

Die evangelischen Räte als Grundform christlicher Existenz
(Radio Horeb 7. Juni 2016)

Die evangelischen Räte in der uns heute bekannten Form einer Triade sind erstmals 1148 in der damaligen Chorherrenabtei S. Genoveva von Paris nachzuweisen und damit eigentlich eher neueren Datums.¹ Dies wirft die grundsätzliche Frage nach dem Sinn bzw. der aktuellen Bedeutung der Räte auf. Zudem haben sich wesentliche Verschiebungen im Vorverständnis der Räte ergeben: Ähnlich wie in der Theologie der frühen Kirchenväter wird heute stärker betont, daß alle Christen sich von der »Welt« zu trennen haben; sie sollen ein Leben in der Welt führen, aber nicht von der Welt sein (vgl. LG 42). Insofern ist beispielsweise die mit dem Weihesakrament und Zölibat verbundene »Trennung von der Welt« kein spezifisches Wesensmerkmal, das den Priester von der christlichen Gemeinde unterscheidet²; ebenso läßt sich beim Ordensstand das für ihn charakteristische bzw. unterscheidende Merkmal erfragen: Während im östlichen Mönchtum die Entfernung von der Welt als dessen entscheidendes Charakteristikum angesehen wird, gilt in der abendländischen Kirche gerade die Triade der Räte als das spezifische Merkmal des Ordensstandes.

Das II. Vatikanum grenzt in LG 42 die Räte nicht auf drei ein, sondern spricht von »vielfachen Räten«, und zwar im Sinn der Bergpredigt, welche zahlreiche »Räte« anführt (Friedfertigkeit, Geduld, Demut, Gebet etc.³), wobei alle Räte zusammenkommen in der Erfüllung des über das allgemeine Gebot hinausgehenden besseren Werkes der Liebe. Es stellt sich die Frage, ob heute noch weitere Räte denkbar wären (z. B. das Leben in einer *Vita communis* etc.), die das spezifische Lebenszeugnis des Ordensstandes ausmachen. Bis zum II. Vatikanum wurden die Räte vor allem unter monastischen Vorzeichen interpretiert, nämlich als Mittel zur persönlichen Vollkommenheit. Hauptzweck des Räteversprechens war der bessere Weg zur Vollkommenheit, welche man primär in der Gottesliebe und Kontemplation und sekundär in der Nächstenliebe und Aktion verwirklicht

¹ Vgl. L. Hertling, Die *professio* der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde, in: ZkTh 56 (1932) 148-172; J. Weismayer, Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität, Innsbruck 1983, 200-206.

² Diese Sicht bestimmt auch die Deutung des Weltpriesters. Der Priester erscheint in der heutigen Zeit nicht mehr als einer, der gegenüber und über der Gemeinde ausgesondert lebt, vielmehr verkündet er - wie jeder Christ - mitten unter den Menschen das Wort des Evangeliums in eine säkularisierte Welt. Deshalb läßt sich der Dienst des Weltpriesters nicht mehr allein an der standesmäßigen und »überzeitlichen« Verwirklichung seines Priestertums bemessen, sondern bedarf einer eigenen Begründung im apostolischen Wirken des Priesters und im »Gebot der Stunde« heute. Das bedeutet für das zölibatäre Leben des Weltpriesters, daß es sich nicht allein aus seinen geistlichen Verpflichtungen begründen läßt. In der Tradition von St. Sulpice galt der Priester so sehr als ein »Ordensmann« und als »Mönch auf Reisen« (A. Angenendt), daß hinter seinen geistlichen Verpflichtungen die der Pastoral zurücktreten konnten. Dies hatte beispielsweise Konsequenzen in der Auseinandersetzung mit den Arbeiterpriestern, denen vorgeworfen wurde, daß sie ein Leben führten, das die Verrichtung des Breviergebetes nicht zuläßt, wodurch dem priesterlichen Dienst eine wesentliche (rechtliche und geistliche) Stütze genommen sei. Eine bedeutsame Veränderung im Vorverständnis des Zölibats ergibt sich heute aus der Theologie der evangelischen Räte, die seit dem II. Vatikanum eine immer größere Bedeutung für die theologische Deutung des Zölibats der Weltpriester bekommt. Die mit dem Zölibat des Weltpriesters gegebene Einengung der drei evangelischen Räte auf einen einzigen Rat gilt es neu zu bedenken, bilden doch alle drei Räte eine innere Einheit und deuten sich gegenseitig: Die Auseinandersetzung mit dem Zölibat muß die Gesinnung der evangelischen Armut und des Gehorsams mit einbeziehen, sonst verliert die Ehelosigkeit ihre Zeugniskraft und Lebbarkeit.

³ Vgl. hierzu J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle* I. Toulouse 1946, 168ff., bes. 172.

sah. Gegen zähen Widerspruch hat das Konzil hier korrigiert und speziell die diakonische und apostolische Dimension der evangelischen Räte hervorgehoben. Alle Räte führen in die eine untrennbare Liebe zu Gott und dem Nächsten; nur so geben die Räte an der Heilssorge Jesu für alle Menschen teil, um derentwillen er arm und gehorsam wurde bis zum Kreuz. Die Räte sind also mehr als nur ein Weg zur persönlichen Vervollkommnung, sie stellen ein Charisma dar, und zwar im Leben gemäß der eigenen Berufung und Sendung.

Wie die evangelischen Räte heute in den Orden gelebt werden, nämlich zuweilen sehr »diskret«, verschleiert ihren Sinn. Stattdessen ist zu fragen, auf welche Weise die evangelischen Räte künftig noch entschiedener als eine Gabe zum Dienst für andere bezeugt werden. Eine grundsätzliche Besinnung auf die Räte des Evangeliums ist um so dringlicher, als die kirchliche Lehre heute bei vielen kaum noch glaubwürdig erscheint, da sie »nicht verbunden ist mit der Realität der evangelischen Verfügbarkeit in Armut, Verzicht auf Macht und Ehrentitel und Selbsthingabe an den Mitmenschen. [...] Was ist der Sinn des Zölibats in einer Kirche, in der man nach Ehre, Besitz und einem komfortablen bürgerlichen Leben strebt?«⁴ Darum soll es im Folgenden zunächst um die aktuelle Bedeutung der evangelischen Räte gehen; daraufhin werden wir in einem zweiten Kapitel eigens ihre theologische Bestimmung erheben, um abschließend die Folgerungen für das Zeugnis der evangelischen Räte in der Kirche und Welt von heute zu ziehen.

1. Die Aktualität der evangelischen Räte

In »Lumen gentium« werden die evangelischen Räte im V. Kapitel behandelt (»Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche«) und nicht erst im VI. Kapitel, in dem sich das Konzil der Theologie des Ordenslebens zuwendet. Das bedeutet für die beiden Wege der »Gebote« und der »Räte«, daß sie nicht so voneinander zu scheiden sind, daß der zweite Weg der vollkommeneren wäre (vgl. LG 41): Es gibt nur eine einzige Berufung, der alle Glaubenden zu entsprechen haben. So werden auch die Aussagen, die im Alten Bund die Besonderheit des Kultes und seiner Diener bezeichnen (heiliges Priestertum, priesterliches Königtum, geistiger Tempel), im Neuen Testament auf die ganze Kirche übertragen, in der alle durch den Ruf Jesu aus der Welt ausgesondert und zu einem besonderen Volk erwählt sind (1 Petr 2,9f.).

Vor der Berufung in einen besonderen Stand gibt es eine gewisse Verbindlichkeit qua Taufe und Partizipation an der Kirche: Jeder Christ ist von Gott berufen, ein Leben zu führen, das der Taufe und der Freiheit der Kinder Gottes entspricht; darin sind alle im Glauben gleich. Auch die evangelischen Räte bleiben der Nachfolge Jesu zugeordnet, nämlich der ungeteilten Liebe, zu der alle Christen berufen sind; insofern gibt es in allen Bereichen christlichen Lebens Gebote wie auch Räte, so daß jeder Christ über das Gebotene hinaus das jeweils ihm Geratene zu erfüllen trachtet (in Nächstenliebe, Mäßigung, Gastfreundschaft, geistlichem Leben etc.), und zwar im Sinn dessen,

⁴ E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. Düsseldorf 1981, 175.

was man auch als den Geist der Räte in Armut, Keuschheit und Gehorsam bezeichnen kann. Gerade die Räte bieten dem Gläubigen einen sicheren Weg an, um das angestrebte Ziel der Vollkommenheit und Heiligkeit zu erlangen, insofern er unter den Bedingungen seines Standes tut, was und wie es ihm möglich ist. Tragfähige Begründungen für ein Leben nach den Räten können demnach nicht allein Einzelerfordernisse christlichen Lebens und Dienens sein, sondern die Übereignung der Person an Gott und seinen Dienst.

In den Aussagen des II. Vatikanum findet sich kaum noch etwas vom Gegensatz zwischen »Gebot« als heilsnotwendigem Minimum und »Rat« als Werk der Übergebüh, gehen die Räte doch nie über das eine Gebot der Liebe hinaus, sondern sind ihm zu- und untergeordnet: Benennt der Begriff »Gebot« mehr die inhaltlich verbindliche Forderung, so der Begriff »Rat« mehr den »Geist« eines Lebens nach dem Evangelium. Im Blick auf die Freiheit, die Gott jedem läßt, und im Blick auf seine werbende Liebe könnte man alle Gebote sogar als Rat bezeichnen, wie auch alle Räte aufgrund ihrer Ernsthaftigkeit und Heilsbedeutung ebenso Gebote genannt werden dürfen.

Bei den drei Räten geht es um verschiedene Seiten eines Prismas, nämlich des ungeteilten Lebens nach dem Evangelium, und in diesem Sinn legt das Konzil die Räte als Ausformungen der Nachfolge Jesu aus. In ihr grundgelegt, bleiben sie aufeinander bezogen, und zwar als Ausfaltungen der einen Gesinnung, die das Leben Jesu prägte und in seiner Hingabe am Kreuz gipfelte (vgl. Phil 2,5ff.): Wer Christus nachfolgt, soll so gesinnt sein, wie er selber gesinnt war, und von ihm das eigene Leben prägen und bestimmen lassen. Würden grundsätzlich einzelne Lebensbereiche aus der Ergriffenheit vom Evangelium ausgeklammert, wäre die Authentizität christlicher Existenz in Frage gestellt. Das Leben nach den Räten als Grundform jeder christlichen Existenz bleibt auf die Welt hin ausgerichtet, wie auch Jesus in seinem armen, ehelosen und gehorsamen Leben der Welt dienen wollte.

Da nun der Gegenstand der evangelischen Räte auf gewisse Weise in jeder christlichen Vollkommenheit enthalten ist, fällt das Ordens-Ideal eigentlich mit dem Ideal des christlichen Lebens zusammen. Doch gibt es im christlichen Leben bei der Verwirklichung und konkreten Umsetzung eines Lebens nach dem Evangelium verschiedene Grade der Intensität und Ausformung. Die Eigenheit des Ordenslebens beispielsweise besteht darin, daß die evangelischen Räte in einer besonderen Art und Weise verwirklicht werden (Gelübde und Gemeinschaft), ohne daß diese konkrete Form als solche zur einzigen, weil unüberbietbaren »vollkommenen« Norm für das christliche Leben schlechthin erhoben wird.⁵

Dabei ist es eine eigene Frage, ob und inwiefern einer dazu verpflichtet ist, einen evangelischen Rat zu leben, der als das »Bessere« erkannt wurde, obwohl er in abstracto kein Gebot ist. Würde man diese Erkenntnis nicht in die Tat umsetzen, bliebe Gottes Wille nur »anratender« Natur und die Durchführung seines Willens ein »freiwilliges« Werk. Wäre der Einzelne aber zu einem solchen

⁵ Die neuere exegetische Interpretation von Mk 10,17-27 par bezweifelt, daß es sich in dieser Jüngerberufung nur um einen Ratsschlag gehandelt habe; es gehe hier vielmehr darum, die Gefährlichkeit des Reichtums zu erweisen. Das Verhalten des Jünglings wird also vom Text her nicht als ethisch akzeptable Alternative angesehen werden können. Jesus hatte nicht nur geraten, sondern unzweideutig in seine Nachfolge gerufen. Vgl. B. Schüller, Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung, Düsseldorf 1966, 65-75.

Werk verpflichtet, würde dies besagen: Gott führt alle Menschen durch die verpflichtenden Gebote, einige aber beruft er zu einem Leben der Räte. In beiden Fällen ist der Rat etwas, das nicht alle Menschen verpflichtet, ansonsten wäre er ein Gebot; und in beiden Fällen ist der Rat ein besseres Werk, das über das allgemeine Gebot hinausgeht; doch macht es ja gerade das Wesen des Rates aus, daß er zwar über das Gebotene hinausgeht, doch dabei ein Mittel ist, das die Ausübung der Liebe erleichtert.

Nach Aussage der Kirchenväter bis hin zu Thomas von Aquin gehören die Räte nicht zum Wesen der Vollkommenheit, wohl aber helfen sie, diese leichter, sicherer und besser zu erlangen. Schon die »Vita Antonii« betont eigens, daß nicht die Länge der Zeit, sondern das Maß der Liebe und Entschlossenheit die wahre Anachorese darstellt.⁶ Kein Streben nach Askese oder Vervollkommnung treibt die Mönchsväter in die Wüste, sondern die Logik des Glaubens, der Hoffnung und Liebe, weshalb Johannes von Antiochien die »Vollkommenheit des Heils« als Motivation des Mönchtums bezeichnet.⁷ Die Ordensleute befinden sich also in keinem grundsätzlich anderen Stand als der Christ, der in der Welt lebt. Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam sind nicht schon an sich die Vollkommenheit, wohl aber führen sie als Mittel »leichter« zu ihr hin.

Es gibt jedoch noch eine andere Erfahrung der positiven Unvollkommenheit, die mit dem Stand der Räte unmittelbar verbunden ist. Keiner wird sie nämlich vollkommen leben können, letztlich wird er in ihrer Verwirklichung immer auch seine Schwachheit und sein Zurückbleiben hinter dem wahren Ideal spüren. Wird es bei den Geboten wohl eher möglich sein, daß einer sagen darf, daß er ein solches erfüllt, wird er gerade in einem Leben der Räte spüren, daß er solches hier nicht schon gleich behaupten kann, vielmehr wird er hier ein Leben lang »auf dem Weg« bleiben. Es handelt sich hier um eine Erfahrung »positiver Unvollkommenheit«, die zu einer ständigen Herausforderung wird und den Einzelnen zugleich das nötige Verständnis für die menschliche Schwachheit aufbringen läßt, was ihn in eine Solidarität mit den Gescheiterten stellt. Jeder auf dem Weg der Vollkommenheit wird von sich wissen, daß er nur seine »Schuldigkeit« getan hat.

Weiterhin stellt das II. Vatikanische Konzil die evangelischen Räte als Grundlage einer künftigen Spiritualität vor. Darum ist das Modell vom »Stand der Vollkommenheit« zu korrigieren, insofern es zur Unterscheidung von zwei Ständen in der Kirche, einem vollkommenen und einem unvollkommenen, führte. Eine derart grundsätzliche Zweiteilung in der Spiritualität und im Glaubensleben der Kirche hat es in der Frühzeit des Christentums kaum gegeben.⁸ Die Botschaft Jesu ist jedem Menschen zugesprochen; deshalb richten sich die Predigten und Katechesen der Kirchenväter an alle Christen, ohne besondere Standesspiritualitäten hervorzuheben: Auf Grund der Taufe ist jeder Christ dazu verpflichtet, den Weg der Heiligkeit zu gehen und die Vollkommenheit anzustreben. Aber nicht nur die Taufe, auch der Name des Christen verpflichtet: Der Christ soll sein, was sein Name besagt, er darf nicht Christ nur genannt werden, sondern muß es in Wirklichkeit sein. Ferner

⁶ Athanasius, Vita Antonii, nr. 2-3.

⁷ Johannes von Antiochien, De mon. Laicis non trad., n. 6 (PG 132,1126B).

⁸ Ausgeführt von I. Hausherr, Christliche Berufung zum Mönchtum nach den Kirchenvätern, in: G. Thils / K.V. Truhlar (Hgg.), Laien und christliche Vollkommenheit. Freiburg-Basel-Wien 1966, 30-114.

fällt auf, daß nach Aussage der Kirchenväter jeder im Glauben zum Martyrium berufen ist (die Martyrer waren meist Laien und entstammten keinem besonderen - geistlichen - Stand). Was den Alltag des Glaubens angeht, so deuten die Kirchenväter die Grundberufung des Christen nicht so sehr von der Erfüllung der evangelischen Räte her, sondern aus den Geboten der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe; die Grundinhalte christlichen Lebens sieht man im Herrengebet und in den Seligpreisungen gegeben.

Die bleibende Aktualität der evangelischen Räte liegt also darin, daß sie - formal wie auch inhaltlich - den Stil eines glaubwürdigen Zeugnisses im Leben jedes Glaubenden abgeben. Da die evangelischen Räte die Grundnorm jedes christlichen Lebens sind, haben Theologen unserer Zeit (K. Rahner, H.U. von Balthasar, J.B. Metz) die Räte zum Ausgangspunkt ihrer Theologie gemacht⁹; auch hierin zeigt sich, daß die Räte kein Zusatzkapitel im Glauben sind, sondern unmittelbar die Mitte gläubigen Daseins betreffen. Somit wäre es ein Erfordernis bei der Suche nach einer künftigen Spiritualität, die evangelischen Räte entschiedener und eindeutiger als Grundform christlicher Nachfolge und jedes geistlichen Lebens darzulegen und auszuarbeiten, wie wir es mit den folgenden Überlegungen kurz skizzieren wollen.

2. Das Zeugnis der evangelischen Räte als Grundform jeder christlichen Existenz

Neben der diakonalen und missionarischen Dimension¹⁰ der evangelischen Räte erinnert das II. Vatikanum speziell an ihren eschatologischen Zeugniswert. Der Dienst für die anderen und für die Welt steht unter dem Vorzeichen endzeitlicher »Entsagung«: Der Christ ist in der Welt, aber nicht von der Welt, sondern schaut aus nach dem, was »droben« ist (vgl. Kol 3,1f.).

Die Kirche ist die quasi-sakramentale Greifbarkeit der eschatologischen Gegenwart des göttlichen Heils in der Welt. Sakramental wird dies in der Taufe und der Eucharistie deutlich, existentiell hingegen im Lebensvollzug der Entsagung: Das Leben nach den evangelischen Räten ist die explizite und dauernde Lebensform der Kirche »bis Du kommst in Herrlichkeit«. In ihrer endzeitlichen Ausrichtung bilden die evangelischen Räte ein unaufgebbares Wesensmoment der Kirche, deren Auftrag darin besteht, greifbar und öffentlich darzustellen, woraus sie lebt: die göttliche Liebe, in der allein die Welt ihre endgültige Vollendung findet.

Folglich sind künftig im Zeugnis der evangelischen Räte alle Engführungen auf reine Innerlichkeit bzw. eine Standesspiritualität der Vollkommenheit abzulegen; stattdessen müssen ihre eigentlichen Grunddimensionen neu hervorgehoben werden, denn was in den Sakramenten vollzogen wird, erhält seinen konkreten Ausdruck im Leben nach den evangelischen Räten. Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam sind der Nachfolge Jesu zugeordnet und erhalten ihre konkrete Gestalt in der ungeteilten Liebe, zu der alle Christen berufen sind, indem sie nämlich Zeugnis ablegen, daß das Reich Gottes

⁹ Vgl. die Promotionsarbeit des heutigen Bischofs Manfred Scheuer, *Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie* bei H.U. von Balthasar, K. Rahner, J.B. Metz und in der *Theologie der Befreiung*, Würzburg 1990.

¹⁰ Hierzu M. Schneider, *Der Dienst des Diakons. Zur christologischen Begründung einer diakonalen Ekklesiologie*, Köln 2010.

nahe ist.¹¹

Während sich die Lebensform in Armut (als einfacher Lebensstil) wie auch im Gehorsam (gegenüber dem Willen Gottes in allen Dingen) recht schnell einsehbar machen läßt, nämlich als Grundform jeder christlichen Existenz, scheint der evangelische Rat der »Ehelosigkeit« nur für Priester und Ordensleute in Betracht zu kommen. Daß es aber auch bei diesem Rat um ein Existential christlicher Existenz geht, läßt sich zunächst am Begriff der »Jungfräulichkeit«, wird sie recht verstanden, deutlich machen. Christliche Jungfräulichkeit ist ein positives Existential christlichen Lebens: Jeder Christ hat sich um die Haltung der Jungfräulichkeit zu bemühen. »Jungfräulichkeit« meint ursprünglich nämlich jene eschatologische Grundhaltung, sich von dieser Welt »unbefleckt« zu halten. In diesem Sinn fällt der Begriff der Jungfräulichkeit mit dem der Armut zusammen, wie sie in den Seligpreisungen der Bergpredigt angeführt ist.

Dieser theologische Aussageinhalt der »Jungfräulichkeit« wird im Bericht der Taufe Jesu deutlich. Wenn die Stimme aus dem Himmel bezeugt: »Das ist mein geliebter Sohn« (Mt 3,17), besagt dies, daß Jesus direkt von Gott stammt. Gegenüber Josef, der auf Adam zurückgeführt wird, ist Jesus unmittelbar zu Gott und unmittelbar von Gott. In gleicher Weise definiert sich der Glaubende nicht durch seinen (biologischen) Vater, sondern durch seine »Jungfrauengeburt«: »Allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden: nicht aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott geboren« (vgl. Joh 1,12f.). Der Glaube stellt den Menschen in eine neue Gottunmittelbarkeit, da er durch die Verkündigung des Wortes zum Kind Gottes geworden ist. Für die Heilige Schrift meint die Jungfräulichkeit demnach keine genitale und geschlechtliche Kategorie, sondern die unmittelbare Herkunft des Glaubenden von Gott her, wie sie in den Sakramenten grundgelegt und vollzogen wird. Ein christliches Leben der Jungfräulichkeit im dargelegten Sinn ist eine Grundform der Nachfolge Christi und ihrer Grundhaltungen von Trauern, Fasten und Leben ohne Zufluchtsstätte. Mit einem Wort: Die ganze spezifische Situation des Christen kristallisiert sich im Begriffsinhalt der »Jungfräulichkeit«.

Was speziell die *Ehelosigkeit* anbelangt, hat sie Karl Rahner insofern neu bedacht, als er sie in eine Theologie der Ehe aufnahm.¹² Zunächst hebt er hervor, daß den evangelischen Räten eine unersetzbare Bedeutung in der Kirche zukommt, und zwar aufgrund ihres eschatologischen Zeugnisses. Die christliche Vollkommenheit, wie sie ein Leben nach den Räten anstrebt, wird, wie wir schon darlegten, letztlich immer eine solche der Liebe sein (vgl. 1 Kor 13), welche jedoch transzendenter Natur ist: »Gott ist die Liebe« (vgl. 1 Joh 4,8). Aufgrund ihres übernatürlichen Wesens bricht die

¹¹ Vgl. K. Rahner, Marginalien über den Gehorsam, in: ders., Sendung und Gnade. Innsbruck 1959, 493-516; ders., Die Armut des Ordenslebens in einer veränderten Welt, in: GuL 33 (1960) 262-290; ders., Art. »Evangelische Räte«, in: ders. / H. Vorgrimler (Hgg.), Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg-Basel-Wien 1961, 105f.; hier heißt es über die Räte: »Als in der Gnade geschenkte und frei gegebene Antwort des Menschen können sie als möglicher Weg zur Vollkommenheit angesehen werden, wenn anderen Wegen grundsätzlich dieselbe Funktion zugesprochen bleibt; insofern jener Anruf nämlich an die konkrete menschliche Existenz in einer bestimmten (nämlich *seiner*) innerweltlichen Situation ergeht, kann er mit einem anderen Anruf nicht *unmittelbar* verglichen werden und diesem gegenüber keine Prävalenz beanspruchen. Als direkte Erscheinung der eschatologischen Glaubenssituation in der Entsagung innerweltlicher Werte eignet den evangelischen Räten 'an sich' ein Vorrang vor der Bejahung irdischer Werte als solcher« (ebd.).

¹² Vgl. K. Rahner, Zur Theologie der Entsagung, in: ders., Schriften zur Theologie III. Einsiedeln 1959, 61-72; V. Truhlar, Der Laie und das Leben der Räte, in: G. Thils / V. Truhlar (Hgg.), Laien und christliche Vollkommenheit, 155-186.

Liebe die menschliche, in sich geschlossene Natur auf, da in dem, der glaubt und auf eine letzte überirdische Vollendung hofft, das verborgene Leben Gottes aufleuchtet. So wohnt aller Liebe eine über die Welt hinausweisende Kraft inne. Andererseits nahm Gottes Liebe in der Welt konkret »Fleisch« an; und mit dieser Liebe, mit der Gott die Welt liebt, hat auch der Mensch sie zu lieben und sich einzusetzen in den konkreten Gegebenheiten von Ehe, Besitz, Wohlstand etc.; jeder Christ hat also die Vollkommenheit der Liebe inmitten der Welt zu leben. Gleichzeitig wird er in dem innerweltlichen Einsatz seiner Liebe über sich hinausweisen, womit er bezeugt, was mit den evangelischen Räten gegeben ist. Indem er sich in der Welt für wahre und positive Werte engagiert, sind diese - verglichen mit den höheren Werten - zwar nur relativ, doch in sich selbst sinnvoll und dürfen deshalb in der natürlichen Ordnung nicht aus eigenen Antrieb geopfert werden; hierzu bedarf es eines positiven Anrufes Gottes allgemeiner oder individueller Art, der als höchster Wert an die Stelle der innerweltlichen Werte tritt und den Verzicht auf diese rechtfertigt. Eine derartige »*Entsagung*« ist dann authentischer Ausdruck eines gläubigen Daseins, das nicht »von der Welt aus«, sondern eschatologisch begründet ist.

Wie verhalten sich nun Entsagung und eschatologische Liebe konkret zueinander? Karl Rahner geht von dem Theologoumenon aus, daß die Erlösungsordnung die Schöpfungsordnung nicht aufhebt, für die die Weisung gilt: »Seid fruchtbar und vermehrt euch« (Gen 1,28). Sobald also einer freiwillig auf das Eingehen einer Ehe verzichtet, bedarf es dazu - um eines höheren Zieles willen, nämlich »um des Himmelreiches willen« - einer ausdrücklichen »Sondererlaubnis«, wie sie in der Berufung zum Ordensleben bzw. Priestertum vorliegt; kurz gesagt: Da die evangelischen Räte aus der Welt herausführen, muß Gott ein solches Vorbeigehen an der Welt eigens gestatten. Das Zeugnis der Eheleute steht gleichfalls unter der Weisung: »Unsere Heimat ist im Himmel« (Phil 3,20), deshalb geben Eheleute und Ehelose das gleiche Zeugnis, auch wenn dieses in seiner konkreten Gestalt unterschiedlich ausfällt. Setzt man die Ehelosigkeit absolut, bedeutet dies eine Verachtung der Schöpfungsordnung und der Welt; wie auch umgekehrt die schöpfungsgemäße Sehnsucht nach Liebe in der Ehe nie die andere Glaubensaussage aufheben wird, daß die letzte Erfüllung aller (auch ehelichen) Liebe bei Gott ist.¹³ Wie also die Eheleute ihr Zeugnis des Lebens »um des Himmelreiches willen« geben, bekräftigt und kirchlich eingeholt in der ausdrücklichen Form eines Sakramentes, so legt auch der Ehelose auf seine Weise ein Zeugnis »um des Himmelreiches willen« ab, das er - endzeitlich - in seiner konkreten Lebensform existentiell einholt. So ist das Zeugnis eines Christen »in der Welt« keinesfalls dem des Rätstandes entgegengesetzt, vielmehr bleiben beide komplementär aufeinander bezogen: In gegenseitiger Zuordnung und Ergänzung bezeugen Eheleute wie Ehelose das volle Bild der Heiligkeit in der Kirche. Während jedoch die Ordensleute durch ihr Leben den jenseitigen Reichtum des Himmelreiches schon jetzt zum Ausdruck bringen, bezeugen die Christen in der Welt auf sichtbare Weise das Geheimnis der Inkarnation und Erlösung als Anbruch des Gottesreiches in diesem Äon, indem sie die Welt heiligen: Gewiß, die Gestalt dieser

¹³ Im zölibatären Leben dürfen die beiden anderen Räte nicht ausgeklammert werden, ansonsten wird der Zölibat schnell nur noch als ein Fremdkörper im priesterlichen Leben erfahren.

Welt vergeht, doch der neue Himmel und die neue Erde sind in ihr schon gegenwärtig. Für jeden, verheiratet oder ehelos, kommt es nur darauf an, daß er in der ihm verliehenen Gabe und in dem von ihm gewählten Stand als treu erfunden wird.

Daß ein Lebensstil nach den überkommenen evangelischen Räten als Ausdruck der Liebe, wie er im Ordens- und Priesterstand gegeben ist, entscheidend und unaufgebar für das Glaubenszeugnis der Kirche ist, liegt, wie deutlich wurde, im eschatologischen Aspekt der christlichen Entsagung begründet. Der Kirche als quasi-sakramentaler Greifbarkeit der eschatologischen Gegenwart des göttlichen Heils in der Welt ist es aufgetragen, die eschatologische Transzendenz jener Liebe, die das innere Leben der Welt ausmacht, auf wahrnehmbare Weise kundzutun; sakramental geschieht das vor allem im Sakrament der Taufe und der Eucharistie, existentiell hingegen in der christlichen Entsagung: Gerade in den überkommenen drei »evangelischen Räten« wird dieser Auftrag der Entsagung zur expliziten und dauernden Lebensform der Kirche. So bilden die Räte ein unaufgebares Wesensmoment der Kirche, die konkret greifbar darzustellen hat, was sie lebt; die Liebe Gottes, die die Welt eschatologisch transzendiert.

Das heißt nun konkret für das Zeugnis im Leben der Ordensleute (wie auch im Zölibat des Weltpriesters): Die Räte sind kein zusätzliches Kapitel, das am Rande des Ordens- oder Priesterlebens gleichsam als äußere »Rahmenbedingung« steht, ebensowenig lassen sie sich bloß einem Berufswunsch unterordnen und subsumieren. Statt als »Gegenstand« einer Entscheidung angesehen zu werden, kommt es eher auf den »Geist« an, in dem ein Christ einen derartigen Weg der Nachfolge für sich erwählt.

Auf das Lebenszeugnis, wie es sich in den Räten ausdrückt, wird die Kirche auch künftig insofern nicht verzichten können, als ihre Verkündigung in keiner Überredungskunst besteht, sondern zuallererst eine Lebensform ist, die anderen Menschen so einsichtig und verständlich sein muß, daß sie erkennen: Es gibt eine Erlösung und Befreiung des Menschen. Thomas Pröpper sagt hierzu: »Die Praxis des Glaubens setzt voraus, was in ihr menschliche Wirklichkeit werden will: Gottes unbedingtes Ja zu jedem Menschen. So ist sie darstellende, nicht herstellende Praxis.«¹⁴ Das heißt für die Frage der evangelischen Räte: Sollte die herkömmliche Trias der Räte aufgegeben werden, kann dies nicht ersatzlos geschehen, ansonsten würde die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung selbst infrage gestellt. Doch müßten die evangelischen Räte im konkreten Zeitkontext der Kirche von heute so verwirklicht werden, daß sie ihren Sinn als (missionarisches) Zeugnis klar erfüllen, also nicht »diskret« und entstellt gelebt werden. Faktisch fällt jedoch heute dieses besondere Zeugnis des Rätestandes mehr oder weniger aus, deshalb wird die Forderung nach sichtbarer und zeichenhafter Befolgung der evangelischen Räte um so notwendiger und dringlicher.

3. Die Herausforderung eines Lebens nach den evangelischen Räten für heute

¹⁴ Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988, 221.

In Treue zum Ruf des Evangeliums weiß sich der Christ dem Anruf der Zeit verpflichtet, denn auf dem Weg der Nachfolge geht es, wie wir sahen, nicht allein um persönliche Selbstheiligung, sondern um Sendung in die Welt. Christentum ist mehr als eine Form der »Innerlichkeit«, es zielt auf eine »Praxis«, und wer in ihr dem Herrn auf seinem Weg nachfolgt, will nicht allein »kontemplativ«, sondern missionarisch leben. Darum wird eine Theologie der Entsagung, wie sie sich aus der Lebensform der evangelischen Räte herleiten läßt, weniger ein rein asketisches Prinzip der Selbstvervollkommnung als eine ganz neue Sicht für den missionarischen Dienst in der Kirche und an der Welt eröffnen. Mit drei Aspekten ließe sich eine solche Neudefinition der »vielfachen Räte« andeuten.

a) Ausrichtung auf das Apostolat

Der missionarische Grundzug christlichen Lebens läßt sich kaum aus dem Zeugnis der Heiligen wegdenken: Augustinus lebt nicht zurückgezogen in der Studierstube, sondern reibt sich auf im Dienst an seiner Gemeinde. Benedikt unterweist die Menschen, die zu ihm in die Einsamkeit oder an die Klosterpforte kommen. Bernhard ist es lieber, daß seine Mitbrüder ihn aufsuchen, als daß er sich in Ruhe dem Gebet und der Meditation widmen kann. Franziskus läßt sich, nachdem er die Stigmata als Zeichen der größten Christusverbundenheit empfangen hat, durch die Dörfer tragen und ruft zur Umkehr auf. Ignatius von Loyola richtet seinen ganzen Orden auf das Apostolat aus, damit seine Mitbrüder »den Seelen helfen«. Thérèse von Lisieux weiß sich - im Karmel - gesandt mit einem Auftrag für die Welt, den sie auch nach ihrem Tod weiter erfüllen wird. Charles de Foucauld verläßt Nazareth und geht in die Wüste, um in einem aktiven und für die Mitmenschen restlos sich aufreibenden Alltag als »Salz der Erde« zu wirken. Nicht anders verhält es sich bei Simone Weil, die eine »neue Heiligkeit« sucht, indem sie das Los der Arbeiter und der Unterprivilegierten teilt und am eigenen Leibe erleidet.

Das apostolische und missionarische Grundprinzip eines Lebens nach dem Evangelium gilt als ein Echtheitskriterium in der »Unterscheidung der Geister«. Bei der Suche nach seiner Berufung darf sich der Einzelne auf die Stimmungen und Regungen von Freude und Frieden verlassen; statt dabei bloß einem Lustprinzip zu folgen, wird er vielmehr schauen müssen, welche Gefühle, welche Gemütsbewegungen aufbauend und welche zerstörerisch sind, indem er die ersten annimmt und die zweiten verwirft. Aufbauend oder zerstörerisch wofür? Für ein Leben nach dem Evangelium!

Im Blick auf das Evangelium und in bezug auf die konkrete Kirche hat der Einzelne zu fragen, worin er »mehr« Gott dienen und seinen Willen erfüllen kann. Es geht hier um eine apostolische Wahl, die im Gebet und in den geistlichen Übungen (besonders der Exerzitien) die Argumente des Glaubens bedenkt und versucht, die Zeichen der Zeit zu verstehen, um Christus nachzufolgen und ihm im Nächsten zu dienen. Für die Überzeugungskraft einer künftigen Spiritualität ist es entscheidend, vor allem diese öffentliche, also »politische« Dimension der Nachfolgepraxis stärker zum Tragen zu bringen; ein Anliegen, das für die Befreiungstheologie bestimmend ist. Eine Theologie der Entsagung wird gerade dem Ruf der Zeit und dem öffentlichen Auftrag der Verkündigung durch ein Leben nach dem Evangelium verpflichtet sein.

b) Am Tisch der Ungläubigen

Der Heilige Geist »wohnt« tief in dem, der glaubt, indem er sein persönlichstes und innerstes Tun bewirkt: Er betet in ihm (Röm 8,26). Gott selber ist das Gebet des Menschen; nicht dieser ist es, der allein handelt, sondern Gott wirkt ohne Unterlaß durch seinen Heiligen Geist in ihm. Seine allumfassende Gegenwart wird am Ende »alles in allem« erfüllen (1 Kor 15,28), und zwar durch den Heiligen Geist, der das Unterpfand des Verheißenen ist (2 Kor 1,22; 5,5). Die unüberbietbare Gnadengabe des Heiligen Geistes ist es, daß er unter dem »neuen Gesetz« des Glaubens leben läßt, nämlich unter dem Gesetz der *Koinonia*, also in der Gemeinschaft des Glaubens. Das Leben unter der Führung des Heiligen Geistes dient dem Aufbau des Leibes Christi, wie Paulus seine Gemeinden mahnt: »Seid alle einmütig, und duldet keine Spaltungen unter euch; seid ganz eines Sinnes und einer Meinung« (1 Kor 1,10). Blaise Pascal bringt das neue geisterfüllte Gesetz in die Worte: »ein Leib, gebildet aus denkenden Gliedern«¹⁵. Irenäus von Lyon setzt die Gabe des Geistes sogar mit der Erfahrung der *Koinonia* im Glauben in eins: »Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo Gottes Geist, da die Kirche und die Gesamtheit der Gnade.«¹⁶ *Koinonia* meint Gemeinschaft durch das gemeinsame Trinken aus derselben Quelle, die Christus »in seinem Ostern« ist: Aus dieser Quelle teilt der Heilige Geist die Fülle Christi mit, so daß Irenäus von Lyon schreibt: »In der Kirche ist das Anteilhaben an Christus verfügt worden, und das ist der Heilige Geist.«¹⁷

Weil der Weg des Glaubens in die *Koinonia*, in die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und untereinander führt, ist die neuplatonische Schematik des Aufstiegs zu Gott, die in der geistlichen Tradition zu zahlreichen Stufenleitern geistlichen Lebens führte, neu zu überdenken, da sie aufgrund ihrer (heils-)individualistischen Sichtweise kaum an den urchristlichen Gedanken der »Gemeinschaft der Heiligen« herankommt.¹⁸ Stattdessen ist zu betonen, daß Gott sein Heil bzw. die Vollkommenheit der Heiligung auf die Gemeinschaft der Glaubenden hin schenkt. Deshalb können und müssen die Schwestern und Brüder im Glauben einander helfen, das Vollmaß Christi und seiner Liebe zu gewinnen; hier lebt keiner allein, jedes Leben in Christo bleibt für alle gültig vor Gott.¹⁹ Keiner findet sein Heil allein, und keiner wird das Heil allein für sich erstreben. Diesen Dienst des einen am Glauben des anderen beschreibt Reinhold Schneider, indem er Ignatius von Loyola das Wort in den Mund legt: »[...] wenn ich die Wahl hätte, heute in die Seligkeit zu gehen - die ich ja nicht verdiene - oder durch viele dunkle Jahre auszuharren in meinem Dienst, so würde ich Gott bit-

¹⁵ Fragm. 473 (B. Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände. Hrsg. von E. Wasmuth, Heidelberg 1946, 221).

¹⁶ Irenaeus, *Adversus Haereses* III 24,1 (Fontes Christiani Bd. 8/3, 298, Z. 5-7).

¹⁷ Ebd., 296, 17-18.

¹⁸ Symeon der Neue Theologe schreibt: »Ich kenne einen Menschen, der mit solcher Glut das Heil seiner Brüder ersehnte, daß er oft mit heißen Tränen seines Herzens und im Übermaß des Eifers, der eines Moses würdig gewesen wäre, zu Gott betete, daß entweder seine Brüder mit ihm gerettet oder daß er mit ihnen verdammt würde. Er hatte sich nämlich im Heiligen Geist mit solcher Liebe mit ihnen verbunden, daß er nicht einmal in das Himmelreich eingehen wollte, wenn er sich dadurch von ihnen trennen müßte« (*Divinorum amorum liber*: PG 120, 507-602).

¹⁹ »Die 'Fürbitte' der Heiligen aber bedeutet kein Vermittlungsbüro und keinen 'Instanzenzug', sondern dies, daß jedes Leben des Glaubens und der Liebe von ewiger Gültigkeit und Bedeutung für alle ist und daß der Gerettete diese seine Bedeutung selig annimmt und lebt« (K. Rahner, *Warum und wie können wir die Heiligen verehren?*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. VII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1971, 302).

ten, mich auf der Erde zu lassen; denn ich glaube, daß dieser Dienst in einem noch so geringen Grade zum Ruhm Gottes geschieht.«²⁰ Darin wird deutlich, daß eine Theologie der Entsagung, die sich aus dem Leben nach den Räten entfalten läßt, über jedes heilsindividualistische Verständnis hinaus tiefer in die Verantwortung für das Heil aller einführt.

Über die Solidarität im Glauben, die über die Zeiten hinweg besteht und die irdische Kirche mit der himmlischen vereint, heißt es bei Origenes in seiner siebten Homilie zu Leviticus: »Mein Heiland trauert auch jetzt über meine Sünden. Mein Heiland kann sich nicht freuen, solange ich in Verkehrtheit lebe. Warum kann er das nicht? Weil 'er selber Fürsprecher für unsere Sünden beim Vater ist'[...]. Noch haben nämlich auch die Apostel selbst ihre Freude nicht erhalten, sondern auch die Apostel warten, daß ich ihrer Freude teilhaft werde. Denn auch die von hinnen scheidenden Heiligen erhalten nicht sogleich den vollen Lohn ihrer Verdienste, sondern sie warten auf uns, auch wenn wir verzögern, auch wenn wir träge bleiben. Nicht nämlich haben sie volle Freude, solange sie wegen unserer Irrungen unsere Sünden betrauern und beklagen. [...] Du siehst also wohl, daß Abraham noch wartet, die Vollendung zu erlangen? Es warten auch Isaak und Jakob, und alle Propheten warten auf uns, um mit uns zusammen die vollendete Glückseligkeit zu erreichen. [...] 'Sind es auch viele Glieder, so doch Ein Leib; es kann das Auge nicht zur Hand sagen: Ich brauche dich nicht.' Selbst wenn das Auge heil ist und zum Sehen tüchtig, - fehlen ihm die übrigen Glieder, was wäre die Freude des Auges? [...] Du wirst also Freude haben, wenn du als Heiliger aus diesem Lande scheidest: Dann aber erst wird deine Freude voll sein, wenn dir kein Glied mehr fehlt. Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst.«²¹

In der Gemeinschaft des Glaubens gilt sogar das Gesetz, daß einer aus den Gütern und Vollkommenheiten des anderen nehmen und für sich in Anspruch nehmen darf: »Das ist die Gemeinschaft der Heiligen, deren wir uns rühmen. [...] Ist es nicht gut für uns, hier zu weilen, wo alle Glieder mitleiden, wenn ein Glied leidet, und wenn eines verherrlicht wird, alle sich mitfreuen? Wenn ich also leide, dann leide ich nicht allein, in mir leidet Christus und leiden alle Christen; wie der Herr sagt: 'Wer euch anrührt, der rührt an meinen Augapfel.' Meine Last tragen somit andere, ihre Kraft ist die meine. Der Glaube der Kirche kommt meinem Bangen zuhulfe, die Keuschheit anderer erträgt das Versuchtwerden meiner Lüsternheit, anderer Fasten wird mir zum Gewinn, eines andern Gebet bemüht sich um mich. Und so kann ich mich wahrhaft in den Gütern anderer rühmen wie in meinen eigenen; und meine eigenen sind sie in Wahrheit, wenn ich mich an ihnen ergötze und mitfreue. Mag ich denn schmäählich und schmutzig sein: Jene, die ich liebe, denen ich Beifall spende, sind schön und anmutig. Mit dieser Liebe mache ich mir nicht nur ihre Güter, sondern sie selbst zu eigen, und so kommt kraft ihres Ruhmes meine Unrühmlichkeit zu Ehren, kraft ihres Überflusses wird meine Notdurft ergänzt, kraft ihrer Verdienste werden meine Sünden geheilt. [...] Wer aber nicht glaubt, daß solches geschieht und sich ereignet, der ist ein Ungläubiger, der hat Christus und die

²⁰ Vgl. die Erzählung »Der Abgrund« [1941], in: R. Schneider, Der fünfte Kelch. Köln/Olten 1953, 214.

²¹ Origenes, Hom. in Leviticum VII,2 (PG 12,480); vgl. H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. Einsiedeln 1970, 368-373.

Kirche verleugnet.«²²

Das Leben nach dem Evangelium, wie es mit den Räten gegeben ist, führt in den Dienst für- und aneinander im Glauben, der sich im Gebet konkretisiert: 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 tritt auch jeder Glaubende im Gebet vor Gott für die anderen ein: »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 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.«²³

Die eschatologische Hoffnung des Christen bezieht sich auf das Heil aller Menschen, »und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich«²⁴. Je mehr ein Glaubender in Gottes Heilsplan hineingenommen wird²⁵, desto größer wird sein Dienst sein. Dies zeigt ein Blick in die Heilsgeschichte: Aufgrund des ihnen eigenen Dienstes sind die Personen, die mit der Heilsgeschichte Gottes verbunden sind, nicht »zufällig«. Jedes Heilshandeln Gottes bleibt vielmehr unlösbar mit der Erwählung bestimmter Menschen verbunden: Adam, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Christus und Eva, Sara, das Volk Israel, Tochter Zion, Arme und Demütige, Maria - sie alle bezeugen, daß Gott in seinem Tun Einzelne beruft, um durch sie und in ihnen allen Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist, wie auch für die Orden, deren Gründung aufs engste eins ist mit dem Leben und Wirken ihrer Gründer: Benedikt, Dominikus, Franziskus, Ignatius von Loyola u.a.m.

Um den Dienst des Gebets in der Gemeinschaft aller Heiligen hat die kirchliche Tradition immer gewußt, wie zahlreiche Zeugnisse belegen, 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 schüttele der Engel des Gebetes liebevoll, aber streng das Haupt und spräche: Bitte nicht mehr, sondern schenke, wie du es doch selber vorgehabt hast! Und dann war eben jene Wendung eingetreten. Ich hatte meine Bitte fallengelassen und mich auf die Wandlung meines eigenen religiösen

²² Martin Luther 1520 in Tessaradecas.

²³ A.St. Chomjakov, Gesammelte Werke, in: H. Ehrenberg (Hg.), Östliches Christentum. Bd. II (1925), 18ff.

²⁴ Kardinal Daniélou, Essai sur le mystère de l'histoire. Paris 1953, 340. Nicht anders H.U. von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle. Ostfildern ²1987, 9: »Aber: wenn ich für dich, für andere, für alle hoffe, dann darf ich mich schließlich auch mit einschließen. (Nicht umgekehrt: ich hoffe für mich, aber ob du zu den Erwählten gehörst, weiß ich nicht mit Sicherheit).« Vom Glauben her, so führt H.U. von Balthasar aus, hat der Christ die Pflicht, »die Hölle leer zu hoffen«.

²⁵ W. Beinert (Hg.), Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung, Freiburg-Basel-Wien 1977, 131.

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.«²⁶ Die hier dargelegte heilssolidarische Sicht des Glaubenslebens bedeutet in einer Zeit, wo die meisten Menschen kaum noch im ausdrücklichen Sinn glauben, eine große Herausforderung. Wie Gertrud von Le Fort in ihrem Werk aufgezeigt hat, müßten die geistlichen Vollzüge im Leben nach dem Evangelium im Sinne der Räte künftig viel entschiedener als Stellvertretung und Dienst an der Welt gesehen und praktiziert werden. In einer Zeit, wo viele ihre Not mit dem Glauben und dem Gebet haben, ist der soeben beschriebene Dienst der Stellvertretung allemal etwas, zu dem das Evangelium den Christen heute »raten« wird.

c) In einem weltlichen Leben

Das benediktinische Prinzip »Ora et labora«, das nicht von Benedikt selber stammt, findet sich in der geistlichen Tradition der Kirche als Gegenüberstellung von aktivem und kontemplativem Leben, die als die zwei Pole geistlichen Lebens angesehen wurden. Daneben gibt es eine andere Tradition, die bemüht war, beide Seiten gläubigen Daseins als den einen Glaubensvollzug darzulegen. Leitend blieb der Wunsch, mitten im Alltag Gottes Gegenwart zu erkennen und ihn in allem Tun zu verherrlichen, im Gebet und in der Arbeit. Ziel war es, das große Gebet (welches das Leben darstellt) und das kleine Gebet (die einzelnen Gebetszeiten) als Ausdruck gläubigen Lebens miteinander zu verbinden.

Für Benedikt, den Vater des abendländischen Mönchtums, gibt es keine profane Sphäre einer rein weltlichen Welt; das ganze Leben, auch die Arbeit, steht vor Gott. Diese Ansicht bringt Benedikt auf verschiedene Weisen zum Ausdruck. Zunächst ist für Benedikt entscheidend, was gleichfalls die »Regula magistri«²⁷ hervorhebt: »Alle Räume (des Klosters), die man betritt, müssen den Eindruck einer Kirche machen, so daß überall, wo man einander trifft, man geziemend und gern und freudig beten kann.« Was vom äußeren Bau gesagt wird, daß er nämlich auf die innere Haltung des Menschen weist, führt Benedikt zu der Anweisung: »Alle Geräte des Klosters und den ganzen Besitz betrachte er [der Mönch] wie heilige Altargefäße.«²⁸ Benedikt versteht das Leben und Arbeiten im Kloster als einen Tempeldienst und als ein priesterliches Tun. Jedes gute Tun des Christen ist priesterlich, selbst das Umgehen mit den ganz alltäglichen Dingen und den Mitmenschen. Die Arbeit ist kein äußeres Tun, das mit dem geistlichen Leben nichts zu tun hat, sondern ein

²⁶ München 1946, 68.

²⁷ RM 53,64-65.

²⁸ RB 31,10.

inneres Tun, das zu Gott hinführt. Altvater Apollo sagt von sich: »Mit Christus habe ich heute für meine Seele gearbeitet.«²⁹ Diese Ansicht der frühen Mönchsväter findet sich in der Regel von Taizé wieder: »Damit dein Gebet wahrhaftig sei, mußt du in harter Arbeit stehen. Begnügtest du dich mit dilettantischer Lässigkeit, so wärest du unfähig, wirklich Fürbitte zu tun. Dein Gebet findet zur Ganzheit, wenn es eins ist mit deiner Arbeit«³⁰ - sie ist Gottesdienst.

Es zeigt sich, daß es im christlichen Leben bei Gebet und Arbeit um keine zwei Pole geht, die unvermittelt nebeneinanderstehen, vielmehr durchdringen sie sich gegenseitig. Daraus erklärt sich, daß Franziskus Gott nicht nur im Kloster oder im Gebet findet. Der Poverello verläßt die Welt nicht, um zu Gott zu finden, sondern sucht die wahre und einzige Beziehung zur Welt und zur Schöpfung. Deshalb lebt Franziskus in Armut und verzichtet auf jeden Besitz, weil alles Gott gehört (Sonnengesang), und sieht sich darin zum Dienst an allen Menschen gerufen: Er kann nicht allein leben, da der Herr »für alle gestorben« ist (2 Kor 5,14).³¹ Das Kloster ist die Welt, und die Welt ist das Kloster. Wer in allen Dingen seines Lebens auf den Herrn schaut, findet überall in der Welt das »Kloster« und im Kloster nichts anderes als die Welt. In der Welt zeigen sich die Spuren Gottes, und im Kloster öffnet sich die Welt. Die Zelle ist kein räumlicher Ort, vielmehr ein Lebensprinzip: Immerfort muß der Mensch seine Zelle mit sich herumtragen und bei sich haben, sonst findet er sie auch im Kloster nicht. So wächst die Sendung in die Welt, wie sie im Leben nach den evangelischen Räten gegeben ist, gleich der kontemplativen Kraft eines Menschen, und beides geht schließlich verloren, wenn eines vernachlässigt wird. Daraus folgt, daß die evangelischen Räte in ihrem »vielfachen« Zeugnis heute als Lebensform »mitten in der Welt« gerade auch von Laien verstanden und umgesetzt werden sollten.

d) Übermaß des Unentgeltlichen

Im Markusevangelium (14,3-9)³² antwortet Jesus auf das überschwengliche Tun der Frau, die eine Alabasterflasche Salböls von echter, sehr kostbarer Narde über sein Haupt ausgoß: »Eine schöne Tat hat sie an mir getan. Denn die Armen habt ihr allezeit bei euch. Und wenn ihr wollt, könnt ihr ihnen wohltun. Mich aber habt ihr nicht allezeit. Was sie konnte, hat sie getan.«

Gegenüber dem Vorwand der Not der Armen antwortet Jesus: »Laß sie!« (Joh 12,7), und setzt damit ein neues Maß der »Überschwenglichkeit«: »Was in den Augen der Menschen als Verschwendung erscheinen mag, ist für den in seinem innersten Herzen von der Schönheit und der Güte des Herrn angezogenen Menschen eine klare Antwort der Liebe und eine überschwengliche Dankbarkeit dafür, auf ganz besondere Weise zum Kennenlernen des Sohnes und zur Teilhabe an

²⁹ Apophthegmata Patrum. Weisung der Väter, hrsg. von B. Miller (= Sophia 6). Freiburg/Br. 1965, Nr. 149.

³⁰ R. Schutz, Die Regel von Taizé. Gütersloh 1963, 31.

³¹ A. Rotzetter, Universale Sendung und Clastrum. Eine weltzugewandte Spiritualität im Kloster, in: ders. (Hg.), Geist und Welt. Politische Aspekte des geistlichen Lebens (Seminar Spiritualität 3), Zürich-Einsiedeln-Köln 1981, 211-231.

³² Vgl. zum Folgenden den Vortrag von Paul Deselaers, Wenn nicht »nützlich« - dann nicht gefragt? Erwägungen zum Priestersein/Diakonsein als notwendigem Zeugnis von der »Schönheit Gottes«, herausgegeben vom Ordinariat Osnabrück 1997.

seiner göttlichen Sendung in der Welt zugelassen worden zu sein.«³³ Nicht anders soll es auch bei denen sein, die ihm nachfolgen und dienen.

An die Stelle der »Zweckdienlichkeit« setzt Jesus das »Übermaß an Unentgeltlichkeit«³⁴. Gewiß, Gott will Barmherzigkeit, nicht Opfer, doch gilt auch hier der Primat des Logos vor dem Ethos, der »Ästhetik« vor der Ethik. Wer um die Schönheit des Schöpfers weiß, ist in die Schönheit seiner Geschöpfe eingeweiht und läßt sich in ihren Dienst nehmen: »Die Armen habt ihr allezeit bei euch. Und wenn ihr wollt, könnt ihr ihnen wohl tun.« Nicht Judas Iskariot, sondern jene Frau, die einfach im Übermaß schenkt und verschwendet, erweist sich als die wahre Jüngerin des Herrn, dem Gebot der Stunde gehorchend. In ihrer Verschwendung bezeugt sie, daß Gott »alleine groß und schön ist, unmöglich auszuloben«³⁵: Gott handelt nämlich gut, recht und billig, doch immer aus dem Übermaß seiner Liebe und Menschenfreundlichkeit. So vollzieht die Frau nach, was Gott den Menschen zuteil werden läßt: Ohne zu rechnen, kommt er in seiner verschwenderischen Liebe und Schönheit der Welt zuvor.

Die Priorität der Schönheit Gottes, an welcher der Mensch in Christus Anteil erhält, hat verschiedene Konsequenzen für die Ausgestaltung des christlichen Lebens. Die Schönheit des Irdischen, die ein Vorausbild der Schönheit des Kommenden (Apk 21) ist³⁶, liegt jenseits alles technisch Herstellbaren, Beherrschbaren und Planbaren. Das Schöne ist im letzten nicht machbar, auch nicht durch Kunst und Kunstfertigkeit: »Die irdenen Gefäße können schön sein, obwohl der Schatz, den sie tragen, immer das Schönere ist.«³⁷ Die göttliche Schönheit ist grenzenlos, deshalb kann sie nur mit dem Übermaß des Unentgeltlichen beantwortet werden. Dieses Maß, das jenseits alles Meßbaren liegt, gilt in gleicher Weise für den Menschen und sein Leben, insbesondere für die konkrete Ausgestaltung des geistlichen Lebens und der evangelischen Räte.³⁸ Nicht anders die Zeichen des Gebets und des Gottesdienstes, sie wollen nicht bloß einer äußeren, Gott gebührenden Pflicht (»cultus debitus«) entsprechen, sondern Ausdruck dessen sein, daß der Mensch im Gebet, in der Liturgie und in seinem alltäglichen Leben die Überfülle der göttlichen Schönheit, an der er selbst Anteil erhielt, »im unentgeltlichen Übermaß« darstellen darf. Durchaus wäre eine bestimmte, wenigstens gemäßigte Form des »Konsumverzichts« ratsam, um in der heute so hektischen, technisierten und rein auf den Kommerz ausgerichteten Gesellschaft noch Zeit und Kraft für das Zeugnis des »unentgeltlichen Umsonst« haben zu können; gerade auch in einer solchen »Darstellung« des Glaubens könnte die Herausforderung eines Lebens nach den »vielfachen Räten« des Evangeliums liegen.

³³ Papst Johannes Paul II, *Vita consecrata* (25. März 1996), Art. 104.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Paul Gerhardt, *Geistliche Lieder* (= Reclam 1741). Stuttgart 1991, 45.

³⁶ Hierzu H.R. Schlette, *Der Christ und die Erfahrung des Schönen*, in: J.B. Metz, *Weltverständnis im Glauben*. Mainz 1965, 80-101.

³⁷ Ebd., 97.

³⁸ Vgl. M. Schneider, *Leben aus der Fülle des Heiligen Geistes. Standortbestimmung Spiritualität heute*, St. Ottilien 1997, 26-33.