DER KATHOLISCHE GLAUBE

KRAFTQUELLE FÜR DEN ALLTAG

24. Theologische Sommerakademie in Augsburg 2016
Veranstalter: Initiativkreis katholischer Laien und Priester
in der Diözese Augsburg e. V.

Der katholische Glaube
Kraftquelle für den Alltag

Hrsg.: Gerhard Stumpf, Landsberg,
Eigenverlag: Initiativkreis, Januar 2017
ISBN 978-3-9814138-5-4

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Copyright © 2017 Initiativkreis katholischer Laien und Priester
in der Diözese Augsburg e. V.
Alle Rechte vorbehalten unter Berücksichtigung der Autorenrechte.

Satz und Layout: Gerhard Stumpf
Titelbild: Detail aus dem Bronzeportal der Sophien-Kathedrale im Kreml von Weliki Nowgorod: Der Mensch —Mann und Frau nach dem Willen Gottes (eig. Foto)

DER KATHOLISCHE GLAUBE

KRAFTQUELLE FÜR DEN ALLTAG

Kirche ist Gegenwart Christi,

unsere Gleichzeitigkeit mit ihm,

sie lebt davon, dass Christus

in den Herzen der Menschen gegenwärtig ist.

Josef Kreiml

DER KATHOLISCHE GLAUBE

KRAFTQUELLE FÜR DEN ALLTAG

Inhaltsverzeichnis

Vorwort
Gerhard Stumpf 9

Was geht uns die Apokalypse an
Marius Reiser 13

Nachfolge Jesu an der Hand Mariens
Anton Ziegenaus 35

Leben aus der Liturgie
Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern
Cornelius Roth 47

Der Ablass
Ein vernachlässigter Weg zu Gott
Johannes Nebel FSO 71

Das Brauchtum – Vehikel des Glaubens?
Ludwig Gschwind 131

Vergleich der Schauungen von Therese von Konnersreuth und Anna Katharina Emmerich – Ihre Auswirkungen auf Menschen zu ihren Zeiten und heute
Gisela Schinzel-Penth 147

Die Lebenskraft der katholischen Kirche
Josef Kreiml 213

Mit Grenzen über-leben
Ulrich Lindl 235

Die Gaben des Heiligen Geistes als Schlüssel für den Alltag
Markus Christoph 251

Damit Ehe und Familie erhalten bleiben
Christian Schulz 293

Predigten

„Außer im Heiligen Geist“
Anton Ziegenaus 321

Samstag – der Tag Mariens
Anton Ziegenaus 323

Schmerzen Mariens
Bischof Dr. Vitus Huonder 325

Referenten 333

Vorwort

Die Katholische Kirche wächst in großen Teilen der Welt, während in Europa und besonders in Deutschland der Auszug aus der Kirche anhält. Geht im christlichen Abendland das Gespür für den christlichen Glauben verloren? Ist das Abendland immer weniger auf den christlichen Glauben angewiesen? Hat die Aufklärung in Verbindung mit dem Rationalismus, Empirismus und Materialismus Gott für den modernen Menschen überflüssig gemacht? Haben die Fixierungen der Geisteswissenschaften und der Politik auf die Gesellschaft und deren Strukturen in Verbindung mit Ideologien, die die Menschen zum Turmbau von Babel verleiten, vor den Augen der Menschen die Kirche karikiert? Sie sei nichts anderes als eine Machtstruktur, die sich selber genüge? Will man den Menschen vormachen, die Kirche sei so etwas wie potemkinsche Dörfer, Fassaden ohne Substanz? Vielleicht reduziert der Zeitgeist oder die mediale Öffentlichkeitsarbeit alles, was Kirche ausmacht, auf Schwächen einzelner Menschen und will so zeigen, dass sich die Kirche nicht anders zeigt als jede andere Art von Vergesellschaftung von Menschen. Auf die passive Mitgliedschaft eines Vereins kann man leicht verzichten und das Geld zum privaten Vergnügen ausgeben.

Unter einem solch subjektivistischen, nach menschlicher Autonomie strebenden Horizont formuliert die 24. Theologische Sommerakademie in Augsburg das Thema: Der katholische Glaube als Kraftquelle für den Alltag. Damit ist der christliche

Glaube, wie ihn die katholische Kirche lehrt, nicht ein mögliches weiteres Interessensgebiet neben Berufsarbeit, Freizeitgestaltung, Kindererziehung, Partnerschaft, Musik und vielem mehr. Nein, denn wie die Quelle in einer Oase alles nährt, was wächst, und ohne diese Quelle die Oase zur Wüste wird, so muss man den Glauben sehen, für den die Kirche bürgt.
Richtig gesehen durchdringt dieser Glaube alle Lebensbereiche des Menschen, alle Interessen, alle Pläne, ob in der einzelnen Person oder in der Gemeinschaft. Um im Bild zu bleiben: Wenn das Wasser der Quelle keinen Zugang zu einem Fleckchen Erde erhält, wird die wasserlose Erde unfruchtbar. So muss der Glaube in alle Lebensbereiche des Menschen hineinströmen, wobei kein einziger Bereich ausgeschlossen werden darf. Gewiss stellt sich hier die Frage nach den Glaubensinhalten, die von der katholischen Kirche unverfälscht im Auftrag Jesu in Wort und Tat verkündet werden.
Die Kirche verkündet Jesus Christus, in dem die Barmherzigkeit Gottes sichtbar geworden ist. Er ruft die Menschen in die Entscheidung, den Weg des Lebens zu wählen. Die Lauen werden nicht ans Ziel kommen.
In der Liturgie der Kirche bündelt sich das gemeinsame Gebet der Gläubigen und im Messopfer vereinigen sich die Gläubigen mit Christus, machen ihr Leben fruchtbar für die Kirche, für die Menschheit und natürlich für die nächsten Angehörigen. Die Gläubigen erhalten eine Stütze im religiösen Brauchtum, ohne das das Leben in der Familie und in der Gesellschaft verarmt.
Der Glaube ist keine Theorie. Er manifestiert sich in den Heiligen, denen sich die Kirche über die Zeiten verbunden weiß, und in der Treue zur Kirche, in der Tradition der Familien. Der Glaube der Kirche wird sichtbar, wo Menschen umsorgt werden, wo Land kultiviert wird, wo Menschen im Bekenntnis zu Christus sterben.

Wenn es im Leben schwierig ist, weil die Sünde in uns nagt, weil Oberflächlichkeit und Nachlässigkeit sich wie Staub auf die Seele des Menschen legen, dann hat die Kirche die Apotheke bereit, aus der die wirksamsten Mittel zur Erneuerung kommen: das Sakrament der Buße, das neues Leben schenkt; die Eucharistie, die die Gläubigen mit Christus lebendig verbindet. So kann der Mensch in seinen Grenzen leben und doch stets die Verbindung zum Himmel, dem Ziel seines Lebens, halten. Auch Ehe und Familie haben in dieser engen Bindung an die Kirche ihren Bestand.
Woher hat die katholische Kirche diese Lebenskraft? Von Jesus Christus. Er hat sie gestiftet und bleibt in ihr lebendig. Der Heilige Geist mit seinen Gaben öffnet die Herzen für diese Wahrheit.
In den Hymnen an die Kirche (Kösel Verl. 1981) lässt Gertrud von Le Fort die Kirche sprechen:
„Ich bin Mutter aller Kinder dieser Erde:
Was schmähst du mich ,Welt,
dass ich groß sein darf wie mein himmlischer Vater?
Ich bin die Straße aller Straßen:
auf mir ziehen die Jahrtausende zu Gott.“
(ebd.S.23)
„Ich will den Liebenden Recht geben
im Antlitz der Vernichtung:
ich will sie auf den Thron des ewigen Lebens setzen!
Ich will sie über die Gerechtigkeit erheben:
ich will sie tragen bis an die Barmherzigkeit des Herrn! “
(ebd S. 73)
Der Gläubige spricht zur Kirche:
„Du hast tausend Wunden, daraus strömt dein Erbarmen;
du segnest alle deine Feinde.
Du segnest noch, die es nicht mehr wissen.

Die Barmherzigkeit der Welt ist deine entlaufene Tochter,
und alles Recht der Welt hat von dir empfangen.
Alle Weisheit der Menschen hat von dir gelernt.
Die Irrenden gehen nicht unter, weil du noch den Weg weißt,
und die Sünder werden verschont, weil du noch betest.“
(ebda. S. 25)

Am Fest der Darstellung des Herr 2017 *Gerhard Stumpf*

Der Schaden der Kirche kommt
nicht von ihren Gegnern,
sondern von den lauen Christen.
Benedikt XVI.[1]

Was geht uns die Apokalypse an?[2]

Marius Reiser

Als ich zu diesem Vortrag eingeladen wurde, schlug man mir als Thema vor: Die Apokalypse als Schlüssel zum Verständnis unserer Zeit. Da mich das so formulierte Thema überfordert hätte, habe ich mich für eine offenere Formulierung entschieden. Ich möchte aber dabei bleiben, dass es um die Aktualität dieses Buches gehen soll. Auch so war die Aufgabe für mich noch schwierig genug. Jedenfalls aber zwingt sie mich dazu, heiße Eisen anzupacken. Zu diesen heißen Eisen gehört auch jenes, das die Kirche am 14. September zu feiern pflegt. Seine Bedeutung müssen wir wie alle zentralen Wahrheiten unseres Glaubens wieder neu entdecken.

1. Globales Denken

Unsere Zeit hat in vieler Hinsicht apokalyptische Züge. Die großen Probleme in Politik und Wirtschaft lassen sich nicht mehr auf nationaler Ebene lösen, sondern nur noch auf globaler.

---

1 Ansprache bei der Gebetsvigil mit Jugendlichen, Freiburg i.B. 24. September 2011, zitiert nach: Benedikt XVI., In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen und Predigten während seines Besuchs in Deutschland, Leipzig 2011, 125. Darauf hätten aufmerksame Zeitgenossen in der Geschichte immer wieder hingewiesen.

2 Vortrag bei der Theologischen Sommerakademie in Augsburg, am Fest Kreuzerhöhung14. September 2016.

Das gilt etwa von jenem Problemkreis, der mit der geplünderten Natur zusammenhängt, mit der schwindenden Vielfalt in der Tier- und Pflanzenwelt, mit der Luft, die wir atmen, und dem Wasser, das wir trinken wollen. Elisabeth Hurth schreibt: „Eine untergangsbewusste Welt ahnt, dass sich die Erde unaufhaltsam einer Endkatastrophe nähert und vieles dafür spricht, dass dieses Ende längst begonnen hat.“[3] Global denkt aber schon die Offenbarung des Sehers Johannes daran. Nach dieser Offenbarung oder Enthüllung – das ist eigentlich mit dem Wort Apokalypse gemeint – wird das Ende der irdischen Geschichte auf jeden Fall ein Ende mit Schrecken sein. Da wird die Sonne schwarz, der Mond wie Blut, die Sterne fallen vom Himmel, und das Firmament selbst verflüchtigt sich wie ein Buch, das zusammengerollt wird (vgl. Offb 6,12–14). Die Schrecken, die zu diesem globalen Ende führen, werden in dreimal sieben Visionszyklen ausgemalt. In immer neuen Anläufen schildern sie Katastrophen mit weltweiten Auswirkungen: Krieg, Inflation, Flächenbrände, Vergiftung des Wassers, Erdbeben, Dürre, Hagel, Blutregen, Epidemien und Tod in vielen Formen. An einer Stelle heißt es: „In jenen Tagen werden die Menschen den Tod suchen, aber nicht finden; sie werden sterben wollen, aber der Tod wird vor ihnen fliehen“(Offb 9,6). Dabei ist der physische Tod für den Seher Johannes nicht das Schlimmste; auf den ersten Tod folgt der weit schlimmere zweite Tod.[4] Erst mit ihm erlischt die Existenz eines Lebewesens vollständig. Unter den geschilderten Katastrophen sind

3 E. Hurth, „Das Ende aller Dinge“. Apokalypse heute, Trier 2012, 8. Vgl. G. Lohfink: „Die schreckliche Ahnung steigt auf, dass wir dem technischen Fortschritt menschlich nicht gewachsen sind“ (Im Ringen um die Vernunft. Reden über Israel, die Kirche und die Europäische Aufklärung, Freiburg u.a. 2016, 215).

4 Vgl. Offb 2,11; 20,6. 14f; 21,8.

solche, die bis heute historischer Alltag sind, wie Krieg, Inflation, Erdbeben oder Dürre, aber auch Katastrophen, die für einen antiken Menschen unter normalen Bedingungen undenkbar waren. So wird im 8. Kapitel ein Drittel des Meeres zu Blut, ein Drittel aller Flüsse und Quellen bitter (vgl. Offb 8,8–11); im 16. Kapitel wird schließlich alles Wasser auf Erden zu Blut (Offb 16,3f). So etwas war für den antiken Menschen nur denkbar, wenn göttliche Mächte eingreifen, und so wird es denn auch dargestellt. Uns heute kommt die Vision, dass ein Drittel des Wassers auf Erden einmal ungenießbar sein wird, durchaus realistisch vor. Das kann der Mensch selbst fertig bringen. So weit haben wir es gebracht.

Für den biblischen Seher werden alle geschilderten Katastrophen letztlich von Gott selbst in Gang gesetzt. Sie beginnen mit Aktionen im Himmel. Das Ziel dieser Aktionen ist aber nicht etwa die Vernichtung um der Vernichtung willen, sondern das Verschwinden der Übel und der Böswilligen von der Erde, damit das Gute und die Gutwilligen sich endlich frei und ungehindert entfalten können. Am Ende einer furchtbaren Leidensperiode steht die heilige Stadt Jerusalem inmitten einer erlösten Schöpfung. Das ist das Ziel des Geschichtsprozesses. Das alles wird geschildert in unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Perspektiven. Räumlich befinden wir uns einmal im Himmel, wo Gottes Thron steht, ein anderes Mal auf Erden. Zeitlich wechseln die Perspektiven zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Da im Himmel Vergangenheit wie Zukunft reine Gegenwart sind, kann die Perspektive unvermittelt wechseln und das Ende mehrfach vorweggenommen werden. So feiert der Himmel schon im 4. Kapitel, noch vor den großen Katastrophenzyklen, das gute Ende nach dem Sieg über alle bösen Mächte (Offb 4,9–11).

Mit den sich steigernden Katastrophenserien schildert der Seher also, wie es zum Ende der herrschenden Weltordnung

kommt und zur endgültigen Herrschaft Gottes. Denn die Herrschaft im Himmel wie auf Erden steht allein Gott zu, und nur wo sie ihm auch tatsächlich überlassen wird, kann der Mensch glücklich leben. Das ist die gemeinsame Grundüberzeugung von Juden, Christen und Muslimen. Im Unterschied zu Juden und Muslimen jedoch sind Christen überzeugt, dass die entscheidende Rolle bei der Durchsetzung von Gottes Herrschaft Christus zukommt. Das wird vor allem im 5. Kapitel deutlich. Dort erscheint Christus in der paradoxen Gestalt eines Lammes, das zugleich ein Löwe ist, nämlich „der Löwe aus dem Stamm Juda“ (Offb 5,5). Das Lamm hat einen Schächtschnitt am Hals und steht trotzdem auf seinen Füßen; es lebt mit einer tödlichen Wunde. Dieses Lamm empfängt aus der Hand Gottes das siebenfach versiegelte Buch der Geschichte, dessen Siegel sonst niemand öffnen kann. Indem es Siegel um Siegel öffnet, führt es die Geschichte mit all ihrem Grauen zu dem schon genannten Ziel.

Dass all das nicht von einem weltfremden Mystiker ausgedacht ist, sieht man im 18. und 19. Kapitel, wo der Sturz der Weltmacht geschildert wird und die Reaktionen darauf. Die Weltmacht wird als „Hure Babylon“ bezeichnet, wobei der Seher offenkundig an das heidnische Rom denkt. Aber Rom ist hier nur ein Symbol für eine Weltmacht, die alle Reichtümer der Erde an sich zieht. Ihr Untergang löst Freude und Schrecken aus: Freude im Himmel und Schrecken bei den „Königen der Erde“, den Händlern und Großunternehmern, die für ihre überflüssigen Waren plötzlich keine Abnehmer mehr finden. Diese Waren werden in einer langen Liste aufgezählt: Gold und Silber, Perlen und Edelsteine; Purpur, Seide und teure Hölzer; Marmor, Erz und Elfenbein; Zimt und Amomum, Parfüm und Weihrauch; Wein und Öl, Weißmehl und Weizen; Rinder und Schafe; Pferde, Wagen und Sklaven (vgl. Offb 18,13). Die meisten der aufgezählten Güter sind Luxusgüter,

unter denen sogar die chinesische Seide ist, aber auch alltägliche Handelsgüter sind erwähnt. Der Verfasser dieser Liste kennt sich in der Welt aus, auch in der Welt der Wirtschaft. Und er kritisiert sie. Papst Franziskus hat diese Tradi-tion aufgenommen.

2. Merkwürdige Briefe

Dem Seher geht es mit seinem Buch nicht darum, die Neugierde über den künftigen Lauf der Welt zu befriedigen, sondern darum, eine Gruppe von sieben Stadtgemeinden in Kleinasien, der heutigen Türkei, auf eine Situation vorzubereiten, in der der christliche Glaube auf die äußerste Probe gestellt wird. Es sind die christlichen Gemeinden in Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea. An sie sind sieben Briefe adressiert, die im 2. und 3. Kapitel stehen und damit dem Hauptteil vorangestellt sind. Um ihre Eigentümlichkeit anzudeuten, nennt man sie gewöhnlich Sendschreiben.[5] Die Gemeinden, an die sie sich wenden, sind dem Seher offenbar gut bekannt, und jede wird auf ihre Eigenheiten angesprochen, freilich in einer teilweise bildhaften, verschlüsselten Weise, die nicht immer eindeutig dechiffriert werden kann. Sie sollen aber offenkundig exemplarisch für christliche Gemeinden überhaupt stehen.

Alle Sendschreiben sind als direkte Rede Christi an die jeweilige Gemeinde (bzw. ihren Engel, der sie repräsentiert) abgefasst. Sie formulieren im Hauptteil Lob, Kritik, Mahnungen und

5 „Es ist feierlicher als ‚Brief‘ und wird besonders von offiziellen Schriftstücken, Briefen urkundlichen Charakters oder von solchen Schreiben gebraucht, die in Form eines Briefes für die Öffentlichkeit oder doch weitere Verbreitung bestimmt sind“ (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm Bd. 16, Leipzig 1905, 578 s.v. Sendschreiben). Auch die Briefe, die die historische Jungfrau von Orleans an die Engländer schrieb, werden als Sendschreiben bezeichnet.

Warnungen in sorgfältig abgewogenen Dosen und schließen, sozusagen als Schlussgruß, mit einem Überwinderspruch: Wer überwindet, das heißt: wer den Kampf um den Glauben besteht, erhält von Christus das ersehnte Glück. Am Schluss jedes Schreibens ist noch ein sogenannter „Weckruf“ angefügt, der sich an die Leser oder Hörer des Buchs und damit an uns richtet. Er lautet immer gleich: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt!“ Den ersten Teil dieses Weckrufs hat schon der vorösterliche Jesus benützt.[6] Durch den Zusatz „... was der Geist den Gemeinden sagt“ wird der Inhalt der Sendschreiben als allgemein bedeutsam gekennzeichnet.
Die übermittelte Kritik kann sehr scharf sein. So heißt es an die Adresse von Sardes: „Du giltst als lebendig und bist in Wirklichkeit tot“ (Offb 3,1). Die Gemeinde von Ephesus wird zuerst gelobt: „Du hast ausgeharrt, du hast um meines Namens willen Schweres ertragen und bist nicht müde geworden.“ Dann geht es weiter: „Ich werfe dir aber vor, dass du deine erste Liebe verlassen hast. Bedenke, aus welcher Höhe du gefallen bist! Kehre zurück zu deinen ersten Werken!“ (Offb 2,3–5). Fünf der Gemeinden werden zur Umkehr aufgefordert; nur zwei Gemeinden, Smyrna und Philadelphia, benötigen offenbar keine Umkehr. Smyrna erhält das schöne Lob: „Ich kenne deine Bedrängnis und deine Armut, aber in Wirklichkeit bist du reich“ (Offb 2,9). Die Gemeinde von Smyrna ist offenbar arm an weltlichen, aber dafür reich an geistlichen Gütern. Von Philadelphia heißt es: „Weil du dich an mein Gebot gehalten hast, standhaft zu bleiben, will auch ich zu dir halten und dich bewahren vor der Stunde der Versuchung, die über die ganze bewohnte Welt kommen wird“ (Offb 3,10). Mit der Stunde der Versuchung ist das gemeint, was im Hauptteil des Buchs, insbesondere im 13. Kapitel, bildhaft geschildert wird: die Ent-

6 So z.B. Mt 11,15; Mk 4,9.

scheidung zwischen Gott und den antichristlichen Mächten, zwischen Gott und der Welt.
Im scharfen Gegensatz zu den beiden vorbildlichen Gemeinden steht die Gemeinde von Laodizea. An sie richtet sich der letzte der sieben Briefe. Sie wird überhaupt nicht gelobt und stattdessen schärfer gerügt und gewarnt als alle anderen. Und doch steht am Ende dieses Sendschreibens eines der schönsten und bis heute beliebtesten Worte im ganzen Neuen Testament. Für die heutige Situation des Christentums und der Kirche im westlichen Europa scheint mir dieser Brief der aktuellste von den sieben. Er könnte gestern vom Himmel gefallen sein mit der Adresse: An die Engel der lauen christlichen Gemeinden in Europa. Betrachten wir ihn daraufhin im einzelnen.

3. Der Fall Laodizea: unser Fall?

Laodizea war eine reiche Industrie- und Handelsstadt. Das zeigen auch die Ausgrabungen, die dort seit 2003 in Gang sind. Die Stadt besaß solide Banken und große Manufakturen, zum Beispiel zur Leinen- und Wollherstellung. Der antike Geograph Strabo hebt besonders eine rabenschwarze Schafrasse der Umgegend hervor, deren Wolle viel Geld einbrachte.[7] Außerdem war Laodizea Sitz einer berühmten Ärzteschule und einer Arzneimittelindustrie. Es war so reich, dass es nach der Zerstörung durch ein Erdbeben im Jahr 60/61 n.Chr. den Wiederaufbau ganz aus eigenen Kräften schaffte.[8] Die christliche Gemeinde in dieser Stadt wurde wahrscheinlich von einem Mitarbeiter des Paulus namens Epaphras gegründet. Das geht aus Bemerkungen im Kolosserbrief des Paulus hervor. Darin lässt er die Brüder in Laodizea eigens grüßen, ganz besonders eine

7 Strabo XII 8,16.
8 Tacitus, Annalen 14,27.

gewisse Nympha und ihre Hausgemeinde. Er bittet darum, dass sein Brief an die Kolosser in Laodizea vorgelesen wird und der an die Laodizener in Kolossae.[9] Leider ist der Brief an die Laodizener verlorengegangen.

Es ist bezeichnend, dass gerade das Christentum in dieser reichen und stolzen Stadt in den Augen des Sehers von Patmos am schlechtesten wegkommt. Der Brief an sie steht am Ende des 3. Kapitels und beginnt wie alle mit der Anschrift und dem Absender: „An den Engel der Gemeinde in Laodizea schreibe: So spricht der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes“ (Offb 3,14). Christus wird hier „der Amen“ genannt, denn er hat das letzte Wort, wie er als Anfang der Schöpfung das erste hatte. Er tritt als wahrhaftiger Zeuge auf und, wie sein erster Satz zeigt, als Belastungszeuge. „Ich kenne deine Werke, du bist weder kalt noch heiß. O wärst du doch kalt oder heiß! Aber weil du lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich ausspeien aus meinem Mund“ (Offb 3,15f).

Die Exkommunikation der Lauen in Christus durch Ausspeien ist von einer schockierenden Drastik. Aber wenden wir uns zunächst der Dreiteilung in kalt, heiß und lau zu. Darin dürfte eine Anspielung auf die römischen Bäder, die Thermen, stecken. Die öffentlichen Bäder waren in der Kaiserzeit außerordentlich beliebt, und, da der Eintrittspreis minimal war, auch von den Armen viel besucht. In Laodizea sind bei den jüngsten Ausgrabungen drei davon nachgewiesen worden. Zur Standardeinrichtung solcher Bäder gehörten drei Wasserbecken oder Wärmeräume mit Wannen: einer mit heißem, einer mit lauwarmem und einer mit kaltem Wasser; ein caldarium, ein

9 Kol 4,12–16.

tepidarium und ein frigidarium.[10] Normalerweise tauchte man zuerst ins heiße Bad, dann ins lauwarme und zum Schluss ins kalte. Zur Erfrischung ging man aber vom caldarium direkt ins frigidarium.[11] Die Gemeinde von Laodizea nun erscheint dem Seher wie ein Bad, das nur über lauwarmes Wasser verfügt, kein heißes und kein kaltes; sie ist selbst lau, und dieses Laue reizt Christus zum Erbrechen. Für ihn gibt es nur heiß oder kalt, nichts dazwischen. Entweder ganz in Christus oder gar nicht; alle Halbheiten sind ekelhaft.

Dieses harte Entweder-oder ist schon für den vorösterlichen Jesus charakteristisch. „Euer Wort sei ja, ja, nein, nein. Alles andere ist vom Übel“ (Mt 5,37). Man kann nicht Gott dienen *und* dem Mammon, entweder das eine oder das andere (Mt 6,24). Zwischen dem breiten Weg, der ins Verderben führt, und dem engen, der ins Leben führt, gibt es keinen goldenen Mittelweg (Mt 7,13f). Jesus unterscheidet nur zwei Arten von Menschen: die, die auf seine Worte hören und danach handeln, und die, die es nicht tun. Die einen haben auf Fels gebaut, die andern auf Sand (Mt 7,24–27). In einem anderen Gleichnis schickt ein Vater seine beiden Söhne zur Arbeit in den Weinberg. Der eine sagt Ja, geht aber nicht, der andere sagt Nein, geht dann aber doch (Mt 21,28–30). Ein guter Baum bringt gute Früchte, ein maroder marode (Mt 12,33).[12] „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich“ (Mt 12,30). In einem weiteren Gleichnis gibt es nur zwei Sorten von Jungfrauen: kluge und törichte. Die törichten, die nicht richtig vorbereitet sind,

10 Vgl. Art. Thermen: LAW (1965) 3060–3064; Art. Baden, in: K.-W. Weeber, Alltag im Alten Rom. Ein Lexikon, Zürich 1995, 39–43; F. Yegül, Baths and Bathing in Classical Antiquity, Cambridge (Mass.) 1992. Die Vulg. zu Offb 3,15f verwendet die Wörter caldus, frigidus und tepidus!

11 So z.B. Petron 28.

12 Vgl. Mt 7,15–20; 12,33–35; 13,24–30. 47–50; Lk 6,43–45.

stehen am Ende vor der Tür des Hochzeitssaals und bitten um Einlass. Darauf sagt der Herr zu ihnen: „Amen, ich sage euch, ich kenne euch nicht“ (Mt 25,12). „Ich kenne euch nicht“: das ist ebenso schockierend wie das Ausspeien der Lauen in unserem Sendschreiben. Das Leben wird gewonnen oder verloren. Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer es aber um des Evangeliums willen verliert, wird es retten. Dieses Herrenwort ist in den Evangelien sechsmal zitiert.[13] Demnach gibt es ein uneigentliches Leben, „das Leben in dieser Welt“, wie es im Johannesevangelium heißt (Joh 12,25), und ein eigentliches Leben, das in der Nachfolge Christi. Nur wer dem eigentlichen jederzeit entschlossen die Priorität einräumt, rettet sein Leben mit allem Wesentlichen daran ins Jenseits hinein. Im Sämannsgleichnis werden zwar vier Möglichkeiten geschildert, aber nur eine davon führt zum gewünschten Erfolg; die drei andern sind nur verschiedene Weisen, wie es daneben gehen kann (Mk 4,3–20). Es bleibt also auch hier beim Entweder-oder.

Aus diesen Vorgaben hat der Evangelist Johannes zwei Lebenssphären gestaltet: Licht und Leben auf der einen Seite, Finsternis und Tod auf der anderen. „Das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst“ (Joh 1,5). Dazwischen gibt es nichts. Man kann nicht in der ewigen Dämmerung leben. „Wir wissen, dass wir aus dem Tod hinüber geschritten sind in das Leben, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod“ (1 Joh 3,14). Wer sich nicht im Lebenskreis Christi bewegt, gehört zu den Toten, die ihre Toten begraben.[14] Halblebigkeit gibt es nicht im Bereich des Geistlichen. Die wirklich Lebendigen werden ermahnt: „Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist. Wenn einer die Welt liebt, ist

---

13 Vgl. Mt 10,39; 16,25; Lk 9,24; 17,33; Mk 8,35; Joh 12,25.

14 14Vgl. Mt 8,22; Lk 9,60.

die Liebe zum Vater nicht in ihm“ (1 Joh 2,15). Und der Jakobusbrief sekundiert: „Wisst ihr nicht, dass Liebe zur Welt Feindschaft mit Gott ist?“ (Jak 4,4).
Warum jemand besser kalt als lau sein sollte, erklärt das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32). Der jüngere Sohn verlangt ganz kalt sein Erbe, verjubelt es und gerät ins Elend. Daraufhin geht er in sich und kehrt zurück zum Vater. Der daheim gebliebene ältere Sohn sieht gar nicht ein, warum man sich darüber freuen soll. Der Vater erklärt es ihm: Wir müssen uns doch freuen, denn dein Bruder war tot und ist wieder zum Leben gekommen, er war verloren und ist wiedergefunden. Ob der brave Bruder des Tunichtguts diese Sicht übernehmen wird, lässt Jesus ganz offen.
Dieses Entweder-oder Jesu wird in der christlichen Tradition weitergeführt. Ich will nur zwei berühmte Beispiele anführen. Das erste ist der heilige Ignatius von Loyola. Das zentrale Stück in seinem Exerzitienbüchlein ist die Besinnung über die zwei Banner, das Banner von Jerusalem, zu dem Christus ruft, und das Banner von Babylon, zu dem der Teufel ruft. Der Teufel lockt mit Reichtum, Ehre der Welt und Stolz, der Wurzel aller Laster; Christus dagegen empfiehlt Armut, das Hinnehmen von Verachtung und Demut, die Wurzel aller Tugenden.
Diesen Geist des Entweder-oder finden wir auch bei Dietrich Bonhoeffer wieder. Sein Buch mit dem schlichten Titel „Nachfolge“ erschien im Jahr des Herrn 1937. Es wollte, ähnlich wie die Apokalypse des Johannes, in eine Situation äußerster Glaubenserprobung hineinsprechen. Bonhoeffer beginnt mit einem Kapitel über die billige und die teure Gnade: „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade. Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleuderter Trost, verschleudertes Sakrament; Gnade als unerschöpfliche

Vorratskammer der Kirche, aus der mit leichtfertigen Händen bedenkenlos und grenzenlos ausgeschüttet wird; Gnade ohne Preis, ohne Kosten ... In dieser Kirche findet die Welt billige Bedeckung ihrer Sünden, die sie nicht bereut und von denen frei zu werden sie erst recht nicht wünscht ... Teure Gnade ist der verborgene Schatz im Acker, um dessentwillen der Mensch hingeht und mit Freuden alles verkauft, was er hatte; die köstliche Perle, für deren Preis der Kaufmann alle seine Güter hingibt; die Königsherrschaft Christi, um derentwillen sich der Mensch das Auge ausreißt, das ihn ärgert; der Ruf Jesu Christi, auf den hin der Jünger seine Netze verlässt und nachfolgt."[15] Teuer ist die Gnade, weil die Nachfolge Christi ein Joch ist; Gnade ist diese Nachfolge, weil das Joch als Joch Christi sanft und leicht ist (vgl. Mt 11,30). Das weiß freilich nur der Erfahrene.

Wie sieht es nun angesichts solcher Alternativen heute in der katholischen Kirche in Deutschland aus? Von einem Entweder-oder will man nichts mehr wissen. Das gilt als Schwarz-Weiß Malerei und übler Dualismus. Die Kirche teilt mit vollen Händen die billige Gnade aus, den Todfeind unserer Kirche; man denke nur an die Firmpraxis. Sie glaubt nicht an die Sanftheit eines Joches, auch wenn es das Joch Christi ist. Ihre Gläubigen, wenn man sie so nennen darf, halten das Beichten großenteils für überflüssig. „Ich habe doch nichts Böses getan", hört man nicht selten als Entschuldigung. Von Sünden redet kaum noch jemand, auch der Pfarrer nicht. Das Wort Demut kommt höchstens einmal ganz verschämt in einer Predigt vor. Warum soll man sich ein Auge ausreißen oder die Netze verlassen? Oder gar einen engen Weg wählen? Liebe zur Welt soll Feind-

15 D. Bonhoeffer, Nachfolge, hg. von M. Kuske und I. Tödt, München 1989, 29. 30f.

schaft mit Gott sein? Wer glaubt denn das noch? Als ein deutscher Papst nach Deutschland kam und es wagte, von einer Entweltlichung der Kirche zu reden, fuhr man ihm gleich über den Mund. Sein Nachfolger redet zwar problemlos vom Teufel, aber in seinem Fall kann der aufgeklärte Gläubige nur nachsichtig die Schultern zucken. Das christliche Leben ein Kampf? Mit geistlichen Waffen? Eine peinlich militaristische Vorstellung, die man einem spanischen Haudegen verzeihen kann, aber heute doch ganz antiquiert ist.

Erinnert sich noch jemand an das Lied von Angelus Silesius „Mir nach! spricht Christus, unser Held"? In diesem Lied lautet eine Strophe: „Fällt's euch zu schwer, ich geh voran, / ich steh euch an der Seite. / Ich kämpfe selbst, ich brech die Bahn, / bin alles in dem Streite. / Ein böser Knecht, der still mag stehn, / sieht er voran den Feldherrn gehn."[16] Nach meiner Erfahrung wurde diese Strophe, wenn man das Lied in den letzten Jahrzehnten überhaupt noch sang, meistens übersprungen. Im neuen Gotteslob hat man sie kurzerhand gestrichen. Eigentlich hätte man das ganze Lied aus dem Gesangbuch streichen müssen, denn es redet von Kreuzesnachfolge und davon, dass man „wohlgemut, getrost und gern in allen Leiden stehen" wolle. Von einem solchen Wollen ist bei den heutigen Gläubigen, wenn man sie so nennen will, jedoch nicht mehr viel zu erkennen. Leiden ist für sie ein reines Übel, das mit allen medizinischen Mitteln vermieden werden muss. Dass es eine Prüfung sein könnte, die es zu bestehen gilt und die zur menschlichen Reifung dienen kann, auf diesen Gedanken wird heute schwerlich jemand kommen. Ich wüsste nicht,

16 Zu diesem Lied und zum Motiv dieser Strophe vgl. M. Reiser, Die Christen als Weltfremde, in: M.Ch. Hastetter / M. Hettich (Hg.), An der Bruchlinie von Kirche und Welt. Pastoral im Heute. FS Hubert Windisch, Regensburg 2014, 53–75, hier 70–75.

dass ich ihn je in einer Predigt gehört hätte. Vom Kreuz Christi ist zwar immer noch die Rede, aber dass es uns betrifft, dass wir unser Kreuz aufnehmen und damit Christus bis zum Letzten nachfolgen sollen, davon hört man in der kirchlichen Verkündigung so gut wie nichts mehr. Wie die Laodizener lieben auch wir vor allen Dingen Gesundheit und Wohlstand und wollen von der Seligkeit der Armen nichts wissen. Deshalb übersetzen wir die erste Seligpreisung gegen den Text: „Selig, die arm sind vor Gott“[17]. Da vor Gott *alle* Menschen arm sind, lassen wir Jesus mit diesen Worten alle Menschen selig preisen. Und natürlich gehört dann auch allen Menschen das Himmelreich, wahrscheinlich, weil sie alle so brav sind.

Wenn man das heutige Christentum in einer durchschnittlichen katholischen Gemeinde in Deutschland mit einem Wort kennzeichnen müsste, könnte man kein besseres finden als lau. Nehmen wir einen gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst. Der Gesang ist lustlos und lahm und oft noch übertönt von einer überlauten Orgel. Das Schuldbekenntnis wird unwillig gemurmelt, das Credo verwaschen heruntergeleiert, ebenso die übrigen Gebete einschließlich des Vaterunsers. Die Andacht ist mäßig, ob es wirklich zur Herzenserhebung kommt, sehr fraglich. Auf das „Erhebet die Herzen“ anwortet die Gemeinde zwar brav: „Wir haben sie beim Herrn“, aber der Ton, der auch hier die Musik macht, weckt zumindest Zweifel an der Behauptung. Ohne Herzenserhebung aber ist ein Gottesdienst nach Ansicht des seligen John Henry Newman nur Heuchelei, Mummenschanz und Show.[18] Kniebeu-

17 Mt 5,3 Einheitsübersetzung.

18 Newman sagt „a mummery [...], a show, a make-belief, an hypocrisy“. Vgl. J.H. Newman, Discourses on the Scope and Nature of University Education, Dublin 1852, 145–147. Deutsch: Vom Wesen der Universität, übersetzt von Heinrich Bohlen (V. Band der ausgewählten Werke von John Henry Kardinal Newman), Mainz 1960, 100–102.

gen, Kreuzzeichen: das müssen wir erst wieder lernen. Ist das die actuosa participatio, die sich die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils gewünscht haben?[19] Die alttestamentliche Lesung, eine löbliche Neuerung der Liturgiereform, wird oft ohne Not weggelassen. Vom Evangelium nimmt man nach Möglichkeit die Kurzfassung. Es hört ja sowieso keiner zu. Eine Umfrage unmittelbar nach dem Gottesdienst würde wahrscheinlich erschütternde Ergebnisse an den Tag bringen. Von den liturgischen Willkürlichkeiten vieler Priester will ich hier lieber schweigen. Das Recht der Gläubigen auf einen Gottesdienst, der den Vorschriften entspricht, scheint die bischöflichen Ordinariate nicht zu kümmern.

Die Predigten sind meistens allgemein und unverbindlich gehalten. Selten haben sie die Form der Homilie, das heißt einer Auslegung der vorgetragenen Schrifttexte, die sie als „Richtlinien für das christliche Leben“ begreifen lässt, wie es die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums wünscht.[20] Viele Predigten haben offenkundig nur *ein* Ziel: das Dynamit, das in den Worten Gottes steckt, zu entschärfen und am Evangelium alle Ecken und Kanten abzuschleifen, kurz: alles Zündende und Heiße darin auf Normaltemperatur herunterzukühlen, damit es wieder für unser laues Christentum passt. Es gibt heiße Eisen, die in einer Predigt so gut wie nie behandelt werden, zum Beispiel: warum die Armen selig sein sollen und das Kamel nicht durchs Nadelöhr kommt; was im christlichen Leben Opfer und Verzicht bedeuten könnte; wozu der Christ ein Gewissen hat und wie man es bildet; wie man seinen Feind lieben und ihm verzeihen kann; was eine christliche Ehe ist,

---

19 Vgl. Liturgiekonstitution Art. 48. 50.

20 Vgl. 2. Vatikanum, Liturgiekonstitution 52.

was Treue und Keuschheit bedeuten; wie Kreuzesnachfolge und ein christliches Sterben aussehen könnten; die Letzten Dinge – Tod, Gericht, Läuterung, Himmel, Hölle – und wie sie unser Leben prägen müssten. Man hört in den Predigten bis zum Überdruss wiederholt, dass Gott uns bedingungslos liebt, aber selten ein Wort darüber, wie wir Gott oder gar Christus lieben sollen. Überhaupt spielt Christus eine erstaunlich geringe Rolle in den üblichen Predigten; er kommt kaum noch vor. Die Folge dieser lauen Predigten ist manchmal zu beobachten, wenn einen Gläubigen ein plötzliches Unglück oder ein schweres Leiden trifft. Dann kann man die Klage hören: Wie kann Gott mir das antun, wo ich doch immer in die Kirche gegangen bin? Und von einem Tag zum anderen wird der vermeintlich Gläubige zum offen Ungläubigen, der von Pfarrer und Kirche nichts mehr wissen will. Die Lauen werden bei schlechten Erfahrungen mit der Kirche leicht abspenstig; die Kalten können schnell gläubig werden, wenn sie echten Glauben erleben. Dante weist den Lauen, Unentschiedenen und Feigen sehr passend den Vorraum der Hölle zu (den es in der offiziellen Dogmatik gar nicht gibt).[21]

Aber fahren wir mit unserem Sendschreiben aus der Apokalypse fort! Auf die Drohung mit einer Exkommunikation durch Ausspeien folgt eine nähere Begründung: „Du behauptest: ‚Ich bin reich und zu Reichtum gekommen, ich benötige nichts.‘ Dabei weißt du nicht, dass du in Wirklichkeit elend und erbärmlich bist, arm, blind und nackt. Ich rate dir: Kaufe von mir *im Feuer geläutertes Gold*, damit du reich wirst; *weiße Kleider*

21 Vgl. Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie. Erster Teil: Die Hölle 3. Gesang. Hermann Gmelin weist in seinem Kommentar dazu mit Recht auf Offb 3,15ff hin (H. Gmelin, Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie italienisch und deutsch Bd. IV, Stuttgart 1954 [München 1988], 65).

zum Anziehen, damit deine schändliche Nacktheit nicht sichtbar wird; und *Augensalbe*, damit du sehen kannst“ (Offb 3,17f). Die Laodizener vertrauen auf ihren Reichtum und bilden sich ein, dass sie nichts weiter benötigen. Sie wissen nicht, wie erbärmlich sie vor Gott dastehen, weil sie nur Schätze auf der Bank haben, aber nicht im Himmel.[22] Da rät ihnen Christus wie ein Händler, drei Dinge von ihm zu „kaufen“: an erster Stelle im Feuer geläutertes Gold, das heißt: einen in Nächstenliebe, Leiden und Kreuzesnachfolge bewährten Glauben.[23] Die zweite Ware, die dieser Händler anzubieten hat, sind weiße Kleider, das heißt: Unschuld und Reinheit des Herzens. Denn die Laodizener, die so stolz auf ihre schönen Kleider und Textilien sind, stehen vor Gott nackt und bloß da, weil sie vor ihm nichts aufzuweisen haben als Lauheit, Eitelkeit und Hochmut. Der dritte Artikel, den Christus anpreist, ist Augensalbe. Die Laodizener, die so stolz auf ihre Medizin und besonders ihre Augenärzte sind, sehen nämlich nur mit den Augen im Kopf, die Augen ihrer Seelen und Herzen sind verklebt. Aber nur mit diesen Augen sieht man das Wesentliche, wie der Kleine Prinz sagt, und nur die reinen Herzen schauen Gott, wie Jesus sagt.[24] Um sie zu reinigen, braucht es eine Augensalbe, die man nicht mit Geld kaufen kann, weil man sie in der Kirche umsonst bekommt.

Aus diesem und ähnlichen Bibelworten hat sich die Tradition der Darstellungen Christi als Arzt der Seele und seit dem 17. Jahrhundert speziell als Apotheker in der Seelenapotheke herausgebildet. Solche Darstellungen waren als Andachtsbild auf

---

22 Vgl. Mt 6,19–21; Mk 10,21.

23 Vgl. 1 Petr 1,7.

24 Mt 5,8. Von den Augen des Herzens spricht die christliche Tradition seit Eph 1,18. Vgl. A. de Saint-Exupéry, Le Petit Prince, Paris 1999, 76 (XXI).

katholischer wie auf evangelischer Seite sehr beliebt. Da sieht man Christus, meist frontal dargestellt, in der Offizin, umgeben von den Gefäßen mit den geistlichen Heilmitteln, die durch Etikette bezeichnet sind: vor allem Glaube, Hoffnung, Liebe, aber auch Gebet, Demut, Geduld, Barmherzigkeit usw. Dazu kommen als Arzneien Augenwasser, Herzwasser und Angst- oder Ölbergwasser sowie Aqua vitae, Aquavit, also Lebenswasser. Symbolische Heilkräuter sind auch Tag-und-Nacht – ein volkstümlicher Name für Stiefmütterchen – und Vergissmeinnicht, denn dieser Apotheker ist Arzt und Arznei zugleich, deshalb sollte man Tag und Nacht an ihn denken. Er greift meistens mit der Rechten in ein Säcklein mit kleinen Kreuzchen. Das sind laut Aufschrift die „Kreuzwurzeln". Das ist sein wichtigstes Medikament, ja geradezu sein Allheilmittel. In der Linken hat er eine Apothekerwaage, zugleich ein Hinweis auf die entscheidende Diagnose beim Jüngsten Gericht. Vor ihm steht oft ein Kelch mit einer Hostie darüber, als Symbol des Glaubens. Auf einem ungewöhnlichen Bild ist ein längeres Rezept, eine Art Allheilmittel, zu lesen: 1 Lot Sanftmütigkeit, 2 Lot Demütigkeit, 3 Lot Barmherzigkeit, 4 Lot Geduld und Reinigkeit des Herzens, dazu Reue, Buße, Beichte usw.[25] Schon Origenes sieht in Christus den himmlischen Arzt, dessen Krankenhaus die Kirche ist. Seine Seelenarznei besteht großenteils aus Worten, die eine geheimnisvolle Kraft entwickeln, wenn sie nur recht verkündet und aufgenommen werden.[26]

Im nächsten Vers unseres Sendschreibens aus der Apokalypse wird der Händler zum strengen Erzieher, der eine Pädagogik

25 Vgl. W.-H. Hein, Christus als Apotheker, 2., neubearbeitete Auflage, Frankfurt a.M. 1992. Das lange Rezept ebd. 56. Materialreich, aber mit schlechten Bildwiedergaben ist Fritz Krafft, Christus als Apotheker, Marburg 2001.

26 Orig., in Lev h. 8,1 (SC 287,8–10).

vertritt, die heute entschieden abgelehnt wird. Dieser Erzieher sagt nämlich: „Wen *ich* liebe, den nehme ich in Zucht. Mach also Ernst (oder: Zeig Eifer) und kehr um!“ (Offb 3,19). Nehmen wir als Kommentar dazu einen Vers des großen evangelischen Frommen und Liederdichters Gerhard Tersteegen:

Verzage nicht, o Seel, in Kreuz- und Leidenswegen!
Wenn's Gold im Feuer ist, so ist der Schmelzer nah.[27]
Die liebsten Kinder will der Herr am meisten fegen.
Der Weg zum Himmelreich geht über Golgatha.[28]

Das ist alles ebenso biblisch wie den heutigen Kirchgängern fremd. Viele moderne Christen weisen solche Gedanken empört von sich. Man fragt sich freilich, woher sie ihr vermeintlich besseres Wissen haben. Sicher nicht aus der Heiligen Schrift und nicht aus dem katholischen oder evangelischen Katechismus. Aber welchen Trost haben wir für solche Christen, wenn sie tatsächlich auf Kreuz- und Leidenswege geraten? Den üblichen: Es wird schon besser werden. Das hört der Sterbende oft bis zum bitteren Schluss. Wenn man die bitteren Wahrheiten systematisch verschweigt, kann man sie auch am Ende nicht ansprechen.
Bis zu der zuletzt zitierten Stelle unseres Sendschreibens haben wir nur Kritik und Warnungen gefunden. An der reichen, selbstbewussten und selbstgerechten Gemeinde von Laodizea findet der Seher nichts, aber auch gar nichts Lobenswertes. Doch mit dem „Mach Ernst und kehr um!“ will er nicht schließen. Deswegen wechselt er wenigstens den Ton. Von der Scheltrede geht er unvermittelt in die Sprache des Hohenlieds

---

27 Vgl. Mal 3,2f.

28 Gerhard Tersteegens Geistliches Blumengärtlein, Stuttgart 1956, 106f (Nr. 328). Überschrift: „Durch die Enge zum Gepränge“.

über. Und so unbeliebt und selten zitiert die Eingangsworte des „Amen“ über heiß, kalt und lau sind, so beliebt und viel zitiert ist sein Spruch werbender Liebe: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer meine Stimme hört und die Tür auftut, zu dem will ich eintreten und will Mahl halten mit ihm und er mit mir“ (Offb 3,20). Der „Amen“, der „Anfang der Schöpfung Gottes“, der Exkommunikator und strenge Erzieher, der Arzt und Apotheker mit bitteren Pillen, kann auch ganz anders auftreten und ganz bescheiden um Einlass bitten. Kein anderes Wort in den Sendschreiben der Apokalypse ist so persönlich, so intim, so anrührend.[29] In Eucharistiefeiern wird es gerne als Kommunionvers genommen. Das ist auch ganz passend. Aber wirklich passend ist dieses Wort natürlich nur, wenn die Tür, vor der Christus steht, auch aufgeht, wenn man ihn nicht draußen vor der Tür vergeblich klopfen lässt. Geschieht das? Darüber kann natürlich niemand urteilen als Gott allein. Aber wenn man sieht, wie die Dinge in unseren Eucharistiefeiern gewöhnlich vor sich gehen, bekommt man doch starke Zweifel. Mit jedem Wort, das aus dem Evangelium vorgelesen wird, klopft Christus bei uns an. Aber hören wir sein Klopfen? Sind wir bereit, ihm unsere Türen zu öffnen? Wenn wir die Kommunion empfangen, heißt das vielleicht, dass er mit uns, aber noch lange nicht, dass wir mit ihm Mahl halten. Auch die bescheidene Liebe Christi kann vergeblich werben. Vielleicht besteht die eigentliche Misere Europas darin, dass die Christen Christus und das Christentum nicht mehr mögen.

Der als Schlussgruß fungierende Überwinderspruch lautet in unserem Fall: „Der Sieger darf mit mir Platz nehmen auf meinem Thron, wie auch ich gesiegt habe und mit meinem Vater Platz genommen habe auf seinem Thron“ (Offb 3,21). Das

29 E.-B. Allo OP, Saint Jean: L’Apocalypse (EtB), Paris 1933, 56.

heißt doch wohl: Wer im Kampf gegen seine Lauheit siegt, dem wird versprochen, dass er dieselben Rechte erhält wie Christus selbst. Um das Kämpfen kommen wir also nicht herum. Das Christentum, das die Offenbarung des Johannes verlangt, ist ein entschiedenes, kämpferisches Christentum. Der Gegner im Kampf ist unser egoistisches, selbstgerechtes, eigensinniges Selbst, das mehr alter Mensch als neue Kreatur ist.[30] Dieser Kampf ist eins mit dem Streben nach Heiligkeit. Auch dieses Streben wird uns in den Predigten schon längst nicht mehr ans Herz gelegt. Da nützt es wenig, dass im Katechismus der Katholischen Kirche steht: „Alle Gläubigen sind zur christlichen Heiligkeit berufen."[31] Die Heiligkeit können wir so wenig delegieren wie die Barmherzigkeit. Schlimm ist nicht, dass wir noch keine Heiligen sind, sondern dass wir es gar nicht ernsthaft werden wollen.

Deshalb möchte ich schließen mit der Strophe einer Dichterin, die einmal als die größte deutsche Dichterin gegolten hat, Annette von Droste-Hülshoff. Eine Gedichtstrophe aus ihrem Zyklus „Geistliches Jahr" warnt vor der Macht, die nur wetterleuchtet und verneint. Sie lautet:

Wehr ab, stoß fort, was gleich dem frechen Feind
Dir sendet
Die Macht, so wetterleuchtet und verneint!
Und starr gewendet
Wie zum Polarstern halt das *eine* fest:
Sein Wort, sein heilig Wort – und Schach dem Rest![32]

---

30 Vgl. 2 Kor 5,17.

31 Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium , München 2005, 151 (§ 428). Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993, § 2013.

32 A. von Droste-Hülshoff, Geistliches Jahr, Am zweiten Sonntage im Advent, zitiert nach: Annette von Droste-Hülshoff, Gedichte, hg. von B. Plachta und W. Woesler, Frankfurt a.M., 1994, 493.

Nachfolge Jesu an der Hand Mariens

Anton Ziegenaus

Aus der Geschichte lernen: Diese Forderung kann man häufig in politischen Reden hören. Lässt sich diese Forderung auch auf die heute so notwendige Neuevangelisierung übertragen? Wird die Gestalt der Gottesmutter, wird ihre exponierte Verehrung noch als Impetus im Programm der Wiedergewinnung katholischer Frömmigkeit verstanden?

I. Marianischer Minimalismus

Man darf im Vergleich zur Vergangenheit die Behauptung aufstellen, dass die neuzeitliche Säkularisierung des Lebens auch die Marienfrömmigkeit versehrt hat. Nicht dass die marianischen Grunddogmen offen geleugnet werden − das geschieht zwar auch −, doch werden sie zu selten offensiv vertreten. Eine ganze Litanei von Argumenten gegen eine Erneuerung der Marienverehrung wird vorgebracht. Sie passe nicht zu dem gerade vom Zweiten Vatikanum initiierten Ökumenismus. So hat Luther gesagt, man könne Maria nicht genügend „Abbruch tun“, um Christus mehr zu ehren. Wieder andere betonen, in der Mitte der Theologie und des Glaubens stehe Jesus Christus und er sei das Wichtigste in einer Zeit des Glaubensschwunds, nicht Maria. Mag diese Behauptung auf den ersten Blick einleuchten, erweist sie sich bei näherer Hinsicht als oberflächliches, theologisch nicht fundiertes Gerede, denn ohne die Gottesmutterschaft Mariens kann auch die gott-menschliche Konstitution Jesu Christi nicht gehalten werden, ohne Mutter nicht die Menschwerdung Gottes. John Henry Newman stellt

dazu fest: „Ein Überblick − wenigstens über Europa − wird uns zeigen, dass es nicht die religiösen Gemeinschaften mit einer betonten Marienverehrung sind, die aufgehört haben, ihren Sohn anzubeten, sondern gerade die Gemeinschaften, die auf ihre Verehrung verzichtet haben ... Die beschuldigt wurden, ein Geschöpf an seiner Stelle zu verehren, verehren ihn heute noch; ihre Ankläger aber, die hofften, ihn so rein zu verehren, haben aufgehört ihn überhaupt zu verehren.“[1] Der hl. Bonaventura[2] stellt ebenfalls fest: „Nimmst du die Gottesmutter aus der Welt, nimmst du in Konsequenz auch das fleischgewordene Wort weg. Ist dieses weggenommen, bleibt nur noch die Missgestaltung der Sünder und der Irrtum der Sünden.“ Beispiel dafür, dass der Rückgang der Marienverehrung auch zu einer Gleichgültigkeit gegenüber Christus führt, ist die Theologie des − inzwischen schon etwas vergessenen − Hans Küng. Er lehnt die ewige Gottessohnschaft Jesu Christi ab, findet aber auch keinen warmen Ton für Maria; sie ist ja nicht mehr Mutter Gottes.

Der marianische Minimalismus ist sicher auch durch die sog. Jungfrauengeburt bedingt, d.h. durch den Glauben, dass Gottes Sohn Mensch wurde ohne Mitwirkung eines menschlichen Vaters. Obwohl das „Geboren aus der Jungfrau Maria“ jeden Sonntag im Glaubensbekenntnis bekannt wird, meinen nicht

---

1 Über die Entwicklung der Glaubenslehre (Hg. von J. Artz, Mainz 1969, 367); ähnlich: ders., Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen, Bd. XI, Stuttgart 1964, 393: „Die Kirche und der Satan waren sich darüber einig, dass Sohn und Mutter zusammen gehörten und die Erfahrung dreier Jahrhunderte hat ihr Zeugnis bestätigt: Die Katholiken, die die Mutter ehrten, beten auch heute noch den Sohn an, während die Protestanten, die heute sich nicht mehr zum Sohn bekennen, mit der Verspottung der Mutter begonnen haben.“

2 Sermo, Bd. 9, 709 (Quaracchi).

wenige, die „biologische“ Seite sei theologisch belanglos. Der hl. Athanasius schreibt im 4. Jhd.: „Die Geburt aus der Jungfrau ist der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes.“[3] Liest man nur das mit vielen Auflagen erschienene Buch von Walter Kasper, „Jesus der Christus“, so stellt darin im Zusammenhang mit der Wunderfrage Kasper fest: „Sogenannte Naturwunder braucht man dagegen mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht als historisch anzusehen.“[4] Wie er aber dann zur Geburt aus der Jungfrau steht, verschweigt er. Die vaterlose Empfängnis wird also nicht offensiv vertreten.

Ebenso geriet in Vergessenheit oder aus der Übung der Gläubigen das Angelusgebet, falls das dreimalige Glockengeläut nicht dem Ruhebedürfnis der Zeitgenossen oder der Gleichheitsforderung der Muslime weichen musste. In den liturgischen Büchern wird ferner noch der Mariensamstag mitgeschleppt, aber seine Feier mit einem eigenen Mess-Formular musste angesichts der Priesternot der Vorabendmesse weichen. Sind ferner noch der Mai bzw. der Oktober als Mariemmonat im Bewusstsein? Gerade was die Maiandachten und den Oktoberrosenkranz betrifft, kann die Priesternot nicht zur Ausrede genommen werden; gerade hier könnte die Stunde der Laien schlagen, falls er tatsächlich seinen Platz in der Kirche wahrnehmen will. An diesen Beispielen zeigt sich, dass sich hinter der Priesternot eine Gläubigennot versteckt. Mit einem Wort: In Lehre und Praxis sind wir einem marianischen Minimalismus verfallen.

Der Rückgang der Marienverehrung gründet auch im modernen Feminismus. Dieser schreibt den Kampf gegen die Unter-

---

3 De incarn. 18.

4 S. 107.

drückung der Frau durch den Mann auf seine Fahnen. Als Ideal verkündet man die Androgynität, in der die bisherige Differenzierung der Geschlechter überwunden werden soll.[5] Der Genderismus ist eine Spielart dieser Bewegung. Zugleich kritisiert man am trinitarischen Gottesbild, dass es total männlich besetzt sei. Zum Ausgleich versteht man den Heiligen Geist als Frau oder − was in Amerika vorgekommen ist − man enthüllt ein Kreuz mit einer Christa, also einer Frau. Ein anderer Versuch, das Weibliche in der Gottheit unterzubringen, besteht darin, Maria noch mehr aufzuwerten, als es in der katholischen Kirche der Fall ist, und in ihr eine Göttin zu sehen.[6] Aus der Ecke des Feminismus kommt auch die Vorstellung, Maria nicht als Göttin, aber als starken Menschen zu sehen, der die Autorität besitzt, die Menschheit zu vertreten. Die Vorbildbedeutung Mariens für die Frau geht verloren. Allgemein sehen die Feministinnen nicht die ewige Gottessohnschaft und verkennen die Mitte der Mariologie, nämlich die Gottesmutterschaft.

2. Aus der Vergangenheit lernen: Kurfürst Maximilian als Vorbild

Kurfürst Maximilian I. (1597-1651) hat Bayern durch den dreißigjährigen Krieg geführt und verdient als Retter des katholischen Glaubens in Deutschland auch in diesem Rahmen einer Sommerakademie hervorgehoben zu werden. Ich halte mich hier an einen Vortrag von Prof. Dr. Alois Schmid, den er auf

5 Vgl. J. Schumacher, Mariologische Verkündigung vor dem Hintergrund gegenwärtiger Zeitströmungen, wie A. Ziegenaus (Hrsg.), Maria in der Evangelisierung (Mariol. Studien IX), 22.

6 Vgl. M. Hauke, Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993, 166f.

einer Arbeitstagung der deutschsprachigen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie gehalten hat.[7]

Die Marienverehrung gehörte zum Staatsprogramm Maximilians. Sie hatte eine persönliche, gesellschaftliche und politische Funktion. Seine Eltern, Herzog Wilhelm IV. und Renata von Lothringen, sorgten für eine tief religiöse Erziehung des 1573 geborenen Erbsohnes. Jesuiten übernahmen seine Erziehung. Der Achtjährige lernte schon das Officium Beatae Virginis auswendig. In der Familie betete man die Lauretanische Litanei und den Rosenkranz jeden Samstag. Marienwallfahrtsorte wurden mit Vorliebe besucht, nämlich Ettal, Andechs, Fürstenfeld, Thalkirchen, Tuntenhausen und Altötting, auch Einsiedeln und Loretto suchte er auf. Seinem Sohn empfahl er: „Alle Heiligen Gottes, vorab aber die Königin aller Heiligen, die jungfräuliche Mutter Gottes als unseren Kurhauses ewige Patronin liebe und ehre nicht anders als ein untertänigst ergebener Sohn zu tun schuldig ist.“ In dem Silbertabernakel in Altötting ließ Maximilian den sog. Blutweihebrief einbauen. Mit eigenem Blut schrieb er das Bekenntnis: In manicipium tuum me tibi dedico consacroque, Virgo Maria, hoc teste cruore atque chyrographo Maximilianus peccatorum coryphaeus.

Als erster Kurfürst ließ er auch sein Herz nach dem Tod in der Gnadenkapelle beisetzen. Die Marienverehrung war also im persönlichen Leben des Kurfürsten tief verankert.

Was die gesellschaftliche Funktion der Marienverehrung betrifft, sei die Vorschrift erwähnt, einen Rosenkranz zu besitzen und zu gebrauchen, den Angelus zu läuten und ihn zu beten, wo immer man sich befand, dann die Förderung der Marienorte, der Rosenkranzgesellschaften und des Taufnamens

---

7 Die Marienverehrung Kurfürst Maximilians I. von Bayern: A. Ziegenaus (Hrsg.), Maria in der Evangelisierung (Mariologische Studien IX), S. 33-57.

„Maria“; seinen Sohn und Nachfolger nannte er „Ferdinand Maria“, der seinerseits seinen Kindern den Taufnamen „Maria“ mitgab (z. B. Kajetan Maria Franz, Prinzessin Maria Anna). Erst im 17. Jhd. wurde Maria zum beliebtesten Frauennamen.[8]

Zur politischen Funktion der Marienverehrung sei erwähnt, dass er wichtige Entscheidungen auf Marientage gelegt hat.[9] Die bayerische Armee zog mit dem Schlachtruf „Sancta Maria“ in die Kampfhandlungen am Weißen Berg − eine heute vielleicht wenig sympathische Vorstellung, aber man denke an den der Muttergottes zugeschriebenen Sieg bei Lepanto. Auf alle Fälle kam der Gedanke „Maria de Victoria“ − „Maria vom Sieg“ auf. Maximilian hat ferner Münzen mit dem Bild Mariens prägen lassen, die gleichsam ins ganze Land ihre Verehrung getragen haben. Diese Münzen bringen den Glauben des Kurfürsten an den Beistand der Gottesmutter zum Ausdruck; man bedenke Legenden wie „Sub his secura spes“ „unter diesen“ − Bild von Mutter mit Kind − „sichere Hoffnung“ oder „Clypeus omnibus in te sperantibus“ (Schutz-schild allen, die auf dich hoffen) oder Tuo sub praesidio tuta stat Bavaria. Häufig findet sich auf Münzen folgendes Motiv: Die Mutter mit Kind schwebt über dem Land bzw. der Residenzstadt München, Maria hält das Zepter als Herrschaftszeichen fest in der Hand und das Kind gibt den Segen. Auf anderen Darstellungen kniet der Kurfürst vor beiden und betet: O Maria, ora pro me (= O Maria, bitte für mich).

Bayern ist unter dem Patronat der Gottesmutter trotz des dreißigjährigen Krieges gut gefahren; dies wird auf den Münzen immer wieder hervorgehoben. In seiner Residenzstadt gab

---

8 Vgl. Schmid 44.

9 Ebd. 45.

Maximilian seinem Staatsprogramm sichtbaren Ausdruck durch die Patrona Boiariae an der Residenz, durch die Mariensäule und durch das Altarbild in der Frauenkirche von Peter Candid.

Hier wurde am Beispiel Maximilians I. aufgewiesen, wie er Bayern und in gewisser Weise weite Teile des deutschsprachigen Gebietes dem Katholischen Glauben bewahrt hat. Man könnte auch zeigen, wie Don Bosco seine Jugendseelsorge aus marianischer Perspektive durchgeführt hat.[10] Grignion de Montfort († 1716) gehört ferner zu den großen marianischen Heiligen des 18. Jahrhunderts. Die Montfortaner haben in Frankreich eine rührige Volksmissionsbewegung initiiert. Interessant ist nun, dass überall, wo Monfortaner Volksmission betrieben hatten, der Widerstand gegen die französische Revolution am stärksten war. Deshalb gab es in der Vendée sehr viele Märtyrer: Die marianische Frömmigkeit erweist sich als sehr glaubensstark und treu.

Die katholische Marienverehrung setzt immer die Gottessohnschaft ihres Sohnes voraus. Insofern geht auch die Bemerkung Simone de Beauvoirs, der Stammmutter heutiger Feministinnen, total daneben, die zu Lk 1,38 („Ich bin die Magd des Herrn“) sagt: „Zum ersten Mal in der Geschichte kniet die Mutter vor dem Sohne und erkennt aus freien Stücken ihre Unterlegenheit an. Der höchste Sieg der Männlichkeit äußert sich im Marienkult.“[11] Maria kniet aber nicht vor dem Mann, sondern vor Gott. Das hat Simone de Beauvoir nie kapiert; sie war (wie auch ihr Freund Sartre) Atheistin.

---

10 Vgl. A. Kothgasser, Marianische Grundzüge der Jugendpastoral Don Boscos: A. Ziegenaus (Hrsg.), Maria in der Evangelisierung, 119-140.

11 Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht, rororo Taschenbuch 6621, 182.

3. Aus der Geschichte lernen: Marianische Frömmigkeit

Maximilian, der große bayerische Kurfürst, kann uns vieles sagen, wenn wir sein Leben an der Hand Mariens betrachten. Sein Leben ist eine Frage an uns, d.h. jeden Einzelnen und an jede Familie. Die erste Frage zielt auf das Angelusgebet. Läuten die Glocken nur für die anderen? Prägt das Ave, mein Gruß an die Gottesmutter, mein Leben? Beten wir es täglich oder wenigstens am Samstag oder im Advent? Dann der Rosenkranz: Maximilians Vorschrift, dass jeder Untertan ihn besitze, hat bis in meine Jugend fortgewirkt, etwa wenn meine Mutter darauf schaute, dass jedes Kind immer einen Rosenkranz in der Tasche mit sich trug. Pflege ich in meiner Familie den Monat Oktober? Bete ich den Rosenkranz etwa am Samstag? Trägt irgendwie der Samstag marianischen Charakter?
Welchen Namen gebe ich meiner Tochter? Da suchen die Eltern nach alttestamentlichen Namen oder nach einer gefeierten Filmgröße. Darf nicht auch eine Tochter den Namen Maria tragen? Dann könnte man auch die vielen nahen oder entfernteren Marienwallfahrtsorte im Laufe eines Lebens „systematisch“ aufsuchen. Der marianischen Frömmigkeit eignet immer etwas Frohes wie auch das Volk gern Marienlieder singt. H. Urs von Balthasars[12] Wort sollten wir im Blick auf die heutige Stimmung in der Kirche bedenken: „Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die Kirche wird funktionalistisch, seellos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet. Und weil in dieser mann-männlichen Welt nur immer neue Ideologien einander ablösen, wird alles polemisch, kritisch, bitter, humorlos und schließlich langweilig, und die Menschen laufen in Massen aus einer solchen Kirche davon.“

12 Klarstellungen, Freiburg ^{2}1971, 72.

Auch das Frauenbild wird durch eine gesunde Mariologie veredelt. Die Marienverehrung trägt zur Anerkennung der Würde und des Wertes der Frau bei. In ihrer Singularität als Mutter und Jungfrau bleibt Maria eine Identifikationsfigur, sowohl für die Jungfrau als auch für die verheiratete Frau.
Biblisch gesehen haben Mann und Frau die gleiche Würde der Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,27; Gal 3,28). In den ersten christlichen Jahrhunderten setzte sich diese frauenfreundliche Strömung fort bis ins 12. Jahrhundert. Abwertende Schriftstellen wurden auf die höheren und niedrigeren Seelenteile hin interpretiert. Einen Umschwung brachte die arabische Medizin des beginnenden 13. Jahrhunderts, welche die körperliche Unterlegenheit der Frau lehrte. Die Theologie begegnete dieser Situation, indem sie die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf die geistige Veranlagung des Menschen bezog, d.h. den Leib davon ausnahm, so dass die gleiche Würde beider Geschlechter auch weiterhin festgehalten werden konnte. Nur in leiblicher Hinsicht war die Frau unterlegen. Eine Wendung brachte dann die Philosophie des Aristoteles. Albert und Thomas, die den damals für modern erachteten Aristoteles in die Theologie einbauten, äußerten sich abfällig über die Frau. Sie übernahmen von Aristoteles die Auffassung, dass das Formprinzip, die Seele, immer die höchst mögliche Verwirklichung anstrebt − und das sei der Mann −, während eine gehinderte Entwicklung zur Frau führt, die deshalb als vir occasionatus (als verfehlter Mann) betrachtet werden müsse. Im Übrigen sei − so Aristoteles − nur das männliche Sperma aktives Zeugungsprinzip, − man wusste noch nichts vom weiblichen Ei −, während die Frau nur die passive Materie zum Entstehen eines neuen Menschen bereit stellt. So gilt der Mann in jeder Hinsicht als das Überlegene Wesen. „Hilfe“ im Sinn von Gen 2,18 ist ihm die Frau nur zur Erzeugung der Nachkommen-

schaft. Thomas und Albert wollten modern sein in der Übernahme aristotelischer Denkformen. Modernität kann später auch lächerlich erscheinen!
Gerade diese Einflüsse aristotelischer Biologie wurden durch die Mariologie überwunden. Einmal musste bei der vaterlosen Empfängnis Jesu Maria ein aktiver Beitrag zuerkannt werden, denn Mensch wurde der Gottessohn nur durch Maria. Dann stellt sich die Frage, ob jene, die über die Engel erhaben ist, nur als defizienter Mann betrachtet werden kann. Maria hat in Freiheit ihr Fiat gesprochen und damit eine für die ganze Menschheit wichtige Entscheidung getroffen. Im Hinblick auf die Frauenbewegung im 20. Jahrhundert und das Frauenwahlrecht stellt Michael Faulhaber[13] wörtlich fest: „Wer darf da noch sagen, Politik habe mit der Religion nichts zu tun und die gottwärts gerichteten Seelen, besonders die Frauen, sollten vom öffentlichen Leben fernbleiben? Wenn die stille Jungfrau von Nazareth, die ganz in Gott ihrem Heiland ruhende Seele, in der Mittelstrophe des Magnificat um das Geschehen auf der Weltbühne sich kümmert, dann darf dem religiösen Menschen, auch nicht den Frauen, gleichgültig sein, ob der Arm Gottes in der Weltregierung sichtbar ist und die gottgewollte geistige, politische und wirtschaftliche Ordnung aufrichtet oder ob hochfahrende Geister mit ihrer Wissenschaft die Menschen verwirren, politische Machthaber den Namen Gottes im öffentlichen Leben ausstreichen, kapitalistische Emporkömmlinge die wirtschaftliche Ordnung umstürzen ...“
So zeigt ein Blick in die Geschichte und in die Gegenwart, dass mit der Marienverehrung immer auch eine Aufwertung der Frau einhergeht. E. Gößmann bestätigt, dass die subordinierenden Akzente des Aquinaten durch die Betrachtung der

13 Charakterbilder der biblischen Frauenwelt, Paderborn [3]1938, 234.

Mutter Christi nicht nur neutralisiert, sondern aufgehoben wurden.[14] Auch die Verdrängung der Frau aus dem öffentlichen Leben − etwa mit dem Schlagwort: KKK (= Kirche,Kinder, Küche) − wird durch die tatsächliche Wirkung der Mutter Christi in der Heilsgeschichte konterkariert. Die Frau hat vor Gott und vor den Menschen in Freiheit und Verantwortung ihre Aufgabe. Die Frau ist nicht nur mit Eva, der verführerischen und verführbaren Frau, identifiziert worden, sondern auch mit Maria, der Anwältin des Lebens. Wenn aber, wie es in der reformatorischen Kirche weithin der Fall war, die Mariengestalt gestrichen wird, bleibt von der Frau nur mehr die Symbolfigur der Eva mit einer fatalen Entwicklung für das Frauenbild.

M. Schmaus[15] stellt in seiner Mariologie fest: „In der Mariologie laufen ... fast alle theologischen Linien zusammen, die christologische, ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische ... In der Mariologie fallen daher theologische Entscheidungen, die für das Ganze unseres Glaubens aufschlussreich sind, umgekehrt enthüllen die theologischen Erkenntnisse in der Christologie, in der Ekklesiologie, in der Gnadenlehre ihre Tragweite in der Mariologie ... In ihr kristallisiert sich das Selbstverständnis der Christgläubigen.“

Was Schmaus für die Dogmatik feststellt, gilt auch für das innere Leben der Kirche und jedes Gläubigen. Auch die gesellschaftlichen Probleme unserer Zeit bedürfen einer marianischen Medizin.

---

14 Vgl. F. Courth, Feministische Theologie: ML 2, 459-461.

15 Katholische Dogmatik V, München 1955, 7.

Leben aus der Liturgie

Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern

Cornelius Roth

Hinführung

Wer schon einmal auf einer Israelreise in Tabgha eine Messfeier an dem schlichten Steinaltar direkt am Ufer des Sees Genezareth mitgefeiert hat, womöglich am frühen Morgen, wenn die Luft noch frisch und kühl ist und die Stille des Morgens über dem See und dem Ufer liegt, der hat vielleicht ein Gespür dafür bekommen, was ein „schöner“ Gottesdienst ist. Die Schlichtheit, die Ruhe und Stille, eine einfache Liturgie ohne viele Worte, der *genius loci* – all das bestimmt ein solches Gottesdiensterlebnis und macht es zu einem Ort sinnlicher Erfahrung.

Szenenwechsel: Eine Primiz in der katholischen Rhön (im letzten Jahr). Der Primiziant wird vom Elternhaus mit der Blaskapelle abgeholt. Das Primizgewand wird gesegnet. Die Prozession zur Kirche beginnt. Die Heimatkirche ist bis zum Brechen voll, so dass die Hälfte der Gläubigen stehen muss. Weihrauchgeschwängerte Luft. Der Chor singt fast alle Teile des Ordinariums. Der Primizprediger spricht davon, dass der Primiziant sich ja nicht der Welt anpassen und Mut zum Profil haben soll. Insgesamt sind 30 Konzelebranten da. Das Hochgebet wird gesungen, der Einsetzungsbericht auf Latein. Am Ende des Gottesdienstes wird die Primizkerze gesegnet und der Pri-

miziant spendet den Primizsegen, mit dem – wie zuvor eigens verlesen wird – ein vollkommener Ablass verbunden ist. Am Ende zieht die ganze Gottesdienstgemeinde zusammen ins Dorfgemeinschaftshaus. Und viele Menschen sagen mir: „Das war wirklich ein schöner Gottesdienst."

Was ist ein „schöner" Gottesdienst? Darüber gehen die Meinungen auseinander. Es ist auffällig, dass von ganz unterschiedlichen Seiten über die Ästhetik der Liturgie gesprochen wird. So argumentieren die Befürworter der Messfeier im außerordentlichen Ritus gerne mit der ästhetischen Dimension und sind der Meinung, dass die Schönheit des Gottesdienstes nur in dieser Form (wieder) gefunden werden kann.[1] Umgekehrt werfen viele Kritiker der „alten" Messfeier einen oberflächlichen, archäologischen „Ästhetizismus" vor und stellen der „Häresie der Formlosigkeit" eine „Häresie der Inhaltslosigkeit" gegenüber.[2] Ein „schöner" Gottesdienst dürfe das Kreuz Christi und die *memoria passionis* nicht außer Acht lassen und kann sich nicht nur am Schönheitsideal früherer Zeiten orientieren. Vielmehr müssten nach *Josef Wohlmuth* nicht die grie-

---

1 Vgl. M. Mosebach, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, München 2007, 120: „Sollte es überhaupt noch einmal eine bedeutungsvolle religiöse Kunst geben, (wird, CR) diese Kunst aus der alten Liturgie hervorgehen."

2 Vgl. J. J. Koch, Gehalt und Gestalt. Kunst, Kultur und Ästhetik in der theologischen Aus- und Fortbildung, in: G. Schlimbach / S. Wahle (Hrsg.), Zeit – Kunst – Liturgie. Der Gottesdienst als privilegierter Ort der Ästhetik, Aachen 2011, 124-135, hier 134: „Denn stets droht nicht nur die Gefahr einer ‚Häresie der Formlosigkeit', sondern auch die Gefahr einer ‚Häresie der Inhaltslosigkeit', d.h. eine ästhetisierende Magie der absoluten Form, die den Gehalt, für den die Form ursprünglich geschaffen wurde, ignoriert."

chischen Tempel, sondern die Laubhütten in der Wüste das Paradigma für eine Ästhetik der Liturgie sein.[3]

Man sieht: Die liturgische Ästhetik ist ein Thema, das unter den Nägeln brennt – wohl auch deshalb, weil in Zeiten der Postmoderne das sinnliche Erleben eine große Rolle spielt. Wie in anderen Bereichen, will man auch im Gottesdienst etwas „erleben", was die Sinne anspricht und das Herz bewegt. Diese Erwartung ist nicht unberechtigt. Nur – wie kann die „Schönheit" der Gottesdienstgestalt mit der Wahrheit des theologischen Gehaltes in Verbindung gebracht werden? Wie soll, kann, muss Gottesdienst gefeiert werden, damit er zum Raum werden kann, in dem Menschen sich einerseits „wohl fühlen" und „wiederfinden", gleichzeitig aber auch über sich hinaus zu einer Gottesbegegnung geführt werden, die sie mit der manchmal herausfordernden Wahrheit der christlichen Botschaft konfrontiert?

Diese Fragen sollen uns im Folgenden leiten, wenn wir einige Überlegungen zur Kunst, Gottesdienst zu feiern, anstellen. Wir wollen zunächst auf die liturgische Ästhetik in der Theologie eingehen, die anhand zweier Vertreter (*Josef Wohlmuth*, *Michael Kunzler*) dargestellt wird. Dann sollen anhand des Verständnisses der Liturgie als Spiel (nach *Romano Guardini*) und im Blick auf die heutige Gestaltung des Kirchenraumes Kon-

3 Vgl. J. Wohlmuth, Vorüberlegungen zu einer theologischen Ästhetik des Sakramentalen, in: H. Hoping / B. Jeggle-Merz (Hrsg.), Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, Paderborn 2004, 85-106, hier 90: „Wie für die Kunst der Moderne Adorno zufolge zu lernen ist, dass es ihr nicht mehr primär um Schönheit geht, sondern um Wahrheit, so orientiert sich auch die christliche Liturgie, insofern sie zumal memoria passionis ist, nicht am Schönheitsideal, sondern an der Wahrheit der rememorialen Gestalt, in der die Hoffnung auf Vollendung der Schöpfung … mit der Erfahrung ihrer Geburtswehen in Spannung steht."

kretisierungen liturgischer Ästhetik versucht werden. Ein literarisches Zeugnis zu einem „schönen“ (im Sinn von existentiellen) Gottesdiensterlebnis, schließt die Ausführungen ab.

1. Liturgische Ästhetik als Thema der Theologie

1.1. Liturgische Ästhetik als Theorie qualifizierter Wahrnehmung christlicher Mysterien (J. Wohlmuth)

Worin besteht die Kunst, Gottesdienst zu feiern, mithin die liturgische Ästhetik? Für den systematischen Theologen *Josef Wohlmuth*, der sich in vielen Beiträgen dazu geäußert hat,[4] ist die Liturgie zum einen zwar ein „ästhetisches Phänomen“[5], doch darüber hinaus auch ein „sakrales Phänomen“[6] und damit ein „ästhetisches Phänomen sui generis“[7], das durch die christologische Rückbindung (z.B. in den Sakramenten) konstituiert ist.

Wohlmuth stellt in diesem Zusammenhang Überlegungen zu einer Pastoralästhetik an, die auch für eine liturgische Ästhetik fruchtbar gemacht werden können.[8] Vier Punkte sind ihm wichtig: Zum einen sollte eine Pastoralästhetik eine *gegenwartsbezogene* Wahrnehmung der Wirklichkeit fördern. Dazu bedarf es einer Anthropologie der Sinne und der Sinnlichkeit.

---

4 Vgl. u.a. J. Wohlmuth, Christologie im Kontext liturgischer Ästhetik, in: R. Schwager (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (= QD 170), Freiburg 1998, 186-214; ders., Zwischen theologischer Ästhetik und Pastoralästhetik, in: W. Fürst (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche (= QD 199), Freiburg 2002, 57-73.

5 Wohlmuth, Christologie im Kontext, 200f.

6 Ebd., 201-204.

7 Ebd., 213.

8 Vgl. zum Folgenden Wohlmuth, Zwischen theologischer Ästhetik und Pastoralästhetik (siehe Anm. 4).

Durch die Ästhetisierung der heutigen Lebenswelten, in der viel Wert auf Glanz und Schönheit gelegt wird, sind die Theologie und die Liturgie hier besonders herausgefordert. Sodann geht es um eine *qualifizierte* Wahrnehmung,[9] womit der Umgang und die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Kunst gemeint ist, die ja auch in liturgischen Fragen (Kirchenbau, sakrale Gegenstände etc.) immer wieder eine Rolle spielt. Wichtig ist eine Wahrnehmung der Kunst, die nicht nur oberflächlich die „schönen Künste" in den Blick nimmt, sondern auch das Provozierende und Anstoßende, weswegen nicht mehr die Schönheit das primäre Ideal ist, sondern die Wahrheit. „Kunst wird zur ‚Wahr-sagerin', und zwar dergestalt, dass sie die Sinnlichkeit aufrüttelt und in der sonst so geordneten Lebenswelt Brüche und Hohlräume erscheinen lässt."[10] Deshalb ist sie nicht nur „leerer Schein", sondern Aufscheinen einer neuen Wirklichkeit. Ein drittes Charakteristikum von Pastoralästhetik ergibt sich daraus folgerichtig. Es ist die Tatsache, dass sie in einem gewissen Sinn auch *ästhetikkritisch* sein muss. Im Gespräch mit der jüdisch inspirierten ästhetischen Philosophie (*Emmanuel Lévinas*, *Maurice Blanchot*) kann deutlich gemacht werden, dass sich eine Ästhetik im christlichen Sinn eher an den jüdischen Laubhütten in der Wüste als an den griechischen Tempeln zu orientieren habe.[11] Eine theologische Ästhetik darf daher nicht nur aus der plato-

---

9 Bezogen auf die Sakramente spricht Wohlmuth von einer „Theorie qualifizierter Wahrnehmung der christlichen Mysterien". Vgl. Wohlmuth, Vorüberlegungen, 89 (Sperrung im Original).

10 Wohlmuth, Zwischen theologischer Ästhetik und Pastoralästhetik, 62.

11 Vgl. Wohlmuth, Vorüberlegungen, 93: „Der christlichen Gemeinde steht eine Ästhetik der Laubhütten besser an als eine des griechischen Tempels, wie Heidegger ihn auslegte."

nischen „Schau der Gestalt“ konzipiert werden, wie es etwa *Hans Urs von Balthasar* meisterlich in seinem Entwurf „Herrlichkeit“ getan hat.[12] Für die Liturgie bedeutet das: In ihr sollten nicht nur Gnade und Herrlichkeit, sondern auch Leid und Not zum Vorschein kommen. Liturgische Ästhetik muss immer Kreuz *und* Auferstehung im Blick haben und darf auch die „dunklen“ Seiten Gottes und der Glaubenserfahrung nicht aussparen.[13] Und sie muss sich gegen eine Kunst zur Wehr setzen, in der die Wahrnehmung der Transzendenz verloren geht (womit in der Kunsttheorie meist der „Kitsch“ verbunden wird).

In diesem Zusammenhang muss auch die Kritik verstanden werden, die Wohlmuth gegen ein zu ritualistisches Verständnis von Liturgie vorträgt. Die Riten und Regeln in der Liturgie dürfen nicht „zum Tod der produktiven Imagination“ führen, „durch die der Gottesgeist in der Liturgie von Zeit zu Zeit auch

---

12 Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band 1: Schau der Gestalt, Einsiedeln [2]1961. Vgl. dazu auch die Kritik bei Fürst, Mit den Augen des Glaubens, 145: „Um *heute* eine den Problemen der Neuzeit wirklich gerecht werdende theologische Ästhetik zu entwickeln … ist es jedoch ‚nötig, den Begriff der Schönheit oder Herrlichkeit deutlicher als v. Balthasar aus der neuplatonischen Tradition zu lösen und mit den von der Moderne betonten Aspekten der Negativität zu verbinden‘.“ Mit Bezug auf G. Bachl, Art. Ästhetik. Theologisch, in: LThK 1 ([3]1993) 1104-1107, hier 1106f. Hervorhebung im Original.

13 Als Beispiel könnte man hier auf die liturgische Farbe bei der Beerdigungsliturgie verweisen, die m.E. sinnvoller Weise schwarz oder violett sein sollte, auch wenn nach dem Konzil gerne weiß als Farbe österlicher Hoffnung genommen wurde. So theologisch richtig der Verweis auf die Auferstehung ist, so fragwürdig ist der Versuch, die schweren und „dunklen“ Seiten unseres Glaubens gleich wieder durch unseren Glauben an die Auferstehung zu kaschieren.

neue ästhetische Möglichkeiten erschließt“[14]. Die Liturgie erschöpft sich nicht im Ritus, d.h. die rituellen Elemente müssen dem ästhetischen Phänomen untergeordnet werden. Gleichwohl kann umgekehrt „die liturgische Improvisation wegen der strengen ästhetischen Vorgaben … nicht zum vorrangigen oder gar einzigen Kriterium erhoben werden“[15]. Liturgieästhetisch ist daher „die klassische Frage der Sakramententheologie nach unveränderlicher Substanz und kirchlicher Gestaltungsmöglichkeit“ neu aufzugreifen.[16]

Es fehlt noch das vierte Kriterium einer Pastoralästhetik, die spezifische Wahrnehmung nach der Lehre der geistlichen Sinne. Gerade für eine liturgische Ästhetik spielen ja die Sinne eine wesentliche Rolle. In der Liturgie *hören* wir das Wort Gottes, wir *sehen* die Farben der Gewänder, das Evangeliar, das in einer Prozession zum Ambo gebracht wird, oder den Altar, an dem der Priester steht, wir *riechen* in feierlichen Hochämtern den Weihrauch oder bei der Taufe evtl. das Chrisamöl, wir *schmecken* das Brot des Lebens im Empfang der Hl. Kommunion oder den Wein bei der Kommunion unter beiderlei Gestalten (die ruhig auch öfter gespendet werden sollte, und zwar im Sinn eines richtigen Trinkens, nicht nur Eintauchens), und schließlich wird auch der *Tastsinn* in Anspruch genommen, wenn wir an das Kreuzzeichen, die Umarmung oder den Händedruck beim Friedensgruß oder verschiedene andere Bewegungen im Kirchenraum denken. Alle menschlichen Sinne werden in der Liturgie angesprochen, aber nicht im Sinn eines dumpfen sentimentalen Berührtseins, sondern einer Theolo-

---

14 Wohlmuth, Christologie im Kontext, 204

15 Ebd., 205.

16 Ebd., 205, Anm. 36.

gie der geistlichen Sinne, wie sie v.a. *Karl Rahner* im Anschluss an die Kirchenväter (v.a. Origenes) und die Mystik des Mittelalters (v.a. Bonaventura) nachgezeichnet hat.[17] Die vielfältigen Erfahrungen der äußeren Sinne sollen internalisiert werden. „Es geht darum, durch den von der Universalkirche … vermittelten Glauben in seiner Einmaligkeit zu ‚schmecken' und zu ‚ertasten', zumal zu ‚hören' … oder mit den Augen des Herzens zu sehen, so dass aus dem ganzheitlichen Berührtsein eine existentielle, ganzheitliche Hinneigung zu dem, was uns zuinnerst ‚angeht', geschieht."[18] Der Gläubige erhält so durch eine geistliche Hör– und Sehfähigkeit Zugang zu den Mysterien des Glaubens. Im Effata-Ritus bei der Taufe (der leider im aktuellen Taufrituale nur noch fakultativ ist) wird nach Wohlmuth eigentlich „eine ganze Programmatik für die Pastoral*ästhetik* gegeben"[19], insofern im Ruf „Öffne Dich" der Mensch von seiner Selbstverschlossenheit zum Öffnen der Augen des Glaubens geführt wird.

Gleichwohl ist aber auch hier noch einmal philosophieästhetisch daran zu erinnern, dass es auch hässliche (oder zumindest „unschöne" Erfahrungen) geben kann, die an das paulinische Seufzen und Stöhnen der Schöpfung erinnern. Als Beispiel seien die verschiedenen Formen der Kreuzverehrung im Lauf der Geschichte genannt (der mittelalterliche „Schmerzens-mann", die Pietà, der blutige Jesus am Kreuz seit der Gotik), aber auch aktuellere Formen (vom schlichten Kreuzweg in der Gemeinde bis hin zu monströsen Karfreitagsprozessionen in Spanien, Mexiko und anderswo), bei denen gerade die Be-

---

17 Vgl. K. Rahner, Die „geistlichen Sinne" nach Origenes; ders., Die Lehre von den „geistlichen Sinnen" im Mittelalter, in: ders., Schriften zur Theologie 12 (1975), 111- 136; 137-172.

18 Wohlmuth, Zwischen theologischer Ästhetik und Pastoralästhetik, 70f.

19 Ebd., 72 (Hervorhebung im Original).

trachtung des Leidens Jesu und des gemarterten Jesus im Mittelpunkt stehen. Auch hier unterscheidet sich eine liturgische Ästhetik von dem, was man gemeinhin in der Tradition der „schönen Künste“ als „schön“ bezeichnen würde.
Abschließend sei gesagt, dass die liturgische Ästhetik – ähnlich wie das für eine liturgische Theologie als *theologia prima* gefordert wird – immer von den liturgischen Phänomenen auszugehen hat.[20]

1.2. Liturgische Ästhetik als Eintritt in den Lebensraum des dreifaltigen Gottes (M. Kunzler)

Das Wechselspiel von Liturgie und Ästhetik spielt besonders in der orthodoxen Kirche eine Rolle. Es ist wohl das Verdienst des 2014 plötzlich verstorbenen *Michael Kunzler* gewesen, sich diesem weiten Feld angenommen und viele Schätze der östlichen Spiritualität und Liturgie ins Bewusstsein gebracht zu haben. Dahinter steht ästhetisch gesehen – anders als bei Wohlmuth – eher das (neu)-platonische Verständnis von der Ästhetik als „Schau der Gestalt“, also als positive Wahrnehmung des Schönen, als Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit. In seinem im wahrsten Sinn des Wortes monumentalen Werk *Porta orientalis*[21] macht er deutlich, dass es eigentlich eine Tautologie bedeute, von „liturgischer Ästhetik“ zu sprechen, denn Liturgie ist im Sinn der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und des Eintritts des Menschen in die gott-

20 Vgl. Wohlmuth, Vorüberlegungen, 104: „Deshalb ist das Verhältnis von Ästhetik und Liturgie so zu bestimmen, dass das Ergebnis eine *liturgische Ästhetik* ist, die sich vom Liturgischen her bestimmt, die also ihre Erfahrung, ihre Sprache und ihren Wahrheitsdiskurs aus den liturgischen Phänomenen selbst herleitet“ (Hervorhebung im Original).

21 M. Kunzler, Porta orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn 1993, v.a. 466-659.

menschliche Kommunikation „immer schon aus sich heraus Ästhetik, Wahrgebung und ‚Wahrnehmung', Offenbarung und Annahme der Wahrheit"[22]. Nach der palamitischen Theologie, die das ostkirchliche Verständnis der Liturgie bis heute prägt, ist die Liturgie „Eintritt in den vorewigen Kult des dreifaltigen Gottes", der in zwei Stufen geschieht: Zunächst einmal gilt es, die „Einladung des dreifaltigen Gottes zur vergöttlichenden Gemeinschaft mit ihm … zu *realisieren* als personaler Anspruch, der weit über die natürliche Theologie hinausgeht … Diese Wahr-Gebung *wahr-zu-nehmen* (ist, CR) die zweite (Stufe, CR), die im gläubigen Wissen um das Aufgehobensein des Daseins von Mensch und Welt in der göttlichen Liebe dem Feiernden erst ermöglicht, sich seines und der Welt Daseins zu erfreuen und dieses festlich zu begehen"[23].

Trotz dieses eher neuplatonischen Ansatzes distanziert sich auch Kunzler von dem, was man innerhalb einer Kultur als „schön" bezeichnen würde. Die Schönheit Gottes als ungeschaffene Gnade hat damit nichts zu tun. Die Schönheit der Liturgie und der Kunst wird in der Orthodoxie „nicht durch die natürliche Gestalt der Dinge konstituiert, sondern durch ihren tiefen Inhalt, durch ihre Eignung, den Glauben zu fördern und den Idealen des Glaubens zu dienen", wie Kunzler mit dem orthodoxen Theologen *Dimitris Kalokyris*[24] betont. Gott selbst wirkt das Werk der Vergöttlichung und eröffnet das Mysterium, in das der Mensch in der Liturgie eintreten darf. „Das Le-

22 Ebd., 466. Vgl. auch ebd.: „Als solche Einbeziehung der Welt in die Kommunikation mit Gott ad extra ist die Liturgie niemals etwas anderes als ‚Ästhetik'."

23 Ebd., 468 (Hervorhebung CR).

24 Ebd., 497.

ben, Sichbewegen und Sichentfalten im Mysterium Gottes weckt den Sinn und die Sehnsucht für das Schöne; es befähigt zur Ästhetik des Seins der Seienden von Gott her.“[25]

Die Schönheit der Liturgie zeigt sich nach Kunzler gerade an den äußeren Zeichen des christlichen Kultes wie dem Kultleib[26], dem Kultwort[27], dem Heilskleid[28], der heiligen Sache[29] und schließlich im heiligen Raum[30]. Es geht ihm in seiner Darstellung darum, dass sich in den äußeren Dingen der Liturgie innere Wahrheit ausdrückt und es von daher nichts im liturgischen Bereich gibt, was unwichtig oder vernachlässigbar wäre. „Der reine Gottesdienst ‚in Geist und Wahrheit‘ scheitert … an der Tatsache, dass der Mensch ein leibgeistiges Wesen ist und eines Mindestmaßes von Äußerlichkeiten bedarf.“[31] Die äußeren Dinge sind keine „Adiaphora“, kein Beiwerk, das man auch weglassen könnte, sondern Ausdruck eines Inneren, wie Kunzler mit der orthodoxen Theologie (aber auch Heideggers Philo-

25 Ebd., 506.

26 Ebd., 507-536. Ein Beispiel ist der Aufruf des Diakons: „Lasst uns schön stehen“ im Einleitungsdialog der eucharistischen Anaphora.

27 Ebd., 507-536. Ein Beispiel ist der Aufruf des Diakons: „Lasst uns schön stehen“ im Einleitungsdialog der eucharistischen Anaphora.

28 Ebd., 537-567.

29 Ebd., 568-597. Bei der Frage der liturgischen Gewandung für Laien im Allgemeinen und der Priester im Besonderen ist der Hinweis wichtig, dass das Konzil keine ästhetischen Regeln für das „Schöne“ im Gottesdienst gibt. Der „Glanz edler Einfachheit“ (SC 34) ist also je neu auszulegen und gibt keine Entscheidung über Stilfragen vor. Gleichwohl bleibt die Erkenntnis: „Die liturgischen Gewänder sind für die Liturgie unverzichtbare Elemente der Ästhetik“, weil „sie selbst Anteil haben an der Heiligung“ (ebd., 597).

30 Ebd., 598-623. Gerade in den Geräten und im ganzen „Materiellen“ in der Liturgie wird deutlich, dass Schönheit kein Abstraktum ist, „sondern erlebte Konkretheit in der heiligen Sache“ (ebd., 623).

31 Ebd., 657.

sophie des Eksistentialen) immer wieder hervorhebt. Gott lädt gerade durch die „Äußerlichkeiten“ der Liturgie zu seiner Seinsfülle ein. Die Welt ist einbezogen in die Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

Wenn wir die beiden Ansätze der liturgischen Ästhetik bei Wohlmuth und Kunzler zusammen betrachten, so wird zweierlei deutlich: Zum einen gibt es durchaus Anknüpfungspunkte an die neuzeitlich-kritische philosophische Ästhetik, welche die sinnliche Wahrnehmung als Erkenntnisform begreift, die nicht nur das allgemein Schöne im Blick haben darf, sondern – gerade in der modernen Kunst – auch nach Wahrheitsausdrücken des Absoluten sucht, die oberflächlich betrachtet „hässlich“ sind. Schönheit kann es nie ohne Wahrheit geben bzw. wäre ohne sie unästhetisch. Für die christliche Theologie bedeutet das, dass die Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes nie ohne das *factum brutum* des Kreuzes zu haben ist. Zum anderen geht es aber – gerade aus ostkirchlicher Perspektive – auch um eine „Schau der Gestalt“, um einen positiven Sinn für das Schöne als Ausdruck der Herrlichkeit Gottes, um ein ontologisches Verständnis des Schönen (was von einem rein ästhetischen zu unterscheiden ist). Von der Feiergestalt her könnte man mit dem Konzil vom „Glanz edler Einfachheit“ (SC 34)

Ebd., 624-656. Kunzler stellt sich hier u.a. der Frage, ob in der byzantinischen Kirchenbaukunst eher ein Raum gegeben ist „für die lebenschaffende Kommunikation mit Gott“ (ebd., 634) und entwirft selbst eine Struktur für einen Gottesdienstraum mit Allerheiligstem (zu dem nur die getauften und gefirmten Christen Zugang haben), Schiff (zu dem auch die Katechumenen Zugang haben, die den Raum nach dem Wortgottesdienst wieder verlassen) und Narthex (der als Raum für die am Glauben Interessierten oder auch als Gemeinderaum Verwendung finden könnte).

sprechen, womit den Gläubigen eine positive Erfahrung des Göttlichen in der Liturgie ermöglicht werden soll.
Sind diese beiden Ansätze unvereinbar? Ich meine nein. Man kann sie m.E. als komplementäre Weisen verstehen, dem Sinnenhaften in der Liturgie mehr Raum zu geben, sei es in der existentiellen Erfahrung des Kreuzes oder in der positiven Schau der Gestalt des dreifaltigen Gottes.

2. Liturgische Ästhetik konkret – Spielend Liturgie feiern

2.1. Liturgie als „Rollenspiel“

Um Liturgie stilgerecht – und in diesem Sinn: ästhetisch ansprechend – feiern zu können, bedarf es nach *Romano Guardini* innerer und äußerer Voraussetzungen. Guardini spricht – obwohl er sich sonst gegen alle pädagogische Verzweckung der Liturgie wehrt – von einem zweifachen Lernen in der Liturgie: Erstens solle man lernen, für Gott Zeit zu verschwenden, Worte und Gedanken und Gebärden für das heilige Spiel zu haben, ohne immer gleich zu fragen, wozu und warum; zweitens gelte es zu lernen, in Freiheit und Schönheit und heiliger Heiterkeit vor Gott das Gott geordnete Spiel der Liturgie zu treiben.[32] Hiermit hängt direkt die Wiederentdeckung der ästhetischen Dimension in der Liturgie zusammen, aber auch die Bedeutung und Neubelebung des symbolischen Denkens und der Rituale. Wichtig ist auch die Erkenntnis, dass sich im liturgischen Vollzug klare Ordnung und geistliche Tiefe nicht widersprechen, sondern geradezu bedingen. So viel kann jedenfalls gesagt werden: Es sind weniger kognitive Inhalte, um die es beim „Lernen“ in der Liturgie geht, sondern Haltungen, die

32 Vgl. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg 1981, 104.

wir einüben müssen, v.a. die Haltung der Gelassenheit, Ruhe und Hingabe.[33]

Zu diesen inneren Haltungen kommen aber in der konkreten Feier des Gottesdienstes *äußere* Haltungen hinzu, die durch liturgische Bildung erlernt werden können. Die Rede von der „participatio actuosa“, die lange Zeit etwas überstrapaziert wurde, behält insofern ihre Berechtigung, als die Liturgie im konkreten Vollzug sehr häufig ein „Wechselspiel“ ist: zwischen Vorsteher und Gemeinde, aber noch existentieller zwischen Gott und Mensch.

Das erste Wechselspiel wird gerne und zu Recht betont. Die nachkonziliare Reform hat die Gemeinde nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich stärker in die Liturgie eingebunden. So ist sie durch Akklamationen, Gesänge und Gebärden aktiver beteiligt am Geschehen als bisher. Auch die einzelnen liturgischen Laiendienste (Lektorin, Kommunionhelfer, Kantorin, Organist) spielen eine wichtige Rolle im liturgischen Wechselspiel, wobei die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums eine wichtige „Spielregel“ festgesetzt hat, gegen die leider häufig verstoßen wird: „Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und ge-

33 Vgl. hierzu auch W. Haunerland, Mystagogie, liturgische Bildung und Feierkultur, in: G. Augustin u.a. (Hrsg.), Priester und Liturgie, Paderborn 2005, 343-367, hier 356: „Liturgen, Menschen, die Liturgie feiern wollen, müssten die Fähigkeit zur Stille besitzen. Wie sollen sie sonst vor Gott still werden? Es muss ihnen gegeben sein zuzuhören. Wie sollen sie sonst offen sein für das Wort Gottes? Sie müssen bereit und in der Lage sein, sich in eine größere Gemeinschaft einzuordnen. Wie könnten sie sonst gemeinsam mit anderen handeln? Sie müssen grundsätzlich zu einem geistlichen Spiel nach Regeln und vorgege-bener Ordnung bereit sein. Wie sonst sollen sie sich einlassen auf die liturgischen Formen der Kirche?“

mäß den liturgischen Regeln zukommt“ (SC 8). Gegen die „Spielregel“ des „nur das“ wird etwa verstoßen, wenn der Organist oder der Zelebrant auch noch als Kantor fungieren (wie es in vielen Gemeinden der Fall ist), oder der Priester am Werktag der Einfachheit halber auch Lesung und Fürbitten vorträgt, und damit die Gläubigen eben nicht „all das“ getan haben, was ihnen zukommt.

Das grundsätzlichere Wechselspiel in der Liturgie ist aber das zwischen Gott und Mensch. Hier stellt sich die Frage, ob sich die Gläubigen in der Liturgie immer bewusst sind, dass bzw. wann sie mit Gott kommunizieren. Dabei spielen u.a. die Gebetsrichtung des Priesters und der Gemeinde eine wichtige Rolle, die immer wieder diskutierte Auseinandersetzung um die *celebratio versus populum* oder *versus Deum / lucem / crucem*, ja die grundsätzliche Suche nach einer geistlich und theologisch sinnvollen liturgischen Raumgestaltung.[34]

2.2. Ästhetik des Kirchenraumes

Die Folgen der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum für den katholischen Kirchenraum waren erheblich.[35] In zeichentheoretischer Betrachtung besteht in heutigen Kirchenräumen das ungelöste und möglicherweise unlösbare Problem einer

34 Die klassische Studie dazu stammt von Otto Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung (2 Bände = Theophaneia 18), Bonn 1965. Desweiteren vgl. U. M. Lang, Conversi ad Dominum: Zur Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung, Einsiedeln [5]2010. A. Gerhards / T. Sternberg / W. Zahner (Hg.): Communio-Räume: Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier, Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003.

35 Vgl. zum Folgenden A. Gerhards / B. Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, 202f.

Raumantinomie zwischen Ausrichtung und Zentralisierung, die sich in der neu aufgeworfenen Frage nach der Zelebrationsrichtung „versus populum“ zeigt. Beide Dimensionen, die der zentrierten Versammlung und die der exzentrischen Ausrichtung, gehören im christlichen Gottesdienst (wie auch in dem der Synagoge) zusammen und müssen im Gleichgewicht gehalten werden. Bei der Suche nach liturgisch angemessenen Feierräumen stellt sich noch einmal neu die Frage nach der „Mitte“ des Kirchenraumes. Dabei geht es auch um die Frage, ob die konzentrisch (um eine Mitte zusammengekommene) Versammlung der Gemeinde in sich geschlossen oder doch auch offen ist. Es muss jedenfalls bei einer Versammlungsgestalt bleiben, die im Vollzug des Gebetes die Orientierung in irgendeiner Weise wahrt, nämlich die Begegnung mit Gott, dem Vater, durch Jesus Christus im Heiligen Geist.

Diese Begegnung wird konkret in den verschiedenen gottesdienstlichen Textsorten. In den Gebeten, v.a. in den Präsidialgebeten (Tagesgebet, Gabengebet, Hochgebet, Schlussgebet), wenden wir uns gemeinsam Gott, dem Vater durch Jesus Christus im Hl. Geist zu. Die theologische Ausrichtung ist also streng genommen eine trinitarische, nicht eine christozentrische, weshalb grundsätzlich eine Öffnung des Kreises um den Altar als sinnvoll erscheint.[36] Eine andere Situation ergibt sich

36 Vgl. R. Schwarz, Kirchenbau. Welt vor der Schwelle. Regensburg 1960 (Nachdruck 2007), 28f: „Der Kirchenbau ist nicht christozentrisch, sondern trinitarisch, hier der Wohnort des Geistes, der alles belebt und die Welt zu ihrer Schönheit erblühen lässt, dahinter die Schwelle, der Ort des Herrn, der bei den Seinen ist und doch fortging zum Vater, und dahinter die Räume der Ewigkeit.“ Das christozentrische Konzept, gegen das sich Rudolf Schwarz hier wendet, geht zurück auf Johannes van Acken, Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk, Gladbeck ^{2}1923.

bei den Lesungen der Hl. Schrift. Hier spricht Gott zu uns, sodass wir zum einen als Hörende und Empfangende eine entsprechende Haltung einnehmen, zum anderen aber auch eine Raumsituation haben sollten, in welcher der Lektor, Diakon oder Priester der Gemeinde gegenüberstehen kann. Schließlich ist auf die Kommunion selbst zu verweisen. Hier scheint es sinnvoll, dass der Altar mit den eucharistischen Gaben im Zentrum steht und die Gläubigen sich darum versammeln.

Wie aber kann diese dreifache Anforderung an den liturgischen „Spielraum" verwirklicht werden? Viele Neubauten nach dem Konzil haben den Altar zentral in die Mitte gerückt, damit sich die Gemeinde darum versammeln kann oder es wurde einfach ein Volksaltar vor den alten Hochaltar gestellt, so dass der Priester bewusst der Gemeinde gegenübersteht. Heute scheint diese Lösung nicht mehr zu befriedigen. Denn die wenigsten Gottesdienstteilnehmer sind sich bewusst, dass der Altar als Symbol für Christus steht. Letztlich wird der Priester als das Gegenüber empfunden. Man betet zu ihm hin, nicht zu Gott, oder höchstens durch den Priester hindurch zu Gott, was den Priester in eine problematische Mittlerstellung bringt. *Reinhard Meßner* spricht im Zusammenhang mit der *celebratio versus populum* sogar von einer „subtile(n) Form des Klerikalismus".[37]

---

37 R. Meßner, Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde in: Gerhards / Sternberg / Zahner (Hg.), Communio-Räume, 27-36 (hier 28): „Steht dahinter (sc. der celebratio versus populum, CR) nicht – ganz gegen die Absicht derer, die so feiern – eine subtile Form des Klerikalismus?" Auch Rudolf Schwarz macht auf diese Problematik aufmerksam. Vgl. Schwarz, Kirchenbau, 37-40: „Der Ring der Gemeinde gerät nur, wo Menschen sich ganz ins Gemeinsame aufgeben können, und der Altar wird nur Mitte, wo die Gemeinde die Kraft zu solcher Innerlichung hat. Wo aber ein durchschnittliches Volk die große Kraft der Raumschaffung und der Innerlichung nicht hat − und das scheint

Deshalb werden seit einiger Zeit im liturgischen Spiel der Ausrichtung andere Lösungen vorgeschlagen, v.a. das Modell der „orientierten Versammlung“, wie es z.B. in der Kapelle St. Bonifatius des Mainzer Priesterseminars, in St. Franziskus in Bonn oder der Augustinerkirche in Würzburg verwirklicht wurde. Hier ist die Mitte als offene, „exzentrische“ Mitte gedacht, die theoretisch verschiedene Ausrichtungen während der Liturgie ermöglicht: das Gegenüber der bezeugenden Personen während der Verkündigung, die gemeinsame Ausrichtung im (trinitarischen) Gebet und das erfahrbare Miteinander bei der Kommunion.

Sieht man sich aber die Modelle (und viele andere dieser Art) genauer an, kommt man nicht um den Eindruck herum, dass eine solche Raumkonzeption leicht verwirren kann. Ist den Feiernden die von den Liturgen angedachte wechselnde Ausrichtung wirklich bewusst oder sind Sie nur Zuschauer an einem Geschehen, das sich vor ihren Augen abspielt? Besonders die Anlage der Stühle bzw. Bänke, die letztlich ein Gegenüber der Feiernden herstellt, scheint noch nicht die beste Lösung zu sein. Man flüchtet sich dann philosophisch mit *Emmanuel Lévinas* in die (theologisch grundsätzlich richtige) Aussage, dass Gott uns auch im Antlitz des Anderen begegnen kann,[38]

---

mir die durchschnittliche Lage der Pfarrgemeinden zu sein –, da missrät diese Bauform sehr leicht, sie nimmt die Art des Veranstalteten an, ja sie kann zum Ärgernis werden, etwa indem sich die Mitte vom Altar zum Liturgen verlegt.“ Vgl. z.B. P. Adolf, „Die Franziskus-Kirche ist zu sich selbst gekommen“: Die Wandlung der St. Franziskus-Kirche, Bonn, zum Communio-Kirchenraum im Jahr 2000, in: Gerhards / Sternberg / Zahner (Hg.), Communio-Räume, 147-160 (hier 160).

38 Vgl. z.B. P. Adolf, „Die Franziskus-Kirche ist zu sich selbst gekommen“: Die Wandlung der St. Franziskus-Kirche, Bonn, zum Communio-Kirchenraum im Jahr 2000, in: Gerhards / Sternberg / Zahner (Hg.), Communio-Räume, 147-160 (hier 160).

ohne sich bewusst zu werden, dass man damit implizit die Schwierigkeit einer Ausrichtung aller auf die „exzentrische Mitte“ in einem solchen Modell eingesteht.
Insbesondere wenn die Sitze nicht elliptisch, sondern frontal zueinanderstehen, ist die Möglichkeit der Ausrichtung eigentlich nur auf die Gottesdienstteilnehmer auf der „anderen“ Seite ohne Schwierigkeiten gegeben. In allen anderen Fällen muss man sich mehr oder weniger „verrenken“, um den angedachten Ausrichtungen in der Liturgie gerecht zu werden. Mit Recht spricht *Albert Gerhards* daher von der „Unmöglichkeit, eine definitive architektonische Lösung zu finden.
Die Synthese findet sich nicht in der Räumlichkeit der Architektur, sondern in der Zeitlichkeit der lebendigen Feier“[39] d.h. im konkreten Vollzug. Am Ende kommt es dann wohl doch auf die *innere* Ausrichtung der Feiernden auf Gott an. Liturgische Räume können diese fördern oder erschweren, herstellen können sie diese nie.

2.3. Ästhetik des Kirchenraumes konkret – die Seminar-kapelle zur Heiligsten Dreifaltigkeit in Fulda

Was ist es, das diesen Raum, der im barocken Umfeld des Dombezirks nicht ganz unumstritten war und ist (auch unter Seminaristen), zu einem „schönen“ Raum im Sinn einer liturgischen Ästhetik macht? Da ist zuallererst die *Ruhe*, die dieser Ort ausstrahlt, vor allem bei Dunkelheit, wenn das künstliche Licht eine warme Atmosphäre auf den Betonpfeilern erzeugt. Als Seminargemeinschaft erlebte ich als Regens diese Atmosphäre jede Woche bei der eucharistischen Anbetung, wenn das Allerheiligste auf dem Altar stand, wodurch dieser, der

39 A. Gerhards, Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum, in: ders. / Sternberg / Zahner (Hg.), Communio-Räume, 10-26 (hier 25).

ohnehin als Symbol für Christus Mitte und Zentrum des ganzen Raumes ist, noch einmal stärker hervorgehoben wird. Ruhe drücken auch die auf den ersten Blick starren Betonwände (an der Seite und im Frontbereich als Abschluss der Altarinsel) aus, eine archaische Ruhe, die immer wieder aber auch durch die wenigen Kunstwerke in der Kapelle aufgebrochen wird. Bei der Umgestaltung der Sitzbänke vor einigen Jahren hat uns dieses Motiv der Ruhe geleitet. Es mag sein, dass *Sep Ruf* (1908-1982), der bekannte Architekt der Seminarkapelle aus dem Jahr 1968, die Schalensitze, die er für die Kapelle vorgesehen hatte, als kontrapunktische Auflockerung zu den massiven Betonwänden konzipiert hat. Wir sahen es umgekehrt und sagten, dass die langen, getragen wirkenden Bänke, die jetzt wieder dastehen (mit der Möglichkeit zum Knien), die Unverrückbarkeit und Stärke der Betonwände sehr schön aufnehmen. *Ruhe* drückt schließlich auch der Bau als solcher aus: die achteckige Form, in der sich altchristliche Baptisterien, aber auch das Oktogon über der Geburtsgrotte in Bethlehem und dem Himmelfahrtsfelsen auf dem Ölberg in Jerusalem wiederfinden. Die „8“ ist in der urchristlichen Symbolik Bild für die neue Schöpfung, der achte Tag der erste Tag der Neuschöpfung. So wurde die Taufe als neues Leben in Christus interpretiert. Leider finden in der Seminarkapelle eher selten Taufen statt, die Kirche als solche wäre von ihrer Symbolik eine perfekte Taufkirche. Die Bänke sind um den Altar angeordnet, so dass die ganze Gemeinde in den eucharistischen Akt einbezogen ist. Der Altar in seiner kubischen Mächtigkeit wirkt fast wie ein Magnet, der alles an sich zieht.

Es gibt drei verschiedene Orte der Verkündigung. Neben dem Altar, an dem das Opfer Christi gegenwärtig wird, ist es der Ambo und der Priestersitz, von dem aus der Priester die Feier einleitet. Es entspricht der Liturgie, dass es diese drei Orte

gibt, weil sie deutlich die Struktur der Eucharistiefeier zum Ausdruck bringen: Von der Begrüßung bis zum Tagesgebet steht der Priester am Priestersitz, den Wortgottesdienst leitet er (mit den Lektoren) vom Ambo aus, und den eucharistischen Teil vollzieht er vom Altar aus. Der Priestersitz ist seitlich neben dem Ambo so lokalisiert, dass der Vorsteher der Liturgie sich in unterschiedlicher Richtung sowohl zum Volk als auch zum Altar ausrichten kann, so dass die Gebete zum Altar hin gebetet werden können, ohne den Gläubigen den Rücken zuzukehren.

Aber auch die enge Beziehung von Ambo (Tisch des Wortes) und Altar (Tisch des Brotes) wird deutlich. Hintergrund dafür sind die Aussagen der Liturgiekonstitution (SC 7), dass Christus, der Herr, nicht nur in den konsekrierten Gaben von Brot und Wein gegenwärtig ist, sondern in vielfältiger anderer Weise, vor allem auch im Wort Gottes, was durchaus als eine ökumenische Öffnung betrachtet werden kann. Architektonisch wird dies in modernen Kirchen bisweilen so umgesetzt, dass Altar und Ambo eine Einheit bilden oder zumindest sichtbar wird, dass sie zueinander gehören. Sep Ruf hat hier eine andere Lösung gewählt. Der Altar hat hier ein solches Gewicht, dass er alles andere zu erdrücken (oder besser: an sich zu ziehen) scheint. Der Ambo steht eher am Rande des Geschehens, allerdings schon in etwas erhöhter Position, als ob von ihm aus angekündigt werden würde, was in der Eucharistie geschieht. Man könnte den Ambo (was zeitweise auch versucht wurde) natürlich auf eine Ebene mit dem Altar bringen, doch wäre die Idee Sep Rufs, den Altar als zentrifugalen Punkt in die Mitte des Raumes zu setzen, damit zerstört. So ist es wohl besser, Altar und Ambo in dieser Anordnung zu belassen und die Verkündigung des Wortes Gottes gleichsam als „Anweg“ zum eucharistischen Opfer zu sehen.

Was ist schön an dieser Kapelle, die der Heiligen Dreifaltigkeit geweiht ist? Es ist die Schlichtheit und Ruhe, die sie ausstrahlt, die warme Atmosphäre durch die Beleuchtung und der Blick für das Wesentliche, das sich in der Epiphanie der Dreifaltigkeit ausdrückt. Denn neben der Zahl „8“ spielt auch die Zahl „3“ eine wichtige Rolle. Es sind drei Abstufungen in der Holzdecke zu erkennen, drei Stahlringe und drei Stufen, die zum Altar hinaufführen. Sep Ruf hat hier auf architektonische Weise (nicht auf bildliche) versucht, der Offenbarung des dreifaltigen Gottes gerecht zu werden. So setzt die Kapelle gleichsam ins Werk, was in der Orthodoxie der „Eintritt in den Lebensraum des dreifaltigen Gottes“ genannt wird.
Die Kunstwerke sind ganz einfach gehalten. Das Himmlische Jerusalem als blaues Glasbild von *Georg Meistermann* über dem Tabernakel (der Leib Christi führt uns zum himmlischen Manna); das große Vortragekreuz von *Lioba Munz OSB*, das den Blick auf den Gekreuzigten lenkt; und das spätgotische Tafelbild mit einer Darstellung Marias als schwangerer Frau, die den Erlöser unter ihrem Herzen trägt. Der Blick wird auf wesentliche Inhalte katholischer Glaubenslehre – Eucharistie, Kreuz, Maria – gelenkt, ohne dass dabei das Eigentliche – der Raum als Epiphanie des dreifaltigen Gottes – etwas von seiner transzendenten Atmosphäre verlieren würde.

3. Simone Weil: Schönheit und Kreuz als Offenbarung Gottes

Wir haben mit liturgischen Erfahrungen begonnen, wir wollen auch mit einer enden. Sie ruft noch einmal die spezifische liturgische Ästhetik des Gottesdienstes ins Gedächtnis, die sich nicht nur im schönen Schein, sondern auch in der Erfahrung des Kreuzes ausdrückt. Als *Simone Weil* zusammen mit ihrer Mutter die Kar- und Ostertage 1938 in der Benediktinerabtei

Solesmes erlebte, berichtete sie später darüber an *Pater Perrin*, ihren geistlichen Begleiter: „Im Jahre 1938 verbrachte ich zehn Tage in Solesmes, von Palmsonntag bis Osterdienstag, und wohnte allen Gottesdiensten bei. Ich hatte bohrende Kopfschmerzen; jeder Ton schmerzte mich wie ein Schlag; und da erlaubte mir eine äußerste Anstrengung der Aufmerksamkeit, aus diesem elenden Fleisch herauszutreten, es in seinen Winkel hingekauert allein leiden zu lassen und in der unerhörten Schönheit der Gesänge und Worte eine reine und vollkommene Freude zu finden. Diese Erfahrung hat mich auch durch Analogie besser verstehen lassen, wie es möglich sei, die göttliche Liebe durch das Unglück hindurch zu lieben. Ich brauche nicht eigens hinzuzufügen, dass im Verlauf dieser Gottesdienste der Gedanke an die Passion Christi ein für allemal in mich Eingang fand.“[40]

Ob es für Simone Weil ästhetische schöne Gottesdienste waren, die sie damals in Solesmes erlebte? Nach allem, was wir über die Kunst, Gottesdienst zu feiern, gesagt haben, können wir diese Frage mit Fug und Recht bejahen.

---

40 S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einem Vorwort v. T.S. Eliot. München [2]1961, 49f.

Der Ablass – ein vernachlässigter Dienst an der Erlösung

Johannes Nebel FSO

„Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind; zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten" (Hebr 12,22f.).

Einleitung

Der Ablass ist im Bewusstsein der meisten Katholiken heute eine Randerscheinung; er ist nicht wenigen Christen fremd geworden. Dazu kommt, dass das Stichwort „Ablass" bei Nichtkatholiken verschiedentlich Anstoß erregt. Der Pfarrer einer alpenländischen Pfarrei hat unter seinen Gläubigen eine Umfrage durchführen lassen, was sie vom Ablass halten. Das Ergebnis fasste er in dem lapidaren Satz zusammen: „Ablassen vom Ablass". Auch die moderne katholische Theologie steht dem Ablass vielfach distanziert gegenüber und wertet ihn im gesamtökumenischen Kontext als eine merkwürdige katholi-

sche Sonderpraxis.[1] Ganz neu ist diese Geringschätzung nicht. Schon 1952 notierte ein „Ablassbüchlein“[2]: „Das Aschenbrödel im Glaubensgebiet bleiben ohne Zweifel nach wie vor die Ablässe. Man schämt sich fast ihrer; versteht sie trotz mancher gehörten Erklärung nie ganz recht; kümmert sich wenig um sie.“

Es ist also herausfordernd, den Ablass zu einem eigenen Thema zu machen. Die Thematik ist zugegebenermaßen nicht ganz einfach. Ein regelrechter Dschungel kirchlicher und theologischer Entwicklungen wird begleitet von einer peinlichen Bandbreite an Missbräuchen, die bis heute im religiösen Empfinden nicht wenige Wunden geschlagen haben. Aber hinter all dem liegt ein ganz kostbarer Schatz verborgen.

---

1 Vgl. z.B. Fr.-J. Nocke, Spezielle Sakramentenlehre, in: Th. Schneider (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik Bd. 2, Düsseldorf 1992, 226-376, wo der Ablass (ebd., 318) unter „Sonderformen kirchlicher Bußpraxis“ (317) gerechnet und mit der Laienbeichte (ebd., 319) parallel geordnet wird. – H. Vorgrimler schließt in seiner Sakramententheologie die Darstellung des Ablasses (Sakramententheologie, Düsseldorf [1987] [2]1992, 245-247) ab mit den Worten: „Die weltweite Krise des Ablasswesens kann ein Misstrauen in den kirchlichen Verfügungsanspruch über die – unserer Dimension grundsätzlich entzogenen – ‚Sühneleistungen‘ Jesu Christi bekunden. Sie muss nicht bedeuten, dass auch solidarisches Mitleiden und Fürbitte füreinander in der Kirche aufgehört haben“ (ebd., 247).

2 Einsiedeln [4]1952, 7; zit. gemäß: L. Scheffczyk, Dienst an der Erlösung. Zur Theologie des Ablasses, in: Klerusblatt Jg. 63, Nr. 5 (15. 5. 1983), 117-120; 123-124, hier 117/Sp. 1. – Die Zitation dieses Beitrages gibt zur leichteren Orientierung immer auch die jeweilige Spalte an. Die Aufmachung des Klerusblattes publiziert in den insgesamt jeweils drei Spalten pro Seite bisweilen andere Beiträge parallel, was aber in der hier vorgenommenen Nummerierung der Spalten unberücksichtigt bleibt.

1. Das Gottesverhältnis als Wurzel

Den Ablass definiert man landläufig als den „Nachlass zeitlicher Sündenstrafen“ für Sünden, die Gott bereits vergeben hat. Da fängt bereits die Schwierigkeit an. Ist mit der Vergebung durch Gott nicht alles gut? Was hat Gottes Vergebung überhaupt für einen Wert, wenn damit offenbar nicht alles gut ist? Doch hierauf sei sofort die Gegenfrage erlaubt: Was ist das für eine Vorstellung von Vergebung, die im Handumdrehen gar alles bereinigt – wie man im Bereich der Elektrizität eine Sicherung ein- oder ausschalten kann? Würde Vergebung damit nicht banal? Allein zwischenmenschliche Erfahrung lehrt: Vergebung ist nichts Billiges, manchmal fordert Vergebung sehr viel ab – besonders dann, wenn die Person, der vergeben werden muss, ihre Schuld nicht oder nur teilweise einsieht, oder wenn mit der Schuld beträchtlicher Schaden entstanden ist.

Dazu gibt es eine Entsprechung im Gottesverhältnis. Gemäß dem biblischen Zeugnis durchzieht die Beziehung der Menschen zu Gott ein Ernst, der nicht leichtfertig übergangen werden kann. Paulus formuliert: „Täuscht euch nicht: Gott lässt keinen Spott mit sich treiben; was der Mensch sät, wird er ernten“ (Gal 6,7). Eindringlich mahnt der Hebräerbrief: „Wer [im Bereich des Alten Testaments] das Gesetz des Mose verwirft, muss ohne Erbarmen auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin sterben. Meint ihr nicht, dass [im Bereich des Neuen Testaments, also des Christentums] eine noch viel härtere Strafe der verdient, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut des Bundes, durch das er geheiligt wurde, verachtet und den Geist der Gnade geschmäht hat?“ (Hebr 10,28f.). Diesen Ernst im Gottesverhältnis hat Matthias Joseph Scheeben anschaulich ergründet:

> „Je nach der Würde, die das Geschöpf von Gott erhalten, nimmt dasselbe eine andere Stellung zu Gott ein …

Seiner Natur nach steht das Geschöpf zu Gott in der Stellung eines Knechtes … Die Verletzung dieser Stellung … ist … eine Verunehrung und Beleidigung seines unendlich großen Schöpfers und Herrn. Aber es gibt noch ein unendlich größeres. Durch die Gnade der Heiligkeit und Vergöttlichung wird das Geschöpf ein Kind Gottes; es tritt Gott unendlich näher, als es ihm von Natur nahe stand, wird zu einer unaussprechlich innigen Vereinigung mit ihm berufen. Je höher es aber von Gott erhoben wird, je mehr Gott sich zu ihm herablässt, desto mehr ist es gegen ihn zur Ehrfurcht und Liebe verpflichtet, und wenn es diese Pflicht nicht erfüllt, so beleidigt nicht mehr der Knecht seinen Herrn, sondern das Kind seinen Vater … Der Ungehorsam des Kindes ist nicht nur ohne Vergleich schwerer als der des Knechtes, er ist auch ein wesentlich anderer.“[3] – „So greift die Sünde hier nach allen Seiten das Mysterium Gottes in der Kreatur, die ganze Ordnung der Gnade an, und indem sie diese bekämpft, *dringt sie vor bis zu dem Mysterium in Gott selbst*, in welchem das Mysterium der Gnade wurzelt.“[4] – Wer sündigt, „schändet und verletzt das tiefste und erhabenste Heiligtum der Gottheit in seinen zartesten Beziehungen zur Kreatur und zerreißt die Bande, welche es mit der Kreatur verknüpften“[5].

---

3 M. J. Scheeben, Mysterien des Christentums (Gesammelte Schriften Bd. 2; hrsg. v. J. Höfer), Freiburg i.Br. 1941, 205f.

4 Ebd., 207f. (Hervorhebung im Orig.).

5 Ebd., 208.

2. Grundzüge der Geschichte des Ablasses

2.1. Die frühchristliche Kirchenbuße

Von daher ist das Verhalten der Kirche in der christlichen Frühzeit nachvollziehbar, die Sünden getaufter Christen stark zu gewichten. In der alten Kirche war die Kirchenbuße für heutige Begriffe sehr hart. Sünder zu sein, war etwas Öffentliches: Es bedeutete einen gewissen Ausschluss von der christlichen Gemeinde. Die Kirche trug den Sündern ein spürbares Bußwerk auf; die Zeit, die es dauern sollte, wurde festgelegt. Die Priester und die Gemeinschaft der Gläubigen begleiteten dies mit ihren ständigen Gebeten.[6] Die Erfüllung der Bußauflage bewirkte die Aussöhnung mit Gott, und erst am Ende wurde dies vom Bischof in einem öffentlichen Akt sozusagen ratifiziert: Nun waren die Büßer wieder mit der Kirche versöhnt und zur vollen Gemeinschaft zugelassen. Dies alles war teilweise nur ein einziges Mal im Leben möglich: Wer gemäß dieser strengen Richtung frühchristlicher Bußdisziplin danach nochmals in schwerere Sünde fiel, konnte mit einer sakramentalen Versöhnung nicht mehr rechnen.

Diese Ordnung kannte freilich mancherorts auch mildere Varianten; vor allem kannte man den Brauch, gewisse Bußauflagen entweder der Fürsprache der Märtyrer oder der amtlichen Fürbitte der Priesterschaft zu übertragen[7] – und zwar im festen Vertrauen, dass dadurch die Büßer rascher zu einem heiligen Leben hinfinden und ihnen daher manche Buße erlas-

---

6 Vgl. Rahner/LThK (wie Anm. 43), 48.

7 Vgl. Rahner, ebd.; J. Auer, Die Sakramente der Kirche (Kleine Katholische Dogmatik Bd. 7), Regensburg 1972, 188; M. Schmaus, Katholische Dogmatik Bd. IV/1: Die Lehre von den Sakramenten, München [6]1964 (im Folgenden unter dem Kürzel „Schmaus I“), 685.

sen werden konnte.[8] Dieses frühchristliche Bewusstsein für die Macht des Fürbittgebetes ist eine der Grundlagen für die Entstehung des Ablasses.

So hart die frühkirchliche Bußpraxis erscheint – es ist wichtig, sie richtig einzuordnen. Denn gerade diese Härte zeigt, wie ernst die Kirche um die Aufarbeitung der Sünden ihrer Glieder bemüht war. Dies ist ein Zeugnis dafür, wie sehr das Geschenk der Erlösung Christi – und somit dann auch der Verstoß dagegen – im Bewusstsein der frühen Christenheit lebendig war. Hier schwingt noch das alte, tief in der biblischen Tradition verankerte Bewusstsein von der Heiligkeit und Eifersucht Gottes mit, bei dem kein Vergehen ohne Konsequenzen sein kann. Das bedeutet nicht die Vorstellung eines rachsüchtigen Gottes; vielmehr eines Gottes der unbedingten Liebe, für die die Gegenliebe jedes einzelnen konkret zählt. Im negativen Fall führt dies zu göttlichen Strafen, die aber – von Gottes Liebe her – auf Läuterung und Heilung in seiner Gerechtigkeit ausgerichtet sind (vgl. z.B. 1 Kor 5,4f.). Hinter dem Bußverhalten der frühen Kirche steht also das Bewusstsein göttlicher Strafen. Dazu schreibt Michael Schmaus:

> „Da uns das Ausmaß der von Gott für eine Sünde bestimmten Strafe gänzlich unbekannt ist, hat man, um keine zu geringe Sühne zu leisten und so hinter dem von Gott festgesetzten Strafmaß zurückzubleiben, vom Sünder harte und langdauernde Bußen gefordert.“[9]

---

8 Vgl. M. Schmaus, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. 2, München 1970 (im Folgenden = „Schmaus II“), 477 = Ders., Der Glaube der Kirche, Bd. 5: Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche, Teil-Bd. 4: Das Heilshandeln der Kirche: Taufe, Firmung, Weihe, Bußsakrament, Krankenölung, Ehe, St. Ottilien 1982 (im Folgenden unter dem Kürzel „Schmaus III“), 178.

9 Schmaus I (wie Anm. 7), 678.

Führen wir dies auf das Liebesverhältnis der Kirche zu Gott zurück, so ist die frühchristliche Bußordnung auch ein Zeichen für das Bemühen der Kirche, vor Gott ganz rein, ganz jungfräulich und heilig bleiben zu können, ähnlich wie eine Braut, die aus Liebe zu ihrem Bräutigam ganz darauf bedacht ist, nur ja keine Spur eines ungünstigen Eindrucks auf ihn zu machen (vgl. 2 Kor 11,2). Auch das Kirchenbild des Epheserbriefes darf hierfür herangezogen werden: „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will Er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos“ (Eph 5,25-27). Nur in diesen Dimensionen christlichen Gottesverhältnisses kann die Entstehung des Ablasses religiös richtig verstanden werden.

2.2. Die Änderung der kirchlichen Bußpraxis im frühen Mittelalter

Aber die strenge öffentliche Bußordnung konnte mit dem Wandel der Jahrhunderte doch nicht durchgehalten werden. Denn verständlich ist, dass die Tendenz entstand, die Versöhnung bis zum Lebensende hinauszuschieben – sei es wegen der Dauer des Bußwerkes oder wegen der Einmaligkeit der Buße. Somit geriet das Bußsakrament in Gefahr, seinen Ort im tatsächlichen Leben der Kirche zu verlieren.[10]

In diese Not hinein verbreitete sich ab dem 6. Jahrhundert ein segensreicher Neubeginn in der Bußpraxis, der vom iroschottischen Mönchtum ausging. Der Empfang des Bußsakraments wurde nun zu einem privaten Vorgang zwischen dem Priester und dem Pönitenten. Dabei wurde die Reihenfolge umge-

---

10 Vgl. G. L. Müller, Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i.Br. (1995) [6]2005, 728.

kehrt: Nicht die lange Verrichtung des Bußwerkes war das Erste – und das, was hauptsächlich die Versöhnung mit Gott bewirkte – sondern *erst* wurde der Sünder von seinen Sünden sakramental losgesprochen, und *anschließend* hatte er ein Bußwerk zu verrichten; so ist die Reihenfolge bis heute geblieben.[11] Die Sünden sind vergeben, aber die Buße muss noch verrichtet werden. Wofür aber, wenn die Sünden vergeben sind? Der Unterschied zwischen Sünden – die vergeben sind – und Sündenfolgen – die noch nicht ganz getilgt sind – trat mit dieser Änderung der Reihenfolge in der Bußpraxis klarer zutage.[12]

Aber die Gewissenhaftigkeit der Kirche, die Sünden ihrer Glieder aufzuarbeiten, blieb dabei unverändert vital. So entstanden Bußbücher als Leitfaden für die Beichtväter, wo für alle möglichen Fälle von Sünden genau festgelegt wurde, was für eine Buße von dem Pönitenten einzufordern war.[13] Die Bußauflagen waren immer noch streng; ja im konkreten Fall konnten sie kaum erfüllbar sein.

2.3. Kommutationen und Redemptionen

Und wie schon in der alten Kirche zur Zeit der öffentlichen Kirchenbuße, so fand die Kirche auch hier Wege, um dem Sünder gegenüber milde sein zu können. Ein erster Weg der Barmherzigkeit war das System der sogenannten *Kommuta-tionen* („Umwandlungen“). Demzufolge konnte man eine (zu) lange Bußauflage von der Vollmacht des Beichtvaters eintauschen in

---

11 Vgl. G. L. Müller, Art. „Ablass – I. Entstehung u. Geschichte – II. Lehramtliche Aussagen – III. Theologische Deutung“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 1, Freiburg 1993, 51-55 (im Folgenden = „Müller/LThK“), hier 52.

12 Vgl. Rahner/LThK (wie Anm. 43), 48.

13 Vgl. Schmaus I (wie Anm. 7), 686.

eine wesentlich härtere, dafür aber kurze Buße.[14] Mit der Zeit zeigte sich aber, dass dies im Konkreten noch nicht genügte. Die Buße musste in sich selbst milder, nicht nur durch Gleichwertiges ersetzt werden können. So entstand ab dem 8. Jahrhundert das System der sogenannten *Redemptionen*, also der teilweisen Bußbefreiungen. Hier wurde nun eine schwere Buße durch eine leichte ausgetauscht: Es wurde faktisch Buße erlassen.[15] Als eine Möglichkeit für eine solche leichtere Buße anerkannte man etwa ab dem 9. Jahrhundert eine Wallfahrt und ab dem 11. Jahrhundert auch eine materielle Gabe an die Kirche.[16] So kommt in das System dieser Bußredemptionen das Geld mit ins Spiel. Dahinter stand aber zunächst die Vorstellung, dass durch dieses Geld, etwa durch die finanzielle Unterstützung eines Klosters, das Gebet im Kloster gefördert wird, dass also gerade das Geld, das von einer Bußauflage befreite, dazu beitrug, dass dort, wo es eingesetzt wurde, umso mehr für die Bekehrung der Sünder gebetet wird. Maßgebend waren hier also zunächst die Gemeinschaft der Heiligen und die Solidarität aller Glieder der Kirche füreinander.[17] Frommes Glaubensbewusstsein und die Gefahr von Missbräuchen lagen hier freilich von vorneherein eng beieinander: Denn „[d]ie von den Redemptionssätzen vorgesehenen Bußen konnten geleis-

14 Vgl. ebd., 687.

15 Vgl. ebd.

16 Ebd.

17 Vgl. hierzu W. Tauwinkl, Das Jubiläumsjahr und der Ablass. Das Jubeljahr als Vorzeichen des christlichen Jubiläums, in: Theologisches 46 (2016), 315-322, hier 317; N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (m. Einl. u. Bibliogr. v. Th. Lentes), Bd. 1, Darmstadt ^{2}2000, 44.

tet werden, ohne dass sich der Büßer in wahrer Reue wirklich von der Sünde abwandte“[18].

2.4. Die Absolutionen

Die Bußredemptionen sind anzusiedeln im Rahmen der von der *Kirche* auferlegten Bußen. Damit ein Ablass entsteht, muss nun noch die kirchliche Vollmacht im Blick auf die Sündenstrafen bei *Gott* hinzutreten. Auch dies ist längst vorgebildet. Schon in der Frühzeit und Spätantike leistete die Kirche ja für ihre öffentlichen Büßer Fürbitte, und zwar gerade auch auf amtliche Weise. Diese amtliche Fürbitte der Priesterschaft nannte man „Absolutionen“ („Loslösungen“). Damit ist ursprünglich nicht das gemeint, was wir heute als „Absolution“ bezeichnen, wenn wir beim Bußsakrament die Lossprechung empfangen. Vielmehr handelte es sich um ein offizielles Kirchengebet, das nicht nur mit Bußerlass verbunden war, sondern – wegen des inneren Zusammenhangs mit dem Bußsakrament – auch dem Nachlass der Sündenstrafen bei Gott galt.[19] „Man maß diesen schon bei Gregor I. bezeugten besonderen Absolutionen, wenn sie v [on] Päpsten u[nd] Bischöfen gewährt wurden, eine besondere Wirkung bei, weil sich darin das ganze Gewicht der kirchl[ichen] Schlüsselgewalt zeigte.“[20] Dazu sagte der Sünder der Kirche irgendein wohltätiges Werk zu, und im Gegenzug wurde ihm diese amtliche kirchliche Fürbitte um Straferlass bei Gott schriftlich mitgeteilt.[21]

Diese Mitteilung hatte zunächst die Form eines Gebetes. So formuliert z.B. Papst Gregor d.Gr. in seinen Briefen: „Wir bit-

18 Schmaus I (wie Anm. 7), 688.

19 Vgl. Auer, Die Sakramente (wie Anm. 7), 188; Müller/LThK (wie Anm. 11), 52.

20 Müller/LThK (wie Anm. 11), 52.

21 Vgl. Auer, Die Sakramente (wie Anm. 7), 188.

ten Gott, er möge euch von aller Sündenschuld befreien.“[22] Solche Fürbitten um Nachlass der Sündenstrafen finden wir auch heute noch in der Liturgie. So schließt der Priester zu Beginn der Messfeier das gemeinsame Schuldbekenntnis ab mit der Bitte: „Der allmächtige Gott erbarme sich unser. Er lasse uns die Sünden nach und führe uns zum ewigen Leben.“ Und wenn wir in die lateinischen Rubriken schauen, entdecken wir, dass dies sogar noch als „absolutio“ bezeichnet wird. Natürlich handelt es sich nicht um eine sakramentale Lossprechung, sondern eben um das, was „absolutio“ ursprünglich meinte, nämlich eine amtliche (und daher wirksame) kirchliche Fürbitte um Nachlass – wovon: von Sünden, oder von Sündenstrafen? Zwischen beidem hat die frühe Kirche noch nicht unterschieden. Nachdem aber diese Unterscheidung immer klarer wurde, kann man sozusagen im Rückblick erkennen, dass es gerade *auch* um Nachlass der vor Gott bestehenden Sündenstrafen ging.

Später aber wurde den Büßenden die kirchliche „absolutio“ nicht mehr in Form eines Gebetes, sondern in indikativischer Form mitgeteilt:[23] Subjekt der Formulierung ist somit nicht

---

22 „Dominum deprecamur, ut vos ab omni reatu peccatorum vestrorum absolvat“ (Epp. I 405, 421; II 280 – Gregorii Registrum VI, 26 u. 46; XI, 18; Zitation und Übernahme der Quellenang. gemäß Paulus, Geschichte des Ablasses [wie Anm. 17], 44 u. 313/Fn. 88). Vgl. auch etwa eine Absolution bei Papst Nikolaus I.: „Deus omnipotens intercessione apostolorum principum Petri et Pauli vinculo omnium peccatorum tuorum absolvat et quicquid humanitas, quod in oculis maiestatis eius displicuit, tibi miseratus indulgeat“ (Mon. Germ. Epistolae VI, 298; Zitation u. Übernahme der Quellenang. gemäß Paulus, op. cit., 314/Fn. 107; vgl. ebd., 46).

23 Vgl. J. A. Jungmann, Art. „Absolution“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 1, Freiburg 1957, 74-75, hier 75.

mehr Gott, sondern die kirchliche Autorität.[24] Zugleich aber ging die Entwicklung dahin, dass mit der Abschaffung der öffentlichen Kirchenbuße und der Umstellung der Reihenfolge (also, wie vorhin gesagt, private Buße mit Lossprechung *vor* der Erfüllung der aufgetragenen Buße) auch die sakramentale Lossprechung als „absolutio“ bezeichnet wurde.[25] Daher heißt der Empfang des Bußsakraments „Absolution“ – eine sekundäre Bedeutung dieses Wortes.

2.5. Die Entstehung des Ablasses

Ein Ablass entsteht nun, wenn zwei Vollmachten miteinander kombiniert und zu einem einzigen Akt verschmolzen werden: einerseits die Vollmacht des *Redemptionswesens*, also des gänzlichen oder teilweisen Nachlasses einer *kirchlich* auferlegten Buße, andererseits die Vollmacht des *Absolutions-wesens*, also der Fürbitte bei Gott um Nachlass der *vor Gott* bestehen-

24 Zwei Beispiele mögen hier genügen: Eine Absolution von Papst Stephan IX. lautet: „Euch aber segnen wir, wie wir euch früher gesegnet haben, und im Namen Gottes und des Apostelfürsten absolvieren wir euch, Lebende wie Verstorbene“ (zit. n. Paulus, Geschichte des Ablasses [wie Anm. 17], 54; lat.: „Vobis autem, sicut imprimis benediximus, benedicimus, et viventes ac defunctos ex parte Dei et beati Petri principis apostolorum absolvimus“ [Ph. Jaffé – S. Loewenfeld, Regestra Pontificum Romanorum ad an. 1198, Leipzig 1885/88, 4388; Zitation u. Quellenangabe gemäß Paulus, op. cit., 319/Fn. 183]); Papst Gregor VII. formulierte: „Absolutionem peccatorum tuorum, sicut rogasti, auctoritate principum apostolorum Petri et Pauli fulti, quorum vice quamvis indigni fungimur, tibi mittere dignum duximus, si tamen bonis operibus inhaerendo et commissos excessus plangendo, quantum valueris corporis tui habitaculum Deo mundum templum exhibu-eris“ (Ph. Jaffé, Monumenta Gregoriana, Berlin 1865, 52; Zitation u. Quellenangabe gemäß Paulus, op. cit., 320f./Fn. 196; vgl. ebd., 56).

25 Vgl. Auer, Die Sakramente (wie Anm. 7), 188.

den Sündenstrafen.[26] Die Verschmelzung beider Vollmachten bedeutet, dass der Nachlass kirchlicher Buße als Nachlass göttlicher Sündenstrafen angerechnet wird.[27] Die ersten Ablässe sind überliefert von Bischöfen aus Südfrankreich vom Beginn des 11. Jahrhunderts.[28] Erst haben die Päpste dies nur zögernd gutgeheißen. Doch schon zum Ende des 11. Jahrhunderts waren es Päpste, die im Zusammenhang mit den Kreuzzügen erstmals sogar einen vollkommenen Ablass verkündeten: In Clermont erklärte Papst Urban II. 1095, dass der Kreuzzug für jegliche zu erbringende Buße zu gelten habe[29] – im Blick auf die mit dem Kreuzzug verbundenen „Strapazen u[nd] Gefahren“[30].

Was aber die Teilablässe betrifft, so bürgerte sich ein, sie so auszudrücken, wie man auch die kirchliche Buße berechnete, nämlich nach Tagen.[31] Dies leistete der irrtümlichen Tendenz Vorschub, auch die Leiden des Fegefeuers nach Art einer irdischen Zeitfrist zu denken. Wenn wir dazu nun noch berücksichtigen, dass bereits die Praxis der Bußredemptionen die Möglichkeit von Geldgaben kannte, erkennen wir die entscheidende Quelle des Missbrauchs: die Idee, zusammen mit dem *kirchlichen* Bußerlass auch *göttlichen* Straferlass durch Geldspenden (und damit häufig an echter Reue und Umkehr vorbei) finanzieren zu können.

Zwischenreflexion: Der Ablass – evangeliumsgemäß?

Nun haben wir in groben Zügen vor Augen, wie die kirchliche Ablasspraxis entstanden ist. Der Weg ist zugegebenermaßen

26 Vgl. Müller/LThK (wie Anm. 11), 52.
27 Vgl. ebd.
28 Vgl. Auer, Die Sakramente (wie Anm. 7), 188.
29 Vgl. ebd., 189.
30 Müller/LThK (wie Anm. 11), 53.
31 Vgl. Auer, Die Sakramente (wie Anm. 7), 189.

verschlungen und nicht frei von der Gefahr von Missbräuchen und irrigen Ansichten. Umso mehr müssen wir uns an dieser Stelle die Frage stellen, wie sehr der Ablass, ein Jahrtausend nach Christus entstanden, verbunden bleibt mit dem Ursprung dessen, was Jesus gewollt und der Menschheit gebracht hat. Bleibt es auf das Evangelium hin durchsichtig, wenn die Kirche zweierlei Vollmachten – die über die Kirchenbuße und die Fürbittmacht bezüglich der vor Gottes Augen bestehenden Sündenstrafen – miteinander kombinierte? Katholische Christen müssen sich hier bis heute schwerwiegende Anfragen vor allem vonseiten des reformatorischen Christentums gefallen lassen.[32] Provokant gefragt: Läuft die Kombination dieser Vollmachten nicht auf eine religiös billige und zugleich für die Kirche finanziell günstige Heilsversicherung hinaus? Hat Jesus nicht etwas ganz anderes gewollt? Wird im Ablass der ernste Umgang der frühen Kirche mit der Aufarbeitung der Sünden ihrer Glieder – und damit zugleich die Wertschätzung für die Erlösung insgesamt – nicht verraten?

Um auf diese Fragen sachgemäß zu antworten, dürfen wir den Ablass *weder* von seinen Missbräuchen *noch* von seinen Missbrauchsrisiken her auffassen. Wir müssen vielmehr die eigentliche religiöse Idee direkt in den Blick nehmen. Blenden wir dazu zurück zu der altkirchlichen Bußpraxis, die ja ihre ersten Anhaltspunkte bereits im Neuen Testament findet. Die Gewissenhaftigkeit der Kirche, angesichts der Sünden ihrer Glieder vor Gott doch reine jungfräuliche Braut bleiben zu können, führte zunächst dazu, die Wiederversöhnung der Sünder erst im Anschluss an die Erfüllung des Bußwerkes zu gewähren. Wir sahen, dass dabei Sünden und Sündenstrafen, und entsprechend

32 Vgl. insgesamt z.B.: G. A. Benrath, Art. „Ablass“, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 1, Berlin-New York 1977, 347-364.

auch Vergebung und Straferlass, natürlicherweise in einer Einheit gesehen wurden: Die öffentliche Kirchenbuße, unterstützt vom Gebet der Kirche und von der Fürbitte der Märtyrer, diente beidem in einem. Erst die Umstellung der Reihenfolge von Bußwerk und Sündenvergebung ließ ja die Unterscheidung von Sünden (die sakramental vergeben wurden) und Sündenstrafen (die anschließend noch abgebüßt werden mussten) klarer ans Tageslicht treten, und dies führte unweigerlich zu einer weiteren Differenzierung: Inwiefern ist auch die Aufarbeitung der Sündenstrafen – wegen des Zusammenhangs mit dem Bußsakrament – eine Angelegenheit vor Gott, oder inwieweit ist es nur eine kirchliche Angelegenheit, betrifft also die Auferlegung einer ganz bestimmten Buße? So musste überhaupt zwischen Sündenstrafen vor Gott einerseits und kirchlichen Bußauflagen andererseits unterschieden werden, und entsprechend traten kirchliche Vollmachten auseinander, die innerhalb der altkirchlichen Bußpraxis gar nicht näher unterschieden waren, sondern eine Einheit bildeten. Die Entstehung des Ablasses bedeutet nun, dass das, was hier auseinandergetreten war, wieder zu einer – allerdings neuen – Einheit zusammengeschmolzen wurde. So gesehen, schließt sich im Ablass sogar gewissermaßen ein Bogen zur altkirchlichen Bußpraxis.

Neu an dem Ganzen ist aber, dass die Ablasspraxis nicht Bestandteil des Bußsakraments, sondern eine außersakramentale Angelegenheit ist. Und neu ist außerdem, dass die Wiedervereinigung kirchlicher Vollmacht unter dem Zeichen des Buß*erlasses* geschah. Ist das aber wirklich so gemeint, dass der Ablass ein Hintertürchen öffnet, um an jeder Buße vorbei in den Himmel zu kommen? Die Gefahr dieses Missverständnisses war in der Tat gegeben und sorgte, vor allem im Vorfeld der abendländischen Glaubensspaltung (Reformation) für ek-

latante Missbräuche und Skandale, die nur als Verrat am Evangelium Jesu Christi gewertet werden können.
Eigentlich gemeint ist mit dem Ablass aber etwas anderes: Nicht der Ersatz für die Buße, sondern im Gegenteil die Förderung der Buße – darauf wird weiter unten noch näher eingegangen. Kurz gesagt: Der Nachlass kirchlicher Bußauflagen, kombiniert mit dem Nachlass der vor Gott bestehenden Sündenstrafen, soll eigentlich die Fähigkeit zur Aufarbeitung der Sündenfolgen in Buße und Umkehr fördern. Dies aber entspricht wiederum sowohl der altkirchlichen Bußpraxis, in der ja auf die Märtyrerfürbitte vertraut wurde, um in den Büßern die innere Umkehr zu fördern, als auch dem Evangelium Jesu, das Nachfolge und Hingabe nicht auf bloßen Buchstabengehorsam, sondern auf inneres Engagement „in Geist und Wahrheit“ (vgl. Joh 4,24) aufbaut.
Und noch etwas wird beim Ablass deutlich: Die Härte des frühchristlichen Bußsystems hat einem insgesamt barmherzigen Umgang mit den Sündern Platz gemacht. Wenn Jesus der Ehebrecherin sagt „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (Joh 8,11), dann trägt er ihr gerade keine *äußere* Buße auf, wohl aber eine *innere*, nämlich sich konsequent von ihrem bisherigen Verhalten zu lösen. Die vor Gott bestehende Strafe für den begangenen Ehebruch – wofür die Juden die Frau ja steinigen wollten – übernimmt Jesus in diesem Augenblick stillschweigend, ohne ein Wort darüber zu verlieren. Dahinter steht freilich ein grundlegendes Zeugnis der Evangelien: „Er hat unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen“ (Mt 8,17; vgl. Jes 53,4) – erst recht somit auch unsere Sünden und Sündenfolgen. Wenn wir das Verhalten Jesu gegenüber der Ehebrecherin einmal in diesem Lichte sehen, hat Jesus mit der Vergebung dieser armen Frau – der

Sache nach – *auch* das gewährt, was tausend Jahre später als „Ablass“ bezeichnet werden sollte![33]
Doch bis dieser evangeliumsgemäße Kern, diese tiefgehende Wahrheit des Ablasses im Leben der Kirche wirklich offenkundig werden konnte, mussten noch einige Jahrhunderte vergehen – Jahrhunderte, in denen leider vielfach der Eindruck von einseitigen und missbräuchlichen Vorstellungen überwog.

2.6. Weitere geschichtliche Entwicklungen

Mit dem 11. Jahrhundert war also die Ablasspraxis geboren, aber die theologische Durchdringung musste erst noch folgen. Nun kam die Frage auf: Wie ist es denn überhaupt für die Kirche möglich, einzelnen Sündern auch die vor Gott bestehenden Strafen zu erlassen? Im 13. Jahrhundert lieferte der einflussreiche Dominikanertheologe und spätere Kardinal Hugo von Saint Chèr ein bedeutendes Argument: Das „vergossene Blut [Christi und der Märtyrer] ist ein im Schrein der Kirche niedergelegter Schatz, dessen Schlüssel die Kirche hat, so dass sie nach Belieben … von dem Schatz mitteilen kann“[34]. Damit war die Vorstellung vom sogenannten ‚Kirchenschatz‘ geboren. Wir haben es eigentlich eben am Evangelium bereits gesehen: Christus hat alle Schuld der Welt auf sich genommen, und im Anschluss an ihn haben auch die Märtyrer und alle Heiligen die Erlösung der ganzen Welt mitgetragen. Das ist alles urchristlich. Neu ist, dies als Schatz aufzufassen, über den die

33 Dies kann sogar theologisch noch konzentrierter gefasst werden, wenn etwa Papst Johannes Paul II. sagt: „Der gekreuzigte Jesus ist der große ‚Ablass‘, den der Vater der Menschheit gewährt hat mit der Vergebung der Sünden und der Möglichkeit eines Lebens als Kinder Gottes (vgl. Joh 1,12-13) im Heiligen Geist (vgl. Gal 4,6; Röm 5,5; 8,15-16)“ (Ansprache zur Generalaudienz am 29. 9. 1999, Nr. 2).

34 Hostiensis, Summa aurea V de remiss. § 6 (Zitation u. Quellenang. gemäß Auer, Die Sakramente [wie Anm. 7], 189.

Kirche gegenüber den Sündern verfügen kann. Diese Vorstellung eines der Kirche zur Verfügung stehenden geistlichen Schatzes der Erlösung wurde erstmals 100 Jahre später lehramtlich aufgegriffen, nämlich in der Jubiläumsbulle *Unigenitus Dei Filius* vom 27. 1. 1343 durch Papst Clemens VI.[35]

Die Folge von dieser Entwicklung war, dass die Kirche den Nachlass der vor Gott bestehenden Sündenstrafen nicht mehr in der Art der bisherigen „absolutio", also als Zusage einer wirkmächtigen Fürbitte, aussprach, sondern als jurisdiktionellen Akt – modern gesprochen, geradezu als kirchlichen Verwaltungsakt – verkündete,[36] etwa nach der Art: „Die Kirche gewährt unter diesen und jenen Bedingungen einen vollen bzw. teilweisen Ablass." Maßgebend wurde die Lehre des heiligen Thomas von Aquin, dass die Kirche die Ablässe aus dem Kirchenschatz allein kraft ihrer Binde- und Lösegewalt erteilt,[37] also kraft Jesu Verheißung an Petrus „Was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein" (Mt 16,19). Dies hatte vor allem zwei Folgen:

- Die bevollmächtigte Fürbitte, die „absolutio", war, wie wir sahen, ganz im Zusammenhang des Bußsakraments und der zu erfüllenden Buße beheimatet. Wird der Ablass aber ein jurisdiktioneller Akt, dann löst sich die Ablasspraxis von der Erfüllung der mit dem Bußsakrament verbundenen Buße.[38] Nur in einem Punkt blieb der Draht zur kirchlichen Bußauflage erhalten: Wie in früheren Zeiten die

35 Vgl. Müller/LThK (wie Anm. 11), 53.
36 Vgl. Rahner/LThK (wie Anm. 43), 50.
37 Vgl. Auer, Die Sakramente (wie Anm. 7), 189.
38 Vgl. Rahner/LThK (wie Anm. 43), 50.

Buße nach Tagen berechnet wurde, so über Jahrhunderte hin auch die vielen Teil-Ablässe.

- Und weil der Papst sichtbares Oberhaupt der ganzen Kirche war, wurde die Verfügung über den ‚Kirchenschatz' ihm reserviert, „während früher, als es sich wesentlich auch (nicht nur!) um eine Nachlassung einer kirchlichen Bußauflage gehandelt hatte, alle, die diese Buße verhängten (Beichtväter oder wenigstens Bischöfe), Ablässe kraft eigener Gewalt erteilen konnten"[39].

Papst Bonifaz VIII. führte im Jahre 1300 das „Heilige Jahr" ein und gewährte dazu erstmals einen vollkommenen Jubiläumsablass für alle Rompilger. Ab dem Jahre 1343 wiederholte sich dies alle 50 Jahre, und seit 1475 alle 25 Jahre.[40]

Und schließlich wurde der Ablass auch Verstorbenen zugewendet:[41] Im Jahre 1457 gewährte Papst Calixtus I. erstmals einen solchen Ablass.

3. Theologische Ergründungen und Erhellungen

Soweit ein grober geschichtlicher Abriss. Bewusst sind wir dabei an der umfangreichen Missbrauchsgeschichte vorbeigegangen, nicht um sie mutwillig zu ignorieren, sondern um unser Augenmerk auf das zu konzentrieren, was für die Glaubenshaltung positiv relevant bleibt. Dem soll nun anhand von drei theologischen Fragen nachgegangen werden:

- Kann die Kirche über den geistlichen Kirchenschatz genauso verwaltungsmäßig verfügen, wie etwa ein Wohltäter Besitz verwalten und austeilen kann?
- Was bewirkt der Ablass genau: einen Bußersatz oder eine Bußförderung?

---

39 Ebd.

40 Vgl. Auer, Die Sakramente (wie Anm. 7), 190.

41 Vgl. ebd.

- Warum ist es überhaupt gut, Ablässe zu gewinnen?

3.1. Der Umgang der Kirche mit dem ‚Kirchenschatz‘

3.1.1. Eine neue Ablasstheorie

Der ‚Kirchenschatz‘ ist ja der unendliche *Wert*, den das Leben und das Opfer Christi und der Heiligen *vor den Augen Gottes* hat. Dies steht in seiner Würde weit *über* der sichtbaren Institution der Kirche. Nicht ganz zu Unrecht erhob sich im 20. Jahrhundert das Bedenken, ob die kirchliche Autorität über diesen in Gottes Augen stehenden erhabenen Wert einfach so verfügen kann, wie ein Wohltäter irdische Gaben an Notdürftige verteilt.
So kam es hier unter den Theologen teilweise zu einer neuen Ausrichtung. Durch Studium der Quellenlage entdeckte man neu den Ursprung des Ablasswesens in der Fürbittvollmacht der alten „absolutio“. Auf den Forschungen von Bernhard Poschmann[42] baute vor allem Karl Rahner mit seiner Ablasstheologie auf,[43] aber auch Michael Schmaus zeigte sich den neuen Ergebnissen gegenüber zugeneigt.[44] Demzufolge beste-

---

42 Vgl. B. Poschmann, Der Ablass im Licht der Bußgeschichte, Bonn 1948.

43 Vgl. K. Rahner, Art. „Ablass“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 1, Freiburg 1957, 46-53 (in dieser Abhandlung unter dem Kürzel „Rahner/LThK“); ders., Art. „Ablass“, in Sacramentum Mundi Bd. 1, Freiburg 1967, 20-33; ders., Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, in: Schriften zur Theologie Bd. 2, Einsiedeln 1955, 185-210; ders., Kleiner Theologischer Traktat über den Ablass, in: Schriften zur Theologie Bd. 8, Einsiedeln 1967, 472-487; ders., Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, in: ebd., 488-518.

44 Vgl. Schmaus I (wie Anm. 7), 690: „Der Rückgriff auf den Kirchenschatz bedeutet … dass die Kirche im Vollzug ihrer Binde- und Lösegewalt den Vater in wirksamer, ja hoheitlich-autoritativer Weise bittet, er möge um des Werkes Christi und der mit ihm Verbundenen willen dem Sünder zeitliche Strafen schenken.“ Im gleichen Sinne ebd., 693f.; ebenso Schmaus II (wie Anm. 8), 479.

he der Ablass im Kern darin, dass die Kirche für jene Sünder, denen sie den Ablass gewährt, *bete*.

Auf den ersten Blick scheint es in der Tat religiös viel geschmeidiger, sich die Kirche als große betende Gemeinschaft vorzustellen, die ihr Beten mit dem Gebet und der Hingabe Jesu und aller Heiligen vereint und dadurch ihrem Beten große Kraft verleiht. Die Frage ist nun freilich: Wenn der Ablass somit nicht mehr – wie bisher – vor allem als hoheitliche kirchliche Verfügung aufgefasst wird, sondern nur als Fürbitte, was ist dann überhaupt noch das Besondere des Ablasses im Vergleich zu dem sonstigen kirchlichen Beten? Bleibt der Nachlass der Sündenstrafen – wenigstens seitens der Kirche – genauso objektiv und sicher, wie dies gemäß der traditionellen Ablassvorstellung der Fall ist? Klassisch – auch gemäß dem hl. Thomas – ist mit der Zuteilung des ‚Kirchenschatzes' an den Sünder die Erhörung durch Gott sozusagen automatisch inbegriffen, denn ‚Kirchenschatz' ist im Kern Christi Opfer und schließt somit die Erhörung durch Gott ein. Wenn es sich aber nicht um eine ‚Zuteilung' dieses ‚Kirchenschatzes' an den Gläubigen, sondern um eine Vereinigung kirchlicher Fürbitte mit dem ‚Kirchenschatz' zugunsten des Gläubigen handelt, rückt die Gebetsdimension so ins Zentrum, dass auch die Erhörung durch Gott ganz neu gewichtet wird. Was daher die Sicherheit der Ablassgewährung betrifft, stellte sich der Pionier der neuen Auffassung, Bernhard Poschmann, die Wirkweise des Ablasses nur ähnlich der eines Sakramentale vor, also etwa des Segens, dessen Mächtigkeit ja von der Fürbittkraft der Kirche mitgeprägt wird. Demzufolge wäre auch die Wirkung kirchlicher Ablässe eine fließende Qualität. Zwiespältig war der bedeutendste Verteidiger Poschmanns, Karl Rahner.

- Einerseits steuerte Rahner schlagfertige Argumente bei, die gegen eine absolut sichere Wirkung des Ablasses

sprechen.[45] Unter anderem machte er geltend,[46] dass in diesem Falle die Kirche im Ablass mehr vermögen würde als im Bußsakrament: Während das Bußsakrament nämlich neben der Sündenvergebung nur gegebenenfalls die ewige Sündenstrafe (= die Höllenstrafe) und einen Teil der zeitlichen, also im Nachhinein abzubüßenden Sündenstrafen erlasse, würde im vollkommenen Ablass – wenn dessen sichere Wirkung angenommen würde – die Gesamtheit aller Sündenfolgen mit einem Schlage sicher beseitigt. Damit wäre der Ablass in seiner Wirkung größer als das Bußsakrament, in der Sicherheit seiner Wirkung vom Bußsakrament gar nicht richtig zu unterscheiden, und trotzdem etwas ‚neben' dem Bußsakrament. Damit der Ablass im Schatten der Größe des Bußsakraments verbleibt, darf ihm daher gemäß Rahner nur eine untergeordnete, also schwächere Wirkweise zugesprochen werden.

---

45 Vgl. z.B. Rahner, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses (wie Anm. 43), 195: „Auch im vollkommenen Ablass zielt die Kirche nur auf die Nachlassung sämtlicher zeitlicher Sündenstrafen ab, eine sichere Bürgschaft für die volle göttliche Vergebung der Strafen vermag sie nicht zu gewähren." Und ebd., 209f. (die Auffassung Poschmanns zusammenfassend): „Der Ablass ist das mit einem jurisdiktionellen Nachlass einer kirchlichen (wenigstens hypothetischen) Bußauflage verbundene Sakramentale der Tilgung zeitlicher Sündenstrafen vor Gott und wirkt als solches Sakramentale ex opere operantis (orantis) Ecclesiae, nicht ex opere operato, wie heute die meisten Theologen lehren, wenn es auch aus historischen Gründen verbunden ist mit einem jurisdiktionellen Akt der Kirche, der sich auf den Nachlass einer Kirchenbuße bezieht und diesbezüglich eine sichere Wirkung hat. Wir möchten meinen, dass die These richtig und ihre Begründung beachtenswert ist."

46 Vgl. hierzu Rahner, ebd., 200ff.

- Andererseits aber brachte genau diese Annahme die gesamte neuere Ablassvorstellung in Misskredit bei jenen, die von der bisherigen Vorstellung einer objektiv wirksamen jurisdiktionellen kirchlichen Verfügung über den ‚Kirchenschatz' ausgingen. Auch ihnen gegenüber wollte Rahner die von ihm begünstigte neue Ablassidee verteidigen, indem er nun aber behauptete, der Ablass als kirchliche Fürbitte sei in Vereinigung mit dem Gebet und Opfer Christi und der Heiligen so unfehlbar mächtig, dass sie ganz sicher von Gott erhört würde.[47]

Diese zwischen zwei Seiten hin- und herschwankende Meinung hat Rahner nie überwunden.

3.1.2. Die Stimme des neueren Lehramtes

Die neue Ablasstheorie blieb nicht ohne Einfluss auf die Entwicklung kirchlicher Lehrverkündigung.

- Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das sich zum Ablass nicht geäußert hat, wurde grundlegend das Apostoli-

---

47 Der autoritative Charakter der fürbittenden Absolutionen nehme im Ablass „die Wirksamkeit einer juristiktionellen Verfügung", also die „Wirksamkeit eines opus operatum" an (Rahner, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses [wie Anm. 43], 196). – Nochmals ebd., 202f.: „Denn hinsichtlich der Endwirkung, die in der effektiven Tilgung des Strafreats besteht, verhält sich diese jurisdiktionelle Zurverfügungstellung des Kirchenschatzes an den Gläubigen genau wie ein fürbittendes Gebet der Kirche, das Gott vorgetragen wird unter Berufung auf die Verdienste Christi und der Heiligen …". Ebenso Ders., Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre (wie Anm. 43), 497/Fn.18. u. 500f. Ebenso ders., Kleiner Theologischer Traktat über den Ablass (wie Anm. 43), 483: „[W]eil es in und durch diese Souveränität des göttlichen Gnadenwaltens ein wahrhaft wirksames Gebet, ja nach den Worten Christi ein unfehlbar wirksames Gebet gibt, weil dieses Gebet das der ganzen Kirche sein kann, weil es sich vor allem auf die baldige und selige Vollendung des ganzen Menschen beziehen kann und soll, darum kann die Kirche fürbittend das Gebet des Einzelnen um die Nachlassung seiner ‚zeitlichen Sündenstrafen' unterstützen."

sche Schreiben *Indulgentiarum doctrina* von Papst Paul VI. aus dem Jahr 1967. Der Papst hat sich darin der neuen Ablassvorstellung nicht angeschlossen. Vielmehr heißt es: „Wenn … die Kirche beim Ablass von ihrer Gewalt als Dienerin am Erlösungswerk Christi, des Herrn, Gebrauch macht, so betet sie nicht nur, sondern teilt dem recht bereiteten Christgläubigen autoritativ den Schatz der Genugtuungen Christi und der Heiligen zum Nachlass der zeitlichen Strafen zu.“[48]

- Demgegenüber sah aber Papst Johannes Paul II. den Charakter des Ablasses als Fürbitte, wenn er ausführte: „Es gibt also einen ‚Schatz der Kirche‘, der durch Ablässe ‚ausgeteilt‘ wird. Das ‚Austeilen‘ darf dabei nicht als eine Art automatische Übertragung, als ob es um eine ‚Sache‘ ginge, verstanden werden. Vielmehr ist es der Ausdruck des vollen Vertrauens der Kirche, vom Vater erhört zu werden, wenn sie – in Anbetracht der Verdienste Christi und, auf sein Geschenk hin, auch derjenigen der Gottesmutter und der Heiligen – ihn bittet, den schmerzlichen Aspekt der Strafe zu lindern oder zu tilgen und deren ‚heilkräftige‘ Bedeutung über andere Wege der Gnade zu entfalten.“[49]
- Auch Papst Franziskus spricht von einem „geistliche[n] Band, das uns Glaubende mit der unzählbaren Schar der

---

48 Paul VI., Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* vom 1. 2. 1967, Nr. 8 (zit. gemäß: Apostolische Bußkonstitution. Bußordnung der deutschen Bischöfe. Apostolische Konstitution über die Neuordnung des Ablasswesens [lat.-dt.; m. Komm. „Zur Theologie des Ablasses“ von Otto Semmelroth SJ], in: Nachkonziliare Dokumentation. Akten Papst Paul VI., Trier 1967 [http://www.martin-loewenstein.de/unveroef/ablass2.html]).

49 Ansprache zur Generalaudienz am 29. 9. 1999, Nr. 4.

Heiligen und Seligen verbindet (vgl. Offb 7,4). Ihre Heiligkeit kommt unserer Gebrechlichkeit zu Hilfe, und so kann die Mutter Kirche mit ihren Gebeten und ihrem Leben der Schwachheit der einen mit der Heiligkeit der anderen entgegenkommen.“[50] Auch hier ist der Ablass also vorrangig – oder gar ausschließlich – vom Beten der Kirche her aufgefasst.

- Demgegenüber vertritt der Katechismus der Katholischen Kirche eine Position, die beides umfasst, das Schwergewicht aber nicht auf das Gebet, sondern – ganz im Sinne des heiligen Thomas von Aquin – auf die autoritative Zuteilung kraft der Binde- und Lösegewalt legt, wenn es heißt: „Der Ablass wird gewährt durch die Kirche, die kraft der ihr von Jesus Christus gewährten Binde- und Lösegewalt für den betreffenden Christen eintritt und ihm den Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen zuwendet.“[51]

Das neuere Lehramt der Kirche kennt hier also, aufs Ganze gesehen, in seinen Äußerungen ein gewisses Schwanken, wobei aber die *maßgebenden* Äußerungen – sowohl von Papst Paul VI. als auch vom Katechismus der Katholischen Kirche – den Kern nicht in der kirchlichen Fürbitte, sondern in der bevollmächtigten Gewährung erkennen und somit der bisherigen, von Thomas von Aquin geprägten Ablassvorstellung folgen.

---

50 Bulle *Misericordiae Vultus* zum „Heiligen Jahr der Barmherzigkeit“ vom 11. 4. 2015.

51 KKK 1478.

3.1.3. Die Schwäche der neuen Ablassvorstellung

Gegen die neue Vorstellung, der Ablass bestehe vorrangig in einer kirchlichen Fürbitte, darf vielleicht auch geltend gemacht werden, dass eine historische Stütze dafür sich auf schmalem Grat bewegt. Es sind nämlich etwa tausend Jahre vergangen – und zudem *vor* der Entstehung des eigentlichen Ablasses –, als dem Büßer eine „absolutio" in Form einer echten Gebetsbitte zugesprochen wurde. Zudem wurden solche amtlichen Fürbitten im Rahmen brieflicher Zusicherungen überliefert, also nicht als kultische Vollzüge. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, durch welche kultischen Vollzüge die den Sündern amtlich zugesicherten „absolutiones" tatsächlich gedeckt waren. Und deren Formulierung als Fürbitte war zudem längst vor der Entstehung des Ablasses bereits – wie weiter oben dargestellt – einer indikativischen Form gewichen, in der also die Kirche dem Sünder gegenüber nur die Befreiung von der Sündenschuld ‚erklärt'.[52]

So sind bereits die allerersten Ablässe der Kirchengeschichte – etwa zur Einweihung der Abteikirche S. Pedro de Portella in der Diözese Urgel am 21. 9. 1035[53] – als autoritative kirchliche Erklärung formuliert. Formulierungen als Fürbitte bleiben in ganz frühen Ablässen nur erhalten „für den Fall, dass der Büßer vor

52 Vgl. Schmaus III (wie Anm. 8), 178: „So bildete sich die ‚Absolutio', ehemals ein Gebet, zum formellen Erlass einer bestimmten kirchlichen Strafe und damit zu einem jurisdiktionellen (hoheitlichen) Akt um."

53 „Constituo … ego Ermengaudus praesul sedis Urgelli … ut quicunque homo vel femina ad iam dictum cenobium S. Petri venerit vel ad ipsam ecclesiam atque ad alia opera ex suo proprio avere aliquem (!) adiutorium fecerit … ab omnipotentis Christi dextera absolutus permaneat ex omnibus maioribus peccatis, unde penitenciam habet. Si quis vero ad

Ablauf der Bußzeit sterben sollte“[54] – so beispielsweise bei dem Ablass zur Einweihung der Kirche Notre-Dame d'Arles (Diözese Elna) im Jahre 1046.[55] Auch schon der erste vollkommene Ablass, den ein Papst aussprach – es war der Kreuzzugsablass Papst Urbans II. auf der Synode von Clermont 1095 – ist als hoheitlicher Erlass aus kirchlicher Vollmacht formuliert.[56]
Unabhängig von der Frage, ob die Zusage indikativisch oder als Fürbitte erfolgte – die Gewährung von Ablässen knüpft in bei-

---

ipsam caritatem … bono animo pro Dei amore convenerit vel adiutorium ibi fecerit … similiter, in Christi regno a ianitore regni celorum introductus, permaneat absolutus ex omnibus peccatis unde penitenciam accepit; quantumcunque ad nos ex nostra parte attinet, totum indulgemus“ (I. Villanueva, Viage literario à las iglesias de España, Madrid 1803ff., Bd. VIII, 259; Zitation u. Quellenangabe gemäß Paulus, Geschichte des Ablasses [wie Anm. 17], 345f./Fn. 32; vgl. ebd., 98).

54 H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. IV – Fasz. 3), Freiburg u.a. 1978, 205. Hierbei zeigt sich bereits die Unterscheidung zwischen Ablässen für Lebende (über welche die Kirche eine direkte Vollmacht hat) und solchen für Verstorbene (die sie fürbittweise der Barmherzigkeit Gottes anempfiehlt).

55 „Illos homines, qui adiutores sunt vel fuerint ad perficiendum aedificium praefixae domus … absolvimus eos a peccatis illorum, de quibus agunt vel egerint poenitentiam, usque ad circulum anni. Si cui vero ex illis infra praelibatum terminum mors advenerit, intercessu gloriosae virginis … et omnium sanctorum absolvat eos Pater et Filius et Spiritus sanctus et nos, quantum permissu (!) nostro est“ (P. de Marca, Marca Hispanica, Paris 1688, 1091; Zitation u. Quellenang. gemäß Paulus, Geschichte des Ablasses [wie Anm. 17], 348/Fn. 52; vgl. ebd., 101).

56 „Der Papst erklärte, dass allen, die mit frommer Absicht am Kreuzzuge sich beteiligen würden, *die Heerfahrt für die ganze Buße angerechnet werden solle*“ (Paulus, ebd., 135; Kursivdruck im Orig. – lat.: „Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia reputetur“ [J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Venetiis 1759ff., Bd. 20, 816; Zitation u. Quellenang. gemäß Paulus, ebd., 372/Fn. 8]).

den Fällen nicht *direkt* am Akt der Fürbitte selbst, sondern an deren amtlicher Zusicherung an: Das ist die zu wenig bedachte (auch altkirchliche) Grundlage dafür, den Ablass später jurisdiktionell auffassen zu können. Weshalb daher vom Ablass als einer Fürbitte ausgehen, wenn diese Fürbitte (von dem Einzelfall des päpstlichen Segens „Urbi et Orbi“ zu Weihnachten und zu Ostern einmal abgesehen) nie als Kulthandlung ausgedrückt wird? Die Schwäche der neueren Ablassvorstellung liegt darin, dem Ablass rein theoretisch-spekulativ eine Gebetsqualität zuzuerkennen, deren tatsächliche Praxis weder historisch noch heute hinreichend greifbar ist. Der Ablass war von Anfang an etwas anderes als was die neue Ablasstheorie behauptet, so dass sie mit ihrer Erklärung nicht erreicht, was sie erklären will.

3.1.4. Versuch einer ausgleichenden Stellungnahme

Grundlegend ist vielmehr, dass die Kirche seit jeher und auch heute einfach öffentlich *erklärt*, dass unter genannten Bedingungen ein Ablass „gewährt“ wird. Damit bleibt aber unsere Ausgangsfrage bestehen: Erhebt sich die Kirche selbstherrlich ‚über‘ den als ‚Kirchenschatz‘ bezeichneten hohen Wert, den das Leben Jesu und der Heiligen in Gottes Augen haben? (Nur der Einfachheit halber halten wir im Folgenden an dem ungünstigen Wort ‚Kirchenschatz‘ fest, obwohl dieser Ausdruck zugegebenermaßen der Vorstellung Vorschub leistet, kirchliche Autorität könne über den vor Gott bestehenden Wert des Lebens und Sterbens Christi und der Heiligen verfügen.) Zur Lösung dieses religiösen Problems muss man nicht unbedingt das Schwergewicht auf die Fürbitte verlagern, wie es die neue Ablasstheorie meint tun zu müssen. Könnte man nicht einfach sagen, dass die Kirche zwischen dem ‚Kirchenschatz‘ und dem konkreten Sünder kraft ihrer Autorität eine *Verbindung* herstellt, dass sie

kraft der Binde- und Lösegewalt dem Sünder gegenüber schlicht zum Ausdruck bringt, dass er unter diesen und jenen Bedingungen mit dem ‚Kirchenschatz' *verbunden* werde und dass diese Verbindung der Tilgung der Sündenstrafen zugute komme[57] (wobei freilich immer *auch* das Beten der *Kirche auf Erden* um Erlösung von Sünde und Schuld in diesen ‚Kirchenschatz' eingeht)? Und dass diese ‚amtliche' Zusicherung einer Verbin-

57 In diesem Sinne äußert sich auch Rahner, Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre (wie Anm. 43), 516/Fn.51, wenn er sich von dem Ablass als ‚dispensatio' distanziert zugunsten einer bloßen ‚applicatio': Diese Anregung verdient es, hier kurz ausgefaltet und bekräftigt zu werden. Den Ablass als bevollmächtigte ‚dispensatio' des Kirchenschatzes zu beschreiben, ist alter kirchlicher Sprachgebrauch: Vgl. aus der Vergangenheit z.B. Papst Leo X., Dekret *Cum postquam* („thesaurum meritorum Iesu Christi et Sanctorum dispensare"; DH 1448); aber auch in neuerer Zeit v.a. die Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* (Normen, Nr. 1; zitiert im Katechismus der Katholischen Kirche [Nr. 1471]); ebenso *Corpus Iuris Canonici* (CIC: lat.-dt. Ausg. Kevelaer 1983 [can. 992]), und im *Enchiridion indulgentiarum* der Apostolischen Pönitentiarie vom 16. 7. 1999 (Nr. 9 = Norma 1): Die Rede ist hier immer davon, dass die Kirche den Kirchenschatz „auctoritative dispensat et applicat". Das Wort „dispensat" wird einerseits übersetzt mit „austeilt" (so *Indulgentiarum doctrina* [wie Anm. 48], DH 1448 und KKK 1471), andererseits mit „verwaltet" (so CIC can. 992). Die Übersetzung mit „verwaltet" wäre günstiger, weil dies dann auch auffassbar wäre als die schlichte Zuständigkeit der kirchlichen Autorität, die konkreten Bedingungen zum Empfang eines Ablasses festzulegen. Demgegenüber leistet die Übersetzung von „dispensat" mit „austeilt" Missverständnissen Vorschub, z.B. der falschen Vorstellung, die Kirche stünde als Verteilerin ‚über' dem Kirchenschatz, und der ‚Kirchenschatz' sei ein sachhaftes Gut und werde dem Sünder in ‚Portionen' als eine Art ‚Eigentum' zugeteilt, womit dieser dann vor Gott stehe und von Gott seine Sündenschuld nachgelassen bekomme. Wie ökumenisch anstößig derartige Ablassvorstellungen sein können, dokumentiert drastisch die Darstellung des protestantischen Theologen G. A. Benrath (Art. „Ablass" [wie Anm. 32], 349): „An die Stelle der geistlichen Fürbitte des Beichtvaters,

dung des Sünders mit dem ‚Kirchenschatz' dann von ‚objektiver' Wirkung ist – wenigstens was die Kirche betrifft, so dass nur fehlende Bereitschaft des Sünders diese Wirkung teilweise vereitelt?

So gesehen, *nimmt sich* die sichtbare kirchliche Autorität vor der erhabenen Größe des ‚Kirchenschatzes' *zurück*, der ja kein sachhaftes Güterdepot ist, sondern sozusagen als lebendige personal-gemeinschaftliche ‚Kraft' (Christi und der Heiligen) *vor Gott* aufgefasst werden muss.[58] In diesem Licht steht die Kirche mit ihrer Autorität eigentlich nur da als eine Art ‚Zünglein an der Waage' zwischen zwei *über* ihr selbst, nämlich

---

der Gewährung eines erleichternden Zuschusses (*subsidium*) zur Buße oder eines Bußersatzes (*redemptio*) und an die Stelle der Zusage eines Strafnachlasses (*absolutio*) an den aktiv Büßenden trat die allgemeine, möglichst gleichmäßig zu taxierende und rechtskräftige Zuteilung (*dispensatio*) von Gnaden an jeden bußwillig Gesinnten, gespeist aus dem von der Kirche verwalteten unendlichen Fundus geistlicher Verdienste." Rahner (a.a.O.) ist darin zuzustimmen, dass es ohne inhaltlichen Verlust völlig genügen würde, nur von einem (freilich autoritativ wirkmächtigen) „applicat" zu sprechen: Der ‚Kirchenschatz' wird somit auf die konkrete Situation des Büßers, der den Ablass empfängt, ‚appliziert'. In diesem Sinne kann dann eine ‚dispensatio' (im Sinne der Gnaden*gewährung*) ausschließlich Gott zukommen. Mit ihrer Applikationsvollmacht bleibt die Kirche somit nicht nur Gott unterstellt, sondern eben auch dem ‚Kirchenschatz', und sie *dient* der im ‚Kirchenschatz' dynamisch gegenwärtigen Erlösung. Die mütterliche Autorität der Kirche als Heilsmittlerin käme auch in dem bloßen „applicat" hinreichend zum Ausdruck.

58 Vgl. hierzu die Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* Papst Pauls VI. (wie Anm. 48), Nr. 5: Der ‚Kirchenschatz' „ist nicht so etwas wie eine Summe von Gütern nach Art von materiellen Reichtümern, die im Lauf der Jahrhunderte angesammelt wurden. Vielmehr besteht er in dem unendlichen und unerschöpflichen Wert, den bei Gott die Sühneleistungen und Verdienste Christi, unseres Herrn, haben, die darge-

vor Gott bestehenden Realitäten: dem ‚Kirchenschatz' einerseits, und nachzulassenden Sündenstrafen andererseits. Unter den neueren Theologen ist es – vielleicht allen voran – Leo Scheffczyk, der ganz entschieden den Ablass von der allgemeinen Heilsökonomie aus erklärt. Daher inspiriert Scheffczyk dazu, die kirchliche Ablassvollmacht in das gesamte Heilswerk Gottes *ein- und unter*zuordnen, wie dies hier versucht wird.[59]

---

bracht wurden, damit die gesamte Menschheit von der Sünde frei werde und zur Gemeinschaft mit dem Vater gelange. Der Kirchenschatz ist Christus, der Erlöser, selbst, insofern in ihm die Genugtuungen und Verdienste seines Erlösungswerkes Bestand und Geltung haben. Außerdem gehört zu diesem Schatz auch der wahrhaft unermessliche, unerschöpfliche und stets neue Wert, den vor Gott die Gebete und guten Werke der seligsten Jungfrau Maria und aller Heiligen besitzen. Sie sind den Spuren Christi, des Herrn, mit seiner Gnade gefolgt, haben sich geheiligt und das vom Vater aufgetragene Werk vollendet. So haben sie ihr eigenes Heil gewirkt und dadurch auch zum Heil ihrer Brüder in der Einheit des mystischen Leibes beigetragen". – Die personale Dynamik des ‚Kirchenschatzes' wird von H. Lais (Dogmatik Bd. 2, Kevelaer 1972) von Gott her erschlossen: „Weil die Sühneverdienste Christi und der Heiligen der Annahme durch Gott den Vater bedurften, existieren sie letztlich nur im Wissen und Willen Gottes selbst" (281), weshalb sie für die Kirche (im dinglich-rechnerischen Sinne) unverfügbar sind (vgl. ebd.).

59 Bemerkenswert ist, wie Scheffczyk die Gebetsdimension innerhalb des Ablassgeschehens mit einbezieht: Er fasst nicht den Ablass selbst förmlich als kirchliche Fürbitte wie die neuere Ablasstheorie, sieht aber die kirchliche Vollmacht zur Ablassgewährung in „die Kraft des universalen Gebetes der Kirche" (Dienst an der Erlösung [wie Anm. 2], 119/Sp. 2) sozusagen eingebettet, da sie die Ablasspraxis „mit ihrem Leben und mit ihrer Kraft" – konkret eben mit ihrer Gebetskraft – „erfüllt" (ebd.). Somit ist die Gewährung von Ablässen eingebettet in die „Wahrheit von der Solidarität der Kirche mit dem Sünder in der Aufarbeitung der Strafe" (ebd., 120/Sp. 2). Dies alles wird dann hierin - nun ganz klassisch -als wirkmächtig aufgefasst aus der Verbindung mit dem ‚Kirchenschatz' als

Dann kann man auch nicht einfach mit Karl Rahner sagen, die Kirche ‚könne' im Ablass ‚mehr' als im Bußsakrament, denn im Bußsakrament steht das amtliche Handeln der Kirche – in persona Christi – im Mittelpunkt, während beim Ablass die eigentlichen Faktoren die Kraft des ‚Kirchenschatzes' und die göttliche Strafnachlassung sind und es der Kirche lediglich zukommt, eine applizierende Verbindung zu dem konkreten Sünder herzustellen[60] – so groß im Idealfall der Effekt dieser Vermittlung auch sein mag.

---

einer unversiegbaren geistlichen Kraft (vgl. ebd.). Diese Verhältnisbestimmung zwischen Ablassgewährung und Kirchengebet lässt sich übrigens gut abstützen an sehr alten Quellen aus der Anfangszeit kirchlicher Ablasspraxis. Nach der Synode von Clermont weihte Papst Urban II. die Abteikirche St. Nikolaus in Angers ein. Am 14. 2. 1096 gewährte er in einer Bulle den Kirchenbesuchern zum jährlichen Kirchweihfest den Ablass des siebten Teiles der ihnen auferlegten Buße. „Dafür mussten aber die Mönche von St. Nikolaus am Festtage 100 Arme speisen und am folgenden Tage ein Hochamt abhalten und die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligenlitanei singen" (Paulus, Geschichte des Ablasses [wie Anm. 17], 107; vgl. ebd., 352/Fn. 115).

60 Dieses Applizieren kann zutreffend mit Scheffczyk vom Gedanken der (christologisch fundierten) Stellvertretung her vertieft werden: Die autoritative kirchliche Konzedierung eines Ablasses ist dann fassbar als kirchlicher *Akt* des ‚An-die-Stelle-des-Sünders-*Tretens*': Im Ablass „tritt die ganze Kirche mit ihrem Gebet und Opfer" – das ist also der vom ‚Kirchenschatz' beständig getragene liturgische und außerliturgische ‚Kult' – „‚an die Stelle' des einzelnen büßenden Menschen und trägt ihm kraft ihrer Vollmacht bedeutsame Heilswirkungen zu" (Dienst an der Erlösung [wie Anm. 2], 120/Sp. 3; 123/Sp. 1): Dieses ‚Zu-Tragen', von dem hier die Rede ist, entspricht dem ‚Applizieren', in dessen Hintergrund die Stellvertretung steht.

3.2. Was bewirkt der Ablass?

Wenden wir uns nun der zweiten Frage zu: Bewirkt der Ablass einen Bußersatz oder eine Förderung der Buße? Diese Frage hängt zusammen damit, wie man die Sündenstrafen, die nachgelassen werden sollen, überhaupt auffasst. Mit der Antwort darauf steht und fällt die gesamte Vorstellung vom Ablass. Zugleich müssen wir dafür bis in ganz tiefgehende Bereiche des christlichen Gottesbildes hinabloten.

3.2.1. Die traditionelle Vorstellung

Was jede Sünde mit sich bringt und auf sich zieht, sind Sünden*folgen* und Sünden*strafen*. Für die traditionelle Theologie ist dies beides *nicht* identisch. Anton Ziegenaus stellt dies im siebten Band der „Katholischen Dogmatik“ anschaulich dar:[61] Die traditionelle Lehrmeinung sieht nämlich in den Sündenstrafen in erster Linie Strafen, die Gott willentlich von außen verhängt, um gegenüber der Sünde seine strafende Gerechtigkeit walten zu lassen. Mit der Sünde selbst hätten dann die Strafen nicht innerlich etwas zu tun. Sie wären nur eine von Gott zusätzlich aufgebürdete Last, eine Art Hypothek, die dann freilich, wie sie verhängt wurde, ebenso auch wieder aufgehoben werden könnte. Was Ablass meint, wäre folglich in rechtlichen Kategorien ausdrückbar:[62] Durch die Vollmacht der Kirche würde dem Sünder das hohe Gut des ‚Kirchenschatzes‘ gleichsam rechtlich zugeschrieben und dadurch eine Hypothek an

61 Vgl. A. Ziegenaus, Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre (Katholische Dogmatik Bd. 7), Aachen 2003, 422-427, hier 424f.

62 Dafür plädiert neuerdings W. Tauwinkl, Eine Rahnersche Auslegung des Ablasses in der Bulle „Misericordiae vultus“?, in: Forum katholische Theologie 32 (2016), 108-117, aufbauend auf seiner Dissertation: La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi, Norderstedt ^{2}2008, 154-158.

Strafen teilweise oder ganz getilgt, die sonst durch mühsame Buße beseitigt werden müsste. So aufgefasst, würde der Ablass die Buße förmlich ersetzen: Auch wenn Reue und Abkehr von jeder Sündenanhänglichkeit zu seinen Bedingungen gehören, würde er

- *entweder* hinauslaufen auf die missbräuchliche Vorstellung von einem leichteren Weg zum Himmel, denn er würde die persönliche Aufarbeitung der eigenen Sünden ersparen (– dies wäre der Fall, wenn die Sündenfolgen mit unter die Sündenstrafen gerechnet würden! –).
- *Oder* aber, um diese gefährliche Option auszuschließen, bleibt nur übrig, die Buße/Sündenstrafe, die der Ablass nachlässt, konsequent zu *trennen* von der Ebene der Sündenfolgen, die in jedem Fall aufzuarbeiten bleiben.[63] Umso rechtlicher und äußerlicher wird dann aber die Vorstellung von Sündenstrafen und Straferlass.[64]

3.2.2. Das Umdenken neuerer Theologie

Doch so säuberlich wird man Sündenstrafen und Sündenfolgen nicht voneinander trennen dürfen: Denn dies bringt die Gefahr mit sich, Sündenstrafen zu einem weltfernen ‚Überbau' werden zu lassen, der mit den realen Konsequenzen der Sünde kaum noch etwas zu tun hat. Mit Recht ist deshalb die neuere Theologie dazu übergegangen, die Sündenstrafen als ‚Wesensstrafen' zu fassen, sie also mit den Sündenfolgen gewissermaßen zu identifizieren. Mit seinen Sünden bereitet sich demzufolge der Sünder die Strafen selbst. Der stärkste Verteidiger dieser Position war im Rahmen der neueren Ablasstheologie Karl Rahner.

---

63 In diese Richtung weist die Argumentation von W. Tauwinkl, Eine Rahnersche Auslegung (wie Anm. 62), 110-112.

64 Dies gibt Tauwinkl (ebd., 116) auch offen zu.

Rahner fiel dabei nun aber in eine andere Einseitigkeit: Er hat die Sündenfolgen nicht nur mit den göttlichen Sündenstrafen identifiziert, sondern faktisch beschränkt er sie – was die Wirkung des Ablasses betrifft – auf jene Folgen, die den Sünder selbst betreffen, also die durch die Sünde bewirkte Schwächung seiner eigenen Person.[65]

In Wirklichkeit aber hat jede Sünde nicht nur Folgen für den Sünder selbst, sondern umfassende Konsequenzen; so heißt es in der Apostolischen Konstitution *Indulgentiarum doctrina* (Nr. 2):

> „Jede Sünde bringt nämlich eine Störung der universellen Ordnung, die Gott in unaussprechlicher Weisheit und unendlicher Liebe gesetzt hat, und eine Zerstörung unermesslicher Güter für den Sünder selbst wie auch für die Gesamtheit der Menschen mit sich. Der Christenheit aller Zeiten war es klar, dass die Sünde nicht nur eine Übertretung des göttlichen Gesetzes ist, sondern darüber hinaus, wenn auch nicht immer direkt und offenkundig, eine Geringschätzung und Vernachlässigung der persönlichen Freundschaft zwischen Gott und Mensch und eine wahre, niemals hinreichend einzuschätzende Beleidigung Gottes, ja eine undankbare Zurückweisung der uns in Christus dargebote-

65 Dies arbeitet W. Tauwinkl (ebd., 110 u. 112) heraus. – Auch Scheffczyk fasst in seinem Artikel über den Ablass die Sündenfolgen sehr stark von den Spuren der Sünden im Sünder her, weil er seinen Blickwinkel im Kontext konzentriert auf „die religiös-existentielle Bedeutung des Ablasses“ (Dienst an der Erlösung [wie Anm. 2], 123/Sp. 1, Untertitel 3). Nichtsdestoweniger weitet er den Blick ins Überindividuelle aus, wenn er von einer „Verunklärung des geistigen Milieus“ (ebd., 123/Sp.2) spricht.

nen Liebe Gottes; hat doch Christus seine Jünger Freunde genannt, nicht Knechte."

Sündenfolgen sind also nicht nur ganz persönlicher Art, sondern haben immer ein universales Ausmaß.

Karl Rahner hat aber Recht mit seiner scharfsinnigen Beobachtung, dass es Gott ist, der jede konkrete Sündenfolge mit seinem Willen so zulässt und einrichtet, wie sie sich eben tatsächlich einstellt, und deshalb ist jede Sündenfolge – von Gott her gesehen – tatsächlich auch Sündenstrafe.[66] Die Art jedoch, *wie* Rahner beides miteinander identifiziert, ist wiederum zu undifferenziert, denn er berücksichtigt Gott in diesem Zusammenhang nur allgemein gemäß der göttlichen Weltordnung[67] oder Weltverfügung,[68] nicht jedoch ausdrücklich in der (konkrete Strafe intendierenden!) Durchsetzung göttlicher

---

66 Vgl. K. Rahner, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses (wie Anm. 43), 205; ebenso: Ders., Kleiner Theologischer Traktat über den Ablass (wie Anm. 43), 476.

67 In Berufung auf Thomas von Aquin (Summa contra Gentiles IV,93) sagt Rahner: „Der Mensch und die Welt ist (die jenseitigen Wirklichkeiten eingerechnet) so von Gott eingerichtet, dass sich die Sünde selbst bestraft, dass sie also dort, wo diese konnaturale Folge der Sünde angenommen und ausgelitten wird, die Strafe von selbst zeitlich und medizinell wird (sosehr sie eine Manifestation der Gerechtigkeit Gottes und in diesem Sinne *auch* vindikativ ist) …" (Bemerkungen zur Theologie des Ablasses [wie Anm. 43], 205). Manifestation göttlicher Gerechtigkeit fällt hier praktisch in eins mit der von Gott eingerichteten Weltordnung.

68 Vgl. K. Rahner, Kleiner Theologischer Traktat über den Ablass (wie Anm. 43), 475f.: „Die vollzogene Schuld ist immer die vom Menschen unvorausberechenbare Synthese seiner ursprünglichen Freiheitsentscheidung, die sich frei diesem Unberechenbaren aussetzt, *und* dem Material, an dem sie sich vollzieht und an dem sie erst zu ihrem ‚fertigen' Wesen kommt. In der Konkretheit, in der diese Situation der schuldigen Tat von Gott, nicht von uns bestimmt wird, kommt Gottes freie Verfü-

Heiligkeit und Gerechtigkeit: Doch genau daran hängt eigentlich von Gott her der *Straf*charakter der Sündenstrafen, und gerade mit diesem Strafcharakter korrespondiert dann auch erst die Möglichkeit eines Straf*nachlasses*. Anders ausgedrückt: Die Dynamik zwischen Strafverhängung und Strafnachlass kommt nicht zum Ausdruck, solange von Gott her alles nur im Sinne einer allgemeinen Weltverfügung aufgefasst wird.

Doch mehr noch: Rahners Position läuft dadurch auch darauf hinaus, dass die Gleichsetzung der Sündenfolgen mit Sündenstrafen auch umkehrbar sei. Dies zeigt sich daran, wie Rahner sich die Wirkweise des Ablasses vorstellt. Rahners Argumentation geht von der einhelligen biblisch-christlichen Glaubensüberzeugung aus, dass Sündenfolgen nur durch einen Zuwachs an Liebe überwunden werden können. In der Tat können Sündenfolgen nur durch Liebe behoben werden – daneben einen ‚anderen' Weg anzunehmen, wäre an der Liebe vorbei. Daraus folgt für Rahner nun aber, der Ablass könne „gar nichts anderes sein als eine (höchst bedeutsame!) Hilfe für den bußfertigen Sünder, *diese* Liebe, die alles tilgt (aber mit Rechtfertigung nicht notwendig schon gegeben ist), wirklich zu erlangen", nämlich als „Hilfe für die Erlangung jener Gnade, die zu solcher Liebe notwendig ist".[69] Wenn Sündenfolgen und Sündenstrafen – wie bei Rahner – total in eins gesetzt werden, muss die Tilgung von Sündenstrafen im Ablass

---

gung über die Sündenstrafe eindeutig zur Geltung. Diese Sündenstrafe als Reaktion der außerpersonalen (sowohl inner- als auch außermenschlichen) Wirklichkeit auf die Schuld ist somit auch eine ‚von außen' verhängte Strafe, obwohl sie eben von der Schuld des Menschen selbst hervorgerufen wurde."

69 K. Rahner, Art. „Ablass", in Sacramentum Mundi (wie Anm. 43), 28f.

identisch sein mit der Tilgung von Sündenfolgen, also von den durch die Sünde verursachten Schäden. Der Ablass würde also direkt wirksam eingreifen in die Schadensbehebung. Der Empfang des Ablasses müsste also als Förderung persönlicher Liebeskraft geradezu *erfahren* werden können; Rahner behauptet ausdrücklich: „Der Vorgang müsste … so gedacht werden, dass der Prozess der leidvollen Integrierung des ganzen vieldimensionalen Wesens in die in der Gnade Gottes getroffene definitive Lebensentscheidung schneller und intensiver und darum auch weniger leidvoll geschieht.“[70] Doch wird beim Ablass je eine so direkte Wirkung erfahren? Ist eine solche Vorstellung von der tatsächlichen Ablasspraxis – und auch von der Lehre der Kirche – hinreichend gedeckt?

3.2.3. Versuch einer ausgleichenden Orientierung

Zurückhaltender und realistischer scheint hier Leo Scheffczyks Vorstellung von der Wirkung des Ablasses. Dazu beschreibt Scheffczyk zunächst die Sündenfolgen als „eine Dunstglocke um das Leben der Menschen, auch der gutwilligen“, eine „Verunklärung des geistigen Milieus … die im Zeitalter der Umweltverschmutzung besser erkannt werden sollte“, insgesamt „ein großes Hemmnis für die Ausbreitung und für das sieghafte Durchdringen der Heilskräfte aus der Erlösung“, ein „atmosphärische[r] Abwehrschirm … der die Kräfte der Erlösung absorbiert“.[71] Dieser Bildvergleich hilft Scheffczyk, die Wirkung des Ablasses zu beschreiben als „Möglichkeit, diesen Schirm zu durchstoßen und den Erlösungskräften zum Durchbruch zu verhelfen“[72].
Der Ablass bietet also eine Möglichkeit – wir werden gleich

70 Rahner, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses (wie Anm. 43), 207f.
71 L. Scheffczyk, Dienst an der Erlösung (wie Anm. 2), 123/Sp. 2.
72 Ebd.

sehen: eine einzigartige Möglichkeit – eine Dunstglocke an Sündenfolgen zu durchbrechen. Wer sie aber durchbrechen muss, ist der Büßer selbst. Die Wirkung des Ablasses greift nicht direkt in die Behebung von Sündenfolgen ein, sondern bleibt demgegenüber auf einem *hintergründigen* Niveau – auch was die Förderung der subjektiven Liebeskraft im Büßer betrifft.

Das aber geht nur, wenn Sündenfolgen – deren Behebung dem Büßer allein aufgetragen ist – und Sündenstrafen – deren Tilgung im Ablass erfolgt – *nicht total* miteinander identifiziert werden.[73] Sündenstrafen sind sozusagen der Blick, den Gott mit seinem gerechten und zur Heilung ‚strafenden' Willen auf die Sünden und die Sündenfolgen wirft. Sündenstrafe besagt also, wie Gottes Gerechtigkeit – im Blick auf den konkreten Sünder – Sündenfolgen verfügt und zulässt. So schreibt Scheffczyk, dass die Sündenfolgen „nicht ohne Beziehung zum Wissen und Willen Gottes gedacht werden [können], der deshalb auch als der ‚strafende Gott' anerkannt werden muss. … Bei Gott resultiert die Strafe nicht aus einem äußeren Ordnungswillen, nicht aus Vergeltungssucht oder gar aus einem Racheempfinden. Sie kommt vielmehr aus jener Heiligkeit und Gerechtigkeit, welcher Gott Anerkennung verschaffen muss; sie kommt aber auch aus jener Liebe, die den Sünder läutern

73 Es ist Leo Scheffczyk, der wenigstens in einer Formulierung den Weg zu dieser Differenzierung eröffnet, wenn er „von Sündenfolge und fortwirkender Strafe" (ebd., 117/Sp. 1) spricht. Diese Differenzierung geht freilich auch über den Katechismus der Katholischen Kirche hinaus, wo lediglich in knapper Formulierung die Identifikation von beidem ausgedrückt ist: Sündenfolgen „als etwas, das sich aus der Natur der Sünde ergibt. Eine Bekehrung, die aus glühender Liebe hervorgeht, kann zur völligen Läuterung des Sünders führen, so dass keine Sündenstrafe mehr zu verbüßen bleibt" (KKK 1472).

und reinigen will von einer Sünde, die unweigerlich ihre Nachwirkungen in hinterlassenen Spuren und Narben, in Leiden und Nöten des Menschenlebens zeigt“[74].

Wie sich diese von Gott ausgehenden Sünden*strafen* als Sünden*folgen* auswirken, kann von Fall zu Fall sehr unterschiedlich sein: „Welche Strafen Gott für die Sünde verhängt, gehört zu den verborgenen Geheimnissen seines Heilsplanes.“[75] Sündenfolgen sind keine Automatik: Ein schlechter Witz beispielsweise kann in dem einen Fall nach wenigen Minuten wieder vergessen sein, im anderen Fall aber kann der gleiche Witz tiefgreifende Verletzungen hervorrufen, die mühsam überwunden werden müssen. Hier gibt es tatsächlich ein weites Spektrum an Zulassungen Gottes. Das ist wichtig zu sehen, denn nur wenn die Sündenfolge nicht nur als Sündenautomatik angesehen wird, sondern als von Gott konkret so zugelassen und gefügt – eben als Sünden*strafe* –, steht Gottes Wille wirklich so ‚dahinter‘, dass er es dann auch ist, der diese Sündenstrafen nachlassen kann.

Wenn also Gott in der Zulassung größerer oder geringerer Sündenfolgen seinen strafenden Willen unterschiedlich walten lässt, darf er nicht missverstanden werden als ein launischer Willkürgott, der den einen Sünder besser und den anderen schlechter behandelt. Gottes Willen ist identisch mit seinem unendlichen und unergründlich heiligen Wesen. Aber in Gottes Wesen gibt es keine Automatik der Reaktion, sondern nur totale Freiheit und Souveränität. Das ist für uns Menschen manchmal schwer nachvollziehbar; es gibt aber sehr viele Beispiele aus dem Evangelium und dem gesamten biblischen Zeugnis, die uns dies klarmachen. Das heißt nun: Jede Willens-

---

74 Scheffczyk, Dienst an der Erlösung (wie Anm. 2), 118/Sp. 2 u. 3

75 Schmaus I (wie Anm. 7), 678.

verfügung, die Gott trifft, ist ganz eins mit seinem Wesen, das nur Heiligkeit und Liebe ist. Aber die Lebensfülle Gottes ist so unendlich groß, dass die einzelnen Willensverfügungen – auch was die strafende Zulassung von Sündenfolgen betrifft – weit über jeder irdisch nachvollziehbaren Automatik steht.
Deshalb sind Sündenfolgen und Sündenstrafen *nicht ganz* dasselbe. Es sind vielmehr zwei verschiedene Dimensionen von ein- und derselben Sache. Der Vollständigkeit halber sei hier noch ergänzt, dass zu den Sündenfolgen nicht nur die Folgen der persönlichen Sünden, sondern auch die Folgen der Erbsünde gehören, für die der einzelne Mensch persönlich nichts kann. Auch von den Erbsündenfolgen ist nicht jeder gleichermaßen betroffen; unergründlich ist es, dass es in den konkreten erbsündlichen Belastungen Unterschiede gibt. Erbsündenfolgen bringen Leid mit sich; Gnade und Tugend können sie (im Idealfall bis zur annähernden Unkenntlichkeit) vermindern, aber nie *ganz* überwinden. Gänzlich erlöschen die Erbsündenfolgen erst mit dem Ende unseres irdischen Lebens; die letzte dieser Folgen ist ja unser Tod. Die Folgen unserer persönlichen Sünden jedoch hören nicht mit dem Tod auf, sondern dauern gegebenenfalls darüber hinaus noch an – das ist der Grund für den als „Fegfeuer“ bezeichneten Läuterungszustand. Die persönlichen Sündenfolgen können aber mit Hilfe der Gnade schon in diesem Leben ganz überwunden werden.
Der Ablass betrifft nicht die Ebene der Erbsündenfolgen, sondern nur die Ebene unserer persönlichen Sündenfolgen, aber wiederum nicht – wie Karl Rahner meinte – die Sündenfolgen direkt, sondern die mit ihnen verbundene Kehrseite, also die Sündenstrafen. Die Sündenstrafe ist, wie gesagt, der zulassende Blick, der von Gottes strafender Gerechtigkeit auf die Sündenfolgen fällt. Mit seinem Bemühen um Liebe und Tugend, um Umkehr und Buße erreicht der Sünder immer nur die Di-

mension der Sündenfolge. Die Dimension der Sündenstrafe jedoch liegt allein bei Gott.

Was zunächst einmal die Sündenfolgen betrifft, so führt kein Weg daran vorbei, sie durch Liebe wiedergutzumachen. Hier ist Karl Rahner sehr realistisch, wenn er ausführt:

> „[D]ie Verwandlung und Neuschöpfung eines Menschen“ ist ein „seelische[r] Läuterungs- und Reifeprozess“, „der „mir nicht geschenkt“ wird. „Er ist mit seinen Geburtsschmerzen und tödlich qualvollen Wehen hier zu vollziehen oder drüben im sogenannten Jenseits, Fegfeuer genannt …“[76].

Der Ablass aber mildert nicht die Sündenfolgen direkt, denn Schäden müssen behoben werden. Der Ablass *behebt* nichts (im Sinne eines direkten Eingriffs in einen durch die Sünde bewirkten Zustand), sondern er *tilgt* etwas im Hintergrund, nämlich die Sündenstrafen. Das heißt: der Ablass erwirkt bei Gott eine Milderung (oder Aufhebung) seiner strafenden Gerechtigkeit, die ganz bestimmte Sündenfolgen zugelassen hat. Wenn somit von Gott her ein barmherziges Licht auf die (tatsächlich eingetretenen) Sündenfolgen fällt, bestehen die realen Folgen zwar zunächst weiter, verlieren aber sozusagen Widerstandskraft gegen die büßende Liebe des Sünders. Das Bemühen des Sünders, in Buße Sündenschäden zu überwinden, wird nicht in sich selbst leichter und seliger (wie Rahner meinte), wohl aber ungehinderter fruchtbar – wobei diese Fruchtbarkeit nicht unbedingt erfahren werden muss. Wird sie aber im Einzelfall tatsächlich erfahren, kann dies den Büßer freilich bestärken.

Daher darf der Ablass nicht empfangen werden in der Erwartung, augenblicklich ein besonderes Erlebnis innerer Befreiung

---

76 K. Rahner, Beichtprobleme, in: Schriften zur Theologie Bd. 3, Einsiedeln u.a. 1956, 227-245, hier 242.

oder Beflügelung zu machen. Wenn wir im Blick auf den Ablass die Frage nach geistlicher Erfahrung stellen, wird dies eher eine Erfahrung im Rückblick sein: So kann jemand, der in echter Bußgesinnung sich beständig um die Erneuerung und Kräftigung seiner christlichen Liebe bemüht, gegebenenfalls rückblickend erkennen, dass es gerade der Empfang des Ablasses war, wodurch sein Bemühen für die Aufarbeitung von Sündenschäden fruchtbarer wurde.

3.2.4. Ablass für Verstorbene

Und dies – alles zusammengenommen – kann jeder Gläubige fürbittweise auch einem Verstorbenen zugute kommen lassen.[77] Die sichtbare Kirche auf Erden hat keine Vollmacht über Verstorbene. Direkt kann die Kirche Ablässe immer nur Lebenden gewähren. Die Weiterleitung dessen für Verstorbene hat demgegenüber den Charakter einer Fürbitte: „[D]er Umfang und die Weise der Erhörung liegt bei Gott.“[78] Einen Ablass für Verstorbene gewinnen heißt also nicht, dass die Ablasswirkung statt dem lebenden Büßer nun einem Verstorbenen zugute kommen möge, sondern zunächst einmal ist es immer der auf Erden Lebende, der den Ablass empfängt.[79] Aber im

---

77 Vgl. Apostolische Pönitentiarie, *Enchiridion indulgentiarum* vom 16. 7. 1999, Nr. 11 = Norma 3.

78 L. Scheffczyk, Ablass-Zuwendung an einen Verstorbenen (Antwort auf eine Leser-Anfrage), in: Kirche heute Nr. 5 (2000), 9.

79 Kirchliche Ablässe für Verstorbene werden zwar „von Gott in irgendeiner Form erhört“, haben aber „keine unfehlbare Wirkung für einen bestimmten Verstorbenen“, denn „[d]en Verstorbenen kommen die Ablässe nur indirekt zu. Zunächst muss sie der Lebende gewinnen. Er kann Gott bitten, dass er den ihm zukommenden Straferlass für einen Verstorbenen gelten lasse. Gott bestimmt in seinem unerforschlichen Ratschluss, wieweit er ein solches Gebet für einen bestimmten Verstorbenen erhört“ (Schmaus I [wie Anm. 7], 692). Ähnlich äußerte sich

Falle eines Ablasses für Verstorbene wird dies weitergeführt zu der Fürbitte, dass das durch den Ablass geförderte Vorankommen als Christ einem Verstorbenen die Läuterung im Fegfeuer erleichtere. Man kann den Ablass den Verstorbenen nicht anders zugute kommen lassen als jedes andere Gebet, Opfer oder gute Werk auch. Immer kann man dies Gott gegenüber als Fürbitte ansehen, er möge dafür Verstorbenen, die im Fegfeuer leiden, gnädig sein und noch bestehende Sündenstrafen tilgen. Im Falle der Ablasspraxis steht aber die kirchliche Bekräftigung sozusagen in besonderer Ausdrücklichkeit hinter dieser einem Verstorbenen geltenden Fürbittintention.
Und doch ist diese Fürbitte im Falle des Ablasses anders, als wenn ich irgendetwas Gutes fürbittweise einem noch Lebenden zugute kommen lassen will. Man kann selbstverständlich sich für Lebende, etwa für die Bekehrung eines gottfern lebenden Menschen, vor Gott einsetzen, Gott möge ihm helfen, ihn erleuchten, ihm Gnade und Kraft schenken. Doch die Tilgung seiner Sündenstrafen kann in diese stellvertretende Fürbitte nicht als direktes Ziel einbezogen werden: Denn jeder auf Erden Lebende muss sich unvertretbar selbst vor Gott und für Gott entscheiden; an dem Verhältnis, das jeder einzelne seinen Sünden und Gott gegenüber bewusst einnimmt, führt nie ein Weg vorbei. Bei den Verstorbenen im Läuterungszustand jedoch ist ihr persönliches Verhältnis zu auf Erden begangenen Fehlern und noch verbleibenden Sündenstrafen sozusagen positiv festgelegt – als Bereitschaft zur Buße. Diese Festlegung bedeutet aber, dass sie für sich nichts mehr tun können. Da-

---

Schmaus in seiner dritten Dogmatik (Der Glaube der Kirche, Bd. 6: Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender – Teilbd. 2: Gott der Vollender, St. Ottilien 1982, 240): „Wer eines Ablasses teilhaftig wird, kann Gott darum bitten, den im Ablass ihm selbst zugesicherten Straferlass den Verstorbenen zu gewähren.“

her ist eine stellvertretende Fürbitte um Milderung oder Tilgung ihrer Sündenstrafen möglich. Und weil diese Verstorbenen das persönliche Gottesgericht bereits hinter sich haben, weil ihr ewiges Los festgelegt ist auf den Himmel, steht auch ihr Ja zu Gott grundsätzlich fest. Wenn Gott daher ihnen die Sündenstrafen nachlässt, sind – im Unterschied zu den Lebenden – auch automatisch alle noch verbleibenden Sündenfolgen, sofern diese die in letzter Läuterung Leidenden selbst betreffen, beseitigt.

3.3. Der Sinn des Ablasses

Nun bleibt abschließend noch die dritte Frage, nach dem Sinn des Ablasses. Wenn es vor Gott ohnehin immer nur um mein persönliches Wachstum in Heiligkeit und Liebe geht, wenn niemals daran vorbei irgendeine Sündenfolge abgetragen werden kann, und wenn es zugegebenermaßen sehr verschiedene Möglichkeiten gibt, um in Heiligkeit und Liebe zu wachsen und zu reifen – wozu dann überhaupt den Ablass empfangen?

3.3.1. Allgemein gehaltene Sinnerhellungen

Verschiedentlich versucht die neuere Theologie, hierauf Antworten zu geben. So wird etwa geltend gemacht, der Ablass sei Ausdruck der Vereinigung mit Christus und mit der Gemeinschaft der Heiligen und fördere somit das Reich Gottes.[80]

---

80 So z.B. Schmaus I (wie Anm. 7), 694: Der Sinn des Ablasses „liegt … darin, dass er den Christgläubigen zum Erlösungswerk Christi hinführt. Jede kirchliche Ablassbestimmung ist eine Mahnung zur Hingabe an Christus und zur Vereinigung mit den vollendeten Brüdern und Schwestern, die mit Christus herrschen. Der Christgläubige ergreift in jedem Ablassgebet, das er verrichtet, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn. So ist der im rechten Geist vollzogene Ablass Quell, Zeichen und Ausdruck lebendigen Glaubens an Christus“. Ähnlich auch J. Ratzinger, Portiunkula. Was Ablass bedeutet, in: Bilder der Hoffnung. Wanderun-

Dies bleibt freilich so allgemein, dass es für viele andere christliche Lebensäußerungen gleichermaßen gilt. Nicht weniger allgemein ist es, im Ablass die Förderung zur geschöpflichen Mitwirkung mit der Gnade in der Aufarbeitung der Sündenschuld zu erkennen;[81] auch dies darf man für viele andere

---

gen im Kirchenjahr, Freiburg u.a. 1997, 91-100, hier 100: „Ablass verweist auf die Gemeinschaft der Heiligen, auf das Geheimnis der Stellvertretung, auf das Gebet als Weg zum Einswerden mit Christus und mit seiner Gesinnung. Er lädt uns ein, am weißen Gewand der neuen Menschheit mitzuweben, das gerade in seiner Einfachheit die wahre Schönheit ist.“ Letztere Argumentation hat ganz offenkundig eingewirkt auf die Ablasserklärung in der Verkündigungsbulle Papst Johannes Pauls II. zum Großen Jubiläum *Incarnationis Mysterium* vom 29. 11. 1998, Nr. 10. Vgl. auch in ähnlicher Richtung die Erklärung in dem für die konkrete Ablasspraxis sehr wertvollen Buch von P. C. Düren: Der Ablass in Lehre und Praxis. Die vollkommenen Ablässe der katholischen Kirche, Buttenwiesen ^{3}2003, 44ff.

81 So z.B. Müller/LThK (wie Anm. 11), 55: Zum Sinn des Ablasses: „Der A[blass] kann u[nd] will die subj[ektive] Buße nicht ersetzen, sondern gerade zu ihr befähigen. Er macht aber auch klar, dass Versöhnung mehr ist als nur eine passive Hinnahme der Schuldvergebungserklärung durch Gott. Es geht um die Annahme u[nd] gesch[ichtliche] Realisierung der Selbstmitteilung Gottes u[nd] seines Versöhnungshandelns in der geschichtlich sich erstreckenden Lebensgestalt der Kirche.“ – Eine originelle Variante der Sinnerhellung steuert Karl Rahner bei, wenn er die Gewinnung des Ablasses in Verbindung bringt mit der Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“ – in dem Sinne, dass dadurch unserem Verlangen Ausdruck verschafft werde, der Lauf der Zeit möge die Gnade im eigenen Leben nicht verzögern. Daher könne man im Blick auf eigene Sündenfolgen „Gott um die größere und seligere Chance der Ausreifung des ganzen christlichen Menschen bitten“, und mit der Ablassgewährung werde dieses Anliegen vonseiten der Kirche unterstützt (Kleiner Theologischer Traktat über den Ablass [wie Anm. 43], 481). Der Ablass ist, so gesehen, auffassbar als eine Möglichkeit, die Ankunft bzw. Durchsetzung des Reiches Gottes in der Person des Büßers zu beschleunigen.

Verwirklichungsweisen des Christseins ähnlich in Anspruch nehmen. Eine weitere Variante sehr allgemeiner Sinnerhellung begegnet in der Bulle „Misericordiae Vultus“ von Papst Franziskus zum „Heiligen Jahr der Barmherzigkeit“, wo die Ablasspraxis vorrangig als Zeugnis für die alles – eben auch die letzten Sündenfolgen – erreichende Barmherzigkeit Gottes aufgefasst wird;[82] das Gleiche wird freilich auf andere Weise ebenfalls bezeugbar bleiben.

3.3.2. Heilsindividuelle Perspektiven

Für wieder andere findet der Ablass vorrangig seinen Sinn darin, den Gläubigen wesentliche Dimensionen christlicher Buße *bewusst* zu machen.[83] Genau hierbei zeigt bereits die Konstitution *Indulgentiarum doctrina* Papst Pauls VI. die spezifische Bedeutung des Ablasses auf: Denn gerade angesichts des Ablasses müssen die Gläubigen erkennen, nicht nur die Vergebung nicht selbst bewirken zu können, sondern eben auch „aus eigener Kraft nicht fähig“ zu sein, „das Übel, das sie

82 Vgl. Bulle *Misericordiae Vultus* zum „Heiligen Jahr der Barmherzigkeit“ vom 11. 4. 2015: „Den Ablass des Heiligen Jahres zu leben heißt also, sich der Barmherzigkeit des Vaters anzuvertrauen in der Gewissheit, dass seine Vergebung sich auf das gesamte Leben der Gläubigen auswirkt. Der Ablass bedeutet, die Heiligkeit der Kirche zu erfahren, die teilhat an allen heilbringenden Früchten der Erlösung durch Christus und die diese in der Vergebung weitergibt bis in die letzte Konsequenz hinein, denn die Liebe Gottes reicht auch dorthin.“

83 In diesem Sinne argumentiert z.B. Ziegenaus, Die Heilsgegenwart (wie Anm. 61), 427, und ebenfalls Auer, Die Sakramente (wie Anm. 7), 193: „Das rechte Ernstnehmen der Ablässe führt zu einem echten Ernstnehmen der Sünde wie der Gnade und der Straffolgen der Sünde, aber auch zu einem Ernstnehmen der tätigen Bußgesinnung (Bußwerke) und zu einem rechten Verständnis der Gemeinschaft der Kirche auf Erden mit den Heiligen im Himmel und den der Läuterung unterworfenen Verstorbenen.“

durch die Sünde sich selbst und der ganzen Gemeinschaft zugefügt haben, wiedergutzumachen; so werden sie zu heilbringenden Taten der Demut angespornt“[84].

Doch wenn wir hier nun anschließen, was wir bisher gedanklich entwickelt haben, können wir erkennen, dass es nicht nur darum geht, dass den Gläubigen durch den Ablass etwas bewusster wird; vielmehr ergänzt der Ablass das Bemühen um Aufarbeitung der Sünde auch auf der Seinsebene: *Ohne* den Ablass besteht die Aufarbeitung unserer Sündenschuld nämlich darin, dass wir in Buße und Liebe uns schrittweise um Überwindung der Sündenfolgen bemühen (freilich getragen von Gottes Gnade und Barmherzigkeit), und dass Gott *daraufhin* (bzw. einhergehend damit) von den mit den Sündenfolgen verbundenen Sündenstrafen absieht. Das Einzigartige des Ablasses besteht in dem kirchlich vermittelten Gnadenerweis, *umgekehrt herum* vorgehen zu können: Gott nimmt – kraft der autoritativen Vermittlung durch die Kirche – seinen strafenden Blick auf unsere Sündenschuld zurück, und *in der Folge* wird die Abtragung der verbleibenden Sündenfolgen für unsere büßende Liebe fruchtbarer. Daher ist der Ablass nicht ein beliebiges Mittel unter anderen, sondern ihm kommt eine einzigartige und sonst durch nichts erreichte Wirkweise für die Aufarbeitung der Sündenlasten zu.

Darin steht der Ablass in einer bemerkenswerten Entsprechung zu dem, was wir von der Entwicklung der Bußpraxis her kennen: Mit dem frühen Mittelalter wurde ja die Lossprechung *vor* die zu verrichtende Buße platziert, und analog dazu erfolgt im Ablass der Nachlass der Sündenstrafen *vor* der (bzw. einhergehend mit der) zu verwirklichenden und dann

84 *Indulgentiarum doctrina* Nr. 9; dies wird aufgegriffen bei H. Lais, Dogmatik Bd. 2 (wie Anm. 58), 284.

noch weitergehenden persönlichen Umkehr und Buße. In beiden Fällen rückt also das (durch kirchliche Vollmacht objektivierte) Entgegenkommen Gottes sozusagen an den Anfang oder an eine Schlüsselposition gegenüber dem Bemühen des Sünders. Dies steht in grundsätzlicher Harmonie zu dem allgemeinen Verhältnis zwischen Gottes Gnade, die immer das Erste ist, und menschlichem Mitwirken, das in das Gnadengeschehen eingebettet und von ihm getragen ist.

Was aber die Kirche in der Ablassgewährung dem Sünder konkret vermittelt, ist ja nicht der göttliche Strafnachlass direkt (den kann ja nur Gott selbst gewähren), sondern eigentlich immer nur die Verbindung zum ‚Kirchenschatz'. Erst wenn wir – gemäß unseren bisherigen Überlegungen – die Kirche nicht mehr als Ausspenderin ‚aus' diesen Verdiensten Christi und der Heiligen, sondern als dienende Vermittlungsinstanz ‚zu' diesen Verdiensten auffassen, erscheint der Ablass als von kirchlicher Autorität eröffnetes Tor zum Anschluss an die große Gemeinschaft Christi und aller Heiligen, ja zur autoritativ objektivierten und daher umso bewusster zu vollziehenden *Vereinigung* des Sünders mit dieser Gemeinschaft und somit mit dem gesamten göttlichen Heilswerk.[85] *Vor allem hierin* (also nicht bloß im Blick auf die rein individuelle moralische Disposition) ist die theologische Bedeutung einer kirchliche

85 Diese Einsicht verdankt der Verfasser einem Gedankenaustausch mit P. Mag. theol. Josef Gruber FSO. Und Leo Scheffczyk beschreibt in diesem Sinne den Ablass als eine „qualifizierte Form der Verwirklichung der Bußgesinnung" mit einer „sachliche[n] Überlegenheit über die privaten Bußformen … aus seiner Verbindung mit der Kirche, aus seiner tiefen Einbettung in Wesensbezüge der Heilsordnung wie aus seiner auf Grund der hinter ihm stehenden kirchlichen Vollmacht geradezu objektiven Wirksamkeit" (Scheffczyk, Dienst an der Erlösung [wie Anm. 2], 123/Sp. 3).

Bedingung zur Ablassgewinnung zu sehen: sich nämlich von jeder Anhänglichkeit auch an kleine Sünden möglichst frei zu halten.[86] Zu Recht bemerkte Karl Rahner einmal: „Es gibt viele angebotene Ablässe. Ob es auch viele *wirklich* ‚gewonnene' Ablässe gibt, ist eine andere Frage."[87] Die Rede vom ‚Gewinnen' eines Ablasses erweckt freilich den Eindruck einer rein individuellen Perspektive; ‚gewonnen' wird der Ablass aber nur dank des Eingehens des Büßers in die Heilsgemeinschaft Christi und der Heiligen.

Für das Verhältnis zwischen ‚Kirchenschatz' und Sünder liegt somit die umgekehrte Bewegungsrichtung nahe: Indem die Kirche einen Ablass gewährt, weist sie weniger den ‚Kirchenschatz' dem Sünder zu, sondern vielmehr den Sünder der (traditionell als ‚Kirchenschatz' bezeichneten) großen Gemeinschaft Christi und aller Heiligen vor Gott – und dies gemäß den kirchlichen Ablassbedingungen und eben immer auch im Maße der Disposition des Sünders für diese Gemeinschaft – und von daher in der Unterschiedenheit zwischen vollkommenen und teilweisen Ablässen.

Eigentlich bietet es sich daher an, statt von ‚*Ab*lass' besser von ‚*Ein*lass' zu sprechen: Denn der Ausdruck ‚Ablass' (der Sündenstrafen) bleibt eben auf die Sündenstrafen bezogen, deren Nachlassung jedoch nicht durch kirchliche Autorität, sondern nur durch Gott erfolgen kann. Ganz streng und direkt genommen, kann die Kirche gar keinen ‚Ablass' gewähren, sondern ja immer nur die Bedingungen schaffen dafür, dass Gott Sündenstrafen nachlässt. In dem Ausdruck ‚Einlass' (des Büßers mit seinen Sündenstrafen zur Gemeinschaft Christi und der Heiligen) hingegen käme der eigentliche Bezugspunkt

86 Vgl. Apostolische Pönitentiarie, *Enchiridion indulgentiarum* vom 16. 7. 1999, Nr. 35 = Norma 20 § 1.

87 K. Rahner, Kleiner Theologischer Traktat über den Ablass (wie Anm.43 (Hervorhebung im Original)

kirchlicher Vollmacht, nämlich die Person des Büßers, ins Blickfeld, im Sinne einer autoritativ hergestellten Verbindung zwischen ihm und der Gemeinschaft der Heiligen, und zwar nicht ‚trotz' oder ‚abgesehen von', sondern gerade ‚im Blick auf' noch bestehende Sündenstrafen: Wie nämlich die Sünden zur Folge haben, den Sünder (teilweise oder ganz) von der Gemeinschaft der Heiligen zu entfernen, wie die Sündenvergebung ihn dieser Gemeinschaft wieder fundamental zuordnet, so verbindet ihn der Ablass – als ‚Einlass' verstanden – im Blick auf die vor Gott noch bestehenden Hindernisse, mit dieser großen himmlischen Gemeinschaft derart, dass *kraft* der autoritativ hergestellten Verbindung diese Hindernisse (teilweise oder gänzlich) aufgehoben werden. Das Besondere der kirchlichen Ablassvollmacht besteht somit darin, dass die zur Heilsgemeinschaft hergestellte Verbindung auf die Nachlassung von Sündenstrafen hin *spezifiziert* ist.

Die Wirkung des Ablasses (– der Einfachheit halber sei dieses Wort hier beibehalten –) könnte somit – zusammenfassend – wie folgt veranschaulicht werden:

1. *Gott allein* erkennt im Büßer, der bewusst einen Ablass empfangen will, das Ausmaß von dessen *Disposition* dazu, und das heißt zur Teilnahme an der Gemeinschaft Christi und der Heiligen durch Loslösung von Sündenanhänglichkeit.
2. Daraufhin lässt Gott *die kirchliche Vollmacht* den Büßer mit der Gemeinschaft Christi und der Heiligen (dem ‚Kirchenschatz') im Blick auf dessen noch bestehende Sündenstrafen *verbinden*, so dass der Büßer an dieser Gemeinschaft *teilnimmt*.
3. Da im Rahmen dieser (vor Gott vollendeten) Gemeinschaft für Strafe bzw. Nicht-Gewährung von Strafnachlass kein Raum mehr besteht, *ist* die (gänzliche oder teilweise) *Teil-*

nahme an dieser Gemeinschaft zugleich (gänzliche oder teilweise) *Tilgung* von Sündenstrafen.

4. Die Behebung von dann ggf. noch bestehenden Sünden*folgen* (aus der büßend-tätigen Liebe des Ablassempfängers) ist dementsprechend (gänzlich oder teilweise) ungehindert, d.h. sie kann (gänzlich oder teilweise) nur noch in der mangelnden Bereitschaft von ggf. mitbetroffenen dritten Personen auf Widerstände stoßen.

So aufgefasst, wird im Ablassgeschehen Gott wirklich der allumfassende Vorrang zuerkannt. Zugleich behält aber die Kirche ihre Eigenbedeutung insofern, als sie – kraft ihrer Schlüsselgewalt – die konkreten Ablassbedingungen festlegt (*insofern* ist sie es, die den Ablass ‚gewährt'). Und die Tilgung von Sündenstrafen ist nicht als heilsindividualistischer Vorgang gedacht, sondern erfolgt nur unter Einbezug der Solidarität der Gemeinschaft Christi und der Heiligen.

Deshalb kann als biblisches Schlüsselwort für dieses Verständnis des Ablasses das berühmte (als Motto dieser Abhandlung vorangestellte) Wort des Hebräerbriefes dienen: „Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind; zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten" (Hebr 12,22f.). Bezieht sich dieses Schriftwort freilich auf das Christsein als solches, so bedeutet nun der Ablass, das hier Ausgesprochene auf die Konfrontation noch bestehender Sündenstrafen hin autoritativ zu konkretisieren.

3.3.3. Der Neuansatz Leo Scheffczyks

Mit dieser neuen Erklärung der *Wirkweise* des Ablasses ist zugleich die Brücke zu einer grundlegenden Neubewertung

des *Sinnes* des Ablasses gebaut. Denn alles, was bisher genannt wurde, bleibt noch vorrangig bezogen auf die Person dessen, der einen Ablass gewinnen will. Gerade die (eben kurz angesprochenen) von Sündenfolgen ggf. mitbetroffenen dritten Personen sind noch kaum einbezogen in die Ablasstheologie. Der Blick muss daher ausgeweitet werden auf das Erlösungswerk als solches.

Soweit im Spektrum der neueren Theologie erkennbar, ist es alleine Leo Scheffczyk, der in seiner Sinnerhellung der Ablasspraxis grundlegend weiterführt. Dabei stammt von ihm nur ein kleiner (bereits vorausgehend immer wieder herangezogener) Beitrag über die Theologie des Ablasses, verfasst für das „Klerusblatt“ anlässlich des von Papst Johannes Paul II. ausgerufenen „Jahres der Erlösung“ 1983.[88] Scheffczyk betitelt seinen Artikel mit den schlichten Worten „Dienst an der Erlösung“. Damit meint er nicht einfach nur die Förderung der Erlösung im Ablassempfänger, sondern zielt auf das Erlösungswerk insgesamt ab. Als Anregung dazu beruft er sich auf das Apostolische Rundschreiben von Papst Joh. Paul II. zur Einberufung des Jubiläumsjahres der Erlösung *Aperite portas redemptori* vom 6. 1. 1983, wo in der Tat – im Gesamtduktus – der Ablass in den Kontext der Erlösung gestellt wird. Aber das päpstliche Schreiben führt dies theologisch nicht näher aus, sondern begnügt sich mit praktischen Anweisungen. Erst Scheffczyk hat den Erlösungsbezug zum Gegenstand einer eigenen theologischen Argumentation erhoben. Obwohl die Veröffentlichung der Gedanken Scheffczyks nun bereits über

88 Vgl. L. Scheffczyk, Dienst an der Erlösung (wie Anm. 2).

drei Jahrzehnte zurückliegt, wurde sie bislang von der Theologie noch so gut wie nicht aufgegriffen.[89]

Eine zentrale Frage, die sich Scheffczyk stellt, ist der im Laufe der Theologiegeschichte aufgekommene Verdacht, der Ablass fördere eine ganz heilsindividualistische Perspektive, in der also der einzelne vorrangig darauf verwiesen werde, sich (möglichst bequem) um sein eigenes Seelenheil zu sorgen.[90] Diesem Vorwurf hält Scheffczyk nicht einfach nur die Möglichkeit eines Ablasses für Verstorbene entgegen,[91] sondern entwirft eine Ablasstheologie, in welcher die bisherigen theologi-

---

89 Eine kleine Ausnahme ist die Mitberücksichtigung von Scheffczyks Beitrag (ohne zentrales Augenmerk darauf) bei: A. Ziegenaus, Die Heilsgegenwart (wie Anm. 61), 422-427. Ansonsten bleiben die Theologen auf breiter Linie auf dem Diskussionsstand stehen, den K. Rahner aufbereitet hat. Vgl. z.B. Fr.-J. Nocke, Spezielle Sakramentenlehre (wie Anm. 1), 318; H. Vorgrimler, Sakramententheologie (wie Anm. 1), 245-247; Müller/LThK (wie Anm. 11), 51-55; ders., Katholische Dogmatik (wie Anm. 10), 727-734; G. Koch, Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten, in: W. Beinert (Hrsg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik Bd. 3, Paderborn 1995, 307-523, hier 466-468; Fr. Courth, Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg 1995, 259-262.

90 Vgl. Scheffczyk, Dienst an der Erlösung (wie Anm. 2), 123/Sp. 1.

91 So versucht v.a. J. Ratzinger, Portiunkula (wie Anm. 82), diesem Vorwurf zu begegnen; ähnliche Stoßrichtung zeigt auch Düren, Der Ablass (wie Anm. 82). Scheffczyk sagt demgegenüber offen, man solle die „religiös-theologische Bedeutung [des Ablasses] … nicht ausschließlich von seinem individuellen Endeffekt abhängig machen, nämlich von der Tilgung der eigenen Sündenstrafen oder von dem den Verstorbenen durch die Kirche fürbittsweise zugewandten Strafnachlass. Das ist freilich nichts Geringeres und nichts zu Verachtendes. Aber es gewinnt seine volle Heilsbedeutung erst auf dem Hintergrund der umfassenden Heilsbedeutsamkeit in der Heilsgemeinschaft der Kirche“ (Dienst an der Erlösung [wie Anm. 2], 123/Sp. 1).

schen Diskussionsergebnisse faktisch vorausgesetzt werden. In das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt bei Scheffczyk das vieldimensionale göttliche Heilswerk: So bezeichnet er den Ablass als „kleinen Trieb in dem vielmaschigen Geflecht der Wahrheit von Sünde und Buße, von Sündenfolge und fortwirkender Strafe, von göttlichem Gnadenhandeln und menschlichem Mittun“.[92]

- Da ist die Rede von der auf geschichtliche Durchsetzung zielenden Dynamik der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe Gottes,[93] weshalb die Sündenstrafen „aus dem Wesen der Sünde als gegen Gott und gegen seine Schöpfung gerichtete[r] Willenstat“[94] resultieren.
- Der Mensch erfährt sich gegenüber Gott entsprechend heilsgeschichtlich als Sünder und Erlöster: Angesichts der Gerechtigkeit Gottes „muss er sich als für seine Sünde Verantwortlicher, d.h. zur Umkehr und Buße Verpflichteter verstehen, der auch mit eigenen Kräften in die Rechtfertigung eingeht“[95].
- Der ‚Kirchenschatz‘, die Verdienste Jesu Christi und der Heiligen, werden von Scheffczyk konsequent auf die Durchsetzung der Erlösung in der Welt hin gedeutet. Dabei geht es darum, den (in sich unendlichen) Wert des Erlösungswerkes Christi in der Geschichte voll auszubreiten. Dazu zieht Gott „die Kräfte aller Erlösten“ hinzu.[96]

Damit ist für Scheffczyk der Weg frei, den Ablass nicht – wie bisher – als Frucht aus dem ‚Kirchenschatz‘ zu deuten, sondern als förmlichen Anschluss an die dem ‚Kirchenschatz‘ ei-

92 Scheffczyk, ebd., 117/Sp. 1.
93 Vgl. ebd., 118/Sp. 2.
94 Ebd., 118/Sp. 3.
95 Ebd., 118/Sp. 3.
96 Ebd., 120/Sp. 3.

gene *Dynamik der Fortführung des Erlösungswerkes*. Dies entspricht ganz dem vorhin vorgenommenen Umdenken, statt von ‚Ablass' besser von ‚Einlass' zu sprechen, öffnet es nun aber für das Ganze der Erlösung der Welt. Scheffczyk schreibt nämlich: „Wer ein Ablasswerk in der Gesinnung der Buße und mit dem Willen zur Läuterung vollführt, schließt sich mit seinem verhältnismäßig kleinen Werk dem umfassenden Genugtuungsdienst der Gemeinschaft der Heiligen an."[97] Dabei „schöpft" er nicht nur „aus ihren Kräften zu seinem eigenen Heil":[98] Scheffczyks theologische Pionier-leistung zeigt sich darin, dass es – seinen Ausführungen zufolge – nicht bloß darum geht, „sich persönlich eine Erleichterung für das diesseitige Leben und für den Läuterungszustand nach dem Tode zu verschaffen", sondern es geht „um ein Zur-Geltung-Bringen des Heilswerkes Christi und der von der Gemeinschaft der Heiligen erwirkten Werte, deren Beanspruchung die Lebendigkeit dieser Gemeinschaft und ihre gnadenhafte Vitalität steigert". Daher ist der Ablass „ein Kraft- und Lebensaustausch, der den Organismus im ganzen fördert und zu seiner endzeitlichen Fülle heranreifen lässt",[99] denn „die Wirklichkeit der ganzen Erlösungsordnung" wird im Ablass „aktiviert".[100] Der Ablass erhält somit auch eine eschatologische Tragweite.

Die Motivation, überhaupt einen Ablass gewinnen zu wollen, übersteigt gemäß Scheffczyk somit entschieden den heilsindividuellen Rahmen. Dafür muss freilich ein Bewusstsein von der Gesamtorganik, in welcher der Ablass steht, die Motivation prägen. Das Ideal ist somit eine tiefgehend im Geheimnis

97 Ebd., 123/Sp. 1.
98 Ebd.
99 Ebd., 12Sp. 3.3/Sp. 2.
100 Ebd., 123/Sp. 3.

des gesamten christlichen Gottesbildes und Lebensgefüges verwurzelte ‚anima ecclesiastica', eine ‚kirchliche Seele', eine im Heilswerk Gottes tiefgehend verankerte Person:[101] „Das die privaten persönlichen Bußwerke Überragende des Ablasses liegt gleichsam in der Bündelung, in der Konzentrierung aller … persönlichen Bußwerke und in ihrer bewussten Ausrichtung auf das Ziel der Weiterführung des Erlösungswirkens aus den Kräften der Gemeinschaft der Heiligen."[102] Der Ablass, den die Kirche gewährt, wird ja nur in dem Maße wirkungsvoll, als der Sünder sich in seiner Haltung der liebenden Buße und Umkehr der Gemeinschaft der Heiligen angleicht. In der Ablassgewährung gibt die kirchliche Vollmacht dazu sozusagen einen autoritativen Impuls; sie stößt den Sünder gleichsam in diese Angleichung hinein und hebt dessen eigenes Streben nach einem Leben in und gemäß der Gemeinschaft Christi und der Heiligen auf eine (auch vor Gott!) objektive Ebene. Gerade wenn der Sünder daher den Ablass (im Sinne des weiter oben Ausgeführten) mit der Motivation eines ‚*Einlasses' zu dieser Gemeinschaft* erlangt, wird in ihm jene Grundhaltung der ‚anima ecclesiastica' gefestigt und gewissermaßen neu grundgelegt, auf die Scheffczyks Ablasstheologie hinausläuft.

Was die Frage nach dem Sinn des Ablasses betrifft, nimmt Scheffczyk somit eine regelrechte Schwerpunktverschiebung vor. Man könnte seine Position etwa folgendermaßen auf den

---

101 Andererseits sagt Scheffczyk, dass zur Gewinnung des Ablasses ein „einschlussweise[s]" (ebd., 117/Sp. 1) Annehmen der gesamten von ihm aufgerissenen Glaubenswirklichkeit hinreichend sei. Zwischen dem zur Gewinnung des Ablasses Notwendigen und dem zur idealen Motivation Zuträglichen entsteht in seiner Konzeption somit eine gewisse Spannung.

102 Ebd., 124/Sp. 1.

Punkt bringen: Die für den Ablassgewinner persönlich erleichterte Überwindung seiner Sündenfolgen, also die Förderung der Vitalität seines eigenen Christseins, wird in den Dienst der Förderung der Vitalität der universalen Fortsetzung und Durchsetzung des Heilswerkes Christi in der Welt gestellt. Anders ausgedrückt: Meine Motivation, einen Ablass zu empfangen, soll vor allem darin bestehen, mit der dadurch geförderten Überwindung *meiner* Sündenfolgen etwas Gutes für die Vitalität des *gesamten* Erlösungswerkes Christi in unserer Welt zu tun. Sich selbst in der Motivation nicht mehr im Mittelpunkt zu sehen, sondern einem übergeordneten Gesamten nützlich zu sein, weil das Ablassgeschehen das ganze Erlösungswerk beansprucht und insofern aktiviert – auf diesen Nenner muss man Scheffczyks einzigartige Position bringen.[103] Dies ist übrigens in seiner Theologie kein Einzelfall: Seine Ansicht über den Sinn des Bußsakramentes läuft auf eine vergleichbare Vorstellung hinaus.[104]

Damit ist es Leo Scheffczyk gelungen, den Ablass als einen mit sonst nichts vergleichbaren Dienst am universalen Erlösungsgeschehen theologisch zu profilieren. Die Hingabe an das übergeordnete Gesamte durch das, was ich persönlich

103 Dagegen könnte man einwenden, dass die auf diese Weise geförderte Vitalität des gesamten heilsökonomischen Zusammenhangs doch immer nur abziele auf die konkret dem einzelnen geltende Ablasswirkung, so dass alles doch letztlich nur auf die Förderung individueller christlicher Vitalität hinauslaufe. Doch Scheffczyk denkt nicht in Kategorien einer solchen Engführung: „Der Ablass ist gleichsam ein Lebensvorgang in einer einzelnen Zelle, der aber den ganzen Organismus des betreffenden Lebendigen beansprucht und in Tätigkeit setzt“ (ebd., 123/Sp. 1).

104 Vgl. L. Scheffczyk, Die Heilswirkung der Buße, in: Ders., Glaube als Lebensinspiration (Gesammelte Schriften zur Theologie [Bd. 2]), Einsiedeln 1980, 331-346, v.a. 340; 344ff.

empfange, ist im Ablass fruchtbar, weil in ihm göttliche Heiligkeit als dynamische Durchsetzungskraft, geschöpfliche Mitwirkung daran, sowie die Kirche in ihrer sichtbaren und unsichtbaren Dimension ineinander greifen,[105] und zwar in einer für den Ablass spezifischen und von Scheffczyk präzise

105 Scheffczyk macht den Ablass somit – ähnlich wie seine Marienlehre – zu einem kleinen „Exponenten" des gesamten katholischen Lebensgefüges. Die Grundlage für diese Sicht ist, dass Scheffczyk die (sonst bei den Theologen ebenfalls weitgehend präsenten) Aspekte nicht deshalb anführt, um Einzelfragen der Ablassproblematik zu diskutieren, sondern um den Ablass als solchen zu erhellen, und deshalb die Aspekte – als theologische Methode – zu einer Gesamtschau zusammenfügt, die ihm in der Zugkraft der Geschichtlichkeit gelingt. Die Geschichtlichkeit scheint überhaupt der Quellgrund von Scheffczyks Argumentation zu sein: Zeitliche Sündenstrafen verweisen ausdrücklich auf die Geschichtlichkeit des Menschen als „Verwundung des Menschen durch die Sünde, die sich bei einem geschichtlich verfassten Wesen auch zeitlich auswirken muss" (118/Sp. 3); ebenso verweist die kirchliche Mitwirkung am Erlösungswerk auf die Durchsetzung der (in sich vollkommenen und unendlichen) Erlösung Jesu Christi in der Welt und somit ebenfalls auf die Geschichtlichkeit der Kirche. Auch beim Gottesbild wird alles aufgehängt auf dem dynamischen (d.h. auf Durchsetzung in der Geschichte bedachten) Aspekt der Heiligkeit Gottes. Somit erschließt sich für Scheffczyk der Ablass in seiner Bezogenheit auf eine Fülle an Glaubensaspekten auf dem Weg der Geschichtlichkeit. Löst Scheffczyk damit nicht – möglicherweise sogar prägnanter und konsistenter als Rahner selbst – folgende Forderung Rahners ein: „Kann unsere Schultheologie im Durchschnitt von ‚Engeln', ‚Sünde', ‚Sündenstrafen', ‚Fegfeuer', ‚Ablass', ‚Jungfrauengeburt', ‚Sakrament' so reden, dass die ‚Hierarchie der Wahrheiten', die Rückbesinnung in die fundamentale Mitte des Glaubens bei all diesen Einzelaussagen wirklich deutlich und dadurch vom heutigen Menschen genügend assimilierbar wird?" (Philosophie und Philosophieren in der Theologie [1967], in: Gesammelte Schriften, Bd. 22/1: Dogmatik nach dem Konzil. Grundlegung der Theologie, Gotteslehre und Christologie, Freiburg 2013, 177)?

ausgedrückten Wirkungsebene: Dies ist die einer Vitalitätsförderung des Erlösungsgeschehens – sowohl persönlich als eben auch universal.

Schlusswort

Die Geschichte des Ablasses durch die Jahrhunderte hin war zwar dornig; die theologische Durchdringung ist mühsam. Doch umso größer und schöner erscheint am Ende sein Heilswert, seine vieles integrierende und vitalisierende Bedeutung: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (beides göttlich und kirchlich), Buße und Nächstenliebe, Christozentrik und umfassende Solidarität und Stellvertretung der „Communio Sanctorum“ – dies alles wird im Ablass durch den Dienst kirchlicher Autorität miteinander verknüpft zu einem kleinen Edelstein, der – erst einmal von gewiss viel umgebendem Schlamm befreit – auf seine Weise ein herrlicher „Exponent katholischen Glaubens“[106] ist und dabei ein unverwechselbares Licht auf das Gesamte der Heilsordnung wirft.

106 L. Scheffczyk, Katholische . Wahrheit und Gestalt, Paderborn [3]2008, 190 (dort mit Bezug auf Maria).

Das Brauchtum
ein Vehikel des Glaubens

Ludwig Gschwind

„Es wäre besser gewesen, du wärst zur selben Stunde wiedergekommen“, sagte der Fuchs zum kleinen Prinz. „Wenn du z.B. um vier Uhr nachmittags kommst, kann ich um drei Uhr anfangen, glücklich zu sein. Je mehr die Zeit vergeht, umso glücklicher werde ich mich fühlen. Um vier Uhr werde ich mich schon aufregen und beunruhigen; ich werde erfahren, wie teuer das Glück ist. Wenn du aber irgendwann kommst, kann ich nie wissen, wann mein Herz da sein soll … Es muss feste Bräuche geben.“.„Was heißt fester Brauch?“ sagte der kleine Prinz. „Auch etwas in Vergessenheit Geratenes“, sagte der Fuchs. „Es ist das, was einen Tag vom anderen unterscheidet, eine Stunde von den anderen Stunden“ (Antoine de Saint-Exupery, Der kleine Prinz).

Wie eintönig wäre das Leben ohne Feste, ohne Höhepunkte! Wie sehnen wir uns nach Atempausen in der Tretmühle des Alltags. Feiern bringen Abwechslung, bringen Menschen auf die Beine und zusammen. Der Fuchs hat freilich Recht, wenn er sagt: „Es muss feste Bräuche geben.“ In der Flucht der Dinge braucht der Mensch Beharrlichkeit. Der polnische Schriftsteller Jerzy Piechowski schreibt in der Erzählung „Verwehte Schatten“: „… alles zerfloss im Strom der Bräuche, die, soweit das Gedächtnis reichte, unverändert dieselben waren – einem Strom, der wohl noch tiefer, noch weiter reichte, ja der über

Zeit und Vergänglichkeit hinausging.“ Nicht jeder ist ein Freund solcher Kontinuität, zumal nicht in einer Zeit, die dem Neuen, dem Jungen, dem völlig anderen, der Reform, dem kritischen Hinterfragen sehr viel mehr zugetan ist, als alldem, was mit Tradition zu tun hat. Da läuten die Glocken noch zum Gebet, aber wer betet noch den „Engel des Herrn“? Viele wissen vermutlich gar nicht, warum die Glocken läuten, ganz zu schweigen von dem Gebet, zu dem sie einladen wollen.

Wir erleben in unserer Zeit nicht die erste Krise des Brauchtums in der Geschichte. Kirche und Staat haben mehrfach Eingriffe vorgenommen. Ging es der Kirche darum, regulierend einzugreifen, Missbräuche abzuschaffen, dem Aberglauben entgegenzuwirken, so war der Staat kein Freund von allzu vielen Festlichkeiten. Die katholische Kirche freilich war von jeher dem Brauchtum gegenüber aufgeschlossen. Sie förderte und formte es, weil sie es als ein Vehikel des Glaubens betrachtete. Nicht erst in der Barockzeit, dem Zeitalter der kirchlichen Erneuerung nach dem Einbruch der Reformation, hat man gewusst, dass der Glaube Verleiblichung braucht. Gott hat die Welt geschaffen und er hat sie gut geschaffen. Die Schöpfung preist den Schöpfer. Der Christ darf sich an der Schöpfung freuen und dort, wo die Brüchigkeit der geschaffenen Natur offenkundig ist, weiß er um das Mithineingezogensein der ganzen Schöpfung in den Sündenfall. Jesus, der Sohn Gottes, wird Mensch, wird Leib, wird Fleisch. Gott lässt sich im Sohn anfassen, anschauen, anhören. Der Glaube an den Schöpfer und an die Menschwerdung sind Ursache und Grund für viele Formen katholischen Brauchtums. „Was sichtbar war am Erlöser ging ein in die Sakramente“, sagt Papst Leo der Große (440 – 461) in einer seiner Predigten zum Fest Christi Himmelfahrt. Gehören zum Sakrament die Einsetzung durch Jesus Christus, das äußere Zeichen und die

innere Gnade, so will das religiöse Brauchtum entweder die innere Freude, das innere Teilnehmen nach außen hin sichtbar machen oder, umgekehrt, durch äußere Zeichen innerlich etwas bewirken.
Der Brauch des Kreuzzeichens geht z.B. bis ins zweite Jahrhundert, wenn nicht gar in apostolische Zeit, zurück. Tertullian schreibt 211: „Bei jedem Ausgang und Fortgang, bei jedem Anfang und Ende, beim Kleideranlegen und Ausziehen der Schuhe, vor dem Bad, wenn wir zu Tisch gehen, wenn wir die Lichter anzünden, wenn wir uns aufs Ruhebett legen oder auf einen Stuhl setzen, bei jedem Tun der täglichen Beschäftigung bezeichnen wir die Stirn mit dem Zeichen (wörtlich. Siegel) des Kreuzes“ (Balthasar Fischer, Das Kreuzzeichen). Martin Luther empfiehlt im „Kleinen Katechismus“: „Des Morgens, so du aus dem Bette ferst, soltu dich segnen mit dem heiligen creutz … Des Abends, wenn du zu Bette gehst, soltu dich segnen mit dem heiligen creutz.“ Von Dietrich Bonhoeffer, dem evangelischen Christen der Bekennenden Kirche, wissen wir, dass er im Berliner Gefängnis Tegel den Tag mit dem Kreuzzeichen begonnen und beschlossen hat. Mag die Häufigkeit und Gedankenlosigkeit den Brauch des Kreuzschlagens zu einer Abnutzung geführt haben, so dass sich eine gewisse Schlampigkeit breit gemacht hat. Manchmal hat man dann den Eindruck, jemand wolle Fliegen verscheuchen, dabei wollte er doch eigentlich sich bekreuzigen. Die Besinnung auf die Bedeutung des Kreuzzeichens führt zu einer Verinnerlichung und damit zu einer würdigen Form. Bei einem Theaterstück musste der Schauspieler ein Kreuzzeichen machen. Alec Guiness sollte die Rolle spielen und wusste nicht, wie man ein Kreuzzeichen macht, deshalb besuchte er eine katholische Kirche. Er sah die Gläubigen, wie sie sehr unterschiedlich sich bekreuzigten. Da er es aber richtig machen wollte, ging er zum Pfarrer und bat

ihn, ihm das Kreuzzeichen beizubringen. Diese Begegnung stand am Anfang seiner Konversion zur katholischen Kirche.
Das Kreuzzeichen, das ein Sportler vor einem Spiel macht, geht durch die Weltpresse, das Kreuzzeichen, das die Mutter dem Kind auf die Stirn zeichnet, bevor es sich auf den Schulweg macht, hat nicht so viel Öffentlichkeit, und doch wird der Muttersegen das Kind ein Leben lang begleiten. Das Denken an die Mutter wird später einmünden in ein Denken an Gott. Genauso tief hat sich vielen das Anschneiden des Brotes eingeprägt. Noch bevor das erste Stück abgeschnitten wird, zeichnet der Vater mit dem Messer drei Kreuzzeichen aufs Brot. Das Brot, Geschenk Gottes und Frucht der menschlichen Arbeit, kann man nur mit tiefer Dankbarkeit essen. Selten geworden ist das Kreuzzeichen in den Gaststätten, und doch ist es gerade dort Tischsegen und Bekenntnis des Glaubens in einem. Seit einigen Jahren hat es sich eingebürgert, dass Kinder, die noch nicht zu heiligen Kommunion gehen können, die Eltern zum Kommunionempfang begleiten und vom Priester ein Kreuz auf die Stirn gezeichnet bekommen.
Mit dem Kreuzzeichen, das man als das knappste Morgengebet bezeichnen könnte, beginnt der Tag des gläubigen Menschen. Er wird nicht aus dem Haus gehen, ohne sich mit Weihwasser besprengt zu haben. Dabei wird er nicht so sehr daran denken, dass er durch die heilige Taufe Kind Gottes und Erbe des Himmels geworden ist, vielmehr wird es ein Aufblick zu Gott sein, mit der Bitte, seine Wege zu beschützen und ihn vor Unglück zu bewahren. Ein Schattendasein führt das Tischgebet. Seit die Kinder zu den unterschiedlichsten Zeiten nach Hause kommen, seit viele Väter und manche Mütter mittags nicht mit am Tisch sitzen, hat die Kultur des Essens gelitten. Mittags hastet man das Essen in sich hinein, oft appetitlos, weil der Hunger längst übergangen ist, abends

läuft der Fernseher und man isst so nebenbei. Dass man wenigstens dem sonntäglichen Essen als Familienmahl von der Tischdecke über das Geschirr bis hin zum Tischgebet eine größere Bedeutung beimisst, wäre äußerst wünschenswert. Allerdings wird man kritisch anmerken müssen, dass alle möglichen Veranstaltungen von Vereinen nicht nur den Sonntagsgottesdienst vergessen lassen, sondern auch verhindern, dass die Familie wenigstens ein Mal in der Woche gemeinsam essen kann.

Der „Engel des Herrn“ dürfte weithin ausgestorben sein. Nur das vollautomatische Läuten der Kirchenglocken erinnert noch an ihn. Kinder wissen häufig nicht mehr, was dieses Läuten bedeutet. Aber wissen es die Erwachsenen? Für sie ist es lediglich eine Zeitangabe, nicht eine Aufforderung zum Gebet. Man kann es selbst bei religiösen Tagungen erleben, dass das Gebetläuten nicht zur Kenntnis genommen wird. Der Religionsunterricht wird nicht selten auf die letzten Stunden gelegt. Um 12.00 Uhr könnte man dann durchaus mit den Schülern den „Engel des Herrn“ beten. Es wäre auch eine gute Einübung in das „Gegrüßet seist du, Maria“, das nicht mehr von allen gekonnt wird. Die muslimischen Schüler drängen darauf, dass sie ihre Gebetszeiten einhalten können. Die christlichen Schüler wissen gar nicht, dass auch sie Gebetszeiten haben, aber man muss es ihnen auch sagen. Es ist ein guter Brauch, den „Engel des Herrn“ mit dem Gebet für die „Armen Seelen“ abzuschließen. So wird auch jeweils der Verstorbenen gedacht.

Wer weiß denn noch, warum am Freitag um 11.00 Uhr die Glocken läuten? Sie möchten an den Tod des Heilands erinnern und uns zum Freitagsgebet einladen. Ich unterrichtete in einer vierten Klasse und erzählte im Zusammenhang mit der verfolgten Kirche über das schwere Schicksal des Erzbischofs

von Conakry, der seit neun Jahren im Gefängnis saß. Die Glocken läuteten von der benachbarten Kirche. Ich erklärte, warum die Glocken läuten, und dass man dabei ein bestimmtes Gebet verrichtet: Das Freitagsgebet: „Es sind Finsternisse entstanden …“ Die Kinder meinten, man könne doch noch ein „Vater unser“, ein „Gegrüßet seist du, Maria“ und ein „Ehre sei dem Vater“ für die verfolgte Kirche anschließen. So haben wir es dann bis Schuljahresende gehalten. Groß war die Freude, als am 15. August in den Nachrichten die Meldung kam: „Erzbischof Raimund Maria Tchidimbo wurde aus dem Gefängnis entlassen und befindet sich auf dem Weg nach Frankreich.“ Voll Stolz sagten meine Schüler: „Den haben wir herausgebetet.“ Seitdem vermerke ich jede Woche im Kirchenzeiger: „Freitagsgebet: Wir beten für die Kirche in …“ dabei nenne ich jeweils ein Land, in dem Christen verfolgt werden. Auf diese Weise wird auch das Bewusstsein, für die verfolgte Kirche zu beten, wachgehalten.

Während es mit dem Morgengebet weithin hapert, wird das Abendgebet ernst genommen. Am liebsten wird das Gebet verrichtet, das man bereits als Kind gelernt hat. Bei der Weitergabe der Gebete spielen häufig die Großeltern eine Rolle. Sie beten mit den Kindern und geben ihren Gebetsschatz an die Enkel weiter.

Der ganze Tag, jede Woche, jeder Monat, das ganze Jahr, das ganze Leben wird von religiösen Bräuchen durchpulst und begleitet. Sie schenken Kontinuität, innere Sicherheit und Geborgenheit. Sie werden „gebraucht“, wie der Name schon sagt. Sie zu verlieren, sie aufzugeben bedeutet Verlust. Denken Sie an das Sterben im Dorf! Es wird die „Schiedung“ geläutet. Je nachdem welche Glocke ertönt oder wie oft das Läuten unterbrochen wird, weiß das ganze Dorf, ob eine Frau, ein Mann oder ein Kind gestorben ist, und in den Familien betet man für

den Verstorbenen. Jeden Abend versammelt sich die Gemeinde zum Sterberosenkranz bis zum Tag der Beerdigung. An der Beerdigung nimmt von jedem Haus jemand teil. Der Siebent- und der Dreißigstgottesdienst, sowie der erste Jahrtag vereint nochmals Angehörige und Nachbarn, die Dorfgemeinschaft im Gebet für den Verstorbenen. Je größer allerdings der Ort umso geringer wird die Anteilnahme ausfallen. Gegenwärtig vollzieht sich ein großer Umbruch in der Bestattungskultur, den gilt es zur Kenntnis zu nehmen und würdig zu gestalten.
Das ganze Jahr ist durchwachsen von Bräuchen. Kirchenjahr und Brauchtum gehören nicht nur kalendermäßig, sondern auch wesensgemäß und von den Wurzeln her zusammen. Gerade die Adventszeit mit ihrer Vielzahl an Bräuchen wird durch das Brauchtum zu einer guten Hinführung auf das Geheimnis des Weihnachtsfestes. Der Adventskranz, den Pastor Johann Hinrich Wichern 1839 erstmals im „Rauhen Haus“ zu Hamburg aufhängen ließ, ist ein sprechendes Zeichen für die verrinnende Zeit inmitten einer Ewigkeit. Er gehört ebenso zum Advent wie das „Rorate“ mit der Pflege des adventlichen Liedgutes. Barbarazweige werden geschnitten und der Nikolaus geht durch das Land. Sankt Nikolaus gehört seit Jahrhunderten zu den Lieblingsheiligen des Volkes, vor allem der Kinder. Am Nikolaustag gab es Nüsse und Lebkuchen, zuvor allerdings fragte der Nikolaus den Katechismus ab. Der Sack mit den Geschenken wurde in den letzten Jahren voller, dafür die Frage, wie es denn mit dem Beten stehe, immer zaghafter und welcher Nikolaus möchte sich gar auf das Gebiet des Katechismus wagen. Manche Eltern haben in der Vergangenheit diesen guten Heiligen dazu benutzt ihren Kindern Angst einzujagen. „Warte nur, wenn der Nikolaus kommt“. Hier sind nicht selten Fehler in der Erziehung gemacht und geradezu traumatische Ängste erzeugt worden. Die Kindergärten haben einen

wesentlichen Beitrag zum richtigen Verständnis des Nikolausbrauches geleistet.
Die Abschaffung des Feiertages vom 8. Dezember, dem Fest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria, kurz Mariä Empfängnis genannt, lässt das marianische Element, auch das Element der Sündenverlorenheit, der Unerlöstheit der vorchristlichen Welt im adventlichen Bewusstsein zu kurz kommen. Da und dort wird in bayerischen Pfarreien das „Frauentragen“ gepflegt, auch die „Advents-singen“ erfreuen sich großer Beliebtheit. Viele dieser alten Volkslieder haben marianischen Charakter.
Der Advent ist die Vorbereitung auf Weihnachten. Die ganze Familie kann von dieser Vorfreude erfasst werden. Der Adventskalender, Basteln, das gemeinsame Singen der Adventslieder im Kreis der Familie, Hausgottesdienste, Plätzchenbacken, Brief ans Christkind, Krippe herrichten, Erzählen, das alles kann die Wochen froh erfüllen. Viele Familien mühen sich mit ihren Kindern um eine schöne Gestaltung der vorweihnachtlichen Zeit. Die „Weihnachtsfeiern“ der Vereine und Betriebe, die durch ihre musikalische Gestaltung oft schon Weihnachten vorwegnehmen, müssten allerdings einmal kritisch überdacht werden. Wenn Mutter und Vater von einer Weihnachtsfeier zur anderen gehen müssen und auch die Kinder nach der Weihnachtsfeier des Sportvereins, der Feier in der Schule und im Kindergarten ihr eigenes, familiäres Weihnachten erleben wollen, dann bringen sie es kaum zu mehr als dem Anzünden des Christbaums, einem zaghaften „Stille Nacht“ und „Ihr Kinderlein kommet“, um sich dann rasch den Geschenken zuzuwenden. Der gemeinsame Gang zur Christmette findet häufig nicht mehr statt, weil die Mutter mit den Kleinen am Nachmittag in der Kindermette war. Der Papa kann sich allein dann auch nicht mehr aufschwingen, ohne die Familie in

die nächtliche Christmette zu gehen. Weihnachten ohne Kirchgang jedoch ist kein Weihnachten, dieser Meinung sind die meisten Bundesbürger, und so freut sich der Vater auf das Weihnachtshochamt, in das er mit seiner Familie gehen wird.
Im Alten Testament lesen wir: „Alles hat seine Zeit“. Dies gilt genauso vom Brauchtum. Der Advent ist Advent und Weihnachten Weihnachten. Das eine ist die Zeit der Erwartung, das andere die Zeit der Erfüllung. Die Zeit scheint manchmal verrückt geworden zu sein. Kaum ist Allerheiligen vorüber, da zieht schon der Nikolaus in die Auslagen der Geschäfte ein. Gerade hat die Adventszeit begonnen, erklingen bereits die ersten Weihnachtslieder. An Neujahr beginnt der Fasching. Der Fasching hat seine Zeit und die Fastenzeit hat ihre Zeit. Deshalb wird der Fasching am Faschingsdienstag um 24.Uhr begraben. Dem allzu guten Leben wird „Ade“ oder vielmehr „Vale“ gesagt. Auf die überschäumende Lebensfreude der letzten Faschingstage vom gumpigen Donnerstag über den rußigen Freitag folgt der Tod-Ernst des Aschermittwoch. „Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris“ – Bedenke Mensch, dass du Staub bist und zum Staub zurückkehren wirst –. Es beginnt die geschlossene Zeit, in der ein guter Katholik nicht zum Tanzen geht und auch keine rechte Hochzeit stattfindet. Die Kinder legen die Süßigkeiten beiseite, der Fernsehapparat bekommt häufiger eine Pause und die Erwachsenen rauchen ihre Zigaretten mit noch schlechterem Gewissen. Waren früher die Freitage der Fastenzeit alle Fasttage, so blieben nach der Reform im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil nur noch der Aschermittwoch und der Karfreitag übrig. Das Freitagsgebot, früher einmal ein Spezifikum des katholischen Christen, sollte nach dem Wunsch der deutschen Bischöfe aus seiner Engführung heraus und eine Erweiterung und Vertiefung erfahren d.h. über den Verzicht auf Fleisch-

und Wurstspeisen hinaus sollten Opfer gebracht werden, die wirklich auch spürbar sind. Nur wird man sich fragen müssen, ob mit Oder − Oder − Oder Vorschlägen nicht das Abstinenzgebot mehr oder weniger zum Verschwinden gebracht wurde, obwohl es nach wie vor gilt. Jedenfalls ist es bemerkenswert, dass reiche Länder das Abstinenzgebot der Kirche als Last empfunden haben. Spanien erkaufte sich auf Betreiben Kaiser Karl V. am Beginn der Neuzeit die Dispens vom Abstinenzgebot. Die Dispens konnte auch bei uns jeder Pfarrer erteilen, wenn eine besondere Situation gegeben war. Der Reichtum unserer heimatlichen Küche an Mehlspeisen wäre ohne Freitagsgebot vermutlich nicht entstanden, denn auch Köchinnen gehen lieber den bequemeren Weg. Es hängt aber auch mit der Armut unserer Vorfahren zusammen, die sich nur selten einen Braten leisten konnten.

Mit dem Beginn der Heiligen Woche, der Karwoche, erleben Liturgie und Brauchtum neue Höhepunkte. Palmstecken werden gesucht und geschmückt. Wer hat den größten, wer hat den schönsten? Wer ist der Palmesel? Wenn am Gründonnerstag die Glocken verstummen, weil sie nach Rom geflogen sind, ist die große Zeit der Ministranten gekommen. Sie klappern und rätschen, dass es eine wahre Freude ist. Sie sind jetzt für das Gebetläuten zuständig und mit Kraft betreiben sie ihre Rätschen, damit auch die letzten Langschläfer zum Kreuzweg am Karfreitag geweckt werden. Wie lange sich der Brauch noch halten wird, dass die Kirchgänger am Karfreitag schwarz gekleidet erscheinen, nachdem Priester und Ministranten in festliches Rot gekleidet sind, kann man nicht sagen. Aber es ist auch nicht auszuschließen, dass die Liturgiker nach ihrer historischen Phase, die ihren Höhepunkt in der wenig einfühlsamen Reform des Heiligenkalenders gefunden hat, sich auf Volksfrömmigkeit und Volksempfinden besinnen.

Der Karsamstag der Liturgie – der Tag der Grabesruhe Christi – hat heute alle Anzeichen eines großstädtischen Friedhofs. Leere Weihwasserbecken, Gräber ohne Beter, nur die Gärtner und die Arbeiter der Friedhofsverwaltung sind unterwegs. Da hat es einmal ein „Heiliges Grab“ gegeben, zu dem die Leute gekommen sind, an dem gebetet wurde, wo die Kinder auf den Heiland im Grab schauen konnten. Das Licht der Kerzen spiegelten die bunten Kugeln. Über allem war eine Monstranz zu sehen, die mit einem Schleier verhüllt war. Herz und Gemüt wurden hier angesprochen. Allmählich tauchen die Heiligen Gräber wieder aus der Versenkung auf, sofern sie nicht vernichtet wurden.

Wenn man über das Brauchtum nachdenkt, kann man das nicht als Denkmalschützer und Museumswächter tun, man kann sich aber ebenso wenig als Bilderstürmer und Kulturbanause gebärden. Religiöses Brauchtum belebt den Glauben, gibt ihm Impulse, spricht Herz und Gemüt an. Alles mit der Elle des kritischen, des überkritischen Verstandes zu messen, führt zu dem Kahlschlag puritanischer Gotteshäuser, in denen es einen selbst im Hochsommer noch fröstelt.

Es ließe sich fortfahren mit den Osterbräuchen: der Weihe des Osterfeuers, bei dem die jungen Burschen dafür zu sorgen haben, dass ein geweihtes Holz ergattert wird, der Weihe der Osterkerze, des Osterwassers, der Speisenweihe: mit Eiern, Speck, dem Osterlamm, dem Osterzopf. Manchmal wird behauptet, das christliche Brauchtum sei nichts anderes als getauftes Heidentum. Obwohl die Brauchtumsforschung es längst nachgewiesen hat, dass es bei den Germanen gar keine Göttin Ostara gegeben hat, die im Osterhasen weiterlebe oder der Gott Wotan im Nikolaus weiter sein Unwesen treibe. Hier waren die Naziideologen am Werk und werden noch heute zitiert. Freilich kann man sich die Missionierung der Germanen

nicht ohne Inkulturation vorstellen. Man denke an den heiligen Bonifatius und die Donar-Eiche. Er hat den Baum gefällt. Aus dem Holz ein Peterskirchlein errichtet, seitdem hat der heilige Petrus seine Zuständigkeit für das Wetter vom Gott Donar übernommen. Auch die Furcht vor den bösen Geistern kann als heidnisch angesehen werden und hält sich im Aberglauben. Der Missionierung besonders seit Bonifatius, der Wachsamkeit der Bischöfe und des Klerus ist es zu verdanken, dass sich bei uns ein Vorgang nicht ereignet hat, der der Kirche in Südamerika − vor allem in Brasilien − sehr zu schaffen macht. Hier saugt das Heidentum das Christentum förmlich auf. Die Riten der Macumba, einer heidnischen Bewegung mit christlichen und heidnischen Elementen, haben in Brasilien schon mehr Gottesdiensträume als die katholische Kirche. Hier wirkt es sich aus, dass der Klerus nie volksnah genug war, um die Kräfte des Herzens und des Gemütes in geordnete Bahnen zu lenken. Man hat die Volksreligiosität für primitiv gehalten. Erst heute beginnt ein Umdenken.

Verkopfte Zeiten haben wenig übrig für das Brauchtum, haben wenig Sinn für Dinge, deren Wert nicht sofort ins Auge springt. Für sie muss alles seinen Nutzen und seine Richtigkeit haben. Die Aufklärung war ein ausgesprochener Feind des Brauchtums. In einer Verordnung des bayerischen Churfürsten von 1785 „von den abgeschafften Feyertagen“ heißt es: Es sei ein „hochsträflicher Unfug“ an den abgeschafften Feiertagen Kirchen zu schmücken, Glocken zu läuten, Hochämter zu singen. Ebenso dürften an diesen Tagen keine Predigten, Opfergänge, Litaneien, kein Rosenkranz gehalten werden. Verboten sind ferner Tänze und andere an Werktagen ungewöhnliche Unterhaltungen. Geistliche, die gegen das Verbot handelten, mussten eine Strafe bezahlen, und es wurden ihnen die kirchlichen Einnahmen gesperrt. Mesner wurden mit angehängter Tafel

als Verächter landesherrlicher Gebote öffentlich dem Gespött preisgegeben. Wirte kamen ins Gefängnis. Burschen mussten bei Tauglichkeit für sechs Jahre zum Militär. Untaugliche sowie Dienstmägde kamen für ein Vierteljahr ins Gefängnis. Man war keineswegs zimperlich, um den Gesetzen den nötigen Gehorsam zu verschaffen. Der Schrecken über diese mehr als 200 Jahre zurückliegenden Verordnungen steckte den Nachfahren noch so in den Knochen, dass sie widerstandslos den Josefstag, Peter und Paul, sowie den 8. Dezember opferten, als Kirche und Staat ein entsprechendes Abkommen geschlossen hatten.

Der Dreikönigstag und Mariä Himmelfahrt konnten bei der erneuten Debatte über die Feiertage, dank massiven Widerspruchs aus allen Teilen der Bevölkerung erhalten bleiben. Beide Tage sind auch hohe Tage des Brauchtums. Das Dreikönigswasser gehört wie das Osterwasser zur Segnung von Haus und Hof. Man achtete darauf, dass dieses „hochgeweih-te“ Wasser reichlich vorhanden ist. Zur Segnung des Hauses gehört die geweihte Kreide und der Weihrauch. Geweihtes Salz wurde früher dem Täufling auf die Zunge mit den Worten gegeben: „Empfange das Salz der Weisheit!“ Es erinnerte an Jesu Wort. „Ihr seid das Salz der Erde“. Sternsinger ziehen durch die Orte und erbitten für die Häuser und Familien Gottes Segen und empfangen Gaben für die Mission. An Mariä Himmelfahrt, dem 15. August, mitten im Hochsommer, werden die Kräuter und Blumen gesegnet. Die lauretanische Litanei ruft Maria an als „rosa mystica“, als geheimnisvolle Rose, und im Lied singen wir „Lilie ohnegleichen“. Der geweihte Kräuterbüschel soll das Haus vor Blitzschlag bewahren.

So ist das ganze Jahr mit Bräuchen durchwachsen, die das Herz zu Gott hinwenden, ihn bitten um seinen Segen, um seien Beistand auf die Fürsprache Marias oder eines vertrauten

Heiligen. Die Patrozinien, die noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts am Festtag selber gefeiert wurden, waren über das gottesdienstliche Feiern hinaus auch ein Anlass, dass die Verwandtschaft zusammenkam.
Das Brauchtum hat auch einen katechetischen Charakter und ist so ein Vehikel des Glaubens. Schon das kleine Kind fragt nach dem Kreuz im Herrgottswinkel. Wenn keines da wäre, würde die Frage gar nicht auftauchen, so aber wird die Mutter von Jesus erzählen. Die Krippe, die Kirche, der Ölberg, die Heiligenbilder, die Bilder im Gebetbuch, das alles lenkt den Blick auf Jesus, auf den dreifaltigen Gott. Der heilige Martin, der heilige Nikolaus, das Christkind sind aus unserem Leben nicht wegzudenken. Die Fronleichnamsprozession, die Bittprozessionen, der Weiße Sonntag. Immer und immer wieder fragt das Kind. Die Antworten, die Vater und Mutter geben oder auch die Großeltern werden prägend für das ganze Leben. In den Fragen des Kindes ist der eigene Glaube immer mitgefragt, ist man gefordert über den Sinn der Bräuche nachzudenken. Hier bestehen noch manche ungenützte Chancen, das Evangelium zu verkünden. In den kommunistischen Staaten mussten die atheistischen Ideologen die Entdeckung machen, dass christliches Gedankengut die Jugend infizierte. Wer war daran Schuld? Nicht Priester und Ordensfrauen aus dem Untergrund, sondern Großmütter. Welchem Kind macht es keinen Eindruck, wenn die Oma mit leuchtenden Augen erzählt. Stundenlang könnte man ihr zuhören. Haben unsere Großmütter und Großväter nicht auch diesen Schatz der Überlieferung anvertraut bekommen? Sind sie im Stand, ihn weiterzugeben? Können unsere Kinder überhaupt noch zuhören? Vor Jahren hat eine allgemeine Verunsicherung eingesetzt. Dadurch wurde die Weitergabe des Glaubens erheblich behindert. Inzwi-

schen erfolgt ein Umdenken, das dem Kälteeinbruch des Traditionsverlustes entgegenwirkt.
Wenn nach dem Stellenwert des Brauchtums in unserer Gesellschaft gefragt ist, werden sich je nach Einstellung, verschiedene Antworten geben lassen. Die einen sehen im Brauchtum ein Stück Folklore, das sie nicht missen möchten. Deshalb werden sie auf Christbaum und Krippe nicht verzichten. Sie freuen sich über Sternsinger und Leonhardiritt. Sie fahren zum Passionsspiel und holen sich den Blasiussegen. Das Brauchtum hat für sie den gleichen Wert wie die schöne Bauernstube, der Rosenkranz der Urgroßmutter und der Porzellanweihwasserkessel. Ihnen selber freilich gleitet kein Rosenkranz mehr durch die Finger und der Weihwasserkessel ist schon seit Jahren leer. Die Sehnsucht nach der verlorenen heilen Welt und einem heilen Glauben wird spürbar.
Das Brauchtum hat eine wichtige Aufgabe als Verleiblichung des Glaubens, als Ursprache des Sakralen, als Beheimatung in Kirche und Volk, als Hinführung zum Glauben, als Möglichkeit der Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation, als Erziehung zur Liturgiefähigkeit. Der innere Sinn des Brauchtums muss erschlossen werden. Was König Ludwig I. als Leitfaden seines Handelns formulierte, mag immer noch gelten: „Was alt ist und gut, soll bleiben; was alt ist und gleichgültig, mag bleiben; was alt ist und schlecht, will ich stürzen, und wenn es tausend Jahre bestünde.“

Vergleich der Schauungen von Therese Neumann und Anna Katharina Emmerich

Auswirkungen auf Menschen zu ihren Lebzeiten und heute

Gisela Schinzel-Penth

Vorbemerkungen

„Gekreuzigt, gestorben und begraben“ bekennen wir Christen im Glaubensbekenntnis. Die meisten von uns vergegenwärtigen sich gar nicht mehr, was für ein furchtbares Leiden hinter diesen dürren Worten steht.

Sowohl Anna Katharina Emmerich als auch Therese Neumann dagegen schildern bei ihren Visionen beispielsweise genau, was für eine ungemein grausame Handlung schon alleine das Aufladen des Kreuzes durch die Schergen bedeutete oder was für eine schreckliche Marter der Gang unter dem Kreuz zur Hinrichtungsstätte war. Sie beschreiben sie anders, als sie die westliche Malerei vom Mittelalter an seit Jahrhunderten darstellte, – in denen das Wissen, wie eine Kreuzigung wirklich vor sich gegangen ist, schon seit mindestens 600 Jahren in Vergessenheit geraten war – und dabei hätten, so möchte man meinen, gerade die Werke christlicher Malerei für die Visionärinnen eigentlich Anhaltspunkte für ihre Darstellungen des Geschehens sein müssen.

Es ist mir ein Anliegen, die oftmals geradezu verblüffenden Erkenntnisse, die durch die nüchterne Gegenüberstellung der Texte zum Vorschein kommen, einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Damit der Vergleich der Visionen verständlicher wird, gebe ich zuerst einen Überblick über

1. das Leben der Anna Katharina Emmerich

2. das Leben der Therese Neumann

3. den Vergleich der Art des Empfangs der Visionen und der Art ihrer Wiedergabe

4. den Vergleich der Visionen Emmerich – Neumann

5. Auswirkungen auf Menschen zu ihren Lebzeiten und heute

Hinweis: Meine selbst verfassten Texte und verbindenden Hinweise in Zitaten, bei denen Auslassungen vorgenommen wurden, sind in Kursivschrift, Zitate in Normalschrift dargestellt, um dem Leser eine genaue Unterscheidung zu erleichtern und es ihm zu ermöglichen, sich – unabhängig von meinen Texten – selbst einen Vergleich zu verschaffen.

1. Das Leben der Anna Katharina Emmerich

Anna Katharina Emmerich wurde 1774 als Tochter einer Bauernfamilie in Flamske bei Coesfeld in Westfalen geboren. Sie hatte schon als Kind Visionen, die sie aber für völlig normale Erlebnisse hielt und glaubte, über solche Erlebnisse dürfe man nicht sprechen, weil die anderen Menschen ja auch nicht darüber sprachen. 1798, also im Alter von 24 Jahren, hatte sie eine Christusvision, bei der sie, vor die Wahl gestellt, einen Blumenkranz oder eine Dornenkrone zu ergreifen, sich für die Dornenkrone entschied und sie sich aufs Haupt setzte. Von da an, also noch vor ihrem Klostereintritt, hatte sie die Stigmen der Dornenkrone und die damit verbundenen Schmerzen rings um ihren Kopf.

1802 trat sie ins Klosters der Augustinerinnen in Dülmen ein. In einem Leben voll Gebet, Bußübungen und Sühneleiden versuchte sie, sich in tätiger Nächstenliebe um die Armen zu kümmern, und nähte für sie, denn mehr war der meist Bett-

lägerigen nicht möglich. Bei der Säkularisation 1811 wurden die Nonnen aus ihrem Kloster vertrieben. Die damals schon bettlägerige Anna Katharina Emmerich fand Unterschlupf in einem Kämmerchen bei einem alten emeritierten Priester, wo sie von dessen Magd mitversorgt wurde und ein armseliges Leben führte. Hier wurde sie 1812 vollends stigmatisiert. Von diesem Zeitpunkt an hatte sie auch die Visionen.
In den folgenden Jahren, bis zu ihrem Tod, blieb sie ans Bett gefesselt. Anfangs wurde ihre Stigmatisation geheim gehalten, als aber doch die Öffentlichkeit davon erfuhr, wollte man, dem Zeitgeist der Säkularisation entsprechend, dem „Betrug" sogleich ein Ende bereiten. Sowohl von Seiten der Kirche, als auch von Seiten des Staates wurde der Fall „Anna Katharina Emmerich" äußerst genau untersucht. Zur Untersuchung von kirchlicher Seite [Höcht S. 127-128 (1)]:
Zunächst wurden die Wunden acht Tage lang fest verbunden, was der Stigmatisierten unglaubliche Qualen verursachte. Nach Ablauf dieser Zeit aber wurden sie trotz stärksten Blutverlustes unverändert und ohne Entzündung und ohne Eiter gefunden! Katharina wurde dann noch zwei weitere Tage dem peinigenden Versuche unterworfen, die Wundmale mit Medikamenten zu heilen. Aber auch dies war vergebens. Die Ärzte kamen überein, dass die Wunden auf keinerlei Weise künstlich entstanden seien und noch weniger künstlich unterhalten werden könnten, da sie sich schon Monate gegen jede Natur verhielten, indem sie weder sich entzündeten, noch eiterten, noch heilten. Auch beobachtete man, dass ebenso ihre Blutungen in gleicher Weise allen Naturgesetzen widersprachen. Das Blut nahm nämlich den Lauf, den es bei dem am Kreuze hängenden Heilande genommen hatte, indem es auch bei rücklings liegendem Kopfe nur über Nasenbein und Gesicht, aus den Handflächen den Vorderarm aufwärts und von den

Fußwunden über die Zehen aufwärts – also gegen die Richtung des natürlichen Schwergwichtes! – lief!
Staatlicherseits wurde 1819 eine Untersuchung der Polizeibehörde vorgenommen, die in jener Zeit der „Aufklärung und des Unglaubens unbedingt die Betrügerin in ihr entlarven wollte“. *Sie wurde von vier Polizisten gewaltsam aus dem Bett geholt, auf einer Trage* in ein fremdes Haus gebracht und die Tragbare in der Mitte eines großen Saales niedergesetzt, wo in derselben die Dulderin von allen Seiten beobachtet werden konnte. Die also Gefangene wurde nun Tag und Nacht von den Mitgliedern der Kommission überwacht, während man in ihrer alten Wohnung vergebens nach Instrumenten und ätzenden Mitteln suchte, mit denen sie sich ihre Wunden beigebracht haben könnte. Was man der Begnadeten während der drei Wochen ihrer Gefangenschaft zumutete, war schier unglaublich. Durch Verhöre suchte man sie sowie die Priester und Ärzte, die sie bisher gehabt hatte, in Widersprüche zu verwickeln und des Betruges und der Beihilfe zu diesem zu überführen. Man legte schamlos ihre Wunden bloß. Aber der Arzt … der im Auftrage des Oberpräsidenten kam, musste gestehen, dass er keinen Betrug bei Katharina gefunden … Kurzum, trotz unglaublicher Anstrengungen und brutalster Maßnahmen konnte man die Kranke keines Betruges überführen.
In den Jahren 1818–1823 hielt sich der Dichter Clemens Brentano, der durch die Stigmatisierte zum Glauben zurückgefunden hatte, an ihrem Krankenbett auf und schrieb nieder, was sie ihm von ihren Visionen während der Ekstasen berichtete. Am 9. Februar 1824 starb Anna Katharina Emmerich im Alter von 50 Jahren. Ihre Visionen, die vor allem das Leben Christi, aber auch das einzelner Heiliger betreffen, hat sie wie ein Zeuge jener Zeiten erlebt.

2. Das Leben der Therese Neumann

Therese Neumann kam in dem kleinen Ort Konnersreuth in der Oberpfalz am Karfreitag 1898 als Älteste von 11 Kindern der Eheleute Ferdinand und Anna Neumann zur Welt. Ihr Vater war Schneider. Sie lebte mit ihrer Familie – wie es damals in der zwischen Fichtelgebirge und Böhmerwald gelegenen Gegend, die ein raues Klima hat, üblich war – in einer für uns heute fast unvorstellbaren Armut und Bedürfnislosigkeit. Schon in ihrer Kindheit hatte sie, ebenso wie Anna Katharina Emmerich, Kreszentia Höß oder viele andere Stigmatisierte, Visionen, die sie aber für völlig normale Vorgänge im Leben eines Menschen hielt und erst später als Visionen erkannte. Ihr Leben war geprägt von harter körperlicher Arbeit, aber auch von tiefer Frömmigkeit. Ihr größter Wunsch war es, als Krankenschwester in die Mission nach Afrika zu gehen, und sie hatte sich schon über die Aufnahmebedingungen bei den Missionsbenediktinerinnen in Tutzing erkundigt. Da brach der 1. Weltkrieg aus. Ihr Vater musste einrücken und Resl ging bei einem Gastwirt in Konnersreuth als Magd in Dienst und übernahm auch schwerste Arbeiten, um zum Lebensunterhalt der Familie beizutragen. Ihren Wunsch, Missionsschwester zu werden, gab sie nicht auf, verschob die Ausführung ihres Planes nur auf später. Aber es sollte anders kommen, als sie sich ihr Leben geplant hatte. Bei einem Brand, bei dem sie tatkräftig beim Löschen mithalf, verrenkte sie sich das Rückgrat. Steiner I S. 17 (2):

Nach späterem ärztlichem Befund waren der 2. und 3. Wirbel der Lendenwirbelsäule aus ihrer normalen Lage verdreht. Die dadurch eingetretene und nicht wieder aufzuhebende Klemmung eines Zentral-Nervenstranges bewirkte in sich fortsetzender Entwicklung zunächst neben starken Schmerzen im Kreuz, ein „pelziges“ Gefühl in den Beinen, Gehunsicherheit,

Stürze und dann, infolge fortschreitender Lähmung, ab Kirchweih 1918 völlige Bettlägerigkeit im Elternhaus. Heilversuche im Waldsassener Krankenhaus waren ergebnislos geblieben. Mitte März 1919 kam zur Lähmung noch völlige Erblindung.
Trotz aller ärztlichen Bemühungen konnte der Zustand der Kranken nicht gebessert werden, und sie blieb ein Pflegefall. Therese ertrug diese für ein lebensfrohes junges Mädchen sehr schweren Jahre in Geduld und gab die Hoffnung auf Heilung nicht auf. Oft betete sie für die Seligsprechung der Theresia von Lisieux, die im Ruf der Heiligkeit ganz jung verstorben war. Bei deren Seligsprechung 1923 wurde sie von ihrer Blindheit geheilt. Die Lähmungen aber blieben.
Doch am 17. Mai 1925, dem Heiligsprechungstage Theresias von Lisieux, wurde die Kranke nach einer Vision, in der ihr die Heilige erschien, von ihren Wunden und ihrer Wirbelsäulenverrenkung geheilt und konnte sich plötzlich aufsetzen. Gehen konnte sie erst nach einiger Zeit, denn ihre Beine waren nach der viele Jahre dauernden Bettlägerigkeit sehr schwach und trugen sie anfangs nicht. Bei der 2. Vision der Heiligen hatte diese ihr aber schon angekündigt, dass sie viel leiden müsse, und gefragt, ob sie bereit sei, dieses Leiden anzunehmen. Die Antwort der Therese darauf war: „Mir ist alles recht, leben und sterben, gesund sein und krank sein, was der liebe Gott will, der versteht's am besten.“ Weil sie nicht durch die von ihr gewünschte Missionstätigkeit der menschlichen Gesellschaft nützlich sein konnte, wollte sie es wenigstens durch Aufopferung ihrer Leiden für Christus zur Sühne für die Sünder.
Dazu Höcht S. 247(1): In der Fastenzeit 1926 erneut ans Bett gefesselt, hat sie am 4. März eine erste Schauung: sie sieht den Heiland am Ölberg. Nach dem Erwachen fühlt sie das Blut heiß aus ihrer Seite rinnen: ein erstes Stigma trägt sie, das der Seitenwunde! In der Nacht vom Gründonnerstag auf Karfreitag

aber (d.h. vom 1. auf den 2. April) traten die Wundmale der Hände und Füße hinzu, ferner das Weinen blutiger Tränen. Mit blutüberströmtem Antlitz liegt sie unter entsetzlichen Schmerzen im Bett und leidet zum ersten Mal in geistig-visionärer Schau die ganze Passion unseres Herrn auf Golgatha mit …
Von nun an hat sie die Leidensvisionen jede Woche, außer während kirchlicher Festzeiten, in späteren Jahren nur noch am Herz Jesu Freitag. Zusätzlich hatte sie, ebenso wie Anna Katharina Emmerich, auch Visionen über das Leben Christi oder über Heilige. Seit der Vision der Verklärung Christi am 6. August 1926, wo sie, wie sie es ausdrückte, Hunger und Durst auf dem Berge Tabor gelassen habe, ging ihre schon vorher sehr stark reduzierte Nahrungsaufnahme in völlige Nahrungslosigkeit über. Sie empfand starken Widerwillen gegen Speise und Trank und sie lebte nur von der täglichen heiligen Kommunion. Wenn sie auf Drängen ihrer Mutter etwas Wasser trank, musste sie es wieder erbrechen. Von da an lebte sie bis zu ihrem Tod, also 35 Jahre lang, ohne zu essen oder zu trinken. 1927 wurde sie auf Veranlassung des Regensburger Ordinariats mit ihrer Einwilligung 15 Tage lang durch eine ärztliche Kommission und vier vereidigte Mallersdorfer Schwestern in einer Klinik rund um die Uhr genau überwacht. Dazu Steiner I S. 28-29 (2):
Das Mundspülwasser wurde nachgemessen, alle Ausscheidungen wurden kontrolliert. Von den blutenden Stigmen wurden Aufnahmen gemacht und das Blut selbst wurde untersucht … Man hat auch während der Untersuchungen einen Blendversuch mit Kohlenbogenlampen mit einer Lichtstärke von 5000 Watt während der Freitagsekstase durchgeführt *(um zu testen, ob sie wirklich gegen alle Einflüsse von außen unempfindlich sei).* Der Strahl wurde direkt während der Ekstase auf ihre offenen Augen gerichtet. Wenn Theresia normal empfindlich

gewesen wäre, hätte dieser schwerste Sehstörungen für die schon einmal Erblindete auslösen können. Sie aber zuckte nicht einmal. Damit wird bewiesen, dass sie, wie später ausgeführt, im Zustand visionären Schauens für äußere Einflüsse völlig unempfindlich war.
Es wurde nicht die geringste Nahrungsaufnahme während dieser 15 Tage festgestellt. Das Gewicht betrug bei Beginn der Untersuchung 55 kg, sank nach dem Freitagsleiden einmal auf 51 kg, das andere Mal auf 52,5 kg, und war beim Abschluss der Untersuchung wieder ohne Nahrungs- und Getränkeaufnahme 55 kg. Während der Freitagsleiden hatte sie jedes Mal erheblich (wie aus oben angeführter Überprüfung ersichtlich, bis zu 8 Pfund) an Gewicht verloren; bis zur Mitte der nächsten Woche hatte sich jedoch ohne jede Nahrungsaufnahme ihr Körpergewicht wieder auf den Durchschnittsstand ergänzt.
Sanitätsrat Dr. Seidl aus Waldsassen, einer der überprüfenden Ärzte meinte dazu: „Das Phänomen Konnersreuth kann man medizinisch nicht erklären.“
In der Folgezeit kam es zu großen Auseinandersetzungen um Konnersreuth. Tausende von Besuchern strömten in den Ort und zogen am Bett der Stigmatisierten vorbei. Zahlreiche Menschen, Freunde und Gegner, verfassten Schriften über sie, Zeitungsartikel oder Bücher, wo in vielen versucht wurde, ihr Betrug zu unterstellen und nachzuweisen, auch von Leuten, die Konnersreuth gar nicht besucht und die Stigmatisierte nie gesehen hatten.
Pfarrer Naber, der Pfarrer von Konnersreuth, machte genaue Aufzeichnungen über alles, was um die Stigmatisierte geschah und was sie über ihre Visionen berichtete., Gelehrte überprüften ihre Kenntnisse der aramäischen und sonstigen Sprachen, die sie während der Ekstasen hörte, und vieles mehr. Dr. Gerlich, der Hauptschriftleiter der Zeitung „Münchner Neueste

Nachrichten" (heute „Süddeutsche Zeitung") fuhr ebenfalls nach Konnersreuth, um sie des Betrugs zu überführen. Er beobachtete sie während der Leidensvisionen genauestens und schrieb alles mit, was sich ereignete, was sie sprach, wie sie sich verhielt. Er kam immer öfter und, als er aus eigener Anschauung zu der Erkenntnis gekommen war, dass es sich nicht um Betrug sondern um nicht natürlich erklärbare Phänomene handelte, bekehrte er sich zum Katholizismus und war fortan bis zu seiner Ermordung in Dachau ein treuer Freund der Stigmatisierten.

Im Jahre 1940 erlitt Therese einen schweren Schlaganfall in drei Schüben mit allen Folgen einer Blutung in die innere Kapsel, die ganze rechte Körperseite war gelähmt. Bei einer Vision am Tag Mariä Himmelfahrt 1940, wurde sie von dem Schlaganfall plötzlich geheilt. Wie sie später erzählte, habe die Gottesmutter ihre rechte Hand links über ihren Kopf gehalten, dabei sei etwas wie ein elektrischer Schlag durch ihren Körper gefahren. Pfarrer Naber, der mit anderen bei der Vision anwesend war, erzählt dazu [Steiner I S. 189-190 (2)]:

Für uns alle war es rührend zu sehen, wie sie während der Vision plötzlich zusammenzuckte und sofort freudig mit dem bisher gelähmten rechten Arm gegen die linke Kopfseite griff. Auch der Mundwinkel stellte sich sofort wieder gerade und sie konnte hernach völlig normal sprechen. Das Auge bewegte sich während der weiteren Vision mit.

Von da an konnte sie auch wieder stehen und gehen. Sie unternahm mehrfach Wallfahrten, etwa nach Eichstätt zur Priesterweihe von Bruno Rothschild oder nach Trier, um den Hl. Rock zu sehen.

Gegen Kriegsende hatte Konnersreuth wegen Therese, die von den Nazis immer mit Feindschaft behandelt worden war, viel zu leiden. Noch in den letzten Kriegstagen 1945 sollte diese

abgeholt und umgebracht werden. Zweimal durchsuchte eine SS-Einheit Konnersreuth auf der Suche nach ihr, konnte sie aber nicht finden. Daraufhin beschossen sie den ganzen Ort; das Pfarrhaus und das Haus der Neumanns wurden schwer beschädigt, etwa ein Viertel der Häuser von Konnersreuth wurde mehr oder weniger zerstört und es kam im Ort zu Todesopfern. Therese konnte aus einem brennenden Schutzraum gerettet werden.

Nach dem Krieg wurde durch Vermittlung von Therese 1951 Schloss Fockenfeld als Spätberufenen-Schule für Priester eingerichtet und das Theresianum (benannt nach Theresia von Lisieux), ein Anbetungsskloster in Konnersreuth, geplant und nach ihrem Tod gebaut. Am 14. September 1962 erlitt Therese beim Aufstehen am Morgen einen Herzinfarkt, an dem sie trotz ärztlicher Hilfe am 18. September starb. Ihre Schwester Marie, die dem über 90jährigen Geistlichen Rat Naber den Haushalt führte und die mit diesem, seit er in Ruhestand gegangen war, in einem Nebenhaus des Neumannschen Anwesens wohnte, war bei ihrem Tod dabei. Pfarrer Naber dazu [Steiner I S. 103(2)]:

Da hat's dann plötzlich geklingelt, vom Zimmer der Resl her. Die Marie ist gleich hinauf, und es steht gar nicht lang an, da schreit sie: „Herr Pfarrer, Herr Pfarrer" und ich bin auch gleich hinauf. Und wie ich hinkomme, war es schon vorbei, war das Leben schon entschwunden. Die Marie sagte: „das schaut ja grad aus, wie ihr Sterben bei den Leidensekstasen", und hat es lange nicht glauben können, dass es wirklich der Tod war. Denn mindestens fünf- bis sechshundert Mal hatte man das schon gesehen, dass die Resl bei den Freitagsleiden die Todesqual mit dem Heiland gelitten hat und dann einfach zusammengesunken und wie tot einige Zeit liegengeblieben ist. Die Marie hat alleweil gewartet, dass sie wieder zum Leben

kommt, aber dazu ist es halt nicht mehr gekommen. So ist die Resl in ihren Armen gestorben.
Der Seligsprechungsprozess Thereses wurde im September 2005 eingeleitet.

3. Die Art des Empfangs von Visionen und die Art ihrer Wiedergabe

Steiner schreibt über Visionen und die Art ihrer Wiedergabe I S. 158ff (2):
… *Die Vision „*wird von den Schauenden oder eine Eingebung Vernehmenden ›per modum recipientis‹ (durch die Wesensart des Empfangenden) aufgenommen und seiner Art und Ausdrucksfähigkeit gemäß wiedergegeben. Es ist auch denkbar, dass Bewusstseinsinhalte, die im Gedächtnis des Aufnehmenden eingespeichert sind, sich in das Aufgenommene mit einblenden. Die Wahrnehmungen gehen also gewissermaßen durch ein subjektives Sieb … Nicht nur je nach dem örtlichen Standpunkt, sondern auch je nach Ein- und Ausdrucksfähigkeit, obwohl am echten Wahrheitswillen der Zeugen nicht zu zweifeln ist …
Ein … *weiterer …* oft noch mehr ins Gewicht fallender Faktor ist der, dass die Berichterstatter nicht restlos genau sich an das Vernommene halten, sei es aus Leichtfertigkeit, sei es aus Unvermögen, oder dass sie erst später aus dem Gedächtnis Gehörtes und Gelesenes niederschreiben und dabei schon leichte Veränderungen der Fakten in ihren Bericht bringen.

4. Art der Visionen bei Anna Katharina Emmerich

Bei Anna Katharina Emmerich hat der Dichter Clemens Brentano in den Jahren 1818–1824 einen Großteil seiner Zeit am Krankenbett der Mystikerin verbracht, ihre Aussagen und Visionen detailliert aufgeschrieben und somit der Nachwelt über-

liefert. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Anna Katharina Emmerich in der Sprache und Denkweise von vor 200 Jahren berichtete. Clemens Brentano hat zudem Visionen anderer Seher eingearbeitet (u. a. Martin von Kochem), sich einige dichterische Freiheiten genommen und manche Darstellung in den Visionen umgestellt oder nach seinem Wissenstand niedergeschrieben und dadurch verändert. Was genau, weiß man nicht. Der überwiegende Teil seiner Niederschrift und die wesentlichen Aussagen dürften sich aber mit den Aussagen der Visionärin decken, denn sie hatte wohl die Möglichkeit, seine Niederschrift zu korrigieren.

Die Visionen Katharinas sind in Ich-Form geschrieben, wie die Visionärin sie berichtete, die, obwohl sie selbst nie dort gewesen war, interessante Details über die Städte und Ortschaften im Heiligen Land, über die Leute, über die Gegend, über Kleidung oder Essensgewohnheiten oder über sonstige Dinge des täglichen Lebens gab, deren Richtigkeit sich oft erst in unserem Jahrhundert durch Funde der Archäologen bestätigte. Sie erkennt in ihren Visionen die handelnden Personen und versteht deren Sprache, im Gegensatz zu Therese Neumann. Ihre sehr ausführlichen Berichte über das von ihr Geschaute sind zwar hinsichtlich des Inhaltes der Vision, beispielsweise der Kreuzigung Jesu immer gleich, doch bei verschiedenen Visionen zum gleichen Thema sieht sie das Geschehen von verschiedenen Standorten aus, also beispielsweise unmittelbar unter dem Kreuz oder weiter entfernt davon.

Brentano II S. 42 (5) über Katharina Emmerichs Art der Visionen und wie er sie niederschrieb: Sie sprach gewöhnlich niederdeutsch, im ekstatischen Zustand oft auch eine reinere Mundart; ihre Mitteilung wechselte zwischen Kindlichkeit und Begeisterung. *Weiter berichtet er über ihr Verhalten während ihrer Visionen I S. 194 (4):*

Ohne äußeres Bewusstsein in diese Betrachtungen versunken, weinte und wimmerte sie wie ein gemartertes Kind; sie zuckte und zitterte und kroch winselnd auf ihrem Lager hin und wieder, ihr Angesicht glich dem eines unter Martern sterbenden Menschen, blutiger Schweiß ergoss sich mehrmals an ihrer Brust und ihrem Rücken; überhaupt schwitzte sie öfters, ja fast durchgehend in so ungemeinem Grade, dass alles, was sie umgab, triefte und der Schweiß ihre Betten durchdrang.
Zugleich litt sie solchen Durst, dass sie einem in wasserloser Wüste Verdürstendem glich; ihr Mund war am Morgen oft wie vertrocknet und ihre Zunge zurückgezogen und wie verdorrt, so dass sie nur mit unartikulierten Tönen und Deuten um Hilfe bitten konnte … Nur nach mühsamer Erholung vermochte sie die Passionsbilder zu erzählen, und auch diese nicht täglich vollständig, sondern wiederholend und nachtragend.

5. Art der Visionen bei Therese Neumann

Bei Therese Neumann gibt es mehrere Chronisten, beispielsweise Pfarrer Naber, ihren Gemeindepfarrer, der über alles, was mit der Stigmatisierten zusammenhing, genaueste Tagebuchaufzeichnungen führte, weiter Dr. Gerlich, der damals Hauptschriftleiter der „Münchner Neuesten Nachrichten“ war, oder Dr. J. Steiner, seinen Mitarbeiter und späteren Verleger, Erwein v. Aretin, Friedrich von Lama, um nur einige zu nennen. Ferdinand Neumann, einer der Brüder Thereses und oftmals Augen- und Ohrenzeuge der Visionen, hat sowohl Film- als auch Tonbandaufnahmen während der Visionen gemacht. So wurde der Originalton erhalten. Er hat auch die große Mühe auf sich genommen, den Dialekt, in dem Therese ihre Visionen erzählte, inhaltlich exakt und sprachlich behutsam in „ein besser verständliches Deutsch“*, wie er sich ausdrückte, zu brin-*

gen, was es allen, die den stiftländischen Dialekt nicht verstehen, möglich macht, ihren Visionen zu folgen.
Wie er dazu kam, schrieb er in einem Brief an Dr. Schwarz II S.15 (7):
Im Jahr 1932 waren meine Schwester Resl, Pfarrer Naber, Professor Wutz und ich bei Bischof Buchberger in Regensburg. Bischof Buchberger nahm mich irgendwann zur Seite und erklärte ungefähr folgendes:
„Du bist also Student und hast eine Vorstellung davon, dass man und wie man wichtige Vorgänge für die Zukunft dokumentieren muss. Sicher wirst du in Eichstätt Freunde finden, die dir bei den Bildaufnahmen behilflich sein werden. Wichtig ist aber vor allem, auch das aufzuzeichnen, was Deine Schwester über die Vorgänge bei ihren Visionen erzählt. Du trägst damit eine Verantwortung. Später wird man dieses Material von dir erwarten.“
Seine Verdienste wegen dieser genauen Dokumentation sind gar nicht hoch genug zu würdigen!
Steiner I S. 161 (2) bemerkt zur Art der Visionen von Therese:
Therese Neumann, das einfache Bauernmädchen, hatte, als bei ihr die Visionen das erste Mal auftraten, noch nicht viel gelesen. Von den Kreuzwegbildern in der Kirche her hatte sie völlig andere Vorstellungen von Umgebung, Gewandung und Handlung der Personen, als es sich hernach aus ihren Visionsschilderungen ergab. Gerlich meinte einmal, als er mit Therese in der Kirche war, sie werde wohl das Leiden ungefähr so sehen, wie es auf den Kreuzwegstationen dargestellt sei, worauf sie antwortete: „O mei, Herr Doktor, da gleicht sich gar nix, am ehesten noch die Soldaten“ *Gerlich I S. 170 (8)*. Diese *(die Visionsschilderungen)* waren, soweit sie kontrolliert werden können, z.B. in der Anlage von Jerusalem, in der Kleidung der damaligen Zeit, in Einrichtungsgegenständen so zutreffend,

dass dadurch auch die Schilderung des Geschehensablaufes an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Dazu kommt, dass Therese die Visionen nicht etwa ein einziges Mal hatte, sondern dass diese, wie schon erwähnt, sich alljährlich, die der Passion beinahe allwöchentlich wiederholten und stets, das ganze Leben hindurch, den gleichen Ablauf zeigten.

Über den Zustand der Ekstase bei Therese Neumann erklärt Steiner I S. 52 (2:

In diesem ekstatisch-visionären Zustand war Therese für äußere Eindrücke unempfindlich und nicht ansprechbar. Sie erlebte dagegen die Visionen mit allen Sinnen. Sie sah nicht nur, sondern hörte, und konnte hernach das Gehörte, soweit sie es dem Klange nach hatte behalten können, in den gesprochenen Sprachen wiedergeben. Zum Beispiel Aramäisch: „Schelam lich Miriam…“ „Sei gegrüßt Maria“, der Gruß des Engels. Oder Griechisch: „Zo-sin“, d. h. sie leben (Ausruf der Menge nach der Auferweckung von zwei Toten durch den hl. Apostel Johannes in Smyrna – griechischer Sprachbereich). Oder Französisch: phonetisch wiedergegeben „mondiöschöwusäm“ = Mon Dieu, je vous aime (Mein Gott, ich liebe dich) als Wort der Kleinen hl. Theresia vor ihrem Tode. Bei einer Vision (13. Juni) des hl. Antonius von Padua (der bei einem Freund an der Nordgrenze Portugals zu Besuch war), hörte sie eine merkwürdige nasale Sprache. Als später einmal Pfarrer M. Strauß (Kinding), der viele Jahre als Seelsorger in Brasilien gewesen war, zu Besuch kam und mit seinem Begleiter, einem brasilianischen Arzt, sprach, sagte sie: „Die Sprach hob i doch scho ghört. Ja, beim hl. Antonius ham’s so gredt.“ (Mitteilung Prof. Mayr). Sie hatte keine dieser Sprachen je gehört oder gar gelernt. Suggestion durch die Anwesenden scheidet aus, weil diese während der Vision, namentlich bei deren erstmaligem Auftreten, nicht wissen konnten, was sie sah. Es könnten auch Beispiele

erzählt werden, bei denen die Beteiligten es anders erwarteten, z. B. bei der Vision der Gottesmutter von Lourdes, nach der sie kein korrektes Französisch sprach. Ihre Mitteilung wurde phonetisch aufgezeichnet. Hernach stellten Prof. Wutz und Dr. Gerlich fest, dass diese Worte dem Pyrenäen-Dialekt entsprachen …

Auch die Beteiligung des Geruchssinnes konnte man feststellen, beispielsweise bei der Vision der Grablegung Christi, wo sie die Nasenflügel bläht und tief die Luft einzieht, wogegen sie bei der Vision der Auferweckung des Lazarus nach dem Öffnen des Grabes durch ihr Verhalten deutlich zu erkennen gibt, dass es schlecht riecht. Ebenso konnte sie während der Visionen fühlen, beispielsweise die warme Sonne oder aber Kälte.

Über die verschiedenen Formen des ekstatischen Zustands bei Therese Neumann berichtet Dr. Steiner weiter II S. 17 (3):

1. Der Zustand visionären Schauens, der stets als Raptus (d.h. plötzliches ekstatisches Hingerissensein, mitten in einem Gespräch oder einer Tätigkeit. Die Visionärin ist nicht mehr ansprechbar, nimmt ihre unmittelbare Umgebung nicht mehr wahr.) einsetzte, deckt sich mit dem, was oben allgemein darüber ausgeführt ist (vollständige geistige Abwesenheit vom tatsächlichen Aufenthaltsort und Unempfindlichkeit gegen das Geschehen um sie).

2. Im so genannten „erhobenen Ruhezustand“, der nach fast jeder hl. Kommunion, aber auch zur Stärkung zwischen den Leidensekstasen auftrat, hatte sie das Gefühl in Glückseligkeit mit Christus vereinigt zu sein. Man konnte in diesem Zustand mit ihr sprechen und erhielt auf Fragen Antwort.

3. … Ein besonderer, ich möchte sagen halbekstatischer Zustand, der aber gerade für unsere Visionen wichtig ist, war „der kindliche Zustand der Eingenommenheit“ nach oder zwischen Visionen. In diesem Zustand konnte man sie über Inhalt

und Ablauf des eben Geschauten befragen, während sie im gewöhnlichen Zustand nicht gerne davon sprach. Aber es standen ihr in diesem Zustand die üblichen Begriffe nicht zur Verfügung. Sie musste erst um Ausdrücke für die Dinge ringen und gab ihnen dann treffende Bezeichnungen, und sie charakterisierte die Personen, die sie geschaut hatte, nach ihren Handlungen. Sie erkannte jedoch diese Personen und Orte bei späteren anderen Visionen wieder und gab ihnen dann dieselben Bezeichnungen, die sie ihnen beim ersten Mal beigelegt hatte.

Über den Zustand des Eingenommenseins von dem eben Geschauten bei Therese Neumann schreibt Dr. Gerlich I S. 175-177 (8):

In ihm ist die Erinnerung fast an alles früher Gelernte oder Erlebte ausgelöscht … So weiß sie bei der Freitagspassion bei dem Gang Christi nach Golgatha noch nicht, dass er auch tatsächlich gekreuzigt wird. Sie deutet deshalb in Unkenntnis der Zukunft die jeweilige Schauung aus dem äußeren Eindruck, da sie ja die Sprache der gesehenen Personen nicht versteht. Das bekannteste Beispiel hierfür ist, dass sie Judas, der durch einen Kuss Christus den Häschern des Hohen Rates kennzeichnet, um dieses Kusses willen für einen Freund des Heilandes hält und lebhaft Widerspruch erhebt, wenn man sie darauf hinweist, dass dieser Kuss das Zeichen des Verrates ist.

Im Zustand des Eingenommenseins verhält sich Therese Neumann zunächst gewöhnlich äußerlich ruhig, manchmal regungslos. Spricht man sie an, so bemerkt man, dass sie innerlich sehr erregt über das Geschaute ist, wenn es ein sie erregender Vorgang war, und auch entsprechend erzählt. Man hat immer den Eindruck, dass sie sich offenbar gern über das Erlebte ausspricht. Hat sie sich durch eine solche Aussprache seelisch entspannt, dann tritt als Rückwirkung sehr häufig eine

große Müdigkeit auf und man muss das Gespräch abbrechen. Infolgedessen kann man in diesem Zustand fast immer nur einen Teil des Tatbestandes erfahren, zumal die innere Erregung Therese Neumann immer wieder auf diejenigen Teile des Geschauten zurückkommen lässt, die sie besonders gefesselt haben, während sie an der Schilderung der Äußerlichkeiten kein Interesse hat; ja, manchmal ausgesprochen Widerwillen dagegen zeigt. Ihre Sprache ist in diesem Zustand unverfälschter Konnersreuther Dialekt ... Hier ist nur noch zu bemerken, dass sie gerade in diesem Zustand eine gewisse Fähigkeit besitzt, die gehörten Sprachen mechanisch, nach dem Klang wiederzugeben, und zwar in einem ziemlichen Ausmaße, während in der Erinnerung des gewöhnlichen Zustandes nur wenige Worte haften bleiben, und zwar meist solche, die sie bereits öfters gehört hat.

Resl begleitet in ihren Visionen Jesus wie seine Apostel, sie geht mit ihnen. Weiter beschreibt Gerlich die Art, wie Therese ihre Visionen mitteilt I S. 148 (8):

„die Manner, die mit dem lieben Heiland gehen“ (die Apostel);
„der Mo, der den lieben Heiland gern gehabt hat“ (Judas Ischariot);
„der Ohrwaschelabschneider“ (Petrus);
„der Mo ohne Haar“ (Pilatus);
„der Mo mit dem roten (bzw. weißen) Bart“ und so weiter.
Maria Magdalena ist „das ander Moidl“.

Nur Maria, die Mutter Gottes „die Mutter“ erkennt sie als die Mutter des Heilands (weitere Umschreibungen bei Schwarz II S. 25-27(7)), aber sie richtet ihre Aufmerksamkeit nicht besonders auf sie; diese ist vielmehr völlig konzentriert auf Jesus, der für sie nicht ein „Mo“ (Mann), sondern stets „der lieb Heiland“ ist und der ihr immer als der Erlöser bewusst bleibt. Während sie ferner einzelne Szenen der Passion rein bildmä-

ßig deutet, zum Beispiel Judas für einen Freund des Herrn hält, weil er ihn küsst, ist für sie Jesus der „lieb Heiland“ von Anfang an. Auch seine Gefangennahme, Misshandlungen usw. machen sie nie an seiner göttlichen Erlöser-eigenschaft irre. Dabei erklärt sie, die Worte, die sie sprechen hört, in ihrer Bedeutung nicht zu verstehen … *Gerlich weiter I S. 155-157 (8):*
In den Zwischenzuständen der Ekstasen befragten der Pfarrer und ich sie jeweils nach dem, was sie gesehen hatte, und auch wir mussten feststellen, dass sie nicht 2, 3, 4, 5, 8 usw. zählen konnte und auch kein Verständnis für diese Zahlworte zeigte, wenn man sie ihr vorsprach. Befragt darüber, wie im Garten Gethsemane sich die Jünger, „die Manner, die mit dem lieben Heiland gehen“ (so muss man für Jünger sagen) verteilt hätten, erklärt sie: Die einen waren mit dem Heiland gegangen, fast bis zu dem Platz, wo er betet, während die andern vorher gewartet hätten. Befragt, wie viel die einen und die andern wären, zählt sie auf: „Einer und einer und einer“. Das waren die drei Jünger, die mit dem Heiland gingen – und „einer und einer und einer und einer und einer und einer und einer und einer“, das waren die acht, die draußen warteten.
Therese Neumann vernahm, wie schon mehrfach erwähnt, während ihrer Visionen verschiedene Sprachen, die sie nicht verstand, Aramäisch-Jüdisch o. Aramäisch-Galiläisch, Hebräisch, Griechisch, Lateinisch, Französisch, Portugiesisch. Im Zustand des Eingenommenseins später darüber befragt, was der oder jener gesagt habe, gab sie die Worte so gut sie konnte wieder. Mehrere Wissenschaftler haben über dieses Sprachphänomen Untersuchungen angestellt, etwa Professor Wutz aus Eichstätt, Professor Hans Bauer aus Halle, Dr. Günther Schwarz. Letzterer, ein evangelischer Theologe und profunder Kenner der aramäischen Sprache, beweist schließlich, dass die

von Therese Neumann bei ihren Visionen wiedergegebenen Worte tatsächlich aramäisch sind. I S.224(6):
… Als sprachwissenschaftlich nachprüfbares Phänomen liefert es für jeden, der über ausreichende aramäische Sprachkenntnisse verfügt, den seit langem gesuchten Nachweis dafür, dass die Muttersprache und zugleich die Predigt- und Lehrsprache Jesu das Aramäische war.
Therese selbst beschreibt in sehr schlichten Worten, wie sie in eine Schauung kommt, also in jenen Zustand jenseits von Raum und Zeit, der sie ganz unvermittelt überall ergreifen kann, ohne ihren eigenen Willen oder ihr Zutun:
„Der Heiland hat mich fortgepackt.“
Und dann befindet sie sich dort, wo sie der Heiland „hingepackt“ hat, gleich einer Zeitzeugin, die alles sieht, hört, fühlt oder riecht, was dort geschieht.

6. Gegenüberstellung: Visionen der Anna Katharina Emmerich – Visionen der Therese Neumann

Blutschwitzen in Gethsemane

Anna Katharina Emmerich

Clemens von Brentano I S. 72 ff (4):
Ich sah aber nun das Blut in dicken dunklen Tropfen über das bleiche Angesicht des Herrn herabträufeln, seine sonst glatt gescheitelten Haare waren, von Blut zusammenklebend, emporgesträubt und verworren, sein Bart war blutig und wie zerrauft. Es war nach dem letzten Bilde … dass er sich wie fliehend aus der Höhle wendete und wieder zu seinen Jüngern hinging. Aber es war kein sicheres Gehen, er wandelte wie einer, der unter einer großen Last gebeugt schwankt und … in jedem Augenblicke niederzusinken droht …
Als er zu den drei Aposteln kam, lagen sie nicht wie das erste Mal auf der Seite in schlafender Stellung, sie hatten das ver-

hüllte Haupt auf die Knie gesenkt, wie ich dort im Lande die Leute in Trauer und Gebet oft sitzen sehe. Sie waren, von Betrübnis, Angst und Müdigkeit angefochten, eingeschlummert; als Jesus aber zitternd und ächzend ihnen nahte, fuhren sie auf, und da sie ihn im Mondlicht mit eingezogener Brust, das blutige, bleiche Antlitz mit verwirrtem Haare niedergebeugt und gegen sie hingestreckt, vor sich stehen sahen, erkannten sie ihn nicht gleich mit ihren müden Augen, denn er war unbeschreiblich entstellt. Er aber rang die Hände, da sprangen sie auf und fassten ihn unter die Arme und stützten ihn wie Liebende; und er sprach mit großer Betrübnis; morgen werde er getötet werden, in einer Stunde werde man ihn fangen, vor Gericht schleppen, misshandeln, verhöhnen, geißeln und töten auf eine grausame Weise. Er bat sie auch, seine Mutter zu trösten. Er sagte ihnen in großer Betrübnis alles, was er bis morgen Abend leiden müsse, und bat sie, seine Mutter und Magdalena zu trösten. Er hatte einige Minuten so gestanden und gesprochen, sie antworteten aber nicht, denn sie wussten nicht, was sie sagen sollten vor Trauer und Bestürzung über sein Aussehen und seine Worte, ja sie glaubten schier, er sei von Sinnen. Da er aber zu der Höhle zurückkehren wollte, vermochte er nicht zu gehen, und ich sah, dass Johannes und Jakobus ihn führten und, als er in die Höhle getreten, zurückkehrten. Es war um ¼ über 11 Uhr …

Therese Neumann:

Ferdinand Neumann (10):

Es hat nicht lang gedauert, dann hat er sich nieder gelassen wieder auf die Knie, wieder gebetet, dann hat er die Hände so vor sich hin und hat das Gesicht auf die Erde nieder gelassen und hat gebetet. Ach da ist ihm hart gewesen. Dann hat der Heiland zu schwitzen angefangen, der Heiland. Dann ist fei (aber) Blut von der Stirne gekommen, von der Nase und über

dem Mund herum, von den Händen ist direkt Blut heraus gedrungen. Ach da ist ihm so hart gewesen. Da hat er sich immer wieder abgewischt, das hat aber nichts geholfen. Dann ist er wieder aufgestanden, hat zum Himmel geschaut, die Hände wieder in die Höhe getan. Dann hat er sich wieder an so einen Stein angelehnt, weil er so geschwankt hat mit den Knien. Er hat nicht mehr recht stehen können. Weißt, das hat den Heiland arg matt gemacht. Die Angst, die Angst ist das und hart war ihm. Das hat man gesehen. Das hat er für uns so gehabt, ganz gewiss für uns.
Jetzt ist er wieder zurück zu den Männern. Wie er zurück ist, hat er wieder mit den Männern geredet. Die haben halt wieder genatzt (geschlafen), weißt, die habens halt nicht mehr recht aushalten können. Dann wollte der junge Mann (Johannes) mitgehen, das hat aber der Heiland nicht lassen. Der junge Mann hat halt den Heiland gern gehabt. Der Heiland hat dann wieder gewankt, kann nicht mehr sagen gegangen, er ist gewankt. Wieder weiter vorn, ui, da ist ihm ganz gruselig jetzt geworden, da hat er sich so an die Gewölbe, an die Steine so angelehnt, zum Himmel aufgeschaut und wieder nieder gekniet und wieder den Kopf auf die Erde hin. Die Hände haben geblutet, Blut schwitzen. Die Blutstropfen sind direkt durch die Haut herausgepresst. Das Blut ist von der Stirn herunter gelaufen über die Augen, über das Gesicht. Dann hat der Heiland wieder gebetet, da hat er dann gesagt: „Te seburach , te seburach.“ (Es geschehe dein Wille). *Das waren die ersten Worte, die Therese 1926 aramäisch sprach.*
Gerlich I S. 279–281(8) beobachte Therese während der Vision vom Ölberg: In der zwölften Schauung von 11.40 bis 11.43 Uhr sah sie das zweite Beten. Ihre Augäpfel begannen sich einzubluten. Die oberen Lider schoben das Blut auf das Unterlid. Nach 11.43 Uhr, nach Beendigung der Schauung, fiel Therese

Neumann wie immer in das Kissen zurück. Ein Blutstropfen trat in den rechten inneren Augenwinkel über. Aus dem linken äußeren Augenwinkel begann ein Tropfen herunter zu rinnen. Sie hatte vorher den Kopf auf die linke Seite gelegt und uns das Gesicht zugedreht. Sie jammerte sehr über neuen Schmerz im Herzen, und zwar an der Stelle der Herzwunde.
In der dreizehnten Schauung von 11.49 bis 11.52 1/2 Uhr rann auch aus dem rechten Auge, und zwar vom inneren Augenwinkel, ein wässerig blutiger Tropfen herab.
Um 11.50 1/2 Uhr hatte sich das blutige Tränen so weit verstärkt, dass der erste Blutstropfen vom Gesicht auf die Nachtjacke fiel. Aus dem linken Auge drang ein zweiter Blutstreifen hervor. Während des Gesprächs im nachfolgenden Zustand des Eingenommenseins klagte sie jetzt auch über Schmerz in den Augen. Das Licht begann sie zu stören. Plötzlich sagte sie: „Was krabbelt denn da an meinem Hals?“ Der Pfarrer suchte ihr klar zu machen, dass sie aus den Augen blutete. Sie wehrte aber mit den Worten ab: „Na, i bin doch nicht so nah hin.“
Neue Forschungen
zu der Textstelle von Lukas: „In seiner Todesangst tropfte sein Schweiß wie Blut auf den Boden.“ Dazu vermerkt Ruth Pitt (11), dass diese Schilderung meistens als Gleichnis verstanden wird, sich nach medizinischen Erkenntnissen aber sehr wohl auf ein wahres Erlebnis beziehen kann und Aufschluss über den seelischen Zustand Jesu und seine geistige Verfassung beim Gebet in Getsemani geben kann:
Ähnliche Phänomene werden von Ärzten berichtet. Dr. Frederic Zugibe, Chefarzt des New-Yorker Rockland-Country-Hospitals *(lehrte mehr als 30 Jahre an der Columbia Universität Rechtsmedizin)*, erfuhr in dieser Zeit von mehr als hundert Fällen, in denen Menschen Blut schwitzten. Jedes Mal glaub-

ten die Betroffenen, sie müssten extreme Schmerzen aushalten oder sterben. Dr. Zugibe:
Man spricht von Hämathidrose: Unter großer Angst können Äderchen platzen und Blut sickert in die Schweißdrüsen …

Der Kuss des Judas

Anna Katharina Emmerich
Clemens von Brentano I 84f (4):
… Die Schar, die man zur Gefangennahme Jesu ausgewählt hatte, bestand aus zwanzig Kriegsknechten, teils von der Tempelwache, teils aus den Kriegsknechten des Annas und Kaiphas. Sie waren ganz auf Art der römischen Kriegsleute gekleidet, sie trugen Pickelhauben und hatten von ihren Wämsern Riemen gleich den Römern um die Lenden herabhängen. Sie unterschieden sich hauptsächlich von diesen durch ihre Bärte, da die Römer in Jerusalem nur Backenbärte, Kinn und Mund aber glatt trugen. Alle zwanzig waren mit Schwertern, nur einige mit Spießen bewaffnet. Sie hatten Stangen mit Feuerkörben und Pechfackeln bei sich, aber, da sie ankamen, nur eine der Leuchtpfannen angezündet. Man hatte eine größere Schar mit Judas ziehen lassen wollen, gab aber seiner Einwendung nach, dass diese, da man vom Ölberge aus das Tal überschaue, zu leicht bemerkt werden würden. Es blieb also der größte Teil in Ophel zurück, auch hatte man Wachtposten hie und da an den Seitenwegen und in der Stadt aufgestellt, um Aufläufen *(des Volkes)* und Rettungsversuchen zu begegnen. – Judas zog mit den zwanzig Kriegsknechten voraus, man ließ diesen aber in einiger Entfernung vier ehrlose Schergen, niedrige Büttel, folgen, welche Stricke und Fesseln trugen. Einige Schritte hinter diesen aber zogen jene sechs Beamten her, mit welchen sich Judas seit längerer Zeit eingelassen hatte. Es waren dies ein vornehmer Priester und Vertrauter des Annas und

einer des Kaiphas, außerdem zwei pharisäische und zwei sadduzäische Beamte …
… Die zwanzig Soldaten gingen ganz vertraut mit Judas bis an die Stelle, wo der Weg zwischen dem Garten Gethsemane und dem Ölgarten hineinläuft …
Als Jesus mit den drei Aposteln auf dem Weg zwischen Gethsemane und dem Ölgarten herausgetreten war, erschienen am Eingange dieses Weges, etwa 20 Schritte von ihm, Judas mit den Kriegsleuten, und diese hatten dort ein Gezänk miteinander, Judas nämlich wollte getrennt von den Kriegsknechten, allein und wie ein angehöriger Freund zu Jesu hineingehen, und sie sollten dann, als ihm ganz unbewusst, dazu gekommen scheinen; sie aber hielten ihn fest und sagten: „Nicht so, Geselle, du sollst uns nicht entlaufen, bis wir den Galiläer haben“, und da sie die acht Apostel, welche auf das Geräusch aus dem Garten Gethsemane herannahten, bemerkten, riefen sie die vier nachfolgenden Schergen heran, um sich zu verstärken. Diese aber wollte Judas gar nicht dabei haben und stritt lebhaft mit ihnen. Als Jesus und die drei Apostel diesen zankenden Haufen mit den Waffen bei dem Fackelschein erkannten, wollte Petrus mit Gewalt auf sie los und sagte: „Herr, die achte aus Gethsemane sind auch dort vorne, wir wollen auf die Schergen dreinschlagen!“ Jesus aber sagte ihm zu ruhen und trat mit ihnen wieder einige Schritte über den Weg auf den Rasenplatz zurück. Judas, mit seinem Plane ganz in Verwirrung, war voll Grimm und Bosheit. Vier Jünger waren vom Garten Gethsemane herausgetreten und fragten, was es hier geben solle; Judas kam mit ihnen ins Gerede und wollte sich gerne herauslügen, die Wachen aber ließen ihn nicht hinweg. Diese vier waren Jakob der Kleinere, Philippus, Thomas und Nathanael, denn dieser und einer der Söhne des alten Simeon und mehrere andere waren teils als Boten von den

Freunden Jesu zu den acht Aposteln in den Garten Gethsemane gesendet worden, teils aus Angst und Neugierde zu ihnen gekommen. Außer diesen Vieren schweiften die übrigen fluchtbereit in der Ferne lauernd umher.
Jesus aber nahte dem Haufen einige Schritte und sagte laut und vernehmlich: „Wen suchet ihr?“ Da sagten die Anführer der Soldaten: „Jesus von Nazareth!“ und Jesus antwortete: „Ich bin’s!“ Kaum aber hatte er dieses Wort gesagt, als sie, wie von einem Krampfe befallen, zurückdrängten und gegeneinander hinsanken. Judas, der noch in ihrer Nähe stand, ward hierdurch in seinem Vorhaben noch verwirrter, er schien sich Jesu nahen zu wollen, der Herr aber hob die Hand gegen ihn und sagte: „Freund, wozu bist du gekommen?“, worauf Judas in Bestürzung etwas von vollzogenem Geschäfte sprach … Während diesem hatten die Kriegsknechte sich wieder aufgerichtet und waren, das Zeichen des Verräters, den Kuss erwartend, dem Herrn und den Seinen genaht. Petrus und die andern Jünger aber umdrängten Judas und nannten ihn einen Dieb und Verräter. Er aber wollte sich von ihnen mit Lügen loswinden, was ihm jedoch nicht gelang, indem die Kriegsknechte ihn gegen sie zu schützen suchten und dadurch gegen ihn zeugten.
Jesus aber sagte nochmals: „Wen suchet ihr?“ Und sie wendeten sich und sagten wieder. „Jesum von Nazareth!“ Da sprach er: „Ich bin’s, ich habe euch schon gesagt, dass ich es bin; suchet ihr mich, so lasset jene.“ Auf sein Wort, ich bin’s, fielen die Kriegsleute abermals, und zwar ganz verdreht wie Leute, die die fallende Sucht haben, nieder, und Judas wurde von neuem von den andern Aposteln umdrängt, denn sie waren in äußerster Erbitterung gegen ihn. Jesus sprach nun zu den Kriegsknechten: „Stehet auf!“ Da standen sie auf und waren voll Schrecken, und da Judas sich noch mit den Aposteln herumstritt und diese die Wachen drängten, wendeten die Wa-

chen sich gegen die Apostel, wodurch Judas frei wurde, den sie nun drohend antrieben, ihnen das verabredete Zeichen zu geben, denn sie hatten Befehl, keinen zu greifen als den, welchen er küssen würde. Jetzt aber ging Judas auf Jesum zu, umfing ihn und küsste ihn mit den Worten: „Meister, sei gegrüßt!“ Und Jesus sagte: „Judas, mit einem Kusse verrätst du den Menschensohn?“

Therese Neumann

Ferdinand Neumann (10), R = Resl, N = Naber:

Derweil, was meinst du denn, was da gewesen ist. Hat man es von unten, von dem Ort heraus gesehen, sind welche gekommen mit brennenden Holzscheitln (Fackeln). Das hat der Heiland schon gewusst. Ja mit brennenden Holzscheitln. Da sind welche gewesen, so Gscheidseinwollende (Schrift-gelehrte) und so wilde Leute sind gewesen, einer und noch einer und noch einer und noch einer (also 4), die waren ganz wild und der Heiland hat schon geschaut und die Männer, der Waschelschneider, wie er ist, weißt, gleich auf und dann wäre er gleich begeistert gewesen. Der Heiland hat dann ruhig zu ihm gesagt. Und wie der Heiland die kommen hat sehen, da hat er schon gezittert, der Heiland, ja, das hat man schon gesehen, dass der Heiland gezittert hat, weil er matt gewesen ist. Durst hat er gehabt, das hat man schon gesehen. Die anderen (Apostel), die der Heiland hat nicht mitgehen lassen, die haben doch keine rechte Ruhe gehabt, die haben irgendwie gelauert, weil wie die (Häscher) gekommen sind, waren die auch da. Die haben gelauert, was da los ist, warum dürfen wir nicht mit. Die haben halt doch etwas gehört gehabt, was da werden soll. Diese haben jetzt geschrien Ma ha da, Ma ha da, immer wieder Ma ha da (= *warum dies*) wie sie die kommen gesehen haben.

So eine Stange haben sie gehabt, da hat ein Feuer drinnen gekocht. Das hat gestunken wie Pech, und Holzscheitln haben sie gehabt, brennende, und wie sie da herkommen sind, haben sie sich noch solche angezündet, hätte es gar nicht gebraucht, hat ja der Mond gescheint. Gelt, die haben selber Angst gehabt, meine ich. Dann, wie der Heiland die hat kommen sehen, ist der Heiland fei auf sie zugegangen, er ist stark gewesen jetzt. Ist er auf sie zu und hat etwas gesagt zu ihnen, dann haben diese gesagt „Jeschua Nazarea“ ich weiß es jetzt nicht so genau. Dann hat der Heiland gesagt „Anna“ *(=Ich bin es).* Dann sind einige hingefallen. Die Gscheidseinwoller (Schriftgelehrte) und die Wilden sind nicht hingefallen, und der Falsche … auch nicht. Aber die, welche in dem Haus Ordnung schaffen (Tempelsoldaten) sind hingefallen, ja, aber die Gscheidseinwoller nicht. Nein, dann hat der Heiland gesagt „Kumo“ *(= steht auf) z*u ihnen. Aber jetzt hat dann, ist der Falsche hin, und hat den Heiland gern gehabt.
N: Jetzt erst?
R: Ja, jetzt erst freilich, nein nicht vorher, sonst hätten sie doch gleich den Heiland gepackt, die haben ja den Heiland nicht gleich gepackt, das hat schon eine Weile gedauert, nein nein erst jetzt. Da hat der Heiland dann noch gut etwas zu ihm gesagt und dann hat er was Ernstes gesagt. Zuerst hat er, bevor er ihn gern gehabt hat, hat er etwas Gutes gesagt, dann hat er ihn gern gehabt, dann hat der Heiland etwas ernst gesagt, etwas ganz ernst. Oh, da haben die Männer geschaut, die zum Heiland gehört haben, und der andere, der immer so alles gerichtet hat, ein Wasser immer gehabt mit (Jakobus) der ist gleich hingesprungen und hat den Falschen angeschrien „Kanapa Magera“ *(ganaba = Dieb, Täuscher, magera= Lohndiener, Mietling),* so hat er ihn angeschrien, der hat ihn gleich da vorne packt. Da hat der Heiland dann auch abgewunken.

Der Heiland hat das nicht wollen. Wie der Heiland gesagt hatte, dass er es ist, wie er auf sich hingezeigt hat, da hat er für die anderen geredet, dass man denen nichts tun soll, das hat man schon gekannt. Denen haben sie ja nichts wollen, die haben ja nur dem Heiland was wollen.

Das Ohr des Malchus

Anna Katharina Emmerich

Clemens von Brentano I S. 90-91(4):

Und nun traten die Kriegsknechte um Jesus in einem Kreis, und die herangenahten Schergen legten Hand an unsern Herrn. Judas wollte jetzt fliehen, die Apostel aber hielten ihn auf und drängten auf die Soldaten und schrien: „Herr, sollen wir mit dem Schwerte dreinschlagen?“ Petrus aber, eifriger, griff nach dem Schwerte und hieb nach Malchus, dem Knechte des Hohenpriesters, der sie zurückdrängen wollte, und hieb ihm ein Stück vom Ohr ab, so dass er zu Boden niederstürzte, wodurch die Verwirrung noch größer ward.

Im Augenblicke dieser eifrigen Tat des Petrus befand sich alles in folgendem Zustande: Jesus wurde eben von den Bütteln angefasst, die ihn binden wollten; in einem weiteren Kreise umgaben ihn die Kriegsknechte, aus denen Malchus von Petrus niedergehauen ward. Andere Soldaten hatten zu tun, die nahenden und wieder fliehenden Jünger abzuhalten und zu verfolgen. Vier der Jünger aber streiften umher und ließen sich nur hie und da in der Ferne blicken. Die Kriegsknechte waren teils durch das Niederstürzen zaghaft, teils durften sie kein ernsteres Nachsetzen wagen, um den Kreis, der Jesum umgab, nicht zu sehr zu schwächen. Judas, der gleich nach dem Verräterkusse entfliehen wollte, wurde von einigen fernstehenden Jüngern aufgehalten und mit Schmähworten überhäuft. Die aber nun erst herantretenden sechs Beamten machten ihn

wieder los, und die vier Büttel um Jesus waren eben mit ihren Stricken und Banden beschäftigt, der Herr war, von ihnen angefasst, im Begriffe, gebunden zu werden.
So war alles umher, eben als Petrus den Malchus niedergehauen hatte und Jesus zugleich sagte: „Petrus, stecke dein Schwert ein, denn wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen, oder meinst du, dass ich nicht könnte meinen Vater bitten, dass er mir mehr als zwölf Legionen Engel schicke! Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat? Wie würde die Schrift erfüllet werden, wenn es nicht so geschehen müsste?“ Er sagte aber auch: „Lasset mich, dass ich den Menschen heile“, und er nahte dem Malchus, rührte ihm das Ohr an und betete, da war es heil. Es waren aber die Wache um ihn und die Schergen und die sechs Beamten, und diese höhnten ihn, zu der Schar sprechend: „Er hat mit dem Teufel zu tun, durch Zauberei schien das Ohr verletzt, und durch Zauberei ist es heil.“
Da sprach Jesus zu ihnen: „Ihr seid gekommen mit Spießen und Stangen, mich wie einen Mörder zu fangen; ich habe täglich bei euch im Tempel gelehrt, da habt ihr nicht gewagt, die Hand an mich zu legen, aber jetzt ist eure Stunde, die Zeit der Finsternis.“ Sie befahlen aber, ihn zu fesseln und höhnten ihn, sprechend: „Uns hast du nicht niederwerfen können mit deiner Zauberei“, und so sagten auch die Büttel: „Wir wollen dir deine Künste vertreiben“ usw. Jesus antwortete noch einiges, was ich nicht mehr weiß, die Jünger aber flohen nach allen Seiten. Die vier Schergen und die sechs Pharisäer waren nicht gefallen und daher auch nicht wieder aufgestanden …

Therese Neumann

Ferdinand Neumann(10):

Nein, dann ist dazwischen, sind sie über den hergefallen, das muss ich zuerst erzählen, ist der Waschelschneider (Petrus) mein lieber und der Andere, der Lange (Jakobus) hat den gepackt, den Falschen (Judas). Nein ich weiß, was du fragen willst, das kommt erst noch, da sind die über den hergefallen, die haben schon gewusst, dass der falsch ist, aber der Heiland hat abgewunken, dann hat er, wie die aufgestanden waren, dann wäre der Waschelschneider wieder los, da ist er hin, hat so ein Messer einem herausgezogen, er hat selber keines gehabt, hat er dann einem sein Messer dann rausgerissen und hat er einen den Kopf abhauen wollen, derweil hat er nur das Ohrwaschel getroffen. Jetzt ist dem das Blut herunter gelaufen, das Wascherl ist schon noch dran-gehangen, dann ist der Heiland hin und hat hingelangt, dann ist es gleich wieder richtig gewesen. Ja, und zum Waschelschneider hat er gesagt, tue das wieder hinein, weißt, in das Leder wieder hat er es wieder hinein stecken müssen, wo sie es tragen.

Dazu Schwarz II S. 232 (7):

Was Therese in ihrer Schauung sah, war kein Schwert (also keine militärische Waffe, so irrtümlich in allen vier Evangelien), sondern ein Messer, das heißt ein Gerät zum Schneiden, allenfalls zum Stechen. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? – Ganz einfach. Sowohl im Aramäischen, der Ausgangssprache der Jesusüberlieferung, als auch im Griechischen, der Zielsprache der urchristlichen Übersetzer ist das jeweilige Wort mehrdeutig. Es kann „Schwert“ bedeuten; es kann aber auch „Messer“ bedeuten.

Die Gefangennahme Jesu

Anna Katharina Emmerich

Clemens von Brentano I 91-93(4):

… Sie banden Jesu die Hände vor der Brust auf eine grausame Weise, indem sie ihm das Gelenk der rechten Hand an den linken Vorderarm unterhalb dem Ellenbogen und das Gelenk der linken Hand ebenso unterhalb dem Ellenbogen des rechten Vorderarmes mit neuen, scharf schneidenden Stricken unbarmherzig festknebelten. Sie legten ihm einen breiten Fesselgürtel, in welchem Stacheln waren, um die Mitte des Leibes und schnürten ihm die Hände nochmals an Bast- oder Weidenringen fest, die an diesem Gürtel angebracht waren. Um den Hals legten sie ihm ein Halsband, in welchem Stacheln oder andere verwundende Körper angebracht waren, und von diesem Halsbande liefen zwei, gleich einer Stola über der Brust gekreuzte Riemen nieder, welche ohne Spielraum, scharf angezogen, wieder an dem Gürtel befestigt waren. An vier Punkten dieses Gürtels befestigten sie vier lange Stricke, vermittels welcher sie unsern Herrn nach bösem Willen hin und her reißen konnten …

… Nun setzte sich der grausame Zug in Bewegung, nachdem sie noch mehrere Fackeln angezündet hatten. Voraus gingen zehn Mann von der Wache, dann folgten die Schergen, Jesum an den Stricken zerrend, dann die höhnenden Pharisäer und zuletzt schlossen die zehn übrigen Kriegsleute den Zug; die Jünger schweiften noch wehklagend und wie von Sinnen hie und da umher, Johannes aber folgte etwas näher hinter den letzten Wachen nach, und die Pharisäer befahlen ihnen, diesen Menschen zu greifen. Es wendeten sich daher einige zurück und eilten auf ihn zu, er aber floh vor ihnen, und da sie ihn im Nacken an seinem Schweißtuche fassten, ließ er es los

und entkam. Er hatte seinen Mantel abgelegt und nichts als ein geschürztes Unterkleid ohne Ärmel an, um leichter entfliehen zu können. Oben aber um den Hals, das Haupt und die Arme hatte er jene lange schmale Zeugbahn gehüllt, welche von den Juden getragen wird …
Jesus war barfuß, er hatte außer der gewöhnlichen nächsten Leibesbedeckung ein wollenes gewirktes Hemd ohne Naht und ein Übergewand an …
Der Zug ging mit eilenden Schritten und wendete sich, da er den Weg zwischen dem Ölgarten und dem Lustgarten von Gethsemane verlassen hatte, rechts eine Strecke an der Abendseite dieses Lustgartens hin nach einer Brücke, welche über den Bach Kidron führt …
Die Visionärin beschreibt, wie Jesus grausam misshandelt wird und von der Brücke ins Wasser gestoßen wird, und fährt fort:
Ich hatte Jesum nach seiner schweren Angst am Ölberge in seinem heftigen Durste nicht trinken sehen, nun aber, in den Kidron gestoßen, sah ich ihn mühsam trinken und hörte ihn dabei die Erfüllung einer prophetischen Psalmenstelle vom Trinken aus dem Bach am Wege aussprechen. (Psalm 110 (109), 7).
Die Schergen hielten unsern Herrn von der Brücke herab fortwährend an den langen Stricken fest, und da es ihnen zu mühsam war, ihn wieder heraufzuziehen, und ein Mauerwerk jenseits am Ufer es verhinderte, Jesum durch den Bach waten zu lassen, so zerrten sie ihn mit den Stricken durch den Kidron zurück, gingen dann hinab und schleiften ihn rückwärts über das hohe Ufer wieder heraus … Der Zug war noch etwa einige Minuten Wegs von der Pforte entfernt, die südlicher als der Tempel durch einen kleinen Stadtteil, Ophel genannt, auf den Berg Sion führte, auf welchem Kaiphas und Annas wohnten, als ich aus dieser Pforte eine Schar von fünfzig Kriegsleuten

herauskommen sah … Die fünfzig Kriegsknechte waren von einer Schar von dreihundert Mann ausgesendet, welche plötzlich die Tore und Straßen von Ophel und die Umgegend dieses Stadtteils besetzt hatten; denn Judas, der Verräter, hatte die Hohenpriester darauf aufmerksam gemacht, dass die Bewohner von Ophel, meistens arme Handwerker, Tagelöhner, Holz- und Wasserträger des Tempels, die heftigsten Anhänger Jesu seien, und dass bei seiner Durchführung hier leicht Befreiungsversuche zu befürchten seien. Nun ging der Zug wieder unter Misshandlungen voran, und zwar eine Höhe hinan durch die Pforte von Ophel (*dort wohnte, nach Angaben der Visionärin eine besonders große Zahl von Anhängern Jesu)*, wo ein herzzerreißendes Jammergeschrei der Bewohner, welche Jesu mit großer Dankbarkeit zugetan waren, den Zug empfing. Die Kriegsknechte vermochten nur mit großer Anstrengung die von allen Seiten andringende Menge der Männer und Weiber zurückzuhalten. Sie drängten sich von allen Seiten händeringend heran, sie warfen sich auf die Knie nieder und schrien mit ausgestreckten Händen: „Gebt uns diesen Menschen los, gebt uns diesen Menschen los! Wer soll uns helfen, wer soll uns heilen und trösten? Gebt uns diesen Menschen los!“… Als der Zug durch Ophel durch war, hielt man das Volk vom Nachfolgen ab …

Therese Neumann

Gerlich I S. 282 (8):

In der siebzehnten Schauung von 12.26 bis 12.27 Uhr, während der sie die Fortführung Christi durch die Häscher sah, wie sich aus der Befragung im Zustand des Eingenommenseins ergab, begann das Stigma des linken Handrückens zu bluten. An dem Rande nach dem Handgelenk zu begann die Oberfläche aufzureißen. In dem blutenden Teil war etwas wie eine Luft-

blase bemerkbar. Das Blut war dunkelrot. Als ich sie in dem darauf folgenden Zustand des Eingenommenseins befragte, erklärte sie: „Sie haben den Heiland fortgeführt. Geh nur auch fort! Wenn mir kühler ist, erzähl ich dir.“

… Man führt den Heiland fort. Er ist matt und durstig. Einem „jungen Mo“ hat man den Kittel genommen. Als man ihn daran festhalten wollte, riss er die Spange auf der rechten Seite ab und lief davon.

„Man hat den Heiland in das Wasser gestoßen; er hat aus dem schmutzigen Wasser getrunken.“ Auch das rechte Handstigma und die Fußstigmen beginnen zu bluten. Der Zug geht durch einen Vorort, in welchem Arme Mitleid mit dem Heiland haben, sich auf die Straße knien und rufen Jesch*u*a bardaf*i*dam, Jesch*u*a Nasar*i*a *(Jesus der Nazarener)*, Jesch*u*a m*a*lka *(Jesus der König).* Sie gehen mit, werden aber abgedrängt. Man führt den Heiland, der barfuß ist, weiter über steinige Seitenwege zur Innenstadt und in ein großes Haus mit einem Hof, in welchem Feuer brennen.

Dann sind die anderen hin, haben das ausgenutzt und sind hin und haben den Heiland gebunden, aber schon so arg zusammen gebunden, ah aber schon so zusammen gebunden, von den Ellbogen über das Kreuz da vorne und so über die Ellbogen herum, die Arme da vorne zusammen, dass sich der Heiland gar nicht mehr hat rühren können. Und gerade das war für den Heiland fad. Jetzt ist er leicht gestürzt, hat sich nicht helfen können. Wenn nur die Ellbogen frei gewesen wären. Aber die Ellbogen sind nach hinten gebunden. Ach da haben sie so eine Wut gehabt, diese Wilden und Gscheidseinwoller (Schriftgelehrten). Die haben mit dazu geholfen, in dem Haus Ordnung schaffen. Ja die auch. Da haben sie dann von den Stricken, haben sie dem Heiland einen Gürtel herum getan. Da sind so Eisenhäkchen daran gewesen, das hat dem Heiland

auch recht weh getan, an dem Gürtel, innen hinein. Das sind so Eisenhäkchen gewesen, die den Heiland gedrückt haben, weißt, wenn die angezogen haben, dass es der Heiland am Körper recht gespürt hat, und da sind dann vom Gürtel einer und einer und einer und einer Stricke ausgegangen. Mehr Riemen als Stricke und so haben sie dann den Heiland gepackt. Da hätte er jetzt nicht mehr ausgekonnt.
Da sind sie jetzt hinunter gegangen, weil, sind sie da gegangen. Der Heiland hat zum Himmel aufgeschaut, und gebetet, immer zum Himmel geschaut und gebetet. Matt ist er gewesen und durstig ist er gewesen, weißt, vom Hart sein. Ja jetzt sind sie da hinunter gegangen, an der Mauer, vom Berg herunter, da sind sie noch nicht da in den Ort hinein gegangen. Da oben hätten sie gleich hinein gekonnt. Sie sind an der Mauer hinunter gegangen und herunter auf den Bach zu. Die sind doch vom Berg herunter gekommen, das ist weit gewesen, bis man da herunter kommt, da sind sie dann über die Brücke hinüber. An der Brücke haben sie dann den Heiland, da ist der Heiland allemal wieder gestürzt, weißt du, mit dem Gehen hat er sich nicht helfen können, da ist er immer wieder gestolpert, da an der Brücke haben sie den Heiland in den Bach hinein gestoßen. Aber was das gewesen ist. Wie wir da auf den Ort hergekommen sind, sind immer wieder so Männer da gestanden, nicht so „gerade Männer“ (Soldaten), solche, die in dem großen Haus Ordnung schaffen (Tempelsoldaten). Wie wenn sie auf etwas gelauert hätten, sind immer wieder welche da gestanden. Ja, immer wieder. Die sind nicht mit hinauf in den Garten, erst als wir an den Ort hergekommen sind. Da sind wir ja an den Ort vorbei, auf den Bach zu. Da an der Brücke sind wieder welche da gestanden. Die haben also schon gewusst, dass die da herunter kommen. Warum? Die haben wahrscheinlich die Leute ge-

fürchtet, dass keine Unordnung, kein Aufstand geworden ist. So ist es mir vorgekommen. Ach, jetzt stoßen sie den Heiland in den Bach hinein. Es ist nicht viel Wasser drin gewesen, aber einfach hinein gestoßen! Ist fei hübsch tief hinein gegangen. Ach, das war so ein dreckiges Wasser. Da hat der Heiland Durst gehabt, da hat er fei aus dem Wasser getrunken. Ach, da hat er mich gereut. Weißt du, den Durst. Dann haben sie ihn wieder heraus gezogen, er hätte nicht heraus gekonnt. Er war ganz nass, hat getropft, nicht helfen können, weißt, weil doch die Arme fest an den Körper hin gebunden waren, da kannst du dir nicht helfen. Du musst dir den Heiland so vorstellen. So haben sie heraus gezogen. Weißt du. Wenn die so anziehen tut das durch die Haken weh. Da hat der Heiland schon gejammert, er hat laut „*Ah Ah*“ gerufen, da hat doch der Gürtel, um die Weiche herum, um die Rippen mit den Haken weh getan, wo er da den Gürtel herum gehabt hat. Da hat sich der Heiland ganz schwer getan mit dem Gehen. Der nasse Rock hat sich so um die Beine herum geschlungen. Da sind sie da herunter gegangen, da wären schon schöne Wege gewesen, aber die sind nicht auf den Wegen gegangen. Die sind so durch die wilde Gegend gegangen. Da sind Steine gewesen, der Heiland war barfuß, ach, da haben bald seine Füße geblutet. Ja, da ist er immer wieder gestolpert und durch so Dornenzeug sind sie gegangen. Diese Wilden sind da durch, die haben das nicht so gespürt. Jetzt muss ich dir was erzählen, ach, jetzt fällt mir was ein, das hätte ich dir schon vorher erzählen sollen. Schon weiter da oben noch ist der junge Mann und der Waschelschneider sind sie da, die sind wieder nach gegangen und der Waschelschneider hat sich auf einmal verdrückt gehabt, den hab ich nicht mehr gesehen. Aber der junge Mann ist hinter her gegangen, jetzt haben die ihn gekannt, jetzt haben die ihn gepackt bei der Achsel und der langt geschwind hin, lasst den

Mantel aus und ist ausgekommen. Ja, er wollte zur Mutter gehen. Die Mutter ist da in dem großen Ort in einem Haus bei den Frauen gewesen und der junge Mann ist dann gegangen und hat der Mutter erzählt ganz gewiss. Er ist dann gegangen. Den Waschelschneider hab ich nicht mehr gesehen, der meine ich hat sich verdrückt gehabt und die anderen Männer (Apostel) hab ich überhaupt nicht mehr gesehen, die haben sich nicht hingetraut. Da sind wir jetzt zu einem kleinen Türchen hinein, da ist der Heiland öfters bei den Leuten gewesen, das sind recht arme Leute gewesen. Das ist so ein ganzes Viertel vor dem Ort, sind so arme Leut, weißt, die haben den Heiland recht gern gehabt. Denen, meine ich, hat er öfters geholfen. Da sind viele solche Leute (Wächter Posten) gewesen. Das haben die schon gewusst. Da haben sie viele solche Leute aufgestellt gehabt, zum Warten, ja. Und doch haben es halt die Leute gehört und sind gekommen und haben gejammert um den Heiland, haben sich hingekniet auf die Straße und haben die Hände zusammen und haben den Heiland angejammert, ach, die hat der Heiland gut angeschaut. Das hat dem Heiland auch gut getan, dass die ein Erbarmen gehabt haben. Ach geh, mich hat da der Heiland arg erbarmt.
Geweint haben diese Leute, haben sie immer geschrien, wie heißt das „Jeschua bar Davidam“, haben sie immer geschrien. Ach! „Malka, Jeschua Malka“ *(malka = König)* … Ach, aber diese Leut oh, die haben Erbarmen mit dem Heiland gehabt. Die haben sich fei auf die Straße hingekniet vor diesen (Schergen), die wollten sie nicht weiter gehen lassen. Aber das hat da nichts geholfen, durch das (deshalb) haben die schon mehr solche Leute (Wachposten) aufgestellt gehabt. Weißt, die haben das schon geahnt.

Die Dornenkrone

Anna KatharinaEmmerich

Clemens von Brentano I S. 208ff (4):

Die Krönung und Verspottung Jesu geschah in dem innern Hofe des Wachhauses, das über den Gefängnissen an dem Forum stand. Es war mit Säulen umgeben, und die Eingänge waren geöffnet. Es waren etwa fünfzig niederträchtige Schurken vom Tross, Knechte der Gefängniswärter, Schergen, Buben, Sklaven und Geißelknechte, welche bei dieser Misshandlung Jesu tätigen Anteil nahmen. Anfangs drängte sich das Volk heran, aber bald umgaben tausend römische Soldaten das Gebäude. Sie standen in Reih und Glied, höhnten und lachten und gaben dadurch der Prahlerei der Quäler Jesu allerlei Veranlassung, sein Leiden zu vermehren, denn ihr Gelächter und ihre Späße munterten diese auf, wie der Beifall die Schauspieler. Sie hatten den Fuß einer alten Säule in die Mitte gewälzt, es war ein Loch darin, worin sonst wohl die Säule mochte befestigt gewesen sein, darauf setzten sie einen niederen runden Schemel, der hinten eine Handhabe zum Anfassen hatte, und sie legten aus Bosheit spitzige Steine und Scherben darauf.

Sie rissen Jesu abermals alle Kleidung von seinem verwundeten Leibe und legten ihm einen alten roten, zerrissenen, kurzen Soldatenmantel um, der nicht an die Knie reichte. Es hingen hie und da Fetzen von gelben Quasten daran. Er lag in einem Winkel der Schergenkammer, und sie pflegten ihn den gegeißelten Verbrechern umzutun … Nun schleppten sie Jesum zu dem mit Scherben und Steinen bedeckten Stuhl und stießen ihn mit dem verwundeten, entblößten Leibe darauf nieder. Sie setzten ihm sodann die Dornenkrone auf. Sie war ein paar Hand hoch und dicht und künstlich geflochten und hatte oben einen vorstehenden Rand. Sie legten sie ihm wie

eine Binde um die Stirne und banden sie hinten fest zusammen, da bildete sie einen Kronenhut.
Sie war aus dreifingerdicken, im Dickicht grad aufgeschossenen Dornenzweigen künstlich geflochten und die Dornen mit Absicht meist einwärts gedreht. Es waren dreierlei Stechdornen, solcher Art, wie man bei uns Kreuzdorn, Schlehdorn und Hagedorn hat. Oben hatten die Kronflechter einen vorstehenden Rand von einem Dorn wie bei uns von Brombeeren angeflochten, bei welchem sie die Krone anfassten und zerrten. Ich habe die Gegend gesehen, wo die Buben die Dornen geholt haben. – Sie gaben ihm ein dickes Schilfrohr in die Hand mit einem Busche oben. Alles das taten sie mit einer höhnenden Feierlichkeit, als krönten sie ihn wirklich zum König. Sie nahmen ihm das Rohr aus der Hand, schlugen heftig auf die Krone damit, das Blut füllte seine Augen; – sie knieten vor ihm nieder, streckten die Zunge vor ihm aus, schlugen und spien ihm in das Angesicht und schrien: „Sei gegrüßt, du König der Juden!“ Sie warfen ihn unter Hohngelächter mit dem Stuhle um und stießen ihn wieder von neuem darauf. Ich vermag alle die niederträchtigen Erfindungen dieser Buben, den armen Heiland zu verhöhnen, nicht zu wiederholen. Ach! Er dürstete so entsetzlich, denn er hatte Wundfieber von der Zerfleischung durch die unmenschliche Geißelung, er zitterte, das Fleisch in den Seiten war hie und da bis auf die Rippen zerrissen, seine Zunge war krampfhaft zusammengezogen, nur das niederrinnende heilige Blut seines Hauptes erbarmte sich seines glühenden Mundes, der schmachtend geöffnet war. Die schrecklichen Menschen aber nahmen seinen Mund als Ziel ihres ekelhaften Auswurfes. So wurde Jesus etwa eine halbe Stunde misshandelt, und die Kohorte, welche das Prätorium in Reih und Glied umgeben hatte, lachte und jauchzte dazu.

Therese Neumann

Ferdinand Neumann (10) R = Resl, N = Naber:

Die haben, weißt, das habe ich schon herausgekriegt, die haben gehetzt, weißt, die Gscheidseinwollerer, die haben denen etwas zum Trinken gekauft, dass die recht besoffen gewesen sind. Das hat man gesehen, ja, das ist mir nicht ausgekommen … Da ist dann so ein Gang hinter, da ist so ein Stein dagewesen. Da haben sie ihn hinauf gestellt. Dann haben sie ihn so einen Fetzen Mantel hinüber gehängt. Seine Montur *(Kleidung)* nicht angelegt. Den haben sie nur so darüber gehängt. So einen Fetzen Mantel hin. So die Hände zusammen gebunden, dann so einen langen gewachsenen Stengel in die Hände gegeben und dann hat sich der Heiland hinsetzen müssen. Da ist er recht matsch gewesen. Ach geh! Dann haben sie ihm die Dörner auf den Kopf hinauf. Die haben sie nicht angelangt. Das ist gewesen wie eine ganze Haube, nur oben ein bisschen offen.
N: Wie lange sind die Dörner gewesen?
R: Na ja, da ist eines, das hat man gesehen, sogar beim Auge heraus gestanden. Ach! Weißt, die sind auch da hinein gestochen worden bei der Stirne, das ist so herein gegangen. Hauptsächlich da halt haben sie so hinein gedrückt. Am Kopf, ach geh! Da hat mich der Heiland so arg gereut. Und da haben sie allerweil geschrien und gespöttelt. Oh, da sind auch viele Leute dabei gewesen.
N: Was haben sie denn geschrien?
R: *Chela* malka, chela malka de Judae *= Heil dir, König der Juden)* schela sabodaeh meschech *(sabodach messechie = dein Geschenk Messias)* einfach fortan so geschrien. Oh! Und da hat der Heiland so gezittert, weißt, da sind die Hände so zusammen gebunden gewesen und da hat er so gezittert. Weißt,

gefroren und wie Durst hat er gehabt. Da hat er allweil das Maul aufgemacht, der Heiland, da haben sie ihn einfach angespeit, spöttisch geredet alleweil, das hat ihm so weh getan.
Steiner II S. 206f (3):
31. Vision. Dornenkrönung. Die Dornenkrone besteht nicht, wie in den Darstellungen üblich, nur aus einem Kranz von Dornzweigen, sondern sieht orientalischen Kronen ähnlich, die nicht wie die bei uns üblichen offen, sondern geschlossen sind, einer Art Korb gleich, mit vielen spitzigen langen Dornen, der Jesus über das Haupt gestülpt und, damit sich die Knechte selbst nicht an den Dornen verletzen, mit Stöcken eingetrieben wird. Bei Therese durchbluten von da an die Wunden der Dornenkrönung das Kopftuch, auf dem neun besonders große Trocknungshöfe bei jedem Freitagsleiden an der gleichen Stelle auftraten.

Forschung

Moretto S. 60 (12) ergänzend zum gleichen Thema nach gerichtsmedizinischen Untersuchungen am Turiner Grabtuch:
In Richtung der Stirnmitte sehen wir ein kurzes Blutbächlein aus Venenblut in Form einer umgedrehten 3 (verursacht durch das Zusammenziehen des Stirnmuskels aufgrund des krampfartigen Schmerzes). Dieses Bächlein rührt von einer Verletzung der Stirnvene her (die sogenannte „vorbereitete“ Ader). Der Ablauf aller Verletzungen ist für alle Wunden auf die „Krönung“ des Verurteilten durch eine „Krone“ oder besser gesagt durch einen „Helm“ mit Dornenzweigen zurückzuführen. Diese Dornen sollen die vielen Stichwunden am Haaransatz verursacht haben, die die besagten Blutungen hervorriefen. Es handelt sich dabei um vitale Verletzungen, die als solche voraussetzen, dass der Mann des Grabtuches in dem

Augenblick, in dem er von den Dornen verletzt wurde, noch am Leben war.
Weiter S. 66: Die Dornen, die den „Helm“ formten, der dem Mann des Grabtuches auf den Kopf gesetzt wurde, waren wahrscheinlich die Dornen, die die Botaniker unter dem Namen „Zizyphus spina Christi“ kennen.
Sie sind besonders lang und spitz wie Nadeln.

Der Kerker, „das Loch“

Anna Katharina Emmerich

Clemens von Brentano I S. 140–141 ff (4):
Nun aber schleppten und schleiften sie Jesum unter Stoßen und Schlagen im Kreise vor dem noch versammelten höhnenden und schimpfenden Rate herum … *und brachten ihn zum Kerker unter dem runden Saal.*
Der Kerker Jesu unter dem Gerichtshause des Kaiphas war ein kleines rundes Gewölbe. Ich sah, es bestehe *(Anfang des 19. Jh.)* noch jetzt ein Teil dieser Stelle. Nur zwei der vier Schergen blieben hier bei ihm, lösten sich aber nach kurzer Zeit mehrmals mit andern ab. Man hatte dem Herrn seine Kleider noch nicht wieder zurückgegeben, er war noch allein mit dem verlumpten, verspienen Spottmantel bekleidet, und seine Hände waren ihm von neuem gebunden … Auch hier ließen die Peiniger dem Herrn keine Art von Ruhe. Sie banden ihn in der Mitte des Kerkers an eine niedere Säule und vergönnten ihm nicht, sich anzulehnen, so dass er auf seinen ermüdeten, vom Falle und dem Anschlagen der Kette, die bis zu den Knien niederging, verwundeten und verschwollenen Füßen hin und her wankte … In diesem Kerker stehend, betete Jesus fortwährend für seine Quäler …
Jesum mag etwas über eine Stunde in diesem Kerker gewesen sein …

Therese Neumann

Ferdinand Neumann (10):

Jetzt haben sie den Heiland heraus geführt. Da sind in dem Haus sind unten so Löcher, da haben sie den Heiland in so ein Loch hinein. Mit dem Mantel, um den Hals haben sie ihm eine Kette herumgehängt noch dazu. Die ist so herunter gehangen, die hat immer so auf die Knie geschlagen. Dann haben sie also den Heiland in so ein Loch hinein geführt. Das hat der da droben so angeschafft. Die sind fei immer noch beieinander geblieben. Ja, in so ein Loch hinein gesperrt. Da hat er sich nicht anlehnen können, nicht setzen können. Da haben sie den Heiland angehängt. Ja! Den haben sie drinnen schon aufgebunden gehabt (die Handfesseln), aber wieder zusammengebunden haben sie ihn jetzt. Weißt, den haben sie aufgebunden gehabt zum Abziehen der Montur (ausziehen). Ah! … Ein paar sind dabei geblieben, er wäre ihnen doch nicht ausgerissen. Einerseits bin ich froh gewesen, dass er seinen nassen Rock herunter gehabt hat, der Heiland, und einerseits ist es mir wieder hart gewesen, dass er nur den Fetzen, ist ja nur ein Fetzen, herum gehabt hat. Warum haben sie ihn da so verspottet mit dem Mantel? War so ein roter Mantel, haben sie ihm da angezogen. So rotbraun ist er gewesen. Ach geh!

Forschung

Schwarz II S. 236 (7):

Im Babylonischen Talmud, Sanhedrin 81b, bezeichnet das Wort *kipta* ein „gewölbtes Gefängnis“, einen Kerker, eine Gefängniszelle, „in welchem (bzw. in welcher) der Verbrecher nur mit Mühe stehen konnte“. Dass Therese den Babylonischen Talmud … kannte, darf man getrost ausschließen. Und woher wusste sie, wie der Kerker beschaffen war, in den Jesus auf Geheiß des Kajaphas eingesperrt wurde? Wohlgemerkt: In

einen Kerker, den keiner der Evangelisten auch nur erwähnt hat! – Zu leugnen oder auch nur herunterzuspielen, wäre armselig. Sie konnte das nur aus ihren Schauungen wissen!

Das Kreuz

Anna Katharina Emmerich

Clemens von Brentano I 215f (4):

Ich sah nämlich immer das Kreuz so, dass die beiden Arme wie Äste eines Baumes aus dem Stamme aufwärts liefen, und es wäre gleich einem Y, wenn man dessen untere Linie bis zu gleicher Höhe zwischen den Armen verlängerte. Die beiden Arme waren dünner als der Stamm, in welchem diese Arme, jeder einzelne, eingezapft wurden, und die Einzapfungen wurden an jeder Seite durch einen darunter eingeschlagenen Keil verstärkt; weil aber der mittlere Stamm über dem Haupte durch Misslingen zu kurz geworden war, um die Überschrift des Pilatus sichtbar zu tragen, musste noch ein Stück auf diesen Stamm aufgesetzt werden. An der Stelle der Füße wurde ein Klötzchen, um darauf zu stehen, befestigt …

Clemens von Brentano I S. 273 (4):

– Die Arme Jesu waren in gerader Linie so ausgespannt, dass sie nicht mehr die schräg aufsteigenden Kreuzarme deckten, man sah zwischen den Kreuzarmen und seinen Achselhöhlen durch.

Clemens von Brentano S. 277(4)

Der Standort des Kreuzes war etwas über zwei Schuh hoch. Als der Kreuzfuß an der Grube stand, waren die Füße Jesu mannshoch, und als es hineingesunken fest stand, konnten die Freunde die Füße umarmen und küssen. Es war ein schräger Aufweg zu diesem Hügel. Das Angesicht Jesu sah Nordwest.

Therese Neumann

[(Steiner II S. 213 3)]:

Die drei Balken des Kreuzes werden zusammengefügt. Die mit Zapfen versehenen Enden der beiden behauenen Seitenbalken werden in entsprechende Stemmlöcher des langen unbehauenen Holzes getrieben und mit Holzkeilen und Holzstiften fixiert … Der unbehauene Stamm ist auf der Oberseite von oben an bis zu dem für die Fersen markierten Punkt entrindet und geglättet. Es sind drei Mulden eingehauen, eine für die Dornenkrone, eine in der Leibesmitte und eine starke für die Fersen. Anschließend an den Einschnitt für die Fersen ist aus anderem Holz ein Keil zur Abstützung der Füße angenagelt. An den für die Hände markierten Stellen sind zwei Löcher vorgebohrt, in den Fußausschnitt ein drittes. Oben am Stamm ist ein Einschnitt, in den vor der Aufrichtung die Inschrifttafel eingesteckt wird. In den felsigen Boden – der Golgatha-Hügel ist Kalkstein – ist ein senkrechtes Loch geschlagen zur Aufnahme des Kreuzes nach seiner Aufrichtung.

[Steiner II S. 221 (3)]:

Als der Heiland am Kreuze hing, sah man zwischen seinen Armen und den Kreuzbalken etwas hindurch, aber nicht so, wie man bei uns mit dem waagrechten Kreuzbalken durchsieht, dass die Balken oben und die Arme unten sind, sondern umgekehrt. Der eine Kreuzesarm war etwas tiefer angesetzt als der andere. Ich habe daraufhin eine Skizze angefertigt … Therese korrigierte mich: Das Kreuz sei etwas zu hoch, die Mutter und Johannes hätten, danebenstehend, dem Heiland ungefähr bis zur Brust gereicht.

Forschung

Siliato S. 305(13) zur Höhe des Kreuzes: Für die Kreuzigung auf Golgota wählte der unbarmherzige römische Prokurator die „crux sublimis“, das hohe, von weitem sichtbare Kreuz, denn es diente für eine Hinrichtung, der man große Bedeutung beimaß. Wegen der Höhe musste auch der Legionär, als der sterbende Jesus ausrief: „Mich dürstet“, um an die Lippen des Verurteilten zu gelangen, den Essigschwamm an der Spitze eines Stocks befestigen.

Würfeln um Jesu Kleider

Anna Katharina Emmerich

Clemens von Brentano I S. 267ff (4):

An der Stelle, wo die Schächer außer dem Kreise gelegen, hatten unterdessen die Kreuziger die Kleider Jesu in mehreren Haufen zusammengelegt, um sie unter sich zu verlosen. Der Mantel war oben enger als unten und hatte mehrere Falten, in der Brust war er doppelt und bildete dadurch Taschen. Sie zerrissen ihn in lange Bahnen und teilten sie; auch den weißen langen Rock, der an der Brust offen war und dort durch Riemen geschlossen wurde, zerrissen sie in Bahnen und teilten ihn; sie teilten auch die Halsbahn, den Gürtel, das Brustskapulier und die Unterleibshülle, die alle von dem Blute des Herrn durchdrungen waren. Weil sie aber über seinen braunen gewirkten Rock uneins wurden, der ihnen durch Zerreißen unnütz geworden wäre, so nahmen sie ein Brett mit Zahlen und bohnenförmige Steine mit Zeichen, die sie bei sich hatten, und warfen mit denselben auf das Brett und verlosten den Rock. Da jedoch nun ein Bote von Leuten, die Nikodemus und Joseph von Arimathia dazu bestellt hatten, zu ihnen heraufgelaufen kam und sagte, dass sich unten Käufer für die Kleider

Jesu befänden, so rafften sie alle Kleider zusammen, liefen hinab und verkauften sie, und so blieben diese Heiligtümer bei den Christen …

Therese Neumann

Ferdinand Neumann(10)R = Resl, N = Naber:

R: …Ach geh, und dann wie der Heiland, wie er so droben gehangen ist, da haben sich die Schinder die haben sich so hingesetzt und haben so seine Montur (Kleider) auseinander. Die haben sie einfach gestohlen, dem Heiland, die hatten ihm gehört. Die haben sie nicht zerteilen können. Seinen Rock, der war da so zusammen gerimmelt gewesen, so zusammen gefädelt, da haben sie alleweil so Ding gehabt, da haben sie immer so einer den anderen so, ich weiß nicht, das hat was bedeuten sollen.
N: Haben sie da so Steine gehabt?
R: Nein, Holz ist es gewesen, viereckig, ja groß so Ding haben sie immer so hin und her geworfen. Das hat, meine ich, etwas bedeuten sollen. Dann ist der Mann, das ist ja später gewesen, das muss ich dir erzählen. Die sind dann herein gekommen, da mit der Montur, dann kommt der alte Mann (Nikodemus) daher, der wo einmal nachts beim Heiland gewesen ist, der hat noch einen mitgehabt, der hat fei denen dann alles abgenommen und hat denen ein Geld dafür gegeben. Die haben gelacht, die waren froh und der war noch froher, innerlich, der hat das bloß nicht so merken lassen. Ach, das hat man gekannt, der war zufrieden, weil der hat den Heiland in Ehren gehalten. Ja, der wird gedacht haben, dass es doch die nicht haben. Ah, denen hätte ich es auch nicht gegönnt, denen Wildfang, denen gehörte es nicht, so blutig gewesen, der braune Rock. Ja, den haben wir schon einmal gesehen. Weißt, den haben wir doch schon einmal gesehen, hat man doch die Blutflecken noch gesehen daran (1933 in Trier).

N: Was haben sie denn mit dem Mantel angefangen? ... *(undeutlich)*
R: Den haben sie zerschnitten mit einem Messer…

Der Lanzenstich

Anna Katharina Emmerich

Clemens von Brentano I S. 303f (4):

… Er schob seine Lanze, die verkürzt ineinander steckte, verlängernd auseinander, steckte die Spitze der selben auf, wendete sein Pferd und trieb es heftig den engen Kreuzhügel hinan, auf dem es sich kaum wenden konnte, und ich sah, wie er es vor dem Risse des zerborstenen Felsens wahrte. So zwischen dem Kreuz des guten Schächers und Jesu Kreuz, zur Rechten von dem Leibe unseres Heilandes, haltend, fasste er die Lanze mit beiden Händen und stieß sie mit einer solchen Heftigkeit aufwärts in die hohe, gespannte rechte Seite des heiligen Leibes durch die Eingeweide und das Herz, dass ihre Spitze an der linken Brust eine kleine Wunde öffnete, und indem er die heilige Lanze mit Ungestüm niederriss, stürzte aus der weiten Wunde der rechten Seite Jesu ein reicher Strom von Blut und Wasser nieder und überströmte sein aufwärts gerichtetes Angesicht mit Heil und Gnade …

… Die Lanze des Cassius bestand aus mehreren Teilen, die man aufeinander befestigte, und schien nur ein mäßig langer starker Stamm, wenn sie nicht auseinandergezogen war. Das verwundende Eisen hatte einen platten, birnförmigen Körper, an dem man oben eine Spitze aufsteckte, unten zwei bewegliche schneidende gekrümmte Eisen herauszog, wenn man die Lanze gebrauchte.

S. 393–394: Seine Lanze war wie zusammengeschoben, sie konnte durch Herausziehen dreimal verlängert werden. Sie hatte Knöpfe an den Absätzen, die Spitze ward obenauf ge-

steckt. Ich sah, dass er die Lanze so rüstete, ehe er plötzlich die Seite unseres Herrn mit ihr eröffnete.

Therese Neumann

Ferdinand Neumann (10):

Ist er hin, hat sein Pferd hingetrieben, weißt doch, wo der andere zuerst gehabt hat, hat den Spieß herunter getan … und hat einfach den Heiland in die Seite hinein gerennt, dass es auf der anderen, das ist so durch gegangen, dass wo ich mein Weh hab auf der anderen Seite, dass es sogar die Haut aufgeschoben hat und die Spitze ein wenig hat man sehen können, die hat man schon ein wenig gesehen, nicht heraus gegangen, aber so hat sie ein bissl rausgeschaut. Dann hat er wieder zurück gezogen, da ist so ein rötliches Blutwasser ist heraus gekommen, das hat gegischt, wie das so heraus ist, so schnell halt. Der ist dann vom Pferd herunter gesprungen, hat sich eingehängt ... Da ist fei das Blut an sein Gesicht, der ist wie abgewaschen gewesen, der hat nicht gescheit sehen können, der ist fei nicht alt gewesen, noch hübsch jung. Wie er dann, hat er so gewischt, der ist zuerst schon zum Heiland nicht mehr bös gewesen, da hat er so ernst geschaut und dann hat er fei gescheit sehen können auch. Dann hat er zum Heiland aufgeschaut und hat er auch etwas gesagt, das hab ich nicht verstehen können.

(14*) Befunde nach gerichtsmedizinischen Untersuchungen des Grabtuches:*

Auf der rechten Brustseite sticht ein großer Fleck Blutes hervor, der aus einer ovalförmigen Wunde austrat, die durch einen spitzen, scharfen Gegenstand verursacht wurde, der tief zwischen die fünfte und sechste Rippe eingedrungen war. Die Merkmale dieser Wunde sind insofern von Bedeutung, als sie

der Person erst nach ihrem Tod zugefügt wurde. Das ausgeströmte Blut, das von einem serösen Rand umgeben ist, verhält sich wie das aus einer Leiche austretende Blut, wo sich der seröse Teil bereits von dem Blutkörperchenteil getrennt hat.

Moretto Gino S. 59 u. 62 (12) über gerichtsmedizinische Untersuchungen am Turiner Grabtuch:

Auf der vorderen Figur des Grabtuches sieht man von der linken Seite des Abbildes her (d.h. auf der rechten Seite der Leiche) ein breites Blutbächlein bei einer Hautöffnung mit den Eigenschaften einer Stich- und Schnittwunde. Die Blutlache breitet sich in der Höhe um mindestens 6 cm aus und läuft hinunter, indem sie sich teilt und ungefähr 15 cm hoch wellenförmig verläuft…

Es handelt sich um eine Wunde, die die Brustwand unterbrochen hat und das erklärt die Menge des herausgeflossenen Blutes. Der Schlag ist einer L e i c h e gegeben worden, weil die Eigenschaften des Tropfens die stattgefundene Trennung des Zelluloseteils vom Serumbestandteil angeben.

Persönliches Nachwort

Auch ich, die ich in jungen Jahren − ohne Therese Neumann zu kennen − geurteilt habe, dass das ja alles Schwindel sein müsse und man so etwas zum Glauben nicht brauche, habe dieses ungerechte Vorurteil während meiner Recherchen vollkommen und beschämt widerlegt gesehen. Ich muss die Visionärinnen dafür um Entschuldigung bitten und versuche nun, ihre Wahrhaftigkeit durch die Vergleiche und Kommentare von Wissenschaftlern zu begründen und sie auch anderen Menschen zugänglich zu machen.

Das Turiner Grabtuch, das Schweißtuch von Oviedo und der Schleier von Manoppello bedeuten für mich persönlich einen

Brückenschlag über die Jahrtausende, ein Vermächtnis Jesu Christi an unsere aufgeklärte und wissenschaftsgläubige, aber doch so arme und orientierungslose Zeit, ein Vermächtnis, das wir erst heute langsam zu entziffern und zu enträtseln beginnen und das es dem heutigen Menschen vielleicht ein wenig leichter macht, die Heilsbotschaft annehmen zu können.

Auswirkungen der Visionen auf Menschen damals und heute

Bei der Vielzahl der Menschen, die durch die Visionen der Begnadeten in ihrem Leben entscheidend beeinflusst wurden, können nur einige wenige genannt oder genauer beschrieben werden.

Clemens Brentano

Clemens von Brentano ist einer der bedeutendsten Dichter der deutschen Romantik. Er schrieb neben Dramen, in denen der Einfluss Shakespeares und Calderons spürbar ist, meisterhafte Novellen, Märchen, Lieder und Gedichte.

Er wurde 1778 in Ehrenbreitstein bei Koblenz als Sohn von Maxmiliane La Roche, einer Jugendfreundin Goethes, die mit dem italienischen Kaufmann Pietro Antonio Brentano verheiratet war, geboren. Im Alter von 25 Jahren heiratete er Sophie Mereau. Er studierte in Halle und Jena, lernte dort Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck kennen und befreundete sich mit Achim von Arnim, der seine Schwester Bettina heiratete. Mit ihm zusammen gab er die berühmte Volksliedersammlung „Des Knaben Wunderhorn“ heraus (3 Bde. 1806-08). In den Jahren 1809–18 lebte er meist in Berlin, wo ihn die große Freundschaft mit Luise Hensel, einer religiösen Dichterin, zum katholischen Glauben seiner Kindheit zurückkehren ließ. In den Jahren 1819–24 lebte er ganz zurückgezogen in Dülmen

bei Münster und verbrachte die meiste Zeit am Krankenbett von Anna Katharina Emmerich, wo er als Chronist ihre Visionen niederschrieb. In zahlreichen Tagebüchern hielt er fest, was sie ihm von ihren Visionen berichtete und befragte sie auch genauer dazu. Er war aber Dichter und nicht Journalist. Seine Überlieferungen sind literarisch bearbeitet, was es uns heute fast unmöglich macht, zu trennen zwischen dem, was die Visionärin wirklich genau berichtet hat, und dem, was Brentano möglicherweise hinzugefügt hat.
Er verkraftete ihren Tod im Jahre 1824 nur sehr schwer und führte bis zu seinem eigenen Tod am 28. Juli 1842 in Aschaffenburg ein ruheloses Leben.
Seine Tagebuchaufzeichnungen, in denen er die Visionen von Anna Katharina Emmerich jeweils genau mitgeschrieben hatte, wurden von ihm bearbeitet und erschienen in Buchform.

Dr. Franz Wesener

Dr. Wesener, ein Arzt in Dülmen, erfuhr von der Stigmatisierten und wollte, dem Zeitgeist der Säkularisation entsprechend, dem „Betrug" sogleich ein Ende bereiten. Er suchte sie am 22. März 1813 auf: Höcht S. 125 (1): Die Kranke wies ihn – über ihn innerlich aufgeklärt – schroff ab. Wesener verschaffte sich aber an diesem Tage noch einmal Eingang, und diesmal hielt sie ihm sein ganzes Leben wie im Spiegel vor … Wesener berichtet dann weiter: „Ich würde selbst dadurch noch nicht überzeugt worden sein, denn es hätte ihr ja möglicherweise darüber etwas mitgeteilt worden sein können; aber sie sagte mir zwei Dinge genau und scharf mit allen Nebenumständen, die sie nur durch höhere Offenbarung wissen konnte, denn sie waren nur zwischen Gott und mir geschehen, nie hatte irgendein Mensch eine Ahnung davon gehabt noch haben können. Ich war zermalmt und rief aus: Das kann nur Gott Ihnen geof-

fenbart haben! Nun ist auch alles wahr, was die Kirche lehrt.“ *Wesener änderte sein Leben auf dieses Erlebnis hin grundlegend, kehrte zur Kirche zurück, der er vorher den Rücken gekehrt hatte und blieb für Anna Katharina Emmerich bis zu ihrem Tod ein treuer Freund und Helfer.*

Luise Hensel

geb. 1798 in Brandenburg, gest. 1876 in Paderborn, Tochter eines protestantischen Pfarrers und Schwester des Malers Willhelm Hensel, die bereits mit 14 Jahren einen Pakt mit Gott geschlossen hatte *und lange gedanklich und gefühlsmäßig auf der Suche nach der Wahrheit war (Wikipedia)* konvertierte im Alter von 20 Jahren zum kath. Glauben. Sie war eine bedeutende religiöse Dichterin ihrer Zeit (u. a. „Müde bin ich …“. Sie war u. a. mit Clemens Brentano, dem Komponisten Ludwig Berger und Willhelm Müller freundschaftlich verbunden, erwiderte aber deren unglückliche Liebe nicht, legte 1820 das Gelübde der Jungfräulichkeit ab. 1823 zog sie mit dem Sohn ihrer früh verstorbenen Schwester, den sie als Pflegesohn angenommen hatte, nach Wiedenbrück in Westfalen. Hier lernte sie Anna Katharina Emmerich kennen, befreundete sich mit ihr, pflegte sie und kümmerte sich nach dem Tod der Stigmatisierten um deren Nachlass. Auch Clemens Brentano, mit dem sie lebenslang freundschaftlich verbunden blieb, übertrug ihr die Aufgabe, seinen literarischen Nachlass zu sichten und zu veröffentlichen. In ihrer Zeit in Westfalen befreundete sich Luise Hensel mit Apollonia Diepenbrock. Die beiden beschlossen, karitativ tätig zu werden, ohne sich an einen Orden zu binden. Beide arbeiteten von da an als Krankenpflegerinnen, Erzieherinnen oder Lehrerinnen.

Apollonia Diepenbrock

geb. 1799 in Bocholt, gest. 1880 in Regensburg, Schwester des späteren Fürstbischofs von Breslau, Melchior von Diepenbrock, war durch ihre Abstammung aus vermögendem Haus unabhängig. Über Clemens Brentano, mit dem sie in regem Briefwechsel stand, lernte sie Luise Hensel kennen, beide Frauen widmeten ihr künftiges Leben (wegen der Visionen von Emmerich) der tätigen Nächstenliebe. Apollonia zog 1834 mit ihrem Bruder Melchior, der damals als Sekretär von Bischof Johann Michael Sailer arbeitete, nach Regensburg, betreute Bedürftige, nahm in Not geratene Frauen und Waisenkinder sogar bei sich daheim auf. 1845 kaufte sie das „Josefshäuschen“ in Regensburg mit Platz für 15 Frauen. Dieses „*Haus für Frauen*“, das sie gegründet hatte, wurde später Krankenhaus und Altersheim für obdachlose Frauen. Die St. Josefsanstalt vermachte sie dem Regensburger Domkapitel. Nach ihrem Tod wurde es von Ordensschwestern übernommen.

Fritz Gerlich

In Stettin wurde Fritz Gerlich 1883 geboren. Er war der Älteste von drei Brüdern. Sein Vater verlor einen großen Teil seines beträchtlichen Vermögens durch Fehlspekulationen und starb, als noch alle Kinder in Schulausbildung waren. Dem großen Geschick und der Tüchtigkeit der Mutter, einer strenggläubigen Frau aus kalvinisch-reformiertem Elternhaus, verdankten es die drei Söhne, dass sie alle eine gehobene Bildung erhielten, trotz der beengten finanziellen Verhältnisse, in denen die Familie fortan lebte.

Nach der Reifeprüfung im Jahre 1901 studierte Fritz Gerlich in München und Leipzig, musste dabei aber arbeiten, um sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen. 1907 erwarb er den

Doktortitel „summa cum laude“ mit der Dissertation: Das Testament Heinrichs VI. Versuch einer Widerlegung. Anschließend arbeitete er als Assessor im Kgl. Bayer. Geheimen Staatsarchiv. Er lernte Sophie Stempfle aus Babenhausen (Schwaben) kennen und heiratete sie später. Um 1913 entstand das Buch: „Geschichte und Theorie des Kapitalismus“. Mit seinem Freund Liecke, der im Buchhandel tätig war, gründete er eine politische Wochenzeitschrift „Die Wirklichkeit“, die 1917 von der Zensur verboten wurde.
1920 wurde er in die Hauptschriftleitung der „Münchner Neuesten Nachrichten“ (heute Süddeutsche Zeitung) berufen, *„die größte Schlüsselstellung, die die deutsche Presse im Süden des Reiches kannte“* (15 S. 26), eine Stellung, die er bis 1928 innehatte. Dr. Erwein Freiherr von Aretin, einer seiner Redakteure, hatte am 3. August 1927 einen Artikel über Therese gebracht.
Aretin S. 26f (15) schreibt darüber:
„Der Erfolg meines Artikels ließ Gerlich keine Ruhe. Ihn plagte die Angst, dass seine Zeitung über etwas berichtet hatte, was sich über kurz oder lang als ein groß angelegter Schwindel herausstellen müsse, dem ich zum Opfer gefallen sei, und dessen Folgen für die Zeitung irgendwie gemildert werden müssten.“
Aretin schreibt später: „War das der gleiche Gerlich, der mich erst vor fünf Tagen mit dem zwar nicht frivolen, aber doch skeptischen Wort vom ‚Schwindel‘ verlassen hatte, dem er auf die Spur kommen wollte? … Es war erschütternd, diesen Mann, mit dem ich bisher nur mehr oder weniger „Dienstliches“, Politisches besprochen hatte, von „unserm Heiland“ reden zu hören …
Ich war als Katholik nach Konnersreuth gegangen, und mir war dort kein Weltbild umgestürzt worden. Aber bei Gerlich war es anders. Nicht nur, dass dort beinahe Alltag war, was er bisher

an Wundern gehört und mit jener entschuldigenden Nachsicht mit halbem Ohr aufgenommen hatte, zu der der Mensch des 20. Jahrhunderts jenem des Mittelalters oder der Antike gegenüber sich berechtigt fühlt: dieser rasche und tiefdringende Verstand hatte wie im Schein eines Blitzes die ernste Wirklichkeit vor sich aufleuchten sehen, neben der die Realität unseres irdischen Lebens nur wie ein Gleichnis ist, wie der Spiegel, von dem Paulus im Korintherbrief spricht, der gleiche Paulus, der Ähnliches vor Damaskus erlebt haben mochte … Dieser Spaziergang in der Mitternacht vom 19./20. September 1927 war es, bei dem ich ein einziges Mal in meinem Leben Zeuge der inneren Umwandlung wurde, in der Gott einen Menschen, der im Schmiedefeuer seiner Liebe glüht, für eine Mission und ein Schicksal formt, für das er ihn aufruft“ *Aretin S. 54 u. 55 (15).*

Die Begegnung mit Therese von Konnersreuth gab dem Leben Dr. Gerlichs, der sein Leben lang „nach der Wahrheit gerungen habe“, eine entscheidende Wendung. Er fuhr häufig nach Konnersreuth und beobachtete und beschrieb die Stigmatisierte und ihre Visionen mit der Genauigkeit des gewissenhaften Journalisten. Bis zu seinem Tod war er bemüht, die Glaubwürdigkeit Therese Neumanns wissenschaftlich nachzuweisen. So bat er beispielsweise einen protestantischen Sprachforscher, den Professor für semitische Philologie Dr. Johannes Bauer aus Halle, über die verblüffenden Worte Thereses in Aramäisch Untersuchungen anzustellen. Gerlich führte genau Buch über alles, was sich zutrug, über jedes Wort, das sie bei oder über die Visionen sprach, über ihren Gesundheitszustand und über ihre Nahrungslosigkeit, ihre Prophezeiungen und kam zu der felsenfesten Überzeugung, dass es sich um echte unerklärbare Phänomene und nicht um Schwindel handelte.

Dr. Gerlich bekehrte sich daraufhin zum Katholizismus. Nach einem Streit, den er selbst verschuldet hatte, schied er 1928 aus der Hauptschriftleitung der „Münchner Neuesten Nachrichten“ aus. Mit Fürst Waldburg zu Zeil übernahm er die Wochenzeitung „Illustrierter Sonntag“, eigentlich ein Skandalblättchen, das sich aber damals großer Beliebtheit erfreute. Er änderte es inhaltlich um und führte darin ab 12. Juli 1931 einen erbitterten Kampf gegen den Nationalsozialismus und gegen Hitler, wobei er seine umfassende politische Bildung und sein journalistisches Können ausspielte, ohne seine persönliche Sicherheit zu beachten.
Von da an beginnt in der Wochenschrift, die in „Der gerade Weg“ umbenannt wurde, der Ton gegen Hitler und den Nationalsozialismus schärfer zu werden. Die wichtigsten politischen Artikel aus der Feder Dr. Gerlichs und des mit ihm befreundeten Kapuzinerpaters Ingbert Naab O.F.M. Cap. wurden in dem Buch: „Prophetien wider das dritte Reich“ das Dr. Steiner, der Mitarbeiter Dr. Gerlichs und spätere Mitinhaber des Verlags Schnell & Steiner, zusammenstellte, veröffentlicht (1946 in München).
Am 9. März 1933 wurde die Redaktion des „Geraden Wegs“ von der SA gestürmt, Dr. Gerlich schwer misshandelt und verhaftet. Während seiner Haftzeit, in der ihm seine Frau und Freunde Bücher bringen durften, fasste er noch den Plan, die Offenbarungen der Katharina Emmerich, der Kreszentia Höß und der Therese Neumann mit den Berichten der Evangelien zu vergleichen, doch das Vorhaben kam nicht mehr zur Ausführung. Nach mehr als einjähriger Haft, teils in der Ettstraße (Polizeigefängnis) in München, teils in Stadelheim, wurde er am 30. Juni 1934 in Dachau ermordet.
Sein Seligsprechungsprozess wird im Herbst *2016 eingeleitet, wie ich von Prälat Prof. Dr. Helmut Moll (16), dem Herausge-*

ber des großartigen 2-Bändigen Werkes „Zeugen für Christus“ aus Köln erfahren habe.

Johannes Steiner

Der am 14. August 1902 geborene Dr. Johannes Steiner (gest. 1995) war Kollege und Nachfolger von Dr. Gerlich bei den „Münchner Neuesten Nachrichten“. Er war durch Dr. Gerlich mit Therese Neumann bekannt geworden und setzte nach dem Tod Dr. Gerlichs die genauen Beobachtungen und die journalistisch exakten Niederschriften während der Schauungen der Stigmatisierten fort. So lange Therese Neumann lebte, führte er diese Recherchen durch. Er veröffentlichte mehrere Bücher über sie, wie „Therese Neumann von Konnersreuth“ 1963 oder „Visionen der Therese Neumann“ 1973. Er war aber auch selbst Verleger im Schnell u. Steiner Verlag, der kunsthistorische Kirchenführer herausbringt. Bereits 1946 hatte er das Werk „Prophetien wider das Dritte Reich“ veröffentlicht).
Ich begegnete Dr. Steiner in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, als ich ihn in München in der Von-der-Pforten-Straße aufsuchte, ihm die Idee für dieses Buch vortrug und ihn um Erlaubnis bat, seine Schriften zitieren zu dürfen. Der beeindruckende alte Herr war begeistert von meinem Vorhaben, das – ohne mein Wissen – Dr. Gerlich in ähnlicher Weise schon geplant hatte, und gab mir die Erlaubnis dazu, wie er sagte, sehr gerne. Dr. Steiners Darstellungen der Visionen Therese Neumanns, die in dieser Zusammenstellung zitiert sind, folgen laut seinen eigenen Angaben I S. 165 (2):
… im wesentlichen den Aufzeichnungen von Pfarrer Naber, von Gerlich, Kardinal Kaspar, ergänzt durch eigene Aufzeichnungen und Schilderungen der Therese Neumann. Als Quelle von nicht zu übertreffender Bedeutung standen hierzu auch Schallplatten zur Verfügung, die Ferdinand Neumann (der Bru-

der Thereses) von den Gesprächen zwischen Therese Neumann (im Zustand der Eingenommenheit) und Pfarrer Naber zwischen und nach den Visionen aufgenommen hat. Sie ermöglichten in einzigartiger Weise Kontrolle und Ergänzung des sonstigen Materials.

Geistlicher Rat Pfarrer Josef Naber

Er begleitete Therese Neumann ihr Leben lang als Pfarrer und Beichtvater, schrieb als erster ihre Schauungen in sein Tagebuch nieder, unterstützte sie in allen ihren Unternehmungen, hat sozusagen sein ganzes Leben als Geistlicher der Aufgabe gewidmet, die Visionen seines Pfarrkindes anderen Interessierten, auch Wissenschaftlern, zu übermitteln und zugänglich zu machen und Therese gleichzeitig vor zu viel Presse und vor zu viel Anfeindung zu schützen, politisch wie privat. Seine Tagebuchaufzeichnungen sind Grundlage für viele Bücher über die Stigmatisierte.

Erwein von Aretin, Ingbert Naab, Fürst Erich Waldburg zu Zeil

Dr. Erwein Freiherr von Aretin, einer der Redakteure der „Münchner Neuesten Nachrichten", der in Begleitung von Dr. Franz Xaver Wutz, einem Eichstätter Hochschulprofessor, im Juli 1927 das stigmatisierte Bauernmädchen Therese Neumann besucht hatte und, von der Begegnung sehr beeindruckt, am 3. August 1927 einen Artikel darüber in der „Einkehr", einer Beilage der „Münchner Neuesten Nachrichten", gebracht hatte, war der Auslöser für Gerlich, sich mit der Thematik Konnersreuth näher zu beschäftigen. Angeregt von den Ereignissen in Konnersreuth gründete Gerlich mit dem Fürsten Waldburg zu Zeil die unabhängige Zeitung „Der gerade Weg", in der auch P. Ingbert Naab und andere Mitkämpfer Widerstand gegen das Dritte Reich leisteten.

Sie schrieben – wie auch Freiherr v. Aretin, Erzbischof Teodorowitz von Prag und viele andere – ebenfalls über das Phänomen Therese Neumann.

Ritter von Lama, Prof. Franz Xaver Wutz, Dr. Bauer

Friedrich von Lama aus altem Südtiroler Adelsgeschlecht, 1876 -1944, war kath. Journalist und Publizist. Nach den ersten Berichten aus Konnersreuth machte er sich selbst ein Bild von den dortigen Ereignissen, war von deren Wahrheit überzeugt und gehörte von 1927 an zu den Verteidigern Thereses und zum Konnersreuther Kreis, den engen Freunden der Stigmatisierten, ebenso wie auch Professor Dr. Wutz, Dr. Bauer und Pater Ingbert Naab. Zwischen 1929 und 1936 gab v. Lama die „Konnersreuther Chronik", ein Jahrbuch, heraus, in dem alles verzeichnet war, was sich um die Stigmatisierte und ihre Visionen abspielte. 1937 wurde ihm jegliche journalistische oder publizistische Tätigkeit verboten. Er wurde als Gegner der Nationalsozialisten mehrfach inhaftiert, war KZ-Häftling in Dachau und wurde 1944 in Stadelheim ermordet. Er wurde in Gauting, seinem letzten Wohnort bestattet.

Pater Titus, Edith Stein, Erna Herrmann, Bruno Rothschild

Auch ihr Leben wurde durch Therese Neumann stark beeinflusst:
1. Sel. Karmelit Pater Titus, er wurde 1942 in Dachau ums Leben gebracht;
2. Sel. Karmelitin Dr. Edith Stein, sie wurde im gleichen Jahr in Auschwitz vergast;
3. deren ehemalige Schülerin, die Jüdin Erna Herrmann, die schon 1927 in Kontakt mit Therese Neumann kam, zuerst voller Zurückhaltung war, dann zum Katholizismus konvertierte und deren Taufpatin Therese war;

4. Bruno Rothschild, ein jüdischer Pharmazeut, der ebenfalls nach der Begegnung mit Therese konvertierte und sich taufen ließ und 1932 zum Priester geweiht wurde. Er starb noch an Weihnachten des gleichen Jahres.

Günther Schwarz

Sein Lebenslauf nach S. 363 seines Buches: Das Zeichen von Konnersreuth(6):
Geb. 1928 in Hamburg, Schulbesuch: von 1934-1936 in Mecklenburg, danach bis 1942 in Berlin. Maschinenschlosserlehre: von April 1942 bis Juli 1944 in zwei AEG-Fabriken. Von August 1944 bis April 1945 Marinehelfer in Gotenhafen (Gdingen). Von 1945 bis 1964 Tätigkeiten in den verschiedensten Berufen und an etlichen Orten in der ehemaligen DDR und in der BRD. Inzwischen: Studium des neutestamentlichen Griechisch. Von 1964 - 1968 Studium der evangelischen Theologie. Seit 1966 Studium des Aramäischen, der Muttersprache Jesu, und Veröffentlichungen – vor allem über die Ergebnisse von Rückübersetzungen ins Aramäische. Nach der Ordination: Pfarrer im Bereich der Hannoverschen Landeskirche. Seit 1984 Studium des Altsyrischen. 1986 Doktorarbeit über das Thema: Jesus der Menschensohn.
Dr. Günther Schwarz gilt als weltweit anerkannter Experte für die Aramäische Sprache und für die Lebensumstände der Zeit Jesu. Er hat sich eingehend mit dem Aramäisch-Phänomen der Therese Neumann befasst, trat in den 80er Jahren mit Ferdinand Neumann in Kontakt und wurde ein glühender Verfechter der Glaubwürdigkeit der Stigmatisierten. Ihre Schilderungen sind nach seinem Urteil so zuverlässig und detailgetreu, dass sie historischen Nachforschungen standhalten. Er schreibt S. 88 (6):

Sind Visionen und Gesichte von Bedeutung und Beweiskraft für die Wissenschaft? Nein. Wenn aber irgendwelche Gründe für sie sprechen, dann müssen sie deswegen Beachtung finden. Auch schon Fingerzeige können wertvoll sein.

... Auch der gründliche Kenner der heiligen Schriften muss oft genug gestehen, die eingehenden Schilderungen Theresens entsprächen entweder vollständig der tiefsten und lebendigsten Auffassung, welche ihm bei Schriftstudium je begegnet sei, oder aber durch nicht wenige Züge ihrer Erzählung gewinne manches sonst weniger beachtete Wort der heiligen Schrift und Überlieferung einen vollen Inhalt und lebenskräftige Gestalt … sie erzählt natürlich und ungezwungen und mit einer verblüffenden Bilderfülle und Sicherheit, wie eben nur eins erzählen kann, das dies alles in lebendig wahrhaftigster Wirklichkeit gesehen hat. Wenn die Wissenschaft ihren Worten widersprechen will, darf sie laut ihre Stimme zum Einspruch erheben. Aber die gelehrte Wissenschaft hütet sich vorderhand wohlweislich, sich – – eine Blöße zu geben.

Dr. Günther Schwarz starb 2009. Posthum erschien 2012 sein Buch: Schauungen der Therese Neumann aus Konnersreuth (7).

Anmerkungen und Quellennachweise:

Die Texte sind zum größten Teil dem Buch von Gisela Schinzel-Penth „Was geschah damals wirklich? Passion und Auferstehung von Jesus Christus in Bibelberichten, Visionen, Forschungen“. EOS-Verlag Erzabtei St. Ottilien 2007 mit freundlicher Genehmigung des Verlages entnommen.

1 Vgl. Höcht, Johannes M.: Von Franziskus zu Pater Pio und Therese Neumann. Eine Geschichte der Stigmatisierten. Christiana Verlag Stein am Rhein, 3. Aufl.1974

2 Vgl. Steiner Johannes: Theres Neumann von Konnersreuth = Steiner I. ein Lebensbild nach authentischen Berichten,

Tagebüchern und Dokumenten.Verlag Schnell & Steiner, München 1963
3 Steiner Johannes: Visionen der Therese Neumann 1. Teil: Lichtvisionen, Leben Jesu und Mariae = Steiner II. Verlag Schnell & Steiner, München 1973
4 Vgl. Brentano, Clemens: Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi
Brentano I, Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich aufgeschrieben von Clemens Brentano. Literarisch-artistische Anstalt München 1864
5 Vgl. Brentano, Clemens: Das arme Leben unseres Herrn Jesu Christi= Brentano II, Nach Tagebüchern des Clemens Brentano. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1978, 6. Aufl.
6 Vgl. Schwarz, Günther: Das Zeichen von Konnersreuth. 1994 Abteilung f. Selig- u. Heiligsprechungsprozesse = Schwarz I, beim Bischöflichen Konsistorium für das Bistum Regensburg
7 Vgl. Schwarz, Günther: Schauungen der Therese Neumann aus Konnersreuth. Mainz Gmbh, Achen 2012 = Schwarz II
8 Vgl. Gerlich, Fritz:Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth 1. Teil: = Gerlich I, Die Lebensgeschichte der Therese Neumann – Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München 1929
9 Vgl. Gerlich, Fritz:Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth 2. Teil:= Gerlich IIDie Glaubwürdigkeit der Therese Neumann – Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München 1929
10 Schilderung von Therese Neumann in der Fastenzeit 1941 bei Tonbandaufzeichnungen. Niederschrift von Ferdinand Neumann

11 Doku-Reihe des BBC von Ruth Pitt: Jesus von Nazareth: 3. Teil: Die letzen Tage. Gesendet von der ARD am 26.12.2001, um 19.15 Uhr
12 Moretto Gino:Das Grabtuch. Anleitung = Moretto 2000 Editrice Elledici – 10096 Leumann Turin
13 Vgl. Siliato Maria G.:Das Grabtuch ist doch echt. Die neuen Beweise = Siliato, Pattloch Verlag, Augsburg 1998
14 Dotta Michelangelo: Das Leichentuch Christi kennenlernen, Leitfaden in Bildern zur Lektüre des Tuches. Video der Erzdiözese Turin über das Turiner Grabtuch
15 Vgl. Aretin, Dr. E. Frhr. v.: Fritz Michael Gerlich. Ein Märtyrer unserer Tage = Aretin Verlag Schnell & Steiner, München 1949
16 Vgl. Moll, Werner: Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn

Die Lebenskraft der katholischen Kirche

Josef Kreiml

1. Glaubensreichtum – glaubensarme Zeit

Wie kann heute – in einer weithin glaubensarmen Zeit – vom Reichtum des Glaubens gesprochen werden?[1] Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist – so Papst Franziskus am 15. März 2013 – „anziehend und gewinnend, denn sie antwortet auf die tiefen Bedürfnisse des menschlichen Daseins, wenn sie auf überzeugende Weise verkündet, dass Christus der einzige Retter des ganzen Menschen und aller Menschen ist. Diese Botschaft bleibt heute gültig, wie sie es von Anbeginn des Christentums war"[2]. Und Papst Franziskus fährt fort: „Vor allem … müssen wir in der Welt den Durst nach dem Absoluten lebendig halten, indem wir nicht zulassen, dass eine nur eindimensionale Sicht des Menschen überhandnimmt, nach der der Mensch auf das beschränkt wird, was er produziert und was er konsumiert: Das ist eine der größten Gefahren für unsere Zeit."[3]

In seinem zum Abschluss des „Jahres des Glaubens" veröffentlichen Apostolischen Schreiben „*Evangelii gaudium*" (24. No-

1 Vgl. Meik P. Schirpenbach, Vom Glaubensreichtum einer glaubensarmen Zeit, in: IKaZ 42 (2013), 601-611.

2 „Und jetzt beginnen wir diesen Weg". Die ersten Botschaften des Pontifikats. Mit einem Geleitwort von Erzbischof Robert Zollitsch, Freiburg 2013, 25.

3 Ebd., 51.

vember 2013) lädt Papst Franziskus jeden Christen ein, „noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern oder zumindest den Entschluss zu fassen, sich von ihm finden zu lassen, ihn jeden Tag ohne Unterlass zu suchen“[4]. Der Papst erhofft sich für die gesamte Kirche eine „neue Etappe der Evangelisierung voller Eifer und Dynamik“[5]. „Wie wünschte ich die richtigen Worte zu finden, um zu einer Etappe der Evangelisierung zu ermutigen, die mehr Eifer, Freude, Großzügigkeit, Kühnheit aufweist, die ganz von Liebe erfüllt ist und von einem Leben, das ansteckend wirkt!“[6]

Wir leben heute in einer Zeit radikaler Kirchenkritik. Wo liegen die Ursachen dafür? Kirche wird von vielen oft nur als „Apparat“ gesehen. Der hl. Augustinus hingegen hat in seiner Mutter Monika „die Kirche als Person“ erlebt, die Kirche persönlich, sodass ihm die Kirche nicht als irgendein Apparat erschien. In seiner Mutter war Kirche „persönlich da“[7]. Monika war für ihren Sohn „Kirche in Person“; deshalb konnte er der Kirche vertrauen und ein Mensch der Kirche werden. Nur weil er Kirche persönlich erlebt hatte und wusste, dass Kirche Mut-

---

4 Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, (VApS, Bd. 194), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 3.

5 Ebd., Nr. 17.

6 Ebd., Nr. 261. – Vgl. auch Hans-Joachim Höhn, Missionarische Kirche: Neue Formen kirchlicher Präsenz im Säkularen, in: ders., Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg 2012, 91-116; auch ders., Heimat: eine religiöse Kategorie?, in: ebd., 25-28.

7 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Mutter und Heimat. Predigt bei der Kirchweihe in München St. Monika am 1. Adventssonntag, 29. November 1981, in: ders., Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Zweiter Teilband, (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Bd. 8/2), Freiburg 2010, 1348-1353, hier 1351 f.

ter ist, nicht phrasenhaft, sondern wirklich, indem sie einen Raum zum Leben, zur Freiheit, zur Hoffnung und zum Sinn gibt, nur deswegen konnte Augustinus auch so groß und leuchtend von Kirche sprechen und sie selbst bezeugen. Heute gibt es deswegen so viel Misstrauen und Abneigung gegenüber der Kirche und – selbst unter gläubigen Menschen – so wenig Zutrauen und Liebe zur Kirche, weil wir die Kirche so wenig persönlich erleben. Wir hören von ihr nur als Struktur und Amt und Apparat. Aber Kirche wird nur dann bestehen können, wir in ihr nur dann Wurzeln schlagen und sie uns nur dann Heimat sein können, wenn sie wieder stärker in Personen, die den Glauben überzeugend und vorbildlich leben, präsent ist.

2. Gibt es einen Prozess der Respiritualisierung?

„Heute leben wir in einer positivistischen und agnostischen Kultur, die sich gegenüber dem Christentum zunehmend als intolerant zeigt.“[8] Aber vielleicht erleben wir heute in der westlichen Welt auch den langsam einsetzenden Prozess einer Respiritualisierung. Der Journalist Alexander von Schönburg hat in einem Beitrag über den Roman „Unterwerfung“ (2015; im Original „Soumission“) des französischen Schriftstellers Michel Houellebecq, davon gesprochen, dass Einsichten „manchmal aus unerwarteten Richtungen“[9] kommen. Es gibt neben diesem Roman „Unterwerfung“ – so von Schönburg – „schlicht kein zweites Buch“, das „Europas gegenwärtigen Abfall von der Religion gekonnter darstellt“[10]. Schon in seinem

8 Benedikt XVI., Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald, München 2016, 261.

9 A. von Schönburg, Prozess der Respiritualisierung, in: Die Tagespost Nr. 136 / 14.11.2015, 9.

10 Ebd.

Roman „Karte und Gebiet“ (deutsch 2011; französisch 2010 unter dem Titel „La carte et le territoire“) hatte Houellebecq die Hohlheit des Kunst- und Kulturbetriebs, der für die europäische Elite zur wichtigsten Ersatzreligion geworden ist, entlarvt. Der Autor lässt in „Karte und Gebiet“ einen Galeristen sagen: „Wir sind an einem Punkt angelangt, wo der Markterfolg jeden Mist rechtfertigt.“[11]

Anlässlich des Erscheinens seines Romans „Unterwerfung“ gab Houellebecq im Februar 2015 einige Interviews, in denen er Folgendes sagte: „Wir wohnen einer Rückkehr des Religiösen bei … Das Glaubens- und Wertesystem verändert sich … Der Rationalismus wird von immer mehr Menschen als erstickend empfunden. Es gibt eine spirituelle Macht, die noch aktiv ist und sogar wieder erstarkt … Der Atheismus weicht zurück, er stirbt an seinen eigenen Zweifeln. Ich teile die Ansicht des Philosophen Auguste Comte, dass eine Gesellschaft ganz ohne Religion nicht fortbestehen kann. Ihr droht die völlige Desintegration … Persönlich bin ich überzeugt, dass noch viel Kraft im Katholizismus steckt. Ich glaube, er hat Zukunft … Der Laizismus, vor über 100 Jahren erfunden von Politikern, die im Atheismus die Zukunft sahen, ist tot.“[12] Von Schönburg stellt angesichts solcher Äußerungen des Schriftstellers die Frage: „Sind wir uns eigentlich im Klaren darüber, was das für einen Paradigmenwechsel bedeutet, wenn der prominenteste linke Denker Frankreichs von einem Prozess der Respiritualisierung spricht? ... Die Geschichte der Houellebecq-Bücher liest sich bislang wie eine Bekehrungsgeschichte.“[13] Tatsächlich hatte der Autor – wie er in einem Interview erwähnt – für seinen

---

11 Zit. nach: ebd.

12 Zit. nach: ebd.

Roman „Unterwerfung“ ursprünglich den Titel „Bekehrung“ vorgesehen.

3. Kirche – Heimat für die Glaubenden

Der Innsbrucker Jesuit Hermann Zeller (1914-2014) hat schon vor längerer Zeit ein Buch geschrieben mit dem Titel „Kirche – Heimat des Glaubens“[14]. Viele Anzeichen – so Pater Zeller – deuten darauf hin, dass künftig wieder mehr Menschen ihren Blick auf die Kirche richten werden. Denn im Grunde sehnen sich alle danach, „in dieser brutalen Welt einen Raum der Zuflucht … der Herzenswärme, der Stille, der alles heilenden Gegenwart Gottes zu finden“[15]. Wir können nur Christen sein, wenn wir uns von der Wirklichkeit Gottes in unserer Welt betreffen lassen. „Ideen und Ideale, Hoffnungen und Ängste ... allein genügen nicht.“[16] Christen kennen die „selig-dankbare Erschütterung“ über die Anwesenheit Gottes in Christus und seiner Kirche. In den gleichbleibenden Schicksalsfragen unseres Daseins brauchen wir – genauso wie die ersten Christen – „Gebet und Mut. Ohne Gebet verliert das Leben seinen Tiefgang und strandet im Seichten. Ohne Mut drücken wir uns ... an den eigentlichen Aufgaben vorbei“[17].

Es ist „keine Kleinigkeit“, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln. Schon der hl. Paulus hat sein Apostolat als eine schwere Verantwortung empfunden (vgl. 2 Kor 4,7-18). „Es hängt viel davon ab, dass wir auch leben, was wir verkünden.

13 Ebd. – Vgl. auch M. Houellebecq, Gesammelte Gedichte, Köln 2016; zu diesem Gedichtband: Hendrik Ter Mits, Die metaphysische Not benennen. Michel Houellebecqs „Gesammelte Gedichte“ drücken eine Suche nach Sinn aus, in: Die Tagespost Nr. 123 / 15.10.2016, 23.

14 Vgl. H. Zeller, Kirche – Heimat des Glaubens, Innsbruck 1980.

15 Ebd., 93.

16 Ebd., 52.

17 Ebd., 56.

Aller Dünkel der Selbstgefälligkeit und des Ehrgeizes, alles Buhlen um die Gunst der Menschen ... alle Kleinlichkeit von Besserwisserei und Rechthaberei – was immer an menschlichen Mängeln das Evangelium verdunkeln kann, ist abzulegen.“[18] So steht die Kirche angesichts ihres übernatürlichen Auftrags ständig in einem Prozess der Läuterung. „Sosehr die Kirche unter den Mängeln ihrer Glieder leidet, so unzerstörbar ist sie in ihrem Kern. Von Christus, ihrem Haupt, geht immer neue Lebenskraft und neuer Geist aus – oft dorthin am meisten, wo wir es nicht erwarten, zu den Armen, Schlichten, Gütigen und Friedliebenden … Sie überleben die Korruption von Lüge und Streit, Genusssucht und Gewalttätigkeit.“[19]
Die Kirche braucht heute – so Hermann Zeller – dringend das prophetische Wort, „das ihre Selbstkritik wachhält, ihre Spiritualität schützt, Missverständnisse aufhellt, die Stimme Gottes und des Gewissens aus dem Tageslärm herausholt“[20]. Denn heute werden die Menschen vielfach „eine leichte Beute ... für Schlagworte und Modeströmungen. Es sinkt der Kurswert der großen, zeitlosen Grundhaltungen: der Anbetung Gottes, der inneren Sammlung, um wirklich ‚mit ganzer Seele und aus allen Kräften‘ (Mk 12,30) glauben, hoffen und lieben zu können. Es sinkt der Kurswert des Gehorsams und der Ehrfurcht, der Reinheit und Wahrhaftigkeit, der Logik einmal gewonnener Einsichten und einmal gefasster Entschlüsse“[21]. Pater Zeller ist der Überzeugung, dass die Kirche die Aufgabe Christi in alle Räume und Zeiten der Geschichte fortsetzt: „nämlich Zeichen des Heils zu sein, sichtbare Erscheinung der welterlösenden

18 Ebd., 60 f.
19 Ebd., 61.
20 Ebd., 62.
21 Ebd., 65 f.

Gnade Gottes, Unterpfand der Hoffnung für alle Menschen, Ausdruck der Rettung aller, die sich ihrem Retter zuwenden“[22].

4. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz

Bedenken wir einen weiteren Aspekt, der im Hinblick auf die Lebenskraft der katholischen Kirche von großer Bedeutung ist: Das Glaubensleben der Christen umfasst im Wesentlichen drei Elemente: das Hören des Wortes Gottes, die Feier der Sakramente und die tätige Nächstenliebe. Die Theologie hat dafür die griechischen Fachbegriffe *martyria* (Bezeugung des Glaubens), *leiturgia* (Verherrlichung Gottes in der Liturgie) und *diakonia* (Dienst am Mitmenschen) geprägt. In den folgenden Überlegungen versuche ich, v. a. die sakramentale Dimension des christlichen Lebens in den Blick zu nehmen. Dass sich der Glaube vom Hören des Wortes Gottes her nährt und als Konsequenz zu Werken der Nächstenliebe führen muss, ist heute für viele Menschen relativ leicht einsehbar. Weniger verständlich hingegen ist für viele die Dimension des Sakramentalen, die das Leben der Gläubigen bestimmt. Ein fruchtbarer Empfang und eine fruchtbare Feier der Sakramente der Kirche setzt voraus, dass die Gläubigen erkennen, auf welche besondere Weise Gott im Sakrament an den Menschen wirkt. In einer Zeit, in der funktionale Betrachtungsweisen des Lebens weitgehend im Vordergrund stehen, ist es notwendig, aus anthropologischer Sicht jene Dimensionen freizulegen, die den gläubigen Menschen für das Wirken Gottes in den Sakramenten öffnen. Fragen wir also: Gibt es eine sakramentale Dimension des menschlichen Lebens? Kann von den Sakramenten

22 Ebd., 107. – Vgl. auch Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012.

eine Kraft ausgehen, die das Leben des Gläubigen stärkt, nährt und verwandelt?

Wer sich auf den sakramentalen Grund menschlicher Existenz besinnt, wird auf eine merkwürdige Paradoxie des gegenwärtigen Geisteslebens stoßen. Das 20. Jahrhundert – das Jahrhundert der Liturgischen Bewegung und der Erneuerung sakramentaler Theologie – hat zugleich eine Krise des Sakramentalen erlebt, eine Fremdheit gegenüber der Wirklichkeit des Sakraments, wie sie im Inneren des Christentums in dieser Zuspitzung bisher noch kaum bestanden haben dürfte.[23]

4.1. Die Krise der sakramentalen Idee im modernen Bewusstsein

In einer Zeit, in der man sich angewöhnt hat, im Stoff der Dinge nur noch das Material menschlicher Arbeit zu sehen, in der „die Welt als Materie und die Materie als Material angesehen wird, bleibt fürs erste kein Raum mehr frei für jene symbolistische Transparenz der Wirklichkeit auf das Ewige hin, auf der das sakramentale Prinzip beruht“[24]. Die Idee des Sakraments setzt ein symbolistisches Weltverständnis voraus; das heute vorherrschende Weltverständnis aber ist funktionalistisch. Es sieht die Dinge *bloß* als Dinge, als Funktion menschlicher Arbeit und Leistung. Bei einem solchen Ausgangspunkt ist nicht mehr zu verstehen, wie aus einem

23 Vgl. zum Folgenden: Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: ders., Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Bd. 11), Freiburg 2008, 197-214.

24 Ebd., 198. – Für das Verständnis der Sakramente der Kirche hilfreich ist auch: YOUCAT. Jugendkatechismus der Katholischen Kirche. Mit einem Vorwort von Papst Benedikt XVI., hg. von der Österreichischen Bischofskonferenz, München 2011, 100-159.

„Ding“ ein „Sakrament“ werden soll. Der Mensch von heute interessiert sich durchaus für die Gottesfrage; auch die Christusfrage beschäftigt ihn. Aber die Sakramente erscheinen ihm als etwas allzu Kirchliches,[25] als allzu sehr an eine vergangene Stufe des Glaubens Gebundenes.

Ist es nicht eine Zumutung, sich vorzustellen, dass das Begießen eines Menschen mit etwas Wasser oder die Salbung mit ein wenig geweihtem Öl, die von der Kirche als letztes Geleit einem Kranken mit auf den Weg gegeben wird, etwas Existenzentscheidendes für ihn sein sollte? Auch die Priester fangen da und dort an zu fragen, ob denn die Handauflegung des Bischofs, die man Priesterweihe nennt, „wirklich eine unwiderrufliche Bindung eines Lebens bis in seine letzte Stunde hinein bedeuten könne“[26]. Die Idee des unauslöschlichen Merkmals, das solche Sakramente der Seele einprägen, erscheint dem Menschen von heute vielfach als eine sonderbare mystische Philosophie.

Die Existenz des Menschen ist – in der Sicht des modernen Menschen – das immerfort Offenbleibende, das in der Entscheidung wächst und nicht durch einen einmaligen Ritus für immer versiegelt werden kann. Ähnliche Ideen stellen sich dann natürlich ebenso der sakramentalen Auffassung der Ehe entgegen; und auch die Eucharistie bleibt von solchen Fragen nicht ausgenommen.[27] Der Substanzbegriff, mit dem die Idee

25 Vgl. dazu Christoph Kardinal Schönborn, Die Kirche – Gemeinschaft und Geheimnis, in: Josef Kreiml (Hg.), Katechesen zum Credo. Mit einem Geleitwort von Bischof Klaus Küng, Regensburg 2014, 131-144.

26 J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung (Anm. 23), 198.

27 Vgl. z. B. Anton Ziegenaus, Eucharistie – Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (1997), in: ders., Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge, Bd. 2, Buttenwiesen 2001, 37-58 und J. Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche (1978), in: ders., Theologie der Liturgie (Anm. 23), 305-358.

der Verwandlung engstens verknüpft erscheint, scheint vollends gegenstandslos geworden zu sein.[28] Wie sollte hier denn Christi Fleisch und Blut anwesend sein können? „Und endlich verdichtet sich das Ganze unabweisbar zu der Frage nach dem Sinn des christlichen Gottesdienstes überhaupt. Warum muss ich, um Gott zu begegnen, in die Kirche gehen? Ist Gott denn an einen Ritus und an einen Raum gebunden? Kann denn das Geistige materiell und rituell vermittelt oder gar gebunden werden?“[29] Ist das Sakrament eine ästhetische Verschönerung aus dem Geist einer vergangenen Welt oder ist es eine existenzbegründende Wirklichkeit? Um zu einer Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Sakrament und christlicher Existenz zu gelangen, sind zunächst zwei Fragen zu stellen: Was ist ein Sakrament? Und was ist menschliche Existenz?

4.2. Die sakramentale Idee in der Menschheitsgeschichte: Ursakramente / Schöpfungssakramente

Was ist ein Sakrament? Der Radius dieser Frage reicht sehr weit. Was zunächst die Menschheitsgeschichte insgesamt angeht, so wird man feststellen können, dass es in ihr „so etwas wie Ursakramente gibt, die mit einer Art innerer Notwendigkeit überall da auftauchen, wo Menschen zusammenleben und die in mancherlei Verwandlungen selbst bis in die entsakramentalisierte technische Welt selbst hineinreichen. Man könnte sie Schöpfungssakramente nennen“[30], die an den Knotenpunkten menschlicher Existenz entstehen und sowohl ein

28 Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang folgender Aufsatz: J. Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: ders., Theologie der Liturgie (Anm. 23), 271-298.

29 J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung (Anm. 23), 199.

30 Ebd., 200.

Bild vom Wesen des Menschen als auch von der Art seiner Gottesbeziehung erkennen lassen. Solche Knotenpunkte sind Geburt und Tod, die Mahlzeit und die geschlechtliche Gemeinschaft. Es handelt sich dabei um Realitäten, die nicht eigentlich aus dem geistigen Sein des Menschen, sondern aus seiner biologischen Natur hervorkommen: die Knotenpunkte seines biologischen Daseins, das in Nahrungsaufnahme und geschlechtlicher Gemeinschaft sich selbst beständig realisiert und erneuert, in Geburt und Tod aber geheimnisvoll seine Grenze, sein Rühren an das Unverfügbare, Größere und Andere erfährt, aus dem das biologische Leben des Menschen immerwährend aufsteigt, das es aber auch wieder zu verschlingen scheint.

Diese biologischen Gegebenheiten, die eigentlichen Aktualisierungen des Lebensstromes, an dem der Mensch teil hat, empfangen im Menschen – als einem das Biologische übersteigendem Wesen – eine neue Dimension. Sie werden, um mit Friedrich Schleiermacher (1768–1834) zu reden, zu den „Ritzen", durch die hindurch das Ewige in die Gleichmäßigkeit des menschlichen Alltags blickt. „Gerade weil diese Vorgänge biologisch und nicht geistig sind, erfährt der Mensch in ihnen seine Übermächtigung durch eine Macht, die er weder rufen noch bezwingen kann, die seinen Entscheidungen voraus ihn schon umfängt und trägt."[31]

Das Biologische erhält im Menschen, dem geistig existierenden Wesen, eine neue Tiefe. Das Essen des Menschen ist etwas anderes als die Nahrungsaufnahme beim Tier. Das Essen kommt zu seiner menschlichen Gestalt, indem es zum Mahlhalten wird. Mahlhalten bedeutet, die Köstlichkeit der Dinge erfahren, in denen dem Menschen das Geschenk der fruchtba-

31 Ebd., 201.

ren Macht der Erde zukommt; und Mahlhalten bedeutet, in solchem Empfangen der Köstlichkeit der Erde zugleich auch das Mitsein mit den anderen Menschen zu erfahren. Im Mahl erfährt der Mensch, dass er seinem Sein nicht selber den Grund geben kann, sondern dass er im Empfangen lebt. Er erfährt sich als einen Beschenkten, der von der unverdienten Gabe einer Fruchtbarkeit lebt, die immer schon auf ihn zu warten scheint. Er erfährt, dass sein Dasein im Mitsein mit der Welt gründet, in deren Lebensstrom er eingetaucht ist, und dass es gründet im Mitsein mit den Menschen, ohne das sein Menschsein den Boden unter den Füßen verlieren würde. „Der Mensch gründet sich nicht selbst, sondern er wird begründet durch ein doppeltes Mit: Mitsein mit den Dingen, Mitsein mit den Menschen.“[32]

Das Phänomen des Mahles hat uns unversehens zu einer ersten Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ geführt. Wir können in einem ersten Anlauf sagen, dass sich in der Umgestaltung des Essens zum Mahl zugleich die „Urgestaltung des Sakramentalen“ vollzieht. Das zum Mahl gewordene Essen trägt bereits sakramentale Züge an sich. Der Mensch, der im Mahl nicht nur den geistfremden biologischen Akt der Nahrungsaufnahme unternimmt, sondern das Biologische geistig vollzieht; der Mensch, für den das Menschliche unteilbar ist und so auch das Biologische menschlich ist, dieser Mensch erfährt im Mahl die Transparenz des Sinnlichen auf das Geistige hin; er erfährt jene Durchdringung von Leben und Geist, die sein eigenstes Wesen ist. „Er erfährt, dass die Dinge mehr sind als Dinge: dass sie Zeichen sind, deren Bedeutung über ihre unmittelbare sinnliche Macht hinausreicht.“[33] Wenn der

32 Ebd., 202.
33 Ebd.

Mensch im Mahl die Gründung seiner Existenz erlebt, dann weiß er, dass die Dinge ihm mehr geben als sie selber sind. So wird das Mahl für den Menschen zum Zeichen des Göttlichen und Ewigen, das ihn und alle Dinge und Menschen trägt und das die eigentlichste Gründung seines Daseins ist. „Die sakramentalen Urgestalten der Menschheitsgeschichte knüpfen sich nicht an spezifisch geistige und religiöse Vorgänge, sondern an die Verdichtungen des Biologischen, das zum Menschsein gehört. ... sie sind gleichsam die Erfahrung der Durchsichtigkeit des Biologischen aufs Geistige und Ewige hin.“[34]

Im Laufe der Geschichte entwickelt dann freilich auch der spezifisch menschliche und geistige Bereich seine sakramentalen Knotenpunkte, deren sich v. a. zwei ergeben. Einer steigt auf aus der menschlichen Urerfahrung der Schuld. Der Mensch, der sein Dasein nicht selber baut, sondern vom Beschenktsein lebt, erfährt zugleich sein Verpflichtetsein, sein Stehen unter einer vorgegebenen Form, deren Verfehlen ihn schuldig werden lässt. Von da her gibt es so etwas wie ein Sakrament der Buße von den Urzeiten menschlicher Geschichte her. Der hl. Bonaventura meinte, zwei Sakramente seien schon am Anfang der Geschichte eingesetzt worden und seien so alt wie der Mensch selbst: das Sakrament der Ehe und das der Buße. In den Religionen der Völker ist das, was mit der Erfahrung des Schuldigwerdens verbunden ist, vielfach in wunderlichste Äußerlichkeiten abgeglitten: zu einem Kult des Waschens, der

34 Ebd., 203. – Vgl. auch Joseph Ratzinger, Zum Begriff des Sakramentes (1979), in: ders., Theologie der Liturgie (Anm. 23), 215-232. Dieser Beitrag geht zurück auf eine Gastvorlesung, die der Autor als Erzbischof von München und Freising 1978 an der damaligen Gesamthochschule Eichstätt gehalten hat.

Reinigungsmittel, der Schuldübertragung an Tiere (Sündenbock!) oder an Sklaven. In zum Teil abstoßenden Riten vernimmt man doch so etwas wie das Gestammel eines Wissens, dass der Mensch im Sich-Beugen unter die Wahrheit seiner Schuld die Nähe Gottes erfährt; und wenn versucht wird, das Geistige mit körperlichen Mitteln zu reinigen, ist es – bei aller Absurdität – dennoch ein bewegender Aufschrei nach Reinigung, den solche Riten enthalten.

4.3. Die christlichen Sakramente

Was ist nun das unterscheidend Christliche? Was ist ein christliches Sakrament? In der Kirche der Frühzeit verstand man unter Sakramenten Vorgänge aus der Geschichte, Worte der Heiligen Schrift, Realitäten des christlichen Gottesdienstes, „die eine Transparenz auf die Heilstat Jesu Christi hin haben und so das Ewige im Zeitlichen durchscheinen machen, ja, es als die eigentlich tragende Realität anwesend werden lassen“[35]. Beispielsweise kann die Geschichte von der Sintflut in der Sprache der Kirchenväter Sakrament heißen, weil in ihr etwas sichtbar wird von dem Geheimnis des Neuanfangs, der sich durch den Untergang hindurch vollzieht – also jene Struktur, die sich im Kreuzestod Christi fortsetzt, in dem gleichsam die Wasser des Todes über ihm zusammenschlagen, aber im Versinken des Alten der Weg frei wird für die Auferstehung, für seine endgültige Anwesenheit inmitten all derer, die an ihn glauben. Die gleiche Struktur reicht dann weiter in die Geschichte hinein im Taufgeschehen, in dem der Mensch die Wasser des Todes über sich hingehen lässt, um so in den neuen Anfang einzutreten, der mit Christus begonnen hat. Ein anderes Beispiel: Die Hochzeit von Kana heißt Sakrament, weil in

35 J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung (Anm. 23), 205.

der Wandlung des Wassers zu Wein das Geheimnis des neuen Weines aufleuchtet, mit dem Christus in seiner Passion die Krüge der Menschheit füllen wollte. So ließen sich noch viele Beispiele anführen.

Wir können hier mancherlei Gemeinsamkeiten mit der allgemeinen menschheitlichen Idee des Sakraments feststellen, aber doch auch schon deutlich die Spuren der Unterscheidung des Christlichen erkennen, die sich durch die Klärung des Gottesbegriffs mit innerer Notwendigkeit ergibt. Es bleibt nicht länger im Dunklen, wer Gott ist. Er erscheint nicht mehr als das unergründliche Geheimnis des Kosmos im Allgemeinen, sondern als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, näherhin als der Gott Jesu Christi: „als der Gott, der für den Menschen da ist und durch sein Mitsein mit den Menschen geradezu definiert ist … Er erscheint als der persönliche Gott, der Erkenntnis und Liebe ist und der deshalb auf uns hin Wort und Liebe ist: Wort, das uns ruft, und die Liebe, die vereint“[36].

Wenn Geschehnisse der Geschichte, Worte der Heiligen Schrift, Realitäten des Kultes … Sakramente heißen können, so bedeutet dies, dass im altkirchlichen Sakramentsbegriff eine Deutung der Welt, des Menschen und Gottes eingeschlossen ist, die davon überzeugt ist, dass die Dinge nicht bloß Dinge und Materialien unserer Arbeit sind, sondern zugleich über sich hinausweisende Zeichen der göttlichen Liebe, auf die hin sie für den Sehenden durchsichtig werden. Wasser ist nicht nur ein chemisches Gebilde. Im Wasser der Quelle, die dem Dürstenden in der Wüste begegnet, wird etwas sichtbar vom Geheimnis der Erquickung, das inmitten der Verzweiflung neues Leben schafft.

Die Dinge sind mehr als Dinge. Sie sind nicht zu Ende erkannt,

36 Ebd., 206.

wenn man ihre chemische und physikalische Beschaffenheit erkannt hat, weil einem dann noch immer eine besondere Dimension ihrer Wirklichkeit entgangen ist: „ihre Transparenz auf die schöpferische Macht Gottes, von der sie kommen und auf die hin sie führen wollen“[37]. Die sakramentale Idee der frühen Kirche ist Ausdruck eines symbolistischen Weltverständnisses, das die irdische Realität der Dinge nicht bestreitet, aber zugleich auf einen Gehalt verweist, der chemischer Analyse unzugänglich bleibt und doch nicht aufhört, wirklich zu sein: auf die Dimension des Ewigen, das inmitten des Zeitlichen schaubar und gegenwärtig ist. Damit wird auch Entscheidendes über den Menschen gesagt: Wie die Dinge nicht bloß Material menschlicher Arbeit sind, so ist der Mensch nicht bloß Funktionär, der die Dinge handhabt, sondern „erst in der Durchlichtung der Welt auf ihren ewigen Urgrund hin erfährt auch der Mensch, wer er selber ist: der von Gott und zu Gott Gerufene. Erst der Anruf des Ewigen konstituiert den Menschen als Menschen. Man könnte ihn geradezu definieren als das gottfähige Wesen“[38].

Die christlichen Sakramente bedeuten nicht nur Einfügung in den „durchgotteten Kosmos“; sie bedeuten zugleich die Einfügung in die von Christus herkommende Geschichte. Diese Hinzufügung der Dimension des Geschichtlichen stellt „die eigentlich christliche Umgestaltung der sakramentalen Idee dar, die der naturalen Symbolik erst ihre Verbindlichkeit und ihren konkreten Anspruch gibt, sie von allen Zweideutigkeiten reinigt und zu einer sicheren Bürgschaft für die Nähe des einen wahren Gottes werden lässt“[39]. Dieses eigentlich Christliche

37 Ebd., 207.
38 Ebd.
39 Ebd., 208.

bildet zugleich den eigentlichen Anstoß für den Menschen von heute, der allenfalls noch bereit ist, dem Kosmos ein göttliches Geheimnis zuzuschreiben, aber nicht recht einzusehen vermag, wieso die Zufälligkeit einer geschichtlichen Linie die Entscheidung seines menschlichen Schicksals sollte beinhalten können. Und doch dürfte das so unmöglich nicht zu begreifen sein. Denn der Mensch ist von Grund auf geschichtlich geprägt; sein *Wesen* ist es gerade, *geschichtlich* zu sein.

Mein Menschsein realisiert sich im Wort, in der Sprache, die meinen Gedanken prägt und mich einfügt in die mitmenschliche Gemeinschaft. Sprache ist Ausdruck der Kontinuität des menschlichen Geistes in der geschichtlichen Entfaltung seines Wesens. So wird sichtbar, dass Menschsein jede bloße Autonomie des Ich ausschließt. Mein Menschsein empfängt seine Gründung wie auch den Raum seiner Möglichkeiten und Erfüllungen durch die Geschichte, aus der und in der allein es existieren kann. Das scheinbar Zufällige der Geschichte ist für den Menschen das Wesentliche; er kann gewiss in das kollektive Muster, in das er eintritt, in einem bestimmten Maß seine persönlichen Linien einzeichnen und dadurch schuldig oder gerettet werden. Der Sinn der christlichen Sakramente besteht in der Einfügung des Menschen in den von Christus her kommenden Geschichtszusammenhang. Die christlichen Sakramente empfangen heißt: eintreten in die von Christus ausgehende Geschichte – in dem Glauben, dass dies jene rettende Geschichte ist, die dem Menschen jenen Geschichtszusammenhang eröffnet, der ihn in seine wahre Eigentlichkeit führt, nämlich in die Einheit mit Gott, die seine ewige Zukunft ist.

In welchem Sinn sind also die Sakramente begründend für die christliche Existenz? Sie drücken zunächst die vertikale Dimension des menschlichen Daseins aus; sie verweisen auf den An-

ruf Gottes, der den Menschen erst zum Menschen macht. Sie verweisen aber darüber hinaus auf die horizontale Dimension der von Christus her kommenden Geschichte des Glaubens. „Die Kette der Horizontalen, die den Menschen bindet, ist in Christus zum Leitseil der Rettung geworden“[40], das uns in Gottes Ewigkeit hineinzieht. Mit dieser Analyse der sakramentalen Dimension des Christlichen sind wir bereits in den engeren theologischen Sakramentsbegriff eingetreten, dessen Hauptmerkmale wir kennen: Einsetzung durch Jesus Christus – äußeres Zeichen – innere Gnade. Wieso diese drei Merkmale zusammengehören und die Wirklichkeit „Sakrament“ bilden, ist nun klar geworden: Die sichtbaren Realitäten, die schon von ihrer Schöpfungsbestimmtheit her eine gewisse Durchlässigkeit für den Schöpfergott zeigen, haben dadurch eine neue, existenz-entscheidende Bedeutung gewonnen, „dass sie eingefügt sind in den Zusammenhang der Christusgeschichte und Medien der Vermittlung dieses neuen geschichtlichen Zusammenhangs geworden sind“[41]. Was eigentlich vollzieht der Mensch, der die Sakramente Jesu Christi feiert? Er weiß, dass er als Mensch nicht selbst verfügen kann, wann und wie und wo Gott sich ihm zu zeigen hat, dass „er vielmehr der Empfangende ist, der auf die gegebene und nicht eigenmächtig zu produzierende Vollmacht angewiesen ist, die das Zeichen der souveränen Freiheit Gottes darstellt“[42], der selbst die Weise seiner Anwesenheit bestimmt.

40 Ebd., 209.
41 Ebd., 210.
42 Ebd., 213.

5. Kraftstrom der Eucharistie: „Sprich nur ein Wort ...“

Am Mittwoch, den 20. Februar 2008, feiert eine kleine Trauergemeinde in einer Berliner Kirche das Requiem für eine verstorbene Ordensschwester. Keine der anwesenden Nonnen und älteren Damen wird wohl den schwer kranken Mann mittleren Alters erkannt haben, der etwas zu spät kommt und später notiert: „Dann habe ich die Kommunion empfangen und habe Gott und Jesus und Maria um Erlösung gebeten. Schon auf dem Weg nach Hause habe ich gemerkt, dass ich ruhiger war. Zu Hause habe ich mich ins Wohnzimmer gelegt und bin entspannt eingeschlafen. Merkwürdig war das. Als wäre durch die Kommunion, durch das Empfangen des Leibs Christi wirklich Frieden in mich eingekehrt. So ist der Tag tatsächlich verhältnismäßig angstfrei abgelaufen.“ Der Mann kommt am nächsten Tag wieder, „weil mir das gestern so gut getan hatte. Diesmal musste ich ein wenig weinen, aber nur ganz leise und ganz kurz. ‚Und sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund‘ – das war ein Satz, bei dem ich plötzlich anfing zu weinen.“ – Dieser Mann war Christoph Schlingensief, der als Provokateur bekannt gewordene Film-, Theater- und Opernregisseur, der am 21. August 2010 an den Folgen einer Krebserkrankung mit 49 Jahren starb.[43]

Öffentliche Glaubenszeugnisse rufen im heutigen Kulturbetrieb neben ehrlichem Interesse und herablassender Toleranz auch Befremden und Abwehr hervor. „Man konnte sich bei Schlingensief … nie sicher sein, ob er an Gott innig glaubte

43 Vgl. Chr. Schlingensief, So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung, München 2010. – Die beiden Zitate sind auf S. 191 und 195 des Buches zu finden.

oder ihn nur als … zentrale Leerstelle in seinem Kunstsystem brauchte“, so schrieb Peter Kümmel in der ZEIT vom 26. August 2010 zum Tod des Künstlers. Die persönlichen Worte Schlingensiefs lassen – so meine ich – die Analyse Kümmels („Leerstelle in seinem Kunstsystem“) zweifelhaft erscheinen. Doch auch privat sind Glaubenszeugnisse heute eher tabu. Im Nachdenken über ein beinahe missglücktes Gespräch über Gott mit seiner Frau Aino Laberenz fand Schlingensief ein treffendes Bild: „Schafft das heutzutage überhaupt jemand, über seinen Glauben, von mir aus auch über seinen Nichtglauben, zu sprechen, ohne ins Rutschen zu kommen?“[44] Wer ins Rutschen kommt, verliert den festen Boden unter den Füßen und seinen sicheren Stand – er macht keine gute Figur und gibt ein lustiges oder jämmerliches Bild ab. Deshalb fällt es heute leichter, zu schweigen („Mein Glaube ist Privatsache!“) und das Reden den kirchlichen „Glaubensprofis“ zu überlassen, die in selbstsicheren theologischen Floskeln geübt sind. Der Künstler Christoph Schlingensief, der einen stimmigen Ausdruck für sich und Gedanken und Gefühle suchte, entschied sich privat und öffentlich für das Risiko, ins Rutschen zu kommen. Ein unbeholfener religiöser Ausdruck schien ihm wichtiger zu sein als elegantes Schweigen. Schlingensief empfängt nicht nur die heilige Kommunion, sondern macht diese Tatsache auch öffentlich. Diese heilsame Nähe zum sakramental gegenwärtigen Herrn verschweigt er nicht. In seinem „Tagebuch“ äußert sich der Künstler auch sehr kritisch über die Kirche und sagt zu Gott: „Du hast nicht versagt bei meiner Krankheit oder bei anderen Krankheiten auf der Welt, du hast

44 Chr. Schlingensief, So schön wie hier (Anm. 43), 127.

versagt in dem Vertrieb deiner Ideen.“[45] Gott und Jesus fordert er auf: „Kümmert euch mal um euer Vertriebssystem und um eure Werbestrategie. Damit könnt ihr nicht zufrieden sein.“[46] Seine Sichtweise der Kirche macht Schlingensief offenbar davon abhängig, was er im Einzelfall erlebt. So betont er auch: „Es gibt großartige Pfarrer und Gemeindemitarbeiter.“[47] Heute ist die Meinung weit verbreitet, bei Künstlern der Gegenwart würde die Frage nach Gott kaum mehr eine Rolle spielen. Diese Meinung erweist sich vielfach als Vorurteil. Der Religionspädagoge Georg Langenhorst ist in einer ausführlichen Studie der Frage nachgegangen, wo Gott heute aufblitzt und sichtbar wird. Er ist zu überraschenden Ergebnissen gekommen.[48]

45

46 Ebd., 53.

46 Ebd., 58.

47 Im Interview mit der „Süddeutschen Zeitung“ vom 12.05.2010.

48 Vgl. G. Langenhorst, „Ich gönne mir das Wort Gott“. Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur, Freiburg 2009; auch ders., Gott wächst sekündlich. Überraschende Wege der Gottsuche in der Gegenwartsliteratur, in: Anzeiger für die Seelsorge H. 7/8 (2011), 19-22. – Vgl. auch die Aussage von S. Lewitscharoff im Gespräch mit Jan-Heiner Tück (in: „Wir brauchen Gott, der nicht vergisst ...“ Gespräch mit Sibylle Lewitscharoff über ihren neuen Roman „Das Pfingstwunder“, in: IKaZ 45 [2016], 476-492, hier 490): „Es kann gar nicht genug betont werden, welche zivilisatorische Leistung darin steckt, grausame Verbrechen nicht im Wasser der Lethe davonschwimmen zu lassen. … Das menschliche Gericht kommt meistens zu spät. Oft richtet es kläglich. Wir brauchen Gott, der nicht vergisst, wir brauchen Ihn, damit Er richtet.“

Mit Grenzen über–leben

Ulrich Lindl

Wie geht das eigentlich? Die Frage kann man an den Menschen stellen. Er muss ja von Natur aus damit umgehen. Sein Leben ist begrenzt, räumlich, vor allem aber zeitlich. Die Zeit vergeht, mit ihr der Mensch. Das ist das Schicksal alles Sichtbaren. Alles Sichtbare ist vergänglich. Darum sollen wir das Unsichtbare auch mehr lieben. Denn das Unsichtbare allein hat den Kern der Ewigkeit in sich. Damit ist eine erste Antwort gefunden. Der Mensch muss mit Grenzen leben lernen. Er hat gar keine andere Wahl. Menschen sind begrenzt.

Die Frage wollen wir zuvor aber weitergeben an Gott. Denn wie der Mensch naturgemäß begrenzt ist, gilt für das Wesen Gottes das Gegenteil. Gott ist unbegrenzt, grenzenlos. Über die Zeit und durch die Zeit hindurch seine Ewigkeit. Jenseits aller Grenzen seine Unendlichkeit. Gott ist unendlich, Gott ist ewig. Gott ist jenseits von Raum und Zeit. Für Gott gelten keine Grenzen. Darum ist Gott auch Gott. „*So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken*“ (Jes 55,9). Und zugleich können wir mit den Bekenntnissen des hl. Augustinus staunen: „*Deus interior intimo meo et superior summo meo!*“ „Gott ist mir innerlicher als ich mir zuinnerst bin“ (Conf. III, 6,11). Gott allein ist grenzenlos.

Wie abgrundtief wird da plötzlich, was wir im Philipper-Hymnus bestaunen: Gott setzt sich selbst Grenzen.

Gott setzt sich Grenzen

„Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.Sein Leben war das eines Menschen, er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz" (Phil 2, 6-8).

Es ist bemerkenswert: Der Mensch ist immer wieder in Versuchung, so sein zu wollen wie Gott. Dabei überschreitet er andauernd Grenzen. Zu seinem eigenen Leidwesen.

Gott versucht das Umgekehrte: Er ist in Jesus Christus Mensch geworden, *„in allem uns gleich außer der Sünde",* wie wir im IV. Hochgebet vernehmen. Gott tritt eine Karriere nach unten an. Eine wahre Kenosis. Das glauben allein Christen: dass Gott sich klein macht, sich erniedrigt und sich in die Welt, ja in die Hand des Menschen begibt.

„Allahu akbar", „Gott ist am Größten!" Nein, ein Allah des Islam würde sich dazu nie und nimmer herablassen und selbst auf die Welt kommen. Er schickt seinen Propheten. Islam heißt „Hingabe" und ein Muslim ist – ganz einfach übersetzt − jener, der sich Gott hingibt. Aber da geht es um die Hingabe des Menschen, die Auslieferung des Menschen an Gott. Nicht um die Hingabe Gottes, die Auslieferung Gottes an den Menschen.

Unendlichkeit und Ewigkeit − trotzdem unterwirft er sich den Grenzen von Raum und Zeit und wird Mensch. Gott wird Mensch. In Jesus Christus wird Gott einer von uns, einer für uns.

In Jesus Christus steckt Gott in unserer Haut.

Warum nur? Der Hebräerbrief gibt eine überzeugende Antwort: *„Wir haben ja nicht einen Hohepriester, der nicht mit uns mitfühlen könnte in unserer Schwäche, sondern einen, der*

in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat" (Hebr. 4,15).
Gott weiß, wie es um uns steht, wie es uns geht. Mit Grenzen leben, hat Gott am eigenen Leib erfahren. *„Ecce homo"* – *„Seht der Mensch!"* (Joh 19, 5). Dieses Wort aus dem Mund eines Pontius Pilatus macht eines offenkundig: Gott ist es gelungen, wahrhaft Mensch zu werden. − Jesus ist das Format des Menschen aus der Sicht Gottes.
Vielleicht sind wir hier schon dem Tatmotiv Gottes auf die Spur gekommen. Gott ist für uns Christen nicht allein der Größte, Gott ist noch viel mehr die Liebe (1 Joh 4). Und diese Liebe will leben, sich einfühlen, mitfühlen und, wenn es sein muss, auch mitleiden. Gott steckt sich in Jesus Christus in unsere Haut. Gott findet sich ein im Menschen, damit sich der Mensch einfinden kann in Gott.
Gott wird Mensch, damit der Mensch hinfindet zu Gott. Das ist das Tatmotiv der Menschwerdung Gottes und zugleich auch das Tatmotiv seiner Hingabe am Kreuz. Gott überwindet alle Grenzen: Die Grenze zwischen Himmel und Erde – Gott und Mensch. Und dann auch die Grenze zwischen Leben und Tod.
Grenzen überwinden − um zu vereinen. Das will die Liebe. Sie ist in Jesus Christus offenbar geworden. Wird diese äußerste Liebeserklärung Gottes an den Menschen verstanden, wird sie angenommen, erwidert?
Dietrich Bonhoeffer hat schon vor langem gesagt: *„Die Gestalt eines Gerichteten und Gekreuzigten bleibt einer Welt, in der der Erfolg das Maß aller Dinge ist, fremd und im besten Falle bemitleidenswert"(Dietrich Bonhoeffer, Ethik, Werkausgabe . Band 6, Gütersloher Verlagshaus, [2]1998,77f).*
Das Kreuz ist und bleibt menschlich gesehen ein Zeichen gescheiterten Lebens. Christlich gesehen ist es die Überbrückung vom Tod ins Leben.

Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde. Aus dieser Liebe dürfen wir leben und am Ende überleben. Das dürfen wir nicht verschweigen. Darüber müssen wir als Christen reden!

„Wir verkündigen Christus als den Gekreuzigten, für die Juden ein empörendes Ärgernis, für die Griechen Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus Gottes Kraft und Weisheit“ (1 Kor 1. 23-24).

Das sollte den Menschen ermutigen, seine Grenzen anzunehmen, mit ihnen umzugehen und sie so am Ende – mit Gottes Gnade für immer zu überwinden.

nobody is perfect

Grenzen anzunehmen fällt den Menschen nicht leicht. Der Mensch tickt leider oftmals anders. Das fängt ja schon ganz am Anfang an. Wie würde der Mensch Menschen machen? Perfekt und dann einige Prototypen in Serie gehen lassen. Das Klonen ist ja auf dem besten Weg dorthin, Menschen nach Maß zu reproduzieren. Und dann geht es doch oft genug darum, alles im Griff zu haben, womöglich in Perfektion. Fehler und Schwächen sind in einem System, das funktionieren soll, nicht vorgesehen. Warum eigentlich?

Wir alle wissen doch zu gut, was menschlich ist und was es heißt, menschlich zu sein: Menschlich ist, dass wir Menschen sind mit Fehlern und Schwächen. Und menschlich sein heißt, mit diesen Fehlern und Schwächen gut umzugehen. Nobody is perfect. Menschen, die keine Schwächen haben, sind perfekt aber nur selten menschlich-sympathisch. Denken wir an unsere Freunde. Wir lieben sie auch trotz − oder gerade wegen − ihrer Schwächen.

Keiner ist perfekt und er muss auch nicht perfekt sein. Es geht darum, menschlich zu sein und menschlich zu bleiben.

Und auch das ist wichtig: Die Achtung der Würde des Menschen muss unabhängig bleiben von seiner Leistungsfähigkeit. Davon hängt ab, ob unsere Gesellschaft ein menschliches Antlitz bewahrt.

Jesus der Grenzgänger

Jesus geht an die Grenzen. Bemerkenswert: Er hat sich kein Dream-Team zusammengesucht. Kein Kompetenzteam gebildet, wie es gerade unsere Politiker versuchen. Er beruft Menschen mit Fehlern und Schwächen. Einfache Fischer, Zeloten und Zöllner. Jakobus und Johannes gelten als Donnersöhne. Und einer der Zwölf, Judas Iskariot, wird Jesus am Ende verraten. Selbst der Apostel, auf den er seine Kirche bauen wird, Simon, genannt Petrus der Fels, wird ihn verleugnen. Am Kreuz sehen wir nur noch Johannes, alle anderen sind weg.

Die Berufungskriterien Gottes hat Paulus im Korintherbrief eigens erklärt, das Törichte, das Schwache, das Niedrige, das, was nichts ist, hat Gott erwählt, „*damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott*“ (vgl. 1 Kor 1, 26-27-29). Und stimmt es nicht: Menschen, die es selbst im Griff haben, die es allein können und aus eigener Kraft leben, brauchen keinen Gott. Mit ihnen kann Gott darum auch nicht viel anfangen. Mit den Schwachen schon. Sie brauchen Gott. Und Gott braucht sie.

Jesus ist auch in seinem Wirken im besten Sinn ein Grenzgänger. Auch darin, dass er gezielt auf Menschen zugeht, die an ihre Grenzen gelangt sind.

Nicht den Erfolgreichen gilt sein Augenmerk, sondern Kranken, den Sündern, denen, die an Grenzen gestoßen sind oder sogar Grenzen überschritten haben. „*Nicht die Gesunden brauchen den Arzt. Ich bin gekommen, zu heilen, was verwundet ist*“ (Mt 9,12). Die Verkündigung Jesu ist damit zutiefst eine Verkündigung der göttlichen Barmherzigkeit. Mit seinen

Gleichnissen vom verlorenen Schaf, der wiedergefundenen Drachme und besonders durch das anrührende Bild vom verlorenen Sohn gewährt Jesus einen tiefen Einblick in das Wesen seines barmherzigen Vaters. *„Seine Zeichen, gerade gegenüber den Sündern, Armen, Ausgestoßenen, Kranken und Leidenden sind ein Lehrstück der Barmherzigkeit" (Misericordiae Vultus 8).*

Der Hebräerbrief lädt uns darum ein: *„Lasst uns also voll Zuversicht hingehen zum Thron der Gnaden, damit wir Erbarmen und Gnade finden und so Hilfe erlangen zur rechten Zeit" (Hebr 4, 16).*

Das griechische Wort für Erbarmen steht dabei für mehr als bloßes Mitleid. Es reicht tiefer. Und drückt eigentlich Unbeschreibliches aus: Es dreht sich mir mein Innerstes um. Lukas verwendet dieses Wort darum auch bewusst ganz sparsam, beim Gleichnis vom barmherzigen Samariter, wie da einer unter die Räuber gefallen ist. Bei der Witwe von Nain, die um ihren einzigen Sohn trauert. Und im Blick auf den barmherzigen Vater, der seinen Sohn wiederkommen sieht und den nichts mehr halten kann. Barmherzigkeit ist angewandte Liebe aus tiefstem, innersten Mitgefühl.

„Jesus Christus ist das Antlitz der Barmherzigkeit des Vaters"(MV1). Letztlich ist es ein gelebtes Glaubensbekenntnis an die Liebe Gottes, wenn wir die Barmherzigkeit Gottes annehmen und sie einwirken lassen. Dafür legt Paulus ein beredtes Zeugnis ab.

Paulus ,ein Musterbeispiel an Schwäche

Was wir tun, muss ein anderer tun, durch uns. Was wir wirken, muss ein anderer bewirken durch uns. Das kann er aber nur, wenn wir ihn wirken lassen. Wenn wir alles aus uns selbst tun, sind wir schnell am Ende mit unserer Kraft.

Paulus blickt in die Gemeinde:
„Seht auf eure Berufung: Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme. Sondern das Törichte hat Gott erwählt, um die Weisen zu Schanden zu machen. Und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu Schanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, und das, was nicht ist, damit sich keiner rühmen kann vor Gott" (1 Kor 1,26-27). Und genau das ist eine der größten Gefahren: dass sich die Menschen rühmen – auch vor Gott. Wir brauchen Gott, wir haben Gott nötig. Das ist vielleicht die wichtigste Einsicht des Menschen überhaupt.
Paulus war auch nicht gesund: Er hatte einen Stachel im Fleisch. Vielleicht litt Paulus an Epilepsie.
„Damit ich mich wegen der einzigartigen Offenbarungen nicht überhebe, wurde mir ein Stachel ins Fleisch gestoßen: ein Bote Satans, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe. Dreimal habe ich den Herrn angefleht, dass dieser Bote Satans von mir ablasse. Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit. Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt. Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Misshandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark"(2 Kor 12,7-10).
Paulus zeigt uns offen, wie er mit seiner Grenze umgeht. Er nimmt sie nicht einfach an, und doch lernt er mit ihr umzugehen. Und versteht sie geistlich zu deuten. Dass Gott vor allem dort wirken kann, wo wir Menschen an Grenzen stoßen.
Nur so wurde er zum Völkerapostel. Drei Missionsreisen, gefangen genommen, Schiffbruch erlitten, alles konnte er un-

möglich aus eigener Kraft schaffen. Da hat sich Gottes Kraft geoffenbart. Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark!

Grenzen machen Sinn!

Mit Grenzen sich abfinden, fällt auch uns bestimmt nicht leicht. Schon kleinere Kinder probieren es irgendwann aus – und gehen an ihre Grenzen. Menschen wollen Grenzen überwinden.
Über den Wolken mag die Freiheit wohl grenzenlos sein – und unter den Wolken? Eine grenzenlose Freiheit auf Erden gibt es nicht – und darf es nicht geben.
Gott beruft den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, die Erde zu gestalten. Das ist wahr. Doch zugleich setzt er ihm auch klare Grenzen. Im Interesse des Menschen darf er sich am Baum der Erkenntnis und am Baum des Lebens nicht vergreifen. Und doch hat er es getan. Was dabei herausgekommen ist, wissen wir. Nichts Gutes.
Wo immer der Mensch die Grenze von Geschöpf zum Schöpfer übertritt, wird es gefährlich − für den Menschen.
Der Turmbau zu Babel zeigt, was passiert, wenn der Mensch zu hoch hinaus will. Alles bricht in sich zusammen. Die größte Gefahr ist ja die menschliche Hybris, die Selbstvermessenheit und Gottvergessenheit des Menschen.

Menschen brauchen Grenzen

Grenzen sichern. Man kann sie mit Leitplanken vergleichen ...
Der Mensch braucht Grenzen, wenn die Freiheit des anderen erhalten bleiben soll. Grenzen sichern die Freiheit. Auch die eigene: Die 10 Gebote sind ja auch Grenzen, die Gott den Menschen setzt, damit sie nicht Grenzen überschreiten und so unfrei werden. Gebote der Freiheit, schützen die Freiheit.

Was geschieht, wenn keine Grenzen mehr gelten? Es wird am Ende alles grenzenlos und damit schädlich. Chaos zieht ein.
Die freie Liebe, in den 68ern propagiert, hat der Liebe nicht wirklich gut getan. Viele verschiedene Beziehungen machen den Menschen nicht beziehungsfähiger, sondern im Gegenteil am Ende beziehungsarm.
Die sogenannte antiautoritäre Erziehung hat auch ihre Schwächen gezeigt. Kinder haben ein Recht auf Erziehung und sie sehnen sich nach verlässlichen Vorgaben. Im Unterricht wollen Schüler nicht das Chaos, sondern Ordnung, die dann erst kreatives Lernen möglich macht.

Sich selbst Grenzen setzen

Aber auch die eigene Freiheit muss ich gebrauchen, indem ich Grenzen setze.
Jedes Ja setzt ein Nein voraus. Das Ja zu einem anderen Partner, das Ja zum Kind, das Ja zur Berufung ist immer auch der Ruf zur Entscheidung: *„… du aber, folge mir nach!“* (vgl Mt 8,18-22).
Ich setzte mir einerseits Grenzen, weil ich andererseits mehr will. Grenzen engen so nicht ein, sondern lassen wachsen.
Bin ich noch so frei, kann ich mir selbst noch Grenzen setzen? Nicht nur die Fastenzeit, die bei den Kartäusern bereits am Fest Kreuzerhöhung beginnt, ist eine Zeit zu mehr innerer Freiheit und Konzentration.
Wieder gibt Paulus einen brauchbaren Rat: *„Wisst ihr nicht, dass die Läufer im Stadion zwar alle laufen, aber dass nur einer den Siegespreis gewinnt? Lauft so, dass ihr ihn gewinnt. Jeder Wettkämpfer lebt aber völlig enthaltsam; jene tun dies, um einen vergänglichen, wir aber, um einen unvergänglichen Siegeskranz zu gewinnen“ (1 Kor 9, 27).*

Mit Grenzen wachsen

An Grenzen zu stoßen tut weh. Und doch haben Grenzen auch etwas Positives. Auf einmal wird vieles in Frage gestellt. Aber nur wo etwas im Leben in Frage gestellt wird, bekommt man auch neue Antworten. Wer an die Grenzen der Gesundheit gestoßen ist und eine Krankheit erfahren hat, der wird bewusster leben. Und auch der Weg zum Glauben ist durch so manche Grenzerfahrung geebnet worden.

Ein Blick in die Lebensgeschichten der großen Heiligen zeigt es besonders deutlich, was Grenzen eröffnen:

Franz von Assisi wollte eigentlich Ritter werden. Erst 20 Jahre alt wird er bei einer Schlacht verwundet und gefangen genommen. In Perugia wird er über ein Jahr lang gefangen gehalten und erkrankt schwer. Er beginnt nachzudenken und er denkt um. Worum geht es wirklich?

Nehmen wir nur den heiligen Ignatius von Loyola. Auch er ein selbstbewusster Soldat. Auch er wird aufs Krankenlager geworfen und kommt zum Nachdenken – und findet zu Gott.

Edith Stein, Tochter eines wohlhabenden Holzhändlers, Jüdin, dann verabschiedet sie sich vom Glauben. In der Begegnung mit der Witwe eines Studienkollegen, die sie bat, seinen Nachlass zu ordnen, ist sie tief beeindruckt von der Hoffnung und war vor die Frage gestellt, woher nimmt die Frau die Kraft und die Zuversicht? Auch die Erfahrung von Tod und Trauer ist ja eine Grenzerfahrung, die doch vieles in Frage stellt, aber ein Leben dann auch weiterbringen kann.

Ein anrührendes Dankgebet für alle Enttäuschungen und Niederlagen fand sich in der Rocktasche eines toten amerikanischen Soldaten während des Unabhängigkeitskrieges:

„Ich bat um Gesundheit, damit ich Größeres bewirken könnte; doch mir wurde Schwäche zuteil, damit ich Besseres vollbräch-

te. Ich bat um Reichtum, damit ich glücklich sei; doch mir wurde Armut zuteil, damit ich weise werde. Ich bat um Macht, damit ich Achtung fände vor den Menschen; doch mir wurde Schwachheit zuteil, damit ich meine Bedürftigkeit vor Gott erkenne. Ich habe nichts erhalten, wofür ich gebetet hatte. Und habe alles erhalten, worauf ich gehofft hatte. Entgegen meinen Willen, all meine unausgesprochenen Gebete sind erhört worden. Unter allen Menschen bin ich der am reichsten Gesegnete.‘‘

Welche schmerzhaften Grenzerfahrungen haben sich in meinem Leben als heilsam erwiesen?

Lebensgrenze Alter

„Jeder will alt werden, aber keiner will alt sein‘‘, hat der Schauspieler Martin Held (1908-1992) einmal gesagt. Warum ist das eigentlich so? Im Alter spürt man bewusster, dass das Leben eine Gabe ist – Geschenk auf Zeit. Der Blick auf die näher kommende Lebensgrenze zeigt, dass irdische Zukunft weniger wird. Aber dafür ist eines gewachsen: die erfahrene Zeit der Vergangenheit. Und da wir ohnehin keine Zeit haben, auch keine Zukunft unsere eigene nennen können, gehört uns allein der Augenblick. Dieses bewusst Leben im Augenblick ist eine besondere Einladung im Blick auf begrenzte Lebenszeit. Und zugleich schult sich der Blick für das Wesentliche – vor allem in der Rückschau auf das, was war – und am Ende bleibt.

Und auch das ist eine Erfahrung des Alters: so manches geht nicht mehr so selbstverständlich. Manches muss man auch ganz gehen lassen. Das ist keine leichte und doch ein wichtige Lernerfahrung. Was geht, geht. Sich darüber freuen und dankbar sein. Manches geht nicht mehr. Man kann nachtrauern, aber das macht die Sache auch nicht leichter. Was nicht mehr

geht, gehen lassen und dankbar dafür sein, dass es so lange gegangen ist.
Letztlich ist der Mensch an der Altersgrenze auch ein Lernender, der eines einübt: das Loslassen.
Mit geballten Fäustchen und einem Ur-Schrei nach Leben kommt der Mensch auf die Welt. Mit offenen Händen und einem letzten oftmals fast unbemerkten Ausatmen geht er aus dieser Welt. „*Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; nackt kehre ich dahin zurück" (Ijob 1,21)*. Eine Einsicht des Ijob, an der sich bis heute nicht geändert hat.
Das letzte Hemd hat nach wie vor keine Taschen und auch das bleibt da. Wenn wir bedenken, wie lange sich Menschen auf Reisen vorbereiten. Und wie wenig sie oft vorbereitet sind auf die eigentliche Weltreise ihres Lebens …?
Wenn der Tod kommt, sollten wir das Sterben nicht erst lernen müssen!

Lebensgrenze Tod

„Lehre uns, wie kurz doch unser Leben ist, und wir gewinnen ein weises Herz" (Ps 90,2). Die Grenze des Menschen ist schlechthin der Tod. Die Lebensgrenze. Das Lebensende. Dead line – dead end?
Christen haben Achtung und Ehrfurcht vor dem Tod. Er schließt das Zeitliche ab und öffnet für die Begegnung mit der Ewigkeit. Nicht das Ende, sondern die Vollendung ist die Lebensperspektive im Tod. Paulus scheint sich darauf sehr gefreut zu haben:
„Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie auch ich durch und durch erkannt worden bin" (1 Kor. 13, 12).
Wir Menschen sind begrenzt. Unser Leben ist begrenzt. Es ist wichtig, das anzuerkennen und anzunehmen. Mit Grenzen le-

ben heißt, sich immer wieder auch an Grenzen zu stoßen, Grenzen womöglich zu überwinden, aber in Grenzen auch zu wachsen und glücklich zu werden.
Grenzen sind schließlich auch Erfahrungen, die den Menschen spüren lassen, dass er Gott braucht. Grenzen bringen nicht selten zum Glauben. Und wer wirklich an Gott glaubt, wird von dem Wahn geheilt, sich das Heil selbst bringen zu müssen. Durch seine Wunden sind wir geheilt.
Gerade im Kreuz Jesu Christi – menschlich gesehen Zeichen grenzenlosen Scheiterns – erkennen wir, dass wir erlöst sind.
„Das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft"(1 Kor 1, 18).

Gott kennt keine Grenzen

Das ist das große Ganze unseres Glaubens. Gott ist dreifaltig einer und er will die Menschen in diese gelebte Einheit der Liebe hineinnehmen.
Genau darum stehen wir in der Pflicht, Diener der Einheit zu sein. Darum hat Jesus auch ausdrücklich gebetet: *„Alle sollen eins sein, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast" (Joh 17,21*). Die Liebe will die Einheit jenseits aller Grenzen. Und die Einheit vollbringt allein die Liebe. Liebe kennt keine Grenzen.

Ein Exkurs aus aktuellem Anlass

Unter den vielen Titeln des Papstes findet sich der des Pontifex Maximus. Als oberster Brückenbauer versteht sich Franziskus in besonderer Weise. Bereits in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelium gaudii" hat Papst Franziskus aufgerufen: *„Die Migranten stellen für mich eine besondere Heraus-*

forderung dar, weil ich Hirte einer Kirche ohne Grenzen bin, die sich als Mutter aller fühlt" (210).
Und hat er nicht Recht? Wir glauben an den einen Gott, der alles geschaffen hat. Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Es gibt keine zweite und eine dritte Welt darf es bei Gott nicht geben. Wir glauben an die eine Menschheit, die die Menschwerdung Gottes durchdrungen hat. So verbindend unser Glaube ist, so wenig haben Grenzen ein Recht. Franziskus schickt uns an die Grenzen, dort werden wir auch Christus finden und Menschen, die mit ihm besondere Erfahrungen haben. Und dann sollen wir Brücken bauen – um Grenzen zu überwinden.

Gebet für die Flüchtlinge von Papst Franziskus

„Barmherziger Gott,
wir bitten Dich für alle Männer, Frauen und Kinder, die nach dem Verlassen ihrer Heimat auf der Suche nach einem besseren Leben gestorben sind. Auch wenn viele ihrer Gräber keinen Namen tragen, ist doch jeder von ihnen Dir bekannt, von Dir geliebt und erwählt.
Mögen wir sie nie vergessen, sondern ihr Opfer ehren, mit Taten mehr als mit Worten.
Wir vertrauen Dir alle an, die diese Reise gemacht und Angst, Unsicherheit und Demütigung ertragen haben, um zu einem Ort der Sicherheit und der Hoffnung zu gelangen.
Wie Du Deinen Sohn nicht verlassen hast, als er von Maria und Josef an einen sicheren Ort gebracht wurde, so sei nun diesen Deinen Söhnen und Töchtern nahe durch unsere liebevolle Zuneigung und unseren Schutz.
Indem wir für sie sorgen, lass uns zugleich eine Welt anstreben, in der niemand gezwungen ist, seine Heimat zu verlassen, und wo alle in Freiheit, Würde und Frieden leben können.

Barmherziger Gott und Vater aller,
wecke uns auf aus dem Schlaf der Gleichgültigkeit, öffne unsere Augen für ihre Leiden und befreie uns von der Gefühllosigkeit, die der weltliche Wohlstand und die Selbstbezogenheit in uns erzeugen.
Verhilf uns – Nationen, Gemeinschaften und Einzelnen – zu der Erkenntnis, dass sie, die an unseren Küsten landen, unsere Brüder und Schwestern sind.
Lass uns den Segen mit ihnen teilen, den wir aus Deiner Hand empfangen haben, und begreifen, dass wir als eine einzige Menschheitsfamilie alle miteinander Wanderer sind, in der Hoffnung unterwegs zu Dir, unserer wahren Heimat, wo alle Tränen abgewischt werden und wir alle Frieden und Sicherheit in Deiner Umarmung finden. Amen“ (Gebet von Papst Franziskus bei seinem Besuch bei den Flüchtlingen auf Lesbos am 16. April 2016).

Die Gaben des Heiligen Geistes als Schlüssel für den Alltag

Ein vergessenes Thema der (Moral-)Theologie

P. Markus Christoph SJM

Gliederung

Die Gaben des Heiligen Geistes als Schlüssel für den Alltag
1. Wirkweise der Gaben: Zwei-Stufen-Modell versus Ein-Stufen-Modell
   1.1. Die allgemeine Lehre über die Gaben des Heiligen Geistes
   1.2. Das traditionelle Zwei-Stufen-Modell
   1.3. Probleme des Zwei-Stufen-Modells
   1.4. Plädoyer für ein alternatives Ein-Stufen-Modell
   1.5. Andrew Pinsent: Autismus und „joint attention“
2. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes im Einzelnen
   2.1. Weisheit: *Wissen Was Wichtig ist*
   2.2. Verstand: *Verstehen Warum und Wozu Was Wichtig ist*
   2.3. Rat: *Richtig Reagieren*
   2.4. Stärke: *Schwierigkeiten Standhalten*
   2.5. Wissenschaft: *Den Wirklichen Wert der Welt Wahrzunehmen*
   2.6. Frömmigkeit: *Family Feeling*
   2.7. Gottesfurcht: *Gespür für die Größe Gottes*
3. Schluss: Es ist ein Meister vom Himmel gefallen

Die Gaben des Heiligen Geistes als Schlüssel für den Alltag

Vor genau 80 Jahren, im Jahr 1936, publiziert der damalige Pfarrer von Wasserzell, Bistum Eichstätt, das kleine Büchlein *Die Gaben des heiligen Geistes*. Darin schreibt er:

> *Man hat außer der scholastischen Engellehre vielleicht keine theologische Lehre so mitleidig belächelt, stillschweigend übergangen oder in den Lehrbüchern in die Anmerkungen und in den Kleindruck verwiesen wie die Lehre von den sieben Gaben des Heiligen Geistes.*[1]
>
> *Es ist Zeit, dass die Gaben des Heiligen Geistes dem Bücherstaub theologischer Bibliotheken entrissen werden, dass sie hineingestellt werden in das stürmische Fluten der Gegenwart.*[2]

Drei Jahr später wurde der Autor dieser Zeilen zum Domprediger in Eichstätt berufen, 1962 ernannte ihn Papst Johannes XXIII. zum Bischof … zum Bischof von Regensburg. Es geht um Bischof Rudolf Graber. Er war es, der bereits vor 80 Jahren – ich möchte fast sagen *prophetisch* – gefordert hat: „Wer wird uns endlich einmal die theologische Pädagogik schreiben, die den Mut hat, […] die] Gaben [sc. des Heiligen Geistes] in den Mittelpunkt zu stellen?“[3]

Sein Wunsch ist nicht in Erfüllung gegangen. Im Gegenteil. Papst Leo XIII. hatte bereits in seiner Enzyklika *Divinum illud munus* über den Heiligen Geist im Jahr 1897 ihre Wichtigkeit

---

1 RUDOLF GRABER, *Die Gaben des heiligen Geistes*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1936, S. 63.

2 Ebd, 8.

3 Ebd, 76.

eindringlich betont und erklärt.[4] In *Dominum et Vivificantem*, der großen Enzyklika des heiligen Papstes Johannes Paul II. über den Heiligen Geist (1986) wurden sie nur noch in einem Nebensatz erwähnt.[5] Und fragen wir uns ehrlich: Welche Rolle spielen heute die Gaben des Heiligen Geistes im Alltag eines Christen? „Der Katholische Glaube als Kraftquelle für den Alltag" – so das Thema der Tagung. Vielleicht kann der eine oder die andere die sieben Gaben korrekt aufzählen, aber als alltagsrelevante Kraftquelle eines Christen werden sie wohl doch eher selten wahrgenommen.

Dass dies so ist, liegt – so die erste These dieses Vortrags – am vorherrschenden Verständnis der Wirkweise der Gaben des Heiligen Geistes, das sich in den letzten Jahrhunderten durchgesetzt hat. Ein Verständnis, das sich zwar auf die Lehre von

---

4 „Ferner bedarf der Gerechte, um das übernatürliche Leben der Gnade zu führen und um dazu die entsprechenden Tugenden zu üben, als wären es seine Fähigkeiten, unbedingt jener sieben Gaben, die man recht eigentlich als Gaben des Heiligen Geistes bezeichnet. Ihr wohltätiger Beistand befähigt und kräftigt die Seele, um den Einsprechungen und Antrieben des Heiligen Geistes leichter und rascher Folge zu leisten. Deshalb ist die Wirkung dieser Gaben so groß, dass sie den Menschen zum höchsten Grade der Heiligkeit emporführen, und so erhaben, dass sie, wenn auch vervollkommnet, ihrem Wesen nach im Himmelreiche fortdauern. Die Hilfskraft dieser Geistesgaben weckt im Menschen den Wunsch nach den evangelischen Seligkeiten und lenkt ihn auf den Weg zu ihnen, die − den sprießenden Frühlingsblumen vergleichbar − Anzeichen und Vorboten der ewig währenden Glück-seligkeit sind" (Papst Leo XIII., Enzyklika *Divinum illud munus* (9. Mai 1897) Nr. 9).

5 „Dank der Vielfalt seiner Gaben, derentwegen er als »siebenfältig« angerufen wird, kann jede Art von Sünde im Menschen durch Gottes erlösende Macht erreicht werden. In der Tat wird − wie der heilige Bonaventura sagt − »kraft der sieben Gaben des Heiligen Geistes alles Böse überwunden und alles Gute gewirkt«" (Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* (18.05.1986) Nr. 42).

Thomas von Aquin über die *dona spiritus* beruft, aber den Aquinaten in einem ganz bestimmten Sinn interpretiert, der doch weniger eindeutig ist, als man auf den ersten Blick meinen könnte. In einem ersten Schritt fassen wir darum die allgemeine Lehre der Kirche über die Gaben zusammen, untersuchen anschließend das traditionelle „Zwei-Stufen-Modell“ einschließlich der damit verbundenen Problematik, ein zweites Unterkapitel schlägt als Alternative ein „Ein-Stufen-Modell“ vor und veranschaulicht die These durch eine Analogie aus der Lernpsychologie. Der zweite Teil des Vortrags untersucht die sieben Gaben je einzeln, klärt ihre Alltagsrelevanz und versucht, ihre innere Verknüpfung aufzuzeigen.

1. Wirkweise der Gaben: „Zwei-Stufen-Modell“ versus „Ein-Stufen-Modell“

1.1. Die allgemeine Lehre über die Gaben des Heiligen Geistes

Befragen wir das Lehramt nach der Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes. Es ist interessant, welchen Stellenwert der *Katechismus der Katholischen Kirche* den Gaben des Heiligen Geistes zuschreibt. Im Abschnitt „Die Tugenden“ werden zuerst die vier „menschlichen Tugenden“ (auch Kardinaltugenden genannt) erläutert,[6] in einem zweiten Kapitel die drei göttlichen Tugenden,[7] und dann im letzten Drittel „Die Gaben und Früchte des Heiligen Geistes“.[8] Von der Ordnung her also auf einer Ebene mit den göttlichen Tugenden. Die Gaben des Heiligen Geistes werden wie folgt beschrieben:

6 KKK 1804-1811.
7 KKK 1812-1829.
8 KKK 1830—1832.

> Das sittliche Leben der Christen wird unterstützt durch die *Gaben* des Heiligen Geistes. Diese sind bleibende Anlagen, die den Menschen geneigt machen, dem Antrieb des Heiligen Geistes zu folgen.[9]

Die nächste Nummer zählt dann die sieben Gaben auf – Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Gottesfurcht – und fährt dann fort: „Sie [die Gaben] vervollständigen und vervollkommnen die Tugenden derer, die sie empfangen. Sie machen die Gläubigen bereit, den göttlichen Eingebungen willig zu gehorchen.“[10]

Zwei Aussagen sind hier wichtig: Erstens, die Gaben des Heiligen Geistes werden nicht selber als Tätigkeiten oder Akte verstanden, sondern als bleibende Anlagen, Fähigkeiten, Dispositionen, die den Menschen eine besondere Sensibilität für die Impulse des Heiligen Geistes schenken. Zweitens, durch die Gaben wird der sittlich-handelnde Mensch auf eine nicht näher bestimmte Weise vervollständigt und vervollkommnet.

Wie hat man sich diese besondere „Zusatz-Disposition“ genauer hin vorzustellen? Das Lehramt bietet dazu keine weiteren Erklärungen, umso mehr aber haben (in früheren Zeiten) die Theologen über die Funktionsweise der Gaben spekuliert. Vor allem Thomas von Aquin widmet in seiner Moraltheologie den Gaben des Heiligen Geistes immer wieder seine Aufmerk-

---

9 KKK 1830.

10 KKK 1831. Der Katechismus von Trient definiert die Gaben des Heiligen Geistes sehr unscharf: „Diese Gaben des Hl. Geistes sind für uns wie eine göttliche Quelle, wo wir die lebendige Kenntnis der Gebote des christlichen Lebens schöpfen“ (zit. nach REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *Des Christen Weg zu Gott. Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens*, Bd. 1, München: Verlag Schnell & Steiner 1953, S. 88).

samkeit, und spätere Autoren beziehen sich in erster Linie auf seine Autorität.

Thomas klärt die Funktionsweise der Gaben des Heiligen Geistes in der *Summa Theologiae* im Anschluss an die allgemeine Tugendlehre.[11] Der Grundsatz „quidquid movetur ab aliquo movetur" – „was immer bewegt wird, wird von einem anderen bewegt" ist von seinen „Fünf Wegen" allgemein bekannt.[12] Im Zusammenhang der Gaben spezifiziert Thomas dieses Axiom weiter: „Alles, was bewegt wird, muss notwendiger Weise seinem Beweger angepasst sein."[13] Ein Gegenstand, der von einem anderen Gegenstand bewegt werden soll, braucht eine bestimmte Disposition, um die Bewegung des Bewegers aufzunehmen. Als Beispiel nennt Thomas einen Schüler, der nur dann die Lehre seines Meisters aufnehmen kann, wenn er dafür recht disponiert ist. Ein Erstklässler profitiert nicht von einer noch so brillanten Vorlesung an der Universität; ihm fehlt die nötige Disposition, die „Bewegung" von Seiten des Professors aufzunehmen. Oder – ein Beispiel auf einer ganz anderen Ebene – ein Fußball ist fähig, eine Bewegung aufzunehmen, die vom Schuh des Feldspielers herrührt, aber ihm fehlt die Disposition, unmittelbar durch die Worte des Trainers bewegt zu werden. Was bewegt wird, muss seinem Beweger angepasst sein.

Dieses Prinzip wendet Thomas auf das menschliche Handeln an: Die Vernunft ist das eigentliche Bewegungsprinzip der moralisch relevanten Handlungen. Die übrigen Handlungsvermögen des Menschen wie Wille, Leidenschaften, Emotionen usw.

---

11 Siehe THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I-II 68 (ab jetzt abgekürzt als S.Th.).

12 Vgl. S.Th. I, 2.3: „Omne autem quod movetur, ab alio movetur."

13 „Omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori." (S.Th. I-II 68.1).

sollen diese „Bewegung“ der Vernunft aufnehmen. Damit dies gelingen kann, müssen sie entsprechend disponiert sein. Nach Thomas wird dies im Normalfall durch die moralischen Tugenden geleistet. Z.B. beim Willen: Von Natur aus folgt unser Wille (leider!) nicht immer dem Urteil der Vernunft (seit dem Sündenfall); er ist für die Bewegung der Vernunft schlecht disponiert. Erst wenn der Wille durch die Gerechtigkeit vervollkommnet ist, besitzt er die Fähigkeit, dem Urteil der praktischen Vernunft leicht, beständig und mit Freude zu folgen.
Thomas stellt nun fest, dass die Handlungsvermögen des Menschen (Wille, Leidenschaften, Emotionen …) nicht nur von der praktischen Vernunft des Menschen bewegt werden können, sondern auch *ab inspiratione divina*, durch göttliche Inspiration, auf Anregung des Heiligen Geistes.[14] Im Hinblick auf dieses göttliche Bewegt-Werden bedarf es dann aber auch einer zusätzlichen Disposition auf Seiten des Menschen, die ihn befähigt, diesen übernatürlichen Impulsen sensibel zu folgen, ihre übernatürliche, göttliche Bewegung aufzunehmen. Diese besondere Befähigung – die also über den Tugenden liegt – identifiziert Thomas mit den Gaben des Heiligen Geistes. „Die Gaben sind gewisse Vollkommenheiten des Menschen, durch die er disponiert wird, den Anregungen des Heiligen Geistes gut zu folgen.“[15]
Thomas zieht zur Veranschaulichung folgende Analogie:
Die Gaben des Heiligen Geistes haben im Menschen im Hinblick auf den Heiligen Geist die gleiche Funktion, wie die moralischen Tugenden in den Strebevermögen des Menschen im Hinblick auf die Vernunft: Denn die moralischen Tugenden disponieren die Strebevermögen im Hinblick auf einen bereitwil-

14 Vgl. S.Th. I-II 68.1.

15 „Dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum Spiritus Sancti“ (S.Th. I-II 68.2).

ligen Gehorsam gegenüber der Vernunft, und genauso sind die Gaben des Heiligen Geistes ein gewisser Habitus, durch die der Mensch im Hinblick auf einen bereitwilligen Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist vervollkommnet wird.[16]
So weit, so gut; die Theorie des Thomas über die Funktionsweise der Gaben scheint eindeutig. Ist es aber – wie wir gleich sehen werden – bei weitem nicht.

1.2. Das traditionelle Zwei-Stufen-Modell

Die Gegenüberstellung von moralischen Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes, die wir bei Thomas gefunden haben, hat in der Theologie dazu geführt, einen doppelten Handlungsmodus des Christen zu unterscheiden, den wir hier als „Zwei-Stufen-Modell“ bezeichnen wollen: Entweder handelt man kraft seiner Tugenden oder aber vermittels der Gaben des Heiligen Geistes.
Werfen wir einen Blick in das *Lexikon für Theologie und Kirche*: Die erste Auflage definiert die Gaben „als Habitus, die der Seele eine besondere Leichtigkeit geben gegenüber den Anregungen des Hl. G[eistes]“[17]. Ganz ähnlich in der aktuellen dritten Auflage des Lexikons: Der Gläubige benötige „z[ur] vollkommeneren Ausübung der theologalen Tugenden göttl[iche] Unterstützungen, eine habituelle Bereitschaft, den Anhauch des Hl. Geistes als eines dynam[ischen] Prinzips aufzunehmen

16 „Dona spiritus sancti se habent ad hominem in comparatione ad spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum spiritui sancto“ (S.Th. I-II 68.3).

17 A. Stohr, „Geist, Heiliger“, In: LThK1, Band 4, Herder: Freiburg 1932, Sp. 348-352, hier 351.

u[nd] sich v[on] ihm leiten zu lassen“[18]. In beiden Fällen werden die Gaben verstanden als Befähigung, die Impulse des Heiligen Geistes mit größerer Leichtigkeit aufzunehmen. Beide Male geht es bei den Gaben um einen Komparativ, um ein Besser und Leichter: der Christ kann zwar auch ohne Gaben das Gute wirken, aber nur mühsam und unvollkommen. Die Gaben dagegen befähigen ihn zu einem höheren Grad der Ausübung seiner Tugenden, indem der Mensch direkt dem Anhauch des Heiligen Geistes folgt. Man versteht Tugenden und Gaben im Sinn eines Zwei-Stufen-Modells.

Die Autoren des *LThK* fassen damit – so scheint es – einen jahrhundertealten Konsens der Theologen zusammen. Das alte *Dictionnaire de Théologie Catholique* spricht in seinem Artikel über die Gaben des Heiligen Geistes ausdrücklich von einer „double manière“, einer doppelten Weise, wie der begnadete Mensch handeln kann – einerseits kraft seiner Tugenden, andererseits kraft der Gaben.[19]

Garrigou-Lagrange hat dieses Modell durch eine einprägsame Analogie veranschaulicht: Ein Boot kann entweder durch Ruder oder durch Segel vorangetrieben werden. Die Ruder sind ein Bild für das menschliche Handeln kraft Tugenden, die Segel stehen für die Gaben des Heiligen Geistes, mit denen wir

---

18 Bernd Jochen Hilberath, „Gaben des Heiligen Geistes“, in *LThK*[3], Band 4, Sp. 254.

19 A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*. in: Vacant, Mangenot and Amann, (Eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1939, 1728-1781, hier S. 1738. Und weiter erklärt er: „La raison unique de leur distinction est dans la différence de leur mode intérieur d'opérer: ici mode humain, là mode divin; ici action surnaturalisée, mais réglée par la raison, là activité d'abord purement réceptrice, puis agissante, mais uniquement sous l'inspiration du Saint-Esprit, règle divine, supérieure à la raison, même surnaturalisée, étant la Raison divine elle-même“ (ebd, 1739).

die göttlichen Impulse aufnehmen. Die Gaben sind also „notwendig, wie die Segel für das Schiff notwendig sind, damit es dem günstigen Windeshauch folge, obwohl es auch durch die Kraft der Ruder vorwärts kommen kann. Dies sind zwei sehr verschiedene Arten, vorwärts zu kommen.“[20]

Autoren, die über die Gaben des Heiligen Geistes schreiben, vertreten praktisch durchgängig das „Zwei-Stufen-Modell“, unter Bezugnahme auf die Ruder-Segel-Analogie. Auch Rudolf Graber veranschaulicht in seinem eingangs erwähnten Buch den Unterschied von Tugenden und Gaben mit diesem Beispiel:

Die Tugenden sind die Ruder, mit denen wir mühsam unser Lebensschifflein auf die hohe See des Lebens hinaus vorwärtsbewegen. Wie ganz anders aber jagt das Schifflein dahin, wenn Segel vorhanden sind, die ein starker Wind bläht; die Segel, ein Bild für die Gaben des Heiligen Geistes. Ein Doppeltes besagt dieser Vergleich. Das Betätigungsfeld für die Tugenden und Gaben ist dasselbe, wie es auch das *eine* Meer ist, auf dem uns Ruder und Segel voranbringen: aber die Kraft der Tugenden erwächst wie beim Rudern von innen heraus, von der menschlichen Arbeit, die Kraft der Gaben aber kommt wie beim Segeln

20 GARRIGOU-LAGRANGE, *Des Christen Weg zu Gott. Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens*, S. 95. Garrigou-Lagrange konkretisiert den Unterschied an einzelnen Tugenden: Die Tugend des Glaubens alleine ermögliche zwar einen Zugang zu übernatürlichen Wahrheiten, bleibe aber unvollkommen wegen der Dunkelheit des Gegenstandes, wegen der Vielfalt der dogmatischen Formeln, wegen der abstrakten Bejahung bzw. Verneinung der Aussagen. Die Weisheit dagegen ermögliche einen höheren Zugang zu diesen Wahrheiten. Ebenso bliebe die Tugend der Klugheit, die diskursiv vorgeht und drum oft zögert, unvollkommen im Hinblick auf das rechte Entscheiden. Die Gabe des Rates dagegen bedeute eine höhere Stufe der praktischen Vernunft (vgl. ebd., S. 94-95).

von einem äußeren Prinzip, von Gott.[21]
Die gleiche Auffassung lässt sich finden bei Ambroise Gardeil,[22] Franz Gypken,[23] Joseph Kentenich,[24] Moritz Meschler,[25]Teresia

---

21 GRABER, *Die Gaben des heiligen Geistes*, S. 65.; vgl. auch die Analogie, die Graber zwischen den natürlichen, übernatürlichen und theandrischen Tätigkeiten Christi einerseits und den erworbenen Tugenden, den eingegossenen Tugenden und den Gaben des Heiligen Geistes andererseits zieht, siehe ebd, 61-62.

22 Vgl. AMBROISE GARDEIL, *Der Heilige Geist formt Christen*, Luzern: Verlag Räber 1953, S. 12-13.

23 FRANZ GYPKEN, *Vom heiligen Geist*, Frankfurt (Main): Main-Verlag 1959, S. 63. Gypken veranschaulicht die zwei Stufen der Vollkommenheit wie folgt: „Mit gutem Willen und viel Gnade kann es ein Christ soweit bringen, dass er opferstark und beharrlich wird. Aber er schleppt unter dem Kreuz, er ist irgendwie in Kampfhaltung. Kommt das Geistwirken hinzu über die Antenne ‚Gabe der Stärke', dann haben wir die Gelassenheit des Martyrers. Martyrium ist nicht das Ergebnis trainierter Schmerznerven, auch nicht nur gewöhnliche Gnade, sondern ausgesprochenes Geistwirken" (ebd., S. 63-64).

24 Vgl. das Kapitel „Vom Weg der Tugenden zum Weg der Gaben" in JOSEPH KENTENICH, *Vom Geist bewegt. Ausgewählte Texte zum Heilig-Geist-Jahr 1998*, Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag 1997, S. 86-92. Auch das Bild vom Rudern und Segeln wird erwähnt (S. 90).

25 „Die Tugenden geben nun wohl unter Anregung der wirklichen Gnade die Möglichkeit [zum Heil] dazu. Diese Möglichkeit reicht aber schlechthin nicht aus, es muss uns auch die Leichtigkeit geboten werden. Und das geschieht durch die Gaben." (MORITZ MESCHLER, *Die Gabe des heiligen Pfingstfestes. Betrachtungen über den heiligen Geist*, Freiburg: Herder 1909, S. 235). Auf S. 238 wird das Bild vom Ruder und Segel erwähnt.

Renata de Spiritu Sancto,[26] Wilhelm Schamoni,[27] bei Yves Congar,[28] Ulrich Horst,[29] ja bereits bei Giovanni Battista Scaramelli[30].

26 „Der hl. Thomas hat die Gaben den Segeln, die Tugenden aber den Rudern eines Bootes verglichen. Bei ihrer Übung lässt die Gnade uns mehr tätig sein, bei der Anwendung der Gabe verlangt Gott von uns mehr Hingabe als Tätigkeit. Deshalb erreichen unsere Werke unter dem Einfluss der Gaben, wenn diese in uns zur vollen Entwicklung gelangt sind, eine weit höhere Vollkommenheit" (TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Von den Gaben und Früchten des Heiligen Geistes*, Freiburg: Herder 1951, S. 9). Ähnlich bereits in TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Die siebenfache Gabe*, Freiburg: Herder 1936.

27 Schamoni erklärt den Unterschied zwischen Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes wie folgt: Bei den ersteren „ist es der menschliche Geist, welcher in der Kraft der göttlichen Tugenden ... in menschlicher, nur in menschlicher, und eben darum in unzulänglicher Weise tätig ist. In den Gaben dagegen ist Gott tätig" (WILHELM SCHAMONI, *Die Gaben des Heiligen Geistes*, Abensberg: Josef Kral 1983, S. 16-17).

28 Nach Yves Congar sind die Gaben für die vollkommenere Ausübung der übernatürlichen Tugenden: „Damit sie [die übernatürlichen Tugenden] weniger unvollkommen ausgeübt werden, muss Gott selbst sich in ihr Spiel und in das der anderen Tugenden einlassen" (YVES CONGAR, *Der heilige Geist*, Freiburg: Herder 1982, S. 267). Und weiter: „Nicht als ob die Gaben des Heiligen Geistes über den theologalen Tugenden ständen; da diese uns mit Gott vereinen, geht nichts über sie; die Gaben stehen im Dienst ihrer vollkommeneren Ausübung" (ebd., 268).

29 Tugenden und Gaben führen zu zwei verschiedenen Weisen des menschlichen Handelns: „Die durch Tugenden ausgelösten Handlungen entspringen bis zu einem gewissen Grad einer aus dem Menschen kommenden Initiative, während wir uns gegenüber den Gaben des Hl. Geistes eher abwartend, *patientes*, verhalten, also ‚getrieben' werden und nicht selbst ‚treiben'." (ULRICH HORST, *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 83).

30 Schon Giovanni Battista Scaramelli unterscheidet im 18. Jahrhundert diese doppelt-mögliche Wirkweise des Christen, indem er erklärt, dass „die Tugendakte, welche wir ausüben, zuweilen bei den Gerechten im Allgemeinen die gewöhnliche Handlungsweise nicht überbieten, und diese gehören dann zu jenen eingegossenen bleibenden Tugendeigen-

1.3. Probleme des Zwei-Stufen-Modells

Aus dem vorherrschenden Verständnis der Wirkweise der Gaben des Heiligen Geistes, die sich fast immer auf Thomas von Aquin berufen, ergeben sich jedoch Schwierigkeiten. Zwei Probleme seien hier genannt:

Wenn die Gaben nur für eine höhere Stufe christlichen Handelns notwendig sind, dann kommt ihnen für den „Anfänger" offensichtlich keine unmittelbare Relevanz zu. Für den Neubekehrten steht die moralische Anstrengung gegen schlechte Gewohnheiten (Laster) im Vordergrund; tugendhaftes Handeln ist einzuüben, Treue im Gebet zu praktizieren; die „Basics" der christlichen Aszese müssen in Fleisch und Blut übergehen, geistige Höhenflüge wie Empfänglichkeit für die Inspiration des Heiligen Geistes können auf einen späteren Zeitpunkt warten.

Dieses minimalisierende Verständnis der Gaben lässt sich leicht in der Literatur verifizieren: In klassischen Handbüchern zur katholischen Moraltheologie wird das Thema der Gaben des Heiligen Geistes in aller Regel ausgeblendet, übergangen, schlicht nicht erwähnt, denn zentral für das sittliche Leben ist das Vermeiden der Sünde und die Mühe um tugendhaftes

---

schaften ... Zuweilen aber sind sie [sc. die Tugendakte] ganz erhaben, und tragen einen heroischen und gewissermaßen göttlichen Charakter an sich, und dann wird, um sie ins Werk zu setzen, ein besonderer Antrieb des Geistes, des Trösters, erfordert" (Giovanni Battista Scaramelli, *Anleitung in der mystischen Theologie*, Georg Olms Verlag: Hildesheim / New York 1973, 64-65). Durchaus konsequent behandelt Scaramelli das Thema der Gaben des Heiligen Geistes darum nur in seiner *Anleitung in der mystischen Theologie*, nicht dagegen in seinem Werk *Anleitung zur Ascese*, welches die Anfänge des geistlichen Lebens zum Thema hat (in 4 Bänden, Verlag Georg Joseph Manz, Regensburg 1867).

Handeln. Dies gilt für „vorkonziliare“ Moraltheologen gleichermaßen wie für „nachkonziliare“. Bernhard Häring widmet den Gaben in seinem 1446 Seiten umfassenden *Das Gesetz Christi* immerhin einen halbseitigen Absatz, wo er allgemein feststellt, dass die Gaben den Gebrauch der Tugenden (bei ihm vor allem der Klugheit) vervollkommnen.[31] Ähnlich bei Heribert Jone[32] und Dominikus M. Prümmer.[33] In der dreibändigen Moraltheologie von Anselm Günthör, der sich eigentlich relativ eng an der Moraltheologie von Thomas von Aquin orientiert (und z.B. die Frage der eingegossenen moralischen Tugenden ausdrücklich thematisiert)[34] werden die Gaben des Heiligen Geistes völlig übergangen. Joachim Piegsa betont zwar die Wichtigkeit des Heiligen Geistes für das christliche Leben,[35] die Gaben werden jedoch gleichfalls nicht erwähnt.
Die Gaben des Heiligen Geistes werden bislang tatsächlich nur in der spirituellen Theologie behandelt, als ein Thema, das nur

---

31 31BERNHARD HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Freiburg: Erich Wewelt Verlag 1955, S. 319.

32 Vgl. HERIBERT JONE, *Katholische Moraltheologie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1940. Über die Gaben des Heiligen Geistes findet sich in Jones Handbuch lediglich die allgemeine Aussage, sie würden durch die Sakramente verliehen.

33 Vgl. DOMINICUS M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis: Secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Bd. 1, Freiburg: Herder 1958, S. 307: „Virtutes disponunt hominem ad facienda opera necessaria salutis; dona vero non solum ad necessaria salutis, verum etiam ad actus heroicos et supererogationis impellunt.“

34 ANSELM GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort: Handbuch der katholischen Moraltheologie; Der Christ – gerufen zum Leben*, Bd. 1 (Allgemeine Moraltheologie), Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag 1993, S. 474-481.

35 Vgl. JOACHIM PIEGSA, *Der Mensch – Das moralische Lebewesen. Fundamentale Fragen der Moraltheologie*, Bd. 1, St. Ottilien: Eos Verlag 1996, S. 247.

für diejenigen Christen wichtig ist, die ihren Glauben in besonderer Weise vertiefen wollen. Für das christliche – nennen wir es so – „Standardleben“ (dem Bereich der Moraltheologie) sind sie nicht unbedingt nötig.[36]

Darüber hinaus steht das Zwei-Stufen-Modell – das sich ausdrücklich auf Thomas von Aquin beruft – doch zugleich mit manchen seiner Aussagen im Konflikt. In einem der Artikel der bereits genannten Quaestio 68 der *Prima Secundae* stellt Thomas fest, dass die Ratio des Menschen auf zweifache Weise von Gott vervollkommnet wird: Einerseits durch das natürliche Verstandeslicht, das ihm die natürlichen Wahrheiten zeigt, andererseits durch das Licht des Glaubens, das ihn sein übernatürliches Ziel erkennen lässt. Obwohl nun diese zweite Stufe an sich höher und vollkommener ist, so besitzt der Mensch die erste Stufe (das natürliche Verstandeslicht) auf eine vollkommenere Weise – denn er besitzt es von Natur aus (während das Glaubenslicht *naturam humanam excedit*) – vergleichbar mit der Sonne, die ihr Licht aus sich selbst hat, während der Mond sein Licht *ab alio* empfängt und damit für sein Leuchten immer auf die Sonne angewiesen bleibt.

Auf gleiche Weise – so Thomas – tragen die übernatürlichen theologischen Tugenden (z.B. Glaube) für sich alleine gesehen immer den Charakter der Unvollkommenheit (wir glauben, was wir nicht sehen) und bedürfen – so wie der Mond – für

36 Auch in Schriften, die sich ausdrücklich mit dem Heiligen Geist und seinem Wirken im Christen befassen, kann es leicht vorkommen, dass die Gaben des Heiligen Geistes überhaupt nicht erwähnt werden. Z.B. RANIERO CANTALAMESSA, *Komm, Schöpfer Geist. Betrachtungen zum Hymnus Veni Creator Spiritus*, Freiburg: Herder 1999. Oder BENEDIKT PETERS, *Der Heilige Geist. Gaben, Werk, Wirkungen*, Bielefeld: Betanien Verlag 2003.

ihre Vollkommenheit immer einer Bewegung von außen, nämlich einer Inspiration des Heiligen Geistes.
Von Vertretern des Zwei-Stufen-Modells werden solche Stellen bei Thomas als Beleg dafür verstanden, dass der Aquinate einen unvollkommenen Gebrauch der Tugenden kennt und diesen von einem höheren, vollkommenen Gebrauch unter Beteiligung der Gaben abgrenzt. In Wirklichkeit aber spricht Thomas nur von einer „possessio imperfecta" der übernatürlichen Tugenden im Menschen, die es ihrerseits notwendig macht, dass die Handlungen dieser Tugenden *immer* von einem Impuls von außen ausgelöst werden – so wie es dem Mond nicht nur „leichter fällt" zu scheinen, wenn er von der Sonne beschienen wird, sondern überhaupt nur scheint, wenn Sonnenlicht auf ihn fällt. Streng genommen beschreibt Thomas also nirgends einen unvollkommenen Gebrauch der Tugenden, der *ohne Impuls des Heiligen Geistes* möglich wäre – wie es das Zwei-Stufen-Modell annimmt. In der Antwort auf den zweiten Einwand erklärt der Aquinate explizit: „Durch die theologischen und moralischen Tugenden wird der Mensch im Hinblick auf sein letztes Ziel nicht derart vervollkommnet, dass er nicht immer [*quin semper*] durch einen höheren Impuls des Heiligen Geistes bewegt werden müsse."[37] Selbst wenn der Mensch also die übernatürlichen Tugenden besitzt, bedarf er für deren Ausübung immer jeweils neu eines göttlichen Impulses vom Heiligen Geist.

1.4. Plädoyer für ein alternatives Ein-Stufen-Modell

Aufgrund der beiden genannten Schwierigkeiten des Zwei-

37 „Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti" (S.Th. I-II 68.2 ad 2).

Stufen-Modells haben in jüngerer Zeit verschiedene (wenige) Autoren ein Ein-Stufen-Modell vorgeschlagen. Ein erster Ansatz in diese Richtung findet sich bei Servais Pinkaers[38] und Charles Bouchard[39], in größerer Ausführlichkeit wurde die These – soweit wir sehen – zum ersten Mal 2004 von Angela McKay (heute A. Knobel) in ihrer Dissertation *The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy* vertreten. In ihrer vielbeachteten Arbeit, in der sie den Unterschied zwischen erworbenen und eingegossenen Tugenden bei Thomas näher untersucht, legt sie Wert darauf, dass nach Thomas die eigentliche Norm (*regula*) für das Handeln des Menschen im Stand der Gnade nicht mehr einfach die menschliche Vernunft ist, sondern die *lex divina*, die Thomas direkt mit dem Heiligen Geist identifiziert. Dann aber, so folgert McKay, können die übernatürlichen Tugenden nur in Verbindung mit den Gaben des Heiligen Geistes „funktionieren".[40]

Jede moralische Handlung eines Menschen im Stand der Gnade muss dann – von Anfang an – zuallererst vom Heiligen

38 Vgl. SERVAIS PINCKAERS, »Morality and the Movement of the Holy Spirit: Aquinas's Doctrine of ‚Instinctus'«, *The Pinckaers Reader. Renewing Thomistic Moral Theology*, Washington, DC: The Catholic University of America Press 2005, S. 385-395.

39 CHARLES E. BOUCHARD, »Recovering the Gifts of the Holy Spirit in Moral Theology«, in *Theological Studies* 63 (2002), S. 539-558.

40 Nach McKay gilt vom Mensch im Stand der Gnade: „He does not possess the rule of the infused virtues as he possesses the rule of acquired virtues. Thus, he needs additional dispositions in order that this rule may be made present, and these dispositions are given through the gifts of the Holy Spirit" (ANGELA M. MCKAY, *The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy*, University of Notre Dame 2004, hier S. 56). Und schon zuvor hat sie festgestellt: „On my account, the infused virtues, both theological and moral, are a set of virtues in their own right, which exist apart from the gifts, yet require the gifts for their operation" (ebd, 55).

Geist her seinen Ausgang nehmen und seinem göttlichen Maßstab folgen. Dieser Impuls des Heiligen Geistes wird dann vom Menschen aufgenommen – was nur durch die vorherige Disposition durch die sieben Gaben möglich ist, und wird erst dann kraft seiner übernatürlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe einerseits, die Kardinaltugenden andererseits) im und vom Menschen umgesetzt.

Wenn dem so ist, dann sind die Gaben nicht mehr ein Spezialthema für fortgeschrittene Christen im Sinn des Zwei-Stufen-Modells, sondern spielen vom Anfang des christlichen Lebens bis hin zu seiner höchsten Vollendung eine absolut zentrale Rolle.

Ausführlich untersucht wurde das Zwei- und Ein-Stufen-Modell dann 2012 in der Dissertation „Thomas Aquinas' Exposition of the Gifts of the Holy Spirit: Developments in His Thought and Rival Interpretations" von James W. Stroud.[41] Das besondere Verdienst dieser Arbeit besteht im Aufweis, wie das Zwei-Stufen-Modell ausgehend von verschiedenen Aussagen in den Frühschriften des Aquinaten (z.B. Sentenzenkommentar) entstehen konnte, aber mit der Beschreibung der Gaben in der *Summa Theologiae* nur schwerlich vereinbar ist.

Weiter gestärkt wird das Ein-Stufen-Modell durch die jüngste Dissertation *Donum Habituale: Grace and the Gifts of the Holy*

41 JAMES W. STROUD, *Thomas Aquinas' Exposition of the Gifts of the Holy Spirit: Developments in His Thought and Rival Interpretations*, Washington, D.C.: The Catholic University of America 2012. Stroud bezeichnet allerdings die beiden Interpretationsmodelle als „The Standard Two Modes Account" und „The Rival Two Modes Account", sofern auch die von uns als Ein-Stufen-Modell bezeichnete Interpretation streng genommen zwei Handlungsweisen des Menschen unterscheidet, nämlich *natürliche* Tugendhandlungen (ohne Gaben, auch ohne Gnadenstand möglich) und *übernatürliche* Tugendhandlungen, die immer Gaben voraussetzen.

Spirit in St. Thomas Aquinas von John Meinert (2015), der den notwendigen Zusammenhang von aktueller Gnade, die bei jeder verdienstlichen Handlung beteiligt ist, und den Gaben des Heiligen Geistes näher beleuchtet (und umgekehrt).[42]
Anmerkung: Interessant ist, dass in den 70er-Jahren bereits Karl Lehmann in einem Aufsatz über die Gabe des Verstandes in einer kurzen Einführung das alternative Ein-Stufen-Modell propagiert hat, freilich ohne Bezugnahme auf irgendwelche Thomastexte. Lehmann schreibt dort über die Gaben: „Sie sind bleibende Einstellungen und grundlegende Verhaltensweisen des Glaubenden, die allen einzelnen Handlungen vorausgehen ... Selbstverständlich müssen sie als Geschenk Gottes empfangen werden ... Sie sollen den Christen − dies ist ihr Grundsinn − ansprechbar und empfänglich machen, damit dieser mit allen seinen Kräften auf die Anregungen der Gnade eingehen kann. Die Gaben des Geistes setzen den Menschen erst instand, gegen seine Neigungen und Tendenzen den Anruf Gottes zu vernehmen und seinen Inspirationen zu folgen. Sie liegen nicht nur im Bereich des Gebetes und der Kontemplation, sondern sind wichtige Waffen des Christen im vielfachen Kampf gegen die Mächte des Bösen.“[43]
Wo aber liegt dann die praktische Relevanz der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes? Wenn jeder Christ im Stand der Gnade die Gaben immer schon besitzt – auch wenn er nichts davon merkt – kann man sie dann nicht zu Recht ins Kleingedruckte der theologischen Lehrbücher verschieben? Die Über-

---

42 JOHN MEINERT, *Donum Habituale: Grace and the Gifts of the Holy Spirit in St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: The Catholic University of America 2015.

43 KARL LEHMANN, »Die Gabe des Verstandes«, in Sandfuchs (Hg.), *Die Gaben des Geistes. Acht Betrachtungen*, Würzburg: Echter 1977, S. 11-23, hier S. 14-15.

zeugungskraft des Zwei-Stufen-Modells stammt ja vor allem von seiner einprägsamen Ruder-/Segelanalogie: Jeder weiß, dass tugendhaftes Handeln am Anfang oft mühsam ist, während die Heiligen scheinbar mühelos heroische Akte setzen. Der englische Theologe Andrew Pinsent hat in jüngster Zeit das alternative Ein-Stufen-Modell anhand einer faszinierenden Analogie mit dem Lernprozess von Kindern veranschaulicht.

1.5. Andrew Pinsent: Autismus und „joint attention“

In seinem Buch *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics* beschreibt Pinsent den natürlichen Lernprozess von Kindern als „joint attention“. Sie beobachten das Verhalten ihrer Umwelt und vollziehen (wohl meistens unbewusst) den perspektivischen Blick des anderen auf einen bestimmten Sachverhalt mit; ihr Blick richtet sich nicht einfach nur auf ihre Mitmenschen und Vorbilder, sondern ihnen gelingt ein gemeinsamer Blick – zusammen mit ihrem Gegenüber – auf ein bestimmtes Objekt. So entwickeln sie ein Bewusstsein einer gemeinsamen Wahrnehmung und Intentionalität, die über die bloße Wahrnehmung der Person des Gegenübers und dessen Verhalten hinausgeht. Wenn Kinder ihre Eltern oder Lehrer nachahmen, dann ahmen sie nicht nur deren äußeres Verhalten nach, sondern sie vollziehen deren Blickweise auf eine bestimmte Situation mit; sie erleben die Situation wie (bzw. ähnlich wie) ihre Vorbilder.

Pinsent spricht in diesem Zusammenhang von „joint attention“ (gemeinsamer Aufmerksamkeit), „meeting of mind“ (Treffen des Geistes), „second-person-related-ness“ (Zweite-Person-Bezogenheit).[44] Immer geht es um die Fähigkeit, den besonderen

44 ANDREW PINSENT, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics. Virtues and Gifts*, New York, NY: Routledge 2013, S. 100.

Blickwinkel eines anderen in Bezug auf eine gemeinsame Situation nachzuvollziehen, zu rezipieren, sich anzueignen.
Genau hier zieht Pinsent eine faszinierende Analogie zwischen *joint attention* und Gaben des Heiligen Geistes: Nicht die begrenzte Perspektive der menschlichen Vernunft ist der Maßstab für christliches Handeln, sondern der Blickwinkel Gottes muss für unser moralisches Leben handlungsrelevant werden. Als Christen sind wir zur *joint attention* mit Gott berufen; die Dinge intuitiv sehen und werten, wie Gott sie sieht und wertet. Nicht aufgrund menschlicher Überlegung (durch seine begrenzte Ratio), sondern durch unmittelbare Teilnahme an seiner göttlichen Perspektive, im Sinn einer *second person relatedness*. Dazu braucht es freilich eine besondere Fähigkeit; der Mensch muss übernatürlich disponiert werden, in einer konkreten Situation den Blickwinkel Gottes intuitiv zu teilen. Und genau das wollen die *dona spiritus* leisten.
Anhand der psychischen Erkrankung des Autismus verdeutlicht Pinsent die Problematik eines christlichen Lebens ohne Gaben des Geistes. Aufgrund einer neurologischen Störung fehlt Menschen, die an Autismus leiden, die Fähigkeit, den perspektivischen Blick ihres Gegenübers wahrzunehmen und selber darauf angemessen zu reagieren. Der *Bundesverband zur Förderung von Menschen mit Autismus* definiert Autismus wie folgt:
„Autismus ist eine komplexe und vielgestaltige neurologische Entwicklungsstörung. (…) Menschen mit Autismus können soziale und emotionale Signale nur schwer einschätzen und haben ebenso Schwierigkeiten, diese auszusenden. Die Reaktionen auf Gefühle anderer Menschen oder Verhaltensanpassungen an soziale Situationen sind selten angemessen. Deutlich eingeschränkt ist auch das Imitationsverhalten von Menschen

mit Autismus, was Auswirkungen auf die Entwicklung des „So tun also ob"- Spiels und des nachahmenden Spieles hat."[45]
Menschen, die unter Autismus leiden, sind z.T. überdurchschnittlich intelligent, mit einem besonderen Interesse an Spezialwissen, verbunden mit einer großen Beobachtungs-gabe. Aber ihnen fehlt die Fähigkeit, Sachverhalte aus der Perspektive des anderen zu sehen, die Gefühle von anderen nachzuvollziehen und entsprechend darauf zu reagieren. Natürlich können sie lernen, äußere Gesten des anderen als Anzeichen seiner Gefühle zu interpretieren; aber es bleibt ein äußerliches Wissen, nicht ein intuitives Miterleben und Mitfühlen der Perspektive des anderen.
Nach Andrew Pinsent befindet sich von Natur aus jeder Mensch in dieser autistischen Situation gegenüber Gott: Wir können seine Sichtweise auf menschliche Situationen äußerlich kennen – indem wir seine Gebote lernen. Aber es fehlt uns die Fähigkeit, gleichsam intuitiv aus seiner Perspektive unser Leben zu überblicken. Genau hier setzen die Gaben des Heiligen Geistes an: Sie ermöglichen uns, den Blickwinkel Gottes auf unser Leben zu teilen, mit ihm zu vollziehen. Wenn die Theologie davon spricht, die Gaben würden uns für die Impulse des Heiligen Geistes empfänglich machen, ist damit kein mechanisches Zusatzbauteil im Menschen gemeint, sondern die Fähigkeit zur *joint attention*, zu einer gemeinsamen Aufmerksamkeit von Gott und Mensch.[46] Grundlage dieser Fähig-

---

45 Bundesverband zur Förderung von Menschen mit Autismus, *Was ist Autismus?* http://www.autismus.de/was-ist-autismus.html (abgerufen am 13.08.2016).

46 Pinsent zählt eine ganze Reihe von Vorteilen seiner Analogie für eine Veranschaulichung der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes auf; vgl. PINSENT, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics. Virtues and Gifts*, S. 49-50.

keit ist eine Beziehung der Freundschaft mit Gott – die von der theologischen Tugend der *caritas* geleistet wird (die nach Thomas in einer übernatürlichen *amicitia cum Deo* besteht). Aber die Verbundenheit durch die Liebe alleine schließt eben noch nicht die Fähigkeit zur *joint attention* mit ein – autistisch veranlagte Personen können sehr wohl mit ihren Mitmenschen freundschaftlich verbunden sein und trotzdem fehlt ihnen die Fähigkeit, die Welt durch die Augen des anderen zu sehen. Ebenso könnte z.B. der Wille durch die Kardinaltugend der Gerechtigkeit geneigt sein, jedem Mitmenschen das Seine zu geben – *suum cuique*. Aber die Tugend der Gerechtigkeit schließt nicht die Fähigkeit mit ein, gemeinsam mit Gott dessen Blickwinkel auf die Mitmenschen und deren *suum cuique* zu teilen. Es braucht zusätzlich zur Tugend eine spezielle Fähigkeit, den geistlichen Autismus des Menschen zu überwinden – nämlich die Gaben des Heiligen Geistes.

Exkurs

Die Autismus-Analogie von Pinsent veranschaulicht noch weitere Theologumena der thomistischen Tugendlehre, die auf den ersten Blick unserer natürlichen Intuition widersprechen. Bekanntlich lehrt der Aquinate, durch eine einzige schwere Sünde würden alle (eingegossenen) Tugenden, die der Mensch besitzt, verloren; durch Reue und Beichte dagegen kämen alle Tugenden augenblicklich zurück. Eine unsinnige These? Pinsent veranschaulicht die Lehre des Thomas durch folgendes Beispiel: In einer jahrelangen Ehe wachsen die Partner beständig in den Tugenden des familiären Zusammenlebens; noch mehr, sie lernen, alle Situationen des Alltags intuitiv aus der Perspektive zu sehen (*joint attention*). Wird diese heile Beziehung durch einen bewussten Betrug verletzt und das Vertrauen zerstört, dann verlieren alle gewachsenen Tu-

genden des Zusammenlebens augenblicklich ihre eigentliche Funktion; sie stehen nicht mehr im Dienst des gemeinsamen Lebens. Natürlich kann die Frau (oder der Mann) immer noch gut kochen; in diesem rein technischen Sinn bleiben Tugenden bestehen. Aber die Arbeit in der Küche ist nicht mehr Ausdruck des gemeinsam geteilten Lebens; die Partner leben in einer Art beziehungstechnischem Autismus. Ein einziger Akt des Vertrauensbruchs reicht aus, allen tugendhaften Handlungen die tragende Basis zu entziehen. Zugleich gilt: Ist durch Reue und Versöhnung der Bruch geheilt, können augenblicklich alle Fähigkeiten wieder im Dienst der gemeinsamen Beziehung gelebt werden. Nicht anders verhält es sich – so Pinsent – mit unserer Freundschaftsbeziehung zu Gott in Bezug auf den Besitz der übernatürlichen Tugenden.[47]

2. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes im Einzelnen

Die kirchliche Tradition zählt sieben Gaben des Heiligen Geistes auf, die im Alten Testament vom Propheten Jesaja genannt werden (zumindest in der griechischen Übersetzung der Septuaginta): „Der Geist des Herrn lässt sich nieder auf ihm [sc. den Messias]: der Geist der Weisheit und des Ver-standes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und Frömmigkeit, der Geist der Gottesfurcht.“[48]

Über die Bedeutung der einzelnen Gaben wurden Bibliotheken geschrieben; eine wirklich einheitliche Interpretation hat sich nicht durchgesetzt; selbst Thomas von Aquin deutet die einzelnen Gaben in seinen verschiedenen Werken je anders

47 Ebd, 75.
48 Jes 11,2.

(sogar innerhalb der *Summa Theologiae* gibt es zwischen der *Prima Secundae* und der *Secunda Secundae* deutliche Unterschiede).
Der folgende Text führt Erklärungen von verschiedenen Autoren zusammen und erhebt natürlich keinen Anspruch auf Exklusivität. Ziel ist vielmehr, aus den vielen Interpretationen das auszuwählen, was einerseits die Relevanz der Gaben für den heutigen Alltag deutlich macht, und andererseits die innere Verknüpfung der Gaben aufzeigt: Wer die erste Gabe hat, braucht die zweite; die zweite wiederum führt zur dritten usw. Darüber hinaus wird versucht, den Wesenskern einer Gabe in einem kurzen prägnanten Satz als „Merkhilfe" zusammenzufassen.

2.1. Weisheit: *Wissen Was Wichtig ist*

Sapientis est ordinare. Dem Weisen kommt es zu, zu ordnen. Immer wieder wird von Thomas dieser Satz des Aristoteles zitiert, wenn es darum geht, auf den Punkt zu bringen, was Weisheit überhaupt ist.[49] Weise ist nicht schon derjenige, der viel weiß, sondern der, der weiß, was wichtig ist, und der davon ausgehend sein sonstiges Wissen in einen größeren Kontext zu ordnen vermag. Weisheit bedeutet *wissen, was wichtig ist*. Modern gesprochen: Die richtigen Prioritäten setzen, wissen, was es wert ist, dass wir Zeit investieren, sich nicht in Banalitäten verlieren. Weisheit ist also mehr als bloßes Wissen, aber vor allem ist es weniger als „Viel-Wissen". Wer gute Roboter baut und die botanischen Namen aller Pflanzen weiß, weiß sicher viel und mag ein guter Wissenschaftler sein, aber er ist deswegen noch nicht weise. Weisheit suchten die Philosophen (sie nannten sich Freunde der Weisheit), weil sie einen

49 Z.B. S.Th. I 1.6 arg. 1.

Blick für die wichtigen Fragen des Lebens hatten.
Blicken wir in unsere heutige Welt, so wird schnell klar, dass es wenig gibt, was wichtiger wäre als Weisheit. Wir sind Meister des Viel-Wissens, aber wissen wir, was im Leben überhaupt wichtig sein soll? Wo sind die Prioritäten zu setzen? Beruf? Sport? Gesundheit? Hobbies? Beziehung? Spiritualität? In der Fülle unseres Wissens haben wir die Orientierung verloren, was wirklich wichtig ist.
Es wäre doch interessant, was in den Augen Gottes für mein Leben wichtig ist … Wir sind bei den Gaben des Heiligen Geistes. Die Gabe der Weisheit ist nicht einfach irgendein spezielles Wissen, was für uns Menschen wichtig sein soll. Vielmehr schenkt sie uns Anteil an der göttlichen Perspektive, sie befähigt mich, zu sehen, was *in den Augen Gottes* in meinem Leben wirklich wichtig ist. Was also *wirklich* wichtig ist.
Nehmen wir als Beispiel für die durchschlagende Wirkung dieser Art von Weisheit den heiligen Franziskus: Er wurde weise in dem Moment, als er aus der Perspektive Gottes erkannte, was wirklich wichtig in seinem Leben ist: Nicht Reichtum und Ansehen, sondern aufrichtige Hingabe an Gott, Nachfolge Christi auf möglichst radikale Weise. Diese Erkenntnis veränderte sein ganzes Leben. Aber diese Art von übernatürlicher Weisheit findet sich bei allen Heiligen: Beim seligen John Henry Newman, der seine Karriere geopfert hat, weil er erkannte, dass die aufrichtige Suche nach Wahrheit das wichtigste ist, genauso wie bei den Seherkindern von Fatima, die plötzlich ihre Freizeit für Rosenkranz und Buße geopfert haben, weil ihnen die Begegnung mit Maria gezeigt hat, was wirklich wichtig ist.
Jeder Heilige hatte die Gabe der Weisheit, und auch wir brauchen sie an allererster Stelle. Ganz konkret im Alltag. Gaben sind kein Automatismus. Sie geben uns lediglich *die Fähigkeit*

zur göttlichen Perspektive. Im Stand der Gnade *können* wir erkennen, was wirklich wichtig ist im Leben (wir tun es nicht automatisch), nämlich unsere Beziehung zu Gott, ein Leben aus den Sakramenten, die Vertiefung unseres Glaubens, die Lektüre der heiligen Schrift. Im Licht dieser Gabe des Heiligen Geistes zeigt sich unser Glaube als Weisheit im eigentlichen und höchsten Sinn. Paulus:
„Wir verkünden Weisheit unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, sondern (…) was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist.“[50]
Und damit kommen wir unmittelbar zur zweiten Gabe.

2.2. Verstand: *Verstehen Warum und Wozu Was Wichtig ist*

Wissen und Verstehen ist nicht dasselbe. Ich kann wissen, dass die Kreiszahl Pi (π) = 3,1415926… ist, aber ich verstehe nicht die Zahl; ich kann wissen, dass in großer Höhe Wasser schneller kocht, ohne zu verstehen, was die Gründe sind. Und ein Ehemann kann wissen, dass seine Frau ihn liebt, auch wenn er vielleicht zugeben muss, dass er nicht versteht, warum. Wissen und Verstehen sind verschiedene Dinge; Verstehen ist mehr als Wissen. Beim Wissen reicht die sichere Kenntnis, *dass* etwas faktisch so und so ist. Um etwas zu verstehen, müssen wir wissen, *warum* oder *wozu* es ist, wie es ist. Nach abendländischer Auffassung ist es gerade der besondere Vorzug des Menschen, nicht nur nach dem faktischen IST der Dinge fragen zu können, sondern das Warum und Wozu der Wirklichkeit zu erforschen, den Dingen auf den Grund zu gehen; ihr

50 1 Kor 2,6-10.

Wesen zu ergründen, verstehen zu wollen, warum und wozu was wichtig ist.
Wenn Weisheit darin besteht, zu wissen, was wichtig ist, dann verlangt Weisheit von sich aus nach einer Ergänzung; denn was einem wichtig ist, will man notwendiger Weise auch verstehen. Wem als Hobby Briefmarkenkunde wichtig ist, der begnügt sich nicht damit, Briefmarken zu sammeln – es geht ihm ja nicht nur um das Sammeln –, sondern er will wissen, woher die Marken kommen, wie wertvoll sie sind, vielleicht auch wie sie hergestellt wurden usw. Und ein echter Mathematiker lernt nicht stur 20 Dezimalstellen der Kreiszahl Pi auswendig, sondern sucht nach Gründen und Erklärungen, warum Pi genau Pi ist. Verstand meint das *Verstehen warum und wozu was wichtig ist.*
Genauso ist es auch bei der Weisheit als Gabe des Heiligen Geistes: Im eigenen Leben die richtigen Prioritäten zu setzen und zu erkennen, was wichtig ist – nämlich mein Glaube, meine Berufung zur Freundschaft mit Gott usw. Das führt dazu, immer tiefer und tiefer verstehen zu wollen, warum unser Glaube ist, wie er ist; welche Zusammenhänge es zwischen den einzelnen Glaubenswahrheiten gibt. Nicht nur wissen, dass Gott Mensch geworden ist, sondern verstehen, warum er diesen Weg der Erlösung gewählt hat; nicht nur wissen, dass wir durch die Taufe Kinder Gottes werden, sondern verstehen, welche einzigartig intime Beziehung wir dadurch zu Gott haben; nicht nur zu wissen, dass Gott unser Schöpfer ist, sondern zu verstehen, wie radikal abhängig wir damit von Gott sind. Es geht dabei nicht um ein vertieftes Lernen des Katechismus (im Sinn einer „Weisheit 2.0“), sondern wiederum um den gemeinsamen Blick aus der Perspektive Gottes, der zwischen den Glaubenswahrheiten plötzlich Zusammenhänge aufscheinen lässt, die einem bloß menschlichen Nachdenken

über Gott unzugänglich wären. Dass Gott die Liebe ist, glauben wir, weil Gott es uns geoffenbart hat; es geht um Weisheit. Für das bloß menschliche Nachdenken des Menschen steht diese Aussage eher im Widerspruch mit unserer alltäglichen Erfahrung des Leids. Aber die Gabe des Verstandes lässt uns verstehen, wie stimmig sich diese Wahrheit in alles andere einfügt, was wir von Gott glauben; warum Gott darum die Liebe sein muss, und wozu dies in unserem Leben führt.
Ein herrliches Beispiel für die Gabe des Verstandes ist der heilige Thomas von Aquin. Er war ein Riese in der Gabe der Weisheit, aber noch mehr ein Gigant in der Gabe des Ver-standes; wie kein anderer sah er Zusammenhänge zwischen verschiedenen Glaubenswahrheiten und erklärte Gründe für die Angemessenheit bestimmter Heilswahrheiten. Dass es dabei trotzdem um eine Gabe des Geistes und nicht intellektuellen Fleiß geht, zeigen uns viele andere Heilige, z.B. die Einsichten der kleinen heiligen Theresia, die – auf ganz andere Weise, aber ebenso tief – ohne Theologiestudium zu einem glasklaren Verstehen dessen gekommen ist, was unseren Glauben ausmacht.

2.3. Rat: *Richtig Reagieren*

Wissen was wichtig ist, verstehen warum und wozu es wichtig ist. Weisheit und Verstand, beides muss im konkreten Leben umgesetzt werden – und das ermöglicht die nächste Gabe, nämlich der Rat.
Auf den ersten Blick könnte man meinen, die Gabe des Rates sei die Fähigkeit, anderen Menschen in Übereinstimmung mit der Sichtweise Gottes für deren Leben zu raten. Den Zweifelnden Raten – ist das nicht eines der sieben geistlichen Werke der Barmherzigkeit? Die Gabe des geistlichen Begleiters als menschliches Sprachrohr für den Heiligen Geist. Aber ist das wirklich eine Gabe, die jeder Christ besitzt? Oder wird diese

besondere Begabung nicht nur einzelnen Menschen zum Dienst an ihren Mitmenschen zuteil? Tatsächlich zählt die Theologie das Rat-geben-können eher zu den sog. Charismen als zu den klassischen Gaben des Heiligen Geistes.

Bei Thomas von Aquin steht der Begriff *consilium* – so das lateinische Wort für *Rat* – allgemein für den Prozess der Überlegung, der einer Entscheidung vorausgeht. Mit sich selbst zurate gehen. Im *consilium* beratschlagt sich der Mensch mit sich selbst, sucht mögliche Handlungsalternativen, um dann die beste Option auszuwählen. Das Wochenende ist frei, ich kann zuhause im Internet surfen, ins Freibad gehen oder in die Berge fahren. Vor der Entscheidung wäge ich ab, im Idealfall berate ich mich sogar mit Freunden, um dann optimal auf die vorhandene Situation zu reagieren.

Genau hier setzt die Gabe des Rates an: Sie weitet unseren Horizont, so dass man in seinen Entscheidungsprozessen nicht mehr nur aus seiner subjektiven Perspektive auf eine vorliegende Situation blickt und auf eigene Überlegung angewiesen ist, sondern sie lässt uns Anteilnehmen am göttlichen Blickwinkel auf die konkrete Situation. Der Mensch beratschlagt nicht mehr alleine, sondern öffnet sich für den „Rat Gottes“, um dann richtig reagieren zu können. Dabei geht es nicht um außerordentliche Offenbarungen oder Geisterscheinungen. Es ist mein eigenes Denken, das durch eine *joint attention* mit dem Heiligen Geist neue Handlungsoptionen entdeckt, die aus rein menschlicher Sicht nicht zu erkennen gewesen wären. Plötzlich erkenne ich, dass es neben Internet, Freibad und Bergen auch die Theologische Sommerakademie als Wochenendoption gibt …

Alle Heiligen waren Meister des Rats. Ein besonders schönes Beispiel ist der heilige Ignatius von Loyola. Als Ordensgeneral

musste er täglich unzählige Entscheidungen treffen – oft mit „lebenslangen“ Konsequenzen für die Betroffenen. Besonders wichtige Entscheidungen brachte er zu Papier, legte sie einige Zeit auf den Altar, empfahl dem Herrn das Anliegen, um sein eigenes Denken zu öffnen für eventuelle alternative Entscheidungsoptionen. Nach dieser „übernatürlichen Beratschlagung“ war er von einer inneren Sicherheit getragen, in der betreffenden Situation richtig reagiert zu haben.

2.4. Stärke: *Schwierigkeiten Standhalten*

An die Gabe des Rates schließt sich in der klassischen Reihenfolge die Gabe der Stärke an. Wie sich Weisheit und Verstand gegenseitig bedingen und ergänzen, so bilden Rat und Stärke eine Einheit. Die rechte Handlungsoption zu erkennen – Sache des Rates – ist eine Sache; eine Entscheidung umzusetzen – und vor allem: ihr dauerhaft treu zu bleiben – eine andere. An guten Vorsätzen mangelt es uns selten (gute Vorsätze setzen immer den guten Rat voraus), aber an der Umsetzung hakt es viel zu oft. Deshalb bedarf die Gabe des Rates immer der Ergänzung durch die Gabe der Stärke. Stärke meint: *Schwierigkeiten standhalten.* Wenn ein guter Vorsatz gefasst ist, dann braucht es die nötige Kraft und das Durchhaltevermögen, der getroffenen Entscheidung angesichts aller auftretenden Schwierigkeiten treu zu bleiben. Schwierigkeiten können sowohl von außen als auch von innen auftreten. Von außen: Fehlende Unterstützung von Mitmenschen oder Mitarbeitern, das Ausbleiben von Anerkennung von Freunden, unvorhergesehene Probleme im Alltag. Immer braucht es Kraft und Stärke, der Entscheidung, die durch den Rat getroffen wurde, treu zu bleiben. Es gibt aber ebenso Hindernisse „von innen“: eigene Bequemlichkeit, Entmutigung, Unsicherheit, mangelnde Standfestigkeit. Auch hier bedeutet Stärke: *Schwierigkeiten standhalten*.

Bisher gilt die Beschreibung von Stärke gleichermaßen für die Tugend der Stärke (oder der Tapferkeit). Auch bei der dritten Kardinaltugend geht es darum bei Schwierigkeiten und äußeren Widerständen einem guten Entschluss treu zu bleiben. Aber während die Tugend der Stärke auf menschliche Überlegung angewiesen ist (nämlich die Überlegung, wie lange ein Aushalten menschlich gesehen möglich bzw. sinnvoll ist), da ermöglicht die Gabe der Stärke wieder die göttliche Perspektive. Thomas von Aquin erklärt: Das Maß der Tapferkeit als Tugend ist die menschliche Kraft, das Maß der Stärke als Gabe ist die göttliche Allmacht.[51]

Exemplarisch für die Gabe der Stärke steht für die Theologen das Martyrium, das aus menschlicher Sichtweise sinnlos, unerträglich, unmöglich ist. Aus göttlicher Perspektive und unter dem Antrieb des Heiligen Geistes dagegen wird es möglich, ja sogar ehrenvoll: Die göttliche Perspektive, die in allen Situationen mit der Allmacht Gottes rechnet (nicht immer im Sinn der Befreiung aus der Gefahr, sondern wenigstens im Geschenk der nötigen Kraft zum geduldigen Aushalten), verleiht eine übernatürliche Kraft, *Schwierigkeiten standzuhalten*, die natürlich nicht erklärbar ist.

Ein beeindruckendes Beispiel dieser Art von übernatürlicher Stärke ist der Diener Gottes Matt Talbot, ein Ire im 19. Jahrhundert, in Dublin stadtbekannt als Trunkenbold, der noch am Zahltag seinen Wochenlohn verzechte. Angerührt durch die Gnade Gottes, machte er an einem Samstag im Jahr 1884 von einem Tag auf den anderen das Gelübde vollkommener Abstinenz. Und befand sich damit auf dem Weg zur Heiligkeit.[52]

---

51 Vgl. In sent. III 3.1.1: „Fortitudinis virtus mensuram sui actus habet humanas vires; (…) Sed donum fortitudinis habet pro mensura sui actus divinam potentiam, de cujus auxilio confidit.“

Stärke bedeutet Schwierigkeiten standhalten. Wir können uns vorstellen, mit welchen Schwierigkeiten Matt Talbot zu kämpfen hatte. Der Blick aus der Perspektive Gottes auf alle Hindernisse – verbunden mit dem Vertrauen auf die Allmacht der Vorsehung – hat ihn Tag für Tag aushalten lassen.
Die Gabe der Stärke ist auch in unserem Alltag relevant: Die Treue zum Glauben in einer säkularen Welt führt immer wieder zu Situationen, wo man Unverständnis und Widerständen für den praktizierten Glauben begegnet, die mit natürlichen Mitteln nicht lösbar sind; die ein Vertrauen auf die Allmacht Gottes (respektive der göttlichen Vorsehung) voraussetzen, damit ein weiteres Standhalten sinnvoll erscheinen kann. „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt“ (Phil 4,13). Paulus spricht von einer übernatürlichen Stärke. Von der Gabe des Heiligen Geistes.
Und just damit zeigt sich eine direkte Verknüpfung der Gabe der Stärke mit der Gabe der Wissenschaft.

2.5. Wissenschaft: *Den Wirklichen Wert der Welt Wahrnehmen*

Wissenschaft im landläufigen Sinn meint heute „die Gesamtheit von Erkenntnissen und Erfahrungen, die sich auf einen Gegenstandsbereich beziehen und in einem Begründungszusammenhang stehen.“[53] Wissenschaft zielt darauf ab, möglichst objektiv, sicher, umfangreich das Wissen über einen Gegenstand zusammenzuführen. Im Gegensatz zur Weisheit – dem *Wissen was wichtig* ist – ist Wissenschaft über jeden Gegenstand möglich. Geographie, Ökonomie, Sport – Wissen in

52 MICHAEL S. SHERWIN, »Infused Virtues and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues«, in *The Thomist* 73 (2009), S. 29-52, hier S. 35-37.

53 https://de.wikipedia.org/wiki/Wissenschaft (Zugriff 14.09.2016).

diesen Bereichen macht nicht weise, aber es kann als Wissenschaft betrieben werden.
Wie hilft der Heilige Geist in der Wissenschaft? Sind katholische Professoren die besseren Wissenschaftler? Weil ausgerüstet mit der Gabe der Wissenschaft? Die Gaben befähigen uns, die Perspektive Gottes zu teilen. Die Gabe der Wissenschaft erlaubt uns, die Welt aus der Perspektive Gottes zu sehen: sie so zu sehen, wie er sie sieht; zu erkennen, welche Bedeutung die Dinge aus Gottes Sicht haben, welchen Sinn die geschaffene Wirklichkeit nach dem Plan Gottes besitzt. Kurz: Den wirklichen Wert der Welt wahrzunehmen. Die Sonne ist ja nicht nur ein heißer Stern, der unseren kalten Planten beheizt, sondern zugleich (und viel wichtiger) ein Spiegelbild Gottes, Quelle aller Wärme und allen Lichts. (Deswegen war Jahrhunderte lang die offizielle Gebetsrichtung Osten – hin zur Sonne, die für Christus steht). Und Wasser ist nicht nur das chemische Element H_20, sondern zugleich eine Offenbarung der Gnade Gottes als Allreinigungsmittel und Lebensspender. Bäume belehren uns über die Kirche (vgl. Senfkorngleichnis), Getreide über das Wesen von guten Taten und das Feuer über die Hölle. Die Gabe der Wissenschaft lässt uns die Dinge dieser Welt sehen, wie Gott sie sieht; den Sinn in ihnen erkennen, den Gott in sie hineingelegt hat.
Meister dieser Gabe ist der heilige Bonaventura, der schlicht in allen Dingen dieser Welt Hinweise auf die übernatürliche Wirklichkeit und verblüffende Abbilder der Dreifaltigkeit entdeckt hat.[54] Die Gabe der Wissenschaft ist dabei nicht darauf beschränkt, den geistlichen Sinn hinter den geschaffenen, materiellen Dingen zu entdecken; auch durch den Ablauf der Ge-

schichte spricht Gott zu uns und offenbart sich.[55] Ignatius von Loyola hatte im 16. Jahrhundert zwei seiner Jesuiten als Missionare für Indien ausgewählt; weil der zweite Kandidat bis zum Abfahrtstag nicht gesund wurde, musste kurzerhand und – menschlich gesehen – ungeplant Franz Xaver einspringen. Dieser sah darin das Wirken Gottes (Gabe der Wissenschaft) und bestieg das Schiff. In Portugal erkrankte der zweite Mitbruder, Franz Xaver fuhr alleine nach Indien und wurde der größte Missionar der Kirchengeschichte. Die Gabe der Wissenschaft ermöglicht uns, den wirklichen Wert der Welt und ihrer Ereignisse wahrzunehmen.

Warum folgt die Gabe der Wissenschaft der Gabe der Stärke? Wie gesehen beurteilt die vorige Gabe auftretende Schwierigkeiten mit Blick auf die Allmacht Gottes. Alle Widerstände, die sich einem gut beratenen Entschluss entgegenstellen, sind von der Vorsehung Gottes immer schon umfangen und mitbedacht, und darum lässt uns die Gabe der Stärke allen *Schwierigkeiten standhalten*. Aber das Wissen um die Vorsehung und Allmacht Gottes, welches die eigentliche Wurzel der Stärke ist, lässt den Menschen den eigentlichen – nämlich begrenzten – Wert der Welt erfassen – genau das aber ist die Definition der Gabe der Wissenschaft: *Den wirklichen Wert der Welt wahrzunehmen.*

2.6. Frömmigkeit: *Family Feeling*

Bei keiner Gabe ist das deutsche Wort so irreführend wie bei der Gabe der Frömmigkeit, womit die lateinische *pietas* wie-

54 BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum. Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*, Münster: Lit Verlag 2004.

55 Vgl. S.Th. I 1.10.

dergegeben wird. *Pius* im Sinn der Tugend ist zunächst der, der seinem Vater die ihm zustehende Ehrerbietung erweist. Und weil nach Thomas „in maiori includitur minus“[56] – im Größeren immer das Kleinere miteingeschlossen ist – darum meint die Tugend *pietas* ganz allgemein das rechte Verhalten des Menschen in Bezug auf seine Familie, seine Freunde, seine Wohltäter, ja bis hin zum Vaterland.

Die Gabe der Frömmigkeit überträgt nun diese Beziehung wieder auf Gott. Ohne Gaben des Heiligen Geistes stehen wir Gott als unserem Herrn und Schöpfer gegenüber: Er regiert uns, er erhält uns im Sein, er richtet uns. Dass wir auf ihn als unseren Vater blicken und mit ihm in kindlicher Liebe verbunden sind, kurz: Dass wir auf Gott blicken, wie Gott selber blickt (nämlich wie der Sohn auf den Vater – durch den Heiligen Geist), dies übersteigt wieder bei weitem unsere Natur als Geschöpfe; dafür braucht es eine eigene Befähigung, eine Anteilnahme am Blickwinkel Gottes selbst. Und nichts anderes bewirkt die Gabe der *pietas*: So wie wir von Natur aus mit kindlichen Gefühlen auf unseren irdischen Vater blicken und mit unserer irdischen Familie verbunden sind, so befähigt uns die Gabe der Frömmigkeit, mit kindlichem Herzen auf Gott als unseren Vater zu schauen, ihn nicht nur als Schöpfer und Erhalter zu verehren, sondern als liebenden Vater. Die Gabe der Frömmigkeit bewirkt in diesem Sinn ein *family feeling* in Bezug auf Gott.

Und – das ist bemerkenswert – zugleich bezieht sie sich auf alle Mitmenschen. Weil wir durch die Gabe der Frömmigkeit Gott als unseren Vater erkennen (und als Vater aller Menschen – sofern alle Menschen zur Gotteskindschaft berufen sind), verändert die Gabe der Frömmigkeit zugleich unser Verhältnis zu unseren Mitmenschen. Sie sind nicht mehr nur Mit-

56 S.Th.-II 101.1.

menschen, sondern Mitbrüder, Mitschwestern, Geschwister (oder zumindest: *mögliche* Geschwister) einer großen Familie des Glaubens.
Ein leuchtendes Beispiel der so verstandenen Gabe der Frömmigkeit ist die heilige Mutter Teresa. Jesus im Nächsten sehen und ihn darum als Bruder lieben. „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25). Wenigen Heiligen ist dieser übernatürliche Blick auf die Mitmenschen – nämlich aus der Perspektive Gottes – so gut gelungen wie Mutter Teresa. Oder genauer: Sie hatte sich der Gabe der Frömmigkeit maximal geöffnet.

2.7. Gottesfurcht: *Gespür für die Größe Gottes*

Die letzte Gabe des Heiligen Geistes ist die Gottesfurcht. Auch sie schließt sich inhaltlich an die vorhergehende Gabe an: Die Frömmigkeit erlaubt uns einen Blick auf den allmächtigen Gott als zugleich liebenden Vater, so wie Gott selber (der Sohn) auf den Vater blickt. Diese kindlich-familiäre Beziehung mit Gott, die uns die Gabe der Frömmigkeit erlaubt, birgt für uns gebrochene Menschen stets die Gefahr, blind zu werden für Gottes unendliche Größe und Würde, wie leicht missverstehen wir Gott als „Lieben Gott“, als „netten Großvater“ im Himmel. Und darum bedarf die Frömmigkeit der Ergänzung durch die Gottesfurcht: Dem *Gespür für die Größe Gottes.*
Nicht zuletzt bei dieser Gabe sind uns die Heiligen – alle Heiligen – leuchtende Vorbilder. Es gibt keinen Heiligen ohne ein Gespür für die Größe Gottes. Ein besonders schönes Beispiel ist die Gottesfurcht des heiligen Pfarrers von Ars. Von ihm wird berichtet, seine Ehrfurcht vor dem Herrn sei so groß gewesen, dass er es peinlichst vermieden habe, sich in der Kirche direkt mit dem Rücken zum Tabernakel hin zu bewegen – aus dem wachen Bewusstsein der Größe dessen, der hier gegenwärtig ist.

Wie kann Gottesfurcht eine Gabe des Heiligen Geistes sein, wenn doch im Johannesbrief steht „Die Liebe kennt keine Furcht. Die vollkommene Liebe schließt die Furcht aus“ (1 Joh 4,17). Und in den Abschiedsreden nennt Jesus seine Jünger *nicht mehr Knechte, sondern Freunde?* (vgl. Joh 15,15). Ist im Neuen Testament durch Jesus die Gottesfurcht nicht endgültig überwunden?

Ein kurzer Satz aus der *Summa Theologiae* löst die scheinbare Antinomie zwischen Liebe und Frucht: „Jede Furcht ergibt sich aus Liebe; denn wer fürchtet, fürchtet nur das Gegenteil von dem, was er liebt.“[57] Furcht ist nicht nur kein Widerspruch zur Liebe, Furcht ist vielmehr nur möglich für jemanden, der aufrichtig liebt; denn die Liebe fürchtet sich, vom Geliebten getrennt zu werden. Damit muss (!) sogar jeder, der aufrichtig liebt, – solange er diese Liebe wieder verlieren kann – immer von Furcht begleitet sein. Nicht von knechtischer Furcht vor Strafe, sondern von der Furcht, den Geliebten zu betrüben, ihm zu missfallen, seine Liebe zu verletzen. Auf diese Weise wird die Gottesfurcht niemals von der Liebe überwunden. Zwar stimmt, dass je größer die Liebe, desto kleiner die Furcht vor Strafe wird; aber genauso richtig ist: je größer die Liebe, desto größer das Bewusstsein für die unendliche Würde Gottes, für den unendlichen Unterschied zwischen seiner Majestät und unserer Unzulänglichkeit, und desto größer die Furcht (vor uns selbst!), die Liebe Gottes von unserer Seite aus zu verletzen.

Damit schließt sich der Kreis der Gaben des Heiligen Geistes, so dass die letzte wieder zur ersten führt: Erst das Gespür für die Größe Gottes schenkt uns den objektiven Maßstab für das, was wirklich wichtig ist in unserem Leben – was wir als Defini-

57 „Omnis timor ex amore procedit, nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat“ (S.Th. II-II 125.2).

tion der Weisheit gefunden haben. Was an vielen Stellen der Weisheitsliteratur des AT betont wird, nämlich „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit“ (z.B. Ps 111,10) – erhält auf diese Weise eine inhaltliche Stimmigkeit.

3. Schluss: Es ist ein Meister vom Himmel gefallen

„Es ist noch kein Meister vom Himmel gefallen“, belehrt uns der Volksmund, denn erst „Übung macht den Meister“. In einem bestimmten Sinn gilt dies auch von den Gaben des Heiligen Geistes. Wenn das Ein-Stufen-Modell korrekt ist, wenn die Gaben nicht für die höheren Stufen der christlichen Vollkommenheit reserviert sind, sondern zur „basic hardware“ jedes Christen gehören, dann müssen und dürfen wir uns immer wieder ganz bewusst darum bemühen, aus der Perspektive Gottes auf unser Leben zu blicken.

Freilich, wenn wir in den Gaben wachsen, dann – auf diesen Punkt legt Thomas von Aquin immer wieder Wert – nicht wegen unserer eigenen verbesserten Geschicklichkeit. Wenn in einer Ehe das innerliche Verständnis des einen Partners für den anderen wächst, dann nicht deswegen (zumindest nicht primär), weil man nach Jahren mehr Übung erworben hat, den anderen zu beobachten. Der eigentliche Grund des tieferen Verstehens in einer Beziehung ist die Bereitschaft *des anderen*, sich mehr zu öffnen, dem anderen tiefere Einblicke in das eigene Leben zu schenken. Wachstum in einer Beziehung der geeinten Aufmerksamkeit (*joint attention*) lässt sich nicht antrainieren, sondern ist das Geschenk vertrauensvoller Liebe. Und darum hängt auch das Wachstum der Gaben des Heiligen Geistes weniger von der eigenen Übung ab, als vielmehr von Seiten Gottes, der sie uns schenkt, erhält, vermehrt. In diesem Fall gilt: Der Meister muss vom Himmel fallen. Er muss uns geschenkt werden. Und weil Gebet nichts anderes ist, als Aus-

druck unserer Sehnsucht nach den Gütern, die wir erbitten,[58] so ist auch das Gebet um die Gaben des Geistes das wichtigste Mittel, unsere Herzen für Wachstum vorzubereiten.

Heiliger Geist, wir bitten dich, gib uns allen gnädiglich, deiner sieben Gaben Kraft.

(aus der Pfingstsequenz)

Sekundärliteratur

BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum. Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*, Münster: Lit Verlag 2004.

BOUCHARD, CHARLES E., »Recovering the Gifts of the Holy Spirit in Moral Theology«, in *Theological Studies* 63 (2002) 539-558.

CANTALAMESSA, RANIERO, *Komm, Schöpfer Geist. Betrachtungen zum Hymnus Veni Creator Spiritus*, Freiburg: Herder 1999.

CONGAR, YVES, *Der heilige Geist*, Freiburg: Herder 1982.

GARDEIL, A., *Dons du Saint-Esprit*, in A. VACANT; E. MANGENOT - É. AMANN (HHg.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1939, 1728-1781.

GARDEIL, AMBROISE, *Der Heilige Geist formt Christen*, Luzern: Verlag Räber 1953.

GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALD, *Des Christen Weg zu Gott. Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens*, Bd. 1, München: Verlag Schnell & Steiner 1953.

GRABER, RUDOLF, *Die Gaben des heiligen Geistes*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1936.

GÜNTHÖR, ANSELM, *Anruf und Antwort: Handbuch der katholischen Moraltheologie; Der Christ - gerufen zum Leben*, Bd. 1 (Allgemeine Moraltheologie), Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag 1993.

GYPKEN, FRANZ, *Vom heiligen Geist*, 3. Aufl., Frankfurt (Main): Main-Verlag 1959.

HÄRING, BERNHARD, *Das Gesetz Christi*, 2. Aufl., Freiburg: Erich Wewelt Verlag 1955.

HORST, ULRICH, *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Berlin: Akademie Verlag 2001.

JONE, HERIBERT, *Katholische Moraltheologie*, 12. Aufl., Paderborn: Ferdinand Schöningh 1940.

KENTENICH, JOSEPH, *Vom Geist bewegt. Ausgewählte Texte zum Heilig-Geist-Jahr 1998*, Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag 1997.

58 „Oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum.“ (S.Th. II-II 83.9).

LEHMANN, KARL, »Die Gabe des Verstandes«. in Wilhelm SANDFUCHS (Hg.), *Die Gaben des Geistes. Acht Betrachtungen*, Würzburg: Echter 1977, 11-23.

MCKAY, ANGELA M., *The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy*, University of Notre Dame 2004.

MEINERT, JOHN, *Donum Habituale: Grace and the Gifts of the Holy Spirit in St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: The Catholic University of America 2015.

MESCHLER, MORITZ, *Die Gabe des heiligen Pfingstfestes. Betrachtungen über den heiligen Geist*, Freiburg: Herder 1909.

PETERS, BENEDIKT, *Der Heilige Geist. Gaben, Werk, Wirkungen*, Bielefeld: Betanien Verlag 2003.

PIEGSA, JOACHIM, *Der Mensch – Das moralische Lebewesen. Fundamentale Fragen der Moraltheologie*, Bd. 1, St. Ottilien: Eos Verlag 1996.

PINCKAERS, SERVAIS, »Morality and the Movement of the Holy Spirit: Aquinas's Doctrine of ‚Instinctus'«, *The Pinckaers Reader. Renewing Thomistic Moral Theology*, Washington, DC: The Catholic University of America Press 2005, 385-395.

PINSENT, ANDREW, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics. Virtues and Gifts*, 2. Aufl., New York, NY: Routledge 2013.

PRÜMMER, DOMINICUS M., *Manuale theologiae moralis: Secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Bd. 1, Freiburg: Herder 1958.

RENATA DE SPIRITU SANCTO, TERESIA, *Die siebenfache Gabe*, Freiburg: Herder 1936.

RENATA DE SPIRITU SANCTO, TERESIA, *Von den Gaben und Früchten des Heiligen Geistes*, 2. Aufl., Freiburg: Herder 1951.

SCHAMONI, WILHELM, *Die Gaben des Heiligen Geistes*, 5. Aufl., Abensberg: Josef Kral 1983.

SHERWIN, MICHAEL S., »Infused Virtues and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues«, in *The Thomist* 73 (2009) 29-52.

STROUD, JAMES W., *Thomas Aquinas' Exposition of the Gifts of the Holy Spirit: Developments in His Thought and Rival Interpretations*, Washington, D.C.: The Catholic University of America 2012.

Damit Ehe und Familie erhalten bleiben

Christian Schulz

Was ist eigentlich Familie? Vor welchen Herausforderungen steht sie in der heutigen Zeit? Und was bedeuten die Veränderungen für die kirchliche Lehre und die Seelsorge?
Diese und ganz ähnliche Fragen bewegten Papst Franziskus – selbstverständlich nicht nur ihn – und veranlassten ihn im Herbst 2013 einen synodalen Prozess anzukündigen, der sich in zwei Etappen vollziehen sollte:
Im Oktober 2014 fand daher zunächst eine außerordentliche Bischofssynode statt, die sich mit den Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung befasste. Diese Synode wurde von den nationalen Bischofskonferenzen vorbereitet.
Hierzu wurde ein Fragebogen erstellt, der weltweit von vielen Gläubigen in Pfarreien und kirchlichen Verbänden durchgearbeitet und beantwortet wurde. Die zusammengetragenen Ergebnisse bildeten schließlich eine wesentliche Grundlage für die anstehenden Beratungen der Synode.
Der Ertrag dieser Synode lieferte wiederum die Ausgangs- und Diskussionsgrundlage für die vom 4. – 25. Oktober 2015 stattfindende zweite Bischofssynode in Rom unter dem Titel „Die Berufung und Mission der Familie in der Kirche in der modernen Welt“.
Ende 2014 wurde hierzu ein Vorbereitungsdokument verschickt, das erneut einen Fragebogen enthielt.
Am 23. Juni 2015 veröffentlichte der Vatikan das ‚instrumentum laboris‘ als Arbeitspapier zur Vorbereitung der XIV.

Ordentlichen Bischofssynode. Die Rückmeldungen aus Deutschland und aller Teilkirchen flossen in das ‚instrumentum laboris' ein.
Diese 2. Bischofssynode bildete nun den Höhepunkt des insgesamt auf zweieinhalb Jahre angelegten synodalen Prozesses. Am Freitag, dem 8. April 2016, wurde das am 19. März 2016 von Papst Franziskus unterzeichnete nachsynodale Apostolische Schreiben „Amoris laetitia" der Öffentlichkeit als Ertrag des gesamten synodalen Prozesses mit konkreten Leitlinien für eine zeitgemäße Seelsorge der Familie vorgestellt.

„Damit Ehe und Familie erhalten bleiben …"

Letztlich stellt dieser heutige Vortragstitel − auf den Punkt gebracht − nichts anderes dar, als die pointierte Formulierung des dem Apostolischen Schreiben „Amoris laetitia" zugrunde liegenden Hauptmotivs − und zwar sowohl hinsichtlich dessen Veranlassung wie auch bezüglich seiner zentralen Inhalte.
Schließlich gehe es ganz vorrangig darum − wie in AL 2 (so sei das Apostolische Schreiben „Amoris laetitia" im weiteren Verlauf vereinfachend zitiert) einleitend angemerkt wird −, „die Bedeutung der Ehe und der Familie neu bewusst zu machen" und „einige doktrinelle, moralische, spirituelle und pastorale Fragen unbefangen weiter zu vertiefen", mit dem Ziel „den Familien in ihrem Einsatz und ihren Schwierigkeiten" in der gegenwärtigen Situation zukunftsträchtig „Ermutigung und Anregung" zu bieten.
Aus dem reichen Inhalt von „Amoris laetitia" schöpfend, möchte ich mich nun mit Ihnen gemeinsam einigen zentralen Aspekten zuwenden, die unsere Themenstellung zu erhellen vermögen.
Anhand von drei Fragestellungen, die wir nachfolgend an den Text herantragen, möge schließlich in der Gesamtschau ihrer

Beantwortungen der Beitrag von „Amoris laetitia“ zu unserer gewissermaßen als Zukunftsauftrag formulierten aktuellen Thematik „Damit Ehe und Familie erhalten bleiben“ klar ersichtlich werden.
Zu Ihrer aller Überblick nun vorangestellt zunächst die Stationen unseres gemeinsamen Weges durch den Text:
I. Woher und wozu sind Ehe und Familie?
II. Was ist das innerste Lebensprinzip der christlichen Ehe und Familie?
III. Was fördert und stabilisiert Ehe und Familie in spiritueller Hinsicht? Als erstes also die Frage:

I.„Woher und wozu sind Ehe und Familie?“

Die rechte Antwort auf diese Frage stellt schon ganz zu Beginn – und ich will meinen notwendigst – die Weiche für das rechte Verständnis unseres Arbeitstitels „damit Ehe und Familie erhalten bleiben …“ Es kann aus christlicher Sicht eben nicht einfach daran gelegen sein, in einem allein zweckhaften Denken von Sinn- und Zielgehalten auszugehen, die nach menschlichem Gutdünken ehelicher Gemeinschaft und Familie beigemessen werden, um von diesen Momenten her die Notwendigkeit eines „Artenschutzes“ für Ehe und Familie zu proklamieren. Vielmehr ist im Gegenteil – noch vor den innersten Sinn- und Zielgehalten – aus schöpfungstheologischer Sicht vom Ursprung oder – sagen wir besser – vom Urheber von Ehe und Familie zu sprechen.
Ganz zu Recht stellt Papst Franziskus darum auch dem Gesamt des Textes ein erstes Kapitel voran, das vor allem unter Bezug auf das reichhaltige Zeugnis der Hl. Schrift einen offenbarungsgemäßen Zugang zu Ehe und Familie eröffnet.
Als programmatisch ist zunächst der Hinweis auf die beiden

ersten Kapitel des Buches Genesis zu verstehen. Zwei Schöpfungsberichte werden hier präsentiert:[1] der ältere und volkstümlichere ist die sog. jahwistische Paradiesesgeschichte (Gen 2,4b – 3,24), der andere entstammt der sogenannten priesterlichen Tradition (Gen 1,1 – 2,4a); sie ist jünger und kommt aus Gelehrtenkreisen (Priesterschrift). Der jahwistischen Tradition[2] zufolge ist der Mensch durch und durch leiblich und bekommt das Leben von Gott. Seine Geschlechtlichkeit ist nicht bloß partiell biologisch, sondern ganzheitlich menschlich. Im Vordergrund steht die Ergänzungsbedürftigkeit der Geschlechter. Der Mensch braucht eine ihm entsprechende Ergänzung; er ist auf das Du verwiesen. Dieses Du findet er in einzigartiger Weise in der Polarität und Begegnung der Geschlechter. Weil Mann und Frau ursprünglich *ein* Fleisch waren und folglich gleichwertig sind, drängt es sie urgewaltig wieder zueinander, bis sie in der geschlechtlichen Vereinigung und im Kind wieder ein Fleisch werden. Dieses den ganzen Menschen in Anspruch nehmende ‚Zueinander-Hingezogensein' realisiert sich so auch im umfassendsten Sinne, wie in AL 13 ausdrücklich betont wird: Die eheliche Vereinigung, das „ein Fleisch werden", bezeichnet somit nicht exklusiv allein die geschlechtliche und körperliche Dimension, sondern auch die freiwillige, liebende Hingabe der Herzen. Das Ergebnis dieser Vereinigung stellt also eine Einheit dar, die „sowohl in der physischen Umarmung als auch in der Vereinigung der Herzen und der Leben

1 Vgl. hierzu: Hans Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 2010, 144ff.

2 S. grundsätzlich hierzu: W.H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, Berlin 1989, 72-81.

und vielleicht in dem Kind, das aus den beiden geboren wird“, gipfelt.

Der priesterschriftliche Text[3] hebt seinerseits besonders die Schöpfersouveränität Gottes hervor: Die Schöpfung ist von Gott verschieden, aber von ihm abhängig und ihm unterworfen. Von den Menschen wird ausdrücklich gesagt, dass sie nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen sind. Dadurch wird ihre Sonderstellung gegenüber der übrigen Schöpfung und ihre besondere Gottesnähe unterstrichen. In der Abbildhaftigkeit des Menschen wird − unter Wahrung der Transzendenz Gottes − die Fruchtbarkeit des menschlichen Paares selbst zu einem lebendigen und wirkungsvollen „Abbild“, zu einem sichtbaren Zeichen des Schöpfungsaktes. Oder − wie mit AL 11 noch näherhin unter trinitätstheologischer Rücksicht ausgedeutet wird: Die fruchtbare Liebe ist Symbol der inneren Wirklichkeit Gottes und in „diesem Licht wird die fruchtbare Beziehung des Paares ein Bild, um das Geheimnis Gottes zu entdecken und zu beschreiben, das grundlegend ist in der christlichen Sicht der Dreifaltigkeit, die in Gott den Vater, den Sohn und den Geist der Liebe betrachtet. Der dreieinige Gott ist Gemeinschaft der Liebe, und die Familie ist sein lebendiger Abglanz“ (AL 11).

„*Woher*“ und „*wozu*“ von Ehe und Familie liegen damit offenkundig auf der Hand: Ehe, Sexualität und Familie erscheinen als natürlich und weltlich zu gestaltende Schöpfungswirklichkeiten, die als solche auf Gott bezogen sind. Die Andersartigkeit von Mann und Frau ist das Fundament für ihre Bezogenheit. Die Beziehung der Geschlechter bringt dem Menschen die Überwindung seiner Vereinsamung, die Erfüllung seiner ihm von Gott ins Herz gelegten Sehnsüchte − unbeschadet na-

3 S. ebd., 91-108.

türlich der Tatsache, dass die *volle* Erfüllung jeder menschlichen Existenz allein in Gott zu finden ist. Und im Kontext der Geschlechtsbeziehungen gehört die Aufgabe der Fortpflanzung zu der dem Mann und der Frau gleichermaßen erteilten Sendung zur kulturellen Gestaltung der Welt. Sie muss infolgedessen von den Menschen in ihre eigene Verantwortung übernommen werden. Ehe, und in der weiteren Folge Familie, entsprechen nicht nur irgendwie dem Wesen des Menschen, sondern quellen gleichsam aus dessen gottgewirktem Wesen selbst hervor. Ehe und Familie liegen sozusagen in der Natur der Sache, also in der Natur des Menschen begründet. Wenn das so ist − und davon gehen wir unbedingt aus − werden Ehe und Familie prinzipiell immer auch als Sehnsuchtsorte des Menschen Bestand haben. Ganz zu Anfang heißt es darum bereits in AL 1: „So haben die Synodenväter darauf hingewiesen, dass trotz der vielen Anzeichen einer Krise der Ehe vor allem unter den Jugendlichen der Wunsch nach einer Familie lebendig bleibt. Dies bestärkt die Kirche. Als Antwort auf diese Sehnsucht ist die christliche Verkündigung über die Familie wirklich eine frohe Botschaft. Drängender denn je stellt sich somit die Frage nach den notwendigen Rahmenbedingungen und inneren Befähigungen, die gelingendes Miteinander solcher Art ermöglichen. Was erschwert oder verhindert gar in unserer Zeit die Realisierung dieser „Sehnsuchts-orte“? − Hierauf geht Papst Franziskus ausführlicher im zweiten Kapitel vom „Amoris laetitia“ unter der Überschrift „Die Wirklichkeit und die Herausforderungen der Familie“ ein. Wir selbst wollen uns indes − positiv formuliert − nachfolgend in erster Linie jenen mit dem nachsynodalen Schreiben aufgezeigten Perspektiven zuwenden, die dem Gelingen von Ehe und Familie zuträglich sind, eben damit Ehe und Familie auch wirklich gelebte Realitäten bleiben können.

Das aus christlicher Perspektive eigentliche und alles umfassende ‚*Woraufhin*' von Ehe und Familie wird − jeder bloß innerweltlichen Verzweckung ganz und gar enthoben − schließlich mit AL 29 sehr schön zum Ausdruck gebracht. Hier heißt es – und dabei klingen bereits wesentliche Momente an, die das Leben von Ehe und Familie prägen müssen, um diese zu fördern und zu erhalten: Mit einem „Blick, der Glaube und Liebe, Gnade und Engagement, menschliche Familie und göttliche Dreieinigkeit umfängt, betrachten wir die Familie, die das Wort Gottes den Händen des Mannes, der Frau und der Kinder anvertraut, damit sie eine Gemeinschaft von Menschen bilden, die ein Abbild der Einheit zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist ist. Die Tätigkeit von Zeugung und Erziehung ist ihrerseits ein Widerschein des Schöpfungswerkes des Vaters. Die Familie ist berufen, das tägliche Gebet, die Lektüre des Wortes Gottes und die eucharistische Kommunion miteinander zu teilen, um die Liebe wachsen zu lassen und sich immer mehr in einen Tempel zu verwandeln, in dem der Heilige Geist wohnt" (AL 29). Lassen sie uns nun gemeinsam zur Beantwortung der zweiten Frage übergehen.

II. Was ist das innerste Lebensprinzip christlicher Ehe und Familie?

In gewisser Weise handelt es sich hier um den Höhepunkt des päpstlichen Schreibens zu Ehe und Familie. Die Gnade des Ehesakraments ist ja tatsächlich dazu bestimmt, die Liebe der Ehegatten zu vervollkommnen und ihnen Anteil an einer letztlich in Gott gegründeten Freude zu geben. Zuerst wird eine ausführliche inhaltliche Auslegung des „Hohenliedes der Liebe" aus 1 Kor 13 geboten, die ausgeht von einer sprachlichen Analyse der Worte und nach ihrem Sinn fragt, der dann in besonderer Weise auf Ehe und Familie angewandt wird. Tatsäch-

lich sind hier wertvolle Einsichten enthalten, die sich im meditativen Lesen erschließen und an Braut- und Eheleute vermittelt werden können.
Dreizehn Punkte hat Papst Franziskus aus dem Hymnus übernommen und versucht eine Anwendung auf das konkrete Leben jeder Familie.

1. Liebe ist langmütig

Langmütig bedeutet dabei nicht, so Papst Franziskus, dass man im Namen der Liebe alles, oder gar Gewalt, ertragen muss. Vielmehr ist Liebe wie Gott und gerät nicht schnell in Zorn. „Langmut zeigt sich, wenn der Mensch sich nicht von seinen Instinkten leiten lässt und vermeidet, jemanden anzugreifen. Sie ist eine Eigenschaft des Gottes des Bundes, der auch im Familienleben zu seiner Nachahmung aufruft ... Die Langmut Gottes ist eine Übung der Barmherzigkeit mit dem Sünder und offenbart die wahre Macht.“ Es gehe nicht darum, sich ständig schlecht behandeln zu lassen. Wichtig sei es, von Beziehungen nicht zu erwarten, dass sie himmlisch oder die Menschen vollkommen sind. Es gehe darum anzuerkennen, dass auch der andere ein Recht habe, auf dieser Erde zu leben, auch wenn er meine Pläne durchkreuzt oder mir lästig ist. Papst Franziskus: „Die Liebe hat immer ein tiefes Mitgefühl, das dazu führt, den anderen als Teil dieser Welt zu akzeptieren, auch wenn er anders handeln sollte, als ich es gerne hätte.“

2. Liebe ist eine Haltung dienstbereiter Güte

Paulus wolle betonen, so Papst Franziskus, dass Liebe nicht nur ein Gefühl ist, sondern mit dem Sinn verstanden werden muss, den das Wort „lieben“ im Hebräischen hat: „Gutes tun“. So sagte der heilige Ignatius von Loyola: „Die Liebe muss mehr

in die Werke als in die Worte gelegt werden.“ Auf diese Weise könne die Liebe ihre ganze Fruchtbarkeit zeigen und ermöglicht uns, „das Glück zu erfahren, das im Geben liegt, den Edelmut und die Größe einer überreichlichen Selbsthingabe, ohne abzuwägen, ohne Entlohnung zu erwarten, einzig aus dem Wunsch zu geben und zu dienen“, so Papst Franziskus.

3. Liebe heilt Eifersucht und Neid

„In der Liebe ist kein Platz für Gefühle des Unbehagens gegenüber dem Wohl des anderen“, schreibt Papst Franziskus. Er nennt dabei den Neid und die Eifersucht. Der Neid sei eine Traurigkeit über fremdes Glück, die zeige, dass uns das Glück des anderen nicht interessiere und wir nur auf unser Wohlsein konzentriert sind. Der Neid führe zu einer Konzen-tration auf das eigene Ich. „Die wahre Liebe würdigt die fremden Erfolge, sie empfindet sie nicht als Bedrohung und befreit sich von dem bitteren Geschmack des Neides ... Sie versucht also, den eigenen Weg zu entdecken, um glücklich zu sein, und lässt die anderen den ihren finden.“

4. Liebe ohne zu prahlen und sich aufzublähen

„Wer liebt, vermeidet nicht nur, übermäßig von sich selbst zu sprechen, sondern weil er sich auf die anderen konzentriert, versteht er außerdem, an seinem Platz zu bleiben, ohne im Mittelpunkt stehen zu wollen“, so Papst Franziskus. Liebe sei nicht arrogant, macht sich nicht größer vor anderen. Der Papst empfiehlt hier die Haltung der Demut. Es sei die Logik christlicher Liebe, sich anderen nicht überlegen zu fühlen oder sie die eigene Macht spüren zu lassen, sondern „wer groß sein will, der soll eurer Diener sein“, zitiert der Papst Matthäus 20,27.

5. Liebenswürdige Freundlichkeit

„Lieben heißt auch liebenswürdig werden“, erklärt Papst Franziskus im 5. Punkt. Liebe handle nicht ungehörig, ist nicht hart im Umgang, ihre Methoden, Worte und Gesten sind angenehm und nicht starr. Liebe verabscheut es, andere leiden zu lassen. Liebenswürdigkeit ist laut Papst Franziskus ein Teil unverzichtbarer Anforderungen der Liebe und damit auch des Christseins.
„Die freundliche Liebe schafft Verbindungen, pflegt Bindungen, knüpft neue Netze der Eingliederung und baut ein festes soziales Gefüge auf ... Ein unsozialer Mensch meint, dass die anderen dafür da sind, seine Bedürfnisse zu befriedigen, und wenn sie es tun, nur ihre Pflicht erfüllen. Dann ist kein Raum für die Freundlichkeit der Liebe und ihre Sprache. Wer liebt, kann Worte der Ermutigung sagen, die wieder Kraft geben, die aufbauen, die trösten und die anspornen.“

6. Liebe ist freigiebige Loslösung

Um andere zu lieben, muss man zuerst sich selbst lieben. Das bedeute aber nicht, dass es dabei um den eigenen Vorteil gehe. Es geht dabei weniger um Eigenliebe als vielmehr um eine Selbsthingabe an den anderen. Der Papst zitiert dazu Thomas von Aquin, der erklärt hat, dass es „mehr zur Liebe gehört, lieben zu wollen, als danach zu streben, geliebt zu werden“. Eigenliebe hat nur dann Vorrang, wenn jemand unfähig ist, sich selbst zu lieben und daraus Schwierigkeiten hat, andere zu lieben.

7. Liebe ohne gewalttätige Gesinnung

Wir Christen sind ständig dazu aufgefordert, den Zorn nicht zu nähren. „Lass dich nicht vom Bösen besiegen!“ (Röm 12,21). Es nütze nichts, eine innere Aggressivität zu schüren; sie ist, so

Papst Franziskus, ein lästiger Feind, den es zu vermeiden gilt. Gesunde Empörung gegenüber Ungerechtigkeiten sei okay, aber wir müssen aufpassen der Aggressivität nicht nachzugeben, sonst wird sie zu einer dauerhaften Haltung. „Darum darf niemals der Tag zu Ende gehen, ohne Frieden in der Familie zu schließen.“ Papst Franziskus schlägt vor, kleine Gesten, kleine Handlungen zu setzen, um die Eintracht in der Familie wiederherzustellen.

8. Liebe ist Vergebung

Papst Franziskus empfiehlt in diesem Punkt ganz klar, nicht zuzulassen, dass Groll sich in unseren Herzen einnistet und nicht nachtragend zu sein. Er plädiert für die Vergebung, „eine Vergebung, die sich auf eine positive Haltung gründet, die versucht, die Schwäche des anderen zu verstehen und danach trachtet, Entschuldigungen für den anderen Menschen zu suchen“. Wer immer böse Absichten vermutet, der lässt zu, dass der Groll sich steigert. „Auf diese Weise kann jeder Fehler oder jedes Fallen des Ehepartners das Liebesband und die Beständigkeit der Familie schädigen. Das Problem ist, dass man manchmal allem das gleiche Gewicht beimisst, mit der Gefahr, auf jeden Fehler des anderen bitter zu reagieren. Die gerechte Geltendmachung der eigenen Rechte verwandelt sich so in einen andauernden und ständigen Durst nach Revanche, statt in eine gesunde Verteidigung der eigenen Würde.“
Niemand behauptet, dass Vergebung leicht ist, auch Papst Franziskus nicht. Doch Vergeben sei eine befreiende Erfahrung, die hilft, auch sich selbst zu verstehen und sich selbst zu vergeben. Und Gottes Vergebung empfangen wir alle, man kann sie weder kaufen, noch muss man sie bezahlen.

9. Liebe heißt, sich mit den anderen zu freuen

„Wenn ein liebender Mensch einem anderen etwas Gutes tun kann oder wenn er sieht, dass es dem anderen gut geht im Leben, erlebt er das mit Freude, und auf diese Weise ehrt er Gott.“ Denn Gott schätze jene besonders, die sich über das Wohl der anderen freuen und sich nicht nur auf ihre eigenen Bedürfnisse konzentrieren. Wie schon Jesus gesagt hat: „Geben ist seliger als nehmen“ (Apg 20,35). Besonders die Familien müssen ein Ort sein, an dem Gutes im Leben gelinge und wo Erreichtes gemeinsam gefeiert wird.

10. Liebe erträgt und entschuldigt alles

Die Aufzählung über die Liebe im Korintherbrief endet mit: „Liebe erträgt alles, glaubt alles, hofft alles und hält allem stand.“ Das betont, dass die Liebe in der Lage ist, allem die Stirn zu bieten, was sie bedroht.
Beim Ertragen und Entschuldigen gehe es darum, den anderen nicht gleich zu verurteilen. Auch wenn es einfach ist, so seinen Groll loszuwerden, es bleibt immer weiterer Schaden. Wer zu schnell verurteilt, kann im schlimmsten Fall diffamieren und so den Ruf des anderen schwer schädigen. Diffamierung ist eine schwere Sünde: „Darum ist das Wort Gottes so streng mit der Zunge … Die Liebe dagegen hütet das Bild der anderen mit einem Feingefühl, das so weit geht, auch den guten Ruf der Feinde zu schützen.“
Gerade Ehegatten sollen gut voneinander sprechen und die guten Seiten des anderen betonen, nicht seine Schwächen und Fehler. Das sei, so der Papst, nicht Naivität, sondern Weitblick, denn Mängel stellen immer nur einen Teil des Ganzen dar. Denn der Mensch ist irdisch und begrenzt, und so auch seine Liebe. „Die Liebe lebt mit der Unvollkommenheit, mit

dem Entschuldigungsgrund zusammen und weiß angesichts der Grenzen der geliebten Person das Schweigen zu wahren.“

11. Liebe glaubt alles

Glauben müsse man in diesem Fall im Sinn von Vertrauen verstehen. Es gehe um ein Grundvertrauen, darum, nicht zu argwöhnen, dass der andere lügt und täuscht. „Eben dieses Vertrauen macht eine Beziehung in Freiheit möglich. Es ist nicht nötig, den anderen zu kontrollieren, peinlich genau seine Schritte zu verfolgen, um zu vermeiden, dass er unseren Armen entgleitet. Die Liebe vertraut, lässt Freiheit, verzichtet darauf, alles zu kontrollieren, darauf, zu besitzen, zu beherrschen.“

12. Liebe hofft alles

Liebe gibt die Hoffnung auf die Zukunft nicht auf. Liebe weiß, dass der andere sich ändern kann. Das bedeute nicht, dass alle Änderungen noch in diesem Leben vonstattengehen. „So zeigt sich die Hoffnung in ihrem Vollsinn, denn sie schließt die Gewissheit eines Lebens jenseits des Todes ein. Dieser Mensch mit all seinen Schwächen ist zur Fülle des Himmels berufen. Wenn er durch die Auferstehung Christi vollkommen verwandelt sein wird, werden dort seine Hinfälligkeiten, seine Dunkelheiten und auch seine Pathologien nicht mehr existieren. Dort wird das wahre Wesen dieses Menschen mit all seiner Fähigkeit zum Guten und zum Schönen aufleuchten.“ Das erlaube uns, auch jetzt schon unser Gegenüber im Licht der Hoffnung auf das Himmelreich zu betrachten.

13. Liebe hält allem stand

Liebe mit einer positiven Geisteshaltung erträgt alle Widerwärtigkeiten. Es gehe nicht nur darum, ärgerliche Dinge hinzu-

nehmen, sondern es ist eine ständige Widerstandsfähigkeit, die imstande ist, jede Herausforderung zu meistern. „Es zeigt ein gewisses Maß an hartnäckigem Heldentum, an Kraft gegen jede negative Strömung, eine Entscheidung für das Gute, die durch nichts umgeworfen werden kann.“

Gerade im Familienleben müsse die Kraft der Liebe kultiviert werden: „Das christliche Ideal – und besonders in der Familie – ist Liebe trotz allem.“

Ein weiteres, wichtiges Thema ist das Wachstum in der vollkommenen ehelichen Liebe. Es ist gerade die zwischen Mann und Frau bestehende und zur Verbindlichkeit der Hingabe der Personen herangereifte Liebe, welche die Ehe als Institution miteinschließt und die in ihrer inneren Logik daraufhin ausgerichtet ist: „Die Ehe als gesellschaftliche Institution ist Schutz und Bahn für die gegenseitige Verpflichtung und für die Reifung der Liebe, damit die Entscheidung für den anderen an Festigkeit, Konkretheit und Tiefe zunimmt und damit sie zugleich ihre Aufgabe in der Gesellschaft erfüllen kann. Darum geht die Ehe über jede flüchtige Mode hinaus und dauert fort. Ihr Wesen ist in der Natur des Menschen selbst und in seinem sozialen Charakter verwurzelt. Sie schließt eine Reihe von Verbindlichkeiten ein, die jedoch aus der Liebe selbst hervorgehen, aus einer so entschlossenen und großherzigen Liebe, dass sie fähig ist, die Zukunft zu wagen.“

Die eheliche Liebe wird in ihren vielfältigen Schichten und den ganzen Menschen beanspruchenden Dimensionen in den Blick genommen. Sie ist eine ‚affektive‘, geistige und ‚oblative‘, schenkende Vereinigung, die aber auch die Zärtlichkeit der Freundschaft und die erotische Leidenschaft umfasst. Zugleich aber vermag sie weiterzubestehen, auch wenn die Gefühle und die Leidenschaft schwächer werden. Die sinnlich-erotische Liebe hat hier ihren Platz, bedarf aber der Kultivie-

rung, um wahrhaftig in den Dienst des Sich-Schenkens der Personen gestellt werden zu können. Dieses Sich-Schenken drängt wiederum naturhaft zur Fruchtbarkeit in der Annahme und Erziehung von Kindern. Angesichts verschiedenster Formen von sexueller Gewalt und Ausbeutung − auch und gerade innerhalb ehelicher und familiärer Bezüge – ist eine echte Humanisierung der Triebe unerlässlich.

Im 5. Kapitel handelt Papst Franziskus dann von der Liebe, die fruchtbar wird.

„Die Familie ist nicht nur der Bereich der Zeugung, sondern auch der Annahme des Lebens, das ihr als Geschenk Gottes begegnet“, schreibt Papst Franziskus zu Beginn des Kapitels. Dieses widmet sich der Zeugung von Kindern und dem Zusammenleben der Familie. Im ersten Teil des Kapitels erinnert Franziskus an die hohe Bedeutung einer verantworteten Elternschaft (AL 167). In einem eigenen Abschnitt setzt sich das Schreiben mit der Zeit der Schwangerschaft auseinander. Darin warnt der Papst vor einer falschen Anwendung moderner medizinischer Möglichkeiten zur pränatalen Untersuchung: „Dank der wissenschaftlichen Fortschritte kann man heute im Voraus wissen, welche Haarfarbe das Kind haben wird und unter welchen Krankheiten es in der Zukunft leiden wird … Doch nur der himmlische Vater, der (es) erschuf, kennt (es) vollkommen.“ Jedes Kind müsse darum freudig erwartet werden: „Es ist kein Accessoire oder eine Lösung für eine persönliche Ruhelosigkeit. Es ist ein Menschenwesen mit einem unermesslichen Wert und darf nicht für den eigenen Vorteil gebraucht werden.“ Darum sei es unerheblich, „ob es Eigenschaften hat, die dir gefallen oder nicht, ob es deinen Plänen und Träumen entspricht oder nicht“ (AL 170).

Für die Erziehung der Kinder spielt die Mutter eine herausragende Rolle, sagt der Papst im Schreiben weiter. Kinder

bräuchten die Gegenwart der Mutter besonders in den ersten Lebensmonaten. Dies dürfe bei allen Fortschritten im Bereich der beruflichen Gleichstellung von Frauen nicht außer Acht gelassen werden. Durch „ihre speziell fraulichen Fähigkeiten“ habe die Frau auch Verpflichtungen (AL 173). Diese Feststellung lässt der Papst jedoch nicht stehen ohne den in den folgenden Paragraphen ausgeführten Hinweis, wie wichtig die Präsenz des Vaters in Erziehung und Familie ist.

Weiter betont Franziskus die Bedeutung anderer Familienmitglieder für die Erziehung und Bildung der Kinder. Darin schließt er etwa Geschwister, wie auch Großeltern ein, deren historisches Gedächtnis von großem Wert sei (AL 193). Zudem plädiert er dafür, die Familie groß zu denken. Auch Nachbarn, Freunde und andere Gemeindemitglieder seien als Familie in erweitertem Sinne zu verstehen.

Das Leitthema der diesjährigen Sommerakademie „Der katholische Glaube: Kraftquelle für den Alltag“ soll schließlich unsere Aufmerksamkeit noch auf jene Quellen richten, aus denen die Gemeinschaft einer christlichen Ehe und Familie in spiritueller Hinsicht schöpft, um im Fluss der Zeit bestehen und reifen zu können. Nun also zu der Frage:

III. Was fördert und stabilisiert Ehe und Familie in spiritueller Hinsicht?

Im letzten und neunten Kapitel von „Amoris laetitia“ werden einige zentrale Perspektiven aufgezeigt, die nachfolgend summarisch aufgegriffen und ein wenig entfaltet sein sollen:

Eher selten wurde in der christlich-spirituellen Tradition die Ehe ausdrücklich als spiritueller Weg verstanden bzw. verdeutlicht, was es heißt, Ehe-Wege als spirituelle Wege zu sehen und zu gestalten. Die lange Tradition einer Sicht der Ehe als „minderer Stand“ gegenüber dem Stand der Vollkommenheit

(der Ehelosen), die Wertung der Ehe als geteilte Liebe im Gegensatz zur ungeteilten Liebe der Priester und Ordensleute mit der engen Verknüpfung von Spiritualität und Ordensleben (und der „Trennung“ von Spiritualität und Sexualität), dazu eine eher statische Sicht des Ehesakraments haben zumindest bis zum II. Vatikanischen Konzil einer thematischen und praktischen Entfaltung von „Ehespiritualität“ wenig Raum gewährt. Anderes gab es zwar, stellte aber doch eher eine Ausnahme der Zeit dar, wie z.B. Dietrich v. Hildebrand mit seinem Büchlein „Die Ehe“, 1929 erschienen und basierend auf bereits im Jahre 1923 anlässlich der Tagung des katholischen Akademiker -Verbandes in Ulm gehaltenen Vorträgen. Erst nachdem im Kontext einer Erneuerung der Ehetheologie durch das II. Vatikanum[4], und seinem Hinweis, dass alle Christen jedweden Standes zur Vollkommenheit berufen sind, wird vor allem unter christlichen Ehepaaren selbst das Thema „Ehespiritualität“, die Suche nach einer zeitgemäßen Gestalt von Ehespiritualität lebendig, vor allem in (geistlichen) Ehepaargemeinschaften wie z.B. „Marriage Encounter“ oder den „Equipes Notre Dame“, weniger in unseren „normalen“ kirchlichen Kontexten. Bei aller Entkirchlichung gibt es doch bei den Menschen, auch bei Ehepaaren einen Hunger nach spiritueller Vertiefung, und wenn sich heute Seelsorger bemühen, Menschen dort abzuholen, wo sie stehen, stehen dort auch Ehepaare, die ihrem Glauben und ihrer Gottessehnsucht in ihrer Ehe Raum geben möchten. Welche Perspektiven kann Ihnen eine Ehe-Spiritualität als spirituelle Deutung des Eheweges und als Anleitung zu einem spirituellen Leben in der Ehe geben? Den Grund aller Spiritualität sieht Ignatius in der Einladung an den Glaubenden, „Gott in allen Dingen (zu) suchen“. Für verheira-

4 Vgl. GS (Gaudium et spes) 47-52.

tete Christen, die Gott in ihrem Leben Raum geben wollen, die sich entschieden haben, mit all ihren (begrenzten) Kräften Christus nachzufolgen, ist ihre Ehe ihr gegebener Ort, Gott zu suchen, ihrem „Hunger und Durst“ nach dem Reich Gottes eine Gestalt zu geben. Sie tun dies gemeinsam als Lebens- und Glaubensgefährten. Als Paar und in ihrem Leben öffnen sie ihre Liebe auf den Grund ihrer Liebe hin, öffnen sie sich für die Präsenz Gottes am „Ort“ ihrer Ehe, machen sie sich gemeinsam auf den Weg zu dem, der immer schon da und immer voraus ist. Im Buch ihrer Ehe entziffern sie die Grammatik Gottes, in ihren Ehegeschichten buchstabieren sie die Geschichten Gottes. Der unstillbaren Sehnsucht, die sie in ihrer Liebe erfahren und die in allem Glück der Liebe nicht zu stillen ist, geben sie den Namen: Du – Gott! Dieses Suchen und Entdecken vollzieht sich in den konkreten Lebensprozessen ihrer Ehe:

● Einander geschenkt sein

Die Christusdimension der Ehe öffnet sich da, wo Ehepaare immer wieder neu annehmen, dass sie einander geschenkt und füreinander bestimmt sind. Im Staunen über diese Berufung zueinander, nehmen sie einander dankbar als Gottes Gabe an und feiern Gott als den Urheber ihrer Liebe.

● Miteinander wachsen

In der Ehe geht es nicht darum, dass sich die Partner in der Verschmelzung verlieren, sondern dass sie sich im lebendigen Miteinander als zwei Einzelne zu ihrer Ganzheit entfalten. Das oft schmerzlich erfahrene Anderssein des Partners wird angenommen als Herausforderung zum Wachstum zu eigener und unverwechselbarer Gestalt. Indem die Gatten einander helfen, immer mehr das zu werden, was sie von ihrer Bestimmung her sind, nämlich einzigartiges Abbild Gottes, entfalten sie ihren

Reichtum füreinander und lernen, ihn auch als Reichtum Gottes zu entdecken.

● Wachstum in der Hingabe

Wachstum zur personalen Ganzheit geschieht paradoxerweise nicht in der Abgrenzung vom anderen, sondern in der Hingabe an ihn. Während Hingabe meist mit „Selbstaufgabe“, „Opfer“, „Verzicht“ negativ verbunden wird, zeigt die Grund-Form ehelicher Hingabe, die sexuelle Vereinigung, dass Hingabe und lustvolle Freude einander nicht ausschließen. In der sexuellen Begegnung lassen sich die Partner ganz los, überschreiten ihre Ich-Grenzen und nehmen zugleich das geliebte Du ganz in sich auf. Manchmal dürfen sie dabei als Geschenk erahnen, dass sie miteinander „heiligen Boden“ betreten (haben) und dass sie in ihrer Berührung von Gott angerührt wurden − Erfahrung der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. So kann Wirklichkeit werden, dass – wie Papst Franziskus schreibt (AL 317) – „Momente der Freude, der Erholung oder des Festes und auch die Sexualität als eine Teilhabe an der Fülle des Lebens“ in Jesu „Auferstehung erlebt“ werden. „Die Eheleute bilden mit verschiedenen täglichen Gesten jenen ‚göttlichen Ort, an dem die mystische Gegenwart des auferstandenen Herrn erfahren werden kann‘ “.

● Einander tragen und ertragen

Das Glück der Hingabe, die Lust an der Liebe, muss sich bestätigen in der Mühsal der Hingabe im Alltag, im Bemühen, immer wieder neu ein Auge und ein Herz zu haben für den ehelichen Nächsten und seine Bedürfnisse. Zu einer solchen „Askese der Entfaltung“ gehört, seine Selbst-Herrlichkeit loszulassen, über seinen „Schatten“ zu springen und für sich gerade zustehen im Gespräch und im Austragen von Konflikten, sich dabei auch vor dem anderen in seinen Grenzen zu zeigen

und sich ihm so zuzumuten. Die Hingabe erweist sich in der Bereitschaft, den geliebten Nächsten in seinen Grenzen zu sehen und ihn „mitzunehmen“ ohne Schuldzuweisung oder Herablassung. Je mehr Ehe in einer Wegwerfgesellschaft zur „Glücksanstalt“ wird, wächst die Versuchung, die Last der Liebes-Arbeit abzuschütteln, Schuld aufzurechnen, dem anderen die eigene Enttäuschung anzulasten. Hier kann sich die Ehe von Christen als Ernstfall der Nächstenliebe bewähren: Wenn Ehepartner sich im Ahnen der unendlichen Liebe und Geduld Gottes, im Vertrauen auf sein unerschütterliches „Ja“ dazu befreien lassen, Schuld einzugestehen, einander um Verzeihung zu bitten und Verzeihung zu gewähren, wird die Mühsal in neue Freude umschlagen und neues Wachstum und neue Nähe ermöglichen. Um wie viel mehr wird diese unerlässliche Fähigkeit, um Verzeihung zu bitten und Verzeihung im ehelich-familiären Miteinander zu gewähren, von der Wurzel her genährt, wenn immer wieder auch die bewusste Begegnung mit dem barmherzigen Gott in der Feier des Bußsakramentes gesucht wird.

● Kreuz und Auferstehung

Wo die Ehe als Heilsweg menschliches und geistliches Wachstum eröffnet, gibt es auch Wachstumsschmerzen, Erfahrungen des Leidens an Grenzen, des Sterbens von Routinen und Sicherheiten. Hier begegnen die Ehegatten der Wirklichkeit des Kreuzes in den Kräften, die Entfaltung und Leben ersticken: dem Schweigen, der Öde, der Banalität, der Aggression, der Verletzung, dem Hass. „Kreuz-Tragen“ bedeutet, sich den Todeskräften zu stellen in der Hoffnung, dass im Sterben und im Durchleiden der notwendigen Wachstumskrisen neue, lebendige eheliche Gemeinschaft „aufersteht“. Kreuz und Auferstehung in der Ehe umschließen aber auch die Erfahrung des

Scheiterns einer Ehe. Im „Tod“ der Ehe kann Auferstehung bedeuten, dass die sich trennenden Partner ihre gemeinsame Geschichte nicht einfach zum „Nichts“ erklären, sondern die guten Erfahrungen dieser Geschichte annehmen in dem Glauben, dass, was sie jetzt vielleicht als „Scheitern“ erleben, sich wandeln kann in die Auferstehung neuer Lebens- und Heilsmöglichkeiten

● Christus begegnen

Der Sinn für die Nähe Gottes in der Ehe und die Sehnsucht nach dem Ziel ihrer Weg-Gefährtenschaft können nur lebendig bleiben, wenn die Ehepartner jeder für sich und gemeinsam immer wieder die ausdrückliche Begegnung mit Gott in Jesus Christus suchen in Formen des persönlichen Gebets, im Schweigen, in der Stille, im gemeinsamen Schweigen und Beten vor Gott, möglicherweise auch in der Entwicklung und Pflege einfacher religiöser Rituale, in denen sie ihren gemeinsamen Alltag und ihre Feste zeichenhaft mit Gott verbinden. Dazu gehört auch, die Unterschiede in der persönlichen Spiritualität, in der persönlichen spirituellen Entwicklung auszuhalten und zu respektieren. Viele Paare, die in ihrer Christusbeziehung wachsen möchten, erfahren immer wieder die Eucharistie als Kraftquelle ihres gemeinsamen Weges. Hier öffnet sich die eheliche Gemeinschaft hin auf ihre Mitte und ihren tiefsten Grund, hier gehen Paaren „die Augen auf“ über die Gegenwart Christi in ihrer Weggemeinschaft. So heißt es in AL 318: „Der gemeinsame Weg des Gebetes erreicht seinen Höhepunkt in der gemeinsamen Teilnahme an der Eucharistie, besonders inmitten der Sonntagsruhe. Jesus klopft an die Tür der Familie, um mit ihr das eucharistische Mahl zu halten …

Die Nahrung der Eucharistie ist Kraft und Anreiz, den Ehebund jeden Tag als ‚Hauskirche' zu leben."

● Begleitung auf dem Weg

Auch wenn Paare selbst einander Begleiter sind, ihre Ehe als spirituellen Weg zu entdecken und zu leben, so brauchen sie doch auch einen Kontext, der ihnen Anregung und Hilfestellung für ihren Weg vermittelt. Welche Hilfe können Paare für sich finden?

Das Naheliegende wird oft übersehen: Die Entfaltung einer ehelichen Spiritualität braucht nicht zwingend besondere spirituelle Kursangebote, geistliche Gemeinschaften, Exerzitienhäuser usw., sie geschieht nicht erst da, wo ausdrücklich „Ehespiritualität" thematisiert wird. Vielmehr ist dort schon Wachstum ehelicher Spiritualität möglich, wo Paare als ihr „gemeinsames Drittes" eine Gemeinde finden, in der sie jeder für sich und gemeinsam zu Hause sein können, die in ihren Gottesdiensten lebendig ist, wo Raum ist für Glaubensgespräche, wo geistliche Gruppen oder Gemeinschaften willkommen sind, wo in Verkündigung und Liturgie Ehe-Geschichten thematisiert und gefeiert werden. Hier lernen Paare im Miteinander der Glaubenden auch für ihr Miteinander-Christsein in der Ehe. Natürlich braucht es auch besondere Zeiten und Orte, weil der Rhythmus von Alltagszeit und Hoch-Zeit, von Alltags-Leben und Rückzug, Innehalten, Ausschauen zum Leben und damit auch zum geistlichen Leben gehört. Zunehmend gibt es auf regionaler oder Bistumsebene in Klöstern und geistlichen Gemeinschaften solche Angebote: Exerzitien im Alltag für Ehepaare, Ehepaarexerzitien, Familienexerzitien mit Paar-Elementen, Kurse für Paar-Spiritualität usw. Dabei ist zweierlei bedeutsam: Es ist gar nicht immer wichtig, dass in solchen Angeboten die eheliche

Beziehung selbst thematisch im Mittelpunkt steht, die Paare im Kurs gewissermaßen face-to-face sind, sondern dass sie wieder neu lernen, sich (gemeinsam) auf Gott auszurichten, die Zielrichtung ihres gemeinsamen Weges in den Blick zu nehmen, weil das gemeinsame Aus-Schauen auf den Dritten in ihrem Bunde ihr Miteinander stärkt: Die Weite Gottes bringt Weite in ihr Miteinander. Eheliches Miteinander und eheliche Spiritualität braucht das Herausgehen aus dem Paar-raum, die Kontext-Erweiterung durch Begegnung mit anderen, um Neues zu entdecken und zu entwickeln: Paare lernen in der Begegnung mit anderen Paaren – dass es noch andere Ideen und Lösungen für Wachstums- und Beziehungsprobleme gibt; – dass sich eigene Probleme relativieren in der Erfahrung, dass es anderen nicht anders geht; – dass die gewünschte Veränderung eingefahrener Muster, die im paarlich-häuslichen Kontext „irgendwie" immer scheitert, auf einmal im Kontext einer Gruppe möglich wird, dass der veränderte Kontext Veränderungen ermöglicht.

● Geistliche Begleitung

Eine solche Kontexterweiterung geschieht auch durch das Hinzukommen einer geistlichen Begleiterin, eines geistlichen Begleiters. Die geistliche Begleitung von Ehepaaren wird in der Literatur über geistliche Begleitung kaum thematisiert, die vorhandenen Modelle sind traditionell meist individuumszentriert. Es gibt sie aber, die geistliche Begleitung von Paaren und Paargruppen: Paare fragen nach solcher Begleitung als Mitglieder geistlicher Gemeinschaften oder z.B. im Anschluss an (Paar-)Exerzitien. Manchmal geschieht es auch, dass sich eine geistliche Einzelbegleitung erweitert zu einer Paarbegleitung. Wie in jeder geistlichen Begleitung ist der Fokus des Gesprächs die Frage: Was führt uns eher zu Gott hin? Wie kön-

nen wir unsere Paar-Erfahrungen, unsere Lebenserfahrungen zu Gott in Beziehung setzen und als Weg zu Gott verstehen und gestalten? In der Paarbegleitung kristallisieren sich meist bestimmte zentrale Themen heraus, wie z.B. die folgenden:

● *Berufung*

Paare entdecken tiefer ihre Ehe als Berufung zu einander und öffnen sich für die Frage, was in der jeweiligen Phase ihrer Ehe ihre gemeinsame Berufung ist im Dienst an den Menschen, an der Welt, an der Kirche: „Unsere Ehe muss zu mehr gut sein, als nur für uns selbst.“ Ganz auf dieser Linie bewegt sich AL 324, wenn die soziale, den engeren Kreis der eigenen familiären Gemeinschaft überschreitende Dimension und Aufgabe von Ehe und Familie betont wird: „Die soziale Liebe, ein Abglanz der Dreifaltigkeit, ist in Wirklichkeit das, was den geistlichen Sinngehalt der Familie und ihre Mission außerhalb ihrer selbst zusammenschließt, denn sie lässt das Kerygma mit allen seinen auf die Gemeinschaft bezogenen Anforderungen gegenwärtig werden. Die Familie lebt ihre besondere Spiritualität, indem sie zugleich Hauskirche und lebendige Zelle für die Verwandlung der Welt ist.“

● *Sexualität*

Paare machen sich − nicht selten in der Verarbeitung negativer religiöser Vorerfahrungen − auf den Weg, ihren Leib, ihre Sexualität als gute Gabe Gottes zu sehen und anzunehmen. Sie holen sich Unterstützung, sich selbst und einander als „Tempel des Heiligen Geistes“ in Ehrfurcht und Freude zu begegnen und öffnen sich für die Ahnung, dass auch und gerade Sexualität und Fruchtbarkeit (was ja oft als Gegenpol zu Spiritualität gesehen wurde) zum Ort der Gottesbegegnung werden kann. Kontextuell ist hier auch zu verorten, dass es allenthalben − gerade auch wegen einer vertieften Aufmerksamkeit gegenüber der Erfahrung von Sexualität und Fruchtbarkeit in

Bezug auf echte eheliche Partnerschaft − durchaus Interesse gibt an der „periodischen Enthaltsamkeit“, die es einerseits erlaubt, verantwortete Elternschaft in völliger Übereinstimmung mit der kirchlichen Morallehre zu gestalten und andererseits einen immensen Zugewinn an partnerschaftlichem Miteinander zu erfahren.

● *Spirituelle Intimität*

Paare auf ihrem gemeinsamen spirituellen Weg sind herausgefordert zu lernen, mit ihren Unterschieden in ihren geistlichen Prozessen umzugehen, eine Balance zu finden zwischen der persönlichen und der gemeinsamen Gottesbeziehung, Formen des gemeinsamen Gebets und des geistlichen Austauschs zu finden, die Respekt zeigen vor dem Eigen-Leben des anderen, vor seinem Geheimnis mit Gott. Zu diesem Weg gehört auch, dass die Partner spirituelle Krisen, Dürrezeiten, Zeiten der Gottentfremdung durchmachen − und das zu unterschiedlichen Zeiten. Der betroffene Partner muss lernen, sich zuzumuten, der andere, eine gute Balance zwischen dem Nachgehen und dem Loslassen des Partners zu finden.

Wenn auch zur Qualität einer Paarbeziehung ihre spirituelle Verankerung in der transzendentalen Dimension gehört, so bietet doch eine Ehespiritualität keine vollkommen sichere Gewähr für Eheglück bzw. Ehegelingen. Ehen von Paaren, die einen spirituellen Weg gehen, werden deswegen nicht von Krisen verschont bleiben, ja, können auch scheitern. Ehespiritualität ist vielmehr ein Weg, in der Ehe und als Glaubensgefährten zu lernen, Gott zu lieben um seiner selbst willen. Diese schmerzliche und heilsame Relativierung der Ehe, welche die Ehe an ihren angemessenen Ort stellt, kann Paare von der Überforderung entlasten, einander Gott sein zu sollen, einander alles Glück der Erde und des Himmels zu bieten. So gesehen wird es bei aller gemeinsam gelebten Spiritualität im-

mer auch den innerstintimsten Raum geben, „den jeder der Ehepartner seinem einsamen Umgang mit Gott vorbehält“. Dies „erlaubt nicht nur, die Verwundungen des Zusammenlebens zu heilen, sondern ermöglicht auch, in der Liebe Gottes den Sinn des eigenen Lebens zu finden“ (AL 319). Diese Befreiung der Ehe als Fragment macht Paare frei, einander als (begrenzte) Menschen zu lieben und anzunehmen, ihre Unzulänglichkeiten mit Gelassenheit zu ertragen und ihre Ehe als Vor-Geschmack der Vollendung zu feiern.

„Damit Ehe und Familie erhalten bleiben …“
Ehe und Familie werden, in dem, was wesentlich an ihnen ist, erhalten bleiben – des bin ich gewiss. Es kommt darauf an, mutig und in der Kraft des Glaubens den Herausforderungen der Zeit zu begegnen. Wenn wir auch immer wieder den – oft allzu berechtigten – Eindruck haben, dieser Weg komme hier und gegenwärtig eher einer Wüstenwanderung gleich, dann werden wir gut daran tun, uns auf das zu besinnen, was uns mit dem nachsynodalen Schreiben „Amoris laetitia“ geschenkt ist: allein das Zeugnis wahrer und unverstellter Liebe in der Wahrheit vermag die Anziehungskraft lebensspendender Oasen auszustrahlen!

Predigten

„Außer im Heiligen Geist“ (1 Kor 12,4).

Anton Ziegenaus

Bei allen Sommerakademien − in Diessen und in Augsburg − ist der Anfangsgottesdienst eine Messe zu Ehren des Heiligen Geistes und eine Bitte um diese Gabe Gottes. Dieser Geist ist die Grundvoraussetzung, um die Botschaft Jesu, seine Sendung und ihn selbst zu verstehen. Deshalb schreibt der Apostel Paulus in 1 Kor 12,4: Niemand kann sagen: „Herr Jesus“ außer im Heiligen Geist.

Notwendigkeit des Heiligen Geistes

Wegen der Notwendigkeit des Heiligen Geistes für die Jünger Jesu sagte Jesus vor seiner Himmelfahrt: „Bleibt in der Stadt, bis ihr ausgerüstet seid mit der Kraft aus der Höhe“ (Lk 24,49) und „Geht nicht weg von Jerusalem, sondern wartet auf die Verheißung des Vaters“ (Apg 1,4). Ohne diesen Geist hätten nichts genützt das Erlebnis der vielen Wunder Jesu − sie könnten auch mit Hilfe des Obersten der Teufel gewirkt worden sein (vgl. Mk 3,22ff) −, nicht die Erscheinungen des Auferstandenen und das leere Grab. Immer wieder sind zu solchen Geschehnissen Äußerungen des Unglaubens bzw. einer rein natürlichen Erklärung vorgekommen.

Hinführen zur vollen Wahrheit (Joh 16,13)

Die Jünger sollen mit der Verkündigung noch warten, bis die Verheißung des Vaters gekommen ist. Ohne den Heiligen

Geist hätten sie die Tiefenschicht Jesu, den Kern seines Seins nicht erkannt, nämlich die Gottessohnschaft. Für den jüdischen Glauben war Dn 6,5 grundlegend: „Der Herr ist unser Gott, der Herr allein“. „Diese Worte ... sollst du deinen Kindern einschärfen (ebd. 6,7), wenn du sitzt ... gehst, dich niederlegst, aufstehst.“ Nun gibt es im NT klare Aussagen über die Gottessohnschaft Jesu: Joh 1,1ff lautet: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort ... und das Wort wurde Fleisch ... Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der an der Brust des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“ Und am Schluss des Joh. Ev. steht das Thomasbekenntnis: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). 1 Joh 5,20 betont klar: „Dieser (= Sohn Jesus Christus) ist der wahrhafte Gott und ewiges Leben.“ Schon der sehr frühe Philipper-Hymnus (2,6) spricht von Christi „Gleichsein mit Gott“. Erst das Konzil von Nikaia bestimmte im Jahr 325 verbindlich die ewige Gottessohnschaft Christi. Der Heilige Geist führt die Kirche in das Geheimnis Christi ein. In ähnlicher Weise ist das Kreuz, der Kreuzweg Jesu nicht mit menschlicher Weisheit zu erfassen. Der Geist ist es, der „alles ergründet“ (1 Kor 2,10), auch das Kreuz, das den Heiden eine „Torheit“ und den Juden ein „Ärgernis“ ist (vgl. 1 Kor 1,23). Die Zumutungen, die die zentralen Glaubensthemen dem Denken bereiten, kann nur der Geist-Erfüllte akzeptieren. Dieser Geist hat die Kirche durch die Jahrhunderte geleitet und ihr immer geholfen, der Botschaft Christi in geschichtlich geänderter Zeit und bei neuen Fragestellungen gerecht zu werden.

Statt Glaubenszweifeln Raum in unseren Herzen zu geben, sollen wir um diesen Heiligen Geist beten, dass er bei uns bleibe als der „Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann“ (Joh 14,17). Er wird Jesus „verherrlichen“ (Joh 16,14),

d.h. das Kreuz statt als Zeichen der Qual als Pfand für die Liebe Gottes aufweisen.
Der Geist möge auch uns in dieser Sommerakademie führen, dass wir die Führung Gottes in unserer Zeit erkennen und bereit sind, das Erkannte zu tun.

Samstag—der Tag des Meersterns

Anton Ziegenaus

Predigt zum Abschluss der Theologischen Sommerakademie

Der Sonntag ist ein Auferstehungstag. Wegen der Auferstehung Christi am dritten Tag feiern wir Christen nicht den siebten Tag, den Sabbat, sondern den ersten der Woche. Der Samstag ist ein Marientag, der Tag des Meersterns, der den Schiffern in dunkler Nacht Orientierung gibt, oder des Morgensterns, der vor der Sonne erscheint und sie ankündigt. (Meerstern und Morgenstern klingen im Hebräischen ähnlich). Im Mittelalter gab es eine Anrufung an „Maria, von der Treue des Karsamstags". Karsamstag ist der Tag nach dem Karfreitag; an diesem Samstag war Maria allein, überdachte alles und harrte in treuem Glauben aus.
Der Mariensamstag mit seiner reichen Thematik kommt heute etwas zu kurz. Die hl. Messe wird wegen der Priesternot meistens am Vorabend in der Sonntagsliturgie gefeiert. So geriet auch das Anliegen der Sühneandacht der fünf Samstage in Vergessenheit. Diese Sühneandacht, die nach den Ereignissen in Fatima von der Gottesmutter gewünscht und vom Bischof approbiert wurde, umfasst folgende Bedingungen: „In fünf Monaten am *ersten* Samstag die heilige Kommunion empfangen; einen Rosenkranz beten; 15 Minuten Unserer Lieben Frau

Gesellschaft leisten durch die Betrachtung der Rosenkranzgeheimnisse; eine Beichte ablegen mit der Absicht Sühne zu leisten für die Beleidigungen, die der Allerseligsten Jungfrau zugefügt wurden. Die heiligste Jungfrau verspricht, in der Stunde des Todes den Seelen, die auf diese Weise sie zu trösten suchen, mit allen Gnaden beizustehen, die zur Rettung nötig sind.“

Diese „Sühneandacht an das Unbefleckte Herz Mariens“ ist eine Verheißung, in der wir ein großes Geschenk der Gottesmutter sehen dürfen. Schätzen wir dieses Geschenk!

Schmerzen Marias

Bischof Dr. Vitus Huonder, Chur

Brüder und Schwestern im Herrn,
der heilige Johannes steht mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria unter dem Kreuz. Dies berichtet uns das vierte Evangelium in der Perikope zum heutigen Gedenktag der Schmerzen Marias.
Für diese Feier ist eine Sequenz vorgesehen. Es ist ein Gesang, welcher auf das Graduale oder den Antwortpsalm folgt. Ich gehe davon aus, dass in diesem Kreis alle Kenntnis vom Urtext dieser wunderbaren Dichtung haben, von der lateinischen Fassung. Darin finden wir auch ein Echo auf die Darstellung des Evangeliums und dies vor allem in den Worten: Fac me tecum pie flere, Crucifixo condolere, donec ego vixero. Iuxta Crucem tecum stare et me tibi sociare in planctu desidero. – „Lass mich wahrhaft mit dir weinen, mich mit Christi Leid vereinen, solange mir das Leben währt. Unterm Kreuz mit dir zu stehen, unverwandt hinaufzusehen, ist es, was mein Herz begehrt.“ Der Gläubige, der Fromme verlangt danach, wie Johannes mit der Gottesmutter unter dem Kreuz zu stehen. Warum? Weil er begriffen hat, was dieses Kreuz bedeutet, was der Tod dessen bedeutet, der am Kreuz sein Leben aushaucht und in die Hände des Vaters legt. Er hat begriffen, dass vom Kreuz das Heil ausgeht. Denn das Leiden des Herrn ist nicht ein allgemeines Leiden, ein Leiden wie jedes andere Leiden. Es ist ein Leiden für mich. Es ist ein Leiden für den Menschen. Es ist ein Leiden für die Welt. Es ist ein Leiden, welches jeden Menschen be-

trifft. Denn es ist ein Leiden, welches den Menschen reinigt und heiligt: Pro peccatis suae gentis vidit Iesum in tormentis et flagellis subditum. „Ach für seiner Brüder Schulden sah sie ihn die Marter dulden, Geißeln, Dornen, Spott und Hohn.“ „Für seiner Brüder Schulden“. Dieses „für“ ist von Bedeutung. Das Leiden des Herrn ist ein Leiden, an dem wir deshalb nicht vorbeigehen dürfen. Wir würden an unserem eigenen Heil vorbeigehen. Daher sucht der Gläubige, sucht der Mensch, suche ich Anteil an diesem Leiden zu bekommen: Tui Nati vulnerati, tam dignati pro me pati, poenas mecum divide. „Ach, das Blut, das er vergossen, ist für mich dahingeflossen; lass mich teilen seine Pein.“ Ich möchte, dass dieses Leiden an mir wirksam wird, dass es mich rechtfertigt und mir das Leben Gottes schenkt.

Nun fließt dieses Heil vom Kreuz in das heilige Messeopfer hinein. Denn der Herr selber hat das Kreuzesopfer mit dem Messopfer verbunden, mit dem Messopfer in eins gestellt. Das Messopfer ist ein Opfer, weil es das Kreuzesopfer gegenwärtig setzt: „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird, dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird.“ Das heilige Messopfer ist sozusagen das Gefäß, welches das Heil vom Kreuz, die Gnade, welche aus dem Herz des Erlösers hervorquillt, aufnimmt und dem Gläubigen ins Heute weiter schenkt und ihn im Heute heiligt. Indem der Gläubige an der heiligen Messe teilnimmt, erfüllt sich das Verlangen der gläubigen Seele: Iuxta Crucem tecum stare et me tibi sociare in planctu desidero. „Unterm Kreuz mit dir zu stehen, unverwandt hinaufzusehen, ist es, was mein Herz begehrt.“ Die Teilnahme am heiligen Messopfer ist heute − und so oft es geschieht − das Stehen unter dem Kreuz. Die Teilnahme am heiligen Messopfer ist ein Anteilnehmen am Leiden des Herrn und die Annahme dieses Leidens für mein Heil. Die Teilnahme am heiligen Mess-

opfer ist der Aufblick zum Herrn am Kreuz: Fac me tecum pie flere, Crucifixo condolere. „Lass mich wahrhaft mit dir weinen, mich mit Christi Leid vereinen.“ Das ist die einfachste, aber wohl auch klarste Katechese über die Feier der Eucharistie. Wenn ich das weiß und begriffen habe, habe ich das heilige Messopfer begriffen. Das ist das, was jeder Erstkommunikant wissen müsste. Das ist die wirksamste Anleitung zur participatio actuosa (zur tätigen Teilnahme) an der Eucharistiefeier, die tätige Teilnahme, welche mit Bezug auf den heiligen Papst Pius X. vom Zweiten Vatikanischen Konzil so sehr gewünscht wurde (vgl. Sacrosanctum Concilium 14).

Wenn das Bewusstsein verblasst, dass die Eucharistiefeier ein Opfer ist – und in erster Linie ein Opfer ist – , ist eine wirklich tätige Teilnahme nicht möglich. Und soweit sind wir in der Wirklichkeit des gegenwärtigen kirchlichen Lebens. Wir bedürfen daher dringend der Wiedererwägung. Wir bedürfen der Wiedererwägung in Bezug auf die Wahrheit des heiligen Messopfers. Der Opfercharakter der Eucharistiefeier muss wiederum ins Zentrum kommen. Denn die Eucharistiefeier hat ihren Ursprung im Opfer des Kreuzes. Wir müssen zu diesem Ursprung zurückfinden. Die Erneuerung der Kirche muss von dort ausgehen. Die oft und öfter erwähnte Neu-Evangelisierung muss dort ihren Anfang nehmen: Iuxta Crucem tecum stare et me tibi sociare in planctu desidero. Wir müssen die Heilige Messe wiederum neu entdecken und verstehen als dieses Iuxta Crucem ... stare, als dieses Stehen unterm Kreuz, wir müssen die Heilige Messe neu entdecken und verstehen als dieses Crucifixo condolere, als die Vereinigung mit dem leidenden Christus. Warum diese dringende Wiedererwägung? Diese Wiedererwägung ist dringend, weil aus der heiligen Messe sehr oft eine Art Gesellschaftsspiel geworden ist, eine Aufführung, eine Unterhaltung, eine Interaktion, ein

Festival, gelegentlich auch eine politische Veranstaltung. Der Vollzug des Opfers ist in den Hintergrund getreten oder ganz weggefallen. Das Hochgebet, das Zentrum der Eucharistiefeier, ist sehr oft nur zu einem Anhängsel geworden, und inzwischen hat man gelernt, sich mit sogenannten Wortgottesfeiern zu begnügen, selbst wenn keine Notwendigkeit besteht. Oft müssen wir sogar Feiern zur Kenntnis nehmen, die sich einem Sakrileg nahen oder gar sakrilegisch sind. Es ist dann nicht mehr ein Iuxta Crucem tecum stare et me tibi sociare in planctu desidero, allenfalls eine Volksbelustigung und ein Unterhaltungsangebot, Veranstaltungen, auf welche wir die Worte des Hebräerbriefes anwenden können: „Denn es ist unmöglich, jene, die einmal erleuchtet worden sind, die von der himmlischen Gabe genossen und Anteil am Heiligen Geist empfangen haben, die das gute Wort Gottes und die Kräfte der kommenden Weltzeit gekostet haben, dann aber abgefallen sind, erneut zur Umkehr zu bringen; da sie den Sohn Gottes noch einmal für sich ans Kreuz schlagen und zum Gespött machen“ (Hebr 6,4-6). Wie oft sind angebliche Gottesdienste nicht mehr ein Stehen unter dem Kreuz, sondern ein Kreuzigen unseres Herrn.

„Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zur Wiederkunft fortdauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird“ (Sacrosanc-tum Concilium 47).

Dieser Konzilstext ist die Norm für die Gestaltung und die Weitergabe der Eucharistiefeier an die kommende Genera-tion. Hat sich diese Norm durchgesetzt? Ich bezweifle es und wiederhole: Wir bedürfen einer dringenden Wiedererwägung dessen, was Sinn und Inhalt der Eucharistiefeier ist, und wie wir diese Feier begehen. Amen.

Referenten

Dr. theol. habil. Vitus Huonder Bischof *von Chur/Schweiz* Geboren 1942, Priesterweihe 1971, vom Domkapitel zum Bischof von Chur gewählt am 6. Juli 2007, Ernennung zum Bischof durch Papst Benedikt XVI. am 8. Juli 2007, Bischofsweihe: 8. September 2007 in der Klosterkirche Einsiedeln, Amtsübernahme am 16. Sept. Sein Wappenspruch lautet: Instaurare omnia in Christo – „Alles soll der Verherrlichung unseres Herrn und seiner Kirche dienen und dazu beitragen.“ Bischof Vitus Huonder gehört zu den Referenten beim Kongress Freude am Glauben des Forums Deutscher Katholiken und war schon mehrfach Zelebrant und Prediger bei der Theologischen Sommerakademie in Augsburg. Er ist bekannt für die klare Verkündigung der katholischen Lehre, wofür er auch in Deutschland mit medialen Angriffen konfrontiert wurde.

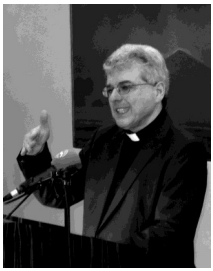
Prälat Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus ist 1936 in Hofarten/Bayern geboren. Nach dem Studium der Philosophie, Theologie und Psychologie wurde er 1963 zum Priester geweiht. Den Doktor in Philosophie erwarb er bei Alois Dempf, in Theologie bei dem späteren Kardinal Leo Scheffczyk. Von 1977 bis 2004 (Emeritierung) war er Ordinarius für Dogmatik. Mit Scheffczyk zusammen schuf er eine achtbändige international vielbeachtete aktuelle Dogmatik. Vielfältig ist sein Engagement in Wort und Schrift. Er referiert an Hochschulen und Akademien, ist Dozent an Priesterseminaren und bei Kongressen. Anton Ziegenaus unterstützte die Gründung von Radio Horeb und ist mit Aufmerksamkeit und Engagement dem katholischen Radio verbunden. Mit Rat und Tat begleitet er die Initiativen des Forums Deutscher Katholiken und ist Referent beim Kongress „Freude am Glauben“. Von Anfang an ist er Mitglied beim Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg. Er moderiert die Theologische Sommerakademie in Augsburg und ist ihr geistlicher Leiter. In seiner Lehre und Verkündigung nimmt die Muttergottes einen besonderen Rang ein. Als Priester sieht er sich nach wie vor der Seelsorge im Klinikum in Bobingen verpflichtet.

Prof. Dr. Marius Reiser (*1954) ist Professor für Neues Testament und war im Katholischen Fachbereich der Johannes-Gutenberg Universität in Mainz von 1991-2009 tätig. Wegen des Bologna-Prozesses, durch den er Lehre und Forschung an der Universität eingeengt und eingeschränkt sieht, hat er die Universität verlassen. Er forscht weiterhin in seinem Fachbereich und hält wissenschaftliche Vorträge in Akademien, Bildungsstätten und religiös engagierten Gemeinschaften. Seine Forschungsschwerpunkte sind Philologie, hellenistische Umwelt und Eschatologie des Neuen Testaments. Er verfasst zahlreiche Rezensionen, Aufsätze, Lexikonartikel und Monographien.

Prof. Dr. Cornelius Roth geb. 28.05.1968 in Stuttgart, 1989-1995 Studium der Philosophie und Theologie in Fulda, Tübingen und Rom (Pontificia Università Gregoriana), 1995 Priesterweihe in Fulda, Kaplan und Pfarradministrator in Marburg, 1997-2000 Promotionsstudium im Fach Dogmatik bei Prof. Dr. Gisbert Greshake in Freiburg, Subregens und Regens (2002-2014) im Fuldaer Priesterseminar, Ordentlicher Professor für Liturgiewissenschaft und Spiritualität an der Theologischen Fakultät Fulda seit Oktober 2010, von 2006 bis 2010 war er Ökumenereferent und Vorsitzender der Ökumenischen Kommission des Bistums Fulda. 2014 Habilitation an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Gisela Schinzel-Penth, geb. 1946 in München, verheiratet mit dem Architekten Heinz Schinzel, zwei Töchter, zwei Enkelkinder, lebt in München. Schon früh war sie in der Jugendarbeit der Kath. Jugend tätig und arbeitete nach ihrem Pädagogikstudium einige Jahre als Lehrerin, dann als freie Schriftstellerin. Sie schreibt Märchen, Gedichte, Kurzgeschichten, zudem einige Sachbücher, die zum Themenbereich der Volkskunde und Heimat-forschung gehören. Mit ihrem Märchenbuch „Die Blaue Kugel“ entführt sie die Leser geradewegs ins Reich der Phantasie.
„Was geschah damals wirklich?“ ist der Titel ihres wissenschaftlichen Buches. Darin vergleicht sie Bibelberichte zur Passion Christi mit den Aussagen der Visionärinnen Anna Katharina Emmerich und Therese Neumann und den Ergebnissen neuer wissenschaftlicher Forschungen der Fachrichtungen Archäologie, Chemie, Medizin, Physik, Astronomie, Informatik usw. Sie arbeitet für verschiedene Rundfunk und Fernsehanstalten für Zeitungen und Magazine. Seit 2010 ist sie auch als Verlegerin tätig.

Dr. Johannes Nebel FSO empfing 1998 die Priesterweihe. Von 1998-2002 war er Dozent für Liturgiewissenschaft und liturgisches Latein am Päpstlichen Liturgischen Institut der Hochschule Sant'Anselmo in Rom. Er ist Verantwortlicher für die Verwaltung des umfangreichen Nachlasses sowie für den Aufbau eines Leo-Scheffczyk-Zentrums in Thalbach/Bregenz, wo Leo Scheffczyk auch begraben ist. Der Arbeitsauftrag für Pater Nebel umfasst bibliothekarische, publikatorische und biographische Forschungen zum Leben und Wirken von Leo Scheffczyk. P. Nebel ist Referent bei Radio Horeb und bei der Internationalen Theologischen Sommerakademie in Aigen. Pater Nebel gehört zur „Geistlichen Familie das Werk“.



Prof. Dr. theol. habil. Josef Kreiml M.A. (geb. 1958) ist seit 2003 Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten. Er ist Richter am Bischöflichen Diözesangericht St. Pölten, Seelsorger, Referent in der Priesterfortbildung und seit 2010 Ritter des Ordens vom Heiligen Grab zu Jerusalem. Josef Kreiml studierte Theologie in Regensburg (Dipl. theol), in Rom und vier Semester Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München (1985 Magister Artium). 1989 wurde Josef Kreiml an der Universität Regensburg zum Dr. theol. promoviert, 2001 erfolgte die Habilitation im Fach „Dogmatik“ bei Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, dem jetzigen Kardinal und Präfekten der Glaubenskongregation. Anschließend war er Privatdozent in München. Seit 2003 lehrt er als Professor in St. Pölten an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten (von 2005 bis 2013 Rektor; z. Zt. Prorektor). Josef Kreiml ist Mitherausgeber der „Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten“ (seit 2010 bereits 13 Bände erschienen) und Mitherausgeber der „Regensburger Marianischen Beiträge“; im November 2016 wurde Prof. Kreiml von Bischof Dr. Rudolf Voderholzer zum Vorsitzenden des Institutum Marianum Regensburg e. V. ernannt. Zahlreiche Veröffentlichungen (Bücher und Aufsätze) zeugen von seiner wissenschaftlichen Arbeit. Er ist der Theol. Sommerakademie in Augsburg seit Jahren verbunden.

Dr. Christian Schulz, geb. 1969 in Oberhausen /NRW, schloss seine Schulbildung 1989 mit dem Abitur in Dinslaken ab. Er studierte Theologie von 1989 bis 1994 in Münster und Salzburg. 1997 erhielt er die Priesterweihe in der Diözese Feldkirch/Österreich. Seine erste Pfarrstelle hatte er von 2001 bis 2008 in Bartholomäberg. Seit 2008 war er in der Diözese Augsburg eingesetzt und promovierte bei Prof. Dr. Joachim Piegsa an der Theologischen Fakultät mit dem Thema: „Die Enzyklika ‚Humanae vitae‘ im Lichte von ‚Veritatis splendor‘ – Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre“, St. Ottilien 2008. Seine Kompetenz im dogmatischen und ethischen Themenbereich von Ehe und Familie ist überzeugend.

Pater Dr. Dr. Markus Christoph SJM, 2002 in der Diözese St, Pölten von Bischof Dr. Kurt Krenn geweiht, studierte Philosophie und Theologie; nach seiner Priesterweihe beendete er das Lizenziatsstudium in Moraltheologie am *International Theological Institute* (Gaming/Niederösterreich) 2004. Dem folgenden Lizenziatsstudium in Philosophie an der *Pontificia Universitas Lateranensis* (Rom) schloss er das Doktorat an, promovierte dort zum Dr. theol. Zeitgleich promovierte er im Fach Moraltheologie an der theologischen Fakultät der *Universität Fribourg* (Schweiz) zum Dr. Phil. Gegenwärtig ist er „Studienpräfekt“ in der SJM (und Bundeskurat der KPE).

Pfarrer Dr. Ulrich Lindl geb. in München, aufgewachsen in Tutzing, studierte Medizin, Philosophie und Theologie in München, Augsburg und Washington D.C. Diakonats- und Kaplansjahre verbrachte er in Mindelheim, Augsburg „St. Ulrich und Afra“ und Landsberg/ Lech „St. Ulrich und Katharina“. Stadtpfarrer war er in Burgau, leitete die Pfarreiengemeinschaften Herrsching am Ammersee und Weilheim i. Oberbayern. Er ist seit 2014 Leiter der Hauptabteilung III „Kirchliches Leben“ und Pfarrer der Pfarreiengemeinschaft Biberbach und Wallfahrtsseelsorger.

Prälat Ludwig Gschwind wuchs in Nördlingen im Bistum Augsburg auf. Er studierte Philosophie und Theologie an der Hochschule der Diözese in Dillingen an der Donau. 1968 erhielt er die Priesterweihe und wurde nach seinen Kaplansjahren in Augsburg und Weißenhorn Pfarrer in Balzhausen und Mindelzell. 1985-2009 war er Dekan im Dekanat Krumbach. Er ist ständiger Mitarbeiter bei mehreren Zeitungen und Zeitschriften. Bekannt sind seine zahlreichen Buchveröffentlichungen, die die Bedeutung des religiösen Brauchtums für Kirche und Gesellschaft entfalten und mit denen er der katholischen Kirche aus der Praxis seines priesterlichen Dienstes in besonderer Weise dient. Er ist seit vielen Jahren Referent bei der Theologischen Sommerakademie Augsburg.

Veröffentlichungen der Referenten in Auswahl:

Bischof Dr. theol. habil.Vitus Huonder

Israel, Sohn Gottes: Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. (Dissertation) Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1973

Auf der Suche nach Gott: Der christliche Glaube und die anderen Religionen. Kanisius, Freiburg 1982.

Gnadennovenen. Kanisius, Freiburg 1984.

Zur Feier des Sonntags. Kanisius, Freiburg 1986.

Die Psalmen in der Liturgia horarum.(Habilitationsschrift) Universitätsverlag, Freiburg 1991

Prälat Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus

Katholische Dogmatik, Bd.1, Grundlagen des Dogmas (zusammen mit Leo Scheffczyk). Aachen: Mm Verlag 1997

Katholische Dogmatik, Bd.2, Der Gott der Offenbarung (zus. mit L. Scheffczyk). Aachen 1996

Katholische Dogmatik, Bd.3, Schöpfung als Heilseröffnung (zus. mit L. Scheffczyk). Aachen 1997,

Katholische Dogmatik, Bd.4, Jesus Christus. Die Fülle des Heils (zus. mit L. Scheffczyk). Aachen 2000

Katholische Dogmatik, Bd.5, Maria in der Heilsgeschichte (zus. mit L. Scheffczyk). Aachen 2005.

Katholische Dogmatik, Bd.6, Die Heilsverwirklichung in der Gnade (zus. mit L. Scheffczyk). Aachen 1998.

Katholische Dogmatik, Bd.7, Die Heilsgegenwart in der Kirche und in den Sakramenten (zus. mit L. Scheffczyk). Aachen 2003.

Katholische Dogmatik, Bd.8, Schöpfung als Heilseröffnung (zus. mit L. Scheffczyk). Aachen 1997.

Volksfrömmigkeit und Theologie. Die eine Mariengestalt und die vielen Quellen. Regensburg: Pustet 1998.

Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge. Stella Maris Verlag 1999

Das Marianische Zeitalter. Regensburg: Pustet 2002.

Totus Tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.. Regensburg: Pustet 2004

Christian Schulz

Die Enzyklika "Humanae vitae" im Lichte von "Veritatis splendor": Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Moraltheologie (Moraltheologische Studien),

Veröffentlichungen in den Berichtbänden der Theol. Sommerakademie in Augsburg

P. Markus Christoph SJM

„Die Seele als Subjekt der sittlichen Handlung bei Thomas von Aquin
Veröffentlichungen im Ruf des Königs, Herausgeber und Vertrieb Kongregation der Diener Jesu und Mariens (SJM)

Ludwig Gschwind

Starkbier und Aschenkreuz: Geschichten zur Fastenzeit .
Die Heilige Messe mitfeiern 2006;
Perlen für Maria: Die Kraft des Rosenkranzes
Heiliger Geist. Gaben, Tröstungen, Früchte 2002;
Bitte für uns! Geschichten um Heilige und ihre Patronate 2002
Das Kreuz. Zeichen Christi (Februar 2004;
Glauben feiern. Christliche Bräuche im ganzen Jahr 2001
Gottes Bodenpersonal. Media Maria Verlag 2014
Der Pflegevater Jesu und andere Väter. 2013)
Maria, die Mutter Jesu und andere Mütter Media Maria Verlag
Maria Dich lieben (mit der Gottesmutter durch Kirchenjahr
; Christ der Retter ist da, Geschichten zur Advents- und Weihnachtszeit, 2009

Prof. Dr. Josef Kreiml

Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger, Regensburg 1987; Christlicher Glaube in der Moderne, Regensburg 2000;
Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI., Regensburg 2010;
Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung, Regensburg 2012;
Die Person – ihr Selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns, Regensburg 2016.
Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis. (EOS Verlag) St. Ottilien 2002.
Die Rolle der Frau in der Kirche. (Media Maria Verlag) Illertissen 2014

Johannes Nebel FSO

Die Entwicklung des römischen Messritus im ersten Jahrtausend anhand der Ordines Romani. Eine synoptische Darstellung, Rom 2000 (Privatdruck);
Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters, Bregenz 2006;
Die Editio typica tertia des Missale Romanum. Eine Untersuchung über die Veränderungen, in: Ecclesia Orans 19 (2002) 265-314;
Die Eigenart des christlichen Sacrum im Lichte seiner schöpfungstheologisch-heilsrealistischen Grundlegung, in: Forum Katholische Theologie 19 (2003), 178-206;
«Vi ordinationis» - eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie. Zum eucharistischen Identitätskern des Weihepriestertums, in: Forum Katholische Theologie 21 (2005), 254-286;
Der Preis der Jungfrau in der aktuellen römischen Liturgie. Gesamtblick auf

alle nichtbiblischen Texte der marianischen Formulare der Messe und des Stundengebetes. in: Anton Ziegenaus Hrsg.l, «Geboren aus der Jungfrau Maria». Klarstellungen, Mariologische Studien Bd. 19, Regensburg 2007, S. 191-152.

"Geboren aus der Jungfrau Maria", Klarstellungen. Redaktion: Anton Ziegenaus. Friedrich Pustet Verlag 2007

Leo Scheffczyk - ein biographisch-theologisches Portrait. in: Leo Scheffczyk. Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt. Paderborn 2008 (3. durchgesehene Auflage; XIII-XXX).

Marius Reiser

Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. WUNT 217. Mohr Siebeck, Tübingen 2007

Bologna: Anfang und Ende der Universität. Forum Heft 80, Januar 2010, Deutscher Hochschulverband, Bonn 2010.

Die Letzten Dinge im Licht des Neuen Testaments. Patrimonium, Heimbach/ Eifel 2013.

Der unbequeme Jesus. Biblisch Theologische Studien, Bd.122, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2013.

Cornelius Roth

Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson, Würzburg 2001, X + 403 S. (Dissertation).

Von Gott oder vom Menschen? Überlegungen zu derzeitigen ökumenischen Diskussion um das Amt in der Kirche, in: KNA-ÖKI Nr. 39/2008, Beilage/Thema der Woche, 1-8.

Die Rolle der Spiritualität in der katholischen Priesterausbildung, in: C. Roth (Hrsg.), Spiritualität in der Seelsorge, Reihe „Spirituelle Theologie“, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, Band 1, Würzburg 2011, 19-32 (E-Book).

Herausgeberschaft: Spiritualität in der Seelsorge, Reihe „Spirituelle Theologie“, hg. von der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, Band 1, Würzburg 2011 (E-Book).

Der Priester im Jahr 2030. Überlegungen zur Zukunftsgestalt des Priesters, in: M.C. Leitschuh (Hg.), Gewagte Aufbrüche. Beiträge zum Dialogprozess, Kevelaer 2012, 123-126.

Gisela Schinzel-Penth

Was geschah damals wirklich? Passion und Auferstehung von Jesus Christus in Bibelberichten, Visionen, Forschungen

Sagen und Legenden von Chiemgau und Rupertiwinkel

Sagen und Legenden um Tölzer Land und Isarwinkel

Die Blaue Kugel

Sagen und Legenden von München

Sagen und Legenden um das Werdenfelser Land und Pfaffenwinkel