

Michael Schneider

**»DIE LIEBE IST MÖGLICH, UND WIR KÖNNEN SIE TUN«
Überlegungen zur Enzyklika »Deus caritas est« von Papst Benedikt XVI.**

Am Anfang des neuen Pontifikates kam es zu einer Flut an Literatur mit recht unterschiedlichen Stellungnahmen. Zahlreich waren die geäußerten Wünsche und Desiderate an den neuen Papst. Nun ist nicht zu erwarten, daß er nach seiner Wahl auf den Stuhl Petri einen anderen theologischen Weg einschlagen wird, als er ihn in den vergangenen Jahren als Professor der Theologie und als Präfekt der Glaubenskongregation gegangen ist. Wie die theologische Existenz Joseph Ratzingers kein Ende fand, als er Bischof und Kardinal wurde, so wird es sich auch mit dem Papstamt verhalten, das er übernommen hat. Er ist zwar nicht mehr von der »Zunft der Theologen«, aber immer noch ein »zünftiger Theologe«.¹ Insofern blieb auch die Reaktion der Presse auf die neue Enzyklika »Deus caritas est« vom 25. Dezember 2005 eindeutig, da man sich einig war, daß in diesem päpstlichen Schreiben ein Intellektueller und großer Theologe sein Bestes geben möchte.

Seit seinem Sommerurlaub in Castel Gandolfo arbeitete Papst Benedikt an seinen Ausführungen, die er in Deutsch verfaßte, und er felte an ihr bis zuletzt daran; selbst die Übersetzungen ins Lateinische, Italienische und Französische prüfte er. Die Wahl des Themas überrascht insofern nicht, als es sich ja bei der Liebe um den Kern des christlichen Glaubens handelt; doch waren die Ausführungen insofern nicht zu erwarten, da er als Präfekt der Glaubenskongregation sich eher als ein Hüter der kirchlichen Doktrin erwies. Die Enzyklika wirkt nicht gelehrig, sie ist vielmehr allgemein verständlich geschrieben und hat einen versöhnlichen, ja gewinnenden Ton. Die aktuelle Bedeutung der Enzyklika wird gleich zu Beginn überdeutlich, wenn davon gesprochen wird, daß heute »mit dem Namen Gottes bisweilen die Rache oder gar die Pflicht zu Haß und Gewalt verbunden wird« (Art. 1). Das Schreiben umfaßt 78 Seiten und hat einen philosophisch-theologischen Teil und einem zweiten mit konkreten Folgerungen aus dem Gebot der Nächstenliebe. Auch wenn die Liebe viele Dimensionen hat, bildet sie »eine einzige Wirklichkeit«, denn zwischen Gottes- und Nächstenliebe, zwischen schenkender und begehrender Liebe besteht eine innere Einheit.

1. Das Anliegen der Enzyklika

Die Enzyklika beginnt mit den Worten: »Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm' (1 Joh 4,16). In diesen Worten aus dem Ersten Johannesbrief ist die Mitte des christlichen Glaubens, das christliche Gottesbild und auch das daraus folgende Bild des Menschen und seines Weges in einzigartiger Klarheit ausgesprochen. Außerdem gibt uns Johannes in demselben Vers auch sozusagen eine Formel der christlichen Existenz: 'Wir haben die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat, und ihr geglaubt' (vgl. 4,16). Wir haben der Liebe geglaubt: So kann der Christ den Grundentscheid seines Lebens ausdrücken. Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluß oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt. In seinem Evangelium hatte Johannes dieses Ereignis mit den folgenden Worten ausgedrückt: 'So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn

¹ So E. Jüngel, Aufklärung im Lichte des Evangeliums, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. Mai 2005, S. 8.

hingab, damit jeder, der an ihn glaubt ... das ewige Leben hat' (3,16).«

Der Ansatz bei der Liebe ist vor einem Mißverständnis zu schützen, das die Enzyklika von Grund auf falsch verstehen läßt. Man könnte sagen: »Endlich ein römisches Schreiben, daß sich nicht bloß mit der Einschärfung des christlichen Glaubens, der Gebote und der mit der kirchlichen Lehre übereinstimmenden Lebensweise beschäftigt, sondern auf die Mitte des christlichen Glaubens zu sprechen kommt; lassen wir also das mit den Dogmen und all den komplizierten Glaubensaussagen, es ist vergebliche Liebesmühe: Die Liebe genügt!« Auch wäre es ein Mißverständnis der Enzyklika, der Ansicht zu sein, ihr ginge es allein darum, die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe hervorzuheben, um den Menschen aufzufordern, den Weg der Liebe zu gehen und in allem Werke der Liebe zu verrichten. Beide Interpretationen der Enzyklika greifen

zu kurz, um ihr wirkliches Anliegen zu erfassen.

Die wahre Intention der Enzyklika läßt sich an einer anderen kleinen Begebenheit aus den Tagen des II. Vatikanischen Konzils verdeutlichen.² Papst Johannes XXIII. sagte zur Eröffnung des Konzils, die Kirche müsse sich als die Kirche der Armen verstehen. Was war damit gemeint? Chenu wies gleich darauf hin, daß es eine »Theologie der Arbeit« gibt, nicht aber eine Theologie der Armut. Dom H. Camara hob hervor, die Kirche dürfe nicht so über die Armut sprechen, daß sie »eine Mütze auf den Smoking« setzt. Nun kam es auf dem Konzil zu heftigen Debatten um die Kirche der Armen. Sie trugen bald ihre ersten Früchte. Nach der ersten Sessio verkauften Bischöfe, was sie als Prunk mit der Ausübung ihres Amtes verband, und ein junger deutscher Bischof trennte sich als erster von seinem goldenen Ring. Kirche der Armen: heißt das, die Kirche müsse alles verkaufen?

Bei der Eröffnung der zweiten Sessio betonte Papst Paul VI.: »Die Kirche ist willens, sich zu reformieren, um Jesus gleichförmig zu werden.« Der Papst wollte, daß sich dies in den Worten konkretisiert: »Das Konzil erhebt seine Stimme, um Verzeihung für alle aus Vernachlässigung oder Verachtung der Armen begangenen Fehler zu erflehen.« Doch der Vorschlag kam nicht durch, weil - wie man sagte - es nicht zu den Gepflogenheiten eines Konzils gehöre, um Verzeihung zu bitten. Der Papst ließ nicht locker: »Die Kirche muß den Königsmantel ablegen. Die Armut ist das schwerwiegende Problem der Kirche von heute.« Ein Bischof der Konzilsaula wies darauf hin, daß gerade die Bischöfe aufgrund ihrer Weihe für die Armen verantwortlich sind. Als immer mehr Bischöfe in der Konzilsaula über die Armut in ihrem Leben nachdachten, sagte George Mercier: »Die Gnade bearbeitet das Herz der Bischöfe«, und ein anderer afrikanischer Bischof fügte hinzu: »Wir haben uns bekehrt. Das Konzil hat sein Ziel erreicht.« Lercaro wiederholte nun seinen Vorschlag vom Ende der ersten Sessio, nämlich daß es im Schema über die Kirche vor allem um die Kirche der Armen als dem Herzstück über die Lehre von der Kirche ginge. Aber man fand den Text nicht und konnte sich nicht darüber einigen, wie in die Konstitution über die Kirche auch ein Kapitel über die Armut der Kirche einzufügen sei. Darauf sagte Mercier, der Bischof der ärmsten Diözese der Welt, etwa folgendes: »Der Heilige Geist, der uns bei unseren bisherigen Beratungen nicht im Stich ließ, erteilt uns eine wichtige Lektion: Eine Wahrheit, die man nicht gelebt hat, kann man nicht genügend klar erkennen, um sie vollmächtig und verbindlich auszusagen. Die Kirche hat jahrhundertlang die Armut nicht gelebt, darum finden wir jetzt den Text nicht, der sie enthielte. Was ist zu tun? Wir Bischöfe werden von diesem Konzil ab die Armut in der Nachfolge Jesu erst einmal leben müssen. Dann werden wir auf dem nächsten Konzil das entsprechende Kapitel in die Konstitution über die

² Die im folgenden dargelegte Konzilsdebatte um die Armut der Kirche und die Kirche der Armen ist belegt bei: P. Gauthier, Tröstet mein Volk. Das Konzil und »die Kirche der Armen«, Graz-Wien-Köln ²1967.

Kirche nachtragen können.«

Die Armut macht insofern das tiefste Geheimnis der Kirche aus, weil sie vor allem und über alles das Geheimnis Gottes selbst ist. Kaum ein anderer hat über die im wahrsten Sinn theologischen Dimensionen der Armut tiefer und grundsätzlich nachgedacht als Léon Bloy. Er legt die Worte des Richters Gott selbst in den Mund: »Ich hatte Hunger nach der ganzen Erde, und ihr habt sie mir nicht zu essen gegeben; ich hatte Durst nach dem Blut aller Menschen, und ihr habt es mir nicht zu trinken gegeben; ich war fremd wie ein Gott, und ihr habt mich nicht aufgenommen wie einen Gott; ich war nackt, ganz nackt wie der erste Sterbliche, und ihr habt mich nicht bekleidet mit Ruhm für die Ewigkeit. Ich war schwach ob eures Ungehorsams und wurde ins Gefängnis geworfen für alle, die sich nicht für Gefangene hielten, und kaum drei oder vier liebeswunde Herzen haben mich besucht.«³

Gott selbst entäußerte sich und wurde um unseretwillen arm, wie der Philipperhymnus entfaltet (Phil 2,5-11). Nicht anders verhält es sich mit der Liebe; sie ist nicht eine Verhaltensweise, sondern das tiefste Geheimnis Gottes selbst. Gott schenkt nicht nur Liebe, alles in ihm ist Liebe. Die Liebe ist nicht etwas am Menschen; sie läßt das tiefste göttliche Mysterium erfassen: Gott liebt nicht nur, er *ist* die Liebe. Das Mysterium der Liebe, das Gott selbst ist, in der Deutung der Enzyklika darzulegen, ist das Anliegen unserer folgenden Überlegungen.

2. Die Liebe ist mehr als ein Gefühl

Eigentlich ist die Enzyklika »Deus caritas est« den Sozialenzykliken seit Leo XIII. zuzuordnen, doch sie würde nicht eine Enzyklika Ratzingers sein, wenn sie im Kern nicht eine Reflexion über den christlichen Vernunftbegriff wäre. Entscheidender Ausgangspunkt der Ausführungen ist, »daß Liebe nicht bloß Gefühl ist. Gefühle kommen und gehen. Das Gefühl kann eine großartige Initialzündung sein, aber das Ganze der Liebe ist es nicht« (Art. 17). Das tiefste Geheimnis des Glaubens besteht nach Aussage der Enzyklika darin, daß »Gott der Urquell allen Seins überhaupt ist; aber dieser schöpferische Ursprung aller Dinge - der Logos, die Urvernunft - ist zugleich ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe« (Art. 10). Eine Grundaussage im christlichen Verständnis der Liebe besteht darin, daß die Liebe mehr ist als ein Gefühl, da sie vor allem »vernünftig« sein will.

Mit dieser Aussage wird das Hauptthema des theologischen Werkes Joseph Ratzingers angesprochen, denn Glaube und Vernunft befruchten und stärken sich gegenseitig. So heißt es in der Enzyklika »Deus caritas est«: »Der Glaube hat gewiß sein eigenes Wesen als Begegnung mit dem lebendigen Gott - eine Begegnung, die uns neue Horizonte weit über den eigenen Bereich der Vernunft hinaus öffnet. Aber er ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein. Er ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen« (Art. 28).

Der Glaube fordert die Vernunft zum Mut des Erkennens auf, nämlich sich das Große zuzutrauen, zu dem der Mensch geschaffen ist: »Sapere aude!« Dieser Imperativ Kants, der das Anliegen der Aufklärung zusammenfaßt, gilt in einem noch tieferen Sinn für das Christentum. Nur wer glaubt, denkt die tiefsten Dinge seiner Existenz, denn er nimmt die wahre Größe menschlichen Daseins in den Blick: Ohne die Vernunft verfällt der Glaube, und ohne den Glauben verkümmert die Vernunft. Das Geheimnis des Glaubens ist zwar auf rein logischem Weg nicht aufzuheben, doch es widerspricht nicht der schöpferischen Kraft der Vernunft. Der Mensch ist nicht sich

³ L. Bloy, Das Heil und die Armut. Heidelberg 1953, 180.

selbst überlassen, er erhält im Naturgesetz ein Licht, das seinen Verstand erleuchtet und sein Handeln leitet: »Nur wenn es das unbedingt Gute gibt, für das zu sterben sich lohnt, und das immer Schlechte, das nie gut wird, ist der Mensch in seiner Würde bestätigt und sind wir geschützt vor der Diktatur der Ideologien.«⁴

»Sapere aude! Trau dir das Große zu! Dafür bist du bestimmt.« Diese Worte, mit denen Joseph Ratzinger am 9. Mai 2003 die 14 Enzykliken Johannes Pauls II. zusammenfaßte, sind die Grundworte seines eigenen theologischen Werkes.⁵ Joseph Ratzinger versteht Anthropologie nicht als abstrakte, philosophische Theorie vom Menschen, sie hat vielmehr existentiellen Charakter, denn ihr verborgenes Thema ist die Frage der Erlösung. Nicht im Materialismus und Marxismus findet sich die wahre Antwort auf den Menschen, sondern in Jesu Leben und Lehre. Christus ist mehr als ein Schaubild menschlicher Existenz - ein Beispiel, wie man leben soll: in ihm wird der vollkommene und wahre Mensch offenbar. Anthropozentrik erweist sich als Christozentrik und umgekehrt. Statt das menschliche Dasein von unten her zu erklären, ist der christliche Glaube der Überzeugung, daß das, was der Mensch ist, nur vom vollkommenen Menschen her erfaßt werden kann; er offenbart den Weg wahren Menschseins: »In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12). Joseph Ratzinger führt aus: »Die Frage nach dem Menschen ist von der Frage nach Gott nicht zu trennen. Die These Romano Guardinis, daß den Menschen nur kennt, wer Gott kennt, findet in dieser Einschmelzung der Anthropologie in die Gottesfrage eine klare Bestätigung.«⁶

Menschliches Leben, das auf seine biologischen Realitäten reduziert wird, wird zum Gegenstand des Kalküls. Da aber der Mensch als Bild Gottes geschaffen und durch den gekreuzigten und auferstandenen Menschensohn erlöst ist, behält jeder eine unendliche Kostbarkeit, eine unantastbare Würde, die keinem willkürlich zur Disposition steht: »Es wird sichtbar, daß der Glaube die Zuflucht der Menschlichkeit ist. In der Situation metaphysischer Verdummung, in der wir stehen und die zugleich zur moralischen Verkümmern wird, zeigt sich der Glaube als das rettend Menschliche.«⁷ Der Anspruch des Christentums auf Wahrheit, der sich im Glauben als Primat der Vernunft konkretisiert, muß gegenüber jedem postmodernen Relativismus aufrechterhalten werden. Aus dem Wahrheitsanspruch leitet sich das Kirchenverständnis ab: Die wahre Kirche gibt es nicht erst am Ende der Zeiten, vielmehr verkündet die Kirche die Wahrheit des Evangeliums als die schon jetzt alles verändernde Kraft menschlichen Lebens.⁸

3. Zuerst geliebt

Der Ansatz bei der Vernunft läßt das Wesen der christlichen Liebe tiefer erfassen, wie es im Le-

⁴ E. Jüngel, Aufklärung im Lichte des Evangeliums, 8.

⁵ Vgl. J. Ratzinger, Ansprache an der Päpstlichen Lateran-Universität am 9. Mai 2003 (zitiert nach »ZENIT.org« vom 8. Mai 2005).

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Gegenüber einem ekklesiologischen Docketismus, vor dem schon Karl Barth warnt, betont Joseph Ratzinger die Sichtbarkeit und Realisierung der Wahrheit in der Kirche, wie sie in der Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Papst gegeben ist. Dem Plural der Ortskirchen liegt ein konkreter Singular zugrunde, was, wie Ratzinger darlegt, in der evangelischen Kirche nicht der Fall ist.

ben Christi selbst zeigt und auf unüberbietbare Weise offenkundig wird. Christus ist der Maßstab des wahren Humanismus, in ihm sind Wahrheit und Liebe eins. So führt die Enzyklika aus: »Die Liebe ist nun dadurch, daß Gott uns zuerst geliebt hat (vgl. 1 Joh 4,10), nicht mehr nur ein 'Gebot', sondern Antwort auf das Geschenk des Geliebtseins, mit dem Gott uns entgegengeht.« Unter Artikel 17 lesen wir: »Er hat uns zuerst geliebt und liebt uns zuerst; deswegen können auch wir mit Liebe antworten. Gott schreibt uns nicht ein Gefühl vor, das wir nicht herbeirufen können. Er liebt uns, läßt uns seine Liebe sehen und spüren, und aus diesem 'Zuerst' Gottes kann als Antwort auch in uns die Liebe aufkeimen.«

Hier ist ein Grundwort aus dem theologischen Werk Joseph Ratzingers angesprochen, das sich immer wieder in seinen Schriften aufweisen läßt. Er erinnert des öfteren an Romano Guardini, der Anfang der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts vom Primat des Logos vor dem Ethos sprach.⁹ Damit greift Guardini eine Sicht des Glaubens auf, die Irenäus von Lyon in die Worte faßt: Das Neue und alles Überbietende an Jesus Christus besteht darin, daß er in die Begegnung mit dem unerreichbaren Vater geführt und so die unübersteigbare Mauer niedergelegt hat, die den Menschen vom *Sein* Gottes abhielt.¹⁰

Die mittelalterliche Theologie gab, so legt Ratzinger unter Verweis auf Guardini dar, der Erkenntnis den Vorrang gegenüber der Tat. Konkret besagt dies den Vorrang des beschaulichen Lebens vor dem tätigen. Als aber in der Neuzeit das Erkenntnisvermögen des Menschen zunehmend einer grundsätzlichen Kritik unterworfen wurde, verlagert sich der Schwerpunkt des geistig-geistlichen Lebens, denn nun wird dem Willen bzw. dem persönlichen Urteilen der Vorrang zugesprochen: Die Tat und damit das Wollen des auf sich selbst gestellten Einzelnen erhalten eine immer größere, schließlich sogar ausschließliche Bedeutung. So kommt es zu einem Primat des Ethos vor dem Logos, wobei die Wahrheit als eine sittliche, vitale Tatsache angesehen wird, gestärkt und absolut gesetzt durch das persönliche, den Einzelnen ergreifende Glaubenserlebnis. Diese von Guardini aufgezeichnete Entwicklung in der abendländischen Geistesgeschichte gleicht einer kopernikanischen Wende: »Im Anfang war die Tat« (J.W. Goethe).

Für Ratzinger und Guardini geht es in der Frage nach der Zuordnung von Gabe und Aufgabe, Logos und Ethos, Sein und Handeln letztlich um das Spezifikum gläubiger Existenz. Nach christlichem, zumindest katholischem Glaubensverständnis kann der Wille die Wahrheit weder begründen noch ausweisen, er hat sich ihr gegenüber als nicht zuständig zu bekennen: Nicht auf das Handeln kommt es an, sondern auf das Sein und das Werden: »Nicht was getan wird, ist das Letzte, sondern was ist. Und nicht die moralische, sondern die metaphysische Weltanschauung, nicht das Werturteil, sondern das Seinsurteil, nicht die Anstrengung, sondern die Anbetung ist das Endgültige.«¹¹ Die Liebe, so folgert Guardini, ist insofern das »Größte«, als die Wahrheit in Liebe getan werden will, über alles Sollen und Sein hinaus; nur so wird das Unmögliche möglich. Im Christentum gilt der Primat der Wahrheit, aber »in Liebe«.¹²

⁹ So J. Pieper über seine erste Begegnung mit R. Guardini; vgl. J. Pieper, Noch wußte es niemand. München 1976, 69ff.

¹⁰ Alles Tun ist die Offenbarung der Ganzheit. Wie bei Jesus jedes Wort und jede Tat auf den Gesamtsinn seiner Existenz hinweist, so wird auch niemals ein Teilstück zur Nachahmung geboten, nicht einmal die Fußwaschung, sondern die innere Haltung, hier ist die Niedrigkeit und das Knechtsein des Herrn das Erstaunliche.

¹¹ Zit. nach R. Guardini, Vom Geist der Liturgie. Freiburg-Basel-Wien 1953, 139f.

¹² Hieraus erklärt sich für Guardini, daß die Liturgie selber dem Logos den Vorrang gibt, der Anbetung und Verherrlichung der göttlichen Wahrheit. »Daher sucht sie so wenig unmittelbar zu

Im Vermittlungsprozeß zwischen dem Christentum und der philosophischen Ethik Platos sowie der »Vorbildethik« der mittleren Stoa kam es zu einer grundsätzlichen Verschiebung, denn nun soll der Mensch durch die abbildliche Nachahmung der göttlichen Idee in Erkenntnis und Tugendleben zur Ähnlichkeit mit Gott und dadurch zum wahren Leben gelangen. Statt der paulinischen »Mimesis« und des synoptischen »Akoluthiein« trat immer mehr die hellenistisch-ethische Vorstellung der »Homoiosis«, also der Verähnlichung mit Gott in den Vordergrund: Die Wirklichkeit des eigenen Lebens ist der metaphysischen göttlichen Idee anzugleichen. So gerät der heilsgeschichtliche Terminus »Typos«, nämlich das geschichtliche »Vor-Bild« als situatives Nachvollziehen des Typos Christi im eigenen Leben, ganz in den Hintergrund, indem immer mehr das Vorbildhafte in Christus betont wird. Fürst resümiert: »In der *Verbindung* der biblischen mit der hellenistischen Denkweise liegt m. E. die Ursache für die spätere *Ablösung* der 'Akoluthia'- und 'Mimesis'-Vorstellung durch die der 'Homoiosis' im Sinn der Verähnlichung mit der göttlichen Idee in Tugendliebe. Offensichtlich folgte hieraus dann auch die quasi-ethische Umdeutung der Trias-Formel 'Glaube, Hoffnung, Liebe' zu 'göttlichen Tugenden', später zu 'Pflichten gegen Gott'.«¹³ Christliche Existenz gründet aber, wie Ratzinger betont, in einem erlösten Sein, das zu einem neuen Handeln befreit.

Unter den Primat des Logos ist das Konzept der »Nachfolge« einzuordnen. Christus verkündet nicht bloß eine Lehre, er ist die Wahrheit. Er ist, was er tut. Seine Jünger müssen ebenfalls tun, was er tut, um im Tun eine Ahnung davon zu bekommen, wer er ist (Joh 7,17; 8,31f.). Doch nicht sie selbst schaffen das zu Verwirklichende, Christus vollzieht es in ihnen. Je mehr also einer ein »Meister« werden will, desto mehr muß er Schüler bleiben. Der Primat des Logos bleibt demnach im Vollzug der Nachfolge von konstitutiver Bedeutung.

An erster Stelle im Glauben steht demnach der Logos, also nicht das Handeln, sondern das Sein, nicht die Anstrengung, sondern die Anbetung; wie auch die Erlösung nicht nur Befreiung von Schuld und Sünde besagt, sondern zunächst und vor allem Heiligung durch Gott: Er hat dem Menschen einen Blick in sein Sein eröffnet, auf daß unser Leben »mit Christus verborgen ist in Gott« (vgl. Kol 3,3). Das Grundverständnis von Glaube und Nachfolge wird einseitig und mißverständlich, wenn man nur dem Menschen Jesus, nicht jedoch dem Gottessohn nachfolgen will. Damit reduziert man den Glauben auf die Nachahmung eines menschlichen Vorbildes, während die Gottessohnschaft nicht tangiert, vielleicht sogar gelehnet wird. Im Neuen Testament heißt es kühn von den Christen: »Werdet Nachahmer Gottes« (Eph 5,1). Leben im Glauben ist kein menschliches, asketisches Programm im Einüben von Tugenden, sondern ein Leben in der Gottesgemeinschaft - fern von jedem platten Moralismus. Leben im Glauben bedeutet ein Ringen um die Gottfähigkeit des Menschen, der als Freund Gottes in das innerste Geheimnis Gottes eingeweiht ist.

Wiederum ist die Aktualität eines solchen Glaubensverständnisses nicht zu übersehen. Joseph A. Jungmann, Karl Adam und Karl Rahner haben von einem faktischen Monophysitismus in der Kirche vor dem II. Vatikanum gesprochen. Heute hingegen bedroht die Kirche, wie Ratzinger

erziehen und Tugend zu lehren ... Die Liturgie scheint aber nur sich um das Handeln und Streben und den sittlichen Stand der Menschen so wenig zu bekümmern. Denn in Wirklichkeit weiß sie sehr wohl: wer in ihr lebt, wird wahr, gesund und befriedet in seinem innersten Wesen« (ebd., 142f.).

¹³ W. Fürst, Nachfolge - Nachahmung - Verähnlichung. Formen figuraler Mimesis und die entscheidende Stilfrage der Glaubensüberlieferung. Pastoraltheologische Perspektiven, in: R. Englert/U. Frost/B. Lutz (Hgg.), Christlicher Glaube als Lebensstil. Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 45-74, hier 56f.

bemerkt, ein neuer Arianismus bzw. Nestorianismus.¹⁴ Die eigentliche Krise der Kirche liegt gegenwärtig in der Christologie, nicht in der Ekklesiologie. Christus überläßt man der Kirche, während man sich selbst an Jesus hält, was dazu führt, daß man den Glauben (bis in die Liturgie hinein) auf seine Erlebnisdimension reduziert. Alle Krisen im Inneren des Christentums beruhen gegenwärtig nur sekundär auf institutionellen Problemen, vorrangig und an erster Stelle steht die Frage nach der Gottheit Christi und dem Praxisbezug des Glaubens an den menschengewordenen Sohn des Vaters.

4. Göttliches Leben aus der Liebe

In den bisherigen Überlegungen zeigte sich, daß die Enzyklika nicht einfachhin über menschliches Lieben sprechen möchte, sondern das Spezifikum christlicher Liebe darlegt, wie es in der Botschaft der Heiligen Schrift, in der Offenbarung und im Leben Jesu offenkundig geworden ist. Auch hier ist ein mögliches Mißverständnis insofern gleich abzulehnen, als die Offenbarung, wie Joseph Ratzinger in seinem theologischen Werk immer wieder betont und darlegt, nicht allein aus Worten und Lehren besteht. Unter Artikel 12 lesen wir in der Enzyklika: »Das eigentlich Neue des Neuen Testaments sind nicht neue Ideen, sondern die Gestalt Christi selber, der den Gedanken Fleisch und Blut, einen unerhörten Realismus gibt. Schon im Alten Testament besteht das biblisch Neue nicht einfach in Gedanken, sondern in dem unerwarteten und in gewisser Hinsicht unerhörten Handeln Gottes.« Diese Darlegung ist auf dem Hintergrund der Theologie des französischen Theologen und Jesuiten Henri de Lubac zu verstehen, auf den sich Ratzinger immer wieder beruft, vor allem auf seine Aussage, »der bevorzugte Platz des Mysteriums sei das *Leben Christi*. Die Taten darin seien zwar einerseits echte *menschliche* Taten, aber es seien eben auch Taten einer *göttlichen* Person. De Lubac wörtlich: 'Den Sinn des Lebens Christi fassen, heißt eindringen in die göttliche Wirklichkeit'«¹⁵. Gott selbst wie auch die menschliche Existenz werden sichtbar und faßbar im Leben Christi. Joseph Ratzinger führt hierzu im Gespräch mit Peter Seewald aus: »Ich glaube, das Wesentliche ist, daß man im allmählichen Eindringen und Mitleben des Lebens Christi überhaupt erst den Lebensstoff und die Lebensgrundlage hat, in der einem das Verstehen Gottes zuteil werden kann. Die Worte Jesu sind gewiß von einer unersetzlichen Bedeutung, aber wir dürfen Christus nicht auf Worte allein reduzieren. Das Fleisch, wie Johannes sagt, gehört mit dazu, es ist das gelebte Wort, das dann eben bis ins Kreuz hineinführt. Nur wenn wir den ganzen, vitalen Zusammenhang der Gestalt Jesu betrachten, sprechen auch die Worte in jener Größe, die ihnen innewohnt.«¹⁶

Entfaltung und Bestimmung des Lebens sind dem Menschen, wie Ratzinger darlegt, in Jesus Christus und seinem irdischen Leben abgebildet. Mit einer entscheidenden Einschränkung: Das Leben des Menschen soll keine rein äußere Nachzeichnung der Geschehnisse Jesu Christi sein, vielmehr verhält es sich so, daß »die innere Figur Jesu, wie sie sich in seiner ganzen Geschichte und schließlich in seiner Selbsthingabe am Kreuz darstellt, das Maßbild der künftigen Menschheit bedeutet ... In den großen Geschichten der Nachfolge, die sich die Jahrhunderte hindurch zutragen, faltet sich freilich auch erst aus, was in der Gestalt Jesu Christi verborgen ist. Es ist

¹⁴ Vgl. J. Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg-Basel-Wien 1995, 18f.48.

¹⁵ J. Ratzinger, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart-München 2000, 175.

¹⁶ Ebd.

also nicht so, daß uns hier ein Schematismus übergestülpt wird, sondern daß darin alle Möglichkeiten wahren Menschseins enthalten sind«¹⁷.

Einen solchen Ansatz in der Geschichtstheologie teilt Ratzinger ebenfalls mit Bonaventura, für den das Verbum incarnatum die Mitte aller Zeitabläufe ist. Anders als bei Augustinus, über den er seine Doktorarbeit schreibt, heißt es in Ratzingers Habilitationsschrift: »Für das augustinische Schema ist Christus der Zeiten Ende, für das bonaventuranische ist er der Zeiten Mitte.«¹⁸ Christus setzt in und mit seinem Leben das Höchstmaß aller Erfüllung in der Zeit: »Bonaventura glaubt an ein neues Heil *in* der Geschichte, *innerhalb* der Grenzen der Weltzeit. Diese schwerwiegende Wandlung des Geschichtsverständnisses wird man als das geschichtstheologische Zentralproblem des Hexaëmeron bezeichnen müssen.«¹⁹

Das Christentum steht in einer Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, ja, sie ist eine göttliche Geschichte. Denn mit der Inkarnation wird eine neue Zeitdimension der Geschichte offenbar. Das Leben Jesu verläuft klein und partikulär: in einem kleinen Land, an unbedeutenden Orten, mit einer öffentlichen Verkündigungstätigkeit von höchstens drei Jahren, Ermordung in jungen Jahren. Jesus war kein Gelehrter, kein Professor, kein Priester, kein Genie. Von diesem partikulären Jesus bekennen wir, er sei von zentraler und universaler, eschatologischer und kosmischer Bedeutung.²⁰ In der Menschwerdung des Gottessohnes und in den Jahren seines verborgenen und öffentlichen Lebens, im Kreuzestod und in der Auferstehung des Menschensohnes ist Gott in die Geschichte eingegangen, so daß die Alltäglichkeit menschlichen Lebens in die ewige Geschichte des dreieinigen Lebens aufgenommen ist. Gottes Offenbarung tritt nicht äußerlich in das Leben des Menschen ein, noch bleibt sie eine rein abstrakte Lehre, vielmehr ist sie mit der Menschwerdung des Gottessohnes zum innersten Gesetz menschlicher Existenz überhaupt geworden.²¹

Mit dem Kommen des Menschensohnes und seinem Heilswirken, besonders aber durch seinen Kreuzestod und seine Auferstehung ist unsere Zeit in die Ewigkeit des dreifaltigen Lebens aufgenommen. Während in der Menschwerdung des Gottessohnes das Ewige in die Geschichte eingetreten ist, wird diese durch Auferstehung und Himmelfahrt in die Ewigkeit aufgenommen: »Durch das Grab hindurch [...] ist Geschichte in ihm zur Ewigkeit geworden.«²² Der Auferstandene nimmt »gewissermaßen das innerste Leben der Erde, der Schöpfung, mit, an der er teilgehabt hat«²³. Der zum Himmel Gefahrene hat die Zeit fortan für immer in sich, ohne sich vom Gelebten je zu trennen. Weil der auferstandene Gottessohn die Zeit in seine Verherrlichung beim Vater mitgenommen hat, gibt es für den, der glaubt, kein quantitatives, chronologisches Zeitverständnis mehr. Seit der Menschwerdung und Auferstehung des Gottessohns ist alles im Leben des Menschen »ewigkeitsfähig, weil immer schon ewigkeitshaltig«²⁴.

¹⁷ Ebd., 187f.

¹⁸ J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura. München 1959, 18.

¹⁹ Ebd., 15.

²⁰ Vgl. H. Kessler, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Krieriologie kontextueller Christologie, in: R. Schwager (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (QD 170), Freiburg-Basel-Wien 1998, 106-155, hier 119f.

²¹ Vgl. zum Folgenden H.U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1990, 268ff.

²² R. Schneider, Der Priester im Kirchenjahr. Freiburg 1946, 53.

²³ Ebd., 55.

²⁴ H.U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment, 273.

Ohne die Himmelfahrt wäre das Leben Jesu den historischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen, als gäbe es für immer wirklich ein »heiliges Land« mit heiligen Stätten, und auch die Zeitgenossen Jesu blieben gegenüber den Späteren bevorzugt. Doch das zum Himmel gefahrene Wort kommt erneut zu den Menschen und ist unter ihnen gegenwärtig²⁵; denn das »ein für allemal« des Kreuzesopfers wird mit der Auferstehung Jesu zum »immer und überall« in der Feier der Sakramente wie auch bei der Verkündigung und Auslegung der Heiligen Schriften.

5. Gebärde des Leibes

Indem Joseph Ratzinger in seinem theologischen Werk und nun auch in seiner ersten Enzyklika darlegt, daß die christliche Liebe nicht ein Gefühl ist, sondern das tiefste Geheimnis Gottes und der menschlichen Vernunft ist, das uns Jesus Christus offenbart hat, wäre es nochmals ein Mißverständnis, zu meinen, daß er uns durch sein Leben ein Beispiel gegeben hat, nach dem wir selbst zu handeln und zu lieben hätten. Vielmehr ist auch hier tiefer und grundsätzlicher anzusetzen. Denn Gottes Offenbarung ist mit der Menschwerdung des eingeborenen Gottessohnes insofern zum innersten Gesetz menschlicher Existenz geworden, als in dem Leben des Menschensohnes deutlich wird, wie in und mit dem Leib ein göttliches Leben zu führen ist: Der Leib ist das Ende aller Wege Gottes.

Der Ansatz beim Leib und der konkreten Glaubenspraxis des Alltags erklärt sich bei Ratzinger aus seinen frühen Studien zum Werk Bonaventuras. Wie es von der Seele heißt: »anima vult, totum mundum describi in se«, so ist gleiches auch vom Leib zu sagen. Ja, es gilt noch mehr: Der Leib ist das Ende der Wege Gottes, und ohne den Leib gibt es keinen Glauben! Deshalb sollen die Gläubigen, wie Bonaventura darlegt, »durch ihr *Tun* sichtbar werden lassen, daß sie durch den Glauben zur *Erkenntnis* der Wahrheit gelangt sind«²⁶. In dem Augenblick, da der Mensch in die Geschichte Jesu eintritt und sich vom Vor-Bild (exemplar) Christi prägen läßt, wird sein Leben aus dem bloßen Gedanken erlöst in das Tun. Der Mensch wird selbst zum Bildstoff der kreatürlichen Menschwerdung. Dann wird sich das Leben Jesu im Leben des Menschen »eindrücken«, so daß der Mensch zum »Ausdruck« des Herrn wird, ja, zum lebendigen - Abbild. So wird der Mensch im Glauben an den Menschensohn befähigt, in seinem Leben dem Herrn »leibhaft« zu entsprechen und alles Erdhafte in die Beziehung zu Christus hineinzunehmen.

Während auf dem asiatischen Erfahrungsweg das Ich wie auch die Leiblichkeit des Menschen in den Hintergrund treten um der Erleuchtung willen, bedarf der christliche Glaube der Konkretheit der Leiblichkeit, um auf dem Weg zu Gott voranzuschreiten. Es bedeutet eine (neuplatonische) Versuchung, zu meinen, Ziel des Lebens im Glauben sei ein entleiblichter und entsinnlichter Geist (nous, intelligentia). Gewiß, die Sinne müssen geläutert und von aller egoistischen Begierlichkeit gereinigt werden, doch allein den geläuterten Sinnen kommt es zu, den Mensch gewordenen Gott zu erspüren: »Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen [...] und mit unseren Händen betastet haben vom Wort des Lebens« (1 Joh 1,1f.). Der Grund für die Bedeu-

²⁵ So gibt es im christlichen Zeitverständnis nichts, was das Vergangene desavouiert. Der Glaube flieht nicht aus einer angeblich unerfüllten Zeit in eine erfülltere Vergangenheit und Zukunft oder in einen ewigen Augenblick, »er verlöre mit der fahrgelassenen, geringgeschätzten Gegenwart auch die ihr einwohnende Ewigkeit [...] nur im Hodie fallen Zeit und Ewigkeit zusammen« (ebd., 355).

²⁶ W. Dettloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus, in: WW 19 (1956) 197-211, hier 205.

tung der Sinne findet sich in der Menschwerdung. Seit der Himmel auf die Erde herabgekommen und der Herr bleibend dem Menschen gegenwärtig ist, braucht dieser keine Entfernung zurückzulegen; er findet Gott in allen Dingen des Lebens, also nicht jenseits in einer geistigen Welt, das reine Herz schaut ihn vielmehr schon jetzt. Die reiche Entfaltung der Sinne zielt auf kein Genießen wie beim Schlemmer, sondern auf die Differenzierung und kreatürliche Einübung in die Unterscheidung der Geister. Das Geschenk der geheilten Kreatürlichkeit befähigt den Menschen, seinem Herrn in seinem Leben »leibhaft« zu antworten.

Die höchste Erfüllung des Glaubens ist nicht, wie im Alten Testament, das Hören, sondern die »Fleischwerdung«. »Theologie des Wortes wird zur Theologie der Inkarnation. Die Hingabe des Sohnes an den Vater tritt aus dem innergöttlichen Gespräch heraus; sie wird Hinnahme und so Hingabe der im Menschen zusammengefaßten Schöpfung.

Die Theologie des Leibes ist bei Ratzinger auf dem Hintergrund seiner Schöpfungstheologie zu verstehen. Mit Bonaventura teilt er die Ansicht, daß der Glaube in seinem universalen Heilsanspruch erfahren wird, sobald der Mensch erkennt, daß alles, was ist, von Gott dem Schöpfer kommt. Wird aber das Leben im Glauben auf das subjektive Gefühl der Innerlichkeit reduziert, so daß jeder nun empfinden und denken kann, was er will und mag, löst sich die christliche Spiritualität von der objektiven Welt der Materie. Gott ist dann nur noch ein Element der Psychologie und der Vertröstung. Ganz anders der biblische Glaube, wie er in der Botschaft von der unbefleckten Empfängnis Mariens und vom leeren Grab zum Ausdruck kommt: Gott kann in der Welt Neues schaffen und in die Welt des Leibes eingreifen. Die Materie ist Gottes, weil von ihm abkünftig. Gott läßt sich nicht auf die Innerlichkeit menschlicher Subjektivität reduzieren, als ob er seinen Platz im Emotional-Subjektiven hätte, während die Welt der Materie anderen, letztlich eigenen Gesetzen gehorcht. Deshalb ist die Bedeutung des Leibes für das Leben im Glauben neu zu bedenken und hervorzuheben.

Die Kunst gläubigen Daseins besteht darin, in der Welt und mit dem Leib Gott zu lieben und ihm zu dienen, wie Ratzinger in seinen Ausführungen über eine Spiritualität des Alltags bzw. der Alltäglichkeit im Glauben darlegt: »Wir werden Gott in der Teilhabe an der Gebärde des Sohnes. Wir werden Gott, indem wir 'Kind', indem wir 'Sohn' werden; das heißt, wir werden es im Hineingehen in Jesu Reden mit dem Vater und im Hineintreten dieses unseres Gesprächs mit dem Vater in das Fleisch unseres täglichen Lebens: 'Einen Leib hast du mir bereitet...' Unser Heil ist es, 'Leib Christi' zu werden, so wie Christus selbst: im täglichen Annehmen unserer selbst von ihm her; im täglichen Zurückgeben; im täglichen Anbieten unseres Leibes als Stätte des Wortes. Wir werden es, indem wir ihm nachfolgen, absteigend und aufsteigend. Von alldem redet das schlichte Wort 'descendit de caelis'. Es redet von Christus, und es redet eben darin von uns. Dieses Bekenntnis kann man gar nicht im Mitreden ausschöpfen. Es verweist vom Wort auf den Leib: Nur in der Bewegung von Wort zu Leib und von Leib zu Wort kann es wahrhaft angeeignet werden.«²⁷

5. Erlöste Askese

Joseph Ratzinger führt im Gespräch mit Peter Seewald aus: »Ich glaube, das Wesentliche ist, daß man im allmählichen Eindringen und Mitleben des Lebens Christi überhaupt erst den Lebensstoff und die Lebensgrundlage hat, in der einem das Verstehen Gottes zuteil werden kann. Die Worte Jesu sind gewiß von einer unersetzlichen Bedeutung, aber wir dürfen Christus nicht auf Worte allein reduzieren. Das Fleisch, wie Johannes sagt, gehört mit dazu, es ist das gelebte

²⁷ J. Ratzinger, Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott, München 1976, 55.

Wort, das dann eben bis ins Kreuz hineinführt. Nur wenn wir den ganzen, vitalen Zusammenhang der Gestalt Jesu betrachten, sprechen auch die Worte in jener Größe, die ihnen innewohnt.«²⁸

Christus hat alle Menschen zu seinem »Leib« machen wollen, um sie so in eine lebendige Liebeseinheit einzubeziehen, wie sie für Mann und Frau gilt, die ein Fleisch werden. Die Begründung hierzu gibt Ratzinger aus der Theologie der Menschwerdung und stimmt darin mit Grundaussagen der östlichen Theologie überein. Die Inkarnation ist kein geschichtliches Einzelereignis, »das wieder vergeht wie es gekommen ist. Nein, es ist ein Durchbruch, ein Anfang, in den uns Christus durch die Eucharistie, durch die Sakramente, die Taufe hineinziehen will. In diesem Sinn geschieht hier wirklich etwas über alle Evolution Hinausgehendes, die Verschmelzung von Gott und Mensch, von Kreatur und Schöpfer«²⁹. Christus ist der »exemplarische Mensch, der Mensch der Zukunft, durch den hindurch sichtbar wird, wie sehr der Mensch noch das zukünftige, das ausstehende Wesen ist«³⁰.

Entfaltung und Bestimmung des Lebens sind dem Menschen in Jesus Christus und seinem irdischen Leben abgebildet. Mit einer entscheidenden Einschränkung, wie Joseph Ratzinger darlegt: Das Leben des Menschen hat keine äußere Nachzeichnung der Geschehnisse Jesu Christi zu sein, wie es zuweilen in einer westlichen, verengten Sicht der Nachfolge erscheinen mag, vielmehr verhält es sich so, daß »die innere Figur Jesu, wie sie sich in seiner ganzen Geschichte und schließlich in seiner Selbsthingabe am Kreuz darstellt, das Maßbild der künftigen Menschheit bedeutet [...] In den großen Geschichten der Nachfolge, die sich die Jahrhunderte hindurch zutragen, faltet sich freilich auch erst aus, was in der Gestalt Jesu Christi verborgen ist. Es ist also nicht so, daß uns hier ein Schematismus übergestülpt wird, sondern daß darin alle Möglichkeiten wahren Menschseins enthalten sind«³¹.

Ein solcher Ansatz hat seine Konsequenzen für die Soteriologie. Dem Osten ist eine irgendwie juristische Fassung der Erlösungslehre fremd, wie auch die Genugtuungslehre keine Geschichte im Morgenland hat, außer bei Nikolaos Kabasilas, Philaret und dem griechischen Theologen Palamas. Während sich die westliche Theologie vor allem mit der Aussage beschäftigt, daß der Mensch »simul iustus et peccator« ist, wird nach orthodoxer Lehre der Mensch nicht durch das bestimmt, was er ist, sondern durch das, was er werden kann; indem er seinem Urbild, dem »eikon«, seiner »imago«, die Christus ist, näherkommt, darf er von sich bekennen: »Nun lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Das Zueinander von Heiligung und Rechtfertigung wird in der orthodoxen Soteriologie als ein fortschreitender Prozeß verstanden, wobei *Rechtfertigung* mehr die negative Formulierung der Freiheit von Sünden, Tod und Teufel enthält, während *Heiligung* eine positive Aussage über die Erlösung und das geistliche Wachsen in das neue Leben in Christus darstellt. Dem Konzept einer »Rechtfertigung« des Sünders kommt in östlicher Theologie keine besondere Bedeutung zu, da es den Eindruck erwecken könnte, daß der Sünder gleichsam »von außen her« in den ursprünglichen Stand der Freundschaft mit Gott zurückgeführt würde.

Es war schicksalhaft, daß durch die Reformation die Aufmerksamkeit abendländischer Theologie sich vor allem auf die Fragen der Rechtfertigung bzw. der Gnadenlehre und Soteriologie richtete. Doch die Hauptaufgabe christlichen Lebens besteht nicht bloß darin, ein gutes Leben zu führen, vielmehr geht es vor allem darum, »besser« zu werden. Während im Abendland vor

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., 187.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 187f.

allem der Wegcharakter des Glaubens bedacht wird, ist östliche Theologie ist mehr auf das Ziel christlichen Lebens ausgerichtet, nämlich auf die Gleichförmigkeit mit Christus im Heiligen Geist. Die Mystik der Nachfolge Christi, die im Abendland zunehmend an Bedeutung gewinnt, ist der orientalischen Spiritualität fremd; diese läßt sich eher als *Leben in Christus* definieren. Das Leben in der Einheit des Leibes Christi verleiht dem Menschen alle notwendigen Voraussetzungen, um die Gnade des Heiligen Geistes zu erwerben, d.h. um am Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit selbst teilzunehmen.³² Wie aber hat der Christ im Alltag des Glaubens konkret aus dem Mysterium der göttlichen Liebe zu leben, um seiner Berufung im Glauben treu zu bleiben? Eine Antwort findet sich im zweiten Teil der Enzyklika, die sich dem Werk der Caritas zuwendet.

6. Der Sendungsauftrag der christlichen Liebe

Noch ein letztes Mißverständnis ist anzusprechen. Nach den bisherigen Ausführungen über das Wesen der christlichen Liebe könnte es so aussehen, als ob es bei all dem um ein recht introvertiertes Verständnis des Glaubenslebens geht. Die Enzyklika hingegen schlägt ganz andere Töne an³³; ja, es sind sogar die persönlichsten, die der Heilige Vater anspricht. Es ist hier die Rede von »Abwesenheit Gottes«, die »der tiefste Grund des Leidens« ist (Art. 38), und von dem »unbegreiflichen und augenscheinlich nicht zu rechtfertigenden Leiden, das in der Welt existiert« (ebd.): In betendem Dialog wird der Beter mit der Frage vor Gottes Angesicht ausharren: »Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger?« (Offb 6, 10).

Gott wird sowohl als der Nahe wie auch als der Ferne erfahren, und erst beides, nämlich Gottes Nähe und Gottes Ferne, gibt der christlichen Liebe ihre »Gestalt«. Bernhard von Clairvaux sagt hierzu: Gottes Gegenwart gleicht einem Antlitz, das »keine Gestalt hat, aber Gestalt gibt«³⁴. Gott bringt sich in keine Form, prägt sich aber im Menschen so aus, daß er ihn zu seinen Brüdern und Schwestern sendet. Gott erfahren bedeutet mehr als ihn sehen, es heißt, ihn versichtbaren und sehbar machen, also das zu werden, was erfahrbar ist: »Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gotteserfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt.«³⁵ Ein solches Verständnis der christlichen

³² Vgl. V. Lossky, Weg der Einigung, in: EuA 46 (1960) 438.

³³ Mit Bezug auf Jakobs Traum von der Himmelsleiter heißt es: »Besonders eindrücklich ist die Auslegung dieses Traumbildes, die Papst Gregor der Große in seiner Pastoralregel gibt. Der rechte Hirte, so sagt er uns, muß in der Kontemplation verankert sein. Denn nur so ist ihm möglich, die Nöte der anderen in sein Innerstes aufzunehmen, so daß sie die seinen werden: 'per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat' (II,5 [SC 381,196]). Gregor verweist dabei auf Paulus, der sich hinaufreißen läßt zu den größten Geheimnissen Gottes und gerade so absteigend allen alles wird (vgl. 2 Kor 12, 2-4; 1 Kor 9,22). Dazu führt er noch das Beispiel des Mose an, der immer wieder das heilige Zelt betritt und mit Gott Zwiesprache hält, um von Gott her für sein Volk da sein zu können. 'Inwendig [im Zelt] wird er durch die Beschauungen nach oben gerissen, auswendig [außerhalb des Zeltes] läßt er sich von der Last der Leidenden bedrängen — intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur' (ebd., 198)« (Art. 7).

³⁴ Bernhard von Clairvaux, Cant. 31,6 (PL 183,943C): *Facies non formata sed formans*.

³⁵ R. Brague, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IkaZ 5 (1976) 481-496, 495f.

Nächstenliebe läßt den zweiten Teil der Enzyklika besser erfassen; über ihn heißt es, daß er »die praktische Umsetzung des Gebotes der Nächstenliebe behandeln« soll (Art. 1).

Der Sendungscharakter christlicher Erfahrung ist nicht zu verstehen ohne die Dimension der Gemeinschaft im Glauben. Keiner geht den Weg zu Gott allein³⁶, jeder, der Jesus nachfolgt, tut dies in Gemeinschaft mit der Kirche, die Braut und damit das eigentliche Subjekt der Nachfolge in der Treue zum Bräutigam Christus ist.³⁷ Diese Gemeinschaft im Glauben gründet in der Taufe. Durch die Taufe ist der Christ in die Kirche eingegliedert, und sein ganzes Leben im Glauben empfängt fortan seine Gestalt durch »eine qualifizierte Teilnahme am Ganzen«³⁸: Ein Christ - kein Christ! So heißt es bei Ratzinger: »Christ werden heißt communio werden und damit in die Wesensweise des Heiligen Geistes eintreten. Es kann daher aber auch nur durch den Heiligen Geist geschehen, der die Kraft der Kommunikation, ihr Vermittelndes, Ermöglichendes und als solches selbst Person ist.«³⁹ Die communiale Struktur der christlichen Nachfolge gründet in der trinitarischen: »Die Trinitätstheologie wird darin zum Maß der Ekklesiologie, als daß das

³⁶ Augustinus betont unter Hinweis auf das Corpus mysticum, daß, was immer einer auf dem Weg des Glaubens erreicht, auch dem anderen zugute kommt: »Was immer mein Bruder hat, wenn ich's nicht neide, sondern ihn liebe, ist mein. In mir hab ich's nicht, aber in ihm besitz ich's: es wäre nicht mein, wären wir nicht in einem Leibe und unter demselben Haupt. Es trägt zum Beispiel die linke Hand im Leib einen Ring, die rechte nicht: ist diese damit ohne Schmuck verblieben? Betrachte die Hände für sich: du siehst, was die eine hat, die andere nicht. Betrachte den Zusammenhang des Leibes, dem beide Hände verhaftet sind, und sieh, wie die eine Hand, die nicht hat, in der anderen, besitzenden, hat. Die Augen sehen, wohin man geht, die Füße gehen dorthin, wohin es die Augen voraussahen: aber die Füße können nicht sehen und die Augen nicht gehen ... So nämlich, Brüder, sehen wir die einzelnen Glieder in ihren Ämtern jedes das eigene Werk vollführen: daß das Auge sieht, aber nicht schafft: die Hand hingegen schafft, und dafür nicht sieht; das Ohr hört, aber nicht sieht und nicht schafft; die Zunge spricht, aber nicht hört und nicht sieht; und obwohl sie alle in ihren Ämtern verschieden und getrennt sind, so haben sie doch, vom einen Gefüge des Leibes zusammengebunden, etwas Gemeinsames in allen. Die Ämter sind unterschieden, das Wohlbefinden ist eines« (Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*. Ausw. und Übertr. von H.U. von Balthasar. Einsiedeln o.J., 104; Übersetzung nach Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti. Ed. a M. Denis [Misc. Agostiniana 1], Rom 1930, Sermo 19, 191 ff.). Augustinus hat wie keiner vor und nach ihm die Metaphorik des »physischen« Leibes Christi im Sinne einer Unus-Homo-Theologie der Kirche durchgeführt.

³⁷ Vgl. M. Figura, *Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa*, in: M. Schmidt/D.R. Bauer (Hgg.), *Grundfragen christlicher Mystik (Mystik in Geschichte und Gegenwart I/5)*, Stuttgart 1987, 38. »Im Frühmittelalter herrscht ja unter dem Einfluß Bedas (gest. 735) jahrhundertlang die ekklesiologische Deutung des Hohenliedes vor, und erst in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts tauchen im Umkreis der gregorianischen Reform zwei mystisch ausgerichtete Kommentare auf« (U. Köpf, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, in: ebd., 64 [vgl. bes. Anm. 58: Lit.]).

³⁸ H.U. von Balthasar, *Spiritualität*, in: *Verbum Caro*, 226-244, hier 228. Zum Begriff »Spiritualität«: J. Sudbrack, Art. »Spiritualität«, in: *Herders theologisches Taschenlexikon VII (1973) 115-136*; E.J. Cuskelly, *Spiritualität heute*. Würzburg 1968, 197f.; Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Ecole de spiritualité*, in: *DSAM IV*, 116-128.

³⁹ J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in: Cl. Heitmann / H. Mühlen (Hgg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hamburg-München 1974, 223-238, hier 226.

Leben im Glauben gestaltet und gelebt wird aus dem Heiligen Geist. Ekklesiologie und Christologie kommen darin zusammen, daß Christus in der Kirche der Abgestiegene und sie Christus als Abgestiegener ist, Fortführung der Menschheit Jesu Christi.«⁴⁰ Christliche Brüderlichkeit und Gemeinschaft ist trinitarischen Ursprungs.

Aus dem Gesagten ergibt sich ein Weiteres. Der Christ sieht sich nämlich auf seinem Glaubensweg der Nachfolge in den Dienst an den gläubigen Brüdern und Schwestern, aber auch den Ungläubigen gestellt. Mit Beginn der Neuzeit tritt immer deutlicher dieser unterscheidende und spezifische Wesenszug des christlichen Nachfolgeweges in den Vordergrund. Der neuzeitliche Christ erscheint nicht mehr als einer, der aufgrund besonderer Begnadigung durch Gott aller Glaubensnöte vieler Zeitgenossen enthoben ist, vielmehr erfährt er sich in Solidarität mit ihnen und ihren notvollen Erfahrungen und Glaubenszweifeln.

Dies wird im Leben zahlreicher Glaubenszeugen der Neuzeit deutlich, vor allem bei Thérèse von Lisieux, die auf ihrem eigenen Glaubensweg die größten Versuchungen der Atheisten ihrer Zeit erfährt; ihnen schenkt sie ihre Nacht, damit für sie »die Fackel des Glaubens« aufleuchten kann. Weiterhin Simone Weil: Aus Solidarität mit ihrer Zeit, in der ein großer Teil der Menschheit im Materialismus versunken ist, bleibt sie außerhalb der Kirche, denn es ist ihr unmöglich, »mich von der ungeheuren und unglücklichen Masse der Ungläubigen zu trennen.«⁴¹ Nicht anders Reinhold Schneider, der sich ausdrücklich auf Simone Weil beruft: Wer die Ungläubigen nicht so liebt, wie sie sind, dem sind nicht sie es, die er liebt, und seine Liebe ist nicht wahrhaftig; doch die Anfechtung des Glaubenden geschieht für Reinhold Schneider nicht außerhalb der Kirchenmauern, sondern in der Kirche selber, da sich Gottes Gegenwart und die Gestalt seiner Liebe verdunkelt haben und untergegangen sind im Sturz der Kirche. Der Glaube des Christen scheitert an der Welt, er überwindet sie nicht mehr, vielmehr ist der Christ bereit, nach dem Vorbild Christi, als ein »Sterbender« in der Welt unterzugehen. Das Dunkel der Welt bleibt: Gott hat sich verborgen, als »deus semper minor«.

Die neuzeitlichen Glaubenszeugen, die sich in die Solidarität mit dem Unglauben ihrer Zeit gestellt sehen, lassen ein wichtiges Charakteristikum der christlichen Nachfolge erkennen: Wer den Weg des Glaubens geht, geht ihn nicht allein, in persönlicher Versenkung auf dem Meditationshocker, sondern findet das Heil auf Gemeinschaft hin. Dies ist ein Grundgesetz der ganzen Heilsgeschichte, in ihr verbindet sich Gottes Heilshandeln mit der Erwählung bestimmter Menschen. Adam und Eva, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Maria - sie alle bezeugen, daß Gott in seinem Tun einzelne beruft, um durch sie und in ihnen den Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist, wie auch beispielsweise für die Orden, deren Gründung aufs engste eins ist mit dem Leben und Wirken ihrer Gründer. Keiner findet allein sein Heil. Dieses Grundgesetz »relativiert« jede mystische Erfahrung und jede rein persönlich aufgefaßte und gestaltete Berufung zur Nachfolge.

In der Gemeinschaft des Glaubens gilt sogar das Gesetz, daß einer die Güter und Vollkommenheiten des anderen für sich in Anspruch nehmen darf. Martin Luther schreibt dazu im Jahr 1520: »Meine Last tragen somit andere, ihre Kraft ist die meine. Der Glaube der Kirche kommt meinem Bangen zu Hilfe, die Keuschheit anderer erträgt das Versuchtwerden meiner Lüsternheit, anderer Fasten wird mir zum Gewinn, eines anderen Gebet bemüht sich um mich. Und so kann ich mich wahrhaft in den Gütern anderer rühmen wie in meinen eigenen; und meine

⁴⁰ Ebd., 235.

⁴¹ S. Weil, Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, Olten-Freiburg 1976, 89.

eigenen sind sie in Wahrheit, wenn ich mich an ihnen ergötze und mitfreue.«⁴² Chomjakov führt hierzu aus ostkirchlicher Sicht weiter aus: »Niemand wird allein gerettet: Wer gerettet wird, wird gerettet in der Kirche, als ihr Glied in Einheit mit den anderen Gliedern. Glaubt 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«⁴³.

Diesen Gedanken greift Joseph Ratzinger auf, indem er in seiner »Eschatologie« mit Origenes betont, daß die Gemeinschaft des Glaubens erst dann ihren vollen Ausdruck findet, wenn sie alle umfaßt: Abraham, Isaak, Jakob und alle Propheten warten auf uns und empfangen die volle Freude der Gottesnähe erst, wenn wir bei ihnen sind: »Noch haben 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.« Origenes zögert nicht zu betonen, daß auch Jesus Christus wartet und sich ohne uns nicht »freuen« kann: »Er wartet also, daß wir uns bekehren, daß wir seinem Beispiel folgen, daß wir in seine Fußstapfen treten und er sich 'mit uns' freue und 'mit uns den Wein trinke im Reiche seines Vaters'.«⁴⁴

Jeder hat seinen Schwestern und Brüdern im Glauben helfen, das Vollmaß Christi und seiner Liebe zu gewinnen; hier bleibt jedes Leben in Christo für alle gültig vor Gott. Die Glaubenshaltung der Solidarität gilt bis zur Hoffnung auf das Heil am Ende der Zeiten: Der Christ hofft auf das Heil aller Menschen, »und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich«⁴⁵. Das Wissen um die Solidarität im Glauben wird vor jeder privatistischen Heilssuche auf dem Glaubensweg und einer akademischen Verengung und Beschränkung der Theologie bewahren: Je mehr Gott einen Glaubenden in Gottes Heilsplan hineinnimmt, desto massiver wird er sich in den Dienst am Heil aller gestellt sehen.

7. Das Urmodell der Liebe

Am Beginn des ersten Teils der Enzyklika wird die Problemstellung kurz skizziert, denn: »Das Wort 'Liebe' ist heute zu einem der meist gebrauchten und auch mißbrauchten Wörter geworden, mit dem wir völlig verschiedene Bedeutungen verbinden« (Art. 2). Eigens werden vor allem die beiden Grunddimensionen der Liebe hervorgehoben, nämlich der »*Eros* als Darstellung der 'weltlichen' Liebe und *Agape* als Ausdruck für die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe ... In Wirklichkeit lassen sich *Eros* und *Agape* - aufsteigende und absteigende Liebe - niemals voneinander trennen ... Im letzten ist 'Liebe' eine einzige Wirklichkeit, aber sie hat verschiedene Dimensionen« (Art. 7). Das Neue in der biblischen Auffassung der Liebe »zeigt sich vor allem in zwei Punkten, die verdienen, hervorgehoben zu werden: im Gottesbild und im Menschenbild« (Art. 8). Die Neuheit des biblischen Gottesbildes besteht darin: »Es gibt eine Vereinigung des Menschen mit Gott - der Urtraum des Menschen -, aber diese Vereinigung ist nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern ist Einheit, die Liebe

⁴² Martin Luther, *Tessaradecas consolatio pro laborantibus et oneratis* (1520) (WA VI,131).

⁴³ A.St. Chomjakov, *Gesammelte Werke*, in: *Östliches Christentum*. Hrsg. von H. Ehrenberg. Bd. II, 1925, 18ff.

⁴⁴ Origenes, 7. Homilie über Leviticus, Nr. 2 (ed. Baehrens 374-380); vgl. H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*. Einsiedeln 1970, 368-373.

⁴⁵ J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris 1953, 340.

schafft, in der beide - Gott und der Mensch - sie selbst bleiben und doch ganz eins werden« (Art. 10). Die Neuheit des biblischen Menschenbildes zeigt sich schon im Schöpfungsbericht, denn der Mensch wird »nur im Miteinander von Mann und Frau ganz« (Art. 11), indem sie »ein Fleisch« miteinander werden: »Dem monotheistischen Gottesbild entspricht die monogame Ehe. Die auf einer ausschließlichen und endgültigen Liebe beruhende Ehe wird zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk und umgekehrt: die Art, wie Gott liebt, wird zum Maßstab menschlicher Liebe. Diese feste Verknüpfung von *Eros* und Ehe in der Bibel findet kaum Parallelen in der außerbiblischen Literatur« (Art. 11).

Immer wieder kommt die Enzyklika auf die Liebe zwischen Mann und Frau zu sprechen, »in der Leib und Seele untrennbar zusammenspielen und dem Menschen eine Verheißung des Glücks aufgeht, die unwiderstehlich erscheint, als der Urtypus von Liebe schlechthin, neben dem auf den ersten Blick alle anderen Arten von Liebe verblassen« (Art. 2).

Gott wohnt nicht »in von Menschenhänden gemachten Tempeln«, unsere Leiber sind der »Tempel des Heiligen Geistes«. Wird die Ehe nur im Zusammenhang mit jenen sehen, die da heiraten, also nicht in ihrem Bezug auf die ganze Kirche und damit auf die Welt, wird ihr wahrer sakramentaler Charakter nicht begriffen, nämlich jenes große Geheimnis, auf das Paulus die Worte anwendet: »Aber ich spreche im Hinblick auf Christus und die Kirche.« Denn das wahre Thema, der Inhalt und der eigentliche Gegenstand dieses Sakraments ist nicht die »Familie« ist, sondern die Liebe.⁴⁶

Die Offenbarung in Christus geht über die Schöpfungswirklichkeit nicht hinaus, sie erschließt diese in einem neuem, d.h. tieferen Sinn für die Befreiung und Erlösung des Menschen.⁴⁷ Beide Realitäten göttlichen Handelns gehören zu der einen Heilsordnung Gottes: Schöpfungsplan und Heilsplan stellen keine zwei eigenständige Wirklichkeiten dar. Die Sakramentalität ist keine zur Ehe hinzutretende Wirklichkeit, sie fügt der Gabe des Schöpfers nichts hinzu, sondern deckt deren tieferen Heilssinn auf, nämlich jene geschenkte Möglichkeit ehelicher Begegnung, in der die Eheleute das von Christus verheißene Heil empfangen und aus ihm leben.⁴⁸ Das Neue im christlichen Eheverständnis liegt in der unaufkündbaren Beziehung der Brautleute zu Christus und seiner Kirche.

Im Neuen Testament wird die Schöpfungsordnung der Ehe in ihrem vollen Sinn erkennbar. So wird das Bild vom Ehebund, mit dem Gott seine Treue zum Volk zusichert (Jes 54; Jer 3,6f.; Ez 16; Hos 2), durch das Bild vom Hochzeitsmahl (Mt 9,15; 25,1ff.; Mk 2,19f.; Lk 5,34ff.; Joh 3,2-9) ergänzt: »Das Eheverhältnis wird hier gleichsam zur Grammatik, mit deren Hilfe die Offenbarung das Verhältnis Gottes zu uns buchstabiert.«⁴⁹ Was in der Schöpfungsordnung angelegt war, wird in der Ehe offenbar. Die göttliche Treue ist kein Abbild der menschlichen Treue, vielmehr erhält die menschliche Treue Anteil an der Treue Gottes.⁵⁰

Gott begegnet uns in der Liebe zum Mitmenschen. Dies gilt für die Ehe in besonderer Weise, sie ist Ort der Gottes- und Christusbegegnung. Und daß Gott in der Kirche die vielen zu einem Leib verbindet, findet seine schöpfungsgemäße Erfüllung in der Ehe, wo sich zwei Menschen aus Liebe zu einem Leib vereinigen. So wird die Ehe zum vergegenwärtigenden Zeichen der Treue

⁴⁶ A. Schmemmann, *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, Köln ²2003, 91-108, hier 92.

⁴⁷ W. Kasper, *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970, 340.

⁴⁸ F. Böckle, Art. »Ehe und Ehescheidung«, in: *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. II, Freiburg-Gütersloh 1978, 121.

⁴⁹ W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, 343f.

⁵⁰ Ebd., 345.

und Liebe Gottes in Christus und zu seiner Kirche (DH 1327).

Über die Einheit von Schöpfungs- und Heilsordnung in der Ehe schreibt Joseph Ratzinger: »Als Schöpfungsordnung ist sie Bundesordnung und als Bundesordnung vollzieht sie die Schöpfungsordnung. Richtiger und genauer müßten wir sagen: Die Realität des Bundes ermöglicht erst die wahrhaft der Schöpfung gemäße Ordnung des 'Naturphänomens', das als *bloßes* Naturphänomen überhaupt nicht bestehen kann, sondern immer nur als geschichtlich Geordnetes und daher gewöhnlich auch geschichtlich Überfremdetes. Für denjenigen, der sich im Glauben in die Bundesgeschichte stellt, empfängt es logischerweise seine Ordnung nicht mehr von irgendeiner Geschichte her, sondern eben von der Bundesgeschichte, die allein den Menschen in seine Ursprünge zurückrufen und aus seinen Überfremdungen befreien kann. Das aber heißt: Sakrament ist nicht etwas über, neben oder an der Ehe, sondern gerade die Ehe selbst und als solche ist sie für den, der sie im Glauben lebt, das Sakrament. Je mehr es ihm gelingt, die Ehe aus dem Glauben zu leben und zu gestalten, desto mehr ist sie 'Sakrament'.«⁵¹

8. Ökumenische Perspektiven

Der Tat mit der Vorstellung der Enzyklika stand im Zeichen der Einheit. Es war ja der 25. Januar, also der letzte Tag am Ende der Woche des Gebets um die Einheit der Christen. Beim Vesperegottesdienst in St. Paul vor den Mauern stellte Papst Benedikt wiederum die Liebe in das Zentrum seiner Überlegungen. Die Liebe ist die Bedingung der Möglichkeit der Einheit: »Insbesondere fußt in ihr die geduldige Suche nach der vollen Gemeinschaft aller Jünger Christi.« So ginge es darum, »den ganzen ökumenischen Weg im Licht der Liebe Gottes, der Liebe, die Gott ist, zu betrachten«. Wahre Einheit erwächst aus der wahren Liebe, welche die Unterschiede nicht nivelliert, sie aber in einer höheren Einheit harmonisiert, »die nicht von außen auferlegt wird, sondern von innen heraus dem Zusammen sozusagen seine Form gibt«. Wie in der ehelichen Liebe von Mann und Frau müsse auch in der Gemeinschaft der Kirche ein vielfältiger Reichtum der Gaben und Traditionen zur Einheit zusammengefügt werden. In diesem Sinne möchte Papst Benedikt »mit absoluter Vorrangigkeit und ohne Energien zu sparen dafür arbeiten, die volle und sichtbare Einheit aller Nachfolger Christi wiederzuerstellen«⁵².

Als Cardinal Ratzinger zum 264. Nachfolger des heiligen Petrus als Bischof von Rom gewählt wurde, war die Reaktion der orthodoxen Kirchen äußerst positiv; dies gilt vom Moskauer Patri-

⁵¹ J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: H. Greeven/J. Ratzinger/R. Schnakkenburg/H.D. Wendland, Theologie der Ehe, Regensburg-Göttingen 1969, 81-115, hier 91f. (= Zur Theologie der Ehe, in: ThQ 149 [1969] 53-74, hier 60). - F. Böckle schreibt hierzu: »Das, was der Katholik mit der Sakramentalität der Ehe meint, ist nicht eine zur Ehe hinzutretende Wirklichkeit. Der Ehe als Gabe des Schöpfers wird nichts hinzugefügt, vielmehr wird ihr vertiefter Sinn 'aufgedeckt'. Für die durch die Taufe mit dem Herrn und seiner Gemeinde verbundenen *Gläubigen* wird die eheliche Gemeinschaft selbst zu einer sakramentalen Wirklichkeit, das heißt zu einer geschenkten Möglichkeit der Begegnung, in der sie das von Christus her verheißene Heil, die erhoffte Erfüllung ihres Lebenszieles finden« (F. Böckle, Art. »Ehe und Ehescheidung«, in: Handbuch der christlichen Ethik 2. Freiburg-Gütersloh 1978, 121.) In der Ehe wird der Bund zwischen Christus und der Kirche offenbar, epiphan. Die Liebe der Eheleute ist nicht nur Zeichen und Symbol der Liebe Gottes, sie ist wirksames Zeichen und wirkliche Vergegenwärtigung der in Jesus Christus erschienenen Liebe Gottes.

⁵² Vgl. hierzu den Bericht in der Deutschen Tagespost vom 26. Januar 2006, S. 5; hier auch die angeführten Zitate aus der Ansprache des Papstes.

archat der Russisch-Orthodoxen über das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die griechisch-orthodoxe Kirche bis zum koptisch-orthodoxen Patriarchat in Ägypten. Es wurden hohe Erwartungen an den ökumenischen Dialog unter Papst Benedikt XVI. geäußert. Denn der Theologe Joseph Ratzinger hat sich vielen orthodoxen Theologen während seiner Tätigkeit als Professor, Bischof und Präfekt der Glaubenskongregation immer wieder als ein Freund und Kenner orthodoxer Theologie erwiesen. Man erinnert sich an die beiden Vorträge, die der damalige Professor Joseph Ratzinger 1974 und 1976 in Wien und Graz hielt. Dort griff er die Worte des Patriarchen Athenagoras vom 25. Juli 1967 auf, die dieser bei seiner Begegnung mit Papst Paul VI. geäußert hatte: »Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung, den ersten von uns der Ehre nach, den 'Vorsitzenden in der Liebe'.« Professor Ratzinger kommentiert im April 1974: »Es ist klar, daß der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verläßt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat, und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis [...] nicht doch als eine dem Keim der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte.« Was er hiermit konkret meint, legt Joseph Ratzinger bei seinem Vortrag am 6. Januar 1976 in Graz dar, wenn er die Maxime formuliert: »Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.«⁵³ An anderer Stelle fügt er hinzu: »Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiß nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären. Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen.«⁵⁴

Ökumenische Arbeit hat nicht bei einer isolierten »Basis« bzw. »Obrigkeit« anzusetzen: Eine ausgehandelte Einheit ist nur »Menschenwerk«⁵⁵; theologische Konsenseinigungen bleiben auf der menschlichen bzw. wissenschaftlichen Ebene. Nach Joseph Ratzinger ist im ökumenischen Gespräch zunächst und vor allem nach »der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens« zu fragen, »denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung«⁵⁶. Dabei unterscheidet er zwischen menschlichen Trennungen und theologischen Spaltungen. Es kann eine Verschiedenheit geben, die das Wesen der Kirche nicht beeinträchtigt; hier gilt es, »das Miteinander in der Vielheit gewachsener geschichtlicher Formen leben zu lernen«. Positiv anzustreben ist eine »Einheit *durch* Vielfalt, *durch* Verschiedenheit«⁵⁷, wobei gerade die Verschiedenheit einen neuen »Reichtum des Hörens und Verstehens« erschließen kann.

Das ökumenische Gespräch verlangt mehr als kirchenpolitische Verhandlungen und einen äußeren Konsens, betont Joseph Ratzinger: »Da aber der Glaube nicht eine bloße Setzung menschlichen Denkens ist, sondern Frucht einer Gabe, kann die Gemeinsamkeit auch letztlich

⁵³ J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 188.

⁵⁴ Zit. nach B. Raspels, *Freund und Kenner orthodoxer Theologie*, in: *Kölner Kirchenzeitung* Nr. 21 (2005) 16.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Zum Fortgang der Ökumene*, in: ders., *Kirche. Ökumene und Politik*. Einsiedeln 1987. 128-134, hier 130.

⁵⁶ Ebd., 190. Vgl. R. Erni und D. Papandreou, *Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie*, Fribourg 1974, 68-96, hier 91f.

⁵⁷ Joseph Cardinal Ratzinger, *Zum Fortgang der Ökumene*, in: ders., *Kirche. Ökumene und Politik*. Einsiedeln 1987. 128-134, hier, 130f.

nicht aus einer Operation des Denkens kommen, sondern wiederum nur geschenkt werden.«⁵⁸ Arbeit in der Ökumene muß sich vom Prinzip des »Unverfügbaren« leiten lassen. Durch eine Einigung in Basissätzen ergibt sich noch keine Vereinigung der Christen; eine von Menschen ausgehandelte Einheit »könnte logischerweise nur eine Angelegenheit iuris *humani* sein. Sie würde damit die in Joh 17 gemeinte theologische Einheit überhaupt nicht berühren«⁵⁹. Das ökumenische Mühen verlangt nicht nur Kompromißfähigkeit und Verhandlungstalent, es setzt »die eigentlich religiöse Ebene« von Gebet und Buße voraus, denn es ist primär ein geistliches, weil geistgewirktes Vorhaben.

Glaube und Vereinigung im Glauben sind keine Sache des Menschen, der sie hervorrufen und bewerkstelligen kann⁶⁰, vielmehr gründen sie im Gebet Jesu für seine Kirche und ihre Einheit. Bis Gott selbst die Einheit der Christen bewirkt, gilt es, im ökumenischen Gespräch und in der Annäherung der Christen »dem anderen nichts aufdrängen zu wollen, was ihn - noch - im Kern seiner christlichen Identität bedroht«⁶¹: »Katholiken sollten nicht versuchen, Protestanten zur Anerkennung des Papsttums und ihres Verständnisses von apostolischer Sukzession zu drängen. [...] Umgekehrt sollten Protestanten davon ablassen, von ihrem Abendmahlsverständnis her die katholische Kirche zur Interkommunion zu drängen, da nun einmal für uns das doppelte Geheimnis des Leibes Christi - Leib Christi als Kirche und Leib Christi als sakramentale Gabe - ein einziges Sakrament ist, und die Leibhaftigkeit des Sakramentes aus der Leibhaftigkeit der Kirche herauszureißen das Zertreten der Kirche und des Sakraments in einem bedeutet.«⁶²

Vor allen praktischen Bemühungen und schon erreichten Übereinstimmungen im ökumenischen Gespräch ist nach dem zu fragen, was Gott selbst der Kirche in der Annäherung mit den anderen Kirchen sagen und zeigen will. Ja, es gilt, nach dem tieferen Sinn der Trennung und Spaltung zu fragen. Joseph Ratzinger verweist auf 1 Kor 11,19, indem er diese Stelle im Sinne Augustins auslegt: »Spaltungen *müssen* sein«. Der biblische Begriff »dei« meint in diesem Zusammenhang ein göttliches Handeln bzw. eine eschatologische Notwendigkeit: »Auch wenn Spaltungen zuallererst menschliches Werk und menschliche Schuld sind, so gibt es in ihnen doch auch eine Dimension, die einem göttlichen Verfügen entspricht. Darum können wir sie auch nur bis zu einem gewissen Punkt hin durch Buße und Bekehrung aufarbeiten; wann es aber so weit ist, daß wir dieses Spalts nicht mehr bedürfen und daß das 'Muß' wegfällt, das entscheidet der richtende und vergebende Gott selbst ganz allein.«⁶³ Um »durch Verschiedenheit Einheit zu finden«, gilt es, »in den Spaltungen das Fruchtbare anzunehmen, sie zu entgiften und gerade von der Verschiedenheit Positives zu empfangen - natürlich in der Hoffnung, daß am Ende die Spaltung überhaupt aufhört, Spaltung zu sein und nur noch 'Polarität' ohne Widerspruch ist«⁶⁴. So gibt es für die deutsche Kirche, wie Joseph Ratzinger bemerkt, durchaus auch ein Positives im Prote-

⁵⁸ J. Ratzinger, Zur Lage der Ökumene, in: ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag. Hrsg. v. Schülerkreis, Augsburg 2002, 220-234, hier, 223.

⁵⁹ J. Ratzinger, Zum Fortgang der Ökumene, 130.

⁶⁰ »Ich bin überzeugt, daß wir - erlöst von dem Erfolgszwang des Selbstmachens und von seinen geheimen und offenen Terminen - uns schneller und tiefer näherkommen werden, als wenn wir anfangen, Theologie in Diplomatie und Glaube in 'Engagement' umzuwandeln« (ebd., 134).

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd. 133.

⁶³ Ebd. 131.

⁶⁴ Ebd.

stantismus »mit seiner Liberalität und seiner Frömmigkeit«, nicht zuletzt »mit seinem hohen geistigen Anspruch«⁶⁵. Über die theologischen Argumente und Klärungen hinaus bedarf es der grundlegenderen Haltung im Gebet und des gegenseitigen Verstehens und Annehmens. In diesem Sinn muß auch die Feststellung Joseph Ratzinger verstanden werden: »Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif.«⁶⁶

9. Würdigung der Enzyklika

Auffällig ist an der Stil der Enzyklika, denn er ist nicht so sehr ein Lehrschreiben, in dem die Grundwerte des christlichen Glaubens erneut dargelegt und eingeschärft werden, vielmehr betont der Heilige Vater: »Mein Wunsch ist es, auf einige grundlegende Elemente nachdrücklich einzugehen, um so in der Welt eine neue Lebendigkeit wachzurufen in der praktischen Antwort der Menschen auf die göttliche Liebe« (Art. 1). Die Enzyklika ist in die Moderne, nicht gegen die Moderne geschrieben. Nicht die Sündhaftigkeit des Menschen steht im Vordergrund, sondern der Glaube als Mut, sich zu bejahen als bejaht, weil von Gott geliebt. Ob damit auch angezeigt ist, wie Papst Benedikt seinen Dienst als Brückenbauer verstanden haben will? Matthias Drobinski schreibt: »Wie groß ist der Unterschied zu jener Predigt, die Joseph Ratzinger, der Kardinalsdekan, zur Eröffnung des Konklaves vor bald einem Jahr gehalten hat! Damals redete er düster von den modernen Ideologien, die das Schifflein der Gläubigen bedrohten, von der 'Diktatur des Relativismus', der die Katholiken einen scharf abgrenzenden Glauben entgegensetzen müßten. Jetzt nähert er sich der Frage, wie die katholische Kirche in und mit der Welt zu leben habe, von der anderen Seite: Die Kirche und die Gläubigen werden an der Liebe gemessen, die sie in die Welt bringen.«⁶⁷

Es fällt auf, daß der Beginn des neuen Pontifikats eher verhalten gewesen ist, ohne spektakulären Ereignisse, Programme und Reglementierungen. Deshalb darf die Enzyklika nun nicht als der große Paukenschlag angesehen werden. Stattdessen ist es eher ratsam, sie im Rahmen der Ausführungen bedenken, die Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation in der »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen« vom 24. Mai 1990 formuliert. Er nimmt hier Stellung zu der Auffassung, »daß es Lehrentscheidungen überhaupt nur dort geben kann, wo die Kirche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen darf; außerhalb dieses Bereichs würde nur das Argument zählen, eine gemeinsame Gewißheit der Kirche also unmöglich sein«⁶⁸. Ratzinger

⁶⁵ Ebd. Ratzinger bemerkt sogar: »Könnte man sich eigentlich eine nur protestantische Welt denken? Oder ist der Protestantismus in all seinen Aussagen, gerade als Protest, nicht so vollständig auf den Katholizismus bezogen, daß er ohne ihn kaum noch vorstellbar bliebe?« (132)

⁶⁶ Ebd., 189. - Er führt hierzu weiter aus: Es bedarf trotz aller Differenzen in Ost und West der Einsicht, »daß Einheit ihrerseits eine christliche Wahrheit, ein christlich Wesentliches ist und daß sie in der Rangordnung so hoch steht, daß sie nur um des ganz Grundlegenden willen geopfert werden darf, nicht aber, wo Formulierungen oder Praktiken im Wege sind, die noch so bedeutend sein mögen, aber die Gemeinschaft im Glauben der Väter und in seiner kirchlichen Grundgestalt nicht aufheben« (ebd.). Vgl. auch L. Bouyer, *Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles*, in: *Koinonia. Premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques*, Paris 1975, 112-115.

⁶⁷ Süddeutsche Zeitung vom 26. Januar 2006, S. 4.

⁶⁸ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der*

sieht in einer solchen Einschränkung des Lehramtes eine typisch westliche Verengung bzw. Verrechtlichung des Glaubens.

Dies verdeutlicht Ratzinger zunächst mit jenem Sakramentenbegriff, der zu einem reduzierten Verständnis der Liturgie führte: »Etwa seit dem 13. Jahrhundert beginnt in der Theologie der Sakramente immer mehr die Frage nach dem für die Gültigkeit Notwendigen alles andere an den Rand zu drängen. Zusehends zählt nur noch die Alternative zwischen gültig und ungültig. Was die Gültigkeit nicht berührt, erscheint als letztlich unwichtig und ungültig. So kommt es zum Beispiel bei der Eucharistie zu einer immer stärkeren Fixierung auf die Wandlungsworte; das eigentlich für die Gültigkeit Konstitutive wird immer enger begrenzt. Dabei geht der Blick für das lebendige Gefüge des Gottesdienstes der Kirche mehr und mehr verloren. Alles außer den Wandlungsworten erscheint schließlich nur noch als Zeremonie, die nun einmal so geworden ist, aber im Prinzip auch fehlen könnte. Man verliert den Sinn der Liturgie, wenn man sie auf das juristische Minimum bzw. die rubrizistisch genaue Einhaltung gottesdienstlichen Verhaltens reduziert, während alles andere dem jeweiligen Belieben überlassen bleibt.

Was von den Sakramenten gilt, muß in gleicher Weise vom Glauben überhaupt gesagt werden. Für die frühe Kirche reduzierte sich die Glaubenslehre keineswegs auf das unmittelbar dogmatisch festgelegte Glaubensgut, so daß alles andere bloßes »Argument« und der theologischen Debatte überlassen bleibt. Vielmehr wurde die Glaubenslehre als ein lebendiges Gefüge verstanden und als solches im Glaubensbekenntnis festgehalten. Der Kirche ist die Gabe des unfehlbaren Wortes übertragen: »Aber Sinn behält dies doch nur, wenn eine solche im Einzelfall notwendig gewordene Fixierung einer Grenze eingeborgen bleibt in ein Lebensgefüge gemeinsamer Gewißheit des Glaubens. Wichtiger als der Begriff der Unfehlbarkeit ist daher derjenige der *auctoritas*«⁶⁹. Kein Staat wird sich auf die Formulierung und Einhaltung unfehlbar richtiger Lösungen beschränken. Keine Schule, keine Familie, keine Gemeinde und keine Klostersgemeinschaft kann überleben, wenn ihre Lebensregeln und Gesetzmäßigkeiten nicht von einer letzten rechtmäßigen »Autorität« gestützt sind. So verhält es sich auch mit der Kirche; ihr Leben basiert nicht bloß auf einer äußeren, rein rechtlichen Gesetzgebung: »Für eine Gemeinschaft, die wesentlich auf gemeinsamer Überzeugung beruht, ist *auctoritas* im Bereich der Inhalte unverzichtbar, und zwar gerade eine *auctoritas*, deren Wort in lebendiger Entwicklung weiterwachsen und reiner werden kann.«⁷⁰ Anschließend kommt Ratzinger zu einer Folgerung, die gewiß für sein Pontifikat maßgeblich sein wird: »Verbindlichkeit kann nicht allein dem 'Unfehlbaren' zukommen; sie liegt in der lebendigen Gesamtgestalt des Glaubens, die als solche immer wieder aussagbar sein muß, um nicht im Gewirr wechselnder Hypothesen zu verschwinden.«⁷¹ Der Glaube beruht auf keiner autoritären Fixierung, sondern ist die Mitgift Jesu Christi an seine Kirche und das Leben in der Nachfolge. Eine Besinnung auf die Liebe, mit der Gott uns zuerst geliebt hat, ist die beste »Mitgift«, um als Papst erneut Mut zum Glauben zu machen und die Menschen für die christliche Botschaft zu gewinnen. Will man die Enzyklika in diesem Sinn bedenken und in ihrem Anliegen konkret würdigen, so läßt sich Folgendes anführen:

1. Bei der aufmerksamen Lektüre der Enzyklika fällt auf, daß sie in allem aus dem abendländischen Denkhorizont der Philosophie und Theologie her ausgeführt ist, obwohl Papst Benedikt am Beginn seiner Ausführungen über das Wort Liebe sagt, er könne »doch nicht einfach von dem absehen, was dieses Wort in den verschiedenen Kulturen und im gegenwärtigen Sprach-

Gegenwart, Einsiedeln 1993, 98.

⁶⁹ Ebd., 99f.

⁷⁰ Ebd., 100.

⁷¹ Ebd.

gebrauch aussagt« (Art. 2). Es finden sich jedoch keine Ansätze und Hinweise, welche die asiatische oder afrikanische Sichtweise des Glaubens aufgreifen bzw. berücksichtigen.

2. Die Ausführungen der Enzyklika richten sich gegen den postmodernen Relativismus, die marxistischen Utopien, den zum »Sex« degradierten Eros, eine falsche Leibfeindlichkeit, schließlich gegen eine Engführung der christlichen Liebesbotschaft auf soziale und politische Programme, wie sie in der Befreiungstheologie zuweilen gegeben ist, ohne daß die Enzyklika diese eigens anführt: Es bedarf nicht nur gerechter Verhältnisse, sondern zunächst und vor allem eines neuen Verhältnisses des Menschen zu sich und zu Gott. Heißt es doch bei Paulus: »Laßt euch mit Gott versöhnen!«, und nicht: Versöhnt euch mit Gott! (2 Kor 5,20). Im »Blick auf die durchbohrte Seite Jesu« begreift man, »was Ausgangspunkt dieses Schreibens war: 'Gott ist Liebe' (1 Joh 4,8). Dort kann diese Wahrheit angeschaut werden. Und von dort her ist nun zu definieren, was Liebe ist« (Art. 12).

3. Äußerst positiv zu vermerken ist, wie der Heilige Vater in seiner Enzyklika Zitate und Verweise aus dem Alten Testament anführt. Niemals erscheint der Alte Bund als überholt; auch werden keine absoluten Brüche zwischen Altem und Neuem Testament aufgebaut, vielmehr erscheint das Wort des Alten Bundes in seinem Verweis auf die letzte Erfüllung und Vollendung in Christus, also »vorausbildend«. In der Generalaudienz am 25. Januar 2006 führt Papst Benedikt hierzu aus, was er unter »neuem Bund« und »Neuem Testament« versteht: »... ein Ausdruck, der in der Sprache der Bibel nicht so sehr die äußere Neuheit der Worte bezeichnet, als vielmehr die letzte Fülle, durch welche die Hoffnung besiegelt wird«⁷².

4. Das Christentum wird in der Enzyklika nicht als eine Sonderwelt und neben dem Staat angesprochen, vielmehr weiß sich der Christ in allem als »Salz der Erde« und darin in Pflicht genommen für seinen Einsatz in der Welt.

5. Christliches Leben im Glauben ist in der Enzyklika nicht auf Frömmigkeit, geistliche Verpflichtungen und Gebote eng geführt, vielmehr werden gerade die sozialen Verpflichtungen des Glaubens hervorgehoben. Hier erweist sich der Ansatz einer Theologie der Liebe als äußerst fruchtbar, denn Glaube ist nicht allein die Übernahme einer »fides quae«, sondern bewährt sich im Einsatz und in der Hingabe. Auffällig ist die äußerst positive Wertung des Hohenliedes, das selbst von den Rabbinen eher skeptisch bedacht wurde. Die Bezüge der Enzyklika auf dieses alttestamentliche Buch stellen gerade die »mystischen« Dimensionen der Liebe und des Lebens im Glauben heraus. Glaube ist mehr als die Übernahme eine Lehre und das Einhalten bestimmter Gebote, wie auch die Heilige Schrift noch nicht das eigentlich Neue des christlichen Glauben ausmacht: Das Neue ist nicht eine Lehre, sondern die Person Jesu Christi. In ihm offenbart sich Gott als die Liebe und *darin* als das Ziel menschlichen Strebens und Suchens. Die Enzyklika betont die Priorität der Liebe als die Mitte des christlichen Glaubens, weil so auch deutlich wird, daß es im christlichen Glauben um keine Werkfrömmigkeit bzw. Werkgerechtigkeit geht. Es geht vielmehr um die »fides caritate formata«, in der die Werke die »Frucht« des Glaubens selber sind. Mit diesem Ansatz wehrt sich der Heilige Vater gewiß gegen ein Verständnis des Glaubens, wie es zuweilen der Befreiungstheologie zugesprochen wird.

6. Auffällig ist die leibfreundliche Sicht christlicher Askese: Nach Aussage der Enzyklika geht es darum, Askese weniger in ihrer abtötenden Funktion und mehr als leibhafte und ganzheitliche Einübung in den Glauben darzulegen und einzuüben: Nicht die Askese macht den Christen, sondern die Liebe. In diesem Sinn sind auch die Evangelischen Räte in ihrer theologischen und nicht so sehr rein asketischen Funktion hervorzuheben: Die restlose Hingabe mit dem Leib ist ein Ausdruck des neuen, radikalen Gottesverhältnisses: »Der Glaube ist keine Theorie, die man akzeptieren oder zurückstellen kann. Er ist etwas sehr Konkretes: Er ist das Kriterium, das über

⁷² Zitiert nach der Deutschen Tagespost vom 28. Januar 2006, S. 5.

unseren Lebensstil entscheidet.«⁷³

7. Die Kirche erscheint in der Enzyklika nicht bloß als »Institution« oder »Ansammlung« von Gläubigen, sondern als das »Volk Gottes« bzw. als der »Leib Christi«: Die Kirche muß *als* Gemeinschaft im Glauben die Liebe üben. Diakonie ist keineswegs bloß das Werk von Einzelnen bzw. von Hilfswerken und Institutionen, es bedarf einer gemeinschaftlichen Diakonie. Insofern vertreten die Hilfsaktionen »Misereor« und »Adveniat« nur die eine Seite der Kirche; deren Anliegen müßte eine Strukturaufgabe der Kirche werden: Kirche *ist* Diakonie - und hat nicht nur Diakonie zu ausüben. Aufgabe aller Christen ist es, menschenwürdiges Leben für alle möglich zu machen und zu sichern. In diesem Sinn ist das, was die Aktionen von Misereor und Adveniat als Hilfe der deutschen Kirche für einige Länder leisten, als eine weltweite Organisation konzipiert werden: Alle katholischen Ortskirchen müssen sich im Dienst füreinander und aneinander das Wort in ihr Stammbuch schreiben lassen: »Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte« (Apg 2,44-45). In der Enzyklika heißt es sodann: »Die in der Gottesliebe verankerte Nächstenliebe ist zunächst ein Auftrag an jeden einzelnen Gläubigen, aber sie ist ebenfalls ein Auftrag an die gesamte kirchliche Gemeinschaft, und dies auf all ihren Ebenen: von der Ortsgemeinde über die Teilkirche bis zur Universalkirche als ganzer. Auch die Kirche als Gemeinschaft muß Liebe üben. Das wiederum bedingt es, daß Liebe auch der Organisation als Voraussetzung für geordnetes gemeinschaftliches Dienen bedarf. Das Bewußtsein dieses Auftrags war in der Kirche von Anfang an konstitutiv ... Innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen darf es keine Armut derart geben, daß jemandem die für ein menschenwürdiges Leben nötigen Güter versagt bleiben« (Art. 20). Eine solche »Gütergemeinschaft« wäre eigens angesichts der finanziellen Situationen einzelner Bistümer in Deutschland bzw. bei der Zusammenlegung von Gemeinden zu bedenken. Der Christ hat seinen konkreten Liebesdienst zu leisten in der »Solidarität aller Völker« und kann ihn nicht nur dem Staat überlassen (Art. 30).

8. Die kirchliche Wohlfahrtstätigkeit ist keine Variante im allgemeinen Wohlfahrtswesen, auch unterscheidet sie sich wesentlich von den Ideologien der Weltverbesserung. Caritas ist nach Aussage der Enzyklika mehr als eine »Wohlfahrtstätigkeit«, denn sie kann sich nicht darauf beschränken, Gelder und Institutionen zur Verfügung zu stellen oder bloß materielle bzw. finanzielle Hilfe in Notsituationen zu leisten. Über die berufliche Bildung und Ausbildung hinaus bedarf die kirchliche Hilfstätigkeit vor allem der »Herzensbildung«: »Liebe ist immer mehr als bloße Aktion« (Art. 34). Die Armen und Notleidenden brauchen nicht nur praktische Aktionen, sondern Liebe (vgl. Art. 26). Der Staat hingegen kann sich nicht nur auf die Schaffung von »gerechten Strukturen« beschränken, dies wäre »tatsächlich ein materialistisches Menschenbild«, als ob der Mensch »nur vom Brot« lebe (vgl. Mt 4,4; vgl. Dtn 8,3; Art. 28). Gegenüber dem Konzept eines reinen Versorgungsstaates wird betont: »Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen« (Art. 28).

9. In der Enzyklika werden auch die Sakramente in ihrem »sozialen« Charakter gesehen, eine Sicht, die bei Luther und Calvin eher vergeblich zu suchen ist und auch in der katholischen Sakramententheologie kaum betont und herausgearbeitet wurde. Ein Grundanliegen gerade östlicher Sakramentenlehre, ist es, aufzuzeigen: »Jedes mystérion ist immer ein Ereignis *in* der Kirche, *durch* die Kirche und *für* die Kirche. Es schließt jegliche Atomisierung aus, welche den Akt von demjenigen isoliert, der ihn empfängt. Jedes 'mystérion' wirkt sich auf den ganzen Leib der

⁷³ So Papst Benedikt vor dem Kongress des päpstlichen Hilfswerks »Cor unum« am 23. Januar 2006; vgl. Deutsche Tagespost vom 26. Januar 2006, S. 6.

Gläubigen aus.«⁷⁴ Die Brautleute sind nicht nur je einzeln von einer neuen Wirklichkeit des Glaubens geprägt, ihre Ehe selbst ist ein neues Sein in Christus. Indem die Brautleute in der Trauungsliturgie den Segen erhalten und in einen neuen theologischen Status innerhalb der »eklesia« geführt werden, treten sie in eine neue Beziehung zur Eucharistie ein. Mit der Würde des ehelichen Priestertums bekleidet, nehmen sie künftig in einer neuen Funktion an der Eucharistie teil.⁷⁵«

10. Der Ansatz bei der Liebe und dem zutiefst »sozialen« Charakter des Glaubens läßt auch die Sakramente, besonders die Eucharistie angemessener verstehen. Das Leben im Glauben ist in der Eucharistie grundgelegt, denn: »Aus dem Gegenüber zu Gott wird durch die Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut, wird Vereinigung: Die 'Mystik' des Sakraments, die auf dem Abstieg Gottes zu uns beruht, reicht weiter und führt höher, als jede mystische Aufstiegsbegegnung des Menschen reichen könnte« (Art. 13). Doch die Eucharistie führt nicht nur zur tiefsten Vereinigung mit Gott, sondern zugleich auch in die tiefste Gemeinschaft von und mit allen Menschen: »Die 'Mystik' des Sakraments hat sozialen Charakter. Denn in der Kommunion werde ich mit dem Herrn vereint wie alle anderen Kommunikanten: 'Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot', sagt der heilige Paulus (1 Kor 10, 17). Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt. Ich kann Christus nicht allein für mich haben, ich kann ihm zugehören nur in der Gemeinschaft mit allen, die die Seinigen geworden sind oder werden sollen. Die Kommunion zieht mich aus mir heraus zu ihm hin und damit zugleich in die Einheit mit allen Christen. Wir werden 'ein Leib', eine ineinander verschmolzene Existenz. Gottesliebe und Nächstenliebe sind nun wirklich vereint: Der fleischgewordene Gott zieht uns alle an sich. Von da versteht es sich, daß Agape nun auch eine Bezeichnung der Eucharistie wird: In ihr kommt die Agape Gottes leibhaftig zu uns, um in uns und durch uns weiterzuwirken. Nur von dieser christologisch-sakramentalen Grundlage her kann man die Lehre Jesu von der Liebe recht verstehen. Seine Führung von Gesetz und Propheten auf das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe hin, die Zentrierung der ganzen gläubigen Existenz von diesem Auftrag her, ist nicht bloße Moral, die dann selbständig neben dem Glauben an Christus und neben seiner Vergewärtigung im Sakrament stünde: Glaube, Kult und Ethos greifen ineinander als eine einzige Realität, die in der Begegnung mit Gottes Agape sich bildet. Die übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos fällt hier einfach dahin: Im 'Kult' selber, in der eucharistischen Gemeinschaft ist das Geliebtwerden und Weiterlieben enthalten. Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert, und umgekehrt wird [...] das 'Gebot' der Liebe überhaupt nur möglich, weil es nicht bloß Forderung ist: Liebe kann 'geboten' werden, weil sie zuerst geschenkt wird« (Art. 14).

»Aus der inneren Begegnung mit Gott heraus, die Willensgemeinschaft geworden ist und bis ins Gefühl hineinreicht, [...] lerne ich, diesen anderen nicht mehr bloß mit meinen Augen und Gefühlen anzusehen, sondern aus der Perspektive Jesu Christi heraus. Sein Freund ist mein Freund. Ich sehe durch das Äußere hindurch sein inneres Warten auf einen Gestus der Liebe — auf Zuwendung, die ich nicht nur über die dafür zuständigen Organisationen umleite und vielleicht als politische Notwendigkeit bejahe. Ich sehe mit Christus und kann dem anderen mehr geben als die äußerlich notwendigen Dinge: den Blick der Liebe, den er braucht. Hier zeigt sich die notwendige Wechselwirkung zwischen Gottes- und Nächstenliebe, von der der Erste Johannesbrief so eindringlich spricht. Wenn die Berührung mit Gott in meinem Leben ganz

⁷⁴ P. Evdokimov, Eucharistie - Mystère de l'église, in: La pensée orthodoxe 13 (1968) 53; zit. nach U. Baumann, Die Ehe ein Sakrament? Zürich 1988, 276.

⁷⁵ J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell. Einsiedeln 1981, 92.

fehlt, dann kann ich im anderen immer nur den anderen sehen und kann das göttliche Bild in ihm nicht erkennen. Wenn ich aber die Zuwendung zum Nächsten aus meinem Leben ganz weglasse und nur 'fromm' sein möchte, nur meine 'religiösen Pflichten' tun, dann verdorrt auch die Gottesbeziehung. Dann ist sie nur noch 'korrekt', aber ohne Liebe. Nur meine Bereitschaft, auf den Nächsten zuzugehen, ihm Liebe zu erweisen, macht mich auch fühsam Gott gegenüber. Nur der Dienst am Nächsten öffnet mir die Augen dafür, was Gott für mich tut und wie er mich liebt. Die Heiligen - denken wir zum Beispiel an die sel. Theresa von Kalkutta - haben ihre Liebesfähigkeit dem Nächsten gegenüber immer neu aus ihrer Begegnung mit dem eucharistischen Herrn geschöpft, und umgekehrt hat diese Begegnung ihren Realismus und ihre Tiefe eben von ihrem Dienst an den Nächsten her gewonnen. Gottes- und Nächstenliebe sind untrennbar: Es ist nur ein Gebot. Beides aber lebt von der uns zuvorkommenden Liebe Gottes, der uns zuerst geliebt hat. So ist es nicht mehr 'Gebot' von außen her, das uns Unmögliches vorschreibt, sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her, die ihrem Wesen nach sich weiter mitteilen muß. Liebe wächst durch Liebe. Sie ist 'göttlich', weil sie von Gott kommt und uns mit Gott eint, uns in diesem Einungsprozeß zu einem Wir macht, das unsere Trennungen überwindet und uns eins werden läßt, so daß am Ende 'Gott alles in allem' ist (vgl. 1 Kor 15, 28)« (Art. 18).

11. Das Urmodell menschlicher Liebe findet sich nach Aussage der Enzyklika nicht in der Liebe von Mann und Frau, sondern in der Liebe Gottes, wie sie sich in Christus geoffenbart hat. Die Enzyklika legt dies damit dar, daß sie die wahre Liebe Gottes offenbar geworden sieht in der geöffneten Seite des Gekreuzigten, also an der Stelle, wo Eva aus Adam hervorging. In der FAZ heißt es resümierend: »Niemand zuvor hat ein Papst so einfühlsam und poetisch, zugleich theologisch von umfassender Bildung über die menschliche Liebe, vom 'Versinken in der Trunkenheit des Glücks', geschrieben wie Benedikt.«⁷⁶

12. Die Liebe Gottes ist der Grund der Kirche, der Liebesschrei der Menschen ihr anspruchsvoller, doch nie ganz erfüllbarer Auftrag. Aber die christliche Liebe ist nicht ohne die Hoffnung zu verstehen, denn erst am Ende der Zeiten wird sie ihre letzte Vollendung finden. So heißt es gegen Ende der Enzyklika: »Die Hoffnung artikuliert sich praktisch in der Tugend der Geduld, die im Guten auch in der scheinbaren Erfolglosigkeit nicht nachläßt, und in der Tugend der Demut, die Gottes Geheimnis annimmt und ihm auch im Dunklen traut. Der Glaube zeigt uns den Gott, der seinen Sohn für uns hingegeben hat, und gibt uns so die überwältigende Gewißheit, daß es wahr ist: Gott ist Liebe! Auf diese Weise verwandelt er unsere Ungeduld und unsere Zweifel in Hoffnungsgewißheit, daß Gott die Welt in Händen hält und daß er trotz allen Dunkels siegt, wie es in ihren erschütternden Bildern zuletzt strahlend die Geheime Offenbarung zeigt. Der Glaube, das Innwerden der Liebe Gottes, die sich im durchbohrten Herzen Jesu am Kreuz offenbart hat, erzeugt seinerseits die Liebe. Sie ist das Licht - letztlich das einzige -, das eine dunkle Welt immer wieder erhellt und uns den Mut zum Leben und zum Handeln gibt. Die Liebe ist möglich, und wir können sie tun, weil wir nach Gottes Bild geschaffen sind. Die Liebe zu verwirklichen und damit das Licht Gottes in die Welt einzulassen - dazu möchte ich mit diesem Rundschreiben einladen« (Art. 39). Doch der »sozial«-gemeinschaftliche Ansatz der Enzyklika wird, wie es ihrer Botschaft von der Liebe entspricht, bis zuletzt durchgehalten. Im letzten Artikel (49) wird eigens hervorgehoben, daß der Einsatz der Liebe für die anderen auch über den Tod hinausgeht: »In den Heiligen wird es sichtbar: Wer zu Gott geht, geht nicht weg von den Menschen, sondern wird ihnen erst wirklich nahe. Nirgends sehen wir das mehr als an Maria.«

⁷⁶ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. Januar 2006, S. 1.