

Erhard Kunz SJ

**GOTT FINDEN
IN ALLEN DINGEN**

Frankfurt am Main 2001

Auf dem Umschlag: Das Siegel, das Ignatius als Generaloberer benutzte.

Druckvorlage: P. Knauer
mit WordPerfect 5.1

Druck:
Wydawnictwo WAM
ul. Kopernika 26
31-501 Kraków, Polen
tel.: 0048 (12) 429 18 88, fax: 0048 (12) 429 50 03
e-mail: biuro@wam.jezuici.krakow.pl

« Il faut s'abandonner à l'Amour, dans la nuit, sans plus. »

André Hayen

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 7 |
| An Stelle einer Einleitung | 9 |
| Überlegungen zur Gotteserkenntnis | 11 |
| Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola | 28 |
| Wie kann Gott vom Glaubenden erfahren werden? | 51 |
| Was sollen wir predigen? Überlegungen zur gegenwärtigen Situation der christlichen Verkündigung | 62 |
| Das Bewusstsein der Gegenwart Gottes als Problem heutiger Spiritualität | 77 |
| Wider die Resignation Ostern als Tag neuer Hoffnung | 89 |
| Erlösung – Wovon und wozu ? | 94 |
| Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft | 110 |
| Gott und Mensch in Begegnung – Zum Wandel theologischer Modelle in 60 Jahren systematischer Theologie | 128 |
| Für eine Kultur der Versöhnung Aspekte einer christlichen Versöhnungslehre | 148 |

| | |
|---|-----|
| Maria von Magdala – Jesus, den Boten der Liebe Gottes, finden | 162 |
| »Bewegt von Gottes Liebe« Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise | 166 |
| »Simul in actione contemplativus« ein wesentliches Merkmal ignatianischer Spiritualität | 191 |
| Muße – Weg zum Leben | 194 |
| Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß? | 203 |
| Kundschafter des Glaubens Predigt im Requiem für Pater Georg Mühlenbrock SJ | 213 |
| »Furcht ist nicht in der Liebe« (1 Joh 4,18) oder: Darf ein Christ Angst haben? | 218 |
| Einig – und immer noch getrennt? Theologische Hintergründe des Konsenses zur Rechtfertigungslehre | 231 |
| »Wandle vor mir und sei ganz!« Die evangelischen Räte Dreifaltiges Leben in Einheit | 244 |
| Ignatianische Spiritualität in ihrer anthropologischen Durchführung | 259 |

Vorwort

Dieser Band, in dem Artikel von mir aus mehr als drei Jahrzehnten zusammengestellt sind, verdankt sein Entstehen vor allem der Initiative und dem Einsatz von Schwester Gisela Happ OSB. Sie hat die Texte gesammelt und erneut abgeschrieben; sie hat die nötigen Voraussetzungen für den Druck besorgt und es erreicht, dass ich schließlich meine Zustimmung zur erneuten Veröffentlichung gegeben habe. Sehr herzlich danke ich Schwester Gisela für Ihr Bemühen. Auch P. Peter Knauer SJ danke ich sehr. Er hat die Texte formatiert, sie – auch nach den Regeln der neuen Rechtschreibung – vereinheitlicht und dem Ganzen eine ansprechende Gestalt gegeben. Pater Krystian Sowa SJ hat dankenswerterweise die Verbindung zur Druckerei in Krakau hergestellt.

Der Satz, der dem Band als Motto vorangestellt ist, stammt von André Hayen, der 1964/65 während meines Tertiates in Belgien unser Instruktor war. Kurz vor seinem Tod 1988 sprach er mit einem Mitbruder über die Hingabe Jesu am Kreuz. Im Hinblick darauf sagte er: »Es gilt, sich der Liebe hinzugeben, in der Nacht, nichts weiter. Dieses Vertrauen *in der Nacht* anzunehmen – das fällt den Christen so schwer.«

Ich widme diesen Band meinem Bruder Toni, der 1952 im Alter von 11 Jahren gestorben ist und am heutigen Tag 60 Jahre alt geworden wäre.

Frankfurt am Main, den 6. August 2001.

Erhard Kunz SJ

An Stelle einer Einleitung:

»Nah ist und schwer zu fassen der Gott.«

Aus dem »Klassenbuch 45«

Als Werner Schmidt im Juli des vergangenen Jahres einlud, zu unserem Klassentreffen in Boppard eine »Festschrift« zusammenzustellen, gefiel mir dieser Vorschlag sehr gut. Auch seine Anregung, daß jede und jeder etwas schreiben solle, »was er in unserem Kreise einmal sagen möchte«, sprach mich sofort an, und spontan dachte ich: Jetzt ist die Gelegenheit, das zu tun, was ich immer schon vorhatte, nämlich kurz und knapp in wenigen Sätzen zu sagen, wer Gott ist. (Auf eine solche Idee kann natürlich nur ein Theologe kommen.) Die Tatsache, daß ich dann monatelang unfähig war, diese wenigen Sätze niederzuschreiben, zeigt, dass es ein vermessenes Vorhaben war. Seit Jahrzehnten beschäftige ich mich mit der Gottesfrage (sie ist für mich immer noch die spannendste Frage). Seit 1969 halte ich regelmäßig Vorlesungen zum Thema »Die Lehre von Gott und seiner Offenbarung«. Sicher hätte ich im Sinne eines Lexikonartikels schnell einige Sätze über »Gott« hinschreiben können. Aber es sollte ja kein Lexikonartikel sein, sondern persönliche Worte. Warum ist mir dies bis heute nicht möglich gewesen? Vor kurzem stieß ich auf einen Satz aus Friedrich Hölderlins Gedicht »Patmos«, der vielleicht eine Erklärung gibt: »Nah ist und schwer zu fassen der Gott.« Die ›Macht‹, die es möglich macht, dass in unseren Herzen die Sehnsucht nach Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit entsteht; der wir es verdanken, wenn wir einander gut sein und einander vergeben können und wenn wir Kraft zu Vertrauen und Hoffnung finden – diese ›Ermöglichungsmacht‹, die wir Gott nennen, ist verborgen in unserem Tun gegenwärtig. Sie ist uns »innerlicher als unser eigenes Innerstes selbst« (Augustinus). »In ihr leben wir, bewegen wir uns und sind wir« (Apostelgeschichte 17,28). »Nichts ist so fern von Gott, dass es ihn nicht in sich hätte« (Thomas von Aquin). Weil Gott uns so nahe ist, können wir ihn nicht distanziert vor uns stellen, um ihn zu beschreiben und zu bestimmen. Deshalb ist er nicht zu fassen. Alle Worte über ihn versagen, klingen so schnell hohl und leer. Wenn man sie niedergeschrieben hat, wirken sie wie erstarrt und sind der lebendigen Wirklichkeit, die man doch aussagen wollte, ganz unangemessen.

Wenn dies aber so ist (jedenfalls empfinde ich es oft so), was bleibt dann einem Theologen, dessen Beruf es doch ist, ständig von Gott zu reden, übrig?

Vor allem wohl dies: Er kann die Menschen, die aus der göttlichen ›Ermöglichungsmacht‹ gelebt haben und in denen diese überzeugend zur Auswirkung gekommen ist, ins Gedächtnis rufen und auf sie als Bilder und Zeugen Gottes hinweisen.

Wenn ich an unsere gemeinsame Klassengeschichte denke, fällt mir als eine solche Zeugin Gottes sofort unsere verehrte Klassenlehrerin Frau Marga Seis ein. Die Erinnerung an sie kann uns mehr von Gott sagen, als wenn es mir gelungen wäre, endlich einmal in wenigen Sätzen auszudrücken, wer denn Gott ist.

*Erste Veröffentlichung: Jahresbericht 1997
des Mons-Tabor-Gymnasium in Montabaur,
22–23.*

Überlegungen zur Gotteserkenntnis

Die Krise, in die das christliche Denken und der christliche Glaube heute geraten sind, wird erst dann in ihrem Ausmaß und in ihrer Bedeutung erfasst, wenn sie als Krise des Gottesglaubens selbst gesehen wird. Sicherlich sind andere Fragen, etwa nach der Struktur der Kirche, nach dem Wesen und dem Vollzug der Sakramente oder nach der Veränderlichkeit historisch bedingter Lehraussagen, für das christliche Selbstverständnis von großer Wichtigkeit und Dringlichkeit. Aber diese und ähnliche Fragen weisen über sich selbst hinaus; sie können aus sich und in sich selbst gar nicht endgültig entschieden werden, sondern finden nur von ursprünglicheren Gegebenheiten her eine Antwort. Diesen Fragen liegt die prinzipielle Frage zugrunde: Was heißt Offenbarung Gottes in der Geschichte, speziell in Jesus Christus? Und noch radikaler: Wer oder was ist überhaupt Gott? Wie finden wir einen Zugang zu der Wirklichkeit, die das Wort »Gott« meint? Wie können wir von dieser Wirklichkeit sprechen? Wie können wir mit ihr sprechen? Die Schärfe der gegenwärtigen Krise besteht darin, dass diese letzten und radikalsten Fragen auch im Raum des christlichen Glaubens keine selbstverständliche und allgemein angenommene Antwort mehr finden. Natürlich wurde die Frage nach Gott in unserer kirchlichen Philosophie und Theologie schon immer ernsthaft gestellt und behandelt. Dass sie aber heute bei einer ständig wachsenden Zahl durchaus glaubenswilliger Christen zur *echten* Frage geworden ist, auf die man nicht sofort eine gültige und durchschlagende Antwort bereit hat, ist wohl eine sehr junge Erscheinung. Wie ist diese plötzliche Unsicherheit in den grundlegendsten Fragen zu erklären? Ein wichtiger Grund liegt zweifellos in der größeren Bereitschaft, mit nichtchristlichen, ja sogar mit atheistischen Weltanschauungen in ein wirkliches Gespräch zu treten. Einen »aufrichtigen und klugen Dialog« mit den Atheisten¹ kann man nicht führen, ohne die Gründe des Gesprächspartners ernst zu nehmen. Nun sind die Gründe, die der Atheismus für sich anführen kann, durchaus gewichtig, wie das Vaticanum II selbst anerkennt: »Jedoch sucht die Kirche die tiefer in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe für die Leugnung Gottes zu erfassen und ist im Bewusstsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen der Meinung, dass diese Gründe

1 Vaticanum II, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 21; vgl. auch 92.

ernst und gründlich geprüft werden müssen«². Ein Gespräch mit den Atheisten setzt voraus, dass man selbst bereit ist, seine Gottesvorstellung in Frage stellen zu lassen. Ohne den Willen, sein eigenes Denken gegebenenfalls zu modifizieren und zu verändern, ist ein Gespräch von vornherein eine Beleidigung des Partners. In der Bereitschaft, seine eigene Gottesvorstellung einer Kritik zu unterwerfen, liegt neben der Gefahr auch die Chance des Gesprächs mit dem Atheismus. Immer mehr setzt sich innerhalb der Kirche die Überzeugung durch, dass die religiösen Begriffe und Vorstellungen, in denen sich unser Glaube ausdrückt, wieder eine tiefere Einheit mit dem konkreten Leben gewinnen müssen. Nicht ganz ohne Grund wirft man manchen unserer traditionellen dogmatischen Traktate vor, sie seien von einer Ideologie oder einem lebensfremden Überbau nicht allzu leicht zu unterscheiden. Wie aber soll eine Belebung unserer Glaubensgehalte und Glaubensvorstellungen geschehen, wenn nicht der grundlegendste Begriff, der alles andere durchdringt und bestimmt, der Gottesbegriff, innerlich aufgeschlossen und in seinem Bezug zum tatsächlichen Leben des Menschen unmittelbar sichtbar wird? Zu einer solchen Belebung des Gottesverständnisses zwingt uns aber die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Atheismus. Wir sollten es deshalb nicht bedauern, sondern sogar begrüßen, dass die eingangs erwähnte Krise des Christentums das letzte Fundament, nämlich den Glauben an Gott, erreicht hat. Unser Glaube muss sich dieser entscheidenden Krisis unterziehen, wenn er wieder zu einer befreienden, aufbauenden Macht in unserem Leben werden soll.

I. Die Problematik der Gotteserkenntnis

Es geht hier nicht um die vielen psychologischen oder soziologischen Schwierigkeiten und Hindernisse, die einer Gotteserkenntnis entgegenstehen können. Es geht um die Schwierigkeit, auf die unser Denken stößt, wenn es heute die Frage nach Gott stellt. Aber auch in diesem Rahmen ist keine Vollständigkeit beabsichtigt. Nur einige charakteristische Fragen sollen genannt werden³. Wenn wir nach Gott fragen, können wir nicht davon absehen, dass wir in einer Welt aufgewachsen sind oder jedenfalls mit einer Welt in Berührung gekommen sind, in der »Gott« (was auch immer man unter diesem Wort verstehen mochte) einen

2 Ebd., 21.

3 Eine kurze, aber relativ ausführliche Aufzählung der Gründe gegen Gott gibt KLAUS RIESENHUBER, *Existenzerfahrung und Religion* (Unser Glaube. Christliches Existenzverständnis heute, 2), Mainz 1968, 9–22.

festen Platz hatte. Zu dem objektivierten Weltbild unserer christlich-abendländischen Kultur gehörte Gott gewissermaßen als fester Bestandteil hinzu. Sicherlich stand er in diesem Weltbild an privilegierter, d. h. an erster Stelle; dennoch war er in dieses Bild eingeordnet und hatte in seinem Rahmen einen ganz bestimmten Raum auszufüllen. Man konnte sich und alle Ereignisse mühelos auf diesen Gott beziehen und die ganze Welt von ihm her verstehen. Man konnte mit anderen ohne jede Schwierigkeit über ihn wie über eine vertraute und bekannte Größe sprechen und sich verständigen. Wie selbstverständlich man mit Gott rechnete und ihn in seine Überlegungen einbezog, ersieht man daraus, dass man bei Schicksalsschlägen oder bei der Betrachtung der Wirrnis in der Welt nicht an Gottes Existenz zweifelte, sondern dass man mit Gott »haderte«; man zweifelte an seiner Liebe und Barmherzigkeit, nicht aber an seinem Dasein. Die Frage, auf die man in einer besonderen Offenbarung Antwort erhoffte, war nicht, ob Gott sei, sondern wie er sich zur Welt mit ihrer Schuld und ihrem Chaos verhalte. Der Mensch suchte in seiner Existenzangst nach dem gnädigen Gott, nicht aber nach dem Dasein Gottes überhaupt. Das Wissen um die Existenz Gottes wurde vorgängig zu einer besonderen Offenbarung als selbstverständliche (»natürliche«) Gegebenheit vorausgesetzt.

Die philosophische Reflexion auf das Dasein und Wesen Gottes, die in der sogenannten natürlichen Gotteslehre vollzogen wurde, hat die selbstverständlich gegebene Gottesvorstellung zwar jeweils von allzu großen Anthropomorphismen korrigiert: man stellte fest, dass in den Aussagen über Gott alle Begrenzung negiert werden muss; die Begriffe, die man auf Gott anwendet, müssen »gereinigt« werden. Aber die Gottesvorstellung selbst wurde nicht radikal in Frage gestellt (was bei Thomas von Aquin etwa daran sichtbar wird, dass er am Ende der Gottesbeweise an den vorgegebenen Gottesbegriff anknüpft: »quam omnes Deum nominant«; S. Th. I q.2 a.3). Gott wurde in der philosophischen Reflexion als letztes Einheitsprinzip der Welt, als »causa« und »finis« der Welt erwiesen und bestätigt. Diese Welt mit ihrer Kontingenz bedarf zu ihrer Erklärung der Existenz Gottes. Gott ist notwendig, damit diese Welt dem Menschen verständlich wird. Ohne Gott bliebe die Sinnfrage des Menschen unbeantwortet, sein Glückseligkeitsstreben bliebe unerfüllt, und der menschlichen Sittlichkeit fehlte die letzte Garantie. Kurz: Welt und Mensch verlangen, um verstehbar zu werden, die Existenz Gottes. Gott ist von unserem Welt und Menschenbild her erfordert. Was man bei diesem Vollzug der Gottesbeweise häufig übersah oder doch zu wenig reflektierte, war die vorgängige Bindung der Beweise an ein bestimmtes Welt- und Menschenbild, in dessen Rahmen sie erst verständlich

und überzeugend wurden. Man übersah den Erfahrungs- und Denkhorizont in dem die Beweise standen und in dem sie erst wirksam werden konnten. Man berücksichtigte den hermeneutischen Zirkel nicht, von dem unser gesamtes Erkennen bestimmt ist, und argumentierte daher mit einer gewissen Naivität von dem vorgegebenen, oben skizzierten Welt- und Menschenbild aus: Wenn man von seinem Welt- und Menschenbild her überzeugt ist, dass dem Menschen eine absolute Sinnhaftigkeit, Glückseligkeit und Sittlichkeit zukommen muss, damit er Mensch sein könne, so ist es selbstverständlich leicht zu beweisen, dass der Mensch ohne absoluten Gott nicht Mensch sein kann. Das Weltbild, auf dessen Hintergrund der Beweis durchgeführt wird, enthält bereits, wenn auch noch unreflektiert, die Annahme der Existenz Gottes. Im Rahmen dieses Weltbildes kann der Gottesbeweis einsichtig werden. Das unreflektiert vorausgesetzte Weltbild bewirkt, dass der durchgeführte Gottesbeweis überzeugt. Die Abhängigkeit der Gotteserkenntnis von einer vorgängigen umfassenden Weltsicht und Weltanschauung war solange unproblematisch, wie man annahm, diese bestimmte Weltsicht und Weltanschauung sei die einzig richtige und adäquate. Die Schwierigkeit der heutigen geistigen Situation ist nun gerade darin begründet, dass uns durch die Öffnung zu Menschen mit einer anderen Weltanschauung und durch die Öffnung zur Geschichte hin immer tiefer zu Bewusstsein kommt, dass Weltanschauungen und Weltbilder stets relativ sind. Sie unterliegen dem Wandel. Sie ändern sich je nach den psychologischen Voraussetzungen und je nach soziologischer Gruppe. Sie beruhen auf einer deutenden Interpretation der Erfahrung, und diese Interpretation ist von vielen Faktoren abhängig und ist nicht immer und überall dieselbe. Aus diesem Bewusstsein von der Geschichtlichkeit und Relativität der Weltbilder und Weltinterpretationen stellt sich die bedrängende Frage: kann es vielleicht eine Interpretation der Welt und der menschlichen Erfahrung geben, die derart ist, dass sie die Frage nach Gott überhaupt nicht mehr aufkommen lässt? Kann sich u. U. eine Weltsicht durchsetzen, in der Gott irrelevant wird, so wie für viele heute die Existenz der Engel bereits irrelevant geworden ist: man leugnet ihre Existenz nicht, sieht aber auch keinen Anlass mehr und verspürt keinen Impuls mehr, nach ihrer Existenz zu fragen. Engel sind weithin keine frag-würdigen Gegenstände des Interesses mehr. Sollte Gott gegenüber eine ähnliche Entwicklung möglich sein? Diese Frage ist längst nicht mehr bloß theoretisch. Schon gibt es ganze Menschengruppen, bei denen Gott tatsächlich irrelevant geworden ist. Ihr Weltbild ist auf das unmittelbar Erfahrbare und Gegebene beschränkt. Ihre Sinnfrage und Sinnerwartung richtet sich von vornherein nur auf den Bereich dieser Welt und dieses Lebens. Die

welthafte Erfahrung zu überschreiten und eine höhere Sinnfrage zu stellen, wird als unsinnig und überflüssig abgelehnt. Auf der Grundlage dieser spontanen Weltinterpretation bleiben Gottesbeweise uneinsichtig. Die Beweiskraft, die ihnen in einem anderen Weltbild durchaus zukommt, geht ihnen verloren. Sie gleichen bloßen Gedankenspielen, denen jeder Realitätsbezug fehlt. Als Beispiel einer solchen Weltinterpretation sei auf Sigmund Freud verwiesen. Sein Biograph Ernest Jones schreibt: »Zur Annahme, dass Freud jemals eine religiöse Phase durchgemacht habe, wie es in der Pubertät häufig ist, besteht kein Grund; er hat mir einmal gesagt, an eine übernatürliche Welt habe er nie geglaubt. So war und blieb er das ganze Leben hindurch von Anfang bis Ende der geborene Atheist, das heißt jemand, der keinen Grund sieht, an die Existenz eines übernatürlichen Wesens zu glauben, und dieses Glaubens auch gefühlsmäßig nicht bedarf. Das Diesseits erschien ihm allumfassend, und er fand nichts, was auf etwas außerhalb desselben hätte hindeuten können. Ein religiöser Mensch wird vermutlich zur Erklärung dieses Tatbestandes sagen, Freud habe unglücklicherweise nie die Erfahrung eines ›religiösen Gefühls‹ gemacht. Derjenige dagegen, der ähnlich denkt, wird seine Einstellung ganz natürlich finden und gar keine Notwendigkeit einer Erklärung sehen. Im Gegenteil, was für ihn einer Erklärung bedarf, ist die überflüssige Erfindung einer anderen und vielfach illusorischen Welt jenseits der uns bekannten. Dieser Ansicht war jedenfalls Freud, und eben daraus erklären sich seine lebenslängliche Verwunderung über die Glaubensideen der Mitmenschen und sein rastloses Forschen nach ihrer Ursache. Es war wohlgerneht eine Einstellung, die seinen physiologischen Untersuchungen lange vorausging und sich deshalb auch nicht aus ihnen ableiten ließe«⁴. Offenbar sah Freud aufgrund seiner vorgegebenen Weltsicht bei seiner Erforschung der Gottesidee niemals einen Grund, dieser Idee Realität zuzuschreiben. Das spontane Weltbild erlaubte es nicht mehr, die Existenz Gottes zu sehen. Mehr noch. Das spontan wirksame Weltbild ließ nicht nur die traditionellen Gottesbeweise und Gründe für die Existenz Gottes unwirksam bleiben, es offenbarte darüber hinaus Schwächen und Inkonsistenzen dieser Beweise. Auf dem Hintergrund des neuen atheistischen Weltbildes erwies sich, dass die Idee »Gott« gar nicht die Funktion erfüllte, die ihr im Rahmen der traditionellen Gottesbeweise zugeordnet war. Diese Beweise versuchten zu zeigen, dass Gott existieren müsse, weil sonst eine Gegebenheit dieser Welt und Erfahrung unerklärt bliebe. Die Existenz

4 ERNEST JONES, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, Bd. III, Bern-Stuttgart 1962, 409.

Gottes war also zur Erklärung dieser Welt erfordert. Diese Welt und unsere Erfahrung blieben unverständlich und widersprüchlich, wenn Gott nicht existierte. Gott selbst aber, den man auf diese Weise postulierte, blieb auch für denjenigen, der den Gottesbeweis anerkannte, der absolut Unbegreifliche und Geheimnisvolle. Auch nach Durchführung der Gottesbeweise bleibt es für unser Denken vollkommen uneinsichtig, wie die verschiedenen Eigenschaften Gottes (z. B. absolute Notwendigkeit und Unveränderlichkeit einerseits und freie Schöpfung einer veränderlichen Welt andererseits) ohne Widerspruch miteinander vereint werden können. In Gott selbst stößt also das Verlangen nach Erklärung und Verstehen auf eine Grenze. Warum, so lässt sich fragen, postuliert man dann aber Gott? Kann man nicht bei der Unerklärbarkeit dieser Welt stehenbleiben, wenn das Verlangen nach Erklärung schließlich doch unerfüllt bleibt? Oder brauchen wir die Chiffre Gott, um in uns die Illusion zu nähren, wir hätten das Geheimnis der Welt doch erklärt und durchschaut? Ist es nicht viel bescheidener, bei der Unerklärbarkeit der Welt haltzumachen, als sich in eine imaginäre Welt zu flüchten, in der das Suchen nach Erklärung schließlich doch zur Kapitulation gezwungen wird? Oder brauchen wir Gott, um uns über die Widersprüchlichkeit unserer Existenz hinwegzutäuschen? S. Freud hat in seiner Schrift »Das Unbehagen in der Kultur« bezüglich des menschlichen Glückseligkeitsstrebens darauf aufmerksam gemacht, dass hier das Postulat Gott letztlich doch nicht den Dienst tut, zu dem man es aufgestellt hatte: »Es gibt, wie wir gesagt haben, viele Wege, die zu dem Glück führen können, wie es dem Menschen erreichbar ist, keinen, der sicher dahin leitet. Auch die Religion kann ihr Versprechen nicht halten. Wenn der Gläubige sich endlich genötigt findet, von Gottes ›unerforschlichem Ratschluss‹ zu reden, so gesteht er damit ein, dass ihm als letzte Trostmöglichkeit und Lustquelle im Leiden nur die bedingungslose Unterwerfung übriggeblieben ist. Und wenn er zu dieser bereit ist, hätte er sich wahrscheinlich den Umweg ersparen können.«⁵ Ist der Gottesglaube also vielleicht nur ein (infantiler) Versuch, der Realität dieser Welt auszuweichen? Immer mehr Menschen sind dieser Überzeugung. Wird sich diese Überzeugung weiter ausbreiten? Wird die christliche Weltinterpretation einmal durch eine atheistische Weltinterpretation abgelöst werden? Viele meinen es. Wäre ein metaphysischer Agnostizismus, der das »Absolute« unbestimmt und leer lässt (ohne es zu leugnen), angesichts der Schwierigkeiten nicht ehrlicher? Wir selbst können versucht sein, das zu glauben.

5 Zitiert ebd., 418 aus S. FREUD, GW XIV, 443.

II. Der Horizont der Gotteserkenntnis

Man kann versuchen, in polemischer Auseinandersetzung mit den atheistischen Einwänden direkt auf das dargelegte Problem zu antworten, indem man die Richtigkeit und Stringenz der Gottesbeweise erneut aufzeigt und vielleicht tiefer begründet. Ein solcher Weg hat seine Bedeutung und ist im Interesse einer geistesgeschichtlichen Kontinuität auch notwendig. Er bringt aber die Gefahr mit sich, dass man doch in seinem geschichtlich bedingten und relativen Weltbild eingeschlossen bleibt und dass man deshalb mit dem Atheisten, der ein neues Weltbild besitzt und in einer neuen Vorstellungswelt lebt, nicht in ein wirkliches Gespräch tritt. Der Atheist wird sich durch eine Repetition der alten Gedankengänge, die er durchschaut zu haben meint, nur in seiner eigenen Position bestätigt fühlen, und wir selbst gewinnen nicht jene Vertiefung und Belebung des Gottesverständnisses, das wir durch ein Gespräch mit dem Atheismus erhofften. Man wird deshalb besser daran tun, statt polemischer Erwiderung sich zunächst einmal auf die gestellte Frage einzulassen und sich von der Frage zu einer ganz bestimmten inneren Haltung führen zu lassen. Die Frage sollte eine Bewegung in uns (und unserem Gesprächspartner) auslösen und uns in einen Horizont versetzen, in dem vielleicht eine Antwort möglich ist. Wir stellten die Frage: Wird der Gottesglaube durch eine atheistische Weltinterpretation abgelöst werden? Ist der Gottesglaube vielleicht nur eine zeitgeschichtlich bedingte und begrenzte Weltinterpretation? Wir sollten auf diese Frage zunächst einmal antworten: *Vielleicht!* Wir sollten die Frage vorerst, d. h. in diesem Stadium unserer Überlegungen aushalten und sie nicht sofort durch einige oberflächliche, im letzten nichtssagende Gründe als Frage aufheben und aus der Welt schaffen. Fragen sind heilsam, aber nur dann, wenn sie als Fragen ernst genommen werden.

Hier sei an eine Geschichte erinnert, an das Gespräch eines Atheisten mit einem jüdischen Rabbi⁶: »Einer der Aufklärer, ein sehr gelehrter Mann, der von Rabbi Levi Jizchak gehört hatte, suchte ihn auf, um auch mit ihm, wie er's gewohnt war, zu disputieren und seine rückständigen Beweisgründe für die Wahrheit des Glaubens zuschanden zu machen. Als er die Stube des Zaddiks betrat, sah er ihn mit einem Buch in der Hand in begeistertem Nachdenken auf und ab gehen. Des Ankömmlings achtete er nicht. Schließlich blieb er stehen, sah ihn flüchtig an und sagte: ›Vielleicht ist es aber wahr.« Der Gelehrte nahm

6 M. BUBER, Werke III, München-Heidelberg, 1963, 348 zitiert bei J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1968, 23.

vergebens all sein Selbstgefühl zusammen – ihm schlotterten die Knie, so furchtbar war der Zaddik anzusehen, so furchtbar sein schlichter Spruch zu hören. Rabbi Levi Jizchak aber wandte sich ihm nun völlig zu und sprach ihn gelassen an: ›Mein Sohn, die Großen der Thora, mit denen du gestritten hast, haben ihre Worte an dich verschwendet, du hast, als du gingst, darüber gelacht. Sie haben dir Gott und sein Reich nicht auf den Tisch legen können, und auch ich kann es nicht. Aber, mein Sohn, bedenke, vielleicht ist es wahr.‹ Der Aufklärer bot seine innerste Kraft zur Entgegnung auf; aber dieses furchtbare ›Vielleicht‹ das ihm da Mal um Mal entgegenscholl, brach seinen Widerstand«.

Hier wird das Vielleicht einem Ungläubigen, einem Atheisten entgegengehalten. Aber auch der Gläubige, der Gott zu erkennen meint, sollte es sich vom Atheisten entgegenhalten lassen. Vielleicht ist der Atheismus doch wahr! Man sollte dieses Vielleicht in sich eindringen lassen und den Schmerz, den es wohl in einem verursachen kann, aushalten. Das störende Vielleicht kann nämlich eine falsche Sicherheit, die wir von Gott haben und in die uns unser Gottesglaube versetzt, zerstören. Wir haben Gott in unser Weltbild eingeordnet. Unser jeweiliges Weltbild hat aber die Aufgabe, unserer Lebenssicherung zu dienen. Das Weltbild hilft uns, das Leben zu überschauen und uns vor unnötigen Überraschungen und Beunruhigungen zu schützen. Wir brauchen eine Weltanschauung, um geordnet leben zu können. Gott als Teil unseres Weltbildes partizipiert an dieser Sicherungsfunktion unserer Weltanschauung. Sigmund Freud hat zweifellos nicht in allem Unrecht, wenn er die Wunscherfüllung als inneres Motiv der Religion ansieht (z. B. in »Die Zukunft einer Illusion«). Leslie Dewart spricht von einem Hedonismus, der den christlichen Gottesglauben, wie er tatsächlich gelebt wird, weithin präge⁷. Benutzen wir nicht wirklich die Lehre von Gott dem Vater oft, um uns selbst das Bewusstsein der Geborgenheit zu geben? Dient uns die Erlösungslehre nicht oft als »Beruhigungsspiel« gegen Schuldkomplexe? Bejahen wir die Existenz Gottes nicht deshalb, weil sonst unser Lebenssinn nicht garantiert ist? Nicht selten wird im faktisch gelebten Gottesglauben Gott mit den Wunschträumen des Menschen in Verbindung gebracht und Gott auf unsere Bedürfnisse reduziert. Wird damit aber nicht gerade die Göttlichkeit Gottes zerstört? Ist die Einordnung Gottes in ein festes Weltbild nicht die Vernichtung des wahren Gottes?

Auch unser objektivierendes Sprechen von Gott partizipiert häufig an der Sicherungsfunktion unseres jeweiligen Weltbildes. Wir suchen Gott in Aussagen

7 LESLIE DEWART, Die Zukunft des Glaubens, Einsiedeln 1968, 30f.

und Begriffen festzuhalten; denn auf einen Gott, über den wir Bescheid wissen, können wir uns einstellen. Der objektiv bekannte Gott kann uns nicht mehr »überraschen«: Wir wissen, wie er ist und wie er handelt. Unser begriffliches Wissen von Gott gibt uns in gewissem Umfang Macht über Gott: Wir besitzen Gott im Begriff; wir können ihn er-greifen und festhalten. In unserer objektivierenden Vorstellung von Gott kann noch etwas von der Tendenz zur Selbstrechtfertigung liegen, die Paulus so entschieden bekämpft. Das Wissen von Gott ist noch ein Reichtum, auf den wir uns stützen und den wir gegen andere, die dieses Wissen nicht haben, ausspielen können.

Man versteht daher, dass Mystiker wie Johannes vom Kreuz so sehr darauf gedrungen haben, *unser* Wissen von Gott, unser vorstellendes, objektivierendes Erkennen Gottes zu übersteigen: »Willst du dahin gelangen, alles zu wissen, verlange, in nichts etwas zu wissen«. Das Nichtwissen, das uns zum wahren Wissen führt, nimmt Johannes vom Kreuz sehr radikal. Es schließt unser Nichtwissen von Gott ein. Der Weg zur Vereinigung mit Gott (!) führt durch die vollständige Entleerung und Überwindung jeder eigenen Verfügung über Gott, auch der Verfügung, die noch in einem vorstellenden Erkennen Gottes liegt. »Doch muss sich die Seele gänzlich entäußern von allem, was in ihren Fassungs-bereich fallen kann. Mag sie darum noch so viele übernatürliche Güter ihr eigen nennen, so muss sie sich doch vorkommen, als sei sie deren ganz entblößt. Und so muss sie wie ein Blinder im Dunkeln bleiben und sich auf den dunklen Glauben stützen und ihn zur Leuchte und zum Führer wählen, statt auf ihren Verstand, Geschmack, ihr Gefühl oder ihre Vorstellungskraft zu vertrauen. Denn das alles ist Finsternis, die sie in die Irre führt und aufhält. Der Glaube dagegen ist über allem solchem Verstehen, Genießen, Empfinden und Vorstellen. Wird aber die Seele dafür nicht blind und bleibt sie dafür nicht in vollständigem Dunkel, dann gelangt sie auch nicht zu dem, was über dieses erhaben ist, was sie der Glaube lehrt« (Aufstieg zum Berge Karmel II, 3)

Hier wird der Zugang zu Gott in einer Haltung begründet, in der der Mensch ganz losgelöst ist von allen Sicherungen, die ihm seine Vorstellungswelt und sein Weltbild bieten. Erst in der Bereitschaft, alle Sicherheitsbedürfnisse zu übersteigen und auf die Erfüllung aller Wunschträume zu verzichten, kann Gott wahrhaft erkannt werden. Erst im Loslassen von sich selbst, in der Bereitschaft, sich im Dunkeln führen zu lassen und auf ein alles umfassendes Weltbild und eine abgerundete Welterklärung zu verzichten, ist der Horizont erreicht, in dem Gott überhaupt als Gott erkannt werden kann.

Zu dieser Bereitschaft und dieser Loslösung kann uns nun aber das »Vielleicht« zwingen. Indem wir bereit sind, uns diesem Vielleicht zu stellen, werden wir veranlasst, unsere falschen Sicherungen, die sich an unsere Gottesvorstellung geknüpft hatten, zu überwinden. Wir geben es auf, Gott wegen unserer eigenen Wunschträume zu bejahen. Wir lassen den Gott los, den wir nach unseren eigenen Bedürfnissen zurechtgemacht hatten. Wir sind bereit, in dieser Welt zu leben, »etsi Deus non daretur«. In diesem Loslassen und dieser Bereitschaft setzt sich aber eine absolute Liebe zur Wahrheit in uns durch. Wir hören auf, Gott, das Symbol der Wahrheit, auf uns zu beziehen, und beginnen, uns auf die Wahrheit zu beziehen. Die Liebe zur Wahrheit muss in einem gewissen Sinn unsere Bejahung Gottes noch übersteigen und umgreifen. Unser Gottesglaube muss in seiner Wurzel die Bereitschaft enthalten, ungläubig zu werden, wenn die Wahrheit es verlangen sollte. Mit Recht schreibt L. Dewart: »Auf einer tieferen Ebene impliziert der christliche Glaube einen gewissen *bedingten* Unglauben Gott gegenüber, der aber nur die Kehrseite der Sorge um die Wahrheit des Glaubens ist. Eine echte und gelebte Sorge um die Wahrheit des Glaubens bedeutet einschlußweise eine hypothetische Bereitschaft, nicht zu glauben, wenn die Wahrheit verlangen sollte, es nicht zu tun. Ein unbedingter Glaube wäre für den Christen eine ungeordnete Bindung an den Glauben – eine möglicherweise schuldhaftige Rücksicht auf die Vorteile, die dieser Glaube bietet, das heißt gegebenenfalls nicht zuletzt der möglichen Hilfen, der Sicherheit und anderer diesseitiger wie jenseitiger Vorteile des Glaubens«⁸. Dem Gottesglauben muss daher die Bereitschaft zugrundeliegen, »sich in letztverbindlicher Weise auf die Wahrheit einzulassen, auf jede Wahrheit, ohne Ausnahme und Abstrich ...«⁹. Die (bedingte) Bereitschaft, die Nichtexistenz Gottes anzuerkennen, zu der uns das Vielleicht führen kann, bedeutet somit einen Schritt zu innerer Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit und folglich zu dem Horizont, in dem – wenn überhaupt – Gotteserkenntnis geschehen kann. Die Wahrhaftigkeit, die sich in der Anerkennung des Vielleicht in mir durchzusetzen beginnt, gibt mir nun aber das Recht, dieses Vielleicht auch dem Atheisten gegenüber geltend zu machen. Auch er steht unter dem Gesetz: Vielleicht ist es aber wahr. Und die Anerkennung des Vielleicht zwingt auch ihn dazu, die Bereitschaft zur Wahrheit über seinen Atheismus zu stellen. Die Bereitschaft zur Wahrheit, die Liebe zur Wahrheit, das Bemühen um innere Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit bilden daher den

8 Ebd., 75.

9 Ebd., 76.

gemeinsamen Horizont, in dem Theisten und Atheisten sich treffen können und müssen, und von dem her eine Verständigung erhofft werden kann.

Theismus als Weltanschauung und Atheismus als Weltanschauung müssen also auf eine gemeinsame tieferliegende Grundhaltung überstiegen werden. Der wahre Gottesglaube (im Gegensatz zum Theismus als Weltbild) steht nicht einfach als andersgerichtete Weltinterpretation auf der gleichen Stufe wie der Atheismus, sondern setzt auf einer anderen Ebene an, auf der das Suchen nach plausiblen Weltbildern überwunden ist in die reine Offenheit und Bereitschaft zur Wahrheit.

Was aber heißt Bereitschaft zur Wahrheit? Es ist die Bereitschaft, alles anzunehmen und zu bejahen, was *ist*. Es ist die Offenheit gegenüber allem, was sich mir kundtut. Es ist die Entschiedenheit, nichts von dem, was sich mir mitteilen will, zu verdrängen oder niederzuhalten. Bereitschaft zur Wahrheit ist die Bereitschaft zu hören – *auch auf eine möglicherweise sich manifestierende Transzendenz*. In dieser uneingeschränkten, alle Begrenzung transzendierenden Bereitschaft ist der Mensch nicht untätig. Vielmehr ist sie dem Menschen nur dann gegeben, wenn er sich bereit *hält*. Der Mensch muss sich öffnen und aktiv Ausschau halten. In der Liebe zur Wahrheit ist die Freiheit des Menschen im Spiel. Die Liebe zur Wahrheit führt den Menschen daher in sein Wesen hinein. Sie eröffnet ihm seine eigene Tiefe. Dass hier tatsächlich der Mensch zu sich selber findet, braucht nicht nachträglich bewiesen zu werden. In der Erfahrung der Bereitschaft und Liebe zur Wahrheit wird die Sinnhaftigkeit und Berechtigung dieser Haltung unmittelbar miterfahren.

Allerdings gibt es eine nachträgliche Bestätigung dafür, dass die uneingeschränkte Bereitschaft und Offenheit zur Wahrheit, die alle ideologischen und weltanschaulichen Verfestigungen jeweils übersteigt, tatsächlich berechtigt und sinnvoll ist: Wer diese Bereitschaft besitzt, wird zu einer unverbitterten Weltbejahung fähig. Weil er auf Wahrheit schlechthin hört, hört er auch auf die Erscheinungen und Gegebenheiten dieser Welt. Er bemüht sich, die Welt unvoreingenommen und vorurteilslos zu sehen und zu bejahen. Die Bereitschaft, auf eine möglicherweise sich manifestierende Transzendenz zu hören, verhindert die Weltbejahung also nicht, sondern ermöglicht sie erst. Nur weil ich über alle Begrenzung hinaus bereit und offen bin, bin ich auch zu allem in der Welt hin offen. Die uneingeschränkte Bereitschaft, auf Menschen und auf Welt und Geschichte zu hören, ist daher innerlich erfüllt von der Bereitschaft, auf Transzendenz zu hören.

Die hier geschilderte Bereitschaft zur Wahrheit kann man bereits eine *Glaubensbereitschaft* nennen: Ich halte mich offen zur gesamten Wirklichkeit hin und bin bereit, alles anzunehmen, was sich mir mitteilt, nicht nur das, was ich mit meinem Verstand ableiten oder deduzieren kann, sondern alles, was mir zugesagt wird. Allerdings ist diese Glaubensbereitschaft noch nicht als Gotteserkenntnis anzusprechen. Sie eröffnet zwar den Horizont, in dem Gotteserkenntnis geschehen kann; da sie aber nur Bereitschaft zur Transzendenz ist, ist in ihr als solcher noch nicht entschieden, ob der uneingeschränkten Offenheit eine uneingeschränkte Transzendenz als Wirklichkeit entspricht. Die Glaubensbereitschaft enthält jedoch den Willen, sich von jeder Stimme, die mir einen sinnvollen, guten Weg weist, ansprechen zu lassen und dem Licht zu folgen, das vielleicht in dieser Welt erstrahlt.

III. Der Vollzug der Gotteserkenntnis in Glaube-Hoffnung-Liebe

Lassen sich aus der beschriebenen Glaubensbereitschaft heraus in dieser Welt Vollzüge entdecken, in denen dem Menschen uneingeschränkte Transzendenz erschlossen wird und die man daher legitimerweise als Gotteserkenntnis bezeichnen kann?

ZWEI VORBEMERKUNGEN:

1. Wenn solche Vollzüge möglich sind, darf ihre Berechtigung primär nicht von außen (etwa durch Kausalschluss) bewiesen werden; sie muss vielmehr aus dem Tun selbst hervorleuchten. Im Tun selbst und in der Bereicherung, die es dem Menschen gewährt, muss das Kriterium liegen, nach dem die Richtigkeit des Tuns gemessen wird. Nur so entspricht es der praktischen, operativen Grundhaltung des heutigen Menschen.
2. Wenn der Vollzug oder die Vollzüge als Gotteserkenntnis bezeichnet werden sollen, müssen sie dem Menschen ein Sprechen gegenüber dem Geheimnis der Transzendenz ermöglichen. Der Mensch muss sich diesem Geheimnis gegenüber geistig-personal-dialogisch verhalten können. Andernfalls kann man wohl nicht mehr von *Gotteserkenntnis* sprechen.

Aus der dargelegten Glaubensbereitschaft und uneingeschränkten Offenheit heraus werden dem Menschen drei Vollzüge möglich, die unmittelbar als sinnvoll und berechtigt erfahren und erkannt werden.

a. *Glaube als Erfahrung der eigenen Kontingenz,
des eigenen Nicht-Gott-Seins*

Aus der uneingeschränkten Offenheit heraus erfährt der Mensch sich als über sich selbst hinaus geöffnet und in einen größeren, unbegrenzten Zusammenhang hineingestellt. Er findet sich in diesem Zusammenhang vor, ohne dass er um sein Woher und sein Wohin wüßte. Er steht im Raum des Unbegrenzten; aber sein Standort in diesem Raum ist ihm unbekannt. Er ist sich selbst gegeben; aber er weiß nicht um den letzten Ursprung dieses Sich-gegeben-Seins. Darf er sich als ein Geschenk bezeichnen oder muss er sich letztlich als Ergebnis eines Zufalls betrachten? Er weiß es nicht. Eines aber weiß er: dass er sich selbst in einer eigenartigen Weise entzogen ist, dass er die Macht über das Leben nicht einfach in sich selbst hat und dass er in vielfacher Hinsicht in seiner Existenz bedroht ist:

»Ich komme, ich weiß nicht woher;
Ich bin, ich weiß nicht wer;
Ich sterb, ich weiß nicht wann;
Ich geh, ich weiß nicht wohin;
Mich wundert's, dass ich fröhlich bin.«¹⁰

Aus dieser Erfahrung entsteht die Frage, ob der Mensch sich und die Welt in einem wahren Sinn als Geschenk eines höheren, nicht mehr bedrohten und gefährdeten Geheimnisses verstehen darf. Es entsteht die Frage, ob er sich im wahrsten Sinn diesem Geheimnis verdankt; ob er als Person dem Ursprung schlechthin Dank sagen darf. Diese Frage erwächst aus der schlechthinnigen Offenheit, insofern diese den Menschen in den Raum des Unbegrenzten stellt, ohne ihm zugleich seinen Standort zuzuweisen. Aber die Frage als solche trägt in der Erfahrung die Antwort noch nicht in sich. Deshalb ist die Erfahrung der Kontingenz allein noch nicht Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis.

b. *Hoffnung als Erwartung,
dass das leben-gewährende Geheimnis Wirklichkeit sei*

Aus der uneingeschränkten Offenheit der Glaubensbereitschaft heraus fragt der Mensch, ob er sich einem ursprünglichen, umfassenden Geheimnis verdankt. Zugleich weckt diese Frage die Hoffnung, dass dieses Geheimnis sei. Aus der

10 Mittelalterlicher Spruch, zitiert von K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 29.

uneingeschränkten Offenheit heraus kann der Mensch nicht anders als es für gut finden, dass das Geheimnis, nach dem er fragt, Wirklichkeit sei. Es geht bei dieser Hoffnung nicht primär um die Erfüllung eigener Bedürfnisse oder Wunschträume. Denn die Hoffnung erwächst der Glaubensbereitschaft, in der man bereit ist, auf die Erfüllung eigener Wünsche zu verzichten. Es geht vielmehr um den Wert, der darin läge, dass diese Welt als ganze von einem letzten Sinn erfüllt und getragen wäre. Wer sich fragt, ob es besser sei, dass die Welt einen letzten Sinn habe oder nicht, kann nicht anders als antworten: es wäre besser, dass die Welt einen letzten Sinn habe; es wäre besser, dass der Mensch sich einem letzten sinngebenden Geheimnis verdanke als ein im letzten sinnloses Ergebnis des Zufalls zu sein. Wer sagt »es wäre besser«, sagt zugleich, dass er hofft und erwartet, dass es so sei. Die Hoffnung richtet sich vor allem auf die Zukunft, weil erst in ihr die Erwartung endgültig erfüllt werden kann. Sie umgreift aber ebenso Gegenwart und Vergangenheit: Der Mensch erwartet, dass seine ganze Zeit vom sinngebenden Geheimnis umfassen sei.

Diese Hoffnung und Erwartung wird als unmittelbar sinnvoll erlebt. Aber sie selbst gibt uns noch nicht die Antwort, ob die Hoffnung auch tatsächlich erfüllt ist. Deshalb ist die Hoffnung als solche noch nicht Gotteserkenntnis.

c. Liebe als Sinnerfahrung

Die uneingeschränkte Offenheit der Glaubensbereitschaft ermöglicht es dem Menschen, auch seinem Mitmenschen gegenüber offen zu sein und auf ihn zu hören, ihn zu bejahen und anzunehmen, ihm in Wahrhaftigkeit und Ehrfurcht zu begegnen. Aus der Offenheit und der von ihr freigesetzten Hoffnung heraus erkennt der Mensch, dass es besser ist, den anderen zu bejahen als ihn zu verneinen, dass es besser ist, den anderen zu fördern als ihn zu vernichten; denn wer darauf wartet, dass diese Welt vom sinngewährenden Geheimnis getragen sei, muss das aufbauende Ja wertvoller halten als das zerstörende Nein. Der Dienst am andern in seinen vielfältigen Formen wird so als unmittelbar sinnvoll erlebt. Der Mensch erfährt, dass der Einsatz für den andern, die Tat für den andern gut sind. Die Bejahung des andern und der Dienst an den Menschen tragen im Vollzug selbst das Siegel der Berechtigung in sich. Die Bejahung und der Dienst verwirklichen Sinn in dieser Welt. Aber diese Sinnerfahrung ist allein für sich genommen noch nicht Gotteserfahrung. Denn Liebe und Dienst richten sich in ihrer unmittelbaren Intention gerade auf den andern selbst in sich, nicht aber auf etwas anderes darüber Hinausliegendes. Der Liebende besingt den andern, nicht aber ohne weiteres Gott. Gerade im Interesse wirklicher Liebe

sollte man mitmenschliche Liebe und Gotteserkenntnis nicht ohne jede Unterscheidung einfachhin zusammenfallen lassen.¹¹

Wir haben somit drei Grundvollzüge aufgewiesen, die im Horizont der Glaubensbereitschaft in sich selbst als sinnvolles Tun erfahren werden, die aber als einzelne, wenn sie in einer gewissen Isolierung genommen werden, noch nicht als Gotteserkenntnis bezeichnet werden können. Das ändert sich jedoch, wenn man diese drei Vollzüge als eine einzige dreigliedrige Bewegung des Menschen sieht, wobei die einzelnen Glieder sich gegenseitig tragen und bedingen:

Die Erfahrung der Kontingenz und der Hoffnung lässt den Menschen Ausschau halten nach dem sinngewährenden Geheimnis, dem er sich verdanken und dem er sich in selbstloser Anerkennung anheimstellen darf. Die Liebe und der Dienst am Menschen als unmittelbare Sinnerfahrung wird dem Menschen auf dem Hintergrund der Hoffnung zu einem *Zeichen*, dass die Erwartung endgültigen Sinnes nicht leer und vergeblich ist.¹² Die Hoffnung endgültigen Sinnes und die Liebe als (vorläufige) Sinnerfahrung stehen nicht unverbunden als getrennte Erfahrungen nebeneinander. Sie liegen vielmehr ineinander. Die Liebe wird durch die Hoffnung auf endgültigen Sinn ermöglicht und aufgerufen (siehe oben unter c: Liebe als Sinnerfahrung). Durch dieses Abhängigkeitsverhältnis der Liebe von der Hoffnung steht der Sinn, der in der Liebe erfahren wird, nicht vollkommen isoliert neben dem erhofften endgültigen Sinn. Die Sinnerfahrung der Liebe muss vielmehr als Hinweis auf den erhofften endgültigen Sinn verstanden werden. In der Liebe, in der Fähigkeit des Menschen, zu seinen Mitmenschen Ja zu sagen, kündigt sich der endgültige Sinn bereits an. Indem der Mensch in der Liebe und im Einsatz für den Mitmenschen wahren Sinn erfährt, kann er begründet hoffen, dass auch seine alles übersteigende Erwartung erfüllt ist und erfüllt wird. Die Liebe gibt der Hoffnung ihre innere Begründung und Gewissheit. Die Hoffnung wird nicht enttäuscht, weil die Liebe in unsere Herzen ausgegossen ist (vgl. Röm.5,5)

Indem der Mensch die Liebe als Zeichen oder als Begründung der Hoffnung erfasst, versteht er, dass er sich im wahren Sinn als verdankt begreifen darf. Die

11 Man beachte in diesem Zusammenhang auch, daß nicht jede Analyse zwischenmenschlicher Liebe die Gegenwart Gottes in der Liebe entdeckt. Vgl. z. B. LUDWIG FEUERBACH, der die Liebe zum Menschen *an die Stelle* der Gottesbeziehung setzt und nicht Gott in der Menschenliebe findet: »Homo homini Deus est.«

12 Hier wäre auf den Sinn des »Zeichens« in der Heiligen Schrift vor allem bei Johannes, zu reflektieren. Es wäre auch zu fragen, ob das, was biblisch »Zeichen« heißt, griechisch nicht als »Teilhabe« verstanden wird.

Gewissheit, die der Hoffnung durch die Liebe zuteil wird, befreit den Menschen zur Dankbarkeit. Sie drängt ihn, diesen Dank auszusprechen. Wem auszusprechen? Dem Woher seines verdankten Lebens und dem Wohin seiner begründeten Hoffnung. Dem unbekanntem Geheimnis, das sich ihm in der Kraft zur Liebe und zum Dienst zuspricht und ankündigt. Dieses Aussprechen des Dankes wird, da es von der Liebe getragen und geweckt wird, in Gemeinschaft geschehen. Und in diesem gemeinsamen Dank ist nun der Ort, an dem man dem unbekanntem Geheimnis einen Namen geben muss. Denn man kann nicht gemeinsam danken, ohne das Woraufhin des Dankes in irgendeiner Weise mit Namen zu nennen. Man wird es also Vater, Herr, Gott oder wie immer nennen. Dass der mit diesem Namen Benannte innerweltlich nicht verifizierbar ist, wird im Vollzug des Dankes nicht als störend empfunden, sondern entspricht im Gegenteil der Intention des Dankes; denn dieser bezieht sich ja auf das Geheimnis, das alles Innerweltliche übersteigt.

Der eigentliche Ort, an dem das Sprechen von Gott entsteht und auf den es immer bezogen bleiben muss, wenn es sinnvoll sein soll, ist also das gemeinsame Danken, das aus dem Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe entspringt. Was wird man bei diesem Sprechen unter dem Wort Gott verstehen? Man kann sagen: nichts und alles. Nichts; denn Gott bleibt das unbekannte Geheimnis, von dem wir nicht einmal recht sagen können, dass es *ist*; denn das Wort »Sein« ist in seinem verstehbaren Gehalt immer noch auf unser vorstellendes und feststellendes Denken bezogen. Für unsere Vorstellung bleibt Gott aber vollkommen im Dunkel. Und feststellen können wir seine Wirklichkeit nicht, weil unser Zugang zu ihm nur im Vollzug der Hoffnung geschieht, die jedoch durch das Zeichen der Liebe als begründet erwiesen ist. Weil Gott so für unser vorstellendes und feststellendes Denken im Dunkeln bleibt, kann er nicht in unser Weltbild eingeordnet werden. Er ist je darüber hinaus. Von ihm her müssen alle Weltbilder immer neu in Frage gestellt werden. – Andererseits verstehen wir aber alles von Gott; denn alles, was wir in dieser Welt verstehen, verstehen wir vom sinngewährenden Geheimnis her: Gott oder das Geheimnis der Welt ist derart, dass diese Welt und wir selbst uns ihm verdanken und dass wir uns und unsere Zukunft ihm anvertrauen können. In allem Innerweltlichen, das wir verstehen, verstehen wir Gott. Und doch bleibt er das unbegreifliche Geheimnis.

Abschließend sei noch angedeutet, dass die hier skizzierte Gotteserkenntnis die Struktur der Offenbarung hat. Sie vollzieht sich im Horizont einer uneingeschränkten Bereitschaft zu hören. In diesem Horizont wird der Mensch geöffnet zur Erwartung, dass das umfassende Geheimnis, dem er sich verdanken darf,

Wirklichkeit sei. Die Liebe oder ein sinnvolles innerweltliches Tun wird zum Zeichen, dass diese Erwartung begründet ist. Die Tat der Liebe (im letzten: die Tat einer »Liebe bis zur Vollendung«: Joh 13,1) ist das Wort, in dem das Geheimnis sich uns zuspricht. Dieses Wort annehmen und zur Grundlage seines Lebens machen, das heißt Gott erkennen oder Gott glauben.

Erste Veröffentlichung: GuL 42 (1969) 86–101.

Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola

Auf dem Höhepunkt der Geistlichen Übungen legt der hl. Ignatius dem Exerzitanen einige Gedanken vor, die er nicht in die Form einer eigentlichen Betrachtung (»meditatio« oder »contemplatio«), sondern in die Form einer Erwägung (»consideratio«) gefaßt hat. Wie im Fundament der Exerzitien geht es auch hier darum, eine innere Grundhaltung, die für den weiteren Vollzug der Übungen von entscheidender Bedeutung ist, ins reflexive Bewusstsein zu heben und eine klare Einsicht in ihren Sinn zu vermitteln. Diese Reflexion ist zwar nicht unerlässlich; denn nur auf die Anwesenheit der Grundhaltung selbst und nicht auf das Wissen um sie kommt es letztlich an; wohl aber ist sie »sehr nützlich« (»multum iuvat«: 164); denn die zur klaren Einsicht gebrachte Haltung kann in den »Zwiesprachen« zum ausdrücklichen Gegenstand des Gebetes gemacht werden und kann sich von daher im Menschen vertiefen; sie kann den Menschen in seiner Ganzheit durchdringen und somit auch in seinen bewußten Überlegungen während der Wahl wirksam werden. Der Text des Exerzitienbuchs lautet:

Bevor ein Mensch in die Erwählungen eintritt, wird er, um sich zur wahren Lehre Christi hinzustimmen (*affectarse*), mit großem Vorteil erwägen und achten auf die folgenden drei Weisen der Demütigung. Er wird sie während des ganzen Tages immer wieder überlegen (164):

Die erste Weise der Demütigung ist notwendig zum ewigen Heil. Ich muss mich nämlich so weit herabsetzen und so weit erniedrigen, als es mir möglich ist, dazu hin, in allem dem Gesetz Gottes Unseres Herrn zu gehorchen, derart, dass ich – auch wenn man mich zum Herrn aller geschaffenen Dinge in dieser Welt machte, oder wenn es mein eigenes zeitliches Leben gälte – nicht auf den Gedanken käme, ein Gebot zu übertreten, sei es ein göttliches oder ein menschliches, das mich unter Todsünde verpflichtet (165).

Die *zweite* ist vollkommenerer Demütigung als die erste: wenn ich mich nämlich an dem finde, dass ich nicht mehr wünsche und ersehne Reichtum als Armut zu besitzen, Ehre als Unehre zu suchen, langes Leben als kurzes zu begehren, wo es für den Dienst Gottes Unseres Herrn gleich bleibt, und dass ich dabei nicht um alles Geschaffene noch um den Verlust meines eigenen Lebens auf den Gedanken käme, eine lässliche Sünde zu begehen (166).

Die dritte ist ganz vollkommene Demütigung: wenn ich nämlich, die erste und zweite Weise einschließend, und sofern Lobpreis und Verherrlichung der Göttlichen Majestät gleich bleibt, um Christus Unserem Herrn je mehr nachzufolgen und ihm der Tat nach ähnlicher zu werden, je mehr mit dem armen Christus Armut wünsche und erwähle als Reichtum, je mehr mit dem schmacherfüllten Christus Schmach als Ehrenerweise, und je mehr darnach verlange, als ein Tor und Narr angesehen zu werden um Christi willen, der zuerst als ein solcher angesehen wurde, denn für weise und klug in dieser Welt (167).

(Die in Klammern angegebenen Zahlen beziehen sich, wie im ganzen Artikel, auf die durchgehende Numerierung des Exerzitenbuches.)

Die Grundhaltung, um die es in der vorliegenden Erwägung geht, ist die Frucht, welche die gesamten vorangegangenen Übungen hervorbringen sollten. Während die erste und zweite Weise der Demut die Haltung umschreibt, die zu Beginn der Exerziten im Prinzip und Fundament bereits angedeutet ist und die daher den Ausgangspunkt der ganzen Bewegung bildete, fasst die dritte Weise in aller Kürze das zusammen, was im bisherigen Verlauf der Exerziten aus dieser anfänglichen Haltung geworden ist. In den drei Weisen der Demut ist daher die Veränderung, welche die vorausgehenden Übungen im Exerzitanen anstreben, ausdrücklich hervorgehoben. Zugleich enthält die Erwägung, wie wir sehen werden, bereits einen Vorgriff auf die nachfolgenden Übungen. In ihr wird die Wahl unmittelbar vorbereitet und in gewissem Sinn auch schon in die Dritte und Vierte Exerzitenwoche hinein überschritten.¹

Wegen dieser zentralen Stellung der Erwägung auf dem Höhepunkt der Exerziten ist eine genaue Interpretation erforderlich. Eine falsche Deutung der Mitte muss sich negativ auf das gesamte Verständnis der Exerziten auswirken. Andererseits kann eine richtige, vor allem auch theologisch vertiefte Deutung dazu helfen, den Sinn und die innere Richtung der Exerziten zu erkennen.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich schon, dass eine Deutung vom Gesamt der Exerziten her geschehen muss. Als Interpretationsprinzip kann man aufstellen: Die drei Weisen der Demut enthalten gegenüber den übrigen Übungen der Exerziten keinen wesentlich neuen Gedanken; sie verdeutlichen lediglich, was als Mitte alle anderen Übungen beseelt und verbindet. Der Beweis dieses Prinzips liegt vor allem in der Nr.164: In den drei Weisen der Demut geht es um ein Ergriffenwerden von der wahren Lehre Jesu Christi. Die konkrete

¹ Vgl. G. FESSARD, *La dialectique des « Exercices Spirituels »* de S. Ignace de Loyola, Bd I, Paris 1956, 64f.

Aneignung dieser »Lehre« in der Situation meines Lebens ist aber die Mitte der Exerzitien. Diese Mitte kann in ihrer Vollständigkeit und ihrer letzten Tiefe jedoch nicht allein in der Erwägung über die drei Weisen der Demut getroffen und ausgesagt werden; denn sonst wäre diese Erwägung im Verlauf der Exerzitien unerlässlich; in Wirklichkeit aber ist sie lediglich »sehr nützlich«. Das heißt doch wohl: Die Erwägung weist verdeutlichend auf die Mitte hin; diese wird auch in anderen Übungen der Exerzitien bereits erreicht. – Zum Ergebnis wird man geführt, wenn man die Entstehungsgeschichte der Exerzitien berücksichtigt. Die Erwägung über die drei Demutsweisen wurde von Ignatius erst während seines Studiums in Paris (1528–1535) hinzugefügt, während die »Substanz« der Exerzitien nach einer Aussage von Lainez² schon während seines Aufenthaltes in Manresa (1522) entstand³. Da zu dieser Substanz auch die grundlegenden Betrachtungen der zweiten Woche gehörten, nämlich die Betrachtung vom Reich und von den zwei Bannern, muss man annehmen, dass in ihnen bereits die entscheidende Haltung, welche die Exerzitien vor Beginn der Wahl vermitteln, angesprochen wird. Die drei Weisen der Demut enthalten demnach keinen wesentlich neuen Schritt, sondern explizieren, was auch in anderen Übungen schon gemeint ist. Die Bedeutung dieses Prinzips werden wir unten bei der Interpretation der dritten Demutsweise kennen

Ignatius will in den drei Weisen der Demut die Grundhaltung beschreiben, welche Voraussetzung der Wahl ist. Bei dieser Wahl soll sich Christus selbst als der in gnadenhafter Gegenwart Wirkende im Menschen durchsetzen. Die Freiheitstat des Menschen soll zugleich ein Vollzug der Königsherrschaft Christi sein. Damit dies möglich ist, muss sich der Mensch die »wahre Lehre Christi, Unseres Herrn«, aneignen. Er muss nicht nur abstrakt um diese Lehre wissen, sondern muss innerlich von ihr durchdrungen, von ihr »affiziert« sein (164). Sie muss seine personale Mitte wie eine Atmosphäre erfüllen, so dass sein eigenes Wünschen und Wollen vom Geiste Christi geprägt ist und ihm entspringt. Um diese Haltung der inneren Einheit mit Christus in ihrer Eigenart zu verdeutlichen, weist Ignatius zunächst auf zwei Haltungen hin, die in der eigentlich gemeinten Haltung zwar enthalten sind (167), die aber für sich allein betrachtet als deren Vorstufen erscheinen.

2 Monumenta Historica S. J., Scripta de S. Ignatio, Bd. I, Madrid 1904, 103.

3 Vgl. dazu H. PINARD DE LA BOULLAYE, Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace, Paris 1950, 6–10, 30f.

1. Die erste Weise der Demut

Die erste Haltung macht am ehesten sichtbar, warum Ignatius hier überhaupt von Weisen der Demut spricht. Es geht um die Überwindung der stolzen Selbstgenügsamkeit und Selbstabgeschlossenheit und um die Öffnung zu Gott hin, um die Anerkennung Gottes als Gott. Die Erste Woche der Exerzitien hat dem Exerzitanden zu Bewusstsein gebracht, dass die Sünde in ihrem tiefsten Wesen Stolz ist (50): Der Sünder will nicht anerkennen, dass er nur im Herausgehen aus sich selbst, nur in der Übergabe an die unendliche Güte Gottes (52) sein Heil finden kann. Die Zweite Woche hat gezeigt, dass der Stolz, der das Herz des Menschen von seinem Ursprung her beherrscht, nicht mit einer einzigen punktuellen Entscheidung abgelegt ist, sondern dass seine Überwindung einen andauernden Kampf erfordert, der gegen tiefverwurzelte Neigungen der eigenen Natur (97) und zugleich gegen Mächte, welche das eigene Ich übersteigen (140 bis 142), geführt werden muss. In diesem Kampf kann der Mensch nun eine solche Offenheit zu Gott haben, dass er eine grundsätzliche Trennung von Gott nicht einmal in Erwägung zieht. Die Entschiedenheit für Gott ist so tief im Menschen verankert, dass sie selbst dann nicht ernsthaft erschüttert wird, wenn die Unabhängigkeit von Gott dem Menschen das verspricht, was der Stolz eigentlich ersehnt, nämlich Herr der Welt und des Lebens zu sein. Der Mensch ist wirklich aus sich herausgegangen, um sein Heil einzig in Gott zu suchen.

Dennoch liegt in dieser Haltung – wenn sie nicht in die folgenden Weisen der Demut aufgenommen ist – eine Einschränkung der Bereitschaft Gott gegenüber vor. Was der Mensch in Gott sucht, ist zwar Gott selbst, aber Gott als das Heil des Menschen. Deshalb wird der Wille Gottes in dem Maß uneingeschränkt bejaht, als seine Befolgung zur Erreichung der ewigen Seligkeit notwendig ist. Dort, wo der Wille Gottes nicht »unter Todsünde« verpflichtet, ist der Mensch nicht schon von vornherein entschieden. Es ist zu beachten, dass Ignatius keineswegs sagt, der Mensch sei in dieser ersten Weise der Demut *nur* zur Erfüllung der schwer verpflichtenden Gebote bereit, während er bei den übrigen Äußerungen des göttlichen Willens seinen eigenen Wünschen zu folgen gedenke. Eine solche ausdrückliche Beschränkung auf die schweren Verpflichtungen entspränge einem legalistischen und juridischen Gottesverständnis, das Gott nicht als Gott ernstnähme und das daher auch zur Erreichung des ewigen Heiles ungenügend wäre. Ignatius spricht im Gegenteil von einer grundsätzlichen Entschiedenheit für Gott, die sich aber den sogenannten läßlichen Sünden gegenüber noch nicht zu einem endgültigen Nein durchgerungen hat. Jedoch liegt ein ehrliches Bemühen, auch die »kleinen« Verfehlungen gegen Gott zu vermeiden,

zweifellos bereits in der ersten Weise der Demut eingeschlossen; allerdings ist dieses Bemühen nicht so stark, dass es die Anfechtungen grundsätzlich erfolgreich überwindet.

Die erste Weise der Demut schildert demnach die Situation dessen, der seine Grundentscheidung für Gott getroffen hat, dem es aber noch nicht gelungen ist, sein gesamtes personales (also freies) Verhalten von dieser Grundentscheidung durchdringen zu lassen. Es bleibt somit innerhalb der menschlichen Person (und nicht bloß zwischen freier Person und unfreier, noch nicht personal integrierter Natur) ein mehr oder weniger großer Zwiespalt bestehen: Die freie Bewegung zu Gott hin wird noch gehemmt durch eine von Gott wegführende Bewegung, die bis zu einem gewissen Grade ebenfalls frei gewollt ist. Allerdings hat die Bewegung zu Gott hin die Tendenz, die entgegengesetzte Bewegung immer mehr zu überwinden. Die erste Weise der Demut ist offen für eine weitere Entfaltung.

2. Die zweite Weise der Demut

Die Haltung, welche Ignatius auf dieser zweiten Stufe beschreibt, überwindet den inneren Zwiespalt, der die menschliche Person auf der ersten Stufe noch erfüllt. Die gesamte freie Dynamik des Menschen geht jetzt ungehindert auf Gott. Aus dieser uneingeschränkten Entschiedenheit heraus wird jeder verpflichtende Willensäußerung Gottes »bedenkenlos« bejaht. Die läßliche Sünde wird daher grundsätzlich abgelehnt.

Durch den Hinweis auf die Meidung der läßlichen Sünde erscheint die zweite Weise der Demut als geradlinige Weiterführung und Vervollkommnung der ersten Weise. Jedoch steht im Text der Exerziten nicht diese gerade Linie, welche die erste und die zweite Weise verbindet, im Vordergrund. Es wird vielmehr betont hervorgehoben, dass sich die innere Einstellung Gott gegenüber geändert hat. Während in der ersten Weise Gott vor allem als das Heil des Menschen erscheint, wird er nun stärker in seiner Göttlichkeit selbst gesehen, zu der sich der Mensch nur durch uneingeschränkte Anerkennung und Unterordnung richtig verhält. Natürlich wird die Beziehung zum Heil des Menschen nicht geleugnet; sie bleibt bestehen; aber sie tritt hinter dem Gedanken des »Dienstes« zurück. Gott ist der Herr schlechthin. Er ist absolut erhaben über alles, was nicht er selbst ist. Alles ist durch ihn und auf ihn hin. Wie im Fundament, an das die Formulierung der zweiten Demutsweise ja wörtlich anklingt, wird Gott vor allem als transzendenter Schöpfer und als letztes Ziel des Menschen und der Welt betrachtet. Diesem alles transzendierenden Gott antwortet der Mensch nur

vollgültig, wenn er selbst, soweit ihm dies als Geschöpf möglich ist, ebenfalls alles transzendiert und sich von sich aus auf nichts Begrenztes festlegt und an nichts bindet. Was allein in den Geschöpfen zählt, ist Gott. Da Gott aber von den Geschöpfen unabhängig ist, wird sich auch der Mensch in seiner inneren Einstellung von ihnen unabhängig machen müssen. Erst wenn er den jeweiligen Willen Gottes über den Umgang mit den Geschöpfen erkannt hat, wird er seine Unentschiedenheit aufgeben und den Willen Gottes in den Geschöpfen bejahen. Von sich aus ist er also bereit, auf die geschöpflichen Werte (Reichtum, Ehre, langes Leben usw.) zu verzichten; denn nicht auf diese Werte, sondern auf Gott allein kommt es ihm an. – Es ist selbstverständlich, dass eine solche unbegrenzte Offenheit und Bereitschaft auch jedes verpflichtende Gebot Gottes bejaht. Die grundsätzliche Meidung auch der lässlichen Sünde ergibt sich daher folgerichtig aus der umfassenden Anerkennung der Göttlichkeit Gottes.

Es ist für den Exerzitanden sehr nützlich, vor Eintritt in die eigentliche Wahl die Offenheit der zweiten Demutsweise zu erwägen. Noch weiß der Exerzitand nicht, welchen Weg durch die Welt er persönlich gehen und wie er sich in seiner Lebenssituation zu den geschaffenen Werten verhalten soll. In dieser Lage erhebt die zweite Weise der Demut an ihn die Forderung, dass er sich innerlich frei halte und von sich aus keine Vorentscheidung nach dieser oder jener Richtung treffe. Der Exerzitand soll fragend vor Gott stehen und bereit sein, die Antwort Gottes, wie sie auch lauten mag, anzunehmen.⁴

3. Die dritte Weise der Demut

Nach der Erwägung der beiden ersten Demutsweisen muss sich im Exerzitanden die Frage melden, ob eine weitere Steigerung überhaupt noch möglich ist. Kann es eine radikalere Offenheit für Gott geben, als sie in den bisherigen Weisen der Demut ausgesagt wird? Kann vor allem die Göttlichkeit Gottes tiefer anerkannt werden als in der inneren Freiheit, wie sie in der zweiten Weise zum Ausdruck kommt? Außer dieser sachlichen Frage können sich psychologische Schwierigkeiten gegen eine noch vollkommeneren Weise der Demut erheben: Der Exerzitand wird bei nüchterner und ehrlicher Berücksichtigung seiner Schwachheit kaum sagen können, dass er die erste Weise der Demut wirklich besitze (wer könnte sich schon zutrauen, einen Abfall von Gott nicht einmal in Erwägung zu ziehen, wenn der »Ernstfall« des Martyriums auf ihn zukommt?!); erst recht

4 Ignatius betont diesen Gedanken noch einmal in der »Einführung zum Vollzug der Wahl«: Nr. 169.

wird er überzeugt sein, die zweite Weise der Demut nicht zu verwirklichen. Und nun soll ihm sogar eine noch höhere Weise als Ziel vorgestellt werden! Wird er dieses Ziel jemals erreichen können? – Es ist gut, wenn sich der Exerzitand zunächst einmal dieser Schwierigkeiten in aller Deutlichkeit bewusst wird; denn nur, wenn er sie empfindet, wird es ihm möglich sein, den Sinn der dritten und »vollkommensten« Weise der Demut wirklich zu verstehen.

a. Der Glaubensvollzug als Mitte der dritten Demutsweise

Das entscheidende Stichwort der dritten Weise lautet: Nachfolge Christi. Während die erste und zweite Weise einfachhin die Haltung der Offenheit Gott gegenüber beschreiben, meint die dritte Weise vor allem eine Haltung dem Menschgewordenen gegenüber. Der Mensch verlangt danach, Christus »nachzu- folgen«, ihm »in der Tat ähnlich zu werden«, »mit ihm« zu sein in der freiwilligen Übernahme seiner Lebensbedingungen, »um Christi willen« den Weg Christi mitzugehen. Damit ist die Bewegung aufgegriffen, die bereits in der Ersten Woche (Christus als Erlöser!) und dann vor allem in der Betrachtung vom Ruf des Königs begonnen hat und die in den weiteren Betrachtungen der Zweiten Woche, besonders in der Betrachtung über zwei Banner, vertieft wurde. In diesen Betrachtungen erscheint Christus als derjenige, der von Gott in diese Welt herabkommt, um die gesamte Menschheit aus ihrer Verlorenheit im Stolz der Sünde zu Gott zurückzuführen (vgl. z. B. 95, 102). Christus überwindet den Abstand, der Gott und Menschheit trennt. Er wird zum Gott-mit-uns, damit wir mit Gott sein können. In ihm ist uns Gott nahe. Daher ist er die Offenbarung Gottes an unsere Welt. Wegen dieser Stellung Christi in der Menschheit sind die konkreten Bedingungen und Haltungen seines Lebens größter Bedeutung für uns; denn in ihnen drückt sich ja aus, wie Gott zu uns steht und wie wir ihm begegnen können. Unser Weg zu Gott muss der Weg Christi sein. Sein Weg aber war gekennzeichnet von Mühsal (95), von Unrecht, Schmähung und Armut (98); es war ein Weg, der schließlich im Tod am Kreuz endete (116). Wollen wir mit Christus gehen, so müssen wir uns seiner Gesinnung (135) anpassen und mit ihm ebenfalls Armut und Schmähung lieben (146).

Diese Gedanken sind dem Exerzitanden durch viele Betrachtungen bereits vertraut, wenn er zur Erwägung über die drei Weisen der Demut kommt. Ignatius will aber vor Beginn der Wahl, in der ja nach dem Maßstab Christi gewählt werden soll, den springenden Punkt noch einmal klar herausstellen und das Unerhörte der Christusnachfolge verdeutlichen. Dazu dient ihm die Gegenüberstellung zur zweiten Weise der Demut. Ein Mensch, welcher entschieden auf

Gott ausgerichtet ist und ehrlich seinen Willen sucht (wie es der Exerzitand vor Beginn der Wahl tun soll), muss von sich aus die zweite Weise der Demut als die vollkommenste Haltung Gott gegenüber ansehen. Die Transzendenz Gottes verlangt, dass wir dem Geschöpflichen gegenüber keinerlei Vor-entscheidung treffen, sondern fragend und horchend eine Antwort Gottes erwarten. Gott selbst muss uns sagen, ob und wie er uns in und durch die Welt nahe sein will, welchen Weg er uns zu sich führen will. Durch apriorische Reflexion über sein eigenes Wesen hat der Mensch keinerlei Möglichkeit, den konkreten Willen Gottes über sein Leben zu deduzieren. Uneingeschränkte Offenheit und Indifferenz ist die einzige sachgerechte Haltung in dieser Situation.

Wenn es berechtigterweise ein Überschreiten dieser Haltung zu einer Vor-entschiedenheit in irgendeiner Richtung geben soll, so kann dies nur von Gott selbst her durch Offenbarung mitgeteilt werden. Diese Mitteilung ist ergangen in Jesus Christus. Seine Person, die sich in seinem Lebensweg und seinem Schicksal manifestiert, ist *die* Offenbarung Gottes an die Menschheit. Wer dies existentiell verstanden hat, wird sich von vornherein für den Lebensweg Jesu offenhalten. Er wird wissen, dass sein eigener Weg – welche konkrete Gestalt er im einzelnen auch annehmen mag – dem Weg Jesu gleichgestaltet sein muss. Er wird wünschen und wollen, dass sich Jesu Schicksal auch an ihm selbst erfülle. Nun ist Jesu Lebensweg aber ganz bestimmt von »der Stunde« (Joh 7,30; 12,23.27f; 13,1; 17,1), von jenem Geschehen also, in dem Jesus das Nichts der Kreatur und des Sünders in letzter Radikalität erfährt und annimmt, um darin Gott Alles sein zu lassen und um dadurch mit der Herrlichkeit Gottes erfüllt zu werden. Dieses Geschehen, das Tiefpunkt und Höhepunkt zugleich ist, prägt – wie Ignatius ausdrücklich feststellt (116)! – das gesamte Leben Jesu von seinem Beginn an. Es ist das zwar nicht sofort offen zu Tage liegende, aber doch verborgen immer schon wirkende Ziel, auf das Jesus zugeht, weil sich erst in ihm vollendet, wer er eigentlich ist. Jesu gesamtes Leben steht im Horizont von Tod und Auferstehung, und erst so wird es in Wahrheit zur Offenbarung Gottes an die Menschen⁵.

Wer Jesus in dieser Weise als Offenbarung des Vaters (Joh 14,9–11) annimmt und sich zu seinem Jünger erwählen lässt, weiß und bejaht, dass auch

5 Die Evangelien bringen diese Gegebenheit dadurch zur Geltung, daß sie das gesamte Leben Jesu im Licht von Kreuz und Auferstehung interpretieren. Wenn Ignatius in seinen Betrachtungen der Zweiten Woche denselben Aspekt hervorhebt, trifft er durchaus die biblische Intention. Von hier aus wird aber auch klar, daß die Zweite Woche implizit immer schon auf die Dritte und Vierte Woche vorgeift.

seinem Leben dasselbe Ziel gesetzt ist. Von diesem Ziel her wird aber bereits sein derzeitiges Leben unter das Gesetz des Todes und der Auferstehung gestellt (2 Kor 4,10f). Das heißt: Der Jünger Jesu will jetzt schon in der Annahme seiner Nichtigkeit Gott als sein Alles anerkennen. Er wünscht jetzt schon in Jesu Todes- und Auferstehungsschicksal hineingenommen zu werden (Röm 6,1–14; Kol 2,11f.; 3,1–3). Im Erleiden der Bedrängnisse und Schwachheiten soll sich Gottes Kraft der Auferstehung jetzt schon in ihm siegreich erweisen (2 Kor 4,7–9; 12,9f; Phil 3,7–11). Die Bereitschaft, das Nichts der geschöpflichen Wirklichkeit zu erfahren, entspringt also nicht einer krankhaften Neigung zur Selbstquälerei, sondern dem lebendigen Wissen darum, wo der einzige Grund und Halt und die einzige Rettung der Welt und des Menschen zu suchen ist: in Gott, der sich in Jesus erbarmend dieser Welt zugewandt hat. Der Mensch lässt alle innerweltlichen, aus sich heraus brüchigen Werte und Sicherungen los, um die kostbare Perle zu ergreifen, die allein Wert hat (Mt 13,46). Er gibt jeden Versuch, eine eigene Gerechtigkeit zu errichten, auf und öffnet sich im Mitsterben mit Jesus der Gerechtigkeit, die aus Gott ist (Röm 3, 21–31; Phil 3,7–11). Dadurch aber wird der Stolz und somit die Sünde an der Wurzel zerstört (Röm 3,27) und darum kann hier (und hier allein!) von »vollkommenster Demut« gesprochen werden. So gesehen, ist die Haltung der dritten Demutsweise gleichbedeutend mit Glauben: Der Mensch lässt sich im Ergriffensein von Christus durch die Nichtigkeit des eigenen Ich und der Welt hindurch in die Hände des sich erbarmenden Gottes fallen.

Ignatius drückt das hier Angedeutete zwar nüchterner und weniger biblisch aus; aber in seiner Formel »mit Christus« ist das Gesagte enthalten, wenn man diese Formel nur belebt durch die gesamten Betrachtungen der Ersten und Zweiten Woche: Mit Christus gehen und sein Schicksal bis in den Tod hinein teilen heißt: mit ihm im Vertrauen auf die sieghafte Herrlichkeit Gottes und in ihrer Erwartung die Verlorenheit alles »Weltlichen« annehmen und so den eigentlichen Stolz des Menschen überwinden.

Damit ist der innerste Kern der dritten Weise der Demut umschrieben. Es stellt sich nun die Frage, warum sich nach Ignatius diese Haltung des Mitsterbens mit Christus, also die Haltung des Glaubens, in einer Vorliebe für wirkliche Armut und Schmach realisiert.

b. Der Ernst des Glaubensvollzugs

Die Vorliebe für Armut, Schmach und Verachtung, von der Ignatius spricht, ist zunächst einmal als konkretisierende Umschreibung der oben angedeuteten

Grundhaltung des Glaubens anzusehen; denn das Nichts, welches der Jünger Jesu mit seinem Meister annimmt und durchleidet, kann konkret die Gestalt der Armut und der Schmach haben. Das heißt aber keineswegs, dass Armut und Schmach die einzigen Formen seien, unter denen das Nichts dem Menschen erscheinen kann, oder dass das Nichts notwendig und immer auch in diesen Formen erscheinen müsse. Die Gestalt des Todes, die wir während unseres Lebens bereits zu übernehmen haben, kann sehr mannigfaltig sein. Es gehört zum Wesen unserer Nichtigkeit, dass wir nicht einmal die Weise, wie wir von ihr betroffen werden, von uns aus bestimmen und festlegen können. Daraus folgt aber, dass man die Haltung der dritten Demutsweise auch beschreiben kann, ohne ausdrücklich von Armut und Schmach zu sprechen. Unter Umständen trifft man den »neuralgischen« Punkt eines Exerzitanden viel mehr, wenn man an die Stelle der Schmach das ernsthafte Bemühen um Leistung setzt oder an die Stelle der Armut das Bemühen um eine gerechte Güterverteilung; denn auch dieses Bemühen kann durchaus eine Form sein, wie wir das Mitsterben mit Christus, das »Hingemordetwerden« mit ihm (Röm 8,36) zu vollziehen haben. Grundsätzlich ist jede aus der Glaubenshaltung geschehende Überwindung einer innerweltlichen Sicherung, an der sich ein Mensch festklammert, eine wenigstens anfängliche Betätigung der dritten Weise der Demut. Konkret kann eine solche Sicherung sehr subtiler und geistiger Natur sein. Sie kann bestehen in einer vermeintlichen Tugendhaftigkeit und Heiligkeit, durch die der Mensch seinen Wert vor sich, vor den anderen und vor Gott begründen will; in einem Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenverständnis, das die Wirksamkeit Gottes menschlich berechenbar und daher ungefährlich macht; in einer »Lebensregel«, die die Gefährdung durch die Zukunft und den je neuen Anruf des Augenblicks möglichst ausschaltet; in einem moralischen oder dogmatischen Prinzip, in dem man endgültig den Schlüssel zur Lösung aller Probleme gefunden zu haben glaubt. Die Sicherung seines Ich kann aber auch versucht werden durch die Ablehnung von sozialen Bindungen und Normen; durch eine angebliche »Geistunmittelbarkeit«, die jede geschöpfliche Vermittlung der göttlichen Mitteilung aufhebt; in einem Elite- oder Leistungsprinzip, das die brüderliche Einreihung in die Schar der »Vielen« unmöglich macht; usw. Faktisch kann jedes konkrete innerweltliche Tun des Menschen, selbst der konkrete Verzicht und das Leid, dazu benutzt werden, dass sich der Mensch in sich selbst zu begründen sucht. Jedes Tun kann deshalb dazu dienen, den Vollzug des Mitsterbens mit Christus zu verdeutlichen.

Dass Ignatius gerade den Verzicht auf Reichtum und Ehre herausgreift, hat folgende Gründe. Einmal muss man die gemeinte innere Glaubenshaltung auf

jeden Fall an konkreten Vollzügen und Verhaltensweisen aufzeigen; denn personale Haltungen lassen sich nur durch ihre Äußerungen hindurch zur Sprache bringen. Sodann – und das ist der wichtigere Grund – erwächst aus der Haltung des Mitsterbens mit Christus mit Notwendigkeit die besondere Bereitschaft zum tatsächlichen Verzicht auf die innerweltlichen Werte, durch die man sich vor allem in sich selbst zu sichern und abzuschirmen sucht. Man kann nicht aufrichtig und ernsthaft das Sterben mit Christus vollziehen, ohne zugleich zu wünschen und zu bitten, von den Dingen frei zu werden, die einem den Mitvollzug des Sterbens immer wieder erschweren (Mt 18,8f). Ignatius drückt diesen Gedanken am Ende der Betrachtung über die drei Menschenklassen aus: »Es ist zu bemerken, dass, wenn wir eine Abneigung oder ein Widerstreben gegen die aktuelle Armut verspüren und wir nicht gleichmütig gegen Armut oder Reichtum sind, es zum Auslöschen einer solchen ungeordneten Anhänglichkeit sehr nützlich ist, in den Zwiesprachen – auch wenn es gegen das Fleisch wäre – darum zu bitten, der Herr möge einen zur aktuellen Armut auserwählen; und man wünsche, erbitte und erlebe es, wenn es nur zum Dienst und Lob Seiner Göttlichen Güte gereiche« (157; vergl. auch 16). Reichtum und Ehre – das war die Erfahrung des hl. Ignatius – sind die Werte, an denen sich der Mensch gewöhnlich festklammert und die daher eine wahre Glaubensübergabe an Gott erschweren oder ganz vereiteln (vgl. 142). Aus diesem Grunde greift Ignatius gerade diese Bereiche heraus, um durch sie die Haltung der dritten Demutsweise zu beschreiben.

Das Verlangen oder besser das Gebet, tatsächlich auf die innerweltlichen Werte verzichten zu können, durch die man sich vor Gott zu sichern sucht, ist somit eine Konsequenz des gelebten, nicht bloß gespielten Glaubensvollzugs. In diesem Verlangen wird der ganze Ernst des Glaubens sichtbar: Er greift nicht erst im tatsächlichen Sterben, sondern immer schon schneidend und richtend in das Leben des Menschen ein (Hebr 4,12) und verlangt die Loslösung von der innerweltlichen Stütze, an der man sich gerade festhält. Er lässt den Menschen wenigstens in einem aufrichtigen Gebet jeweils neu mit Jesus, dem »Anführer und Vollender unseres Glaubens« (Hebr 12,2), aus dem Bereich aufbrechen, in dem man sich gerade häuslich niederlassen möchte oder in dem man sich bereits zur Ruhe begeben hat. In der Vorliebe für tatsächlichen Verzicht kommt also zum Ausdruck, dass unser Glaubensvollzug immer erst auf dem Weg zur Vollendung ist und dass er daher immer auch bedroht ist. Man kann sich deshalb nicht mit einer bloß inneren Gesinnung der Übergabe an Gott zufrieden geben,

sondern muss sich je neu bemühen, diese Gesinnung im konkreten Tun zum Durchbruch kommen zu lassen.

Die Vorliebe für den je neu zu vollziehenden wirklichen Verzicht entspringt also dem Glaubensvollzug. Sie hat aber auch für das Tun der Liebe eine große Bedeutung. Darauf kommen wir weiter unten zu sprechen, nachdem wir geklärt haben, wie sich die dritte Demutsweise zum Wirken um der Ehre Gottes willen verhält.

c) *Das Problem der »gleichbleibenden Ehre Gottes«*

Die bisherige Erklärung der dritten Demutsweise lässt von vornherein eine Schwierigkeit nicht aufkommen, die sich bei einer bloßen Analyse des Textes der Nr. 167 leicht ergibt. Ignatius sagt dort, dass man in der dritten Weise der Demut danach verlange, arm und schmachgefüllt zu sein, »sofern das Lob und die Ehre der Göttlichen Majestät gleichbleibt«. Was meint dieser einschränkende Bedingungssatz? Wird hier zwischen dem Motiv der Nachfolge Christi in Armut und Schmach und dem Motiv der Ehre Gottes ein Unterschied gemacht, so dass die Nachfolge Christi nicht notwendig eine Vermehrung der Ehre Gottes bedeutete? Diese Frage hat sehr vielen Exegeten der Ignatianischen Exerzitien großes Kopfzerbrechen bereitet⁶. Man hat versucht, sich Fälle auszudenken, in denen ein Leben in Armut und Demütigung nach dem Beispiel Christi nicht notwendig eine Vermehrung der Ehre Gottes mit sich brächte. F. Suarez⁷ glaubt, dass der dritte Grad der Demut nur von der Ehre Gottes abstrahiere, dass sie tatsächlich jedoch vermehrt werde: *Abstrahentium non est mendacium*. Die wirkliche oder scheinbare Überspringung der Ehre Gottes als Motiv hat zu hohen religiösen Aufschwüngen Anlass gegeben: »Wo bleibt da (in der dritten Demutsweise) die armselige Logik? Da umfängt uns die Torheit des Kreuzes mit ihrer Purpurpracht: aus purer, persönlicher Liebe zum gekreuzigten Heiland es nicht besser haben wollen als er, sein Ehrengewand der Schmach tragen wollen – selbst wenn dadurch nicht die Ehre Gottes vermehrt würde –, einzig um Jesus ähnlicher zu werden«⁸.

Wenn man die dritte Weise der Demut als eine Haltung versteht, durch die man schon jetzt an Christi Sterben teilnimmt, so ist es unmöglich, in dieser

6 Eine Übersicht über die wichtigsten Interpretationen gibt R. CANTIN, *Le troisième degré d'humilité et la gloire de Dieu*, in: *Sciences Ecclésiastiques* 8 (1956) 239–246.

7 FR. SUAREZ, *De religione Societatis Jesu*, IX, c. V., n. XXVI.

8 E. BÖMINGHAUS, in: *Stimmen der Zeit* 108 (1925) 342f.

Haltung die Rücksicht auf Gott und seine Ehre (wenn auch vielleicht nur als Gedankenexperiment) auszuschalten; denn das Sterben Christi ist der Grund und die Mitte jeder Verherrlichung Gottes durch die Menschen; jede bewußte Teilnahme an diesem Sterben muss daher die Verherrlichung Gottes im höchsten Maße betreffen. Es ist deshalb von vornherein unwahrscheinlich, dass Ignatius hier ein anderes, noch höheres Motiv für menschliches Verhalten als die Ehre Gottes meint. Dies ist auch deshalb ausgeschlossen, weil die Erwägung über drei Weisen der Demut die einzige Stelle in den Exerzitien wäre, an der dieses höhere Motiv angedeutet würde, was mit dem eingangs aufgestellten Interpretationsprinzip unvereinbar ist.⁹

Was aber meint der Hinweis auf die gleichbleibende Ehre Gottes? Wir müssen ihn im Zusammenhang mit den anderen einschränkenden Bedingungssätzen sehen, die sich in der zweiten Exerzitienwoche häufiger finden. Als Beispiel sei die Zwiesprache am Ende der Besinnung über zwei Banner zitiert: »Ein Gespräch mit Unserer Herrin, damit sie mir von ihrem Sohn und Herrn die Gnade erlange, unter Sein Banner aufgenommen zu werden, und zwar zuerst in der größten geistlichen Armut und, wenn Seine Göttliche Majestät sich meiner bedienen und mich erwählen und annehmen wolle, nicht minder in aktueller Armut; zweitens im Erleiden von Schmähungen und Verleumdungen, um durch diese Ihn je mehr nachzuahmen, wofern ich das erdulden kann ohne die Sünde irgendeiner Person und ohne Missfallen Seiner Göttlichen Majestät« (147. Weitere Beispiele: 98, 146, 157, 183). Die Bitte um die innere Loslösung vom Besitz wird uneingeschränkt vorgetragen. Die Bitte um wirkliche Armut und um wirkliche Schmähungen ist dagegen eingeschränkt durch die Bedingung: wenn Gott mich erwählt, wenn es ohne sein Missfallen möglich ist. Hier wird also klar zwischen zwei Ebenen unterschieden, der Ebene der inneren Haltung, der inneren Bereitschaft und Offenheit und der Ebene des äußeren Verhaltens, der äußeren Realisierung und Konkretisierung. Beide Ebenen bilden zwar eine enge Einheit, sind aber doch voneinander verschieden, was sich vor allem daran zeigt, dass eine bestimmte innere Haltung sich in verschiedener Weise konkretisieren kann. Das innere Mitsterben mit Christus lässt sich im äußeren Verzicht auf geschaffene Werte und ebenso in ihrem Gebrauch verwirklichen. Allerdings – und darin zeigt sich die Einheit der beiden Ebenen – gibt die innere Haltung der

9 Man vergleiche auch den uneingeschränkten Satz in Nr. 169 (also unmittelbar nach der Erwägung über die drei Weisen der Demut!): »So darf also nichts mich bewegen, dergleichen Mittel zu wählen oder sie wieder zu lassen es sei denn allein der Dienst und der Lobpreis Gottes Unseres Herrn und das ewige Heil meiner Seele.«

Nachfolge Christi insofern eine Richtung für die äußere Konkretion an, als eine besondere Hinneigung und Vorliebe zum tatsächlichen Verzicht auf die Werte besteht, welche den Menschen in sich zu verschließen drohen.

Die Frage ist nun: Welche Bedeutung kommt dieser Vorliebe im Hinblick auf die Wahl des tatsächlichen äußeren Tuns zu? Entscheidet sie schon in irgendeiner Weise über das Tun oder bleibt trotz der Vorliebe immer noch offen, wie der Mensch tatsächlich seine innere Haltung realisieren wird? Wenn man einmal zunächst von der Erwägung über drei Weisen der Demut absieht, ist die Antwort des hl. Ignatius eindeutig: Die Bereitschaft, Christus nachzufolgen, und die sich aus ihr ergebende Vorliebe entscheiden nichts über die konkrete Realisierung im Hier und Jetzt. Was konkret den Ausschlag gibt, ist allein die Ehre, das Lob und der Dienst Gottes und (identisch damit) das Heil der Seele. Was durch das äußere Tun erreicht werden soll, ist eine möglichst große Aufnahme der geschöpflichen Welt in das Reich Gottes, das uns in Jesus erschlossen ist. Das Ziel ist also eine möglichst umfassende Teilnahme der Menschen an der von Gott ausgehenden Bewegung der Liebe und Hingabe¹⁰. Dieses Ziel allein ist für das konkrete Tun des Menschen bestimmend.

Die Christusbefolgung bildet daneben nicht ein eigenes Ziel, gleichsam ein Ersatzziel, das wirksam wird, wenn die Ehre Gottes das konkrete Tun nicht hinreichend determiniert. Die Vorliebe für wirklichen Verzicht stellt kein Ersatzwahlprinzip dar: Man hat nicht die Absicht, entsprechend dieser Vorliebe zu handeln und voranzugehen, wenn in der *Electio* von Seiten der Ehre Gottes keine eindeutige Entscheidung zu erhalten ist¹¹. Mit der Möglichkeit, dass die Ausrichtung auf die Ehre Gottes bzw. auf die größere Ehre Gottes keine klare Entscheidung erlaubt, rechnet Ignatius überhaupt nicht. Andernfalls hätte er in seinen Anweisungen zum Vollzug der Wahl (169–189) auf diese Möglichkeit hinweisen müssen und hätte nicht ausschließlich und uneingeschränkt die Ehre

10 Vgl. die Untersuchung über den ignatianischen Begriff der Ehre Gottes bei R. CANTIN, a. a. O., 250–253.

11 Als eine Art Ersatzwahlprinzip versteht etwa L. DE CONINCK (NRT 70 [1948] 940) die dritte Weise der Demut: « Et c'est alors le 3^e degré, la 3^e manière. Ma décision sera, si aucune autre raison ne vient me faire pencher dans un sens ou dans l'autre de me décider à une solution, qui me fait ressembler au Christ: *proposito sibi gaudio, sustinuit crucem: c'est-à-dire Il a préféré son désavantage: une vie humiliée, une vie douloureuse.* » Im Gegensatz dazu schreibt J. DELÉPIERRE (NRT [1948] 972): Im dritten Grad der Demut sagt man sich vor der Wahl: « Quelle est la plus grande gloire de Dieu ? Cela seul m'importe ... Tant mieux si elle se trouve du côté de la souffrance avec le Christ souffrant, car c'est là que vont mes préférences. »

Gottes und mit ihr zusammen das Heil der Seele als einziges berechtigtes Ziel menschlichen Tuns herausstellen dürfen¹². Die Vorliebe für diese oder jene Realisation ist daher lediglich ein Wunsch oder besser ein aufrichtiges Gebet, so oder so wählen zu dürfen. Ob man tatsächlich so wählen wird, hängt allein von der Ehre Gottes, also von der Teilnahme an der göttlichen Liebesbewegung, ab. Deshalb wird die Bitte um eine bestimmte Realisierung der inneren Haltung in den Exerzitien immer nur bedingt vorgetragen.

In dieser Perspektive muss nun auch der Bedingungssatz in der Nr. 167 gesehen werden. Durch ihn soll gesagt werden, dass der konkrete Vollzug trotz der Haltung des Mitsterbens mit Christus und trotz der entsprechenden Vorliebe noch nicht festgelegt ist. Die Wahl steht noch bevor, und sie wird ganz bestimmt sein vom Prinzip der Ehre Gottes. Dass Ignatius diesen Gedanken nicht einfach wie in anderen Texten durch den Satz ausdrückt: »wenn es der Ehre Gottes gemäß ist« oder »wenn es nur zur größeren Ehre Gottes gereicht«, sondern dass er hier von der »gleichbleibenden Ehre Gottes« spricht, wird seinen Grund in der Parallelität mit der zweiten Weise der Demut (166) haben. In ihr besitzt der Mensch vorgängig zur Erkenntnis dessen, was mehr zur Ehre Gottes ist, keinerlei Vorliebe für dieses oder jenes konkrete Tun. Wenn im Hinblick auf die Ehre Gottes Gleichheit besteht, ist der Mensch innerlich unentschieden und abwartend. Weil nun in der dritten Weise der Demut die Haltung der Nachfolge Christi gerade im Unterschied zur zweiten Weise dargestellt werden soll, muss hier dieselbe Bedingung erscheinen, nämlich die Gleichheit der Ehre Gottes. Damit ist also keineswegs gesagt, dass die Ehre Gottes tatsächlich einmal gleichbleibt, gleichgültig, ob man nun Christus nachahmt oder nicht; sondern es ist der Zustand gemeint, in dem der Mensch noch nicht weiß, was die Ehre Gottes tatsächlich verlangt. In diesem Zustand des Nichtwissens besteht die Vorliebe der dritten Demutsweise.

Dieselbe Situation des Nichtwissens ist auch noch in der Bitte vorausgesetzt, welche dem Exerzitanden in Nr. 168 empfohlen wird: Er soll bitten, entsprechend der Vorliebe der dritten Demutsweise erwählt zu werden, »wofern nur dabei der Dienst und das Lob Seiner Göttlichen Majestät gleich oder größer ist«. Auch hier wirkt sprachlich noch die Bedingung der zweiten Demutsweise nach. Bezeichnenderweise ist sie aber schon durch den Hinweis auf das »größere« Lob Gottes ergänzt. Auch diese Stelle berechtigt daher nicht zu der Annahme, Ignatius rechne damit, dass die Ehre Gottes tatsächlich einmal gleichbleibe und

12 Dies wird auch in der Untersuchung von R. CANTIN nicht genügend berücksichtigt.

dass dann die Vorliebe der dritten Demutsweise den Ausschlag gebe. Gott eine Bitte vortragen und eine Aussage über tatsächliche Gegebenheiten machen sind zweierlei Dinge¹³.

So lässt sich zusammenfassend feststellen: Der Ausdruck »wenn die Ehre Gottes gleichbleibt« dient Ignatius dazu, die dritte Weise der Demut in ihrer Unterschiedenheit zur zweiten Weise zu bestimmen. Für die Charakterisierung der dritten Weise in sich (unabhängig von ihrer Gegenüberstellung zur zweiten Weise) wäre der Hinweis auf die gleichbleibende Ehre Gottes nicht erforderlich; es genügen die Bedingungssätze, welche Ignatius an anderen Stellen der Exerzitionen und in vielen Texten seiner übrigen Schriften verwendet: »wenn es zur Ehre Gottes gereicht«, »wenn es der größeren Ehre Gottes entspricht«, o. ä. Dadurch soll zum Ausdruck kommen, dass die aus der Christusbefolgung entspringende Vorliebe für eine bestimmte äußere Lebensform noch einem höheren Kriterium unterworfen ist. Die Vorliebe besagt keine Vorentscheidung für den Fall, dass sich in der Wahl herausstellen sollte, dass Gottes Ehre bei den zur Wahl stehenden Gegenständen gleichbleibt.

Dieses Ergebnis ist für eine theologische Durchdringung der dritten Weise der Demut von nicht geringer Bedeutung, wie weiter unten gezeigt wird.

d) Die dritte Weise der Demut als Gnade

Die dritte Weise der Demut ist nicht Gegenstand einer partikulären Entscheidung des Exerzitanten. Sie ist nicht das Objekt einer Wahl oder gar das Objekt der Wahl, welche die Exerzitionen intendieren; denn sie ist Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung einer auf partikuläre Gegenstände gerichteten Wahlentscheidung. Man entschließt sich daher nicht zur dritten Weise der Demut, wie man sich dazu entschließt, einen bestimmten Beruf zu ergreifen oder eine Familie zu gründen. Man kann sich sinnvollerweise nicht vornehmen, von einem bestimmten Tag an diese »vollkommenste« Form der Demut zu verwirklichen.

13 Dasselbe gilt auch von der anderen Stelle aus den Schriften des hl. Ignatius, an der noch einmal die gleichbleibende Ehre Gottes erwähnt wird. In seinem *Geistlichen Tagebuch* bittet Ignatius am 8. März, daß »bei gleichbleibender göttlicher Ehre« (»a yqual gloria diuina«) die großen Tröstungen und Tränen, deren er gewürdigt wird, aufhören möchten. Am übernächsten Tag erkennt er, daß ein Verzicht auf diese Gaben tatsächlich der größeren Ehre Gottes entspricht (vgl. R. CANTIN, a. a. O., 253, Anm. 41). Auch hier steht der Hinweis auf die gleichbleibende Ehre Gottes in der Bitte, die Ignatius vorträgt, als er noch nicht weiß, was zur größeren Ehre Gottes gereicht. Die tatsächliche Entscheidung fällt aber dann im Hinblick auf die größere Ehre Gottes.

Ein solcher Vorsatz würde verkennen, dass es hier um eine Haltung geht, in welcher der Mensch seine Nichtigkeit, welche ihm als Geschöpf und Sünder zukommt, annimmt und sie mit Christus in das umgreifende und tragende Alles Gottes fallen lässt. Diese Übergabe an Gott, die so radikal ernst gemeint ist, dass man alles, was ihr entgegensteht, abzuschneiden bereit ist, kann der Mensch nur vollziehen, wenn ihn bereits in dieser Übergabe, also schon in der Anerkennung der eigenen Nichtigkeit, das Alles Gottes umfängt. Eine Anerkennung seiner Nichtigkeit, ohne sich zugleich in den Händen Gottes geborgen zu wissen, müsste die eigene Nichtigkeit doch noch als tragfähigen Grund unseres Selbst erscheinen lassen. Nur wenn Gott sich schon mitteilt und uns ergreift, können wir uns von unserem Nichts lösen und Gott als unser Alles anerkennen. Das aber heißt, dass wir die Haltung der dritten Demutsweise nur als Gnade aufnehmen können. Sie wird uns nie als etwas zu Eigen, was wir aus uns selbst besitzen. Nur in innerer Empfangsbereitschaft, also nur im Gebet, kann sie überhaupt von uns verwirklicht werden. Deshalb mündet die Erwägung über die drei Weisen der Demut mit Recht ins Gebet aus (168). Der Exerzitand soll darum bitten, an Christi Todesschicksal teilnehmen zu dürfen, und darin alle falschen Sicherungen und Anhänglichkeiten zu überwinden. Da diese Bitte »dem Willen Gottes gemäß« ist, trägt sie die Garantie ihrer Erhörung in sich (1 Joh 5,14f): Im Bitten wird dem Exerzitanden die erbetene Haltung geschenkt, zwar nicht so, dass er sie von nun an als seinen Besitz festhalten kann (das entspräche unserem Sicherheitsbedürfnis und ist deshalb durch die erbetene Haltung gerade ausgeschlossen), wohl aber so, dass sie im Gebet – also im Heute der Gnade Gottes – als sein eigener tiefster Vollzug in ihm gegenwärtig wird.

Weil die dritte Weise der Demut die erste und zweite Weise einschließt, werden im Gebet um die dritte Weise auch die beiden vorausliegenden Weisen mitrealisiert. Sie partizipieren deshalb an demselben Gnadencharakter, wie er der dritten Weise eigen ist. Von hier aus lässt sich nun auch auf die Frage antworten, wieso man zu einer dritten und »vollkommensten« Stufe der Demut aufsteigen könne, obwohl man die beiden ersten Stufen noch gar nicht verwirklicht. Ein solches Vorgehen wäre tatsächlich unsinnig, wenn es sich hier um einen aus eigenen Kräften zu leistenden moralischen »Aufstieg« handelte. In Wirklichkeit aber geht es bei der dritten Weise der Demut vielmehr um einen »Abstieg« in die eigene radikale (auch moralische!) Armut. Dieser Abstieg kann aber nur gefördert werden, wenn man sich bewusst wird, die beiden ersten Weisen der Demut nicht zu besitzen. Man wird sogar sagen müssen, dass jemand, der dieses Bewusstsein nicht hätte, die Besonderheit der dritten Weise nicht

erfassen könnte. Er müsste – wie es ja nicht selten geschieht – die »vollkommenste Demut« pelagianisch missverstehen und sie so zur gefährlichsten Form des Stolzes verkehren. Deutet man dagegen die dritte Weise wirklich als radikale Demut, so wird gerade von daher sichtbar, dass die Entschiedenheit für Gott (erste Demutsweise) und die Indifferenz (zweite Weise) nicht selbständige Stufen einer geradlinigen Entwicklung sind, sondern dass sie als zu Gott geöffnete Haltungen nur in der (wenigstens anfänglichen und impliziten) Nachfolge Christi möglich sind. Nur als Mitvollzug des Todes Christi kann es überhaupt eine Haltung geben, die den Stolz der Sünde überwindet und die den Namen Demut wirklich verdient. Vorgängig zum Mitsterben mit Christus gründet sich der Mensch in sich selbst und erkennt deshalb Gott nicht als Gott an. Dadurch fehlt aber der wichtigste Kern der ersten und erst recht der zweiten Weise der Demut.

Die drei Weisen sind somit immer gleichzeitig und jeweils in derselben existenziellen Tiefe verwirklicht. Sie wachsen und entfalten sich – im Heute der Gnade – jeweils im selben Maße. Diese Zusammengehörigkeit wird aber erst von der dritten Weise her sichtbar. Die erste und zweite Weise erscheinen für sich allein betrachtet zunächst einmal als getrennte Stufen eines Aufstiegs¹⁴. Erst die Vergeblichkeit dieses Aufstiegs lässt uns nach einer anderen, unserer Armut angepaßten und daher »vollkommensten« Weise der Demut Ausschau halten. In dieser neuen Weise finden wir dann die erste und zweite Weise der Demut, um die wir uns umsonst bemüht hatten, als jeweiliges Geschenk der göttlichen Gnade wieder.

e) Die Beziehung von Glaube, Liebe und Hoffnung

in der dritten Weise der Demut

Zwar haben wir bisher schon versucht, die Aussagen des hl. Ignatius auf ihren biblisch-theologischen Grundgehalt hin durchsichtig zu machen; es wurde dabei jedoch nicht genügend untersucht, welchen tieferen Sinn die verschiedenen

¹⁴ Darum haben wir die drei Weisen der Demut zunächst auch einmal als Stufen behandelt. Auch Ignatius hat sie nach dem Schema eines stufenweisen Aufstiegs dargestellt. Dadurch kommt die Eigenart der dritten Weise besonders klar zum Ausdruck, worauf es Ignatius ja ankam. Es ist jedoch sehr zu bezweifeln, ob Ignatius die drei Weisen auch tatsächlich (und nicht nur in der Darstellung) als verschiedene Entwicklungsstufen angesehen hat, wie es offenbar viele Kommentatoren meinen (vgl. J. DELÉPIERRE, a. a. O., 965). Jedenfalls war er der Überzeugung, daß die Indifferenz (also die zweite Demutsweise) erst wirklich durch die Vorliebe der dritten Weise erreicht wird (vgl. Nr. 16, 157). Es liegt deshalb nahe, daß er auch die erste Weise nicht als eigenes Stadium einer Entwicklung betrachtet hat.

Elemente der dritten Demutsweise in ihrer gegenseitigen Zuordnung haben. Kommt dem Mitsterben mit Christus, der Vorliebe für Armut und Schmähungen und der konkreten Entscheidung um der Ehre Gottes willen in ihrem Verhältnis zueinander eine besondere theologische und darum auch praktische Bedeutung zu?

Wir fragen zunächst nach der Beziehung, die zwischen dem Mitsterben mit Christus und der konkreten Entscheidung für ein bestimmtes Tun besteht.

Im Mitsterben mit Christus erkennen wir an, dass wir von uns aus nichts sind: Als Geschöpfe sind wir unabhängig von Gottes Ruf »Nichtseiende« (Röm 4,17), und als Sünder entbehren wir der Herrlichkeit Gottes (Röm 3,23), stehen wir unter seinem Zorngericht (Röm 1,18). Wir sind fern von Gott und können nur durch sein Erbarmen wieder in seine lebenspendende Nähe kommen. Mit Christus sterben heißt: diese Heillosigkeit und Gottverlassenheit unseres Selbst (Mk 15,34; Mt 27,46) dadurch anzuerkennen und sich einzugestehen, dass man sich restlos den Händen Gottes überlässt (Lk 23,46). Dieser Vollzug des Sichloslassens und der Übergabe an Gott ist in seiner Tiefe ein Geschehen, das nicht auf partikuläre, innerweltliche Objekte ausgerichtet ist; denn es besteht ja gerade im Übersteigen von allem, an was sich der Mensch innerweltlich festhalten kann. Das Sterben mit Christus stellt den Menschen in seine radikale Armut hinein, öffnet ihn aber gerade dadurch über alle Vereinzellungen hinaus auf das Alles Gottes. Es lässt den Menschen in Gott selbst gründen; es lässt ihn – nicht mit Worten, sondern durch den ganzen Seinsvollzug – sprechen: Mein Gott und mein Alles! Wer mit Christus stirbt, stirbt in Gott hinein. Er legt die Mitte seines Selbst aus sich und der Welt hinaus in das Geheimnis Gottes hinein.

Diese Übergabe oder – was dasselbe ist – diese Tat des Glaubens lässt den Menschen Wurzel schlagen in Gott. Was der Mensch durch sie wird, wird er ganz von Gott her. Die Übergabe an Gott schenkt den Menschen sich selbst zurück. Der Mensch erhebt im Mitsterben zugleich mit Christus in Gott auf. Er ist nun ein durch Gott Lebender, ein von ihm her Neugeschaffener. Gottes Kraft, der Heilige Geist, hat ihn zu einem neuen, pneumatischen Menschen umgeschaffen. Die auf partikuläre Objekte ausgerichteten Wirkmöglichkeiten, welche dem mit Christus Gestorbenen gegeben sind, sind Wirkmöglichkeiten von Gott her; in ihnen ist Gottes Kraft am Werk; durch sie kann der Mensch »die Früchte des Geistes« (Gal 5,22f) hervorbringen. Das Wirken des neuen Menschen ist daher nicht mehr einfach das Wirken dieses Menschen; es ist ein Wirken, in dem Gott selbst tätig ist; es ist ein Wirken des Menschen mit Gott zusammen oder ein Wirken Gottes im Menschen. Da das Wirken Gottes in der Welt aber

ein Wirken der Liebe ist, das ganz auf die Heimholung der Welt zielt, so wird auch das Wirken des neuen Menschen zum Wirken der Liebe, dessen Ziel die Vergöttlichung der Welt ist. Das Tun des mit Christus gestorbenen und auferstandenen Menschen ist somit ganz hingeordnet auf die Errichtung des Reiches Gottes, also auf das, was Ignatius den Dienst, das Lob und die Verherrlichung Gottes nennt. Ein anderes Ziel des konkreten innerweltlichen Wirkens kann es nicht geben, weil Gott in der Welt kein anderes Ziel hat. Das Mit-lieben mit Gott im Hier und Jetzt ist somit die einzig bestimmende Seele des konkreten menschlichen Tuns. Dieses Mit-lieben aber ist nur möglich, wenn es zugleich unterfangen ist vom Glaubensvollzug des Mitsterbens mit Christus, in dem der Mensch ebenfalls im Hier und Jetzt jede konkrete innerweltliche Gegebenheit in das Geheimnis Gottes hinein übersteigt. Glaubensvollzug und Tun der Liebe gehören wesentlich zusammen (Selbst in der »fides informis« gibt es noch eine anfängliche Liebe!); aber sie sind nicht einfachhin identisch. Das eine lässt sich nicht in das andere auflösen oder durch das andere ersetzen. Aber das eine kann auch nicht ohne das andere sein. Was zählt, ist allein der Glaube, der in der Liebe wirksam wird (Gal 5, 6).

Diese Beziehung von Glaube und Liebe steht sachlich hinter dem, was Ignatius über die Beziehung der dritten Demutsweise zum konkreten Tun um der Ehre Gottes willen sagt. Auch hier gehört beides zusammen und liegt doch auf verschiedenen, unvertauschbaren Ebenen. Das Mitsterben mit Christus darf das Motiv der Ehre Gottes nicht verdrängen oder in irgendeiner Weise überhöhen, auch nicht in bestimmten Fällen; denn das liefe darauf hinaus, dass die Liebe durch ein falsches »sola fide« und die Auferstehung durch ein gott-entleertes Kreuz beseitigt würden; das Negative würde über das Positive den Sieg davontragen. Das Handeln um der Ehre Gottes willen darf aber auch das Mitsterben nicht überspringen oder in irgendeiner Form hinter sich lassen; denn das bedeutete die Errichtung einer eigenen Gerechtigkeit und verwandelte das, was Liebe sein soll, in ein Werk des Stolzes. Im Gegensatz zu manchen seiner Kommentatoren wußte Ignatius, wenn er es auch mit ganz anderen Worten sagte, dass im Zentrum des geistlichen Lebens Glaube und Liebe »unvermischt und doch ungetrennt« gegeben sein müssen.

Es bleibt nun noch die Frage zu stellen, ob der Vorliebe für wirklichen Verzicht in diesem Zusammenhang ebenfalls eine besondere Rolle zufällt. Wir sahen oben schon, dass sie als Konsequenz aus dem noch unvollendeten Glaubensvollzug erwächst. Hat sie aber auch für das Tun der Liebe eine Bedeutung? Die Vorliebe steht in eigentümlicher Weise zwischen dem Vollzug des

Mitsterbens und der konkreten Tat der Liebe. Sie entspringt dem Mitsterben und möchte dessen Form auch dem Tun der Liebe mitteilen, ohne dieses jedoch als Tun der Liebe, d. h. als Mitwirken mit dem die Welt heimholenden Gott aufzuheben und zu zerstören. Die Vorliebe besagt den Wunsch, dass sich die Liebe in der Gestalt des Sterbens vollziehe und dass dieser Vollzug doch nicht einfach nur die Übergabe der sündigen Kreatur an den allein rettenden Gott sei, sondern dass er zugleich ein Wirken des die Welt rettenden Gottes im Menschen sei. Mit anderen Worten: In der Vorliebe drückt sich das Verlangen aus, dass das Sterben nicht nur Vollzug des Glaubens, sondern ebenso Vollzug der Liebe sei. Ignatius begründet dieses Verlangen letztlich einfach mit dem Hinweis auf Jesus: Man möchte mit ihm sein, seinem Beispiel folgen. Jesu Sterben aber war tatsächlich nicht nur die persönliche Übergabe des vom Nichts bedrohten Menschen Jesus in die Hände des Vaters, sondern es war zugleich ein erlösendes Sterben »für die Vielen« (Mk 14,24 par.). In diesem Sterben selbst wurde Gottes Liebe in der Welt sichtbar und anwesend. Die Entleerung bis in den Tod hinein war beseelt von der Gesinnung der Liebe (Phil 2,5–8). Der Tod war Hingabe des Lebens für die Brüder (Hebr 2,14–18), für die Freunde (Joh 15,13f), ja für die Gottlosen, also für die Feinde (Röm 5,6). Das Erfülltwerden mit der Kraft der göttlichen Liebe beginnt bei Jesus nicht erst, nachdem er die Nichtigkeit der geschöpflichen Welt durchlitten hat und in den Händen des Vaters angekommen ist, sondern im Durchleiden der Nichtigkeit ist er schon mit dieser Kraft erfüllt. Es gibt das Kreuz nicht, ohne innerlich belebt zu sein von der Auferstehung in Gott. Es gibt das Nichts nicht, ohne vom Alles der göttlichen Liebe umfassen und gehalten zu sein.

In der Vorliebe für wirklichen Verzicht ersehnt der Mensch, dass die Tat der Liebe sich auch bei ihm wie bei Jesus als Hingabe des Lebens vollziehe. Wer im Gebet diese Vorliebe in sich eindringen lässt, versteht das Wort des Johannesevangeliums: »Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh 15,13). Er weiß, dass gerade das Erleiden der Drangsale und letztlich des Todes dem Aufbau des Leibes Christi in der Welt dient (Kol 1,14) und dass die Entleerung (Phil 2,8) und das Kleinwerden vor den anderen (Joh 13,1ff) die wahren Formen der Liebe sind.

In der Vorliebe für wirklichen Verzicht ersehnt der Glaube – wie wir oben sahen – seine letzte Vollendung im realen Sterben; in ihr verlangt aber – wie wir nun sehen – auch die Liebe nach ihrer wahren Gestalt der totalen Hingabe. In beiden Fällen ist die Vorliebe also Ausdruck unserer noch bestehenden Unvollendetheit, unserer Erwartung der zukünftigen Erfüllung in Tod und

Auferstehung. Die Vorliebe steht daher in besonderer Beziehung zur Hoffnung des Menschen. Durch die Vorliebe hält die Hoffnung Glaube und Liebe in Bewegung und verhindert so, dass sich der Mensch mit dem jeweiligen Vollzug des Glaubens und der Liebe zufrieden gibt.

Indem der Mensch in der Vorliebe nach der letzten Gestalt des Glaubens und der Liebe ausgreift, wird er fähig, auch in äußerer Größe, in Reichtum und Erfolg die Liebe zu tun. Innerweltlicher Besitz (in seinen vielfältigen Formen) steht dann ganz im Dienst der Liebe, im Dienst des Sterbens für die anderen. So ermöglicht die Vorliebe, dass das positive, auf innerweltlichen Erfolg bedachte Tun des mit Christus Gestorbenen wirklich Liebe bleibt und nicht versteckt zur Selbstbestätigung und Selbsterbauung missbraucht wird. Die Vorliebe, welche das Gesetz des Glaubens, nämlich das Sterben, auch zum Gesetz der Liebe macht, garantiert somit die Echtheit der christlichen Liebe, die auch dann noch, wenn sie alle innerweltlichen Möglichkeiten in ihr Tun einbezieht, dennoch geprägt sein muss von der Liebe des entleerten Herzens.

Zugleich schenkt der Vorgriff auf die letzte Gestalt der Liebe die wahre Freiheit zur Wahl der hier und jetzt zu realisierenden Liebe. Wenn ich bereit bin und sogar betend ersehne, die Liebe durch die Hingabe meines Lebens zu verwirklichen, dann bin ich erst recht zu jeder anderen, auf jeden Fall weniger fordernden Liebestat bereit. Aus dieser Freiheit heraus bin ich dann fähig, aus den hier und jetzt gegebenen Möglichkeiten die Möglichkeit herauszugreifen, welche die umfassendste Hereinnahme der Welt in die Liebesbewegung Gottes verspricht. Diese Möglichkeit zu finden, ist Sinn und Ziel des Wahlvollzugs. Die Vorliebe als Vorgriff auf die endgültige Lebenshingabe eröffnet somit den Horizont der Wahl, indem sie gewissermaßen schon alle partikularen Wahlgegenstände hinter sich lässt und sich an den Punkt stellt, auf den diese Gegenstände erst hinstreben. Von diesem Punkt aus kann der Mensch dann in aller Freiheit einen der Gegenstände wählen, die in seinem Blickfeld liegen. Hier trifft dann wirklich das augustinische Axiom zu »Ama et fac quod vis!« Das »Ama!« ist aber nur verwirklicht, wenn der Mensch mit Christus in Gott hinein stirbt und in diesem Sterben von Gott die Kraft erhält, seine Lebenshingabe als Tat der Liebe für die Brüder zu bejahen.

Abschließend seien noch einmal die wichtigsten Punkte herausgestellt, die sich bei unserer Untersuchung ergeben haben:

– Die Erwägung über die drei Weisen der Demut weist verdeutlichend auf die Haltung hin, welche die Geistlichen Übungen im Exerzitanden wecken wollen.

Sie reflektiert diese Haltung, um sie zum Gegenstand des Gebetes machen zu können.

- Die beiden ersten Weisen der Demut dienen dazu, die Besonderheit der dritten Weise sichtbar zu machen. Während der Mensch in den beiden ersten Weisen existentiell gesehen noch auf die Offenbarung Gottes wartet, hat er in der dritten Weise verstanden und glaubend angenommen, dass Gott sich in Tod und Auferstehung Jesu offenbart hat.
- Die existenzielle Bejahung der göttlichen Offenbarung in Jesus lässt den Menschen mit Jesus die Nichtigkeit der Welt durchleiden und Gott als einzigen Retter bejahen. In diesem Glaubensvollzug wird der Stolz überwunden.
- Der Vollzug des Mitsterbens mit Christus soll sich während der Exerzitien in dem Gebet (nicht in dem Vorsatz!) konkretisieren, jetzt schon tatsächlich auf alle Sicherungen, an die man sich festklammert, verzichten zu können, wenn dies dem Heilshandeln Gottes in der Welt entspricht. Armut und Schmähungen sind Beispiele solchen Verzichts.
- Dieses Gebet gibt dem Menschen zugleich die göttliche Kraft, die letzte Gestalt der Liebe, nämlich die Hingabe des Lebens für die Brüder, zu bejahen. Dadurch wird der Mensch zum Wahlvollzug befähigt.
- Die theoretische Einsicht in diese Zusammenhänge ist nicht Selbstzweck, sondern soll dem Exerzitanden nur zeigen, worum er bitten soll. Jede asketische Verkrampfung wird vermieden, wenn man das in der dritten Weise der Demut Gemeinte als Gegenstand aufrichtigen Gebetes im Heute der göttlichen Gnade versteht. Im Vollzug des Gebetes wächst mit dem Ja zu Christi Todes- und Auferstehungsgeheimnis die wahre Freiheit des Menschen.

Erste Veröffentlichung: GuL 42 (1969) 280–301.

Wie kann Gott vom Glaubenden erfahren werden?

Vorbemerkung: Die folgenden Gedanken wollen das Thema nicht in einer abstrakt-systematischen philosophischen oder theologischen Abhandlung darstellen, es sollen – mehr phänomenologisch – die Elemente sichtbar gemacht werden, die für das, was wir »Gotteserfahrung« nennen, konstitutiv sind. Es sollen die Dimensionen aufgezeigt werden, in denen sich Gotteserfahrung ereignet. Durch diese Hinweise sollen Hilfen geboten werden, die eigene Erfahrung zu reflektieren und zu befragen und sie in dieser Reflexion zu klären und zu vertiefen.

Die philosophische und theologische Durchdringung und Erörterung der Gottesfrage lebt aus der verwirklichten und vollzogenen Gotteserfahrung. Man kann nicht über Gott nachdenken und nicht über ihn sprechen, wenn er nicht in irgendeiner Weise in unserer Erfahrung gegenwärtig ist. Wie aber wird Gott erfahren? Wo ist der Ort, an dem er in unsere Erfahrung eintritt? Welche unserer tatsächlichen Erfahrungen meinen wir, wenn wir von Gotteserfahrung sprechen? Dies sind die Fragen, die uns hier beschäftigen sollen.

I. Gott – keine Gegebenheit unserer Erfahrung

Wenn man über Gotteserfahrung nachzudenken beginnt, steht man sofort vor einem Dilemma: Erfahrung ist eine Erkenntnisweise, in der der Gegenstand der Erkenntnis mir so gegeben ist, dass ich ihn nicht mehr zu erschließen oder zu beweisen oder zu deduzieren brauche. Was ich erst in mühsamer rationaler Reflexion durch ein Schlussverfahren beweisen muss, das erfahre ich nicht. Erfahrung meint in irgendeiner Weise Unmittelbarkeit, direkte Gegebenheit, Konkretheit. Erfahrung kann zwar rational reflektiert und dabei vertieft und erweitert werden; aber sie hört auf, Erfahrung zu sein, wenn man sich in einem diskursiven Erkenntnisprozess durch verschiedene Prämissen zu einem neuen, vorher unbekanntem Gegenstand vorarbeiten muss.

Ist aber Gott für uns nicht erst durch diskursives Erkennen zugänglich? Müssen wir nicht von dieser Welt unserer Erfahrung »aufsteigen«, wenn wir ihn erkennen wollen? Müssen wir nicht sogar diese Welt »übersteigen«, wenn wir zu ihm gelangen wollen? Mit »Gott« meinen wir doch jemanden, der nicht einfachhin Welt ist. Wie können wir ihn aber dann erfahren? Ist der Ausdruck »Gotteserfahrung« nicht innerlich widersprüchlich?

Mit dieser Frage entdecken wir sofort ein erstes Element oder eine erste Dimension, die für unsere »Gotteserfahrung« charakteristisch ist und die notwendig Ausgangspunkt unserer Erwägung sein und bleiben muss: Gott ist in unserer Welt nicht gegeben und deshalb ist er auch nicht ohne weiteres erfahrbar.

Ex 33,18–23:

Gott ist in unserer Welt nicht anschaubar. Denn Gott ist nicht Welt.

Alles, was wir in dieser Welt, d. h. im Bereich unseres tatsächlichen Lebens, sehen, anrühren und erforschen, ist nicht Gott, sondern Welt, also gerade das, was von Gott unterschieden ist. Alles, was wir in dieser Welt erfahren, ist endlich, begrenzt, vergänglich, und es ist in einer radikalen Weise fraglich: es kann in Frage gestellt werden, und daher enthält es nicht schlechthin das Endgültige oder den Endgültigen oder Gott. Nichts bringt uns das oder den Absoluten so nahe, dass wir nicht wieder Zweifel haben könnten. Selbst das lichtvollste und klarste Erlebnis, das wir vielleicht im unmittelbaren Erleben selbst als Gotteserfahrung bezeichnen würden, kann nachträglich von anderen Erlebnissen her wiederum skeptisch beurteilt werden: War diese »Gotteserfahrung« (z. B. dieses Bewusstsein, von Gott zum Priestertum berufen zu sein) nicht vielleicht doch eine Täuschung? War es nicht vielleicht ein Erleben, das aufgrund einer bestimmten psychologischen Konstellation zustande kam und das, wenn einmal die Kenntnis der menschlichen Psyche weiter fortgeschritten sein wird, auch künstlich hervorgerufen werden kann? Ist das, was wir Gotteserfahrung nennen, nicht u. U. Ausdruck einer starken Mutter- oder Vaterbindung? Das Über-ich des Vaters, von dem man sich nicht befreit hat, wird als »Stimme Gottes« erlebt? Das Gewicht einer langen Tradition, in der man steht, und aus der man nicht ohne weiteres heraustreten kann, wird im Gewissen als Verpflichtung von Gott her erfahren. Die Art, wie Gott erfahren wird, die Bilder, die wir uns von Gott machen, sind abhängig von der Zeitsituation und von Interessen. Gotteserfahrung erscheint somit manipulierbar.

Viele Erlebnisse, die man früher auf Gott oder jedenfalls auf übernatürliche Ursachen zurückführte, erweisen sich heute als durch innerweltliche Ursachen hervorgerufen. Visionen können durch Drogen erzeugt werden, und bestimmte innere Zustände, z. B. Zuversicht, Gelassenheit, Freude, lassen sich durch pharmazeutische Präparate bewirken. Man kann jemanden, der unter Depressionen leidet, durch biochemische Mittel in eine euphorische Stimmung versetzen: Wie unterscheidet sich diese manipulierte Euphorie von der Freude und dem Trost,

die eine Frucht des Heiligen Geistes sind? Ist nicht auch das, was wir Freude im Heiligen Geist nennen und als »geistliche Erfahrung« qualifizieren, durch solche natürlichen Dinge mitbedingt? Ein Hinweis, dass auch sehr geistliche Vorgänge psychologisch und soziologisch mitverursacht sind, scheint mir z. B. darin zu liegen, dass mystische Phänomene bei Frauen offenbar häufiger sind als bei Männern. Sollte das nur daran liegen, dass Frauen frömmere sind und besser auf die Gnaden Gottes eingehen als Männer? Oder wird nicht auch an dieser Tatsache deutlich, dass selbst mystische Erfahrungen, also Gotteserfahrungen im höchsten Grade, innerweltliche Ursachen haben? Wenn sie aber innerweltlich verursacht sind, wird man bei einer Analyse dieser Phänomene und Erfahrungen diese Ursachen, nicht aber Gott entdecken. Gott transzendiert also auch unsere geistlichen Erfahrungen. Er lässt sich in ihnen nicht einfangen. Kann es aber dann noch Gotteserfahrung geben?

Man könnte einwenden, der eigentliche Ort unserer Gotteserfahrung sei ja gar nicht unser inneres Erleben; Gott primär in intensiven inneren Erfahrungen zu suchen, sei ein kultursoziologisch bedingtes, zeitgeschichtlich begrenztes Phänomen; der eigentliche Ort der Gotteserfahrung sei der andere Mensch, die äußere Geschichte, die Kirche, Jesus Christus. Aber wird in diesen äußeren Gegebenheiten Gott unzweideutiger erfahrbar? Ist er hier mit größerer Klarheit gegeben? Das Erste Vatikanum konnte von der Kirche sagen, sie sei wegen ihrer wunderbaren Verbreitung, ihrer außerordentlichen Heiligkeit, ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit und wegen ihrer umfassenden Einheit und Beständigkeit ein erhabenes Zeichen unter den Völkern und ein unerschütterliches Motiv ihrer Glaubwürdigkeit und göttlichen Sendung. Diese Erfahrung ist uns heute nur mehr sehr schwer möglich. Im Gespräch hört man häufig, man glaube nicht wegen der Kirche, sondern gegen die Kirche an Jesus Christus. Aber wie ist Gott in Jesus Christus erfahrbar? Wenn man alle exegetischen und fundamentaltheologischen Probleme bedenkt, die uns heute beschäftigen, muss man sagen, dass Gott auch in Jesus von Nazaret nicht ohne weiteres gegeben und greifbar ist. Man kann als Wissenschaftler das Phänomen Jesus von Nazaret untersuchen, ohne dass man mit Notwendigkeit zu einer Gotteserfahrung geführt wird. Jesus war Mensch wie wir, und deshalb kann man nicht ohne Unterscheidung sagen, in ihm sei Gott gegenwärtig oder erfahrbar oder er sei Gott.

Wenn man das bisher Gesagte zusammenfasst, kann man feststellen, dass Gott im Bereich unserer Erfahrung nicht unmittelbar gegeben ist. Gott selbst ist nicht Inhalt unserer menschlichen Erfahrung. Was wir erfahren, sind innerweltliche Gegenstände und Personen, sind innerliche Erlebniszustände, die in einer

innerweltlichen und innergeschichtlichen Kausalreihe stehen und von dorthier auch erklärt werden müssen. Sind sie innerweltlich (noch) nicht erklärbar, so ist die entstehende Lücke in der Erklärung nicht leichtfertig durch Gott zu füllen, und die Erfahrung der Lücke ist nicht schon Gotteserfahrung. Denn das Nichtwissen einer Erklärung ist noch kein Grund, eine transzendente Ursache anzunehmen.

Die bisherige negative Feststellung erscheint mir aus zwei Gründen wichtig: Einmal sollte sie uns davon befreien, im Bereich unserer religiösen Erfahrung nach einem Bereich zu suchen, in dem Gott doch unmittelbar gegeben und erfahrbar wird. Alles, was wir erfahren, ist Welt und sind wir selbst. Die Welt und wir selbst sind aber nicht Gott. – Sodann wahrt die erfahrene Abwesenheit Gottes auch im Bereich unserer religiösen Erfahrung die Transzendenz Gottes. Auch im religiösen Leben, wo das Verlangen nach Unmittelbarkeit mit Gott am größten ist, gilt die biblische Erfahrung: »Gott hat niemals jemand gesehen.« Ein direktes Schauen, Erfassen oder Erfahren Gottes ist uns nicht möglich. Es bleibt bei der Antwort, die Jahwe dem Moses, der nach unmittelbarer Begegnung mit Gott verlangt, gibt: »Mein Angesicht kannst du nicht schauen, denn kein Mensch kann mich schauen und dabei am Leben bleiben« (Ex 33,20).

Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes wahrt die Unantastbarkeit und Heiligkeit Gottes. Daher ist dieser Aspekt, der heute besonders betont wird, durchaus positiv zu bewerten. Wir sollten es deshalb nicht bedauern, dass wir nirgendwo in unserer Erfahrung unzweideutig und fraglos einen Punkt angeben können, an dem Gott gegeben ist. Wenn uns Gott zugänglich ist, dann jedenfalls nicht so, dass wir ihn festlegen und lokalisieren können. »Glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet ... Doch es kommt die Stunde, und schon ist sie da, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten werden in Geist und Wahrheit« (Joh 4,21ff). Vom Geist aber heißt es, dass er »weht, wo er will« (Joh 3,8). Gott wahrt seine unbedingte Freiheit. Ebenso wie der Wind aufhört, Wind zu sein, wenn man ihn einfangen will, ebenso greift man ins Leere, wenn man Gott auf diese oder jene isolierte Erfahrung festlegen will. Gott kann nur in einer Bewegung wahrgenommen werden, einer Bewegung des gesamten Lebens. Können die Grundhaltungen dieser Bewegung näher umschrieben werden?

II. Die Erfahrung der Öffnung zum Ganzen hin

Ist mit der bisherigen negativen Feststellung die Frage nach der Erfahrung Gottes nicht entschieden? Muss man nicht sagen: es gibt keinen Zugang zu Gott

durch die Erfahrung; daher bleibt uns Gott gegenüber nur der Weg der rational-diskursiven Gottesbeweise oder, wenn uns dieser Weg zu mühsam ist oder unbegehrbar erscheint, die Haltung der Skepsis, des Agnostizismus, wie sie von vielen unserer Zeitgenossen gelebt wird. Tatsächlich wird man sagen müssen: Wenn unsere Erfahrung Gott gegenüber vollständig und in jeder Hinsicht verschlossen ist, ist die Skepsis die einzig aufrechte und legitime Haltung; dann würden auch wir uns besser das Bekenntnis zu eigen machen, das der wichtigste Vertreter der Sophistik, Protagoras, abgelegt hat und für das er verurteilt und geächtet wurde: »Über die Götter besitze ich kein Wissen, weder dass sie existieren, noch dass sie nicht existieren, noch wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen hindert: die unsichere Wahrnehmbarkeit und dass das Leben des Menschen kurz ist« (DIELS B 4).

Gibt es aus unserer Erfahrung heraus einen Anlass, diese skeptische und agnostizistische Haltung nicht zu teilen?

1 Sam (1 Kön) 3,1–18:

Nächtliche Berufung des Samuel

Der Mensch macht von seiner Kindheit an die Erfahrung, dass er angesprochen wird: Menschen sprechen ihn an, und er fühlt sich aufgerufen, zu antworten. Menschen fordern etwas von ihm, und er muss, wenn er sich nicht ganz aus der menschlichen Gemeinschaft herausstellen und damit sich selbst aufgeben will, in irgendeiner Weise auf diese Forderungen und Erwartungen eingehen. Er muss sich dem Ruf der Mitmenschen stellen: »Hier bin ich!« Aber die Beziehungen des einzelnen zu seinen Mitmenschen sind zahlreich; die Erwartungen und Ansprüche der anderen sind vielgestaltig und manchmal sogar widersprechend. Der Mensch lernt, dass er sich von den einzelnen Ansprüchen lösen muss, dass er frei werden muss und sich nicht mehr nur dem einzelnen gegenüber hörend verhalten darf (er würde sonst unfrei und hörig!), sondern dass er auf die Gesamtheit, auf das Ganze hören muss. Freiheit und Öffnung zur Gesamtheit und Ganzheit hin entsprechen einander und gehören innerlich zusammen. Der verantwortliche Erzieher fördert diesen Prozeß der Freiwerdung und Öffnung zum Ganzen hin; er weist den, der zu ihm kommt und sagt: »Hier bin ich!« langsam und allmählich darauf hin, dass er dieses »Hier bin ich!« über alle Begrenzungen hinweg sagen muss.

Was aber heißt Hören auf das Ganze und über alle Grenzen hinweg? Das heißt sicher hören auf die Gesamtheit der Menschen und ihre Situation, Hören auf die Geschichte mit ihrer Vergangenheit und ihren Tendenzen zur Zukunft

hin. Aber ist nicht die Menschheit als ganze Hörende? Ist sie nicht auf einen Weg geschickt aus einem unbekanntem Ursprung heraus und auf ein unbekanntes Ziel hin? Diese Frage drängt sich auf, und man kann sie, gerade wenn man offen und hörend sein will, nicht unterdrücken. So bedeutet Öffnung zum Ganzen hin Öffnung über alles Sichtbare und Erfahrbare hinaus in den Bereich des unbekanntem und dunklen Geheimnisses hinein, das uns, die gesamte Menschheit und ihre Geschichte, umgibt. Der Mensch muss, gerade wenn er frei und verantwortlich er selbst sein will, diese Transzendenz über alle Grenzen hinaus vollziehen. Gerade wenn er nicht an das Einzelne versklavt sein will, muss er sich auf diese Bewegung des Transzendierens einlassen. Er muss das »Hier bin ich! Rede, Herr!« in den Bereich des uns entzogenen Geheimnisses hineinsprechen. In diesem unvoreingenommenen Hören, in dieser unbegrenzten Öffnung oder Glaubensbereitschaft ist der Ort gegeben, an dem unsere Erfahrung über sich selbst und über Welt und Geschichte hinaus geöffnet ist, ohne dennoch aufzuhören, innerweltliche und geschichtliche Erfahrung zu sein. Wir erfahren nicht das Ziel unserer unbegrenzten Öffnung; wir wissen zunächst nicht, worauf wir eigentlich geöffnet sind und ob wir überhaupt auf etwas oder jemanden geöffnet sind. Aber wir erfahren uns als geöffnet und hörend und bereit über alle Begrenzungen hinaus. Und in dieser Erfahrung wissen wir, dass es berechtigt ist, sich so zu öffnen; wir wissen es, weil es befreiend ist.

Die hier gemeinte Haltung der unbegrenzten Bereitschaft und unbegrenzten Ansprechbarkeit, des unvoreingenommenen Wohlwollens und der unverkrampften Aufnahmebereitschaft ist ein wesentliches Element unserer Gotteserfahrung. Gott kann dem Menschen nur zugänglich werden, wenn er in dieser Haltung lebt. Diese Haltung kann geradezu als das *Kriterium* wahrer Gotteserfahrung bezeichnet werden. Denn »Gott« meint doch das Geheimnis, das diese Welt trägt und umgibt und transzendiert. Wir können von diesem Geheimnis nur etwas erfassen, wenn wir unbegrenzt offen sind. Aus dieser Offenheit heraus wird aber auch alles, was wir erfahren, zu einem Hinweis auf das letzte, uns unbekanntes Geheimnis der Welt und unseres Lebens. Indem wir auf das Ganze hin offen sind, sagt uns jedes einzelne, das wir erfahren, etwas über das letzte Geheimnis. Indem wir z. B. aus der Haltung der Offenheit und des Hörens heraus menschliche Liebe erfahren, wissen wir, dass das letzte Geheimnis so ist, dass Liebe möglich und gut und schön ist. Indem wir Leid erfahren, wissen wir, dass das letzte Geheimnis der Welt nicht so Liebe sein kann, wie wir sie uns oft vorstellen, nämlich eine Liebe, die vor allem Leid bewahrt und schützt. Indem wir erfahren, dass uns die Welt anfordert und unsere Anstrengungen verlangt,

wissen wir, dass das letzte Geheimnis so ist, dass wir uns dieser Anstrengung unterziehen und uns dieser Forderung stellen müssen.

Man kann also sagen: Ohne die unbegrenzte Offenheit gibt es keine Gotteserfahrung, und in dieser Offenheit wird jede einzelne Erfahrung zu einem Hinweis auf das letzte Geheimnis der Welt, es wird zu einer vermittelten Gotteserfahrung.

Wir könnten nun dieses Kriterium an unsere eigene konkrete Erfahrung anlegen: Unbegrenzte, unvoreingenommene Bereitschaft schließt jeden religiösen Fanatismus aus, sie lässt sich nicht auf eine partikuläre Richtung festlegen, sondern sucht immer wieder das Ganze in den Blick zu bekommen. Sie ist bereit, sich von dem umgreifenden Ganzen kritisieren und aus einem isolierenden Denken und Handeln und Fühlen befreien zu lassen. Sie bewährt sich in der Bereitschaft zum hörenden Gespräch, im Lernen von den anderen. Daher hat diese Haltung etwas mit dem zu tun, was man Demut nennt oder was im Evangelium Kleinsein und Kindsein heißt. »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...«; »Selig die Armen im Geiste«. Die hier umschriebene Haltung ist erfüllt vom Geist der Katholizität, vom Geist der Weite und der Freiheit: »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.«

Wenn wir oft den Eindruck haben, Erfahrungen mit Gott seien überhaupt nicht möglich, dann sollten wir uns auch einmal fragen, ob wir aufrichtig versuchen, aus der grundlegenden Haltung der uneingeschränkten Offenheit und Glaubensbereitschaft heraus zu leben. Ohne von den Gebet erfüllt zu sein: »Hier bin ich! Rede, Herr, Dein Diener hört!« stehen wir nicht an dem Ort, an dem uns ein Zugang zu der Bewegung Gottes eröffnet ist.

III. Hoffnung und Erwartung unbegrenzter Gemeinschaft

Wer die umschriebene Haltung der Offenheit besitzt, wird weder übersehen, dass unser jetziger Welt- und Lebenszustand sehr unvollkommen ist, noch wird er die Hoffnung verdrängen oder verkürzen, die ihn trotz oder gerade wegen dieses Zustandes innerlich erfüllt. Er wird im Gegenteil diese Hoffnung uneingeschränkt in sich aufsteigen lassen. In der Hoffnung zeigt sich die Kraft des Lebens. Wer die Hoffnung unterdrückt, verschließt sich damit dem andrängenden Leben selbst und fällt aus der Haltung unbegrenzter Offenheit heraus. Die Psychologie, Soziologie und Philosophie unserer Zeit haben die Notwendigkeit der Hoffnung zur Bewältigung des Lebens neu entdeckt. Die Frage ist nur, welches die tiefste Erwartung und Hoffnung des Menschen ist. Über diese Frage

geht die Auseinandersetzung zwischen atheistischem Marxismus und Humanismus einerseits und Christentum andererseits.

Ex 33, 7–17:

Moses im Gespräch mit Gott

Da die christliche Hoffnung die alttestamentliche Hoffnung nicht überwindet, sondern nur radikalisiert, kann man die Erwartung des Christen an dem Gespräch erläutern, das Moses mit Jahwe führt. Moses blickt in die Zukunft. Sein Ziel ist die Überwindung des gegenwärtigen heillosen Zustandes und die Heraufführung einer freien, erfüllenden Lebensordnung. Sein Ziel ist das »gelobte Land«. Aber Moses ist nüchtern genug, zu sehen, dass dieses Ziel so gut wie unerreichbar ist. Die Wüste, das Gebiet des Todes, liegt zwischen ihm und dem Land des Heiles und des Glücks. Der Mensch allein kann diese Zone der Gefahren nicht überstehen; denn er ist sterblich und kommt in der Wüste um. Auch genügt die Gemeinschaft der Menschen nicht, um das Ziel zu erreichen; denn alle Menschen unterliegen dem Gesetz der Sterblichkeit und Vergänglichkeit. Außerdem können Menschen einander das Glück eigentlich nur schenken, indem sie über sich selbst hinaus hoffen; auf ihre eigene armselige Endlichkeit beschränkt, werden sie sich eher zur Qual und zur Last. Was erwartet der Mensch, der nach Glück und Heil verlangt, angesichts dieser Lage von seiner Zukunft? Worauf hofft er spontan? Er erwartet, dass er seine Zukunft, der weder er noch die Menschen Glück und Heil gewähren und sichern können, jemandem anvertrauen kann. Er erwartet, dass er nicht allein gelassen wird. Er erwartet Begegnung, und zwar Begegnung, die auch die zwischenmenschliche Begegnung noch übersteigt und in die die zwischenmenschliche Beziehung hineingeborgen werden kann. Der Mensch erwartet, dass er auch im Tod noch sagen kann: »Ich bin nicht allein. Der Vater ist mit mir« (Joh 16, 32). Der Mensch erwartet, dass jemand bei ihm und bei seinen Mitmenschen ist, dem er sich und seine Zukunft anvertrauen kann. Wer ist dieser, der als der »*Dabei-seiende*« (Ex 3,14; »Gott mit uns«) erwartet und erhofft wird? Wir können ihn nur aus unserer Hoffnung heraus bestimmen: Er ist derjenige, dem wir uns anvertrauen können und der uns darin Heil gewährt. Als solcher wird »Gott« in der Hoffnung erfahren. Man mag einwenden, diese Erwartung beruhe auf einem Wunschtraum des Menschen und sie sei daher Illusion. Das mag sein. Allein aus der Hoffnung heraus kann diese Frage nicht entschieden werden. Dass aber, vor allem aufgrund der biblischen Tradition, diese Hoffnung auf Begegnung in uns ist, wird man nicht leugnen können. Jedenfalls sollte man die Hoffnung nicht

deshalb schon in sich unterdrücken, weil man sie von vornherein für unerfüllbar hält. Wiederum ergäben sich auch hier konkrete Fragen an uns: Welche Hoffnung bestimmt unser Leben? »Reich Gottes« oder partikuläre Erfüllungen? Die »Freiheit der Kinder Gottes« wächst nur in der Hoffnung auf das Reich Gottes (Röm 8).

IV. Erfahrung des zwischenmenschlichen Einander-Beistehens

Der Mensch ist das, was er hofft. Sein Leben wird bestimmt und geprägt von seinen Erwartungen. Deshalb muss sich die christliche Hoffnung, die den »Dabei-Seienden«, den »Uns-Beistehenden« erwartet, unmittelbar im Leben und im Tun des Menschen auswirken. Wer als Erfüllung des menschlichen Lebens jemanden erwartet, der bei ihm und bei der ganzen Menschheit ist und dem er sein Heil anvertrauen kann, der wird auch den Beistand und das Heil, das Menschen einander schenken, hochschätzen. Er wird selbst dazu angetrieben werden, Menschen diesen Beistand zu gewähren, um dadurch den erwarteten und ersehnten Zustand des Heiles schon jetzt heraufführen zu helfen. So drängt die Hoffnung zum Tun, und in diesem Tun erhält die Hoffnung eine Begründung ihrer Berechtigung. Im heilenden Tun, das der Hoffnung entspringt, wird die Hoffnung auf das Heil bestätigt. Der Beistand, den Menschen einander gewähren, wird so zu einem Beginn und einer anfanghaften Vorwegnahme des erhofften endgültigen Beistandes, den wir Gott nennen. In der Erfahrung zwischenmenschlichen Beistandes wird so anfanghaft Gott erfahren. Auf dem Hintergrund der Hoffnung wird die »Mitmenschlichkeit« zum Ort der Gotteserfahrung. Ohne den entsprechenden Horizont der Hoffnung würde die Erfahrung mitmenschlicher Gemeinschaft nicht zu einer Erfahrung Gottes. Mitmenschliche Gemeinschaft, selbst eine solche, in der man sich anscheinend füreinander einsetzt, kann verletzend sein und als »Hölle« erfahren werden. Als Hinweis auf Gott wird das Zueinander der Menschen erst erfahren, wenn die Einzelnen zuvor, wenigstens implizit, ihre Zukunft und ihr Heil jenem Dabei-Seienden anvertraut haben, den wir Gott nennen. Dem Mitmenschen kann man erst Heil schenken, wenn man die Sorge um sein eigenes Heil dem überlassen hat, der größer als unsere Zukunft ist. Wegen dieses Zusammenhanges kann die Mitmenschlichkeit uns keine Erfahrung Gottes vermitteln, wenn sie nicht mit der Hoffnung auf den Dabei-Seienden, den Beistehenden verbunden ist. Andererseits fehlt der Hoffnung und der Glaubensbereitschaft ohne das mitmenschliche Einanderbestehen der Realitätsbezug. Glaubensbereitschaft und Hoffnung erweisen sich im konkreten Einanderbestehen oder in der konkreten Liebe als heilend und darin

als berechtigt. Erst in der konkreten Bruderliebe verliert die Hoffnung den Charakter eines leeren Wunschtraumes und einer Illusion. Deshalb wird die Hoffnung und der in ihr erwartete Gott erst in der Bruderliebe als begründet erfahren. Ohne die Bruderliebe hätte der in der Hoffnung erfahrene Gott für uns keinen Grund; er würde im Unrealen verschwinden und sich im Illusionären auflösen. Die tatsächliche reale Mächtigkeit des erhofften Gottes wird uns erst erfahrbar in dem Beistand, den Menschen aus der Hoffnung heraus einander erweisen. In der erneuernden Veränderung, die durch diesen Beistand im Leben der Menschen entsteht, wird Gott erfahren als derjenige, der das Antlitz der Erde erneuern will. Dass Gott ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist, dass er das Leben und nicht das Verderben der Menschen will, das wird uns anschaulich-erfahrbar nahe gebracht dadurch, dass Menschen aus der Hoffnung auf Gott heraus fähig werden, das Leben ihrer Mitmenschen zu bejahen und anzunehmen. Dass Gott die Umkehr und Erneuerung des Sünders will, das wird sichtbar in der Tat der Verzeihung, die Menschen aus der Hoffnung auf Gott einander zusprechen. So wird in den Wirkungen, die die Hoffnung in dieser Welt hervorruft, der erhoffte Gott sichtbar und menschlich erfahrbar. Erst in der Bruderliebe wird die Erkenntnis Gottes zu einer lebendigen, konkreten, uns betreffenden Angelegenheit, zu einer Erfahrung. Unabhängig von der Bruderliebe sind Glaubensbereitschaft und Hoffnung nicht als Gotteserfahrung zu bezeichnen; sie wären vielmehr in den Bereich der Ideologie einzuordnen.

1 Joh 4,7–21:

Zusammenhang zwischen Gotteserkenntnis (bzw. Gottesliebe) und unserer Liebe.

Vor allem Vers 7 (Jeder, der liebt, erkennt Gott) und V. 12 (Niemand hat Gott je gesehen; wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollkommen.)

Von den behandelten vier Punkten her wird nun auch deutlich, welche Bedeutung Jesus Christus für unsere Gotteserfahrung hat. *Jesus Christus* ist derjenige, der die Dimensionen der Gotteserfahrung, die wir aufgezeigt haben, in tiefer und radikaler Weise gelebt hat. Er hat die Gottesferne in einem Maße durchlitten und sichtbar gemacht, dass sein Schrei am Kreuz bis heute zum eindringlichsten Ausdruck der Erfahrung der Abwesenheit Gottes geworden ist. Er hat die Offenheit, die Bereitschaft zu hören oder den Gehorsam durchgehalten bis zum letzten, nämlich bis zur Hingabe seines Lebens. Er hat die Hoffnung oder

die Erwartung Gottes und seines Reiches zum Grundthema seines Lebens und seiner Verkündigung gemacht und hat bis zum Ende darauf vertraut, dass diese Hoffnung nicht vergebens sei. Dieses Vertrauen hat sich nach seinem Tode in der Erfahrung der Auferstehung anderen Menschen mitgeteilt und ist seitdem nicht mehr in der Menschheit erstorben, so dass bis heute die Auferstehung Christi der eigentliche Angelpunkt der Hoffnung und des Vertrauens geblieben ist. Jesus hat aus dem Gehorsam und der Erwartung des Reiches heraus die Liebe gelebt und verkündet. Indem er sich zu den Menschen stellte und ihnen beistand, machte er sichtbar, dass der Gott, auf den hin sein ganzes Leben gehorchend und hoffend ausgerichtet war, ein Gott der Liebe ist. In der Liebe Jesu zu den Menschen wurde die Liebe Gottes zu den Menschen offenkundig (1 Joh 4,9). In der Gotteserfahrung Jesu ist uns somit Gott in einer letzten radikalen und unüberbietbaren Weise nahe gekommen. Auch in Jesus gibt Gott seine Transzendenz und seine absolute Freiheit nicht auf. Aber in Jesus ist eine Bewegung in diese Welt gekommen, durch die wir so auf den transzendenten Gott ausgerichtet werden, dass es tiefer in dieser Welt nicht möglich ist. Lassen wir uns auf diese Bewegung immer wieder neu ein, so nehmen wir allmählich und hoffentlich immer tiefer an der Gotteserfahrung Jesu teil. Wir werden so umgewandelt in das Bild Jesu, der seinerseits das Bild des unsichtbaren Gottes ist.

Sicherlich soll sich unsere Gotteserfahrung nicht nur an Jesus Christus entzünden. Um Jesus überhaupt zu verstehen, müssen wir uns Offenheit und Glaubensbereitschaft, Hoffen und Vertrauen, Bruderliebe und Dienstbereitschaft immer auch von unseren Mitmenschen vermitteln und schenken lassen. Aber die Mitte und der Höhepunkt der Gotteserfahrung ist uns in Jesus Christus eröffnet. Deshalb darf die Erinnerung an ihn oder die Meditation seines Lebens nicht aufhören.

Erste Veröffentlichung: GuL 42 (1969) 421–431.

Was sollen wir predigen?

Überlegungen zur gegenwärtigen Situation der christlichen Verkündigung

Während die Theologie unserer Zeit die quasi-sakramentale Wirksamkeit und Würde der Verkündigung des Wortes Gottes in der Kirche neu entdeckt und bedacht hat, breitet sich bei den Verkündigern selbst in wachsendem Maße Enttäuschung und Resignation aus. Die Botschaft der Kirche scheint wirkungslos zu werden und ihre Anziehungskraft zu verlieren. Als kennzeichnend für die gegenwärtige Situation kann ein Satz gelten, der im vergangenen Herbst auf einem evangelischen Pfarrertag in Darmstadt ausgesprochen wurde. Auf die Frage, die als Thema der Tagung gewählt war: »Warum stehen die Kirchen leer?«, antwortete einer der Referenten, ein Pädagoge: »Es gibt in diesem Land zur Zeit kein elementares Bedürfnis, eine Predigt zu hören oder eine Bibelstunde zu besuchen, weil es keinen nennenswerten Bedarf für Verkündigung gibt.« Die christliche Verkündigung – so wollte er sagen – antwortet zur Zeit nicht auf Fragen, welche die Menschen wirklich bewegen. Tatsächlich gewinnen immer mehr Menschen den Eindruck, dass die Kirche ihnen nichts Entscheidendes mehr zu geben habe. Sie werden mit den Fragen ihres Lebens ohne die Unterweisung und Hilfe der Kirche fertig. Sie wenden sich deshalb von der Kirche, jedenfalls von ihrem Gottesdienst und ihrer Predigtstätigkeit, ab und gestalten ihr Leben ohne Bindung an kirchliche Institutionen und kirchliche Autorität.

Für denjenigen, der beauftragt ist, den christlichen Glauben zu verkünden – vor allem, wenn dies sein einziger Beruf und sein eigentlicher Lebensinhalt ist –, entstehen aus dieser Situation große Probleme, die sich nicht nur auf die Methode und konkrete Durchführung der Verkündigung, sondern zuvor und grundlegender auf den Glauben selbst beziehen.

I. Die heutige Infragestellung

des Inhaltes der christlichen Verkündigung

Es wäre zu einfach, die gegenwärtigen Schwierigkeiten der christlichen Verkündigung bloß mit dem Hinweis zu beantworten, dass Gottes Wort bei den Menschen schon immer auf taube Ohren und auf Unverständnis gestoßen sei und dass man sich deshalb auch über die augenblickliche Lage nicht zu wundern

brauche. Sicherlich ist es richtig, dass sowohl die Propheten des Alten Testaments wie die Missionare des christlichen Glaubens die Erfahrung des Misserfolges oft in erschreckender Weise gemacht haben. Es sei nur an den Propheten Jeremias erinnert, der von den Widerständen, denen seine Verkündigung begegnete, persönlich so getroffen wurde, dass er sogar den Tag seiner Geburt verfluchte (Jer 20,14–18). Eine gewisse Wirkungslosigkeit und Ohnmacht gehört offenbar zu der Art und Weise hinzu, wie sich das Wort Gottes in der Welt durchsetzt. Aber mit dieser Feststellung darf man sich nicht zu früh beruhigen und über die missliche Lage hinwegtrösten. Zunächst muss man die realen Schwierigkeiten mit ihrer ganzen Wucht auf sich wirken und in sich eindringen lassen. Nur so kann man sie wirklich bewältigen und durch sie zum Guten geführt werden. Der Glaube im christlichen Verständnis macht gegenüber Schwierigkeiten nicht blind und immun, sondern er lässt gerade in den Schwierigkeiten die weiterführende Kraft Gottes erkennen (vgl. 2 Kor. 4, 12, 9f).

Die augenblickliche Lage der christlichen Verkündigung und des christlichen Glaubens überhaupt ist ohne Zweifel sehr komplex. Die Schwierigkeiten können nicht auf nur einen Faktor (etwa auf das naturwissenschaftlich-technische Denken, das den Sinn für Transzendenz unterentwickelt lässt) zurückgeführt werden, sondern sie haben verschiedene Ursachen. Hier sei nur ein Gedanke herausgegriffen. In der heutigen Situation kommt eine Entwicklung zur vollen Auswirkung, die sich geistesgeschichtlich schon lange vorbereitet hat. Die mittelalterliche Theologie hatte zu einer immer stärker betonten Unterscheidung zwischen Vernunft und Glaube, zwischen dem Bereich der Natur und dem Bereich der übernatürlichen Offenbarung geführt. Die übernatürliche Offenbarung und der Glaube hatten die Natur und die Vernunft zu ihrer Voraussetzung, aber sie waren von ihnen her nicht ableitbar und unterlagen anderen Gesetzmäßigkeiten, als sie im Bereich von Natur und Vernunft galten. Das kritische Denken zum Beispiel konnte sich im Bereich der Natur voll entfalten; im Bereich des Glaubens aber musste es sich in Schranken weisen lassen, da die Glaubensinhalte aufgrund der Autorität der vorgegebenen Offenbarung (konkret: aufgrund der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramtes) angenommen werden mussten, ohne dass sie durch die kritische Vernunft einsichtig gemacht werden konnten.

Die Entwicklung innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte ist nun dahin gegangen, dass die kritische Vernunft, die an sich als Voraussetzung und »dienende Magd« des Glaubens galt, die verschiedenen Inhalte des Glaubens nach und nach der Kritik unterzogen und in ihrer Fraglichkeit zu Bewusstsein gebracht hat. Die Inhalte erscheinen vor dem Forum der kritischen Vernunft

wenn auch nicht als wissenschaftlich gänzlich unhaltbar, so doch als zumindest problematisch. Sie sind durch Einwände und Gegengründe bedroht, und es ist schwer einzusehen, wie sie von einem Menschen definitiv bejaht und angenommen werden können, solange die Diskussion nicht in eindeutigen, allgemein akzeptierten Ergebnissen zum Abschluss gekommen ist. Historische Forschung und philosophische Reflexion haben die Relativität und vielfache Ungesicherheit der Glaubensvorstellungen (bis hin zur Gottesidee) aufgedeckt und so nach dem Empfinden vieler Menschen die Welt des übernatürlichen Glaubens langsam ausgehöhlt. G. F. W. Hegel hat in seinen »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« diesen Prozess, der in unseren Tagen das Bewusstsein der breiten Öffentlichkeit erreicht, sehr klar ausgesprochen: »Indem die Reflexion in die Religion eingebrochen ist, so hat das Denken, die Reflexion, eine feindliche Stellung zur Vorstellung in der Religion und zum konkreten Inhalt. Das Denken, das so begonnen, hat keinen Aufenthalt mehr, führt sich durch, macht das Gemüt, den Himmel und den erkennenden Geist leer.«

Der Prozess der kritischen Befragung der überlieferten Glaubensinhalte ist sowohl auf dem Gebiet der Dogmatik wie auf dem Gebiet der Moral nicht mehr aufzuhalten. Er wird von denjenigen, die sich einmal auf ihn eingelassen haben, als ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit und als Befreiung des Menschen erfahren. Wer den Prozess zum Stillstand bringen oder gar rückgängig machen möchte, muss sich unweigerlich den Vorwurf machen lassen, die Wahrheit zu scheuen und die Entwicklung des Menschen zu Mündigkeit und Reife abzulehnen. Er verstößt also gegen Werte, die heute trotz des verbreiteten Wertrelativismus doch von den meisten als verbindlich angesehen werden.

Man kann versuchen – wie die Theologie es schon immer getan hat –, die einzelnen Glaubensinhalte durch ein allgemeines, mehr formales Prinzip kritisch zu sichern: Die Inhalte, die auf der Ebene der historischen Forschung und der philosophischen Reflexion fraglich erscheinen mögen, sind doch im Glauben definitiv zu bejahen, weil sie zum Bereich der Offenbarung gehören und weil dieser Bereich kritisch gesichert ist. Das Bedrängende der gegenwärtigen theologischen Situation besteht darin, dass diese traditionelle Antwort auf die Schwierigkeiten des kritischen Rationalismus nicht mehr durchschlagend erscheint, und zwar aus zwei Gründen nicht. Einmal wird es immer schwerer, zu entscheiden, ob und in welchem Sinn eine überlieferte Glaubenswahrheit tatsächlich in der Offenbarung enthalten ist und wie sie verstanden und interpretiert werden muss. Die Schwierigkeiten der historischen Forschung und philosophischen Reflexion (z. B. der Wissenschaftstheorie und Hermeneutik) dringen in

die Glaubenswissenschaft selbst ein und erschweren es, den Inhalt des Glaubens genau zu bestimmen. Wenn man sich nicht damit begnügen will, bloße Formeln zu wiederholen, sondern sich auf das Wagnis eines verantworteten Glaubensverständnisses einlässt, entstehen bei den einzelnen Glaubensaussagen nicht selten Probleme, die zunächst gar nicht endgültig gelöst werden können. Man muss viele Fragen offen lassen. Dadurch entsteht aber sehr leicht der Eindruck, dass man gar nicht mehr sagen kann, »was überhaupt zu glauben ist«. Es wächst ein instinktives Misstrauen gegen Glaubensinhalte überhaupt; denn auch die Inhalte, die heute noch undiskutiert angenommen werden, können sich morgen aufgrund einer neuen Problemlage ja auch als ungeklärt und fraglich erweisen. Nicht nur die Reflexion, die den Glauben von außen kritisiert, sondern auch diejenige, die im Glauben selbst geschieht, nimmt also dem »konkreten Inhalt« gegenüber nicht unbedingt eine »freundliche Stellung« ein.

Sodann genügt die angegebene Antwort auf den kritischen Rationalismus deshalb nicht, weil gerade das Verständnis und die Verantwortung der Offenbarung selbst heute viele Fragen aufwirft. Was ist mit dieser »Offenbarung« gemeint? Wie ist ihre Glaubwürdigkeit aufzuweisen? In welchem Sinn besitzt sie der kritischen Vernunft gegenüber Autorität? Diese Fragen dürfen wohl nicht noch einmal durch bloße Berufung auf Autorität beantwortet werden, sondern die Antwort muss vor der Vernunft selbst kritisch gerechtfertigt werden. Wenn dies aber so ist, dann erscheint an dieser Stelle die Vernunft mit ihrem nie endenden Fragen, Argumentieren und Diskutieren Macht über die Offenbarung zu haben und diese selbst in die Fraglichkeit und Vorläufigkeit unseres Erkennens hineinzuziehen. Denn bei dem Bemühen, die Offenbarung vor der Vernunft zu rechtfertigen, können zweifellos Gründe für die Offenbarung angeführt werden; es gibt aber auch Gegen Gründe, die nicht jeder Vernunft entbehren. Wie kann man zu einer definitiven Entscheidung kommen, ohne dass sie willkürlich und letztlich doch irrational ist? Erscheint es nicht besser und der Begrenztheit menschlichen Erkennens angemessener, in diesen »letzten Fragen« jede Festlegung zu vermeiden und Agnostiker zu sein? Viele halten heute einen solchen Verzicht auf eine endgültige Stellungnahme für redlicher und realistischer als eine definitive Glaubensentscheidung. Der christliche Glaube mit seinem Endgültigkeitsanspruch und seinen sehr entschiedenen Behauptungen über das Ganze der Welt und der Geschichte wirkt demgegenüber naiv und anmaßend zugleich.

Mit dem bisher Gesagten ist ein sicherlich nicht unwichtiger Grund genannt, weshalb die christliche Verkündigung heute bei vielen auf Schwierigkeiten und

Ablehnung stößt: Der Inhalt der Verkündigung (die göttliche Offenbarung mit den verschiedenen Glaubenswahrheiten) erscheint zu unbestimmt und ungesichert; die Verkündigung macht Aussagen, die durch unsere Erfahrung nicht mehr verifizierbar sind, und sie überfordert deshalb die menschliche Erkenntnis. Statt der Beschäftigung mit ihrem Inhalt, der letztlich doch dunkel und ungeklärt bleibt, scheint es besser zu sein, den Sinn, der uns im Bereich unserer Erfahrung zugänglich ist, aufzuspüren und zu verwirklichen und alle darüber hinausgehenden Fragen offen zu lassen.

Man verzichtet also bewusst auf eine abschließende Weltdeutung und versucht, das zu tun, was sich durch die Erfahrung als gut und wohltuend erweist, nämlich die Lebensverhältnisse in unserer Welt menschlicher zu gestalten.

II. Versuche, die Schwierigkeit zu überwinden

Man kann der angedeuteten Schwierigkeit dadurch zu entgehen suchen, dass man sie ignoriert – bei sich und bei anderen. Man lässt sich auf keine Diskussion ein, sondern hält einfach an dem Glaubensverständnis, wie man es gelernt hat, fest und wehrt alle Fragen und Einwände, jedenfalls wenn sie eine gewisse Schwelle überschreiten, ab. Eine solche abschirmende Reaktion ist menschlich verständlich; sie mag unter gewissen Umständen aufgrund psychologischer und soziologischer Begrenzung die einzig mögliche sein (und verlangt dann die von Paulus beschriebene Rücksicht mit den »Schwachen«: 1 Kor 8,9ff). Aber sie ist doch wohl nicht die Antwort die dem christlichen Glauben wirklich entspricht. Der Glaube kann sich das Denken nicht verbieten lassen. Er muss ja immer wieder zwischen dem wahren »Gebot Gottes« und den »Überlieferungen der Menschen«, die es auch im Bereich des Christentums und der Kirche gibt, unterscheiden (vgl. Mk 7,8); wie aber soll diese Unterscheidung geschehen, wenn Fragen und Schwierigkeiten, die der »Überlieferung« gegenüber entstehen, gar nicht erst aufgegriffen und bedacht werden? Jesus hat das kritische Denken nicht zurückgewiesen, sondern durch seine Fragen und Gleichnisse dazu angeregt (vgl. z. B. Mk 3,1–6) und auf diesem Wege die Menschen zu Gott geöffnet. Wer Fragen (wirkliche Fragen, nicht »Fangfragen« !) unterdrückt, entzieht sich dem Wirken Gottes in der Geschichte, auch wenn er sich dabei vielleicht auf ein göttliches Gebot beruft. – Eine bloße Abwehr der bestehenden Fragen und Schwierigkeiten führt vor allem nicht zu einer positiven Bewältigung der gegenwärtigen Verkündigungssituation. Eine solche Haltung würde lediglich den ohnehin schon weit verbreiteten Eindruck verstärken, dass der christliche Glaube

eine bereits erstarrte Ideologie ist, die Angst hat, sich mit der Realität zu konfrontieren.

Ein zweiter Ausweg aus den genannten Schwierigkeiten besteht darin, den Inhalt des Glaubens und der Verkündigung auf ein Minimum zu reduzieren. Man scheidet alles aus, was irgendwie problematisch und für das spontane Empfinden der heutigen Menschen nichtssagend erscheint. Man deklariert es als Mythologie und als veraltete, in unserem heutigen Weltbild nicht mehr vollziehbare Vorstellung. Trinität, Menschwerdung Gottes, künftige Auferstehung, Gnade, Sakramente, hierarchische Struktur der Kirche und vieles andere werden auf diesem Wege ersatzlos gestrichen.

Von der Offenbarung bleibt das reine »Dass« des Angesprochenenseins: der Mensch ist aufgerufen, sich als Angesprochenen zu verstehen und entsprechend zu entscheiden. Sobald ernsthaft die Frage auftaucht, ob zur Erklärung des Angesprochenenseins nicht der mitmenschliche Anspruch genügt, werden viele auch diese Frage bejahen und das Sprechen von Gott und göttlichem Anspruch ebenfalls als mythologisch abtun. Wenn man das jeweilige Verständnis und Interesse der Menschen zum Kriterium der Verkündigung und des Glaubens macht, so läuft dies letztlich darauf hinaus, dass die gerade aktuellen Strömungen von der Verkündigung her lediglich bestätigt werden. Nicht ganz ohne Grund wirft man manchen Theologen und Predigern vor, sie würden das, was die Menschen gerade bewegt, als Anliegen der Heiligen Schrift und als Zentrum des christlichen Glaubens herausstellen: die Bejahung der Welt und des Säkularismus, die Evolution, das soziale Engagement und die Mitmenschlichkeit, das Prinzip Hoffnung, die Revolution und jetzt neuerdings die Festlichkeit und die Phantasie. Bei solchem Vorgehen mag man momentanen Erfolg haben; dauerhaft wird er jedoch nicht sein; denn nach einiger Zeit werden sich die Hörer fragen, wozu sie sich von der kirchlichen Verkündigung bestätigen lassen sollen, was sie ohnehin schon zuvor praktizieren und gutheißen. Wenn der christliche Glaube gegenüber den jeweiligen Strömungen und Trends nichts Neues und Eigenständiges zu sagen hat, kann man auf ihn verzichten. – So führt auch der Weg der Reduktion nicht aus der Schwierigkeit heraus.

Es bleibt als Ausweg der Versuch, überhaupt auf einen festen »Inhalt« der Verkündigung und des Glaubens zu verzichten und den Glauben einfach als kritisches Prinzip in unserer Welt und Gesellschaft zu verstehen. Der Glaube macht dementsprechend keine Aussagen über das Ganze; er ist keine »Weltanschauung«, sondern eine Bewegung, die jeweils »die andere Seite« betont. Er weist auf das Vergessene und Unterdrückte hin. Er bewahrt so vor Verfestigungen und

dient der Entwicklung der Welt. Er treibt die Menschheit, die immer in Gefahr ist, sich zu etablieren, voran auf ein Ziel hin, von dem auch der Glaube sich kein Bild machen und das deshalb in Worten nicht ausgedrückt und verkündet werden kann. Aussprechbar ist nur die Kritik am Bestehenden, die zur Veränderung und zu neuer Tat auf die immer offene Zukunft hin aufruft. – Dieses Verständnis des Glaubens kann als Befreiung empfunden werden. Hier hat der Glaube in der jeweiligen Situation etwas Neues zu sagen, ohne dass er doch selbst an fragwürdige überlieferte Vorstellungen und Ideen gebunden wäre. Gerade die überlieferten religiösen Inhalte und Gebräuche müssten an erster Stelle einer Kritik des Glaubens unterzogen werden. Die kritische Vernunft stände dem Glauben nicht mehr feindlich gegenüber, sondern wäre in ihn selbst integriert; oder besser: der Glaube wäre mit der kritischen Vernunft selbst identisch geworden.

Damit aber zeigt sich das Bedenkliche dieses Glaubensverständnisses. Der Glaube hat bisher zwar durchaus um seine kritische Aufgabe gewusst (es galt, die »Werke des Geistes« und die »Werke des Fleisches« zu unterscheiden), aber die Krisis beruhte auf vorgängigen positiven Erfahrungen, die festgehalten und überliefert wurden, damit sie als Kriterium der Krisis dienen konnten. Die kritische Funktion des Glaubens war an einen »Glaubensinhalt« gebunden, konkret: an das Ereignis des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu. Von dorthin war er fähig, die kritische Vernunft selbst noch einmal zu »richten«, d. h. auf ein positives Ziel hinzulenken. Würde man die Bindung des Glaubens an einen vorgegebenen »Inhalt« fallenlassen und nur noch das formale Prinzip der Krisis beibehalten, so wäre damit jedes Bewusstsein einer schon ergangenen und zu verkündenden *Froh*botschaft unmöglich geworden. Es bliebe nur noch der Auftrag, die Welt zu verändern – aber in welcher Richtung? Warum? Aus welcher Kraft? Ein solcher »Glaube« wäre im höchsten Maße trostlos und daher sicherlich unchristlich. Außerdem löst er das Problem des »Glaubensinhaltes« nur scheinbar; denn auch der Auftrag zu Kritik und Weltveränderung ist noch »Inhalt«. Ist nicht auch er kritisierbar?

III. Der Inhalt der Verkündigung:

Jesus Christus, der Gekreuzigte, als Antwort in unseren Fragen

Jeder der drei genannten Versuche enthält zweifellos ein berechtigtes und notwendiges Anliegen: Die christliche Verkündigung muss den Reichtum der Tradition bewahren und unserer Zeit vermitteln; sie muss sich zugleich den Fragen des heutigen Menschen stellen; sie darf vor allem nicht reine Theorie sein,

sondern muss konkrete, praktische Impulse für das persönliche und gesellschaftliche Leben geben. Es genügt jedoch nicht, diese Anliegen bloß aufzuzählen und zu bejahen. Die Frage ist, *wie* sie verwirklicht werden können, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben. Wie kann die christliche Verkündigung heute ein die Not unserer Welt wendendes Wort sagen, das sowohl dem Anspruch der Gegenwart wie dem Anspruch der christlichen Überlieferung gerecht wird? Eine Antwort auf diese Frage kann nur erreicht werden, wenn man das geschichtliche Glaubensverständnis, wie es in der Heiligen Schrift grundgelegt ist, zurückgewinnt. Hier sollen nur- ausgehend von der heutigen Situation – wichtige Elemente dieses Verständnisses genannt werden.

Das Wort Gottes suchen

Dass der Inhalt der Verkündigung heute zu einem Problem geworden ist, braucht nicht nur negative Folgen zu haben. Zwar kann man aus der derzeitigen Verkündigungs- und Glaubensnot die Konsequenz ziehen, das Christentum habe unserer Welt nichts mehr zu sagen, und es sei deshalb angeraten, sich möglichst geschickt von ihm abzuwenden (was auch dadurch geschehen kann, dass man die christlichen Kirchen von innen her »umzufunktionieren« sucht). Diese Folgerung mag existentiell begründet sein, sachlich gesehen ist sie ein Kurzschluß, da hier einfach von den erfahrenen Schwierigkeiten auf deren grundsätzliche Unüberwindbarkeit geschlossen wird. Gerechtfertigt ist zunächst einmal höchstens die Feststellung, dass *uns* eine Antwort, welche die gegenwärtigen Schwierigkeiten löst, noch nicht gegeben ist. *Wir* stehen mehr oder weniger ratlos, unverständlich und blind in der augenblicklichen Situation und haben das Wort, das diese Situation in eine Heilssituation verwandelt, noch nicht vernommen. Daraus folgt aber nicht, dass es dieses Wort nicht geben kann und nicht geben wird. Es folgt zunächst nur, dass wir das Wort noch nicht besitzen. Aber vielleicht liegt das daran, dass wir die Ohren verschlossen haben oder in einer falschen Richtung hören oder nur bestimmte Töne aufnehmen und andere einfach überhören. Vielleicht suchen wir das heilende Wort aufgrund eines Vorurteils in einer Gestalt, in der es sich gar nicht mitteilen will.

Die einzig berechtigte Reaktion besteht deshalb zunächst einmal darin, sich zu öffnen, sich von seinen Vorurteilen konservativer oder progressiver Prägung zu befreien und das erlösende, weiterführende Wort unvoreingenommen zu suchen, bzw. bereit zu sein, es als Geschenk anzunehmen. Damit ist aber eine Haltung genannt, die notwendige *und bleibende* Voraussetzung ist, um Gottes Wort, also den Inhalt der christlichen Verkündigung, überhaupt vernehmen und

je neu verstehen zu können. Wir halten auch als Gläubige und als Verkünder der christlichen Botschaft das Wort Gottes nie verfügbar in unseren Händen. Denn auch im Glauben sind wir immer noch auf dem Weg zum Glauben. Zugleich mit unserem Glauben müssen wir stets auch unseren Unglauben bekennen: »Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben« (Mk 9,24). Wir haben das Ziel noch nicht »ergriffen« (Phil 3,13), und der eigentliche »Gegenstand« oder »Inhalt« des Glaubens entzieht sich uns ständig; wir können ihn nicht festhalten (vgl. Joh 20,17), sondern erreichen ihn nur, indem wir uns in je neuer Offenheit zu ihm hinziehen lassen. Der Glaube liegt immer erst vor uns, wie KARL BARTH es einmal schön ausgedrückt hat: »Im Glauben stehen heißt doch: zu *neuem* Glauben *aufgerufen* sein. *Gegenwart* des Wortes und Stehen im Glauben heißt also; das Wort und den Glauben *vor sich haben* und *erwarten* neues Hingewiesensein auf die freie Verwirklichung der eben erfahrenen Gnade, neues Sichklammern an die Verheißung, neues Ausschauen nach dem Ereignis, in dem die Möglichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes für uns in Sicht kommt« (KD I/1, 236).

Bei allem richtigen Verständnis von Gottes Wort, das wir (und die Kirche) bisher empfangen haben, bleibt doch immer die Aufgabe, sich über die Grenzen des eigenen Verstehens hinaus zu öffnen und auf den je größeren Gott auszurichten. Wir sind von uns aus erst auf der Suche nach dem wirkenden Wort Gottes. Auch die Sätze der kirchlichen Lehrverkündigung und sogar die Sätze der Heiligen Schrift geben uns keine Garantie, dass wir sie wirklich als Wort Gottes aufgenommen und verstanden haben. Wir können sie aufgrund eines falschen Vorverständnisses vollständig mißverstehen und so durch sie im Irrtum bestärkt oder zu neuem Irrtum geführt werden. Der Buchstabe auch »heiliger Worte« kann töten (vgl. 2 Kor 3,6). Ob uns beim Lesen des Buchstabens der Geist geschenkt wird und wir vom lebenweckenden Wort Gottes ergriffen werden, ist durch den Buchstaben nicht gewährleistet. Wir müssen deshalb unserem Verständnis der Worte gegenüber immer eine kritische Zurückhaltung bewahren.

Wenn wir auf uns selbst und unsere widersprüchliche, vieldeutige menschliche Erfahrung schauen, ist darin nichts, was nicht befragt und kritisiert werden könnte. Das aber heißt, dass es das Wort, welches alles heil und ganz macht, also das Wort Gottes, in dieser Erfahrung nicht direkt gibt. Um diese Tatsache wusste man schon immer; man sprach von der Verhülltheit und Verborgenheit des Wortes Gottes. Heute erfahren wir diese Nichtgegebenheit des Wortes Gottes aber offenbar deutlicher und schmerzlicher als zu anderen Zeiten, und das ist gut so; denn dadurch werden wir daran erinnert, dass wir als Christen und Verkünder der christlichen Botschaft eine wirkliche Solidarität mit den fragenden

und suchenden Menschen haben. Auch wir haben das Geheimnis des Ganzen noch nicht durchschaut und stehen noch nicht am Ende der Geschichte, von dem aus sich alle Widersprüchlichkeiten auflösen. Wir sind und bleiben in der Geschichte, also im Unfertigen, Fragmentarischen, Bedrohten. Daher stehen wir nicht auf einer gänzlich anderen Stufe als diejenigen, denen wir verkünden sollen, sondern wir befinden uns mit ihnen auf demselben Boden der uns alle bewegenden Fragen. Wir nehmen teil am Ringen der Menschheit um die Bewältigung ihrer vielfältigen Probleme.

Wenn den Christen in dieser Hinsicht etwas »auszeichnet«, dann ist es zunächst nicht, dass er weniger, sondern eher, dass er mehr Fragen hat. Denn der Christ, der weiß, dass er das Wort Gottes nicht in sich selbst hat, wendet sich der Geschichte, vor allem der Geschichte des Glaubens zu, um in ihr nach dem Wort Gottes zu suchen. Dabei stellt er nicht nur Fragen an die Geschichte, sondern er lässt sich auch von ihr Fragen stellen und zu einer Erweiterung seines Fragehorizontes führen. Die christliche Vergangenheit wie überhaupt die religiöse Vergangenheit der Menschheit (zu der auch die Religionskritik noch hinzugehört) enthält in ihren Berichten, Erzählungen, Aussagen und Überlegungen die grundlegenden Fragen, welche das menschliche Leben bewegen, zum Beispiel die Fragen nach der Geltung und dem Glück des Einzelnen in der Gemeinschaft der Menschheit, nach der Verwirklichung von Freiheit, Gerechtigkeit und Einheit, nach dem Ziel der Geschichte mit ihrer Schuld, ihrem Leiden und Sterben, nach der Bezogenheit der Welt auf den, der dem Ganzen der Welt und dem Einzelnen im Ganzen Sinn und Bestand geben kann und den wir Gott nennen, nach dem richtenden oder rettenden Wirken Gottes in der Welt ... Zwar mag es manchem oder sogar ganzen Gruppen überflüssig erscheinen, sich mit solchen Fragen, deren Praxisbezug vielleicht nicht sofort deutlich wird, überhaupt abzugeben. Würde jedoch die Menschheit einmal darauf verzichten, sich mit diesen Fragen ernsthaft zu beschäftigen, so würde dies ohne Zweifel zu einer ungeheuren Verflachung des menschlichen Bewusstseins führen, was vor allem für das sittliche Verantwortungsbewusstsein und damit für die wahre »Menschlichkeit« höchst negative Folgen hätte. Deshalb wird heute selbst von atheistischer Seite die Bedeutung der Fragen, die in der Religion impliziert sind, wieder mehr gesehen und beachtet.

Daraus ergibt sich eine erste Aufgabe der christlichen Verkündigung: sie muss die wirklichen Fragen der Menschen aufgreifen und im Lichte der Glaubenstradition und der bisherigen Glaubenserfahrung noch erweitern und vertiefen. Nur so kann sie beim Menschen Interesse und Aufgeschlossenheit finden.

Aber nur so kann sie auch christlich sein; denn der christliche Glaube, der verkündet werden soll, verdrängt keine Fragen, sondern schenkt im Gegenteil Mut und Freiheit, sich den beängstigenden Fragen zu stellen. Dort, wo keine Fragen geweckt, sondern nur Antworten vorgelegt werden, geschieht tatsächlich keine Verkündigung des Wortes Gottes; denn wenn Gott den Menschen anspricht, wird sich der Mensch nach dem Zeugnis der christlichen Erfahrung zunächst der ganzen Fragwürdigkeit seiner Situation und seiner Ferne vom Worte Gottes bewusst. Dadurch wird er angeregt, nach dem Wort Gottes zu suchen. Dies muss im Vollzug der Verkündigung selbst zum Ausdruck kommen.

Das Wort Gottes sehen

Jedoch enthält die Tradition des Glaubens nicht nur Fragen, und die Verkündigung muss deshalb mehr als Fragestellung sein. Die Kirche gibt uns in der Heiligen Schrift ein Buch in die Hand, in dem von den Erfahrungen berichtet wird, die Menschen in einer jahrhundertelangen Geschichte gemacht haben. Es geht dabei um die entscheidenden Fragen, die uns im Grunde auch heute noch bewegen. In der geschilderten Geschichte werden Menschen in einem langsamen, keineswegs immer erfolgreichen Lernprozess befähigt, die Fraglichkeit der menschliche Situation positiv zu bewältigen.

Sie bleiben in dieser Situation; sie können das Fragen und Suchen und das je neue Sich-öffnen niemals einfach hinter sich lassen. Aber sie lernen es, sich dabei in einer ganz bestimmten Richtung zu orientieren und ihre Situation in einer bestimmten Weise zu sehen. Sie finden aufgrund positiver Erfahrungen in der Fraglichkeit der Geschichte die Kraft zu einer radikalen Hoffnung, zur Hoffnung auf den, der der Geschichte als ganzer und dem Einzelnen in der Geschichte Sinn zu geben vermag. Sie erfahren, dass diese Hoffnung auf Gott am umfassendsten die Offenheit und Freiheit des Menschen in der Geschichte zu wahren vermag und dass aus ihr der Impuls zu positiver, aufbauender Tat, vor allem zur aktiven Bejahung und Anerkennung des Mitmenschen entspringt. In den geschichtlichen Taten, die aus der Hoffnung heraus ermöglicht werden, erblicken die Menschen ein Zeichen, das die Hoffnung bestätigt und als berechtigt erweist. Solche Taten vermitteln eine Ahnung des erhofften Zieles; sie lassen das Ziel schon anfänglich erfahrbar und vorläufig gegenwärtig werden. Sie nähren daher die Hoffnung. Sie enthalten eine Verheißung, die auf dem Hintergrund und unter der Voraussetzung der anfänglich *bestätigten* Hoffnung als Verheißung Gottes oder als Wort Gottes verstanden werden muss. Nur im Horizont bestätigter Hoffnung und insofern nur indirekt sind Ereignisse in dieser

Welt als Verheißungswort oder als Sprechen Gottes zu erkennen und auszusagen.

Wer das so verstandene Wort Gottes aufnimmt und zur Grundlage seines Lebens macht, wer also glaubt, der bleibt zwar durchaus in der Geschichte mit ihrer Fraglichkeit, aber er erhält in ihr eine klare Ausrichtung: aufgrund bestimmter Ereignisse und Erfahrungen der Vergangenheit wird er zur Hoffnung auf Gott, also zu positiver, nicht eingeschränkter Ausrichtung in die Zukunft befähigt und von dort zur aufbauenden Tat in der Gegenwart aufgerufen. Dieser Glaube bietet dem Menschen keine endgültige Lösung aller Probleme und aller Widersprüchlichkeiten; im Gegenteil: gerade der auf Gott Hoffende erkennt die Problematik unserer wenig harmonischen Welt in aller Deutlichkeit; aber er erhält keine durchschaubare Auflösung des Rätsels. Der Glaube ist also keine Gnosis, in der irgendwelche Geheimlehren mitgeteilt werden. Wohl aber eröffnet der Glaube ein Verstehen dafür, dass man in der unbeantworteten Problematik aufgrund positiver Zeichen die »Hoffnung wider alle Hoffnung« (Röm 4,18) durchhalten kann. Der Glaube schenkt also Einsicht, obwohl er das Dunkel nicht beseitigt. Er ist Licht, das es uns ermöglicht, das uns übersteigende Geheimnis anzunehmen und vertrauensvoll auf es zuzugehen. Er vertreibt keine Fragen und ist doch wirklicher Trost in allen Fragen. Als solches Verstehen ist der Glaube nicht reine Theorie, sondern er ist Impuls zur Tat: zur Aufarbeitung der Vergangenheit mit ihren belastenden, hemmenden Wirkungen, zum mutigen Gehen in die bedrohliche Zukunft, zur Tat der befreienden Liebe in der Gegenwart.

Das hier nur kurz umrissene geschichtliche Glaubensverständnis ist in seiner letzten Radikalität durch Jesus von Nazaret gelebt und von ihm her an Ostern durch die universale Sendung der Jünger geschichtlich wirksam geworden. Jesus hat die Fragwürdigkeit des menschlichen Lebens in seinem eigenen Lebensschicksal erfahren; er ist dabei zu einer immer radikaleren Hoffnung geführt worden, die ihre letzte Tiefe im Leiden und Sterben erreicht hat; er hat aus der Hoffnung auf Gott heraus die Liebe in einer sehr konkreten und für seine Zeit schockierenden Weise verwirklicht, so dass in seinem Tun und in seiner Treue bis zum Tod am Kreuz der erhoffte Gott als gegenwärtig erkannt und Jesus als das Wort Gottes verstanden wurde. In Jesus ist das Verhältnis des Menschen zu Gott auf die allein verantwortbaren, allein entscheidenden und in unserer Geschichte nicht mehr überbietbaren Elemente zurückgeführt worden. In ihm ist uns deshalb das »Urbild« unseres Glaubens, das heißt unserer geschichtlichen Orientierung auf Gott hin gezeigt. Er ist der »Anführer und Vollender des Glaubens« (Hebr 12,2).

Die kirchliche Verkündigung hat den Menschen dieses »Urbild« in den oben erwähnten offenen Horizont des Suchens und Fragens hinein vorzustellen. Sie muss es in seinen Dimensionen und konkreten Folgerungen entfalten; sie muss an exemplarischen Modellen und Entwürfen zeigen, wie das persönliche und gesellschaftliche Leben heute verändert werden, wenn Menschen sich von diesem Bilde ergreifen lassen. Aus dieser Darstellung muss sichtbar werden, dass in Jesus Christus eine Antwort auf unsere Fragen gegeben wird, die auch uns in unserem Bemühen um Gerechtigkeit, Frieden und Heil noch etwas zu sagen hat. Durch all dies werden die Menschen eingeladen, in Jesus *den* Weg des Menschen in der Fraglichkeit der Welt zu erkennen und diesen Weg zu gehen. Die Verkündigung ist also zunächst Einladung und Angebot, das jedoch in dem Augenblick für jemanden verpflichtend wird, in dem er vom Bilde Jesu angesprochen wird und erkennt, dass »kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, in dem wir gerettet werden können« (Apg 4,12). Die Autorität der Verkündigung kommt also entscheidend von der Gestalt Jesu Christi her, die ihre Überzeugungskraft und Evidenz in sich selbst hat (H. U. von Balthasar).

Das Wort Gottes tun

Es wurde schon gesagt, dass christlicher Glaube nicht ohne geschichtliche Tat ist. Durch solche Tat wird er angestoßen; in ihr wird er zur begründeten, vertrauensvollen Hoffnung; in ihr muss er sich auswirken und bewähren.

Daraus folgt aber, dass auch heute die Verkündigung des Glaubens nicht überzeugen kann, wenn sie nicht von der christlichen Praxis der Glaubenden getragen ist. Es genügt nicht, das biblische Glaubensverständnis als Modell und Jesus von Nazaret als Urbild vorzustellen, wenn nicht *heute* sichtbar vorgelebt wird, dass durch diesen Glauben der Mensch und die Welt wirklich heiler werden. Zur Überwindung der heutigen Verkündigungsnot ist vor allem eine Erneuerung der christlichen Praxis notwendig. Die Christen müssten aus ihrer Hoffnung heraus dort nach Wegen einer Lösung suchen, wo anscheinend »nichts mehr zu machen ist«. Der Glaube selbst bietet dabei keine direkt praktikablen Lösungen an; aber er gibt den Impuls und die Durchhaltekraft, und er befreit dazu, den eigenen Verstand anzustrengen. Vor allem aber enthält der Glaube in Jesus Christus die Gestalt der Liebe, welche die Menschen über Grenzen hinweg zu vereinen und so den Unfrieden und Hass in der Welt zu überwinden vermöchte. Gerade die Verwirklichung einer Einheit, in der die Menschen nicht unterdrückt, sondern befreit werden, wäre heute ein einladendes und

bewegendes Zeichen der Hoffnung in unserer zerrissenen Welt. Das Bemühen darum gehört wesentlich zur Tat des Glaubens hinzu. Die Verkündigung muss darauf Bezug nehmen können (Joh 17,21).

Integration der vielen Glaubenswahrheiten

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass der eigentliche »Inhalt« des Glaubens und der Verkündigung Jesus Christus ist: seine Lebenstat und seine Person als Antwort in der Fraglichkeit unserer geschichtlichen Situation. Glauben heißt also Jesus nachfolgen. Sind damit aber die vielen Glaubenswahrheiten unserer kirchlichen Dogmatik nicht überflüssig geworden? Sicherlich muss man sagen, dass sie in ihrer Bedeutung relativiert sind. Der Glaube richtet sich nicht auf diese Wahrheiten, sondern in und mit Jesus auf den »Gott der Hoffnung«. Dieser Glaube hat jedoch seine Dimensionen, die nicht verkürzt und vergessen werden dürfen. Die »Glaubenswahrheiten« wollen den Reichtum und die Fülle des Glaubens sichern. Die Beschäftigung mit ihnen ist deshalb keineswegs überflüssig. Die Wahrheiten müssen jedoch, um richtig verstanden zu werden, auf den Glaubensvollzug hin ausgelegt werden, wie er in Jesus Christus urbildlich eröffnet ist. Der innere Zusammenhang zwischen ihnen und der Gestalt Jesu Christi muss deutlich werden. Die Schwierigkeit der heutigen Dogmeninterpretation besteht darin, dass uns dieser Zusammenhang nicht mehr immer klar erkennbar ist. Da die dogmatischen Aussagen zu verschiedenen Zeiten entstanden und in verschiedenen Denkkategorien ausgedrückt sind, ist ihre genaue Relevanz für den Glauben zum Teil nicht ganz leicht zu bestimmen. Man wird deshalb tatsächlich manche Fragen zeitweilig offenlassen und ihre Klärung durch eine offene theologische Diskussion innerhalb der Kirche abwarten müssen. Dadurch geht aber der eigentliche »Inhalt« des Glaubens keineswegs verloren; denn trotz aller Schwierigkeiten bezüglich einzelner »Wahrheiten« redet die Gestalt Jesu Christi auch heute noch sehr klar und vernehmlich zu jedem, »der Ohren hat zu hören« (Mk 4,9).

Wir gingen von den Schwierigkeiten aus, den Inhalt der christlichen Verkündigung zu bestimmen. Die Antwort, die wir angedeutet haben, lässt sich mit dem hl. Paulus zusammenfassen: »Wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten« (1 Kor 1,23). »Nichts anderes hatte ich mir vorgenommen unter euch zu wissen als Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten« (1 Kor 9,2). Auch heute ist der Weg, den Jesus in den Fragen seines Lebens gegangen ist und den er uns eröffnet hat, noch nicht überholt. Wer ihn mitgeht, wird darin »Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1 Kor 1,24) erfahren. Die christliche Verkündigung

kann letztlich nichts anderes tun als zu verdeutlichen, was es heißt, dass Jesus Christus, der Gekreuzigte, die befreiende Antwort in unseren vielfältigen Fragen ist. Den Hintergrund zum Verständnis der Verkündigung muss dabei das Leben der Christen in der Kirche bilden. Hier liegt das entscheidende Problem.

Erste Veröffentlichung: GuL 44 (1971) 86–101.

Das Bewusstsein der Gegenwart Gottes als Problem heutiger Spiritualität

Ein älterer Priester, der lange Zeit als Spiritual und Beichtvater tätig war, äußerte vor einigen Wochen in einem Gespräch sein Bedauern darüber, dass in der heutigen Verkündigung und geistlichen Unterweisung kaum noch von der Nähe Gottes und vom Wandel in der Gegenwart Gottes gesprochen werde; dabei sei doch seiner Erfahrung nach das Bewusstsein der Gegenwart Gottes für ein religiöses Leben von entscheidender Bedeutung. – Tatsächlich kann man feststellen, dass das selbstverständliche Bewusstsein von der persönlichen Nähe und Gegenwart Gottes bei vielen Christen, auch bei Priestern und Ordensleuten, zurücktritt. Die Veränderung, die sich in der neuzeitlichen Geisteshaltung vollzogen hat, wirkt sich offenbar immer stärker auch im Bereich der Kirche aus und führt dazu, dass die Idee der Gegenwart Gottes ihre bewusstseinsbestimmende Kraft verliert. Damit scheint aber der traditionellen Spiritualität die Grundlage entzogen zu sein; denn diese baute auf der Überzeugung auf, dass Gott in Welt und Kirche gegenwärtig und daher der Mensch jederzeit zu persönlicher Begegnung mit Gott aufgerufen sei. Das Zurücktreten der Dimension der Gegenwart Gottes muss deshalb für die christliche Spiritualität erhebliche Probleme mit sich bringen.

I. Die Bedeutung

des Bewusstseins von der persönlichen Nähe und Gegenwart Gottes für die traditionelle Spiritualität

Es bedarf keines langen Beweises, dass die überkommene Spiritualität, wie sie etwa jungen Theologen in Priesterseminaren vermittelt wurde, in besonderer Weise durch den Gedanken an die Gegenwart Gottes geprägt war. Der Glaube, um dessen Entfaltung es in der Spiritualität geht, wurde als Annahme und Bejahung Gottes verstanden, der sich uns in allem mitteilen und uns in allem nahe sein will. Das Wachsen des Glaubens zeigte sich daran, dass die innere Verbindung mit Gott und die Aufgeschlossenheit für den persönlichen Anruf Gottes in der jeweiligen Gegenwart immer tiefer und umfassender wurden. »Der Glaube zweifelt ... nicht (an dem gegenwärtigen Liebeswillen Gottes): je treuloser die Sinne sind, je mehr sie aufbegehren, verzweifeln und unsicher werden, desto mehr spricht der Glaube: ›Das ist Gott! Alles geht gut!‹ Es gibt nichts, das der

Glaube nicht durchdringt und überwindet. Er durchschreitet alle Finsternisse, und wie sehr auch die Dunkelheit sich anstrengt, er durchschreitet sie, um bis zur Wahrheit zu gehen«¹ Der Glaube bleibt also nicht an der vielgestaltigen und wechselhaften Oberfläche der Dinge und Ereignisse haften, sondern er öffnet den Blick für die in allem verborgene Wahrheit, für den gegenwärtigen Gott. Er schenkt dem Menschen daher in allem einen personalen Bezugspunkt, der das Leben mit seinen auseinanderstrebenden Eindrücken und Antrieben zu stabilisieren und zu vereinheitlichen vermag. Das Ziel, das im Wachstumsprozess des Glaubens angestrebt wird, ist die bewusste Vertrautheit mit Gott, die »familiaritas cum Deo«, aus der zugleich die Einfachheit des menschlichen Lebens entspringt: »Die Vollkommenheit besteht nicht in der Kompliziertheit, sondern in der Einheit ... Hat die Seele sich vollkommen Gott überantwortet, so entwirrt sich der Lebensknäuel. Solange wir nach verschiedenen Richtungen hin schwanken und uns Gott nie rückhaltlos hingeben, sondern stets Vorbehalte und Abstriche anbringen, sind wir innerlich gespalten. Dem einfach gewordenen Menschen wird unerschütterliche Ausgewogenheit und Sicherheit zuteil. »Mein Geliebter ist mein und ich bin sein« (Hld 2,16). Wovor sollte er bangen, da doch Gott ihn liebt und er ihm ganz gehört? Was sollte ihn aus der Ruhe bringen?«²

Die persönliche Bindung an den gegenwärtigen Gott begründete in der Vergangenheit die verschiedenen spirituellen Vollzüge und Ausdrucksformen und gab ihnen ihren inneren Sinn. Das *Gebet* wurde als Begegnung mit Gott verstanden. In ihm trat man zu Gott hin und verbrachte seine Zeit in der Gegenwart Gottes. Es kam in der Intention des Beters nicht so sehr auf ein menschliches Resultat an, sondern primär darauf, »bei Gott zu sein« und sich ihm zu öffnen und zu schenken. Aus dieser Sicht erschien es auch nicht besonders problematisch, feste, vielleicht sogar lange Gebetszeiten für alle verpflichtend aufzustellen (z. B. Breviergebet, Betrachtungszeiten); denn man war überzeugt, dass der Mensch sich jederzeit »in die Gegenwart Gottes versetzen« (wie der bezeichnende Ausdruck hieß) und Gott begegnen könne; Gott galt ja als »nicht fern einem jeden von uns; denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir« (Apg 17,27f). – Auch das spirituelle Verhältnis zur Kirche und ihren amtlichen Vertretern war vom Gedanken der Gegenwart Gottes bestimmt: Die Kirche wurde als der Bereich verstanden, durch den der gegenwärtige Gott in besonderer

1 J. P. CAUSSADE, *Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung, ausgewählt und übertragen von W. Rüttenauer, eingeleitet von R. Guardini, Freiburg 1940*, 34.

2 J. LECLERCQ, *Begegnung mit Gott. Das göttliche Leben in uns, Luzern-München 1956*.

Weise in die Welt hinein wirken will. Gehorsam gegenüber der hierarchischen Kirche war zugleich Gehorsam gegenüber Gott. – Neben dem kirchlichen Amt wurden vor allem die *Sakramente* der Kirche als besonders dichte Weise der Präsenz Gottes erfahren. Die Verehrung des in der Eucharistie gegenwärtigen Christus spielte in der traditionellen Spiritualität zweifellos eine wichtige Rolle. Durch sie wurde das Bewusstsein der persönlichen Nähe Gottes immer wieder lebendig gehalten.

Die *Ordensgelübde* ebenso wie die *Ehelosigkeit* des Priesters waren durch den Glauben an den gegenwärtigen Gott motiviert und getragen. Um des Himmelreiches willen, das in Jesus Christus bereits in der Welt anwesend ist, verzichtete man auf innerweltliche Werte. Dieser Verzicht wurde – wenigstens zum Teil – aus dem Bewusstsein der persönlichen, freundschaftlichen Beziehung zu dem gegenwärtigen Gott heraus menschlich bewältigt. Die Emotionalität, die gewöhnlich durch ein menschliches Gegenüber gebunden wird, richtete sich bei dem zölibatär lebenden Menschen in sublimierter Weise auf den persönlich nahen Gott und konnte von dorthin wirklich aufgefangen und integriert werden. Sicher nicht ohne Grund war man bisher der Überzeugung, dass der freiwillige Verzicht auf die Ehe nur aus der ständig erneuerten Vertrautheit mit Gott (*familiaritas cum Deo*) heraus ohne menschliche Verkürzungen in Treue gelebt werden könne.

Selbstverständlich kennt die überlieferte Spiritualität auch die futurisch-eschatologische Dimension (Gebet als Warten auf Gott; Ordensgelübde als Ausdruck dafür, dass unsere Heimat nicht hier auf Erden, sondern im Himmel ist; Sakramente als Unterpfand des Kommenden usw.). Aber die Dimension der Gegenwart war grundlegend. Die Hoffnung auf das Kommen Gottes wurde durch den Glauben an die schon wirksame Gegenwart Gottes getragen.

II. Das Zurücktreten

des Bewusstseins von der persönlichen Gegenwart Gottes und die heutige Problematik der Spiritualität

Friedrich Nietzsche hat am Ende des letzten Jahrhunderts eine Zeit vorausgesagt, in der in der christlichen Welt das allgemeine Bewusstsein von der Gegenwart eines liebenden Gottes verschwinden werde: »Das größte neuere Ereignis – dass ›Gott tot ist‹, dass der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und

fein genug für dieses Schauspiel ist, scheint eben irgendeine Sonne untergegangen, irgendein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht³. Nach Nietzsche ist es mit intellektueller Sauberkeit und Wahrhaftigkeit nicht mehr vereinbar, in der Welt einen personalen göttlichen Willen wirksam zu sehen. »Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei, die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich⁴. Das von Nietzsche angekündigte Ereignis kommt offenbar in unserer Zeit voll zum Durchbruch: Das »alte tiefe Vertrauen« in den Gott, der mit seiner Liebe den Menschen nahe ist, wird immer mehr »in Zweifel umgedreht«.

Eine skeptische und agnostizistische Grundhaltung breitet sich aus. Man traut es dem Menschen nicht mehr zu, einen wirklichen Zugang zum Geheimnis der Welt und der Geschichte als ganzer zu besitzen. Entscheidungen über Gott werden als Überforderung empfunden; sie scheinen außer acht zu lassen, dass wir in der Geschichte, das heißt im Fragmentarischen und Vorläufigen, leben und dass daher unser Erkennen wesentlich unvollendet und unabgeschlossen, somit ergänzungs- und korrekturbedürftig, kritisierbar und hinterfragbar ist. Gefördert durch die Aporien des gesellschaftlichen und politischen Bemühens wächst bei vielen das Bewusstsein, dass wir immer nur auf der Suche nach dem Ganzen und Heilen sind, ohne dieses zu erreichen oder es auch nur benennen zu können. Was wir überblicken, ist höchstens der nächste Schritt auf eine bessere, heilere Welt hin, aber nicht das Heil und die Ganzheit selbst. Indem wir den nächsten Schritt tun, machen wir unsere Erfahrungen und verbessern so unsere Erkenntnis. Unser Erkennen vollzieht sich also in einer ständigen Konfrontation mit der Praxis, in einem ständigen Experiment. Solange dieses Experiment nicht abgeschlossen ist (und solange wir in der Geschichte sind, ist es nicht abgeschlossen!), ist uns legitime Gewissheit über das Ganze von Welt und Geschichte nicht möglich.

Angesichts dieser unsere Geschichtlichkeit anscheinend ganz ernst nehmenden Denk- und Lebenshaltung wirkt es unbescheiden und unkritisch-naiv zugleich, das letzte Geheimnis als Liebe und als persönliches Gegenüber des Men-

3 F. NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, 5. Buch, § 343.

4 F. NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral, III, § 27.

schen zu bezeichnen. Wäre es nicht redlicher und unserer menschlichen Situation angemessener, die Frage nach dem letzten Geheimnis offenzulassen? Sich einzugestehen, dass wir angesichts all der vielen Rätsel der Welt keine Antwort auf das Letzte haben, ist das nicht befreiender als krampfhaft zu versuchen, eine definitive Glaubensentscheidung doch zu rechtfertigen? Lebt nicht der Agnostizist am radikalsten auf ein Geheimnis hin und nimmt er damit die Endlichkeit und folglich die Wahrheit des Menschen in der Geschichte nicht am tiefsten ernst? Der Verzicht auf den Glauben an die Gegenwart Gottes scheint jedenfalls der Art und Weise, wie viele Menschen heute ihr Leben in Welt und Geschichte erfahren, am ehesten zu entsprechen.

Solche Fragen und Schwierigkeiten können einen Christen heute treffen und ihm zusetzen, gerade dann, wenn er nicht unverantwortlich und oberflächlich leben will. Sie vermögen auch bei ihm das selbstverständliche Bewusstsein von der persönlichen Nähe Gottes erheblich zu erschüttern. Zwar bietet die christliche Philosophie und Theologie durchaus ernstzunehmende und überzeugende Antworten auf diese Fragen an. Wer aber einmal von dem kritischen Bewusstsein ergriffen ist, das in der modernen Geistesgeschichte metaphysischen Aussagen gegenüber entwickelt worden ist, der wird im tiefsten auch diesen Antworten der Philosophie und Theologie gegenüber eine gewisse kritische Reserve bewahren. Er wird also auch dann, wenn er aufrichtige Gründe hat, nicht einfach zum Agnostiker zu werden, sondern sich hoffend auf Gott auszurichten, seiner eigenen religiösen Position gegenüber doch leicht von einer bestimmten Skepsis erfüllt sein. Jedenfalls wird es ihm sehr schwer fallen, dem Gegenstand des Glaubens, d. h. dem nahen Gott, gegenüber jene Unmittelbarkeit zu entwickeln, wie sie einem vorkritischen Bewusstsein möglich war. Dieses hatte keine besondere Schwierigkeit, mit Gott »wie mit einem Freunde« zu sprechen (Ex 33,11). Das persönliche Gebet war viel weniger problematisch. Jenes religiöse Bewusstsein dagegen, das durch ein bestimmtes Maß an Skepsis und Zweifel gezeichnet ist, wird sich sehr schwer tun, mit Gott zu sprechen. Man wird über Gott reflektieren und vielleicht entsprechende Konsequenzen für sein Leben ziehen. Aber ein persönliches Gespräch mit Gott wird unterschwellig leicht durch die verbleibende und nicht einfach aufzuhebende Skepsis gestört. Gott bleibt in einer eigentümlichen Distanz und Ferne.

Die moderne Theologie versucht, diesem religiösen Bewusstsein durch die Betonung der Hoffnung gerecht zu werden: Gott ist Gegenstand unseres Sehns, Erwartens und Hoffens. Hoffnung besagt, dass wir einerseits auf Gott ausgerichtet sind, dass er aber andererseits noch der Ausstehende und

Abwesende ist. Der Hoffende bejaht Gott als den Kommenden und weiß zugleich um das Wagnis seiner Bejahung, denn die endgültige Verifikation Gottes ist noch nicht gegeben, sondern wird erst in der Zukunft erwartet. Dieser Gott der Hoffnung ermöglicht und fordert unsere Aktivität im Hinblick auf die erhoffte Zukunft. Wir müssen das erhoffte Reich Gottes, das Reich der Liebe und Freiheit, aktiv mitvorbereiten. Darin besteht in der Theologie der Hoffnung vornehmlich unser Gottesdienst. Das Gebet als bewusstes Verweilen in der persönlichen Nähe Gottes scheint hier dagegen keine Chance mehr zu haben. Jedenfalls ist in der Theologie der Hoffnung hiervon wenig die Rede. Damit bestätigt sich noch einmal unsere These, dass im Bewusstsein unserer Zeit die Erfahrung der persönlichen *Gegenwart* Gottes stark zurücktritt.⁵

Die beschriebene Veränderung der religiösen Mentalität muss vor allem bei denen zu Spannungen und Erschütterungen führen, deren Selbstverständnis bisher in besonderer Weise vom Bewusstsein der Nähe Gottes bestimmt und getragen war, also bei den Priestern und Ordensleuten. Auch diese Krise hat schon Friedrich Nietzsche vorausgesehen. Er meinte zu seiner Zeit, man solle »die Aufklärung (also das kritische Denken) ins Volk treiben, dass die Priester alle mit schlechtem Gewissen Priester werden«. Inzwischen hat das Denken der Aufklärung weite Schichten des Volkes erreicht, und unter den Priestern verbreitet sich ein »schlechtes Gewissen«, d. h. Unzufriedenheit, Verwirrung, Ratlosigkeit, Resignation. Man sieht nicht recht, wem man die Schuld an dieser Entwicklung geben soll (es werden viele genannt, die »an allem schuld« sein sollen), und man weiß nicht, wie man dem traurigen Zustand entkommen soll. Alles das sind Anzeichen dafür, dass die bisherige spirituelle Grundlage des Lebens ins Wanken geraten ist. Dies lässt sich im einzelnen an verschiedenen Bereichen aufzeigen.

Das kirchliche Leben baute bisher u. a. auf der Überzeugung auf, dass Gott in der amtlich-institutionellen Kirche präsent sei und dass man daher in den Weisungen des Papstes und der Bischöfe dem Willen Gottes begegne. Zwar wird diese Überzeugung auch heute noch aufrechterhalten, aber für das konkrete Verhalten und das alltägliche Bewusstsein ist der »Glanz des Göttlichen« weitgehend von den Vertretern des Amtes gewichen. Man erwartet, dass sie ihre Anordnungen und Lehren von der Sache her (also nicht mit Berufung auf Gott!)

5 Zwar scheint sich hier und da ein Umschwung anzubahnen. Aber das allgemeine Bewusstsein unserer Zeit ist davon zweifellos (noch?) sehr wenig erfaßt. Es besteht auch die Gefahr, dass die neuen Formen eines religiösen Enthusiasmus das Kreuz als Krisis menschlicher Gotteserfahrung außer acht lassen.

rechtfertigen. Im übrigen weiß man, dass man sich überall ein- und eventuell auch unterordnen muss, wenn ein Gemeinschaftsleben möglich sein soll. Der Gehorsam hat im Alltagsbewusstsein also weithin seine theologische Tiefe verloren. – Wie der Gehorsam so wird z. B. auch die Ehelosigkeit häufig »funktional«, d. h. durch die größere Freiheit für den Dienst in der menschlichen Gemeinschaft, begründet. Sie wird deshalb auch nur so lange für sinnvoll gehalten, wie man glaubt, dass sie diese »Funktion« erfüllt. Die persönliche Hingabe an Gott in der Nachfolge Christi tritt als Motiv der Ehelosigkeit im allgemeinen zurück.

Ebenso zeigt sich im Verhältnis zum Gebet, wie sehr das Bewusstsein der Abwesenheit Gottes heute auch in der Kirche wirksam ist. Zwar hält man Zeiten der Stille und der Besinnung (wenigstens theoretisch) durchaus für notwendig. Aber welche Begründungen gibt man dafür an? »Damit man wieder einmal zu sich selbst kommt! Damit man Abstand gewinnt! Um den eigenen Leerlauf zu vermeiden!« Die Begründungen sind also auf uns bezogen. Das Gebet als zweckfreies Verweilen bei Gott, als Lob und Anbetung Gottes, ist dagegen viel weniger selbstverständlich und bereitet vielen erhebliche Schwierigkeit. – Damit ist dann zumindest die Gefahr gegeben, dass es nicht mehr zu jener »familiaritas cum Deo« kommt, die man bisher als unerlässlich für ein »geistliches Leben« ansah. Die Reflexion und Besinnung über Gott bedeutet ja noch nicht unbedingt personale Beziehung zu Gott und führt deshalb auch nicht ohne weiteres zu jener inneren Einheit und Einfachheit, in der die auseinanderstrebenden Dimensionen des menschlichen Lebens in einer Mitte gebunden und integriert sind. Mit dem Zurücktreten der Bindung an den gegenwärtigen Gott lockert sich zugleich die Bindung an ein wirksames Integrationszentrum. So kommt es sowohl in den einzelnen wie auch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften zu einem mehr oder weniger tiefen inneren Zwiespalt. Dadurch vertieft sich das von Nietzsche angekündigte »schlechte Gewissen«.

III. Auswege aus der Problematik

1. *Rückkehr in die Vergangenheit?*

Ein erster Versuch, mit der dargestellten Problematik fertig zu werden, könnte darin bestehen, das frühere Bewusstsein, das unser Leben trug, durch bloßen moralischen Appell an sich selbst und an andere wiederherzustellen. Man versucht einfach, sich von den Fragen und Problemen, die zu dem neuen Bewusstsein geführt haben, nicht beeindrucken zu lassen. Man verdrängt sie. – Zwar kann dies im Einzelfall und für bestimmte Zeit eine durchaus sinnvolle Schutzmaßnahme sein, denn man ist nicht fähig, zu jeder Zeit jede Frage zu bewältigen. Auf die Dauer und aufs Ganze gesehen ist die Verdrängung jedoch keine Lösung. Die Kirche kann sich der Auseinandersetzung mit dem Zeitbewusstsein nicht entziehen. Die Frage ist nur, wie sie sich mit ihm auseinandersetzt.

2. *Unkritische Übernahme des heutigen Bewusstseins als Grundlage einer neuen Spiritualität?*

Bei diesem zweiten Versuch stellt man sich den Fragen und der Denkweise der Gegenwart und bemüht sich, von dorthin sein Leben zu konzipieren. Man wird also die Haltung des ständigen Suchens und Fragens nach dem wahren Menschsein übernehmen. Im Experiment wird man herauszufinden suchen, wie menschliche Freiheit am besten verwirklicht wird. Als Christ wird man sich dabei an der Gestalt Jesu orientieren. Aber von dorthin wird man nichts als definitiv festgelegt betrachten. Alles bleibt offen und dem je neuen Experiment zugänglich. Alles institutionell Fixierte tritt zurück, da es das unbeschwertere Gehen in die Zukunft und den freien Dienst für die Menschen erschwert. Jedenfalls wird die »institutionelle, in der Geschichte und Gesellschaft etablierte Kirche« nicht mehr von vornherein als Präsenz Gottes angesehen. In dieser Bewusstseinshaltung kann es auch für das persönliche Leben keine endgültigen Festlegungen mehr geben. Eine definitiv gemeinte Bindung an eine bestimmte Lebensweise, etwa in der Form ewiger Ordensgelübde oder eines unwiderruflichen Eheversprechens, wird unvollziehbar. Einen in der Geschichte liegenden festen Bezugspunkt für das persönliche und gemeinschaftliche Leben kann es nicht geben. Gott ist immer nur der »Gott vor uns«, der Veränderung und Kritik des Bestehenden verlangt.

Man kann nicht leugnen, dass diese Mentalität in der Kirche von heute zum Teil wirksam ist. Man muss auch (gegen neue Tendenzen einseitiger Verfestigung) anerkennen, dass in ihr durchaus positive, sogar biblische Motive gegeben

sind, die von der Kirche bisher zu sehr vernachlässigt wurden. Eine unkritische Übernahme dieser Mentalität würde jedoch eine Negation des spezifisch Christlichen bedeuten. Von Anfang an hat der christliche Glaube als wesentliches Bekenntnis festgehalten, dass Gott in das »Fleisch« eines Menschen und einer sichtbaren Gemeinschaft, also in das »Fleisch« der Geschichte, eingegangen ist. Gott ist bereits *mit uns*, und zwar in konkreter, geschichtlicher Gestalt! Den Gedanken der Präsenz Gottes in der Geschichte aufgeben hieße die Mitte des christlichen Glaubens aufgeben.

Von hier her stellt sich die Frage, ob es nicht möglich ist, sich in einer kritischen Auseinandersetzung mit der heutigen Bewusstseinshaltung den Gedanken der *Gegenwart Gottes* neu anzueignen.

3. Aneignung des Bewusstseins der Gegenwart Gottes in einem umfassenden Erneuerungsprozess

Wenn wir das Bewusstsein der Gegenwart Gottes zurückgewinnen wollen, müssen wir die Art und Weise beachten, wie Gott sich nach biblischem Verständnis als gegenwärtig offenbart. Es können hier nur einige Punkte herausgegriffen und auf unsere heutige Situation angewandt werden⁶.

Der Vorgang, in dem Gott sich dem Menschen als gegenwärtig zu erkennen gibt, ist auf Seiten des Menschen mehr als ein einfacher Bewusstseinszustand, in dem man um Gottes Gegenwart weiß. Er ist ein umfassendes, mehrdimensionales Geschehen, in das der Mensch hineingenommen wird und in dem dann auch ein mehr oder weniger deutliches Bewusstsein der persönlichen Nähe Gottes geweckt wird. Man kann sich dieses Bewusstsein deshalb auch nicht dadurch aneignen, dass man sich nach Art eines autogenen Trainings den Gedanken, Gott sei anwesend, so lange einprägt, bis er zu einem selbstverständlichen Bewusstseinsinhalt geworden ist. Durch eine solche (in der Vergangenheit ja zum Teil durchaus praktizierte) Übung mag man allenfalls ein schon vorhandenes Bewusstsein der Nähe Gottes vertiefen und festigen, man kann es aber auf diese Weise nicht erstmalig und grundlegend gewinnen. In ursprünglicher Weise kann

⁶ Es ist im folgenden nicht beabsichtigt, eine Theorie der Gegenwart Gottes zu entwickeln und kritisch zu rechtfertigen. Es sollen nur einige Hinweise gegeben werden, die für eine spirituelle Rückgewinnung der Dimension von Gottes Gegenwart wichtig erscheinen. – Zu den theoretischen Voraussetzungen vgl. E. KUNZ, Offenbarung Gottes in der Geschichte, in: *Diakonia* 3 (1972) 75–87.

das Bewusstsein der Nähe Gottes nur wachsen, wenn es in einen umfassenderen Vorgang integriert ist.

Welches sind nun die Dimensionen, in denen Gott sich in unserer Geschichte als gegenwärtig manifestiert? Oder anders gefragt: Welches sind die Dimensionen, die der Mensch realisieren und auf die er sich einlassen muss, um in der Gegenwart Gottes zu leben?

a) Die typische Situation, in der nach biblischem Bericht die Gegenwart des wahren Gottes erkennbar wird, ist die Krise und Erschütterung des menschlichen Lebens und die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, also die Situation, in der dem Menschen bisherige Sicherheiten fraglich werden. Der ausgezeichnete Ort, an dem Gott als gegenwärtig erfahren wird, ist alttestamentlich die Wüste, neutestamentlich das Kreuz, also beide Male die Erfahrung von Enttäuschung, Ohnmacht und Ausweglosigkeit. Erst dann, wenn die positiven Erfahrungen und Erwartungen durchbrochen werden und das Negative (Bedrohung, Schuld) deutlich ins Bewusstsein tritt, ist die Voraussetzung geschaffen, dem wahren Gott zu begegnen. Man muss sich also auf den »Gang des Lebens« mit seinen entgegengesetzten Erfahrungen eingelassen und dabei keinen Aspekt, weder den beglückenden noch den enttäuschenden, verdrängt haben, wenn uns Gottes Nähe bewusst werden soll.

Von hier her legt sich nahe, dass die gegenwärtige Zeit, in der wir uns der Fraglichkeit und Begrenztheit besonders bewusst sind, nicht nur ein Hindernis, sondern auch eine Hilfe zu geistlicher Erfahrung sein kann, sofern wir nun nicht umgekehrt die vorhandenen positiven Erfahrungen und Erwartungen ganz außer acht lassen. Entscheidend ist, dass wir uns dem »Gesamtcharakter des Daseins« (Fr. Nietzsche) öffnen.

b) Um in der ambivalenten Situation der »Wüste« oder des »Kreuzes« Gottes Gegenwart zu erkennen, muss man sich zunächst einmal die eigene Ferne vom Heil und von Gott wirklich eingestehen. Man ist nicht selbst Gott und ist daher unfähig, sich selbst oder anderen endgültiges Heil zu sichern. Wir haben von uns aus weder die Erkenntnis noch die moralische Kraft, die Welt als ganze heil und gut zu gestalten. Wir sind höchstens auf der Suche nach dem Heilen und Ganzen. Hier ist das heute verbreitete Bewusstsein, das wir oben dargestellt haben und das auch in der heutigen Kirche teilweise wirksam ist, positiv aufzugreifen. Wir besitzen Gott und das Heil nicht. Gott muss auf uns zukommen, wenn es für uns überhaupt letztlich Sinn und Heil geben soll. Er ist für uns Zukunft, und wir können uns angesichts des Negativen in unserer Welt nur in einer »Hoffnung wider alle Hoffnung« (Röm 4,18) auf ihn ausrichten. Das aber

bedeutet zugleich, dass wir bereit sein müssen, uns von den Verfestigungen der Vergangenheit und der Gegenwart zu lösen, um in Freiheit in der Zukunft gehen zu können, in der wir die Begegnung mit Gott erwarten. Um Gottes Nähe zu erfahren, brauchen wir die Bereitschaft, uns sowohl von den Fleischtöpfen Ägyptens (Vergangenheit) wie von dem zuviel gesammelten Manna in der Wüste (Gegenwart) zu trennen, um unbeschwert auf das ersehnte und erhoffte Land der Verheißung zugehen zu können. Wir müssen also tatsächlich allem Nichtgöttlichen, und das heißt allem Geschichtlichen gegenüber eine innere Freiheit und Indifferenz gewinnen.

c) Die Ausrichtung auf die Zukunft darf jedoch kein naives Überspringen von Vergangenheit und Gegenwart bedeuten. Hier ist der Punkt, an dem die Kritik an der heutigen Mentalität vor allem ansetzen müsste. Gerade wenn wir der gesamten Wirklichkeit gegenüber offen sein wollen, müssen wir sehen, dass wir nicht die ersten sind, die auf die Zukunft Gottes zugehen und aus der Hoffnung heraus das Reich Gottes aktiv vorbereiten. In der Geschichte sind bereits Erfahrungen lebendig, die nicht ohne Schaden vergessen werden. Es gibt bereits konkrete Bewegungen auf das erhoffte Reich Gottes hin, deren Sendung und Impuls noch nicht zu Ende sind (z. B. die Sendung der Kirche zum Aufbau und zur Verwirklichung einer universalen Gemeinschaft, die in der Gestalt der Liebe Jesu geeint ist). Wenn es in der Geschichte zur Erfahrung von Gottes Gegenwart kommen soll, muss man auf die schon in der Geschichte wirksamen konkreten Bewegungen und Impulse eingehen. Man muss ihre Sendung und ihren Auftrag aufgreifen und sie an seiner Stelle im Hinblick auf die Zukunft aktiv weiterführen. Selbst Jesus von Nazaret, den wir als die Gegenwart Gottes in der Geschichte bekennen, hat seine Sendung vom Alten Testament her erkannt und entwickelt. In seiner kritischen Treue zu dem in der Geschichte Gewordenen zeigt er uns ein wichtiges Element, ohne das Gegenwart Gottes in der Geschichte nicht erkannt werden kann. Wir können daher eine Gemeinschaft, die noch einen sinnvollen Auftrag hat, nicht deshalb fallen lassen, weil diese Gemeinschaft ihren Auftrag nur unvollkommen erfüllt oder weil das Institutionelle, das mit jeder Gemeinschaft gegeben ist, uns lästig ist.

d) Die Ausrichtung auf die Zukunft Gottes und das Aufgreifen der geschichtlichen Bewegungen auf diese Zukunft hin steht immer in einem Gemeinschaftsbezug. Natürlich muss der einzelne sich ausrichten und bewegen, aber er darf es nicht isoliert tun, wenn es zum Bewusstsein der Nähe Gottes kommen soll. Gerade weil es um den Gott der Liebe geht, ist eine individualistische Erfahrung seiner Gegenwart nicht möglich. Jedes persönliche geistliche Bemühen, das

selbstverständlich notwendig ist, muss doch in ein größeres Ganzes einbezogen sein. Es gibt keine Gottbegegnung ohne Treue zu einer Gemeinschaft.

e) Indem Menschen die bisherigen Bedingungen erfüllen (d. h. also: in Gemeinschaft aus der Hoffnung auf Gott heraus in Treue zur Geschichte in ihrer konkreten Situation das Reich Gottes aktiv vorbereiten und verwirklichen), ereignet sich vorläufige Gegenwart Gottes in der Geschichte. In den Taten der Menschen, die aus der Hoffnung auf Gott heraus ihr Leben im Dienst an den Menschen leben, kommt Gott den Menschen nahe. In ihnen wirkt Gott, um die Welt zur Vollendung in seinem Reich zu führen. Solche Taten sind wirksame Zeichen der Nähe Gottes. Dieser Gedanke kann hier nicht diskutiert werden. Es sei nur auf die alte Überzeugung hingewiesen, dass in der Liebe Jesu »bis zum Letzten« und von dorthin dann in der Liebe der Jünger Jesu Gottes Liebe zur Welt und in der Welt erkennbar und glaubwürdig wird. Die Tat Jesu in der Geschichte ist *das* Geschehen, in dem Gott uns nahe kommt und uns Gottes Liebe glaubhaft wird.

f) Bei Menschen, die solche Zeichen der vorläufigen Gegenwart Gottes in der Geschichte erfahren, weicht der Zweifel und die Skepsis einem neuen Vertrauen. Sie werden fähig, in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes zu vertrauen, dass Gott doch bereits in der Welt wirkt und schon dabei ist, Schuld und Tod zu überwinden. Es wächst in ihnen das Bewusstsein der wirkenden Gegenwart Gottes, das sich in Dank und somit in personale Anrede Gottes übersetzt. Der personale Bezug zu dem gegenwärtigen Gott steht also am Ende eines Prozesses. Er setzt andere menschliche Vollzüge voraus, ohne die er in sich zusammenfällt oder zu einem nutzlosen Überbau wird.

Was folgt aus diesen kurzen Hinweisen für die Frage unserer Spiritualität? Es kommt für unser geistliches Leben entscheidend auf ein neues Bewusstsein der Nähe Gottes an. Das war das Ergebnis des zweiten Teils unseres Beitrages. Wenn sich diese Nähe aber in den angedeuteten Dimensionen realisiert und mitteilt, müssen wir uns in den kirchlichen Gemeinschaften auf diese Dimensionen einlassen. Das Problem der heutigen Spiritualität ist daher nicht durch diese oder jene Einzelmaßnahme zu lösen, sondern nur durch eine alle Bereiche umfassende Neuorientierung auf Gott und sein Reich hin.

Erste Veröffentlichung: GuL 45 (1972) 261–271.

Wider die Resignation

Ostern als Tag neuer Hoffnung

Ostern ist der Tag der Umwandlung: Enttäuschte, verunsicherte und mutlose Menschen empfangen neue Hoffnung, und aus ihr heraus verändern sie ihr eigenes Leben, ihre Umgebung und schließlich eine ganze Welt.

Nichts dürfte der Kirche heute notwendiger sein als eine neue Erfahrung solch österlicher Veränderung. Nur eine neue Begegnung mit dem Auferstandenen kann die weitverbreitete Resignation überwinden und die Fluchtbewegung aufhalten.

Wie aber geschah die Begegnung mit dem Auferstandenen und wie kann sie heute erneuert werden?

Wenn wir die Texte des Neuen Testaments nach dem historischen Ablauf der Osterereignisse und nach den psychologischen Vorgängen bei den ersten Auferstehungszeugen befragen, erhalten wir keine genauen Auskünfte. Die exegetische Forschung hat gezeigt, dass die Osterberichte an historischer und psychologischer Beschreibung uninteressiert sind. Deutlich und unmissverständlich kommt in ihnen jedoch zum Ausdruck, was an und durch Ostern in den Jüngern entstanden und gewirkt worden ist.

Ausgangspunkt der österlichen Umwandlung ist das Scheitern Jesu von Nazaret und der mit ihm verbundenen Erwartungen. Jesus, der die bedingungslose Liebe Gottes verkündete und in seinem Verhalten zur Geltung brachte, hatte sich nicht durchgesetzt. Im Kampf gegen ein andersgeartetes Gottesverständnis, das die Liebe Gottes an menschliche Bedingungen und Voraussetzungen (Gesetzeserfüllung, soziale Gegebenheiten und Leistungen) knüpfte und das vor allem von den Repräsentanten der religiösen und politischen Institutionen vertreten wurde, war er unterlegen. Sein Tod am Kreuz schien seinen Gegnern endgültig recht zu geben: Das Anliegen Jesu konnte nicht wahr und der Realität entsprechend sein, weil er sonst nicht so von Gott und aller Welt verlassen hätte sterben dürfen. Die Jünger, die geglaubt hatten, dass in Jesus Gott selbst wirksam geworden und sein Reich nahe gekommen sei, sahen sich getäuscht. Gott musste doch anders sein, als Jesus ihn vorgestellt hatte.

Wenn die Jünger nicht in dieser Enttäuschung bleiben, sondern sich von neuem zu Jesus als dem Offenbarer Gottes bekennen, so beruht dies darauf, dass

ihnen die Augen geöffnet werden und sie Jesus, den Gekreuzigten, in neuer Weise sehen und ihm folglich in neuer Weise begegnen können.

Man kann nämlich den Kreuzestod Jesu noch anders verstehen, als es die Gegner Jesu und zunächst auch seine Jünger taten. Er muss nicht unbedingt als Beweis dafür angesehen werden, dass Jesus doch unrecht hatte, Gott als bedingungslose Liebe zu verkünden und sich entsprechend zu verhalten. Man kann den Tod am Kreuz auch als innere und tiefste Konsequenz eben dieser Liebe selbst verstehen, so dass das Anliegen Jesu durch das Kreuz nicht als Täuschung erwiesen, sondern in neuer Weise zur Geltung gebracht wird. Denn wer liebt und einem anderen gut ist, ohne Voraussetzungen und Vorbedingungen seiner Liebe und Güte zu fordern, der bleibt bei dem anderen, gleichgültig in welcher Situation sich dieser befindet. Er wendet sich dem anderen zu, auch und gerade wenn dieser in Not ist. Wer im Sinne Jesu liebt, der scheut das Leid nicht; er hält sich nicht aus ihm heraus, sondern nimmt an ihm teil; er ist mit-leidend. In einer Welt, in der es Not und Elend gibt, führt die Liebe also ins Leid hinein (vgl. Lk 10,30–37). – Die im Sinne Jesu verstandene Liebe trennt sich auch dann nicht von dem anderen, wenn dieser dem Bösen verfallen ist. Sie erträgt das Böse und sucht es durch die Güte zu überwinden. Indem sie die Ungerechtigkeit und Gewalt aushält, ohne sich selbst erbittern zu lassen, unterbricht sie den Kreislauf des Bösen, der auf dem Prinzip der Vergeltung beruht («Auge um Auge« !). Gegenüber der Liebe, die nicht zurückschlägt, wenn sie geschlagen wird, läuft sich das Böse gleichsam tot. Auf diese Weise siegt die Liebe über das Böse. In einer Welt, in der es das Böse gibt, führt die Liebe also zum Erleiden ungerechter Gewalt, im äußersten Fall zum Erleiden eines ungerechten Todes (vgl. Mt 5,38–48).

Wenn Jesus in einer leidenden und bösen Welt Gott als bedingungslose und grenzenlose Liebe zur Geltung bringen will, dann wird er dem Leiden und dem Ertragen ungerechter Gewalt nicht entgehen können. Das Betroffensein von Not und Gewalt ist daher kein Einwand gegen das Anliegen Jesu, sondern ist im Gegenteil der Weg, wie in unserer Welt bedingungslose Liebe überhaupt wirksam werden kann. Das Gute, welches die Liebe anstrebt, kann in unserer Welt nur durch das Mit-leiden und durch das Aus-leiden des Bösen hindurch erreicht werden. Nur wenn das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, kann es Frucht bringen (Joh 12,24). In dieser Perspektive erscheint das Sterben Jesu am Kreuz nicht als fatales Ende, das alles Vorhergehende als Schein und Täuschung entlarvt, sondern als innere Erfüllung des Wirkens Jesu. In seinem Leiden und Sterben liebt Jesus bis zur Vollendung (Joh 13,1).

Deshalb wird durch seinen Tod aber auch die Liebe Gottes, die sich in Jesu befreiender Liebe angekündigt hatte, nicht in Frage gestellt. Wenn nämlich in Jesu Liebe während seines Lebens Gott als Liebe glaubhaft wurde und wenn sich nun Jesu Liebe in seinem Sterben vollendet, dann vollendet sich eben darin auch das glaubwürdige Zeugnis der Nähe und Liebe Gottes. Der Tod Jesu ist dann kein Beweis dafür, dass Gott nicht in Jesus wirksam war, sondern in diesem Tod kommt die Wirksamkeit und Gegenwart der Liebe Gottes zur Vollendung. Daher muss man sagen: Jesus ist in Gottes Liebe hinein gestorben; Gott hat Jesus im Tode nicht fallen lassen, sondern Gottes Liebe ist auch im Sterben an ihm wirksam geworden; Jesus ist im Tod nicht untergegangen, sondern er lebt in und kraft der Liebe Gottes. In biblischer Sprache heißt das: »Ihn (d. h. Jesus, den Gekreuzigten) hat Gott auferweckt, indem er die Wehen des Todes löste denn es war unmöglich, dass er festgehalten wurde von ihm« (Apg 2,24). Das hier angedeutete Verständnis des Lebens und Sterbens und der Auferstehung Jesu wurde den Jüngern in der Ostererfahrung geschenkt. Hier wurde der geradezu innerlich notwendige Zusammenhang zwischen dem Leben des Messias und seinem Leiden und seiner Auferstehung erkannt: »Musste nicht der Messias all das erleiden und so in seine Herrlichkeit eintreten?« (Lk 24,26). In lebendiger geistlicher Erfahrung erfassen die Jünger konkret die Kohärenz und Überzeugungskraft des neuen Verständnisses Jesu, und sie übernehmen es glaubend; im Glauben öffnen sie sich dem Gott, der in Jesus wirksam geworden ist und in dessen Liebe Jesus nun lebt; in der glaubenden Begegnung mit Gott begegnen sie daher Jesus auf eine neue Weise: Jesus ist nicht einfach vergangen, sondern er, der Gekreuzigte, ist in Gott auch jetzt noch gegenwärtig; weil Gott ihn nicht fallen gelassen hat, ist er auch jetzt noch derjenige, in dem Gott offenbar ist.

Das im Glauben übernommene neue Verständnis Jesu verändert das Leben der Jünger. Ihre Enttäuschung über das Scheitern Jesu ist überwunden. Das Kreuz, das alles in Frage stellte, wird nun zu dem Geschehen, von dem aus das Anliegen Jesu in aller Deutlichkeit und Radikalität zum Ausdruck kommt: es offenbart die Gestalt, welche bedingungslose, göttliche Liebe letztlich annimmt, wenn sie in einer leidenden, bösen Welt wirksam werden will. Es gibt daher die Richtung an, in der allein in unserer Welt das Reich der Liebe, das Reich Gottes verwirklicht werden kann: Nur wenn man in der Nachfolge Jesu den Weg der Liebe bis zur Vollendung, das heißt bis ins Leiden und das eigene Sterben hinein, geht, gibt man dem Wirken Gottes in der Welt Raum. Mit der Überwindung der eigenen Resignation ist daher zugleich der Impuls zur Nachfolge Jesu

verbunden, zur Verwirklichung der Liebe hier und jetzt. Aus diesem Impuls heraus beginnt an Ostern der Aufbau einer Gemeinschaft, die aus Gottes grenzenloser Liebe lebt und die sich um die Realisierung dieser Liebe in der Welt müht.

Diese Gemeinschaft steht nicht sofort vollendet da; ihre Universalität etwa kommt nur langsam so zum Durchbruch, wie es dem Wesen grenzenloser Liebe einigermaßen entspricht. Aber trotz vielfacher Widerstände und mancher Verfälschungen breitet sich der Impuls, der am Anfang nur wenige ergriffen hatte, aus und beeinflusst bis heute eine ganze Welt.

Wenn die heutige Resignation und Unsicherheit in der Kirche *christlich* überwunden werden soll, kann dies nur dadurch geschehen, dass die österliche Erfahrung der Jünger erneut lebendig wird. Sicher besteht zwischen uns und den ersten Zeugen der Auferstehung ein wesentlicher Unterschied. Wir stehen nicht in der Situation des Anfangs; uns wird das neue Verständnis von Jesus, dem Gekreuzigten, als dem Offenbarer der Liebe Gottes, nicht erstmals eröffnet. Es wird uns vielmehr von außen durch die Verkündigung der Kirche mitgeteilt. Aber die innere Aneignung und die daraus folgende Umwandlung müssen in uns genauso geschehen wie bei den ersten Zeugen.

Auch bei uns wird daher die Enttäuschung über das Ausbleiben des Reiches Gottes (vgl. Lk 24,21) vor allem durch ein neues Verständnis der in Jesus erschienenen voraussetzungslosen und bedingungslosen Liebe Gottes überwunden werden müssen. Gott wirkt in unserer Welt anders, als wir es von uns aus wünschen. Er beseitigt das Unheil und die Ungerechtigkeit – auch in der Kirche! – nicht mit einem Mal und durch einen gewaltigen Eingriff (wie es die Apokalyp-tik erwartet), sondern er geht gegen das Übel und das Böse vor, indem er Menschen aufruft, in der Nachfolge Jesu den Weg mühsamer Liebe zu gehen. Auf diesem Weg soll in erster Linie nicht ein Programm universaler Weltverbesserung entworfen werden (ein solches Programm müsste notwendig abstrakt bleiben und würde uns überfordern), sondern es soll das konkrete Leid und Unrecht, dem man hier und jetzt begegnet, angegangen werden, indem man sich gleichsam an die Stelle des Leidenden und ungerecht Behandelten stellt und von ihm her denkt und handelt (vgl. Mt 7,12: die goldene Regel!). Das heute Mögliche wird ins Auge gefasst. Die Sorge um alles andere kann man im Vertrauen auf Gottes größere Liebe fallen lassen (Mt 6,25–34). Die Liebe im Sinne Jesu ist also konkret: sie konzentriert sich auf die konkrete Situation und wird in ihr tätig. Und sie lässt sich ohne falsche und illusionäre Erfolgserwartungen von der

konkreten Geschichte führen, vielleicht bis ins Leiden und in ein gewaltsames Ende hinein.

Wer – als Einzelner oder in einer Gruppe (die Ostererfahrung wird im Neuen Testament sowohl Einzelnen wie auch Gruppen zuteil; aber sie führt auf jeden Fall zur Gemeinschaft!) – wer also sich von dieser Gestalt der Liebe ansprechen lässt und sie im jeweiligen Heute zu verwirklichen sucht, der wird aus lähmender Resignation befreit; denn er wird sich nicht mit seinen bisher unerfüllten Erwartungen beschäftigen und von ihnen niederdrücken, sondern sich in seiner Situation und nach seinen Möglichkeiten zur Liebe aufrufen lassen. Um zur befreienden, erfüllenden Tat zu kommen, braucht er also nicht zu warten, bis irgendwelche Zustände in Welt oder Kirche geändert sein werden; er kann jetzt, wenn auch vielleicht in sehr bescheidenem Rahmen, anfangen, die Welt durch die Güte zu verändern. Wenn er dabei schließlich erfolglos zu bleiben scheint, wird ihn die Erinnerung an Jesus von Nazaret trösten, bei dem die Liebe nur durch Leiden und Sterben hindurch ihr Ziel erreichte.

Erste Veröffentlichung: GuL 46 (1973) 81–85.

Erlösung – Wovon und wozu ?

Die Botschaft der Erlösung durch Jesus Christus gehört zu den zentralen und grundlegenden Wahrheiten des christlichen Glaubens. In der Mitte des Glaubensbekenntnisses wird von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, gesagt: »Für uns Menschen und um unseres Heils willen ist er vom Himmel herabgestiegen.« Das Werk Jesu Christi, das sich in Tod und Auferstehung vollendet, zielt also auf das Heil, die Rettung und Erlösung der Menschen. Mit Recht konnte deshalb ein Theologe feststellen: »Die Aussage, ›Erlösung durch Jesu Tod‹ bezeichnet das Zentrum des christlichen Glaubens. Wo, wie und wann immer Christen ihren Glauben bekennen, erkannten sie diese Aussage als verbindliche Wahrheit an« (H. D. Knigge).

Ist aber die für das christliche Glaubensverständnis so zentrale Aussage von der Erlösung durch Jesus Christus heute noch verständlich und glaubwürdig? Bringt Jesus Christus, der Gekreuzigte, uns wirkliche – nicht bloß gedachte, eingebildete, sondern reale – Erlösung? Wovon erlöst er uns denn? Brauchten wir in unseren Fragen, Bedrängnissen und Leiden nicht einen ganz anderen Erlöser und Retter? Etwa einen solchen, wie ihn der Schriftsteller Günter Herburger in seinem Roman »Jesus in Osaka« schildert? Jesus, der die Menschen durch sein Sterben erlöst, taugt seiner Meinung nach nicht mehr für unser industrielles, technisch orientiertes Zeitalter. Erlösung durch einen Gekreuzigten ist für ihn ein Anachronismus. Der Jesus, den er im Roman schildert, spricht: »Wir erlösen uns jetzt, nicht nachher.« Und er steigt vom Kreuz wieder herunter und verschwindet als gewöhnlicher Mensch in der Menge, weil er das Leben liebt, nicht ein jenseitiges Leben, sondern das Leben in unserer Welt – hier und jetzt.

– »Wir erlösen uns jetzt, nicht nachher.« Mit diesem Satz soll eine doppelte Kritik an dem überlieferten christlichen Erlösungsverständnis geübt werden. Einmal daran, dass die christliche Erlösung erst »nachher«, in einem jenseitigen Leben nach dem Tod voll wirksam und zur Geltung kommt. Was wir nötig haben, ist eine erfahrbare Befreiung in unserem konkreten Leben hier auf dieser Erde. Alles andere ist falsche Verstrüstung, bloße Schein-Erlösung. Sodann richtet sich die Kritik dagegen, dass die christliche Erlösung geschenkte, von Gott gewährte Erlösung ist, die der Mensch nur als Gnade empfangend annehmen kann. Solche Erlösung macht den Menschen gegenüber dem Leid und Unrecht in der Welt passiv, duldsam, und dadurch wird eine reale Veränderung und Verbesserung der Lebensqualität gerade verhindert. Notwendig wäre es,

dass der Mensch zum eigenen Tun geführt wird, nicht zum bloßen Erhoffen einer Erlösung von außen. Wir müssen unsere Befreiung selbst in die Hand nehmen. »Wir erlösen uns« selbst –, oder es gibt keine Erlösung.

Stichwort: Emanzipation

Mit diesem letzten Gedanken ist eine Haltung angesprochen, die für das neuzeitliche und moderne Bewusstsein weitgehend bestimmend ist und die das christliche Erlösungsverständnis mehr und mehr in Bedrängnis gebracht hat. Gemeint ist das Streben nach Emanzipation. Die vor allem seit der Aufklärung wirksame Emanzipationsbewegung scheint für eine Erlösung durch Gott keinen Platz mehr zu lassen. Bevor über Erlösung weiter gesprochen wird, muss deshalb das Verhältnis von Emanzipation und Erlösung diskutiert werden.

J. B. Metz hat Emanzipation »als eine Art epochales Stichwort für unsere heutige Welterfahrung« bezeichnet, »als universale, gewissermaßen geschichtsphilosophische Kategorie zur Charakterisierung jener neuzeitlichen Welt und ihrer Freiheits- und Aufklärungsprozesse, in deren Verhältnissen ... die christliche Erlösungsbotschaft artikuliert und verantwortet werden muss« (J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 104f).

Mit Beginn der Neuzeit erfährt sich der Mensch oder besser: der bürgerliche Mensch in wachsendem Maße als freies Subjekt, das die Kraft und die Aufgabe hat, sein Leben selbst zu gestalten. Überlieferte Anschauungen und Lebensgewohnheiten werden kritisch befragt und nur in dem Maße übernommen, wie sie vor dem Forum der Vernunft und der eigenen Subjektivität bestehen können. Es beginnt ein Prozess der Selbstbefreiung des Menschen von irrationalen, unterdrückenden, entfremdenden Mächten. Dieser Impuls der Selbstbefreiung, der Emanzipation, beflügelt die Aufklärung, die I. Kant definierte »als Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit und als den Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen und davon öffentlich Gebrauch zu machen«. Derselbe Impuls ist bei Marx und im Marxismus wirksam: Befreiung von sozialer und politischer Unterdrückung und Bevormundung. »Alle Emanzipation«, so beschreibt Karl Marx den Sinn der Freiheitsbewegung, »ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst« (zitiert bei W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 48). – Im Mittelpunkt steht also der Mensch. Seine Rechte, seine Bedürfnisse, seine Entfaltung sind – im Idealfall – Kriterium des Urteilens und Handelns. Kritiklos vorgegebene Autoritäten werden nicht mehr anerkannt. Dies kommt in einem Text aus Kants »Kritik der reinen Vernunft« programmatisch zum Ausdruck: »Die Vernunft

muss sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, das kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Anspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhaltung aussprechen kann.«

Erlösung vom kirchlichen Christentum

Der Emanzipationsprozess hat bis heute alle Bereiche des menschlichen Lebens ergriffen und verwandelt: das Zusammenleben der Völker, der Rassen und Klassen, der Generationen und Geschlechter. Emanzipation ist zu einer »ideologischen Totalkategorie« geworden (W. KASPER, a. a. O., 48), die auch das christliche Erlösungs- und Gottesverständnis ergriffen und problematisiert hat. Die christliche Erlösungsbotschaft wird entgegen ihrem Inhalt und Anspruch weithin nicht als befreiend empfunden. Sie wird im Widerspruch zum Emanzipationsstreben erfahren. Einige der wichtigsten Gründe für diesen Gegensatz seien genannt:

Die Kirche (und die Kirchen), welche die Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus vermittelt, hat sich in der Vergangenheit auch sehr berechtigten und legitimen Freiheitsbemühungen gegenüber oft lange Zeit ablehnend oder zumindest sehr zurückhaltend verhalten. Es sei nur an den Kampf der Arbeiter um soziale Gerechtigkeit erinnert, der lange Zeit in der Kirche auf wenig Verständnis und Unterstützung stieß. Dadurch hat sich die Kirche in weiten Kreisen den Ruf einer repressiven, freiheitsfeindlichen Macht eingetragen, deren Botschaft man von vornherein keine erlösende, befreiende Kraft mehr zutraut. Die Kirche hat durch ihr Verhalten die Glaubwürdigkeit der christlichen Erlösungsbotschaft beeinträchtigt.

Ferner wird die Art und Weise, wie die Kirche die frohe Botschaft von der Erlösung vermittelt, oft als nicht sehr frohmachend erlebt. Joseph Ratzinger veranschaulicht dies im Anschluss an einen Artikel von Joseph Wittig folgendermaßen: »Die Schulkinder, denen erklärt wird, sie seien durch Christus von der Sünde erlöst, da man nun Vergebung in der Beichte erlangen könne, fragen, warum Christus uns denn nicht lieber von der Beichte erlöst habe. Sie empfinden die Beichte, die kirchliche Form heiliger Erlösung, nicht als Erlösung,

sondern als die seelische Sklaverei, von der wir erlöst werden müssten: Erlösung vom kirchlichen Christentum, nicht durch dieses, das ist ihre Frage« (J. RATZINGER, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, in: L. SCHEFFCZYK (Hg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg-Basel-Wien 1973, 141).

Selbstbefreiung statt Erlösung

Der Einwand des Freiheitsbewusstseins richtet sich aber nicht nur gegen die kirchliche Vermittlung der Erlösungsbotschaft, sondern zutiefst gegen diese selbst. Auf Erlösung durch Gott hoffen – das zerstört nach KARL MARX den Willen zur Selbstbefreiung. Wer auf Gott vertraut und sein Heil von ihm erwartet, der wird sich nicht mehr selbst mit letzter Kraft und letzter Hingabe im Kampf für die Freiheit in dieser Welt einsetzen. Sein Wille ist gebrochen, geteilt. Deshalb bezeichnet Marx die Überwindung des Gottesglaubens als die wichtigste Voraussetzung zur Befreiung des Menschen. Revolutionärer Einsatz und christliche Erlösungshoffnung sind nach Marx unvereinbar.

Aber noch tiefer reicht die Kritik: die Gottesidee, selbst die Idee eines erlösenden, liebenden Gottes, erdrückt den Menschen und hindert seine Selbstfindung und Freiheit. Nach religiöser Vorstellung ist Gott in allem und bei allem präsent. Er sieht alles, und auch wenn er bereit ist zu verzeihen, so ist er doch zunächst einmal derjenige, welcher Rechenschaft fordert und vor dem sich der Mensch verantworten muss. Vor Gott muss sich der Mensch als klein, sündig und unwürdig vorkommen. Dieses Bewusstsein hemmt und erdrückt den Menschen. So jedenfalls erfahren viele Ihr Verhältnis zu Gott. »Gott« wird als Last, als Hemmnis empfunden. Er ist der Richtergott, der Gesetzgeber, vor dem man erzittert und dessen Zorn besänftigt werden muss. Selbst wenn dann hinzugefügt wird, dass Gott ein gnädiger Richter ist und dass er seinen Zorn zurückhält und sich zur Erlösung der Sünder entschlossen hat, so ist das Gottesverhältnis im Ansatz eben doch von der erdrückenden Überlegenheit Gottes bestimmt und geprägt.

Die Erlösungsbotschaft bestätigt noch einmal diesen Ansatz und hält ihn im Bewusstsein lebendig, auch wenn sie ihn dann »aufhebt«. TILMANN MOSER beschreibt in seinem Buch »Gottesvergiftung« (Frankfurt 1976, 21) seine kindliche Gotteserfahrung so: »Du (Gott) warst von erdrückender, rücksichtslos, grausam und hinterhältig eingesetzter Überlegenheit, und meine kindliche Schwäche und Wehrlosigkeit haben dich gar nicht geniert, im Gegenteil, die gedeiht ja nur, solange man wehrlos ist.« Um diese Demütigung des Menschen zu überwinden, richtet sich die neuzeitliche Religionskritik im Namen der Freiheit gegen die

Gottesgläubenden, gegen den »Zuschauergott« (F. NIETZSCHE), gegen den allmächtigen Vatergott, der als Über-Ich das Gewissen des Menschen knechtet (S. FREUD), gegen den Störenfried-Gott, der einem keine Chance lässt, mit sich selbst »ein auskömmliches Leben zu führen« (TILMANN MOSER, a. a. O., 20). Dass der christliche Erlösungsglaube dieses negativ besetzte Gottesbild nicht unbedingt beseitigt, zeigt sehr eindrucksvoll das Buch »Gottesvergiftung« von TILMANN MOSER: »Ich habe dich, wie es mir deine Diener nahelegten, angestaunt ob deiner Güte, Abraham den Isaac nicht schlachten zu lassen. Du hättest es ja so leicht fordern können, er hätte es für dich getan, und mit dem Rest von Menschenwürde in deinem auserwählten Volk hätte es nur noch ein wenig fürchterlicher ausgesehen. Oder hast du vielleicht nur ein unverschämtes Glück gehabt, dass dir in letzter Sekunde die Idee kam, einen Engel an den Ort des geplanten Gemetzels zu schicken? Vielleicht wären dem guten Abraham doch noch Zweifel an den Vorteilen seiner privilegierten Beziehung zu dir gekommen, wenn ihn erst Isaacs Blut bespritzt hätte?

Bei deinem eigenen Sohn warst du dann ungenierter und hast deinem Sadismus freien Lauf gelassen. Man hat mir weismachen wollen, dass du mit seiner Opferung am Kreuz den neuen Bund der Liebe hast einläuten wollen. Und wiederum habe ich versucht, auf allgemeine Aufforderung hin, dich anzustaunen, weil du für mich armen Sünder deinen einzigen Sohn geopfert hast. Das macht natürlich Eindruck: Wie schlecht muss ich sein, dass es einer solchen Inszenierung bedarf, um mich zu erlösen? Seltsam, seltsam keiner von den Predigern hat je Verdacht geschöpft, dass vielleicht nicht mit uns, sondern mit dir etwas nicht stimmt, wenn du vor lauter Menschenliebe deinen Sohn schlachten lassen musstest. Und uns gibst du ihn dann zu trinken und zu essen, wie es heißt, zur Versöhnung.«

Die Befreiung von der Gottesidee schafft die Freiheit, die Welt zu sehen, wie sie ist, und den Mitmenschen unvoreingenommen zu begegnen. So jedenfalls meint es J. P. SARTRE. In dem Bühnenstück »Der Teufel und der liebe Gott« lässt er einen Mann zu einer Frau sagen: »Wir haben keinen Zeugen mehr; ich bin der einzige, der deine Haare sieht und deine Stirn. Wie wirklich du bist, seit er nicht mehr über uns ist.«

»Das Ende einer Illusion«

Die neuzeitliche Emanzipationsbewegung hat sich für das überlieferte christliche Erlösungsverständnis als nicht sehr günstig erwiesen. Auf die Frage: »Wovon müssen wir erlöst werden?« antworten heute nicht wenige Menschen: »Vom

christlichen Erlösergott selbst!« Ist damit das Thema Erlösung abgeschlossen? Wohl kaum! Es stellt sich nämlich die Frage, ob denn die Emanzipationsbewegung selbst die umfassende Freiheit gebracht hat, die sie versprach. Die großen Gewinne der Emanzipation sollen nun in keiner Weise bestritten oder verurteilt werden. Wir sollten sie dankbar anerkennen, weil wir selbst sie vermutlich nicht gerne missen möchten. Bestritten werden muss jedoch, dass durch Emanzipation und Selbstbefreiung den Menschen umfassende und letzte Freiheit zuteil geworden ist. Die Erfahrung zeigt, dass neue Zwänge und Unfreiheiten entstanden sind und dass eine große Sinnleere die Menschen bedroht, an der der Verlust einer transzendenten religiösen Verankerung als Folge des Emanzipationsprozesses nicht geringe Schuld hat. Zunehmend wird die innere Dialektik des emanzipatorischen Freiheitsverständnisses deutlich.»Man erkennt, dass die neuzeitliche Freiheits- und Revolutionsgeschichte in Gefahr ist, in eine neue Gewalt und Unterdrückungsgeschichte auszuarten, dass Industrialisierung und Technisierung einen geradezu ins Planetarische erhobenen Mechanismus der Anpassung und der Unmündigkeit auslösen, dass Verwaltung und Technik, die der Mensch erfand, um die Welt zu beherrschen, zu einem kaum mehr durchschaubaren Geflecht werden, in dem der Mensch sich immer mehr verfängt. Seine eigenen Schöpfungen sind ihm über den Kopf gewachsen und entfalten nun ihre eigene Gesetzmäßigkeit; eine Natur und ein Schicksal zweiter Ordnung ist entstanden« (W. KASPER, a. a. O., 251).

ERICH FROMM spricht von dem Fehlschlag einer großen Verheißung. Unter der Überschrift »Das Ende einer Illusion« schreibt er: »Die große Verheißung unbegrenzten Fortschritts die Aussicht auf Unterwerfung der Natur und auf materiellen Überfluß, auf das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl und auf uneingeschränkte persönliche Freiheit – das war es, was die Hoffnung und die Zuversicht von Generationen seit Beginn des Industriezeitalters aufrecht erhielt ... Die Männer und in zunehmendem Maße auch die Frauen erlebten ein neues Gefühl der Freiheit; sie waren Herren ihres Lebens; die Ketten der Feudalherrschaft waren zerbrochen, sie waren aller Fesseln ledig und konnten tun, was sie wollten. So empfanden Sie es wenigstens. Man muss sich die Tragweite der großen Verheißung und die phantastischen materiellen und geistigen Leistungen des Industriezeitalters vor Augen halten, um das Trauma zu verstehen, das die beginnende Einsicht in ihren Fehlschlag heute auslöst. Denn das Industriezeitalter ist in der Tat nicht imstande gewesen, seine große Verheißung einzulösen, und immer mehr Menschen werden sich der Tatsache bewusst: dass Glück und größtmöglichstes Vergnügen nicht aus der uneingeschränkten

Befriedigung aller Wünsche resultieren und nicht zu Wohlbefinden führen; dass der Traum, unabhängige Herren über unser Leben zu sein, mit unserer Erkenntnis endete, dass wir alle zu Rädern in der bürokratischen Maschine geworden sind; dass unsere Gedanken, Gefühle und Vorlieben durch den Industrie- und Staatsapparat manipuliert werden, der die Massenmedien beherrscht; dass der wachsende wirtschaftliche Fortschritt auf die reichen Nationen beschränkt blieb und der Abstand zwischen ihnen und den armen Nationen immer größer geworden ist; dass der technische Fortschritt sowohl ökologische Belastungen als auch die Gefahr eines Atomkrieges mit sich brachte, die jede für sich oder beide zusammen jeglicher Zivilisation und vielleicht sogar jedem Leben ein Ende bereiten können.« (E. FROMM, *Haben und Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976, 11–13)

Die Befreiung, die im bloßen Aufheben von Tabus besteht, hat die Freiheit nicht gebracht. Fromm erläutert dies am Beispiel der sexuellen Emanzipation: »Aber das Brechen sexueller Tabus führt nicht an sich zu größerer Freiheit; die Rebellion ertrinkt gewissermaßen in der sexuellen Befriedigung und den darauffolgenden Schuldgefühlen. Nur die Erreichung innerer Unabhängigkeit öffnet die Tür zur Freiheit und beseitigt den Drang nach fruchtloser Auflehnung, die nicht über den sexuellen Bereich hinausgeht. Dasselbe gilt für alle anderen Versuche, die Freiheit wiederzuerlangen, indem man das Verbotene tut« (a. a. O., 82). Zur Freiheit ist ein »neuer Mensch« notwendig, eine neue Weise, zu sein (a. a. O., 167). Worin besteht dieses Neue? Vor allem: Wie entsteht es? Emanzipation allein kann es jedenfalls nicht erbringen.

Das Problem der Schuld

An einem weiteren Punkt stößt eine sich total verstehende Emanzipation auf Schwierigkeiten und verwickelt sich in Widersprüche. Die Geschichte der Menschheit ist nicht nur eine Geschichte des Erfolgs und Fortschritts, sie ist zutiefst eine Leidens- und Schuldgeschichte, eine Geschichte von Gewalt, Unterdrückung, Rache, Ausbeutung, eine Geschichte seelischer und körperlicher Krankheiten, die nicht selten eine Folge der menschlichen Gewalttätigkeit sind, eine Geschichte, in der das Geschick des Todes herrscht. Diese dunkle Seite ist nicht verschwunden, nachdem der Mensch sein geschichtliches Schicksal selbst in die Hand genommen hat; sie hat sich im Gegenteil zuweilen ins Unermessliche gesteigert. Wer ist an all dem schuld, »wem ist dies alles anzulasten? Angesichts dieser Frage setzt in den emanzipatorischen Geschichtstheorien in Analogie zur Theodizee (Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Leid) eine Art

Anthropodizee ein – mit einem diffizilen Rechtfertigungs- bzw. Entschuldigungsmechanismus, der alles argumentative Raffinement der klassischen Theodizee weit in den Schatten stellt ... Der Homo Emancipator müsste sich eigentlich dadurch ›rechtfertigen‹, dass er als verantwortlicher Geschichtsträger Schuld und Versagen auf sich nimmt. Der Homo Emancipator müsste als Homo Peccator (Sünder) leben und sich verstehen. Doch da er die vermeintliche Heteronomie der Schuld so sehr fürchtet, schafft er sich lieber selbst neue Heteronomien. Er halbiert seine geschichtliche Verantwortung, er will als Geschichtssubjekt nun doch nicht so ganz ernstgenommen sein. Angesichts der Leidensgeschichte schleicht er sich wieder fort vom Thron des Geschichtssubjekts. Ihr gegenüber entwickelt er trickreich die ›Kunst, es nicht gewesen zu sein‹.« (J. B. METZ, a. a. O., 110).

Während man die Erfolge als Tat der Freiheit sich selbst zuschreibt, wird für das Versagen die »Natur« haftbar gemacht oder der Klassenfeind, z. B. die Kapitalisten oder die Sozialisten. So führt der angewandte Entschuldigungsmechanismus zu einer pessimistischen Beurteilung der menschlichen Lebensbasis und damit zu einer pessimistischen Beurteilung des Lebens überhaupt oder aber zu einem Zwang zu zwischenmenschlicher Verfeindung. Beides – sowohl der fundamentale Pessimismus als auch der Zwang zur Verfeindung – steigert wiederum die dunkle Seite der Geschichte. Will man dieser Folgerung entgehen, bleibt nur die positivistische Lösung: Man verzichtet auf ein freies verantwortliches Subjekt der Geschichte. Der Emanzipationsprozess, der als Freiheitsgeschichte gedacht war, wird »in neuer Weise zur ›Naturgeschichte‹, zum Zwangsmechanismus des technologischen Fortschritts« (J. B. METZ, a. a. O., 112).

Was in diesen Überlegungen deutlich wird, ist dies: Ohne die Möglichkeit von Vergebung, von Erlösung ist es kaum möglich, Schuld einzugestehen; man wird seine Schuld, damit aber auch seine volle Verantwortung und Freiheit, abschieben. Emanzipation wird dann nur allzu leicht zu einem Sichtreibenlassen von vorgegebenen Prozessen und Bedürfnissen. Das aber ist die Perversion der Freiheit.

Ähnliche Fragen ergeben sich angesichts des ungetrösteten Leides der Vergangenheit, »angesichts des Leides, das die Toten erlitten haben; auch die größere Freiheit künftiger Geschlechter macht vergangenes Leid nicht wieder gut und macht es nicht frei« (J. B. METZ, a. a. O., 114). Wenn vergangenes Leid nicht mehr aufgearbeitet werden kann, wenn es also keine Versöhnung und Erlösung für die zahllosen Generationen der Vergangenheit geben kann, herrscht in der Geschichte letztlich das Gesetz des Stärkeren, das Gesetz des Siegers.

Wer möglichst ohne Leid »durchgekommen« ist, hat eben Glück gehabt. Den Zukurzgekommenen ist kein hoffnungsvolles Wort zu sagen. Die Geschichte erweist sich dann als ein letztlich blinder Prozess und nicht mehr als ein Freiheitsgeschehen. Wiederum zeigt sich, dass Emanzipation ohne Offenheit auf die Kategorie der Erlösung sich in ihr Gegenteil umkehrt. An die Stelle der Freiheit tritt das Gesetz des Stärkeren, der blinden Macht.

Das bisher Gesagte soll deutlich machen, dass die Freiheit und Emanzipation, also die Grundkategorien neuzeitlichen Bewusstseins, die Frage nach Erlösung nicht ausschließen. Es bleibt Raum, nach der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zu fragen. Dabei darf jedoch die oben dargelegte Kritik am christlichen Erlösungsglauben nicht vergessen werden.

Erlösungsbedürftigkeit des Menschen

ERICH FROMM sieht den Fehlschlag der modernen Fortschrittsbewegungen in einer bestimmten Lebenseinstellung, einer bestimmten Existenzweise begründet, die er mit dem Stichwort »Haben« bezeichnet. Der »Habenmodus« ist gekennzeichnet durch den Willen, sich selbst durchzusetzen, sich angesichts aller Bedrohungen zu behaupten, sein eigenes Leben zu sichern und seinen Besitz, sein Ansehen, sein Glück zu mehren. Wer im Habenmodus existiert, muss sich notwendig gegen andere absetzen; er muss versuchen, Macht über andere zu gewinnen. Wenn er nach Freiheit und Emanzipation strebt, wird er dies auf Kosten anderer tun und wird so im Endergebnis zur Zerstörung menschlicher Gemeinschaft beitragen. »Der Habenmodus der Existenz, die auf Eigentum und Profit ausgerichtete Orientierung, gebiert zwangsläufig das Verlangen nach Macht, ja die Abhängigkeit von Macht. Es ist Gewaltanwendung nötig, um den Widerstand eines Lebewesens zu brechen, das man beherrschen möchte. Der Besitz von Privateigentum erfordert Macht, um es vor jenen zu schützen, die es uns wegnehmen wollen, denn genau wie wir bekommen auch sie nie genug; der Wunsch, Privateigentum zu haben, erweckt den Wunsch in uns, Gewalt anzuwenden, um andere offen oder heimlich zu berauben. Im Habenmodus findet der Mensch sein Glück in der Überlegenheit gegenüber anderen, in seinem Machtbewusstsein und in letzter Konsequenz in seiner Fähigkeit, zu erobern, zu rauben und zu töten« (a. a. O., 83). Das »Haben« führt also zum Kampf. »Habgier und Frieden schließen einander aus« (a. a. O., 16).

Soll menschliches Leben und Zusammenleben besser, friedvoller, glücklicher werden, ist eine Umkehr der herrschenden Einstellung, eine »radikale Veränderung des Herzens« (a. a. O., 19) notwendig.

Der »Habenmodus« muss durch den »Seinsmodus« ersetzt werden. Der Mensch darf sich nicht mehr von dem her verstehen, was er *hat* und BESITZT, sondern von dem her, was er IST; nicht von dem her, was er erworben hat, sondern von dem her, was ihm GEGEBEN, GESCHENKT ist. Leben aus dem Beschenktsein – so möchte ich, über E. Fromm hinausgehend, die erforderte neue Lebenseinstellung charakterisieren. Grundeinstellung des Lebens muss das Bewusstsein sein, beschenkt zu sein, entsprechend einem Gedicht von Goethe, das Fromm zitiert:

EIGENTUM

Ich weiß, dass mir nichts angehört
als der Gedanke, der ungestört
aus meiner Seele will fließen,
und jeder günstige Augenblick,
den mich ein liebendes Geschick
von Grund aus lässt genießen.

Was ich als Eigentum habe, ist allein das, was mir jetzt zufließt, geschenkt wird. Wer aus diesem Bewusstsein lebt, wird dankbar und frei zum Schenken, zum Teilen, zur Gemeinschaft. »Im Seinsmodus liegt es (das Glück) im Lieben, Teilen, Geben« (a. a. O., 83).

Die erforderte Umstellung vom »Habenmodus« zum »Seinsmodus« ist deshalb so schwer zu vollziehen, weil der »Habenmodus« nicht nur den einzelnen Menschen beherrscht, sondern weitgehend in die gesellschaftlichen und sozio-ökonomischen Strukturen eingeflossen ist und diese prägt (z. B. im Konkurrenzkampf, in Werbung und Reklame, im Zwang zu Gewinnsteigerung, im Streit der Parteien und Tarifpartner usw.).

Die gesellschaftlichen Verhältnisse wirken ihrerseits zurück auf den einzelnen und verhindern eine radikale Änderung der Lebensweise. »Eine Gesellschaft, die auf den Prinzipien Erwerb – Profit – Eigentum basiert, bringt einen besitzorientierten Charakter hervor, und sobald das vorherrschende Verhaltensmuster etabliert ist, will niemand ein Außenseiter oder gar ein Ausgestoßener sein; um diesem Risiko zu entgehen, passt sich jeder der Mehrheit an, die durch nichts anderes miteinander verbunden ist als durch ihren gegenseitigen Antagonismus« (a. a. O., 107f). Änderung der Lebensweise ist folglich durchgreifend nur möglich, wenn sich auch sozial, gesellschaftlich etwas ändert.

Die dargelegten Gedanken E. Fromms enthalten wesentliche Elemente, die auch nach den Aussagen der Heiligen Schrift für die Lage der Menschheit charakteristisch sind. Gut, geglückt und frei wäre menschliches Leben, wenn es in

der Haltung des Schenkens, des Miteinanderteilens, des gegenseitigen Annehmens und Tragens gelebt würde (vgl. z. B. die Schilderungen des erhofften eschatologischen Reiches im Alten Testament: Umschmelzen der Schwerter in Pflugscharen als Symbol des Friedens und der Harmonie zwischen den Menschen sowie zwischen Mensch und Natur.). Nach dem Verständnis der Hl. Schrift lässt sich diese Haltung aber nur verwirklichen, wenn der Mensch selbst sich beschenkt weiß, wenn er sein Leben als Geschenk versteht, als Gabe Gottes, des Schöpfers. Nur wer realisiert, dass das Prinzip, der Urgrund, der alles bestimmt, selbst Schenken, Mitteilung, Liebe ist, ist dauerhaft und wirksam befähigt und motiviert, sich selbst zu schenken und mitzuteilen. Nur die Haltung grundsätzlicher Dankbarkeit dem Leben und seinem geheimnisvollen Ursprung gegenüber befähigt, sich zu schenken. Mißtrauen und Angst dagegen bewirken, dass der Mensch sich festhält und sich verschließt, um sich zu sichern. Das Böse (Zwietracht, Gewalt, Unterdrückung, Ausbeutung etc.) entspringt der Angst, letztlich der Angst vor dem Tode (vgl. Hebr. 2,15: der Teufel, also die Macht des Bösen, hält die Menschen ihr ganzes Leben lang durch Todesfurcht in Knechtschaft).

Nach biblischer Auffassung ist es nun so, dass die empfangende Verbindung mit dem göttlichen Urgrund und folglich die Haltung des Dankens und Schenkens dem Menschen weitgehend verloren gegangen sind. Die Bibel sieht die Geschichte der Menschheit unter der Herrschaft von Angst, Gewalt und Lüge, die daher kommen, dass die Menschen die Verbindung mit dem Schöpfer nicht gewahrt haben und sich des Geschenkcharakters des Lebens nicht bewusst geblieben sind (vgl. Röm 1,18–32). Der Unheilszustand der Welt (dessen biblische Beschreibung sich weitgehend mit dem deckt, was E. Fromm über unsere heutige Welt sagt) gründet also darin, dass der Mensch aus der Haltung des Dankens herausgefallen ist und als Folge davon sich eine Welt hergestellt und auch ein Gottesbild zurechtgemacht hat, die dann tatsächlich auch keinen Dank mehr rechtfertigen. Der Verlust des Dankens führte zu einer unmenschlichen Welt; aus ihr entwickelte sich ein unmenschliches Gottesbild, das dem Menschen keine Freiheit und Freude mehr schenkte und das folglich die Unmenschlichkeit noch vertiefte. In einer undankbaren, lieblosen Welt konnte Gott nur noch als despotischer Herrscher, als rachsüchtiger Willkürgott verstanden werden, der den Menschen nicht mehr zur Menschlichkeit motivierte. So entstand ein Teufelskreis, aus dem der Mensch nicht mehr herauskam.

Das ist der Zustand der Unerlöstheit, wie die Heilige Schrift ihn beschreibt. Paulus spricht in diesem Zusammenhang von der Macht der Sünde, die in der

Welt herrscht. Vorgängig zu seinen eigenen freien Entscheidungen steht der einzelne Mensch bereits unter einem Einfluß, der die freie liebende Begegnung mit dem göttlichen Ursprung verhindert. In den Verfehlungen des einzelnen wirkt sich diese vorgegebene Sündenmacht aus und wird ihrerseits durch sie genährt. So lebt der Mensch in einem Bann, aus dem er sich von sich aus nicht befreien kann. Alle Anstrengungen vertiefen lediglich den Unheilszustand, weil sich in allem Bemühen und aller Leistung der selbstsüchtige, sündige Mensch noch einmal neu behauptet.

Dieser Zustand könnte nur überwunden werden, wenn vom göttlichen Ursprung selbst her ein neuer, heiler Anfang in der Geschichte gemacht würde. Der Mensch müsste sich auch in der Welt, die durch seine Bosheit und seine Verfehlungen entstellt ist, als Beschenkter erfahren können, ohne dass er das Böse und das Leid verdrängen muss. Gott selbst müsste sich so als schenkende Liebe manifestieren, dass der Mensch trotz allen Dunkels, das über der Geschichte liegt, erneut zu uneingeschränkter Dankbarkeit befreit würde. Ein solcher Neuanfang in der Geschichte wäre Erlösung.

Erlösung durch Jesus Christus, den Gekreuzigten

Nach christlicher Überzeugung hat Gott selbst in Jesus Christus, dem Gekreuzigten, einen neuen unüberholbaren Anfang gesetzt, indem er sich in unserer Welt, die vom Bösen und vom Tod beherrscht ist, als Liebe definiert und so die Menschen zu dankbarem Vertrauen, zu begründeter Hoffnung und zu einem neuen sozialen Verhalten, nämlich zur Liebe, befreit. Jesus, der Gekreuzigte, erweist wirksam, dass und wie Gott in unserer verlorenen Welt Liebe ist, und zugleich damit ermöglicht er konkrete Freiheit. Dies soll nun erläutert werden.

Im Leben und der Verkündigung Jesu geht es um die Frage, wie Gott, der Schöpfer, zur Leidens- und Unheilsgeschichte der Menschen steht. Welches ist sein Wort über die Ungerechtigkeit, welche die Menschen beherrscht und zu vernichten droht? Ist er der Richter, der am Ende die Guten belohnt und die Bösen bestraft und so für den gerechten Ausgleich sorgen wird? Aber wer könnte dann Hoffnung haben! Oder ist Gott noch anders. Jesus verkündet den Gott voraussetzungsloser, bedingungsloser Liebe und Gnade. Gott wendet sich rettend und heilend nicht nur demjenigen zu, welcher bestimmte Voraussetzungen erfüllt (z. B. bestimmte Gesetzesleistungen erbringt oder bestimmten Gruppierungen angehört), sondern jedem ist er zugewandt, will er sich mitteilen. Der Gott, den Jesus verkündet, übersteigt die Ordnung der Gesetzesgerechtigkeit, die sich nach dem Maßstab der Vergeltung richtet. Gott ist so sehr frei und mächtig

und von weltlichen Voraussetzungen irgendwelcher Art unabhängig, dass er sich auch des Sünders erbarmen, den Armen reich machen und dem Gesetzlosen die Erfüllung des Gesetzes schenken kann (im doppelten Sinn dieses Wortes). Er ist im wahren Sinn ein schöpferischer Gott, der aus dem Nichts zum Sein zu rufen vermag, und zwar nicht nur am Anfang, sondern immer, wenn Menschen in das Nichts der Sünde und des Todes versunken sind. Das heißt aber: Er ist wirklich Gott. Er liebt göttlich. Sein Wesen ist es, wie Luther in seinem Magnificat-Kommentar sagt, aus dem, was nichts ist, etwas zu machen. Paulus hat diesen Kern der Verkündigung Jesu später aufgegriffen und theologisch reflektiert: Gott rechtfertigt uns »umsonst, ohne unsere Werke, allein aus Gnade«; wir müssen die schöpferische Liebe Gottes nur empfangend, glaubend annehmen.

In den Evangelien wird dieses Gottesverständnis an gelungenem menschlichem Verhalten veranschaulicht: Wie verhalten sich Menschen, die etwas lieben? Werden sie dem Verlorenen nicht nachgehen? Wird der Vater auf seinen Sohn warten, auch wenn dieser in die Irre gegangen ist und alles Vermögen verschwendet hat? Sind Eltern nicht von vornherein bereit, ihren Kindern Gutes zu geben? Und »wenn ihr, die ihr böse seid, so handelt, um wieviel mehr euer Vater, der im Himmel ist« (vgl. Mt 7,11)!

Jesus hat nicht nur die zuvorkommende schöpferische Liebe Gottes verkündet, sondern in seinem Verhalten entsprechend gehandelt. Er wandte sich den Armen, Kranken, den Sündern und Zöllnern zu und schenkte ihnen Hoffnung und Freiheit. So erfuhren Menschen, die sich auf seine Verkündigung einließen, dass durch ihn und in ihm etwas von dem erhofften Reich der Liebe Gottes gegenwärtig wurde. Gottes Liebe wurde in Jesus in der Welt wirksam. Bedrängte Menschen konnten danken.

Aber erwies sich das Gottesverständnis Jesu nicht schließlich doch als Täuschung? Die Ablehnung und Kreuzigung Jesu scheinen denen, die ihn ablehnten, recht zu geben: Das Anliegen Jesu konnte nicht wahr und der Realität entsprechend sein, weil er sonst nicht so von Gott und aller Welt verlassen hätte sterben dürfen. Die Jünger, die geglaubt hatten, dass in Jesus Gott selbst wirksam geworden und sein Reich nahe gekommen sei, sahen sich getäuscht. Gott musste doch anders sein, als Jesus ihn vorgestellt hatte. Das Dunkel der Welt schien doch mächtiger zu sein als das Licht, das in Jesu Wort und Tat aufgeleuchtet war. Der Teufelskreis des Bösen schien siegreich zu bleiben.

Wenn die Jünger nicht in dieser Enttäuschung bleiben, sondern sich von neuem zu Jesus als dem Offenbarer Gottes bekennen, so beruht dies darauf, dass sie Jesus, den Gekreuzigten, und darin zugleich Gott in neuer Weise sehen

lernen. Man kann nämlich den Kreuzestod Jesu noch anders verstehen, als es die Gegner Jesu und zunächst auch seine Jünger taten. Er muss nicht unbedingt als Beweis dafür angesehen werden, dass Jesus doch unrecht hatte, Gott als bedingungslose Liebe zu verkünden und sich entsprechend zu verhalten. Man kann den Tod am Kreuz auch als innere und tiefste Konsequenz eben dieser Liebe selbst verstehen, so dass das Anliegen Jesu durch das Kreuz nicht als Täuschung erwiesen, sondern in neuer Weise zur Geltung gebracht wird. Denn wer liebt und einem anderen gut ist, ohne Voraussetzungen und Vorbedingungen seiner Liebe und Güte zu fordern, der bleibt bei dem anderen, gleichgültig, in welcher Situation sich dieser befindet. Er wendet sich dem anderen zu, auch und gerade, wenn dieser in Not ist. Wer im Sinne Jesu liebt, der scheut das Leid nicht; er hält sich nicht aus ihm heraus, sondern nimmt an ihm teil; er ist mit-leidend. In einer Welt, in der es Not und Elend gibt, führt die Liebe also ins Leid hinein (vgl. Lk 10,30–37). Die im Sinne Jesu verstandene Liebe trennt sich auch dann nicht von dem anderen, wenn dieser dem Bösen verfallen ist. Sie erträgt das Böse und sucht es durch die Güte zu überwinden. Indem sie die Ungerechtigkeit und Gewalt aushält, ohne sich selbst erbittern zu lassen, unterbricht sie den Teufelskreis des Bösen, der auf dem Prinzip der Vergeltung beruht (»Auge um Auge«!). Gegenüber der Liebe, die nicht zurückschlägt, wenn sie geschlagen wird, läuft sich das Böse gleichsam tot. Auf diese Weise siegt die Liebe über das Böse. In einer Welt, in der es das Böse gibt, führt die Liebe also zum Erleiden ungerechter Gewalt, im äußersten Fall zum Erleiden eines ungerechten Todes (vgl. Mt 5,38–48).

Wenn Jesus in einer leidenden und bösen Welt Gott als bedingungslose und grenzenlose Liebe zur Geltung bringen will, dann wird er dem Leiden und dem Ertragen ungerechter Gewalt nicht entgehen können. Das Betroffensein von Not und Gewalt ist daher kein Einwand gegen das Anliegen Jesu, sondern ist im Gegenteil der Weg, wie in unserer Welt bedingungslose Liebe überhaupt wirksam werden kann. Das Gute, das die Liebe anstrebt, kann in unserer Welt nur durch das Mit-leiden der Not und durch das Aus-leiden des Bösen hindurch erreicht werden. Nur wenn das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, kann es Frucht bringen (Joh 12,24). In dieser Perspektive erscheint das Sterben Jesu am Kreuz nicht als fatales Ende, das alles Vorhergehende als Schein und Täuschung entlarvt, sondern als innere Erfüllung des Wirken Jesu. In seinem Leiden und Sterben liebt Jesus bis zur Vollendung (Joh 13, 11)

Deshalb wird durch seinen Tod aber auch die Liebe Gottes, die sich in Jesu befreiender Liebe angekündigt hatte, nicht in Frage gestellt. Wenn nämlich in

Jesu Liebe während seines Lebens Gott als Liebe glaubhaft wurde und wenn sich nun Jesu Liebe in seinem Sterben vollendet, dann vollendet sich eben darin auch das glaubwürdige Zeugnis der Nähe und Liebe Gottes. Der Tod Jesu ist dann kein Beweis dafür, dass Gott nicht in Jesus wirksam war, sondern in diesem Tod kommt die Wirksamkeit und Gegenwart der Liebe Gottes zur Vollendung.

Das ist das Verständnis des Kreuzes, das den Jüngern in der Ostererfahrung geschenkt wird: Gott selbst war liebend in Jesu Leiden und Sterben wirksam. Er selbst erleidet in Jesus das Unrecht, um es zu überwinden. Er straft es nicht von außen, sondern leidet es von innen aus. Darin wird eine Unüberbietbarkeit sichtbar. Denn: »Eine größere Liebe hat niemand als wer sein Leben hingibt für seine Freunde« (Joh 12,24). Ja mehr noch: »Christus ist schon zu der Zeit, da wir noch schwach und gottlos waren, für uns gestorben. Schwerlich wird jemand für einen Gerechten sterben; allenfalls wird er für einen guten Menschen sein Leben wagen. Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren« (Röm 5,6–8). So erweist und realisiert sich am Kreuz unüberbietbare, einzigartige Liebe Gottes: Gott selbst begibt sich im gekreuzigten Jesus in die Sünde und den Tod hinein und lässt sich davon betreffen, um alle Sünde und allen Tod auszuleiden. So und nur so wird in unserer durch menschliches Fehlverhalten entstellten Welt Gott als Liebe glaubhaft. So aber und nur so werden wir in unserer Welt zu uneingeschränkter Dankbarkeit befreit.

Durch das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes sind wiederum Dankbarkeit, Vertrauen und Hoffnung möglich. Deshalb befähigt der Gekreuzigte aber auch, wiederum aus der Haltung des Schenkens und des Mitteilens zu leben. Vom Kreuz her wird ein neues soziales Verhalten angestoßen. Es entsteht eine Gemeinschaft, in der das Gesetz des »Habens« durch das Gesetz des Teilens überwunden ist: »Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Und kein einziger sagte, dass etwas von seinem Besitz sein eigen sei, sondern sie hatten alles gemeinsam« (Apg 4,32; vgl. Apg. 2,42–47). Dieses Verhalten der christlichen Urgemeinde ist kritischer Maßstab für alle, die sich auf den Gekreuzigten berufen. Die Danksagung (Eucharistie!), die durch Jesus Christus ermöglicht wird, führt folglich nicht zur Untätigkeit, sondern schenkt die Freiheit, in dieser Welt versöhnend zu wirken, so wie Jesus Christus, der Gekreuzigte, Versöhnung gewirkt hat:

– Versöhnung zwischen dem einzelnen Menschen und dem allgemeinen Gesetz und der Tradition, und zwar so, dass der einzelne mit seinen Fragen und seinem

Verlangen nach Glück die Priorität behält und das Gesetz doch seine Bedeutung wahr;

- Versöhnung zwischen Armen und Reichen, und zwar so, dass der Arme die Priorität hat und der Reiche doch nicht ohne Hoffnung ist;
- Versöhnung zwischen den Streitenden, den Hassenden und den Sündern, und zwar so, dass die Verzeihung die Priorität hat und das Unrecht doch aufgearbeitet wird;
- Versöhnung zwischen Leben und Tod, und zwar so, dass das Leben die Priorität hat und der Tod doch als Ausdruck der Liebe einen Sinn hat;
- Versöhnung schließlich zwischen Gott und Welt, und zwar so, dass Gott die Priorität zukommt und die Welt in ihm doch ihre Freiheit erhält.

Jesus Christus, der Gekreuzigte, ermutigt, für solche Versöhnung einzutreten. So erneuert er durch sein Erlösungswerk die Welt.

Erste Veröffentlichung: Köln 1978.

Eucharistie –

Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft

Im Jahr 1973 erhielt der schwäbische Künstler Sieger Köder den Auftrag, ein Wandgemälde für den Speisesaal im Landhaus des römischen Collegium Germanicum zu schaffen. Bei seinem Entwurf orientierte sich der Künstler am Motiv des Abendmahles; er formte es aber für unsere Zeit um. Am Tisch sitzen nicht mehr Apostel mit frommen Blicken und leuchtenden Heiligenscheinen, sondern Menschen unserer Tage, denen die Härte und die Belastungen des Lebens ins Gesicht geschrieben sind. Da sieht man einen schwarzen Arbeiter, die kaputte Hand mit einem schmutzigen Verband umwickelt; einen vergammelten Intellektuellen, offensichtlich ein Student oder ein jüngerer Professor; einen Clown, trotz Narrenkleid Ernst und Würde ausstrahlend; eine Dame, der man gleich ansieht, welchem Gewerbe sie nachgeht; schließlich einen Rabbiner mit resignierten, melancholischen Gesichtszügen. Es sind Menschen, die man in dieser Mischung sonst nicht an einem Tisch beisammen findet. Was sie zusammenhält, sind Hände, verwundete, blutende Hände, die von vorn ins Bild hineinragen und ein Stück Brot darreichen, die Hände Jesu. Zweierlei wird in dem Gemälde im Hinblick auf das Thema dieses Referates ausgesprochen. Einmal gibt das Bild einer tiefen Sehnsucht unserer Zeit Ausdruck. Bei vielen Menschen wächst heute das Bewusstsein, dass wir die Zukunft nur bestehen können, wenn soziale, rassische, weltanschauliche Barrieren zwischen den Menschen beseitigt und die herrschenden Rivalitäten überwunden werden. Eine neue Gemeinschaft ist notwendig, in der auch ungleiche Menschen an einem Tisch sitzen und miteinander teilen, in der gerade auch die Opfer der gesellschaftlichen Systeme nicht beiseite geschoben werden.

Die Sehnsucht nach solcher Gemeinschaft artikuliert sich heute besonders im Streben nach Frieden, sicher weit über die ausdrückliche Friedensbewegung hinaus. Auch in wissenschaftlichen Analysen und gesellschaftspolitischen Theorien findet das Anliegen bereits seit einiger Zeit seinen Niederschlag. So etwa – um ein naheliegendes Beispiel zu wählen – bei dem Frankfurter Philosophen Karl-Otto Apel. Nach ihm ist die Ausrichtung auf eine universale Kommunikationsgemeinschaft die apriorische Voraussetzung von argumentativer Vernunft und humaner Ethik; Wahrheitserkenntnis und moralisch verantwortetes Handeln, somit Humanität, sind nur möglich unter der Bedingung, dass eine prinzipiell alle Menschen umfassende und einbeziehende Kommunikationsgemeinschaft

angezielt wird. Das Gemälde von Sieger Köder gibt dieser Sehnsucht nach grenzüberschreitender Gemeinschaft Ausdruck. Zugleich aber will das Bild sagen: Diese Sehnsucht findet in dem Mahl, zu dem Jesus die Menschen versammelt, eine Erfüllung. Mit dem Mahl, das die Kirche von Jesus empfangen hat, verbindet sich der Anspruch, dass in ihm Menschen in neuer Weise zusammengeführt und zu einer brüderlichen Gemeinschaft verbunden werden. Die christliche Gemeinde, die nicht an bestimmte soziale Klassen oder völkische Gruppen gebunden ist, sondern diese umgreift, erhält und vollzieht ihre Einheit in der Feier der Eucharistie.

Diesen Gedanken spricht Paulus im 1. Korintherbrief sehr klar aus: »Ein Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot« (1 Kor 10,17). In der Eucharistie werden alle mit dem einen Geist getränkt; deshalb sind die sonst trennenden Differenzen zwischen »Juden und Griechen, Sklaven und Freien« aufgehoben (1 Kor 12,13; vgl. Gal 3,28). Der biblisch begründete Zusammenhang zwischen eucharistischem Mahl und kirchlicher Gemeinschaft ist in der Glaubensverkündung und Theologie bis ins hohe Mittelalter lebendig geblieben. Ignatius von Antiochien zum Beispiel ist der Überzeugung, dass die Macht des Bösen, die ja auf Zerstörung und Zerstreuung ausgerichtet ist, in der Gemeinde gerade durch die eucharistische Versammlung überwunden wird; in der eucharistischen Feier ist der Friede anwesend, »an dem jeder Kampf himmlischer und irdischer Mächte scheitert« (Ignatius v. A., Eph 13,1). Auf dem Höhepunkt der mittelalterlichen Theologie stellt Thomas von Aquin die Beziehung zwischen Eucharistie und kirchlicher Gemeinschaft deutlich heraus: Die »res sacramenti«, also die »Sache«, auf die die Eucharistie hingeeordnet ist und die durch sie mitgeteilt und bewirkt werden soll, ist die »unitas corporis mystici«, die Einheit der Kirche (S. Th. III q.73 a.3 c). Sicher geht es in der Eucharistie auch um den einzelnen, um sein Heil und seine Beziehung zu Christus; aber der einzelne wird angesprochen in der Einheit der Kirche. Ohne sie kann es auch für den einzelnen kein Heil geben. Das spezifische Ziel der Eucharistie ist gerade diese Einheit. Deshalb bezeichnet Thomas die Eucharistie auch als »das Sakrament der kirchlichen Einheit« (S. Th. III q.73 a.2).

Dieser Gedanke tritt im Spätmittelalter und in der Neuzeit teilweise zurück, vor allem was den praktischen Vollzug betrifft. Er kommt aber vorbereitet u. a. durch die liturgische Bewegung – im Zweiten Vatikanischen Konzil wieder voll zur Geltung. Durch die Eucharistie wird die kirchliche Gemeinde zur Bruderschaft verbunden (Vaticanum II, Lumen Gentium, Nr.26). Die Eucharistie ist

»Wurzel und Angelpunkt« der christlichen Gemeinde. Von der Eucharistie »muss daher alle Erziehung zum Geist der Gemeinschaft ihren Anfang nehmen« (Vaticanum II, Presbyterorum Ordinis, Nr. 6). »Die Zusammenkunft zur Feier der Eucharistie ... ist also Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen« (ebd., Nr.5). Deshalb werden die Pfarrer ermahnt, »dafür zu sorgen, dass die Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde ist« (Vaticanum II, Christus Dominus, Nr.30). Die Eucharistie als Quelle lebendiger kirchlicher Gemeinschaft, als Ursprung von realer Communio, also von Kommunikation – dieser Gedanke ist somit in der kirchlichen Lehre und Tradition gut begründet. Er ist fast eine Selbstverständlichkeit.

Aber entspricht er auch unserer Erfahrung? Bringt die Eucharistie tatsächlich Menschen zusammen? Oder ist die gottesdienstliche Gemeinde, so wie wir sie oft erleben, nicht eher eine Ansammlung einzelner Individuen, die zwar gleichzeitig beten und singen, aber aus ihrer Isolation kaum heraustreten? Klagen nicht oft gerade junge Menschen, dass es kaum etwas Unkommunikativeres gibt als einen Sonntagsgottesdienst in einem nur halb besetzten großen Kirchenraum? Ist also die Behauptung, Eucharistie sei Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft, vielleicht bloß eine ideologische, durch die Wirklichkeit nicht mehr gedeckte Aussage? Ist es dann aber nicht besser, sie fallenzulassen, damit bei den Gottesdienstbesuchern keine falschen Erwartungen geweckt und die für die Eucharistiefeier Verantwortlichen nicht unter einen unerfüllbaren Leistungsdruck gesetzt werden?

Aus der Fülle der sich aufdrängenden und mit dem Thema zusammenhängenden Fragen möchte ich nur zwei herausgreifen, und auch zu diesen werde ich nur einige Andeutungen machen können. Ich frage 1.nach der inneren theologischen Begründung für den Anspruch, Eucharistie sei Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft; 2. nach der Art und Weise, wie dieser Anspruch in der Struktur und den Wesenselementen der Eucharistiefeier eingelöst wird.

I. Zur theologischen Begründung

des Zusammenhangs von Eucharistie und Kommunikation

Unter Kommunikation wird im folgenden nicht jedweder Umgang mit anderen verstanden. Menschen können in den verschiedensten Bereichen (Familie, Betrieb, Politik, Kirche) sich durchaus sprechend und handelnd aufeinander beziehen, dabei aber vornehmlich ihre eigenen Interessen verfolgen. Bei solchem primär an den eigenen Interessen orientiertem Handeln werden die anderen eher als Objekt und Instrument behandelt. Wirkliche Kommunikation kommt dabei,

auch wenn noch so intensiv miteinander verhandelt wird, nicht zustande. Kommunikation und kommunikatives Handeln im eigentlichen Sinn sind erst dann gegeben, wenn Menschen sich gegenseitig Raum und Zeit gewähren, so dass in diesem Zeit-Raum jeder da-sein und sich mitteilen kann und die Anliegen eines jeden gemeinsam beachtet und geachtet werden. Kommunikation geschieht, wenn Menschen sich wechselseitig so anerkennen, dass sie die Freiheit des anderen zur Geltung kommen lassen und in ihre eigene Freiheitstat einbeziehen. Eine gute Formulierung dieser wechselseitigen Anerkennung und gegenseitigen Beachtung findet sich im Philipperbrief: »Tut nichts«, so bittet Paulus die Gemeindemitglieder, »aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei. Sondern in Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen« (Phil 2,2–4). Dieser Text zeigt auch, dass Paulus (wie überhaupt das Neue Testament) die beschriebene Grundhaltung nicht nur auf die Primärbeziehungen (auf Ehe, Familie, Freundschaft im engeren Sinn, auf eine Kleingruppe) beschränkt sieht; zuallererst soll die christliche Gemeinde als ganze von ihr bestimmt sein. Auch in den heutigen philosophischen Überlegungen zu einer kommunikativen Ethik wird vorausgesetzt, dass menschliches Handeln auch im gesellschaftlichen Bereich (z. B. zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen) kommunikativ geprägt sein soll und kann.

Wie wird nun das vor allem an den eigenen Interessen orientierte Umgehen miteinander durchbrochen, und wie entsteht Kommunikation? Natürlich dadurch, dass jemand seine ichverhaftete, auf sich selbst fixierte Subjektivität überschreitet, sich den anderen öffnet und mit ihnen einen gemeinsamen Lebensraum bildet. Wie aber überschreitet man die eigene Subjektivität? Wie kommt man aus ihr heraus? Man könnte meinen, das sei sehr einfach: Ich muss mich eben dazu entscheiden, in mein Handeln die Freiheit der anderen einzubeziehen. In Wirklichkeit aber bleibt die subjektive Entscheidung und die aus ihr folgende subjektive Tat allein, selbst wenn sie auf andere ausgerichtet sind, immer noch in meine Subjektivität verfangen und an meine Interessen gebunden. Jeder, der sich etwa in Exerzitien oder bei einer Gewissenserforschung schon einmal vorgenommen hat, andere mehr zu achten und anzuerkennen, weiß aus Erfahrung, wie wenig ein solcher Vorsatz allein die innere Einstellung wirklich verändert. Man kann sich die Problematik am Phänomen des Narzissmus verdeutlichen. Der narzisstische Mensch ist in extremer Weise auf sich selbst fixiert und an sich gebunden. Zugleich hat er oft ein starkes Verlangen nach Kommunikation, und er unternimmt vieles, um in Kommunikation mit anderen

zu treten. Aber alles Bemühen endet damit, dass er den anderen auf sich selbst bezieht. Selbst wenn er sich in außerordentlicher Weise sozial engagiert, selbst wenn er – mit Paulus gesprochen – seine ganze Habe an die Armen verteilt und seinen Leib zum Verbrennen gibt, kommt er doch durch dieses sein Tun allein aus dem Gefängnis der Subjektivität nicht heraus. Diese zweifellos besondere Situation des narzisstischen Menschen kann doch darauf aufmerksam machen, dass generell durch bloße Aktivität des Subjektes keine Kommunikation entstehen kann.

Selbst wenn viele Subjekte zusammenwirken, um durch gemeinsames Tun ihre Einheit zu sichern, entsteht allein dadurch keine Einheit, sondern eher Verwirrung, wie die Geschichte vom Turmbau zu Babel zeigt (Gen 11,19). Durch die Aktivität des oder der Subjekte allein wird nämlich die Subjektivität der einzelnen noch einmal bestätigt und bekräftigt. Der einzelne setzt sich durch sein Handeln, selbst wenn es ein vielleicht höchst aufopferndes soziales Handeln ist, auch noch einmal von anderen ab. Es entsteht den anderen gegenüber eine – wenn auch vielleicht sehr subtile – Überlegenheit, die als solche nicht befreiend, sondern einengend, demütigend, unterdrückend, rivalitätsfördernd wirkt. Es zeichnet sich hier die von Paulus im 7. Kapitel des Römerbriefes beschriebene Dialektik ab: Wer durch eigenes Tun allein, durch eigene Leistung das Gesetz, d. h. die dem Menschen angemessene göttliche Lebensordnung, verwirklichen will, endet tatsächlich in der Gesetzlosigkeit.

Wer durch eigene Leistung Kommunikation und Gemeinschaft herstellen will, zerstört in Wirklichkeit ihre Basis. Kommunikation ist nicht einfach machbar. Wie aber kann sie dann erreicht und verwirklicht werden? Im folgenden sei die Antwort des biblisch-christlichen Glaubens auf diese Frage dargelegt.

Martin Buber hat 1930 in einem Vortrag vor jüdischen Jugendlichen auf die Frage »Wie kann Gemeinschaft werden?« geantwortet: Nicht dadurch, dass man sie herstellt, sondern dadurch, dass sich Menschen einer lebendigen Mitte bewusst werden und sich um sie sammeln. »Wenn Menschen eine lebendige Mitte haben, um die sie gereiht sind, dann entsteht Gemeinschaft zwischen ihnen.« (M. BUBER, Wie kann Gemeinschaft werden?, in: DERS., Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, 363)

Was ist mit dieser einenden, allen gemeinsamen Mitte gemeint, und wie erreicht man sie? Ich meine, man erreicht sie, wenn man die Dimension beachtet, die unserem Tun und Leisten, unserem Reflektieren und Herstellen vorausliegt und grundlegender ist als diese Aktivitäten. Es ist die Dimension des Ermöglicht- und Verdanktseins. Ich habe die letzten Möglichkeiten zu meinem

Handeln, auch zu meinem sozialen Handeln, nicht aus mir selbst. Sie sind mir gegeben und werden mir in jedem Augenblick neu gegeben; ich kann sie einsetzen, aber habe sie doch nicht in der Hand; sie bleiben unverfügbar. Auch mein Leben mit seinen vielen Chancen ebenso wie mit seinen Grenzen ist mir gegeben. Ich verdanke es. Dasselbe gilt auch für diejenigen, von denen ich herkomme und die mich in Freiheit gesetzt haben. Es gilt ebenso für jeden anderen, dem ich begegne. Es gilt schlechthin für alle Menschen. In dieser Wirklichkeit des Ermöglicht- und Verdanktseins sind wir alle gleich. Hier erfahren wir die gleiche Armut, die doch zugleich mit Leben erfüllt ist. Hier stehen wir bei allen sonstigen Unterschieden auf derselben Ebene. Hier gibt es keine Über- und Unterordnung. Deshalb fehlt hier auch jeder Anlaß zu Rivalität und Feindschaft. Indem die Dimension des Ermöglicht- und Verdanktseins, die Dimension des Unverfügbaren wahrgenommen und anerkannt wird, d. h., indem dankgesagt wird, ist deshalb eine Gemeinsamkeit zwischen den Menschen grundgelegt, in der das zerstörerische Rivalitätsprinzip überwunden ist. Das Tun, das dieser Haltung der Danksagung entspringt, wird selbst, auch wenn es mein Tun ist und durch meine Anstrengung entsteht, als ermöglicht, als Geschenk erfahren und angenommen und führt deshalb nicht dazu, dass ich mich über andere erhebe und gegen sie absetze. Die Beachtung des Verdanktseins schließt den von anderen distanzierenden Selbststuhm aus. Es gilt hier das Pauluswort: »Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, wie kannst du dich rühmen, als hättest du es nicht empfangen?« (1 Kor 4,7). Wenn Menschen aus der Danksagung heraus miteinander umgehen und handeln, wird jeder die ihm gegebenen Möglichkeiten einbringen und entfalten. Aber die dabei hervortretenden Unterschiede wirken dann nicht mehr trennend, sondern werden als allen geschenkter Reichtum anerkannt und geschätzt. Auf der Grundlage und im Horizont der Danksagung ist deshalb rivalitätsfreies, kommunikatives Handeln möglich.

Der angedeutete Zusammenhang von Danken und kommunikativem Handeln entspricht biblischem Denken. Der gute Zustand des Volkes, seine innere Solidarität und Einheit hängen nach dem Alten Testament daran, dass das Volk anerkennt, nicht aus sich, sondern durch Gottes Wirken in Geschichte und Welt zu existieren. Wenn das Volk den Geschenkcharakter der Wirklichkeit vergißt und seinen Besitz und die Erträge seiner Arbeit der eigenen Leistung zuschreibt, dann zerfällt es innerlich (vgl. Dtn 8,1–20); denn dann setzen sich die Interessen der Leistungsstarken durch; es kommt zu Unterdrückung und Gewalt; die Basis für soziale Rücksichtnahme und Ausgleich ist zerstört. Im Neuen Testament

sieht Paulus einen Zusammenhang zwischen der fehlenden Bereitschaft, Gott zu danken, und der Verwirrung des menschlichen Zusammenlebens: Weil Menschen ihre Geschöpflichkeit nicht anerkennen und nicht danken wollten, wurde ihr Handeln ungeordnet, und es entstand eine Lebenswelt voller Ungerechtigkeit, Habgier und Bosheit (Röm 1,18–32). Rechtes, auch sozial aufbauendes Handeln ergibt sich dagegen, wenn die Dinge in Dankbarkeit gebraucht werden, im Bewusstsein, dass keiner sich selber lebt (Röm 14,6; vgl. 1 Kor 10,30f). »Nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird« (1 Tim 4,4).

Die Bibel bleibt nicht dabei stehen, diesen Zusammenhang bloß zu benennen. Sie gibt Vollzüge an und weist in sie ein, bei denen das gemeinsame Beschenktsein in besonderer Weise erfahrbar wird und die deshalb auch bevorzugter Ort des Dankens und zugleich der Kommunikation sind. Zu diesen Vollzügen gehört vor allem das gemeinsame Mahl. Beim Essen und Trinken wird besonders deutlich, dass niemand sich selbst genügt, sondern dass jeder zum Leben auf anderes angewiesen ist, das ihm von außerhalb seiner selbst zukommt. Speise und Trank sind daher bevorzugte, geradezu »natürliche« Symbole des Beschenktseins aus dem unverfügbaren Ursprung des Lebens. In allen Religionen hat das Mahl deshalb eine hohe religiöse und gemeinschaftsstiftende Bedeutung. Für das Alte Testament sind Essen und Sattwerden göttliche Gaben, die dem Volk im gelobten Land geschenkt sind (Dtn 6,11; 8,10.12; 11,15). In ihnen drückt sich deshalb Gottes liebende Fürsorge für das Volk aus. Sie sind daher auch besonderer Anlaß zur Dankbarkeit und zugleich Verpflichtung zum sozialen Verhalten gegenüber den Benachteiligten (Dtn 14,29; 26,12). Das (im Heiligtum, also im Zentrum der Volksgemeinschaft vollzogene) »Essen vor Jahwe« ist der Ort, an dem auch die dankbare »Freude vor Jahwe« aufbricht (Dtn 12,7.18; 14,26); und diese Freude soll alle umfassen, »Söhne und Töchter, Sklaven und Sklavinnen sowie die Leviten« (Dtn 12,12). Beim Mahl wird also auch die Gemeinschaft der Menschen untereinander von Gott her begründet und bekräftigt. Das gemeinsame Essen stiftet unter den Mahlteilnehmern den Zustand des Friedens, den Schalom. So ist es nicht verwunderlich, dass das bei Jesaja verheißene, alle Völker umfassende eschatologische Friedensreich im Bild des Mahles beschrieben wird: Jahwe selbst wird auf dem Berg Zion allen Völkern ein Mahl mit besten Speisen und edelsten Weinen bereiten (Jes 25, 6–8).

Der bisher skizzierte Zusammenhang von Danken und Gemeinschaft und ihrer Realisierung im Mahl mag einleuchtend erscheinen. Er ist aber doch zugleich höchst zwiespältig und fragwürdig.

Um beim Danken zu beginnen: Haben wir denn wirklich Grund, uneingeschränkt zu danken? Sicher, der Gesunde, Erfolgreiche, an einem reich gedeckten Tisch Sitzende mag dankbar sein und mit seinesgleichen Verbrüderung eingehen können. Aber die Gequälten, Hungernden, ihrer Lebensmöglichkeiten Beraubten? Müssen sie nicht, statt zu danken, eher aufschreien, klagen, protestieren und den falschen Frieden, die trügerische Beschwörung von Kommunikation entlarven? Sondern sich diejenigen, die meinen, Grund zum Danken zu haben, nicht oft genug von anderen ab: »Herr, ich danke dir, dass ich nicht bin wie die anderen« (Lk 18,11)? Und was das Essen betrifft: Sind die Gesättigten nicht oft auch die Satten, die gegen Gott und ihre Mitmenschen Abgestumpften? Ist Essen in einer Welt zahlloser Hungernder und Verhungernder nicht eher ein Symbol von Ungerechtigkeit und fehlender Solidarität als ein Zeichen des gemeinsamen Beschenktseins und der Kommunikation?

Die Bibel weiß um diese Zwiespältigkeit. Die Propheten kritisieren mit scharfen Worten die verlogenen Dankopfer sowie die Feste derer, die gute Speisen verzehren, aber nicht wahrnehmen, dass sie auf Kosten der Armen zechen. Sie weisen darauf hin, dass man sich durch Essen und Trinken über die Realität hinweglügen kann: »Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot« (Jes 22,13); Dennoch hält die Bibel an der grundsätzlichen Bedeutung des Dankens und seinem gemeinschaftsstiftenden Vollzug im Mahl fest. Vor allem Jesus bringt diesen Zusammenhang ganz neu und entschieden zur Geltung. Wie ist das möglich?

Wie ist es angesichts der sich immer wieder durchsetzenden Lüge und Gewalt überhaupt möglich, sich als beschenkt, als von einer alles bestimmenden Macht der Liebe getragen zu wissen? Wie ist es folglich möglich, im eigenen Verhalten auf Liebe, Austausch, Miteinanderteilen zu setzen, auch dann, wenn es mich vieles oder alles kostet? Dies ist die zentrale Frage, die sich im Leben Jesu bei dem wachsenden Konflikt mit seinen Gegnern immer schärfer stellt. Sie spitzt sich angesichts seines nahen Todes radikal zu. Ist Liebe angesichts des Sieges tödlicher Gewalt noch ein gültiges Wort, eine glaubwürdige Wirklichkeit? Ist folglich die im Leben Jesu begonnene, vor allem beim Mahl sich realisierende neue Gemeinschaft um Jesus mehr als eine kurze Episode, mehr als ein vorüberhuschender Traum? Darf diese Gemeinschaft, die ganz auf Jesus und seiner Botschaft von Gottes zuvorkommender Liebe aufbaute, trotz des Todes Jesu weitergeführt werden? Auf diese entscheidenden Fragen antwortet Jesus beim letzten Abendmahl. Darin liegt die Bedeutung dieses Geschehens.

Welches ist die Antwort Jesu? Jesus, dessen gewaltsamer Tod schon beschlossen und in Gang gesetzt ist, teilt in dieser äußersten Situation sich selbst den Jüngern mit. Er drückt in den Gaben von Brot und Wein seine Liebe zu den Jüngern aus und nimmt sein Sterben bewusst in diese Hingabe hinein. Sein Sterben ist Hingabe für die anderen, und diese Hingabe wird jetzt in diesem Mahl den Jüngern erschlossen. Wie kann das gewaltsam erlittene Sterben ein Vollzug von Liebe sein, und was bedeutet das im Zusammenhang des Lebens und der Botschaft Jesu? Jesus erleidet den Tod nicht nur als Folge seines Eintretens für Gott als bedingungslose Liebe, sondern sein Tod selbst ist ein Vollzug bedingungsloser Liebe. Denn Jesus stirbt, weil er die Gewalt nicht mit Gewalt beantwortet; er schlägt nicht zurück, obwohl er geschlagen wird. Dadurch aber durchbricht er gerade durch seinen gewaltsam erlittenen Tod den Teufelskreis der Gewalt und des Hasses. In seinem Tod wird die Gewalt in aller Deutlichkeit entlarvt und der Lüge überführt. Dabei läuft sie sich selbst gleichsam tot. Ihr Schlag geht ins Leere, weil er nicht auf Gegengewalt trifft. Dadurch erhalten die Gewalttätigen selbst die Möglichkeit, sich neu zu bestimmen und neu zu beginnen. Jesus stirbt so zugunsten auch derer, die ihn gewaltsam beseitigen. Sein Tod, als Liebe vollzogen, setzt im Schuld- und Zwangszusammenhang dieser Welt neue Möglichkeiten, Möglichkeiten der Liebe und neuer Gemeinschaft frei.

Darin aber bringt er Gott, den »Ermöglicher«, zur Geltung. Der Tod Jesu, der auch das Ende des Gottes der Liebe zu sein scheint, ist in Wirklichkeit selbst ein Geschehen der Liebe. Er ist deshalb kein Einwand gegen Gott als Liebe, sondern er ist selbst erfüllt mit den Möglichkeiten Gottes. Er ist ein Geschehen, das in einer von Gewalt und Tod gezeichneten Welt Gott als Liebe offenbart. Die Hingabe Jesu des Gekreuzigten zeigt, dass Gott selbst nicht außerhalb des Leidens und der Schuld steht, sondern darin gegenwärtig ist, um die Welt durch Liebe neu zu machen. So aber – und letztlich nur so – ist Gott als Liebe glaubhaft und kann ihm gedankt werden. Indem sich Jesus beim Abendmahl den Jüngern in seiner Todeshingabe mitteilt, eröffnet er daher zugleich einen Zugang zu dem Gott, der nicht außerhalb, sondern in den Widersprüchlichkeiten der Welt anwesend ist, um darin Neues zu wirken. Jesu Todeshingabe in den Gaben von Brot und Wein empfangen bedeutet somit, sich auf die Widersprüchlichkeiten einzulassen, um darin die Möglichkeiten der Liebe zu entdecken, sich von ihnen ergreifen zu lassen und so zur dankbaren Begegnung mit Gott befreit zu werden. Die Danksagung, welche im Abendmahl geschieht, überspringt und verdrängt also nicht die Grenzerfahrungen, die Ambivalenz und Zerrissenheit

der Welt, sondern sie hält diesen stand; sie geschieht im Blick auf die Zerrissenheit, im Blick auf das Kreuz, weil darin die Möglichkeiten Gottes wirksam sind. Die Danksagung ist daher nicht loszulösen vom Sehen und Ergreifen dieser im Kreuz verborgenen Möglichkeiten Gottes, das heißt im Sehen und Ergreifen der Möglichkeiten zu Liebe und Gemeinschaft in der Situation gestörter oder gar zerstörter Kommunikation.

Der dargelegte Sinngehalt des Abendmahles wird aufgrund der Ostererfahrung in der kirchlichen Eucharistiefeier immer neu aktualisiert. Im vergegenwärtigenden Gedenken der Todeshingabe Jesu wird in der Gemeinde Gottes Liebe mitgeteilt, so dass Danksagung möglich und Gemeinschaft grundgelegt wird. Wie sich dieser Sinngehalt in den Aufbau und die Wesenselemente der kirchlichen Eucharistiefeier hinein auslegt soll nun im zweiten Teil gezeigt werden.

II. Die Struktur der Eucharistiefeier und die Entstehung von Gemeinschaft

Wie wird die Eucharistiefeier dem theologischen Anspruch, Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft zu sein, gerecht? Ich möchte diese Frage nicht dadurch beantworten, dass ich zeige, wie die Eucharistiefeier tatsächlich ein Kommunikationsgeschehen ist, in dem sich die verschiedenen Elemente finden, welche die moderne Kommunikationswissenschaft als wesentlich herausgearbeitet hat (»Sender«, »Empfänger«, »Medium«, »Botschaft« usw.) Dieser Aufweis ist schon in mehreren Veröffentlichungen geleistet worden. Er ist vor allem für die konkrete Durchführung der gottesdienstlichen Feier erhellend und hilfreich. Für das theologische Verständnis der Eucharistie und ihrer Struktur erscheint mir aber eine andere Fragerichtung ergiebiger zu sein.

Die Eucharistiefeier ist ein einheitliches Geschehen (vgl. Vaticanum II, SC, Nr. 56), in dessen Verlauf als ganzem die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschieht. Jeder Teil hat in diesem Ganzen seine eigene Bedeutung. So geschieht auch die Grundlegung von Gemeinschaft im Ganzen der Eucharistiefeier, aber so, dass jeder Teil eine wesentliche Bedingung und Voraussetzung zum Entstehen von Gemeinschaft verwirklicht. Wenn sich eine Versammlung – nicht nur einmal, sondern immer wieder – auf die Bewegung der Eucharistiefeier einlässt, entsteht in ihr Gemeinschaft und sind die Voraussetzungen zum kommunikativen Umgang miteinander gelegt. Im folgenden möchte ich andeutungsweise zeigen, welche wesentlichen Bedingungen zum Entstehen von Gemeinschaft in den einzelnen Teilen der Eucharistiefeier realisiert werden.

1. Die Begrüßung

Sehr entscheidend ist gleich zu Beginn der Eucharistiefeier die Begrüßung. Sie geschieht dadurch, dass Priester und Gemeinde sich wechselseitig die »Gnade unseres Herrn Jesus Christus« zusprechen, sich also auf die Hingabe Jesu ausrichten. Dadurch wird die Versammlung als ganze von vornherein in die zur Entstehung von Gemeinschaft so wesentliche Haltung des Empfangens eingewiesen (vgl. oben Teil I). Grundlegend für den rechten Vollzug der Feier ist nicht die Leistungsbereitschaft der Gemeinde und einzelner Mitglieder (auch nicht des »Vorstehers«), sondern die Bereitschaft, das anzunehmen, was von Gott her in Jesus Christus vorgegeben ist und was als Zuspruch und Zusage von vornherein mitgeteilt ist. Die Gemeinde öffnet sich durch das Hören des Segensspruches dem, was sie nicht selbst herstellen muss, sondern was als gegeben auf sie zukommt. Dadurch ist von Beginn an der Zwang überwunden, der sich aus manchen modernen Sozialisationstheorien ergibt, nämlich Gemeinschaft durch Produktionsleistungen der einzelnen Subjekte entstehen zu lassen.

Ein Zweites ist bei der Begrüßung wichtig. Sie geschieht nicht einseitig nur vom Priester zum Volk hin, sondern sie ist ein dialogischer Vorgang zwischen dem Priester und den übrigen Versammelten. Wenn die Gemeinde nicht antworten würde, könnte die Messe eigentlich nicht fortgesetzt werden. Damit wird eine Grundstruktur der gesamten Feier deutlich. Zum rechten Vollzug der Eucharistie bedarf es in allen Teilen der Antwort der Gemeinde. Wenn diese fehlt (was auch dann der Fall ist, wenn sie nur rein verbal ohne innere Zustimmung gegeben wird), ist der Vorgang verstümmelt. »Tätige Teilnahme« aller Versammelten gehört zum Wesen der Eucharistiefeier. Ein Drittes ist bei der Begrüßung hervorzuheben. Der gegenseitige Gruß ist ein Segenswunsch (»Der Herr sei mit euch !«); er ist aber, weil es sich um eine göttliche Zusage handelt, zugleich auch Ausdruck und Feststellung einer Gegebenheit (»Der Herr ist mit euch!«). Indem der Priester der Gemeinde den Herrn zusagt, vertraut er darauf, dass der Herr in der Gemeinde tatsächlich anwesend und wirksam ist. Umgekehrt hat die Gemeinde dem Priester gegenüber dasselbe Vertrauen. Es wird somit ein wechselseitiges Vertrauensverhältnis grundgelegt. Man traut sich gegenseitig zu (man macht – so könnte man sagen – die wechselseitige »Unterstellung«), dass – wenigstens anfanghaft – Christi Geist bei den anderen wirksam ist und dass es folglich gut ist, hinzuhören, was der Geist bei den anderen wirkt. Wo diese gegenseitige Vertrauensvorgabe ganz fehlte, wäre eine Fortsetzung der Feier sinnlos.

2. Bußritus und Gebet (*collecta*)

In dem durch die Begrüßung grundgelegten Raum des Vertrauens kann nun als zweiter Schritt die negative Seite der Wirklichkeit ins Bewusstsein treten und in der Versammlung hervorgehoben werden. Gott, der sich im Gekreuzigten offenbart – so wurde im ersten Teil des Referates gesagt –, begegnet nicht außerhalb, sondern in den Widersprüchen des Lebens. Folglich ist es wichtig, die Widersprüche nicht zu verdrängen, sondern sie wahrzunehmen. Das ist auch zum Wachsen einer Gemeinschaft notwendig. Wenn Dissens, Unrecht, Enttäuschung usw. permanent unterdrückt werden und nicht geäußert werden können, kann sich Gemeinschaft nicht weiterentwickeln. In jeder Gemeinschaft besteht die Gefahr der sogenannten »Schweigespирale«: Negative Gefühle und Erscheinungen werden verdrängt. Ihre Äußerung wird vielleicht ganz unbewusst verboten und pönalisiert. So steigert sich das Schweigen darüber immer mehr. Um so mehr äußern sich die Probleme aber in indirekter, versteckter Weise. Sie führen zu falschen Schuldgefühlen oder zum Ausbruch blinder Aggressionen. Jedenfalls vergiftet ein oft sehr unterschwellig wirkendes Schweigegebot das Zusammenleben einer Gemeinschaft.

Daher ist es bedeutsam, dass in der Eucharistiefeier gleich zu Beginn ein Ort vorgesehen ist, an dem der Schuld- und Zwangszusammenhang, in den einzelne und die Gemeinschaft verstrickt sind und unter dem sie leiden, wahrgenommen und angesprochen werden kann. Nur so erhält die Eucharistiefeier Bezug zur ganzen Realität des Lebens. Wenn heute oft über den Realitätsverlust der Liturgie geklagt wird, liegt es vielleicht auch daran, dass die negativen, belastenden Erfahrungen in der liturgischen Feier nicht recht eingebracht werden können. Damit soll nicht die Forderung nach indiskreten Selbstbekenntnissen in der Eucharistiefeier erhoben werden; wohl aber ist gemeint, dass die als belastend und in einem weiten Sinn als schuldhaft, als »nicht-sein-sollend« empfundenen Wirklichkeiten im eigenen Leben sowie in Kirche und Welt nicht grundsätzlich ausgeklammert oder verharmlost werden dürfen. So wie die beiden Jünger auf dem Gang nach Emmaus Jesus sehr ausführlich ihre Enttäuschung und Verzweiflung erzählen (Lk 24,19–24), so muss auch in der Bewegung der Eucharistiefeier deutlich werden, wo Menschen heute ihre Erfahrungen der Gottesferne und der Hoffnungslosigkeit machen.

Wie aber kann das Negative, vor dem wir doch aus Angst meist die Augen verschließen, in den Blick genommen und ausgesprochen werden? Es wird in der Eucharistiefeier ermöglicht durch die Ausrichtung auf Jesus Christus den Gekreuzigten, der selbst das Negative erlitten und, »obwohl er der Sohn war«,

Klage erhoben hat (Hebr 5,7f). Im Blick auf ihn, in dem zugleich Gottes Erbarmen sichtbar wird, kann sich betend im einzelnen und in einer Gemeinschaft langsam das tödliche Schweigen lösen und die gemeinsame Armut aller eingestanden werden. Im gemeinsamen Rufen nach Erbarmen können die Belastungen, die den einzelnen und eine Gemeinschaft beherrschen, am ehesten wahrgenommen und bekannt werden. Das Gebet verbindet die Menschen im gleichen Angewiesensein auf Gottes Gnade.

3. Wortgottesdienst

In die Situation hinein, die im Bußritus in den Blick gekommen ist, wird nun das Wort der Heiligen Schrift gesprochen. Die Bewältigung der Situation geschieht also nicht primär durch direkte »Bearbeitung« (das entspräche dem Leistungswillen), sondern durch das Hinhören auf die Botschaft der Schrift und auf die in ihr erzählten Glaubenserfahrungen. Indem wir hören, wie Gott damals in den Entfremdungen anwesend war und einen Weg zur Freiheit eröffnet hat, indem wir vor allem die Botschaft von Kreuz und Auferstehung hören, werden uns die Augen geöffnet, Gottes Wirken in unseren Entfremdungen zu entdecken. Das Wort Gottes teilt mit, dass es keine Situation (nicht einmal Sünde und Tod) gibt, die einfachhin gottlos ist. Überall sind Gottes Möglichkeiten anwesend. In jeder Situation weisen die Optionen des Evangeliums eine Richtung.

Dies gilt es im Wortgottesdienst hörend zu erfassen. Das Hören hat erst dann sein Ziel erreicht, wenn gesehen wird, dass Gott auch in unseren Widersprüchen einen Weg der Liebe öffnet. Das gemeinsame Hören auf Gottes Wort wird entdecken lassen, dass auch im Dissens, der vielleicht in einer Gemeinschaft besteht und der nicht überspielt werden darf (z. B. im Dissens über die Umsetzung des Evangeliums in politische Entscheidungen), doch zugleich von den Grundoptionen des Evangeliums her sehr viel Gemeinsames gegeben ist, das bei aller Verschiedenheit ein gemeinsames Vorgehen in vielen Fragen ermöglicht.

4. Fürbitten und Gabenbereitung

Das Wort Gottes, das im Glauben aufgenommen wird, öffnet den Blick für die Gegenwart Gottes in der Welt. Es lässt die Versammelten als »Gottes geliebte Kinder« erkennen und drängt dazu, einander zu lieben, »weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer, das Gott gefällt« (Eph 5,1f). Das im Wortgottesdienst gemeinsam gehörte und bedachte Wort Gottes führt deshalb in der Eucharistiefeier selbst dazu, sich den anderen zu öffnen, ihre Anliegen wahrzunehmen, aus dem eigenen Besitz Gaben für sie zur

Verfügung zu stellen und Gräben zwischen den Menschen zu überbrücken. Dies geschieht im Anschluß an den Wortgottesdienst zunächst einmal in den Fürbitten, im sogenannten »Allgemeinen Gebet«. In ihm »übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen ihr priesterliches Amt aus« (Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, Nr.45). Das Gebet ist also Teilnahme am priesterlichen Dienst Christi, an seiner Hingabe für die Menschen. Inhalt der Fürbitten sind daher an dieser Stelle nicht zuerst die eigenen Nöte und Sorgen, sondern die Anliegen der anderen Menschen. Die Fürbitten werden gehalten »für die heilige Kirche, die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, für alle Menschen und für das Heil der ganzen Welt« (ebd.). Der eigene Lebensbereich wird zum Fremden hin geöffnet. Hierin wird deutlich, dass Kommunikation mit bestimmten Menschen immer die Offenheit auf eine universale Kommunikationsgemeinschaft einschließt.

Es bleibt in der Eucharistiefeyer nicht nur beim Beten für die Notleidenden. Die Gabenbereitung ist nach altem Brauch der Ort, an dem für die Notleidenden auch Gaben gespendet werden und Eigenes für andere zur Verfügung gestellt wird. Als Antwort auf Gottes Mitteilung geschieht also ein Austausch zwischen den Menschen. Die Diakonie der christlichen Gemeinde ist hier in der eucharistischen Versammlung verankert. Es bedarf sicher immer neuer Überlegungen, wie dieser so wichtige Gehalt lebendig vollzogen und vor Formalismus bewahrt werden kann. Es wäre z. B. zu überlegen, ob nicht jede Gemeinde sich ein soziales Anliegen in besonderer Weise zu eigen macht und dies im Zusammenhang der Gabenbereitung jeweils zur Sprache gebracht wird. Insgesamt ist es für eine tätige Mitfeier der Messe äußerst bedeutsam, dass das »Offertorium«, das Darbringen und Anbieten von Gaben nicht nur rituell vollzogen wird, sondern die einzelnen wirklich ergreift. Jeder, auch die Armen und Behinderten, hat etwas, was er für die anderen einbringen kann. Beim Austausch der Gaben in der Eucharistie darf es keine ausschließlich nur Empfangenden geben.

Dass im Anschluss an den Wortgottesdienst die tätige Öffnung zu den anderen ihren Platz hat, ersieht man auch daraus, dass an dieser Stelle in früheren Zeiten die Wiederversöhnung der Büsser mit der Gemeinde geschah und dass hier in den meisten Liturgien (außer der römischen) der Friedensgruß gegeben wird, entsprechend dem Wort der Bergpredigt: »Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder; dann komm und opfere deine Gaben« (Mt 5,23f). Es ist die Frage, ob der Friedensgruß als Zeichen tätigen Aufeinanderzugehens und als

Zeichen der Versöhnung nicht tatsächlich eher an diese Stelle gehört als unmittelbar vor die Kommunion. Sicher hat er auch vor der Kommunion seinen guten Sinn. Aber von der Struktur der Eucharistiefeier her wäre es wohl entsprechender, wenn das eucharistische Dank- und Hochgebet in der auch im Zeichen bereits versöhnten Gemeinde gesprochen würde.

5. Hochgebet (einschließlich Präfation) und Kommunion

In den bisherigen Teilen der Eucharistiefeier ist die Hingabe Jesu bereits wirksam. Durch sie und in Ausrichtung auf sie sind die versammelten Gläubigen zusammengeführt in einem anfänglichen Vertrauen, im Bekennen ihrer gemeinsamen Armut und Schuld, im Entdecken der Möglichkeiten Gottes durch das Hören des Wortes Gottes, im tätigen Sichöffnen zueinander und zu den Notleidenden in der Welt.

Was kann nun über die bisherigen Schritte hinaus noch geschehen? Ist in dieser Versammlung nicht Christus schon gegenwärtig und hat er sie nicht schon in seinen Leib verwandelt? Ausdrücklich erkennt Vaticanum II die wirkliche Gegenwart Christi in der betenden und Gottes Wort hörenden Versammlung an (Vaticanum II, SC, Nr.7). Was ist darüber hinaus an realer Mitteilung von Jesus Christus her und an Ermöglichung von Gemeinschaft untereinander noch möglich? Bleibt nicht höchstens noch eine »bloß symbolische« Verdeutlichung und Unterstreichung, die aber keine neue Realität mehr mit sich bringt? Tatsächlich geht es bei dem im engeren Sinn eucharistischen Teil der Messe in gewissem Sinn um Verdeutlichung und Ausdrücklichwerden dessen, was bisher schon wirksam war. Aber diese Verdeutlichung ist nicht beliebig, keine bloße Verzierung, sondern von der Bewegung der Eucharistiefeier selbst her innerlich erfordert. Sie bringt auch für die Gemeinschaft der Versammelten etwas entscheidend Neues. Worin besteht dieses?

In den bisherigen Schritten wurde die Hingabe Jesu vor allem im Hinblick auf die Konsequenzen vergegenwärtigt, die sich daraus für die versammelte Gemeinde ergaben: Die Gemeinde richtete sich betend und hörend auf Jesus Christus aus und ließ sich dadurch selbst verändern. Dadurch wuchs in der Gemeinde eine grundlegende Gemeinsamkeit, die sich im letzten Schritt auch im tätigen Aufeinanderzugehen äußerte. Durch die Ausrichtung auf Jesus Christus ist so die Gemeinde zu einer (wenigstens anfanghaft) versöhnten Gemeinschaft geworden. Hiermit ist nun aber die Basis gelegt, sich ausdrücklich auf denjenigen, der die bisherige Bewegung ermöglicht hat, auszurichten und ihm zu

danken, nämlich Gott, der sich in Jesu Hingabe zu unserem Heil mitteilt. Nachdem sich die Hingabe Jesu in der Gemeinde bereits heilend ausgewirkt hat, darf nun derjenige, von dem jede gute Gabe herkommt (Jak. 1, 17) und der selbst über alle Gaben hinaus ist, nicht vergessen werden. Die Gemeinde muss sich zu ihm, der die ganze bisherige Bewegung getragen hat, erinnernd »zurückwenden«, um dankzusagen. Erst so werden die Menschen durchgreifend geheilt (vgl. die Struktur der Erzählung vom dankbaren Samariter: Nur demjenigen, der nach Bittruf, Wort Jesu, Gang zu den Priestern und erfolgter Heilung umkehrt und dankt, wird gesagt, sein Glaube habe ihm geholfen: Lk 17,11–19). Denn das Heil besteht zutiefst nicht darin, dass wir Gaben und Heilungen von Gott empfangen, sondern darin, dass wir durch Jesus Gemeinschaft mit Gott selbst haben. Die Gemeinschaft mit Gott existiert nicht unabhängig von ihren heilenden Wirkungen, sondern in ihnen, aber sie ist doch selbst über diese Wirkungen hinaus und muss von ihnen unterschieden werden. Fachtheologisch gesprochen: Die »gratia increata« gibt es nicht ohne die »gratia creata«, aber sie muss streng von ihr unterschieden werden. Erst wenn wir Gottes Zuwendung selbst, die alle Gaben übersteigt, dankend um ihrer selbst willen beachten, anerkennen, d. h. anbeten und sie empfangen, kommt Gottes Heilsmitteilung zu ihrem (vorläufigen) Abschluss. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, dass wir Gottes Mitteilung nicht nur im Hinblick auf ihre verändernden Wirkungen im Einzelnen und in der Gemeinschaft zur Geltung kommen lassen, sondern dass sie in sich selbst wahrgenommen wird. Dies geschieht in der Danksagung für Gottes Liebe, die in Jesu Hingabe mitgeteilt wird. Diese Danksagung ist Erinnerung und Vergegenwärtigung zugleich. In dankender Erinnerung an Gottes Liebe in Jesu Hingabe (Hochgebet als Eucharistia und Memoria) wird diese Liebe gegenwärtig (Realpräsenz) und teilt sich mit (Kommunion). Die Mahlgaben Brot und Wein sind das von Jesus gestiftete Realsymbol der Vergegenwärtigung und Mitteilung.

So wie in der ausdrücklichen Danksagung die Gemeinschaft mit Gott definitiv ankommt, so wird darin auch die Gemeinschaft untereinander endgültig befestigt. Die bisherigen Schritte der Eucharistiefeier führten die versammelte Gemeinde zusammen, aber es blieben immer auch Differenzen bestehen, ja es wurden sogar trotz grundlegender Gemeinsamkeit neue Differenzen ausgelöst (z. B. Differenzen über Verständnis, Auslegung und Anwendung des Wortes Gottes, Differenzen in den Gaben, die jeder in die Gemeinschaft einbringt oder nicht einbringt). Würde die Bewegung der Eucharistiefeier vor dem Hochgebet enden, so wäre die Gemeinschaft als versöhnte grundgelegt, es bliebe aber doch

eine gewisse Ambivalenz bestehen. Dadurch aber, dass nun in der Danksagung Gottes Liebe selbst erinnert und empfangen wird, werden auch alle im menschlichen Bereich weiterbestehenden Unterschiede und Spannungen relativiert und überstiegen. Im dankenden Empfangen von Gottes Liebe in Jesus Christus nehmen alle denselben auf, von dem alle in gleicher Weise leben und von dem alle Möglichkeiten herkommen und der deshalb auch alle Unterschiede umgreift. So gewinnt die Gemeinschaft einen Einheitsgrund, der auch durch Spannungen, wie sie selbst beim Wirksamwerden von Gottes Liebe in einer Gemeinde ausgelöst werden können, nicht erschüttert wird. Deshalb vor allem kann Paulus sagen, dass wir viele ein Leib sind, weil wir alle von dem einen Brot essen. Im anbetenden Empfangen der Liebe Gottes in Jesus Christus ist die Einheit befestigt.

Vier Gedanken möchte ich *zum Abschluss* ganz kurz anfügen.

1. Die Eucharistie wird ihr gemeinschaftsstiftendes Ziel nur erreichen, wenn beim Vollzug keiner der genannten Schritte übersprungen oder ausgeblendet wird. Eine solche Ausblendung geschieht auch dann, wenn der betreffende Schritt nur rein formalistisch vollzogen wird. In besonderer Weise scheinen mir von der Gefahr des Formalismus der Sinngehalt der Begrüßung, des Bußritus und der Gabenbereitung betroffen. Insgesamt besteht die Neigung – vielleicht verführt durch den Namen Eucharistie –, dass in der gesamten Feier von Anfang an das Danken und Loben vorherrschend wird. Tatsächlich ist die Danksagung das entscheidende Ziel des Weges. Aber vielen, die zur Messe kommen, mag zunächst zum Danken und Preisen gar nicht zumute sein. Sie fühlen sich gehetzt, belastet, verzweifelt, mit Fragen an die Welt und an Gott erfüllt. Werden sie mit diesen Fragen aufgenommen? Erhalten sie Zeit, ihre Widersprüche klagend einzubringen, damit sie *in* ihnen dem Gott der gekreuzigten Liebe begegnen können? Wenn dies nicht der Fall ist, muss das Dankgebet aufgesetzt und hohl erscheinen. Dann wird die Danksagung auch keine Gemeinschaft festigen, sondern höchstens ein vorübergehendes Gefühl von Gemeinschaft vermitteln.

2. Der Weg, den die Eucharistiefeier gehen lässt, mit seinen verschiedenen Schritten und Vollzügen, hat über die Feier der Eucharistie selbst hinaus große Bedeutung. Er enthält wichtige Schwerpunkte der pastoralen Tätigkeit und des kirchlichen Verhaltens überhaupt. Die Vorgabe von Vertrauen, das Wahrnehmen der Zwänge und des Schuldzusammenhangs, das Suchen nach Lösungen vom Evangelium her, der brüderliche Austausch und die Öffnung zu den Anliegen der Welt hin sowie die direkte dankende, anbetende Beziehung zu Gott müssen das Leben der kirchlichen Gemeinde insgesamt prägen. Nur dann

ist die Eucharistie Quelle, Mitte und Höhepunkt des gesamten kirchlichen Lebens, wie Vaticanum II es fordert. Nur dann hat sie einen tragfähigen Grund.

3. Im Weg der Eucharistiefeier sind auch Stufen des Glaubensweges der einzelnen Glaubenden vorgezeichnet. Nicht jeder steht sofort und immer am Höhepunkt des Weges. Mancher wird sich fast kindlich-unangefochten der Zusage Gottes erfreuen, ohne die Härte des Kreuzes erfahren zu haben. Andere werden von Enttäuschung, Zweifeln, Schuld bedrängt, ohne sie einfach abschütteln zu können. Andere suchen nach dem Wort und der Weisung Gottes für ihr Leben. Andere erfüllen ihren christlichen Auftrag vor allem im Einsatz für die anderen. Gleichgültig, wo sich jemand gerade befindet, wenn er nur mit Jesus auf dem Weg bleiben will und sich dem Ruf zum Weitergehen nicht verschließt, dann hat er in der Eucharistiegemeinschaft seinen Platz. So vereinigt die Eucharistie Menschen in verschiedensten Situationen. Ihr Einheitspunkt ist – wie auf dem erwähnten Bild von Sieger Köder – der sich schenkende Christus.

4. Der in der Eucharistiefeier vorgezeichnete Weg entspricht in seiner Struktur genau dem in Lk 24,13–35 erzählten Weg der Emmausjünger, wie ein Vergleich leicht erkennen lässt. Die Perikope vom Gang nach Emmaus ist aber eine Ostererzählung, der Bericht einer Erscheinung des Auferstandenen. Das bedeutet: Der zu Gott erhöhte Christus vermittelt seine Gegenwart und seine Kraft an die Gemeinde auf dem Weg der Eucharistiefeier, also im Gedächtnis der Todeshingabe Jesu. Deshalb ist die eucharistische Gemeinschaft österliche Gemeinschaft. Indem sie sich auf Jesus Christus den Gekreuzigten ausrichtet, nimmt sie an seinem österlichen Sieg teil; sie wird zu einer Gemeinschaft, in der das von Gott erhoffte universale Friedensreich vorscheint und beginnt.

Erste Veröffentlichung: ThPh 54 (1982) 321–345.

**Gott und Mensch in Begegnung –
Zum Wandel theologischer Modelle
in 60 Jahren systematischer Theologie**

*Sechzig Jahre Hochschule Sankt Georgen –
sechzig Jahre systematische Theologie in Sankt Georgen.*

Gestatten Sie, dass ich mich mit einer kurzen Vorbemerkung an meine lieben Kollegen aus den anderen theologischen und philosophischen Fächergruppen der Hochschule wende. Als Thema dieses Geburtstagsvortrags die systematische Theologie in Sankt Georgen auszuwählen, war nicht meine Idee, sondern die vom Hochschulrat gebilligte Entscheidung des Rektors der Hochschule, also eines Pastoraltheologen und Liturgikers. Die Konzentration auf systematische Theologie entspringt also nicht der anmaßenden Auffassung eines Systematikers, nur systematische Theologie sei eigentliche Theologie oder gar in Sankt Georgen sei nur die systematische Theologie beachtenswert. Der Referent ist mit den übrigen Vertretern seines Fachgebietes im Gegenteil der Meinung, dass mit dem Namen Sankt Georgen eher andere Disziplinen mit ihren Leistungen verbunden werden als gerade systematische Theologie im engeren Sinn von Dogmatik und Fundamentaltheologie.

Sankt Georgen ist bekannt durch die christliche Soziallehre und Sozialmoral. Ist es nicht fast ein Symbol, dass der Nestor gerade dieses Faches fast die ganze sechzigjährige Geschichte Sankt Georgens mitgeprägt und begleitet hat und dass wir uns ohne ihn Sankt Georgen eigentlich nicht vorstellen können? Von Sankt Georgen weiß man ferner, dass hier im Rahmen der Theologenausbildung die Philosophie einen großen Stellenwert hat und dass das Angebot in diesem Bereich nicht nur personell, sondern auch inhaltlich reich und vielfältig ist. Sankt Georgen gilt sodann wenigstens seit vielen Jahren – als eine Hochburg der Exegese und Einleitungswissenschaft. Das zeigt sich nicht nur daran, dass aus aller Welt Studierende nach hier kommen, um gerade in diesem Bereich zu promovieren, sondern auch daran, dass die Vertreter dieses Faches häufig von außen angefordert werden, so dass sie immer wieder zu Reisen auch in andere Kontinente gezwungen sind. Diesem Zwang unterliegen allerdings nicht nur Exegeten. Sankt Georgen ist ferner ein Zentrum der Pastoraltheologie und der praktischen Theologie. Ein Blick in das Vorlesungsverzeichnis z. B. dieses Semesters beweist, wie breit das Lehrangebot in diesem Fach ist und wie sensibel seine

Vertreter für die brennenden Fragen an den Berührungspunkten von Kirche und Welt sind. Schließlich ist Sankt Georgen von Beginn an bis heute ein international anerkannter Hort der Dogmen-, Konzilien- und Kirchengeschichtsforschung. Auf diesem Gebiet sind höchste Leistungen erbracht worden und sind bis heute Standardwerke im Entstehen. Nicht zuletzt wegen dieser Arbeiten ist Sankt Georgen in theologischen Fachkreisen geachtet.

Wo bleibt nun neben all diesen Fachgebieten mit ihren respektablen Ergebnissen der Beitrag der systematischen Theologie? Sicher, es wird gesagt, die Hochschule habe einen Schwerpunkt in systematischer Theologie. Er findet heute seinen Ausdruck darin, dass am Ende des Diplomstudienganges ein comprehensives Examen in systematischer Theologie stattfindet. Aber hat sich dieser Schwerpunkt auch im Denken und Forschen, in theologischen Entwürfen und systematischen Ansätzen niedergeschlagen? In welcher Weise haben sich die Vertreter der systematischen Theologie in den vergangenen 60 Jahren bemüht, den Glaubensinhalt denkend zu durchdringen und zu verstehen?

Dieser Frage möchte ich ein wenig nachgehen; und zwar nicht so, dass ich einen Überblick über die jeweiligen Dozenten, über ihr Lehren und Forschen gebe (das hätte allerdings den Vorteil, dass alle Vertreter gebührend gewürdigt werden könnten). Ich werde vielmehr eine Sachfrage herausgreifen und untersuchen, wie sie in den verschiedenen Phasen der vergangenen 60 Jahre von Vertretern der systematischen Theologie beantwortet worden ist und ob es in der Antwort eine Veränderung gegeben hat. Gibt es einen Wandel in den grundlegenden Kategorien und Modellen, in denen theologisch gedacht worden ist? Als Sachfrage greife ich die Frage nach dem Heilsverständnis heraus, also eine zentrale Frage des Glaubens und der Theologie. Die Frage nach dem Heilsverständnis lässt sich in drei speziellere Fragen aufschlüsseln:

1. Wie wird das durch Jesus Christus von Gott her geschenkte Heil verstanden? In welcher Kategorie wird es gedacht und vorgestellt?
2. Auf welche menschliche Situation, auf welche Bedürftigkeit und Not nimmt das geschenkte Heil in besonderer Weise Bezug? Worin zeigt sich vor allem die Heilsbedürftigkeit des Menschen?
3. Wie wird das Heil in diese menschliche Situation hinein vermittelt und mitgeteilt?

Es dürfte klar sein, dass ich längst nicht alles, was jeweils zu den Fragen zu sagen wäre, hier darlegen kann.

Bei der Beschäftigung mit der systematischen Theologie in Sankt Georgen haben sich mir drei Phasen herausgeschält. Sie gehen ineinander über und

durchdringen sich, sind aber doch einigermaßen deutlich voneinander zu unterscheiden.

Die erste Phase umgreift die Zeit von 1926 bis etwa zum Beginn des Zweiten Weltkrieges. Sie ist geprägt durch P. Michael Gierens und P. Josef Gummersbach als Dogmatiker und P. Ludwig Kösters als Fundamentaltheologen. Mit dem Tod von P. Gierens (1937) und P. Kösters (1939) findet diese Phase einen gewissen Abschluss.

Die zweite Phase beginnt mit der Lehrtätigkeit von P. Schoemann und insbesondere von P. Josef Loosen (1940) und entfaltet sich vor allem in der Nachkriegszeit; sie findet ihren Höhepunkt in der Vorbereitungs-, Durchführungs- und Nachbereitungszeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Als Namen sind hier besonders zu nennen, außer dem schon erwähnten P. Loosen, die Patres (in der Reihenfolge ihres Kommens nach Sankt Georgen) Ternus, Beumer, Buuck, Semmelroth, Bacht, Grillmeier, Weisweiler, Stenzel, Fabry, sowie – für einige Zeit – Bulst, K. J. Becker, Lachenschmid.

Die dritte Phase umfasst die Nachkonzilszeit bis zur Gegenwart. Die Namen sind zum Teil dieselben wie in der zweiten Phase. Neu hinzu kommen die heutigen Fachvertreter, die sich von ihren Vorgängern dadurch unterscheiden, dass sie alle die Konzilszeit noch als Studenten miterlebt haben. In welcher Kategorie wird nun in diesen drei Phasen das von Gott geschenkte Heil verstanden, und hat sich das Verständnis gewandelt?

1. Erste Phase:

**Heil als übernatürliche Einheit mit Gott,
vermittelt an den Halt und Sicherheit suchenden neuzeitlichen Menschen
durch die einheitsstiftende Autorität der Kirche.**

Die folgende Darstellung stützt sich einmal auf das große dreibändige »Lehrbuch der Dogmatik« von JOSEPH POHLE, das von P. MICHAEL GIERENS neu bearbeitet und von 1930 an in 8. und 9. Auflage herausgegeben wurde. (Der 3. Band der 9. Auflage und die 10. Auflage der beiden ersten Bände wurde dann von P. GUMMERSBACH besorgt). Sodann werde ich die beiden Bücher von LUDWIG KÖSTERS aus: »Die Kirche unseres Glaubens« (1935, ³1937) und »Unser Christusglaube« (1937, ²1939) Beide Bücher fanden große Beachtung. Das erste Buch wurde viermal aufgelegt und erschien auch in einer gekürzten

Volksausgabe. Das zweite Buch erlebte eine zweite Auflage. Der Inhalt ist – wie der Verfasser in der Einleitung sagt – aus der akademischen Lehrtätigkeit in Sankt Georgen erwachsen.

Im Lehrbuch von Pohle-Gierens wird das von Gott geschenkte Heil in seinem wesentlichen Kern als Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur bestimmt (POHLE-GIERENS II 530–534).

Grundlegender Bibeltext ist 2 Petr 1,4: »Durch sie (sc. die göttliche Herrlichkeit und Kraft) sind uns die teuren und größten Verheißungen geschenkt, damit ihr durch sie göttlicher Natur teilhaftig werdet.« Gott so wird der Text verstanden – schenkt dem Menschen »Wesensgemeinschaft« mit sich. Er gibt ihm Anteil an seinem eigenen göttlichen Wesen, so dass der Mensch in Wahrheit »vergöttlicht« wird und größtmögliche Einheit mit Gott erhält. Zur Erklärung dieser Einheit genügen moralisch-juridische und ethische Kategorien nicht; denn es handelt sich um eine »innerlich-physische Verähnlichung mit Gott«. Jedoch muss dabei ein pantheistisches Verständnis ausgeschlossen bleiben. Die Teilhabe an der Natur Gottes besagt nicht Verschmelzung und Vermischung. Sie ist eine Gabe, welche einerseits die Natur des Menschen keineswegs zerstört, welche andererseits die Möglichkeiten der menschlichen Natur aber doch prinzipiell überschreitet. Sie wird als ungeschuldete Gabe der Natur hinzugefügt und wie ein Edelreis der Natur aufgepfropft (II 499). Deshalb wird sie übernatürlich genannt. Der Mensch wird kraft einer Neuschöpfung und einer Wiedergeburt von Gott her »in eine übernatürliche Wesensgemeinschaft mit Gott« versetzt (II 530.508). Die übernatürliche »Wesensvermittlung Gottes« an den Menschen ist das Zentrum und die Grundlage aller Heilsgüter, die Gott dem Menschen zugedacht hat. Auch im Erlösungswerk Christi geht es um die neue Ermöglichung dieser »Wesensvermittlung«. Die übernatürliche Einigung mit Gott findet ihre Vollendung in der ewigen Anschauung Gottes; sie ist aber verborgen und angedeutet den Gerechtfertigten auch im irdischen Leben schon gegeben.

Bei Ludwig Kösters wird bereits ein erster Wandel gegenüber »Pohle-Gierens«, dem scholastischen Lehrbuch, sichtbar. Er bestimmt das von Gott geschenkte Heil nicht so sehr in physisch-naturhaften, sondern bereits mehr in personalen Kategorien. Zwar spricht auch er – selbstverständlich – von der »Erhebung des Menschen zu übernatürlicher Größe in göttlichem Leben« (Christusglaube, 226). Er sagt, dass die Gerechtfertigten »ein neues physisches Sein (heiligmachende Gnade usw)« erhalten (Kirche, 152). Worin aber dieses neue übernatürliche Leben besteht, das wird jetzt nicht mehr bloß von der göttlichen Natur her erklärt, sondern wesentlich von Jesus Christus her bestimmt: »das

durch Christus begründete übernatürliche Sein und Leben, in sich betrachtet, ist wesenhaft bezogen auf Christus: die Gotteskindschaft oder heiligmachende Gnade (habitus) ist Nachbildung der innergöttlichen Sohnschaft: in den übernatürlichen Akten ist Christus überragende Mitursache. Der heilige Thomas nennt Christus und die Glieder ›eine mystische Person«, gleichsam eine Person« (Kirche, 152). Die uns von Gott geschenkte Gabe ist also als Teilhabe an Jesus Christus, als Einigung mit Jesus Christus zu verstehen – und in ihm dann als Einigung mit Gott. In Jesus Christus ist uns das Heil gegeben.

Deshalb muss es auch von seiner Verkündigung und seinem Leben, also von geschichtlichen Gegebenheiten her erläutert werden. Ludwig Kösters greift daher – darin ist er ganz modern – auf den zentralen Begriff der Verkündigung Jesu, nämlich auf den Begriff des Reiches Gottes, zurück, um von ihm her zu entfalten, was uns von Gott mitgeteilt ist. Jesu selber hat »in ein Wort alles hineingelegt, was er auf Erden zu tun gedenkt: er will den Menschen das Reich Gottes bringen« (Kirche, 78). Was ist das Reich Gottes? Was ist sein Wesen und seine Mitte? Das Reich Gottes ist vor allem etwas, was innerlich zwischen Gott und Mensch geschieht, eine innere Einheit Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott. Von seiten Gottes ist das Reich Gottes vor allem ein Herrschen Gottes im Inneren des Menschen; Von seiten des Menschen ist es ein Bejahen des Willens Gottes. »Wesentlich und vor allem ist es (sc. das Reich Gottes) ein inneres Gottesreich, weil es gnadenvolles Gotteswirken und sittlich treue Menschentat bezeichnet« (Kirche, 85). Die Herrschaft Gottes im Menschen darf nicht als Unterdrückung verstanden werden. Gott setzt sich vielmehr mit seiner befreienden Liebe und seiner vergebenden Barmherzigkeit im Menschen durch, und der Mensch bejaht in Freiheit gerade diesen Liebeswillen Gottes. Das Reich Gottes ist daher »das beglückende Reich, in dem Liebe und Barmherzigkeit herrschen« (85) und in dem dem Menschen mit der Vergebung der Sünden Leben, Friede und Freude mitgeteilt werden (86).

Ihre Vollendung findet die Gottesherrschaft »in der Ewigkeit, wo die Beseeligten, hingerissen von der unendlichen Liebenswürdigkeit und Liebe Gottes, den sie schauen, so wie er ist, unbedingt und unwiderruflich ihren Willen aufgehen lassen in Gottes Willen« (83). Die Einheit mit Gott wird hier also als Vereinigung mit der Liebe Gottes und nicht bloß abstrakt mit der Natur Gottes verstanden.

Ist nun das Reich Gottes nur eine Wirklichkeit im Innern, im Herzen, in der Personmitte des Menschen? Tatsächlich betont Kösters den religiösinnerlichen Charakter des Gottesreiches sehr stark. Mehrfach wendet er sich entschieden

gegen ein politisches oder wirtschaftliches Verständnis des Gottesreiches. Einige Zitate: »Jesus verkündet nur ein religiöses Gottesreich ... Nichts lag Jesus ferner als wirtschaftliche Interessen zu vertreten oder den Menschen eine kommunistische Wirtschaftsordnung aufzwingen zu wollen ... Er anerkennt ausdrücklich die bestehende Ordnung, rechnet damit, dass es immer Reiche und Arme gibt, lobt das Almosen, die Arbeit, die Quelle des Privatbesitzes. Er tadelt nur die ungeordnete Anhänglichkeit an Hab und Gut, den Missbrauch, den Geiz ... Ebenso wenig denkt Jesus daran, ein politisches Reich zu errichten ... dem heimtückischen Versucher antwortet Jesus ... »Gebt dem Kaiser, der rechtmäßigen Obrigkeit, was ihr zusteht, und Gott, was ihm zukommt. In irdischen Angelegenheiten beansprucht Jesus keine Autorität ... Nein, für Politik ist Jesu Gottesreich nicht da« (87f). Das Gottesreich schließt alle irdischen und politischen Ziele aus und begnügt sich mit dem rein Religiösen (87).

In diesen pointierten Aussagen dürfte sich auch eine Einstellung und eine Verhaltensweise widerspiegeln, die in der damaligen Zeit der beginnenden nationalsozialistischen Herrschaft von nicht wenigen Katholiken eingenommen wurde. Sehr entschieden wird der Kommunismus abgelehnt (Ludwig Kösters spricht an einer Stelle von dem »gottfernen und landfremden Kommunismus und Bolschewismus«: Christusglaube, 45); der staatlichen Obrigkeit, also der nationalsozialistischen Regierung gegenüber hält man sich dagegen zunächst eher reserviert zurück: »Gebt dem Kaiser, der rechtmäßigen Obrigkeit, was ihr zusteht ...« Vielleicht ist Theologie nie ganz unpolitisch, gerade auch dann nicht, wenn sie ein unpolitisches Reich Gottes verkündet.

Trotz der Betonung der »Innerlichkeit« des Gottesreiches und trotz der klaren Abgrenzung gegenüber Politik und Wirtschaft tritt das Reich Gottes nach Kösters doch nach außen in Erscheinung, und zwar in zweifacher Hinsicht. Durch die Herrschaft Gottes im Herzen der Menschen wird die Sünde im Menschen überwunden und der Wille des Menschen an Gott gebunden, so dass der Mensch nun gut handelt. Der innerlich mit Gottes Liebe geeinte Mensch wird in der Welt Liebe und Erbarmen üben und so zur Erneuerung der Welt beitragen. »Das irdische Leben erfährt den Segen des Gottesreiches dadurch, dass die Hauptquelle des Erdenleides, die Sünde, versiegt, die Menschen von dem beengenden Gesetze des Alten Testaments befreit werden, das Vertrauen zur Vorsehung, von der Jesus so warm und eindringlich spricht, zum Vater im Himmel, der die Liebe ist, geweckt, Verzweiflung und Pessimismus gebannt, die Grundlagen für ein geordnetes Menschenleben geschaffen und gesichert werden ...« (Kirche, 87). Das Gottesreich im Inneren des Menschen wirkt sich also durch das gute

Handeln des Menschen segensreich auch im äußeren, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Leben aus. Sodann tritt das Gottesreich durch die gesellschaftliche Größe der Kirche öffentlich in Erscheinung. »Zweifellos konnte Gott, wenn er wollte, sich auf das innere Gottesreich beschränken; er konnte seine Gabe unmittelbar der einzelnen Menschenseele zukommen lassen und seine Aufgabe ihr irgendwie unmittelbar kundtun. Dann träte das Gottesreich äußerlich nicht in Erscheinung« (89). Diese Möglichkeit hat Gott aber nicht gewählt, sondern in Jesus hat er kundgetan, dass er seine innere Herrschaft durch eine äußere gesellschaftliche Wirklichkeit mitteilen und verwirklichen will. »Auf Erden will er (sc. Gott) seine Gnaden vermitteln und seinen Willen kundtun durch den Treubund, den er sich bildet, das äußere Gottesreich, sein Volk, die heilige Kirche« (95).

Wie vermittelt nun die Kirche die Herrschaft der Liebe Gottes an die Menschen? Sie tut es durch ihr amtliches Handeln, indem sie im Lehramt Gottes Wahrheit verkündet, im Priesteramt die göttliche Gnade austeilte, im Hirtenamt die Menschen anleitet, Gottes Willen zu erfüllen. Die Kirche begegnet mit ihrer heilenden Wahrheit, Gnade und Führung den Menschen also von außen. Wahrheit, Gnade und Führung steigen nicht von unten, aus den Herzen und Willen der Menschen auf. Eine solche eher modernistische Sicht der Kirche lehnt Kösters klar ab und stimmt darin mit Pohle-Gierens überein. In deren Lehrbuch wird der Modernismus mit seiner Betonung der inneren persönlichen religiösen Erfahrung als die »Häresie der Neuzeit« bezeichnet (I 113 ff). Entsprechend kritisiert Kösters die Auffassung, welche die Kirche als »Selbstverwirklichung der menschlichen Seele« versteht (Kirche, 150). Gegenüber der Tendenz, das allgemeine Priestertum und die Gemeinschaft aller Gläubigen stärker zur Geltung zu bringen, stellt Kösters fest: »Dasein und Organisation verdankt sie (sc. die Kirche) in keiner Weise der Gemeinschaft, sondern Gott und Christus« (112).

So wie das innere Gottesreich wesentlich Herrschaft Gottes – wohlgemerkt Herrschaft der Liebe Gottes – im Willen des Menschen ist, so ist nach Kösters auch das äußere Gottesreich, die Kirche, wesentlich durch Herrschaft, durch Hierarchie bestimmt (Kirche, 108–112). Die Kirche des Evangeliums ist »hierarchische Autoritätskirche« (112). Hierarchie bedeutet aber nicht Befugnis zu willkürlicher Machtausübung. Auch die kirchliche Herrschaft soll im Sinne Gottes als eine Herrschaft der Liebe ausgeübt werden: »jedes Amt soll die Erlöserliebe durch die Jahrhunderte tragen und selbst verkörpern« (151).

Die Betonung der in der Liebe gegründeten Herrschaft, der Autorität und Objektivität ist nach Kösters gerade für den neuzeitlichen Menschen wichtig und heilsam. Kösters sieht die Neuzeit insbesondere durch Individualismus und Subjektivismus geprägt. Aufgrund dieser individualistisch-subjektivistischen Tendenz haben sich viele Menschen langsam aus vorgegebenen Bindungen gelöst und schließlich sogar die innere Bindung an Gott verworfen. Dadurch aber sind sie innerlich haltlos geworden. Die Entwurzelung aus Gott hat verheerende Folgen auch im öffentlichen Leben gezeitigt: »Damit wurde das ganze geistige Leben aus seinem tiefsten und wichtigsten Zusammenhang herausgerissen, aus dem Verwurzelte sein im Absoluten, dem Wert aller Werte. Das Leben verlor seinen Sinn. Der in Gott verankerte, in Gott geborgene Mensch wurde der auf sich selbst gestellte, arme autonome Mensch. Die Zerstörung dieser Einheit in Gott, Christus und Kirche führte damit naturgemäß zur Entwurzelung aus der Gemeinschaft des Volkes, die Gottes Schöpferwille begründet und Gottes Vorsehung gebildet hatte ... Das konnte und musste sich erschreckend auswirken ...; es kam die Not, (Kösters denkt an die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg), die Arbeitslosigkeit, das Elend, ohne Gottvertrauen, ohne Nächstenliebe: für viele war Gott tot. Das war das bereitete Ackerland, wo ein gottferner und landfremder Kommunismus und Bolschewismus ihre verhängnisvolle Saat ausstreuen konnten« (Christusglaube, 45f).

Der in der Neuzeit angelegte Tendenz zur Auflösung, die im Kommunismus ihre letzte Blüte treibt, kann gerade die Autoritätskirche heilend begegnen. »Wo sich der Individualismus mehr und mehr in den Subjektivismus unserer Tage wandelte, in dem sich alles Religiöse auflöste, vertrat die Kirche die Objektivität der Religion und der vor allem Denken in Gott gegebenen Wirklichkeit. So steht sie vor dem modernen Menschen, Freund wie Feind, als die Kirche der Objektivität, als überweltliche und doch innerweltliche, sichtbare und fühlbare, lebendige Wirklichkeit, die durch ihre übernatürliche Kraft und Sendung die Verbindung mit dem ewigen Gott, das wahrhaft religiöse Leben rettet und hütet. Sie ist heute, wie Peter Lippert zu Recht sagt, die letzte Zuflucht der Völker vor dem letzten furchtbarsten Grauen; sie ist der ragende Fels, den der Gottessohn hineingebaut hat in die Sturmflut, die so oft alles verschlingen wollte« (Kirche, 148).

Indem Kösters gegenüber dem neuzeitlichen Individualismus und Subjektivismus die heilende Kraft von Autorität, Objektivität und Herrschaft hervorhebt, hat er ohne Zweifel Anliegen genannt, die auch in der nationalsozialistischen Bewegung betont wurden und derentwegen viele dieser Bewegung gegenüber

zunächst nicht ganz ablehnend eingestellt waren. Das Verständnis von Autorität und Herrschaft ist aber bei Ludwig Kösters und im Nationalsozialismus ein fundamental anderes. Kösters gibt den Unterschied auch an (ohne den Nationalsozialismus ausdrücklich zu nennen). Der Unterschied besteht entscheidend darin, dass Autorität und Herrschaft, wie sie Jesus verkündet hat und wie sie in der Kirche verwirklicht werden soll, innerlich an den universalen Liebeswillen Gottes gebunden ist und sich daran ausrichtet, während die nationalsozialistische Herrschaft bewußt partikuläre, völkische, rassische Interessen absolut setzt. Jesu »fürsorgende Liebe (gehörte) allen Kindern seines himmlischen Vaters« (Kirche, 91; vgl. 26f). Diese umfassende Liebe muss daher auch die Kirche kennzeichnen. Die Autoritäts- und Rechtskirche ist zugleich wesentlich »Liebeskirche«: »alles Recht in der Kirche ist Recht Gottes, der die Liebe ist, jedes Amt soll die Erlöserliebe durch die Jahrhunderte tragen und selbst verkörpern; alle Glieder, beamtete und andere, umschlingt in gleicher Weise das eine Grundgesetz im Reiche Christi: die Liebe« (151).

Worin also besteht das Heil des Menschen? Es besteht darin, dass der Mensch innerlich an Gott gebunden ist und Gottes Herrschaft, welche sich in der Autorität der Kirche manifestiert, anerkennt. Ohne diese Bindung und Anerkennung verliert menschliches Leben seinen Halt und seine Sicherheit; es löst sich auf und zerstört sich selbst. Gottes Herrschaft ist aber seine Liebe. Heil ist der Mensch also, wenn er an Gott, den Herrn, als Liebe gebunden ist, wenn er mit Gott als Liebe eins ist.

II. Zweite Phase:

Heil als Begegnung mit Gott,

vermittelt im Begegnungsraum der Kirche

an den gelingende Gemeinschaft suchenden modernen Menschen.

Wandlungen im Bereich der Theologie vollziehen sich meist nicht abrupt und revolutionär (jedenfalls nicht hier in Sankt Georgen). Sie geschehen, indem zunächst einmal Akzente ein wenig anders gesetzt werden, was in der Folge dann aber doch eine Veränderung des Ganzen bewirkt. Was hat dazu geführt, Akzente anders als in der geschilderten ersten Phase zu setzen?

Die Betonung der Autorität und die Orientierung an Sicherheit und Halt, die wir bei Ludwig Kösters gefunden haben, die aber für die scholastische

Theologie der Neuzeit insgesamt charakteristisch ist, haben der Theologie und der Kirche ohne Zweifel ein eindeutiges, klares Profil gegeben, von dem auch wir heute noch profitieren. Aber dieses Profil wurde auch dadurch erreicht, dass manche Anliegen und Fragen, die sich meldeten, ausgeklammert und apologetisch abgewehrt wurden. Der Blick für die gefährlichen, negativen Tendenzen des neuzeitlichen Denkens war in der Theologie sehr scharf. Dabei wurden aber die positiven Ansätze und Möglichkeiten etwa des neuzeitlichen Freiheitsstrebens, der neuzeitlichen Wende zum Subjekt oder des Sozialismus fast ganz übersehen. Dass sich hier – wenn auch in vielleicht sehr verfremdeter Gestalt – auch noch einmal christliche Anliegen meldeten, blieb lange Zeit unberücksichtigt. Wer sich diesen Anliegen öffnete, wurde des Modernismus verdächtigt. In unserem Jahrhundert wuchs jedoch langsam die Zahl derer, die diese einseitig apologetisch-abwehrende Haltung nicht mehr für richtig hielten und für größere Offenheit und Dialogbereitschaft eintraten.

Philosophische Studien, die Forschungsergebnisse aus Exegese, Patristik und Mediävistik sowie das ökumenische Gespräch förderten allmählich eine Veränderung der Einstellung. Nicht ohne Einfluß war es sicher auch, dass in Deutschland durch den nationalsozialistischen Mißbrauch Autorität und Herrschaft insgesamt in Mißkredit gerieten und daher auch als Modell zum Verstehen der christlichen Heilsbotschaft nicht mehr geeignet waren. In diesem Zusammenhang war es bedeutsam, dass schon Ludwig Kösters in seiner Fundamentaltheologie nicht nur die Offenbarung der göttlichen Wahrheit, sondern auch die Mitteilung der göttlichen Liebe so stark betont hatte. Hier konnte die weitere Entwicklung ansetzen. Denn Liebe besagt ja nicht nur Einheit und Bindung des einen an den anderen durch bereitwillige Bejahung des Willens des anderen; sondern sie besagt ein wechselseitiges Geben und Empfangen; sie besagt gemeinsamen Austausch bei Achtung und Wahrung des Unterschiedes und der beiderseitigen Freiheit. (Vgl. O. SEMMELROTH, *Gott und Mensch in Begegnung*, 62.66f). »Die Liebe«, so schreibt Ignatius von Loyola in den Geistlichen Übungen, »besteht in Mitteilung von beiden Seiten: nämlich darin, dass der Liebende dem Geliebten gibt und mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann; und genauso umgekehrt der Geliebte dem Liebenden« (GÜ 231). Liebe verwirklicht sich als wechselseitige Selbstmitteilung, als personale Begegnung. Damit ist die Kategorie genannt, unter der in der zweiten Phase Heil und Heilsgeschehen vor allem gedacht werden.

Deutlich greifbar ist die Veränderung schon in Veröffentlichungen von P. JOSEF LOOSEN aus den frühen 40er Jahren. In »Logos und Pneuma« (1941)

untersucht er die Gnadenlehre des Maximus Confessor »unter Gesichtspunkten des theologischen Heute, vom Standpunkt gegenwärtiger Fragen aus« (2). Das Heilsgeschehen – so kann das Ergebnis zusammengefasst werden – ist ein Beziehungsgeschehen: Gott kommt zum Menschen; der Mensch geht zu Gott. »Die Anabasis (= der Aufstieg) des Menschen zu Gott ist die korrespondierende Umkehr der Katabasis (= des Abstiegs) Gottes zum Menschen«(7). »Das ist der menschliche Aufstieg: ein Sichhineinnehmenlassen in das Mysterium des göttlichen Abstiegs« (128). Bei diesem wechselseitigen Zueinanderkommen wird der Mensch in die Beziehungen der göttlichen Personen aufgenommen: »Der begnadete Mensch steht teilnehmend in der trinitarischen Gemeinschaft« (128). Gnade und Heil werden also nicht undifferenziert als Einheit oder Verbindung mit Gott gedacht, sondern wesentlich als personale Beziehung zu den göttlichen Personen (vgl. 108). Diesen personalrelationalen Ansatz hat P. Loosen dann in seinen Vorlesungen immer wieder sehr eindrucksvoll für die Hörer entfaltet.

Ausdrücklich reflektiert und literarisch dargestellt wird das Begegnungsmodell in den Werken von P. OTTO SEMMELROTH, vor allem in seinem Buch »Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre« (Frankfurt 1956, ²1958). Das Buch stellt nach Hans Waldenfels »den ersten Versuch eines dogmatischen Aufrisses aus der Sicht des dialogischen Personalismus dar« (H. WALDENFELS, Offenbarung, München 1969, 100). »Wohl keiner hat die Grundthese des dialogischen Personalismus, die das Dialogische auf Grund der Schöpfung in der menschlichen Person selbst innerlich anwesend lässt, so konsequent in die verschiedenen Bereiche der Theologie eingeführt wie Otto Semmelroth« (ebd., 100f).

Personale Begegnung ist nach Semmelroth nur dann gegeben, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: »die begegnenden Personen müssen erstens einmal wirklich einander gegenüberstehen, voneinander so verschieden und gegeneinander so ›selbständig‹ sein, dass man wirklich von einer ›Begegnung‹ sprechen kann ... Die andere Voraussetzung für Begegnung ist ..., dass die für sich stehenden Einzelnen nicht gegeneinander, auch nicht nur nebeneinander stehen, sondern aufeinander bezogen sind und zueinander hin leben« (Gott und Mensch, 66f). Gegenüber dem bloßen Sprechen von »Einheit« betont »Begegnung« also sowohl den »Selbststand«, die Freiheit der Begegnungspartner wie zugleich ihr Zueinander und Aufeinanderhin. Begegnung ist wesentlich Freiheitsgeschehen, das Zueinander freier Personen. »Das Heil geschieht in personaler und gemeinschaftsverbundener Begegnung zwischen Gott und den Menschen« (SEMMELROTH in: *Mysterium Salutis* IV/I, 333).

Bereits die Schöpfung hat Begegnungs- und Dialogcharakter: Gott ruft durch sein schöpferisches Wort die Welt ins Sein und ermächtigt sie, dass sie im Menschen auf diesen Ruf in Freiheit dankend antwortet. »Gott hat sich im Menschen ein Gegenüber geschaffen, das, wenn es geschaffen ist, nicht passiv in der Hand Gottes bleibt, sondern als sein Partner zum Dialog mit Gott bestimmt ist. Der Mensch ist nun nicht mehr nur auf Gott hin ausgerichtet und bestimmt; er kann und muss sich selbst nun auch auf Gott hin ausrichten« (Gott und Mensch, 37). Die Schöpfung ist in Jesus Christus noch einmal in eine neue, tiefere Beziehung zu Gott aufgenommen, nämlich in die Beziehung, welche in Gott selbst der Sohn Gottes auf den Vater hin im Heiligen Geist hat. »Alles, was Gott schuf, hat er uns Menschen in die Hände gegeben, auf dass wir im Umgang mit dieser Welt die Begegnung mit Gott gestalten. Wir Menschen aber sind auf Christus, den Gottmenschen, als unsere Mitte ausgerichtet. Christus aber kann gar nicht anders leben als in der Begegnung mit dem Vater: denn diese Bezogenheit als Sohn auf den Vater, diese Sohnesbegegnung mit dem Vater macht seine göttliche Eigenart aus ...« (30). Die Begegnung mit Gott, die uns in Jesus Christus eröffnet wird und in der unser Heil besteht, geschieht darin, dass zunächst Gott uns im Wort anspricht und darin sich selbst uns schenkt. Gottes Wort ist »wirkendes Wort«, wie ein Buchtitel von P. SEMMELROTH lautet. (Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung, Frankfurt 1962). Das Wort teilt mit, was es sagt. Das im Glauben aufgenommene Wort Gottes wird dann vom Menschen in anbetender, opfernder Hingabe beantwortet. Die Begegnung mit Gott vollzieht sich also als Dialog, als Wort und Antwort, als empfangendes, glaubendes Hören und als schenkendes, hingebendes, liebendes Sprechen. »Das Heil ereignet sich im Dialog zwischen Gott und den Menschen, dessen Struktur am deutlichsten sichtbar wird im Abstieg des Gotteswortes in der Menschwerdung bis in den Tod und im opfernden Antworten des Gottmenschen in der Hingabe seines Lebens und deren Annahme durch den Vater in Auferstehung und Himmelfahrt« (MySal IV/I, 354).

Wo wird nun der in Jesus Christus eröffnete und grundgelegte Dialog zwischen Gott und Menschen für uns zugänglich?

Wo können wir in ihn eintreten und teilhaben? Wo vermittelt sich uns das Heil? Auf diese Frage ist wie in der ersten Phase wiederum mit Hinweis auf die Kirche zu antworten. Der Dialog, die Begegnung vollzieht sich in der Kirche. In ihr wird Gottes Wort den Menschen mitgeteilt; in ihr geben die Menschen in der Feier des Opfers Christi und der Sakramente die gottgemäße Antwort. Die Kirche ist daher »Ort und Mittlerin unserer Begegnung mit Gott« (Gott und

Mensch, 214; vgl. 213). Sie ist »Raum der Begegnung des appellierend sich offenbarenden Gottes und des glaubenden Menschen« (MySal IV/I, 332). Die Kirche ist deshalb das grundlegende Sakrament unseres Heils, das »Ursakrament«, wie P. SEMMELROTH in einem eigenen Werk dargelegt hat (Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953, ³1963). In der Kirche beginnt das Heil; sie ist »das der Welt ... eingesenkte Heil Gottes« (Gott und Mensch, 252); sie ist »das Unterpfund dafür, dass die Menschheit in der Welt vom Heilswillen Gottes durchwaltet ist« (MySal IV/I, 337).

Entsprechend dem Begegnungsmodell wird Kirche jetzt nicht mehr wie in der ersten Phase primär von ihrer Autorität und Amtsvollmacht her gesehen, sondern zunächst als »die Gemeinschaft der Begegnenden« (Gott und Mensch, 221), »als die eine Gemeinschaft ..., die partnerisch vor Gott steht« (214) und die in Maria, der hörenden und ihr Jawort sprechenden Mutter Jesu, ihr Urbild hat. Wiederum ist damit ein Buchtitel P. SEMMELROTHS genannt: »Urbild der Kirche« (Würzburg ²1954) Erst innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gibt es dann als wesentliches Strukturprinzip das Gegenüber von Amt und Gemeinde, von geweihten Amtsträgern und Laien. Dieses Gegenüber dient der Begegnung aller mit Gott wie auch der Begegnung untereinander, und es hat selbst dialogischen Charakter. Amtsträger und Laien »stehen einander begegnend gegenüber in je verschiedenen Funktionen« (Gott und Mensch, 243).

Der Amtsträger ist nicht nur Gebender, sondern auch Empfangender und Hörender; denn Gottes Geist weckt in der Gemeinde und der Kirche als ganzer immer wieder charismatische Kräfte, die auch den Amtsträgern etwas zu sagen haben und die von der Kirche nicht erstickt werden dürfen (Gott und Mensch, 227).

Der Ort, an dem die Kirche ihr dialogisches Wesen in besonderer Dichte vollzieht, ist die Liturgie und speziell die Eucharistiefeier. Diesem Bereich hat sich P. ALOIS STENZEL in grundlegenden Beiträgen, z. B. in »Mysterium Salutis«, gewidmet. Dabei wird deutlich, dass Begegnung eine zentrale Kategorie auch des liturgischen und kultischen Tuns ist. Das Ziel allen Kultes, auch außerhalb des biblischen Raumes, ist »Kontaktnahme, Begegnung, Austausch mit der Gottheit zwecks Vermittlung und Zuwendung von Heil« (MySal IV/2, 20). In Jesu Tod und Auferstehung ist der Zugang zu Gott eröffnet. Jesus ist die Zusage Gottes an die Welt (MySal IV/2, 44). Die dadurch ermöglichte ganzheitliche Gottesbeziehung und personale Begegnung mit Gott vollzieht sich leibhaft, real-symbolisch in der Liturgie (MySal 1, 619f). In ihr wird »die Begegnung zwischen Gott und Welt gefasst, fassbar und so dann vollmenschlich« (MySal

IV/2, 44). Die liturgischen Feiern sind »Selbstmitteilung Gottes im Zeichen« (ebd.).

Dialogisch wird nun auch das Verhältnis von Kirche und Welt bestimmt. Kirche und Welt sind zunächst durchaus zu unterscheiden; sie sind »verschiedene Bereiche« (SEMMELOTH, *Gott und Mensch*, 250). »Die Ekklesia weiß sich herausgerufen aus einer Masse von Menschen in einen besonderen Bezirk, in dem die Erlösung durch Christus verleiblicht und umgrenzt wurde« (251). Kirche ist »nicht einfach mit den Strukturen der Welt identisch ..., sondern von ihnen abgehoben« (A. GRILLMEIER, *Wandernde Kirche und werdende Welt*, Köln 1968, 83). Aber Unterschiedensein und Herausgerufensein aus der Welt besagen nicht »Herauslösung aus der Welt«. Welt und Kirche sind vielmehr aufeinander hingebordnet und angewiesen (*Gott und Mensch*, 250).

Die Glaubenden, die in der Kirche Gott begegnen und Heil erfahren, stehen auch in der Welt und haben aus der Begegnung heraus ihr weltliches Leben zu gestalten und wirken so mit, dass sich das Heil Gottes in die Welt einsetzt. Die Welt erhält Anteil an der Erlösung nicht dadurch, dass sich die Erlösten »aus den Bindungen an die Welt und ihre Ordnungen herausziehen, sondern dadurch, dass sie in diesen Weltbindungen als die erlösten Kinder Gottes stehen« (253f). Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden hat ihre Wirksamkeit also durchaus auch in die »weltlichen« Bezirke der Politik, Kultur, Wirtschaft oder Wissenschaft auszudehnen (Sammelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, 232f). Indem die Mitglieder der Kirche gestaltend der Welt begegnen, »sollen sie auch diese Bereiche mit der Ankunft Christi erfüllen und in die Dynamik des Opfers Christi einbeziehen« (233). Dieser »Weltdienst« ist primär Sendung und Auftrag der Laien. Der Laie »durchwaltet gewiss nach den weltlichen Gesetzmäßigkeiten, aber doch durchlebt von Christi Gnade und Gesetz die Weltbereiche als der, der Christus begegnet ist und immer wieder begegnet« (*Gott und Mensch*, 255).

Der unmittelbare Auftrag der geweihten Amtsträger ist nicht der Weltdienst, sondern der Dienst gegenüber der kirchlichen Gemeinde. Aber gerade weil die Gemeinde auch weltbezogen ist, kann sich auch der Amtsträger nicht einfachhin aus der »Welt« heraushalten. Ein solcher Rückzug wäre durch Jesu Satz »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist« (Mt 22,21) nicht gerechtfertigt. »Wer die Träger der kirchlichen Amtsgewalt voll und ganz aus den Bereichen der Welt heraushalten möchte, der würde das Verhältnis von Kirche und Welt, Religion und Erde, Gott und Kaiser idealistisch missverstehen« (*Gott und Mensch*, 255). So stellt P. Semmelroth fest. Eine durchaus aktuelle Aussage. Wie vollzieht sich die heilende Begegnung der Kirche mit der

Welt? Nicht nur dadurch, dass die Kirche etwas von außen der Welt bringt. Die Kirche ist der Welt gegenüber nicht nur Lehrerin, sondern auch Lernende und Hörerin (GRILLMEIER, *Wandernde Kirche*, 107). »Es geht darum«, so beschreibt P. Stenzel den Auftrag der Getauften und Gefirmten gegenüber der Welt, »das Wirken Gottes in der Welt zu entdecken und es der Welt zu entdecken ... Dann aber auch sich mühen, das Wort und seine Autorität lebendig zu machen ...«; sich mühen um Verständigung und Versöhnung ... »Dienst an der Welt, damit sie befreit werde zu dem, was sie ist; damit sie als von Gott herkommende Schöpfung auf Ihn hin zu sein vermöge« (MySal IV/2, 36f).

Auf welche menschlich-weltliche Situation antwortet das Begegnungsmodell und die entsprechende Theologie in besonderer Weise? Ich meine, sie antwortet vor allem auf die Suche des Menschen nach guter, erfüllender zwischenmenschlicher Gemeinschaft, nach Versöhnung und Verständigung, nach Eigenständigkeit und Freiheit bei gleichzeitiger Gemeinschaftsbezogenheit. Nachdem die Autorität entweder aufgrund eigener Disqualifizierung oder aufgrund der Ausbreitung einer demokratisch-partizipativen Lebenseinstellung ihre Kraft verloren hat, sind Verständigung, Austausch und Begegnung zwischen den Menschen besonders dringend geworden. Die Freiheit – hoher Wert der Neuzeit wirkt nur dann nicht zerstörend, sondern lebensfördernd, wenn sie als kommunikative Freiheit gelebt wird. Wie aber ist solche Freiheit in Gemeinschaft möglich? P. Semmelroth sieht hier für menschliches Bemühen »ein letztlich unbewältigtes Geheimnis« (Gott und Mensch, 51). Menschliches Bemühen scheitert. Feindseligkeiten und Gegensätze erfüllen die Geschichte (71). »Die Zersplitterung ist die Bedrohung« (72). Der Vergeblichkeit menschlichen Mühens tritt in Jesus Gott, der selbst trinitarische Gemeinschaft ist, als begegnende Liebe gegenüber. Von seinem Wort angesprochen, wird der Mensch zum freien Kind Gottes, das sich in antwortender Liebe – auch an die Mitmenschen – hingeben kann, ohne den Grund seiner Freiheit zu verlieren (Vgl. Gott und Mensch, 75). Von Gott her wird der Mensch durch Jesus in der Kirche zur Begegnung, die er sucht, befreit.

Eine Zusammenfassung des Heilsverständnisses dieser zweiten Phase findet sich in einem Beitrag von P. GRILLMEIER in MySal 111/2 über »die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus«. P. Grillmeier bestimmt Heil (im neutestamentlichen Verständnis) als »Selbstmitteilung Gottes und Gottgemeinschaft in Christus und dem Geist«. Diese Selbstmitteilung wirkt im Menschen Versöhnung, Gerechtigkeit und Freiheit. Sie verwirklicht sich in der Heilsgemeinschaft der Kirche. Sie entfaltet sich in der Geschichte bis zur ewigen Vollendung

(MySal 111/2, 367–370). Die Mitte des Heilsgeschehens ist Jesus Christus. In der Einheit von Gott und Mensch in Christus ist von Gott her auch das Humanum gegen alle Tendenzen der Unmenschlichkeit gerettet. (A. GRILLMEIER, Die christologische Entdeckung des Humanum, in: M. BODEWIG U. A., Das Menschenbild des Nikolaus von Kues ..., Mainz 1978, 305–319).

III. Die dritte Phase Das theologische Bemühen der Gegenwart

Für die dritte Phase, also für das theologische Bemühen der letzten Jahre und der Gegenwart, eine allgemeine Charakterisierung zu finden, ist mir schwer gefallen. Ich biete Ihnen deshalb auch zunächst keine spezifizierte Überschrift an. Die Gegenwart erscheint dem Miterlebenden und Mitbeteiligten wohl immer unübersichtlicher, uneinheitlicher, vielleicht manchmal auch gegensätzlicher als die (goldene) Vergangenheit. Dennoch – bei längerem Hinsehen und Meditieren meiner Kollegen und Mitbrüder – haben sich mir auch für die Gegenwart gewisse Gemeinsamkeiten ergeben.

Ich möchte sie nur kurz andeuten und die genauere Untersuchung einem späteren Jubiläum der Hochschule überlassen.

Zunächst: Das personal-dialogische Heilsverständnis der zweiten Phase ist auch bei den jetzigen Vertretern von Fundamentaltheologie und Dogmatik bestimmend. Wir versuchen in die Fußstapfen unserer großen Lehrer zu treten und dem von ihnen eröffneten, teilweise erkämpften Weg zu folgen. Heil als Selbstmitteilung Gottes und als Begegnung Gottes mit den Menschen sind weiterhin entscheidende Schlüsselworte: In P. KNAUERS Buch »Der Glaube kommt vom Hören« (Frankfurt 1986) stehen im Sachregister hinter »Selbstmitteilung Gottes« keine Seitenangaben, sondern das Wort »passim«, also »auf Schritt und Tritt«. Offenbar kommt das Wort so häufig vor, dass selbst der Computer es nicht zu zählen vermochte. P. LÖSER überschreibt seine Vorlesungen zur Trinitätslehre und zur Christologie mit dem Titel »Die Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus«. Nach P. KEHL gibt Gott sich zuallererst in einer »Begegnung« zu erkennen, »in der er sich von sich selbst her als ›dabeiseiende‹ Liebe mitteilt« (Hinführung zum christlichen Glauben, Mainz 1984, 74). Und eine These der Gnadenlehre lautet: »Gottes befreiendes Heilshandeln oder seine Gnade besteht darin, dass er sich selbst in der Gemeinschaft des Leibes Christi mitteilt.«

Trotz der eindeutigen Kontinuität besteht aber doch – so scheint mir ein gewisser Unterschied zur zweiten Phase. Ich sehe ihn vor allem darin, dass das Sprechen von Begegnung, Dialog, Selbstmitteilung in mancher Hinsicht problematischer, weniger selbstverständlich empfunden wird. In pointierter Weise wird dies von P. KNAUER vertreten. Nach ihm stellt der Begriff der Geschöpflichkeit der Welt und der damit gegebene Begriff Gott zunächst den stärksten Einwand gegen ein Sprechen von Wort Gottes oder Selbstmitteilung Gottes dar. »Wort Gottes« scheint ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott und damit eine reale Beziehung Gottes auf den Menschen bedeuten zu müssen. Eine reale Beziehung Gottes auf ein Geschöpf erscheint aber vom Begriff der Geschöpflichkeit als einer restlosen und damit einseitigen Beziehung des Geschöpfes auf Gott ausgeschlossen« (Der Glaube kommt vom Hören, 72). Gemeinschaft von Menschen mit Gott ist daher keineswegs »trivial selbstverständlich«. Während bei P. Semmelroth, wie wir sahen, die Schöpfung bereits Dialog- und Begegnungscharakter hat, wird dies von P. Knauer zunächst einmal problematisiert. Erst in einem trinitarischen Gottesverständnis, das auf Jesus zurückgeht, wird personale Begegnung zwischen Gott und Welt verstehbar und begründet aussagbar.

In anderer Weise wird die Problematik von Begegnung und Dialog von den Dogmatikern des Hauses gesehen. Nicht der Begriff der Geschöpflichkeit als solcher stellt das Sprechen von Selbstmitteilung Gottes zunächst einmal in Frage, sondern vielmehr der Anblick der konkreten Welt, insofern sie durch Ungerechtigkeit, Unversöhnlichkeit, Ausbeutung, Gewalt, Schuld, Sünde entstellt ist. Wie kann in dieser unheilen Welt Heil als Begegnung von Gott her verwirklicht werden? Wie kommt in dieser Welt Gott als sich mitteilende, heilende Liebe an? Hier ist bedeutsam, dass das grundlegende und erste Sakrament der Gottbegegnung Jesus Christus ist. In Jesus, in seiner Person und Geschichte, teilt Gott sich als Liebe mit. In ihm wird erkennbar – im Glauben –, wo und wie Gott als Liebe zu unserem Heil begegnet. Die Ereignisse des Lebens Jesu, die »Mysteria vitae Christi«, sind deshalb zum Verstehen der Gottbegegnung wichtig. Sie werden daher in der Christologie P. LÖSERS, der darin Anregungen von P. GRILLMEIER aufgreift, eingehend bedacht. Auch P. KEHL geht sowohl in seiner »Hinführung zum christlichen Glauben« wie in seiner – gerade erschienen – »Eschatologie« (Würzburg 1986) auf die Konkretheit des Lebens Jesu ein. Was ergibt sich bei diesem Hinschauen auf Jesus? Gottes heilende Liebe zu allen Menschen kommt an, indem Jesus aus seinem hoffenden Vertrauen auf Gott heraus zu den Menschen geht, die in vielerlei Konflikten und Unfreiheiten

leben; indem er die Verlorenen sucht und mit Sündern Gemeinschaft hat; indem er sich zu den Armen stellt und ihnen mit Vorliebe, mit »Parteilichkeit« (M. KEHL, *Hinführung ...*, 81; vgl. *Eschatologie*, 145–149) begegnet; indem er schließlich im Erleiden eines gewaltsamen Todes sein Leben zugunsten seiner Freunde und seiner Feinde hingibt. Im liebenden, kämpfenden und leidenden Abstieg Jesu zu den Menschen, die im Unheil verstrickt und von den Mächten des Todes verklavt sind, ist Gott als Liebe anwesend und ermöglicht schon in unserer Geschichte wenigstens anfanghaft die Erfahrung von Versöhnung und Heil. Gott begegnen heißt daher, sich in der Jüngergemeinde auf diese Bewegung Jesu einlassen, seinen Weg mitgehen und ihn dort suchen, wo er mit Vorliebe ist. Die Kategorie der Begegnung bleibt abstrakt, wenn sie nicht die Kategorie der Nachfolge Jesu in der Jüngergemeinde in sich aufnimmt. Zu dem Weg Jesu gehört auch die Vorentschiedenheit für die Armen und die Bereitschaft zum tätigen Miterleiden der Unheilssituation, in welche die Welt verstrickt ist. Ohne diese Vorentschiedenheit und Bereitschaft wird aller Dialog und alle Begegnung in der Welt damit enden, dass sich schließlich doch der Stärkere durchsetzt und dass kein wirklicher Austausch stattfindet.

Das Bemühen im Bereich der Dogmatik richtet sich zur Zeit also jedenfalls auch – darauf, von Jesus her und auf unsere Weltsituation hin konkreter zu erfassen, was P. LOOSEN schon vor vielen Jahren sehr treffend und schön formuliert hat; »Das ist der menschliche Aufstieg (sc. die heilende menschliche Begegnung mit Gott): ein Sichhineinnehmenlassen in das Mysterium des göttlichen Abstiegs.«

Zusammenfassend könnte die dritte Phase also vielleicht so charakterisiert werden: Heil wird verstanden als Selbstmitteilung Gottes, die sich dem Menschen, der nach Gerechtigkeit und Versöhnung sucht, auf dem Weg der Nachfolge Jesu des Gekreuzigten in der Jüngergemeinde vermittelt.

Ich komme zum Schluss. Was ergibt sich aus dem (allzu knappen) Überblick über 60 Jahre systematische Theologie in Sankt Georgen?

1. Zunächst wird deutlich, dass es bei allem Wandel eine klare Konstanz des theologischen Bemühens gibt: Es geht in allen Phasen darum, das unausdenkbare Geheimnis der in Jesus erschienenen Menschenfreundlichkeit Gottes zu bedenken und es auf die jeweilige Zeitsituation hin auszusagen. In jeder der drei Phasen wurden besondere Aspekte dieses einen, unauslotbaren Geheimnisses entdeckt und hervorgehoben. Dabei wurde sichtbar, wie eng das jeweilige Verständnis der Liebe Gottes und das Verständnis des christlich-kirchlichen Handelns zusammenhängen.

2. Ein Wandel in den theologischen Modellen ist zunächst einmal dadurch bedingt, dass die systematische Reflexion sich von Ergebnissen Anregungen und Fragen der anderen philosophisch-theologischen Disziplinen betreffen lässt. Philosophie, Exegese, Dogmen- und Kirchengeschichte, Praktische Theologie und Humanwissenschaften helfen mit dass die Dogmatik nicht erstarrt. Daher können die Vertreter der systematischen Theologie nur dankbar sein, dass die anderen Fachgebiete an unserer Hochschule blühen. Es wäre zu fragen, wie ein Austausch gefördert werden könnte.

3. Sodann ist ein Wandel dadurch bedingt, dass die theologische Reflexion sich bemüht, den Glauben auf die jeweilige sich wandelnde Zeitsituation hin zu bedenken. Dieses Bemühen war bei den Fundamentaltheologen und Dogmatikern der Hochschule durchaus lebendig und ist nicht ohne Frucht geblieben.

4. In allen Phasen spielt die Kirche eine große Rolle. Dogmatik weiß sich verpflichtet, den Glauben der Kirche zu erklären und verstehbar zu machen. Diese Erklärung soll aber auch wiederum dem Leben und der Erneuerung der Kirche dienen. Wir dürfen dankbar feststellen, dass in der Vergangenheit von Vertretern unserer Hochschule erneuernde Impulse für die Kirche ausgegangen sind und etwa auf die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils eingewirkt haben.

5. Die Hochschule Sankt Georgen steht nicht isoliert für sich. Sehr vieles von dem, was in diesem Referat dargestellt wurde, verdanken die Vertreter Sankt Georgens Anregungen von außen, auch und nicht zuletzt Anregungen aus dem Bereich der evangelischen Theologie.

6. In der bewußten Bezogenheit auf die Kirche und zugleich auf die jeweilige Zeitsituation wird vielleicht auch eine Eigenart jesuitischer Theologie sichtbar. Wir haben nach unserer Stiftungsurkunde (Formula Instituti, Nr.1) den Auftrag, »unter dem Banner des Kreuzes Gott Kriegsdienst zu leisten« – das heißt sicher auch: uns von den Konflikten der Zeit betreffen zu lassen – und den Auftrag, »allein dem Herrn und der Kirche, seiner Braut, unter dem Römischen Papst zu dienen«. Beides zusammen in – spannungsvoller – Einheit zu verwirklichen, ist eine Aufgabe für unsere Theologie auch in Zukunft.

7. Lässt sich eine Aufgabe für die Zukunft näher benennen? Wir bedenken zur Zeit ganz zu Recht die Selbstmitteilung Gottes, die sich im Abstieg Jesu in die Unheils- und Todessituation hinein vollzieht. Wir versuchen Kreuzestheologie zu treiben. Das darf nicht überholt werden. Aber der zu Gott erhöhte Gekreuzigte spendet nach dem Neuen Testament den Geist und weckt eine missionarische Gemeinde, die in der Freude des Heiligen Geistes zu Umkehr und Buße einlädt.

Ist diese pneumatisch-missionarische Dimension des Weges Jesu in der Theologie schon genügend wirksam? Sie wäre für die Situation in unserem Kulturbereich, die ja bekanntlich eine nachchristentümliche ist, besonders dringlich. Hier liegen wohl noch Möglichkeiten neuer Wandlungen, neuer theologischer Perspektiven vor uns.

Die Theologie dürfte noch nicht am Ende sein. Möge der Geist ihr geschenkt werden!

Erste Veröffentlichung: Frankfurt am Main 1982.

Für eine Kultur der Versöhnung

Aspekte einer christlichen Versöhnungslehre

1. Versöhnung als Hoffnungsziel –

Unversöhntheit als (weithin) erfahrene Wirklichkeit

Unsere Welt bedarf der Versöhnung und viele sehnen sich danach. Philosophen haben die Versöhnungs- und Friedenssehnsucht des Menschen reflektiert. Hegel zum Beispiel. Versöhnung der Gegensätze ist nach ihm das Ziel, auf das der Geschichtsprozess hin strebt. In der Geschichte brechen immer neue Gegensätze auf. Jede These ruft eine Antithese hervor. Beides muss jeweils neu in eine Synthese gebracht werden. Die große, umfassende Synthese, in der alle Gegensätze aufgehoben und versöhnt sind, ist das Ziel des gesamten Prozesses.

Hegel greift damit – in seiner Weise – biblische Gedanken auf. Wenn die Menschen unter sich und mit der Natur versöhnt sein werden und wenn sie – als Grund und Voraussetzung aller Versöhnung – mit Gott versöhnt sein werden, dann ist das ersehnte und erhoffte messianische Reich, das Reich Gottes, verwirklicht. Vor allem bei Jesaja finden sich bekanntlich anschauliche und bildhafte Beschreibungen des als Gabe Gottes erwarteten Friedensreiches (siehe etwas Jesaja 2 und 11).

Universale, umgreifende Versöhnung ist das Hoffnungsbild, das uns in der Bibel als Ziel vorgezeichnet wird. Es ist ein Hoffnungsbild, noch nicht die Wirklichkeit. In Jesus – so erzählt und verkündet uns das Neue Testament – beginnt sich die Hoffnung zu erfüllen. In ihm ist das erwartete Reich Gottes im Kommen und anfanghaft gegeben. Aber auch nach (post) Jesus bleibt die Versöhnung in unserer Welt weithin ausständig. Die Kirche Jesu Christi selbst ist gespalten. Das Faktum der Kirchenspaltung macht besonders eindringlich deutlich, wie weit wir der erhofften Versöhnung noch fern sind.

In vielen Bereichen und in vielfältiger Weise erfahren wir Unversöhntheit, Zerrissenheit, Feindschaft, Unfähigkeit, gut miteinander auszukommen. Wir leiden unter den Konflikten, erleben sie als zerstörerisch. Sie können krank machen oder gar tödlich sein.

Immer wieder wird eine »neue politische Kultur« gefordert, eine neue Weise, auch in der Öffentlichkeit miteinander umzugehen, eine Kultur, in der Versöhnung und Vergebung keine Fremdworte sind. In einem Leserbrief der FAZ stellte ein Pfarrer die Frage: «Welche Bedeutung haben unter uns die Worte

Gnade, Vergebung, Versöhnung und Friede? Wohin führen Selbstgerechtigkeit und Heuchelei in der menschlichen Gemeinschaft?«

Aber ist das nicht reichlich utopisch oder naiv: Gnade, Vergebung, Versöhnung im gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Leben? Unser wirtschaftliches, politisches, gesellschaftliches Leben ist in hohem Maße durch freien Wettbewerb bestimmt. Das ist gut begründet und fördert die Entfaltung menschlicher Kräfte. Aber nur allzu leicht und allzu oft wird aus einem förderlichen Wettbewerb ein unbarmherziger Konkurrenzkampf. Um bestehen zu können, muss man sich gegen andere durchsetzen. Es gilt, nicht nur die eigenen Möglichkeiten voll auszuschöpfen, sondern auch die Schwächen, Grenzen und Versagen des Konkurrenten ohne zu große Bedenken zum eigenen Vorteil auszunutzen. Eigene Schwächen, Unvermögen, vielleicht sogar Schuld einzugestehen und dafür um Vergebung zu bitten, ist kaum möglich, weil es in der Kampfsituation dem Rivalen Vorteile bringt und den eigenen Untergang bedeuten kann. Man muss sich selbst mit seinen besten Seiten darstellen, beim anderen aber die Schattenseiten entdecken und herausstellen.

Wirkliche Versöhnung, welche gegenseitige Vergebung einschließt, kann dabei kaum zustande kommen. Bei besonderen Anlässen wird man von Versöhnung sprechen. Wenn der Gegner am Ende ist und keine Gefahr mehr darstellt, wird man ihm großmütig Versöhnung anbieten. Aber im harten Geschäft der Auseinandersetzung herrscht das Streben, sich zu behaupten und zu siegen, nicht aber, sich zu versöhnen.

Aber nicht nur im öffentlichen Leben bedürfen wir einer neuen Kultur der Versöhnung. Auch im persönlichen Bereich, etwa der Familien oder religiösen Gemeinschaften, brechen oft tiefe Gegensätze auf, die nur schwer – wenn überhaupt – geheilt und versöhnt werden können. Es ist sicher kein Zufall, dass in der Bibel gerade die Gemeinschaft der Familie der Ort ist, wo immer wieder Neid, Groll und Gewalt aufbrechen. Es sei nur an die klassischen Bruder-, bzw. Schwestergeschichten erinnert: Kain und Abel, Jakob und Esau, Josef und seine Brüder, Maria und Marta, der ältere und der jüngere Sohn im Gleichnis vom barmherzigen Vater. Man mag einen Weg finden, den Konflikt zu begrenzen und einigermaßen erträglich miteinander auszukommen: von wirklicher Versöhnung aber kann oft keine Rede sein. Man lebt nebeneinander her, ist sich fremd geworden; es gibt keine Brücke mehr zueinander.

2. Drei Typen unversöhnlicher Beziehung – drei Hindernisse zur Versöhnung

Warum ist Versöhnung so schwer zu verwirklichen? Welche Hindernisse stehen einer versöhnten Beziehung entgegen? Lassen wir uns von biblischen Texten anregen.

Paulus nennt in seinen Briefen drei Beziehungsfelder, in denen sich Unversöhnlichkeit gleichsam eingenistet hat, nämlich die Beziehung zwischen Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Mann und Frau (Gal.3,28; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11; Röm 10,12).

Es sind gewissermaßen drei Typen unversöhnter Beziehung. Wenn man den einzelnen Spannungsfeldern ein wenig nachgeht, stößt man jeweils auf eine bestimmte Haltung, welche Versöhnung erschwert oder verhindert.

a) *Die Beziehung Jude-Heide*

oder die Gefahr des Geltenwollens

Die Unterscheidung Jude-Heide ist zunächst einmal sachlich berechtigt. Sie ist darin begründet, dass das Volk Israel von Gott in besonderer Weise erwählt ist und eine besondere Sendung auch gegenüber den anderen Völkern erhalten hat. Erwählung und Sendung sind Gabe Gottes, Erweis seiner Liebe. Sie geben dem erwählten Volk eine besondere Stellung (und Aufgabe). Die anderen Völker werden dabei aber nicht ausgeschlossen, sondern durch die Erwählten will Gott sich allen mitteilen. Die rechte Erfahrung von Gottes Liebe führt also nicht dazu, sich über die anderen zu erheben und sie auszugrenzen, sondern sie motiviert, die anderen, die Fremden zu lieben; denn Gott selbst »liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen« (Dtn 10,18,f; vgl. Lev 19,33f). Sobald jedoch die Erwählung nicht mehr als Gnade und als Berufung zum Dienst für die anderen, sondern als eigener Vorzug und als moralischer Vorrang betrachtet wird (vgl. Phil 3,3 ff, Röm 2,17 ff), verfälscht sich die Beziehung zu den anderen. Sie wird dann eine Beziehung von solchen, die sich – in einem weiten Sinn – moralisch überlegen halten, zu solchen, die angeblich moralisch minderwertiger sind. Die Erwählung wird als eigener Besitz und als eigene Qualität betrachtet, aufgrund deren die Erwählten über anderen stehen, von anderen abgehoben sind und anderen gegenüber eine besondere Geltung haben.

Das Bewusstsein einer solchen prinzipiellen moralischen Überlegenheit (das durchaus mit moralischem Versagen in einzelnen Taten einhergehen kann)

erschwert zumindest eine partnerschaftliche, friedliche, versöhnte Beziehung zu den anderen, wenn es sie nicht überhaupt unmöglich macht; denn die anderen werden ja aufgrund des eigenen Geltungsbewusstseins einer wirklichen Partnerschaft und eines vertrauensvollen Verhältnisses nicht für würdig erachtet. Da sie moralisch weniger hochstehend und zuverlässig sind, muss man vor ihnen auf der Hut sein, muss sich von ihnen absetzen und im Kontrast zu ihnen stehen. Das eigene Geltungsbewusstsein braucht den Kontrast zu den anderen. Man definiert sich aus dem Gegensatz zu den anderen und ist daher interessiert, dass der Gegensatz bestehen bleibt. Man würde sich selbst aufgeben, wenn man sich nicht mehr von anderen abheben würde und sich ihnen nicht überlegen fühlen könnte. Die Entgegensetzung zu anderen gehört somit zur eigenen Existenz hinzu. Wirksame Versöhnung mit den anderen kann nicht zustande kommen.

Wieweit das beschriebene Geltungsbewusstsein im Volk Israel tatsächlich gegeben war, braucht hier nicht untersucht zu werden. Auf keinen Fall prägt es das gesamte Verhalten Israels zu den anderen Völkern. Für unser Thema ist hier nur wichtig, dass das Gesagte über Israel hinaus eine allgemeine typische Bedeutung hat. Immer wieder findet sich unter Menschen die Tendenz, das eigene Selbstbewusstsein und Selbstwertgefühl durch die Überlegenheit über andere und durch den Gegensatz zu anderen zu begründen.

Sowohl einzelne wie auch Gruppen, Parteien, Klassen, Kirchen haben die Neigung, sich selbst nach innen dadurch zu stabilisieren, dass sie sich nach außen von anderen absetzen und die anderen in irgendeiner Weise als bedrohlich, als böse, als minderwertig betrachten. Die anderen werden als moralisch verwerflich, als verblendet, mit falschem Bewusstsein behaftet, als grundsätzlich kriegslüstern oder ausbeuterisch usw. angesehen. Der Gegensatz zu den anderen mobilisiert in den eigenen Reihen und im eigenen Selbst den Willen und die Kraft, zusammenzuhalten und um des Zusammenhaltens willen Opfer zu bringen. Nichts scheint mehr zu verbinden als ein gemeinsamer Feind.

Es dürfte einleuchten, dass bei dieser Bewusstseinshaltung wirksame Versöhnung mit dem anderen, mit dem »Feind«, kaum möglich ist. Man braucht ja den »Feind«, um selbst existieren zu können. Das eigene Selbst durch den Gegensatz zu anderen, durch die Überlegenheit gegenüber anderen, durch das Geltenwollen gegenüber anderen zu bestimmen – das verhindert Versöhnung.

*b. Die Beziehung Sklaver-Freier**oder die Gefahr des Für-sich-besitzen-Wollens*

Bei diesem Spannungsfeld geht es nicht um den Gegensatz zu anderen und die Ausgrenzung anderer, sondern um Indienstnahme anderer. Der andere wird als Besitz, Eigentum gebraucht und eigenen Interessen untergeordnet. Auch hier liegt ein durchaus berechtigter Sachverhalt zugrunde. Zwischen den Menschen gibt es – zum Glück – Unterschiede des Charakters, der Begabung, der körperlichen, psychischen, geistigen Fähigkeiten. Durch Veranlagung oder Lebensgeschichte bedingt, sind die einzelnen mit unterschiedlichen Grenzen oder Beeinträchtigungen behaftet. Diese Unterschiede führen dazu, dass die einzelnen auch in einer Gemeinschaft unterschiedlich wirksam werden. Es wird mit einer gewissen Notwendigkeit Menschen geben, die »vorankommen«, und andere, die es nicht recht »zu etwas bringen«. Es wird Menschen geben, die Einfluss und Erfolg haben und andere, die eher zurückstehen. In paulinischer Terminologie: es wird »Starke« und »Schwache« geben.

Die Gefahr besteht nun darin, dass die sogenannten »Starken« die »Schwachen« ihren eigenen Interessen unterordnen, anstatt sie solidarisch mitzutragen und zu fördern. Die »Schwachen« sind auf die Mitsorge und Unterstützung der »Starken« angewiesen. Dies kann sehr leicht dazu führen, dass sie grundsätzlich abhängig gemacht, ausgenutzt, ausgebeutet werden, dass ihre Rechte immer mehr eingeschränkt werden. Wenn dieser Zustand der Abhängigkeit dann gesellschaftlich-strukturell fixiert ist, ist er nur mehr schwer zu überwinden. Wir erfahren dies heute in der Beziehung zwischen »starken« und »schwachen« Ländern. Eine versöhnte – und das heißt auch: gerechte – Beziehung zwischen Starken und Schwachen ist aber nicht möglich, solange der Schwache als Besitz, als Sklave behandelt und – vielleicht sehr subtil – in Abhängigkeit gehalten wird.

Für-sich-besitzen-Wollen ist somit Hindernis wirklicher Versöhnung. Wer für sich besitzen will und seinen Besitz nicht in den Dienst an anderen stellt, der wird in dieser oder jener Weise auch Schwächere zu seinem Besitz machen; und selbst wenn er sich angeblich mit dem Schwächeren versöhnt, wird er die Bedingungen der Versöhnung noch einmal einseitig bestimmen.

*c. Die Beziehung Mann-Frau**oder die Gefahr des Sich-nicht-verlassen-Wollens*

Bei der Beziehung Mann-Frau ist in der biblischen Tradition zunächst an die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau zu denken. Es geht um den Bereich, in dem menschliche Nähe und personale Beziehung im unmittelbaren Sinn verwirklicht werden sollen. Wie gestalten wir eine unmittelbare Beziehung zu einer anderen Person?

Nach Aussage des biblischen Schöpfungsberichtes sollen Mann und Frau »ein Fleisch« werden (Gen 2,24). Beide sollen eine Lebensgemeinschaft bilden. Dazu ist vorausgesetzt, dass »der Mann Vater und Mutter verlässt und sich an seine Frau bindet«. Dieser Hinweis ist vielleicht eine Erinnerung an eine matriarchalische Gesellschaft, in der der Mann in die Familie und das Haus der Frau zog. Aber es ist doch sehr bedeutsam, dass der Text auch in der patriarchalischen Gesellschaft stehengeblieben ist. Auch wenn die Frau zur Familie des Mannes zieht, muss doch auch der Mann Vater und Mutter verlassen, damit Mann und Frau »ein Fleisch werden« können. Ohne dass auch der Mann (ebenso wie die Frau) seinen bisherigen Lebenskreis öffnet und aufbricht und sich auf Neues, Unbekanntes einlässt, kann es die gemeinsame Lebensgemeinschaft von Mann und Frau nicht geben. Nur wenn man das, was in der Vergangenheit geworden ist, auch loslassen kann, ist eine versöhnte Beziehung zwischen Mann und Frau und überhaupt eine personale Beziehung möglich.

Es besteht nun die Gefahr, dass der Mann (oder auch die Frau) seinen bisherigen Lebensbereich und darin sich selbst nicht verlässt und mit der Frau keine gemeinsame Lebensgemeinschaft bildet, sondern dass er die Frau einfach in seinen Lebensbereich hineinzieht, dass er sie vereinnahmt. Er wahrt nicht ihre personale Freiheit und begegnet ihr nicht mit der Ehrfurcht, welche das Geheimnis der anderen Person unangetastet lässt, sondern er »nimmt« sich die Frau. Beide bilden dann nicht gemeinsam »ein Fleisch«, »einen Leib«, sondern der Mann verleibt sich die Frau ein, macht sie zu einem Teil seines eigenen Seins. Das Ergebnis ist nicht eine versöhnte, partnerschaftliche Beziehung wechselseitigen Empfangens und Schenkens, sondern Gewalt des Mannes über die Frau, also ein Zustand der Unversöhntheit. Ein solcher Zustand ist nach Auffassung der Bibel Folge und Ausdruck der Sünde (Gen 3,16).

Die geschilderte Gefahr besteht nun nicht nur in der Beziehung zwischen Mann und Frau in der ehelichen Gemeinschaft, sondern sie gilt generell für die Beziehung zwischen Menschen. Versöhnte Beziehung kommt solange nicht

zustande, wie Menschen nicht fähig und bereit sind, Bisheriges loszulassen und aus sich herauszugehen, sondern unbedingt an sich festhalten wollen.

3. Die Wurzel der Unversöhntheit

Gibt es eine gemeinsame Wurzel, aus der die drei genannten Hindernisse entspringen?

Wenn es sie gibt, dann muss gerade diese Wurzel angegangen werden, damit Versöhnung möglich wird. Es genügt nicht, bloß Symptome zu behandeln. Was also treibt Menschen immer wieder zum Geltenwollen, zum Für-sich-besitzen-Wollen und zum Sich-nicht-verlassen-Wollen an?

Die Bibel weist auf eine gemeinsame Wurzel dieser Verhaltensweisen hin, nämlich auf die nicht in einem unbedingten Vertrauen aufgehobene Angst des Menschen. Nach dem Hebräerbrief sind die Menschen deshalb der Knechtschaft des Bösen verfallen, weil sie durch die Angst vor dem Tod beherrscht werden (vgl. Hebr. 2,14ff). Die Todesangst ist Ausdruck und Zuspitzung aller Angst, sich selbst zu verlieren, zu kurz zu kommen und unterzugehen. Wenn diese Angst nicht bewältigt wird, führt sie zur Herrschaft des Bösen in der Welt.

In erzählerischer Form wird derselbe Sachverhalt in den ersten Kapiteln des Buches Genesis ausgesagt. Wie kommt das Böse, die Lüge und Gewalt, der Unfriede in die Welt? Darauf antwortet die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3): Adam und Eva haben von Gott im Paradies viele wertvollen Gaben empfangen, über die sie verfügen können. Die Macht des Lebens selbst und über die Gesetze des Lebens ist ihnen aber nicht in die Hand gegeben; sie ist unverfügbar. Das Leben kann nur schlechthin als Geschenk empfangen werden. Das bedeutet für den Menschen ohne Zweifel eine fundamentale Abhängigkeit und Verletzlichkeit. Der Mensch ist angewiesen auf eine über ihn verfügende Macht. Diese Abhängigkeit und Verletzlichkeit wird solange nicht als bedrohlich erfahren, wie ein unbedingtes Vertrauen in die verfügende Macht, in Gott gegeben ist. Solange Adam und Eva das Vertrauen haben, dass Gott als Urgrund des Lebens ihnen zugewandt ist und ihnen bedingungslos wohl will, bleiben sie im Frieden und in der Harmonie des Paradieses. Sobald sich aber – durch Einflüsterungen des Versuchers – das Misstrauen einschleicht, wird die Abhängigkeit als Einschränkung und Bedrohung empfunden, gegen die man sich zur Wehr setzen muss. Es entsteht die Befürchtung, dass Gott dem Menschen Wertvolles vorenthält und der Mensch deshalb zu kurz kommt.

Aus dieser Angst und der ihr entspringenden Gier heraus greifen Eva und Adam nach dem Baum in der Mitte. Sie wollen sich der lebensspendenden Mitte

selbst bemächtigen und versuchen alles, auch das Unverfügbare, in die Hand zu bekommen. Durch diesen von Misstrauen und Angst bestimmten Willen wird aber der Frieden des Paradieses zerstört. Denn wer alles in die Hand bekommen und in der Hand behalten will, kann nicht mehr mit offenen Händen und mit offenem Herzen leben und anderen begegnen. Er wird versuchen, auch den Anderen in die Hand zu bekommen (zum Beispiel als Komplizen oder als Unterlegenen), er wird sich vom anderen zurückziehen und verstecken; er wird den anderen anklagen und ihm die Schuld zuweisen. Das aufgebrochene Misstrauen zerstört die Solidarität zwischen den Menschen und führt zu Rivalität, Lüge und Gewalt. Davon berichten die weiteren Kapitel in der Bibel.

Was die hl. Schrift meist in Form von Erzählungen aussagt, wird durch anthropologische Forschungen bestätigt. Aufgrund der natürlichen Bedingungen ist menschliches Leben in vielfältiger Weise gefährdet. Wenn das wahrgenommen wird und ins Bewusstsein tritt, entsteht – zumindest latent – Angst. Angst gehört daher zum menschlichen Leben hinzu. Sie ist eine Grundbefindlichkeit des Lebens. Schon der Vorgang der Geburt ist mit Angst verbunden. Angst als solche ist nicht verwerflich, sie ist nicht Sünde. Sie muss auch nicht mit Notwendigkeit zur Sünde führen. Angst kann in einem Grundvertrauen so aufgehoben und »bewältigt« werden, dass sie den Menschen nicht beherrscht und sich nicht zerstörerisch auswirkt, sondern unter Umständen sogar zu größerer Menschlichkeit und tieferer Hingabe führt. Die Erfahrung von Heiligen, nicht zuletzt die Erfahrung Jesu selbst bestätigt dies.

Wenn Angst jedoch nicht in Vertrauen aufgehoben ist, sondern alleinherrschend wird, dann treibt sie den Menschen in ein zerstörerisches Sicherheitsstreben hinein. Sicherung (in einem sehr umfassenden Sinn) wird dann zur obersten und letztlich bestimmenden Maxime. Aus Angst versucht man, im Kampf ums Dasein für sich zu retten, was zu retten ist, auch auf Kosten anderer. Die Weisen, wie das Streben nach Sicherung wirksam wird, sind verschiedenartig. Man kann sich zu sichern suchen, indem man sich von anderen, weil sie bedrohlich werden könnten, absetzt und sie abwehrt (Gruppen, die in einer Atmosphäre der Angst leben, brauchen immer – so haben Forschungen gezeigt – einen gemeinsamen Feind, von dem sie sich bedroht fühlen und von dem sie sich abgrenzen). Oder man sichert sich, indem man andere beherrscht, sich dienstbar macht und sie ausbeutet (Gruppen, die von Angst beherrscht sind, brauchen eine klare »Hackordnung«; es muss Herrschende und Unterdrückte, »Freie« und »Sklaven« geben, weil ohne eine solche »Ordnung« der Kampf aller gegen alle ausbräche und alles zerstörte). Schließlich kann man sich zu sichern suchen,

indem man möglichst die Freiheit und Andersartigkeit anderer ausschaltet und andere sich assimiliert, sich »einverleibt« (Gruppen, die von Angst bestimmt sind, können sich auf das Wagnis eines Austauschs freier Personen nicht einlassen; sie neigen zu starrer Reglementierung und Uniformität, Vielfalt wird als Bedrohung erfahren).

Aus dem angstbestimmten Streben nach Sicherung entspringen also die oben im 2. Punkt genannten Hindernisse versöhnter Beziehung. Diese Hindernisse sind somit Folge und Ausdrucksform einer tief-innerlichen Haltung, nämlich der nicht in Vertrauen aufgehobenen Angst oder der vom Misstrauen erfüllten Angst.

4. Die Ohnmacht des Menschen, von sich aus Versöhnung zu schaffen

Wie entsteht nun Versöhnung zwischen Menschen, die entzweit, verfeindet, einander entfremdet sind? Wie werden die Hindernisse der Versöhnung überwunden?

Man kann meinen, das sei eigentlich sehr einfach: Die Betroffenen müssen sich über die Hindernisse der Versöhnung klarwerden und sich dann entsprechend moralisch anstrengen; dann wird Versöhnung entstehen. Nun fehlt es an Aufklärung, an moralischen Appellen und moralischen Anstrengungen ja keineswegs. Man denke nur an die Ergebnisse der Friedensforschung und an die Aufrufe zum Frieden, die von vielen Seiten in regelmäßigem Abstand ergehen. Aber der Erfolg solcher Bemühungen hält sich in Grenzen. Aufklärung und Moralpredigten genügen offenbar nicht. Wenn es stimmt, dass die eigentliche Wurzel der Unversöhntheit, die nicht in Vertrauen aufgehobene Angst, also das Misstrauen ist, dann ist dies von vornherein auch nicht anders zu erwarten. Vertrauen kann nicht allein über Einsicht und Anstrengung gemacht und hergestellt werden. Bloße Appelle und Anstrengungen können das Misstrauen und die Angst sogar noch steigern, weil sie die Überforderung bewusst machen und Ohnmachtsgefühle hervorrufen (vgl. auch die Wirkung das »Gesetzes« nach Röm 7!).

Vertrauen kann nicht produziert werden, es kann nur wachsen, indem es mir geschenkt wird; oder besser: indem es uns geschenkt wird und wir es untereinander schenken. Und weil nur ein unbedingtes Grundvertrauen die Angst wirklich aufheben und ein falsches Sicherungsstreben überwinden kann, deshalb sind wir – damit Versöhnung entstehen kann – darauf angewiesen, dass uns von dem unbedingten Grund aller Wirklichkeit, von Gott, Vertrauen entgegengebracht und geschenkt wird. Unbedingtes Vertrauen (also die Voraussetzung von

Versöhnung) kann nur in Gott gründen und von ihm ermöglicht werden. Es kann von uns nur als Gabe Gottes empfangen und betend angenommen, nicht aber als Leistung hergestellt werden. Gott selbst muss es uns möglich machen, dass wir ihm unbedingt vertrauen. Teilt er uns irgendwo mit, dass wir ihm trotz aller Bedrohungen und trotz aller Unversöhntheit in der Welt und in unseren Herzen unbedingt vertrauen können?

5. Gott versöhnt durch Jesus Christus die Welt mit sich und ermöglicht so Versöhnung untereinander

In und durch Jesus Christus ist Menschen überzeugend aufgegangen, dass Gott der Welt und den Menschen bedingungslos zugewandt ist, gerade auch den Menschen, die in den Schuld- und Gewaltzusammenhang der Welt verstrickt sind. In Jesus Christus wird von Gott her ein unbedingter Versöhnungswille innerhalb der unversöhnten Menschheitsgeschichte wirksam. Gott selbst stiftet Versöhnung. Ein grundlegender Text, der die Erfahrung mit Jesus reflektiert, steht im 2.Korintherbrief: »Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnet und uns das Wort von der Versöhnung anvertraute. Wir sind also Gesandte an Christi statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi statt: lasst euch mit Gott versöhnen! Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.« (2 Kor 5,17–21)

Die Versöhnung, so sagt es dieser dichte Text, geht von Gott aus. Er hat vorgängig zu allen menschlichen Bemühungen einen unbedingten Versöhnungswillen: Er will sich mit uns Sündern versöhnen. Wie wird dieser Wille in unserer unversöhnten, zerrissenen Welt wirksam? Wie geschieht die Versöhnung von Gott her? Gott vergibt die Sünden, er verzeiht sie, er rechnet sie nicht an. Das heißt aber nicht, dass er Sünde und Bosheit übersieht und einfach so tut, als ob sie nicht da wären. Er kehrt sie nicht »unter den Teppich«. Er verharmlost die Macht des Bösen in der Welt nicht, sondern nimmt sie todernst. Die Sünden vergeben – das schließt auch ein, dass Gott die Macht des Bösen angeht und überwindet. Gott will es nicht beim Alten lassen. Es soll Neues entstehen, eine Schöpfung, eine versöhnte Welt.

In Jesus wirkt Gott den Neuanfang. Es ist Jesus gegeben, aus unbedingtem Vertrauen auf Gott zu leben. Aus dieser Gottesbeziehung verkündet er Gott als Vater, der den in Schuld und Gewalt verstrickten Menschen vergebend

nahekommt. Zugleich vermag er aus dem Gottvertrauen heraus das angstdiktierte Sicherungsstreben mit seinen Ausdrucksformen (dem Geltenwollen etc.) aufzubrechen. So werden die Hindernisse der Versöhnung überwunden, und es entsteht durch Jesus eine neue Gemeinschaft, in der nicht ausgegrenzt (vgl. Lk 6,27–36) und nicht unterdrückt wird (vgl. Mk 10,41–45) und in der man um der Menschen willen eigene Vorstellungen und festgefahrene Gewohnheiten in Frage stellt und hinter sich läßt (vgl. Mk 2,27; 7,1–23).

Dieses Verhalten bringt Jesus in den Konflikt und ans Kreuz. In unserer unversöhnten Welt kann Versöhnung von Gott her nicht ohne Leiden (im äußersten nicht ohne Sterben) Wirklichkeit werden. In seinem Leiden und Sterben leidet Jesus die Wurzel und die Hindernisse der Versöhnung gleichsam von innen heraus aus. Er erleidet die Todesangst und öffnet sie auf Gott hin (vgl. Hebr. 2,14–18; 5,7–10). Im Vertrauen auf Gott lässt er sich selbst ausgrenzen und zum Ausgestoßenen, zum Sündenbock machen (vgl. 2 Kor. 5,21); so überwindet er die Versuchung der Menschen zum Geltenwollen. Er lässt sich erniedrigen und unterdrücken, wird zum Sklaven und erleidet die Strafe, die im Römischen Reich entlaufenen Sklaven droht (vgl. Phil 2,7f); Mk 10,45); so überwindet er die Versuchung der Menschen zum Für-sich-besitzen-Wollen. Er verschließt sich ferner nicht mit Groll und Bitterkeit in sich selbst und hält sich nicht fest, sondern geht freiwillig den Weg »hinauf nach Jerusalem« (Mk 10,32), er gibt sich selbst für die vielen hin, lässt sich »einverleiben« (vgl. das Geschehen beim Abendmahl: »Nehmt und esst: das ist mein Leib«); so überwindet er die Versuchung der Menschen zum Sich-nicht-verlassen-Wollen.

In all dem aber wird offenbar, dass Gott selbst sich für uns, die Unversöhnten, hingibt und uns nichts vorenthält. In Jesus Christus, dem Gekreuzigten, öffnet sich Gott vorbehaltlos, schenkt er uns alles (Röm 8,32!). Im Blick auf Jesus ist daher unbedingtes Vertrauen zu Gott möglich. Im Hören auf Jesu Botschaft und in der Feier seines Gedächtnisses können wir uns deshalb mit Gott und folglich mit uns selbst und miteinander versöhnen.

6. Versöhnung miteinander von Jesus Christus her

In Jesus Christus ist Gottes Versöhnungswille offenbar und wirksam. Wie können wir uns nun im Blick auf Jesus (d. h. im Hören seines Wortes, in der Meditation seines Lebens, in der Feier seines Gedächtnisses) miteinander versöhnen? Welche versöhnenden Vollzüge werden uns von Jesus Christus her ermöglicht?

a. Ich kann – ohne zu verzweifeln – anerkennen, dass auch ich in den Schuldzusammenhang der Welt verwoben bin und dass ich selbst schuldig bin

Es gibt Tendenzen, seinen eigenen Wert dadurch zu begründen und zu sichern, dass man andere abqualifiziert und sich als moralisch überlegen von ihnen absetzt. Die anderen sind schuld. Sie müssen sich deshalb bekehren, wenn Versöhnung geschehen soll. Man unterliegt für sich selbst einem Unschuldswahn (zumindest nach außen hin). Wenn man aber die eigene Schuld nicht mehr leugnen und verdrängen kann, steht man in Gefahr, sich zu verachten und zu verzweifeln, weil ja das, worauf man sich gründete, abhanden gekommen ist. Wem aber von Jesus Christus her aufgegangen ist, dass Gott gerade den Schuldigen vergebend zugewandt ist, der braucht weder einem Unschuldswahn noch der Verzweiflung zu erliegen. Er kann seine Schuld und sein Ungenügen wahrnehmen und anerkennen; er muss sie nicht auf den anderen abwälzen; er braucht sich nicht auf den Splitter im Auge des anderen zu fixieren, sondern kann auch den Balken im eigenen Auge zur Kenntnis nehmen; denn er darf von Jesus Christus her überzeugt sein, dass alle Schuld von Gott bereits vergeben und überholt ist. Deshalb braucht die Wahrnehmung eigener Schuld aber auch nicht zur Verzweiflung und Selbstverachtung zu führen; denn der Wert des eignen Lebens gründet in Gottes zuvorkommender vergebender Liebe und nicht in der eigenen (höchst labilen) moralischen Qualität. Der Blick auf Jesus macht es also möglich, zu bekennen: » Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten. Von ihnen bin ich der erste. Aber ich habe Erbarmen gefunden ...« (1 Tim 1,15f). Indem ich bekenne, dass ich aus Gottes Erbarmen lebe, werde ich mit allen anderen solidarisch, die ebenfalls aus Gottes Erbarmen leben. Alle sind angewiesen auf Gottes Erbarmen; allen steht dieses Erbarmen aber auch offen. Indem ich diese anerkenne, werde ich mit allen anderen versöhnt. Nach Paulus ist dadurch, dass alle, Juden und Heiden, aus Gottes Erbarmen leben, die trennende Wand zwischen Juden und Heiden niedergerissen (vgl. Röm 3,21 ff; Eph 2,1ff). Es gibt keinen Grund, sich über andere zu erheben, sich zu rühmen (Röm 3,27) und vor anderen gelten zu wollen.

b. Ich finde Mut, andere um Vergebung zu bitten

Wenn mir von Christus her aufgegangen ist, dass ich nicht aus eigenen Vorzügen, sondern aus Gottes Erbarmen lebe, dann brauche ich auch meine Schuld gegenüber anderen nicht ängstlich zu verstecken. Ich kann sie den anderen, vor denen ich schuldig geworden bin, bekennen und um Vergebung bitten. Diese Bitte wird schlicht und diskret erfolgen; sie ist aber ein wesentlicher Beitrag zur

Versöhnung. Nur wenn ich meinen Anteil an einem unversöhnlichen Streit auch vor anderen eingestehe, kann die Konfliktsituation wirklich geheilt werden.

Unter der Voraussetzung, dass ich gegebenenfalls meinen Anteil an einer unsachlichen Auseinandersetzung, an einer verletzten Beziehung oder einer Feindschaft anerkenne, kann meine Bitte an den anderen noch einen Schritt weitergehen: Ich bitte ihn, auch meine Vergebung ihm gegenüber anzunehmen. auch der andere ist ja vielleicht schuldig geworden. Wenn ich bereit bin, ihm zu verzeihen, so bitte ich ihn, sich diese Verzeihung auch schenken zu lassen. Gerade diese Bitte wird sehr unaufdringlich und mit viel Feingefühl erfolgen müssen. Vielleicht wird sie weniger mit Worten geschehen als vielmehr dadurch, dass ich dem anderen durch mein Verhalten Brücken baue und ihm meine Vergebungsbereitschaft zeige. Da Unversöhntheit in unbewältigte Angst und Misstrauen gründet, gilt es alles zu fördern, was Vertrauen wachsen lässt. Man kann sich dabei an Jesus orientieren, der sich bei der Fußwaschung vor den Jüngern, auch vor Judas, niederkniet und sie bittet, seinen Dienst anzunehmen (Joh 13,1–11). Hier wird auch deutlich, dass uns die Bitte um Vergebung aus der Rolle des »Freien«, des Verfügenden und Besitzenden in die Rolle des »Sklaven« bringt. Wo es um Vergebung geht, hört das Verfügen und Besitzenwollen auf. Es kann nur eingeladen und gebeten werden: «Lasst euch mit Gott versöhnen.» (2 Kor 5,20)

c. Ich bin bereit, den Weg der Versöhnung zu gehen.

Versöhnung – vor allem wenn es sich um tiefgehenden Verletzungen und Auseinandersetzungen handelt – ist wohl meist nicht im »Handumdrehen« zu erreichen. Sie erfordert einen längeren Prozeß, in dem die Verletzungen geheilt und auch sachliche Fragen so weit wie möglich geklärt werden müssen. Auf diesem Weg der Versöhnung muss jeder mit seinen Gefühlen und Enttäuschungen ernst genommen werden. Es muss deshalb auch möglich sein, dass der Verletzte und Zurückgesetzte den erlittenen Schmerz in Zorn und Klage äußert. Wenn dies um eines vermeintlichen Friedens willen unterdrückt wird, wird wirkliche Versöhnung eher verhindert.

Unter der Voraussetzung eines aufrichtigen Versöhnungswillens gilt es, aufeinander zuzugehen und dabei auch Auseinandersetzung nicht prinzipiell aus dem Weg zu gehen. Schließlich ist ja auch der Versöhnungswille Gottes in Jesus nur auf einem mühevollen Weg, der auch Konflikte einschloss, wirksam geworden. Nur weil Jesus Christus sich nicht zurückgehalten und geschont, sondern sich hingeeben hat, konnte er Versöhnung stiften und sich die eine Kirche als

Braut erwerben (vgl. Eph.2,21–33, wo die Hingabe Jesu mit dem Verlassen des Mannes zugunsten der Frau in Verbindung gebracht wird.).

7. Die Glaubensgemeinschaft als vorzüglicher Ort der Versöhnung

Wenn Versöhnung unbedingtes Vertrauen, Vertrauen auf Gott voraussetzt, so wird ein vorzüglicher Ort wo die im 6. Punkt genannten versöhnende Vollzüge verwirklicht werden, die Glaubensgemeinschaft sein, in der Gottes Versöhnungswille verkündet und gefeiert wird.

Tatsächlich hat die Kirche Jesu Christi ja die Trennung zwischen Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen überwunden, oder besser: sie ist immer noch dabei, diese Trennung zu überwinden, damit immer deutlicher wird: »Ihr alle seid 'einer' in Christus.« (Gal. 3,28)

Die Kirche hält Riten der Versöhnung bereit: das gemeinsame Gebet, Bußandachten, das Sakrament der Versöhnung, das gemeinsame eucharistische Mahl, die Feier des Sonntags. Wenn diese Handlungen lebendig vollzogen werden, fördern sie die Versöhnung über die Grenzen von Generationen, Klassen und Parteien hinweg. Wenn uns an einer Kultur der Versöhnung liegt, sollten wir uns bemühen, diese gottesdienstlichen Handlungen und Einrichtungen nicht zu missachten, sondern sie mit Leben zu füllen. Gerade weil in ihnen die Tiefendimensionen des Menschen, die Ebene des Vertrauens oder Misstrauens angesprochen wird, können sie zur Versöhnung zwischen den Menschen sehr viel beitragen; auch zur Versöhnung im gesellschaftlichen und öffentlichen Leben. Muss es sich nicht im öffentlichen Umgang miteinander auswirken, wenn Politiker verschiedener Parteien oder Arbeitgeber und Arbeitnehmer gemeinsam vor Gott ihr Sicherungsstreben, ihr Gelten- und Besitzenwollen bekennen und sich Gottes Vergebung schenken lassen? Die sachlichen Differenzen werden deshalb nicht schon verschwunden sein; die Grundlage, auf der man die Differenzen austrägt und sich miteinander auseinandersetzt, aber hat sich geändert. Diese Grundlage ist jetzt Jesus Christus, der um unserer Versöhnung willen zum Ausgestoßenen, zum Sklaven und zur Nahrung für die vielen geworden ist. Wie sollte ein solcher gemeinsamer Grund – wenn er denn ein gemeinsamer ist – ohne Wirkung im gesellschaftlichen Leben und in der öffentlichen Kultur bleiben?

Maria von Magdala – Jesus, den Boten der Liebe Gottes, finden

Maria von Magdala weist uns den Weg zum auferstandenen Herrn (Joh 20,11–18). Versuchen wir, diesem Weg zu folgen und den einzelnen Schritten des Weges ein wenig nachzudenken.

Zunächst führt der Weg gar nicht direkt zum Auferstandenen, sondern zum Grab Jesu, aus dem aber der Leichnam Jesu verschwunden ist. Damit scheint jede Verbindung zu Jesus endgültig abgebrochen zu sein. Vor diesem leeren Grab steht Maria und weint. Nicht einmal die Anwesenheit von zwei Engeln vermag sie zu trösten. »Man hat meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wohin man ihn gelegt hat.«

»Meinen Herrn«, in diesen zwei Worten ist alles zusammengefasst, was Jesus für Maria bedeutete. Sie verdankt Jesus alles. Er hat sie aus ihrer Verstrickung in das Unheil und aus ihrer Versklavung an die Mächte des Bösen befreit. Durch sein Wort und seine Zuwendung hat sie Gottes unbedingte Liebe erfahren und dadurch Vertrauen und Selbstachtung empfangen. So wurde sie selbst fähig, Jesus, dem Boten der Liebe Gottes, zu folgen. Und dieser Jesus, ihr Herr, ist nun nicht mehr da. Damit ist ihr alles abhanden gekommen.

Können wir diese Erfahrung nachvollziehen? Vielleicht standen auch wir einmal am Grab eines Menschen, der uns sehr viel, alles bedeutete, und wir meinten, dass es sich ohne ihn nicht mehr lohnte weiterzuleben. Vielleicht standen wir einmal vor den Trümmern einer Beziehung: Ein anderer, der uns vertraut war, ist uns fremd geworden. Es gibt kein Verstehen mehr, keine Brücke, über die man einander finden könnte. Oder, ein Ziel, ein Ideal, ein Programm, das uns einmal faszinierte und für das wir vielleicht sehr viel geopfert haben, ist uns plötzlich entschwunden. Wir wollten uns einsetzen für eine bessere, gerechtere Welt, für das Reich Gottes auf Erden, für neue Lebensgestaltung in Christus. Da waren hohe Ziele, die uns lockten und herausforderten. Und eines Tages merkten wir vielleicht, dass uns all das nicht mehr anspricht. Die programmatischen Worte klingen hohl; das Herz bleibt leer, wie ausgebrannt. Es fehlt die Perspektive, die Orientierung. Wo einmal Bewegung und Begeisterung war, ist Müdigkeit und Ratlosigkeit eingekehrt.

So kann uns auch der Glaube, ja sogar Gott abhanden kommen. Auf einmal stellen wir fest, dass keine lebendige Beziehung mehr da ist. Ein Ingenieur

drückte es in einem Gespräch über den Glauben so aus: »Irgendwie ist mir das abhanden gekommen.« Er kann nicht sagen, wie. Es ist geschehen.

Solche Erfahrungen mit dem Glauben machen ganz normale Leute, offenbar nicht nur böswillige Menschen. Die heilige Theresia von Lisieux musste vor ihrem Tod durch tiefe Dunkelheit hindurch. Eine Frau, die sich sehr im kirchlichen Leben engagiert hat, gestand vor einiger Zeit: »Ich bin innerlich ganz leer und ohne Hoffnung«.

»Man hat meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wohin man ihn gelegt hat.« Wie reagiert Maria auf diese Situation? Was tut sie? Sie weint ... Sie verdrängt den Schmerz nicht. Sie stürzt sich nicht einfach in eine Beschäftigung, wie es etwa die Jünger tun, die wiederum fischen gehen (vgl. Joh 21,3). Maria trauert und beklagt den Verlust. Sie hält sich offen, ob sich der Verlorene nicht doch wiederfinden lässt. Aus dieser Offenheit heraus reagiert sie auf Bewegungen in ihrer Umgebung. Sie wendet sich dem vermeintlichen Gärtner zu. Vielleicht kann er ihr sagen, wo sie den Verlorenen holen kann: »... sag mir, wohin du ihn gelegt hast. Dann will ich ihn holen.« Maria glaubt also, durch ihre eigene Aktivität den Verlust rückgängig machen zu können. Sie selbst will Jesus herbeischaffen, ihn durch eigene Anstrengung und Arbeit wieder besorgen. Aber sie bedenkt dabei nicht, dass auf diesem Wege der eigentliche Verlust nicht überwunden werden kann. Was sie durch eigene Anstrengung herbeischaffen konnte, das wäre höchstens ein verwesender Leichnam, niemals aber die verlorene lebendige Beziehung, der verlorene Sinn. Wirklich erfüllende menschliche Werte kann man nicht einfach irgendwo abholen und sich besorgen; man kann sie durch bloße Anstrengung nicht herstellen und produzieren.

Meinen auch wir das vielleicht manchmal: Wenn wir uns nur recht Mühe geben und unsere Kräfte anstrengen, dann müssen wir doch die verlorene Orientierung wiederfinden und die zerstörte Einheit wiederherstellen können? In Wirklichkeit erreichen wir auf diesem Weg oft das Gegenteil. Ein Sinn, den wir selbst produzieren, kann auch von uns wiederum in Frage gestellt werden; er bleibt innerlich hohl und kann uns nur eine trügerische Erfüllung geben. Ein Gott, den wir selbst machen, ist ein Götze, der uns in die Unwahrheit und Unfreiheit führt. Eine Einheit, die wir selbst planen und herstellen, unterdrückt nur allzu leicht die bunte Vielfalt und wirkt totalitär.

Martin Buber wurde einmal von jungen Menschen gefragt: Wie kann Gemeinschaft entstehen? Er antwortete: Nicht dadurch, dass man sie herstellt; vielmehr wenn alle um eine Mitte geschart sind, die sie nicht herstellen müssen,

sondern die sich schenkt, dann entsteht Gemeinschaft. – Das Entscheidende kann uns nur geschenkt werden.

Bloße Geschäftigkeit führt also nicht aus der Krise heraus. Wie aber überwindet Maria die Krise? Wie geschieht die entscheidende Umkehr? Dadurch, dass sich Maria in einer geistlichen Erfahrung ansprechen läßt. Es geht ihr auf, dass das, was Jesus von Gott her war – nämlich Bote der Liebe Gottes –, durch den gewaltsamen Tod am Kreuz nicht zerstört worden ist, sondern im Gegenteil erst richtig zur Geltung gekommen ist. Die Liebe, die Jesus von Gott her gelebt hat, hat sich im Erleiden des Todes vollendet: »Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt« (Joh 15,13). Sein Sterben war ebenso wie sein Leben von Gottes Liebe erfüllt. Jesus ist in Gottes Liebe hingestorben und deshalb auch in Gott anwesend. Daher kann Maria erneut in die personale Beziehung zu Jesus eintreten: »Maria!« – »Rabbuni, Meister!«

Das ist die österliche Erfahrung, die auch uns mitgeteilt werden soll: Gottes unbedingte Liebe ist in Jesu Hingabe für die vielen anwesend und schenkt sich uns.

Wie können wir in diese Erfahrung eintreten? Wir können sie uns nur mitteilen und schenken lassen. Nur mit geöffneten Händen und geöffnetem Herzen kann man die österliche Gabe empfangen. Wer etwas unbedingt festhalten will (eigene Vorstellungen, eigene Pläne ...), der verfehlt das entscheidende Geschenk. Das ist wohl ein Sinn der Mahnung Jesu an Maria: »Halte mich nicht fest!« Nur wer loslassen kann, ist fähig, mit Jesus verbunden zu bleiben.

Die persönliche Begegnung mit Jesus, dem Boten der Liebe Gottes, ist nicht das Ende des Weges. Aus der Begegnung wächst die Sendung: »Geh zu meinen Brüdern ...« Maria von Magdala ging zu den Jüngern und verkündete ihnen: »Ich habe den Herrn gesehen.« Wer in Jesus Gottes Liebe begegnet ist, der kann nicht untätig verweilen. Es drängt ihn, das Empfangene mitzuteilen. Jetzt ist das eigene Tun und Handeln also durchaus am Platz und gefordert.

Aus der Begegnung erhält das Tun seinen Inhalt und seine Orientierung: Es geht darum, sich von Gottes Liebe und Gemeinschaftswillen (»Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater ...«) prägen zu lassen und sich für eine brüderliche und schwesterliche Welt einzusetzen.

Hat der Weg der Maria für uns eine Bedeutung? Persönlich werden wir auf unserem Glaubensweg diese Schritte vom Grab über das Suchen und die Begegnung zur Sendung immer wieder neu gehen müssen, oder besser: gehen dürfen.

Wir suchen nach neuer Orientierung und neuen, allgemein ansprechenden Perspektiven. Bei diesem Suchen halten wir wie Maria Ausschau, ob sich in den Bewegungen, welche sich um uns regen, nicht die Antwort findet. Wichtig wäre es, dass wir uns in allem Suchen gemeinsam offenhalten für die Begegnung mit Jesus, dem Boten der Liebe Gottes. Wenn wir ihn finden und uns an ihm ausrichten, wird es uns nicht an Orientierung mangeln.

Erste Veröffentlichung: GuL 63 (1990) 213–215.

»Bewegt von Gottes Liebe«

Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise

Die »Geistlichen Übungen« oder »Exerzitien«¹ des hl. Ignatius von Loyola sind keine theologische Abhandlung. Sie enthalten in vielgestaltiger Form Anweisungen für einen geistlichen Weg, den es in erster Linie nicht theoretisch zu reflektieren, sondern in praktischen Übungen mit der Hilfe eines »Exerzitiengegers« zu gehen gilt. Sie sind aus der geistlichen Erfahrung des hl. Ignatius entstanden und wollen diese Erfahrung auch für andere fruchtbar machen. Als Ergebnis und Ausdruck einer geistlichen Erfahrung enthalten die Exerzitien aber durchaus theologische Implikationen, die erhoben und entfaltet werden können.

Die Beschäftigung mit solchen theologischen Gehalten ist für die Theologie sehr fruchtbar. Um lebendig zu bleiben, muss sich die Theologie ja von Erfahrungen, die aus dem gelebten Umgang mit dem Wort Gottes erwachsen sind, anregen lassen. Die Zeugnisse solcher Erfahrungen sind eine wichtige Quelle theologischer Erkenntnis, ein grundlegender locus theologicus². Vor allem in unserem Jahrhundert haben sich deshalb Theologen auch ausdrücklich mit den »Geistlichen Übungen« beschäftigt und sich in ihrer theologischen Reflexion von ihnen inspirieren lassen. Es sei auf Erich Przywara, Gaston Fessard, Hugo Rahner, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar hingewiesen³.

Insgesamt sind die ignatianischen Exerzitien von der Theologie, auch von der Jesuitentheologie, in der Neuzeit aber doch wohl zu wenig beachtet und ausgeschöpft worden. Nach einer Bemerkung von KARL RAHNER aus dem Jahr 1972 besteht hier immer noch ein Desiderat⁴.

1 Im folgenden wird zitiert nach: IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erklärt von PETER KNAUER, Graz-Wien-Köln 1983. Zum Titel »Bewegt von Gottes Liebe« vgl. GÜ 184.

2 Vgl. M. SCHNEIDER, »Unterscheidung der Geister«. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard (Innsbrucker theologische Studien 11), Innsbruck-Wien 1983, 15, 22–24.

3 Literatur zu den einzelnen Autoren im Literaturverzeichnis bei M. SCHNEIDER, a. a. O. Vgl. zu H. U. von Balthasar auch: W. LÖSER, Die Exerzitien des Ignatius von Loyola in der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 18 (1989) 333–351.

4 Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 210f.

Im folgenden soll nun keineswegs die noch unabgeglichene Verpflichtung der Theologie gegenüber der ignatianischen Spiritualität eingelöst werden. Lediglich skizzenhaft seien einige Aspekte genannt, die zum Verstehen der Exerzitien und zugleich für eine von den Exerzitien inspirierte Theologie wichtig sind und die ebenso für die ignatianisch-jesuitische »Weise des Vorgehens« charakteristisch sind. Für die ignatianische Spiritualität ist es kennzeichnend, dass sie verschiedene Gegebenheiten, die leicht als sich ausschließende Gegensätze betrachtet werden, in einer spannungsvollen Einheit verbindet. Die miteinander verbundenen Pole werden dabei nicht einfach (im Sinne eines harmonisierenden Sowohl-als-auch) unverstanden nebeneinandergesetzt, sondern werden in einer differenzierten Einheit so aufeinander bezogen, dass der eine Pol gerade durch und im anderen zur Geltung kommt⁵. Einige dieser Spannungsverhältnisse seien im folgenden kurz aufgewiesen.

1. Gottes Handeln und menschliches Handeln

In den Geistlichen Übungen wie in der ignatianischen Spiritualität überhaupt werden das menschliche Handeln und die menschliche Freiheit ohne Zweifel sehr stark betont. Zwar wird angezielt, »dass der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt« (GÜ 15) und dass Gottes Liebe »von oben her«, also gnadenhaft den Menschen bewegt (vgl. GÜ 184, 237). Aber zunächst einmal handelt es sich bei den Übungen um menschliche Tätigkeiten, die der Exerzitant im Einsatz der ihm zur Verfügung stehenden Kräfte ausführt. »Denn wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man ›geistliche Übungen‹ jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und, nachdem sie entfernt sind, den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden« (GÜ 1). Der Exerzitant ist als Übender selbst tätig: er bereitet sich vor, stellt sich ein, sucht und findet den Willen Gottes; er ordnet sein Leben (vgl. GÜ 21); er gebraucht seine Seelenkräfte (vgl. z. B. GÜ 50–52) und setzt Akte des Verstandes und des Willens (vgl. GÜ 3); er gebraucht, um den Willen Gottes zu erkennen, gegebenenfalls

5 Auch nach Hugo Rahner ist die »Spannung der Gegensätze« charakteristisch für »den theologischen Ignatius« H. RAHNER, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg-Basel-Wien 1964, 214: »In diesem Raum, der durchklungen wird von der leisen und mit schrecklichen Kräften geladenen Spannung der Gegensätze, müssen wir den theologischen Ignatius zu finden suchen.«

frei und ruhig seine natürlichen Fähigkeiten (GÜ 177,20b); er bemüht sich unter Aufbietung all seiner Kräfte zum Gegenteil dessen zu kommen, was er in ungeordneter Weise verlangt (GÜ 16). Solche Aussagen, die leicht vermehrt werden können, zeigen, welche Bedeutung Ignatius der menschlichen Aktivität beimißt.

Wie verhalten sich nun das menschliche Handeln und der Einsatz der menschlichen Kräfte zum gnadenhaften Handeln Gottes? Was kann und soll der Mensch tun? Was tut Gott? Wie ist beides aufeinander bezogen? Diese Fragen sind für jede Spiritualität grundlegend. Sie wurden in der Entstehungszeit der Exerzitien sowohl in den Auseinandersetzungen um die Alumbrados wie im Zusammenhang mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre heftig diskutiert. Sie sind bis heute aktuell geblieben, wie etwa die Kontroverse um die Theologie der Befreiung zeigt, welcher ebenfalls der Vorwurf gemacht wird, sie betone einseitig das Handeln des Menschen zuungunsten der befreienden Gnade Gottes. Oberflächlich betrachtet, kann man auch in den Exerzitien einen gewissen Vorrang des menschlichen Wirkens vor dem Gnadenwirken Gottes finden. Zunächst – so scheint es – kann und muss der Mensch tätig werden, damit sich dann Gott dem Menschen gnädig zuwendet. Der Mensch bereitet sich vor und disponiert sich und wird so für die Tröstungen Gottes empfänglich (vgl. GÜ 1,7). Je mehr der Exerzitant sich etwa aus seiner gewöhnlichen Umgebung und Beschäftigung zurückzieht, »um so geeigneter wird sie (sc. die Seele des Exerzitanten), sich ihrem Schöpfer und Herrn zu nähern und zu ihm zu kommen; und je mehr sie ihm so nahe kommt, desto mehr stellt sie sich darauf ein, Gnaden und Gaben von seiner göttlichen und höchsten Güte zu empfangen« (GÜ 20b). Das Ziel ist also der Empfang göttlicher Gnaden; der Mensch aber hat sich offenbar zuvor durch »Selbsttätigkeit« darauf einzustellen⁶. Es scheint somit nicht unberechtigt, der ignatianischen Spiritualität eine semipelagianische Tendenz und einen einseitigen Aktivismus und Aszetismus vorzuwerfen. Als Symptom dafür hat man die Vernachlässigung des anbetenden Gebetes, das nicht noch einmal für menschliches Handeln verzweckt wird, angesehen⁷.

6 Vgl. P. SINTHERN, Die Direktorien zum Exerzitienbüchlein, in: G. HARRASSER (Hg.), Beiträge zu Geschichte und zu einzelnen Teilen des Exerzitienbuches, Innsbruck 1925, 47: » seine (sc. des Exerzitanten) Selbsttätigkeit muß vor allem das eine Ziel im Auge haben, der göttlichen Gnade den Weg zu seiner Seele frei zu machen und ihren Anregungen treu zu folgen.« J. E. RAINER spricht im selben Band von der »Selbstarbeit« des Exerzitanten: ebd. 149f.

7 HENRI BREMOND hat die jesuitische Spiritualität als »Aszetismus« gekennzeichnet und ihr gegenüber das »wesentliche Gebet« betont. Vgl. dazu und überhaupt zur Bedeutung der

Der Vorwurf beruht – jedenfalls was Ignatius und die Geistlichen Übungen selbst betrifft – sicher auf einem Missverständnis. Ignatius kann das menschliche Handeln gerade deshalb so sehr betonen und herausfordern, weil er von dem zuvorkommenden, ermöglichenden Handeln Gottes zutiefst überzeugt ist und weil er das göttliche Handeln gerade im menschlichen Handeln wirksam sieht⁸. Der Einsatz der menschlichen Kräfte, der in den Exerzitien geschieht, wird nicht losgelöst vom Wirken Gottes und seiner Liebe verstanden, sondern aus diesem Wirken entspringend und bleibend in es integriert. Aus seiner mystischen Erfahrung hat Ignatius eine lebendige Erkenntnis davon, dass alle weltliche Wirklichkeit aus dem Leben des dreifaltigen Gottes, aus der Hand »unseres Schöpfers und Herrn« hervorgeht. Gott ist Ursprung schlechthin, Quelle, aus der alles hervorfließt (GÜ 237). Er ist dem, was aus ihm hervorgeht, bleibend gegenwärtig und gibt ihm von innen her Sein, Leben, Wahrnehmung und Verstehen (GÜ 235). Im Wirken der Geschöpfe ist Gott also als Ermöglicher anwesend. Das Wirken der Geschöpfe ist getragen vom göttlichen Ermöglichungsgrund, von der göttlichen Potentia. Das ermöglichende Handeln Gottes wird dabei immer schon als liebendes Handeln verstanden. Der »Schöpfer und Herr«, aus dessen Hand alles hervorgeht, ist Christus, der Retter, der sich für die Menschen abmüht⁹. Deshalb kann Ignatius das Wirken Gottes in allen Geschöpfen als ein Sich-mühen und Arbeiten bezeichnen (GÜ 236). Auch die Gaben der Schöpfung haben ihren Ursprung in der sich mitteilenden Liebe Gottes und sind Wohltaten Gottes (GÜ 234,231).

Das zuvor-kommende, ermöglichende Wirken Gottes geschieht nun aber im Wirken der Geschöpfe. Es ist nicht irgendwo unvermittelt gegeben und greifbar, sondern Gott ist tätig, »indem er Sein gibt, erhält, belebt und wahrnehmen macht« (GÜ 236, vgl.235). Er ist den Menschen liebend nahe und teilt sich mit,

Gnade bei Ignatius v. Loyola: A. STEGER, Der Primat der göttlichen Gnadenführung im geistlichen Leben nach dem heiligen Ignatius v. Loyola, in: GuL 21 (1948) 94–108.

8 Vgl. A. HAAS, in: Ignatius v. Loyola, Geistliche Übungen. Übertragung aus dem spanischen Urtext. Erklärung der 20 Anweisungen von A. HAAS, Freiburg-Basel-Wien 1967, 139: »Das *Mitwirken Gottes (concursum divinum)* ist darum im Bereich der ignatianischen Spiritualität (und zwar gerade des hl. Ignatius und seiner ersten Gefährten, besonders aber in der geistlichen Lehre bei P. Nadal) einer der grundlegenden Pfeiler des geistlichen Lebens. Ja man hat den Eindruck, daß diese ganz praktisch verstandene Lehre vom dauernden Mitwirken Gottes mit unserem Wirken ein Hauptbeweggrund dafür war, den Menschen zum Mitwirken immer wieder aufzurufen. Vielleicht liegt hier auch einer der tiefsten Gründe dafür, daß Ignatius überhaupt geistliche Übungen machen lässt, die so sehr die Selbsttätigkeit des Übenden in geistlichen Dingen einsetzen.«

9 Vgl. H. RAHNER, a. a. O., 258–260.

indem er Menschen auf sich ausrichtet und sie zur Gottesliebe bewegt. In der glaubenden Ausrichtung von Menschen auf Gott hin, also in menschlichem Tun, ist Gottes liebendes, gnadenhaftes Wirken gegeben. Gott kommt auf die Menschen zu und schenkt sich ihnen, indem Menschen zu Gott hin geöffnet werden und zu ihm hinstreben¹⁰. Gottes Handeln ist in menschlichem Handeln und in menschlichen Bewegungen wirksam.

Dieses Verständnis kommt in vielen Texten der Geistlichen Übungen zum Ausdruck. So in den einleitenden Anmerkungen: Gott, der Schöpfer und Herr, »teilt sich selbst seiner frommen Seele mit, indem er sie zu seiner Liebe und seinem Lobpreis umfängt und sie auf den Weg einstellt (disponens!), auf dem sie ihm fortan besser dienen kann« (GÜ 15). Gott teilt sich mit, indem er im Menschen Liebe und Lobpreis Gottes weckt und ihn zum Dienst Gottes bereitet. Das Sichdisponieren für den Willen und das Wirken Gottes, das in den Exerzitionen durch den Exerzitanten geschehen soll (GÜ 1), ist also zugleich und zuvor ein Disponiertwerden durch den sich mitteilenden Gott. Auch die Weise, wie Ignatius die »geistliche Tröstung«, die ja »intensive Gnade« ist (GÜ 320), beschreibt, macht deutlich, dass das Wirken der Gnade sich als Bewegung des Menschen zu Gott hin zeigt, nämlich als »innere Regung ..., mit welcher die Seele dazu gelangt, in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen« (GÜ 316). In ihrem Kern ist »Tröstung« »alle Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe und alle Freudigkeit, die zu den himmlischen Dingen ruft und hinzieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihr Ruhe und Frieden in ihrem Schöpfer und Herrn gibt« (GÜ 316). Aufschlussreich ist auch, wie Ignatius die »Tröstung ohne vorhergehende Ursache« (GÜ 330) bestimmt. Es ist die Tröstung, die allein und ausschließlich Gott in der Seele wirken kann. In ihr tritt also das gnadenhafte Wirken Gottes eindeutig und ungetrübt in seinem Wesen hervor. Auch diese Tröstung beschreibt Ignatius, indem er die im Herzen des Menschen geweckte Liebe zu Gott nennt: »Denn es ist dem Schöpfer eigen, (in die Seele des Menschen) einzutreten, hinauszugehen, Regung in ihr zu bewirken, indem er sie ganz zur Liebe zu seiner göttlichen Majestät hinzieht.« Gott wirkt so im Menschen, dass der Mensch in Liebe zu Gott hingezogen wird. Dies vermag Gott allein.

10 Deshalb kann LOTHAR LIES, Ignatius von Loyola. Theologie-Struktur-Dynamik der Exerzitionen. Innsbruck-Wien 1983, 24–30, die »Ausrichtung auf Gott« als »Gnadenerfahrung« bestimmen und MICHAEL SCHNEIDER, a. a. O. 210–215, die »Sehnsucht des Herzens« als Grundhaltung des ignatianischen Unterscheidungsweges bezeichnen.

Das Heilswirken Gottes im Menschen ist nicht nur in intensiven Tröstungen und Regungen gegeben. Es kann sich auch darin ereignen, dass der Mensch seine »natürlichen Fähigkeiten frei und ruhig gebraucht« (GÜ 177); denn Gott kann den Menschen auch dadurch zu seinem Ziel hin bewegen, dass dieser »mit seinem Verstand gut und getreu nachdenkt« und eine entsprechende Entscheidung trifft (GÜ 180). Auch die »natürlichen Kräfte« des Menschen werden von Ignatius nicht losgelöst von Gottes Heilswirken verstanden, sondern sie sind Erscheinung der immer bleibenden göttlichen Hilfe und der immer ausreichenden Gnade (GÜ 320). Wenn der Mensch mit den ihm eigenen Kräften auf Gott hin denkt, den Willen Gottes sucht und sein Leben ordnet, so ist dies im Verständnis des Ignatius zugleich ein gnadenhaftes Wirken Gottes zum Heil des Menschen. Die eigenen Kräfte des Menschen sind ja aus Gottes Liebe herausfließende, geschenkte Kräfte. Wenn Ignatius dazu aufruft, die eigenen Kräfte zu sammeln und einzusetzen, so wird dadurch die zuvorkommende Gnade Gottes nicht ausgeschlossen oder vernachlässigt. Im Gegenteil; gerade weil Ignatius überzeugt ist, dass Gottes Gnade unserem Wirken ermöglichend zuvorkommt, deshalb hat er das Vertrauen und rechnet er damit, dass Gott auch ausreichende Möglichkeiten und Kräfte zum Heil in den Menschen legt. Diese gilt es zu entdecken und wirksam werden zu lassen (vgl. GÜ 324).

Wenn Gott in den Bewegungen und Handlungen des Menschen wirksam ist, drängt sich die Frage auf, ob dies denn uneingeschränkt für alles Handeln des Menschen gilt. Offensichtlich ist doch längst nicht jede menschliche Tätigkeit und Regung Erscheinung des göttlichen Heilshandelns. Ignatius weiß um die Ambivalenz menschlichen Handelns. Es gibt Bewegungen im Menschen und in der Menschheit, die vom »bösen Geist« kommen, die von der Macht der Sünde beherrscht sind. Längst nicht alles, was gut und gottgefällig erscheint, ist wirklich gottentsprechend. Das Böse tritt nur allzu oft unter dem Schein des Guten auf. Weil Ignatius überzeugt ist, dass Gott durch menschliches Handeln in der Welt wirksam ist, muss ihm daher an einer Unterscheidung der verschiedenen Bewegungen im Menschen gelegen sein. In welchen Bewegungen ist wirklich Gott zum Heil der Menschen wirksam? Welche Bewegungen entsprechen dem göttlichen Heilswillen? Und umgekehrt: Welche Bewegungen beziehen ihr Sein und ihre Wirkkraft zwar auch aus Gottes Schöpfermacht, bleiben aber hinter den in ihnen grundgelegten guten Möglichkeiten zurück und missbrauchen ihre gottgegebene Kraft, so dass sie tatsächlich Gottes Heilswirken entgegen sind¹¹.

11 In der Formulierung dieser Frage wird versucht, sehr kurz anzudeuten, wie die Sünde und

Die Frage der Unterscheidung wird weiter unten noch einmal aufgegriffen. Im jetzigen Zusammenhang, in dem es um das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln geht, sei nur auf ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal hingewiesen: In menschlichem Handeln kommt nur dann Gottes Handeln zur Geltung, wenn das menschliche Handeln bei aller Aktivität zugleich von einer inneren Empfangsbereitschaft geprägt ist. Der Handelnde muss sich sein Handeln geben und »in die Seele legen« lassen (GÜ 180). Dies geschieht u. a. dadurch, dass der Prozess der Entscheidungsfindung, der zu einem bestimmten Handeln hinführt (in den Exerzitien wird dieser Prozess »Wahl« genannt), vom Gebet, von der hörenden Offenheit zur geschichtlichen Offenbarung und zur Gemeinschaft der Kirche und von der Haltung der »Indifferenz« getragen wird. Die inneren Voraussetzungen einer guten »Wahl« werden in den Exerzitien in dem Vorbereitungsgebet, mit dem alle Übungen beginnen, wachgerufen: »Gott, unseren Herrn, um Gnade bitten, damit alle meine Absichten, Handlungen und Betätigungen rein auf Dienst und Lobpreis seiner göttlichen Majestät hingeeordnet seien« (GÜ 46). In den Darlegungen über den Vorgang der »Wahl« erinnert Ignatius mehrfach an die Indifferenz, also an die innere Bereitschaft, das zu wählen und zu tun, was mehr zur Ehre Gottes und zum Heil des Menschen ist (GÜ 169a, 177, 179, 180, 184, 189b). Der Exerzitant soll um diese Bereitschaft bitten (GÜ 180). In der »Wahl« ist der Exerzitant in einer herausragenden Weise selbst tätig. Er trifft in Freiheit eine Entscheidung über das, was er in seiner Lebenssituation tun will. Aber wenn die Entscheidung von den genannten Voraussetzungen getragen wird, ist sie kein eigenmächtiges und eigenwilliges Bestimmen, sondern in der Entscheidung des Menschen wird der Wille Gottes wirksam. Der Mensch wählt selbsttätig und in Freiheit, was Gott wählt.

Für eine Theologie der Offenbarung dürften in diesen Gedanken der Exerzitien wichtige Anregungen liegen: Derjenige Mensch, der sich betend, hörend-gehorsam und bereit zu Gott öffnet, offenbart in seinem Handeln Gott. Wenn derjenige, der »bis zum Tod gehorsam« war, aus diesem Gehorsam heraus die »Liebe bis zur Vollendung« verwirklicht, so offenbart er in seiner Liebe Gott als Liebe.

das Böse in der Welt mit der Wahrheit, daß alle weltliche Wirklichkeit aus Gottes liebender Schöpfertätigkeit hervorgeht, zusammengedacht werden kann. Ignatius geht in den Exerzitien auf dieses Problem nicht näher ein. Ein Hinweis findet sich in der Beschreibung der Engelsünde (GÜ 50): Sünde besteht darin, daß man sich die geschenkte Freiheit nicht zunutzen machen will; sie ist ein Zurückbleiben hinter den von Gott eröffneten Möglichkeiten.

Das bisher dargelegte Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln ist grundlegend für die Verbindung von Tätigkeit und Gebet, die mit der Formel *in actione contemplativus* ausgedrückt ist und die für das ignatianisch-jesuitische Gebetsverständnis charakteristisch ist. Aktion und Kontemplation, Arbeit und Gebet stehen in einem »Kreislauf«¹². Im Gebet öffnet sich der Mensch Gott, nimmt seine Liebe glaubend an und antwortet mit seiner Hingabe, in der er sich Gottes Willen zur Verfügung stellt (GÜ 234). Weil Gott aber tätige Liebe ist und sich in der Welt für uns Menschen müht und arbeitet (GÜ 236), deshalb führt die Hingabe an Gott den Betenden ebenfalls zum Tun und zu mühevoller Arbeit für die Mitmenschen. Die Tätigkeit hebt daher die Verbindung mit Gott nicht auf, sondern ist ebenfalls Gottesdienst. Daher führt sie auch immer wieder zum ausdrücklichen Gebet hin, damit die Einheit mit Gott im Tun nicht verlorengeht¹³.

2. Gottes entschiedener Heilswille und der Weg menschlicher Heilsaneignung

In Jesus Christus ist Gottes universaler Heilswille gegenüber der in Schuld verstrickten Menschheit endgültig offenbar und geschichtlich wirksam geworden. Von Seiten Gottes ist das Heil der Welt und die Rettung der Menschheit unwiderruflich entschieden. Diese Entschiedenheit Gottes zum Heil der ganzen Welt wird in den Geistlichen Übungen mehrfach angesprochen. Angesichts des allgemeinen Unheils (alle Menschen steigen zur Hölle hinab) entschließt sich der dreifaltige Gott, das Menschengeschlecht zu retten (GÜ 102–109).

Gott will also nicht nur eine begrenzte Zahl von Menschen aus der Masse der Verlorenen herausführen, wie es eine lange theologische Tradition seit Augustinus lehrte, sondern sein Erlösungswille richtet sich uneingeschränkt auf die gesamte Menschheit, auf alle Menschen, die Gott auf dem Weg ins Verderben sieht (insbesondere GÜ 102). Entsprechend richtet sich dann auch der Ruf Christi an »die ganze gesamte Welt ... und einen jeden im einzelnen« (GÜ 145f); denn sein »Wille ist es, die ganze Welt und alle Feinde (sc. des Heiles) zu

12 Mit der Berufung auf Nadal spricht Pedro Arrupe vom »Kreislauf von Aktion und Kontemplation«. P. ARRUPE, Die trinitarische Inspiration des ignatianischen Charismas (Geistliche Texte SJ, hg. im Auftrag der Provinzialsynode der Deutschen Assistenten, Nr. 2), München 1980, 52.

13 Die letzten drei Generalkongregationen der Gesellschaft Jesu haben die innere Verbindung von Gebet und apostolischer Tätigkeit um Sinne des ignatianischen *in actione contemplativus* betont: 31. GK, Dekret 14; 32. GK, Dekret 11, Nr.11–13; 33. GK, Dekret 1, Nr. 9–14.

erobern« (GÜ 95). Die in Jesus Christus wirksame Entschiedenheit Gottes zur Rettung der ganzen Welt bildet den Horizont, innerhalb dessen der Exerzitant seine eigene Entscheidung trifft. Weil Gott zum Heil aller Menschen entschieden ist, kann sich der Exerzitant vertrauensvoll öffnen und den Heilswillen Gottes in seiner eigenen freien Entscheidung wirksam werden lassen.

Dies geschieht – so ergibt sich aus den Exerzitien – in einem »geistlichen Werdeprozess«, der verschiedene Phasen umfasst und eine innere Logik und Struktur besitzt¹⁴. Gottes heilende, versöhnende Liebe, in der Gott sich ganz und vorbehaltlos mitteilt, wird im Menschen wirksam, indem dieser einen Heilsweg geführt wird und ihn in Freiheit geht. Auf dem Weg zeigt die unteilbare Liebe Gottes ihre unausschöpfliche Fülle.

Es zeichnet die ignatianischen Exerzitien aus und ist ein Grund ihrer Fruchtbarkeit, dass sie die Struktur dieses Weges in theologisch und anthropologisch überzeugender Weise entfalten. Die Gliederung des Weges ist aus der geistlichen und pastoralen Erfahrung des Ignatius erwachsen; sie hat zugleich ein solides biblisches Fundament. Es sei versucht, die einzelnen Phasen und die innere Logik ihrer Abfolge kurz zu skizzieren.

Sehr bedeutsam ist, dass Ignatius dem ursprünglichen Beginn der Exerzitien bei den Sündenbetrachtungen der Ersten Woche später noch das »Prinzip und Fundament« (GÜ 23) vorgeschaltet hat. Denn wenn Gott als Liebe auf den Menschen zukommt, so spricht er den Menschen, obwohl dieser Sünder ist, doch nicht als erstes auf seine Sünde, seine Verderbtheit, seinen Mangel an. Das erste Wort der Liebe ist der Gruß, die lebenweckende Anrede mit einem eigenen Namen, also ein Wort der schöpferischen Wertschätzung und der Erwählung. Der liebende Schöpfer erblickt und erschafft auch im unheilen, verdammungswürdigen Sünder noch das lebenswürdige Geschöpf, das er bejaht und dem er eine heilvolle Zukunft verheißt. Der Weg Gottes auch mit den Menschen, die in Schuld verstrickt sind, beginnt mit der Eröffnung und Zusage des wahren Lebens. Aufgrund dieser schöpferischen, verheißungsvollen Zuwendung Gottes kann der Mensch beginnen, sich aus seiner angstvollen Selbstverschlossenheit zu öffnen und zu erkennen, dass die Bereitschaft gegenüber Gott die ihm gemäße Haltung ist. Am Anfang des Weges steht also eine positive Orientierung, in der Gott als Gott des Lebens und des Heils, dem man sich gerne öffnet,

14 Vor allem Gaston Fessard hat die Geistlichen Übungen als dialektischen geistlichen Werdeprozess reflektiert. Vgl. M. SCHNEIDER, a. a. O., 159–170. Zu den Phasen des Exerzitienprozesses vgl. auch die Beiträge von A. LEFRANK, in: *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien* 22 (1972) H. 13–16.

anerkannt wird. Für ein lebensförderndes Gottesverhältnis ist dieser positive Anfang von entscheidender Bedeutung. Ignatius hat diese Grundgedanken im »Prinzip und Fundament« in eher abstrakt-philosophischer Terminologie ausgedrückt. Wie einschlägige Untersuchungen gezeigt haben¹⁵, sind seine Aussagen aber nicht im Sinne einer bloß natürlichen Gotteslehre zu verstehen, sondern durchaus im Sinne des Gottesverhältnisses, das in Jesus Christus dem Glauben erschlossen ist.

Der positiven Orientierung zwischen Gott und Mensch, die im »Prinzip und Fundament« zum Ausdruck kommt, entspricht die Beziehung, die nach dem sogenannten Praesupponendum zwischen Exerzitiengabe und Exerzitant bestehen soll und die im Exerzitienbuch noch vor dem »Prinzip und Fundament« genannt wird (GÜ 22). Es ist eine Beziehung, in der wechselseitig die Bereitschaft besteht, die Aussagen des anderen eher zu retten als sie zu verurteilen. Eine solche Bereitschaft setzt ein Grundvertrauen voraus. Diese positive zwischenmenschliche Beziehung ist die Basis eines fruchtbaren Exerzitienprozesses, also auch eines rechten Vollzugs des »Prinzips und Fundaments«: Die positive Orientierung zwischen Gott und Mensch vermittelt sich in positiver zwischenmenschlicher Beziehung, in menschlicher Gemeinschaft.

Wer sich auf die Orientierung des »Prinzips und Fundaments« einlässt, wird bald wahrnehmen, wie sehr sein Leben dem liebenden Anruf und der Verheißung Gottes widerspricht, wie sehr es an lebenszerstörende Mächte versklavt und in Schuldzusammenhänge verwickelt ist. In der Ersten Woche der Exerzitien stellt sich der Exerzitant der dunklen Seite seines Lebens: der Schuldverfallenheit und Gottesferne. Von sich aus ist er im Unheil und verloren. Im Blick auf Christus den Gekreuzigten aber erkennt er, dass von Gott her alle Schuld vergeben ist und dass er aus Gottes Erbarmen leben darf. Vertrauend verlässt er sich auf Gottes Liebe und fragt sich, wie er ihr in seinem Handeln entsprechen kann.

Gottes Liebe, die in Jesus Christus offenbar geworden ist, nun auch tatsächlich in die Tiefe der eigenen Person eindringen lassen, so dass auch das eigene Handeln von ihr bewegt wird – das ist das Ziel der Zweiten Woche der Exerzitien. Es geht um die Ausrichtung der eigenen Lebensentscheidung und des eigenen Lebensentwurfs an der Gestalt Jesu Christi, welche ja die Gestalt der Liebe Gottes in unserer Geschichte ist. In einem Prozess der Unterscheidung gilt es zu erspüren, welche Tendenzen im eigenen Leben den Optionen Jesu Christi widersprechen und welche ihnen entsprechen. Die Zweite Woche ist zu ihrem

15 Vgl. H. RAHNER, a. a. O., 257–261 und die ebd., 497 in Anmerkung 18 genannte Literatur.

Abschluss gekommen, wenn der Exerzitant aus dem Geist Jesu heraus entscheidet, was er in seiner Lebenssituation tun will.

Die eigene Entscheidung und Tat sind auf dem Weg der Heilsaneignung unerlässlich. Sie sind aber weder das Erste noch das Letzte. Sie leben aus dem umfassenden Heilswirken Gottes, das in Jesu Tod und Auferstehung seine Vollendung hat. Sie sind deshalb auch in dieses Heilswirken hineinzustellen. Das eigene Tun ist dankend an das ermöglichende und vollendete Heilstun Gottes zurückzugeben. Den Abschluss des Exerzitenweges bildet daher die dankende, sich erinnernde, teilnehmende Betrachtung des Heilshandelns Gottes und das schlichte Sicheinfügen in dieses umfassende, weiterdauernde Handeln. Beides geschieht in der Dritten und Vierten Woche der Exerziten. Die dankende, teilnehmende Erinnerung kommt vor allem in der Dritten Woche zum Ausdruck. Wie in der Eucharistiefeyer ist die Erinnerung auch hier auf die Mitte des Heilshandelns, auf das Kreuzesgeschehen, konzentriert. Ignatius lässt in der Dritten Woche die Leidensgeschichte meditieren. Dabei bleibt aber das ganze Leben Jesu im Blick; denn der Exerzitant soll sich häufig »der Mühen, Plagen und Schmerzen Christi« erinnern, »die er von dem Zeitpunkt seiner Geburt bis zu dem Geheimnis des Leidens erduldet hat« (GÜ 206b; vgl.116). Sicher ist es nicht unangemessen, gerade hier auch zu berücksichtigen, dass »Gott sich in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde für mich müht und arbeitet« (GÜ 236). In der Mühsal des für mich leidenden und sterbenden Jesus ist die Gestalt der Liebe Gottes überhaupt zu erkennen. Bei diesen Meditationen geht es nicht darum, neue Entscheidungen, eine neue »Wahl« zu treffen, sondern »absichtslos« am Weg Jesu teilzunehmen, mit ihm verbunden zu sein und dankbar zu erwägen, was er »für mich« (GÜ 203) auf sich genommen hat. In dem dies geschieht, wird sich allerdings die eigene Entscheidung vertiefen und festigen.

Das Sichhineingeben in das umfassende weiterdauernde Heilswirken Gottes kommt vor allem in der Vierten Woche zur Geltung. In ihr sind nach dem Exerzitenbuch die Ostererscheinungen zu betrachten. Der Auferstandene bleibt den Jüngern nahe, er ermutigt und sendet sie. In und durch die Jüngergemeinde, die Kirche, führt er sein Heilswerk bis zur Vollendung weiter. Die »Wahl«, welche die Einzelnen entsprechend ihren Möglichkeiten und Gaben getroffen haben, wird aufgenommen in die umfassende Sendung der Kirche. Darin wahrt sie ihre Bedeutung und wird zugleich relativiert, weil das Tun des Einzelnen nicht alles ist und auch nicht alles zu sein braucht. So endet die Bewegung der Exerziten

damit, nun auch tatsächlich die eigene »Wahl« in der größeren Gemeinschaft der Kirche zu realisieren.

Zu dem skizzierten Weg der Heilsaneignung ließen sich strukturelle Entsprechungen in der Heiligen Schrift, etwa im Römerbrief oder in der Erzählung von den Emmausjüngern (Lk 24,13–35), aufweisen, ebenso auch im Weg der Rechtfertigung, wie er vom Konzil von Trient beschrieben wird¹⁶. Dies kann hier nicht weiter entfaltet werden. Jedenfalls dürfte es nützlich sein, den Weg der Exerzitien vor allem im theologischen Traktat über die Gnade zu berücksichtigen; es könnte zur Integration von Theologie und Spiritualität helfen.

Gottes Heilswille gegenüber dem gesamten Menschengeschlecht wird von den Menschen angenommen, indem sie sich einen Weg mit verschiedenen Phasen führen lassen. Dieser Grundgedanke der Exerzitien hat Konsequenzen für die ignatianisch-jesuitische Vorgehensweise. Bei allem spirituell-pastoralen Bemühen geht es immer um die eine Wirklichkeit: dass Gottes heilende und versöhnende Liebe verkündet und anerkannt wird. Darin besteht die Ehre Gottes und das Heil der Menschen. Aber diese eine Wirklichkeit ist in den je verschiedenen Situationen des menschlichen Weges zur Geltung zu bringen. Die jeweilige Wegsituation ist also zu beachten und zu analysieren. Ihr entsprechend ist zu entscheiden, wie voranzugehen ist.

Es ist bekannt, wie sehr Ignatius Wert darauf legte, dass seine Mitbrüder situationsgerecht handelten. Das Exerzitienbuch selbst weist darauf hin, wie wichtig es ist, die Lage der Einzelnen wahrzunehmen und daraufhin zu entscheiden, in welcher Weise und in welchem Umfang die Geistlichen Übungen gegeben werden (GÜ 18; vgl.4). Wenn die geistliche Situation der Einzelnen nicht berücksichtigt wird, kann großer Schaden angerichtet werden (GÜ 9). Diese Anweisungen der Exerzitien haben generelle Bedeutung. Es muss geprüft werden, wo einzelne Menschen oder Gemeinschaften auf ihrem Weg der Heilsaneignung stehen. Vielleicht ist es notwendig, erst überhaupt einmal die Voraussetzung des »Praesupponendum« (GÜ 22) wachsen zu lassen, nämlich ein zwischenmenschliches Vertrauensverhältnis. Wo ein solches nicht gegeben ist, bringt alles weitere pastorale Bemühen wenig Frucht. Oder es muss zunächst eine positive Lebensorientierung und Sinnperspektive vermittelt werden, wie sie dem »Prinzip und Fundament« entsprechen. Vorher von Gottes Gebot, von Sünde oder auch von Vergebung zu reden, wäre sinnlos oder würde ein falsches Gottesbild fördern. So bietet der Weg der Exerzitien wertvolle Hilfen, die

16 DS 1526.

Situationsgemäßheit pastoraler Tätigkeit zu prüfen und eine »apostolische Pädagogik« zu entwickeln¹⁷. Zugleich hilft dieser Weg, dass bei aller notwendigen Beweglichkeit und Anpassung an die vielgestaltigen Situationen¹⁸ doch die innere Einheit gewahrt bleibt: In allem geht es um den Zugang zu Gottes Liebe, den er selbst allen eröffnet hat.

3. Gottes geschichtliche Offenbarung und die persönliche Erfahrung der Menschen

Auf dem Weg der Exerziten macht der Exerzitant sehr vielfältige persönliche Erfahrungen: Er stellt sich großmütig auf den Weg ein (GÜ 5); er verspürt die Unordnung seiner Handlungen (GÜ 63) und empfindet Schmerz über seine Sünden (GÜ 55); er wird von verschiedenen Bewegungen ergriffen und erfährt Trost und Trostlosigkeit (GÜ 176, 313ff); er verspürt, ob er von der Liebe Gottes bewegt wird (GÜ 185). Alle diese teilweise sehr intensiven Erfahrungen werden nicht durch bloße Versenkung in das eigene Innere gemacht, sondern durch die Begegnung mit der überlieferten biblischen Offenbarungsgeschichte. Die Meditationen, die zu den genannten Erfahrungen führen, haben »die Geschichte« zum Gegenstand; der Exerzitant soll »das wirkliche Fundament der Geschichte« betrachten (GÜ 2). Persönliche Erfahrung und überlieferte Offenbarungsgeschichte stehen für Ignatius – im Unterschied zu heutigen Tendenzen etwa in der New-Age-Bewegung – nicht im Gegensatz, sondern sind aufeinander bezogen. In welchem Sinn?

In der überlieferten Offenbarungsgeschichte mit ihrer Mitte in der Geschichte Jesu von Nazaret bezeugt sich dem Glaubenden Gottes unbedingt vergebende und versöhnende Liebe zu allen Menschen. Das Zeugnis von dieser Liebe und folglich der Glaube an sie sind von der Realisierung solcher Liebe in geschichtlichem Ereignis nicht ablösbar. Deshalb ist die Offenbarungsgeschichte, insbesondere die Geschichte Jesu, ein bleibendes »Fundament«, auf dem Gottes unbedingter Versöhnungs- und Gemeinschaftswille glaubwürdig und zugänglich wird. Insofern es in den Exerziten darum geht, Versöhnung und Heil von Gott her zu empfangen und wirksam werden zu lassen, ist der Exerzitant somit auf die überlieferte Offenbarungsgeschichte, die im Glaubenszeugnis der Kirche überliefert wird, verwiesen. Darin vernimmt er, was er nicht aus sich ableiten kann, was aber für sein Leben von größter Bedeutung ist, nämlich dass »Gott

17 32. GK, Dekret 4, Nr. 38; vgl. 57.

18 Vgl. ebd., Nr. 7, 54.

die Welt so sehr geliebt hat, dass er seinen Sohn hingab ...« (Joh 3,16). Diese für unser Heil grundlegende Wahrheit ist bleibend an das Geschehen der Hingabe Jesu für die Vielen gebunden. In ihr vollzieht sich die Hingabe des Sohnes. Darum kann die Geschichte nicht einfach durch Bilder, Mythen oder Märchen ersetzt werden, was möglich wäre, wenn es bloß um eine Begegnung des Exerzitanten mit seiner eigenen Innenwelt ginge. Mit dieser Feststellung sollen Bilder, Mythen, Märchen usw. allerdings nicht einfach abgelehnt und aus den Exerzitien ausgeschlossen werden. Sie können – wie in der Bibel selbst – aufgegriffen werden, wenn sie helfen, »das wirkliche Fundament der Geschichte« (GÜ 2) zu erhellen. Ignatius selbst wählt ja ebenfalls, Bilder, Vergleiche und Vorstellungen, um die in der Geschichte offenbarte Wirklichkeit zu erläutern und für die Meditation zu erschließen.

Weil sich in der überlieferten Offenbarungsgeschichte Gottes Heilswille für alle Menschen bezeugt, bleibt die Geschichte dem Exerzitanten nicht äußerlich. Er ist in sie einbezogen. Es geht auch um sein Heil. In der Geschichte wird auch seine Sache verhandelt. Er wird auf seine Unheilserfahrung, auf seine Suche und Sehnsucht nach Heil angesprochen. Durch die Betrachtung der Geschichte wird er vor sich selbst gebracht und erkennt er seine eigene Wirklichkeit. Zugleich wird ihm durch den in der Geschichte offenbaren Heilswillen Gottes die Versöhnung mit sich selbst und die Erneuerung des eigenen Lebens möglich. So werden durch das Erwägen der Geschichte gerade persönliche Erfahrungen des Exerzitanten ermöglicht und ausgelöst.

Umgekehrt helfen diese Erfahrungen auch, die überlieferte Geschichte tiefer zu verstehen und ihren geistlichen Sinn zu erfassen. Indem sich der Exerzitant von der vorgegebenen Geschichte ansprechen und zu Erfahrungen führen lässt, erschließt sich ihm der Gehalt der Geschichte selbst immer besser. Er kommt zu einem »Verspüren« der Geschichte, zu einem »innerlichen Verspüren und Schmecken« (GÜ 2). Die von außen gehörte Geschichte und die Erfahrung von innen kommen zu einer Übereinstimmung. Eine solche Übereinstimmungserfahrung hält Ignatius für äußerst wertvoll. Sie ist ergiebiger als ein bloß theoretisches Wissen, mag es noch so umfangreich sein (GÜ 2).

Die innere Beziehung zwischen überlieferter Offenbarungsgeschichte und persönlicher Erfahrung, die sich in den Geistlichen Übungen zeigt, ist in der neuzeitlichen Jesuitentheologie sicher nicht voll durchgehalten worden. Die Bedeutung des objektiven »Fundamentes der Geschichte« und der geschichtlich ergangenen Offenbarung wird festgehalten und verteidigt, auch als sich seit der Aufklärungszeit die Meinung verbreitet, dass kontingente Geschichtstatsachen

keine allgemein und unbedingt verbindlichen Wahrheiten vermitteln können. Der andere Pol des Beziehungsgefüges, nämlich die persönliche Erfahrung, kommt in der Theologie aus Angst, einem angeblichen protestantischen Subjektivismus zu verfallen, hingegen weniger zur Geltung. Erst in der Theologie unseres Jahrhunderts wird die Beziehung von geschichtlicher Offenbarung und persönlicher Erfahrung wieder stärker beachtet. Vor allem Karl Rahner ist in seinem theologischen Denken von dem Anliegen bewegt, geschichtliche Offenbarung und Erfahrung miteinander zu vermitteln und die Einheit beider im Glaubensakt zu bedenken. Rahner verweist dabei ausdrücklich auf die Inspiration der ignatianischen Exerzitien¹⁹. Jedenfalls enthalten die Exerzitien in dieser Hinsicht eine Anregung, die sowohl für die theologische wie für die pastorale Vorgehensweise immer noch aktuell ist: Ohne Geschichte geht das Fundament des Glaubens verloren; ohne persönliche Erfahrung bleibt die Geschichte steril. Wo beides zusammenkommt, da wird »die Seele gesättigt und befriedigt« und gewinnt sie »geistliche Frucht« (GÜ 2)²⁰.

4. Gottes grössere Ehre und die Vorliebe für Armut und Niedrigkeit

Das Motiv, das den Menschen in seinen Entscheidungen leiten soll, ist nach den Exerzitien der Lobpreis und Dienst Gottes, die Ehre Gottes (GÜ 46). Bei der »Wahl« soll der Exerzitant bereit sein, dem zu folgen, wovon er verspürt, »dass es mehr zur Ehre und zum Lobpreis Gottes, unseres Herrn, und zur Rettung meiner Seele ist« (GÜ 179). Es geht um den »größeren Dienst und Lobpreis« Gottes (GÜ 183). Gottes Ehre besteht aber darin, dass Gott in der Welt anerkannt wird und sein Wille geschieht. Gottes Ehre suchen heißt daher, sich von seinem Willen, also von seiner Liebe bewegen lassen (vgl. GÜ 184). Weil Gottes Liebe sich aber auf die ganze Welt und das Heil aller richtet, werden auch diejenigen, die sich von Gottes Liebe bewegen lassen, die ganze Welt und das ganze Menschengeschlecht im Blick haben. Sie werden in ihren Entscheidungen davon bewegt sein, dass möglichst viele Menschen ihr Heil in Gottes liebe

19 Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 204–211. Zur Einheit von »Anthropozentrik« und »Christozentrik« in den Exerzitien vgl. H. D. EGAN, *An Anthropocentric-Christocentric Mystagogy. A study of the method and basic horizon of thought and experience in the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, Diss. Münster 1972, vor allem 249–257.

20 Zur aktuellen Bedeutung vgl. J. SUDBRACK, *Exegese und Tiefenpsychologie aus der Sicht geistlicher Exegese*, in: A. GÖRRES und W. KASPER (Hg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113)*, Freiburg 1988, 98–114.

finden. Gottes größere Ehre suchen enthält daher einen missionarischen Impuls. Es bedeutet, sich Jesus Christus anzuschließen, der die ganze Welt für Gott erobern will (vgl. GÜ 95). Das Leitmotiv der »größeren Ehre Gottes« hat folglich in der Gesellschaft Jesu eine große apostolische Aktivität freigesetzt und zu der bekannten weltweiten missionarischen Tätigkeit geführt.

Hier wird nun aber auch eine Gefahr sichtbar. Die größere Ehre Gottes scheint identisch zu sein mit der größeren, umfassenderen apostolischen Tätigkeit: Je größer und wirksamer eine apostolische Tätigkeit, desto größer die Ehre Gottes; je einflussreicher und »erobernder« das apostolische Werk der Menschen, desto größer das Werk Gottes. Aber ist Gottes Heilswirken in der Welt, also seine Ehre, wirklich mit dem Erfolg apostolischer Tätigkeit gleichzusetzen? Hat sich Gottes Ehre nicht in der Schmach des Kreuzes erwiesen?

Ignatius weiß um die Gefahr, die größere Ehre Gottes mit der Größe und dem Umfang apostolisch-kirchlicher Aktivität einfachhin gleichzusetzen und dadurch ein kirchliches Erfolgsdenken zu fördern. Deshalb weist er in der zentralen Betrachtung vom Ruf des Königs (GÜ 91–98) den Exerzitanten darauf hin, dass es nicht nur gilt, bereit zu sein, mit Christus »die ganze Welt und alle Feinde zu erobern«, sondern dass ein »Anerbieten von größerem Wert und größerer Bedeutung« zu machen ist, nämlich »gegen die eigene Sinnlichkeit und fleischliche und weltliche Liebe anzugehen« (GÜ 97), indem man wünscht, Christus auf dem Weg der Schmach und der Armut zu folgen (GÜ 98). Der Exerzitant wird eingeladen, um die Gnade zu bitten, mit dem armen und erniedrigten Christus eher arm als reich und eher geringgeschätzt und in Niedrigkeit als in weltlicher Ehre zu leben (GÜ 146f; 167f). Diese Vorliebe soll in dem Wahlvorgang, in dem Gottes größere Ehre gesucht wird, lebendig sein²¹. Warum ist sie für die Erkenntnis der größeren Ehre Gottes so wichtig?

Gott wird geehrt, wenn Menschen sich von seiner Liebe bewegen lassen. Gottes Liebe aber – so zeigt es zusammenfassend die »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« am Ende der Exerzitien (GÜ 230–237) – verwirklicht sich darin, dass er nichts festhält, sondern sich mitteilt: Gott schenkt vorbehaltlos, was er hat. Er ist den Geschöpfen gegenwärtig, nicht um sie zu unterdrücken und unfrei zu halten, sondern um ihnen eigenes Sein, leben und Wirken zu geben. Er behält seine Macht und Güte nicht für sich, sondern gibt daran Anteil. Gott müht sich für die Geschöpfe und verhält sich wie ein Arbeitender, das

21 Vgl. E. KUNZ, Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, in GuL 42 (1969) 280–301. [In dem vorliegenden Buch S. 28–50.]

heißt im Gesellschaftsbild des Ignatius wie ein Niedriggestellter. Das Bild der Liebe, das Ignatius hier zeichnet, ist letztlich von der Gestalt Jesu, dem Bild Gottes, her entworfen. Wer von solcher Liebe Gottes erfüllt und bewegt ist, der wird ebenfalls nichts festhalten, sondern mitteilen; er wird andere nicht unterdrücken und ihnen überlegen sein wollen, sondern dazu beitragen, dass sie sich entfalten. Er wird die Gemeinschaft mit den Niedriggestellten und Armen suchen. einem solchen Verhalten steht nun aber im Menschen die »eigene Sinnlichkeit und fleischliche und weltliche Liebe« (GÜ 97) entgegen. Damit ist im Zusammenhang der Exerzitenbetrachtungen nicht an die sexuelle Begierde gedacht, sondern an die »Begierde nach Reichtümern« und nach »eitler Ehre der Welt« (GÜ 142). Es ist die Gier gemeint, die uns dazu drängt, Reichtümern (irgendwelcher Art) nachzujagen, sie festzuhalten und mit allen möglichen Mitteln zu verteidigen; ferner die Sucht, die uns antreibt, mehr zu gelten als andere, größeres Ansehen, mehr Macht, einen höheren Rang zu haben als andere, sich also zu freuen, wenn andere kleiner und unansehnlicher sind. Diese beiden Begierden – so konstatiert Ignatius (GÜ 142) – steigern den Hochmut. Denn wer sich von den Begierden bestimmen lässt, der versucht sein Leben selbst zu »machen«. Er will sein Leben aus sich selbst und nicht als Geschenk aus Gottes Liebe leben.

Wenn dagegen Gottes Liebe im Menschen wirksam wird, treten die beiden Begierden zurück. Statt dessen wächst der entgegengesetzt Wunsch, nämlich Reichtümer und Ehrenstellungen loslassen zu dürfen, um sich so dem Weg angleichen zu können, den Gottes Liebe in Jesus gewählt hat. Die Vorliebe für Armut und Niedrigkeit ist also eine innere Haltung, die uns dafür offen hält, Gottes Liebe in ihrer wahren Gestalt wirksam werden zu lassen und sie nicht doch – vielleicht unter dem Schein des Guten – den »fleischlichen Begierden« zu opfern. Nur allzu leicht können ja auch der Einsatz und die Hilfe für andere, auch für die Armen, sich in eine Form der Beherrschung, der Unterdrückung und Selbstbestätigung auf Kosten anderer verwandeln. Dieser Verfälschung der wahren göttlichen Liebe wirkt die Vorliebe für Armut und Niedrigkeit entgegen. Sie macht dazu bereit, den Armen, Bedrängten und Erniedrigten nicht nur durch Gaben zu helfen, sondern ihre Gemeinschaft zu schätzen und sie so in Wahrheit zu lieben.

Durch die Vorliebe für Armut und Niedrigkeit sollen nun aber der apostolische Einsatz und der missionarische Elan nicht gebrochen werden. Das Suchen nach der größeren Ehre Gottes schließt wirklich ein, die Sendung Jesu in alle Welt ernst zu nehmen und die eigenen Kräfte dieser universalen Sendung zur

Verfügung zu stellen. aus diesem Antrieb heraus ist die Gesellschaft Jesu nicht auf bestimmte Orte oder Werke festgelegt, sondern ihre Mitglieder sollen bereit sein, sich »über die Welt hin über verschiedene Gebiete und Orte« senden zu lassen²². Es darf und soll im Orden in einem weiten Horizont gedacht und geplant werden. Bei Entscheidungen ist die Frage zu stellen: »Wo besteht die Hoffnung auf das umfassendere Gut?«²³ Der Einsatz der natürlichen Mittel sowie große Werke und Institutionen sind keineswegs ausgeschlossen²⁴. Aber all dies muss durch den »Filter« der Vorliebe für Armut und Niedrigkeit hindurch, damit es gereinigt und vor innerer Verfälschung bewahrt wird. Die Vorliebe muss sich durchaus prägend auf das Planen, den Einsatz der Mittel und die Institutionen auswirken. Es muss deutlich bleiben, dass es nicht um den Ausbau und die Verteidigung von Machtpositionen als solchen geht, sondern um einen Vollzug der Liebe, die sich im Mitteilen und Anteilgeben verwirklicht und bei der die Armen und Erniedrigten nicht übersehen werden. Die 32. Generalkongregation des Ordens hat deshalb die Frage nach dem umfassenderen Gut mit der Frage verbunden, »wo sich die verlassensten Menschen in der größten Not befinden«²⁵. Wie beides – die Suche nach dem umfassenderen Gut und die Vorliebe für Armut und Demut – konkret zusammenkommt, ist in einem Prozess der Unterscheidung herauszufinden, dessen Ergebnis nicht im vorhinein aus allgemeinen Prinzipien festzulegen ist, bei dem aber die Unterscheidungsregeln der Exerzitien wertvolle Hilfen geben.

5. Gottes Kampf gegen die Mächte des Bösen und der Prozess der Unterscheidung der Geister

Die bisherigen Aussagen über Gottes unbedingte Liebe und seinen universalen Heilswillen müssen harmlos und naiv wirken, wenn nicht berücksichtigt wird, dass Gottes Liebe in unserer Welt und Geschichte umstritten ist und sein Heilswille sich nur im Kampf gegen widergöttliche Mächte des Unheils durchsetzt. In den Exerzitien und der ignatianisch-jesuitischen Spiritualität überhaupt hat das Motiv des Kampfes eine zentrale Bedeutung. Ignatius verharmlost die Macht des Bösen in der Welt nicht. Um diese Macht anschaulich zu machen, übernimmt er einige überlieferte Vorstellungen, wenn er etwa von »Luzifer, dem

22 Vgl. Konstitutionen 603.

23 32. GK, Dekret 4, Nr.39.

24 Vgl. Konstitutionen 814f.

25 32. GK, Dekret 4, Nr.39.

Todfeind unserer menschlichen Natur« spricht (GÜ 136) oder wenn er dessen »Thron aus Feuer und Rauch« beschreibt (GÜ 140). Aber es fällt wohlthuend auf, wie sparsam und zurückhaltend er solche Vorstellungen aufgreift.

Es kommt ihm offensichtlich auf die in den Vorstellungen gemeinte Wirklichkeit an: Sowohl die einzelnen Menschen wie auch Gruppen, Gemeinschaften und Gesellschaften sind in vielfältiger Weise Einflüssen ausgesetzt, durch die sie dazu versucht und gedrängt werden, sich aus der Hinordnung auf Gott und dem Vertrauen auf Gott zu lösen und sich statt dessen so an weltliche Gegebenheiten (Reichtum, Erfolg, Ansehen usw.) fesseln zu lassen, dass sie kein befreites, wahrhaft menschliches Leben mehr führen können und in der Folge auch das Leben anderer zerstören. Solche Einflussmächte sind im Menschen selbst, aber auch im sozialen Bereich wirksam. Sie können von Menschen und ihren negativen Handlungen oder auch von Institutionen ausgehen. Oft ist die negative Einflussmacht aber gar nicht konkret festzumachen, sondern sie ist als eine geistige Atmosphäre anwesend, die alles durchdringt. Gerade weil sie nicht greifbar ist, ist sie besonders gefährlich. Diese als geistige Atmosphäre wirksame Einflussmacht ontologisch in sich selbst näher zu bestimmen, ist nicht leicht. Eine solche Bestimmung ist aber für die spirituelle Praxis wohl auch nicht erforderlich, weil es hier darauf ankommt, die Wirkung dieser Macht auf Menschen zu erkennen und ihr richtig zu begegnen. Alle diese unterschiedenen und doch innerlich zusammenhängenden negativen Einflussmächte hat Ignatius wohl im Blick, wenn er vom »Feind der menschlichen Natur« (GÜ 7, 10, 136, 327, 334) oder einfach vom »Feind« (GÜ 8, 12, 217, 274, 314, 325, 350) oder von »Feinden« (GÜ 95, 138, 140, 342) spricht.

Diesen lebensfeindlichen Mächten ist das Heilswirken Gottes entgegengesetzt. Gott will durch Jesus Christus die Menschen aus den Netzen und Ketten des Feindes (GÜ 142) befreien und ihnen das wahre Leben (GÜ 139) schenken. Alle Feinde sollen durch Christus erobert werden (GÜ 95). Entsprechend ist auch der Exerzitiant darauf ausgerichtet, »allen seinen Feinden zu widerstehen« (GÜ 324); ja er soll dem Gegner nicht nur widerstehen, »sondern ihn sogar niederwerfen« (GÜ 13) und alle Versuchung des Feindes besiegen (GÜ 217). Der Exerzitiant strebt an, die weltlichen und eitlen Dinge, zu denen der Feind verführen will, von sich abzusondern (GÜ 63). Ungeordnetes Verlangen ist »auszulöschen« (GÜ 157). Diese Aussagen können den Eindruck erwecken, der Kampf gegen die Macht des Bösen werde vor allem durch Unterdrückung und Ausmerzungen von Versuchungen, Regungen, Bewegungen geführt. Ist die Methode des Kampfes also die Abwehr, die Vernichtung, die Absonderung? Ist der

Kampf vor allem durch Negation bestimmt? Das hätte weitreichende Konsequenzen für das persönliche Leben und die pastorale Tätigkeit. Muss man in allem darauf bedacht sein, das Böse zu vernichten?

Dies entspricht jedoch nicht dem Verständnis des Ignatius, wie eine theologisch bedeutsame Bemerkung in der ersten Meditation der Dritten Woche erkennen lässt: Der Exerzitant soll »erwägen, wie sich (sc. im Leiden Christi) die Gottheit verbirgt, nämlich wie sie ihre Feinde zerstören könnte und es nicht tut; und wie sie die heiligste Menschheit so aufs grausamste leiden lässt« (GÜ 197). Der Weg, wie Gottes versöhnende Liebe im Kampf gegen die Feinde des Heiles vorgeht, ist nicht die Zerstörung und Vernichtung, sondern das Erleiden, das Sich-betreffen-lassen, das schmerzvolle Verspüren. Entsprechend geschieht auch die Auseinandersetzung des Exerzitanten mit dem »Feind der menschlichen Natur« nicht in Vernichtungsschlägen. Vielmehr werden die verschiedenen Bewegungen und Regungen, die im Exerzitanten auftreten, zunächst einmal angenommen, um ihre Eigenart, ihre Richtung und Wirkung zu »erspüren« (GÜ 313).

In einem Prozess der Unterscheidung, für den Ignatius ausführliche Regeln aufgestellt hat²⁶, ergibt sich, ob eine Bewegung von einer lebensfeindlichen oder lebensfördernden Einflussmacht herkommt. Wenn in diesem Prozess des Annehmens, Anschauens und Unterscheidens eine Bewegung als lebensfeindlich wahrgenommen worden ist, so hat damit auch schon eine innere Distanzierung von ihr begonnen. Eine »Abweisung« der Bewegung (GÜ 313) ist dann kein gewaltsames Unterdrücken, Verdrängen oder Vernichten, sondern ein Ernstnehmen und Verstärken der schon begonnenen Distanzierung. Die Distanzierung von »bösen Regungen« oder von innerer Unordnung und Sünde beruht also im Kern darauf, dass man die innere Verkehrtheit der Regung oder die innere »Hässlichkeit und Bosheit« der Sünde selbst verspürt hat und man deshalb die Bewegung, Unordnung und Sünde »verabscheuend von sich absondert« (GÜ 63,57). Es handelt sich also nicht um eine asketische Willensanstrengung, die gegen eine bloß von außen als böse deklarierte Regung aufgewendet wird, sondern der Wille, das Herz des Menschen will sich von innen heraus von dieser Regung lösen.

Die innere Lösung von »bösen Regungen« wird darüber hinaus dadurch verstärkt, dass der Exerzitant vor allem die entgegengesetzten positiven,

26 Vgl. G. SWITEK, »Discretio spiritum« ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität, in: *Theologie und Philosophie* 47 (1972) 36–76; DERS., Unterscheidung der Geister – biblische Grundlage und geschichtliche Entwicklung, in: *Ordenskorrespondenz* 18 (1977) 59–70.

lebensfördernden Verhaltensweisen ins Auge fassen und sich von ihnen motivieren lassen soll (vgl. GÜ 245). Deshalb lässt Ignatius den Exerzitanten um ein »vollkommenes Verständnis« der göttlichen Gebote bitten (GÜ 240). Wenn die Gebote in ihrem Sinngehalt positiv verstanden werden, motivieren sie von innen heraus und können besser eingehalten werden. Vor allem aber besteht der Kampf gegen die Macht des Bösen nach Ignatius darin, dass man sich positiv von der Person Christi ansprechen lässt und seinem Ruf folgt. Dies ersieht man aus den zentralen Betrachtungen der Zweiten Woche. Es gilt, aus positiver Motivation bei Jesus zu sein und mit ihm Armut und Niedrigkeit zu lieben. Wenn dies geschieht, hat man sich tatsächlich gegen den Weg des »Feindes der menschlichen Natur« entschieden.

Für die ignatianisch-jesuitische Weise des Vorgehens ergibt sich aus dem Gesagten, dass der »Kriegsdienst«, den die Gesellschaft Jesu »unter dem Banner des Kreuzes für Gott leisten« will²⁷, nicht so sehr in einer abwehrenden Haltung gegen das Böse geschieht, sondern vielmehr in positivem Einsatz für das Reich Gottes. Bei diesem Einsatz gilt es, offen zu sein für neue Bewegungen und Anliegen, nicht um sie einfach unkritisch zu übernehmen, sondern um sie von innen her zu prüfen und zu unterscheiden. Die Bereitschaft, sich auf Neues, Fremdes einzulassen, und die Unterscheidung der Geister sollten Kennzeichen jesuitischen Apostolates, jesuitischer »Kampfmethode« sein²⁸. Die 32. Generalkongregation des Ordens hat beides in Erinnerung gerufen, indem sie sowohl die »Einfügung in die Welt«, das Sicheinlassen auf die Weltsituation wie die Unterscheidung der Geister als wesentlich für eine jesuitische Kommunität herstellt²⁹.

6. Gottes Gegenwart in der Kirche und die Freiheit der Einzelnen

Die Exerzitionen wollen den Einzelnen helfen, sich von Gottes Liebe zu einer eigenen Entscheidung und »Wahl« befreien und bewegen zu lassen – und zwar »innerhalb der hierarchischen heiligen Mutter Kirche« (GÜ 170), »innerhalb der Grenzen der Kirche« (GÜ 177). Im Verständnis der Exerzitionen besteht ein unauflösbarer Zusammenhang zwischen der Bindung an die Gemeinschaft der Kirche und der Freiheitsentscheidung der Einzelnen. Was sich nach einem heute weit verbreiteten Empfinden eher auszuschließen scheint, das gehört für Ignatius

27 Formula Instituti, Nr. 1.

28 Vgl. etwa: Konstitutionen 414.

29 Vgl. 32 GK, Dekr. 4, Nr. 35, 63; Dekr. 11, Nr. 21–24.

wesentlich zusammen: eine positive Grundeinstellung, ja Gehorsamsbereitschaft gegenüber der Kirche (vgl. GÜ 352 ff: Die Regeln zur kirchlichen Gesinnung) und die persönliche Freiheit, kraft deren der Einzelne sich für das entscheidet, was er wirklich will. Kirche ist dabei für Ignatius mehr als nur die Hierarchie der Kirche. Es ist der ganze vom Heiligen Geist belebte »mystische Leib der katholischen Kirche«³⁰; es ist die Gemeinschaft der Glaubenden mit ihren vielfältigen Lebensvollzügen (vgl. GÜ 354–36). Aber Ignatius lässt keinen Zweifel aufkommen: das Amt, die Hierarchie, der Papst gehören wesentlich zur Kirche hinzu. Die kirchliche Gesinnung schließt die Anerkennung der kirchlichen Autorität und die Bereitwilligkeit, deren Anordnungen zu billigen, ein (GÜ 361f). Eine richtig verstandene »Wahl« kann deshalb in den Exerzitien nur getroffen werden, wenn der Wahlgegenstand »innerhalb der hierarchischen heiligen Mutter Kirche« steht und ihr nicht widerstreitet (GÜ 170).

Wie lässt sich diese Verbindung von Kirchlichkeit und Freiheit verstehen? Eine Antwort ist grundgelegt in der berühmten 13.Regel zur kirchlichen Gesinnung, in der man oft gerade eine Mißachtung der persönlichen Freiheit ausgedrückt sah: »Wir müssen immer festhalten, um in allem das Rechte zu treffen: Von dem Weißen, das ich sehe, glauben, dass es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt, indem wir glauben, dass zwischen Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen. Denn durch den gleichen Geist und unseren Herrn, der die Zehn Gebote gegeben hat, wird gelenkt und geleitet unsere heilige Mutter Kirche« (GÜ 365).

In diesem dichten Text geht es u. a. um die Frage, wo der Heilige Geist, in dem uns Gottes versöhnende und heilende Liebe mitgeteilt wird, wirksam und offenbar ist. Damit geht es implizit aber auch um die Ermöglichung unserer Freiheit; denn erst im Vertrauen auf Gottes Liebe können wir uns mit uns selbst versöhnen und innerlich frei werden. »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2 Kor 3,17). Gottes versöhnende und heilende Liebe ist für uns aber nicht ohne weiteres zu sehen. Im Gegenteil, das, was ich sehe, erscheint oft genug unversöhnt und unheil. Dass die tiefste Wirklichkeit, die alles trägt und begründet, dennoch versöhnende, heilende Liebe ist, das ist nicht vom äußeren Augenschein her zu demonstrieren, sondern kann nur in einem durch den Heiligen Geist geweckten Glauben angenommen werden. Wie aber weckt und begründet der Heilige Geist den Glauben an Gottes Liebe? Der Text (GÜ 365) nennt drei

30 Vgl. MI Epp. VIII, 473; H. RAHNER, a. a. O., 386.

»Orte«, an denen der Geist wirksam ist: Jesus Christus, die Kirche, die Einzelnen. In Jesus Christus wirkt der Geist die »Liebe bis zur Vollendung« und lässt darin Gottes unüberbietbare Liebe offenbar werden. Dieses grundlegende Geschehen wird durch den Geist im Lebensvollzug der Kirche wirksam und so unter den Menschen bezeugt und überliefert. In den Einzelnen wirkt der Geist die Offenheit und Glaubensbereitschaft gegenüber dem in der Kirche bezeugten Geschehen der Liebe Gottes in Jesus Christus. Der Zusammenhang dieser drei »Orte« muss gewahrt bleiben, damit Glaube entstehen und der Einzelne so in Gottes Liebe Freiheit finden kann.

Für die Frage, wie sich Kirchlichkeit und persönliche Freiheit zueinander verhalten, bedeutet dies: Der Einzelne begegnet dem Ermöglichungsgrund seiner Freiheit, nämlich der in Jesus Christus offenbaren Liebe Gottes, nicht unvermittelt, sondern im lebendigen Zeugnis und in der Überlieferung der Kirche, im geistgewirkten Lebensraum der Kirche. Indem er sich von der Kirche bezeugen und mitteilen lässt, welches die tragende Wirklichkeit der Welt ist, ist ihm diese erschlossen. Die Wirklichkeit der Liebe Gottes ist nur zugänglich, wenn man in einen Gemeinschaftsbezug eintritt und bereit ist, sich von anderen etwas mitteilen und sagen zu lassen. Der kirchlichen Gemeinschaft mit ihren Organen der Glaubensbezeugung ist daher mit einer grundsätzlichen Offenheit, mit Hörbereitschaft (vgl. GÜ 353) und »bereitwilligem Sinn« (GÜ 361) zu begegnen, mit einer Vorgabe an Vertrauen (vgl. GÜ 362). Diese Bereitschaft konkretisiert sich in den Exerzitien im Verhältnis zwischen Exerzitiengeber und Exerzitant, wie es das »Praesupponendum« (GÜ 22) darlegt.

Wer so »mit bereitem und willigem Sinn« (GÜ 353) das Zeugnis von Gottes Liebe im Lebensraum der Kirche hört und annimmt, der erhält in der Kirche Freiheit. Er wird befreit, seine persönliche Berufung wahrzunehmen. Gerade die Exerzitien wollen helfen, dass der Exerzitant den konkreten Willen für sich, in seiner Situation erkennt. Dieser Wille Gottes ist nicht einfach eine Anwendung allgemeiner Gebote und Normen, sondern berücksichtigt die Einmaligkeit einer jeden Person³¹.

Die Einzelnen erhalten aber darüber hinaus, gerade wenn sie die Kirche als ihren Lebensraum lieben, auch Freiheit zur Unterscheidung der Geister gegenüber den Lebensäußerungen in der Kirche selber. Die grundsätzliche Hör- und Gehorsamsbereitschaft schließt Krisis und Kritik nicht aus, sondern setzt sie

31 Vgl. K. RAHNER, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: F. WULF (Hg.), Ignatius von Loyola, Würzburg 1956, 343–405.

frei; denn wenn ich auf die Mitte des kirchlichen Zeugnisses, nämlich auf die Botschaft von Gottes versöhnender und heilender Liebe höre, entdecke ich vielleicht manches in der Kirche, was dieser Mitte nicht entspricht. Auch Ignatius rechnet in den Regeln zur kirchlichen Gesinnung damit, dass nicht alle »Satzungen, Empfehlungen und Gewohnheiten kirchlicher Vorgesetzten« so sind, dass man sie »billigen und loben« kann. Bei dem Bemühen, »schlechte Gewohnheiten« in der Kirche zu überwinden, soll man allerdings so vorgehen, dass die Amtsautorität in der Kirche nicht untergraben wird (GÜ 362). Der Weg freimütiger Kritik unterliegt also selbst der Unterscheidung der Geister und damit der Frage, ob man dabei selbst wirklich vom Geist der Liebe Gottes bewegt wird.

Das Bemühen, aufrichtige kirchliche Gesinnung und geistlich verantwortete persönliche Freiheit miteinander zu verbinden, ist ein wesentliches Merkmal ignatianisch-jesuitischer Vorgehensweise. Sicher besteht die ständige Gefahr, die Spannung nach dem einen oder anderen Pol einseitig aufzulösen. Aber von der ignatianischen Spiritualität selbst her ist beides miteinander verbunden. Die »Treue gegenüber dem Lehramt« der Kirche ist deshalb nach Auffassung der 32. Generalkongregation des Ordens kein ausschließender Gegensatz zur »rechten und wünschenswerten Freiheit«³². Das »wahre Gespür, das wir in der streitenden Kirche haben müssen« (GÜ 352), schließt beides ein: Treue und Freiheit.

7. Gott und Mensch: Jesus Christus

In den bisher skizzierten Spannungsverhältnissen geht es im Grund jeweils um zwei Bewegungen: um Gottes Bewegung zum Menschen hin, um des Menschen Bewegung zu Gott hin. Beide Bewegungen laufen nicht getrennt voneinander, sondern vollziehen sich ineinander: Gott bewegt sich zum Menschen hin, indem der Mensch befähigt wird, sich auf Gott hin zu bewegen. Gott schenkt seine Liebe, indem der Mensch befreit wird, Gott zu lieben. Gott handelt und tut alles, indem der Mensch Eigentätigkeit, Eigenverantwortung und Freiheit erhält. Gott erreicht sein Ziel und seine Ehre in der Welt, indem der Mensch ganz zum Gleichnis und Bild Gottes wird.

Das Ineinander der beiden Bewegungen tritt am deutlichsten in dem Menschen hervor, der das Bild und Gleichnis Gottes ist, in Jesus Christus. In diesem Menschen (»Seht diesen Menschen!«) ist Gott in der Welt und unter den Menschen da. Indem der Mensch Jesus ganz gehorsam gegenüber Gott, dem Vater, ist, ist er der Sohn Gottes, Gott selbst. In seiner menschlichen Hingabe ist

32 32. GK; Dekr. 3, Nr. 4.

Gottes Hingabe für uns gegeben. Die Spiritualität der Exerzitien mit ihren Spannungseinheiten ist daher grundlegend von Jesus Christus her entworfen. Er ist die eigentliche Mitte, welche die Pole zusammenhält. Die Liebe zu ihm, die sich in der Meditation seines Lebens und in der Feier seines Gedächtnisses äußern wird, verhindert es, dass der Spannungsreichtum sich in ausschließende Gegensätze auflöst. Die Einheit der ignatianischen Spiritualität ist in Jesus Christus gegeben. Daher erklärt sich der Wunsch des hl. Ignatius, dass seine Gesellschaft »mit dem Namen Jesu bezeichnet werde«³³. Die Gestalt Jesu macht auch deutlich, dass das Sprechen vom Ineinander der göttlichen und menschlichen Bewegungen nicht ein dialektisches Spiel mit bloßen Worten ist, sondern einen todernsten Kern hat; denn nicht in jedweder menschlichen Bewegung bewegt sich auch Gott heilend und versöhnend auf den Menschen hin, sondern nur in einer Bewegung, die gekennzeichnet ist durch Gehorsam und Liebe; einer Bewegung, die teilnimmt am »Gehorsam bis zum Tod am Kreuz« (Phil 2,8) und der »Liebe bis zur Vollendung« (Joh 13,1).

Erste Veröffentlichung: M. Sievernich / G. Switek (Hg.), Ignatianisch – Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg-Basel-Wien 1990, 75–95.

33 Formula Instituti, Nr. 1.

»Simul in actione contemplativus«

ein wesentliches Merkmal ignatianischer Spiritualität

Ein Grundwort ignatianischer Spiritualität lautet: »simul in actione contemplativus«: im Handeln zugleich kontemplativ, das heißt mit Gott verbunden sein. Ignatius wünscht, dass bei seinen Gefährten der tätige Einsatz in der Welt und die Verbundenheit mit Gott nicht auseinanderfielen und auch nicht bloß nebeneinander existierten, sondern dass sie eine innere Einheit bildeten. Gottesdienst und Weltendienst, Gebet und Arbeit, Mystik und Tat sollten nicht zwei getrennte Bereiche sein, sondern Gott sollte gerade im Handeln gefunden werden.

Damit ist ein Ziel vorgegeben, das heute vielleicht noch dringlicher ist als zur Zeit des hl. Ignatius; denn in unserer modernen Zivilisation wird es – so empfinden es jedenfalls viele – immer schwieriger, eine wirkliche Übereinstimmung zwischen den Anforderungen und Gewohnheiten des täglichen Lebens und den Überzeugungen des christlichen Glaubens zu finden. In verschiedenen Bereichen unseres Lebens werden wir oft von Gesetzmäßigkeiten bestimmt und beherrscht, die es schwer machen, mit Gott verbunden zu bleiben.

Nun ist auch Ignatius keineswegs der Meinung, dass es selbstverständlich und leicht sei, im alltäglichen Tun und im aktiven Einsatz in der Welt Gott zu finden. Zwar ist er der Überzeugung, dass Gott mit seiner Liebe in allen Geschöpfen anwesend ist (vgl. Exerzitenbuch Nr.235). Aber es gibt in der Welt auch den Einfluss widergöttlicher Mächte, die das Wirken der Liebe Gottes durchkreuzen und hemmen. Während Gottes Wirken auf das Leben ausgerichtet ist, führen die widergöttlichen Mächte zur Zerstörung des Lebens.

Die widergöttlichen Einflussmächte sieht Ignatius vor allem wirksam im menschlichen Habenwollen und Großseinwollen. Wer etwas unbedingt haben und festhalten will, oder wer unbedingt anderen überlegen sein will, der muss sich gegen andere absetzen und verteidigen; er wird andere zu vereinnahmen oder an den Rand zu drängen suchen; er wird sich selbst unter irgendwelche Zwänge setzen, so dass sein eigenes wahres Leben beschädigt und auf Dauer zerstört wird. Ausdruck und Ergebnis dieser Entwicklung sind die verschiedenartigen, manchmal recht subtilen Süchte, von denen einzelne oder auch Gemeinschaften in Fesseln gehalten werden.

Wer sich vom unbedingten Haben- und Großseinwollen beherrschen lässt, ist in seinem Handeln nicht von Gott bestimmt und nicht mit Gott verbunden, mag

er bei seinem Handeln auch noch so viele und noch so schöne fromme Gedanken haben oder neben seinem Handeln auch noch so lange Gebete verrichten.

Ignatius sieht die Situation der Menschheit mit nüchternem Blick. Das Haben- und Großseinwollen ist in den menschlichen Gesellschaften und in den Herzen der Einzelnen ungeheuer wirksam. Deshalb befindet sich die Welt im Unheil.

In einer zentralen Meditation der Exerzitien (Nr.106) lädt Ignatius ein, die Welt gleichsam mit den Augen Gottes zu betrachten und zu erwägen, wie die drei göttlichen Personen »das ganze Angesicht oder die Rundung der Erde und alle Völker schauen: in so großer Blindheit und wie sie sterben und zur Hölle hinabsteigen.«

Mit diesem kritischen Urteil ist jedoch nicht die ganze Wirklichkeit der Welt erfasst. Denn in der Welt, die sich auf dem Weg ins Verderben befindet, ist Gottes Heilswille anwesend. Gott hat sich entschieden, »das Menschengeschlecht zu retten« (Nr.102). In Jesus Christus ist Gottes uneingeschränkter Heilswille offenbar und geschichtlich wirksam geworden. Indem Jesus Gottes Liebe glaubwürdig werden lässt, weckt er in den Menschen unbedingtes Vertrauen und überwindet so die eigentliche Wurzel, die immer wieder zu dem Haben- und Großseinwollen antreibt, nämlich das Misstrauen. Indem diese Wurzel überwunden wird, wächst an Stelle des unbedingten Haben und Großseinwollens die Neigung zu Armut und Dienen. Damit ist die Basis für eine erneuerte Beziehung zwischen den Menschen gelegt.

Der in Jesus offenbare und wirksame Heilswille Gottes ist nach Ignatius nicht auf die geschichtliche Erscheinung Jesu eingeschränkt, sondern er ist von Jesus her überall am Werk. So regt Ignatius in der »großen Betrachtung, um Liebe zu erlangen« am Ende der Exerzitien an, zu erwägen, »wie Gott sich in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde für mich müht und arbeitet, das heißt, sich in der Weise eines Arbeitenden verhält.« (Nr. 236). In allen Dingen, in allen Bewegungen, in den Herzen aller Menschen ist Gott wirksam, indem er Anregungen zu Vertrauen, zu Hoffnung und Liebe weckt. Es gibt – von Jesus Christus her gesehen – keine menschliche Situation, die gottlos ist und in der nicht Gott am Werk ist, um Möglichkeiten zum Heil, zum Leben zu eröffnen.

Ignatius sieht in der Welt somit zwei Tendenzen am Werk: eine zerstörerische Tendenz, die sich im unbedingten Haben- und Großseinwollen zeigt, und eine Tendenz, in der Gott durch Jesus Christus wirksam ist, um in und unter den Menschen Vertrauen, Hoffnung und Liebe zu wecken. Beide Tendenzen sind

nicht in zwei klar angebbare Bereiche getrennt, sondern sie sind beide sowohl in den einzelnen Menschen wie in allen Gruppen und Gesellschaften wirksam. So stehen alle – auch in der Kirche – unter dem Einfluss der lebensfeindlichen Macht (vgl. Nr.141) und erst recht unter dem Einfluss Gottes, der mit seiner Liebe allen Geschöpfen nahe ist.

Mit Gott im Handeln verbunden sein: das bedeutet nun, sich nicht von der Tendenz zum unbedingten Haben- und Großseinwollen bestimmen lassen, sondern im eigenen Handeln der göttlichen Tendenz, die auf Vertrauen, Hoffnung und Liebe ausgerichtet ist, Raum geben und sich von ihr tragen lassen. Damit dies geschieht, muss ich zunächst wahrnehmen, dass ich selbst und mein soziales Umfeld durchaus auch unter dem Einfluss des Haben- und Großseinwollens stehen; es gilt also, selbstkritisch die lebenszerstörenden Tendenzen in mir zu sehen und zu erspüren.

Sodann gilt es, im Blick auf Jesus Christus die göttliche Tendenz, welche Vertrauen, Hoffnung und Liebe mitteilt, in mir und meinem gesellschaftlichen Umfeld zu entdecken und lebendig werden zu lassen. Wohin führt mich diese Tendenz? Welches Handeln legt sie mir hier und jetzt nahe? Durch welches Handeln werden Vertrauen, Hoffnung und Liebe mehr gefördert? Wenn es mir gegeben wird, mich in meiner Entscheidung und meinem Tun von Gottes Liebe bewegen zu lassen (vgl. Nr. 184), bin ich in meinem Handeln mit Gott verbunden und nehme handelnd teil an Gottes Mühe und Arbeit.

Die Verbundenheit mit Gott im Handeln setzt also einen Unterscheidungsprozess voraus, in dem ich die Tendenzen meines Handelns zu klären suche und mich dem Wirken der Liebe Gottes in mir öffne. Ein solcher Prozess kann längere Zeit dauern, wie etwa in den Exerzitien. Ignatius legt seinen Mitbrüdern aber dringlich nahe, auch jeden Tag zweimal, mittags und abends, eine kurze Besinnungszeit zu halten, um das eigene Handeln wieder von Gottes Heilswirken ergreifen und in es einfügen zu lassen. Ohne solche Zeiten, in denen das eigene Tun und Arbeiten unterbrochen und neu ausgerichtet wird, wird man schwerlich mit Gott im Handeln verbunden bleiben.

Erste Veröffentlichung: Benediktinerrinnenabtei Eibingen (Hg.), Himmlisches mit Irdischem verbinden. Für Äbtissin Edeltraud Forster OSB, Eibingen 1992, 208–210.

Muße – Weg zum Leben

Die im Programm ausgedruckte Überschrift für dieses Impulsreferat lautet: »*Muße als Lebenshilfe*«. Bei der Vorbereitung ist mir klar geworden, dass diese Formulierung der Bedeutung der Maße für unser Leben nicht gerecht wird. Wenn Maße für unser Leben nur eine Hilfe ist, dann kann es offenbar Leben grundsätzlich auch ohne Maße geben. In Wirklichkeit – so denke ich jetzt – ist das, was mit Maße gemeint ist, ein Lebensvollzug und eine Lebenshaltung, ohne die es gutes, erfülltes Leben gar nicht geben kann. Ohne Maße mögen wir vielleicht überleben; aber der Zugang zum eigentlichen Leben ist uns verschlossen. In der Maße finden wir den Weg zum Leben selbst. Deshalb ist Maße nicht – wie es in der alten griechischen Kultur verstanden wurde – eine Lebensweise, die nur einer bestimmten Klasse (nämlich den freien Bürgern) zukommt, während andere (nämlich die Sklaven) von ihr ausgeschlossen sind; sondern sie ist eine vom Leben selbst zugemessene und daher dringlich »*gemußte*« Haltung. (Damit deute ich in etwas eigenwilliger Weise die sprachliche Herkunft des deutschen Wortes Maße an: Es entspringt dem Wortstamm, der sich auch in »messen«, »Maß« und »müssen« findet.)

Wie wichtig früheren Zeiten die Maße war, ist mir in den letzten Sommerferien beim Besuch der alten karolingischen Kirche Mistail bei Niederkastel in Graubünden deutlich geworden. An einer Wand der Kirche befindet sich ein mittelalterliches Fresko, das einen sogenannten »Feiertagschristus« darstellt. Jesus wird wie an der Geißelsäule nackt, nur mit einem Lententuch bekleidet, als Leidender dargestellt. Aber nicht Geißelschläge fallen auf ihn nieder, sondern er ist von Werkzeugen aus dem bäuerlichen und handwerklichen Lebensbereich umgeben und wird von ihnen bedrängt: von Pflug, Egge, Hacke, Hammer, Säge, Backtrog usw. Er steht mit bloßen Füßen auf der Schneide einer Sense. Christus leidet – so will das Bild ausdrücken –, weil Menschen an Sonn- und Feiertagen arbeiten, anstatt Ruhe und Maße zu halten. Die sonntägliche Ruhe und Maße ist für christliches Leben so wichtig, dass Christus Leiden zufügt, wer das Gebot der Ruhe missachtet.

Muße – unterschieden von zweckgerichtetem Handeln

Was ist nun mit Maße gemeint? Maße unterscheidet sich zunächst einmal von zweckgerichteter Tätigkeit und Arbeit. Bei zweckgerichteter Arbeit tue ich etwas, um einen Zweck zu erreichen, der außerhalb des Tuns selbst liegt. Ich will

durch mein Handeln etwas herstellen, was nicht schon da ist. Man bezeichnet zweckgerichtetes Handeln deshalb auch als herstellendes Handeln. Ich strebe dabei etwas an, das nicht schon im Tun selbst gegeben und verwirklicht ist. Zum Beispiel beschäftige ich mich jetzt, da ich dieses Referat ausarbeite, mit dem Thema Muße, weil ich in einer Woche ein Referat zu diesem Thema zu halten habe. Der Zweck meiner Tätigkeit ist das in einer Woche zu haltende Referat. Was ich jetzt tue, ruht also nicht einfach in sich, sondern ist auf anderes ausgerichtet, wird von anderem bestimmt und wird von dorthin gemessen. Ich muß zum Beispiel mit der Vorbereitung rechtzeitig fertig werden; ich muß Gedanken entwickeln und sie so konzipieren, dass sie den Hörerinnen und Hörern des Referates verständlich werden und ihnen möglichst etwas sagen. Zweckgerichtetes Tun wird von dem außerhalb seiner liegenden Zweck angefordert und beansprucht. Es ist deshalb von einer gewissen Unruhe erfüllt; denn es ruht ja nicht in sich selbst. Und es ist von einer mehr oder weniger großen Sorge geprägt, von der Sorge nämlich, dem anfordernden Zweck auch gerecht zu werden. Zweckgerichtetes Tun bringt deshalb eine gewisse Belastung mit sich, die jeweils unterschiedlich empfunden wird.

Aufgrund der Erfordernisse des Lebens ist ein großer Teil unserer gewöhnlichen Tätigkeit zweckorientiertes Tun. Wir sind gehalten, durch unser Tun Zwecke zu erreichen, die außerhalb des Tuns selbst liegen. Zum Beispiel suchen wir als Pädagogen, Politiker, Berater oder Prediger durch unser Reden Menschen zu beeinflussen und sie zu bestimmtem Verhalten zu bewegen. Als Betriebsleiter wollen wir durch unsere Planungen und Anordnungen erreichen, dass im Betrieb effektiv gearbeitet wird und der Betrieb Bestand hat. Durch unsere Tätigkeit in Haus und Familie wollen wir unseren Familienmitgliedern ein angenehmes Zuhause schaffen. Durch unsere Berufsarbeit wollen wir unseren Lebensunterhalt verdienen. Vielleicht wollen wir durch manches, was wir tun, auch unser Image pflegen und unser Ansehen steigern. Auch solches Handeln, durch das wir unsere eigene Person und unsere eigenen Interessen gegenüber anderen durchsetzen wollen, ist zweckorientiertes Handeln.

Weil alle diese Zwecke immer auch bedroht und gefährdet sind und weil nie sicher ist, ob wir sie durch unser Tun auch tatsächlich erreichen, enthält das zweckorientierte Handeln immer eine gewisse Unsicherheit, die sich in Hast äußern und bis zur Hektik steigern kann. Und vor allem: Weil zweckgerichtetes Tun auf etwas anderes ausgerichtet ist, das jetzt im Tun selbst noch gar nicht gegeben ist, deshalb kann solches Tun allein (d. h. wenn es nicht von der Lebenshaltung der Muße getragen und beseelt wird) keine wirkliche Erfüllung

geben. Das eigentlich Angezielte ist ja immer noch abwesend, steht ja noch aus. So kann zweckgerichtetes Tun allein die Seele nicht erfüllen und sättigen. Es bleibt ein Unbefriedigtsein, das leicht dazu antreiben kann, immer neue Zwecke anzustreben, um so die innere Unerfülltheit zu überwinden, was aber nicht gelingen kann. Wer seinen Lebensinhalt vor allem in zweckorientierter Tätigkeit sucht, muss notwendig unerfüllt bleiben. Hier liegt wohl eine Wurzel der verschiedenen Süchte, die in Menschen eindringen und sie beherrschen können.

Muße bedeutet nun ein – zeitweiliges – Freisein von zweckgerichteter Tätigkeit. Die Arbeit mit ihrer Unruhe, Sorge und Belastung wird unterbrochen und hinter sich gelassen. Es wird innegehalten. Es ist ein freier Zeit-raum gegeben, der nicht durch Forderungen von außen bestimmt und beherrscht ist. Zur Muße gehört, dass ich nichts bloß deshalb tue, weil ich es tun muss.

Muße – unterschieden von Müßiggang

Der durch die Unterbrechung zweckgerichteter Arbeit entstandene Freiraum wird nun aber in der Muße nicht einfach durch Nichtstun »gefüllt«. Muße ist durchaus nicht dasselbe wie Müßiggang, der bekanntlich als aller Laster Anfang gilt. »Müßiggang ist ein Feind der Seele«, heißt es in der Benediktregel (Kapitel 48). »Deshalb sollen sich die Brüder beschäftigen: zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit, zu bestimmten anderen Stunden mit heiliger Lesung.« Bloßes Nichtstun erzeugt Langeweile und Überdruß, die ihrerseits nach ablenkenden Beschäftigungen rufen, deren Zweck es ist, die durch die Unterbrechung der Arbeit entstandene Leere zu vertreiben. Manche Freizeitaktivitäten sind – zwar in anderer Weise als die Berufsarbeit – doch wiederum bloß zweckorientiertes Handeln: Sie haben den Zweck, die innere Öde vergessen zu lassen und zu verdrängen. Sie heben die innere Unruhe und das Getriebensein von Sorge nicht auf, sondern steigern es vielleicht sogar noch. Jedenfalls entsteht durch sie keine neue, tiefere, erfüllendere Weise zu handeln und zu leben.

Muße: das Leben empfangen und bejahen

In der Muße tritt an die Stelle zweckorientierten Handelns nicht die reine Untätigkeit, sondern eine neue, andere Weise sich zu verhalten. Die innere Einstellung wird verändert. Es kommt zu einer Umkehr, einer Wende. Anstatt mich bloß sorgenvoll zu bemühen und anzustrengen, durch Tun einen Zweck zu erreichen, lasse ich mir jetzt das Leben geben. Muße ist ein Geschehen, in dem ich Leben, das mich umgibt und in mir anwesend ist, wahrnehme, mich von ihm erfüllen und beschenken lasse und ihm zustimme. In der Muße versuche ich

nicht, Leben zu beeinflussen, zu manipulieren, zu beherrschen, sondern ich nehme es in Ehrfurcht an. Solches Geschehen ordnet mich nicht auf etwas anderes hin, das jetzt noch nicht gegeben ist und das ich durch mein Tun erst herstellen muss, sondern es trägt seinen Sinn in sich selbst.

Leben wahrzunehmen, es zu empfangen und in sich wirksam werden zu lassen – das ist in sich selbst gut. Indem ich es geschehen lasse, erfahre ich, dass es gut und erfüllend ist. Ich werde deshalb nicht unruhig zu anderem hingetrieben, sondern kann dankbar bei dem verweilen, was mir jetzt gegeben ist. Ich kann den gegenwärtigen Augenblick auskosten und darin meine Seele sättigen lassen. Denn, »das innere Verkosten und Schmecken der Dinge sättigt und befriedigt die Seele«, wie Ignatius von Loyola sagt (GÜ 2).

Muße ist ein Geschehen des »Genießens«, wobei zu beachten ist, dass manche Dinge, die man »genießt«, durchaus bitter sein können. Vor allem manche Heilkräuter schmecken bitter. Wer sie nicht genießen will, dem fehlen Lebensstoffe. Die Grundhaltung der Muße finde ich schön in einem kleinen Gedicht J. W. v. Goethes ausgedrückt, das die Überschrift »Eigentum« trägt:

»Ich weiß, dass mir nichts angehört
als der Gedanke, der ungestört
in meiner Seele will fließen,
und jeder günstige Augenblick,
den mich ein liebendes Geschick
von Grund auf lässt genießen.«

Ohne Widerstand das annehmen, was meiner Seele jetzt zufließen will, und es als Geschenk dankbar empfangen und verkosten – das ist das Geschehen, das wohl mit Muße gemeint ist. »Genießen« wie es hier verstanden wird, bedeutet nicht ein egoistisches Verschlingen, In-sich-Hineinziehen, Ausnützen oder Ausbeuten des zu genießenden »Gegenstandes«. Es ist ein dankbares Wahrnehmen und Empfangen, in dem die Gabe in ihrer eigenen inneren Qualität geachtet und der Geber anerkannt wird. Ohne Konsumdisziplin ist ein derartiges Genießen nicht möglich.

Die konkreten Weisen, in denen solches geschieht, sind – wie das Leben selbst – sehr vielgestaltig. Es kann geschehen, wenn ich aufmerksam und offenen Herzens die Natur, einen Baum, ein Eichhörnchen, eine Hundebblume (vgl. WOLFGANG BORCHERTS Erzählung »Die Hundebblume«) betrachte; oder wenn ich in körperlichen Übungen (Eutonie, Yoga, Tanz ...) meinen eigenen Körper und das in ihm pulsierende Leben erfahre; oder wenn ich mir durch einen Roman den Blick und das Herz für die Tiefe menschlichen Lebens öffnen lasse;

oder wenn ich ein Kind anschau und mich in sein ruhiges, schlummerndes Gesicht versenke – entsprechend dem Weihnachtslied von Paul Gerhardt:

»Ich sehe dich mit Freude an
und kann mich nicht satt sehen;
und weil ich nun nichts weiter kann,
bleib ich anbetend stehen.
O dass mein Sinn ein Abgrund wär,
und meine Seel ein weites Meer,
dass ich dich möchte fassen.«

So singt Paul Gerhardt im Blick auf das Jesuskind in der Krippe. Aber Entsprechendes kann in mir vorgehen im Blick auf jedes Menschenkind. Und warum nur im Blick auf ein Kind? Warum nicht auch im Blick auf einen alten Menschen, dem eine ganze Lebensgeschichte ins Gesicht gezeichnet ist? Ich kann vom Leben ergriffen und innerlich angerührt werden, wenn ich mich – vielleicht in der Erinnerung – auf die Gestalt und die Geschichte eines geliebten Menschen besinne. Die Beispiele ließen sich unbegrenzt fortführen.

Immer öffnet mich solches Geschehen – wenn es denn geschieht – zum Geheimnis des Lebens und seinem unausdenklichen Grund, den wir Gott nennen, hin; es bringt mich zugleich mit mir selbst und meiner eigenen Tiefe in Kontakt. Es ist ein Geschehen, in dem ich passiv geschehen lasse. »Muße ist die Haltung des empfangenden Vernehmens, der anschauenden, kontemplativen Versenkung in das Seiende« (JOSEF PIEPER, *Muße und Kult*, München 1949, 52). »Die Muße ist nicht die Haltung dessen, der eingreift, sondern dessen, der sich öffnet; nicht dessen, der zupackt, sondern dessen, der loslässt, der sich loslässt und überlässt – fast wie ein Schlafender sich überlässt (nur wer sich überlässt, vermag ja zu schlafen)« (ebd., 53f). Zugleich aber bin ich im Geschehen der Muße ganz tätig, weil ganz bejahend, ganz zustimmend. »Muße lebt aus der Bejahung. Muße ist nicht einfach dasselbe wie Stille, auch nicht dasselbe wie innere Stille. Sie ist wie die Stille im Gespräch der Liebenden, das aus der Übereinstimmung sich nährt.« (ebd., 55). Zustimmung zum Leben, Übereinstimmung mit dem Leben und seinem geheimnisvollen Grund – das ist die Seele dessen, was Muße meint.

Spätestens hier mag sich Widerspruch regen. Wie kann man angesichts der dunklen Seiten des Lebens dem Leben zustimmen? Genügt dazu eine angenehme eutonische Erfahrung oder der Anblick eines schlummernden Kindes? Muße darf – wenn sie wahrhaftig bleiben will – das Dunkel und die Schrecken der Wirklichkeit nicht ausblenden. Sie muss auch die Grenzen, Risse und Brüche im

Leben wahrnehmen und sich davon betreffen lassen. Aber wie? Hier scheint es mir hilfreich zu sein, das Geschehen der Muße, in dem wir uns das Leben geben lassen, als einen Weg zu verstehen, der verschiedene Phasen oder Aspekte umfasst. Ich skizziere im folgenden kurz die Phasen.

Der Weg der Muße

1. Staunen

Das zweckorientierte Tun wird unterbrochen und die innere Langeweile des Müßiggangs wird überwunden, wenn es mir gegeben wird, über das, was mir begegnet, zu staunen. Kinder haben eine Gabe zu staunen. Sie können vor einem Käfer, der über den Weg krabbelt, in die Knie gehen; sie können die farbigen Blumen, die auf ein Kissen gemalt sind, immer wieder bewundernd anschauen und betasten. Das Kleine und Unscheinbare erregt ihre Aufmerksamkeit und erfüllt sie mit Freude.

Psychologen in den USA haben festgestellt, dass in unserer Zivilisation Kindern spätestens vom 3. Lebensjahr an das Staunen systematisch ausgetrieben wird. Durch die Überfülle der ständig wechselnden Eindrücke geht die Fähigkeit verloren, die einzelnen Dinge und Ereignisse in ihrer Nicht-Selbstverständlichkeit wahrzunehmen und für ihr Dasein dankbar zu sein. Unsere Zivilisation vermittelt uns von Kindheit an den Eindruck, alles sei selbstverständlich. »Wer in einem Haus mit fließendem Leitungswasser lebt, hält Wasser für selbstverständlich. Und wer immer Geld in der Tasche hat, hält seine nächste Mahlzeit für selbstverständlich. Unser Leben besteht aus der Annahme, die Erde würde uns ständig bedienen« (M. FOX, Schöpfungsspiritualität, Stuttgart 1993,114). Josef Pieper bestimmt das Wesen des bürgerlichen Lebens als das »Für-selbstverständlich-Halten« (zitiert ebd.). Wir halten das Leben und das Sein für selbstverständlich. Dabei sind – genau bedacht – das Totsein und das Nichtsein das eigentlich Selbstverständliche. Wenn man bedenkt, wieviele Millionen Faktoren gegeben sein und zusammenspielen müssen, damit Leben entstehen und erhalten bleiben kann, dann ist Leben ganz und gar unwahrscheinlich. Dass kein Leben ist, sondern der Tod herrscht, ist das, was eigentlich zu erwarten wäre. Und wie kann denn überhaupt etwas sein? Wir begreifen es nicht. Dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts ist – das ist das Erstaunliche. Über das uns umgebende Leben, über die Schöpfung in ihrer Unermeßlichkeit und über unser eigenes Dasein und unsere Wirkmöglichkeiten in dieser Schöpfung zu staunen das ist der erste Schritt im Vollzug der Muße.

2. *Erleiden*

Wer sich im Staunen die Wirklichkeit geben lässt, wird sehr bald aber auch mit den dunklen Seiten dieser Wirklichkeit konfrontiert. Gerade in Mußestunden können die Belastungen, Enttäuschungen, Unfertigkeiten des Lebens mit großer Wucht ins Bewusstsein treten und die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Der innere Friede und die Freude, die man sich von der Muße erhofft hatte und die im Staunen anfanghaft gegeben waren, sind verschwunden. Statt dessen ist die Seele von Unruhe und Verwirrung beherrscht. Für ein heiles Leben ist es wichtig, dieser Erfahrung nicht auszuweichen. Wenn wir mit uns selbst und mit der Wirklichkeit insgesamt versöhnt sein wollen, müssen wir auch das Beunruhigende und Schmerzerregende wahrnehmen und es in seiner Wirklichkeit erspüren und durchleiden.

Ignatius von Loyola betrachtete es als eine Gnade, wenn jemand in der »Mußezeit« der Exerzitien sogar das Böse, das in ihm ist und in das er verstrickt ist, in seiner inneren Ungeordnetheit erfühlt und verspürt; um diese Gnade soll man beten (GÜ 63, 87). Es kann sehr unangenehm sein, ist aber sehr heilsam, in die inneren dunklen Kammern der Seele herabzusteigen und anzuschauen, was darin verborgen ist. Es mögen Erinnerungen, Gefühle, Regungen sein, die das Idealbild, das wir von uns haben, erheblich beeinträchtigen. Es mögen Verwundungen sein, die uns zugefügt wurden und die im Verborgenen immer noch schmerzen und uns mit innerer Wut und Bitterkeit erfüllen. Es mögen Ängste sein, die uns misstrauisch machen und uns hemmen, loszulassen und schöpferisch zu sein. Mit diesen inneren dunklen Wirklichkeiten gilt es in Kontakt zu kommen und sie von innen her zu erfassen und als die eigene, als meine Wirklichkeit anzunehmen. Wenn der dunkle Bereich verdrängt und abgespalten wird, kann man nicht zu wirklicher innerer Ruhe kommen; denn dann wird man immer damit beschäftigt sein, diesen Bereich vor sich und vor anderen zu verschleiern. Alles, was man tut, wird auch den Zweck haben, die Verschleierung aufrechtzuerhalten. So gewinnt alles einen zweckorientierten, der Muße entgegengesetzten Charakter. Wirkliche Muße wird es ohne die Phase des Erleidens nicht geben.

3. *Vertrauensvoll sich überlassen*

Im Staunen nehmen wir die Wirklichkeit in ihrer bewundernswerten Schönheit wahr. Zugleich erfahren wir erleidend die dunklen, bedrohlichen Abgründe des Lebens. Wenn wir uns die Wirklichkeit geben lassen, tritt beides auf uns zu: Licht und Dunkel, anziehende Schönheit und abstoßende Hässlichkeit, Leben

und Tod. Bleibt beides sich widersprechend nebeneinander stehen? Wird uns in der Muße letztlich nur der Widerspruch bewusst? Wir können von uns aus den Riss, der uns selbst und die Wirklichkeit als ganze durchzieht, nicht beseitigen. Wir müssen ihn von uns aus als unsere Wirklichkeit annehmen. Aber es ist ein Geschenk, wenn wir uns mit und dieser widersprüchlichen Wirklichkeit loslassen können, um uns dem Urgrund des Lebens zu überlassen – vertrauend, dass dieser Urgrund, der Urgrund des Lebens!, beides umfängt, Licht und Dunkel, Leben und Tod. Dieses vertrauensvolle Loslassen und Sichüberlassen ist das, was in biblischer Sprache Glauben heißt. Solcher Glaube ist die eigentliche Wurzel der Ruhe oder der Muße: »Wer glaubt, der braucht nicht zu fliehen« der braucht nicht zu hasten (Jes 28,16); er findet Ruhe und Rast und kommt zum »Ort der Erholung« (vgl. Jes 28,12).

4. *Schöpferisch handeln*

Wer den Widerspruch von Leben und Tod nicht verdrängt, sondern ihn erleidet und sich darin vertrauensvoll überlassen kann, gewinnt eine neue Freiheit, die Freiheit, von innen heraus zu handeln und tätig zu werden. Zum Weg der Muße gehört das Freiwerden zu kreativem Handeln, zu schöpferischem Gestalten, zu musischer Betätigung. Wem es gegeben wird, in den Widersprüchlichkeiten des Lebens nicht zu verzweifeln und sich nicht zu verhärten, sondern sich vertrauend loszulassen, in dem lösen sich innere Fesseln und Hemmungen. In ihm bricht ein Quell auf, der dazu drängt, ein Wort zu sagen (vgl. 2 Kor 4,13: »Wir glauben, darum reden wir.«), ein Lied zu singen, ein Bild zu malen oder auch nur – und es wäre keineswegs das Geringste – Tränen zu weinen, Tränen, die aus dem inneren Quell fließen, Tränen der getrösteten Trauer, Tränen der Freude. Immer will sich die innere Erfahrung äußern; und erst wenn sie sich in einem schöpferischen Tun, das dem Herzen entspringt, ausgedrückt und dargestellt hat, ist das Innere wirklich befreit. Solches Tun kann im Unterschied zu dem zweckorientierten Handeln als darstellendes Handeln bezeichnet werden. Sein Sinn ist im Vollzug selbst gegeben. Ich singe, weil es mir Freude macht, und nicht (primär), weil ich etwas erreichen will.

Die innere Freiheit, die aus dem Vertrauen wächst, wird sich auch auf das geforderte zweckgerichtete Handeln auswirken und es von innen her verändern. Das zweckgerichtete Handeln mit seiner Unruhe und Sorge wird in eine tiefere Ruhe und Sorglosigkeit aufgenommen. Ich werde mich dann zum Beispiel mit dem Thema Muße nicht mehr nur deshalb beschäftigen, weil ich in einer Woche ein Referat darüber halten muss, sondern weil es ein höchst anregendes Thema

ist, das mir selbst Freude macht und mir selbst sehr viel gibt. So wirkt sich die Muße auch auf das zweckorientierte Handeln heilend aus. Im Idealfall wird es selbst zu einem Handeln, das seinen Sinn in sich selbst trägt, weil es aus der Freude an Gott heraus entsteht und so einfach zur Ehre Gottes geschieht.

5. Sich Einstimmen

Wenn die bisher genannten Schritte vollzogen sind, wird man sich mit sich und dem Leben insgesamt in Übereinstimmung finden. Die »Zustimmung zum Lebensganzen« die die Muße charakterisiert (W. Zauner, Art. »Muße« in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, 897), wächst auf dem skizzierten Weg. Wenn die Schritte wenigstens anfanghaft vollzogen sind, wird man schließlich sagen können: »Das Leben ist gut« oder mit den Worten, in die Hölderlins Gedicht über die Muße (übrigens ebenfalls die Beschreibung eines Weges!) endet: »Leben! Leben der Welt! ... Glücklich wohn ich in dir«. Wer so sprechen kann, nimmt jetzt schon teil an der Zustimmung Gottes, der am 7. Schöpfungstag sein Werk vollendete und ruhte, also Muße hielt. In der biblischen Tradition ist daher jeder 7.Tag eine dringliche Einladung, Ruhe zuhalten und schon jetzt in die Muße Gottes einzutreten.

Wenn man bedenkt, wie unerlässlich für ein erfülltes menschliches Leben die Vollzüge sind, die mit dem Wort Muße gemeint sind, dann versteht man die Dringlichkeit, mit der der mittelalterliche »Feiertagschristus« die Unterbrechung zweckorientierten Handelns erwartet.

Wer keine Muße hält, sondern immer nur von Sorge getrieben tätig ist, widerspricht Jesus, der uns zuruft: »Sorgt nicht ängstlich ... Betrachtet die Vögel des Himmels ... und schaut auf die Lilien des Feldes.« (Mt 6,25–29)

Erste Veröffentlichungen: Hirschberg 46 (1993) 854–859; GuL 70 (1997) 362–373.

Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß?

Das Dilemma

Wer über Gottes Herrschaft und Allmacht nachzudenken beginnt, wird bald in ein Dilemma geraten. Denn einerseits gehört es zu den Grundüberzeugungen der Heiligen Schrift und der kirchlichen Glaubensüberlieferung, dass Gott Herr über das All ist und dass ihm Allmacht zukommt. »Gott ist nichts unmöglich«, heißt es sowohl im Alten wie mehrfach im Neuen Testament (Gen 18,14; Mt 19,26; Mk 10,27; Lk 2,37; 18,27). Nachdem Hiob leidenschaftlich mit Gott um das Problem unverständlichen Leidens gerungen hat, ergibt er sich schließlich mit einem Bekenntnis zur Souveränität und Allmacht Gottes: »Ich habe erkannt, dass du (Gott) alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt« (Ijob 42,2). Bei Jesaja wird als Wort Gottes mitgeteilt: »Ich allein bin Gott; auch künftig werde ich es sein. Niemand kann mir etwas entreißen. Ich handle. Wer kann es rückgängig machen?« (Jes 43,13).

Der frühen christlichen Kirche war der Glaube an Gottes Herrschaft über das All, an Gottes Allmacht so wichtig, dass sie ihm im ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses Ausdruck gegeben hat: »Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen« (Pantokrator, Omnipotens). In den liturgischen Gebeten wird sehr häufig der »allmächtige Gott« angerufen, ebenso in den Segensformeln. Das Sprechen von Gottes Allmacht steht sowohl in der Heiligen Schrift wie im kirchlichen Bekenntnis in engem Zusammenhang mit der Heilszuversicht der Glaubenden: Weil Gott, der uns als Vater liebt, in seiner Macht allem anderen überlegen ist, können wir das Vertrauen haben, dass er uns vor den Mächten des Unheils retten wird. Er hat die Macht dazu. Das Bekenntnis zu Gottes einzigartiger, konkurrenzloser Macht ist deshalb für die Glaubenden kein Randphänomen, sondern hat grundlegende Bedeutung.

Die Theologen haben den Begriff der Allmacht näher zu bestimmen versucht und dabei u. a. die Unbegrenztheit der göttlichen Macht betont. Gottes Macht – so formuliert es der große Kölner Dogmatiker Matthias Josef Scheeben in seiner »Katholischen Dogmatik« aus dem Jahre 1875 – »ist eine unendliche oder unumschränkte, alle denkbare Macht in sich beschließende Macht«, sie hat nicht »irgendwelche Grenze, wo ihre Tragweite aufhörte«¹. »Gott vermag alles was als wirklich *denkbar* ist, d. h. dessen Begriff keinen inneren Widerspruch

1 M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Zweites Buch, dritte Auflage, herausgegeben von Michael Schmaus, Freiburg 1948, 144.

enthält, wodurch er sich selbst aufheben würde« (ebd., 146). Gottes Macht »erstreckt sich auf alles, was nicht innerlich unmöglich ist«².

Nach diesem Verständnis der Theologie kann Gott alles verwirklichen, was als prinzipiell möglich und als nicht-widersprüchlich denkbar ist. So ist doch offenbar – ich exemplifiziere – als nicht-widersprüchlich denkbar, dass Giftschlangen sterben, bevor sie Menschen beißen; oder dass Viren zugrunde gehen, bevor sie einen Menschen ruinieren. Gott hätte also die Macht, zu verhindern, dass Menschen durch Giftschlangen gebissen oder durch Viren zugrunde gerichtet werden. Er hätte ebenso die Macht, Adolf Hitler sterben zu lassen, bevor er 6 Millionen Juden vernichten ließ, denn auch das ist als nicht-widersprüchlich durchaus denkbar. Warum tat Gott es nicht, wenn er doch im besagten Sinn allmächtig ist? Damit kommen wir zu der zweiten Seite, dem »andererseits« des Dilemmas.

Macht ist heute für viele ein zweideutiges Phänomen. Dies wird deutlich, wenn man die bis heute geläufige klassische Definition von Macht bedenkt, die Max Weber gegeben hat. Er bestimmt Macht als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht«³. Macht bedeutet also Durchsetzungsvermögen gegenüber anderen, auch gegenüber Widerstrebenden. Insofern jemand Macht hat, kann er erreichen, was er will, kann er seine Ziele durchsetzen, auch wenn andere dem nicht freiwillig zustimmen. Macht kann daher sehr leicht in Unterdrückung umschlagen und als Gewalt ausgeübt werden. Tatsächlich geschieht dies ja bis heute in erschreckendem Maße. Macht wird dazu benutzt, Völker, Rassen, soziale Gruppen, Frauen zu unterdrücken und auszubeuten. In dem 1988 erschienenen »Frauenlexikon«⁴ heißt es zum Begriff Macht: »Manche Begriffe sind in der neuen Frauenbewegung besonders umstritten: das Wort ›Macht‹ gehört dazu. Viele Frauen verbinden mit ›Macht‹ etwas Männliches, Gewalttätiges und damit Negatives, das mit den Zielen von Frauen und mit weiblichen Werten, wie z. B. Liebe, Gefühl, Zärtlichkeit, wenig zu tun hat«. Den Begriff Macht auf Gott anzuwenden und ihm sogar Allmacht zuzuschreiben, bringt unter diesen Umständen auch Gott ins Zwielflicht. Folgende Einwände werden u. a. gegen das Sprechen von Gottes Allmacht erhoben:

1. Ein allmächtiger Gott scheint die Freiheit der Menschen zu beeinträchtigen, ja auszuschalten. Wer Macht hat, kann über die Freiheit anderer hinweggehen.

2 M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, Bd. I, München 1969, 256.

3 A. LISSNER, R. SÜSSMUTH (Hrsg.), *Frauenlexikon*. Freiburg-Basel-Wien 1988, 662f.

4 A. a. O., 661.

So lautet ja die Definition Von Macht: Der Mächtige kann Widerstreben ausschalten. Ein allmächtiger Gott erscheint daher als Konkurrent menschlicher Freiheit. Der Einwand ist nicht völlig aus der Luft gegriffen, wenn man die Theologieggeschichte betrachtet: Wie oft wurden Gottes allmächtiges Wirken und menschliche Freiheit tatsächlich gegeneinandergesetzt. Man denke etwa an bestimmte Prädestinationslehren: Gott setzt vorgängig zur menschlichen Freiheitsentscheidung den Ausgang der Geschichte fest und führt den festgesetzten Plan unwiderstehlich durch. Auch kann man daran denken, dass sich kirchliche Macht, die ja ein Reflex göttlicher Macht sein soll mit der Anerkennung menschlicher Freiheit nicht immer leicht getan hat.

2. Ein allmächtiger Gott scheint ein einseitig männlich bestimmter Gott zu sein: der sich durchsetzen kann, der siegreich und dominierend ist; ein an militärischer Stärke orientierter Gott; Gott – ein Feldherr, ein Krieger. Hat nicht dieses Gottesbild auch dazu geführt, eine ganzheitliche Entfaltung aller menschlichen Grundkräfte, nämlich auch der auf Sympathie und Teilnahme ausgerichteten Kräfte, zu verhindern?

3. Ein allmächtiger, allherrschender Gott wird oft als angstmachender Gott erlebt. Er erscheint eher als schreckeneinjagender Dämon und nicht als gütiger Vater, der uns mütterlich liebt⁵.

4. Vor allem: Wenn Gott schon allmächtig ist, wie lässt sich dann der tatsächliche Zustand der Welt verstehen? Müsste ein allmächtiger Gott nicht eine andere, weniger leidvolle Welt erschaffen haben, sofern er nicht ein »deus malignus«, ein böswilliger, launenhafter, janusköpfiger Gott ist? Müsste ein allmächtiger Gott nicht unsägliches, grauenhaftes Leiden verhindern, z. B. die Hungerkatastrophen im Sudan? Diese Frage ist schon immer als Einwand gegen die religiöse Lehre von einem allmächtigen und zugleich liebenden Gott gerichtet worden. Nach Thomas von Aquin wird dieses Problem »fast von allen Weisen ventiliert«. Die Frage hat aber seit der Judenvernichtung unter nationalsozialistischer Herrschaft eine neue Dimension erreicht. Warum hat der allmächtige Gott die Vernichtung von 6 Millionen Juden nicht verhindert, wenn er doch die Macht dazu hatte? Ist es nach Auschwitz noch möglich, von der Allmacht eines liebenden Gottes zu sprechen?

5 Vgl. K. FRIELINGSDORF, Dämonische Gottesbilder, Mainz 1992.

Herr der Geschichte?

Hans Jonas, der jüdische Gelehrte, dessen Mutter in Auschwitz ermordet wurde, hat im Jahr 1984 einen beeindruckenden Vortrag zu dem Thema »Der Gottesbegriff nach Auschwitz« gehalten⁶. In bezug auf die Judenvernichtung im Dritten Reich stellt er die Frage: »Und Gott ließ es geschehen. Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?« (13). Nach Jonas muss der Gottesbegriff angesichts der grauenhaften Ereignisse neu überdacht werden. »Den ›Herrn der Geschichte‹ wird (man) dabei wohl fahren lassen müssen« (14). »Gott, der ewige Grund des Seins (15,47), ist nicht mehr als allmächtig zu denken.« »In der Tat behaupten wir, um unseres Gottesbildes willen und um unseres ganzen Verhältnisses zum Göttlichen willen, dass wir die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht nicht aufrechterhalten können«(33). Wenn Gott nicht total unverständlich werden soll (was für Jonas unannehmbar ist – »nach jüdischer Norm«), »dann muss sein (sc. Gottes) Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht *allmächtig* ist. Nur dann können wir aufrechterhalten, dass er verstehbar und gut ist und es dennoch Übel in der Welt gibt«(39f). Mit der Schöpfung aus dem Nichts hat der eine Gott sich selbst beschränkt und Raum für die Existenz und Autonomie der Welt gegeben. »Die Schöpfung war der Akt der absoluten Souveränität, mit dem sie um des Daseins selbstbestimmender Endlichkeit willen einwilligte, nicht länger absolut zu sein – ein Akt also der göttlichen Selbstentäußerung« (45). Indem Gott die Welt erschafft, begibt er sich für die Zeit des fortgehenden Weltprozesses Jeder Macht der Einmischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge (42). Aber auch im »Zulassen menschlicher Freiheit liegt ein Verzicht der göttlichen Macht« (43) Die *Machtentsagung* des Schöpfergottes (48), sein Verzicht auf »Herrschermacht« über die Schöpfung (42), geht nach Hans Jonas bis zum äußersten: »als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäußert und ihm damit überantwortet« (46). »Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben« (47). Immerhin hält Jonas offenbar einen ›Ruf Gottes an die Seelen‹ für möglich; »denn nur auf das Physische bezieht sich die Ohnmacht Gottes« (43) Und insgesamt antwortet Gott auf den Verlauf der Welt Dinge, der ihn selbst affiziert und den er erleidet (vgl. 25f), »mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles« (42).

6 Suhrkamp Taschenbuch 1516, Frankfurt 1987.

Die Anfrage von Hans Jonas an die überkommene Vorstellung von Gottes uneingeschränkter, grenzenloser Herrschergewalt und Allmacht ist m. E. sehr ernst zu nehmen. Zwar kann ich ihm nicht folgen, wenn er von Gottes »Selbstverneinung« zugunsten der Welt spricht (47) und wenn er sagt, Gott habe seinem eigenen Sein entsagt und sich seiner Gottheit entkleidet, »Um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie« (16f). Gott habe sich »dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens« anheimgegeben, »und zwar gänzlich«(15). Hier scheint die »Selbstpreisgabe«(17) Gottes an die Welt derart verstanden zu werden, dass Gott sein eigenes Sein restlos hineingibt und abhängig macht von dem Zufall der Weltrevolution. Gibt Gott damit nicht gerade seine Identität auf, so dass er als Gott zu sein aufhört und deshalb am Ende auch nichts mehr zurückerhalten kann? Jedenfalls ist dies für mich ein schwer nachvollziehbarer Gedanke. Dass Gott jedoch sich selbst begrenzt, wenn er die Welt erschafft, und dass Gottes Macht gegenüber der Welt keine grenzenlose ist (wie es Theologen gelehrt haben), darin – so meine ich – kann christliche Theologie Hans Jonas zustimmen, und zwar gerade dann, wenn sie sich an Jesus Christus, »dem Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15) ausrichtet.

Jesus Christus »Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15)

Jesus handelt nach christlicher Glaubensüberzeugung in göttlicher Kraft und Vollmacht. So lässt sich an seinem Verhalten und Geschick erkennen, wie Gott selbst machtvoll wirkt, und wie seine Macht zu verstehen ist. Schauen wir also zunächst auf Jesus. Ein Dreifaches möchte ich hervorheben:

1. Jesus beginnt sein öffentliches Wirken, indem er durch seine Worte und Taten Menschen überzeugend anspricht, sie zu Veränderungen bewegt und so Einfluss auf sie ausübt. Damit aber übt er Macht aus. Denn Macht ist ganz allgemein die Möglichkeit, andere zu beeinflussen und sie zu etwas zu bewegen (vgl. die Macht der Werbung, die Macht der Medien usw.). Solche Einflußnahme oder Machtausübung muss die anderen keineswegs unterdrücken oder einengen. Ein Erzieher, der Einfluß auf junge Menschen hat, kann seine Macht dazu benutzen, sie zu größerer Eigenständigkeit und Freiheit zu führen. Jesus jedenfalls hat gerade darin Macht über andere Menschen, dass er sie aus verschiedensten Verstrickungen und Unfreiheiten löst und ihnen Vertrauen schenkt, den Weg zu wahren Leben zu gehen. Jesus hat die Fähigkeit, Menschen Mut zu machen, dass sie sich aufrichten (vgl. die Erzählung von der gekrümmten Frau:

Lk 13,13) und auf eigenen Füßen stehen und gehen (vgl. die Heilung eines Gelähmten: Lk 5,24; Joh 5,8). Die Befreiung, die Jesus bringt, wirkt sich in allen Dimensionen des menschlichen Lebens aus, auch in den körperlich-naturhaften und den sozial-gesellschaftlichen Bereich. Die Mittel, die er einsetzt, sind so, dass die Freiheit der anderen gefördert wird und gewahrt bleibt. Sich auf andere Mittel zu verlassen (etwa auf spektakuläre Schauwunder oder auf äußere Gewaltanwendung), wird ausdrücklich als Versuchung abgewiesen (Mt 4,1–11; 26,52). Der Inhalt der Verkündigung (nämlich Gottes unbedingte Zuwendung zu den Menschen, zumal zu den Verlorenen) und das entsprechende Verhalten Jesu (nämlich seine Zuwendung zu den anderen Menschen, zumal zu den Verlorenen) wirken aus sich überzeugend und bewegen zur Zustimmung. Jesus handelt also machtvoll, indem er andere zu befreitem Leben führt.

2. Indem sich Jesus wehrlos ohne Gewaltmittel den Menschen zuwendet und ihre Freiheit achtet, liefert er sich den Menschen aus und macht sich verwundbar. Er kann missverstanden werden. Selbst seine Anhänger können ihn missdeuten. Er kann verachtet und abgelehnt werden. Tatsächlich widerfährt Jesus dieses Schicksal. Um seinen als störend empfundenen Einfluss zu brechen und ihn jeder Macht zu berauben, wird er von denen, die gewaltsame Machtmittel einsetzen, ausgegrenzt und immer mehr eingegrenzt, bis er schließlich machtlos, ohnmächtig am Kreuz hingerichtet wird. Die Art, wie Jesus Macht ausübt, bedeutet also auch ein Loslassen, ein Sichzurücknehmen, eine »Machtentsagung«⁷.

3. Aber auch in der Situation der Ohnmacht, in der andere über Jesus verfügen, ist das, was Jesus bewegt und was er selbst zutiefst ist, nicht am Ende. Indem er seinen Feinden verzeiht und das ihm von außen auferlegte Geschick, seinen Tod, annimmt, ohne zurückzuschlagen, wird durch seinen Tod der Kreislauf der Gewalt unterbrochen. So wird sein Sterben noch einmal zu einem Vollzug der befreienden Hingabe für die anderen (vgl. die Deutung seines Todes beim Abendmahl: Lk 22,19). Seine Ohnmacht ist der Ort, an dem sich die Macht der befreienden Liebe in ihrer Unbesiegbarkeit erweist. Die Grenzen, die Jesus durch seine Feinde gesetzt werden, sind nicht die Grenzen der Liebe, sondern werden durch die Liebe unterlaufen. Die Liebe hat noch neue und andere Möglichkeiten, die durch äußere Begrenzungen nicht vereitelt werden können. Die Macht der Liebe erweist also gerade in der Ohnmacht ihre Stärke.

7 Vgl. H. JONAS, a. a. O., 48.

Gottes wirkliche Macht

In Jesu Verhalten wird Gott offenbar. So lässt sich nun von den drei genannten Gesichtspunkten aus auch einiges über Gottes Macht gegenüber und in der Welt erkennen.

1. Jesus hat die Macht, Menschen in ihrer Verlorenheit und Nichtigkeit Kraft zu befreitem Leben zu schenken. Darin ist Gottes Macht wirksam. Gott hat, von dorthin gesehen, die Macht, das, was nichts ist, ins Dasein zu rufen. Er erschafft und erhält die Welt aus dem Nichts. Alles ist, weil Gottes ermöglichende Kraft es trägt. Darin zeigt sich grundlegend Gottes einzigartige Macht: Er allein vermag aus dem Nichts zu erschaffen. Aber dieses schöpferische Handeln Gottes zielt – wie es in Jesu Handeln offenbar wird – auf die Eigenständigkeit und Freiheit der Geschöpfe. Nichts ist ohne Gott. Alles, was ist und wirkt, empfängt Sein und Wirkkraft von Gott her. Aber Gott schenkt uns Sein, Leben und Wirken so, dass es wirklich unser *eigenes* Sein, Leben und Wirken ist. Gott erschafft wirklich anderes, das Eigenstand und Selbststand hat und im Rahmen seiner Natur Spontaneität und Freiheit besitzt. Die Welt ist nicht ein Teil Gottes, auch nicht ein bloßes Moment im Prozeß der Selbstentfaltung Gottes, sondern ein eigenständiges anderes, das sicher ganz von Gott her ist, aber doch von Gott unterschieden ist. Gott will die Eigenständigkeit der Geschöpfe so sehr, dass er sie entsprechend ihrer je eigenen Natur an ihrem eigenen Entwicklungs- und Entfaltungsprozess mitwirken lässt. Das gilt sicher für uns Menschen als personale Wesen: Was aus unserem Leben wird und was wir schließlich sein werden, das bestimmen wir in unserer eigenen Geschichte mit. Es gilt in abgewandelter Weise aber wohl auch für die nichtpersonale Schöpfung. Die Evolution mit ihren unendlichen tastenden Versuchen, mit ihren Wegen und Abwegen kann auch als ein von Gottes Schöpfermacht getragener Prozess der Selbstorganisation betrachtet werden. Gott stellt die Welt nicht mit einem Schlag fertig hin; sondern, weil er eine eigenständige Welt will, lässt er sie teilnehmen an ihrem eigenen Werdeprozess. Etwas anderes erschaffen, das eigenständig ist – das ist Erweis höchster Macht. Sie kommt Gott zu.

2. Indem Jesus sich anderen Menschen zuwendet und ihre Freiheit achtet, wird er auch durch sie begrenzt und verwundbar. Auch darin wird Gottes Verhalten offenbar. Indem Gott anderes erschafft, das eigenständig ist und das mit Spontaneität an seinem eigenen Werden mitwirkt, begrenzt Gott sich selbst gegenüber dem anderen.⁸

8 Vgl. E. JÜNGEL, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein

Gott räumt dem anderen Eigenstand ein und lässt sich damit auch vom eigenständigen Wirken des anderen betreffen. Er macht sich gleichsam gegenüber den Geschöpfen verwundbar. Indem er seine schöpferische Macht einsetzt und die Welt erschafft, begrenzt er auch seine Macht. Er bindet sich selbst an das Wirken und Zusammenwirken der anderen, an das Zusammenspiel der mit eigenen Wirkkräften ausgestatteten Geschöpfe. Er kann dieses Zusammenspiel mit seinen Ergebnissen nicht einfach negieren, wenn er nicht seine Schöpfung selbst aufheben will. Dabei müssen wir wohl davon ausgehen, dass längst nicht jedes Ergebnis dieses Zusammenspiels dem auf Leben ausgerichteten Willen Gottes entspricht. Sicher gilt das von dem sündigen Handeln der Menschen. Gott will die Sünde nicht. Er will nicht, dass Menschen einander nach dem Leben trachten und sich das Leben zur Hölle machen, dass Arme ausgebeutet und Fremde gehaßt werden. Das will Gott, der ein Freund des Lebens ist, ganz und gar nicht. Aber wie ist es mit physischen Übeln, die Menschen treffen; z. B. mit Naturkatastrophen, durch die zahllose Menschen vernichtet oder ins Elend gestürzt werden? Thomas von Aquin hat keine Schwierigkeit, zu sagen, dass Gott solche Übel nicht will; er bewirkt solche Übel nicht; er ist nicht »actor«, nicht »Täter« der Übel. Ich meine, man sollte Thomas darin folgen. Gott will weder das moralisch Böse noch wirkliche physische Übel, durch die Leben sinnlos zerstört wird. Wenn Gott es aber nicht will und es doch geschieht, dann muss man doch wohl folgern, dass Gott es offenbar nicht verhindern kann. Indem er eine Welt mit eigenständigen Wesen und Wirkkräften erschuf, indem er vor allem personale Wesen mit Freiheit erschuf, hat er seine Macht eingeschränkt und muss jetzt selbst vieles erleiden, was seiner Liebe zu seinen Geschöpfen widerspricht. Jesus weint über Jerusalem (Lk 19.41). Weint in ihm nicht Gott über seine verirrten und grausam leidenden Geschöpfe? Die Bibel schildert Gott auch als einen mitleidenden Gott, der sich vom Leid der Menschen anrühren lässt (vgl. z. B. Hosea 11,1–1). Man sollte solche Aussagen nicht zu schnell als anthropomorphe Sprechweise abtun. In ihnen drückt sich aus, dass Gott längst nicht alles, was in der Welt geschieht, will, und dass er sich davon betreffen lässt. Aber er kann es offensichtlich nicht vereiteln. Daher kann man von einer Ohnmacht oder Schwachheit sprechen, in die sich Gott begeben hat, als er die Welt erschuf. Ist Gott somit vollständig dem Lauf der Weltevolution und den

Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den Gottesbegriff nach Auschwitz, in: ders., Wertlose Wahrheit. München 1990, 151–162; H. H. HENRIX, Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung. Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas, in: Theologie der Gegenwart 32 (1989) 129–143.

Entscheidungen der Menschen ausgeliefert, wie Hans Jonas es wohl meinte? Damit komme ich zum dritten Gesichtspunkt, in dem – soweit ich sehe – der eigentliche Unterschied zu Hans Jonas liegt.

3. Die Grenzen, die Jesus gesetzt werden, sind nicht die Grenzen der befreienden Liebe, die Jesus bewegt. Die Ohnmacht, die Jesus auferlegt wird, ist der Ort, wo sich die Macht der Liebe in neuer Weise zeigt. Auch dies ist für das Verständnis der Macht Gottes wichtig. Gott will das Böse und lebenszerstörende Übel in der Welt nicht. Er erleidet Grenzen seiner Macht. Aber als Schöpfer der Welt ist und bleibt er jeder Situation gegenwärtig und ist mächtig, durch sein schöpferisches Wirken Neues zu beginnen. Er kann neue Impulse geben und neue Möglichkeiten eröffnen, so dass sich die Dinge neu fügen können. In der Situation eines grausamen Schicksals, das Gott in sich nicht will, kann er Menschen ansprechen und sie zu größerer Besinnung und einem tieferen Leben führen. In einer schrecklichen Katastrophe kann er Menschen bewegen und ihnen Kraft geben, sich der Notleidenden anzunehmen. In der äußersten Ohnmacht gibt er Jesus die Kraft, die »Liebe bis zur Vollendung« (Joh 13,1) zu leben und so offenbar zu machen, dass die Macht der Liebe Gottes in der Ohnmacht ihre Kraft erweist. Es gibt keine Situation, in der Gottes Möglichkeiten am Ende wären. Gott ist und bleibt seiner Welt in allem nahe und eröffnet neue Zukunft – selbst im Tod.

Wie war Gott in Auschwitz gegenwärtig?

Ganz bestimmt nicht so, dass er diesen Wahnsinn in irgendeiner Weise wollte. Aber auch in den Konzentrationslagern gab es Menschen, die miteinander weinten, die einander beistanden und in aller Verzweiflung einander Trost spendeten; es gab – nicht zu oft – Menschen, die sich unter Lebensgefahr für Juden einsetzten. (Auf diese »unbekannten Gerechten« weist auch Hans Jonas hin: a. a. O., 41, 48). War Gott durch sein ermöglichendes Wirken nicht in solchen Menschen nahe und zeigte, dass seine Liebe in aller Ohnmacht nicht am Ende ist? Angesichts des unbegreifbar Bösen und des unermeßbaren Grauens, das sich mit dem Namen Auschwitz verbindet, wirkt dieser Hinweis auf die »Menschlichkeit«, die es in den Konzentrationslagern auch gab, ganz unangemessen, vielleicht sogar zynisch. Tatsächlich darf und soll die Wucht des Bösen und des Grauens dadurch nicht verharmlost werden. In diesem Kontrast und Abstand zwischen dem ungeheuren Dunkel und dem verschwindend kleinen Licht der dennoch gelebten »Menschlichkeit« wird noch einmal deutlich, in welche Begrenzung und Ohnmacht sich Gott wirklich begeben hat. Aber bei allem

Kontrast und Abstand: Es ist doch Licht da ... Und wo Licht ist – so schwach es auch sein mag –, leuchtet es in der Finsternis.

Zum Abschluss: Gottes Macht – so habe ich als Quaestio disputata vertreten – ist nicht grenzenlos. Indem Gott die Welt erschafft, akzeptiert er auch Grenzen und ist er bereit, auch Mühen auf sich zu nehmen und zu erleiden (wie Ignatius es in den Exerzitien sagt :»Gott müht sich in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde für mich und arbeitet; er verhält sich ›in der Weise eines Arbeitenden«: GÜ 236). Aber trotz aller Grenzen und in allen Mühen kommt Gottes Macht als Macht der Liebe an kein Ende; sie ist unerschöpflich. So ist Gottes Allmacht zu verstehen. Es ist die Macht der Liebe, die anderen – seinen Geschöpfen – Sein, Leben und Wirkkräfte und darin Eigenständigkeit und Freiheit mitteilt, die Begrenzungen und Mühen nicht scheut, aber als Liebe unerschöpflich ist. »Die Liebe hört niemals auf« (1 Kor 13,8). Auf diese freilassende, ohnmächtige, aber unerschöpfliche Macht der Liebe können wir uns verlassen in guten und in schweren Tagen. Deshalb ist das Bekenntnis zu der so verstandenen Allmacht Gottes durchaus noch an der Zeit⁹.

Erste Veröffentlichung: GuL 68 (1995) 37–46.

9 Vortrag anlässlich der Mitgliederversammlung des »Freundeskreises Sankt Georgen e. V.« am 11. November 1992.

Kundschafter des Glaubens

Predigt im Requiem für Pater Georg Mühlenbrock SJ

Liebe Schwestern und Brüder!

Wenn es zum Äußersten kommt, wenn das Ende da ist, dann zeigt sich, was in einem Menschen ist und was sein Leben trägt.

Am vorletzten Samstag, dem 16. März, wurde Pater Georg Mühlenbrock mit einer schweren Lungenentzündung von zwei Schwestern aus Dernbach in das Marienkrankenhaus nach Frankfurt gebracht. Am Abend ließ er seinen Mitbrüdern in der Jesuitenkommunität der Hochschule Sankt Georgen mitteilen, er möchte die Krankensalbung empfangen. Pater Rektor Werner Löser und ich fuhren daraufhin ins Krankenhaus. Als wir sein Zimmer betraten, zeigte sich Pater Mühlenbrock erfreut: Er betrachte es als eine Fügung, dass er nach Frankfurt gekommen sei. Es sei ja überhaupt immer seine Grundüberzeugung gewesen, dass sich alles füge. »Das Leben ist gefügt!«

Dann erklärte er, sein Leben sei am Ende. »Das Ende ist gekommen.« Da er auf mich nicht den Eindruck eines Sterbenden machte, fragte ich ihn: »Meinst Du wirklich, Georg, dass es das Ende ist?« »Ja«, antwortete er, »ich spüre es deutlich: Mein Leben hängt nur noch an einem ganz dünnen Faden.« Das sagte er so gelöst, fast heiter, dass wir ganz entspannt weiterreden und auch miteinander lachen konnten. Pater Löser spendete ihm dann die Krankensalbung. Schwester M. Elburga, die Konventsoberein im Marienkrankenhaus, kam hinzu und blieb, als Pater Löser und ich uns verabschiedeten, noch bei Pater Mühlenbrock. »So, Schwester«, sagte Pater Mühlenbrock schließlich, »machen Sie das Licht aus. Ich muss mich jetzt auf den Weg machen.« Die Schwester verstand: Es ist der letzte Weg, der Weg ins Dunkel des Todes, ins Geheimnis Gottes hinein.

Nach einer ruhigen Nacht empfing Pater Mühlenbrock am nächsten Tag Besuch von mehreren Mitbrüdern, Schwestern und Freunden. Mit dem letzten Besuch betete er noch. Auf eine Liedstrophe, in der es hieß: »Ich (Christus) brauche Dein Lieben, Dein Leiden. So komm, mein Bruder, ich warte!«, antwortete er mehrmals: »Ja, das ist es, das ist es.« Als er dann allein war, ist er vom Bett aufgestanden. Von einem Krankenpfleger wurde er tot vor dem Bett gefunden.

Nein, Georg, Du konntest nicht ruhig im Bett liegend sterben. Das wäre Dir nicht angemessen, wäre nicht Dein Tod gewesen. Du musstest aufbrechen, Dich auf den Weg machen. Das war ja Dein Leben: auf dem Weg sein, umherziehen – wie Jesus (vgl. Apostelgeschichte 10,38). An wie vielen verschiedenen Orten warst Du tätig! Überall waren Dir verantwortungsvolle Aufgaben, meist in schwierigen Umbruchsituationen, übertragen. Und wie oft, wie oft hast Du Dich auf den Weg zu Menschen gemacht: um ihnen in Freundschaft nahe zu sein; um sie zu begleiten und ihnen in ihrer Not beizustehen; um ihnen zu helfen, in ihrer Lebenssituation die Spur Gottes zu entdecken; um ihnen – in all dem – die Frohe Botschaft mitzuteilen! Auch die Kirche verstandest Du als eine Gemeinschaft auf dem Weg. Es war Deine Sorge, dass sie die Stimme Gottes, der durch die Zeichen der Zeit zum Aufbruch ruft, überhören könnte. »Glaube ist Aufbruch« – so lautete das Thema eines Vortrags, den Du vor kurzem gehalten hast. Und nun bist Du selbst zum letzten Mal aufgebrochen. Wohin hast Du Dich dieses Mal auf den Weg gemacht? Zu wem bist Du gegangen?

In den vergangenen Tagen ist mir der Satz von Pater Mühlenbrock sehr nachgegangen: »Mein Leben hängt nur noch an einem ganz dünnen Faden.« Er spürte: der Lebensfaden hält nicht mehr lange; bald wird er zerreißen. In den Texten von Pater Mühlenbrock aus den letzten Jahren findet sich häufiger das Wort »zerreißen« und »Zerreißprobe«. Die Kirche befinde sich in einer Zerreißprobe. Das war sein Eindruck. Vor allem die Priester erlebte er in eine Zerreißprobe hineingestellt: »Die innere Situation des Klerus«, so schrieb er, »ist gespannt – reichlich gespannt – äußerst gespannt. Spannungen sind an sich nicht böse. Sie gehören zum Leben ... Aber irgendwann wird es zuviel. Man hält die Spannung nicht mehr aus. Der Faden reißt. Die Spannung wird zur Zerreißprobe. Das Wort ›Zerreißprobe‹ habe ich in den letzten Wochen und Monaten oft gehört.« Ja, den geistlichen Weg des Menschen zu innerer Tiefe und Reife sah er als eine Zerreißprobe: »Die ›Reise nach innen‹ ist keine Vergnügungsreise – bei all dem Schönen, das sie bietet ... Es bedrängen uns Schmerzen und Ängste. Und es kommt zu Spannungen bis zur ›Zerreißprobe‹. Im Grunde ist das ganze Leben eine ›Zerreißprobe‹.«

Nun stand also sein eigenes Leben in radikaler Zerreißprobe.

Was geschieht, wenn der Lebensfaden immer dünner wird und schließlich zerreißt? Wohin falle ich? In einen endlosen Abgrund, so dass ich falle und falle und nirgendwo ankomme? Oder ins Nichts, in dem ich einfach ausgelöscht werde? So denken es heute wohl nicht wenige. Oder falle ich zurück in die Wasser der Urflut, die mich umschlingen und mir den Atem nehmen, so wie es

Jona geschah, als er ins Meer geworfen wurde? Und wird dann ein Fisch kommen, mich aufnehmen und an das Ufer eines neuen Lebens tragen? Oder lande ich in den Fängen eines Dämons, der mich angrinst und mich aufklärt, dass alles ein sinnloses Spiel, ein absurdes Theater war? Oder trete ich vor den Richtergott, der mich unerbittlich bei meinem Versagen behaftet? Im Sinne des »Dies irae«:

»Und ein Buch wird aufgeschlagen,
Treu darin ist eingetragen
Jede Schuld aus Erdentagen.
Sitzt der Richter dann zu richten,
Wird sich das Verborgne lichten,
Nichts kann vor der Strafe flüchten.«

Wird es so sein? All diese Vorstellungen können in unserem Empfinden angesichts des Todes gegenwärtig sein, und wir können sie von uns aus nicht einfach überwinden. Das macht gerade das Grauen vor dem Tode aus. Wir sehen nicht, wohin wir fallen, wenn der Faden zerreißt. Das löst Angst und Schrecken aus.

Hat Pater Mühlenbrock Grauen, Angst und Schrecken durchlebt? Oder war er von einem solchen unverwüstlichen natürlich-übernatürlichen Optimismus erfüllt, dass er die Anfechtung nicht kannte? Unter den Texten, die er in allerletzter Zeit abschreiben ließ, um sie bei Exerzitien weiterzugeben, findet sich das Gebet eines Menschen in Angst:

»Herr, ich habe Angst, Angst wegen so vieler Dinge. Ich habe Angst vor schlaflosen Nächten, Angst vor Schmerzen, Angst vor dem Alleinsein. Ich habe Angst, den Mut zu verlieren und nicht mehr hoffen zu können.

Ich habe Angst vor dem letzten Kampf, vor dem Schritt ins Unbekannte.

Das ist alles auch Dir vertraut, Herr! Du hast die Hässlichkeit der Menschen erlebt und bist enttäuscht worden. Du hast die Angst des Wachens erlebt. Du kennst die äußerste Einsamkeit, kennst das Gefühl, von Gott und den Menschen verlassen zu sein.

Du hast die Angst vor dem letzten Schritt über die Schwelle des Todes erlitten. Du hast die Angst überwunden und besiegt.

Deshalb bist Du der Einzige, der mir helfen kann. Herr, nimm die Angst von mir.«

Wer Pater Mühlenbrock in den letzten Monaten begegnet ist, spürte wohl, dass in diesem Gebet ausgedrückt ist, was ihn selbst beschäftigt hat. Mich bewegt dabei vor allem der Satz des Gebetes: »Ich habe Angst, den Mut zu verlieren und nicht mehr hoffen zu können.« Pater Mühlenbrock war ein hoffnungsfroher

Mensch und ein großer Ermutiger. So haben wir ihn erlebt. Und so verstand er auch seine eigene Sendung. Vor einiger Zeit wurde er gebeten, etwas zu schreiben über »Meine Sendung und was ich der Welt bezeugen möchte.« In seiner Antwort spricht er darüber, dass wir auf dem Weg in ein neues Zeitalter sind und dass es der Kundschafter bedarf, die den Weg erforschen. Am Ende fasst er seine Sendung so zusammen: »Ich möchte ein Kundschafter der neuen Zeit der Kirche und des Glaubens sein – und zwar ein Kundschafter, der nicht entmutigt, sondern dem Volk Gottes Mut macht.« Tatsächlich hatte Pater Mühlenbrock das Charisma der Ermutigung in außergewöhnlichem Maße. Wie muss es ihn erschüttert haben, wenn er die Angst spürte, selbst »den Mut zu verlieren und nicht mehr hoffen zu können«!

Wie hat er die drohende Resignation und Hoffnungslosigkeit überwunden? In dem zitierten Gebet geschieht dies durch den Blick auf den leidenden und gekreuzigten Jesus und durch das Beten zu ihm: »Das ist alles auch Dir vertraut, Herr ... Deshalb bist Du der Einzige, der mir helfen kann. Herr, nimm die Angst von mir.« Jesus selbst hat die Todesangst erfahren und ist darin versucht worden. Er hat das Verlassensein von Menschen und sogar von Gott, seinem Vater, erlitten. Seine Antwort in dieser Situation äußersten Bedrohtseins ist das Rufen, ja das Schreien zu Gott und nach Gott. Dieses Rufen ist und wird zugleich erfüllt und beschenkt mit einem tiefen Vertrauen. Aus diesem Vertrauen heraus kann Jesus die Last, die ihm von Menschen aufgebürdet wird, annehmen und tragen: »Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen« (Mt 11,28: das Evangelium des Requiems).

Im Blick auf Jesus, den Gekreuzigten, und in Angleichung an ihn hat auch Pater Mühlenbrock die Kraft empfangen, die Versuchung zu bestehen. Auch er war ein zu Gott Rufender; er war ein betender Mensch. Im Gebet empfing er Vertrauen und »Hoffnung gegen alle Hoffnung«. Und so konnte auch er – mit und in Jesus Christus – die Lasten so vieler, ungezählter Menschen tragen, ohne bitter zu werden.

Zu Gott rufen, sich mit Vertrauen erfüllen lassen, die Last der anderen tragen – das sind die Haltungen Jesu, des Gekreuzigten, die im Leben und Sterben Pater Mühlenbrocks so überzeugend widerscheinen. Sind es nicht die Grundhaltungen, die auch für die Kirche bestimmend und maßgebend sind? Pater Mühlenbrock erwartete eine neue Zeit der Kirche und des Glaubens. Zum Aufbruch in diese Zeit wollte er ermutigen. Weist er uns durch sein Leben, durch seine eigene Angleichung an Jesus, den Gekreuzigten, nicht selbst auf diese neue

Gestalt der Kirche hin? »Ich habe mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten« (1 Kor 2,2). Maßgebend in der Kirche ist Jesus Christus, der Gekreuzigte: sein Rufen zu Gott um das Kommen seines Reiches, sein hoffendes Vertrauen in aller Bedrohung, sein Tragen der Lasten für uns. Alles in der Kirche ist von dieser Mitte her zu sehen und in einem schmerzlichen Prozess geistlicher Unterscheidung zu prüfen. Ist dies nicht die Gestalt der Kirche, deren Kundschafter Pater Mühlenbrock sein wollte? Macht er uns in dieser Stunde nicht Mut, uns an Jesus Christus, und zwar dem Gekreuzigten, auszurichten?

Wohin also ist Pater Mühlenbrock aufgebrochen, als er sich auf den letzten Weg machte? Wohin ist er gefallen, als sein Lebensfaden zerriss? Während seiner Krankheit im vergangenen Jahr wurden ihm in einem Brief einige Sätze geschrieben, die ihm sehr teuer waren:

»Ich wünsche Dir Kraft, um durch die Tiefen der Ängste und Traurigkeit in die Tiefe des seelischen Friedens zu gelangen. Vielleicht darfst Du es erleben in diesen Tagen, dass ganz unten, im Bodensatz des Brunnenschachtes, ein ›Jemand‹ wohnt, ein ›Du‹, das Dich erwartet und das Dich anspricht: ›Gut, dass Du endlich kommst‹ und das Dich in die Arme schließt.«

Wir dürfen gewiss sein, dass sich dieser Wunsch erfüllt hat. Als er in den dunklen Todesschacht fiel, ist Pater Mühlenbrock vom Geheimnis Gottes, welches das Antlitz Jesu, des Gekreuzigten, trägt, aufgenommen worden. Von Jesus, dem in Gott Lebenden, hat er die Einladung gehört: »So komm, mein Bruder, ich warte!« Und er ist der Einladung gefolgt: »Ja, das ist es, das ist es.« Mit dieser inneren Zustimmung und Erwartung hat er sich auf den letzten Weg, den Weg zu Gott gemacht.

Und mit Pater Mühlenbrock sind auch die Anliegen der vielen Menschen, denen er verbunden war, in Gott aufgenommen worden. Von all diesen Menschen, von uns, ist ja eine Spur, eine Wunde im Herzen von Pater Mühlenbrock zurückgeblieben. Indem nun sein Herz vom Geheimnis Gottes ganz durchdrungen ist, sind auch diese Spuren und Wunden in Gott gegenwärtig. So ist er jetzt – mit Jesus – unser Fürsprecher beim Vater.

Lieber Georg, Gefährte Jesu, Socius Jesu, vergiss uns nicht.

Amen.

Am 26.03.1996 in Frankfurt am Main, St. Wendel

»Furcht ist nicht in der Liebe« (1 Joh 4,18)

oder: Darf ein Christ Angst haben?

Das Verhältnis des Christentums zu Angst und Furcht ist durchaus komplex (vgl. OSKAR PFISTER, *Das Christentum und die Angst – Eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung*, Zürich 1944). Viele Menschen empfinden das Christentum offensichtlich als angstzeugend: Die christliche Erziehung, die sie empfangen, habe einen angstfreien Umgang mit der Welt verhindert; sie habe Gewissensqualen und Höllenängste hervorgerufen und ein angstbesetztes Gottesbild vermittelt (vgl. KARL FRIELINGSDORF, *Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung*, Mainz 1992). Die spontane Reaktion auf den Gedanken an Gott scheint für nicht wenige Menschen Angst zu sein: sie fürchten, Gott nicht zu genügen und deshalb seinem verurteilenden Gericht verfallen zu sein. Gott wird als bedrohlich und erschreckend erfahren. Eugen Biser, der sich in den letzten Jahren intensiv mit dem Verhältnis von menschlicher Angst und christlichem Glauben beschäftigt hat, bezeichnet die Angst vor Gott als eine der drei »Wurzelängste« des Menschen; es ist »jene Urangst, dass Gott ein rächender, strafender, verwerfender sein könne, oder schlimmer noch: Dass man von Gott vergessen oder fallengelassen werden könne« (in: ERWIN MÖDE [Hg.], *Das Eugen Biser Lesebuch*, Graz, Wien, Köln 1996, 248f). Die beiden anderen Wurzelängste sind die Angst vor dem Mitmenschen und die Angst vor sich selber.

Gegenüber einem angsterregenden und angstfördernden Verständnis des christlichen Gottesglaubens wird heute von christlichen Verkündigern und Theologen betont, dass der christliche Glaube die Angst des Menschen gerade entmache; Gott habe sich in Jesus Christus als eindeutig menschenfreundlicher, vergebender Gott erwiesen; Angst sei ihm gegenüber eine ganz und gar unangemessene Reaktion. »Das Christentum ist, trotz seiner von Oskar Pfister dokumentierten Spitzenrolle in der Geschichte der Angsterreger, von seinem Prinzip her die Religion der Angstüberwindung« (EUGEN BISER, ebd., 35). Der christliche Glaube, der und insofern er sich an Jesus orientiert, überwindet die Existenzangst, die den Menschen eigen ist. Insbesondere Eugen Drewermann betrachtet die Überwindung der Angst als *das* Thema der Religion, »das einzig wesentliche Thema der Religion« (EUGEN DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1, Olten-Freiburg 1984, 12). »Alle Religionen ... besitzen die Fähigkeit, einen Glauben zu erwecken, der auf wunderbare Art die Angst

besiegt« (DERS., Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. 2, Olten-Freiburg 1985, 137). Dies gilt zumal für das Christentum: »In der Zuspitzung des gesamten Daseins auf die absolute Alternative von Angst und Glaube ist das Christentum und die Gestalt Christi als des Erlösers aller Angst tatsächlich eine absolute Religion« (ebd., 141).

Tatsächlich gehört der Aufruf »Fürchtet euch nicht!« zum Kern und zur Mitte der christlichen Botschaft. Dies gilt es als Erstes und Grundlegendes herauszustellen.

1. »Fürchtet euch nicht!«

»Furcht gibt es nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht«, heißt es im ersten Johannesbrief (1 Joh 4,18). Da Gott vollkommene Liebe, schlechthin Liebe ist (1 Joh 4,16), vertreibt er die Furcht. Er ist ein Gott, der nicht das Fürchten lehrt, sondern Vertrauen schenkt und Zuversicht weckt. »Gott und Vertrauen gehen zuhauf«, gehören zusammen, hat Martin Luther zurecht gesagt. Dem entspricht im Neuen Testament die vielfache Aufforderung »Fürchtet euch nicht!« Engel, die Boten Gottes, sprechen dieses Wort sowohl in den Kindheits Erzählungen wie in den Auferstehungsberichten der Evangelien zu erschrockenen Menschen: zu Josef (Mt 1,20), zu Zacharias (Lk 1,12f), zu Maria (Lk 1,29f), zu den Hirten auf dem Feld (Lk 2,9f), zu den Frauen am leeren Grab (Mt 28,5). Jesus selbst lädt Menschen in verschiedensten Situationen ein, ihre Furcht und Angst zu überwinden; er ermutigt zu gläubigem Vertrauen. Den Jüngern, die im Seesturm von Angst ergriffen sind, ruft er zu: »Habt Vertrauen, ich bin es; fürchtet euch nicht!« (Mt 14,27; vgl. Joh 6,20). Dem Synagogenvorsteher, dem gerade die Nachricht vom Tod seiner Tochter überbracht worden ist, sagt er: »Sei ohne Furcht; glaube nur!« (Mk 5,36; vgl. Lk 8,50). Seinen Jüngern kündigt er Verfolgungen an und fordert sie zugleich auf, sich vor den Bedrängnissen nicht zu fürchten (Mt 10,26). Auch wenn sie einer feindlichen Übermacht gegenüberstehen, gilt: »Fürchte dich nicht, du kleine Herde!« (Lk 12,32). Die Katastrophen, die in der endzeitlichen Zukunft zu erwarten sind und die Jesus keineswegs verharmlost, sollen keinen Schrecken einjagen: »Wenn ihr dann von Kriegen hört und Nachrichten von Kriegen euch beunruhigen, lasst euch nicht erschrecken!« (Mk 13,7) In den Abschiedsreden des Johannesevangeliums mahnt Jesus, sich nicht beunruhigen und ängstigen zu lassen: »Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht.« (Joh 14,27)

Der Grund für diese innere Furchtlosigkeit ist *Gott selbst*, wie er sich in Jesus offenbart hat: »Euer Herz erschrecke nicht! Glaubt an Gott und glaubt an

mich!« (Joh 14,1). (Vgl. Johannes Beutler, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede*, Stuttgart 1984.) In Jesus hat sich uns Gott vorbehaltlos als Liebe erschlossen und den Zugang zu sich selbst eröffnet. Deshalb ist ängstiges Sich-sorgen und Zagen unangemessen (Mt 6,25–34). Gott weiß, was uns nottut, und er will uns gute Gaben geben. Vor allem ist er in seinem Erbarmen bereit, auch unsere Schuld zu vergeben; denn »er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen« (Lk 6,35). Nichts, auch nicht größte Schuld und Sünde, kann uns deshalb hindern, uns vertrauensvoll Gott zuzuwenden (vgl. Lk 15). Schließlich hat Jesus sogar für die, die ihn ans Kreuz brachten, um Vergebung gebetet (Lk 23,34).

Die Zuversicht und vertrauensvolle Gewissheit, zu der Jesus seine Jünger und Jüngerinnen ermutigt, bleibt Inhalt auch der nachösterlichen apostolischen Verkündigung. »Sorgt euch um nichts, sondern bringt in jeder Lage betend und flehend eure Bitten mit Dank vor Gott!« So mahnt Paulus die Christen in Philippi (Phil 4,6). Wir brauchen uns vor Gott nicht zu ängstigen; denn »jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind« (Röm 8,1). Wir sind von der Macht der Sünde und des Todes befreit. Der Geist Christi ist ein Geist der Befreiung. »Ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so dass ihr euch immer noch fürchten müsstet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!« (Röm 8,15). Nichts, was uns Angst einflößen will, vermag uns von dieser väterlich-mütterlichen Liebe Gottes, die in Jesus Christus offenbar ist, zu scheiden (Röm 8,35–39). »Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns?« (Röm 8,31). Der Angst, die uns befallen will, ist daher im Blick auf Gottes machtvolle Liebe der Boden entzogen. Menschen, die im Glauben an Gottes Liebe leben, brauchen sich nicht zu fürchten. »Furcht gibt es nicht in der Liebe« (1 Joh 4,18).

Die bisher dargelegten, uns vertrauten Gedanken zur christlichen Furchtlosigkeit sind für das christliche Glaubensverständnis grundlegend und zentral. Sie dürfen nicht zurückgenommen werden. Und dennoch können sie – wenn sie nicht weiter erläutert werden – ein gewisses Unbehagen auslösen. Ist das Dargelegte nicht zu harmlos? Wird es der Wucht der Angst, die es durchaus auch im Leben von Glaubenden gibt, gerecht? Bleibt nicht auch bei Glaubenden ein Bewusstsein von der Bedrohtheit unseres Daseins, von der radikalen Ungesicherheit unserer Existenz, auch unserer moralischen, religiösen, spirituellen Existenz? Gehen die eigentlich und tief Glaubenden angstfrei und furchtlos, stark und unerschüttert durchs Leben? Gilt, was ein Kommentator zu 1 Joh 4,18 schreibt: »Echte Gotteskinder gehen ohne Furcht durchs Leben«? Muss man

also dort, wo noch Angst herrscht, auf mangelnden Glauben und fehlende Liebe schließen? Solche Fragen können anregen, noch einen zweiten Blick auf die neutestamentlichen Schriften zu tun.

2. »Müht euch um euer Heil mit Furcht und Zittern!« (Phil 2,12)

Jesu Angst und Erschütterung

Bei diesem zweiten Blick kann zunächst mit Erstaunen festgestellt werden, dass Jesus, der seine Jünger wegen ihrer Angst getadelt hat, doch selbst im Angesicht des gewaltsamen Todes Angst, Betrübnis und Erschütterung durchlebt: »Da ergriff ihn Furcht und Angst, und er sagte zu ihnen: Meine Seele ist zu Tode betrübt« (Mk 14,33f), so heißt es in der Ölbergsperikope bei Markus. Lukas erzählt, wie im Ölgarten ein Engel Jesus erscheint und ihm neue Kraft gibt; aber trotz dieser Stärkung durch einen Engel weicht die Angst nicht; denn der Text fährt fort: »Und er betete in seiner Angst noch inständiger, und sein Schweiß war wie Blut, das auf die Erde tropfte« (Lk 22,43f). In den Abschiedsreden bei Johannes fordert Jesus die Jünger auf, nicht erschüttert zu werden und sich nicht zu fürchten (Joh 14,27). Aber von ihm selbst wird gesagt, dass er »im Innersten erschüttert« wurde (Joh 13, 21) und dass seine »Seele erschüttert« war (Joh 12,27; in allen 3 Texten wird dasselbe Wort gebraucht). War Jesus nicht ein vollkommen Liebender (vgl. Joh 13,1)? Wie konnte er Angst, Furcht und Erschütterung erleiden, wenn doch gilt: »Furcht gibt es nicht in der Liebe«? Für die christlichen Theologen, z. B. für Augustinus und Thomas von Aquin, war dies ein ernstes Problem, auf das sie eine Lösung gesucht haben. Jedenfalls wird deutlich, dass zwischen Furchtlosigkeit und Furcht in der Liebe durchaus eine Spannung besteht.

Aufforderung zur Furcht vor Gott

Ferner kann man feststellen: Neben dem Aufruf zur Furchtlosigkeit gibt es im Neuen Testament auch die ausdrückliche Aufforderung zur Furcht. Jesus selbst verlangt Furcht vor dem richtenden und gegebenenfalls strafenden Gott: »Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet euch vor dem, der Seele und Leib ins Verderben der Hölle stürzen kann« (Mt 10,28; vgl. Lk 12,4f). In einem neueren Kommentar zu dieser Stelle heißt es: »Leib und Seele in der Hölle vernichtet nicht der Teufel (wie man gelegentlich entschärfend interpretiert hat), sondern Gott. Ihn gilt es zu fürchten. ›Gottesfurcht‹ ist in alttestamentlich-jüdischer Tradition eine vertraute

Forderung, die verschiedene Akzentuierungsmöglichkeiten zulässt. An unserer Stelle lässt ›Gottesfurcht‹ an den strafenden, richtenden Gott, der unbegrenzte Macht hat, denken ... Gerade unser Text eignet sich schlecht dazu, einen jüdischen Gott der Furcht und einen christlichen Gott der Liebe gegeneinander zu stellen. Eher kann man sagen, dass unabhängig voneinander im Judentum und im Christentum die Frage nach dem Verhältnis von Gottesliebe und Gottesfurcht aufgebrochen ist« (ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 2. Teilband, Zürich-Braunschweig 1990, 127f).

Zu einer Entgegensetzung zwischen dem jüdischen Gott der Furcht und dem christlichen Gott der Liebe besteht im christlichen Denken immer wieder eine gewisse Neigung. Als ein Beispiel sei auf eine deutsche Übersetzung des »Tantum ergo« im »Gotteslob« (Nr. 544, Strophe 5) hingewiesen: »Das Gesetz der Furcht muss weichen, da der neue Bund begann.« Im lateinischen Text des Thomas von Aquin findet sich eine Entgegensetzung von Furcht und Liebe nicht. Sie entspräche auch nicht dem biblischen Befund. Denn auch zur Verkündigung Jesu gehört ohne Zweifel die ernste, mahnende Gerichtsrede, die aufrütteln und erschüttern will und die durchaus auch Furcht einflößt. Der Neutestamentler Gerhard Lohfink stellt fest: »Man hat Jesus das Thema des drohenden Gerichts absprechen wollen. Aber das waren Versuche, die niemals wirklich überzeugen konnten. An zu vielen Stellen und in zu vielen Gattungen – in Gleichnissen, in prophetischen Drohworten und in weisheitlichen Mahnworten – redet Jesus vom Ernst des Gerichtes und von der furchtbaren Möglichkeit, das Leben und das Gottesreich zu verfehlen« (Gott in der Verkündigung Jesu, in: A. Bsteh, *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödlingen 1978, 53). Auch wenn Gott in seinem Erbarmen seine Sonne über Bösen und Guten aufgehen und es über Gerechte und Ungerechte regnen lässt (Mt 5,45), so ist er doch der gerechte Gott, vor dem nicht gleichgültig ist, wie Menschen handeln, und der nicht zulässt, dass auch am Ende noch der Schuldige, der Ausbeuter über das unschuldige Opfer triumphiert. Auch in der Bergpredigt, in der Jesus so eindringlich zum Vertrauen auf Gott und zur Überwindung ängstlicher Sorge ermutigt, stehen doch auch die mahnenden Worte: »Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt. Viele werden an jenem Tag zu mir sagen: Herr, Herr, sind wir nicht in deinem Namen als Propheten aufgetreten, und haben wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und mit deinem Namen viele Wunder vollbracht? Dann werde ich ihnen antworten: Ich kenne euch nicht. Weg von mir, ihr Übertreter des Gesetzes!« (Mt 7,21–23).

Wenn man bedenkt, dass nach Jesus nicht allein das äußere Verhalten, sondern vor allem die innere Gesinnung und die Regungen des Herzens entscheidend sind (vgl. Mt 5,20–22.27 f; Mt 15,1–20), dann kann einen schon Furcht und Zittern wegen des eigenen Ungenügens und Versagens ergreifen; und es drängt sich der Ausruf des Petrus auf: »Herr, geh weg von mir! Ich bin ein sündiger Mensch« (Lk 5,8). Aufgrund solcher Gegebenheiten sind Kirchenväter zu der Auffassung gekommen, dass die Botschaft Jesu die Furcht vor Gott nicht einschränkt, sondern im Gegenteil noch vertieft: Gerade weil Gott als befreiende Liebe verkündet wird, wird ihm gegenüber mehr innere Zustimmung und Liebe erwartet, und man muss mehr fürchten, ihn, der uns so sehr liebt, zu beleidigen (vgl. Dictionnaire de Spiritualité, Artikel »Crainte«, 2477 mit Hinweis auf Irénäus von Lyon). Die Begegnung mit Gottes Liebe vertreibt offenbar die Furcht nicht einfachhin; wohl aber verändert sie sie.

Furcht vor dem Gericht Gottes

Der Gedanke des göttlichen Gerichtes und der entsprechenden Furcht auf seiten der Glaubenden ist auch in den apostolischen Schriften des Neuen Testamentes gegeben. Nur drei Beispiele:

– 2 Kor 5,6–11. In diesem Text wird die Zuversicht der Glaubenden mit der Erwartung des Gerichts und der Furcht vor Gott verbunden: »Wir sind also immer zuversichtlich, auch wenn wir wissen, dass wir fern vom Herrn in der Fremde leben, solange wir in diesem Leib zu Hause sind; denn als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende. Weil wir aber zuversichtlich sind, ziehen wir es vor, aus dem Leib auszuwandern und daheim beim Herrn zu sein. Deswegen suchen wir unsere Ehre darin, ihm zu gefallen, ob wir daheim oder in der Fremde sind. Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat. Weil wir nun wissen, dass der Herr zu fürchten ist (weil wir um die Furcht des Herrn wissen), suchen wir Menschen zu gewinnen.« (Der letzte Satz folgt der wohl treffenderen Übersetzung der Lutherbibel.) Im christlichen Leben gibt es also nach Paulus ein Zusammen von Zuversicht und Furcht, ein Zugleich von froher, erwartungsvoller Gewissheit und Bangen wegen der Rechenschaft, die wir abzulegen haben.

– 1 Petr 1,16 f: »Denn es heißt in der Schrift: Seid heilig, denn ich bin heilig. Und wenn ihr den als Vater anruft, der jeden ohne Ansehen der Person nach seinem Tun beurteilt, dann führt auch, solange ihr in der Fremde seid, ein Leben

in Furcht.« Auch hier verbindet sich die vertrauensvolle Anrufung Gottes als Vater mit der Furcht wegen des bevorstehenden Gerichts.

– Hebr 10,28–31: »Wer das Gesetz des Mose verwirft, muss ohne Erbarmen auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin sterben. Meint ihr nicht, dass 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 geschmälert hat? Wir kennen doch den, der gesagt hat: Mein ist die Rache, ich werde vergelten, und ferner: Der Herr wird sein Volk richten. Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.« Durch Jesus Christus ist uns Gottes Gnade in unüberbietbarer Weise zuteil geworden. Daraus ergibt sich aber auch eine größere Verantwortung im Gericht. Deshalb mahnt der Hebräerbrief: »Lasst uns Gott dienen mit Scheu und Furcht, denn unser Gott ist ein verzehrendes Feuer« (Hebr 12,28f).

Angst um Menschen

Auf einen anderen Aspekt in den Briefen des Neuen Testaments sei noch hingewiesen. Paulus ängstigt sich um die Menschen, für die er sich verantwortlich weiß. Die Liebe zu den Menschen weckt in ihm Furcht. Er wird von außen bedrängt und erlebt »im Inneren Angst und Furcht« um die Gemeinde in Korinth (2 Kor 7,5). Er hat den Korinthern einen Brief geschrieben »aus großer Bedrängnis und Angst des Herzens, unter vielen Tränen, nicht um euch zu betrüben, nein, um euch meine übergroße Liebe spüren zu lassen« (2 Kor 2,4). Die Liebe lässt Herzensangst (vielleicht mit der Folge schlafloser Nächte) entstehen. Weitere Beispiele solcher Furcht um Menschen: »Ich fürchte, dass ich euch bei meinem Kommen nicht so finde, wie ich euch zu finden wünsche« (2 Kor 12,20). »Ich fürchte für euch, ich habe umsonst mich bemüht um euch« (Gal 4,11). Der Hebräerbrief mahnt die Christen, »mit Furcht darauf zu achten, dass keiner von euch zuurückbleibt« (Hebr 4,1). Die christliche Liebe führt also auch zu Furcht und Besorgtheit um die Mitmenschen in der Gemeinde. Furcht gibt es in der Liebe.

Also doch eine Drohbotschaft?

Am Ende dieses zweiten Teiles stellt sich die Frage, ob die christliche Verkündigung vom Neuen Testament an nicht doch eine angstfördernde, furchterregende Botschaft ist. Ist sie nicht letztlich doch eine das Leben belastende Drohbotschaft oder jedenfalls eine höchst ambivalente Botschaft? Gott wird verkündigt als Liebe, und zugleich wird mit dem göttlichen Gericht Angst gemacht? Er

verheißt Leben und führt doch in tiefe Todesnot hinein? Oder lassen sich beide Aspekte miteinander versöhnen, so dass beides ernst genommen werden kann: »Fürchte dich nicht!« und »Wirkt euer Heil in Furcht und Zittern!«? Kann beides gelten: »Liebe vertreibt die Furcht« und »Liebe weckt Furcht und Herzensangst«? Können also Angst, Furcht, Besorgtheit in das christliche Leben integriert werden, so dass sie nicht verdrängt und unterdrückt werden müssen, sondern begnadet und erlöst werden?

3. »Er betete in seiner Angst ...« (Lk 22,44)

Gott weckt Vertrauen

Große Theologen haben sich differenziert mit den hier anstehenden Fragen auseinandergesetzt, und man kann bei ihnen wertvolle Hilfen zum Verständnis finden. Ich lasse mich von Gedanken des hl. Thomas von Aquin anregen. In seiner Summa Theologica findet sich ein kleiner Traktat (eine »Quaestio«) über die Furcht. Er steht in der Abhandlung über die göttlichen Tugenden, näherhin im Teil über die Tugend der Hoffnung, und er ist überschrieben – man höre! –: »De dono timoris«, »Über die Gabe, über das Geschenk der Furcht« (S. Th. II-II q. 19). Die Furcht – natürlich nicht jedwede Furcht, aber immerhin – ist eine Gabe des Heiligen Geistes! Furcht ist also nicht einfachhin zu unterdrücken oder zu verurteilen, sondern anzunehmen, zu läutern und vom Heiligen Geist durchdringen zu lassen. Thomas fragt, ob Gott gefürchtet werden kann, ob er also ein abschreckender Gott ist, vor dem man in Angst fliehen muss. Als Erstes stellt er fest: Weil Gott schlechthin und uneingeschränkt Güte ist (»bonitas ipsa«), kann er selbst in seinem Wesen nicht Gegenstand von Angst und Furcht sein. Nur ein Übel (»malum«) jagt Angst ein; nur vor einem Übel will man angsterfüllt davonlaufen. Vor dem Guten als solchem flieht man nicht. Das Gute oder – in unserem Zusammenhang besser – der Gute (vgl. Mk 10,18: »Nur einer ist gut: Gott«) ist anziehend und weckt Vertrauen. Als Güte und Liebe – so kann man diesen grundlegenden Gedanken erläutern – stößt Gott niemanden von sich ab, flößt er niemandem Angst ein und treibt er niemanden von sich weg. Sein Wesen ist es, einzuladen und seine Güte mitzuteilen. Man kann an die Worte Jesu denken: »Kommt alle zu mir ...; ich werde euch Erquickung schenken« (Mt 11,28). Das ist das Grundlegende.

Furcht als bleibende Gefährtin der Hoffnung

Wenn Gott als Güte und Liebe aber niemandem Angst macht, dann muss alle Angst gegenüber Gott, die es ja gibt, in irgendeiner Weise durch geschöpfliche Wirklichkeit und menschliches Verhalten bedingt sein. Gott weist niemanden von sich ab. Menschen jedoch können sich gegenüber Gottes Güte verschließen. Dadurch aber zerstören sie sich selbst und wirken auch zerstörerisch auf andere. Der Verlust der vertrauensvollen Gemeinschaft mit Gott und die Selbstzerstörung ist die eigentliche Strafe (»poena«), die aus der menschlichen Schuld folgt. In dieser Strafe kommt die Gerechtigkeit Gottes, die ein Aspekt der Güte Gottes ist und kraft deren es nicht gleichgültig ist, ob Menschen gut oder böse handeln, zur Geltung. Gott erkennt die Straffolgen menschlicher Schuld an. Darin besteht sein Gericht. Weil wir Menschen aber im Guten wankelmütig und halbherzig sind und weil wir von Schuld bedroht oder in Schuld verstrickt sind und daher zumindest die Möglichkeit von Strafe besteht, deshalb löst der Gedanke an Gottes Gerechtigkeit und Gericht Furcht (»timor«) in uns aus. Weil der gerechte Gott selbst aber Liebe und Barmherzigkeit ist, deshalb kann der gläubige Blick auch des Schuldigen und Schuldbedrohten auf Gott Hoffnung und Zuversicht wecken. In dieser Spannung sieht Thomas die Situation des Menschen (durchaus des gläubigen Menschen) vor Gott: »In Erwägung der Gerechtigkeit Gottes entsteht Furcht in uns; in Erwägung seiner Barmherzigkeit entsteht Hoffnung. Und so ist unter verschiedener Rücksicht Gott Gegenstand von Hoffnung und von Furcht« (q. 19a. 1 ad 2). Beide Haltungen Gott gegenüber gehören zusammen und sind für ein rechtes Gottesverhältnis wichtig. Lebt der Mensch ohne Hoffnung nur in Furcht, so fällt er in Verzweiflung. Ist die Hoffnung aber nicht mit Furcht verbunden, so ist es gar keine christliche Hoffnung, sondern Vermessenheit, Anmaßung (vgl. q. 21). Stehen aber – so könnte man Thomas fragen – Hoffnung und Furcht gleichrangig nebeneinander? Sind beide nebeneinander gleichstarke Tendenzen im Leben eines Glaubenden? Führt das nicht zu einer inneren Gespaltenheit? Im Anschluß an Thomas darf man wohl antworten: Weil die Hoffnung sich auf Gottes Liebe und Barmherzigkeit selbst ausrichtet, die Furcht aber – zwar im Blick auf Gottes Gerechtigkeit – doch durch menschliche Schuldbedrohtheit bedingt ist, deshalb ist die Hoffnung die stärkere Kraft. Sie stützt sich und gründet auf Gottes Liebe selbst und hat deshalb ein unerschütterliches Fundament. Allerdings hat sie auf unserem Pilgerweg die Furcht als bleibende Gefährtin bei sich.

Liebe und Furcht

Furcht entsteht also in Erwägung der göttlichen Gerechtigkeit aufgrund der eigenen Schuldbedrohtheit und Schuldverstricktheit. Diese Furcht kann verschiedene Ausprägungen haben. Man kann sich vor allem vor der Strafe fürchten, also vor der Zerstörung des eigenen Lebens, die als innere Folge der Schuld eintritt. Diese Weise der Furcht nennt Thomas (mit der scholastischen Tradition) »Knechtsfurcht« (»timor servilis«). Sie entspringt der Selbstliebe und hat wie diese durchaus ihre Berechtigung (vgl. q. 19 a. 4; a. b). Sie kann als Anfang eines Bekehrungsweges sogar ein Geschenk des Heiligen Geistes sein (vgl. q. 19 a. 9). Es gibt aber auch eine Furcht, die der Gottesliebe entspringt: Man fürchtet, die Schuld nicht in erster Linie, weil ihr die Zerstörung des eigenen Lebens als Strafe folgt, sondern weil sie von Gott trennt und eine Verletzung und Zurückweisung der göttlichen Liebe ist (vgl. q. 19 a. 10 c.). Diese Weise der Furcht nennt Thomas »Kindesfurcht« (»timor filialis«); »denn Kindern ist es eigen, zu fürchten, dass sie den Vater verletzen« (q. 19 a. 2 c).

Thomas stellt gegen Ende seines kleinen Traktates über die Furcht die Frage, »ob die Furcht abnimmt, wenn die Liebe wächst« (q. 19 a. 10). Ist also der vollkommen Liebende ohne Furcht? Dies scheint sich durch den 1. Johannesbrief (»Furcht ist nicht in der Liebe«) nahezulegen, wie Thomas mit Verweis auf einen Augustinustext andeutet. Wie nicht anders zu erwarten, gibt Thomas eine differenzierte Antwort: Die »Kindesfurcht« nimmt mit dem Wachsen der Liebe nicht ab, sondern sie wächst sogar mit der Liebe; denn »je mehr jemand einen anderen liebt, desto mehr fürchtet er, ihn zu verletzen und von ihm getrennt zu werden«. Aber auch die Angst vor Strafe, also das Wesen der »Knechtsfurcht«, verschwindet – ebenso wie die Selbstliebe – nicht einfach, wenn die Gottesliebe wächst; aber sie wird »in ihrem Vollzug gemindert«; das will wohl sagen, sie tritt im bewussten Erleben des Menschen zurück; »denn je mehr jemand Gott liebt, desto weniger fürchtet er Strafe; und zwar erstens, weil er weniger auf sein eigenes Gut, dem die Strafe entgegengesetzt ist, achtet; und zweitens, weil er, je mehr er Gott anhängt, desto vertrauensvoller sich auf den (himmlischen) Lohn ausrichtet und deshalb weniger wegen Strafe besorgt ist«. Die liebende Aufmerksamkeit auf Gott lässt den (in sich berechtigten und nicht einfach zu verdrängenden) Gedanken an mögliche Strafe zurücktreten. In diesem Sinne gilt: »Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht« (1 Joh 4,18).

Die theologischen Erwägungen des hl. Thomas geben vielleicht einige Anregungen zum Verständnis, wie die biblisch geforderte Furcht mit der zentralen

Botschaft von Gottes Liebe, die nicht Angst macht, sondern uneingeschränktes Vertrauen ermöglicht, zusammenbestehen kann.

Die »Aufhebung« der Angst im Gebet

Diese Erwägungen sind durch den existentiellen Aspekt zu ergänzen: Wie werden in unserem geistlichen Lebensvollzug beide Gegebenheiten (Furcht und Furchtlosigkeit) miteinander verbunden? Wo können Angst und Furcht zum Ausdruck kommen und zugleich im Vertrauen auf Gott »aufgehoben« werden? Der existentielle Ort, wo dies geschieht, ist wohl das *Gebet*. Im Gebet können Angst, Furcht, Sorge in all ihren Facetten und ihren Abgründen hervortreten und im Ruf und Schrei zu Gott hingetragen werden. Dieses – vielleicht sehr innerliche und verschwiegene – Rufen und Schreien ist ausgerichtet auf den Gott, den die Offenbarungsgeschichte als erbarmende und befreiende Liebe bezeugt. Auch wenn er dem Beter selbst vielleicht im dunkel entzogen ist, so ist der Gott der Liebe doch derjenige, nach dem gerufen und geschrien wird. In diesem Rufen und Schreien ist der Beter schon von Gott getragen und erfüllt; denn es ist ein Rufen und Schreien, das ihm zutiefst *gegeben* ist, das aus einer Tiefe aufsteigt, über die der Beter selbst nicht mehr eigenmächtig verfügen kann, sondern die nur durch die Liebe selbst, die der Beter ersehnt und anruft, erschlossen sein kann. So wächst im Beter – vielleicht nur in der Tiefe verborgen – ein Vertrauen in die anwesende Liebe Gottes. In diesem Vertrauen können Angst, Furcht und Sorge – anfanghaft – angenommen werden. Sie können ihre lebenshemmende Macht verlieren, ohne doch einfach zu verschwinden und ohne aufzuhören, belastend zu sein. Gebet kann so zur »Gottfindung im Medium der Angst« werden (EUGEN BISER, in: E. MÖDE [Hg.], Das Eugen Biser Lesebuch, 225).

Das Beispiel solchen Betens gibt uns Jesus: »Als er auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte, und er ist erhört und aus seiner Angst befreit worden« (oder nach einer anderen möglichen Übersetzung: »und er ist aufgrund seiner Furcht erhört worden«) (Hebr 5,7). Angsterfülltes Rufen und Befreiung von der Angst – beides kommt im Gebet zusammen (wobei jeweils der eine oder der andere Aspekt hervortreten kann).

Auch die Furcht, die uns im Hinblick auf unsere persönliche und gemeinschaftliche Schuldverfallenheit in Erwägung des göttlichen Gerichtes erfüllen mag, wird letztlich nicht dadurch gelöst, dass wir sie uns auszureden und den Gedanken des Gerichtes zu überwinden versuchen (die Furcht wird dann in anderer Gestalt wieder auftauchen), sondern auch sie wird ihre Erlösung nur in

aufrichtigem Gebet finden. Die kirchliche Liturgie hat dies gewusst. Sie hat dem Ausdruck von Angst Raum gegeben, aber diese Äußerung einmünden lassen in die vertrauensvolle Hinwendung zu dem sich erbarmenden Gott. Ein eindrucksvolles Beispiel solcher »Erlösung« von Angst ist für mich der (m. E. zu Unrecht) in Misskredit geratene Hymnus »Dies irae«. Sicher ist es richtig, dass er nicht in jedem Begräbnisgottesdienst gesungen wird. Er kann auch, wenn man einzelne Strophen isoliert herausnimmt, ein falsches Gottesbild vermitteln. Aber muss man ihn grundsätzlich als der Frohbotschaft widersprechend hinstellen? In Bildern der biblischen, auch neutestamentlichen Apokalypik, die vielen unserer Zeitgenossen vielleicht gar nicht so fremd sind (man denke an Visionen möglicher Umwelt- und Atomkatastrophen), kann sich die Angst des Menschen vor der Verfehlung seines Lebenssinnes und vor einem Gericht über sein Leben artikulieren.

»Weh, was werd' ich Armer sagen?
Welchen Anwalt mir erfragen,
Wenn Gerechte selbst verzagen?«

Der Betende kennt den Anwalt, der in aller Verlorenheit unser Fürsprecher beim Vater ist (Hebr 7,25). Und so ist der Hymnus in seinem zweiten, längeren Teil ein vertrauensvolles, inniges Gebet zu Jesus, der »umsonst« (»gratis«) aus erbarmender Liebe rettet. Wie trostreich (und biblisch!) sind etwa die Verse:

»Bist, mich suchend, müd gegangen,
Mir zum Heil am Kreuz gehangen,
Mög dies Mühn zum Ziel gelangen.«
»Hast vergeben einst Marien,
Hast dem Schächer dann verziehen,
Hast auch Hoffnung mir verliehen.«

Angst und hoffnungsvolles Vertrauen kommen im Gebet zum Ausdruck. Das Vertrauen nimmt die Angst in sich auf.

Der christliche Glaube – angstfördernd?

Ist der christliche Glaube eine angstfördernde Religion? Die christliche Verkündigung, welche die Frohbotschaft von Gottes unbedingter Liebe mitzuteilen hat, wird Menschen nicht Angst einreden, sondern sich bemühen, Menschen in ihren Ängsten zu Hoffnung und Vertrauen zu bewegen. Aber sie wird die Ängste, die aufgrund unserer Geschöpflichkeit und unserer persönlichen und gesellschaftlich-geschichtlichen Schuldverstricktheit in uns sind, auch nicht verdrängen; denn sie gehören zur Wahrheit unseres Lebens. Der christliche Glaube

ermutigt, sich dieser menschlichen Wahrheit – betend – zu stellen. Die Wahrheit der göttlichen Liebe wird uns in unseren Ängsten befreien (vgl. Joh 8,32).

Erste Veröffentlichung: Hirschberg 51 (1998) 871–878.

Einig – und immer noch getrennt?

Theologische Hintergründe

des Konsenses zur Rechtfertigungslehre

»Und habts für ein gewiss Zeichen: wenn man vom Artikel der Rechtfertigung predigt, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfähet Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und höret fleißig zu.« (WA. Tr 2, Nr 2408 b)

So klagt Martin Luther in einem seiner Tischgespräche. Und dabei wusste gerade er doch eindrucksvoll und leidenschaftlich über den Artikel von der Rechtfertigung zu sprechen, über den Artikel, mit dem seiner Überzeugung nach die Kirche steht und fällt und ohne den »die Welt nichts als Tod und Finsternis ist« (WA 39,1; 205,5).

Aber das Volk war offenbar weniger bewegt, als man es von der Wichtigkeit des Artikels her erwarten sollte. Ist das heute anders? Reckt heute das Volk die Ohren, wenn über die Rechtfertigungslehre gesprochen wird? Hat es den Eindruck, dass hier über eine das Leben betreffende wichtige Frage gehandelt wird? Gewiss, seit zwei Jahren wird in bestimmten Theologenkreisen und einigen Presseorganen heftig über die Rechtfertigungslehre gestritten. Anlass ist die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GER), die nun zusammen mit einer »Gemeinsamen offiziellen Feststellung« (GOF) in Augsburg von Vertretern des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche feierlich angenommen worden ist. In dieser Gemeinsamen Erklärung wird festgestellt, dass zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche »ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« gegeben ist und »dass die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen [dieser Lehre] nicht länger Anlass für Lehrverurteilungen sind« (GER 5). M. a. W. Die Rechtfertigungslehre, soweit sie in der GER dargelegt wird, trennt die römisch-katholische und die lutherischen Kirchen nicht mehr. In Grundfragen der Lehre, an der im 16. Jahrhundert die Einheit der abendländischen Kirche zerbrach, besteht Übereinstimmung. Diese Übereinkunft wird von vielen (ich sage es gleich: auch von mir) dankbar begrüßt; ist sie doch ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit (vgl. GOF 3).

Aber ist wirkliche Übereinkunft in der Rechtfertigungslehre erzielt worden? Nicht wenige Theologinnen und Theologen – vor allem auf evangelischer Seite – bestreiten dies. Evangelische Theologen sehen vor allem in der GOF die lutherische Rechtfertigungslehre »von Grund auf in Frage« gestellt. Also: »Zu früh gefreut: Doch keine Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre!« – so lautet die Überschrift des Artikels einer evangelischen Theologin, Dorothea Wendebourg, in der Septemberrnummer der »Evangelischen Kommentare« (9 [1999] 28). Aber auch einige katholische Theologen äußern Bedenken. Nach Leo Scheffczyk etwa werden in der GER »bedeutsame Unterschiede ... gefällig harmonisiert« (in: Die Tagespost, vom 10.7.99,5).

Ein entscheidendes Indiz dafür, dass keine wirkliche Übereinstimmung erreicht worden ist, sehen vor allem die evangelischen Kritiker darin, dass mit der Unterzeichnung nicht sogleich die Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Kirchen und die volle Anerkennung der Kirchengemeinschaft verkündet wird. Darauf komme ich später zurück.

Es könne sich deshalb nur um eine Scheineinigung handeln, um einen »sprachlichen Verpackungsschwindel«, um ein »von Formelkompromissen durchsetztes Dokument« (Christian Geyer, Wohin mit der Heilsanstalt?, in: Merkur 53 [1999] 885f)

Der hier nur angedeutete Streit der Theologen ist in der Öffentlichkeit – dank publizistischer Organe – durchaus beachtet worden. Aber weiß »das Volk« (um mit Luther zu reden), worum es in diesem Streit wirklich geht? Was besagt denn die Rechtfertigungslehre überhaupt? Ist sie mehr als ein museales Stück aus einer vergangenen Epoche? Und was folgt aus der Unterzeichnung für das Leben in unseren Kirchen? Muss sich etwas ändern? Über diese Fragen scheint im »Volk« eher Ratlosigkeit zu bestehen. Die Diskussion um die Rechtfertigungslehre stößt eher auf Desinteresse (man schläft) oder sie weckt Unmut (man hustet und scharrt) – wie zu Luthers Zeiten.

Aus den vielen komplexen Fragen möchte ich nur 4 herausgreifen, und auch auf sie kann ich nur mit Andeutungen eingehen:

1. Antwortet die Rechtfertigungslehre auf eine noch heute bewegende Frage?
2. Welche unterschiedlichen Antworten haben Martin Luther und die römisch-katholische Kirche auf diese Frage gegeben?
3. Wie führt die GER diese unterschiedlichen Antworten zu einem gemeinsamen Verständnis zusammen?
4. Ergeben sich Konsequenzen für das Miteinander der Kirchen? Ist die GER eine Basis zur Überwindung noch trennender Differenzen?

1. Die Frage der Rechtfertigung – noch bedeutsam für unsere Zeit?

Antwortet die Rechtfertigungslehre auf eine Frage, die für unser persönliches und gesellschaftliches Leben – noch – bedeutsam ist? Am Ausgangspunkt der reformatorischen Rechtfertigungslehre steht bekanntlich ein existentielles Ringen Martin Luthers, das sich in der von Luther selbst gelegentlich so formulierten Frage verdichtet: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Für Martin Luther stand fest, dass unser Leben nur dann richtig, heil, (»gerechtfertigt«) ist, wenn wir in einer guten Beziehung zu Gott, dem Schöpfer, stehen und wenn Gott uns annimmt und anerkennt. Nur wenn der in allem mächtige Gott Ja zu uns sagt, hat unser Leben ein tragfähiges Fundament und können wir vertrauensvoll unseren Weg bis in den Tod hinein gehen. Wie aber kommen wir, die wir doch immer auch versagen und trotz allem Bemühens Gott und den Nächsten nicht aus ganzem Herzen lieben, in eine gute Beziehung zu Gott? Wie werden wir als Sünder vor Gott recht und liebenswert? Was können und müssen wir tun, damit wir vor Gottes Gericht bestehen können und so unser Leben trotz Versagens und Sünde gerettet wird? Welche Bedeutung hat unser menschliches Tun, unser Wirken, haben unsere Werke dafür, dass wir wirklich – vor Gott – Bestand haben? Das ist (zusammen mit der eng damit zusammenhängenden Frage, welche Bedeutung kirchliches Handeln dabei hat) die zentrale Frage, um die in der Rechtfertigungsdebatte der Reformationszeit gerungen wurde. Es ging um den Beitrag menschlichen Handelns (sowohl persönlich wie kirchlich) zu unserem Bestehen, unserem »Rechtsein« vor Gott.

Viele Menschen werden heute nicht mehr fragen, wie Martin Luther und seine Zeitgenossen es taten. Sie fragen nicht mehr so sehr, was sie tun müssen, um einen gnädigen Gott zu finden, vor dessen Gericht sie bestehen können. Aber in der Frage Luthers ist eine Frage eingeschlossen, der man auf Dauer schwerlich ausweichen kann. Wie verhalten wir uns unserem Leben gegenüber, unserem Leben mit seinen schönen und erschreckenden, seinen hellen und dunklen Seiten, mit seinem Glanz und seinem Elend, seinen Erfolgen und Niederlagen? Menschliches Leben vollzieht sich immer in Spannungen, Gegensätzen, oft auch in Widersprüchlichkeiten. Es wird – um mit jüngsten Äußerungen Peter Sloterdijks zu sprechen – von bestialisierenden und zähmenden Tendenzen bewegt und oft hin- und hergerissen. Im Mensch lebt der Wolf und das Lamm zugleich, »simul«. Goethe spricht von den zwei Seelen, die »ach! in meiner Brust wohnen«. Manchmal mag man denken: Ach, wären es doch nur zwei Seelen! Was für den einzelnen Menschen gilt, trifft erst recht für die menschliche Gesellschaft zu. Vor drei Jahren wurde im Frankfurter Dom eine Predigtreihe

gehalten mit dem Thema: »Ein Riss geht durch die Welt«. Wir erleben allenthalben Richtungsstreit, stehen in Zerreißproben und erfahren mancherlei Brüche. Und von wieviel Leid, Elend, Grausamkeit ist die Welt erfüllt! Wie stehen wir zu diesem Leben mit seinen Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten? Lehnen wir es innerlich ab und verachten es mit Zynismus? Versuchen wir mit anstrengender Gewalt die Dunkelheiten in uns und um uns zu beseitigen? Resignieren wir in stummer Verzweiflung? Oder lieben wir das Leben und sind mit Hoffnung und Vertrauen erfüllt? Aber was läßt uns angesichts aller Gefährdungen und Widersprüchlichkeiten hoffen und vertrauen? Worauf bauen wir unser Leben? Wie »kriegt« unser Leben Bestand, Wert und Ansehen? Die Frage kann nicht unbeantwortet bleiben. In unserem Verhalten geben wir in jedem Fall eine Antwort.

Die gängige Antwort, die – wenn ich es recht wahrnehme – Kindern schon sehr früh und durchaus nicht nur zum Nachteil vermittelt wird, lautet: Damit dein Leben in den Gefährdungen und Auseinandersetzungen Bestand, Wert und Ansehen erhält, musst du etwas tun. Du musst dich anstrengen und etwas leisten; du musst etwas aus dir machen; dann hast du etwas vorzuweisen und hast Erfolg; dann findest du Anerkennung und kannst auch selbst vor dir Achtung haben. Dann kannst du die Abgründe des Lebens am besten überbrücken. Unser Leben gewinnt Bestand, Wert, Ansehen durch unser Tun, durch den Erfolg unseres Wirkens, durch das, was wir erleisten und vorweisen können. Wehe aber dem Menschen, der nichts vorweisen kann! Er wird (oft von heute auf morgen) fallen gelassen, verachtet. Vom Tun und vom Erfolg unseres Tuns hängt also der Wert unseres Lebens ab. Wie schnell kann es aber geschehen, dass wir die Leistungskraft verlieren oder dass der Erfolg ausbleibt oder dass uns das, was wir vorweisen möchten, abhanden kommt! Dann verliert unser Leben seinen Wert, seinen Sinn, seine Grundlage. Und was geschieht, wenn wir uns gar durch unser Tun verfehlen und schuldig werden? Wenn alles von unserem Tun abhängt, dann müssen wir Schuld verdrängen oder aber an unserem Leben verzweifeln.

An Beispielen ließe sich zeigen, welche Folgen es hat, wenn der Wert und Bestand unseres Lebens von dem abhängt, was man tut und was man vorweisen kann. Welchen Wert geben wir Menschen, die (vermeintlich) nichts mehr vorweisen können? Wann sage ich von einem Menschen: »Das ist ein guter Mann«? Haben Menschen, die keine Leistungen erbringen können, sondern (angeblich) nur eine soziale Last sind, ein Lebensrecht? Erhält unser Leben Bestand und Wert durch das, was wir tun und vorweisen können, oder sind wir

vorgängig zu unserem wie auch immer gearteten Tun und Wirken bejaht und gehalten, so dass wir in allen Ambivalenzen und Zerrissenheiten doch Vertrauen und Hoffnung haben können? Diese Frage stellt sich also durchaus auch heute noch. Es ist eine Grundfrage unseres Lebens. Auf diese Frage bezieht sich die Rechtfertigungslehre.

2. Die unterschiedlichen Antworten

Martin Luthers und des Konzils von Trient.

Auf die gestellte Frage geben die lutherische Theologie und die römisch-katholische Theologie, wie sie im Konzil von Trient festgelegt ist, unterschiedliche Antworten.

Martin Luther beantwortet die Frage »Wie finde ich als in Schuld verstrickter Mensch mein Heil?« mit dem berühmten »sola fide«, »durch Glauben allein«. Nicht durch Werke des Gesetzes, durch unser Wirken, sondern durch Glaube allein kommen wir in die rechte Beziehung zu Gott, in der allein unser Heil gegeben ist. Gott wendet sich uns von sich her aus reiner Gnade (*sola gratia*) zu; er vergibt uns durch Jesus Christus den Gekreuzigten (*solo Christo*) unsere Schuld ohne Vorleistung unsererseits, und wir empfangen diese vergebende Zuwendung Gottes, die uns in der Verkündigung des Evangeliums mitgeteilt wird (*solo verbo*), allein dadurch, dass wir sie glauben, d. h. dadurch, dass wir sie annehmen und uns vertrauend auf sie verlassen (*sola fide*). Wir können Gottes vergebende und rettende Zuwendung in Christus nicht durch unser Tun, durch Werke verdienen; sie geht all unserem Tun und Wirken voraus. Damit sich Gott mir zuwendet, muss ich nicht erst etwas vorweisen (keine Bußwerke, Sühneleistungen, Ablassgebete, gute Taten), sondern Gott schenkt sich mir aus reiner zuvorkommender Liebe. Und auch der Glaube selbst, in dem ich Gottes Liebe vertraue, ist Gottes Gnade, ist nicht meine Leistung, sondern allein Gottes Werk in mir. – Diesem Glauben werden gute Werke folgen. Wer Gottes Liebe vertraut, wird selbst Werke der Liebe gegenüber den Mitmenschen tun. Aber diese nachfolgenden Werke bewirken nicht die Rechtfertigung, das rechte Verhältnis zu Gott; sie sind nicht der Grund dafür, dass der Mensch von Gott anerkannt und geliebt wird.

Dass der Mensch von Gott liebend angesehen wird, ist vom Wirken des Menschen unabhängig. Der Mensch verhält sich der Rechtfertigung gegenüber »mere passive«, ganz passiv, rezeptiv, empfangend. Ja, Gott nimmt den Menschen an, obwohl dieser von sich her gesehen immer noch Sünder ist und Sünder bleibt: Der Glaubende ist »gerecht und Sünder zugleich« (»*simul justus et*

peccator«), eine zentrale Aussage lutherischer Rechtfertigungslehre. Die Sünde wird »zugedeckt«; Gott rechnet sie nicht mehr an, obwohl sie im Herzen des Menschen immer noch als böse Begierde nistet.

Die Lehre Luthers wurde zu seiner Zeit von vielen als Befreiung aus einem engen, angsterregenden System erfahren und fand Zustimmung. Sie weckte aber auch Fragen und stieß auch auf inhaltliche (nicht nur politische) Bedenken.

Auf dem Konzil von Trient (Dekret über die Rechtfertigung: 1547) wurde die Antwort der römisch-katholischen Kirche auf Luther gegeben. In 33 Verurteilungen wurde die reformatorische Lehre zurückgewiesen. Auch das Konzil von Trient lehrt, dass Gott sich uns allein aus Gnade zuwendet und dass uns allein durch Jesus Christus Vergebung geschenkt wird. Gottes Gnade hat und behält die Initiative. Ohne Gottes vorausgehende und ständig wirkende Gnade vermag der Mensch nichts zu tun, was vor Gott Wert und Bestand hat. Der Mensch muss nicht und kann nicht erst durch Leistungen Gottes Gnade verdienen, sondern sie wird ihm aus freigebiger Liebe von Gott geschenkt. Aber in diesem unverdienten Wirken der göttlichen Gnade hat das Wirken des Menschen eine Bedeutung. Vom Konzil wird also die Mitwirkung des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen betont. Der Mensch bleibt nicht »mere passive«. Man sieht in Luthers Lehre eine Vernachlässigung der menschlichen Verantwortung und menschlichen Freiheit, auch eine Verkürzung des vermittelnden kirchlichen Handelns im Rechtfertigungsvorgang. Allgemein wird also gegenüber Luther stärker das menschliche, auch kirchliche Wirken hervorgehoben, wobei dieses Wirken durchaus als von der zuvorkommenden göttlichen Gnade getragen verstanden wird. Gottes den Menschen rechtfertigende Gnade wird nicht – wie bei Luther – als Zuspruch verstanden, der den Menschen von außen trifft und der im Glauben angenommen wird, sondern eher als eine Bewegung, eine Kraft und Dynamik im Menschen selbst. Gott wendet sich im vermittelnden Handeln der Kirche dem verlorenen, zerrissenen Menschen zu, aber so, dass er den Menschen selbst befähigt, in und mit Gottes Gnade in Freiheit einen Weg zu gehen, den Weg des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, gelebt in der Gemeinschaft der Kirche. Gottes Gnade verändert also den Menschen innerlich; sie erneuert ihn. Die Sünde wird nicht nur nicht mehr angerechnet; sie wird in der Umkehr des Menschen durch Gottes Wirken überwunden. Deshalb wird Luthers Lehre, der Glaubende sei Gerechter und Sünder zugleich, abgelehnt. Zwar kann auch der Gerechtfertigte sündigen (und er wird es oft genug tun); aber dann darf er sich im Sakrament der Buße wieder erneut in die göttliche Gnadenbewegung hineinstellen lassen und den Weg weitergehen. Gott schenkt sich also dem

Menschen ohne Vorleistungen auf Seiten des Menschen ; aber ohne Mitwirken und Mitgehen des Menschen kommt das Geschenk nicht zu seiner Entfaltung und Vollendung.

Die beiden (hier nur knapp skizzierten) Rechtfertigungslehren wurden damals bis in unser Jahrhundert hinein als gegensätzlich verstanden. Man sah hier nicht nur unterschiedliche Akzentuierungen und Perspektiven, sondern sich ausschließende Positionen. Entsprechend schloss man sich gegenseitig aus und bekämpfte sich.

3. Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung

in der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«.

In den ökumenischen Gesprächen der letzten 40 Jahre hat sich nun gezeigt – jedenfalls meinen dies viele Theologen, allerdings nicht alle, deshalb der Streit – dass die beiden Rechtfertigungslehren in einem gemeinsamen Verständnis zusammenfinden können, ohne dass dabei alle Unterschiede beseitigt werden müssen. Die GER will das Ergebnis der Bemühungen dieser 40 Jahre zusammenfassen und festhalten. In den Nummern 15 und 16 wird das gemeinsame Verständnis sehr konzentriert formuliert. Ich zitiere nur einen Satz: »Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken« (GER 15).

Wie erlangen wir in unseren Zerrissenheiten Gottes vergebende und heilende Liebe? Wie geschieht die Rechtfertigung? Sie geschieht »nicht aufgrund unserer Verdienste«. Nicht wir müssen es machen, dass wir von Gott geliebt und angenommen werden. Unsere Rechtfertigung ist »das Werk des dreieinigen Gottes«. Sie ist ein trinitarisches Geschehen. Dies ist gleichsam der Schlüssel, um die Anliegen der reformatorischen und der katholischen Rechtfertigungslehren zusammenzuführen. Gott selbst setzt sich in Jesus Christus für das Heil der Sünder ein. Er will die Verlorenen sammeln und zum Leben führen. Das verkündet Jesus und das verwirklicht er bis hinein in die Hingabe am Kreuz. Das ist »Grund und Voraussetzung unserer Rechtfertigung«. Diese Heilstat Gottes wird uns im Handeln der Kirche, in ihrer Verkündigung und ihren Sakramenten mitgeteilt, und wir nehmen sie im Glauben an, allein im Glauben; wir lassen sie uns schenken. Dies aber geschieht und ist nur möglich, weil der Heilige Geist in uns wirkt, »unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken«. Das gläubige Empfangen der in Jesus Christus wirksamen Liebe

Gottes und die durch den Heiligen Geist in unseren Herzen gewirkte Bewegung und Erneuerung gehören innerlich zusammen. – Wir werden gerechtfertigt nicht durch uns und nicht aufgrund unseres Wirkens (also nicht durch etwas, was wir machen und vorweisen müssen), sondern durch Gottes Wirken in Jesus Christus und im Heiligen Geist. Aber dieses Wirken Gottes wird in uns wirksam, indem wir uns zu gläubigem, liebeerfülltem Vertrauen bewegen lassen. Wirken Gottes von außen (»ab extra«: das evangelische Anliegen) und erneuerndes Wirken Gottes von innen (eher das katholische Anliegen) gehören zusammen. (Bei genauem Studium zeigt sich, dass sie auch bei Luther verbunden sind.) In der GER wird dieses gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung nach der grundlegenden knappen Formulierung in einzelne (bisher kontroverse) Aspekte hinein entfaltet. Dies darzulegen würde jetzt zu weit führen.

4. Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung als Basis zur Überwindung noch trennender Differenzen.

Zu Beginn dieses Vortrags erwähnte ich einen entscheidenden Einwand gegen die GER: Es könne keine wirkliche Einigung in der Rechtfertigungslehre erreicht sein, weil die Zustimmung zur GER keine unmittelbaren Folgen für die wechselseitige Anerkennung der Kirchen habe, vor allem weil sie nicht sofort die wechselseitige Einladung zum Herrenmahl einschließe. Die Botschaft von der Rechtfertigung ist doch zentral im christlichen Glauben. Das erkennen jetzt beide Seiten an. Wenn man in der Mitte übereinstimmt, werden dann nicht alle anderen Fragen, die zwischen den Kirchen noch strittig sind, zu zweitrangigen, nachgeordneten Fragen, die jedenfalls keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben können? Kann man im Rechtfertigungsverständnis grundsätzlich einig sein und doch weiterhin getrennt bleiben?

Zunächst eine geschichtliche Feststellung: Innerhalb der Kirchen der Reformation war das Verständnis der Rechtfertigung zwischen Lutheranern und Reformierten nicht wirklich strittig und doch bestand Jahrhunderte hindurch wegen anderer Lehrdifferenzen (z. B. über die Gegenwart Christi im Abendmahl) keine Abendmahlsgemeinschaft. Offensichtlich sind mit der Rechtfertigungslehre nicht schon alle anderen wichtigen Glaubenslehren mitgeklärt und entschieden. Erst 1973 ist bekanntlich in der Leuenberger Konkordie nach intensiven Gesprächen zwischen Lutheranern und Reformierten Abendmahls- und Kirchengemeinschaft vereinbart worden. Entsprechend zu dieser geschichtlichen Erfahrung innerhalb der reformatorischen Kirchen selbst sieht die GER nun auch zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche noch offene strittige

Fragen, die weiterer Klärung bedürfen, »um zu voller Kirchengemeinschaft, zu einer Einheit in (versöhnter) Verschiedenheit zu gelangen« (GOF 3). (»Einheit in versöhnter Verschiedenheit« wird nun auch von der kath. Kirche offiziell als Ziel des ökumenischen Weges anerkannt. Eine »Rückkehrökumene« ist nicht angestrebt!). Die noch zu klärenden Fragen, die in der GER selbst genannt werden, betreffen vor allem das Verständnis der Kirche (z. B. die Autorität in ihr, ihre Einheit, das Amt, GER 43). Welche Gestalt der Kirche entspricht der Rechtfertigungsbotschaft? Diese Frage muss jetzt dringend gemeinsam weiterverfolgt werden. Gibt die GER selbst für das Gespräch über diese Frage eine Richtung an? Ich meine ja und möchte 3 Grundeinstellungen nennen, die sich ergeben, wenn man das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung als Kriterium anerkennt. Ich fasse sie in 3 Leitfragen zusammen, die das Gespräch und den Umgang miteinander bestimmen sollten (und sicher oft auch schon bestimmen). Welche Gemeinsamkeiten sind uns in den bestehenden Differenzen (schon) gegeben? Was schenkt Gott den anderen Kirchen und wie können wir selbst uns dadurch beschenken lassen? Wie kommt in unseren Kirchen der Beziehungsreichtum der Liebe Gottes zur Geltung?

1. Leitfrage:

Welche Gemeinsamkeiten sind uns in den bestehenden Differenzen (schon) gegeben?

Die Botschaft von der Rechtfertigung verweist in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von »Gottes Heilshandeln in Christus« (GER 17), auf Gottes vergebende, neuschaffende Liebe. Wenn man nun in dieser Botschaft, die alle anderen Glaubenswahrheiten durchdringt und die alles auf die Mitte hin sammelt, ein gemeinsames Verständnis hat, dann wird man auch in allen anderen Lehren nicht schlechthin getrennt sein. Dann wird es auch bezüglich der anderen Glaubenslehren einen Grundbestand an Gemeinsamkeit schon geben.

Die weiteren Gespräche werden deshalb in der Haltung geführt werden können, dieses Gemeinsame, das uns schon gegeben ist, noch stärker als bisher zu entdecken und zu entfalten. Die tatsächlich noch bestehenden Differenzen dürfen nicht überspielt und unter den Teppich gekehrt werden. Das, was einem Partner besonders wichtig ist und was er vielleicht beim anderen nicht genügend beachtet wähnt, ist zu besprechen und zu klären, bevor man zu voller (Tisch-)Gemeinschaft kommt. Eberhard Jüngels Ruf »Um Gottes willen: Klarheit!« hat hier durchaus seine Berechtigung. Aber bei der unerlässlichen Klärung hat das

Gemeinsame den Vorrang vor dem noch Trennenden. Nicht die Gemeinsamkeit im Verständnis der jeweiligen Glaubenswahrheit ist nachzuweisen, sondern die noch bestehende Trennung. Es geht um eine Umkehr der »Beweislast«: Nicht, dass wir noch – in einzelnen Wahrheiten oder überhaupt – getrennt sind, ist das Selbstverständliche, von dem man auszugehen hat; sondern die Gemeinsamkeit ist vorauszusetzen. Die Trennung ist zu beweisen. (So wie nicht die Unschuld eines Angeklagten zu beweisen ist, sondern seine Schuld nachgewiesen werden muss). Nicht eine trennende, unüberbrückbare Grunddifferenz ist vorauszusetzen, sondern eine Grundübereinstimmung (wenn man die GER annimmt). Wenn man in dieser Einstellung die bestehenden Differenzen angeht und sie zu klären sucht, wird man auf dem Weg zu einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit voranschreiten. Die Unterzeichnung der GOF verpflichtet m. E. dazu.

2. Leitfrage: Was schenkt Gott den anderen Kirchen und wie können wir selbst uns dadurch beschenken lassen?

Wir dürfen grundlegend aus dem Beschenktsein leben. Das ist die Zumutung der Rechtfertigungsbotschaft. Wer sich davon ergreifen lässt, wird von einem ständigen Legitimations- und Rechtfertigungsdruck sich selbst und anderen gegenüber befreit. Nun besteht aber bei Einzelnen, aber auch bei kirchlichen Gemeinschaften die Tendenz, dass doch ein Legitimationsdenken vorherrschend wird. Die Fragen lauten dann etwa: Was ist in der Kirche unbedingt erforderlich, damit sie als Kirche Jesu Christi legitimiert ist? Was muss man folglich von anderen Kirchen fordern, damit sie als Kirchen gelten können? Oder umgekehrt: Was genügt als Minimum, um Kirche Jesu Christi zu sein? Was nicht unbedingt erforderlich erscheint, wird dann leicht als vernachlässigbar, als beliebig angesehen. Weil aber andere das, was sie aufgrund ihrer Tradition hochschätzen, nicht gerne als beliebig oder gar als abwegig beurteilen lassen, versuchen sie, es als unbedingt gefordert, als göttlichen Rechts zu erweisen. So entsteht ein erbitterter, oft Jahrhunderte währender Streit darüber, was göttlichen Rechts und was bloß menschliche Satzung ist, was hinreichend und was bloße Zutat ist. Solche Fragen haben in besonderen Situationen als kritische Herausforderung sicher ihre Berechtigung. Wenn sie aber vorherrschend werden, führen sie zu Verengungen, Verarmungen, Ausgrenzungen und zu zerstörerischer Rivalität. Der Rechtfertigungsbotschaft entspricht demgegenüber als Grundhaltung die Freude an dem, was Gottes Geist über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus bei den anderen wirkt: Wo und wie beschenkt Gott die anderen Kirchen und wie kann dies auch das eigene kirchliche Leben fördern? Es geht in der Kirche

grundlegend nicht um Erfordernisse, die erfüllt werden müssen, sondern um das Geschenk der Liebe Gottes, die sich uns in vielfältigen geschichtlichen, auch institutionellen Gegebenheiten mitteilen will. Selbstverständlich gilt es, dem Ursprung in Jesus Christus treu zu bleiben und in der Lehre der Apostel zu verharren (Apg. 2,42). Es gilt auch, die eigene Lehrüberlieferung ernst zu nehmen und einzubringen. Was diese Treue zum Ursprung und zur Überlieferung besagt (etwa in der Frage der apostolischen Sukzession des Amtes oder des Petrusamtes in der Kirche), dazu gilt es auch, gemeinsam darauf zu hören, was der Geist den verschiedenen Gemeinden sagt. In solchem Hören wächst die erwartete Einheit in versöhnter Verschiedenheit.

3. Leitfrage:

Wie kommt in unseren Kirchen

der Beziehungsreichtum der Liebe Gottes zur Geltung?

Die Rechtfertigungslehre »ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will« (GER 18). In Jesus Christus aber hat sich Gottes vergebende und neuschaffende Liebe in einem beziehungsreichen Geschehen mitgeteilt und ereignet. Jesus lebt in vertrauendem Gehorsam gegenüber Gott seinem Vater; er gibt dem Geist Raum, damit dieser ihn leite und sein Werk weiterführe; er lebt in seinem Volk mit seinen Traditionen und sucht es zu sammeln, indem er sich vor allem den Verlorenen zuwendet; er öffnet sich aber auch über die Grenzen des Volkes hinaus; er geht auf dem Weg der Liebe gegen die Mächte an, die Menschen unfrei und hartherzig machen; er gibt sich schließlich leidend und sterbend »für alle die Vielen zur Vergebung der Sünden« hin ; er stirbt in Gottes Liebe hinein und lebt in ihr. In diesem ganzen Geschehen ereignet sich das Zukommen, der Zuspruch der Liebe Gottes. Wenn die Kirche sich an Jesus Christus orientiert, dann werden die Beziehungsfelder, die für Jesus kennzeichnend sind, auch die Kirche kennzeichnen. Die Kirche, d. h. die Gemeinschaft der Glaubenden, wird ein beziehungsreiches Geschehen sein und gerade in diesem Beziehungsreichtum den Menschen die Kraft der Liebe Gottes vermitteln.

Mir ist in diesem Zusammenhang eine Darlegung Martin Luthers in seiner Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« (1539) wertvoll. Luther nennt darin sieben Hauptstücke, an denen man die Kirche Christi erkennt: Es sind dies:

1. Das gepredigte Gotteswort, das auch das gläubige Bekenntnis und entsprechende Handeln einschließt;
2. Die Taufe;

3. Das Sakrament des Altars, das Herrenmahl;
4. Die Schlüsselgewalt, also die Ausübung von Sündenvergebung und Gemeindegerechtigkeit;
5. Ordination und Amt (das im Namen der Gemeinde, aber mehr noch »aus Einsetzung Christi« handelt);
6. Öffentliches Gebet, Gotteslob und –dank und Unterricht, also Liturgie und Katechese;
7. Leidensnachfolge.

Durch diese vielfältigen kirchlichen Vollzüge belebt der Heilige Geist die Gläubigen täglich in Christus. Diese Vollzüge kennzeichnen die Gestalt der Kirche, die dem Glauben an Gottes vergebende und neuschaffende Liebe entspricht.

Wenn ich diese Darlegungen Martin Luthers bedenke, frage ich mich, ob nicht auch zum Kirchenverständnis bald eine Gemeinsame Erklärung möglich ist. Um zu einem solchen gemeinsamen Verständnis zu gelangen, erscheint mir aber noch folgendes wichtig: Die »Hauptstücke«, die die einzelnen Kirchen als ihre grundlegenden Vollzüge und Einrichtungen betrachten, werden nur dann dem Kriterium der Rechtfertigungslehre gerecht, wenn keines von ihnen verabsolutiert wird. Nur, was auf Jesus Christus verweist und nur was in das von Martin Luther treffend umschriebene kirchliche Beziehungsfeld einbezogen bleibt, entspricht dem beziehungsreichen Geschehen der Liebe Gottes, die in Jesus Christus offenbar ist. Der Liebe entspricht nur, was anderes zur Geltung kommen lässt und anderes höher einschätzt als sich selbst (Phil 2,3). Alles in der Kirche bedarf gleichsam eines »Gegenpoles«, auf den es sich bezieht und an dessen Anerkennung ihm gelegen ist. Für das Verhältnis von Amt und Gemeinde etwa dürfte dies von Bedeutung sein: Kein Amt ohne Hören auf die Gemeinde; keine Gemeinde ohne das auf Jesus Christus verweisende Amt! Es gilt ebenfalls – innerhalb der römisch-katholischen Kirche – etwa für das Verhältnis von Papst und den Bischöfen der Einzelkirchen. Ohne spannungsreiches, gegebenenfalls auch konflikthafte Ringen innerhalb des Beziehungsfeldes Kirche wird es dabei nicht gehen. Wir erleben es zur Zeit schmerzhaft. Dass bei diesem Ringen die gemeinsame Orientierung auf Jesus Christus hin bleibt – dazu lädt uns die Rechtfertigungslehre ein.

Die drei Grundeinstellungen wollen andeuten, dass die GER – wenn sie denn ernst genommen wird – in und zwischen unseren Kirchen nicht folgenlos bleiben wird. Es geht zunächst um Grundeinstellungen, die sich aber im Zueinander unserer Kirchen auswirken werden.

Meine Ausführungen sind recht allgemein und eher abstrakt geblieben. Sicherlich sind Sie, verehrte Hörerinnen und Hörer, – entsprechend der eingangs erwähnten Erfahrung Martin Luthers – längst eingeschlafen. Damit Sie wieder aufwachen, möchte ich am Ende wenigstens eine Historie erzählen. Es ist die Erfahrung einer Ordensschwester, die als Seelsorgerin in einem großen Krankenhaus tätig ist. Die Schwester besuchte öfter einen jungen Mann, der an Aids erkrankt war und auf den Tod zuing. Sie gewann den jungen Mann lieb und schätzte ihn. Eines Tages sagte der Kranke: »Schwester, beten Sie einmal mit mir!« Sie betete und schenkte ihm dann eine kleine Plastik mit dem Bild des gekreuzigten Jesus und der Aufschrift »Ich bin immer mit dir«. In der folgenden Zeit sah man, wie der junge Mann das Kreuz immer wieder in seinen Händen hielt. Als er gestorben war, legte man ihm das Kreuz mit in den Sarg. Nach dem Begräbnis bat der Freund des Verstorbenen die Schwester: »Schwester, können Sie nicht auch mir ein Kreuz schenken?«

Ich erwähnte vorhin die Predigtreihe im Frankfurter Dom: »Ein Riss geht durch die Welt«. Der volle Titel der Reihe lautete: »Ein Riss geht durch die Welt. Im Kreuz ist Versöhnung«. Das ist eine Kurzfassung der Rechtfertigungslehre.

*Vortrag am Reformationstag, dem 31. Oktober
1999, in der St. Katharinen-Kirche Frankfurt.*

»Wandle vor mir und sei ganz!«

Die evangelischen Räte

Dreifaltiges Leben in Einheit

Papst Johannes Paul II hat angeregt, das Heilige Jahr 2000 dem Geheimnis des dreieinen Gottes zu widmen. Hat dieses Grundgeheimnis unseres Glaubens auch eine Bedeutung für das Verständnis und die Verwirklichung der evangelischen Räte, an denen wir unser Leben als Ordenschristen ausrichten? Der Vorstand des Ordensrates hat mich gebeten, dieser Frage nachzugehen. Zugleich wurde als Gesamtüberschrift ein Satz gewählt, den Gott dem Abraham auf seinem Glaubensweg sagt: »Wandle vor mir und sei ganz« (Gen 17,1). Gottes dreieiniges Leben – die evangelischen Räte – die Aufforderung zum Ganz-sein: Besteht zwischen diesen drei Gegebenheiten, die im Thema des Ordensstages angesprochen werden, ein Zusammenhang, und lässt dieser sich ohne allzu große künstliche Akrobatik so aufweisen, dass er für unser Leben einige Anregungen geben kann? Auf diese Frage eine Antwort zu versuchen ist die Aufgabe, die mir gestellt ist.

I. Die Aufforderung zum Ganz-sein: »Wandle vor mir und sei ganz!«

1. Die Aufforderung zum Ganz-sein in der Heiligen Schrift

Zunächst möchte ich die Aufforderung zum Ganz-sein ein wenig bedenken. Der Satz »Wandle vor mir und sei ganz« wird dem Abraham gesagt, bevor Gott ihm erneut seinen Bund zusichert und als Zeichen des Bundes die Beschneidung anordnet. Das hebräische Wort »tamim«, das hier mit »ganz« übersetzt wird, kommt im Alten Testament vor allem im Zusammenhang des Opferkultes vor. Die Tiere, die Gott dargebracht wurden, hatten »ganz« zu sein. Im Alten Testament wird mehrfach entfaltet, was hier mit »ganz« gemeint ist. Die Opfertiere mussten sein: fehlerlos, einwandfrei, ohne zerbrochene Gliedmaßen oder andere Gebrechen, nicht blind, verstümmelt, krätzig, aussätzig, eitrig, sondern einfachhin vollkommen, untadelig (vgl. Lev 22, 17–25; Num 19,2). Es widerspricht der Heiligkeit Gottes, ihm etwas Zerbrochenes, Verstümmeltes, Halbes darzubringen. Wenn Abraham aufgefordert wird, »ganz« zu sein, so heißt das, dass er untadelig, nicht mit halbem, gespaltenem, sondern mit ungeteiltem Herzen vor Gott wandeln soll. Exegeten lehren uns (durch den Vergleich mit Ez 28,14f), dass hier auf die Vollkommenheit des Paradieses angespielt wird.

Abraham soll untadelig, ungeteilt leben, wie die Menschen es vor dem Sündenfall taten (vgl. G. BRAULIK, Gab es ›sacramenta veteris legis‹? in: P. M. ZULEHNER U. A., Zeichen des Lebens, Ostfildern 2000, 77f).

Wie Abraham wird auch das Volk Israel zur Ganzheit aufgerufen: »Du sollst ganz und gar bei dem Herrn, deinem Gott, bleiben« (Dtn 18,13). Das ganze Volk soll keine fremden Götter anbeten; es soll das Herz nicht an Reichtum hängen und dabei Gott, den Schöpfer, vergessen.

Im Neuen Testament fordert Jesus seine Jünger zum Ganz- und Vollkommensein auf, und er gibt den höchsten denkbaren Maßstab für diese Vollkommenheit an: »Ihr sollt vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist« (Mt 5,48). Eine größere Vollkommenheit kann man nicht verlangen. Dem reichen Jüngling sagt Jesus: »Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe deinen Besitz und gib das Geld den Armen ..., dann komm und folge mir nach« (Mt 19,21). An dieser Stelle, an der man den evangelischen Rat der Armut begründet sieht, wird also auf das Vollkommen- und Ganz-sein hingewiesen. Vollkommen ist man nur, wenn man seinen Besitz loslässt und so Jesus nachfolgt. – Das Herz soll an nichts anderem hängen, sondern ungeteilt auf das Reich Gottes ausgerichtet sein: »Suchet zuerst das Reich Gottes ...«

Dort, wo Paulus im 1. Korintherbrief den Rat der Ehelosigkeit gibt, verwendet er zwar nicht das Wort »Vollkommenheit«, aber er spricht vom »Ungeteiltsein«: »Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn gefallen. Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; er will seiner Frau gefallen. So ist er geteilt. Die unverheiratete Frau aber und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn, um heilig zu sein an Leib und Geist« (1 Kor 7,32–34). Die von Paulus empfohlene Ehelosigkeit will also helfen, dass das Herz ungeteilt, ganz dem Herrn zugewandt ist und ihm gehört.

2. *Das Ordensleben nach den evangelischen Räten als Weg zum Ganz-sein*

Entsprechend diesen biblischen Vorgaben erwartet man von den Menschen, die in den Ordensgemeinschaften die evangelischen Räte leben, dass sie zumindest ernsthaft auf dem Weg zu Vollkommenheit, zu Ganzheit und Ungeteiltheit sind. Das Zweite Vatikanische Konzil lässt keinen Zweifel daran, dass es im Ordensleben um Ganzhingabe an Gott geht. Die Mitglieder der Institute des geweihten Lebens haben durch ihr Gelöbnis der evangelischen Räte »ihr ganzes Leben (totam vitam) seinem [Gottes] Dienst überantwortet«. Die Ordensleute sollen »treu ihren Gelübden, alles (omnia) um Christi willen aufgeben« und »vor allem und einzig Gott suchen« (Deum prae omnibus et unice quaerentes). Sie haben

der Welt entsagt, »um Gott allein zu leben« (soli Deo vivant) (Perfectae Caritatis, 5). Durch die Gelübde, in denen man sich zu den evangelischen Räten verpflichtet, gibt man sich »dem über alles geliebten Gott vollständig (totaliter) zu eigen« (Lumen gentium, 44). Der Verzicht, der im Befolgen der evangelischen Räte auch gefordert ist, steht der »wahren Entfaltung der menschlichen Person nicht entgegen«, sondern diese wird im Gegenteil »aufs höchste gefördert« (Lumen gentium, 46). Die evangelischen Räte, in denen man sich ganz Gott hingibt, führen also auch zu einem Ganz-sein und Heil-sein der menschlichen Person. So sieht es das Konzil.

Dem Ordensleben nach den evangelischen Räten eignet somit eine bestimmte Radikalität im Wandel vor Gott in der Nachfolge Jesu. Das Wort »radikal« wird in der geistlichen Literatur gerne gebraucht, wenn Eigenart und Aufgabe des Ordensstandes im Unterschied zum »Weltstand« beschrieben werden sollen. Die Berufung der Orden – so sagte es die Würzburger Synode – fordere »zu einer ihr eigenen radikalen Verwirklichung des Evangeliums« auf (Gemeinsame Synode ..., S. 562). JOHANN B. METZ, der Münsteraner Theologe, der sich mehrfach zu den Orden geäußert hat, begrüßt die »Sonderexistenz der Orden«, die »in einer bürgerlich temperierten noch- oder nachmodernen Christenheit etwas vom Ernst und von der Radikalität des Christentums einzuklagen sucht« (JOHANN B. METZ / TIEMO RAINER PETERS, Gottespassion – Zur Ordensexistenz heute, Freiburg i. Br. 1991, 14f). Die Christen bedürfen »der anschaulich gelebten Radikalität«, die ihnen die Ordenschristen vorleben sollen (ebd., 7; Zitat aus: J. B. METZ, Zeit der Orden? 1977).

Ordensleuten – so kann man das bisher Gesagte zusammenfassen – ist aufgegeben, dass sie die ungeteilte Ausrichtung des Herzens auf Gott, die von Abraham gefordert wird und die auch Jesus von den ihm Nachfolgenden erwartet, leben; die evangelischen Räte (Armut, Ehelosigkeit ...) sind die Gestalt, in der diese Ganzhingabe an Gott auf dem Weg der Nachfolge Jesu verwirklicht wird.

Wie reagieren Sie auf das bisher Gesagte? Was löst es bei Ihnen aus?

3. Die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Wie reagieren wir als Ordensleute, wenn wir mit dieser Zielbestimmung unseres Lebens konfrontiert werden? Meine spontane Reaktion ist: Oh, möchte es doch so sein! Möchte ich doch mit ungeteiltem Herzen ohne Halbheiten und Gebrochenheiten, eben ganz Gott anhängen und in der Nachfolge Jesu tatsächlich zuerst Gott und sein Reich suchen! Möchte doch bei mir und in unseren Gemeinschaften die »Gottespassion« (J. B. METZ), die »Leidenschaft für Gott«

(BISCHOF FRANZ KAMPHAUS) lebendig sein und uns alle in Einheit und Ganzheit zu gemeinsamem Zeugnis für Gott in unserer Welt befähigen! Aber was ist die Wirklichkeit? Ich werde jetzt natürlich keine persönliche Beichte und auch keine kollektive Beichte ablegen (obwohl ein Schuldbekenntnis dem Heiligen Jahr ja durchaus angemessen ist, wie unser Heiliger Vater gezeigt hat). Aber die Diskrepanz zwischen dem hohen Ziel der Ganzhingabe an Gott und der gelebten Realität mit ihren Halbheiten und Gespaltenheiten ist wohl nicht zu übersehen. Wieviel Risse, Brüche, Abbrüche, Anpassung an ein bürgerliches Wohlleben und an die Mächte des Zeitgeistes gibt es auch bei uns! Schon die Würzburger Synode konstatierte eine »Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit«. Die Orden müssen eingestehen, »dass sie ihren Auftrag immer nur bruchstückhaft und unzulänglich verwirklichen«. Die Orden seien »von einer Krise betroffen, die bei ihnen oft bis an die Fundamente ihrer Existenz geht« (Gemeinsame Synode ..., Freiburg 1976, 563, 560).

Das wurde vor 25 Jahren gesagt. Ist die Krise inzwischen überwunden? JOHANN B. METZ, der 1977 die Zeit der Orden gekommen sah, zeigt sich 1991 eher enttäuscht: »es ist eben nicht so, dass die Ordensleute (der) Botschaft (des Evangeliums) hierzulande praktische Plausibilität verschafft hätten. Sie scheinen sich ihrerseits vielmehr wieder gefaßt zu haben und sich ihrer (Nachwuchs-) Krise zu widmen« (Gottespassion, 7f). Wir sollten als Ordensleute in unserem Leben etwas von der ursprünglichen Vollkommenheit, der Paradiesesvollkommenheit sichtbar werden lassen. Aber wir leben nicht im Paradies. Das erfahren wir schmerzlich. Nelly Sachs drückt es in einem ihrer Gedichte so aus:

»Gärtner sind wir, blumenlos geworden. Kein Heilkraut lässt sich pflanzen von Gestern nach Morgen ... Die Blüten des Trostes sind zu kurz entsprossen ... Wer von uns darf trösten?«

Wir sollten Frucht bringen, Frucht, die etwas von dem Reichtum und der Schönheit des Paradiesesgarten ahnen lässt. Aber: »Gärtner sind wir, blumenlos geworden ...«

(Natürlich ist dies nur eine Seite unserer Wirklichkeit. Denn es blühen – Gott sei Dank! – viele schöne Blumen im Garten unserer Gemeinschaften. Und wenn ich mich hier umschaue, wird mir sofort klar, dass Ordensleben wahrlich bei weitem nicht nur blumenlos ist. Diese Blüten nicht wahrzunehmen und sich daran nicht zu erfreuen, wäre eine Mißachtung dessen, von dem jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk herkommt (vgl. Jak 1,17). Aber die Aufforderung zum Ganz-sein lässt uns doch auch an unsere Halbheiten und Geteiltheiten

denken. Auch diese dunkle, weniger schöne Seite muss wahrgenommen werden.)

Wie antworten wir auf die Diskrepanz zwischen hohem Anspruch und enttäuschender Realität? Antworten wir durch harte (Über-) Anstrengung, die uns dann selbst hart macht? Oder durch Resignation und Bitterkeit, die lähmend und freudlos wirkt? Oder durch Suche nach Schuldigen, die wir anklagen können, was zu Zerwürfnissen führt? Oder zeigt uns das Geheimnis des dreieinen Gottes einen Weg, der uns weiterführt?

II. Der dreieine Gott: Jesu Verhältnis zu Vater und Geist

»Du siehst die Dreifaltigkeit, wenn du die Liebe siehst.« (Augustinus)

In seinem großen Traktat über die Dreifaltigkeit schreibt der hl. Augustinus einen Satz, der mir zum Verstehen des Glaubens an den dreifaltigen Gott sehr geholfen hat: »Du siehst die Dreifaltigkeit, wenn du die Liebe siehst« (Immo vero vides trinitatem, si vides caritatem). In der menschlichen Liebe, die von Gott ermöglicht und innerlich getragen ist, leuchtet auf, dass Gott selbst nicht eine einsame, unbewegte Monade ist, sondern beziehungsreiches, bewegtes Leben. Der Ermöglicher der Liebe muss selbst Liebe und das heißt: Beziehung und Gemeinschaft sein. In welcher Liebe erscheint dieser innere Reichtum Gottes selbst? Hier ist das Wort Jesu an Philippus in den johanneischen Abschiedsreden zu beachten: »Philippus, wer mich sieht, sieht den Vater. Wie sagst du dann: Zeige uns den Vater?« (Joh 14,9).

Die frühen Christen haben das Geheimnis Gottes als dreieiner Liebe in der Liebe erkannt, die Jesus in seiner Verkündigung und seinem Handeln und schließlich »bis zum Äußersten« (Joh 13,1) in seiner Passion und seinem Sterben gelebt hat. In seinem liebenden Gehorsam »bis zum Tod am Kreuz« (Phil 2,8) gegenüber Gott, seinem Vater, erweist sich Jesus als der Sohn Gottes, in dem Gott sein letztes, unüberbietbares Wort zu uns spricht (vgl. Hebr. 1,2). In seiner Hingabe für uns übergibt Jesus uns den Geist (vgl. Joh 19,30; 20,22). Das Sprechen von Gott als Vater, Sohn und Geist hat seinen eigentlichen Grund und seine Mitte in Jesu Verhältnis zum Vater und in seiner geisterfüllten Hingabe für uns. Die Trinität siehst du, wenn du die Liebe Jesu, des Gekreuzigten, siehst. Alles Nachdenken über die Trinität muss sich an dieser Mitte ausrichten, wenn es nicht in bloße Spekulation abgleiten soll. Im christlichen Verständnis gehören die Trinität und das Zeichen des Kreuzes untrennbar zusammen. Deshalb ist es sehr entsprechend, dass in unserer Gebetstradition die Anrufung des dreifaltigen

Gottes und das Kreuzzeichen verbunden werden. Es wird gesegnet im Namen des dreifaltigen Gottes mit dem Zeichen des Kreuzes.

Im folgenden konzentriere ich mich auf das Äußerste der Liebe Jesu, nämlich auf seine Passion und sein Sterben: Wie zeigt sich darin Jesu Verhältnis zum Vater und zum Geist? Drei Aspekte möchte ich hervorheben.

*1. Jesus ist ganz darauf angewiesen,
dass ihn der Vater durch die Kraft des Geistes rettet.*

Jesus wusste sich von Gott gesandt, den Armen frohe Botschaft zu verkünden und alle, gerade auch die Armen und Verlorenen, im Reiche Gottes zu sammeln. Er hat diese Sendung übernommen und sich so für die Verherrlichung des Namens Gottes eingesetzt. Angesichts des gewaltsamen Todes, der auf ihn zukommt, tritt hervor, dass er selbst ganz und bis in die letzte Tiefe seiner Existenz hinein auf die rettende Zuwendung Gottes angewiesen ist. Er muss sich selbst und auch den Erfolg seiner Sendung ganz Gott überlassen. Aus sich kann er nicht bestehen. Nur der Vater kann ihn dem Untergang entreißen und das Scheitern seiner Sendung verhindern. In seiner Angst kann er nur zum Vater beten und darauf hoffen, dass dieser ihn hält. »Als er (Christus) auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte« (Hebr. 5,7). Nach den synoptischen Evangelien spricht Jesus in seinem Sterben Verse aus Psalm 22 (Mk 15,34 par.) bzw. Psalm 31 (Lk 23,46). Beide Psalmen bringen in sehr eindringlicher Weise die Not und Existenzbedrohtheit eines Menschen zum Ausdruck. Gott ist der einzige Retter. Der Mensch kann nicht über Gott verfügen. Er kann nur schreien und sein Geschick vertrauend in Gottes Hände legen. »Sei mir nicht fern, denn die Not ist nahe, und niemand ist da, der hilft« (Ps 22,12). Die Beter erfahren ihre radikale Armut. Sie sind ganz darauf angewiesen, dass Gott sie hört und sie erlöst. Jesus greift in seinem Leiden das Gebet der Menschen, die in ihrer Verlorenheit die Rettung von Gott erwarten, auf. Auch er erfährt Ohnmacht und radikale Armut und bringt sie betend vor Gott, seinem Vater, zum Ausdruck. Er ist dabei brüderlich mit denen verbunden, die aus Angst vor dem Tod der Knechtschaft des Teufels unterworfen sind. Dies ist eine erstaunliche Aussage des Hebräerbriefes. Jesus erleidet nicht nur die Ohnmacht des physischen Todes, sondern er nimmt – obwohl er selbst ohne Sünde ist – an der Heillosigkeit der Menschen teil (vgl. Hebr. 2,14–18).

Wenn in Jesus Gott selbst offenbar und ansichtig ist, dann ist es Gott und seiner Liebe selbst nicht fremd, angewiesen zu sein. Angewiesensein ist dann

nicht nur ein Mangel, der der endlichen Kreatur als solcher anhaftet, sondern gehört zur Vollkommenheit Gottes und seiner Liebe selbst hinzu. Der Reichtum, die »Ganzheit« der göttlichen Liebe besteht nicht ohne die wechselseitige ›Armut‹ der Personen. Es entspricht daher Gott, die eigene radikale Armut wahrzunehmen und anzunehmen. Es entspricht Gott, den Erfolg des eigenen Wirkens loszulassen und sich auf das Wirken eines Anderen zu verlassen. Die Liebe, wie sie Gott entspricht, ist nicht autark, sondern erwartet die Erfüllung ihrer Sehnsucht als Geschenk eines Anderen. Dies zeigt sich in Jesus dem Gekreuzigten.

2. Jesus ist hörend,

ge-hor-sam zum Zu-spruch der Liebe Gottes hin geöffnet.

Indem sich Jesus auf die Rettung von Gott her angewiesen weiß, ist er zugleich ganz offen, Gottes wirkendes Wort zu vernehmen. In seinem Leiden erweist er sich als der Gottesknecht, von dem es heißt: »Jeden Morgen weckt er (Gott) mein Ohr, damit ich auf ihn höre wie ein Jünger. Gott, der Herr, hat mir das Ohr geöffnet« (Jes 50,4f). Der Hebräerbrief wagt es zu sagen, dass Jesus durch Leiden den Gehorsam, also das aufmerksame, folgsame Hören, gelernt habe: »Obwohl er der Sohn war, hat er aus dem, was er litt, den Gehorsam gelernt« (Hebr. 5,8). Es widerspricht dem Sohn Gottes nicht, den Willen Gottes zu hören und ihn auch gegen Widerstände im eigenen Herzen in sich eindringen zu lassen (Ölberg).

Was hat Jesus von seinem Vater gehört und was musste er lernen? In seinem Leiden und Sterben scheint der Himmel verschlossen; keine Stimme vom Himmel ist zu hören. Aber Jesus konnte sich erinnern, was er – zusammengefaßt bei seiner Taufe – gehört hatte, als sich der Himmel öffnete und der Heilige Geist auf ihn herabkam und ihm gesagt wurde: »Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden« (Lk 3,22 par). Diese Zusage erinnernd – gehorsam-vertrauend auch in der Gottverlassenheit des Leidens festzuhalten – das vor allem hatte Jesus zu lernen, als er wie wir in Versuchung geführt wurde (Hebr 4,15). In seinem Tod selbst hat sich dann erneut der Himmel geöffnet und – so drücken es der Hebräerbrief und die Apostelgeschichte aus – Jesus hörte wiederum die Zusage, Gottes Sohn zu sein: »Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt« (Ps 2,7; Apg 13,33; Hebr 5,5; vgl. 1,5).

Gott erwählt Jesus als Sohn; er hat an ihm Gefallen und freut sich an ihm. Jesus nimmt dies hörend an und hält auch im Dunkel der Passion gehorsam-vertrauend daran fest. In dieser erwählend-hörenden Beziehung zwischen Vater und Sohn vollzieht sich Gottes Liebe.

3. Jesus ist in der Kraft des Geistes

zu den Anderen hin geöffnet und aufgebrochen.

Die Beziehung zwischen Gott, dem Vater, und Jesus, dem Sohn, die wir bisher betrachtet haben, ist nicht in sich abgeschlossen und abgerundet. Sie ist aufgebrochen zu Anderen hin. Der Geist der Liebe, der zwischen Vater und Sohn waltet, will sich auch Anderen, den anderen Menschen mitteilen und sie in die Beziehung zwischen Vater und Sohn einbeziehen. Vater und Sohn schließen sich in ihrer Beziehung nicht für sich ab, sondern öffnen sich im Geist zu Anderen hin.

Schon bei der Taufe, als Jesus vom Vater als geliebter Sohn angesprochen wird, empfängt Jesus den Heiligen Geist (Lk 3,21f). Dieser Geist lässt Jesus nicht in einer Zweierbeziehung mit seinem Vater ruhen, sondern er führt ihn in die Einsamkeit der Wüste und in den Kampf mit der Macht des Bösen (Lk 4,1); und dann sendet der Geist ihn zu den Armen und Zerschlagenen (Lk 4,4.18). In Erfüllung dieser Sendung erfährt Jesus schließlich die Einsamkeit des Leidens, tritt – im wörtlichen Sinn – in den Todeskampf ein und gibt sein Leben hin »für alle die Vielen zu Vergebung der Sünden«. Sterbend übergibt er den Geist und teilt ihn als österliche Gabe mit, damit in diesem Geist alle Menschen Söhne und Töchter Gottes werden. Die Liebe, wie sie in Jesus erscheint, erschöpft sich nicht in der Beziehung zwischen zwei Personen, sondern sie ist darüber hinaus offen und aufgebrochen zu Anderen hin. Die Sendung zu Anderen, zu der der Geist treibt, schließt Einsamkeit und Kampf ein. Ihr Ziel aber ist die Gemeinschaft aller in der göttlichen Liebe. Bevor diese Gemeinschaft – *Communio* – erreicht wird, muss aber das Weizenkorn in die Erde fallen und sterben, und das Brot muss zuvor gebrochen werden, bevor es alle zu einem Leib verbindet. Bevor der Geist der Liebe allen mitgeteilt wird, muss die Seite Jesu geöffnet und durchstoßen werden.

Ich fasse den 2. Teil zusammen: Jesus ruft nach Gott als seinem Retter. Er lernt in seinem Leiden das folgsame Hören. Er lässt sich aufbrechen für die Vielen. Indem er dies tut und geschehen lässt, bringt er sich im Geiste Gott als »makelloses Opfer« dar. So sieht es der Hebräerbrief (9,14). Der Brief spielt dabei auf die Ganzheitsforderung des alttestamentlichen Opferkultes an. Jesus ist das Opferlamm ohne Fehl und Makel. Er ist »ganz« vor Gott. Aber diese »Ganzheit« schließt die Erfahrung und die Annahme radikaler Armut und das Lernen des Gehorsams auch in Widerständen sowie das Miterleiden der Heillosigkeit der Welt ein. Dieses Zusammen von Ganzheit und Gebrochenheit kommt in einem Jiddischen Sprichwort zum Ausdruck, das ich in einer

Herz-Jesu-Predigt einmal hörte. Es war die eindrucksvollste Predigt zum Herz Jesu Fest: »Es gibt kein ganzers Ding als ein zerbrochen Herz.« (Jiddisches Sprichwort)

III. Die evangelischen Räte:

Teilnahme an den Grundhaltungen Jesu

in seinem Verhältnis zu Vater und Geist.

»Gott sandte den Geist seines Sohnes in unsere Herzen ...« (Gal 4,6)

Die Beziehung Jesu zu Gott, seinem Vater, ist im Heiligen Geist zu uns geöffnet. Wir sind in diese Beziehung aufgenommen. Wie über Jesus bei seiner Taufe so hat sich auch über uns der Himmel geöffnet: »Gott sandte den Geist seines Sohnes in unsere Herzen« (Gal 4,6), und dieser Geist bezeugt uns, dass auch wir Kinder Gottes, Söhne und Töchter Gottes sind (vgl. Röm 8,16). Deshalb sind die Grundhaltungen, die Jesus in seinem Verhältnis zu Vater und Geist lebt, auch für unser Leben als Brüder und Schwestern Jesu maßgebend. Die evangelischen Räte entsprechen nun genau diesen Grundhaltungen Jesu.

1. Der evangelische Rat der Armut:

Teilnahme an Angewiesensein und Gebet Jesu

Der evangelische Rat der Armut weist uns darauf hin, dass auch wir – wie Jesus – ganz und gar auf Gottes rettende schöpferische Zuwendung angewiesen sind. Es geht bei diesem Rat um mehr als den Verzicht auf eigenen Besitz. Es geht zutiefst darum, wahrzunehmen und anzuerkennen, dass wir unser Leben nicht besitzen und es im Grunde nicht in der Hand haben, weder das persönliche Leben und seinen Erfolg, noch das Leben unserer Gemeinschaften und ihren Bestand.

Wir sind in vielfältiger Hinsicht von Mächten des Unheils und des Todes bedroht. Dies gilt es nicht zu verdrängen. Wir sollen uns aber auch nicht resigniert oder wehleidig oder verbittert damit abfinden. Jesus hat sich in der Erfahrung seiner eigenen Armut betend an Gott als sein Heil gewandt und zu ihm gerufen, zu ihm geschrien. Der Geist des Sohnes, der in unsere Herzen gesandt ist, betet und seufzt auch in uns (Röm 8,22–27). Im Geist dürfen auch wir zu Gott »Abba, Vater!« rufen; nein, nicht nur rufen, sondern schreien. Das Wort, mit dem Paulus die Tätigkeit des Geistes in unseren Herzen ausdrückt und das gewöhnlich mit »rufen« übersetzt wird, bedeutet genauer »schreien«, und es ist dasselbe Wort, mit dem das Schreien des gekreuzigten Jesus zu seinem Gott

ausgedrückt wird (vgl. Gal 4,6; Röm 8,15; Mt 27,50; Hebr 5,7). Wir leben den evangelischen Rat der Armut nur jesugemäß, wenn wir unsere radikale Armut – und das schließt die Armut unserer Mitmenschen und Mitgeschöpfe ein – annehmen und sie betend und seufzend vor Gott bringen. Gemeinschaften, die den evangelischen Rat der Armut leben, werden betende Gemeinschaften sein, die die Sehnsucht der Menschen und das oft unsägliche Leiden der Geschöpfe nicht verschleiern, sondern sie betend vor Gott tragen.

Alles beginnt mit der Sehnsucht

Der blaue Himmel
das endlose Band der Straße –
der Mensch sieht ein Sinnbild des Lebens darin.

Immer ist im Herzen Raum
für mehr, für Schönes und Größeres.
Immerfort sich hinstrecken
auf ein Kommendes –
das ist des Menschen Größe und Not.

Sehnsucht nach Verstehen,
nach Freundschaft, nach Liebe.
Und wo Sehnsucht sich erfüllt,
dort bricht sie noch stärker auf:
dass es so bleibe,
dass es nicht vorübergehe.

Fing nicht auch deine Menschwerdung, Gott,
mit dieser Sehnsucht nach dem Menschen an?
So lass nun unsere Sehnsucht damit anfangen,
dich zu suchen,
und lass sie damit enden,
dich gefunden zu haben.

(Nelly Sachs)

Zu der Armut, die es anzunehmen gilt, gehört auch die Diskrepanz zwischen hoher Berufung und ernüchternder Realität, von der ich im 1. Teil des Referates gesprochen habe. Wir sind zur ungeteilten, ganzen Hingabe gerufen und erfahren doch bitter unsere Gebrochenheiten und Zerrissenheiten. Diese Diskrepanz drückt uns oft nieder und legt auf unsere Gemeinschaften gelegentlich einen Schleier der Resignation und Freudlosigkeit. Von Jesus her sind wir eingeladen, uns durch die Last unseres Ungenügens nicht lähmen zu lassen, sondern sie mit

Jesus betend vor Gott auszusprechen, um uns durch Gottes Geist wandeln zu lassen. Jesus, obwohl er ohne Sünde war, hat doch unsere Gebrochenheiten und Zerrissenheiten miterlitten. So kann er mit unserer Schwäche mitfühlen, und wir dürfen mit unserem Nicht-ganz-sein zu ihm hintreten: »Lasst uns also voll Zuversicht hingehen zum Thron der Gnade, damit wir Erbarmen und Gnade finden und so Hilfe erlangen zur rechten Zeit« (Hebr 4,15f). Unsere Armut mit Jesus, der unseretwillen arm wurde, zu teilen – dazu lädt uns der evangelische Rat der Armut ein.

Im Ordensleben geben wir diesem Rat eine besondere Gestalt. Wir verzichten auf persönliches Eigentum. Das Ansammeln von Besitz und das Festhalten am Besitz ist oft eine Weise, dem eigenen radikalen Angewiesensein auszuweichen und sich dagegen zu sichern. Reichtum verspricht Sicherheit. Indem man in der Nachfolge des armen Jesus auf eigenen Besitz verzichtet, unterstreicht man das radikale Angewiesensein und nimmt es vor Gott an. Man macht deutlich, wie sehr wir alle in unserer radikalen Armut gleich sind und wie sehr wir einander bedürfen. So fördert die gelebte Ordensarmut auch die Gemeinsamkeit.

2. *Der evangelische Rat des Gehorsams:*

Teilnahme an Jesu Hören auf den Zu-spruch der Liebe Gottes

Der evangelische Rat des Gehorsams weist uns in die Grundhaltung des Hörens ein, die Jesus gegenüber Gott, seinem Vater, gelebt hat. Was Jesus von seinem Vater gehört hat, das teilt er uns mit: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.« (Joh 15,15)

Wir dürfen also von Jesus und mit Jesus das hören, was er selbst von seinem Vater gehört hat, nämlich: »Du bist mein geliebtes Kind; an dir habe ich Gefallen gefunden« (vgl. Mk 1,11; Lk 3,22).

Der evangelische Rat des Gehorsams lädt uns dazu ein, unser Ohr und unser Herz dafür offen zu halten, dieses Wort Gottes zu hören und es in allen Lebenssituationen gehorsam anzunehmen. Es gibt Situationen, in denen es durchaus nicht leicht fällt, den Zuspruch der Liebe Gottes zu hören und zu glauben: An mir mit meinen Makeln, die mich doch vor mir und vor anderen verachtenswert erscheinen lassen, will Gott Gefallen haben? Mich in meiner Niedrigkeit will er als Sohn und Tochter erwählen? Über mich freut er sich? Das kann nicht sein. Oder: In dem grausamen Leid, das ich zu tragen habe, soll ich mir sagen lassen, ich sei von Gott geliebt? Ist das nicht Zynismus? Oder: Mit dem Zuspruch der Liebe ist auch ein Anspruch verbunden, eben der Anspruch der Liebe; er kann mir zu lästig sein; ich verschließe lieber mein Ohr; das ist bequemer. Es kann also viele Gründe geben, das Wort »Du bist mein geliebter Sohn, meine geliebte

Tochter!« eher nicht zu hören. Der evangelische Rat des Gehorsams mutet uns dennoch zu, ein offenes Herz zu haben, das mit Jesus auf den Vater hört, selbst dann noch, wenn seine Stimme verstummt zu sein scheint und man sich ihrer nur noch gegen allen Augenschein in der Erinnerung vergewissern kann.

Im Ordensleben geben wir dem evangelischen Rat des Gehorsams eine bestimmte Gestalt. Im Bewußtsein, dass Jesus durch seinen Geist dort gegenwärtig ist, wo Menschen in seinem Namen versammelt sind (vgl. Mt 18,20), binden wir uns an eine konkrete Gemeinschaft, die Jesus nachzufolgen sucht, um in ihr gemeinsam die Stimme Gottes zu hören. Die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber einer Oberin, einem Obern als Repräsentanten der Gemeinschaft konkretisiert unsere Bereitschaft, den Zuspruch und den Anspruch der Liebe Gottes in der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern Jesu zu vernehmen.

Gemeinschaften, die den evangelischen Rat des Gehorsams zu leben trachten, werden also hörende Gemeinschaften sein. Sie werden suchen, in dem Stimmengewirr unserer Zeit die Stimme Gottes zu hören und zu unterscheiden, der zu jedem Menschen sagt: »Du bist meine geliebte Tochter, mein geliebter Sohn; über dich freue ich mich.«

3. Der evangelische Rat der Keuschheit:

Teilnahme an Jesu Aufbruch zu den Anderen im Heiligen Geist

Der Beziehung der Liebe, die zwischen Jesus und seinem Vater waltet, ist es eigen, dass sie sich nicht in sich selbst abrundet. Sie ist nicht in sich selbst »ganz«, sondern ist eine geöffnete, aufgebrochene Beziehung. Jesus wird im Geiste der Liebe zu den Anderen gesandt; er verlässt seine Heimat und bricht auf, um sich für die Vielen hinzugeben – bis in die Einsamkeit der Passion und des Todes hinein. Der evangelische Rat der Keuschheit weist uns auf diese Grundhaltung hin. Jesusgemäß ist es nicht, auf sich selbst fixiert zu leben, auch nicht, sich in kleinen intimen Gemeinschaften abzuschließen, sondern sich immer noch einmal über sich selbst hinaus auf Andere hin zu öffnen, für Andere zu sein und den Anderen gerade auch in ihrer Andersheit und Fremdheit in Ehrfurcht zu begegnen, weil sie von Gott geliebt und Gottes Söhne und Töchter sind. Auch zu einer Gemeinschaft, die im Geiste Jesu lebt, gehört diese Dimension des »für Andere« und »über sich selbst hinaus« hinzu. Das bedeutet sicher einen Gegenakzent gegen den heute weit verbreiteten Trend zum privaten Glück, zur Erfüllung des Lebens in Erlebnis und Konsum. Das schließt ein Loslassen ein; aber nicht um des bloßen Loslassens willen, sondern um frei und offen zu werden für Andere: um sich zu ihnen senden zu lassen; um sie als Söhne und Töchter Gottes zu achten und dienend für sie zu sein. Damit ist wohl ein wesentlicher Kern dessen genannt, was wir mit dem evangelischen Rat der Keuschheit anzielen. (Ich sage bewußt »Keuschheit« und nicht »Ehelosigkeit«,

weil die gemeinte Haltung auch für eine christlich gelebte Ehe bedeutsam ist. Wenn man »Keuschheit« in der hier angedeuteten Richtung versteht, ist klar, dass sie keine Leibfeindlichkeit und keine Missachtung der Sexualität einschließt. Wohl wird das besagte »Aufgebrochensein« sich auch im Bereich der Sexualität auswirken. Auch hier wird sich das »Loslassen« ausdrücken.)

Im Ordensleben geben wir dem evangelischen Rat der Keuschheit eine besondere Gestalt. Wir verzichten auf die Ehe und wählen die Ehelosigkeit, aber nicht um des bloßen Verzichtes willen, sondern um in dieser Weise an Jesu Aufbruch teilzunehmen, der die Grenzen der leiblichen Familie verlassen hat, um der größeren Familie Gottes zu dienen; ja, der sogar das Verlassensein von seinem Vater erlitten und darin seine Hingabe für die Vielen zur Vergebung der Sünden vollendet hat. Das Gelübde der ehelosen Keuschheit kann uns wohl in besonderer Weise mit diesem österlichen Geheimnis der Sendung Jesu verbinden.

Gemeinschaften, die den evangelischen Rat der Keuschheit leben, werden an der Sendung Jesu zu den Anderen, zu den Fremden, den Verachteten teilnehmen, und sie werden Gemeinschaften sein, die sich vom Fremden her bewegen und rühren lassen (vgl. das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.)

Aber leben wir unsererseits diese Hingabe? Vielleicht nur unvollkommen, halbherzig. Was dann? Dann können und dürfen wir wieder beim ersten evangelischen Rat beginnen: Wir sind auf Gottes Erbarmen angewiesen. Also lasst uns betend und rufend zum Thron der Gnade hintreten, um Erbarmen zu finden und Hilfe zur rechten Zeit (Hebr 4,15f). Wir können die Haltungen der evangelischen Räte nicht mit moralischer Anstrengung »machen«. Sie sind Geschenk, um das wir bitten dürfen und das wir im Gebet empfangen.

Die dargelegte Sicht der evangelischen Räte sieht die Räte primär in ihrer positiven Ausrichtung:

Rufen nach Gottes Liebe.

Hören auf Gottes Liebe.

Wirken aus Gottes Liebe.

Die Evangelischen Räte lassen uns in Gottes Liebe gründen (Eph 3,14–21).

Schluss: Dreifaltiges Leben in Einheit

Die evangelischen Räte weisen uns in die Grundhaltungen ein, die Jesus in seinem Verhältnis zum Vater im Heiligen Geist gelebt hat. Sie nehmen uns als Schwestern und Brüder Jesu in das dreieine Leben, in die dreieine Liebe Gottes hinein.

Gibt es nun in unserem Leben einen Vollzug, in dem die genannten Grundhaltungen prägnant und dicht zum Ausdruck kommen und zu einer Einheit finden? Es gibt diesen Vollzug, und zwar das Mahl. Sie kennen alle die berühmte

Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rublew (1411). Die drei göttlichen Personen sitzen einander zugewandt um einen Tisch. Die Darstellung ist inspiriert durch die Abrahamserzählung. Nachdem Abraham das Wort gehört hat: »Wandle vor mir und sei ganz« und nachdem er dem Auftrag Gottes entsprechend die Beschneidung durchgeführt hat, erhält er Besuch von drei Männern, drei Boten Gottes, von Gott selbst, und er bereitet den Gästen ein Mahl (Gen 18). Die christliche Tradition hat in diesen drei Gestalten, die Abraham zum Mahl empfängt, einen Hinweis auf die Dreifaltigkeit Gottes gesehen. Auf der Ikone werden die drei göttlichen Personen daher als drei Engel dargestellt, die an einem Tisch sitzen mit einem Kelch in der Mitte. Das Mahl ist privilegierter Ort der Anwesenheit des dreieinen Gottes. Die gilt für das Mahl der Eucharistie. Hier werden wir in die trinitarischen Grundhaltungen Jesu hineingenommen: Wir rufen im Bewusstsein unserer Armut um das Kommen des Heiligen Geistes, damit er nicht nur die Gaben, sondern vor allem unsere Herzen wandle (Epiklese). Wir hören Gottes Wort und erinnern uns dankbar, was Gott in Jesus zu uns gesprochen und für uns getan hat (Anamnese). Wir empfangen Christus in unseren Herzen und werden so in seine Hingabe »für das Leben der Welt« (Joh 6,51) hineingenommen (Kommunion). So können die Grundhaltungen der evangelischen Räte in der Eucharistiefeier immer wieder erneuert und gestärkt werden.

Dies gilt aber – in abgewandelter Weise – auch für jedes andere Mahl, das wir gemeinsam in unseren Gemeinschaften halten. Beim gemeinsamen Essen wird deutlich, dass wir alle in gleicher Weise darauf angewiesen sind, dass uns das Leben und die Mittel des Lebens geschenkt werden. Niemand lebt aus sich selber. Das Mahl bringt unsere gemeinsame Armut und Bedürftigkeit, aber auch unser gemeinsames Beschenktsein zum Ausdruck. Das gemeinsame Mahl ist ferner auch ein Vollzug des Hörens. Wir hören – in den Gemeinschaften, in denen es Tischlesung gibt – auf das vorgelesene Wort, oder – wohl meistens – wir teilen uns einander mit und hören dabei (hoffentlich) aufeinander. Im gemeinsamen Gespräch können wir erfahren, dass wir angenommen und einbezogen sind: ein Symbol des Angenommenseins durch Gott. Im Mahl empfangen wir schließlich Kraft, unseren Weg vor Gott weiterzugehen und unserer Sendung zu leben. Von den ersten Christen wird gesagt, dass sie »miteinander Mahl hielten in Freude und Einfalt des Herzens« (Apg 2,46). Das »Miteinanderessen« ist kennzeichnend für die Christen. Darin wird deutlich, dass niemand für sich selbst »ganz« und vollkommen ist. Dem Gott, der selbst dreieine Liebe ist, entsprechen wir, indem wir miteinander unsere Armut teilen, miteinander auf Gottes Zuspruch hören und uns auch als Gemeinschaft zu Anderen hin aufbrechen und senden lassen. Auf diesem gemeinsamen Weg, auf dem auch unsere Gebrochenheiten nicht verdrängt werden, erfüllen wir, was Abraham, dem Vater

unseres Glaubens gesagt wurde: »Wandle vor mir und sei ganz!« Und für dieses Ganzsein gilt:

»Es gibt kein ganzers Ding als ein zerbrochen Herz.«

*Vortrag beim Ordenstag der Diözese Limburg
am 17. Juni 2000.*

Ignatianische Spiritualität in ihrer anthropologischen Durchführung

Dass das theologische Denken Hans Urs von Balthasars in hohem Maße von der ignatianischen Spiritualität geprägt ist, steht fest und ist allgemein anerkannt. Jacques Servais hat dies in seiner Dissertation »Une Théologie des ›Exercices Spirituels‹. Hans Urs von Balthasar, Interprète de Saint Ignace« (Rom 1992) überzeugend nachgewiesen. Und Werner Löser, ebenfalls ein ausgezeichnete Kenner der Balthasarschen Theologie, stellte schon vorher in seinem Artikel »Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars«¹ fest: »Nicht nur hat Balthasar immer wieder Texte und Motive aus den ignatianischen Exerzitien aufgegriffen und aus großen theologischen Zusammenhängen heraus gedeutet, er hat auch seinen eigenen theologischen Entwurf aus dem Geist der Exerzitien gestaltet. Dass dies so ist, bringt er hier und da zur Sprache. In der Regel bleibt es unausgesprochen. Wer freilich die Exerzitien des Ignatius kennt, begegnet in Balthasars theologischem Entwurf deren Grundentscheidungen der Sache nach auf Schritt und Tritt.«

Welches sind bezüglich der Anthropologie, also des Verständnisses des Menschen, die Grundentscheidungen der ignatianischen Spiritualität? Und wie begegnet man ihnen in der Theologie von Balthasar? Dieser Frage möchte ich ein wenig nachgehen; allerdings äußerst fragmentarisch, sowohl im Hinblick auf die ignatianische Spiritualität als auch – erst recht – im Hinblick auf das Werk von Balthasar. Wenn in den Fragmenten entfernt doch etwas vom Ganzen ansichtig werden sollte, wäre dies die Bestätigung eines Balthasarschen Axioms, nach dem das Ganze im Fragment gegeben ist und aufscheint.

I. Die Mitte

Die Begegnung des zwispältigen Menschen

mit dem zu ihm kommenden und sich für ihn hingebenden Schöpfer und Herrn

Gibt es eine Mitte, von der aus sich am ehesten und umfassendsten bestimmen läßt, wer in der ignatianischen Spiritualität und vielleicht auch in der Theologie Hans Urs von Balthasars der Mensch ist, und wie die Anthropologie in dieser Spiritualität zur Geltung kommt?

1 In: Karl Lehmann, Walter Kasper [Hg.], Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 152–174 (= Lehmann, Gestalt und Werk (1989)).

Man kann – so meine ich – diese Mitte schon finden, wenn man bei der Ursprungserfahrung des Ignatius, bei seiner Bekehrung ansetzt. Am Anfang eines geistlichen Weges leuchtet ja oft – wenn auch noch verhalten – das auf, was den weiteren Weg prägen wird. Der geistliche Weg des Ignatius beginnt bekanntlich auf dem Krankenlager in Loyola. Ignatius – schwer verwundet, knapp dem Tod entgangen, in seinen Wunschphantasien den »Eitelkeiten der Welt« ergeben – wird durch die Lektüre zweier Bücher mit dem Leben Jesu und dem Beispiel der Heiligen konfrontiert. Dies löst in ihm eine tiefe innere und dann auch äußere Bewegung aus. Es wächst in ihm das Verlangen, wie die Heiligen sein Leben in den Dienst Jesu zu stellen und Jesus nachzufolgen. Dieses »heilige Verlangen«² erfüllt und tröstet ihn auf die Dauer mehr als die weltlichen Wünsche, die auch in ihm lebendig sind; es entspricht also mehr dem, was er selbst in seiner Tiefe eigentlich ersehnt und will. Im Blick auf Jesus und in der dadurch ausgelösten und ermöglichten Unterscheidung der inneren Bewegungen und Wünsche sucht Ignatius in einem langen Prozeß seinen Weg der Nachfolge Jesu, des Dienstes mit Jesus für die Menschen.

In dieser Ursprungserfahrung werden bereits wichtige Aspekte ignatianischer Spiritualität und Anthropologie sichtbar. Der Ausgangspunkt ist die zwiespältige Situation des Menschen: Ignatius ist von einem starken Lebenswillen erfüllt und erfährt doch die Bedrohtheit und Brüchigkeit des Lebens (im wörtlichen Sinn: sein Bein ist gebrochen). Er hat große Pläne und Ziele, die ihn aber überfordern und unerreichbar sind, was er jedoch vor sich selbst verdrängt (Sehr bezeichnend heißt es im Bericht des Pilgers, Nr. 6: »Und er war damit [d. h. in seinen Wunschplänen] so voll Eitelkeit, dass er nicht beachtete, wie unmöglich es war, es erreichen zu können.«).

Der zweite, zentrale Aspekt ist die Begegnung mit Jesus Christus, der durch menschlich-kirchliche Vermittlung gleichsam in der Gemeinschaft der Heiligen auf ihn zukommt und ihn innerlich anspricht. Dieses Kommen Jesu veranschaulicht sich für Ignatius während seiner Bekehrungszeit auch sinnhaft in einer nächtlichen Schau, die er bezeichnenderweise »Heimsuchung« (visitación, Besuch) nennt: »Eine Nacht war er wach und sah deutlich ein Bild unserer Herrin mit dem heiligen Jesuskind, bei deren Anblick über einen beachtlichen Zeitraum er sehr übermäßige Tröstung empfing«³. (Hier wird schon deutlich, wie wichtig für Ignatius auch die geistliche Durchdringung der Sinne ist. Der ganze Mensch mit all seinen Sinnen ist in die Begegnung mit Gott, der zu unserem Heil Mensch geworden ist, einbezogen).

2 Vgl. Bericht des Pilgers, Nr. 10.

3 Bericht des Pilgers, Nr. 10.

Die Begegnung mit Jesus löst in Ignatius – dies ist der dritte wichtige Aspekt – eine existentielle Bewegung aus. Der zunächst am Gehen Gehinderte wird durch die Begegnung mit Jesus in Bewegung gesetzt und zum Gehen eines Weges (innerlich und äußerlich) angeregt und befähigt. »Weg« ist fortan ein Grundwort ignatianischer Spiritualität. Ignatius bezeichnet sich als Pilger, was für sein geistliches Selbstverständnis sicher charakteristisch ist. »Heiliges Verlangen« (desiderium), geistliche Unterscheidung der inneren Regungen (discretio), Entscheidung für einen Lebensweg in der Nachfolge Jesu (electio) sind wesentliche Elemente dieses Weges. Innere Voraussetzung und bleibende Grundhaltung des Weges ist die Offenheit und Bereitschaft für Jesus Christus, den Schöpfer und Herrn (indifferentia).

Bevor etwas näher auf die genannten Aspekte eingegangen wird, soll noch auf einen Text der Geistlichen Übungen (Exerzitien) hingewiesen werden, in dem sich die drei Aspekte ebenfalls finden und der auf das Denken Hans Urs von Balthasars einen großen Einfluß ausgeübt hat. Es ist das Gespräch mit dem gekreuzigten Christus am Ende der ersten Betrachtung der Ersten Woche (GÜ 53f). Der Exerzitant ist sich in der Meditation zuvor seiner zwiespältigen, auch von Schuld belasteten Situation, die ihn ratlos und verwirrt sein läßt, bewußt geworden (1. Aspekt). In dieser Situation soll er sich in die Gegenwart des ans Kreuz gehefteten Christus begeben und auf ihn schauend, Aug' in Auge mit ihm, »ein Gespräch halten: Wie er als Schöpfer gekommen ist, Mensch zu werden, und von ewigem Leben zu zeitlichem Tod, und so für meine Sünden zu sterben« (2. Aspekt). Indem der Exerzitant so das Kommen Jesu Christi von Gott her und seine Hingabe bis in den Tod »für mich Sünder« bedenkt, vermag er den Blick auf sich selbst zu wenden und »sich selbst anzuschauen«. Dazu läßt ihn der Text der Geistlichen Übungen ausdrücklich ein: »indem ich mich selbst anschau«. Das eigentliche, wahre Verständnis des Menschen entspringt der Begegnung mit dem Schöpfer, der als Mensch bis in die Abgründe menschlicher Existenz – Tod und Sünde – gekommen ist, um darin für mich dazusein; es entspringt der Begegnung mit dem »Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat«⁴. In aller Verlorenheit bin ich von Gott gesucht und geliebt. Gott selbst setzt sich für mich ein, so dass ich in eine vertrauensvolle Beziehung, in ein freundschaftlich-ehrfurchtsvolles Gespräch mit ihm eintreten kann.⁵ Das Verhältnis des Menschen zu Gott – hier vor dem Gekreuzigten wird es eindeutig – ist ein Verhältnis ehrfurchtsvoller Anerkennung und hingebenden Dienens. Gott bejaht den Menschen, auch den Verlorenen, und verhält sich ihm

4 Gal 2,20; ein Vers, den v. Balthasar z. B. in »Pneuma und Institution«, 160f, mit ausdrücklichem Verweis auf GÜ 53 erwähnt.

5 GÜ 54: Man soll mit Christus sprechen, »wie ein Freund zu einem anderen spricht oder ein Diener zu seinem Herrn«.

gegenüber wie ein Dienender.⁶ So kann auch die Antwort des Menschen nur Bejahung, Anerkennung und Dienstbereitschaft gegenüber Gott sein. Die Bestimmung des Menschen, wie sie im »Prinzip und Fundament« der Geistlichen Übungen formuliert wird (»Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen ...«: GÜ 23), ist in der Begegnung mit Jesus Christus dem Gekreuzigten, in dem mein Schöpfer und Herr liebend für mich da ist, grundgelegt.

Vor dem Gekreuzigten bedenkt der Exerzitant deshalb seine Antwort auf Gottes Einsatz für ihn. Er erwägt sein vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Handeln. Die Frage »was ich für Christus tun soll«, die sich hier im Gespräch mit dem für mich gestorbenen Sohn Gottes stellt, wird dann während der weiteren Bewegung der Geistlichen Übungen in der Zweiten Woche lebendig bleiben, bis es in der »Wahl« (electio) zu einer konkreten Entschiedenheit kommt (3. Aspekt).

Ist die in diesen drei Aspekten gegebene Struktur nicht auch kennzeichnend für von Balthasars Denkform und für seine Anthropologie? Wenn von Balthasar über den Menschen spricht, weist er oft (oder sogar meist?) zunächst auf die Paradoxie des menschlichen Wesens hin, auf seine Gebrochenheit, Zweideutigkeit, seine Spannungen und Gegensätze, seine Zerrissenheit.⁷ Die Lösung dieser tragischen Situation ist vom Menschen her nicht konstruierbar;⁸ sie ist am menschlichen Wesen nicht »ablesbar«;⁹ sie erfolgt nicht »von unten«, vom Menschen her durch intellektuelle oder moralische Anstrengungen irgendwelcher Art, sondern wird im Christusmysterium mit seiner Mitte im Kreuzesgeschehen geschenkt. In der Beziehung zum Christusmysterium wird der Mensch »Aug' in Auge zum Mysterium Gottes selber gestellt«¹⁰. Indem der tragisch zerrissene Mensch im gekreuzigten Christus von Gott selbst liebevoll-erbarmend angeschaut wird, kann er in seinen Gegensätzen die Versöhnung finden. Er wird »erlöst von der undurchführbaren Aufgabe, sich von seiner Gebrochenheit her als ungebrochen zu entwerfen, ohne dabei einen Wesensaspekt seiner selbst fallen zu lassen« (314). Er ist von dieser unmöglichen Aufgabe erlöst, weil er im Vorhinein von Gott seinem Schöpfer bejaht und erwählt ist, und ihm von Gott her seine endgültige Bestimmung und Erwählung *gegeben* ist. Jedoch schaltet die im Voraus gegebene Bejahung und Erwählung Gottes das Handeln des Menschen nicht aus, sondern ruft es hervor und setzt es frei. Wir haben

6 Vgl. GÜ 236.

7 Vgl. z. B. Theodramatik II/1, 306ff.: »Der Mensch«.

8 Ebd., 41.

9 Ebd., 315.

10 Ebd., 315; m. E. eine indirekte Anspielung auf das Aug' in Auge mit dem Gekreuzigten in GÜ 53!

Gottes Wahl, Gottes Erwählung zu wählen. »Was aber Gott für uns wählt, ist auf jeden Fall eine Sendung in der Nachfolge Christi, innerhalb seiner Kirche«¹¹. Die Übereinstimmung mit der ignatianischen Struktur, dem ignatianischen Dreischritt, dürfte deutlich sein: Der Mensch im Zwiespalt – versöhnende Begegnung mit Jesus Christus dem Gekreuzigten – Freisetzung eines Weges, einer Sendung in der Nachfolge Jesu.

Im zweiten Teil sollen zu diesen drei Aspekten von den Geistlichen Übungen her noch einige erläuternde Bemerkungen gemacht und so die ignatianische Anthropologie noch etwas erhellt werden.

II. Entfaltung

1. Anthropologische Vorgegebenheit:

Der Mensch im Zwiespalt

In welcher Situation befinden sich die Menschen, wenn man davon absieht, dass Gott selbst doch rettend und erlösend auf sie zukommt und sich selbst um ihr Heil müht? Ignatius läßt den Exerzitanten in der Betrachtung über die Menschwerdung einen weiten Blick auf das »Angesicht der Erde« tun und konstatiert zunächst einmal die »große Verschiedenheit der Trachten wie der Gebärden«, also die Unterschiedlichkeit und Vielfalt der Verhaltensweisen, der Gewohnheiten, der Kulturen, der biologischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten: »die einen weiß und die anderen schwarz; die einen in Frieden und die anderen in Krieg; die einen weinend und die anderen lachend; die einen gesund, die anderen krank; die einen geboren werdend und die anderen sterbend, usw.« (GÜ 106). Die ganze spannungsreiche Fülle menschlichen Lebens und menschlicher Kultur ist im Blick (wer dächte nicht an Balthasars umfangreiche Darlegungen zu fast allen Dimensionen menschlichen Lebens!); alles Menschliche soll beachtet und meditiert werden. Aber man soll nicht bei der vielleicht glänzenden Oberfläche stehen bleiben. Tiefer betrachtet herrscht unter den Menschen jedenfalls auch Zynismus (die Menschen »lästern«: GÜ 107), Ausdruck von Verzweiflung; es herrschen Rivalität und Feindschaft: Die Menschen verletzen und töten einander; sie sind auf dem Weg ins totale Verderben; sie gehen zur Hölle (GÜ 108). Warum? Weil sie der Bestimmung, die Gott als Schöpfer den Menschen gegeben und in sie gelegt hat, nicht entsprechen. In dieser Diskrepanz zwischen der Bestimmung, dem Plan Gottes, und dem tatsächlichen Verhalten des Menschen besteht der eigentliche Zwiespalt, die tiefste Zerrissenheit des Menschen.

11 Homo creatus est, 33.

Die Bestimmung, auf die der Mensch innerlich ausgerichtet ist, legt Ignatius im »Prinzip und Fundament« der Geistlichen Übungen dar (GÜ 23). »Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten.« Gott loben, ihm Ehrfurcht erweisen und ihm dienen heißt im ignatianischen Verständnis: Gottes Liebe, in der er sich dem Menschen schenkt und für ihn einsetzt, dankend annehmen und sie erwidern in sich und in der Welt wirksam werden lassen (vgl. 230–237). Darin besteht das Heil des Menschen. Alles übrige ist auf dieses Ziel hin auszurichten. Daraus ergibt sich die innere Notwendigkeit der »Indifferenz«, der Freiheit gegenüber allem Geschaffenen, damit in allem Gottes Wille, sein Liebeswille bestimmend sein kann. Statt der Ausrichtung auf Gott und der inneren Freiheit gegenüber dem Geschaffenen erfährt sich der Mensch aber sowohl von den ihn umgebenden Mächten und Gewalten und von der menschlichen Geschichte her als auch durch eigenes Verhalten in Schuld verstrickt und in vielfältiger Weise verklavt. Die kosmische, geschichtliche, gesellschaftliche Dimension der Sünde wird von Ignatius beachtet. Der Mensch ist »gegen die unendliche Güte angegangen« (GÜ 52) und hat Weltlichem (Ehre, Ansehen, Reichtum) den Vorzug vor dem Dienst Gottes gegeben. Dadurch hat er die Freiheit verloren; er ist wie angekettet, eingekerkert und verbannt (vgl. GÜ 47). Er stürzt sich und andere ins Verderben (vgl. GÜ 58).

Aber ist das Verderben absolut? Findet der Blick auf die vorfindliche Situation des Menschen keinen Lichtpunkt? Ist alles bis ins Tiefste hinein korrupt, wie man vielleicht in lutherisch-reformatorischer Perspektive meinen könnte? Ignatius läßt den Exerzitanten, der die Sünde der Welt und die eigene Sünde betrachtet hat und darüber zutiefst beschämt und verwirrt ist, mit Erstaunen feststellen, dass er dennoch lebt. Trotz aller Schuld, aller Wirrnis und Zerrissenheit – er ist nicht im total hoffnungslosen Unheil versunken; denn er lebt. Das muß mit großer Verwunderung wahrgenommen werden:

»Ausruf, staunend mit gesteigertem Verlangen, indem ich alle Geschöpfe durchgehe, wie sie mich am Leben gelassen und darin erhalten haben:

- die Engel, da sie doch Schwert der göttlichen Gerechtigkeit sind, wie sie mich ertragen und bewahrt und für mich gebetet haben;
- die Heiligen, wie sie bedacht waren, für mich einzutreten und zu beten;
- und die Himmel, Sonne, Mond, Sterne und Elemente, Früchte, Vögel, Fische und Tiere;
- und die Erde, wie sie sich nicht aufgetan hat, um mich zu verschlingen, indem sie neue Höllen schafft, um für immer in ihnen zu quälen« (GÜ 60).

Im Wirken der Geschöpfe, die mich leben lassen und für meine Lebenserhaltung sorgen, ist es Gott selbst, der in seiner Barmherzigkeit »mir bis jetzt das Leben geschenkt hat« (GÜ 61).

Dieser Hinweis ist anthropologisch besonders wertvoll: Solange Menschen leben, sind sie nicht ganz verloren (und dürfen deshalb auch nicht als verloren betrachtet oder mißachtet werden); denn das Leben ist Gottes Gabe. Im gewährten Leben ist Gottes schöpferische Liebe (!) beim Menschen und im Menschen wirksam. Das ist Grund für »gesteigertes Verlangen«, für neue Sehnsucht nach Gott, für Hoffnung. Solange Menschen *leben*, sind sie nicht von Gottes Liebe verlassen, sondern von Gottes Liebe getragen.

Und – so kann man über Ignatius hinaus weiterfragen – leben die Menschen denn nicht auch noch in der Hölle, die sie sich durch eigene Schuld bereiten? Die schöpferische, sich mühende, vergebende Liebe Gottes und folglich Hoffnung also noch bei denen, die sich in einer Hölle verschließen? So wird Balthasar dann fragen. Ignatius hat in dieser Richtung nicht (mehr) gedacht. Aber wenn Gott, der Schöpfer, »unendliche Güte« ist, wird man dann nicht so fragen dürfen?

2. Theologische Gegebenheit:

Der zum Menschen kommende und für ihn sich mühende Gott

Der in Schuldzusammenhänge verstrickte, in Zerrissenheit lebende Mensch ist von Gott nicht verlassen. Gott hat sich definitiv und unwiderruflich zum Heil und zur Rettung des verlorenen Menschen entschieden und diesen Heilswillen in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, in dessen Mühen bis zum Tod am Kreuz offenbar und wirksam werden lassen. Diese theologische Gegebenheit ist Basis des gesamten Weges der Geistlichen Übungen.

Ich möchte hier nur auf einen anthropologisch bedeutsamen Punkt ignatianscher Spiritualität hinweisen. In einer langen Tradition abendländischer Theologie erwählt Gott aus der Masse der verlorenen, verdammungswürdigen Menschen nicht alle Menschen zum Heil. Vielleicht sogar der größte Teil wird von vornherein nicht erwählt und erreicht deshalb das ewige Heil nicht, sondern wird schließlich zur ewigen Verdammnis verurteilt. Dieses Verständnis, das in der Reformationszeit eine Zuspitzung erfährt (vor allem bei Calvin), wirft einen düsteren, dunklen Schatten auf Gott, der in der Bibel als Liebe, als Huld und Güte bezeichnet wird. Was ist das für eine Liebe, die Menschen von vornherein nicht zum Heil erwählt oder sogar positiv vom Heil ausschließt?! Ein solches ambivalentes Gottesverständnis hat eine innere Tendenz, im Menschen eine tiefgreifende Angst und Verunsicherung zu erzeugen, die man dann durch eine gesteigerte Heilsgewissheit zu überwinden sucht.

Es ist nun auffallend, dass sich in den Geistlichen Übungen des Ignatius von einer solchen geheimen Einschränkung des göttlichen Heilswillens nach meiner Kenntnis keine Spur findet. Im Gegenteil: Angesichts des allgemeinen Unheils – so legt Ignatius es in der Betrachtung über die Menschwerdung dar –

entschließt sich der dreifaltige Gott »das Menschengeschlecht« zu retten (GÜ 102). Gott will also nicht nur eine begrenzte Zahl von Menschen aus der Masse der Verlorenen herausführen, sondern sein Erlösungswille richtet sich uneingeschränkt auf die gesamte Menschheit, auf alle Menschen. Der dreifaltige Gott schaut »das ganze Angesicht oder die Rundung der Erde und alle Völker ...: in so großer Blindheit und wie sie sterben und zur Hölle hinabsteigen« (GÜ 106). Voll Erbarmen entschließt er sich: »Laßt uns Erlösung des Menschengeschlechts (!) bewirken.« (GÜ 107). Das Menschengeschlecht, das aus den vielen in so großer Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit lebenden Personen besteht (GÜ 106), will Gott retten.

Entsprechend richtet sich dann auch der Ruf Christi an »die gesamte Welt ... und einen jeden im einzelnen« (GÜ 95: Betrachtung vom Ruf des Königs). Jesus Christus als »der Herr der ganzen Welt« sendet seine Jünger »über die ganze Welt hin« und empfiehlt, »allen helfen zu wollen« (GÜ 145f); denn sein »Wille ist es, die ganze Welt und alle Feinde (sc. des Heiles) zu erobern« (GÜ 95). Die in Jesus Christus wirksame Entschiedenheit Gottes zur Rettung der ganzen Welt bildet den Horizont, innerhalb dessen der Exerzitant seine eigene Entscheidung trifft. Weil Gott uneingeschränkt zum Heil aller Menschen entschieden ist, kann sich der Mensch seinerseits mit uneingeschränktem Vertrauen öffnen wie zu einem Freund ohne versteckte Angst vor einem Deus absconditus, einem verborgenen Gott, der vielleicht doch nicht uneingeschränkt die Verlorenen retten, sondern an einigen oder vielen seinen gerechten Zorn erweisen will. Übrigens ist in den Exerzitien, wenn ich es recht sehe, nirgendwo vom Zorn Gottes die Rede. Der Sünder erschrickt nicht vor dem Zorn Gottes, sondern ist beschämt wegen der inneren Bosheit und Häßlichkeit der Sünde und wegen der Gemeinheit, die darin liegt, dass er gegen die Weisheit, Allmacht, Gerechtigkeit (GÜ 59) und vor allem »gegen die unendliche Güte« Gottes (GÜ 52) angegangen ist. (Damit soll nicht abgelehnt werden, dass das biblisch begründete Sprechen vom »Zorn Gottes« einen guten Sinn hat; aber es muß so verstanden werden, dass dabei die von vornherein vergebungsbereite Barmherzigkeit und »unendliche Güte« Gottes in keiner Weise eingeschränkt wird.)

In den von Peter Knauer herausgegebenen Briefen des hl. Ignatius ist laut Index nur an einer Stelle vom Zürnen Gottes die Rede. Juan de Vega, Vizekönig von Sizilien, hatte in einem Brief an Ignatius den Tod seiner Frau als Zeichen dafür gedeutet, dass sich der Zorn Gottes gegen ihn wegen seiner Sünden gerichtet habe. Ignatius weist den Gedanken an den Zorn Gottes nicht einfach zurück, stellt ihn aber in den umfassenderen Zusammenhang der Güte und Barmherzigkeit Gottes: »Es sei gepriesen unser weisester Vater, der so gütig ist, wenn er straft, und solche Barmherzigkeit anwendet, wenn er zürnt«¹².

12 IGNATIUS VON LOYOLA, Briefe und Unterweisungen, übersetzt von PETER KNAUER,

3. Theologisch-anthropologische Vermittlung:

Gottes Wirken im Menschen –

des Menschen Bereitschaft und Entscheidung für Gott

Wie wird der in Jesus Christus offenbare Heilswille Gottes im zwiespältigen, verlorenen Menschen wirksam? Wie kommen theologische Gegebenheit (Gottes Heilswille) und anthropologische Vorgegebenheit (der verlorene Mensch) zusammen? Anders ausgedrückt: Wie ereignet sich die Rechtfertigung des sündigen Menschen? In ignatianischer Perspektive geschieht es dadurch, dass Gott zugleich mit dem Heilshandeln in der Geschichte (in Jesus Christus und im Dienst der Kirche) durch seinen Geist auch im Menschen selbst wirkt (vgl. GÜ 365) und ihn einen Weg führt, und der Mensch sich führen läßt. Gottes gnadenhaftes Wirken im Menschen und des Menschen selbsttätiges, freies Wirken sind in der Sicht des Ignatius nicht zwei getrennte Wirklichkeiten, sondern Gott wirkt ermöglichend *im* Wirken des Menschen. Gott wirkt, *indem* der Mensch sich ein eigenes Wirken, ein eigenes Gehen und Voranschreiten geben läßt. Gottes (rechtfertigende) Gnade ist eine bewegende Kraft und Dynamik im Menschen. Das allem zuvor-kommende, alles ermöglichende Wirken der Liebe Gottes geschieht im Wirken der Geschöpfe. Es ist nicht irgendwo unvermittelt gegeben und greifbar, sondern Gott ist tätig, »indem er Sein gibt, erhält, belebt und wahrnehmen macht« (GÜ 236). Er ist den Menschen liebend nahe und teilt sich mit, indem er Menschen zu sich hinzieht und sie zur Gottesliebe bewegt. In der glaubend-hoffend-liebenden Ausrichtung von Menschen auf Gott hin, also in menschlichem Handeln (in Anthropologie!), ist Gottes liebendes, gnadenhaftes Heilswirken gegeben (vgl. GÜ 316). Gott kommt auf die Menschen zu und schenkt sich ihnen, indem (nicht: weil) Menschen zu Gott hin geöffnet werden und zu Gott hinstreben. In der Sehnsucht des Menschen nach Gott ist Gott bereits dem Menschen nahe, ist er beim Menschen, im Menschen. Sie ist schon »das vom Heiligen Geist in der Seele gewirkte lebendige Echo auf die absteigende Agape Gottes«¹³. Diese Sehnsucht des menschlichen Herzens »trägt in sich bereits das Kennmal der göttlichen Kenose«¹⁴. Man verachte deshalb die Sehnsucht nicht! Vielleicht bleibt uns am Ende nur dies: der Schrei der Sehnsucht (»Gott, mein Gott ...!«), die sehnsüchtige Bitte: »Gib mir nur deine Liebe und Gnade! Das ist genug.« (GÜ 234). So jedenfalls enden die Exerzitien. Wer so rufen und beten kann, in dem ist Gott liebend da; in ihm ruft und betet der Geist Gottes selbst (Röm 8,26).

Würzburg 1993, 319f.

¹³ Homo creatus est, 28.

¹⁴ Ebd., 30.

Wenn Gott in den Bewegungen und Handlungen des Menschen wirksam ist, drängt sich die Frage auf, ob dies denn uneingeschränkt für alles Handeln des Menschen gilt. Offensichtlich ist doch längst nicht jede menschliche Tätigkeit und Regung Erscheinung des göttlichen Heilshandelns. Ignatius weiß um die Ambivalenz menschlichen Handelns. Es gibt Bewegungen im Menschen und in der Menschheit, die vom »bösen Geist« kommen, die von der Macht der Sünde beherrscht sind. Längst nicht alles, was gut und gottgefällig erscheint, ist wirklich gottentsprechend. Das Böse tritt nur allzu oft unter dem Schein des Guten auf. Weil Ignatius überzeugt ist, dass Gott durch menschliches Handeln in der Welt wirksam ist, muß ihm daher an einer Unterscheidung der verschiedenen Bewegungen im Menschen gelegen sein. In welchen Bewegungen ist wirklich Gott zum Heil der Menschen wirksam? Welche Bewegungen entsprechen dem göttlichen Heilswillen? Und umgekehrt: Welche Bewegungen beziehen ihr Sein und ihre Wirkkraft zwar auch aus Gottes Schöpfermacht, bleiben aber hinter den in ihnen grundgelegten guten Möglichkeiten zurück und mißbrauchen ihre gottgegebene Kraft, so dass sie tatsächlich Gottes Heilswirken entgegen sind?

Es sei hier nur auf ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal hingewiesen: Im menschlichen Handeln kommt nur dann Gottes Handeln zur Geltung, wenn das menschliche Handeln bei aller Aktivität zugleich von einer inneren Empfangsbereitschaft geprägt ist. Der Handelnde muß sich sein Handeln geben und »in die Seele legen« lassen (GÜ 180). Er muß bereit sein, das zu wählen und sich für das zu entscheiden, was mehr zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen ist. Diese Bereitschaft für den Willen Gottes ist nicht zu erzwingen; sie ist zu erbitten (GÜ 180). Wenn die Entscheidung des Menschen von solcher Bereitschaft getragen ist und aus ihr entspringt, ist sie kein eigenmächtiges und eigenwilliges Bestimmen des Menschen, sondern in der Entscheidung des Menschen wird der Wille Gottes wirksam. Der Mensch wählt selbsttätig und in Freiheit, was Gott wählt.

Und nur weil es die Wahl Gottes selbst ist, die man wählt, kann man angesichts der eigenen Wankelmütigkeit überhaupt eine endgültig gemeinte Entscheidung treffen. Die Geistlichen Übungen wollen zu einer ernststen Lebensentscheidung, in der man vorbehaltlos über sein weiteres Leben verfügt, hinführen. Die Möglichkeit zu einer solchen Lebensentscheidung wird gerade heute angesichts des Scheiterns vieler Bindungen und Beziehungen und der dadurch gesteigerten Bindungsängste nicht als selbstverständlich gelten. Die Geistlichen Übungen rechnen mit der Möglichkeit derartigen die Zukunft bindenden Entscheidungen. Die Bedingung zu einer solchen »Wahl« besteht nach Ignatius aber darin, dass Gott selbst, also der in seiner Treue beständige Gott, den Willen des Menschen bewegt. Es kommt alles darauf an, dass Gott selbst »in meine Seele legt, was ich ... tun soll« (GÜ 180). Die detaillierten Angaben der Exerzitien zum

Vorgang einer »Wahl« wollen helfen, dass die Einzelnen in ihrer Entscheidung von Gottes Liebe bewegt werden: »Jene Liebe, die mich bewegt und diese Sache erwählen läßt, soll von oben herabsteigen, von der Liebe Gottes ...« (GÜ 184). Nur indem ich mich von Gottes unwiderruflicher Liebe bewegen lasse, kann ich meiner Liebe eine konkrete bindende Gestalt geben. Nicht ich selbst, sondern nur Gott selbst kann Grund und Garant einer solchen Lebensentscheidung sein.

Aber auch eine in rechter Weise getroffene »Wahl« ist immer noch eine Entscheidung auf dem Weg. Das kommt in den Exerzitien dadurch zum Ausdruck, dass eine »Wahl« der nachfolgenden »Bestätigung« durch Gott bedarf:

»Nachdem diese Wahl oder Entscheidung getroffen ist, soll derjenige, der sie so getroffen hat, mit großem Eifer zum Gebet vor Gott, unseren Herrn, gehen und ihm diese Wahl anbieten, damit seine Majestät sie annehmen und bestätigen wolle, wenn es ihr größerer Dienst und Lobpreis ist.« (GÜ 183).

Warum bedarf es der »Bestätigung«, wenn die »Wahl« doch in rechter Weise getroffen wurde? Worin besteht die »Bestätigung«? Und wann ist sie abgeschlossen? Dazu sagt der Text nichts Weiteres. Offenbar ist Ignatius der Meinung, dass ich auch meine guten Entscheidungen noch abgeben muß oder besser: abgeben darf an den immer größeren Gott, dessen ich mich auch durch meine Entscheidung nicht bemächtigen kann. In der weiteren Lebensgeschichte, in der der unverfügbare Gott ermöglichend dabei bleibt, wird die eigene Entscheidung vertieft, konkretisiert, vielleicht auch modifiziert. Jede menschliche Entscheidung trägt – so hat es Michael Schneider treffend ausgedrückt – »eine unvermeidliche Unabgeschlossenheit bei sich.« »Leben mit der eigenen Wahl ist ein Reifungs- und Lernprozeß, der die Wahrheit und Entschlossenheit des Anfangs immer neu zu bewahren und durchzuhalten sucht. Kraft der Sehnsucht des Herzens, die zur Wahlentscheidung gedrängt hat, wird der einzelne auch künftig die Korrekturen und Vertiefungen seiner Entscheidung vornehmen und entschieden seinen Weg weitergehen.«¹⁵

So bleibt der Mensch in der Treue zu seinen Entscheidungen doch der Pilger, der nicht aufhört zu suchen, was mehr dem »Dienst und Lobpreis« Gottes in der Nachfolge Jesu entspricht. Die Entschiedenheit auf dem Weg der Nachfolge Jesu hebt die Offenheit und Unfeststellbarkeit, die das Wesen des Menschen ausmacht, nicht auf. Sie heilt deren innere Gefahr, nämlich das bindungslose Herumirren oder als dessen Gegenpol die Unbeweglichkeit und Borniertheit. Aber die konkrete Entschiedenheit in der Nachfolge Jesu zerstört die Offenheit des Menschen nicht, sondern »bestätigt« sie, wie von Balthasar es dargelegt hat. Durch die Beziehung zum Christusmysterium wird die »Unfeststellbarkeit« des

15 M. SCHNEIDER, Unterscheidung der Geister, Innsbruck 1983, 213.

Menschen insofern bestätigt, »als der Mensch sich durch diese Beziehung Aug' in Auge zum Mysterium Gottes selber gestellt sieht und damit positiv klar wird, dass er als das ›Bild und Gleichnis‹ des wesenhaft Unbekannten und Unobjektivierbaren an sich selber etwas von diesem mysteriellen Charakter tragen muß«¹⁶. Die Bindung an Jesus Christus, das »Aug' in Auge« mit dem Gekreuzigten, befreit den Menschen aus der »Ratlosigkeit des Nichtbestimmenkönnens« und richtet ihn aus »auf das positive uneinholbar Je-Größere Gottes«¹⁷.

Damit sind wir wieder bei dem angelangt, was sowohl bei Ignatius wie bei von Balthasar die Mitte ist: bei der Begegnung mit Jesus Christus dem Gekreuzigten. Im Blick auf ihn, den Sohn Gottes, »der mich geliebt und sich für mich hingegen hat« (Gal 2,20), kann der in Zwiespalt, Verwirrung und Schuld verstrickte Mensch erkennen, wer er eigentlich ist: Empfänger der sich mitteilenden, zur Antwort rufenden und befähigenden Liebe Gottes.¹⁸

Zuerst veröffentlicht: P. Reifenberg / A. van Hoof (Hg.), Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen, Mainz 2001, 293–303.

16 Theodramatik II/1, 315f.

17 Ebd., 316.

18 Vgl. GÜ 230–237: Betrachtung, um Liebe zu erlangen.