

**Michael Schneider**

**EDITION CARDO**

Studien des Patristischen Zentrums KOINONIA - ORIENS  
Herausgegeben von Wilhelm Nyssen und Michael Schneider  
Band 174

**Der Dienst der Heiligung im Leben des  
Priesters heute**

Überlegungen am Ende des Priesterjahres

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

**CLXXIV**

ISBN 3-936835-75-6

© by Koinonia - Oriens e.V., Köln - 2010

## INHALTSVERZEICHNIS

		III. Heiligung in Umkehr und Buße	52
Einführung	5	1. Umkehr zur ersten Liebe	53
		2. Reifen in der ersten Liebe	57
		3. Reifen in sehnsüchtigem Schweigen	69
I. Heiligung im Gebet	11		
1. Heiligung aus dem Gebet Jesu im Leben des Christen	11	IV. Im Dienst der Heiligung	70
a. Beten aus der Erfahrung Jesu	12	1. Liturgie des Herzens	70
b. Beten im Schweigen Gottes	14	2. Universale Freundschaft	75
c. Beten im Heiligen Geist	17		
d. «Praxis» des Gebetes	20		
e. Beten in und mit der Kirche	23		
2. Heiligung aus dem Gebet im Leben des Priesters	28		
a. Priesterliches Reifen im Gebet Jesu	28		
b. Priesterliches Beten «im Namen des Herrn»*	29		
c. Priesterliches Beten «im Namen der Kirche»*	31		
II. Heiligung in der Anfechtung	37		
1. Die Anfrage	37		
2. Der geistliche Kampf	39		
3. Der Antichrist	40		
4. Der Kampfplatz des eigenen Herzens	44		

## Der Dienst der Heiligung im Leben des Priesters heute

Am Ende der Konzilsdebatten um die Liturgieerneuerung griff Papst Johannes XXIII. mit den markanten Worten ein: «Es darf nicht wie beim Seesturm sein, als der Kapitän aufforderte, alles Überflüssige über Bord zu werfen und der Bauer seine Frau und der Pfarrer sein Brevier ins Meer warf.\* Was Papst Johannes XXIII. ansprach, blieb die je neue Anfrage der letzten Jahrzehnte: Was ist überflüssig bzw. nur noch lästig, so daß wir uns dessen endlich entledigen können? Viele Schlagworte wären da zu nennen: Abschied von Hochwürden, Aufhebung des Zölibats, Frauenordination, Durchsetzung des allgemeinen Priestertums u.a.m. Auch die Wertung und der Umgang mit solchen Themen wurde immer radikaler. In einer geheimen Abstimmung auf dem letzten Konzil votierten nur sieben Bischöfe für die Abschaffung des Zölibats; aber wie würde heutzutage, nach fast fünfzig Jahren, die gleiche Abstimmung verlaufen?

Wir haben das Priesterjahr begangen, zu dessen Patron Papst Benedikt XVI. den Pfarrer von Ars bestimmte. Drei Erfahrungen aus dem Leben dieses Heiligen sollen Leitmotiv für unsere Überlegungen zum Dienst der Heiligung im Leben des Priesters sein, nämlich die Freundschaft mit dem Herrn im Gebet, der Kampf mit dem Satan und das Sakrament der Ver-söhnung. Aber nicht wir machen uns «heilig», nur einer ist heilig, er allein will uns in seine Heiligkeit hineinnehmen, da wir seine «Freunde» sind.

Wir ehren und verehren den heiligen Franziskus, ohne dabei nur eine franziskanische Idee zu kultivieren bzw. sie in das Leben umzusetzen; wir können vielmehr zu ihm beten, da wir um seine Gegenwart wissen. Das Neue und Einzigartige an der Freundschaft mit Christus ist, daß sie über eine derartige Verbundenheit mit einem Heiligen und großen Menschen der Glaubensgeschichte hinausgeht. Die Freundschaft mit Christus ist das «distinctivum» christlichen Glaubens. Was dies besagt und worin die bleibende Differenz Jesu zu anderen Religionsführern besteht, dazu bringt Karl Rahner ein treffliches Beispiel: «Ich war einmal in einem Gespräch mit einem modernen evangelischen Theologen, dessen Theorien einem normalen katholischen Christen wie mir sehr rationalistisch,

sehr als ein existentialistischer Jesuanismus vorkommen mußten, der eigentlich mit dem Jesus des normalen christlichen Glaubens nicht mehr viel zu tun hatte. Da sagte ich: «Ja, sehen Sie, man hat mit Jesus in Wahrheit doch nur etwas zu tun, wenn man ihm um den Hals fällt und in der Tiefe seiner eigenen Existenz realisiert, daß so etwas auch heute möglich ist.» Nun sagte dieser Theologe: «Ja, Sie haben recht, wenn Sie das nicht zu pietistisch verstehen.»<sup>1</sup> Es handelt sich bei der Liebe zu Jesus nie bloß um eine Art pietistischer Freundesliebe, denn keiner kann im Glauben und in der Liebe zu Christus mehr erfahren und verwirklichen, als er in der Liturgie feiert; sie ist die eigentliche Quelle aller Liebe zum Herrn.

Aber gibt es wirklich eine solche Freundschaft mit dem Herrn? Aus menschlicher Erfahrung wissen wir, daß, wo zwei Menschen einander nahe sind, sie sich - selbst in der Ehe - doch «fern» bleiben, denn sie sind verschieden und kommen nie vollends zusammen. Es gibt in der größten menschlichen Nähe immer eine Differenz, die in und trotz aller Liebe und Einheit bestehen bleibt und die sich durch nichts aufheben läßt. Umgekehrt wissen wir auch, daß selbst bei größtem zeitlichen und räumlichen Abstand eine Nähe und liebende Vereinigung erhalten bleibt. Ja, es gehört zum Wesen der Liebe, solche Abstände, Differenzen und Abgründe zu überwinden, selbst wenn es nie gelingen wird, die Andersheit des anderen aufzuheben; er wird immer zeitlebens ein anderer sein. Jesus lieben wir als einen, der in seiner Andersheit und im Abstand von Zeit und Raum uns nahe bleibt. Wir ahmen ihn nicht bloß als die gültige Norm unseres Lebens nach, vielmehr wissen wir: «in ihm leben, weben und sind wir» (Apg 17,28). Er ist unser Leben, und selbst als der ganz andere bleibt er unser Freund, den wir lieben.

Damit ist das Grundproblem aller Christusfreundschaft angesprochen. Jesus ist Gottes Sohn, und seine menschliche Wirklichkeit ist zugleich eine göttliche. Er unterscheidet sich von uns Menschen, da ihm ein einzigartiges Verhältnis zu seinem Vater zukommt. Gewiß, er hat ein menschliches Verhältnis zu ihm: Jesus betet, er kann Neues in seinem Le-

---

<sup>1</sup> K. Rahner, Was heißt Jesus lieben? Freiburg 1982, 26f. - Hier auch weitere Ausführungen zu unseren Überlegungen.

ben erfahren, er ringt um den Willen des Vaters, er gehorcht, er ist - wie wir alle - gestorben. Doch gibt es zwischen der irdischen Realität Jesu und der göttlichen Wirklichkeit des Menschensohnes eine Einheit derart, daß Prädikate der menschlichen Wirklichkeit Jesu ebenso von seiner göttlichen ausgesagt werden dürfen (Idiomenkommunikation). Deshalb können wir sagen, daß Jesus Gott ist und daß Gottes Sohn Mensch wurde. Es handelt sich um eine Einheit, nicht aber um eine Identität in den Aussagen (≠unvermischt und ungetrennt\*).

Ein weiteres Spezifikum der Christusfreundschaft besteht darin: Wenn wir uns aufmachen, Jesus zu lieben, sind wir längst schon die Geliebten; wir antworten, »da Er uns zuerst geliebt hat\* (vgl. 1 Joh 4,19). Seine Liebe macht unsere Liebe möglich: Gott ist die Liebe, deshalb können auch wir lieben. Denn menschliche Liebe als solche bleibt begrenzt und kann an dem tief in uns sitzenden Egoismus und der nicht zu überwindenden Selbstverliebtheit, schließlich sogar am Tod des anderen scheitern. Deshalb ist jede menschliche Liebe ein begrenztes Versprechen und Sehnen, bar jeden Anspruchs auf eine letzte Endgültigkeit und Ewigkeit, sonst würden wir unsere Aufrichtigkeit in der Liebe selbst verraten bzw. sie wäre eine Täuschung - unserer selbst und des anderen. Bei unserer Liebe zu Jesus verhält es sich jedoch anders: Unsere Liebe zu Jesus (wie auch, so können wir im Glauben sagen, zu jedem Mitmenschen) kommt aus der bleibenden, weil göttlichen Unbedingtheit bzw. Ewigkeit; sie ist der Grund dafür, daß wir uns in und mit unserer Liebe nicht täuschen und irren können. Von Jesus wissen wir, daß er als der Sohn in ewiger Liebe und Einheit mit dem Vater steht, und *deshalb* können wir ihm mit einer absoluten nicht sich täuschenden Liebe begegnen; so nimmt unsere Liebe zu Christus wirklich eine nicht zu überbietende Radikalität an, wissen wir doch, daß sie auf ewig bleibt, denn sie ist stärker als die des Todes.

Seit der Frühzeit des Christentums wird der befreiende Sinn des Evangeliums nicht darin gesehen, daß Jesus eine neue Lehre über das menschliche Zueinander bringt; vielmehr ist eine ganz neue Beziehung zwischen Mensch und Menschensohn aufgerichtet, die alle Vorstellungen und Wünsche der Sehnsucht nach Liebe und Nähe übersteigt. Es ist ein neuer Sinn von »Freundschaft\*«, den Jesus eröffnet, der aufs engste mit einem

neuen Sinn des Menschen verbunden ist. Für Plato und Aristoteles setzt Freundschaft die Gleichheit der Partner voraus, und deshalb ist z. B. eine Freundschaft des Menschen mit Zeus ausgeschlossen. Wer aber an Christus glaubt und sich zu ihm bekennt, sieht sich unmittelbar in die Freundschaft mit Gott hineingenommen. Die Kunst, Jesus zu lieben, ist die höchste Fertigkeit, die sich ein Mensch im Leben des Glaubens aneignen kann und in die er sich immer neu einüben muß.

Die Kunst, Jesus zu lieben, gründet im Wissen und in der Anerkennung dessen, daß wir Söhne und Töchter Gottes sind. Und die Kunst aller Seelsorge besteht darin, durch Worte und mehr noch durch Vorbild anderen Menschen zu helfen, sich darüber klar zu werden, wie sehr sie als Kinder bzw. Freunde Gottes fähig sind, Jesus zu lieben bzw. wie sie ihn schon längst lieben, ohne es zu wissen. Zuweilen sieht es so aus, als ob wir eher an das Schwierige und Unschöne (der Sünde und Schuld) in unserem Leben denken; darüber hassen wir praktisch das meditative Leben und zerstören es mit andauernder Geschäftigkeit. Aber geistliches Leben ist »otium sanctum - geheiligte Muße\*«, wie Josef Pieper betont. Wer Gott liebt, strebt nicht danach, etwas zu sein. Es genügt, einfach zu sein, also auf gewöhnliche und menschliche Art und Weise zu arbeiten und zu leben, zu beten und das täglich Aufgetragene zu tun; denn mit Christus ist alles, was in unserem Leben entscheidend ist, längst schon getan.

Das höchste Ziel der Vollkommenheit birgt ein tiefes Geheimnis in sich: Wir können Gott nicht vollkommen lieben, außer wir lieben uns selbst vollkommen. Jedoch lieben wir uns erst vollkommen, wenn wir Gottes Liebe zu uns lieben und wir uns so lieben, wie er uns liebt. Indem wir uns selbst lieben, wie er uns liebt, werden wir ihn lieben, wie er uns liebt. Die vollkommene Liebe stellt das wahre »Bild\* Gottes in uns wieder her, nach dessen Bild wir erschaffen sind. Das wahre Selbst im Leben des Glaubens ist von Gott ausgesprochen: »Du bist mein geliebter Sohn! Du bist meine geliebte Tochter!« Demnach gibt es nur einen Grund zu leben, nämlich Jesus unseren Erlöser in allem und über alles aus ganzem Herzen zu lieben.

Was wir soeben über das christliche Leben als Freundschaft mit dem Herrn sagten, gilt in einem besonderen und eigentümlichen Maß vom

Priester. In der Freundschaft Jesu erfährt er sich unmittelbar von ihm in einen amtlichen Dienst gerufen, in dem er ihn - im vollen Sinn des Wortes - «darstellen» darf. Christus allein ist Ursprung und Grund des priesterlichen Amtes, deshalb spricht und handelt der Amtsträger nicht aus eigener Macht, sondern im Namen Jesu: Christus selbst ist es, der tauft, predigt und die Eucharistie feiert.<sup>2</sup> Der Priester steht zwar für Christus, nicht aber vor Christus. Das bedeutet für den Dienst des Priesters als «Ikone» Christi: Diese ist nicht die Vertretung eines Abwesenden, der nur durch Stellvertreter handeln kann, sondern bedeutet Zeichen sein und Zeichen setzen für den gegenwärtigen und unmittelbar wirkenden Herrn, damit die Gemeinde sich ihm und seinem Wirken öffnet. Weil Christus als der Auferstandene in seiner Kirche gegenwärtig bleibt und in ihr handelt, darf das Amt die Unmittelbarkeit zu Christus nicht verstellen, sondern muß sie vermitteln, denn «Er wollte nicht, daß der Diener seine Hoffnung auf den Diener setzte» (Augustinus). Christus ist allein der Herr seiner Kirche. Aber wie übt Christus als Priester sein Amt aus?

Nichts in Leben und Person Jesu enthält etwas, was sonst dem allgemein Menschlichen gleicht und was einem «Man» oder «Wir» ähneln würde, vielmehr ist alles wirklich und einzigartig «Ich». Dies gilt vor allem von der Stunde des Abendmahls und der Stiftung der Eucharistie. Ihr Inhalt ist keine neue «Fiat Gottes», kein göttlicher Machterweis, der sich aus der Geschichte Israels verständlich herleiten würde; sie offenbart vielmehr unmittelbar die Person und ihr Tun, die da handelt, nämlich Jesus. Was keiner im Alten Bund von und für sich beansprucht, dies behauptet Jesus, daß sich nämlich das neue Leben der Erlösten auf dem Seinen aufbaut. Jede Theorie über Jesus Christus wird sich an diesem Anspruch messen lassen müssen und an seiner Person ausrichten, wie er sich zu seiner «Stunde» definiert. Diese «Stunde», für die Christus gekommen ist, enthält die authentische Deutung des ganzen Lebens Jesu, das in unserem Leben gegenwärtig werden will, und zwar durch die Feier der Liturgie und der Sakramente als Grundvollzüge jenes Gebetes, das zum unmittelbaren

Ausdruck jeder Freundschaft mit Christus wird, denn es läßt sich von dem Jesu eigenen Beten bestimmen und prägen. Damit haben wir auch die erste Erfahrung in der Christusfreundschaft des Pfarrers von Ars benannt, denn er fand Tag für Tag über das Gebet auf den Weg der Heiligung im Glauben.

---

<sup>2</sup> Liturgiekonstitution, Art.7.

## I. Heiligung im Gebet

Das Gebet, wie Christus es lehrt, ist von ganz besonderer Art. Obwohl den Menschen in allem gleich geworden (Phil 2), stellt sich Jesus nicht in die Reihe der Menschen, wenn er sich an den Vater wendet. Er betet nicht einmal mit ihnen. Es gibt im Leben Jesu kein Wir, erst recht nicht in seinem Beten. Das Subjekt des Vaterunsers sind die Menschen, doch Jesus stellt sich nie in dieses Wir menschlichen Betens. In den Evangelien gibt es keine Stelle, wo er dieses Gebet mit den Seinen zusammen spricht bzw. überhaupt mit den Seinen betet. Wenn er betet - beim Abendmahl oder im Ölgarten -, spricht er dieses Gebet als Einzelner und Einziger. Für Jesus gibt es kein «Wir» im Sinne einer unmittelbaren Daseins- und Lebensgemeinschaft, wohl aber verwirklicht sich jedes christliche (1.) und priesterliche (2.) Leben in der Teilhabe am Gebet Jesu.

### 1. Heiligung aus dem Gebet Jesu im Leben des Christen

Im Beten Jesu wird offenbar, daß Jesus wahrer Sohn Gottes und der eingeborene Menschensohn ist. Deshalb schlägt Papst Benedikt XVI. in seinem Jesus-Buch vor, eine Christologie aus dem Gebet Jesu zu entwerfen. Ausgangspunkt, Mitte und Ziel einer solchen «spirituellen Christologie», wie er sie nennt<sup>3</sup>, ist das Gebet als Grundvollzug im Leben Jesu. Er erwählt seine Jünger nach einer Nacht des Gebets (Lk 6,12-16) und betet für sie, damit sie sich zu ihm bekennen können (Lk 9,18ff.; Mt 16,13ff.). «Während er betete, veränderte sich sein Gesicht» auf dem Berg Tabor (Lk 9,29), denn im Augenblick der Verklärung wurde sichtbar, was im Beten Jesu geschieht. Er nimmt seine Jünger zur Stunde des Abendmahls, wie der Evangelist Johannes berichtet, in die Intimität seiner Freundschaft, die sie beten läßt: «Vater unser» (Mt 6,9). Im Gebet am Ölberg erweist sich Jesus im Gehorsam gegenüber seinem Vater als der treue

<sup>3</sup> Wobei er den Begriff «spirituell» nicht bloß im Sinn von «geistlich» versteht, sondern umfassend als den gesamt menschlichen Vollzug des Lebens im Glauben.

Sohn. Betend ist Jesus gestorben (Mk 15,34; Mt 27,46), indem er sich mit den Worten des Psalmisten nochmals an seinen Vater wendet. Wer umkehrt und ihm nachfolgt, von dem gilt, was der zögernde Ananias von Paulus hört: Geh zu ihm, «denn er betet» (Apg 9,11): Beten ist das Signum christlicher Existenz. Auch das Vaterunser läßt nicht nur Gebetsworte sprechen; «es will unser Sein formen, uns in die Gesinnung Jesu einüben»<sup>4</sup>. So vollzieht sich alle Heiligung unmittelbar im Vollzug des Gebetes, und zwar im christlichen wie auch im priesterlichen Leben und Dienst.

#### a. Beten aus der Erfahrung Jesu

Das Gebet, wie es Jesus seine Jünger lehrt, macht das Spezifikum unseres Glaubens aus, unterscheidet es sich doch von allem Beten in den anderen Religionen. Das Neue im christlichen Gebet besteht darin, daß es sich von keiner menschlichen Erfahrungswirklichkeit her definiert. Die Norm christlicher Glaubenserfahrung ist *Christus*: Er selbst stellt den Grundtyp aller Erfahrung im Glauben dar,<sup>5</sup> er allein ist Objekt wie Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich davon Christus dadurch, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst ist, was er zu sagen hat: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 14,9). Jesus Christus ist *die* Erfahrung des Vaters. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Christ will darum selbst nichts erfahren, er sucht vielmehr Anteil zu erhalten an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist.

Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg der Nachfolge wird der Glaubende selbst diese Er-

<sup>4</sup> Papst Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Freiburg-Basel-Wien 2007, 166.

<sup>5</sup> Vgl. R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung?*, in: *IKaZ* 5 (1976) 481-496, hier 493f.

fahrung.<sup>6</sup> Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen sonderlichen Wert legt; er braucht selbst nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt. Gegenüber allen Erfahrungen, die sich ihm anbieten, ist unvergleichlich mehr all das, was ihm geschenkt ist, nämlich dem nachzufolgen und immer ähnlicher zu werden, der die Erfahrung des Vaters ist. Paulus schreibt im Galaterbrief: «Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir\* (Gal 2,19f.). In der Erfahrung Gottes ist der Glaubende sich selbst für immer enteignet. Diese Expropriierung bleibt wesenseigentümlich für den Weg der christlichen Erfahrung.

Das Urbild aller Erfahrung im Glauben findet sich in der Trinität: «Der Sohn ist die Erfahrung des Vaters. Und zwar in dem doppelten Sinn, daß der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen Ersatz seiner Gegenwart; er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selbst erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt.<sup>7</sup> Das doppelte «Erkennen im Sohn\* macht einen Wesenszug des Lebens im Glauben aus, ist aber im Leben Jesu selbst grundgelegt: «Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht. Was nämlich der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut, und noch größere Werke wird er ihm zeigen, so daß ihr staunen werdet\* (Joh 5,19f.).

Die christologische und trinitarische Grundlegung des christlichen Glaubensweges findet ihren sichtbaren Ausdruck in der *Taufe*, die der Beginn

---

<sup>6</sup> Vgl. Thomas von Aquin, In Phil. 2,5f. lect. 2; siehe auch J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*. Paris 1952, 284.

<sup>7</sup> R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung?*, 495.

des christlichen Erfahrungsweges im Glauben ist, so daß er in seinem Wesen von der Trinitäts- bzw. Tauftheologie bestimmt ist. Obwohl sich zahlreiche Ähnlichkeiten mit anderen Formen der Mystik aufzählen lassen, unterscheidet sich der christliche Glaube von jeder anderen religiösen Erfahrung dadurch, daß er immer eine Christuserfahrung ist. Der hier deutlich werdende Vorrang des Gehaltes vor der Gestalt, der für das Christentum eigentümlich ist, läßt verständlich werden, warum «Mystik\* kein genuin christlicher Begriff ist. Als eine «christliche\* erweist sie sich erst, wenn sie sich auf das «mysterion\*, nämlich das Heilsereignis im eingeborenen Jesus Christus bezieht; deshalb müssen die mystischen Elemente der christlichen Erfahrung in ihrem inkarnatorischen Kontext gesehen werden. Die Gabe, die der Mensch in der Begegnung mit dem Menschensohn empfängt, bleibt ihm nicht äußerlich, sieht er sich doch in das göttliche Drama der Heilsgeschichte mit hineingenommen, nämlich in «die jede Erkenntnis überragende Liebe Christi, um erfüllt zu werden in die ganze Fülle Gottes hinein\* (Eph 3,19).

#### b. Beten im Schweigen Gottes

Was dem Menschen aber auf dem Weg des Gebets am meisten zu schaffen macht, ist das Schweigen, das als ein Schweigen Gottes erfahren wird. Diese Erfahrung macht das eigentliche und tiefste Leid in der Begegnung mit Gott aus, erst recht im Gebet. Hier hilft keine Theorie weiter - der Mensch ist nun mehr als seine Gedanken und sein Reden, er ist nur noch Sehnsucht nach einer neuen Begegnung mit dem lebendigen Gott. Das Schweigen gehört letztlich auf die Seite Gottes. Denn der Logos, das Wort, ist von Ewigkeit her Sohn, also Empfang vom Vater her; sein Selbstsein ist «von oben sein\*, und zwar bis in seinen Urgrund hinein. Ohne den Willen des Vaters vorwegzunehmen, wartet er schweigend, bis seine «Stunde\* kommt. Diese Stunde kennt nur der Vater, nicht aber der Sohn; sie ist ihm nicht das längst schon Bekannte und Vertraute, er erhält sie vielmehr vom Vater als etwas Neues, vom Willen des Vaters herkommend. Auch innertrinitarisch gibt es also ein Schweigen, denn in den göttlichen Relationen bleibt alles ein Empfangen und ist Herkunft vom Vater.

Zwar hat sich der verborgene Gott in seinem Wort geoffenbart und ist erschienen, auf daß der Mensch ihn fühlen, sehen, hören und erkennen kann, doch selbst in seinem «Erscheinen» entzieht sich Gott, ist er selbst doch mehr als alles, was Menschen in seinem Sohn von ihm zu erkennen meinen. Mit der Inkarnation ist das göttliche Schweigen nicht gebrochen, es steigert sich sogar bis zur Passion und endet im Schweigen des Vaters zur Stunde der Kreuzigung. Das göttliche Wort schweigt, wie der Vater schweigt.<sup>8</sup> So steht die erste Parusie unter dem Zeichen des Schweigens, bis in das Reich des Todes, in das der Menschensohn hinabsteigt. Die Offenbarung bricht also nicht das Schweigen, sie geht als und im Schweigen weiter.<sup>9</sup> Erst am Ende der Zeiten wird die alles überbietende Parusie anbrechen, nämlich die der Offenbarkeit Gottes. Erfahrungen von Dunkelheit und Abwesenheit im Glauben sind somit nicht psychologisch, sondern offenbarungstheologisch zu verstehen.

Aus dem Schweigen des Kreuzes ergeht das «Wort vom Kreuz», das neues Leben aus der Auferstehung Gottes verkündet in der Kraft des Heiligen Geistes, der selbst «jenseits des Wortes»<sup>10</sup> wirkt: «Weil Gott dem Beter kein Wort zur Antwort gibt, sondern seinen Geist (Lk 11,13), ereignet sich seine Erhörung schweigend. Das Schweigen ist nicht einfach eine andere, eben göttliche Weise des Sprechens, es ist gar nicht Wort, vielmehr

---

<sup>8</sup> «Je mehr Gott sich dem Menschen öffnet, desto tiefer geht er in das Schweigen ein. Folgt man Origenes, dann steht erst am Kreuz mit dem dem Schweigen entrungenen und dann verstummenden Todesschrei Jesu das unaussprechliche Innere Gottes offen. Daß es sich also um ein nicht verschweigendes, sondern offenbares Schweigen handelt, findet seinen biblischen Anhaltspunkt im Christusbekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz. In der äußersten Verdichtung des Schweigens kommt somit die Offenbarung an ihr eigentliches Ziel. Ein solches Verständnis von Offenbarung als Selbsteröffnung Gottes kann aber nicht mehr am Modell des Sprechens und Gesprächs erschlossen werden, sie geschieht wesentlich nicht durch Worte, sondern in schweigender Selbstentäußerung» (C. E. Kunz, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studie zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg-Basel-Wien 1996, 742).

<sup>9</sup> Ebd., 740f.

<sup>10</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: ders., *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967, 95-105; ders., *Wort und Schweigen*, in: ders., *Verbum caro*. Einsiedeln 1960, 135-155.

Geist, in dem Gott nun gegenwärtig ist. [...] Das Urparadigma dieses Gebets ist Jesu Kreuzesgebet. Im Schweigen des Vaters, das dem verstummenden Aufschrei Jesu am Kreuz folgt, wird der Geist frei, der sowohl der Geist Jesu wie der Geist des Vaters ist und ein wechselseitiges Sich-Geben und Füreinander-Dasein bedeutet. Der Geist ist der Geist des Gebets, weil er selbst das schweigende Gebet zwischen Jesus und seinem Vater ist. Jesus ruft nicht mehr verbal nach Gott, sondern übergibt sich dem Vater; und Gott erhört nicht verbal, sondern gibt im Schweigen sich selbst als pneumatische, lebendige und lebendigmachende Gegenwart.<sup>11</sup> Es gibt eine Offenbarung Gottes, die - jenseits des Wortes - sich im Schweigen vollzieht und die erst endgültig offenbar wird im «Wort vom Kreuz», das dem Menschen einen Blick in die «Tiefen Gottes» (1 Kor 2,10) und die unauslotbare «Breite und Länge, Höhe und Tiefe» (Eph 3,18) seiner Liebe gibt.

Gottes Kenose im Schweigen des Menschensohnes vollendet sich am Kreuz im Schweigen grundloser Liebe. Was Liebe ist, kann nur Gott selbst sagen, und er sagt es wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, aber angesichts seiner Scherer «seinen Mund nicht öffnet» (Jes 53,7): «Es gibt eigentlich kein Wort, das diese Liebe beschreiben könnte, weil sie nichts neben anderem ist, von dem man sie umgrenzen könnte von außen, weil sie die einigende und ursprüngliche Essenz aller Wirklichkeit ist und sie darum nichts außer sich hat als die Leere des Nichts.»<sup>12</sup> Die Liebe, nicht das Wort, macht das Wesen aller Wirklichkeit im Glauben aus, sie selbst jedoch ist «jenseits des Wortes». Gottes Selbstentäußerung aus Liebe läßt sich nicht nochmals in Worte fassen, wohl aber setzt sie mitliebende und mitleidende Liebe («sympathia») frei, und das genügt. So führt Gottes Schweigen - «jenseits des Wortes» - in die Praxis tätiger Gottes- und Nächstenliebe.

Die Erfahrung göttlichen Schweigens ist dennoch beredt, weil getragen

---

<sup>11</sup> C. E. Kunz, *Schweigen und Geist*, 787; vgl. J. Ratzinger, *Beten in unserer Zeit*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*. München 1973, 119-132, bes. 126.

<sup>12</sup> K. Rahner, *Einheit - Liebe - Geheimnis*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. VII, Einsiedeln 1966, 491-508, hier 501.



vom Wirken des Heiligen Geistes. Er schenkt kein neues Wort, er ist keine neue Mitteilung Gottes, sondern die Vollendung all seiner Kundgaben: Der Heilige Geist ist jener, den Jesus in seinem Reden und Handeln meint und den er bei seiner Passion am Kreuz allen Menschen mitteilt, «übergibt» (Joh 19,30). Damit ist der Heilige Geist die Offenbarung Gottes schlechthin, welche aber aus dem tiefsten Schweigen Gottes hervorgeht, nämlich aus dem Abgrund des Todes des eingeborenen Menschensohnes.

Denn «Gott sandte den Geist seines Sohnes in unser Herz» (Gal 4,6). Er allein bewirkt das Eingehen des göttlichen Wortes in den Menschen und die Geschichte, auf daß der Mensch im Heiligen Geist das Wort Gottes aufnehmen und verstehen kann: «Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, [...] es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch Gebet» (1 Tim 4,5). Alle «Dinge» stehen in der Heilsordnung, sie können deshalb nicht außerhalb des Glaubens betrachtet werden. Nur im gläubigen Betrachten des Gotteswortes werden die Dinge der Welt in rechter, das heißt: göttlicher Weise vom Menschen verwaltet. So geht es im Vollzug des Gebets um mehr als eine fromme, rein «geistliche» Übung, das Gebet ist der Grundvollzug gläubiger Existenz.

### c. Beten im Heiligen Geist

Nicht selten wird das Gebet als ein «Sprechen mit Gott» ausgegeben. Doch eine solche Definition führt zu einem verkürzten Gebetsverständnis, das wiederum aus einem reduzierten Verständnis der Offenbarung kommt, weil es scheinen mag, daß der Mensch redet, Gott aber schweigt. Ganz anders die Aussage des Matthäusevangeliums, der Beter solle nicht viele Worte machen (Mt 6,7), auf daß Gott selbst zu Wort kommen kann. Gott und Mensch stehen nicht auf derselben Stufe, vielmehr muß der Mensch im Gebet zu Gott erhoben werden, auf daß dieser sich ihm offenbart: «Der sogenannte Stand der Gnade bedeutet auf der Ebene des Herzens tatsächlich Zustand des Gebets. Dort, im Innersten unserer selbst sind wir seither in beständiger Fühlung mit Gott. Der Heilige Geist hat uns dort ergriffen und völlig von uns Besitz genommen: er ist Atem von unserem Atem, Geist von unserem Geist. Er nimmt unser Herz sozusagen

ins Schlepptau und kehrt es zu Gott. [...] Diesen Gebetszustand tragen wir allezeit in uns.»<sup>13</sup>

In diesem Zustand des Gebets unter dem Wirken des Heiligen Geistes erfährt der Christ Gottes Gegenwart als eine «Antwort» im Schweigen: «Das Gebet ist der einmalige Fall eines 'Gesprächs' - weshalb hier alle menschlichen Analogien wegfallen -, in dem das 'Gegenüber' raum-zeitlich nicht fixierbar, sinnhaft nicht erfahrbar ist und dennoch als gegenwärtig und wirklich angesprochen wird.»<sup>14</sup> Im «Gespräch» des Schweigens offenbart sich Gott dem Menschen immer neu, und zwar, sobald der Beter in die Wirklichkeit des Lebens Jesu eintritt. Denn die Offenbarung ist mit dem Tod und der Himmelfahrt des Auferstandenen nicht abgeschlossen, sie wird «ohne Unterlaß» im Heiligen Geist universalisiert und aktualisiert. So schaut der Christ nicht zurück auf das Leben Jesu als historische, vergangene Wirklichkeit, vielmehr sieht er sich in dieses Leben hineingenommen: Durch die Taufe ist er mit-gekreuzigt und mit-auferstanden mit Christus, wie auch in der Feier der Liturgie das Leben Jesu und das Leben des Glaubenden miteinander gleichzeitig werden. Nicht zuletzt im Schweigen des Leidenden, des Martyrers, des Verfolgten, der verborgenen Kirche und im Schweigen verborgenen, ja verschwiegenen Lebens wird das Leben Jesu «heute» gegenwärtig.

Kein Christ wird wohl der Überzeugung sein, daß das Gebet nur ein äußerlicher, pflichtgemäß verrichteter Vollzug ist, in dem Gott bestimmte Dinge mitgeteilt und entgegengehalten werden, obwohl er doch um all dies ohnehin schon wissen müßte. Jeder weiß: Gebet ist mehr. Mehr als Konversation und Plauderei, mehr als ein simples Gespräch zwischen Gott und der Seele. Jeder Christ wird wissen, daß sein Stammeln im Beten immer schon Antwort ist auf Gottes Reden zu ihm, so daß man sich Gott nur nähern kann mit der ihm eigenen Sprache. Schon das Vater-unser ist Gottes eigenes Wort, aber dies gilt ebenso von jedem anderen Gebet. Weil Gott geredet hat, deshalb beten wir - mit seinem Wort und

---

<sup>13</sup> A. Louf, In uns betet der Geist. Einsiedeln 1976, 17.

<sup>14</sup> C. E. Kunz, Schweigen und Geist, 786.

als Antwort auf sein Wort. Doch dieses Wort ist kein bloß niedergeschriebenes, kein äußerlich verbales, sondern eine Person, sein »geliebter Sohn« (Mt 17,5).

Er, der geliebte Sohn des Vaters, betet als Gott und als Mensch, wenn er uns das »Vaterunser« lehrt. In ihm ist das Gebet nicht mehr eine Angelegenheit zwischen Mensch und Gott, es betet hier Gott selbst zu Gott. Im innertrinitarischen »Gebet« bittet jede der göttlichen Personen die andere um die Verwirklichung dessen, was ihr gemeinsamer Wille ist. Insofern sich nun christliches Beten innerhalb des göttlichen Lebens vollzieht, wird der Beter, sobald er den Vater in Jesu Namen und im Einklang mit dem Willen des Vaters um etwas bittet, gewiß (Joh 14,13), ja, sogar unfehlbar (Mt 7,11) erhalten, um was er bittet, er weiß sogar, daß er es längst schon erhalten hat (Mk 11,24; 1 Joh 5,14f.), wie auch Jesus weiß, daß er vom Vater immer erhört wird (Joh 11,41f.). Der Beter darf der Erhörung seines Gebets gewiß sein, weil er mit der Taufe in das »Reich des Sohnes seiner Liebe« (Kol 1,13) versetzt wurde und in ihr durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes freien Zugang (parrhesia) zu Gott erhalten hat. Das Spezifikum christlichen Betens ist also, daß es sich trinitarisch vollzieht: Indem Jesus als Mensch mit uns zu seinem und unserem Vater betet, versetzt er als Gott uns in den göttlichen Bereich und gibt uns Anteil an seinem einmaligen Verhältnis zu seinem »Abba«. Der Meister dieses Gebetes ist aber der Heilige Geist, er läßt uns sprechen: »Abba, Vater« (Gal 4,2) und: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12,4). Der Geist ist es auch, der den Menschen in Gott wohnen und selbst zu einer Wohnung für Gott werden läßt.

Demnach können wir sagen: Christliches Beten vollzieht sich jenseits aller Methodik, wie auch die Bitte: »Lehre uns beten!« auf keine äußere Unterweisung über das Wie des Betens zielt; vielmehr will sich der Jünger hineinnehmen lassen in die einzigartige Beziehung Jesu zu seinem Vater: Betend führt er die Seinen in sein eigenes Gebet ein und gibt ihnen die Kraft zu solchem Gebet, nämlich durch das Geschenk des Heiligen Geistes.

#### d. »Praxis« des Gebetes

Je verschiedener sich Menschen erfahren und auf ihren eigenen Wert, ihre Individualität und Persönlichkeit Wert legen, um so pluriformer wird ihr Verhalten im Gebet sein. Eine Verständigung auf übergreifend katholische bzw. kirchliche (Vor-)Gegebenheiten des Gebets scheint sich nur noch in der Vereinzelung zu verlaufen. Mit einer solchen Entwicklung steht das Gebet, und zwar gerade das persönliche Gebet, in der Gefahr, eine Sache der Beliebigkeit zu werden, während ein überpersönliches Gebet als »unpersönlich« erscheint. Ist nicht gerade das Gebet das Persönlichste, was ein Mensch hat und seine Existenz ausmacht?

Das Persönlichste eines Menschen zeigt sich in seinem Tun. Nicht anders verhält es sich mit dem christlichen Beten, sein zentraler Ausweis ist das Handeln; nach ihm werden wir und unser Leben am Ende der Zeiten beurteilt, wie Mt 25,33-46 ausführt, und es wird sich im Handeln zeigen, ob der Beter seinem Gebet zu Gott entsprochen hat. Wer betet, daß Gottes »Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden«, sieht sich in die Pflicht genommen, wie es in der Bitte heißt: »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir unsern Schuldigern vergeben«. Wer nicht tut, was er betet, wird Gottes Handeln nicht an sich erfahren (Mt 18,21-25).

Christliches Beten ist alles andere als ein »Plappern«, sein Ernstfall im Leben erweist sich vielmehr als Ausweis rechten Gebetes. Der Beter wird sich also immer in den Auftrag der Zeit hineingenommen sehen, und nie wird es ihm möglich sein, sich im Gebet aus dem »Jammertal« dieser Erde herauszubeten. Denn die Wirklichkeit dieser Erde und des menschlichen Lebens ist nicht so schlecht, daß sie sich nicht dennoch als Ort rechter Begegnung mit Gott erweisen kann. Der »Nutzen« des eigenen Betens kommt dem Einzelnen zu, sobald er betend zu dienen bereit und nicht auf das Seine bedacht ist. Ein wahrer Beter vor Gott sucht im Gebet nichts für sich selbst, auch will er vor und von Gott nichts nur für sich, vielmehr läßt er sich alles geben - für die anderen. Denn in ihnen will er Gott finden; weiß er doch, daß hinter ihnen Christus steht, der sich für sie in den Tod gegeben hat. Auch hierin zeigt sich das trinitarische Grundgesetz: Der Vater betrachtet die Menschen einzig durch die Liebe seines Sohnes, und in ihm sieht er sie, wie sie sind; deshalb kann kein Mensch

sich anders betrachten, als Gott ihn anschaut. Diese «kontemplative», nämlich göttliche Sicht des anderen macht sich der Einzelne im Gebet zu eigen, und würde das Gebet ihn dies nicht lehren, wäre es unnütz. Sobald aber der Einzelne im anderen das Antlitz Gottes entdeckt, erkennt er dies als Frucht seines Gebetes, was sein weiteres Beten befruchten wird. So lebt der Christ während des Tages, was er im Gebet betrachtet, und erfüllt auf diese Weise das Gebot, allezeit zu beten und nicht davon abzulassen (1 Thess 5,17; Kol 3,17).

Gewiß, christliches Beten ohne Handeln ist unchristlich; aber - unter gegebenen Umständen - kann alles Handeln ins Gebet verlegt werden, denn reinem Beten ist eine existentielle Kraft zu eigen, wie der angenagelte Gekreuzigte zeigt, da er nicht aufhörte zu beten. Deshalb beschränkt sich die Kirche nicht auf das Handeln, sondern tritt unentwegt in das Gebet vor Gott ein. Auch die Eucharistie wird nie zur Erbauung gefeiert, will sie doch mehr sein als eine fromme Meditation, nämlich der entscheidende und allumfassende Dienst an der Sache Gottes in der Welt. Das Gebet der Eucharistie liegt sogar jedem persönlichen Beten voraus: Das Gebet der Eucharistie ist objektive Mystik, die subjektiv immer nur ansatzweise nachvollziehbar bleiben wird; nicht die subjektive Erfahrung ist in der Eucharistie entscheidend, sondern die Bereitschaft und Offenheit für das, was sich am Menschen vollziehen will. Insofern läßt sich sagen, daß christliches Beten, insofern es in der Eucharistie als Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens verortet ist, einzig «objektiv» sein will.

Daraus erklärt sich ein weiteres Kriterium des Betens im Sinne der Eucharistie: Es schließt die Teilnahme an der Passion ein. Da Gebet ein tieferes Eindringen in die existentiellen Dimensionen des christlichen Glaubens und Betens ist, kann es kein Gebet ohne Anteil an der Passion Christi geben. Buddhistisches Meditieren kann vielleicht den Prozeß der Abstraktion von den Gegenständlichkeiten des Lebens bewirken, aber nicht die Teilhabe an der Gottverlassenheit Jesu; diese läßt uns am Schluß des Vaterunsers darum bitten, nicht in Versuchung zu fallen bzw. nicht von ihr besiegt zu werden. Der Beter kann die Leiden der Kreatur nie übersteigen oder gleichsam über sie «hinwegmeditieren»; er muß vielmehr in das kreatürliche Leiden hinabsteigen und es mitleiden, um so der Auf-

erstehung teilhaft werden zu können.

Menschliches Leben ist «irdische Existenz», unvollendet und «unheil», «beladen» mit der «Last der Geschichte», fern von jedem «Vollbracht». Der Mensch ist kein «reiner» Geist, sondern bleibt eingebunden in Volk, Familie, Land, Ort und Zeit. Auch der Christ lebt kein engelgleiches Leben, er sieht sich seit der Inkarnation des Menschensohnes erst recht in die geschichtliche Konkretion der Nachfolge hineingenommen. Das Leben im Glauben und Gebet ist in die Schwere der Zeit und des Auftrags eingegraben, es vollzieht sich in all den Zufällen des Weges.

In diesem Sinn gibt es kein rein «geistliches Beten», verstanden als Absolvieren von geistlichen Übungen und Pflichten oder als Erklimmen einer Vollkommenheitsleiter, indem der Mensch sich, seine Schwachheit und Mühsal letztlich zu verwandeln trachten würde in eine traute, weltent-hobene Gottinnigkeit, vielmehr bleibt alles stets rätselhaft und hart. Der Mensch kann sich seiner Existenz und seines Auftrags nicht äußerlich bedienen oder gar die «Dinge» seines Lebens handhaben wie eine Fertigkeit, vielmehr muß er sich Schritt für Schritt vorwärtsführen lassen, wobei dieses Schreiten zuweilen mehr einem Fallen und Straucheln gleicht: Der Mensch vermag sein Leben nur empfangend zu «lernen» in der Schule Christi, ohne aus eigenem Wissen und Vermögen handeln und ihm vorausereilen zu wollen bzw. zu können.

Gewiß, «die Geschichte ist nicht das Letzte, um das es geht; aber es geht um das Letzte nur in der Geschichte»<sup>15</sup>. Denn mit der Menschwerdung des Gottessohnes ist an die Stelle von «Ideen» einer Weltanschauung oder Philosophie das «eingeborene Wort» getreten, das als «Inbild» allem einwohnt und alles zu einem «Symbol» seiner selbst macht; seither wohnt, selbst Leiden und Tod, ein unveräußerliches Bild Gottes inne; doch bleibt ein kreatürlicher Rest, der mit der menschlichen Vernunftssprache weder erreicht noch ausgesprochen werden kann, dem man sich aber durch eine «Umkehr» nähert. Statt alle Erdverbundenheit und Endlichkeit zu übersteigen und sich in das Ideal einer, wenn auch noch so gut gemeinten,

---

<sup>15</sup> C. F. Müller, Konrad Weiss - Dichter und Denker des «geschichtlichen Gethsemane». Fribourg 1965, 133.

Vollkommenheit und Frömmigkeit zu versteigen, gelangt der Beter einzig durch Annahme seiner gebrochenen und schuldhaften Kreatürlichkeit auf den Weg zu Gott. Im Leben des Glaubens geht es um die gestalthafte - Ausprägung jenes in der Geschichte offenbar gewordenen In-Bildes, wie es im Menschensohn sichtbar geworden ist. Nicht etwas in Gott, der Logos selbst ist das Modell für den Menschen und sein Leben im Glauben, so daß wir am Ende unserer Überlegungen zum Unterscheidenden im christlichen Gebet zusammenfassen dürfen: Christliches Beten geschieht in Angleichung an den Menschensohn.

#### e. Beten in und mit der Kirche

Solches Beten lehrt der Menschgewordene, indem er das ganze geschöpfliche Sein, mit Leib und Seele, annimmt. Ebenso hat der Christ in und mit seinem geschöpflichen Dasein zu beten und es seinem Gott hinzuhalten, auf daß er es in sich verwandeln möge. Es bedarf demnach nicht nur des Offenbarungswortes, wenn sich der Mensch auf den Weg des Gebets begibt, sondern auch der Hinwendung zu den »Dingen«, in denen Gott gesucht und gefunden werden will. Gewiß, der Mensch hat in den »Dingen« kein gemeinsames Maß mit Gott, weshalb er weder pantheistisch noch atheistisch den Weg zu Gott ermessen kann: Hier versagen vielmehr alle Methoden und Brücken; aber ohne die »Dinge« dieser Welt ginge der Beter seines Weges zu Gott verlustig. Im rechten Gebrauch der Dinge und im gläubigen Umgang mit ihnen liegt der Segen, aber zugleich auch die Not des christlichen Gebets, denn der Beter muß aufrichtig bekennen: »Wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen« (Röm 8,26). Der Beter wird immer spüren, daß er »nur« irdisch, nicht »göttlich« und keineswegs schon in einer Gott angemessenen Weise beten kann.

Es scheint die tiefe Wahrheit christlichen Betens zu sein, daß es ein Versuch ist und bleibt, von dem keiner weiß, ob er gelingt und ob das Gebet überhaupt bei Gott ankommt; es gibt keinen Erweis und Beweis dafür, selbst eine mögliche Erhöhung des Gebets wäre kein solcher. Aus dieser Ungewißheit und Unwissenheit erwächst die Bitte: »Herr, lehre uns beten« (Lk 11,1). Angesichts der Not allen Gebets verwundert es aber, daß die Evangelien - außer Joh 17 - nur wenig vom Beten Jesu überlie-

fern. Jesu »Belehrung« setzt damit ein, daß sie sich nicht an Einzelne, sondern an eine Gemeinschaft, nämlich die Kirche richtet. Wenn auch der »Lehrer« des Gebets als Einzelner betet, die Belehrung, die er erteilt, ergeht an die Gemeinschaft der zu Unterweisenden; er selbst betet nämlich nie »privat«, sondern in der Urform kirchlichen Betens. Er lehrt, was und wie er selber zuerst betet, doch - wie im Herrengebet - nicht in der Form des »Ich«, vielmehr als Haupt der Kirche ein »Du« und ein »Wir« unterscheidend.

Christliches Beten bedeutet keine Versenkung in das eigene Ich, ebenso wenig eine Entselbstung, sondern läßt den Einzelnen aus sich heraustreten in die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben. Die Gemeinschaft der Gläubigen läßt sich von Jesus nie adäquat unterscheiden bzw. als ein anderes Subjekt verstehen, ist sie selbst doch nach Aussage des Epheserbriefes seine Fülle. Deshalb können jene, die an Christus glauben, nicht »zu ihm« beten, sondern nur »in ihm« und »durch ihn«, denn er ist und bleibt der einzig wahre Mittler zu Gott. So wird auch keiner in der Gemeinschaft der Glaubenden um innere (visionäre oder gar mystische) Erlebnisse beten oder sich in bestimmte Erfahrungen hineinbeten wollen, vielmehr wird es jedem »um ungestörte Hingabe an den Herrn im Gebet« (1 Kor 7,35) gehen, wie auch Christus nicht »sich selbst zu Gefallen geliebt« hat (Röm 15,3): »Die Liebe sucht nicht das Ihre« (1 Kor 13,5).

Dieses Grundgesetz katholischen Betens konkretisiert sich in der Gemeinschaft der Heiligen. Nur mit allen »Heiligen« gemeinsam wird der Einzelne die »Breite und Länge, Höhe und Tiefe« der Liebe Gottes ergründen. Trotz und in aller Unterschiedenheit bilden alle im Glauben den einen mystischen Leib Christi, in dem einer für den anderen ein Mittler zu Gott wird und für ihn im Gebet eintritt. Auf dem Weg des Glaubens ist nichts von privater, alles aber von persönlicher Relevanz.

Gewiß, beten kann nur »ich« als Einzelner, und würde sich der Einzelne in die Masse zurückziehen, so würde sein Gebet zum »Plappern« und zu einem rein äußeren, nicht existentiellen Vollzug. Dennoch, Christentum ist eine Religion des »Wir«, vielleicht sogar die einzige Hochreligion, welche von ihrem Wesen her das Wir zu seinem Grundprinzip gemacht hat. Dieses Grundgesetz christlichen Glaubens und Betens findet sich

schon in der Heiligen Schrift ausbuchstabiert, und selbst wenn Paulus in Gal 2,20 von sich und seiner Erfahrung in Christus spricht, beschreibt er eigentlich, welche Erfahrung er mit Christus in seiner Kirche macht.<sup>16</sup>

Das Wir der Glaubenden geht über die sichtbare Gemeinschaft hinaus, denn die «communicantes» der himmlischen Kirche vereinen sich im Gebet der Liturgie mit der irdischen Kirche. Nach Aussage der Apokalypse werden die «Gebete der Heiligen» der irdischen wie der himmlischen Kirche zu dem Weihrauch, den der Engel auf dem goldenen Altar vor dem Thron verbrennen sollte, um so die Gebete aller Heiligen vor Gott zu bringen, und aus der Hand des Engels wird der Weihrauch mit den Gebeten der Engel zu Gott emporsteigen (Apk 8,2-4). Auch wenn der Gedanke der «Gemeinschaft» im Gebet in anderen Religionen anzutreffen ist, liegt das spezifisch katholische Moment darin, daß dieses Element unmittelbar in die innertrinitarische Gemeinschaft eingebunden ist, durch den Sohn im Heiligen Geist zum Vater hin ausgerichtet.

Aller Dienst für- und aneinander im Glauben konkretisiert sich im Gebet: Wie Jesus für alle anderen bittet (Mk 10,35-45; Lk 13,6-9; 23,34; Joh 14,14; 15,16; 16,23f.26f.) und der Apostel für seine Gemeinde betet (Röm 1,9f.; Phil 1,3-5), so hat jeder Glaubende im Gebet vor Gott für die anderen einzutreten: «Niemand wird allein gerettet: Wer gerettet wird, wird gerettet in der Kirche, als ihr Glied in Einheit mit den anderen Gliedern. Glaubst jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt jemand? - Er ist in der Gemeinschaft der Liebe. Betet jemand? - Er ist in der Gemeinschaft des Gebets. [...] Sage nicht, welches Gebet kann dem Lebenden oder dem Toten zuteil werden, da mein Gebet ja für mich allein nicht ausreicht. Da du überhaupt nicht zu beten verstehst, welchen Zweck soll es haben, daß du für dich selbst beten sollst? Es betet in dir der Geist

---

<sup>16</sup> «Das Programm des frühen Augustin 'Gott und die Seele - sonst nichts' ist unrealisierbar, es ist auch unchristlich. Religion gibt es letztlich nicht im Alleingang des Mystikers, sondern nur in der Gemeinsamkeit von Verkündigen und Hören. Gespräch des Menschen mit Gott und Gespräch der Menschen miteinander fordern und bedingen sich gegenseitig. [...] Das Wir der Glaubenden ist nicht eine sekundäre Zutat für kleine Geister, es ist in gewissem Sinn die Sache selbst\* (J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, 65.69).

der Liebe. [...] Bist du ein Glied der Kirche, so ist dein Gebet notwendig für alle ihre Glieder. [...] Das Blut aber der Kirche ist das Gebet füreinander.<sup>\*17</sup>

In der Gemeinschaft des Heils und in der Solidarität auf dem Weg des Glaubens ist die Heiligenverehrung begründet. Die pilgernde Kirche, die sich aus der Feier der Eucharistie aufbaut, weiß sich eins mit der himmlischen, wie auch der Dienst aneinander und füreinander im Glauben mit dem Tod nicht aufhört. Selbst wenn das Neue Testament dies nicht eigens weiter ausführt und entfaltet, glaubt die Kirche, daß sich die Gemeinschaft der Heiligen im Jenseits fortsetzt. Die Heiligen, die in ihrer Liebe vollendet und vollkommen sind (Thomas von Aquin), erfüllen im Himmel den Dienst ihrer Liebe dadurch, daß sie für die anderen beten (Origenes<sup>18</sup>): Die Heiligen beten bei Gott in Erfüllung ihrer Nächstenliebe!<sup>19</sup> Der fürbittende Dienst, den die Heiligen ausüben, ist Teil des missionarischen Auftrags und Ziels der Kirche<sup>20</sup> und ist auf das Heil und die Heiligung aller ausgerichtet, auf daß alle «Anteil haben am Los der Heiligen, die im Licht sind\* (Kol 1,12). Das hier angesprochene Grundgesetz des Glaubens behält seine besondere Bedeutung am Ende der Zeiten: Der

---

<sup>17</sup> A. St. Chomjakov, Gesammelte Werke, in: Östliches Christentum. Hrsg. von H. Ehrenberg. Bd. II (1925), 18ff.

<sup>18</sup> Vgl. Origenes, De orat. ii (ed. Koetschau, 322).

<sup>19</sup> Die Verehrung der Heiligen ist die besondere Gestalt der über den Tod hinaus bewahrten Verbindung mit dem Nächsten und der Liebe zu ihm; es geschieht in ihr nichts anderes als in der Nächstenliebe: Von der liebenden Verehrung der Glieder des Leibes in der pilgernden Kirche, also der konkreten Nächstenliebe, unterscheidet sich die Heiligenverehrung nicht dem Wesen nach, sondern in der Form der Realisierung.

<sup>20</sup> «Das Wesen des Christusgeschehens ist [...] die Vereinigung, das Wiederausammenführen der verstreuten Glieder der Menschheit zu einem Leib. Sein Zeichen ist das Pfingstgeschehen, das Wunder des Verstehens, das die Liebe schafft, die das Getrennte zur Einheit bringt. In der Mission vollzieht so die Kirche das eigentliche Wesen der Heilsgeschichte, das Mysterium der Vereinigung. Mission geschieht, um das Pfingstwunder zu vollenden, die Zerrissenheit, die den Körper der Menschheit spaltet, zu heilen. [...] So wird in der Mission erst sichtbar, was Kirche ist: Dienst am Geheimnis der Vereinigung, das Christus in seinem gekreuzigten Leibe wirken wollte\* (J. Ratzinger, Wesen und Grenzen der Kirche, in: K. Forster [Hg.], Das Zweite Vatikanische Konzil. Würzburg 1963, 68).

Glaubende, der vor Christus, seinen Richter, tritt, wird dem ganzen Leib des Herrn und allen Gliedern dieses Leibes begegnen. Gott richtet nicht allein, sondern mit ihm auch Maria und alle «Heiligen\*»: Ihre Fürsprache wird im Gericht Gottes ein inneres Gewicht sein, das die Waagschale zum Sinken bringen kann.<sup>21</sup>

Es stellt sich die Frage, woher die Heiligen Mut und Kraft gewannen, selbst in der Eindeutigkeit ihrer Leiderfahrung und Anfechtung des Glaubens das Angesicht Gottes zu suchen und an seine Gegenwart und Menschenfreundlichkeit zu glauben. Eine mögliche Antwort auf diese Frage findet sich im Gedanken der Solidarität, die eine Grundkategorie christlicher Leiderfahrung ist. Wie nämlich der Kampf Christi mit den Mächten und Gewalten um der Erlösung der Welt willen geschah - «für die vielen\* -, so ist auch die Anfechtung in der Nachfolge und im Gebet nicht ohne deren «soziale\* Dimensionen zu verstehen. Nicht nachträglich oder von außen her verbindet sich der Weg zu Gott mit dem Dienst «für die vielen\*, vielmehr gehört die apostolische Hinwendung zur Welt wesentlich in die Gottesbegegnung mit hinein.<sup>22</sup>

In zahlreichen Zeugnissen von Heiligen wird auf die Solidarität im Gebet hingewiesen, so zum Beispiel, wenn Paulus nicht die mystischen Erfahrungsstufen, sondern die Dringlichkeit der Durchführung des irdischen Auftrags betont und Ignatius von Loyola trotz seiner Sehnsucht nach dem Himmel lieber bis zum Ende der Welt im Auftrag Christi auf Erden weiterarbeiten möchte, sogar wenn seine eigene Seligkeit dabei ungewiß bleiben mag. Johannes Tauler<sup>23</sup> sagt von denen, die den Weg des Glaubens

---

<sup>21</sup> Vgl. M. Schneider, *Leben in Christus. Kleine Einführung in die Spiritualität der einen Kirche aus Ost und West*, St. Ottilien 1996, 30-32.

<sup>22</sup> Wenn Augustinus vom christlichen Kampf des Einzelnen spricht und die Grenzen der beiden Civitates durch das Herz des Einzelnen hindurchgehen sieht, betont er die soteriologische Bedeutung dieses Kampfes für die anderen (vgl. B. Roland-Gosselin, *Le combat chrétien selon S. Augustin*, in: *Vie Spirituelle* 24 [1930] 71-94).

<sup>23</sup> Johannes Tauler, *Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertragen von G. Hofmann*, Einsiedeln 1979, 581. - Was Tauler hier anspricht, ist auch in der modernen Literatur bezeugt. Vgl. zu Paul Claudel und seiner Auffassung vom stellvertretenden Leiden: F. Wulf, *Geistliches Leben in der heutigen Welt*. Freiburg-Basel-Wien 1960.

gehen: Sie begeben sich alle Tage in jenen göttlichen Abgrund und ziehen alle die Ihren mit sich, die ihnen besonders anbefohlen sind; diese dürfen nicht glauben, sie seien von jenen vergessen, gewiß nicht, sie treten alle mit ihnen ein, in einem Augenblick, ohne bildhafte Vorstellungen und im Namen der gesamten Christenheit.<sup>24</sup>

## 2. Heiligung aus dem Gebet im Leben des Priesters

Der Mensch kann, so haben wir gesehen, nach christlichem Verständnis nur deshalb in das Gebet eintreten, weil Gottes Wort Fleisch geworden ist, indem er uns in sich aufgenommen und uns sich selbst als neue, nämlich göttliche Existenzform gegeben hat. Das Gebet, das der Vater uns in seinem Sohn eröffnet und geschenkt hat, ist von bleibend und wesenhaft christushafter Gestalt. Der Sohn hat sich den Menschen so angeglichen, daß er sie mit seiner Göttlichkeit nicht erdrückt und vergewaltigt, vielmehr ist er mit ihnen in allem gleich geworden, «außer der Sünde\*, um «unablässig betend\* für seine Geschöpfe einzutreten und sie aus aller Knechtschaft der Sünde in die Freiheit und das Leben in Fülle zu führen. Was bedeutet ein solches Verständnis des christlichen Gebetes, wie wir es soeben dargelegt haben, im Leben und Dienst eines Priesters?

### a. Priesterliches Reifen im Gebet Jesu

Priesterliche Spiritualität ist nicht etwas, das sich der Priester selbst aneignet, indem er sich in ein geistliches Leben einübt, vielmehr erwächst das Leben der Heiligung wesentlich aus jenem Gebet, welches wir als das Proprium des christlichen Glaubens bezeichnet haben. Der Priester sieht sich in allem getragen und bestimmt vom Gebet Jesu, und zwar in einem ganz spezifischen Sinn. «Ohne Unterlaß betend\* tritt Jesus für die Seinen

---

<sup>24</sup> Der Gedanke der Solidarität findet sich auch bei Thérèse; in ihren letzten Lebensmonaten kann sie sich der Verzweiflung nur erwehren durch ungezählte Glaubensakte und durch ihre Solidarität mit den Atheisten, damit für diese die Fackel des Glaubens aufleuchten kann.

ein, die er für seinen Dienst erwählt: «Simon, Simon! [...] Ich habe für dich gebetet, damit dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder» (Lk 22,32; vgl. auch Joh 17,9-19). Der Priester weiß sich von Jesus nicht nur in das Gebet eingeführt, sondern ebenso in all seinem Tun und Sein von Jesu Gebet getragen. Auf Jesu Gebet hin wandelt sich der Mensch im Dienst des Herrn: «Simon\* wird nun zu «Petrus\* wie auch «Saulus\* zu «Paulus\*, denn Christus bringt betend in ihnen zur Vollendung, was sie aus sich heraus nicht vermochten, so daß sie sich verirrt und ihn verleugneten. Erst als «Petrus\* wird Simon fähig, den Herrn zu lieben, und erst als «Paulus\* vermag Saulus endlich Gottes Wort zu verstehen. Sobald also der Diener des Herrn in Christus wurzelt, vermag er ihm betend zu antworten: «Ich in ihnen, du in mir\* (Joh 17,23).

Wer «in Christus\* betet, muß sich nicht mühsam hineinwagen in ein ihm fremdes Tun, auch wenn sein Tun nicht von dieser «Welt\* ist, da diese Gott niemals angemessen ist, vielmehr hat er zu sich und seiner in ihm schon immer verborgenen Wirklichkeit in Christus heimzukehren, bis er seinen tiefsten Grund erkennt und von sich bekennen darf: «Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir\* (Gal 2,20): Nicht der Priester dient dem Herrn, sondern Gott selbst ist es, der seit der Weihe alles im Priester vollbringt, indem er in ihm betet. Dieses Gebet bedeutet die Umkehrung jeglicher Meditationspraxis, wie sie andere Religionen und Heilsangebote verheißungsvoll anpreisen; es kommt aus dem unbegrenzten, weil göttlichen Verstandenwordensein, und das heißt: aus dem Geliebtsein durch Gott in Jesus Christus, der vor seinem Vater betend für seinen Diener eintritt und ihn so zu einem würdigen Arbeiter im Weinberg seines Herrn und Meisters wandelt.

#### b. Priesterliches Beten «im Namen des Herrn\*

Spezifischer Ausdruck priesterlicher Spiritualität und Gebetspraxis ist das Psalmengebet der Stundenliturgie. In der Vorrede zur Constitutio über die Heilige Liturgie des II. Vatikanum findet sich an verborgener Stelle ein Hinweis auf das Psalmengebet aus der Benediktusregel, wie die Psalmen in und mit der Kirche gebetet werden sollen. Man soll sie beten:

«ut mens concordet voci - daß der Geist zusammen ein Herz werde mit der Stimme.\* Es heißt also nicht, daß sich die Stimme ganz an den Gott zugewandten Geist anlehne, sondern daß unser Geist ein Herz werde mit der Stimme. Die Erfahrung eines solchen Vorgangs schenkt dem Beter inmitten der Kirche unendliche Möglichkeiten des Fortschreitens und der Steigerung.<sup>25</sup> Das Vaterunser teilt nicht nur Gebetsworte mit, sondern formt unser Sein und übt uns in die Gesinnung Jesu ein. Von diesem Gebet her läßt sich die wahre Bedeutung des historischen Jesus erfassen, daß er nämlich der göttliche Sohn des Vaters ist. *Ihm* soll der Christ nachfolgen, denn er selbst ist die Thora in Person, Gottes Wort in Person. Was er vom Menschen fordert, kann allein Gott von ihm verlangen. Wie kann das geschehen?

Die frühen Väter geben eine klare Antwort: Wenn das Wort der Psalmen in unserem Munde laut wird, dann wird in uns der zum Vater betende Menschensohn, der der Ursprung und Beter der Psalmen ist, laut. Wenn unser Geist nun «ein Herz zusammen mit unserer Stimme werden soll\*, dann zielt dieses Wort auf die eigene innerste Identifikation mit dem Menschensohn: Unser Geist soll sich hingeben an den durch unsere Stimme zum Vater betenden, laut werdenden Sohn. Er ist nicht nur zu den Menschen hinabgestiegen, sondern auch in das Beten als Mensch, indem er die Psalmen als Jude und wie jeder Jude betet. Die Psalmen wurden zum Gebetbuch Jesu. Der Sohn führt die Ereignisse des Alten Bundes so herauf, daß sie Voraus-Bilder seines Kommens werden. Schon vor der Menschwerdung ist er in der Welt am Werk: Er ist das Licht am Anfang der Zeiten (Gen 1,3); er spricht zu Mose aus dem brennenden Dornbusch (Ex 3) und führt sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten; er ist der «geistige Fels\*, der den Israeliten auf dem Zug durch die Wüste das Wasser gibt (1 Kor 10,4).<sup>26</sup> Der Menschgewordene, der hinter der Stimme der

<sup>25</sup> Vgl. hierzu W. Nyssen, Katholisches Priestertum in der Krise, in: Spirituelle Quellen für eine kirchliche Erneuerung - Dokumentation V. Hrsg. vom Studienzentrum Weikersheim, Weikersheim 1982, 24-51, hier 49-51.

<sup>26</sup> Ausführlich dargestellt in L. Scheffczyk, *Vox Christi ad Patrem - Vox Ecclesiae ad Christum*. Christologische Hintergründe der beiden Grundtypen christlichen Psal-

Heiligen Schrift steht, bezieht das im Alten Bund über ihn Gesagte auf sich selbst. Bei der Tempelreinigung wendet Christus Ps 69,10 auf sich an: «Der Eifer für dein Haus verzehrt mich\* (Joh 2,17). Der Auferstandene unterweist die Emmausjünger, «was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich geschrieben steht\* (Lk 24,44), und eröffnet den Sinn der Schriften: «Er sprach zu ihnen: So steht geschrieben, daß Christus leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen werde\* (Lk 24,46). Der Hebräerbrief (2,12) führt Worte des Psalters an, als seien sie selbstverständlich Worte Christi. Aus all dem wird einsichtig, daß gerade das Psalmengebet ein spezifischer und einzigartiger Vollzug im Leben des Priesters ist, weil es ihn heiligt, indem er sich durch die Psalmen als dem Gebetbuch Jesu in die innige Freundschaft mit ihm führen läßt.

### c. Priesterliches Beten «im Namen der Kirche»<sup>27</sup>

Der Priester verrichtet die Stundenliturgie im Namen des Herrn, aber eben auch im Namen der Kirche; damit ist eine Verpflichtung im Gebet zum Ausdruck gebracht, die es nun eigens zu ergründen gilt. In der Vergangenheit wurde die Verpflichtung des Priesters zum Gebet der Stundenliturgie eher juristisch begründet. Im Lehrbuch der «Summa theologiae moralis\* des Innsbrucker Professors Hieronymus Noldin SJ<sup>28</sup> heißt es zu der «obligatio recitandi divini officii\*, die Kirche könne in zweifacher Weise beten, nämlich «per se ipsa\*, wenn Glieder der Kirche in solcher Zahl und Zusammensetzung beten, daß sie die Kirche zu repräsentieren vermögen, und ebenso «per determinatas personas\*, indem nämlich die von der Kirche dazu «deputierten ministri\* in ihrem Namen beten; die

---

menbetens und ihre spirituellen Konsequenzen, in: H. Becker - R. Kaczynski (Hgg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. II. St. Ottilien 1983, 579-614.

<sup>27</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch J. Weismayer, Beten «im Namen der Kirche\*. Theologische Reflexionen zum Gebet des Priesters, in: LEITOURGIA-KOINONIA-DIAKONIA. Festschrift Franz Kardinal König. Hrsg. R. Schulte, Wien-Freiburg-Basel 1980, 77-96; hier auch die weiteren Literaturangaben.

<sup>28</sup> H. Noldin - G. Heinzl, Summa Theologiae Moralis. Innsbruck <sup>31</sup>1955, hier 666.

Form dieses Gebetes werde von der Kirche vorgeschrieben. Ein solches «Beten im Namen der Kirche\* habe den Vorzug liturgischen Betens, es sei also höherwertig als das «private\* Beten des Priesters.

Der Jesuitentheologe Francisco de Suárez<sup>29</sup> greift in seiner Abhandlung über die «ratio publica ecclesiae\* die These auf, daß der Kleriker mit höheren Weihen «jure naturali\* verpflichtet sei, Gott größeres Lob darzubringen als der Laie, weshalb es als göttliches Recht zu gelten habe, daß der Kleriker zu einer besonderen Gebetsweise (peculiaris modus orandi) verpflichtet sei, welche die Kirche mit den kanonischen Horen auf verbindliche Weise festgelegt habe. Für Francisco de Suárez ist aber sowohl die Bestimmung der Zeit und des Modus dieses Gebetes wie auch die Substanz des Gebetes der kanonischen Horen rein kirchlichen Rechtes; ebenso sieht er die Gebetsverpflichtung «in persona Ecclesiae\* einzig durch eine «quasi delegatio\* seitens der Kirche gegeben. Man könne höchstens davon sprechen, daß der Kleriker mit höheren Weihen Gott mehr verehren und mehr für die Kirche beten solle als andere, was aber auch durch eine «ratio mentalis\* hinlänglich geschehen könnte. Nach Francisco de Suárez ergibt sich also aus dem Weihesakrament selbst keine unmittelbare Verpflichtung zur Stundenliturgie, sondern einzig und allein zur Darbringung des eucharistischen Opfers.

In der liturgischen Bewegung zu Beginn des letzten Jahrhunderts erhalten der Terminus der «deputatio\* und der «obligatio\* eine neue, über die rein kanonistische Sicht hinausgehende theologische Fundierung. Joseph Pascher begründet in seiner Studie «Sinngerechtes Brevierbeten»<sup>30</sup> die Verpflichtung zum Stundengebet speziell von der Amtstheologie her: Die priesterliche Aufgabe des heiligen Volkes erschöpfe sich nicht in der Darbringung des Opfers, sondern schließe alle Vollzüge priesterlichen Betens ein. Da aber das Weihesakrament einem Getauften die Fähigkeit verleihe, in der sichtbaren Kulthandlung Christus als das Haupt zu vertreten und «in persona Christi tamquam capitis\* tätig zu werden, komme

---

<sup>29</sup> F. Suárez, Tractatus 4, in: Opera omnia. Ed. Vivès t. XIV, Paris 1859, hier 348-352.

<sup>30</sup> J. Pascher, Sinngerechtes Brevierbeten, München 1962.



dem Stundengebet aufgrund der ausdrücklichen Beauftragung durch die Kirche ein höherer Rang zu, nämlich ein liturgischer: «Bei jedem Beten des Gliedes betet das Ganze eben im Glied. Wenn die Kirche aber die Bestellung dazu gibt, dann betet wirklich das Ganze als solches und nicht bloß ein Glied.\* So komme der Stundenliturgie ein höherer Wert zu, nämlich «in den Augen Gottes\*».

Dieser These vom Vorrang des liturgischen vor dem privaten Beten setzt Karl Rahner in seinem 1961 erstmals erschienenen Aufsatz<sup>31</sup>, auf den Joseph Pascher in seiner Untersuchung Bezug nimmt, korrigierende Bemerkungen entgegen. Karl Rahner betont, daß jedem Gebet, das aus der Gnade Christi und daher in seinem mystischen Leib geschieht (auch wenn es nach außen hin als «privat\*» erscheint), ein kirchlicher Bezug zukommt. Ein ausdrücklicher liturgischer Auftrag der Kirche füge dem Gebet keine höhere Würde vor Gott hinzu, «da es keine größere gibt als jene, die der Heilige Geist mit seinem unaussprechlichen Seufzen dem Gebet verleiht\*». Wohl füge der Auftrag der Kirche dem Breviergebet eine Verpflichtung hinzu, aber eine solche verändere die innerste Natur dieses Gebetes nicht im eigentlichen Sinn. Karl Rahner folgert: «Wenn und insofern der Christgläubige das Breviergebet im Stand der Gnade fromm verrichtet, betet er auch ohne besonderen Auftrag in, mit und für die Kirche und setzt einen Akt, der mit Recht Akt der Kirche (als des mystischen Leibes Christi) genannt werden kann.\* Deshalb sei der Vorzug des liturgischen Gebetes angesichts des privaten Betens nur «gering\*». Für Karl Rahner bedeutet die Beauftragung und Autorisation lediglich, daß ein Gebet in die gesellschaftlich-amtliche Dimension der Kirche hineingenommen werde; damit eigne ihm die Garantie, daß es dem Wesen der Kirche wirklich entspricht. Francisco de Suárez und Karl Rahner treffen sich also in der Meinung, daß sich das liturgische Stundengebet vom privaten lediglich durch eine dem Wesen des Gebetes äußerlich bleibende Beauftragung unterscheidet, wobei nach Karl Rahner jedes christliche Beten eine kirchliche Dimension hat. Rahners Argumentation ist aber nicht hinreichend, denn

---

<sup>31</sup> Thesen über das Gebet «im Namen der Kirche\*», in: ZkTh 83 (1961) 307-324.

bei aller Hervorhebung der Werthhaftigkeit des «privaten\*» Betens als eines «kirchlichen\*» Gebetes kommt bei seiner Beurteilung des Breviergebetes sein *liturgischer* Eigenwert zu wenig zum Tragen.

Der Ansatz einer theologischen, statt rein juristischen, Begründung der Stundenliturgie und ihrer Bedeutung im Leben des Priesters läßt sich von einer anderen Überlegung her besser erschließen und fruchtbringend anwenden. Zur Zeit der Kirchenväter wird die Kirche in einem umfassenden Sinn als das Subjekt des liturgischen Handelns gesehen, und zwar nicht nur im Vollzug der Eucharistie, sondern in jedem Beten der Kirche; deshalb betonte man damals nicht so sehr, was der je Einzelne «kann\*», sondern daß die Kirche in ihrer Lebensgemeinschaft mit Christus zu sehen ist: Leib und Haupt gehören zusammen. Diese Sicht erfuhr im Spätmittelalter eine Verdunkelung, nun werden vor allem die Gewalten und Vollmachten der einzelnen Glieder in der Kirche hervorgehoben. Jetzt betet der Amtsträger «im Namen\*» bzw. «im Auftrag der Kirche\*», wobei seinem Breviergebet, das er allein verrichtet, rein formal betrachtet, ein höherer Wert zugesprochen wird als seinem privaten Beten. Inzwischen hatte sich auch das Amtsverständnis gewandelt, insofern der Priester in der Liturgie nicht mehr «in persona Christi\*» bzw. «in persona ecclesiae\*» handelt, sondern «in nomine Ecclesiae\*», also im juristischen Auftrag der Kirche: Die Gesamtkirche, so lehrte man damals, besäße im überlieferten feierlichen Offizium ein eigenes Gebet, mit dessen Verrichtung sie die betreffenden Kreise der Mönche und Kleriker beauftragt. Der Gesamtkirche als Quasipersona entspricht also nach damaliger Sicht ein eigenes Beten, das von dem der Gläubigen und der Einzelkirchen in aller Welt verschieden ist. Mit dem II. Vaticanum kommt es hier zu einer Korrektur: «Alle, die dieses Gebet verrichten, stehen vor Gott im Namen der Kirche und erfüllen die Rolle der glorreichen Braut Christi; das ist der tiefe Sinn des traditionellen Ausdrucks 'officium Ecclesiae'».<sup>32</sup> Damit wird das Stundengebet nicht mehr in einer exklusiven Weise als ein Beten der (Gesamt-) Kirche gesehen; vielmehr wird der kirchliche Charakter jedes christlichen

---

<sup>32</sup> Y. Congar, L'«Ecclesia\*», in: J.-P. Jossua / Y. Congar (Hg.), La Liturgie après Vatican II. Paris 1967, 241-282, hier 275.

Gebet herausgestellt: «Für uns betet Er als unser Priester, in uns betet er als unser Haupt; wir beten zu ihm als unserem Gott. Erkennen wir also unsere Stimmen in ihm, aber auch seine Stimme in uns.»<sup>33</sup> Doch muß deutlich gesehen werden, daß nicht so sehr eine juristische Beauftragung durch die Quasi-Person der Gesamtkirche letztlich den Inhalt und die Verpflichtung der Stundenliturgie bestimmt; vielmehr ist die Ortskirche selbst als die Vollzugsgestalt jeder Liturgie anzusehen. Deshalb hat die Ortsgemeinde als der Träger der Stundenliturgie zu gelten, und wenn diese nicht zusammenkommt, beten die Priester und Diakone dieses Gebet «stellvertretend» im Namen der Kirche, gemäß der Aussage von «Presbyterorum ordinis»: «Die Priester setzen das Lob und die Danksagung der Eucharistie zu den verschiedenen Tageszeiten fort, wenn sie das Stundengebet verrichten, in dem sie im Namen der Kirche Gott für das ihnen anvertraute Volk, ja für die ganze Welt bitten» (PO 5). Wer mit dem Amt und Dienst Christi beauftragt ist, fügt sich in das Beten Christi für das Heil der Welt ein, wenn er in persona Christi und auch in persona Ecclesiae die Stundenliturgie verrichtet: Er gibt dem Gotteslob des Gottesvolkes eine Stimme und trägt die Not der Menschen als Bitte vor Gott. So bringen Priester und Diakon das Beten der Kirche in ihrem Gebet zum Ausdruck, wenn sie stellvertretend für ihre Gemeinde das liturgische Gebet der Horen verrichten und auf diese Weise die Danksagung der Eucharistie über den Tag fortsetzen.

Um den Dienst eines solchen stellvertretenden Gebets hat die kirchliche Tradition immer gewußt. Dies belegen zahlreiche Zeugnisse aus der Glaubensgeschichte, nicht zuletzt in der christlichen Literatur. Gertrud von Le Fort läßt Veronika im «Kranz der Engel» sagen: «Zwar hatte ich anfangs immer noch versucht, für eine innere Wandlung Enzios zu beten, wie ich es seit langer Zeit gewohnt gewesen, allein es war mir dabei niemals eine Hoffnung auf Erhörung überkommen. Sondern es war geradezu gewesen, als schüttle der Engel des Gebetes liebevoll, aber streng das Haupt und spräche: Bitte nicht mehr, sondern schenke, wie du es doch

---

<sup>33</sup> Institutio generalis de Liturgia Horarum, Nr. 7.

selber vorgehabt hast! Und dann war eben jene Wendung eingetreten. Ich hatte meine Bitte fallengelassen und mich auf die Wandlung meines eigenen religiösen Besitzes in den des Freundes gesammelt. Er besaß den Glauben nicht, aber mein Glauben konnte ihm vor Gott mitgehören. Das Christusbild, das meiner Seele eingepägt war, es würde auch seiner Seele eingepägt werden - aber in der meinen. Mit diesem Gedanken begleitete ich die ganze Messe [...] Und nun erschien der Raum der schönen Kirche nicht mehr leer, sondern erfüllt von dem, den ich hier so schmerzlich vermißt hatte: ich kniete an seiner Statt, ich feierte an seiner Statt die Messe und die Kommunion, er war gegenwärtig, wenn ich gegenwärtig war, er besaß alles, was ich besaß, denn alles, was mein war, war auch sein - mit dieser beseligenden Gewißheit verließ ich jedesmal die Kirche.»<sup>34</sup>

Die hier dargelegte heilssolidarische Sicht des christlichen Glaubens und Betens bedeutet in einer Zeit, wo viele Menschen kaum noch im ausdrücklichen Sinn glauben, eine große Herausforderung. Wie Gertrud von Le Fort in ihrem Werk aufzeigt, müßten die geistlichen Vollzüge des Gebets und der Liturgie viel entschiedener als Stellvertretung und Dienst an der Welt gesehen und praktiziert werden.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> G. von Le Fort, Kranz der Engel. München 1946, 68.

<sup>35</sup> Es kann sogar sein, daß ein Beter Erfahrungen, Erkenntnisse, aber auch Nöte, Zweifel und Leiden erhält, die nicht ihm allein zugeordnet sind, die er vielmehr «stellvertretend» für die anderen oder einen anderen zu tragen hat, vielleicht auch, weil sie so zu einer Frucht für die Kirche werden können, wie das Leben der Kleinen Thérèse von Lisieux bezeugt.

## II. Heiligung in der Anfechtung

Wir erleben heute - in diesen Tagen unmittelbar verschärft - eine der großen Krisenzeiten unseres Glaubens. Die Kirche, eine der letzten Visionen unserer Gesellschaft, scheint zunehmend an Kompetenz zu verlieren, nicht zuletzt gerade in Fragen der Moral. Zugleich erleben wir eines der größten Schismen in der Glaubensgeschichte, nämlich die Trennung der Kirche von ihrem Volk und des Volkes von der Kirche. Es scheint, daß die Kirche die Sprache der Menschen von heute verloren hat und das Volk sich immer mehr von der „Amtskirche“ verabschiedet.

In dieser Zeit begehen wir das Priesterjahr, zu dem Papst Benedikt XVI. den Pfarrer von Ars als Patron dieser Monate benannte. Wie ihm damals der Satan zusetzte, so scheint es zuweilen auch heute nicht anders zu sein. Wir erleben bei uns in Deutschland einen der schwersten Anstürme, den die Kirche bisher je erlebte. Und es trifft gerade jene, welche die Hoffnungsträger unserer Kirche waren, nämlich die Schulen, die Orden, die Jugendarbeit und auch die Lebensweise der Priester, nicht zuletzt jenen Papst, an den man überaus hohe Erwartungen stellte. Viele Mißbrauchs- Vorwürfe, die in diesen Tagen laut werden, betreffen frühere Jahrzehnte, aber die Art und der Inhalt der Vorwürfe trifft heute noch ins Schwarze: „Unter den Strafgefangenen gilt der Mißbrauchstäter als der Minderwertigste, er steht in der Gefängnishierarchie ganz unten. Genau dort steht in der öffentlichen Meinung nun die katholische Kirche. Und eben nicht ganz ohne Schuld“<sup>36</sup>.

### 1. Die Anfrage

„Beziehungen unter Beschuß“ - mit diesen Worten läßt sich unsere augenblickliche Situation recht gut bezeichnen. Vermutlich werden wir dabei an all die Beziehungen denken, von denen wir momentan in den

Medien Tag für Tag hören, besonders anläßlich der Mißbrauchs-Vorfälle. Doch die Worte beschreiben ebenso treffend die Situation am Beginn der Karwoche. Auch hier stehen Beziehungen unter Beschuß, und zwar in dreifacher Hinsicht.

Da ist zunächst die *Beziehung Jesu zu seinem Vater*. Menschen scheinen es nicht zu vertragen, wenn einer von sich sagt, daß er in allem von Gott ist und nur tut, was Gottes Wille ist. Jesus lebt ein Leben lang aus einer einzigen Beziehung, nämlich der zum Vater. Seine Speise ist es, den Willen seines Vaters zu erfüllen. Menschen können sehr viel aushalten und ertragen, aber Gott selbst scheinen sie kaum zu ertragen. Seltsam, wie kommt das eigentlich?

Weiterhin ist es die *Beziehung der Kirche zu Gott*. Kirche mag als eine Institution erscheinen, die wie viele andere Vereine und Einrichtungen funktioniert und arbeitet. Doch es geht der Kirche nur um eines, nämlich um ihre Begegnung mit Gott. Von ihm her definiert sich alles in der Kirche. Gewiß, Kirche hat eine menschliche, ja sündhafte Seite, wie wir es in diesen Tagen unmittelbar vor Augen gehalten bekommen. Dennoch, Kirche will mehr! Sie sucht das Letzte und einzig Tragbare im menschlichen Leben, und das ist Gott. Seltsam, auch wenn vieles in der Kirche auf der Strecke bleibt und besser sein könnte: Warum verträgt es eine Gesellschaft kaum, daß eine Gruppe von Menschen eigentlich nur das Beste sucht und will?

Und schließlich geht es um die *Beziehung des Einzelnen zu Gott*. Jeder wird aus seinem eigenen Alltag genug erzählen und berichten können, warum es gar nicht mehr so leicht ist, heute als Christ in Treue zum Glauben zu leben. Es scheint immer schwerer zu werden, für Werte und Überzeugungen einzutreten; und vieles wäre heute leichter, wenn man einfach mit dem Strom schwimmen würde. Nochmals die Frage: Warum ist es so schwer geworden, seinen eigenen Überzeugungen gemäß zu leben? Braucht unsere Zeit keine Zeugen mehr? Bedarf es heute nicht mehr der Geradlinigkeit?

<sup>36</sup> K. Berger, Die dunkle Stunde, in: Vatican 4 (2010) Heft 4, 8-12, hier 10.

## 2. Der geistliche Kampf

Beziehungen unter Beschuß - in allen drei Kontexten geht es letztlich um die Beziehung zu Gott. Und nicht anders verhielt es sich im Leben Jesu. Im Versuchsbericht wie auch in der Begebenheit des Ölgartens zeigt sich die Dramatik des Lebens in aller Deutlichkeit, denn es handelt sich um einen Kampf mit den Mächten und Gewalten. Dieser Kampf ist von der frühen Kirche seit ihren Anfängen aufgenommen worden, nämlich von den Martyrern und besonders von den Mönchsvätern. Sie fliehen die Welt, nicht um in Einsamkeit und Ruhe ein Leben der Vertrautheit mit Gott zu führen, vielmehr stellen die Anachoreten ihr Leben in einen großen theologischen Zusammenhang: «Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs\* (Eph 6,12). Mit ihrem geistlichen Kampf stehen die Mönchsväter in der biblischen Tradition. Denn nach Aussage der Heiligen Schrift haben wir mit «Mächten und Gewalten\* zu kämpfen, aber ebenso mit dem Erscheinen und der Macht des «Antichrist\* zu rechnen. Er ist eine Macht, die nicht gleich zu entdecken ist; nur von den «erleuchteten Augen\* des Glaubens wird sie erkannt (vgl. Eph 1,18). Es handelt sich bei dieser Aussage um einen spezifisch neutestamentlichen Inhalt, auch wenn schon im Alten Testament erste Andeutungen darauf enthalten sind; so ist beispielsweise davon die Rede, daß der Tempel entweihet (Dan 9,27) und für den Gottesdienst unbrauchbar wird. Doch Jesus setzt grundsätzlich an: «Viele werden unter meinem Namen auftreten und sagen: Ich bin es! Und sie werden viele irreführen\* (Mk 13,6). Es werden Propheten und selbst ernannte Heilandsgestalten sich zu Wort melden und alle möglichen Inhalte den anderen verkünden - vielleicht sogar «im Namen Gottes\*, indem sie andere in ihre Gefolgschaft bringen wollen; und «wehe\*, wenn sich welche weigern, sie werden verfolgt und gehaßt werden!

## 3. Der Antichrist<sup>37</sup>

Bei Paulus finden wir ähnliche Aussagen, teils sogar verschärft. Er weiß darum, daß dem Kommen Christi am Ende der Zeiten die Apostasie vieler vorausgeht und «der Mensch der Gesetzwidrigkeit erscheinen wird, der Sohn des Verderbens\* (2 Thess 2,3). Wer hiermit genau gemeint ist, wird nicht ausgeführt, denn es kann ein Einzelner oder eine ganze Masse von Menschen sein, welche ihr Unwesen treibt. Im ersten Johannesbrief wird dem Phänomen ein Name gegeben und genau beschrieben, worin sein Tun besteht, denn es ist «der Lügner, der leugnet, daß Jesus der Christus ist. Das ist der Antichrist: wer den Vater und den Sohn leugnet. Wer leugnet, daß Jesus der Sohn ist, hat auch den Vater nicht; wer bekennt, daß er der Sohn ist, hat auch den Vater\* (1 Joh 2,22f.). Das Unwesen besteht darin, daß Jesus nicht mehr in seiner Gottheit gesehen und verkündet wird, er wird nur noch als «Jesus\*, nicht aber als «Christus\* ausgegeben. Vielleicht wird Jesus noch als ein großes moralisches Vorbild ausgegeben, aber nicht mehr in seinem wahren Anspruch. Noch krasser heißt es im 13. Kapitel der Apokalypse, wo ein «Tier aus dem Meer\* genannt wird, das glänzt, dessen Namen aber reine Gotteslästerungen sind: «Und die ganze Erde sah dem Tier staunend nach. [...] Und sie beteten das Tier an\* (Apk 13,3f.). Das «Tier\* hat viele «Hörner\* und «Gestalten\*, bis seine letzte wahre Gestalt deutlich wird, nämlich der «Antichrist\*. Es ist eine Gestalt, die immer schon ihr Unwesen getrieben hat, aber nun offenkundig und sichtbar wird.

Dabei scheint es so zu sein, daß dieser Antichrist die Schar der Gläubenden nicht von außen bedrängt, sondern unmittelbar aus der Kirche selber hervorgeht und dort sein Unwesen treibt durch Parolen und

---

<sup>37</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen: M. Seitz, Der Antichrist kommt! Aber wo ist er jetzt? Und wer ist es?, in: Informationsbrief 257/XII (2009) 18-20; K.-H. Michael, Die Wehen der Endzeit. Von der Aktualität der biblischen Apokalyptik, Gießen 2004; F. Oberkofler, Der Antichrist. Der Mythos des Abschieds vom Teufel, Aachen 2009; U. Bühlmann, Aufruhr gegen Gott mit der Zivilreligion. Der Leibhaftige wirft einen langen Schatten voraus: Wie der Antichrist wurde, was er ist, in: DT 6 (16.1.2010) 13.

götzendienliche Handlungen, die Manfred Seitz wie folgt betitelt: «Und zwar als gotteslästerliche Gefährdung durch neue Riten, die keinen Schriftgrund haben, und durch eine Entwidmung von Gottesdiensten; als überhandnehmende Gesetzlosigkeit (Mt 24,12), weil die kirchliche Gewissensprägung nicht mehr greift und weitgehend der Vergangenheit angehört; in Form von Totalitätsansprüchen, die es auch in Geschichte und Gegenwart der Kirche gibt; z. B. die maßlose Überdehnung von Verantwortung, die sie beansprucht (Veränderung der Gesellschaft, Verantwortung für die Welt); in theologischen Tendenzen, die das Christusbekenntnis gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften verschweigen, verleugnen, verbieten; und in Gestalt der Verbindung von Religion und Politik<sup>38</sup>. Das wahre Unwesen des Antichrist ist nicht der pure Unglaube, sondern daß er Abstriche vom vollen Umfang des Glaubens macht und ihn zu «billigen Preisen ausverkauft», bis sich schließlich eine «stillschweigende Übereinkunft» eingestellt hat, wo «man» sich einig ist, daß gewisse Dinge nicht mehr gesagt oder geglaubt werden können, selbst wenn nicht genau ausgemacht wird, wer das überhaupt angeordnet und behauptet hat bzw. warum «man» eigentlich darauf besteht.

Der Antichrist ist eine Art «negativer Vorläufer des kommenden Christus», ohne daß man ihn mit einer konkreten Person - in der Geschichte oder Gegenwart - genauer identifizieren kann bzw. müßte. Es können antichristliche Erscheinungen und Trends sein, aber auch stillschweigende «Abmachungen» und Konsensbildungen, die sich langsam einschleichen und «wie von selbst» ergeben. Der Antichrist muß demnach keine konkrete Person sein; es genügt, daß er in sich die Verkörperung des Bösen darstellt, ohne daß er nach außen hin als solcher schon gleich erkannt werden kann.

Als «Anti-Christ» tritt er an die Stelle Christi und vertritt angeblich die «Sache Jesu», das scheinbar Gute und das anscheinend von Jesus immer schon Gelehrte und Gewollte, und zwar wie es nun den Menschen gefällt, zumal es dem von Jesus Gemeinten wie zum Verwechseln ähnlich sieht. Aber von der Botschaft Jesu bleibt nur noch das Humane,

---

<sup>38</sup> M. Seitz, Der Antichrist kommt, 19.

gleichsam die entschärfte christliche Botschaft, die Liebe ohne das «Skandalon», den Widerspruch des Kreuzes. Hinter allem steht vielleicht der Anspruch, endlich das «wahre Anliegen» Christi erkannt zu haben, das sich nun ganz unter der Maske des Guten versteckt hat.

Die Zeit, die dem Ende vorausgeht, ist die Endzeit, und sie gehört dem Wirken des Antichrist. Er ist ein Helfer des Satans, aber nicht dieser selbst. Sobald der Antichrist kommt, wird sich der Machtkampf gegen Christus und seine Kirche entfesseln, vom Satan angeführt und mit seiner Kraft ausgerüstet. Vieles in seinem Kampf wird biophil und menschenfreundlich aussehen, wie eine große Befreiung, die die Menschen schon seit langem erwartet und ersehnt haben. Mit ihm läßt sich eine zivile und humane Menschheitsreligion aufbauen, gleich dem Übermenschen Nietzsches, der gegen Christus selbst auftritt. «Im Kern kann sein Wirken an vier Merkmalen erkannt werden: Die Ablehnung der Menschwerdung Christi und seiner göttlichen Sendung, verbunden mit einer Imitation des messianischen Auftrages Christi. Sodann die Gotteslästerung und Leugnung, die damit endet, daß sich der falsche Menschensohn an die Stelle Gottes setzt (vgl. 2 Thess 2,4). Es folgt die Einführung einer weltlichen «Zivilreligion», die den Zustand irdischer Vollkommenheit und einer Selbstanbetung des Menschen anstrebt. Schließlich die gewaltsame Durchsetzung dieser neuen Religion und des Kultes um die Person des Antichrist. Wer sich dem widersetzt, wird vernichtet (Apk 13,1ff.)<sup>39</sup>, denn er verstößt «gegen die Zivilreligion, die in diesem Land gilt»<sup>40</sup>.

Es gehört also zur «Maske» des Antichrist, daß er keinen Weltenuntergang deklariert, sondern umgekehrt endlich ersehnte Zeiten heraufzubeschwören scheint. Der nun entfesselte Kampf spielt sich nicht nur außerhalb der Kirche ab, sondern mitten in ihr. Es scheint eine Kirche zu sein, die eine «Kirche von Heiden» und nicht mehr wie früher zu apostolischen Zeiten eine «Kirche aus Heiden» ist, also von Christen, die selbst zu Heiden geworden sind. Vermutlich trifft dieser Vorwurf nicht allein das Volk der Gläubigen, sondern zunächst die Zunft der

---

<sup>39</sup> U. Bühlmann, Aufruhr gegen Gott mit der Zivilreligion, 13.

<sup>40</sup> So ein Wort in der «Süddeutschen», zit. nach ebd.

Theologen, wie Papst Benedikt XVI. in seinem Jesusbuch ausführt. Er verweist auf *Wladimir Solowjews* „Kurze Erzählung vom Antichrist“, wo dargestellt wird, wie der Antichrist von der Universität Tübingen für seine Verdienste in der Bibelwissenschaft den Ehrendoktor der Theologie erhält. Nach Papst Benedikt hört jede Bibelauslegung auf, authentisch zu sein und dem Anspruch des Wortes Gottes gerecht zu werden, sobald sie einzig am „modernen Weltbild“ gemessen wird, denn nach diesem kann es kein Handeln Gottes in der Geschichte geben, so daß der Glaube nur noch in den Bereich des rein Subjektiven abgedrängt wird: „Dann spricht die Bibel nicht mehr von Gott, dem lebendigen Gott, sondern dann sprechen nur noch wir selber und bestimmen, was Gott tun kann und was wir tun wollen oder sollen. Und der Antichrist sagt uns dann mit der Gebärde hoher Wissenschaftlichkeit, daß eine Exegese, die die Bibel im Glauben an den lebendigen Gott liest und ihm selbst dabei zuhört, Fundamentalismus sei; nur *seine* Exegese, die angeblich rein wissenschaftliche, in der Gott selbst nichts sagt und nichts zu sagen hat, sei auf der Höhe der Zeit.“<sup>41</sup>

Beim Antichristen bleibt es nicht bei einer äußeren Erscheinung: „Aber es hat wie alles rein Geistige das Bestreben, sich zu 'inkarnieren', einzukörpern. Es will Fleisch, Person werden und nistet sich in die Gedanken der Menschen ein. Weil es (oder er?) jedoch verdeckt, die Dinge raffiniert verdrehend und verkappt gegen Christus, Bibel, Bekenntnis, Glauben und Kirche arbeitet, erkennen es die wenigsten.“<sup>42</sup> So wundert es nicht, daß so viele diesem Anti-Christen anhängen und ihm ihren ganzen Glauben schenken. Dennoch, nicht die Menschen werden diesen Antichristen besiegen, nur Christus selbst wird ihm gewachsen sein und ihn überwinden; dann aber werden ihn die Gerechten empfangen mit ihrem Gotteslob, das sie in der Liturgie auf Erden angestimmt und in dem sie sich mit dem Lob im Himmel eins wußten. Der Antichrist verrichtet sein Werk in den Tagen der Endzeit. Es ist ihm nicht unlieb, wenn sein Werk bestritten oder er selbst mißdeutet wird. So wird er zuweilen nur „das Böse“ genannt, aber nicht mehr „der Böse“. Alles,

<sup>41</sup> Papst Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, 64f.

<sup>42</sup> M. Seitz, *Der Antichrist kommt*, 19.

was die Kirche tut bzw. im Namen Christi erreicht wird, steht unter dem eschatologischen Vorbehalt. Das „Wohlsein“ in dieser Welt ist nicht das letzte Wort und der einzige Maßstab, unter dem menschliches Leben steht, es ist vielmehr in Verantwortung genommen.

#### 4. Der Kampfplatz des eigenen Herzens

In der gegenwärtigen Situation fällt mir besonders das Werk von George Bernanos ein. Heiliger und Sünder bestehen in demselben Menschen, und der Teufel scheint den Menschen auseinanderzubrechen, „durcheinanderwirbeln“ zu wollen, wie schon der Name des „Diabolos“ sagt. Es gibt nicht mehr das Milieu des Heiligen und das des Verbrechers, das christliche und das nichtchristliche Milieu; der Amtsträger selbst erweist sich als der Ort, an dem der Teufel siegt. Die Anfrage und Anfechtung tritt hier nicht von außen an die Kirche heran, sondern von innen. Dabei zerstört der Teufel nicht bloß das Innere, das Herz eines Menschen, vielmehr scheint er auch das Antlitz der Kirche vernichten zu wollen. So richten sich die Angriffe momentan vor allem gegen die katholische Kirche; hier scheint es sich besonders zu lohnen. Jesus hat so etwas vorhergesehen, wenn er sagt: „Simon, Simon, der Satan hat sich ausbedungen, euch durcheinander rütteln zu dürfen wie auf einem Sieb“ (Lk 22,31). Und er beauftragt gerade Petrus, seine Jünger in einer solchen Situation zu „stärken“.

Die Liebe, die Jesus im Menschen weckt, hat ihre Geschichte mit allen Höhen und Tiefen. Sie ist auf besondere Weise bezeugt im Leben des Apostels Petrus. Ein erster Höhepunkt seiner Liebe zu Christus findet sich in dem großen Bekenntnis seines Glaubens: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes“ (vgl. Joh 6,66-69). Doch dieses freimütige Bekenntnis bewahrt ihn nicht vor der schockierenden Erkenntnis seiner Schwachheit. Gewiß, er hat Jesus die Treue bewahrt und ist ihm nachgefolgt, doch eines Tages gibt er nach und fällt, indem er seinen Herrn verleugnet (vgl. Mk 14,66-72).

Papst Benedikt führt hierzu in einer Ansprache aus: „Die Schule des

Glaubens ist kein Triumphmarsch, sondern ein Weg, der voller Leid und voller Liebe ist, voller Prüfungen und voller Vertrauen, das jeden Tag erneuert werden muß. Petrus, der vollkommene Treue versprochen hatte, lernt die Bitternis und die Demütigung der Verleugnung kennen: der Überhebliche lernt auf eigene Kosten die Demut kennen. Auch Petrus muß lernen, daß er schwach ist und der Vergebung bedarf. Als die Maske endlich fällt und er die Wahrheit - das schwache Herz eines gläubigen Sünders - versteht, bricht er in reumütige und befreiende Tränen aus. Nachdem er geweint hat, ist er bereit für seinen Auftrag.<sup>43</sup> Der Stunde, da sich Petrus nach seiner Freundschaft mit Jesus gefragt sieht, geht eine andere Erfahrung voraus. Es wird berichtet von den 153 Fischen, welche die Jünger - auf ein Geheiß Jesu hin - durch einen wunderbaren Fang heimholen. Die Zahl verweist auf das zweite Buch der Chronik (2,16), wo von 153.600 Arbeitern die Rede ist; sie helfen, den Tempel in all seiner Herrlichkeit zu errichten. Vielleicht will Johannes mit seiner Angabe auf die Menschen verweisen, die beim Bau des neuen Heilswerkes mithelfen, und zwar aus der Überfülle göttlicher Gnade. Gemeint ist die Überfülle des Weinwunders (Joh 2,6), des Brotes (Joh 6,11), des Wassers (Joh 4,14) und des Lebens in Fülle (Joh 10,10). Gott schenkt sich dem Menschen ohne Maß. Dessen wird der Mensch teilhaftig, sobald er sich das Maß göttlicher Weisheit zueigen macht. So fordert Jesus nach dem Fischfang die Jünger auf, mit ihm zu essen und ein Mahl zu halten: «Kommt und eßt!», und bezieht sich dabei auf die Einladung zum Mahl der Weisheit: «Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre sieben Säulen behauen. Sie hat ihr Vieh geschlachtet, ihren Wein gemischt und schon ihren Tisch gedeckt. Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein auf der Höhe der Stadtburg: Wer unerfahren ist, kehre hier ein. Zum Unwissenden sagt sie: Kommt, eßt von meinem Mahl und trinkt vom Wein, den ich mischte» (Spr 9,1-5). Wer um seine «Unerfahrenheit» vor Gott weiß, wird Seine Weisheit «verstehen» und sich Seine Sicht der Dinge und des «Lebens in Fülle» aneignen. Wer in

---

<sup>43</sup> Papst Benedikt XVI., «Die Schule des Glaubens ist kein Triumphmarsch». Ansprache bei der Generalaudienz am 24. Mai 2006, in: Die Tagespost (27. Mai 2006), S. 4. Hier auch weitere Ausführungen zum Folgenden.

diesem Sinn Gottes Weisheit «verstanden» hat, ist befähigt, im Weinberg des Herrn zu arbeiten.

Nach dem Mahl, in dem sich der Herr seinen Jüngern, also auch Petrus, geschenkt und in dem er seine Gemeinschaft und Nähe mit ihnen bekräftigt hat, fragt er Petrus dreimal nach seiner Liebe. Es handelt sich um einen semitischen Brauch, der besondere Feierlichkeit und Endgültigkeit zum Ausdruck bringt: Verträge werden rechtsgültig geschlossen, indem das gleiche dreimal wiederholt wird (vgl. Gen 23,3-18). Dreimal wird Petrus bei seinem Namen angesprochen: «Simon, Sohn des Johannes!» und dreimal nach seiner Liebe zum Herrn gefragt. Jesus hätte ihn fragen können, warum er ihn verraten habe und ob er seinen Fehler erkenne und sein Tun bereue; auch hätte er ihn auf seine Fähigkeiten und die Ausbildung hinweisen können, die er für sein künftiges Amt benötigt. Doch Jesus fragt ihn nur, ob er ihn lieb hat. Diese Frage stellt er dreimal. Er konfrontiert ihn mit dem wahren Kern seiner Person: «Kannst du wirklich lieben?»

Damit ist die innere Mitte, das einzig Entscheidende und Notwendige im Leben des Glaubens angesprochen. Petrus rechnet dem Herrn deshalb nicht seine Fähigkeiten und Talente auf, er gibt gleich die freundschaftliche Erwiderung: «Du weißt!» Petrus zeigt also, daß er die Frage des Herrn verstanden hat: Wie der Herr sich ihm ganz schenkt und anvertraut, so will auch er sich ihm hingeben. Jesus erwidert dieses Vertrauen mit einer dreifachen Sendung, indem er ihm alles zurück-schenkt, für das er selbst sein Leben eingesetzt hat, nämlich seine «Herde». Petrus erhält keine Aufgabe, keinen Job, sondern eine neue Verbundenheit mit dem Herrn, die es ihm möglich macht, seiner Verpflichtung gegenüber der Herde nachzukommen. Die Aufgabe, die er jetzt übernimmt, ist nicht etwas, das er aktiv an sich reißen und in eine erfolgreiche Pastoral umsetzen kann, vielmehr wird er mit einem «Amen, Amen!» in eine neue Wirklichkeit seines Lebens eingeführt, welche ganz anderer Art ist und wo nicht er das Konzept in der Hand hat; sein Freund und Herr wird ihn führen, wohin er nicht will, doch wohin er nun aufbrechen wird, und zwar um der Freundschaft zum Herrn willen.

Der Evangelist Johannes überliefert den tieferen Inhalt dieses Gesprä-

ches, in dem Petrus der innigsten Freundschaft des Herrn gewürdigt wird. Dabei werden verschiedene Begriffe für die unverbrüchliche Liebe Jesu zu Petrus verwendet. Der griechische Begriff *filéo*\* meint die freundschaftliche Liebe, die zärtlich ist, aber nicht allumfassend sein muß, während das Wort *agapáo*\* die angebotene, vorbehaltlose und bedingungslose Liebe besagt.

Jesus fragt Petrus zunächst: *Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich (agapâsme) mehr als diese?\** Er wird nach der absoluten und bedingungslosen Liebe gefragt (vgl. Joh 21,15). Aber angesichts der Verleugnung und im Wissen um seine Schwachheit antwortet Petrus eher vorsichtig und zurückhaltend: *Herr, du weißt, daß ich dich liebe (filôse)!\** Petrus weiß, daß er den Herrn in und mit einer armseligen menschlichen Liebe liebt, eben nicht mit einer stürmischen, grenzenlosen *agápe*\*. Doch Jesus bleibt bei seiner Frage: *Simon, liebst du mich mit dieser absoluten Liebe, die ich will?\** oder besser formuliert: *Willst du wirklich mein Freund sein?\** Wiederum antwortet Petrus mit der Zusicherung seiner demütigen menschlichen Liebe: *Kyrie, filôse!\** Er versichert dem Herrn eine Liebe nach der Art und Weise, wie er es vermag. Beim dritten Mal lautet nun die Frage Jesu an Simon überraschend: *Fileísme?\**, was wir übersetzen können mit den Worten: *Hast du mich lieb?\** Simon versteht, daß Jesus seine armselige, schwache Liebe ausreicht, zu der er fähig ist. So bekennt er nun mit einem traurigen, aber ehrlichen Herzen: *Herr, du weißt alles; du weißt, daß ich dich lieb habe (filôse)!\**

Etwas Großartiges ist hier geschehen: *Man könnte beinahe sagen, daß nicht Petrus sich Jesus, sondern daß sich Jesus Petrus angepaßt hat! Und gerade diese göttliche Anpassungsbereitschaft gibt dem Jünger Hoffnung, der den Kummer der Untreue kennen gelernt hat. Hieraus entsteht das Vertrauen, das ihn zur Nachfolge bis ans Ende befähigt: 'Das sagte Jesus, um anzudeuten, durch welchen Tod er Gott verherrlichen würde. Nach diesen Worten sagte er zu ihm: Folge mir nach!' (Joh 21,19).\**<sup>44</sup>

Petrus weiß, daß der Herr auf seine Schwäche Rücksicht nimmt, des-

---

<sup>44</sup> Ebd.

halb kann er seinem Meister im klaren Bewußtsein der eigenen Schwäche folgen, ohne entmutigt zu sein. Nach der ersten Begeisterung und der schmerzhaften Erfahrung der Verleugnung und den Tränen der Umkehr gelingt es Petrus nun, sich seinem Herrn anzuvertrauen, der sich seiner armseligen Liebesfähigkeit anpaßt.

Es kann sein, daß einer mit Recht glaubt, von einer Tugend zur anderen voranzuschreiten, aber auf einmal bricht alles unversehens zusammen. Es kommt ein schwieriger Augenblick, und man ist plötzlich dem Druck nicht mehr gewachsen, den man vielleicht jahrelang durchaus ertragen hat. Das ist eine Tatsache, die Mose an sich erfahren mußte (Dtn 31,32. 34); nun wirft er sich vor, er habe zuviel Mitleid mit seinem Volk gehabt und dabei sich vom Wort Gottes getrennt. So haben auch wir mit der Erfahrung unserer Schwachheit zu rechnen und müssen die negativen Folgen der Fehler, die wir im Leben des Glaubens und unserer Freundschaft mit Christus begehen, auf uns nehmen. Jesus verspricht weder Unfehlbarkeit noch daß wir vor fehlerhaften Handlungen bewahrt bleiben. Was er uns aber verspricht, ist Vergebung und Barmherzigkeit.

Es gibt nicht allein *das* Ostern des Christen, vielmehr ist es angebracht, von *den* Ostern des Christen zu sprechen. Denn wir erleben viele Ostern, nicht nur Jahr für Jahr, sondern weil wir uns des öfteren in einem Zustand befinden, der ein neues Ostern notwendig macht. Mit dem christlichen Taufostern sind wir für immer aus dem Bereich des Todes herausgenommen, und dies befähigt uns zur Erfahrung eines zweiten Ostern, nämlich im Übergang von der Aktivität in die Passivität. Diesen Übergang müssen wir alle auf die eine oder andere Weise durchmachen. Wir wollen handeln und machen Pläne, das ist recht so. Aber eines Tages kommt die Zeit, da wir zum Gegenstand des Handelns anderer werden, zum Beispiel wenn wir krank und alt werden. Schließlich ruft der Herr uns in die totale Passivität, nämlich in den Tod, den auch er in seinem Leben durchleiden mußte. Das kann zu der entscheidenden Stunde unseres Lebens werden, und mit Recht beten wir immer wieder: *Bitte für uns jetzt und in der Stunde unseres Todes...\**

In der Freundschaft mit Jesus wird nicht die eigene Korrektheit zum



Rettungsanker, sondern die Barmherzigkeit Gottes. Der Mensch kann in der Begegnung mit Gott an einen Nullpunkt geführt werden, wo seine Kräfte zusammenbrechen, wo er seiner eigenen Schwachheit begegnet und ihr nicht mehr gewachsen zu sein scheint. Die Erfahrung der eigenen Ohnmacht und des Scheiterns an sich und den eigenen Kräften kann zu einer Stunde der Gnade werden, wenn sie den Menschen für Gott öffnet, so daß er allen Stolz und jede Selbstverliebtheit ablegt; dann wird er erfahren, daß das Ja zu den eigenen Grenzen und Schwächen reicher macht vor Gott.

Ähnlich wie Petrus erfährt der Einzelne zur Stunde der Schwachheit, wie es um ihn wirklich steht und wie sehr er der Hilfe Gottes bedarf; dies muß ihn aber nicht in Verzweiflung stürzen wie Judas, vielmehr kann er alles, auch seine eigene Schwachheit, in Dankbarkeit und Demut vor Gott annehmen. Die Gnade knüpft an kein Ideal des Menschen an, sondern an seine Schwäche; doch wer vor Gott erkennt, wie es um ihn wirklich steht, erfährt sich *erhoben*\* und bekennt mit dem Gesang des Magnifikat: *„Auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut, siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter...“* Der Weg der Christusfreundschaft beginnt mit der Forderung, die eigene Unvollkommenheit anzunehmen und nicht aus ihr herauszubegehren. Nur so wird jede Krise eine neue Seite und eine tiefere Erfahrung der Freundschaft mit Christus eröffnen. Hier gibt es keinen Mittelweg: Entweder geht unsere Liebe aus diesen Krisen stärker hervor, oder unsere Großmut wird geschwächt und erträgt nur mit Mühe die Erfahrung der eigenen Schwachheit.

Der angesprochene Weg der Christusfreundschaft ist nirgends markanter durchbuchstabiert als bei Thérèse von Lisieux. Sie zögert nicht, sich mit großen Heiligen zu vergleichen. Wo Teresa von Avila verschiedene *„Wohnungen“* in der Seelenburg beschreibt und damit die Unterscheidung von geringer und größerer Vollkommenheit nahelegt, schlägt Thérèse einen anderen Weg ein: Die Vollkommenheit besteht für sie nicht in außergewöhnlichen Wegen und Phänomenen, sie sucht die Vollkommenheit im alltäglichen Vollzug des Glaubenslebens.<sup>45</sup> Gleich

---

<sup>45</sup> *„O nein! Ich möchte nicht den lieben Gott auf Erden sehen! Und doch liebe ich Ihn!“*

ches betont sie für den Weg des Gebets: Thérèse hat nie im eigentlichen Sinn *„betrachten“* können. Weil ihr aus Müdigkeit ständig die Augen zufallen, hält sie sich an ein Buch, um die Zeit der Betrachtung auszufüllen. Eine erste Begründung, die sie für ihr Verhalten gibt, lautet: *„Ich sollte trostlos darüber sein, daß ich (seit sieben Jahren) während meiner Betrachtungen und Danksagungen einschlafe; nun, es betrübt mich nicht. [...] Ich denke, die kleinen Kinder gefallen ihren Eltern ebensosehr, wenn sie schlafen, wie wenn sie wach sind; ich denke auch daran, daß die Ärzte ihre Patienten einschläfern, wenn sie eine Operation vornehmen. Schließlich denke ich: ‘Der Herr kennt unsere Gebrechlichkeit und ist eingedenk, daß wir Staub sind.’“*<sup>46</sup> Doch dann schiebt Thérèse die Verantwortung für das Einschlafen geradezu auf Gott; er ist es, der sie einschläfert, weil er diesen Schlaf braucht, und indem sie sich dieser kleinen Schwäche überläßt, erfüllt sie den Willen Gottes. Diese Unbekümmertheit hat nichts mit allzu großer Freizügigkeit zu tun: Thérèse kann so sorglos sein, weil sie die Regel bis ins Kleinste einhält und so wach wie möglich beten möchte. Dabei erfährt Thérèse, daß sie der Begegnung mit Gott nicht gewachsen ist, da sie einschläft.

Die Unbekümmertheit, mit der sie mit einer solchen Erfahrung umgeht, bleibt ihr ein Leben lang erhalten: Während sie noch im Alter von 17 bis 18 Jahren die Werke des Juan de la Cruz meditiert, um während der Betrachtungszeit nicht einzuschlafen, benutzt sie ab 1892 überhaupt kein Betrachtungsbuch mehr. Obwohl die Ordensregel täglich zwei Stunden des betrachtenden innerlichen Gebetes vorschreibt, sieht sie im Gebet, ohne daß ihr schon das innerliche Gebet erschlossen ist, von jeder Technik, von jeder Regel ab. Der überkommene Weg zur Vollkommenheit erhält bei Thérèse eine neue Ausrichtung: Gott rechnet die

---

Auch die Heilige Jungfrau und die Heiligen liebe ich sehr, aber auch sie möchte ich nicht sehen\* (Thérèse von Lisieux, *Derniers entretiens avec ses soeurs*. Vol. I, Paris 1971, 362).

<sup>46</sup> Thérèse von Lisieux, *Selbstbiographie*. Authentischer Text nach der von P. François de Sainte-Marie OCD besorgten und kommentierten Auflage. Übertr. ins Deutsche von O. Iserland und C. Capol (*Lectio Spiritualis* 1). Einsiedeln 1958 (1974), 167.

### III. Heiligung in Umkehr und Buße

Werke der Vollkommenheit nicht hoch; für ihn gibt es nur eine Wissenschaft, die der Liebe. Buße heißt für Thérèse, bis ins Detail Gottes Willen zu erfüllen, denn wichtiger als die besondere außergewöhnliche Leistung erweist sich die treue Erfüllung (der Ordensregel): «Ich habe keine Werke vollbracht», pflegte Thérèse zu sagen.

Der Verzicht auf das Können impliziert den Verzicht auf den Fortschritt. Die Schritte, die Gott einfordert, ergeben zusammen keinen Fortschritt. Wenn Thérèse bekennt: «Niemand werde ich wissen, wie man stirbt! [...] Ich kann nicht mehr! [...] Ich kann nicht atmen, ich kann nicht sterben!»<sup>47</sup>, verzichtet sie darauf, die Früchte des eigenen Lebens zu sehen; alles bleibt nur Stückwerk. Darum sucht sie einen anderen Weg, den für sie einzig möglichen, auf dem sie so vollkommen wird wie der Vater im Himmel. Sie erklärt sich bereit, am Ende ihres Lebens mit leeren Händen vor Gott zu erscheinen, um in aller Demut die ewige Belohnung zu empfangen, die ohnehin in keinem Verhältnis zum Opfer ihres eigenen Lebens stehen wird. Der Weg zur Heiligkeit verläuft für Thérèse nach keinem Schema von Stufen, denn wichtiger ist der Einklang mit dem Willen Gottes. Die Erkenntnis des göttlichen Willens ist, wie Thérèse betont, für jeden identisch mit seiner Sendung, die Gott ihm gibt; und die empfangene Sendung wiederum ist eins mit der vom Einzelnen zu verwirklichenden Heiligkeit.

Die oft zerstreuten und nur müde vor Gott gebrachten Gebete, die Zweifel im Glauben, die Schwachheit der eigenen Gottesliebe und die nur kleinen Erfolge auf dem Weg zu Gott sind für manchen demütigend, doch sie sind wahr und echt - und darauf kommt es doch letztlich an -, denn wir haben keine anderen. Wer sich über seine Schwachheit erheben will, sucht nicht mehr den wahren Gott, sondern einen Abgott (nach dem Bild und Gleichnis der eigenen Wünsche, Vorstellungen und Ideale). Auf den Weg zum wahren Gott findet, wer von sich und den eigenen Vollkommenheitsbestrebungen absieht und sich vor Gott so stellt, wie er ist. Dann wird er wie Petrus die Entdeckung machen, daß Jesus ihn bei dem ihm möglichen Maß der Liebe und Bereitschaft zur Nachfolge abholt und ihm eine große Verheißung schenkt.

<sup>47</sup> Thérèse von Lisieux, *Demiers entretiens avec ses soeurs*, 375 (29. September 1897).

Mit den Überlegungen zum geistlichen Kampf im Leben des Priesters ist schon die dritte Erfahrung angesprochen, die das Leben des Pfarrers von Ars bestimmt hat, nämlich das Sakrament der Versöhnung als Ausdruck ständiger Bereitschaft zur Umkehr des Herzens.

Der neue *Ordo Paenitentiae*, der am 2. Dezember 1973 herausgegeben, aber erst im Februar 1974 veröffentlicht wurde, will keine Neuordnung des Bußsakraments, sondern der Buße sein, indem er vier wesentliche Akzente in die überkommene Bußordnung einführt<sup>48</sup>: Er bricht die tridentinische Engführung (Buße = Beichte) auf zugunsten der «vielen Wege der Sündenvergebung» (*multae viae paenitentiae*). Anstelle einer Überbewertung der priesterlichen Lossprechungsgewalt wird die Bedeutung der Bußtat hervorgehoben: sie bildet den Kern der Buße. Auch wird der «therapeutische» Charakter der Buße betont, jede Anspielung auf die Beichte als einer Gerichtsszene fehlt; damit ist eine neue Akzentuierung in der Buße gegeben, fern von der bisher geübten enumerativen Anklage (mit den konkreten Angaben von Umständen, Zahl usw.). Schließlich betont der neue *Ordo Paenitentiae* die ekklesiale Dimension der Buße; selbst die Einzelbeichte («Feier der Versöhnung für Einzelne») trägt kirchlichen, gottesdienstlichen Charakter, wie im Vollzug von Schriftlesung, Gebet, Wortgottesdienst deutlich wird; auch die deprekatorische Lossprechungsformel, die der indikativen hinzugefügt ist, läßt die Buße nicht mehr so sehr als einen Akt des Einzelnen (und seines Beichtvaters) sehen, sondern als ein kirchliches Geschehen.

Die Veränderung im Verständnis des Bußsakraments wird schon rein sprachlich deutlich: Statt «*confessione*» (italienisch), «*confesión*» (spanisch), «*confession*» (englisch) und «*confession*» (französisch) verwendet der Text die Begriffe «*reconciliari*» und «*reconciliatio*»: nicht Bekenntnis und Lossprechung stehen im Vordergrund, sondern die

<sup>48</sup> Vgl. A.K. Ruf, *Aspekte für eine Neuorientierung der Bußtheologie und -praxis*, in: *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit* 88 (1979) 88; vgl. *Über Versöhnung und Buße*. Dokument der Internationalen Theologenkommission, in: *IKaZ* 13 (1984) 44-64. - Vgl. auch das *Motu proprio* «*Misericordia Dei*» vom 7. April 2002.

Versöhnung, nämlich Gottes mit dem Sünder. Der Ordo Paenitentiae sucht also nicht allein eine Erneuerung der Beichte, sondern der Buße insgesamt als Grundvollzug christlichen Lebens.

### 1. Umkehr zur ersten Liebe

Schwachheit und Untreue im eigenen Leben werden nicht erst, wie bei Petrus, in der konkreten Sünde oder mit einer †Verleugnung\* deutlich, vielmehr wird in diesem Augenblick ein langer und untergründiger Prozeß der Erosion sichtbar, der ein großes Geheimnis in sich birgt, ja sogar *das* Mysterium unseres Daseins darstellt. In der geistlichen Tradition finden wir die Frage, wie es denkbar sei, daß Adam und Eva wie auch die Jünger in der größtmöglichen Nähe und Vertrautheit mit Gott gelebt und sich dann von ihm abgewendet haben. Ein solches Verhalten ist nicht erklärbar und mit natürlichen Deutungen kaum einzuholen, es sei denn, so lautet die Antwort der geistlichen Tradition, daß man davon ausgeht, Gott und das Leben in seiner Gegenwart sei ihnen langweilig geworden. So wundert es nicht, daß diese Art von †Langeweile\*, welche die Mönchsväter mit der Erfahrung der †Akedie\* umschreiben, als die größte Sünde im Leben mit Gott gewertet wird. In der Heiligen Schrift ist sie im Buch der Geheimen Offenbarung angesprochen, und zwar als Vorwurf gegenüber der Stadt Laodizea: †Ich kenne deine Werke. Du bist weder kalt noch heiß. Wärest du doch kalt oder heiß! Weil du aber lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich aus meinem Mund ausspeien\* (Apk 3,15f.).

Steht am Anfang des priesterlichen Weges vor allem die Freude über die Nähe und Gegenwart Gottes, so kann sich die Erfahrung seiner Anwesenheit später verdunkeln. Die Mönchsväter sprechen hier von der Krisenerfahrung der *Akedie*, die nach ihrer Meinung jeder geistlich lebende Mensch auf seinem Weg des Glaubens durchmacht.<sup>49</sup> Meist wurde der Begriff der *Akedie* nur mit †Trägheit\* wiedergegeben, und zwar als Trägheit und Nachlassen in den geistlichen Übungen. Doch

<sup>49</sup> Vgl. M. Schneider, *Akedie. Lebenskrisen in der Deutung des Glaubens*, Köln 2000.

das Laster der *Akedie* beinhaltet mehr als nur eine äußere Trägheit und Nachlässigkeit; es handelt sich um eine fundamentale Krise, die das weitere Glauben, Beten und das Durchhalten der eigenen Lebensweise in allem sehr erschwert. Bei der Krisenerfahrung der *Akedie* geht es um keine vorübergehende Schwierigkeit im geistlichen Leben, sondern um eine Erfahrung von Trostlosigkeit und Verzweiflung, die lange anhalten kann und vielleicht zu einer Lebensentscheidung drängt, die alles in Frage stellt. Die Bedeutung der *Akedie* ist nicht zuletzt darin zu sehen, daß sie sogar eine grundsätzliche Abwendung von Gott nach sich ziehen kann. Der Mensch wird hart oder nachlässig in seiner Begegnung mit Gott, bzw. sein geistliches Leben erstarrt in oberflächlicher Routine und Gleichgültigkeit.

Die Gefährlichkeit der *Akedie* liegt darin, daß der Mensch keine Hoffnung mehr in die Beziehung zu Gott setzt und damit in der Gefahr der Verbürgerlichung steht. Wer in sich selbst zurückfällt und durch eine irrationale Müdigkeit und Traurigkeit träge wird, dem wird genommen, was die Griechen als die schönste Eigenschaft des Geistes ansahen, nämlich seine innere Beweglichkeit und Freude an geistig-göttlichen Dingen. Die Krise der *Akedie*<sup>50</sup> zeigt sich für den lateinischen Mönchsvater Johannes Cassian (um 360-435) an einer Reihe von Symptomen: Langeweile, Lustlosigkeit, Müßigkeit, Schläfrigkeit, Rücksichtslosigkeit, innere und äußere Unruhe, Umherschweifen, körperliche und geistige Unstetigkeit, Schwatzhaftigkeit und Neugier, Sehnsucht nach einem anderen Lebensstil. Die †anxietas sive taedium cordis\* kann sich wie ein Krebsgeschwür ausbreiten und den ganzen Menschen heimsuchen. Da die Erfahrung der *Akedie* auf dem Weg der Vollkommenheit wächst und von Laster zu Laster immer stärker wird, fordert sie das Letzte an Kraft ein. Man meint, nicht mehr genügend Widerstandskraft zu haben, um den Schwierigkeiten des (alltäglichen und geistlichen) Lebens entgegenzutreten; so läßt man die Hände in den Schoß sinken und kapituliert innerlich und vielleicht auch äußerlich. Die Fehler und

<sup>50</sup> M. Lot-Borodine, *L'Aridité ou siccitas dans l'antiquité chrétienne*, in: *Et.Carm* 22 (1937) 191-205; G. Truc, *Les états mystiques négatifs*, in: *Revue philosophique* 73 (1912) 610-628.

Sünden werden nun entschuldigt oder als «normal» ausgegeben, bis der Mensch vollends die wahre Gestalt der Tugend verliert und alles Mühen um das Heil aufgibt.

Die «Verzweiflung der Schwachheit» läßt den Menschen «verzweifelt nicht er selbst sein».<sup>51</sup> Aufgrund von Werdescheu und Werdeangst lehnt der Mensch den Reifungsprozeß seines Lebens ab, er betritt nicht mehr den Raum seiner Freiheit und läßt es an Hochgemutheit fehlen: «Der in der Akedia befangene Mensch hat weder den Mut noch den Willen, so groß zu sein, wie er wirklich ist. Er möchte lieber weniger groß sein, um sich so der Verpflichtung der Größe zu entziehen. Die Akedia ist eine pervertierte Demut; sie will die übernatürlichen Güter nicht annehmen, weil sie ihrem Wesen nach verbunden sind mit einem Anspruch an den Empfänger.»<sup>52</sup> So lehnt ein Priester beispielsweise die Größe seiner Berufung und seines Dienstes ab und bleibt ihr letztlich nicht mehr gewachsen.

Als Weigerung, voll Mensch zu werden<sup>53</sup>, zeigt sich die Akedia überall dort, wo der Mensch die Grenzen seines Daseins nicht akzeptiert und die positiven Gegebenheiten seines Lebens nicht mehr aufgreift, also in psychischer Regression lebt.<sup>54</sup> Die Versuchung, nicht zu werden, der er ist<sup>55</sup>, führt den Menschen in träge Bequemlichkeit und läßt ihn «seine eigene Größe in tausend Nebensächlichkeiten, Selbstentschuldigungen und Ausflüchten»<sup>56</sup> verpassen. Bei der Akedia handelt es sich um die Ursünde<sup>57</sup> menschlichen und eben auch priesterlichen Daseins, wie es

---

<sup>51</sup> S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Übers. von H. Gottsched und Chr. Schrempf, Jena 1938, 44ff.

<sup>52</sup> J. Pieper, Über die Hoffnung. München <sup>2</sup>1938, 60.

<sup>53</sup> Ausführlich F. J. Illhardt, Trauer. Düsseldorf 1982, 316f.

<sup>54</sup> B. Stoeckle, Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret. Freiburg-Basel-Wien 1977, 170; F. J. Illhardt, Trauer, 316.

<sup>55</sup> H. Cox interpretiert die erste Sünde im Paradies als die verlockende «Ursünde», «weniger als ein Mensch zu sein» (H. Cox, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Stuttgart <sup>3</sup>1970, 13).

<sup>56</sup> F. J. Illhardt, Trauer, 315f.

<sup>57</sup> Von hier wird es einsichtig, in welchem Ausmaß die Akedia eine Wurzelünde ist und

auch in jeder Sünde Spuren der Akedia gibt: Der Mensch bleibt hinter dem Maß Gottes und hinter sich selbst, seinem Leben und seiner Berufung zurück.

Gerade gegenüber der Akedia, die das Leben des Menschen matt werden läßt, weist das Mühen um die beiden Kardinaltugenden des Maßes und der Tapferkeit in eine neue Richtung. Es gibt nach Thomas von Aquin keine Tapferkeit ohne die Erfahrung der Verwundbarkeit (und umgekehrt). Nichts verwundet den Menschen vielleicht so sehr wie die Erfahrung, daß kein Mensch ohne Traurigkeit leben kann. Es ist «eine abgründige Traurigkeit», «so unüberwindlich, daß sie dem Menschen durch keine natürliche Kraft der Einsicht und des Willens abgenommen werden könne»<sup>58</sup>; von dieser Traurigkeit sprechen die Seligpreisungen der Bergpredigt.<sup>59</sup> Die Gefahr liegt darin, daß der Mensch die Gegenwart Gottes in allen Dingen kaum noch erkennt und die Erfahrungen seines Lebens nicht mehr durcherlebt bis zu dem Punkt, wo er sie als von Gott kommend entgegennimmt.

Die Versuchung der Akedia richtet sich auf keine Einzeldinge und Einzelhaltungen, sondern trifft in das Zentrum des Herzens und gefährdet dort die «puritas cordis»: Die Akedia schwächt und mindert die Liebe, welche die «Quelle aller Tugenden» ist<sup>60</sup>; sie verhindert das Wachsen in der Vollgestalt Christi<sup>61</sup> und das Wachsen in der Gnade, so daß der Mensch Gefahr läuft, die Gnade der Rechtfertigung zu verlieren.<sup>62</sup> Dem haben wir Priester entgegenzuwirken durch ein neues Ja

---

wie sehr sie die Grundeinstellungen für die kommenden Handlungen bestimmt. Zum Begriff der Wurzelünde: H. Kramer, Die sittliche Vorentscheidung. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie, Diss. Würzburg 1970, 13f.; F. J. Illhardt, Trauer, 316.

<sup>58</sup> J. Pieper, Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß. München 1964, 170.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 170; F. J. Illhardt, Trauer, 322.

<sup>60</sup> Johannes Cassian, Conl. III, 8 (CSEL 13, 79).

<sup>61</sup> Johannes Cassian, Conl. XI, 9 (CSEL 13, 322).

<sup>62</sup> Cassian beschreibt diese «Verkehrung» mit den zwei Hälften im Menschen, nämlich einer «linken» als Bereich aller Versuchungen und einer «rechten» als Weg des geistlichen Fortschritts (Conl. VI, 10 [CSEL 13, 163]). In der «Anfechtung» wird die rechte

zum Leben und zur eigenen Berufung, darin besteht der unterscheidend christliche Umgang mit der Akedia. Nur so gelangt der Einzelne zu seiner «ersten Liebe», die er in Jesus gefunden hat.

## 2. Reifen in der ersten Liebe

Wer sich als Priester auf das Abenteuer des Glaubens einläßt, wird die nötige Geduld mit Gott aufbringen müssen. Sein Verhalten denen gegenüber, die sich ihm hingeben und ihm folgen, ist oft sehr verwirrend. Man erkennt keine «Logik» in seinen Reaktionen. Wir können uns mühen, Gottes sich verhüllendes Angesicht zu ergründen, aber unsere Anstrengung steht in keinem Verhältnis zu dem Ergebnis dieses Bemühens. Nicht selten wird darum enttäuscht alles Sehnen und Mühen aufgegeben. Hiob jedoch, der die Last seiner Fragen spürt, lernt, daß er zu schweigen hat, weil er nur so zum Verstehen kommt. Die Beziehung zu Gott ist nämlich anderer Art als die zu unseren Mitmenschen, ist er doch anders und spricht eine andere Sprache als wir; sie müssen wir im Schweigen hören lernen, um in die lebendige Geschichte eintreten zu können, wie Gott sie sieht.

Sobald wir erfahren, daß der Weg mit Jesus ganz anders verläuft, als wir es uns vorgestellt haben, kann sich zunächst eine Entfremdung zu Christus einstellen, weil wir meinen, daß er uns in eine solche Lage versetzt hat. Werden wir auf einen Weg geführt, der uns unerwartet zugemutet wird (vgl. Joh 21,18), können wir schnell geneigt sein, Jesus selbst zu beschuldigen: «Das hätte ich nie von Dir erwartet!» Die Heilige Schrift ist voll von Beispielen solcher Klagen, wir brauchen nur in den Psalmen und bei den Propheten nachzulesen.

Es ist typisch für so manchen Lebenstraum eines Jugendlichen, daß er von Aufträgen träumt, die ihm leicht fallen, von dem Beifall, der ihm entgegengebracht werden wird, von großen Erfolgen, die ihm in den Schoß fallen, ohne daß er dabei jemandem wehtut. So heißt es von dem jungen Mose: «Als Mose vierzig Jahre alt war, kam ihm in den Sinn,

nach seinen Brüdern, den Kindern Israels, zu sehen.\* Er sieht sich also schon in der Rolle eines großen Befreiers und übt sie gleich aus: «Da sah er, wie einem Unrecht angetan wurde, er verteidigte ihn und verschaffte dem Bedrängten sein Recht, indem er den Ägypter erschlug. Er glaubte, seine Brüder würden merken, daß Gott sie retten wolle durch seine Hand\* und daß sie ihm Beifall spenden würden; «doch sie merkten es nicht\* (vgl. Apg 7,23-25).

Solche Träume gehören zu jedem Leben. Viele unserer Enttäuschungen und Bitterkeiten erklären sich aus dem, was wir uns einmal von unserem Leben erträumt haben, nämlich von den Erfolgen im kirchlichen Dienst, von den Einsätzen und unserem Engagement für Christus und sein Reich. Auch Jesus kannte solche Träume, nämlich die Welt zu erlösen und sie zu befreien. Der Teufel scheint es darauf angelegt zu haben, ihn bei diesen Träumen abzuholen bzw. sie in ihm wachzurufen, um ihn auf einen irrigen Weg zu führen. Jesus weist sie jedoch eindeutig ab, da sie nicht mit dem Willen des Vaters übereinstimmen (vgl. Mt 4,1-11).

Im Buch der Geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola heißt es in der sechsten Regel für die zweite Woche (Nr. 334): «Ist der Feind der menschlichen Natur an seinem schlangartigen Schwanz und an dem schlechten Ziel, zu dem er hinführt, aufgespürt und erkannt worden, so ist es der Person, die von ihm versucht wurde, nützlich, sofort den Verlauf der guten Gedanken, die er eingab, zu betrachten, und zwar deren Anfang, und wie er dann Schritt für Schritt dafür sorgte, daß sie aus der geistlichen Anmut und Freude, darin sie sich befand, sich herabziehen ließ, bis er sie schließlich zu seiner verderblichen Absicht verführte.\* Der Einzelne erkennt, so will Ignatius sagen, seine Untreue, wenn er den einzelnen Stationen im Prozeß der zunehmenden Erosion nachgeht.

Die Dynamik der inneren Untreue beginnt nicht selten unspektakulär, meist bei recht guten Anfängen und guten Dingen. Oft ist es so, daß man sich aus Freude an der eigenen Berufung und an der Arbeit im Weinberg reichlich und aufopferungsbereit einsetzt; doch schließlich arbeitet man zuviel, wünscht sich einen umwerfenden Erfolg, und dies alles in dem guten Glauben, man mache dies alles so richtig, dazu sei

---

Seite zur linken (Cassian greift hier 2 Kor 6,7 auf).

man ja berufen und die Arbeit im Weinberg verlange es. Doch man fühlt sich müde und verschiebt das Gebet auf einen späteren Zeitpunkt, der in Wirklichkeit nie eintritt; vor allem hält man nicht mehr die Grenzen ein, die einem physisch und psychisch gesetzt sind.

Gleichzeitig kann sich eine Art Neid melden, die meist bemäntelt wird in einer Traurigkeit: Man ist traurig, weil es um die Kirche, die eigene Diözese oder den Orden schlecht bestellt ist. «Es geht schlecht\*, doch letztlich deshalb, weil andere einem vorgezogen und mit Dingen betraut werden, die man für sich selbst erwartet hatte. Hier hilft nur das ehrliche Bekenntnis, daß die Traurigkeit, die einen beschleicht, eher Frustration aus Eifersucht ist. Auch Mitbrüder oder Mitarbeiter können einem aus Neid und Eifersucht zusetzen. Diese Erfahrung gehört zu den entscheidenden Herausforderungen im Leben Jesu. Die anderen lehnen sich zunehmend gegen ihn, den Gerechten, der den Weg der Liebe und des Friedens geht, auf, um zu sehen, wie weit seine Liebe reicht. Der Prolog des Johannesevangeliums spricht vom Kampf der Finsternis gegen das Licht; in Kapitel 7 wird es noch klarer ausgedrückt: «Ihr könnt die Welt nicht hassen; mich aber haßt sie, weil ich über sie Zeugnis ablege, daß ihre Werke böse sind\* (Joh 7,7). Im fünfzehnten Kapitel des Johannesevangeliums greift der Haß, der sich gegen Jesus richtet, auf seine Jünger über: «Wenn die Welt euch haßt, so bedenkt, daß sie mich vor euch gehaßt hat. Wenn ihr von der Welt wäret, würde die Welt das Ihre lieben. Weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt heraus erwählt habe, deshalb haßt euch die Welt. (...) Wer mich haßt, haßt auch meinen Vater. Hätte ich nicht die Werke in ihrer Mitte getan, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde. Jetzt aber haben sie gesehen und haben doch mich und auch meinen Vater gehaßt. Aber das Wort mußte erfüllt werden, das in ihrem Gesetze geschrieben ist: Sie haben mich grundlos gehaßt\* (Joh 15,18-19. 23-25). So heißt es im ersten Clemensbrief, daß der Tod der Apostel Petrus und Paulus nicht aus der Wut der Verfolger, sondern letztlich aus dem Neid zu erklären ist, den andere gegen sie hatten.

Nicht anders verhält es sich in religiösen Gemeinschaften; selbst hier gibt es Situationen, in denen die Person, mit der man sich anfänglich rechtlich oder beziehungsmäßig identifiziert, schließlich heftig und ent-

schieden zurückgewiesen wird. Wer eine verantwortliche Stellung einnimmt, muß sich darauf gefaßt machen, daß er abgewiesen wird; früher oder später wird dies auf die eine oder andere Art geschehen. Entscheidend wird sein, daß man sich bei solchen Reaktionen nicht aufhält oder vom eingeschlagenen Weg abbringen läßt. Nur dann bleibt man frei, um in Treue zur eigenen Berufung zur Vollgestalt der Liebe zu Christus heranzureifen. Ob ein Mensch zu dieser Reife kommt, entscheidet sich daran, ob er zum Eigentlichen seines Wesens vordringt und so innerlich wächst. Wesentlich im Reifungsprozeß eines Lebens sind nicht die vielen Geschehnisse oder physischen und psychischen Vorgänge, auch nicht die verschiedenen Zwänge, denen einer ausgeliefert ist: Entscheidend ist, was man aus all dem macht.<sup>63</sup> Es bedarf einer eigenen Aktivität gegenüber allem, was dem Menschen zustößt und was von außen auf ihn einströmt, um aus all dem das zu gestalten, was für ihn das Rechte ist; durch die Weise, wie er auf das, was von außen auf ihn eindringt, reagiert und wie er es aufgreift oder verwirft, wird sich zunehmend jenes ausbilden, was sein Eigenstes ist und mit dem er Jesus seine Liebe bezeugen kann. Dann wird der Einzelne ein entscheidendes Kapitel seiner Lebensgeschichte aufschlagen, das über seinen weiteren Weg befinden wird.

Heute kommt es in der Kirche, wie Karl Rahner<sup>64</sup> feststellt, zunehmend zum Schisma zwischen «prinzipieller\* Glaubenslehre und der Suche nach konkreten «Imperativen\* für das eigene Leben. Bisher war das kirchliche Lehramt vor allem auf die Tradierung des Glaubensgutes und der «Gebote\* ausgerichtet («Prinzipien\*), ohne daß der Einzelne mit seinen individuellen Handlungsmöglichkeiten («Imperative\*) eigens berücksichtigt wurde. Heute möchte der Christ nicht nur in der kirchlichen Glaubenslehre und in den überzeitlichen Geboten und Normen

---

<sup>63</sup> Neben der geistigen Disziplin im Umgang mit den Ereignissen des Lebens bedarf es auch des Bemühens, mit dem eigenen Leib in Frieden zu leben. Der Körper reagiert auf jeden psychischen Vorgang, wie auch der körperliche Zustand weitgehend die Art und den Rang der psychischen Tätigkeit eines Menschen bestimmen kann. Die Verkehrtheit, jede Ausschreitung, jede Gewöhnlichkeit, zu der einer seinen Leib herunterzieht, entwürdigt die Seele und schädigt sie.

<sup>64</sup> Dazu K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche. Freiburg-Basel-Wien 1958.

unterwiesen werden, sondern vom Glauben die nötige Hilfe für den Lebensalltag erfahren. Ob er beispielsweise in einen Orden oder in die Mission gehen soll, kann ihm kein Bischof und kein Oberer sagen. Wo erhält er also Hilfe und Rat, um für diese Frage, die über seinen konkreten Lebensentwurf entscheidet, eine Antwort zu finden? Es bedarf heute neuer Formen der »existentiellen Erkenntnis« im Glauben und zeitgemäßer Wege ihrer Realisierung im Alltag.

Die Tragweite solcher Imperative zeigt sich besonders in der Wachstumsgeschichte unserer geistlichen Übungen, wie wir sie in den einzelnen Lebensabschnitten zu praktizieren haben. Das Institut des Katechumenats kann nach Karl Rahner<sup>65</sup> auf den ganzen Glaubensweg ausgedehnt werden, denn religiöse Übungen und Vollzüge stehen in engem Zusammenhang mit den einzelnen Lebensphasen. Im Leben läßt sich sogar nicht alles durchgängig praktizieren: »Bestimmte religiöse Vollzüge haben in einer bestimmten Lebensphase ihren eigentlichen und richtigen Platz und in einer anderen nicht. Nicht alles Religiöse ist in jeder Lebensphase fällig, nicht alles kann in jeder Phase echt und ursprünglich vollzogen werden.« Dies soll keinem Subjektivismus das Wort reden, wohl aber darauf hinweisen, daß der Glaubensvollzug vom Lebensvollzug her erreichbar bleiben muß; sonst kommt es zu Ritualismus und äußerem Formalismus. Das Tempo der ausreifenden Vollendung deckt sich nicht einfach mit dem Tempo und Rhythmus der physikalischen und biologischen Zeit. Auch ist im Menschen nicht immer alles zugleich da, in gleicher Ausdrücklichkeit und Intensität des Vollzugs: Krankheit, Tod, Leid und andere schmerzvolle Erfahrungen können vieles blockieren und stornieren.

In der herkömmlichen Glaubensvermittlung und -praxis spielt das Alter des Menschen kaum eine Rolle. »Dort, wo die Kinder im engeren Sinn aufhören, Kinder zu sein, fängt für das große Ganze der kirchlichen Menschenführung der Mensch und Christ an, immer als derselbe betrachtet zu werden.«<sup>66</sup> Wohl gibt es am Anfang des Glaubenswegs eine

---

<sup>65</sup> K. Rahner, Meßopfer und Jugendaszese, in: ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck-Wien-München 1959, 162-183.

<sup>66</sup> Ebd., 164.

hinführende Begleitung und eine stufenweise Integration und Ausübung der einzelnen Glaubensvollzüge, ist aber die Zeit der Taufe oder Erstkommunion (und Firmung) erreicht, scheint es nicht anders möglich zu sein, als daß der Christ »alles« praktiziert, ohne Differenzierung und ohne weiteres Eingehen auf seine Bedürfnisse. Deshalb ist eigens nach der Bedeutung der verschiedenen Lebensalter in der je neuen Liebesantwort auf den Ruf Jesu während der verschiedenen Lebensalter zu fragen.

Die Fragestellung läßt sich an der geistlichen Praxis im Leben des Priesters festmachen. Was heißt das eigentlich, wenn ein Priester von sich bekennt, daß er das Brevier nicht mehr beten kann, weil ihm die Psalmen nichts mehr sagen? Wie erklärt es sich, daß Priester im Alter nicht mehr zelebrieren? Warum verlieren nicht wenige Priester im Laufe der Jahre den Zugang zum Bußsakrament, obwohl sie früher vielleicht gerne und häufig gebeichtet haben? Eine mögliche Antwort sei wenigstens kurz am Beispiel der Buße angedeutet.

Geistliches Dasein meint keinen Einzelbereich des Lebens, in ihm wird vielmehr deutlich, wie es um den Menschen grundsätzlich bestellt ist. Kommt es in einem Teilbereich zu einem Ausfall, ist die ganze Person betroffen, denn jede Einzelentscheidung betrifft das Ganze eines Lebens. Das heißt für die Bußpraxis: Wie jede Sünde Ausdruck der ganzen Person des Menschen ist, beschränkt sich auch das Anerkennen der eigenen Schuld nicht auf das Bekenntnis einzelner Sünden, sondern wird den ganzen Menschen zum Ausdruck bringen. Der Sünder bekennt nicht etwas aus seinem Leben, denn das würde ihn nicht im letzten verpflichten - er könnte sich davon wieder distanzieren und zurückziehen -; vielmehr gilt: »Die Beichte ist nicht im gleichen Sinn ein einzelner Akt, in ihr ist nichts zu isolieren, der Akt des Bekenntnisses meint ausdrücklich den ganzen Menschen, sein ganzes Leben, seine ganze Weltanschauung, sein ganzes Gottesverhältnis.«<sup>67</sup> Im Erkennen der eigenen Schuld zeigt sich dem Glaubenden sein ganzes Leben, vor allem seine ihm eigene Lebens- und Glaubensentscheidung. Weil für den Glaubenden die Lebensentscheidung eins ist mit seiner Glaubens-

---

<sup>67</sup> A. von Speyr, Die Beichte. Einsiedeln <sup>2</sup>1982, 17.

entscheidung, gibt es im Leben des Glaubens keine Krise, die nicht auch eine Glaubens- und Lebenskrise ist. Das bedeutet für das Verständnis der Sünde, daß sie im größeren Kontext der Lebensberufung des Christen zu sehen und zu deuten ist. Der Sünder wird nicht gegenüber abstrakten Werten oder gar einer objektivistisch konstruierten »materia gravis« schuldig, sondern gegenüber der objektiven Wahrheit seiner unvertretbar persönlichen Berufung. Ähnliches läßt sich von den anderen geistlichen Vollzügen sagen: Wir beten nicht etwas, also bestimmte Gebete, sondern uns selbst; wir feiern in der Heiligen Messe keine fromme Zeremonie, sondern wollen uns selbst in der Tiefe unserer Person Gott hingeben, auf daß er sie wandle usw.

Der Mystiker und Lebemeister Johannes Tauler stellt in seinen Predigten fest, daß es im Lauf des Lebens zu einer wachsenden »Bekümberung« (Verfestigung) des Lebensgrundes kommen kann, die im Geistlichen Leben zu einem Erstarren in den geistlichen Übungen (gegen die »Ordnung Gottes von innen«) führt, zu einem Stehenbleiben bei den sinnlichen und geistigen Vorstellungen (an der Oberflächenebene der Seele) und zu Kompromissen wegen der »Bilde der vorgegangener Gewohnheit«. Die Vergötzung relativer (auch geistlicher) Werte läßt den Menschen »zurückbleiben« - »wie Rachel auf die Abgötter sitzen ging«. Solche Menschen »richten dicke Mauern zwischen Gott und sich«, denn sie »kennen so viele Dinge, doch sich selber nicht«, »sie fühlen sich höher als der (Kölner) Dom«, aber »es regiert manchmal die Natur da, wo man wähnt, es sei Gott: es ist ein »gedachter und gemachter Gott«. Hier muß der Mensch alles vergessen, um das »eine Notwendige« zu gewinnen: »Beichte Gott!« Es gilt nun weniger, formelle Sünden zu bekennen, als innere Klarheit über das eigene Leben zu gewinnen und wieder zu Gott zu finden.

Speziell die Krise der Lebensmitte besteht darin, daß der Mensch auch im geistlichen Leben alles Streben, Leisten und Erkämpfen aufgeben und sich in den eigenen Seelengrund begeben muß. Das Festhalten an äußeren Übungen wäre nicht nur der Tod seines geistlichen Lebens, es würde den Einzelnen um sich selbst bringen und endgültig den Weg zum lebendigen Gott versperren. Nicht mehr das »Leisten« steht in der Lebensmitte im Vordergrund, sondern das »Sterben«, nämlich die Be-

reitschaft, Gott zu »erleiden«.

Die Erfahrungen, die Johannes Tauler benennt, werden von der heutigen Psychologie auf ihre Weise angesprochen und in einen größeren Kontext gestellt. So weist C.G. Jung darauf hin: »Wie es eine große Zahl junger Menschen gibt, die im Grunde genommen eine panische Angst haben vor dem Leben, das sie doch so sehr ersehnen, so gibt es eine vielleicht noch größere Zahl alternder Menschen, welche dieselbe Furcht vor dem Tode haben. Ja, ich habe die Erfahrung gemacht, daß gerade jene jungen Leute, welche das Leben fürchten, später ebenso sehr an Todesangst leiden. Sind sie jung, so sagt man, sie hätten infantile Widerstände gegen die normalen Forderungen des Lebens; sind sie alt, so müßte man eigentlich dasselbe sagen, nämlich daß sie ebenfalls Angst vor einer normalen Forderung des Lebens haben. Aber man ist dermaßen davon überzeugt, daß der Tod einfach das Ende eines Ablaufes ist, daß es einem in der Regel gar nicht beikommt, den Tod ähnlich als ein Ziel und eine Erfüllung aufzufassen, wie man es bei den Zwecken und Absichten des aufsteigenden, jugendlichen Lebens ohne weiteres tut.«<sup>68</sup> Lebendig bleibt nur, wer bereit ist, mit dem Leben zu sterben.<sup>69</sup>

Die Überlegungen zur Erfahrung der Akeidia und der Lebensmitte zeigen, daß der Mensch nicht erst durch die konkrete Tatsünde vor Gott fehlt, vielmehr kann ihm die Grundeinstellung seines Lebens den Weg zu Gott versperren. Es gilt, im Erkennen der eigenen Lebenslage wie auch im Anerkennen der eigenen Schuld und im Bekennen der persönlichen Sünde den Lebenshintergrund zu bedenken, aus dem alles Handeln des Menschen entspringt und seine Wurzeln hat.

Diese Beobachtungen führen zu der Feststellung, daß in der Glaubensvermittlung und -praxis viel eindeutiger das jeweilige Alter des Menschen bedacht und in seiner geistlichen Bedeutung erfaßt werden mußte; ansonsten besteht die Gefahr von Ritualismus und reinem Legalismus, von Formalismus und äußerem Schein, vielleicht sogar von Verlogenheit. Es ist zu fragen, worin der konkrete Lebenswert der geistli-

---

<sup>68</sup> C.G. Jung, Gesammelte Werke. Bd. VIII, Zürich 1967, 465.

<sup>69</sup> Ebd., 466.



chen Übungen vor Gott besteht und wie sie von der persönlichen Erfahrung eines Menschen und eben auch eines Priesters im jeweiligen Lebensalter eingeholt werden können, angesichts seiner konkreten Bedürfnisse und Nöte und seiner augenblicklichen Verfaßtheit. Wer in der Lebensmitte steht, hat mit anderen Sorgen und Konflikten zu kämpfen als ein Kind im Alter der Erstkommunion und Firmung. Mit dieser Beobachtung soll, wie gesagt, keinem Subjektivismus das Wort geredet werden, wohl aber stellt sich die Forderung, daß die geistlichen Übungen vom Lebensvollzug her erreichbar und gedeckt sein müssen, um lebendig zu bleiben. Karl Rahner fragt: «Wäre es nicht denkbar, daß man vielleicht, ohne es zu merken, dem Mann in der Vollkraft seines der Welt und der diesseitigen Aufgabe zugewandten Lebens religiöse Forderungen zumutet, die in dieser Periode einer vielleicht berechtigten relativen Latenzzeit des Religiösen eine Überforderung bedeuten und darum dem Mann (weil er sich schuldig fühlt) auch in seinem späteren Alter den Zugang zum nun unbefangenen geübten Religiösen verschütten?»<sup>70</sup> Damit stellt sich die Frage nach der Gottesbeziehung in den einzelnen Lebensaltern: «Erinnern die Weltreligionen nicht daran, daß es verschiedene Altersstufen im religiösen Vollzug gibt? Gibt es nicht Reifephasen, die eher monotheistisch oder besonders trinitarisch sind? Wiederholt sich im Leben des Menschen nicht der Alte Bund? Gibt es nicht im Leben jedes Menschen eine ethische Phase, in der sich der sakramentale Vollzug zurückbildet - auf eine Ewigkeit hin, die ja auch ohne Sakramente sein wird?» Von hier aus läßt sich überlegen, ob es für die einzelnen Lebensalter im Leben auch eines Priesters nicht ganz spezifische Weisen der Umkehr und Buße gibt; dabei müßten gerade die «vielen Wege» der Versöhnung neu bedacht werden.

Das ganze menschliche Leben ist eine Sprache, in der Gott sich vollkommen ausdrücken kann, wie der Auferstandene auch alle Formen und Lebensalter des menschlichen Daseins mit in das Ewige aufgenommen hat.<sup>70</sup> Nach Fowler gleicht die Stufenfolge der geistigen und geistlichen Entwicklung in den verschiedenen Lebensaltern einer sich

---

<sup>70</sup> Christus hat sich in der Fülle seines Menschseins geoffenbart, auch wenn er das Altern selber nicht erfahren hat.

erweiternden Spirale.<sup>71</sup> Jede neue Stufe bildet sich aufgrund der Stärken der vorausgegangenen Stufe, indem deren Erfolge und Errungenschaften weitergetragen und neue Stärken und Perspektiven hinzugefügt werden. So bedarf es in der Glaubensentwicklung und deren Reifungsprozeß auf jeder Entwicklungsstufe einer persönlichen Aneignung des Geglauten und der immer neuen Annahme im Glauben. Doch die Verheißung, die mit den einzelnen Lebensabschnitten verbunden ist, wird mit zunehmendem Alter nur selten gesehen und, auffälligerweise, kaum aufgegriffen. Bis zum 25. Lebensjahr gibt es meist einen deutlich aufsteigenden Trend in der gläubigen Urteilsfindung, der sich in höherem Alter stabilisiert; aber bei den über 65jährigen fällt das Niveau - auch im Leben eines Priesters - nicht selten signifikant ab. Dieses Phänomen einer Umkehrung des Entwicklungstrends im höheren Alter ist theoretisch noch ungeklärt, zumal es der den kognitiv-strukturellen Ansätzen gemeinsamen These einer Unumkehrbarkeit struktureller Entwicklungen eben widerspricht.<sup>72</sup> Es gilt, noch genauer darüber nachzudenken, wie es kommt, daß der Mensch mit zunehmendem Alter auch im Glaubensleben nur selten die wahre Reife erlangt und statt dessen eher retardiert.

Die hier angesprochene Notwendigkeit einer wachsenden inneren Reifung läßt sich besonders an der Krise der Lebensmitte verdeutlichen, denn ihr ist im geistlichen Prozeß eine ganz zentrale Bedeutung zuzusprechen, nicht zuletzt deshalb, weil es in dieser Zeit zu einem endgültigen Scheitern in der Liebe zu Christus kommen kann. Der Einzelne erfährt in dieser Lebenszeit meist «ein Scheitern all seiner geistlichen Bemühungen, an denen er sich bisher festhalten konnte»<sup>73</sup>, so daß er den Geschmack an Gott und am Glauben verliert; eine allgemeine Lustlosigkeit macht sich breit und legt sich auf alles.

---

<sup>71</sup> J. W. Fowler, Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989, 145; ders., Eine stufenweise geschehende Einführung in den Glauben, in: Concilium 20 (1984) 309-315, hier 313.

<sup>72</sup> Dargestellt in F. Oser / P. Gmünder, Stufen des religiösen Urteils, in: Wege zum Menschen 32 (1980) 386-398.

<sup>73</sup> A. Grün, Lebensmitte als geistliche Aufgabe. Münsterschwarzach 1980, 13.

Um mit dieser Krise fertig zu werden, wird der Mensch verschiedene Möglichkeiten ausprobieren. Die rastlose Aktivität, die für viele Menschen in diesem Alter kennzeichnend bleibt, ist oft eine unbewußte Flucht vor der inneren Krise. Eine andere Form, auf die Krise der Lebensmitte zu reagieren, ist die Verkrampfung des Herzens, in der sich der Mensch auf die bisherigen Frömmigkeitsübungen versteift. Eine bisher nicht gekannte Angst vor dem Tod meldet sich, seelische Depressionen treten auf. Der starke Willenseinsatz der früheren Jahre läßt nach, der Wille zum Sich-Durchsetzen erlahmt und eine bisher nicht gekannte Müdigkeit macht sich breit; da sich Leitbilder und Lebensformen von früher nicht mehr in ihrer ursprünglichen Radikalität und Eindeutigkeit durchhalten lassen, zerfließt vieles in Gewohnheit und Routine. Der Mensch will Gott in seine religiöse Praxis hineinzwingen: +So verschanzt er sich hinter seinem frommen Tun, anstatt fromm zu sein. Er tut Frommes, um von Gott nicht erfahren zu müssen, daß er letztlich gar nicht fromm ist, sondern in seinem Tun nur sich selbst sucht, seine Sicherheit, seine Selbstrechtfertigung, seinen geistlichen Reichtum. Er versteift sich auf fromme Übungen, ohne zu merken, daß sie ihn nicht von allein fromm machen.<sup>\*74</sup> Hier rät Johannes Tauler, die geistlichen Übungen von allem Formalismus wie auch von aller inneren und äußeren Ichverhaftung zu befreien, ohne sie ganz aufzugeben. Dieser Prozeß wird teils wie ein +Sterben\* empfunden. Der Psychologe C.G. Jung sagt aus Erfahrung in dem schon zitierten Wort: +Von der Lebensmitte an bleibt nur der lebendig, der mit dem Leben sterben will.<sup>\*75</sup> Leben gelingt nur, wenn der Mensch im Glauben bereit ist zu sterben, nicht auf sich hin, sondern auf Christus als Urheber des Lebens hin. +Die Angst vor dem Tod ist letztlich: Nicht-leben-wollen. Denn leben, lebendig bleiben, reifen kann nur, wer das Gesetz des Lebens annimmt, der sich auf den Tod als sein Ziel hinbewegt.<sup>\*76</sup> Erst die Bereitschaft zum

---

<sup>74</sup> Ebd., 19.

<sup>75</sup> C. G. Jung, Gesammelte Werke. Bd. 8, 466.

<sup>76</sup> A. Grün, Lebensmitte als geistliche Aufgabe, 51.

Sterben ermöglicht eine neue Hinwendung zum Leben, nur so reifen wir im Hören auf die Stimme Christi, dem wir am Ende unseres Lebens zu begegnen hoffen.

Meist ist es so, daß Menschen +in der zweiten (selbst in der ersten) Lebensphase in jugendlicher Begeisterung zu einem ganz bestimmten Wert als Ziel ihres Lebens hinneigen, sich mit ihm mehr oder minder intensiv befassen, dann aber zunächst im vital-seelischen Drang nach Selbstausschweitung andere Richtungen einschlagen, in der dritten Phase auf Grund von meist äußeren Erfolgen zu einer Determinierung in Richtung dieser Erfolge kommen, worauf dann in - oder nach - der Lebenswende die Rückkehr erfolgt zu den idealen Zielen ihrer Jugend<sup>\*77</sup>. Oft also hat sich die vertiefte Begegnung mit sich selber und dem eigenen Leben längst schon in früheren Jahren angezeigt und vorbereitet.

### 3. Reifen in sehnsüchtigem Schweigen

Das Hören auf das Beten Christi im Menschen fordert die Bereitschaft, den Blick Gottes zu ertragen. Es scheint zwar Passivität zu sein, ein Auge auszuhalten, aber jeder weiß, wieviel Anstrengung es erfordert, wenn dies in einer wesentlichen Begegnung geschieht. Meist streifen sich Blicke nur indirekt, oder wenden sich gleich wieder ab, oder sie geben sich nicht personal, sondern nur im Rahmen gesellschaftlicher Konvention. Eine ähnliche Oberflächlichkeit im Blick kann es in der Begegnung mit Jesus geben, wenn man sich vor ihm in eine theoretische, rhetorische, sentimentale, ästhetische oder gar fromme Distanz oder in äußere Werke flüchtet. Es käme darauf an, das eigene Herz - auch in all seiner Erbärmlichkeit und Armut - dem Feuer des göttlichen Blickes auszusetzen. Augustinus beschreibt die Ewigkeit als ein +identem videre\*, ein Schauen dessen, der uns seit einer Ewigkeit anblickt. Der Blick Jesu ist getragen von seiner Liebe, die der Mensch aber nur selten erträgt, denn es gehört

---

<sup>77</sup> M. Moers, Die Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens. Eine psychologische Studie als Grundlage der Erwachsenenbildung, Ratingen 1953, 89.

mehr Demut dazu, sich - wie Petrus - von Jesus wahrhaft lieben zu lassen, als sich selbst zu lieben. Wer im Schweigen vor Jesus ruhig und still geworden ist, hält im Beten keine langen Monologe, die ihn ermüden. Statt fromme Bücher zu verschlingen und neue geistliche Erfahrungen und religiöse Gefühle erleben zu wollen, geschieht im Schweigen vor Jesus eine Verzichtserklärung auf alles, was der Einzelne selber herstellen und bewirken möchte. Es kommt zu einer Einfachheit, die es ermöglicht, ganz in der Gegenwart Jesu zu leben.

Vor dem Herrn einfach zu werden, das kann für einen Menschen der entscheidende Schritt auf seinem Lebensweg sein. Immer wieder geraten Menschen - gerade zur Zeit der Lebensmitte - in eine religiöse Krise, weil sie den Eroberungswillen, mit dem sie im Alltagsleben erfolgreich waren, auf das religiöse Leben übertragen und hier gleichermaßen Erfolge verbuchen wollen. Sie haschen nach religiösen Erfahrungen und häufen sich gleichsam einen geistlichen Reichtum an - auf Exerzitien, bei Vorträgen und im Lesen zahlreicher Schriften. Es käme darauf an, sich Jesus ganz einfach zu überlassen, ohne von ihm Gaben zu fordern wie Ruhe, Zufriedenheit, religiösen Genuß, da der Herr größer ist als seine Gaben.

#### IV. IM DIENST DER HEILIGUNG

Der Priester lebt im Dienst der Heiligung. Drei Erfahrungen und Vollzüge dieses Dienstes haben wir am Ende dieses Priesterjahres betrachtet, nämlich die Freundschaft mit dem Herrn im Gebet, der Kampf mit dem Satan und das Sakrament der Versöhnung. Zum Schluß sei - wie zur Vergewisserung - nochmals gefragt, woran wir ermessen können, daß wir auf dem richtigen Weg im Dienst der Heiligung voranschreiten. Zwei Kriterien seien genannt.

##### 1. Liturgie des Herzens

Wir hatten bereits gesagt, daß die Praxis des Gebetes zum Spezifikum und Distinktivum christlicher, aber auch priesterlicher Existenz gehört. Doch für den Priester kommt eine weitere Erfahrung im Gebet hinzu, die essentiell für sein Leben der Heiligung werden kann. Gewiß bildet das gemeinschaftliche liturgische Gebet ein wichtiges Element im Leben der Kirche, es befriedigt jedoch nicht in allem das tiefe Bedürfnis, sich persönlich mit Gott zu vereinigen. Thomas Merton schreibt hierüber: «Das liturgische Gebet bereitet uns, auf weite Sicht, für die Gnade der Beschauung vor. Wie alle anderen Gaben Gottes wird auch diese der Seele als Anteil an dem unendlichen Reichtum Gottes gewährt, der uns in Christus im heiligen Meßopfer gespendet wird. Jedoch kann diese besondere Gabe nur dann zur vollen Auswirkung kommen, wenn die heilige Kommunion sich in einer schweigenden und einsamen Anbetung fortsetzt.»<sup>78</sup>

Die Liebe zu Jesus muß nämlich von der *Liturgie des Herzens* getragen sein, nur dann bewahrt sie ihre tiefe Wirkkraft und entfaltet sich im Herzen der Gläubigen: «Tatsächlich lebt ein Priester im Schweigen - oder es sollte wenigstens viel Schweigen in seinem Leben sein - um der Messe

---

<sup>78</sup> Th. Merton, *Lebendige Stille*. Einsiedeln 1959, 162.

willen. Der Kanon der Messe sollte aus diesem Schweigen mit unendlicher Kraft und Bedeutung emporsteigen. Die Messe ist das Wichtigste, was wir [Priester] zu sagen haben. Das Offizium ist eine Vorbereitung für diese Äußerung. [...] Wir sollten sehr klar erkennen, wann wir reden und wann wir schweigen müssen. Es ist wichtig, siebenmal am Tage zu sprechen, um Gott zu loben. [...] Es ist wesentlich, daß Priester lernen, ihre gewohnheitsmäßigen Aussagen über den Glauben zu unterdrücken, die sie noch nicht gründlich durchdacht haben. Wenn wir nur das sagten, womit es uns wirklich ernst wäre, würden wir sehr wenig sagen. Aber wir sollen Gott auch predigen. Das ist es ja gerade. Das Wort Gottes zu predigen, verlangt Schweigen. Wenn die Predigt nicht aus dem Schweigen geboren ist, ist sie Zeitverschwendung.<sup>\*79</sup> Gemeinschaft mit Gott kommt zur vollen Auswirkung, sobald sich die Kommunion in einer schweigenden und einsamen Anbetung fortsetzt. Leben wird «eucharistisch», wenn Gott immerfort in der Stille des eigenen Herzens Preis und Dank für seine Liebe erwiesen wird.

Die Bereitschaft zur Anbetung im Dienst an Gott, so zeigt Ignatius in seiner «Betrachtung zur Erlangung der Liebe», hat zur Voraussetzung die Haltung der Ehrfurcht, die ein Reflex des Wissens um die Bedeutungsschwere der Erwählung ist, die an den Menschen ergeht. Wie ein roter Faden wird in der Heiligen Schrift bezeugt, daß Gott den Menschen auf ganz bestimmte Art und Weise beruft. So heißt es von Mose: «Als Jahwe sah, daß er herantrat, um nachzusehen, rief Gott ihm aus dem Dornbusch zu: 'Mose, Mose!」\* (Ex 3,4-6). Als Abraham seinen Sohn hingeben soll, wird er zweimal bei seinem Namen gerufen (Gen 22,11). Nicht anders Samuel, den Gott dreimal in der Nacht ruft: «Samuel, Samuel!」\* (1 Sam 3,10). Diese Art und Weise der Berufung setzt sich in den Evangelien fort, wie wir es bei dem Besuch Jesu bei Maria und Martha bezeugt finden (Lk 10,41). Mit einem solchen doppelten Anruf sind in der Heiligen Schrift immer entscheidende Augenblicke in der Erwählung eines Menschen verbunden. Bei Lukas handelt es sich hier um ein Gegenstück

---

<sup>79</sup> Th. Merton, Das Zeichen des Jonas. Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 277.

zum Gleichnis der ungastlichen Samariter (9,51-55). Martha ist voll guten Willens und setzt sich für ihren Dienst so sehr ein, daß sich auf einmal die Werteordnung verschiebt. Martha glaubt, die Nächstenliebe zu leben, aber sie hat nicht verstanden, daß Jesus der wahre Lehrmeister ist und daß sie auf ihn hören muß. Sie scheint sich selbst zur Lehrmeisterin Jesu machen zu wollen.

Nicht anders verhält es sich bei Mose, der die Begebenheit des Dornbusches genau erkunden möchte. Mose will hingehen und schauen, wie es sich um den Dornbusch verhält, wie er also das, was er da erfährt, in seine ihm gängigen Vorstellungen einfügen kann. Doch Jahwe fordert Mose auf, seine Sandalen auszuziehen, denn nicht er soll Jahwe in seine Vorstellungen hineinzwingen, sondern dieser will ihn in seinen Plan einfügen. Keiner wird im Marschschritt in die Verfügbarkeit für das Geheimnis Gottes und seiner Sendung eintreten. So zieht Mose seine Schuhe aus, ohne Gott den eigenen Schritt aufzuzwingen, sondern um sich in den Schritt Gottes hineinnehmen zu lassen. Über die Grundhaltung der Ehrfurcht in der Begegnung mit Gott heißt es in einem Gedicht von Nelly Sachs:

### *Sinai*

*Du Truhe des Sternschlafs  
aufgebrochen in der Nacht,  
wo alle deine Schätze,  
die versteinen Augen der Liebenden,  
ihre Münder, Ohren, ihr verwestes Glück  
in die Herrlichkeit gerieten.  
Rauchend vor Erinnerung schlugst du aus  
da die Hand der Ewigkeit deine Sanduhr wendete -  
die Libelle im Bluteisenstein  
ihre Schöpferstunde wußte -*

### *Sinai*

*von deinem Gipfel*

*Moses trug  
schrittweise abkühlend  
den geöffneten Himmel  
an seiner Stirn herab,  
bis die im Schatten Harrenden  
das unter dem schützenden Tuche Brodelnde  
schauend ertragen -*

*Wo ist noch ein Abkömmling  
aus der Erschauerten Nachfolge?  
O so leuchte er auf  
im Haufen der Erinnerungslosen,  
Versteinen!<sup>80</sup>*

Moses begegnet auf dem Berg der göttlichen Nähe und ist in seinem ganzen Wesen erfüllt von der Gegenwart des Herrn. Aber werden die Menschen all das, was er dort erfahren hat, ertragen? Er wird nun erleben müssen, daß sie noch nicht einmal die Widerspiegelung des Erfahrenen in seinem Antlitz ertragen. So hält er das Kostbarste, das er in seinem Leben erhalten hat, in den Händen; es muß *abkühlen\**, bis er selber es erträgt und es die anderen vielleicht erreicht.

Immer wieder wird auch uns Kostbares gewährt und anvertraut, wir tragen es in unseren Händen und dürfen uns fragen, was aus all dem wird. Die Erfahrung eines Gebets oder einer Heiligen Messe, die Kostbarkeit eines guten Wortes oder einer Predigt: All dies bedarf einer *Abkühlung\**. Die Liturgie des Herzens im Leben des Priesters bedarf einer *Ehrfurcht danach\**, die *abkühlend\** bedenken und betrachten läßt, was einem selbst in den Vollzügen priesterlichen Daseins geschenkt wird. Der Haltung der Ehrfurcht und liebenden Aufmerksamkeit bedarf es gerade im Empfang des Bußsakraments. Versöhnung braucht ihre Zeit, nicht nur im Leben

des Gläubigen, sondern auch im Leben eines Priesters. Meist geht die Versöhnung, wie die Kirche sie praktiziert, zu schnell vor sich: Eine Absolutionsformel macht kurzerhand Schluß mit schweren Vergehen und kaum zu bewältigender Schuldverfälschung. Hier kommt die Buße nicht zusammen mit den langen Zeiten, die die menschliche Psyche benötigt. Der Weg der Versöhnung braucht bestimmte Schritte, die gegangen werden wollen, bis daß der Mensch innerlich nachvollziehen kann, was ihm im Sakrament der Versöhnung geschenkt und zugesprochen wird. Die Sünde ist nicht bloß eine Gesetzesübertretung; sie besteht meistens sogar vor allem in der Art und Weise, wie der Mensch Gott ausweicht und hinter seinem Ruf zurückbleibt. Dabei handelt es sich nicht einmal um eine große Schuld, wir verüben uns eher in den kleinen täglichen Verfehlungen, welche die Wurzel unserer zunehmenden Entfremdung von Gott sind. Sie haben nicht selten ihren Grund in dem tiefen Unbehagen mit sich und dem eigenen Leben, schließlich sogar mit Gott, weil dieser nicht den eigenen Erwartungen entspricht: Hier liegt eine Quelle dafür, warum so zahlreiche Gebete und geistliche Übungen lieblos verrichtet werden und warum Ehrgeiz, Neid, Schadenfreude das Herz eines Menschen befallen.

Dem entgegenzuwirken durch eine neue Achtsamkeit, kann zu einem Überlebensgesetz im Dienst des Priesters werden. Die liebende Aufmerksamkeit und Ehrfurcht in der Begegnung mit Gott gehört zu den Grundhaltungen im Alltagsleben eines Priesters. Nicht was passiert, sondern was herausgehört wird in dem, was passiert, daran entscheidet sich, ob die täglichen Wunder des Lebens *ertragen\** bzw. im Dienst der Seelsorge und Verkündigung glaubwürdig angesprochen werden können. Der Apostel Paulus hat diese Ehrfurcht gelebt. Aus der Begegnung mit Christus wird ihm eine solche Wende zuteil, daß er ihr in Ehrfurcht sein ganzes weiteres Leben gerecht zu werden trachtet: *Was ich jetzt noch zu leben habe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich dahingegeben hat\** (Gal 2,20).

---

<sup>80</sup> N. Sachs, *Fahrt ins Staublose. Gedichte*, Frankfurt/M. 1997, 102f.

## 2. Universale Freundschaft

Im frühen Mönchtum erhält die  $\alpha\text{eniteia}^*$  eine besondere Bedeutung, nämlich als Kehrseite des Zölibats bzw. der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Gemeint ist das  $\alpha\text{Leben in der Fremde}^*$ .<sup>81</sup>  $\alpha\text{Xeniteia}^*$  und Schweigen sind die beiden Grundhaltungen innerer wie auch leiblicher Entsagung. Selbst wer mit anderen zusammenlebt, muß wie ein Pilger  $\alpha\text{in der Fremde leben}^*$ , indem er sich in nichts einmischt und sich, wohin er auch kommt, aus den Dingen, die unter Menschen ständig verhandelt werden, heraushält. Vor allem geht es um das unentwegte und nie abbrechende innere Zum-Schweigen-Bringen des Meinens, Urteilens, Richtens und Mitmischen-Wollens. Eine solche Heimatlosigkeit schenkt eine innere Freiheit und Ungebundenheit, die den Menschen gerade im Zusammenleben mit den anderen dennoch die Sammlung bewahren läßt.<sup>82</sup>

Die Erfahrung der Einsamkeit löst den Menschen von allem, worin er vielleicht vorschnell  $\alpha\text{Heimat}^*$  und Vertrautheit sucht. Was ihm im einsamen Schweigen zu eigen wird, geht keinen anderen etwas an, außer Gott, dem er sich selbst und sein Leben nun voll Vertrauen in die Hände zu legen hat:  $\alpha\text{Um Gott zu gehören, muß ich mir selber gehören. Ich muß allein sein, wenigstens innerlich allein. Das bedeutet die ständige Erneuerung einer Entscheidung. Ich kann nicht Menschen hören. Nichts von}$

---

<sup>81</sup> Vgl. zum Folgenden auch C.E. Kunz, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studie zu einer Spiritualität des Schweigens*, 411 ff.

<sup>82</sup> Der Begriff  $\alpha\text{Sammlung}^*$  ist in das Wort  $\alpha\text{sanft}^*$  eingegangen:  $\alpha\text{Sanft}$  ist der, wer friedlich zusammen ist mit den Menschen und mit den Dingen, mit denen er umgeht. So führt die Sammlung heraus aus der Zerstreung, aus der Ablenkung, aus der Unruhe, und hinein in ein gesammeltes, achtsames, sanftes Tun. Wer zusammen ist mit dem, was er berührt, der geht sanft damit um. Wer zusammen ist mit sich selbst, mit seinen verschiedensten Bedürfnissen und Wünschen, mit seinen Leidenschaften und Emotionen, der ist sanft mit sich selbst, der lebt im Frieden mit den Gegensätzen, die in ihm sind. Und wer beim andren ist, dem er begegnet, der kann nicht grob und hart sein. Wer mit dem andren zusammen ist, wird ihm sanft gegenübertreten\* (A. Grün, *Herzensruhe. In Einklang mit sich selber sein*, Freiburg-Basel-Wien 2003, 134-137).

mir gehört irgend jemand als Gott.<sup>\*83</sup>

Wer die  $\alpha\text{eniteia}^*$  wahren will, macht sich an Menschen nicht fest, noch legt er die anderen auf sich selbst fest. Die  $\alpha\text{eniteia}^*$  führt nicht aus der Gemeinschaft mit den anderen hinaus, sie befreit vielmehr von allen falschen Besitzansprüchen auf die anderen. Das Leben  $\alpha\text{in der Fremde}^*$  hat ein positives Ziel, nämlich die Vertrautheit mit Gott und mit Jesus. Die Beziehung zur Welt und zu den Menschen wird relativiert um der einen und alles bestimmenden Beziehung zu Gott willen, der allein das Leben des Menschen letztlich ausfüllen kann. Im Schweigen erfährt der Mensch, daß er auch Gott nicht fixieren und auf bestimmte Vorstellungen und Wünsche hin festlegen kann. Gott ist größer als alles, was der Mensch je von ihm erfährt oder selbst im Gebet ansprechen kann. Ein derartiges Schweigen mit und über Gott ist die Kehrseite der apophatischen Grundhaltung des Glaubens.

Wer durch Schweigen bis ins Innerste hinein eine  $\alpha\text{runde Existenz}^*$  und heil geworden ist, vermag auch andere zu heilen. Einem Bruder, der mit seiner Zunge Schwierigkeiten hat, antwortet der Altvater Mateo:  $\alpha\text{Wer mit den Brüdern zusammenwohnt, der darf nicht viereckig sein, sondern muß rund sein, damit er sich allen zuwenden kann.}^*$ <sup>84</sup> Ein schweigender Mensch ist, wer nicht ständig aneckt und mit den anderen in Frieden zusammenleben kann.

Deshalb ist die Haltung der  $\alpha\text{eniteia}^*$  nicht als Vereinsamung zu mißdeuten, denn sie will letztlich für eine geistliche und universale Freundschaft öffnen. Eine Erfahrung scheint heute unmittelbar zum Leben und Dienst eines Priesters zu gehören, daß er nämlich keine Zeit (mehr) hat. Aber es gibt im Leben der Christusfreundschaft eine Grundstruktur, die das  $\alpha\text{mosaische Prinzip}^*$  genannt werden kann.  $\alpha\text{Mose begegnet keiner Witwe von Nain, er spricht nicht mit einem Hauptmann, er sagt keiner Ehebrecherin ein barmherziges Wort, er heilt nicht die Schwiegermutter des Petrus, er läßt sich nicht mit dem Geldwechsler Levi in eine Diskussion ein, um ihn}$

---

<sup>83</sup> Th. Merton, *Das Zeichen des Jonas*, 246f.

<sup>84</sup> *Apophthegmata* Nr. 525 (ed. Miller, 187f.).

zur Nachfolge zu berufen, er kommt nicht zu einem freundschaftlichen Besuch in das Haus von Lazarus, Martha und Maria, er heilt nicht Bartimäus. Mose vollbringt viele außergewöhnliche Dinge, aber nichts auf den einzelnen Bezogenes [...] Mose hat keine Zeit, Mose hat keine Freunde, Mose ist immer mit dem Allgemeinen, mit dem Universalen, mit der Gesamtheit der Dinge beschäftigt, und deshalb fehlt ihm immer die Zeit, und besonders fehlt ihm die Zeit für die Freundschaft.\*<sup>85</sup>

Ganz anders verhält es sich im Leben Jesu, er hat Zeit für die Freunde, für seine Freunde. Er hat Zeit nicht zuletzt für die Emmausjünger, indem er sie begleitet, ihnen zuhört, ihnen langsam ihre Angst nimmt und die Augen öffnet, um dann mit ihnen Mahl zu halten. Jesus ist für den Einzelnen da, er bleibt bei ihm stehen, redet ihn an, hat Zeit für ihn und wartet, bis der andere begreift und sich ihm die Augen öffnen. Die 99 läßt Jesus stehen, um dem einen Schaf nachzugehen, das sich verloren hat. So sucht er die verlorene Drachme und wendet sich dem verlorenen Sohn zu. Jesus scheint sich im einzelnen zu verlieren und für die kleinen Dinge des Lebens Zeit zu haben, für die andere normalerweise nur wenig Zeit aufbringen: +Mose hat keine Zeit, Mose hat keine Freunde; Jesus hat Zeit, Jesus hat Freunde. Das ist der Unterschied zwischen dem mosaischen Gesetz und dem Evangelium.\*<sup>86</sup> Mit der Auferstehung zieht er sich nicht zurück ins Allgemeine und Ferne, vielmehr ist er für alle da, indem er für jeden da ist und dadurch jeden zu einem Teil des Ganzen macht. Seither ist er alles in allen, ja in jedem; er ist die Fülle in allen und in jedem. Denn jeden erfüllt er mit sich selbst; er gibt sich ihm nicht nur ein wenig, sondern er erfüllt ihn mit dem ganzen Universum seiner Liebe, die sich aber ganz dem Liebesvermögen des Menschen anschmiegt. So läßt sich sagen, daß die universale Freundschaft im Leben des Priesters ein tiefes und überzeugendes Signum einer fruchtbringenden Freundschaft mit Christus ist.

<sup>85</sup> C.M. Martini, *Dein Stab hat mich geführt. Geistliche Weisung von Mose zu Jesus*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 226f.

<sup>86</sup> Ebd., 229.

## Schriftenreihen des Patristischen Zentrums

### KOINONIA - ORIENS e.V., Köln

*Begründet von Wilhelm Nyssen  
und herausgegeben von Michael Schneider*

## I. Koinonia - Oriens

- XLI Michael Schneider, *Der Wegnahme folgt die Liebe immer*, Köln 1994.
- XLII Michael Schneider, *Leben in Christus. Kleine Einführung in die Spiritualität der einen Kirche aus Ost und West*, St. Ottilien 1996.
- XLIII Michael Schneider und Walter Berschin (Hg.), *Ex oriente et occidente* (Mt 8,11). *Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, St. Ottilien 1996.
- XLIV Michael Schneider, *Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung*, St. Ottilien 1997.
- XLV Michael Schneider, *Leben aus der Fülle des Heiligen Geistes. Standortbestimmung Spiritualität heute*, St. Ottilien 1997.
- XLVI Abt Emmanuel Jungclaussen, *Unterweisung im Herzensgebet*, St. Ottilien <sup>2</sup>2003.
- XLVII Lothar Heiser, *Jesus Christus - Das Licht aus der Höhe. Verkündigung, Glaube und Feier des Herrenmysteriums in der Orthodoxen Kirche*, St. Ottilien 1998.
- XLVIII Lothar Heiser, *Mosaik und Hymnen. Frühes Christentum in Syrien und Palästina*, St. Ottilien 1999.
- XLIX Lothar Heiser, *Äthiopien erhebe seine Hände zu Gott. Die äthiopische Kirche in ihren Bildern und Gebeten*, St. Ottilien 2000.
- L Michael Schneider, *Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West*, St. Ottilien 1999.
- LI Lothar Heiser, *Ägypten sei gesegnet! (Is 19,25). Koptisches Christentum in Bildern und Gebeten*, St. Ottilien 2001.
- LII Lothar Heiser, *Quellen der Freude. Die Hochfeste der orthodoxen Christen*, Gerasau 2002.
- LIII Franz Jung / Maria C. Kreuzer, *Zwischen Schrecken und Trost. Bilder der Apokalypse aus mittelalterlichen Handschriften ...*, Köln 2006.
- LIV Michael Schneider (Hg.), *+Wachsam in Liebe\* - Eine Festgabe zum 75. Geburtstag Seiner Seligkeit Patriarch Gregorios III., Kisslegg* 2008.

*Die Bücher der Reihe KOINONIA - ORIENS sind ab Band XLII im Buchhandel erhältlich.*

## Edition Cardo

- I Wilhelm Nyssen, Der Weg des Herrn. Nach Worten des Alten Bundes, Olten 1974.
- II Henning Günther, Walter Benjamin. Zwischen Marxismus und Theologie, Olten 1974.
- III Alexander Schmemmann, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Köln <sup>2</sup>2003.
- IV Michael Schneider, Lectio divina. Leben mit der Heiligen Schrift, Köln <sup>2</sup>2004.
- V Michael Schneider, Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung, Köln 1997.
- VI Paul Deselaers, Das «Geistliche Jahr» der Annette von Droste-Hülshoff, Köln 1997.
- VII Michael Schneider, Eucharistie. Leben aus dem Mysterium des Glaubens, Köln 1997.
- VIII Michael Schneider, Athos. Der Heilige Berg, Köln <sup>3</sup>2002.
- IX Lothar Heiser, Natur und Tiere in frühchristlicher Deutung, Köln 1997.
- X Michael Schneider, Amtskirche auf dem Prüfstand, Köln 1997.
- XI Wilhelm Nyssen, Der Sinn des Johannes, Köln 1997.
- XII Wilhelm Nyssen, Die theologische und liturgische Bedeutung der Ikone, Köln <sup>2</sup>2003.
- XIII Wilhelm Nyssen, Das prophetische Buch der Apokalypse, Köln 1997.
- XIV Anthony Bloom, Gegenwartigkeit. Eine Nachschrift von Wilhelm Nyssen. Mit einer Einführung von Michael Schneider, Köln 1997.
- XV Wilhelm Nyssen, Theologie des Bildes, Köln 1998.
- XVI Michael Schneider, Jahreskranz der Güte Gottes, St. Ottilien 1998.
- XVII Michael Schneider, Geistliche Freundschaft, Köln <sup>2</sup>2002.
- XVIII Michael Schneider, Unterscheidung der Geister, Köln <sup>2</sup>2002.
- XIX Michael Schneider, Zur Frage nach dem Leid, Köln 1998.
- XX Michael Schneider, Stationen auf dem Weg zu Gott, Köln <sup>2</sup>2002.
- XXI Michael Schneider, Sakrament des Alltags, Köln 1998.
- XXII Michael Schneider, Der verborgene Gott, Köln 1998.
- XXIII Michael Schneider, Standortbestimmung Priesterausbildung heute, Köln <sup>2</sup>2007.
- XXIV Michael Schneider, Die Wende um 1200. Der neue Weg der abendländischen Theologie und Spiritualität, Köln 1999.
- XXV Michael Schneider, Umkehr zur Zukunft. Theologische und praktische Überlegungen zum Bußsakrament, Köln 1999.
- XXVI Michael Schneider, Maria - Kirche im Ursprung, Köln <sup>2</sup>1999.

- XXVII Michael Schneider, Leben in Fülle, Köln 1999.
- XXVIII Michael Schneider, Bekehrung als Grundvollzug christlicher Existenz, Köln 1999.
- XXIX Michael Schneider, Leben aus dem Gebet, Köln 1999.
- XXX Michael Schneider, Instrumentarium geistlichen Lebens, Köln <sup>2</sup>2009.
- XXXI Michael Schneider, Das immerwährende Gebet, Köln 1999.
- XXXII Michael Schneider, Zum Beten mit den Psalmen, Köln <sup>2</sup>2003.
- XXXIII Michael Schneider, Wegmarken I: Worte großer Glaubenszeugen, Köln <sup>2</sup>2005.
- XXXIV Michael Schneider, Weihnachten und Epiphanie, Köln 1999.
- XXXV Michael Schneider, «Christus ist unsere Logik!» Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Nachfolge bei Bonaventura, Köln 1999.
- XXXVI Margarete Schmid, Erich Przywara SJ (1889-1972), Köln 1999.
- XXXVII Michael Schneider, In der Schule der Mönchsväter, Köln 1999 (Kurzfassung von Bd. XCI).
- XXXVIII Michael Schneider, Der Lasterkatalog. Zum Umgang mit Krisen und Versuchungen im geistlichen Leben, Köln <sup>2</sup>2003.
- XXXIX Michael Schneider, Homo viator. Zur biographischen Grundstruktur des Glaubensweges, Köln 1999.
- XL Erzbischof Lutfi Laham, Einübung in den geistlichen Weg der Chrysostomus-Liturgie, Köln <sup>2</sup>1999.
- XLI Michael Schneider, Akedia. Lebenskrisen in der Deutung des Glaubens, Köln <sup>2</sup>2004.
- XLII Michael Schneider, Theologie und moderne Literatur. Eine Verhältnisbestimmung, Köln 2000.
- XLIII Michael Schneider, Zur Frage nach Gott in der modernen Literatur, Köln 2000.
- XLIV Margarete Schmid, Theologen der Gegenwart im Gespräch mit der modernen Literatur, Köln 2000.
- XLV Michael Schneider, Julius Tyciak (1903-1973). Ein Wegbereiter im Gespräch mit den Kirchen des Ostens, Köln <sup>2</sup>2007.
- XLVI Michael Schneider, Auf neuen Wegen zur Ikone. Zum Werk von W. Zagorodnikow und A. Jawlensky, Köln <sup>2</sup>2005.
- XLVII Erzbischof Lutfi Laham, Die Chrysostomus-Liturgie. Eine Hinführung und Erklärung, Köln <sup>3</sup>2007 (Kurzfassung von Bd. XL).
- XLVIII Ingrid Hermann, Ausgewählte Werke der Musik in ihrer Bedeutung für den Glauben, Köln 2001.
- IL Michael Schneider, Zur Theologia tenebrarum bei Erich Przywara und Reinhold Schneider, Köln 2000.



L Michael Schneider, Zur Geschichtstheologie Reinhold Schneiders, Köln 2000.

LI Michael Schneider, Kontemplativ leben in der heutigen Welt, Köln <sup>2</sup>2003.

LII Michael Schneider, Die Bedeutung der Eucharistie im Leben des Heiligen Ignatius von Loyola, Köln 2000.

LIII Michael Schneider, Theologia coloniensis. Zur theologischen Ausdeutung der Kölner Romanik bei Wilhelm Nyssen, Köln 2000.

LIV Michael Schneider, Vom gläubigen Umgang mit der Zeit, Köln 2000.

LV Michael Schneider, Wilhelm Nyssen (1925-1994). Eine Werkbeschreibung, Köln 2001.

LVI Michael Schneider, Anstöße zur Nachfolge, Köln 2000.

LVII Michael Schneider, Einführung in das geistliche Leben, Köln 2000.

LVIII Michael Schneider, Einübung in das geistliche Leben, Köln 2000.

LIX Michael Schneider, Zur Praxis der geistlichen Begleitung: Grundlegung und Hinführung, Köln <sup>2</sup>2003.

LX Michael Schneider, Zur Praxis der geistlichen Begleitung: Hilfen und Hinweise, Köln <sup>2</sup>2003.

LXI Klaus Nebel, Die Aktualität der Kirchenväter im Leben und Werk John Henry Newmans, Köln 2001.

LXII Stefan Peter, Zur Christusfrömmigkeit im +Weihnachtsoratorium\* Johann Sebastian Bachs (BWV 248), Köln 2000.

LXIII Erich Kock, Josef Rikus - Bildhauer, Köln 2000.

LXIV Michael Schneider, Zur theologischen Bedeutung der Kirchenmusik, Köln 2001.

LXV Erzbischof Lutfi Laham, Zur Erneuerung der Chrysostomus-Liturgie in der melkitischen Kirche, Köln 2001.

LXVI Michael Schneider, Zur Reifungsgeschichte des Glaubens in den Lebensaltern, Köln 2001.

LXVII Erich Kock, Zeit-Zeugen des Glaubens (1846-1998), Köln <sup>3</sup>2005.

LXVIII Erich Kock, Johann Wolfgang von Goethe. Zwei Studien, Köln 2001.

LXIX Michael Schneider, Lebensprojekt Berufung, Köln <sup>2</sup>2003.

LXX Erich Przywara, Der geistliche Weg der Exerziten, Köln 2002.

LXXI Michael Schneider, Das Sakrament der Versöhnung, Köln <sup>2</sup>2002.

LXXII Michael Schneider, Geistliches Leben. Ein Leitfaden für alle Tage des Jahres, Köln <sup>2</sup>2005.

XXIII Michael Schneider, HYMNOS AKATHISTOS. Eine theologische und liturgische Hinführung zum ältesten Marienlob auf die Menschwerdung Gottes, Köln 2001.

LXXIV Sven Boenneke - Romanos Werner OSB, Pascha des Herrn. Homilien und Hymnen zum orthodoxen Osterfest. Mit einem Geleitwort von Abt Emmanuel Jungclaussen OSB, Köln 2001.

LXXV Jörg Splett, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln <sup>3</sup>2004.

LXXVI Michael Schneider, Theologie als Nachfolge. Zur existentiellen Grundstruktur von Glaube und Theologie in Geschichte und Gegenwart, Köln <sup>2</sup>2007.

LXXVII Michael Schneider, Wegmarken II: Worte der Kirchenväter zum Leben im Glauben, Köln <sup>2</sup>2005.

LXXVIII Michael Schneider, Anstöße zum Glauben, Köln 2001.

LXXIX Michael Schneider, Zur Geschichte der christlichen Spiritualität. Ein Leitfaden, Köln 2001 (aus Bd. LXXVI).

LXXX Michael Schneider, Einführung in die Theologie, Köln <sup>2</sup>2003.

LXXXI Michael Schneider, Anstöße zur Hoffnung, Köln 2002.

LXXXII Michael Schneider (Hg.), Die melkitische Kirche in Geschichte und Gegenwart, Köln 2001.

LXXXIII J. Chammas, Die melkitische Kirche. Hrsg. von Patriarch Gregor III., Köln 2001.

LXXXIV Michael Schneider, Theologische Anthropologie I: Sichtung, Köln <sup>2</sup>2007.

LXXXV Michael Schneider, Theologische Anthropologie II: Konkretisierung, Köln <sup>2</sup>2007.

LXXXVI Michael Schneider, Theologische Anthropologie III: Entfaltung, Köln <sup>2</sup>2007.

LXXXVII Michael Schneider, Theologische Anthropologie IV: Vollendung, Köln <sup>2</sup>2007.

LXXXVIII Michael Schneider, Zur Theologie des Kölners - 11 Traktate, Köln <sup>3</sup>2007.

LXXXIX Lothar Heiser, Die Engel in der Glaubensverkündigung der Orthodoxie, Köln 2002.

XC Origenes, Homilien zum Buch Genesis. Übertragen und herausgegeben von Sr. Theresia Heither OSB, Köln <sup>2</sup>2005.

XCI Michael Schneider, Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute, Köln <sup>4</sup>2007.

XCII Hermann Josef Sieben, +Manna in deserto\*. Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter, Köln 2002.

XCIII Jörg Splett, Zur Antwort berufen. Zeugnis aus christlichem Stand, Köln <sup>4</sup>2005.

XCIV Michael Schneider, Das Sakrament der Eucharistie, Köln <sup>3</sup>2007.

- XCV Wilhelm Nyssen, Die Feier des Herrenjahres in der liturgischen Verkündigung der Kirche in Ost und West, Köln 2002.
- XCVI Ingrid Hermann, Ausgewählte Werke der Musik in ihrer Bedeutung für den Glauben. Teil II, Köln 2003.
- XCVII Michael Schneider, Zur Erlösungslehre in der orthodoxen Theologie, Köln <sup>2</sup>2003.
- XCVIII Michael Schneider, Apokatastasis. Zur neueren dogmatischen Diskussion um die Lehre von der Allversöhnung, Köln 2003.
- IC Stephan Lüttich, All my eyes see. Entwurf einer christopoetischen Wahrnehmungs- und Ausdruckslehre bei Gerard Manley Hopkins, Köln 2003.
- C Wilhelm Nyssen, Zur Wachheit des Geistes in den Sinnen. Ausgewählte Texte nach Wilhelm Nyssen, herausgegeben von Michael Schneider, Köln 2002.
- CI BIBLIOTHECA SPIRITUALIS. Artikel aus dem Dictionnaire de Spiritualité, herausgegeben von Hermann Josef Sieben, Vol. I: Hermann Josef Sieben, +Gott-Erinnern\* und andere Kapitel aus der geistlichen Überlieferung, Köln 2003.
- CII Michael Schneider, Geisterfüllte Liturgie, Köln 2005.
- CIII Michael Schneider, Papst Benedikt XVI. Zur Einordnung des theologischen Werkes Joseph Ratzingers am Beginn des neuen Pontifikats, Köln <sup>3</sup>2005.
- CIV Jörg Splett, Freiheits-Erfahrung - Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-Theologie, Köln <sup>2</sup>2005.
- CV Peter Bujko, Gott in allen Dingen - Anthropologisch-theologische Reflexion der +Betrachtung, um Liebe zu erlangen\* in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, Köln 2005.
- CVI Erich Przywara, Verse. Gedichte aus dem Nachlaß, herausgegeben von Stephan Lüttich, Köln 2005.
- CVII Jörg Splett, Im Dienst der Wahrheit. Abschiedsvorlesung, Köln 2005.
- CVIII Erich Kock, Und schrieb auf, was ich sah... Begegnungen, Köln <sup>2</sup>2005.
- CIX Ansgar Wucherpfennig, +Abraham hat gewünscht, meinen Tag zu sehen\* (Joh 8,56). Das Opfer Abrahams und die Geburt Christi in einer Predigt Ephräms, Köln 2004.
- CX Theresia Hainthaler, Die O-Antiphonen. Eine Hinführung und Auslegung der Großen Antiphonen im Hohen Advent, Köln 2004.
- CXI Michael Schneider, Das Herzensgebet. Eine Hinführung zur Theologie und Praxis des Jesusgebetes, Köln <sup>3</sup>2005.
- CXII Michael Schneider, Das neue Leben. Geistliche Erfahrungen und Wegweisung, Köln <sup>5</sup>2007 (= Bd. LVII - LVIII).
- CXIII Abt John Eudes Bamberger OCSO, Geistliche Begleitung nach der Zisterziensertradition, Köln <sup>3</sup>2005.
- CXIV Michael Schneider, Zumutungen des Lebens. Eine theologische Einordnung der Erfahrungen von Akedia, Traurigkeit, Melancholie, Glaubensverdunklung und Schwermut, Köln 2005.
- CXV Michael Schneider, Zur Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst. Eine theologische Standortbestimmung, Köln 2004.
- CXVI Enzo Bianchi, Lectio divina. Die geistliche Schriftlesung. Mit einem Vorwort von Michael Schneider, Köln 2004.
- CXVII Michael Schneider, Karl Rahner und die anthropologische Frage. Zum theologischen Ansatz einer +Logik der existentiellen Erkenntnis\*, Köln 2004.
- CXVIII Michael Schneider, Modelle christlicher Existenz in Vergangenheit und Gegenwart, Köln <sup>2</sup>2004.
- CXIX Michael Schneider, Hymnos Akathistos. Text und Erläuterung, Köln <sup>2</sup>2004.
- CXX Michael Schneider, Hymnos Akathistos. Die Feier des Gottesdienstes in Verbindung mit dem Kleinen Apodeipnon, Köln <sup>3</sup>2007.
- CXXI Michael Schneider, Die Göttliche Liturgie. Eine theologische Hinführung zur Liturgie unserer Väter unter den Heiligen Basilius und Johannes Chrysostomus, Köln <sup>2</sup>2005.
- CXXII Michael Schneider, Lobgesang der Erde. Zur kosmischen Dimension der Liturgie. Eine Skizze, Köln 2004.
- CXXIII Michael Schneider, Meister des geistlichen Lebens. Zur Eintübung in ein Leben aus dem Glauben, Köln 2004.
- CXXIV Dumitru Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, Köln <sup>3</sup>2007.
- CXXV Michael Schneider, Liturgie im lateinischen und orthodoxen Ritus, Köln 2004.
- CXXVI Michael Schneider, Theologie des Schweigens, Köln 2005.
- CXXVII Michael Schneider, Die Christophorus-Legende in Ost und West. Das Leben aus dem Glauben und seine bildhafte Darstellung in der frühchristlichen und abendländischen Tradition, Köln 2005.
- CXXVIII Michael Schneider, Die Wandlung der eucharistischen Gaben nach orthodoxer Theologie, Köln 2004.
- CXXIX Michael Schneider, Zur Theologie der Ehe. Mit einem Diskurs über die Frage nach dem Spender des Ehesakraments, Köln 2005.
- CXXX Archimandrit Irenäus Totzke OSB, Akathistos zum Heiligen Nikolaus dem Wundertäter, Köln 2005.

- CXXXI Marianne Schlosser (Hg.), Eucharistie - Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens. Mit Beiträgen von Josef Weismayer, Marianne Schlosser, Christoph Benke, Karl-Heinz Steinmetz, Hubert Ph. Weber, Köln 2005.
- CXXXII Jörg Splett, Leibhaftig lieben - Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Würde der Person, Köln 2006.
- CXXXIII Michael Schneider, «Die Liebe ist möglich, und wir können sie tun.\* Erste Überlegungen zur neuen Enzyklika «Deus caritas est\* von Papst Benedikt XVI., Köln 2006.
- CXXXIV Michael Schneider, Das theologische Werk Joseph Ratzingers in seiner Bedeutung für ein Gespräch mit der Orthodoxie, Köln 2006.
- CXXXV Archimandrit Irenäus Totzke OSB, Akathistos auf die Auferstehung Christi. Text und Erläuterung, Köln 2005.
- CXXXVI Christina Serafimidis, Die Feier der Göttlichen Liturgie in der orthodoxen Kirche. Eine geistliche Auslegung, Köln 2006.
- CXXXVII Michael Schneider, Zur Theologie des Buches, Köln 2006.
- CXXXVIII BIBLIOTHECA SPIRITUALIS. Artikel aus dem Dictionnaire de Spiritualité, herausgegeben von Hermann Josef Sieben, Vol. II: Hermann Josef Sieben (Hg.), Frühe Lehrer des geistlichen Lebens: Origenes und die Kappadokier, Köln 2006.
- CXXXIX Wladimir Lindenberg, Das heilige Rußland. Mit einem Beitrag von Michael Schneider, Köln 2006.
- CXL Michael Schneider, Die Kunst, Jesus zu lieben. Zur christologischen Propädeutik des Glaubens, Köln 2006.
- CXLI Vasyly' Rudeyko, Die Reform des Stundengebetes in der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine unter besonderer Berücksichtigung der Feier der Vesper, Köln 2007.
- CXLII Hermann Josef Sieben / Werner Löser / Michael Schneider, Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, Köln 2007.
- CXLIII Andreas Wollbold, Die Seligpreisungen mit großen Auslegern bedacht, Köln 2007.
- CXLIV Michaela Hastetter / Karl-Heinz Steinmetz (Hg.), 1400 Jahre Gregor der Große. Rezeption - Seelsorge - Ökumene, Köln 2007.
- CXLV Michael Schneider (Hg.), Die Göttliche Liturgie des heiligen Apostels Jakobus des Herrenbruders und ersten Bischofs von Jerusalem, Köln 2009.
- CXLVI Michael Schneider, Jesus von Nazareth. Zum neuen Buch von Papst Benedikt XVI., Köln 2007.
- CXLVII Abt Emmanuel Jungclaussen OSB, Der innere Weg zu Gott, Köln 2007.

- CXLVIII Michael Schneider, Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers, Köln 2008.
- CXLIX Michael Schneider, Romano Guardini. Wegbereiter einer Theopraxie, Köln 2008.
- CL Michael Schneider, Konrad Weiß (1880-1940). Zum schöpferischen und geschichtstheologischen Ansatz im Werk des schwäbischen Dichters, Köln 2007.
- CLI BIBLIOTHECA SPIRITUALIS. Artikel aus dem Dictionnaire de Spiritualité, herausgegeben von Hermann Josef Sieben - Vol. III: Hermann Josef Sieben (Hg.), Westliche Lehrer des geistlichen Lebens: Tertullian, Augustinus, Cassian und Gregor der Große, Köln 2008.
- CLII Michael Schneider, Zur Beurteilung der Liturgiereform und der Tridentinischen Messe im theologischen Werk Joseph Ratzingers, Köln 2007.
- CLIII Michael Schneider, Die Enzyklika «Spe salvi\* Papst Benedikts XVI. Ihre Einordnung in das Werk Joseph Ratzingers als Beitrag einer Theologischen Anthropologie, Köln 2008.
- CLIV Michael Schneider, Glaubensnacht am Anfang des Berufungsweges. Eine kaum beachtete Erfahrung christlicher Existenz heute, Köln 2009.
- CLV Michael Schneider, Das menschliche Antlitz. Eine theologische Deutung, Köln 2009.
- CLVI Abt Emmanuel Jungclaussen OSB, Geistliche Texte der Seelenführung, Köln 2008.
- CLVII Michael Schneider, «Du aber geh in deine Kammer...\* - Zur Bedeutung der eigenen «Zelle\* im Leben mit Gott, Köln 2009.
- CLVIII Michael Schneider, Die Göttliche Liturgie des heiligen Apostels Jakobus des Herrenbruders und ersten Bischofs von Jerusalem. Kommentar und Hinführung, Köln 2009.
- CLIX Michael Schneider, Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger - Papst Benedikt XVI., Köln 2009.
- CLX Robert Hotz, Geistige Rebellen im Zarenreich und Kommunismus. Zweihundert Jahre Regimekritik in der russischen Literatur, Köln 2009.
- CLXI Michael Schneider, Zur gegenwärtigen Praxis Geistlicher Begleitung. Eine kritische Rückfrage, Köln 2009.
- CLXII Erich Kock, Bei näherem Betrachten. Alltags-Skizzen, Köln 2009.
- CLXIII Michael Schneider, Zur gegenwärtigen Diskussion um die Liturgie. Eine dogmatische Standortbestimmung und Reflexion über eine mögliche «Reform der Reform\*, Köln 2009.
- CLXIV Michael Schneider, Offenbarung jenseits des Wortes. Eine trinitätstheologische Überlegung, Köln 2009.

- CLXV Joan Caraza, Die rumänische orthodoxe Spiritualität nach den Werken der patristischen Theologie Wilhelm Nyssens (1925-1994), Köln 2009.
- CLXVI Michael Schneider, Geistliche Begleitung und Beichte. Eine theologische Rückfrage an die Entfaltung des Bußsakraments von der »Seelenführungsbeichte« bis zu ihrer Neuordnung im »Ordo paenitentiae« von 1973, Köln 2010.
- CLXVII Michael Schneider, »Auf mystische Weise stellen wir die Cherubim dar...« - Zugänge für die Mitfeier der Chrysostomus-Liturgie, Köln 2010.
- CLXVIII Michael Schneider, Die Zeitansage im Buch der Geheimen Offenbarung. Die Spanischen Apokalypsen des Beatus von Liébana und ihre theologische Deutung der Geschichte in Wort und Bild, Köln 2010.
- CLXXIV Michael Schneider, Der Dienst der Heiligung im Leben des Priesters heute. Überlegungen am Ende des Priesterjahres, Köln 2010.
- CLXXV Michael Schneider, Christologie. Zu einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Teil I, Köln 2010.

*Die Schriften der Reihe EDITION CARDO sind zu beziehen über den Buchhandel und zu bestellen über das Institut für Dogmen- und Liturgiegeschichte, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main (FAX 069-5076992). Weitere Informationen über [www.kath.de/Patr.Zentrum](http://www.kath.de/Patr.Zentrum).*