

"Glaube - Hoffnung - Liebe"

Vorlesung im WS 1998/99
(nach dem Vorlesungsmitschrieb von Tobias Speck;
überarbeitet von G.A.S. Baier)

I. Die Bedeutung der Triadischen Formel

1. Die theologische Grundstruktur des christlichen Lebens **(Die Frage nach dem Proprium der christlichen Ethik)**

Die Reihung "**Glaube-Hoffnung-Liebe**" ist eine bekannte Formel der christlichen Literatur.

Herkunft: ursprünglich aus dem Hohelied der Liebe des Paulus (1 Kor 13,13).

Inhalt: es geht um den existentiellen Vollzug des christlichen Glaubens.

Welche Funktion hatte die Umsetzung der triadischen Formel in der Moraltheologie unseres Jahrhunderts?

Am Anfang versuchte man, unter Rückgriff auf die Bibel, die Neuscholastik (???) in der Moral zu überwinden. Daraus entwickelten sich zwei ethische Zentralbegriffe:

- Das "**Nachfolge**"-Ethos: (Max Scheler u.a. zeitgenössische praktische Philosophen)
Im Vorbild erschaut man das Ethos nicht nur mit dem Verstand, sondern mit allen Schichten des eigenen Daseins.
- Das "**Reich-Gottes**"-Ethos:
Das ganze Ethos der Welt und Weltgestaltung konnte hier, ohne personale Verengung, untergebracht werden.

Im **II. Vaticanum** wurden diese beiden Grundprinzipien rezipiert:

Die Theologie sollte fortan von der Heiligen Schrift inspiriert sein und gleichzeitig wissenschaftlich reflektieren.

Eine einflußreiche **Strömung jener Zeit** war die sog. "**autonome Moral im christlichen Kontext**", deren These lautete, daß die christliche Ethik keine Sondermoral, sondern das Ethos wahren authentischen Menschseins ist.. Jeder Mensch könne aus sich heraus mit dem Verstand diese Ethik nachvollziehen.

Was aber ist daran das spezifisch Christliche ?

In den Evangelien wird Anspruch auf das Ganze erhoben, auf persönliche Lebensführung und Gottesverhältnis.

Daher entwickelte man als Gegenentwurf gegen die "autonome Moral" die sog. "Glaubensethik", deren primärer Bezugspunkt die Glaubensquellen Heilige Schrift und Tradition sind.

Substraktionsmethode:

Um das spezifisch Christliche herauszudestillieren, zog man die allgemeinemenschliche, vernünftige Moral vom Ganzen der christlichen Ethik ab und erhielt so das christliche *Proprium* (*Eigentümliche*), (z.B. Hochschätzung der Demut und des Kreuzes, d.h. die Lebenshingabe für andere).

Der gemeinsame Grundstock der Moral aber wurde ausgeblendet (???)

(Diese Methode wird auch in der Exegese verwandt, um z.B. die *ipsissima vox* Jesu (*Jesu ureigentliche Rede*) herauszufiltern. Evangelien - Gemeindeinteressen - jüdische Herkunft Jesu = authentischer Jesus.

Zur historischen Wirklichkeit einer Person gehört jedoch beides, ihre Herkunft wie ihre Wirkung, daher ist diese scharfe Trennung nur für die Konstruktion der *differentia specifica* (spez. Unterschied) geeignet).

....

2. Herkunft und Wirkungsgeschichte der Trias

a. Die Trias als paulinische Bildung

In der Exegese ist diese Frage noch nicht abschließend geklärt.

Paulus hat diese Formel wahrscheinlich noch nicht vorgefunden, sondern selbst gebildet.

Gnostische Parallelen sind späteren Ursprungs.

Parallelen in der Hl.Schrift selbst stehen als vage Entsprechungen (Apg 2,2 und 2,19)(???) ziemlich allein.

Paulus könnte in seiner mündlichen Verkündigung von anderen Quellen des Frühjudentums beeinflusst gewesen sein.

=> Vielleicht ist die originelle Leistung des Paulus in der Zusammenstellung der wichtigsten Grundinhalte des Christentums zu dieser prägnanten Reihung zu sehen. Immerhin wirkte er damit stark auf die christliche Mission ein.

Paulus selbst variierte diese Begriffe an verschiedenen Stellen (1 Thes 1,2; 5,8; 1 Kor 13,13; Gal 5,5).

b. Ähnliche Kurzformeln aus dem hellenistischen Judentum und dem Frühjudentum

(s. Blatt-darauf ist nichts vermerkt ??) (Kannst Du helfen Christof?)

c. Die Trias in den Spätschriften des Neuen Testaments und bei den Apostolischen Vätern

Die Formel ist schon fest geprägt, doch kann sie variiert und ausgestaltet werden.

Nach Clemens (???) nimmt sich vor allem Augustinus, der sogar ein "Enchiridion (kleines Handbüchlein) an Laurentius über Glaube, Hoffnung, Liebe" schreibt, sich der Thematik an. Gregor der Große stellt diese **drei "göttlichen" Tugenden** mit den vier griechischen Kardinaltugenden **Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit und Maß** zusammen und schafft so die Siebenzahl der christlichen Tugenden.

3. Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe in der paulinischen Theologie

a. Der theologische Skopus (theol. Aussage) der Formel in ihrem jeweiligen Argumentationszusammenhang

Es gibt verschiedene Blickwinkel im Werk des Paulus - der gegenseitige Bezug ist dabei wichtig.

Die soteriologische Dimension der Liebe widerspricht nicht der paulinischen Auffassung, daß der Glaube allein rettet. Die Liebe nämlich bejaht ihrerseits den Glauben (vgl. Gal 6,5).

Zwischen Paulus und den Korinthern ist es in der konkreten Situation des 1 Kor unumstritten, daß der Glaube rettet und daß man ihn geschenkt bekommt. Es geht im Streit um die Wirkmächtigkeit des Glaubens in der Gnade.

Daher ist die soteriologische Bedeutung (d.h. die theol. Lehre bezüglich des Erlösungswerks J. Chr. betreffend) der Liebe wichtig, allerdings mit der Verknüpfung in 1 Kor 13,7 "die Liebe, die alles glaubt und alles hofft".

b. Die Stellung der Formel im Kontext von 1 Kor 12-14

(1 Kor 12: Der eine Geist und die vielen Gaben; Der eine Leib und die vielen Glieder; 1 Kor 13: Die höheren Gnadengaben - das Hohelied der Liebe; 1 Kor 14: Über die Charismen der Prophetie und der Zungenrede)

Im ursprünglichen Zusammenhang (nicht wie heute als Hochzeitstext) diene die ganze Perikope als Polemik in der Auseinandersetzung mit den Korinthern über den Wert der einzelnen

Charismen (- in der heutigen Auslegung wäre dies eine Frontstellung gegen die Esoterik.)

Das 13. Kapitel wird inhaltlich in einen größeren Argumentationszusammenhang (siehe Kap 12 und 14) eingebunden. Die Sprache ist eine andere, poetischere, daher später als "Hohelied der Liebe" bezeichnet.

Paulus will hier keinen systematischen Traktat über die Liebe entfalten, er benutzt daher auch keine spezifisch theologisch geprägten Begriffe. Die allgemeine Wichtigkeit der paulinischen Argumente soll untermauert werden und stützt so die Position des Apostels.

Das Bild des Wegs war in der hellenistischen Literatur üblich - Paulus greift dieses Bild auf, wenn er in 1 Kor 12,31 den "höchsten Weg" der Liebe ankündigt.

c. Auslegung von 1 Kor 13: Der höchste Weg

(12, 31b „Ich zeige euch jetzt noch einen anderen Weg, einen der alles übersteigt.“)

Verse 1 und 2:

(1. „Wenn ich in den Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke.“

2. „Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnisse hätte; wenn ich alle Glaubenskraft und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts.“)

Die deutliche Frontstellung gegen die gnostischen Enthusiasten ("... und alle Erkenntnis hätte, ... hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts") wird schon in 1 Kor 8,3 aufgegriffen ("Wer aber Gott liebt, der ist von ihm erkannt").

Nicht der Mensch erkennt Gott durch seine Gnosis ((Gottes-)Erkenntnis), sondern umgekehrt.

Das grundlegende Verhalten des Menschen ist die Antwort in der Liebe, wie auch schon in Dtn 6,4f. („Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“) die Erkenntnis auf die Liebe hingeordnet ist.

Die Unterordnung des Glaubens unter die Liebe ist schwieriger, weil es sich mit Röm (???) nicht verträgt. Daher schloß die evangelische Exegese früher dieses Kapitel als nichtauthentisch aus.

πιστις (der Glaube) meint in 1 Kor immer ein umfassendes Annehmen der christlichen Botschaft, eine konsequente Orientierung am Evangelium durch Auffassung und Leben. Der Glaube des Pneumatikers (???) reicht also nicht aus.

Vers 3:

(„Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte, und wenn ich meinem Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts.“)

Dieser Vers richtet sich gegen die urchristlichen Wandermissionare, die unter Berufung auf Jesus radikalen Besitzverzicht übten und von den Gemeinden unterhalten wurden.

Diese und damit alle anderen als ausschließlich verstandenen Lebensformen werden nicht grundsätzlich abgelehnt, aber relativiert.

Ebenso wird die Lebenshingabe der Märtyrer kritisiert, ein Grund für die spätere Warnung, das Martyrium zu suchen.

Verse 4-7:

(4. „Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. Sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf.“

5. „Sie handelt nicht ungehörig, sucht nicht ihren Vorteil, läßt sich nicht zum Zorn reizen, trägt das Böse nicht nach.“

6. „Sie freut sich nicht über das Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit.“

7. „Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand.“)

Diese grundsatzbezogenen Aussagen zum Gegenbild der Liebe listen auf, was die Liebe alles nicht ist bzw. tut. (Bei Philo v. Alexandrien und den Makkabäer-Büchern (???) tauchen ähnliche Zusammenstellungen auf). Paulus ordnet singulär Glaube und Hoffnung der Liebe unter.

Paraphrasiert könnte der Text so lauten:

die Liebe erträgt alles, die Pneumatiker wollen alles beherrschen

die Liebe glaubt alles, die Pneumatiker meinen die Erkenntnis zu besitzen

die Liebe hofft alles, die Pneumatiker halten sich für jetzt schon erlöst

die Liebe erduldet alles, die Pneumatiker wollen Macht.

Während ethische Tugenden durch fortgesetzte Übung entstehen (Aristoteles), werden die den Menschen übersteigenden theologischen Tugenden von Gott geschenkt.

Die Liebe ist das eigentliche Geschenk Gottes, d.h. die Nächstenliebe der Christen ist zuallererst auch ein Geschenk Gottes.

So werden der Liebe auch Prädikate Gottes zugesprochen ("die Liebe ist langmütig"), andere Aussagen haben verborgen christologischen Charakter ("die Liebe sucht nicht ihren Vorteil").

Die Liebe ist eschatologische (die letzten Dinge betreffende) Macht Gottes, die alles bestimmt. Daher ist sie der "höchste Weg" des Christentums.

Vers 12:

(„Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhaft Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.

Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde dich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin“)

Die Erkenntnis des Glaubens ist nicht die gnostische Erkenntnis, die alle jetzigen Probleme in eine höhere Harmonie aufhebt, sondern die eschatologische Schau Gottes personal "von Angesicht zu Angesicht".

Dieser Ausdruck taucht bereits einmal beim Kampf Jakobs mit dem El-Wesen am Jabbok auf, und auch dort wird der Mensch durch die Begegnung verändert (Gen 32, 31: „... Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen“).

Vers 13:

(„Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe.“)

"νυνὶνδε μένει" (= nun aber/für jetzt bleibt) dient der Abwehr gnostischer präsentischer Vollendungsvorstellungen.

Eine erste Deutung interpretiert: Glaube, Liebe, Hoffnung bleiben für die jetzige Zeit, danach ist es vorbei.

Eine zweite Deutung interpretiert: die Trias bleibt für immer.

In der ersten Deutung ist die Reihung grammatikalisch problemlos, in der zweiten bliebe eigentlich nur die Liebe übrig, so daß ich in der Schau Gottes weder Glaube noch Hoffnung brauche, da diese ja erfüllt sind. Die Liebe aber verbindet in die Endzeit.

Es gibt nun drei Auslegungsvarianten:

- **die religionsgeschichtliche Schule:** diese legt strikt eschatologisch aus, nimmt dabei aber den Bruch mit dem Kontext in Kauf. Sie erklärt diesen Bruch so, daß die Formel nicht von Paulus stamme, sondern unter Inkaufnahme des Bruchs von ihm eingefügt worden sei (???).
- **Bultmann, Conzelmann und andere frühere evangelische Exegeten:** der letzte Vers stellt die Krönung des ganzen Kapitels dar. Wegen dieser Kontinuität müssen sie die Kontradiktion zu anderen paulinischen Aussagen erklären. Sie sprechen daher bei Glaube, Hoffnung, Liebe von Existentialien (Grundgegebenheiten des Menschen), die in die Endzeit hineinreichen.
- **Frühere katholische Exegeten:** die theologischen Tugenden verbinden den Menschen in der Jetztzeit mit der Vollendung, die Liebe geht als einzige in die Erfüllung mit über.

Heutige Sicht: Glaube und Hoffnung werden in der Endzeit in ihrer Erfüllungsgestalt mit hineingenommen, sie fallen nicht einfach weg. Das Bleiben von Glaube, Liebe, Hoffnung meint die beständige Garantie durch Gott. Die Aussage, daß die Liebe die größte sei, meint, daß Glaube und Hoffnung ihre Erfüllung in der Liebe Gottes finden.

4. Die Bedeutung der Formel für das theologische Verständnis des moralischen Handelns

a. Der Glaube als Eröffnung eines neuen Sinnhorizontes (integrierende Funktion) (???)

b. Die Hoffnung als Kritik innerweltlicher Zukunftsentwürfe (kritisierende Funktion)

Alle Verbesserungen im innerweltlichen Bereich müssen sich an der Hoffnung auf das eschatologische Heil messen lassen - sie sind nicht einfach mit jenen identisch.

c. Die Liebe als Grundprinzip des christlichen Handelns (stimulierende Funktion) (???)

d. Andere systematische Auslegungen der Formel

Die Dogmatik legt die triadische Formel in Analogie von Mensch und Gott aus.

Bernhard von Clairvaux griff z.B. auf Augustinus zurück, der im menschlichen Geist einen trinitarischen Abdruck ausmachen wollte, da der Mensch das Ebenbild Gottes sei.

Der Mensch hat nach Bernhard daher drei Seelenteile, wobei *ratio / intellectus* = Glaube, *memoria* = Hoffnung und *voluntas* = Liebe ist.

Die *Memoria* ist deshalb ein Seelenteil, weil die Zeitlichkeit des Menschen ein Bewußtseinsakt ist, erst in der *Memoria* werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft real.

Eine weitere triadische Entsprechung: dem Vater wird *virtus* zugesprochen, dem Sohn *sapientia*, dem Geist *bonitas*. Diese Eigenschaften korrespondieren dann wieder zu Glaube, Hoffnung und Liebe.

Eine modernere Zuordnung ist die der theologischen Tugenden als Antwort auf drei Grundbedürfnisse des Menschen: **Glaube überwindet die Angst, Hoffnung die Geschichtlichkeit, Liebe die Getrenntheit.**

Natürlich muten diese Korrespondenzthesen etwas künstlich und mutwillig an. Sie sollen lediglich Verständnis erschließen, nicht das Gemeinte einlinear abbilden (???)

e. Exkurs: die Bedeutung der Trias für die ökumenische Diskussion um Gnade und Rechtfertigung

Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist zum erstenmal ein Dokument, das nicht nur dem weiteren Studium dienen soll, sondern eine Quintessenz der bisherigen Studien darstellt und für beide Konfessionen verbindlich den weiteren Weg öffnet.

Lutherischer Weltbund und der Heilige Stuhl erklärten, daß mit der Unterzeichnung der Erklärung die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts gegenstandslos geworden sind.

Gegen die Unterzeichnung lehnten sich zuerst die evangelischen Universitätstheologen auf. Die evangelische Kirchenleitung dagegen trieb den Einigungsprozeß voran. In einem aufwendigen Verfahren übertrugen 93% der protestantischen Synoden dem lutherischen Weltbund

ihre Voll- macht.

Genau andersherum verhielt sich die katholische Seite. Während die Universitätstheologie den Konsens förderte, beschäftigte sich auf einmal die Glaubenskongregation mit der Erklärung und bremste den Prozeß erstmal. Sie erklärte, die Lehrverurteilungen könnten so nicht außer Kraft gesetzt werden.

Die Situation war verfahren.

Inhalt:

Ursprünglich hieß es im Text, daß auch für die katholische Kirche die Rechtfertigungslehre das zentrale Kriterium darstelle.

Allerdings ist dies aus dem Textbefund des Neuen Testaments nicht ohne weiteres ableitbar. Für die Synoptiker ist das „Reich Gottes“, für Johannes „Leben“ der Zentralbegriff. Selbst Paulus kennt neben der Rechtfertigung z.B. noch die triadische Formel.

Und auch Luther versteifte sich neben aller Wichtigkeit der Rechtfertigung nicht nur darauf.

Ein ökumenischer Kompromiß: die Rechtfertigung erhält eine kriteriologische, aber keine exklusive Funktion. Glaube, Hoffnung und Liebe könnten hinzugezogen werden.

- Die in Rom ausgearbeitete Neufassung bezüglich dieses Aufbrechen der Exklusivität enthält eine unglücklichen Formulierung, die auf große Proteste stieß. Beide Seiten bemühen sich im Moment um Schadensbegrenzung und um eine konsensfähige Deutung des neuen Textes.
- Die Legitimität einer Tiefenhermeneutik, die den Wortlaut der gegenseitigen Lehrverurteilungen gegenstandslos machen würde, wird von den evangelischen Universitätstheologen und von der Glaubenskongregation bestritten.
- Diese Opposition muß aufgebrochen werden, da die evangelische Weltkirche das erstmal - und dazu verbindlich - mit einer Stimme sprechen kann. Damit bildet sich eine Lehrautorität heraus, in Angleichung an die katholische Kirche und gerennt von der Universitätstheologie. Dieser Bedeutungsverlust rief wohl den Protest der evangelischen Universitätstheologen hervor.

(evtl. Text der Rechtfertigungslehre einarbeiten ??? oder kurze Zusammenfassung - und außerdem wurde er doch inzwischen verabschiedet ???)

II. Der Glaube als das Fundament des christlichen Handelns

Der Glaube ist Fundament, Wurzel und Beginn jeder Rechtfertigung (Aussage des Trienter Konzils) (???).

1. Biblische Grundstruktur des Glaubens

In allen biblischen Bezeugungen der Trias steht der Glaube an erster Stelle.

Der Glaube kann aber auch allein für das Christliche stehen (Gal 2,20: „Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“).

Auch 1 Thess 3,7 faßt Glaube und Liebe aus dem vorangehenden Vers unter Glaube zusammen: „Darum, Brüder, wurden wir beim Gedanken an euch in all unserer Not und Bedrängnis durch euren Glauben getröstet“.

Röm 1,8 betont die praktische Seite des Glaubens, „... weil [durch euch] euer Glaube in der ganzen Welt verkündet wird.“ Röm 13,11 und Gal 2,16 setzen Christsein und „zum-Glauben-kommen-an-Christus“ gleich.

Glaube ist die Antwort des Menschen auf das Kerygma (Verkündigung) des Evangeliums, auf den Anruf Gottes. Der Glaube, so sehr er der Freiheit des Menschen entspringt, hat zutiefst responsoriale Struktur (vgl. Röm 10,17: „So gründet der Glaube in der Botschaft, die Botschaft im Wort Christi). Das drückt Paulus auch als „Gehorsam gegenüber dem Wort“ aus.

Nach Gal 5,10 ist Glaube das Vertrauen in den Herrn, wie atl. „aman“ (= sich gründen, standnehmen, vertrauen) schon ausdrückt.

„Der Glaube ist kein reines Fürwahrhalten irgendwelcher Sätze!“ (vgl. Buber, Martin: Zwei Glaubensweisen).

Beide Glaubensweisen kommen in der Hl.Schrift vor, sie dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. (???)

- Der alttestamentliche Aman-Glaube hat einen Inhaltsbezug in den Taten Gottes für Israel.
- Der paulinische Bekenntnisglaube ist in Jesus Christus personal verankert. Paulus kennt in Röm 4,3 "den Gott glauben" und "an Christus glauben" (Röm 9,33 und Gal 2,16) genauso wie das "glauben, daß...", das sich bei ihm auf Tod und Auferstehung Jesu Christi richtet. Der vertrauende Gehorsam ist immer auch Zustimmung zu einer konkreten Glaubenswahrheit.

Das Zuerst-Stehen des Glaubens heißt nicht, daß ChristInnen zeitlich zuerst zum Glauben kommen, sondern daß der Glaube das Verständnis des Christentums fundamental aufschließt.

- Der Glaube entscheidet allein über Heil und Unheil. Daher muß sich der Mensch im Glauben ganz, d.h. aus seiner personalen Mitte, engagieren.
- Die Glaubensentscheidung ist eine Grundentscheidung, auch wenn man sich dessen nicht bewußt war oder ist. Sie ist tiefste Entscheidung über die Ausrichtung des Menschen.

- Der Mensch erreicht das Ziel seiner Sehnsucht, das er beim Namen nennen kann, im Glauben. Das gläubige Leben ist schon jetzt Vorgeschmack der Herrlichkeit und "initium salutis" (.....)
- Daher scheint es ethisch notwendig, daß die Wahrheit im Glauben sichtbar ist. Im Leben und im Tod sich einer konkreten Unbedingtheit anzuvertrauen (keinem diffusen Gefühl), ist dem freien Geschöpf würdig.

2. Die Bedeutung der Glaubensformeln

Die Wahrheit des Glaubens muß öffentlich bezeugt werden, damit sie zur Basis für die Glaubensentscheidung anderer werden kann.

Dazu braucht sie dogmatische Formulierungen, zu denen man sich bekennen kann (und deren Inhalt mit diesem Bekenntnis schon gefeiert wird). Das Dogma verbindet die Glaubenden antizipatorisch (eine Entwicklung bewußt vorwegnehmend) mit der Vollendung des Bezeugten. "An festen Ansichten seine Freude haben, oder du wirst kein Christ sein" (Martin Luther).

Der Glaube ist die Selbstübergabe der eigenen Existenz des Menschen an den sich offenbarenden Gott.

Diese Selbstüberschreitung, in der ich mich unbedingt gehalten weiß, kann nicht an eine anonyme Macht erfolgen. Nur die Zustimmung zu einer einsehbaren Wahrheit ist der freien Kreatur angemessen. Daß der Glaube immer ein Wagnis ist, bleibt davon unberührt, denn er ist ein begründetes Wagnis ???!!!)

Glaube ist keine defiziente Erkenntnisart (Gnostiker), **denn es ist unmöglich** und unvernünftig, **kein Vertrauen in überhaupt etwas oder jemanden zu haben.**

Der Glaube gehört zu den Grundbedingungen menschlichen und vernünftigen Daseins.

Augustinus erkannte, daß gerade die wichtigsten existentiellen Dinge am wenigsten demonstrierbar sind, z.B. Freunde. Der Glaube steht zunächst einmal zwischen dem bloßen Meinen (*opinio*) und der logischen Gewißheit (*scientia*.....). In der existentiellen Bedeutung geht er aber darüber hinaus.

Der christliche Glaube ist deshalb ein begründeter Glaube, weil er Halt in der Bezeugung der Erweise göttlicher Macht und Liebe hat. (???!!!)

In der ep.120 des Augustinus heißt es: "also erkenne, damit du glaubst und glaube, damit du erkennen kannst." Im Einlassen auf den Glauben folgt eine tiefere Erkenntnis der Wahrheit. Daher konnte die Scholastik den Glauben auch als einen Denkakt bezeichnen (De praesumptio sanctorum 25: "cum assensione cogitare".....). (???)

Der Glaube beantwortet Fragen, die die Vernunft stellt. Doch kann die Vernunft diese Ant-

worten nicht umgreifen. **In gewissem Sinn verstärkt der Glaube sogar das Suchen, Fragen und die Sehnsucht nach der Wahrheit, denn "jeder verlangt das zu schauen, was er glaubt"** (Thomas v. Aquin).

Im gläubigen Reden über die Wahrheit ist dabei das Unähnlichkeitsaxiom zu beachten: Gott ist bei aller Analogie immer je unähnlicher. Dieser Filter der negativen Theologie setzt aber doch ein vorgängiges Wissen voraus. **Wenn ich sagen will: "Ich erkenne Gott nicht" muß ich doch irgendeinen Begriff Gottes voraussetzen, um zu einer Aussage zu kommen.**

Wenn es heißt, "Gott ist gut", dann meint das nicht nur, er sei nicht schlecht, daher ist das Attribut "gut" auf jeden Fall zutreffend (modus significata), unzulänglich ist lediglich die Art, wie wir es ausdrücken können (modus significandi). Ein gewisses Verständnis von "gut" muß also da sein.

In allen Glaubensaussagen geht es daher darum, Identität und Differenz zu vermitteln, wie eine gängige Definition bis zur Reformation bestimmt: ein Glaubensartikel ist definiert als „perceptio divinae veritatis tendens in ipsam“ (.....)

=> Die Konsequenz daraus ist, daß **einmal formulierte Dogmen zwar nie ganz falsch sind, aber auch nie erschöpfend und daher immer der Neuinterpretation bedürfen.**

=> **Aus dieser starken Inadäquatheit der Dogmen erwächst eine Rangfolge mit den heilswichtigen Glaubensartikeln an der Spitze:**

Der Glaube an die Menschwerdung

der Glaube an die Trinität und

der Glaube an das ewige Leben.

Alle anderen sind darauf hingeordnet.

3. Die existentielle Bedeutung des Glaubens

3.2 Glaube als Überwindung der Angst

In der modernen Philosophie bzw. in manchen ihrer Systeme (???) ist die Angst quasi zum **Synonym für Menschsein geworden**, so sehr bestimmt die Angst den Menschen.

Anthropologisch gesehen hat die Angst ihren Ursprung in der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen, in seiner Abhängigkeit und Relativität. Der Mensch strebt notwendig nach Glück und Sinnerfüllung und stößt dabei schmerzhaft an seine Grenzen.

Dieser Zusammenhang wird auch ethymologisch deutlich: das griech. ἀνχεῖν (.....) wie das lat. *angere* (.....) bedeuten ursprünglich „abschnüren“, „erwürgen“, „erdrosseln“. Angst macht sich in solchen körperlichen Zuständen bemerkbar, z.B. Beklemmung. Unwohlsein etc.

Grundformen der Angst entstehen aus Grundantinomien (Widerspruch zweier Sätze, von denen jeder Gültigkeit beanspruchen kann) des Menschseins:

- **Leben - Tod:**

Im Moment unserer Zeugung läuft unser Leben schon auf sein Ende hin. Leben ist daher „Sein zum Tode“ (Heidegger). Dadurch wird das Leben bedeutsam und erhält seine Richtung.

Dieser positive Effekt bewahrt nicht vor der Angst vor dem Nichts und vor dem Einmal-Nicht-Mehr-Sein.

- **Freiheit - Fremdbestimmung:**

Der Mensch kann und muß entscheiden.

Er ist in die Grunddifferenz zwischen gut und böse gestellt.

Gleichzeitig fühlt der Mensch die Begrenztheit seiner Entscheidung, da ihm nicht alle Möglichkeiten tatsächlich offenstehen.

Der Mensch schließt durch seine Wahl andere Möglichkeiten aus. Es kommt zu tiefsitzenden Angst vor bindenden Entscheidungen.

a. Das Verständnis der Angst bei S.Kierkegaard und E.Dreiermann

Kierkegaard differenziert die in der Alltagssprache nahezu gleich gebrauchten Begriffe „Angst“ und „Furcht“:

- **„Furcht“** meint für ihn ein bestimmtes Gefühl, ausgelöst durch die Bedrohtheit durch einen Gegenstand, bzw. einen angebbaren Inhalt. Verschwindet der Anlaß der Furcht, hört auch diese auf.
- **„Angst“** dagegen ist ein existentielles, aber unbestimmtes Gefühl, eine Grundbedrohtheit.

Der Mensch lebt zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Er ist keine geschlossene Person, sondern existiert als ständig bedrohter Versuch, seine Gegensätze zu versöhnen.

Diese Gegensätze sind

Unendlichkeit - Endlichkeit,

die sich in Freiheit - Unfreiheit zeigen

und in Geist - Leib manifestieren.

=> Aus den Spannungen erwächst die Angst als die ständige Begleiterin des Menschen.

Gleichzeitig ist sie der Anruf des Unendlichen, die Aufforderung, sich von der falschen Sicherheit der Endlichkeit zu befreien.

Im Christentum dagegen sieht sich der Mensch in eine namenlose Freude versetzt, die er aber, wie Inseln der Geborgenheit in einem Meer der Angst, nur zeitweise spürt.

Die Angst ist auch ein psychisches Phänomen, das positiv gesehen werden kann, da es uns vor der Unbekümmertheit gegenüber Gefahren warnt.

Bei Kierkegaard, der von der protestantischen Orthodoxie herkommt, ist Angst eng mit dem Begriff der Sünde, sogar der Erbsünde, verbunden:

Vor dem Fall des Menschen waren die Kräfte des Menschen zum Guten hin stärker, nach klassischer Lehre hat sich der Mensch dann frei für das Böse entschieden.

Kierkegaard geht in seinem Denken einen Schritt weiter: **Warum hat sich der Mensch für das Böse entschieden?**

Als Antwort auf diese Frage findet Kierkegaard **die Zwischenbestimmung der Angst:**

Der Mensch ängstigt sich diffus, vor sich selbst und den aufsteigenden Möglichkeiten seiner Freiheit. Mit dem Wissen um gut und böse, sein oder nicht-sein, um die Freiheit zum Bösen verliert er seine Unschuld - **er bekommt objektive Angst.**

Subjektive Angst heißt für Kierkegaard das Schwindelgefühl des einzelnen in seiner Freiheit des Endlichen, (so als wenn man in einen tiefen Brunnen schaut, und sich dabei der Schwachheit des Geländers (= der Endlichkeit) bewußt ist).

Wenn diese Angst nun im Schwindel erstarrt, geht sie in **Verzweiflung** über - **den wesentlichen Inbegriff der Sünde.**

Der Mensch ist in der Verzweiflung zwischen zwei Aussichtslosigkeiten gestellt: sein zu wollen, was er nicht ist oder nicht sein zu wollen, was er ist.

Im Sein-Wollen-wie-Gott steckt die aus der Verzweiflung gewachsene Wurzel der Sünde. (Von Drewermann wurde diese Sichtweise später weitergeführt. Er bezog die Verzweiflung auf die Systematik der psychischen Krankheiten).

Die Verhältnisbestimmung von Sünde und Angst,

(kommt die Sünde aus der Angst oder die Angst aus der Sünde), ist von erheblicher **Bedeutung für das Grundverhältnis des Menschen zu Gott und der Welt. Im Glauben kann der Mensch seine Angst überwinden, annehmen und in Dienst nehmen.**

- Diese dienende Funktion der Angst führt den Menschen zu Gott hin, von dem sie ja eigentlich wegstrebt.
- Das Schwanken vor dem Bösen (Thomas von Aquin) rührt aus dem Ursprung des Menschen aus dem Nichts. Das ist der dunkle Name für die Endlichkeit des Menschen. Die Möglichkeit zum Bösen gehört daher zur Bauform des Menschen.

Der Mensch wird hier von der Theologie an eine Grenze herangeführt, an der er sich nur für **zwei Möglichkeiten entscheiden kann: sich aus Angst in sich selbst zu verschließen oder sich wagend-vertrauend zu öffnen.**

=> **Die letzte Entscheidung gegen die Angst nennt die Theologie "Glauben".**

=> Wenn der Mensch in sich der Sünde Raum gibt, fällt er zurück in das schon überwundene Nichts.

Zusammenfassung:

Kierkegaard: Das einzige, was die Angst entwaffnen kann, ist der Glaube, ohne daß der Mensch der Angst wirklich entkommt. **Der Glaube entwindet sich fortwährend dem "To-tesaugenblick" der Angst.**

Die klassische Theologie: Der Glaube erinnert den Menschen daran, daß Gott in der Schöpfung die Angst vernichtet hat (???) und daran, daß er ihn bei seinem Namen gerufen hat, d.h. daß das Nichts schon vom Licht Gottes umgriffen ist.

Biblische Aussagen des AT zur Angst verdeutlichen den letzteren Standpunkt, z.B. Jes 5,30; Ps 4,2 und Ps 25,7.

Im **Neuen Testament** sind vor allem Mt 8,23-27 par. zu nennen. Sie münden in der paradoxen Formulierung, "wer Gott fürchtet, der braucht keine Angst zu haben".

In der **klassischen theologischen Sprache** wird sogar von der "**Gabe der Furcht**" gesprochen, die sich dreifach staffelt:

- timor servilis (knechtische Furcht): Furcht vor Strafe
- timor filialis (kindliche Furcht): Furcht vor der Trennung von Gott aus eigener Schuld, Furcht vor der eigenen Verfehlung
- timor reverentialis (Ehrfurcht): Freies Anerkennen der Schöpfermacht Gottes - alle Sorgen um das eigene Heil sind verschwunden.

Heidegger differenzierte (wie Kierkegaard) ebenfalls Furcht und Angst. Für ihn ist Angst eine Komponente des In-der-Welt-Seins des Menschen.

Hans Jonas hat eine "Heuristik der Furcht" (Lehre zur methodischen Gewinnung neuer Erkenntnisse) von entworfen: Wir müssen wieder lernen Furcht zu empfinden und die Bedrohtheit der Welt wahrzunehmen. Die Furcht hat hier die Funktion, Warnung und Anstoß zum Handeln zu sein.

b. Grundformen der Angst

Die Psychologie differenziert Grundformen der Angst.

Die erste Grundform ist **die Angst, die in der Lebensgeschichte an einem konkreten Ereignis verankert ist**, später aber durchaus wieder ausbrechen kann. Dazu gehören:

- **Angst vor Trennung und Verlust:** In der ersten Lebensphase erlebt das Kind Ängste, wenn es von Bezugspersonen getrennt wird. Solche frühkindlichen Prozesse werden zwar im Laufe der Persönlichkeitsbildung überwunden, können aber in späteren Krisen, z.B. in einer Ehescheidung, wieder reaktiviert werden.
- **Angst vor Liebesentzug und Alleinsein:** Um zu überleben ist der Mensch auf die Zuwendung anderer angewiesen. Diese Zuwendung ist nicht erzwingbar und daher ungesichert. **Diese Angst ist eigentlich die Angst vor der Freiheit des Anderen.**

- **Angst vor Schuld und Strafe:** Sie tritt in der späten Kindheit auf - und folgt auf die Entdeckung, daß man gegen die Erwartungen und Regeln der Erwachsenen verstoßen kann. **Diese Angst entsteht vor den Möglichkeiten der eigenen Freiheit und aus Angst vor der Isolation, die als Sanktion auf den Mißbrauch der Freiheit folgt.**
- **Angst vor der Desintegration des Ich:** Das ist die Angst, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Diese Angst kann auch das Alter, wenn man sich nicht mehr auf seine Kräfte verlassen kann, prägen.

=> Diese elementaren Existenzängste sind der emotionale Widerhall auf die Bedingtheit des menschlichen Lebens.

Die zweite Grundform ist die von bestimmten Lebensphasen unabhängige Angst, die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität im Prozeß des Lebens. Dazu gehören:

- **Angst vor der Selbsthingabe:** Diese Angst, sich zu verlieren, sich nicht bewahren zu können, ist berechtigt. Sie kann aber auch notwendiges Vertrauen verhindern - zur Bindungslosigkeit und Isolation führen.
- **Angst vor der Selbstwerdung:** Um ICH selbst werden zu können, muß ich durch Phasen der Einsamkeit und Ungeborgenheit. Angst vor Einsamkeit verhindert, bzw. erschwert aber die Selbstwerdung.
- **Angst vor Wandlung:** Als Mensch muß ich offen bleiben, mich in unbekannte Lebenszonen begeben, um mich wandeln zu können. Das Festsetzen dieser Angst führt in die Isolation.
- **Angst vor der Notwendigkeit:** Neben der Freiheit stößt der Mensch auf eine ihn einschränkende Welt voller Grenzen. Eine Grenze ist z.B. die Endlichkeit. Die Angst vor dem Eingehen von Bindungen bzw. die Angst um die eigene Bindungsfähigkeit (bzw. die des Partners) kann egozentrisch sein, verweist aber auf den Tod. **Durch den Tod ist das Leben endgerichtet, d.h. nicht jeder Fehler ist korrigierbar.**

=> **Es ist die Angst vor der Entscheidung, weil jede Entscheidung ein Vorgriff auf die Zukunft ist und damit ein Verlust an Lebensmöglichkeiten.**

Nicht diese Ängste selber, sondern das Sich-den-Ängsten-Überlassen, bedeutet schuldigwerden. Wir dürfen Vertrauen haben und die Räume der eigenen Freiheit öffnen. **Das Urvertrauen, das in frühester Kindheit entwickelt wird, entfaltet sich dann erst zu Kommunikation und Gemeinschaft, zur Freiheit.**

Wie verhält sich nun der christliche Glaube zu diesen psychologischen Bestimmungen ?

Im Glauben ist die Urangst vor dem Nichts überwunden.

Menschliches Leben ist nicht aus sich selbst: es hat einen Anfang, den kein Mensch hat wol-

len oder setzen können.

Wir sind ungefragt ins Leben gerufen worden. Diese Tatsache ruft entweder radikale Verzweiflung oder radikales Vertrauen hervor.

So zeigen es auch die lateinischen Wörter für das deutsche "umsonst":

- "Umsonst" kann "frustra" heißen: alles ist vergeblich, nichtig (pessimistische Grundhaltung).
- "Umsonst" kann aber auch "gratis" heißen: das Leben ist ein großes Geschenk, ich muß nicht alles selber machen.

Was wir empfinden ist eine Frage der individuellen Geneigtheit und der Grundeinstellung gegenüber der Wirklichkeit. **Angst als Grundform des Menschen rührt an die Geschöpflichkeit und an die Sehnsucht, unbedingt angenommen zu sein.**

**Die Tiefendimension des Christentums heißt:
Ich glaube, daß ich gewollt und angenommen bin.
Ich vertraue auf den, der mich geschaffen hat.**

=> Überwindung der Angst durch den Glauben ist ein Prozeß, der die Wachstumsge-
schichte des Glaubens begleitet.

III. Die Hoffnung als Lebensform des irdischen Menschen

1• Die Struktur biblischer Hoffnung

Die eschatologische Dimension des Glaubens tritt in der Hoffnung hervor (???)

Hoffnung kann nicht als spezifisch christlich bezeichnet werden, obwohl Paulus die Heiden als jene bezeichnet, die keine Hoffnung haben (1 Thess 4,13; Eph 2,12).

Nach 1 Petr 3,15 sollen wir all jenen Rede und Antwort stehen, die nach dem Grund der Hoffnung fragen, die in uns ist. **Gott gibt den Grund der Hoffnung, er ist der Gott der Hoffnung (Röm 15,13).**

Damit ist nicht die **allgemein-menschliche Hoffnung** angesprochen (daß sich irgendwelche Ereignisse in der Zukunft zutragen werden), **sondern die Hoffnung auf Rettung und Heil.** Diese Hoffnung ist uns „Schutzschild,, (1 Thess 5,8) und ist in den Himmeln bewahrt (Kol 1,4). Diese Hoffnung ist **auch die Hoffnung auf ewiges Leben** (ζωή –) (Das ist vor allem bei Johannes ein Zentralbegriff.)

Als dritte Dimension der **Hoffnung** tritt δόξα (**Herrlichkeit**) auf. (vgl. Röm 5,2).

Die Hoffnung auf Vollendung in Herrlichkeit ist keine billige Vertröstung auf ein Jenseits.

Die Leiden der Welt werden nicht geleugnet, aber in Relation gesetzt (Röm 8,21: „Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.)

Als Begleiterscheinungen der Hoffnung treten Wachsamkeit und Geduld auf (Röm 5,3).

Hoffnung ist die Kraft in den Leiden auszuharren und an ihnen zu wachsen.

Das griech. *υπομονη* (= Geduld), eigentlich "Darunter-Bleiben" betont den Charakter des Ausharrens, nicht der Weltflucht.

=> Das ist die Logik des Wachsens und Reifens der Hoffnung.

An die Hoffnung ist unsere Rettung gebunden (Röm 8,24).

- Sie ist die Zuversicht, daß Gott uns machtvoll zu Hilfe kommt.
- Sie ist das *signum* der eschatologischen Existenz, das Vermögen, dem Druck und den Widersprüchen im geduldigen Ausharren zu widerstehen.

=> Das ist das Ziel der Hoffnung .

Was ist der Grund der Hoffnung ?

(1) Die Hoffnung gründet auf Christus und die Macht der Auferstehung (2 Kor 1,7). Dabei wird die Hoffnung als schon gegenwärtiges Heilsgut verstanden.

- In der Berufung auf einen Leib und einen Geist ist uns auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben (Eph 4,4).
- In 1 Tim 1 ist Christus selbst unsere Hoffnung.

(2) Die Hoffnung gründet zweitens auf Gott, den Vater, der die Toten erweckt (Röm 4,17) und der die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umspannt (2 Kor 1,9-10).

(3) Hoffnung hat eine dreifache Dimension: sie gründet in der bereits geschehenen Auferstehung Christi, wird in der Gegenwart als Kraft erfahren und zielt auf die künftige endgültige Errettung. Nach 1 Tim 6,17 sollen wir unsere Hoffnung nicht auf den unsicheren Reichtum setzen, sondern auf Gott, der uns alles gibt, was wir brauchen.

Die Liebe ist nach 1 Kor 13 ebenfalls Subjekt der Hoffnung.

Nach Röm 5,5 garantieren die Liebe Gottes und der Hl.Geist, daß die Hoffnung ihr Ziel findet und nicht zuschanden wird.

Die Hoffnung ist keine Befindlichkeit und keine antizipatorische Ausstreckung auf eine unbestimmte Zukunft, auf ein Noch-Nicht.

Sie gründet sich auf das, was jetzt schon gilt: die Wirklichkeit Gottes und letztlich Gott selbst.

Sie ist etwas anderes als natürliche Zuversicht oder angeborener Optimismus - sie ist eine Gabe im Hl.Geist.

Ohne die Hoffnung auf ewiges Leben (die auch unter ChristInnen immer mehr schwindet) lassen sich verbindliche und sogar lebenslange Entscheidungen nicht mehr verstehen. (Wenn ich nur dieses Leben habe, ist es unverständlich sich Einschränkungen aufzuerlegen, die mir ein bißchen Glück versagen könnten)

Die christliche Hoffnung entwertet die irdischen Hoffnungsgüter nicht, aber relativiert sie im Blick auf das ewige Leben. Sie hält Menschen offen für die ganze und letztgültige Erfüllung der Sehnsucht nach Glück.

2. Die philosophische Auslegung der Hoffnung

Erst spät wurde die Hoffnung in der europäischen Philosophie entdeckt, da die **Hoffnung bei den Griechen als trügerischer, unsicherer Affekt galt, der den seelischen Gleichmut durcheinanderbringt.**

- Hoffnung war daher negativ bestimmt: der Vernünftige mißtraut der Hoffnung (vgl. die Erzählung "die Büchse der Pandora" bei Hesiod).
- Eine andere Deutung läßt allerdings eine Göttin namens Ελπις (.....) den Menschen zugewandt sein.

Der zweite Grund für die Spätereckung der Hoffnung als philosophisches Thema liegt im Ursprung der neuzeitlichen Philosophie, dem kritischen Rationalismus (Descartes u.a.).

- Danach ist die **Hoffnung eine Art defizitärer Erkenntnismodus.** (???)
- **Spinoza und Hobbes** verstanden die Hoffnung gar als Verwirrung und Krankheit. Diese Einstellung blieb bis Kant vorherrschend.
- **Immanuel Kant** wies der Hoffnung dann einen zentralen Platz in der Philosophie zu. **Sie gehört in die drei Grundfragen: Was kann ich wissen ? Was soll ich tun ? Was darf ich hoffen ? und bestimmt damit maßgeblich die vierte und umfassende Frage: Was ist der Mensch ?**
Während das Wissen der Metaphysik und das Sollen der Moral zugewiesen wird, gehört das Hoffen in den Bereich der Religion.
Die erste Frage zielt auf die reine Theorie, die zweite auf die reine Praxis, die Hoffnung aber verknüpft beide Bereiche. **Kant formuliert genauer: Wnn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen ?**

=> Als innerweltlicher Affekt bleibt die Hoffnung trügerisch, doch in der Hoffnung transzendiert der Mensch über die Erscheinungswelt hinaus. **Kant versucht die Hoffnung als Vernunftinteresse zu bestimmen.**

Aus dem theoretischen und dem praktischen Vernunftinteresse geht **die Hoffnung dann als eigenes Vernunftinteresse** hervor. Diese richtet sich als Postulat der Vernunft auf den Ausgleich von Sittlich-Sein und Glückselig-Sein, was nicht notwendig dasselbe ist.

- Der Mensch ist offensichtlich glücksbedürftig: Wenn wir nun sittlich handeln, sind wir dessen auch würdig, aber nicht automatisch teilhaftig (Antinomie der praktischen Vernunft).

- Damit die Menschen nun zum sittlichen Handeln bewegt werden, muß es die Hoffnung auf ein ewiges Leben in Glückseligkeit geben.
- Da aber auch ein Unbedingtes da sein muß, das diesen Ausgleich herbeiführen kann, muß man auch Gott als Postulat der Vernunft annehmen (**moralischer "Gottesbeweis"**). (???)
- Dadurch verändert sich natürlich der Begriff Gottes:
Kann man auf einen Gott vertrauen und hoffen, der moralisches Postulat ist ? Gott ist hier nämlich nicht das Glück selber, das für den Christen in der *visio Dei* liegt, sondern befördert den Menschen darin nur. Das eigentliche Glück ist der moralische Vernunftzweck.

Kant wurde zum Begründer einer modernen Hoffnungsphilosophie, in der sich Glück und sittliches Handeln proportional verhalten. D.h. Hoffnung auf Glück befähigt uns erst zum moralischen Handeln.

Die Denker nach Kant lösten sich von seinem Gottesverständnis und säkularisierten die Hoffnung.

Einer dieser Denker war **Ernst Bloch**:

Im "Geist der Utopie" (1918) spricht er von der **Grenze der irdischen Hoffnung**. Wenn alle Not der Welt abgeschafft ist, **bleibt dennoch die Frage des Menschen nach sich selbst und verstärkt sich** sogar noch.

=> **Das eigentliche Existenzproblem des Menschen ist sozial unauflösbar.**

In seinen Werken ("Das Prinzip Hoffnung") spielt die Hoffnung eine zentrale Rolle.

Bloch möchte den subversiven Grundzug des philosophischen europäischen Denkens aufdecken: er zielt dabei auf die jüdische Apokalyptik, den Materiebegriff der Aristoteliker, den Messianismus, Johann von Fiore, Thomas Müntzer und Karl Marx. (???)

Nach Bloch hofften sie alle auf die Durchsetzung ihrer Utopien und Traumbilder, und zwar durch die den Ideen eigenen latenten Durchsetzungskräfte und **nicht dank irgendeines Gottes. Die Utopie trägt die Schubkraft ihrer Durchsetzung in sich.**

=> Das unterscheidet Bloch von christlichen Gedanken, in denen sich Hoffnung auf das ungeschuldete Geschenk der Gnade richtet. (???)

Anders als die sozialistischen Denker sieht Bloch die essentielle Wirklichkeit der Utopie in der Materie schon angelegt, er kann daher die "Ontologie des Noch-Nicht" erstellen. (????)

Zu diesem Zwecke interpretiert er die Naturphilosophie Avicennas als "linken" Aristotelismus: die Materie ist zur Verwirklichung ihrer Form nicht auf ein von außen kommendes Formprinzip angewiesen, sondern trägt sie als inneres Prinzip schon in sich.

=> Dies nennt Bloch die "Herkunft der Formen aus dem Möglichkeitsschatz der Materie" (Avicenna: "eductio formarum e potentialitate materiae").

Bloch wollte die Religion beerben (und damit überflüssig machen).

Er zitierte die Bibel oft, aber interpretierte sie abenteuerlich. Er versuchte den subversiven sozialrevolutionären Urtext herauszulösen als ein Hoffnungspotential, das nach seiner Meinung von späteren priesterlichen Redaktoren übermalt wurde.

=> **Der Gottesgedanke ging dabei natürlich verloren.**

Bloch entdeckte so den "Atheismus im Christentum":

Wenn die Vollendung aus dem Menschen selbst hervorgeht, dann wird die Hoffnung zum Argument gegen eine Welt, in der die Utopie bleibt - und gegen ihren Schöpfer, der vom Thron gestoßen werden muß, um diese Vollendung zu erreichen. (???)

Diese Tendenz sieht Bloch in der Bibel selbst angelegt. Die Selbstbezeichnung Gottes, Jahweh (ich bin der, der ich da sein werde), ergibt nach Bloch eindeutig den "Exodus-Gott", der schließlich zum Exodus aus Gott selbst führt. (???)

In dem Maße, wie Utopie Wirklichkeit wird, löst sich Gott selber auf. Als Zukunftsidee erscheint das "Reich ohne Gott". "Der Blick nach vorne hat den Blick nach oben abgelöst". Bloch zollte dem altkirchlichen Häretiker Marcion großes Lob wegen dessen in seiner Linie liegenden Polemik am Schöpfergott. (???)

Für Bloch ist der marcionische Dualismus ein Grundprinzip seiner Ontologie des Noch-Nicht. Diese Hoffnung ist auf die reine Zukunft ausgerichtet. Sie orientiert sich nicht an Anzeichen in Vergangenheit und Gegenwart. denn diese Anzeichen weisen auf Grundlegungen der Menschheitsgeschichte hin, die die Hoffnung schwinden lassen.

Diese Hoffnungskonzeption ist von bloßer Illusion oder dem Pathos kontrafaktischer (der Wirklichkeit nicht entsprechend) Trotzigkeit nicht zu unterscheiden. Vielleicht ist sie sogar eine Selbstimmunisierung gegen die Wirklichkeit.

3. Die theologische Auslegung der Hoffnung

3.1 Anthropologische Grundlegung

Auch theologische Aussagen beziehen sich auf den Menschen, der Adressat der Gottesrede ist.

Die Fähigkeit zu hoffen und in der Hoffnung die Grenzen des eigenen Daseins zu überschreiten, gehört zum spezifischen Wesen des Menschen.

- Ein Tier kennt Erwartung und Furcht, aber keine Hoffnung.
- Der Mensch befindet sich als weltoffenes Wesen in der Notwendigkeit, seine Umwelt und sich selbst zu transzendieren (über einen Bereich hinaus in einen anderen gehen).
- Im Erkennen entwickelt der Mensch auf die Antwort einer Frage gleich wieder neue Fragen

- Im praktischen Handeln lockt jede Tat auf einen neuen Weg - der Mensch kommt nie zu einem Ende.

**=> Der Mensch ist das nach vorne verwiesene Wesen. Seine Grenzenlosigkeit und Uner-sättlichkeit stehen in starker Spannung zu seinen Erfüllungsmöglichkeiten.
Dies ist das Grundparadox des Menschseins.**

Die Philosophie zieht aus dieser Erkenntnis verschiedene Konsequenzen. Als Grundge-stimmtheit des Menschen jedoch wird sie von allen wahrgenommen.

Thomas von Aquin interpretierte **Aristoteles** z.B. in dieser Richtung:

Die Erfüllungsmöglichkeiten bleiben immer hinter der Sehnsucht zurück.

- Wenn man beides ernst nimmt, richtet sich der Blick auf die Erfüllung im Unendlichen.
- Wenn dieser Blick verstellt ist, gerät der Mensch in eine tiefe Angst.

Der Mensch (wenn er nicht als tragische Fehlkonstruktion verstanden wird) muß die Erfül-lung irgendwie denken können. Die philosophische Anthropologie kann den Menschen bis dorthin begleiten, wo das Christentum seine Antworten zu geben beginnt.

In diesem Sinne lesen wir **Gabriel Marcel**, der eine Analyse des natürlichen Hoffens ver-sucht:

- Er geht darin z.B. auf die Hoffnung eines Kranken auf Heilung ein.
- Er zeigt, daß die Struktur der Hoffnung darin besteht, die Zeit zu überschreiten, die dem unheilbar Kranken gegeben ist.
- Wenn der Arzt einen Todetermin nennt, fühlt sich der Kranke in einem Gefängnis der Zeit
- Im Hoffen überschreitet der Mensch diese Mauern, indem sein Ich über das Wir zum Du: "ich hoffe auf Dich für uns" wird.
- Der unheilbar Kranke erlebt eine tiefe Umwandlung: Kein Scheitern seiner Hoffnung, son-dern eine wesentliche Vertiefung, eine Ent-täuschung. Im Annehmen der Ent-täuschung entdeckt der Mensch eine neue Wirklichkeit.
- Der Mensch merkt, daß mit dem Verlust der Gesundheit nicht wirklich alles verloren geht.

3.2 Theologieggeschichtliche Modelle

Augustinus gewinnt in der Auseinandersetzung mit der Religionskritik und den Fehlformen der christlichen Hoffnung neue Bedeutung.

Er führt die menschliche Hoffnung und das irdische Streben denkerisch zur Irrelevanz für das ewige Heil.

Vor allem der ältere Augustinus starrte gebannt auf die *beatitudo* (.....)

jenseits der Geschichte.

Nur in der inneren Gnadenerfahrung, die der Geist schenkt, nimmt sich die Seligkeit vorweg. Die äußere Welt steht dem Heil dagegen beziehungslos gegenüber.

Das "Reich Gottes" und andere Zentralbegriffe werden radikal verinnerlicht und verjenseitigt. Das "frui" (.....) ist allein der Gotteserfahrung vorbehalten, dem Äußeren dagegen ist nur das "uti" (.....) zugewiesen, das radikal auf das Jenseits zweckgerichtete Benutzen.

Wie kam Augustinus (er war kein weltfremder Denker) zu dieser Denkweise ?

Im Neuplatonismus seiner Zeit war die Weltflucht noch radikaler - Augustinus muß als eine Abschwächung verstanden werden. (???)

Der eigentliche Grund liegt wohl im Untergang Roms und den Wirren der Völkerwanderung. Eine Epoche versank und Augustinus bot den Menschen mit seinen Thesen von Verjenseitigung und Verinnerlichung eine Zuflucht, eine Entlastung von der wirren Realität.

Diese Entlastung geschah aber zu einem Preis der Vereinseitigung, den wir heute zu Recht nicht mehr zu tragen bereit sind. An dieser Hypothek trug die Kirche lange und z.T. heute noch. (???)

In der Theologie des Augustinus liegen auch andere Impulse bereit, die allerdings bei weitem nicht so wirkmächtig waren.

- Augustinus erkannte, daß das vorübergehende weltliche Glück transparent für das ewige Glück ist (Symbolische Sicht der Welt)
- In allen Phasen kannte er die Erfahrung gelingender menschlicher Kommunikation als (einzige) Vorwegnahme des ewigen Glücks.
Gott selber bewirkt, daß wir gegenseitig an uns Freude finden.

Theologiegeschichtlich bedeutsam war die Verengung des Hoffnungsbegriffs auf gute und zukünftige Dinge. Auf die Vollendung nur für uns selbst, nie auf die gute Zukunft anderer.

Augustinus nahm also zusammenfassend folgende Engführungen des biblischen Hoffnungsbegriffs vor:

- **Individualisierung**
- **Eschatologisierung**
- **Interiorisierung**

Eine andere Konzeption (in Auseinandersetzung mit Augustinus) versuchte **Thomas von Aquin**. Er strebte eine Integration zwischen der Hoffnung auf irdisches und der Hoffnung auf ewiges Heil an.

Zuerst bestimmte er die natürliche Hoffnung:

Diese Hoffnung geht immer nur auf etwas Gutes, auf etwas Zukünftiges, auf etwas schwierig

zu Erlangendes und auf etwas für erreichbar Gehaltenes, ob durch uns selbst oder durch andere.

Die Hoffnung richtet sich nicht auf zwangsläufig Eintreffendes oder völlig Überraschendes.

Diesen Begriff der natürlichen Hoffnung zieht Thomas zur Erklärung der Hoffnung heran, die sich auf das Ewige richtet.

Das erste und eigentliche Ziel der Hoffnung ist auf jeden Fall das ewige Heil, d.h. Gott selbst.

Mit Kant stimmt Thomas überein, daß sich die Hoffnung auf das Unendliche richtet. Während bei Kant Gott nur Mittel zum Erreichen des moralischen Weltzwecks ist, **ist bei Thomas Gott selbst das höchste Ziel.** Die göttliche Hilfe führt die Hoffnung zur Vollendung. Durch die göttliche Hilfe kann sich der Mensch in der Hoffnung zum Unendlichen erheben.

Der Aufschwung in die Ewigkeit zeichnet sich (im Gegensatz zur Auffassung des Augustinus) schon jetzt ab. Hier in der Welt, wo sich die Hoffnung bewähren muß. **Das irdische Glück hat hier seinen Wert, ist herrliches Zeugnis des Schöpfers und echte Antizipation des himmlischen Glücks,** der *beatitudo similitudinaria*
(.....)

Die jetzige Welt wird so zum Gleichnis der ewigen Herrlichkeit. Sie ist "Angeld" (Vorschußzahlung) der ewigen Vollendung.

Über das sekundäre Objekt "Glück in der Welt" gelangt die Hoffnung zum primären Objekt "ewiges Glück". Sie darf nicht beim irdischen Glück stehenbleiben, denn das irdische Glück kann das himmlische Glück nicht vermehren, so wie ein Punkt eine Linie nicht verlängern kann.

In einer Gegenbewegung seines Denkens erörtert Thomas die Sünden gegen die Hoffnung:

- **Die schlimmere Fehlhaltung ist die *desperatio* (= Verzweiflung).** Sie vertraut nicht auf die Verheißung und macht sich damit der Mißachtung Gottes schuldig. Sie gibt Gott nicht einmal die Chance, seine Verheißungen zu erfüllen.
- **Die zweite Fehlhaltung ist die *praesumptio* (= Vorwegnahme).** Sie hält das irdische Heil für das ewige und will das Glück quasi erzwingen. Diese zweite Fehlhaltung steht der Hoffnung nicht entgegen, sondern greift nur zu kurz.

3.3 Systematische Besinnung: Hoffnung auf ewiges Leben und Kampf um soziale Gerechtigkeit (Befreiungstheologie)

Auf die menschliche Urfrage "Was darf ich hoffen?" (Kant) ist die christliche Antwort folgende:

Die christliche Hoffnung richtet sich auf das in Christus angebrochene und seiner Vollendung

entgegengehende Reich Gottes.

- Die christliche Hoffnung hat also kein rein zukünftiges und kein rein jenseitiges Ziel.
- Äquivalent zu "Reich Gottes" sind "Ewiges Leben", "Auferstehung der Toten" und "neuer Himmel"/"neue Erde". Diese Stellung zwischen futurischer und präsentischer Eschatologie kennzeichnet die vertikale Achse.
- Christliche Hoffnung bewegt sich zwischen individueller Heilsgewißheit und gesellschaftlicher Zukunftsutopie auf einer horizontalen Achse. Hier den genauen Standort zu bestimmen ist Aufgabe der Theologie.
- Christliche Hoffnung hat einen Anhaltspunkt in der Geschichte. Dadurch unterscheidet sie sich sowohl von der antiken Ewigkeitssehnsucht wie von den modernen postulatorischen Varianten der Hoffnung. Christliche Hoffnung ist wesentlich Vertrauensakt auf den Gott, der sich in der Geschichte als treu erwiesen hat. Sie geht einher mit dem Standhalten in der Bedrängnis bzw. geht erst aus dieser hervor und ist keine billige Vetröstung aufs Jenseits. Sie verklärt die Zukunft auch nicht in der Folge einer Verurteilung dieser Welt.

Jürgen Moltmann entwickelte in enger Anlehnung an Bloch seine Theologie der Hoffnung.

Die christliche Hoffnung wendet sich nach seinem Verständnis radikal von der alten Schöpfung ab und erhofft alles von der neuen eschatologischen Schöpfung, der "nova creatio ex nihilo" (.....). Diese Neuschöpfung setzt eine Zerstörung der alten voraus.

Die Bedeutung der Hoffnung liegt allein im Ausstrecken nach der Zukunft. Die Christustitel beziehen sich allein auf die Erwartung des Zukünftigen und nicht auf das, was er für uns bereits geworden ist. Es gibt auch keine Kontinuität zwischen dem gekreuzigten Jesus und dem auferstandenen Christus.

=> Die einzige Verbindung liegt in der Identität Gottes selbst, der auferstandene Christus ist quasi Neuschöpfung.

Einwände gegen die Theologie Moltmanns:

Eine solche Hoffnung wird im Leben der Menschen ortlos.

Der Dualismus zwischen der als heilsirrelevant betrachteter Schöpfung und Erlösung, der bereits überwunden war, wird wieder eingeführt.

Von Ernst Blochs postulatorischer Utopie ist eine solche Hoffnung nicht mehr unterscheidbar.

=> Implizit hat Moltmann seine Extremposition in einer ökologischen Theologie der Schöpfung wieder zurückgenommen.

Ohne die **Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung** wäre eine Solidarität zur Schöpfung nicht möglich. Die Vollendung taucht die Schöpfung in ein neues Licht und wertet sie nicht ab.

Aufgabe der Hoffnung ist es nicht, den Menschen dem Auf und Ab des Lebens zu entziehen. Die Hoffnung schenkt ihm Augen, die dieses Leben als Vorwegnahme und Gleichnis der zukünftigen Welt sehen können. Sie hält die Balance zwischen Weltverachtung und Idolatrie der Welt. (???)

In der horizontalen Relation ist das Analogieprinzip besonders zu beachten, hier wird der menschliche Erfahrungsbereich verlassen. (???)

Christliche Hoffnung schließt neben der Hoffnung auf eigenes Heil immer auch Hoffnung auf das Heil der anderen mit ein.

Diese Theologie der Kirchenväter wurde von Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar dieses Jahrhundert wieder aufgegriffen. Gottes Heilswille ist universal, seine Gerechtigkeit vergißt die Opfer nicht. Eine Wiederherstellung des Guten muß eben den Respekt vor den Opfern einschließen.

Weil das Heil aller vom Heil aller abhängt, kann Erlösung nicht strikt individuell gedacht werden. Solange einer vom Heil ausgeschlossen ist, sind alle noch nicht vollendet (vgl. Dostojewski, Gebrüder Karamasov, Märchen von der bösen alten Frau und dem Zwiebelchen).

- **Egoismus und Erlösung sind unvereinbar**
- **Eine ganz individuelle Hoffnung auf Heil ist undenkbar**
- **Christliche Hoffnung ist solidarische Hoffnung.**

Dieser solidarischen Hoffnung kann sich der Mensch nicht entziehen. Er darf sich mit den bestehenden Ungerechtigkeiten nicht abfinden, sondern setzt im Dienst für das Reich Gottes die Welt in Bewegung.

=> **Daraus folgt die politische Dimension des Glaubens.** Der auferweckte Herr und das Reich Gottes sind nicht neutral zu den Strukturen des menschlichen Zusammenlebens, schon in dieser Welt will Christus sein Reich vorwegentwerfen.

In der bedrohten Natur fand die Theologie der Hoffnung ihr drittes Zentrum nach Einzelmensch und Gesellschaft.

Sie kann sich dabei auf Offb 21,1 und Röm 8,20-22 berufen. Auch die Schöpfung hat Hoffnung, auch die Schöpfung soll erlöst werden.

Die Sinnspitze der **paulinischen Aussage** liegt in der Schicksalsgemeinschaft der Schöpfung mit dem Menschen. Nicht, wie in modernen Aussagen umgekehrt, im Eingebettetsein des Menschen in die Natur.

Karl Barth formulierte: der neue Himmel ist dann ein irdisch gewordener Himmel, die neue Erde eine himmlisch gewordene Erde.

Die Welt soll als Lebensraum Gottes erfahren werden. Aussagen des Konzils dazu in LG 35-38 und 48, GS 39. (???)

Über die Differenz zwischen irdischem Fortschritt und Aufbau des Reiches Gottes darf ihre Zuordnung nicht vergessen werden. Die jetzige Welt ist reale Antizipation des Gottesreichs. (???)

Diese Zuordnung wird von der **Befreiungstheologie** stark betont und setzte sich damit dem Vorwurf von zu starker Identifizierung von politischer und eschatologischer Erlösung aus.

Die **vatikanische Theologenkommission** schlug deshalb vor, zwischen einem integralen und einem konstitutiven Begriff der Hoffnung zu unterscheiden.

Integral: Es gehört zusammen, das irdische Wohl des Menschen und sein Auftrag zu einer humaneren Weltgestaltung.

Konstitutiv: Das ist das eigentliche Heil, die *visio Dei*.

Nach LG 38 hat die Hoffnung die drei Aufgaben des animare (beleben), des purificare (reinigen) und des roburare (stärken).

In GS 39 heißt es: Wir wissen nicht, wie diese Welt vergeht, aber die Liebe wird bleiben und was sie getan hat. Wer meint, er wisse mehr darüber, hat das Wesentliche also nicht verstanden. (???)

Karl Rahner zog unserem Denken hier eine Grenze: unsere gängigen Vorstellungsschemata verharmlosen die radikale Zäsur des Todes. Rahner betont das Nicht-Wissen, die radikale Andersheit des ewigen Lebens.

Eine andere Frage, die sich in Bezug auf die Kontinuität zwischen Endlichkeit und Ewigkeit stellt, ist: **Wenn unser liebendes Tun in dieser Welt das Baumaterial des neuen Himmels und der neuen Erde ist, was ist mit denen, die kein solches Baumaterial anbieten können? Bleibt deren ewiges Leben auch defizitär ?**

Die Anthropologisierung des Himmels ist kritisch zu beobachten. (???)

Aus der Gewißheit, daß keine Liebestat vergessen wird, ergibt sich eine **Spiritualität der Hoffnung**. Wenn wir die Praxis der Hoffnung beiseitelassen, dann besteht die Spiritualität der Hoffnung im wesentlichen im Einüben in die Erwartung des Reiches Gottes (ohne es gleichzeitig machen oder fordern zu wollen (???)

Die Spiritualität der Hoffnung bringt die Gabe der Unterscheidung mit, die zwischen dem Vorletzten und dem Ewigen zu unterscheiden weiß.

- **Das Gebet ist Sprache und Hilfe der Hoffnung** oder, wie Thomas es ausdrückt "petitio est spei interpretatio" (.....) (summa theologiae, II-II,

17,4).

- Das Gebet weist dem Betenden die richtige Hoffnungshaltung.
- Als Prototyp des hoffenden Gebets steht für Thomas die Vater-unser-Bitte "unser tägliches Brot gib uns heute". "Brot" meint in seiner Interpretation alle irdischen Hoffnungsgüter, die einerseits auf das ewige Heil verweisen, andererseits aber die Gefahr in sich bergen, bei ihnen stehenzubleiben.

Der Gläubige soll sich eine befreiende Distanz in zwei Richtungen bewahren:

- 1.) **Die Hoffnung auf die Ewigkeit bewahrt uns davor, bei den irdischen Hoffnungsgütern stehenzubleiben.**
- 2.) **Die Hoffnung trägt uns durch die negativen Erfahrungen.**

=> Die Hoffnung und die ihr folgende Gelassenheit bewahren uns also vor der Verabsolutierung sowohl des Negativen wie des Positiven dieser Welt. Wie Rabbi Haphon (?) sagte: **"Es ist nicht eure Sache, das Werk zu vollenden, aber ihr habt nicht die Freiheit, es zu vernachlässigen."**

IV. Die Liebe als Grundprinzip des christlichen Lebens

Liebe ist nicht eine rein menschliche Erfindung, sondern zuerst ein Urgeschehen in Gott selbst. Die Schöpfung ist daher von Anbeginn an von dieser Liebe, durch die sie geschaffen wurde, geprägt.

Wenn Gott selbst und die Schöpfung einen Bezug zur Liebe haben, **kann es auch kein theologisches Reden ohne den Bezug zur Liebe geben: „Glaubhaft ist nur Liebe“** (Hans Urs von Balthasar).

Dabei darf das Reden von Liebe nicht kosmologisch oder anthropologisch reduziert werden. **Das Sein Gottes ist Liebe. D.h. das Christentum läßt sich nicht alleine theoretisch begründen, sondern muß sich in der Liebes-Tat beweisen.**

Hüten müssen wir uns vor dem Umkippen von „Gott ist die Liebe“ in „die Liebe ist Gott“.

1. Strukturen des biblischen Liebesbegriffs

Sprachgeschichtlich weicht der biblische Sprachgebrauch (LXX und Neues Testament) dieses Wortes deutlich vom Profangriechischen ab. Dort gab es 2 vorrangige Begriffe:

- φίλια (Philia:): Die Beziehung zweier gleichrangiger Menschen und das Wissen um diese wechselseitige Freundschaft. Wahre φίλια könne es auch nur unter Tugendhaften geben.
- ερος (Eros:): Die kontemplative Schau urbildlicher Ideen (ist also abweichend von heutigem Sprachgebrauch). Die irdische Schönheit setzt die Kraft des Eros in Gang, dann aber treibt einen diese Kraft auf die Suche nach dem urbildlich Schönen, von dem das irdische Schöne lediglich ein schwaches Abbild ist.

φίλια kommt selten in der Bibel vor. Fast immer findet man dagegen

αγαπᾶν / αγαπή (agapan / agape:), das dafür in profangriechischen Texten ganz selten und nur in Briefen auftaucht.

αγαπή war ursprünglich wohl ein farbloses Wort -soviel wie „Zuneigung“- das man ganz gut mit neuem Inhalt füllen konnte. Die Worte φίλια und ερος waren philosophisch schon besetzt. Wahrscheinlich ist αγαπή sogar eine Neuschöpfung der LXX-Übersetzer. Sie verwendeten es für die hebräischen Wörter:

- אהב, (ahab:), das immer die Liebe Gottes zu seinem Volk bezeichnet (Beispiel: Jer 31,3)
- חסד, (hesed:), soviel wie „Liebe“, „Güte“, „Barmherzigkeit“ und meint meist die erwidende Liebe des Menschen (Beispiel: Micha 6,8)
- מִשְׁפָּט, (mischpat:.....), soviel wie „Treue“, „Gerechtigkeit“, „Liebe“ und meint meist die Liebe der Menschen untereinander (Beispiel: Hosea 12,7).

Im Neuen Testament ist die Stellung der αγαπή keineswegs einheitlich. Bei den Synoptikern kommt es selten vor, bei Paulus und dem johanneischen Schrifttum ist es dagegen häufig anzutreffen und theologisch gefüllt.

1.1 Die Liebe bei den Synoptikern

Der Begriff der αγαπή kommt bei den Synoptikern 37mal vor - das ist 1/10 des gesamten Vorkommens. Das bedeutet aber nur, daß die Sprache Jesu in Gleichnissen und Beispielen nicht begrifflich zentriert war.

Die zentrale Aussage ist die des Doppelgebots in Mk 12,28-34 par

(„.....Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese bei-den.

....“)

- Es ist zwar unwahrscheinlich, daß sich das Gespräch so zugetragen hat, aber es gibt sicher einen Hinweis auf die Verkündigung Jesu.
- Der hellenistische Traditionsstrang, der sich „mit ganzer Seele und mit allen Gedanken“ zeigt, weist eine gewisse Eigentümlichkeit auf. Eine derartige Zusammenstellung von Dtn 6,4-9 mit Lev 19,13-18 ist so, außerhalb der Evangelien, nicht bekannt.
- Es gibt im hellenistischen Judentum inhaltliche Anklänge, z.B. faßte Rabbi Hillel die Thora in der negativen Form der Goldenen Regel zusammen. Insgesamt bemühte sich das Judentum zur Zeit Jesu aber eher um die Ausdifferenzierung der Thora.

Das Besondere ist das Verständnis des Doppelgebots als hermeneutisches Prinzip zur Auslegung der Thora. Alle Gebote und Verbote finden ihr Zentrum in diesem Gebot und erlangen ihre Rechtfertigung von ihm her. (???)

- So kann Jesus die Kult- und Speisegesetze ausscheiden, die Liebe duldet keine Einschränkung.
- Eine andere wichtige Stelle ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37). Es ist nur aus dem heftigen Streit um die Frage „Wer ist mein Nächster?“ zu verstehen.
 - => Ursprünglich war der Nächste, hebr. Re'a, nur der Stammesgenosse.
 - => Innerhalb des Alten Testaments wird das schon aufgeweitet, z.B. in Lev 19,34 (Der Fremde im Land Israel ist auch Nächster.)
 - => Andere Texte beschränken sich auf Israeliten.
- Unter dem hellenistischen Einfluß erfolgte eine nächste Ausweitung, z.B. Sir 13,15 (LXX).
- Alle anderen Belege für eine solche weite Sicht stammen erst wieder aus dem 2. Jahrhundert.

In Palästina scheint zur Zeit Jesu die strengere Auslegung vorgeherrscht zu haben. (???)

- Der Gesetzeslehrer will mit seiner Frage die Grenzen des liebenden Tuns abstecken: **wie weit muß ich helfen ?** Jesus dreht die Frage quasi um. Er erzählt sein Gleichnis aus der Sicht des Opfers. Die Zuhörer sollen sich als Subjekte der Nächstenliebe fühlen: **wem kann ich zum Nächsten werden ?**
- Die traditionelle Auslegung leitete daraus eine universale Nächstenliebe, eine Hilfe für alle Menschen ab.
 - => Die Kirchenväter begründeten dies aus dem gemeinsamen Ursprung der Menschheit (Augustinus: De doctrina christiana, div. Cap.3).
 - => Die Scholastiker aus der gemeinsamen Bestimmung zum Heil (Thomas: Sc. 9 III, 12).
 - => Auch die Reformatoren beschäftigten sich damit (Calvin: Inst. II 8,55).

Erst in unserem Jahrhundert fand unter dem Einfluß der Existenzphilosophie ein Wechsel statt. Es wurde versucht diese allgemeine Solidarität abzugrenzen - sie wurde als konturloses Pathos empfunden. Es geht nicht mehr um eine allgemeine menschliche anonyme Liebe

(„Seid umschlungen, Millionen“), sondern um die liebende Begegnung mit dem konkreten Bedürftigen.

Franz Rosenzweig versuchte im “Stern der Erlösung” die beiden Positionen zu verbinden: **der konkrete Nächste ist im Augenblick des Liebens der Platzhalter für die universale Gesamtheit der Nächsten.**

Zusammenfassend können wir sagen,

- daß Liebe nicht nur ein Allerweltsbegriff ist,
- daß die Sinnspitze des Gleichnisses Jesu in der Nächstenliebe zum konkreten Menschen liegt,
- und daß der theoretische Universalismus, der nicht in die Tat mündet, implizit abgelehnt wird.

Die narrative Ethik Jesu setzt eine universale normative Ethik voraus.

- Der Streit um die rechte Auslegung des Gleichnisses beruht auch auf einer Doppeldeutigkeit des Begriffs “Nächster” (= einmal das Objekt und einmal das Subjekt der Nächstenliebe)
- Die Wendung πλησιον γεγονεναι (“ich bin zum Nächsten geworden”) in Lk 10,36 zeigt die Perspektivenverschiebung vom Berechtigten meiner Liebestat zu mir selbst. Vom Nächsten, der Anspruch auf meine Hilfe hat, zu mir, als dem Nächsten des Nächsten.

Viktor Warnach schrieb 1949 ein großes Werk über **die Liebe als Grundprinzip der neutestamentlichen Theologie**. Als Essenz gilt, daß der Nächste mir jeder ist, dem zu helfen ich berufen bin, da ich durch Fügung (nicht durch Schicksal) mit ihm in diese konkrete Situation gekommen bin.

=> Als Nächster gilt mir der, den Gott mir auf meinen Weg stellt.

=> Die Frage, wer mir von mehreren Nächsten der Nähere ist, kann auf exegetischer Basis nicht beantwortet werden.

1.2 Die Liebe in der paulinischen Theologie

Bei Paulus findet sich ¼ des Substantiv- und 1/3 des Verbvorkommens von αγαπη im Neuen Testament.

In seinem “Hohelied der Liebe” stellt Paulus die Liebe als höchste Tugend vor, da sie trian-

gular (dreieckig) ist:

- Sie umfaßt nämlich die Liebe Gottes zu den Menschen,
- deren antwortende Liebe
- und ihre Liebe untereinander.

In der Auslegung von 1 Kor 13 wollte **Adolf Harnack** (?) die natürliche Liebes-Ethik des Menschen als das Wesen von Religion überhaupt ausmachen.

Schon im Protestantismus gab es heftige Kritik daran, weil in 1 Kor 13 die Macht besungen wird, mit der Gott wirkt. Sie ist Wirklichkeit, nicht rein moralisches Postulat (vgl. Eph 5,1)

Paulus sieht die Liebe (?) als strikt christologische Wirkweise Gottes und als eine die Existenz bestimmende Macht auf christologischem Fundament.

- Die Bestimmung des Menschen muß sich darin zeigen, daß sie sich zu Gottes Liebe adäquat verhält.
- Die Liebe ist auch Mühe, sie treibt den Apostel durch alle Schwierigkeiten an (vgl. Röm 5,8; 8,37; 9,13; 2 Kor 5,14; 9,7; Gal 2,20; 5,14; 6,2-10).
- Sie ist das schlechthin maßgebliche Kriterium paulinischer Ethik (vgl. Röm 13,8).

=> Die Liebe spielt eine Rolle in der Sphäre des Seins wie des Handelns.

Die Liebe ist die entscheidende Richtschnur - sie ist das Gesetz Christi (Gal 5,14) für das Zusammenleben der Christen (Gal 6,2).

Es ist unbestreitbar, daß Liebe für Paulus in erster Linie

φίλαλλήλφια (.....) meint, geschwisterliche Liebe in der Gemeinde.

Zahlreiche Stellen wie Röm 12,10; 12,16; 1 Kor 11,33; 12,25; 1 Thess 5,11 usw. sprechen von der Liebe untereinander.

Ist die Folgerung zulässig, daß die Liebe nur auf die christliche Gemeinde beschränkt ist?

Soll Kirche nur „Stadt auf dem Berge“, d.h. leuchtende Kontrastgesellschaft sein (Modell der integrierten Gemeinde)?

Paulus beschränkte seine Liebe jedenfalls nicht auf den gemeindlichen Binnenraum, wie Gal 6,10 („...allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind“) und 1 Thess 3,12 („Euch aber lasse der Herr wachsen und reich werden in der Liebe zueinander und zu allen, wie auch wir euch lieben“) bzw. 1 Thess 5,15 („Seht zu, daß keiner dem andern Böses mit Bösem vergilt, sondern bemüht euch immer, einander und allen Gutes zu tun“).

=> Paulus selbst führt über den Binnenraum hinaus auf alle Menschen.

Die Liebe weist darüber hinaus, sie bestimmt z.B. auch das Verhältnis der Christen zum Staat. Die Textstelle über den Staat (Röm 13,1-7) wird von Liebesaufrufen umrahmt (Röm 12,9 und 13,8).

Die Feindesliebe und der Verzicht auf Rache (Röm 12,14+17b) beziehen sich ebenfalls

auf alle Menschen.

Im 19. Jahrhundert wurde Paulus in der protestantischen Exegese steng antinomistisch (widersprüchlich) verstanden, als habe die Liebe das abzulehnende Gesetz abgelöst. (???)

Der Katholizismus galt demzufolge als Rückschritt in die schon paulinisch überholte Gesetzesethik.

Die neueren Exegeten weisen diese Deutung zurück: die Einzelgebote des Gesetzes sind im Grundgebot der Liebe zusammengefaßt. Die Liebe findet ihre Stütze in den Geboten, die sie exemplarisch verdeutlichen, auch, was mit der Liebe unvereinbar ist.

Eine umfassende und lieblose Gesetzesethik lehnt Paulus ab.

Hinzuweisen ist auch auf die paulinische Verurteilung der Enthusiasten, die ohne Ordnung in der Gemeinde leben und sich allein auf die geistgeschenkte Liebe berufen.

1.3 Die Liebe in der johanneischen Theologie

Die Christologie steht bei Johannes im Zentrum. Die Ethik ist deshalb christozentrisch.

Die liebende Hingabe des Sohnes kommt in den Menschen durch die Nachfolge ans Ziel.

Die Liebe zueinander ist das „neue Gebot“, das „wie ich euch geliebt habe“ ist Grund, Maß und Ziel der Liebe (Joh 13,34-35). Durch die Worte vom Weinstock und die Fußwaschung wird auch deutlich, daß die Verbundenheit mit Jesus Christus Ermöglichungsgrund der Liebe zueinander ist, daß Liebe von Christus her gedacht und geübt werden muß.

Die Liebe des Vaters umfängt Christus und die Welt (Joh 17,26).

Die Liebe zeigt sich, wenn die Jünger die Worte und Gebote Jesu halten (Joh 14,15).

Hier sehen wir deutlich eine **Sinnverschiebung des Wortes „Gebot“**, es hat keinen Zusammenhang mehr mit dem Alten Testament, es meint nur die Weisungen Jesu.

Die äußerste Distanz zu den Geboten des Alten Testaments kommt in Joh 8,17 zum Ausdruck: „auch in eurem Gesetz heißt es: ...“ Das Gesetz, nach dem Jesus sterben muß (Joh 19,17), ist kein Heilsweg. Die Heilszeit ist nämlich in Christus und seiner Hingabe angebrochen, er hat die Erfüllung des Liebesgebots möglich gemacht. (???)

Die Verengung des Liebesgebots auf den Gemeindebinnenraum ist bei Joh viel eher festzustellen als bei Paulus.

=> Nirgends ist im AT und NT der dienende Charakter der Liebe so betont worden wie bei Johannes.

=> Dennoch darf die johanneische Theologie nicht als „reinere“ Form der Offenbarung angesehen werden. Sie erkaufte ihre theologische Reflexion durch das Manko der Einschränkung der Universalität auf das Binnenethos der Gemeinde. (???)

=> Universale Züge trägt lediglich die Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16 und 12,47), im

Handeln der Jünger findet sie aber keine Fortsetzung.

Diese Sicht stammt vermutlich aus der Verfolgungssituation der johanneischen Gemeinde. Daraus eine sektiererische Haltung abzuleiten, ist verfehlt. Es zeigen sich weder Haß auf alle Nichtgläubigen wie bei den Essenern noch die Kennzeichen einer sonst abgeschlossenen Mentalität.

Trotz der Distanz zur Welt kommt die johanneische Liebeskonzeption der synoptischen nahe. Die Liebe ist keine bloße Emotion, kein pathetisches Zusammengehörigkeitsgefühl, sondern Tat und Wahrheit (1 Joh 3,17-18).

Ein großer Verdienst der johanneischen Theologie ist die Erkenntnis, daß der Alltag die ethische Aufgabe stellt.

2. Die philosophische Auslegung der Liebe

{Literatur: Erich Fromm: Die Kunst zu lieben; Joseph Pieper: Über die Liebe}

Zuerst ist nach der Aufgabe einer philosophischen Auslegung der Liebe zu fragen.

Die Phänomenologie muß erforschen, ob hinter der Vielschichtigkeit: wie wird Liebe erfahren, noch etwas Größeres steht.

Philosophisch kann von der Liebe in ihren möglichen Erscheinungen nur analog gesprochen werden, da die Grundstruktur nicht ohne weiteres an den Phänomenen ablesbar ist.

Der jeweilige Begriff von Liebe ist immer auch mit einer bestimmten Vorstellung von Mensch und Welt verknüpft. **Wie Joseph Pieper sagt: die Liebe ist Bauform der Existenz.**

Schon die kosmogonischen Mythen (Mythen zur Entstehung der Welt) der Griechen versuchten die Liebe als Grundkraft der Natur und als Regung der Seele zusammenzudenken.

Als philosophisches Hauptprinzip tritt die Liebe erstmals in Platons "Symposion" auf. Der Gott Eros wird konsequent entmythologisierend als Wollen und Streben der Menschen nach den Urbildern des Schönen gedeutet. Die Stufen des Aufstiegs gehen von der Erfahrung eines schönen Leibes hin zur geistigen Schau des urbildlich Schönen.
=> Gleichzeitig zum Aufstieg erhebt sich die Seele zur Ordnung.

Heute ist fast vergessen, daß **der Mensch im Grundwort der Liebe aufgefordert ist, die Welt mitzudenken.**

Das heutige Liebesverständnis ist meist entweder soziologisch oder tiefenpsychologisch reduziert:

- Das soziologische Modell beschränkt die Liebe auf den Bereich der gesellschaftlich kleinsten Größe der Zweierbeziehung (evtl. auch noch als Freundschaft zur Clique).

- Im Kontrast dazu hatte Aristoteles die Freundschaft/Liebe als öffentliche Lebensform gedacht, von der die Zweierbeziehung nur eine Unterform sei.
 - Die Liebe scheint heute der einzige Ort, wo der Mensch den Zwängen der Gesellschaft entzogen ist - ein Rückzugsgebiet des freien Lebens.
 - Der Mensch zieht sich in die Privatheit seiner Zweierbeziehung zurück und überläßt, im Gegenzug, sein übriges Leben der Fremdbestimmung durch die Gesellschaft (Kompensationsfunktion).
(In mein Privatleben redet mir niemand hinein, wenn ich schon sonst den Zwängen der Gesellschaft unterworfen bin).
- => Dieser "Quasi-Gesellschaftsvertrag" ist illusionär, da das ökonomische Subsystem und seine Logik sich auch alle anderen Lebensbereiche des Menschen unterwerfen.
- => Der Warencharakter des Menschen dringt subtil auch in den Binnenraum der intimen Beziehung ein. (z.B. bestimmt die von der Marktwirtschaft geforderte geographische Mobilität von Beziehungen ("Wochenendehe" usw.).

Der Sozialphilosoph Max Horkheimer verwies darauf, daß Empfängnisverhütung einerseits den Frauen die Angst vor einer möglichen Schwangerschaft nimmt, und ihnen damit ein positives Erleben der Sexualität ermöglicht (-das ist positiv zu bewerten).
Andererseits macht die Empfängnisverhütung Sexualität verfügbar (- das ist negativ).
Drastisch drückt er es so aus: Die Pille ist der Tod der erotischen Sexualität.

Paul Ricoeur sagt im gleichen Sinn: alles, was die erotische Liebe einfach macht, fördert zugleich ihren Absturz in die Belanglosigkeit.

(???)

Die **psychologische Reduktionsform** findet sich u.a. bei **Sigmund Freud**.

Er führt alle Liebesvorstellungen auf die sexuelle Liebe zurück.
Dieser Liebesbegriff ist heute weit verbreitet und wird in der Theorie Freuds reflektiert.
Die Befriedigung im Geschlechtsverkehr ist demnach Wurzel allen Glücks.

- Die libido umfaßt alle Arten der Liebe, die wiederum nur Tribschicksale, d.h. mindere Formen der libido sind.
- Gelingt die Übertragung auf eine nicht-sexuelle Liebesform, kommt die libido nicht ganz an ihr Ziel. Freud sieht darin die Kultur begründet: er stellt Gesellschaft gegen libido.
- Bei Behinderung der Triebübertragung treten neurotische Projektbesetzungen auf, die libidowendet sich zerstörerisch gegen das eigene Ich.
- Die geistigen Formen der Liebe sind nur Tribschicksale, d.h. Auswüchse der zielgehemmten libido.

- Nächstenliebe ist demzufolge keine Eigenschaft des Menschen - die Forderung nach ihr ist eine abzulehnende Überforderung.

Wilhelm Reich und **Herbert Marcuse** gingen auf diesem Weg weiter.

Sie erhofften sich von der sexuellen Revolution nicht nur die Lösung aller gesellschaftlichen Probleme, sondern auch der Sinnfrage.

Alles Reden von der Liebe, das vom physischen Ursprung absieht, ist nach Reich bloßer Überbau (in marxistischer Deutung Unterdrückungsschema der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft.)

Marcuse forderte die Befreiung der Sinnlichkeit von den Zwängen der kapitalistischen Gesellschaft, d.h. die Erotisierung der Gesamtpersönlichkeit. Das führt angeblich zur endgültigen Harmonie der Menschheit.

Erich Fromm und **Carl Gustav Jung** wandten sich von diesem Deutungsmuster ab.

Erich Fromm weitete den Liebesbegriff ebenfalls auf die Gesellschaft aus, kritisierte aber Freuds Konzept als bürgerlich geprägt, d.h. den Warencharakter der Liebe hervorhebend.

Liebe ist für ihn die schöpferische Antwort - der Versuch, die Getrenntheit und das Alleinsein zu überwinden

=> Hier wird die Liebe auf die Grundverfaßtheit des Menschen, nicht auf einen Partialtrieb (???), zurückgeführt. Die biophile Charakterstruktur (= Liebe zum Leben), die den Menschen erfüllt, erleichtert den Zugang zur Entfaltung der Liebe in Fürsorge, Verantwortung und Respekt.

=> Die Liebe ist primär eine Willenshaltung, die ethische Dimension der Nächstenliebe ist ihre Grundgestalt.

C.G. Jung erklärt alle individuellen Bewußtseinsebenen vom Kollektiven und von den Archetypen her.

Jeder Mensch trägt nach seiner Meinung ein Idealbild des gegengeschlechtlichen Partners in sich (animus/anima-Projektion), und läßt sich davon bei der tatsächlichen Partnerwahl leiten.

Vom Archetyp her stellt er Freuds libido-Begriff auf den Kopf. Libido ist für ihn die umfassende Lebensmacht, die sich neben vielen anderen Formen auch in der sexuellen Liebe verwirklichen kann.

Max Scheler nahm Freuds Gedanken philosophisch auf - 1912 erschien sein Buch "Wesen und Formen der Sympathie". Er unterstellt Freud darin eine naturalistische Liebestheorie und grenzt sich scharf dagegen ab.

Für ihn ist Liebe ein geistiges Vermögen ohne jede sinnliche Grundlage. Er nimmt drei in Wertigkeit abgestufte Stockwerke an:

- die vitale (darin auch die sexuelle) Liebe,
- die geistige Liebe und
- die personale Liebe.

Der einzelne Mensch hält sich zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stockwerken auf, ohne jede Verbindung zwischen den Stockwerken.

Liebe ist für ihn eine intentionale Bewegung, die einem bestimmten Wert folgt. Das Bewußtsein konstruiert ein Wertideal im Anderen, auf den sich die Liebe dann richtet.

=> Liebe ist also eine Bewegung, in der jeder individuelle Wert sein eigentümliches Wertwesen erreicht.

=> Gott ist für ihn die absolute Person der Personen, die absolute Wertperson. Das läßt keinen Raum für die Trinität, für den Austausch der Liebe in der Dreiheit der Personen.

2.1 Die Grundgestalt der Liebe: Bejahung und Guttheißung des Anderen

Um die Verengung des Liebesbegriffs aufzuheben, tut die Philosophie gut daran, sich am gewöhnlichen Sprachgebrauch zu orientieren.

Sie beginnt deshalb mit der Reflexion der elementaren Form der erotischen Liebe.

- In keinem anderen Lebensbereich gelingt es so sehr, den Anderen mit der spontanen Kraft der Selbstbejahung so zu lieben.
- In keiner der anderen Formen wird auch der Geschenkcharakter so deutlich.
- Natürlich sind auch in der erotischen Liebe Lieben und Geliebtwerden nicht deckungsgleich, aber nirgendwo ist die Möglichkeit dazu so sehr gegeben.
- Die erotische Liebe ist paradigmatisch, allerdings darf ihr nicht die ganze Last des Existenzproblems aufgebürdet werden. Sie ist damit überfordert.
- Das Ekstatische des Eros läßt die Liebenden ein Herausgenommenwerden aus dem Alltag erleben. Darin meldet sich ein Verlangen, das in der sexuellen Erfüllung nicht abgegolten werden kann. Das nennt man den Verheißungscharakter der erotischen Liebe, wie Paul Claudel sagte: "die Frau (der Mann) ist ein Versprechen, daß sie (er) nicht halten kann". Der Eros verspricht eben etwas, das er selbst nicht zu geben vermag.
- Auch die Liebe, die zwei Menschen einander zu geben vermögen, kann die letzte Erfüllung nicht geben, obwohl der Antizipation auftreten.

Spätestens im Tod stößt die Liebe an ihre Grenze, die sie überwinden will. Nach Max Frisch: "ihr seht euch über einander hinaus, aber gemeinsam". Das ist anders als bei Platon, bei dem man über den anderen nur zum Urbild gelangen will.

Philosophisch betrachtet ist die Liebe demnach ein Akt der Bejahung und Gutheißung des Anderen, eine umfassende Annahme.

- Sie ist viel mehr als ein Willensakt (Freud'sche Betrachtungsweise)
- und zugleich mehr als ein rein geistiger Akt (Platon und Scheler)
- sie zieht ihre Kraft aus der Sinnlichkeit.
- Die Liebe ist das Urgeschenk, in dem uns alles andere mitgegeben ist (Thomas von Aquin).
- Das erste, was die Liebe will, ist, daß der andere da ist und lebt.
- Liebe ist Wohlwollen (*Benevolentia*) und Wohltun (*Beneficentia*). Diese zwei Geschehen fallen nicht einfach zusammen: man kann jemandem wohlwollen, aber nicht in der Lage sein, ihm zu helfen. Man kann einem Menschen aber auch wohl tun, ohne ihm wohlzuvollen, z.B. aus strategischen Gründen.

„Amare est alicui bonum velle“ (.....) sagte Thomas von Aquin und meinte damit die doppelte Struktur der Liebe:

Wenn ich einer kranken Freundin wünsche, daß sie gesund wird, dann bezieht sich mein liebender Wunsch einmal auf die Freundin (Person) und zweitens auf die Gesundheit (Gegenstand).

- ***Amor amicitiae* ist die Personenliebe, die Grundgestalt der Liebe überhaupt.**
- ***Amor concupiscentiae* ist die Gegenstandslove.** Der Gegenstand wird nicht um seiner selbst willen geliebt, sondern um einer Person willen. Beispiel: „Ich liebe den Wein“ heißt: ich liebe den Wein, weil er mir oder einer anderen Person Lust verschafft, gut tut usw. Wenn ich jemanden nach der Struktur der Gegenstandslove liebe, dann benutze ich ihn.

Was ist mit Aussagen wie „er handelte aus Liebe zur Wahrheit“ ?

Man kann entweder sagen, es handele sich um eine Sonderform der Personenlove, da ein Wert ja auch um seiner selbst willen geliebt wird,
oder es handelt sich um eine eigene, dritte Kategorie, die Wertlove
Es gibt auch Mischformen, wie „er tat dies aus Liebe zu den Armen“. D.h., daß er die Gerechtigkeit liebte und die Menschen, denen er half.

Die menschliche Liebe in ihrer personalen Form entspricht der schöpferischen Liebe Gottes.

Unterschied: "Ich habe Dich bei deinem Namen gerufen" ist eine Aussage zur Liebe Gottes, die vor aller menschlichen Liebe ist. Der Mensch kann nur antwortend lieben.

Wenn zwei Menschen sich lieben, kann man nicht sagen, sie sind Liebe, wie man das von den göttlichen Personen sagt. Luther sprach 1518 in den Heidelberger Disputationen von der Kraft der göttlichen Liebe, die den häßlichen Sünder in das lebenswerte Geschöpf umwandelt.

=> **Gottes Liebe schafft das geliebte Gegenüber.**

Die Aussage aus 1 Joh ("Gott ist die Liebe") kennt so auch keine Umkehrung, da Gott die Liebe ja überhaupt erst schafft.

Weil Gottes Liebe die erste, kreaturische, rufende Liebe ist, kann nicht von der menschlichen Liebe auf Gott projiziert werden - man kann nicht sagen "die Liebe ist Gott".

Und dennoch, trotz aller Unterschiede, bestehen Entsprechungen:

die Augen des liebenden Menschen entdecken das Liebenswerte am Geliebten, sie „schöpfen“ es zwar nicht, machen aber offenbar, was anderen verborgen bleibt.

Die Liebe setzt schöpferische Kräfte frei, die vorher brachlagen und nimmt so Anteil an der schöpferischen Liebe Gottes, die in den geliebten Geschöpfen zu ihrer Vollendung kommen soll.

2.2 Das Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe

Die biblische Forderung "**Liebe deinen Nächsten wie dich selbst**" hat in der Philosophie drei Deutungen und Akzentsetzungen gefunden.

- Die Nächstenliebe kann auf die Selbstliebe zurückgeführt werden.
Langfristig ist es sinnvoller und mir nützlicher, wenn ich meinen ungezügelter Egoismus zurücknehme und die anderen respektiere - dann respektieren sie auch mich und ich kann mein Eigeninteresse weitgehend reibungsarm durchsetzen (*common-sense*-Theorie).
Der wohltemperierte Egoismus sichert die zwischenmenschliche Balance in der Gesellschaft.
- Die Selbstliebe kann auf die Nächstenliebe zurückgeführt werden.
Wenn ich alle anderen in ihrer Freiheit annehme, dann nehme ich mich auch selbst so an.
Nächstenliebe birgt Selbstliebe als Bedingung der Möglichkeit in sich.
Nur, wenn ich mich selbst annehme, setze ich schöpferische Kräfte frei.
- C.G.Jung spricht in einer Umdeutung des biblischen Satzes von der Feindesliebe davon, daß das Ich der größte Feind ist, den ich lieben soll.
Das hängt mit Freuds bipolarer Wirklichkeitsdeutung zusammen. Alles Dunkle ist tief in mir - ich brauche meine eigene Verzeihung. Ich bin mein schlimmster Feind.
Selbstliebe und Nächstenliebe fallen im Inneren des Menschen zusammen.

=> Selbst- und Nächstenliebe sind gleichursprünglich und gleichwertig und nicht voneinander ableitbar (z.B. Max Scheler). Jede Liebe entspringt für sich der Liebe Gottes.

Die Liebe zum Nächsten und die Selbstliebe haben die gleiche Form (**Thomas von Aquin**)

Anders als bei C.G. Jung ist die Liebe zu uns selbst die Urform und Wurzel der Freundschafts- und Nächstenliebe.

Jeder liebt sich selbst mehr als die anderen, wobei das „mehr“ nicht nur eine quantitative Steigerung sondern eine Erklärung dafür ist, wie vorbehaltlos man den Anderen lieben soll.

Heute denkt man bei Selbstliebe gleich an Sünde. Bei Thomas liebt sich der Sünder auf die falsche Weise und zu wenig. Denn diese lieben nur das Ungeordnete in ihnen und nicht das wahre Ich.

Die natürliche Schwerkraft liegt auf dem Eins-sein (Primat). So ist das Eins-sein der Maßstab für das Eins-werden mit dem Anderen. Wir sollen also den Nächsten genauso selbstlos lieben wie uns selbst. Unter diesem Gesichtspunkt ist die goldene Regel äquivalent zu der Nächstenliebe des NT.

2.3 Die Unfähigkeit zu lieben (Narzismus - Theorien)

Psychoanalytiker haben kranke Menschen vor sich. Die Ergebnisse der Behandlungen verallgemeinern sie meistens auf alle Menschen - das ist nicht zulässig. Allerdings sind diese Ergebnisse als Spitze eines Eisbergs anzusehen: sie deuten auf allgemeinere Probleme in der Gesellschaft hin.

Heutzutage sind die klassischen Neurosen nicht mehr das Problem, die Unfähigkeit zu lieben (Narzismus) steht im Vordergrund. Der Grund ist meist eine gestörte Selbstliebe - die Selbstannahme ist nicht mehr so wie früher gegeben. Der Einzelne kann dann nur parasitäre Beziehungen führen.

3. Die theologische Auslegung der Liebe

3.1 Theologiegeschichtliche Modelle der Zuordnung von Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe

Nun werden wir die ekstatische Liebestheorie in der geschichtlichen Entwicklung betrachten und die dazu eingenommenen Gegenpositionen.

Mittelalter

In der Mystik entwickelt sich die ekstatische Liebestheorie. Es wird eine reine und desinteressierte Liebe gefordert (1 Kor 13,5)

Abälard:

Liebe richtet sich nur auf andere Personen. Der Lohn ist die Liebe.

Wir lieben Gott um seiner selbst willen, wegen seiner Liebe und nicht wegen seiner Gaben (Quelle der Seligkeit).

Bernhard von Clairvaux:

Unterscheidung von käuflicher Liebe (amor mercenarius): Die Wurzel dafür ist die Erwartung eines Lohns

und der reinen Liebe (amor spiritualis). Gott wird ohne Lohn geliebt, er darf auch nicht im Hinblick auf Lohn geliebt werden.

Frühe Neuzeit

Vom ontologischen Verständnis kommt man zu einem reflektierenden Selbstverständnis des Ich. Das daraus folgende psychologische Interesse radikalisiert die Positionen.

Fénelon:

Er ist Nachfolger des Bernhard von Clairvaux (amor pur).

Als letzte Folgerung der desinteressierten Liebe sieht er, daß wir Gott auch dann lieben müßten, wenn er für uns die Verdammnis wollte. Theresa von Avila hat gesagt: „Gott allein genügt.“ (???)

1699 wurde Fénelon lehramtlich von Papst Innozenz verurteilt (er bleibt zwar Bischof, seine Einzelaussagen werden aber zensiert). Angenommen wird, daß Fénelon schon vor dem Kontakt mit einer Mystikerin (???) diese Gedanken hatte.

Heute wird er wieder positiver bewertet, vor allem als Seelsorger. (???)

Bossuet:

Er ist Nachfolger der thomasischen Theorie. Er war Bischof und verantwortlich für die Verurteilung des Fénelon.

Er interpretiert Thomas psychologisch: bei jedem Akt der Liebe muß man an sich denken, d.h. um sein Ich besorgt sein. Thomas meinte dagegen, nicht die Seele denkt daran, sondern die gehört zum Wesen der Liebe.(???)

Ein vorliegendes Mißverständnis der Quellen bei beiden führte dann auch zu einem Mißverständnis zwischen ihnen.

Fénelon hatte Recht: wenn wirklich jeder Akt der Liebe in Bezug auf sich selbst reflektiert werden würde, würde das den Tod der Liebe bedeuten.

Fénelon hatte Unrecht: Es gibt keine selbstreflektierte selbstversagende Liebe.

Kann man die Gottesliebe vom Heilswillen Gottes ausschließen? Ist Gottesliebe die Erfüllung der Selbstliebe?

=> Aus der ekstatischen Liebe folgt: Man kann entweder Gott oder sich selbst lieben.

20. Jahrhundert

Die ekstatische Liebe wird vor allem in der dialektischen protestantischen Theologie vertreten.

Die zwei Grundweisen der Liebe werden antagonistisch gegenübergestellt:

Menschliche Liebe (ερος) ↔ christliche Liebe (αγαπη)

Andres Nygren (Emil Brunner, Karl Barth):

Von 1930 - 1933 veröffentlichte **Nygren** sein dreiteiliges Werk „Eros und Agape“, in dem die geschichtliche Bedeutung der zwei Begriffe erläutert werden. Dieses Buch lieferte die theol. Grundgedanken der folgenden 20 Jahre.

Bei **Augustinus** findet sich die Caritassynthese. Die philosophische Eroskonzeption wird übernommen, um die Agape zu deuten. In Wirklichkeit ist die Agape eine Überfrachtung des Evangeliums und stellt eine Entfremdung dar.

Dies gelangt bei **Thomas** zu einem Höhepunkt.

Luther findet dann zum Evangelium zurück und will die Schichten über der Bibel (Philosophie) wieder abtragen. Der Zugang zur Agape wird frei. (???)

Dies ist eine interessengeleitete Darstellung der Theologiegeschichte!

αγαπη ist die Grundkonzeption des Evangeliums:

- Historisch gesehen gibt es keine Anknüpfungspunkte in der Philosophie.
- Der Sache nach gibt es einen Unterschied zu allen andere Lieben - dieser liegt in der Selbstlosigkeit. Da der Mensch immer Sünder ist, gibt es Selbstlosigkeit nie in Reinform.

Menschliche Liebe ist immer hervorgerufene Liebe.

Nach Nygren gilt dies nur für ερος nicht für die αγαπη. **Es gibt keine Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Formen.**

Der ερος entsteht aus den menschlichen Bedürfnissen und bleibt prinzipiell Selbstliebe.

Kein Weg führt vom ερος zur αγαπη.

„Lieben heißt sich selbst hassen.“ Das Zitat Luthers zeigt, daß er extreme Bilder verwendet, um Gedankenwege klar zu machen. Ein Grundsatz dabei ist, daß bei Luther Bilder von den Sachaussagen her interpretiert werden müssen.

Nygren benützt dieses hermeneutische Prinzip nicht.

Luther vergleicht das Verhältnis des Menschen zu Gott mit einem Rohr, das oben durch den Glauben, und unten durch die Liebe zu den Menschen geöffnet ist.

Bei Nygren wird dieses Bild zu einer exklusiven Sachaussage.

Im 2. Band steht: „Alles, was der Mensch besitzt, hat er von Gott. Der Christ hat nichts eigenes zu geben, sondern gibt diese Gaben an die Mitmenschen weiter. Er ist das Rohr, das die Gottesliebe weiterleitet.“

Kritik:

- Die vollkommene Ausschaltung des Menschen ist keine sinnvolle Theologie. Die von Gott gewollte Vernichtung des Menschen ist eine gedankliche Zumutung. (???)
- Die Verdammung durch Gott darf nicht als Zentrum der Erklärung der Liebe gesehen werden. Sie übersieht die Zuordnung von ερος und αγαπη. (???)

Auch in umgekehrter Richtung fällt Licht der göttlichen Liebe auf die menschliche Liebe. Diese offenbart im Lichte der göttlichen Liebe ihren Antwortcharakter: sie ist mehr als ein passives Hindurchströmenlassen der göttlichen Liebe.

Wenn man sagt, Gott sei allein das Subjekt der Liebe, dann streicht das nicht seine Macht heraus, sondern schmälert sie.

Seine Allmacht zeigt sich darin, daß sie den Menschen in Freiheit setzt.

Die Meinung, Gott sei allein das Subjekt der Liebe, beruht auf einem Mißverständnis der göttlichen Allmacht, die auf Kosten der menschlichen Freiheit gedacht wird.

Kierkegaard legte dar, daß das Höchste, was für ein Wesen getan werden kann, ist, es frei zu machen. Und gelingen kann das eigentlich nur der Allmacht.

Wenn alle menschliche Liebe Mitvollzug der Liebe Gottes zur Welt ist, dann ist auch die Selbstliebe in die Gottesliebe mit hineingenommen.

Die natürliche Selbstliebe ist dann Annahme der Welt und des Guten darin (ich bin, wie meine Nächsten, auch in die Liebe Gottes hineingenommen.) Der liebende Mensch stellt sich an seinen Platz in das Universum der Liebe Gottes - der Egoist dagegen zentriert die Welt auf sich.

Cajetan beschreibt die richtige Selbstliebe so: sich selbst als FreundIn Gottes lieben. Das schließt ein, alle Menschen, die auch FreundInnen Gottes sind, zu lieben.

Die natürliche Selbstliebe, die in den Zusammenhang der Gottesliebe hineingestellt ist, ist Ausgangspunkt der Nächstenliebe. **Rousseau** unterscheidet sprachlich fein zwischen "amour de soi" (Selbstliebe) und "amour propre" (Eigenliebe = Egoismus, der das Ganze nur auf sich bezieht).

Gott kann nie so das Objekt der Liebe sein, wie der sichtbare Nächste oder ich selbst. Trotzdem ist die Nächsten- oder Selbstliebe Ausdruck der Gottesliebe.

Thomas sagt: Gesetzt den Fall, Gott wäre für den Menschen nicht ein Gut, dann gäbe es keinen Grund, ihn zu lieben.

Wir müssen nicht akzeptieren, daß etwas Böses von Gott kommt.

=> Unser natürliches Glücksverlangen findet in Gott wirklich sein letztes Ziel und seine Erfüllung.

=> Sich selbst nicht zu lieben ist dem Menschen genauso unmöglich (???), wie nicht glücklich sein zu wollen.

=> Egoismus ist Scheinglück, da ich nur in Gott meine Vollendung finde.(???)

Thomas von Aquin sagt (vor dem Hintergrund des Aristotelismus) wie Cajetan: Gott ist mein Freund.

Aristoteles behauptete, es könne keine Freundschaft zwischen Menschen und Göttern geben, da Freundschaft nur zwischen Gleichrangigen existieren könne.

Die Menschen können den Göttern nur Verehrung entgegenbringen.
Was die Götter an den Menschen lieben, ist lediglich die Spiegelung ihrer eigenen Größe und Tugend in der Endlichkeit.

Thomas hält aber gerade die notwendige Gemeinsamkeit für gegeben, *koinonia*, die den Abgrund der Transzendenz überwindet.

Diese Gemeinsamkeit ist allein Initiative von Gott her, reines Geschenk. Sie ist da und ermöglicht wahre Freundschaft.

- Einmal besteht diese Gemeinsamkeit in der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf.
- Zweitens ist sie unüberbietbar im Herabstieg der Liebe Gottes in Jesus Christus.

Gott wurde einer von uns, uns gleich außer der Sünde.

Thomas steht hier in der Tradition der östlichen Paideia-Theologie: Gott wurde Mensch, damit wir vergöttlicht werden. Auf dieser Basis können wir uns mit vollem Recht als FreundInnen Gottes bezeichnen.

3.2 Systematische Darlegung: die Einheit der Liebe

a. Die Einheit von Gottesliebe und Selbstliebe (fehlt ??)

b. Die Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe

Das biblische Zeugnis bindet beide zusammen, es läßt keine Unterscheidung zu.
Es gibt nur einen Weg zu Gott und das ist die Nächstenliebe (Doppelgebot, sowie Röm 13,9 und Gal 5,14).

Die Liebe zum Nächsten ist der Ernstfall der Gottesliebe, wie die Joh-Briefe klarstellen.

Die Theologieggeschichte entwickelte daraus die These, Gott sei der eigentliche Grund der Liebe zum Nächsten. Was heißt das ?

Die klassische christliche Spiritualität gibt die Antwort, daß wir den Nächsten um Gottes Willen lieben sollen. Heißt das etwa, daß der Nächste nur äußerlicher Anlaß zur Gottesliebe ist, nach dem Motto: weil ich Gott liebe, mache ich in Nächstenliebe ?!

=> Das ist nicht christliche Liebe. Nächstenliebe ist nicht bloße Gelegenheit zur Gottesliebe.

Richtig verstanden liegt der Lohn der Nächstenliebe in der Nächstenliebe selbst.
Um Gottes Willen zu lieben heißt, sich zur Nächstenliebe ermächtigt zu fühlen und aus der Liebe Gottes den Nächsten zu lieben.

Als Christ liebe ich den Nächsten, damit auch dieser in Gott ist.

Der Mensch ist ein soziales Wesen ("homo homini naturaliter amicus" - Thomas von Aquin),

ein Wesen, das auf Gemeinschaft aus ist. Die Gemeinschaft beruht darauf, was allen Menschen gemeinsam ist. Da jeder Mensch Anteil an Gott hat, beruht Gemeinschaft auf Gott.(???)

In der Moderne hat **Karl Rahner** {"Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe"} noch ein anderes Verständnismodell aufgezeigt.

Die Eigenart intentionaler Vollzüge (Erkennen, Wollen) besteht darin, daß im Erfassen des Einzelnen der Horizont immer mit erfaßt wird. (Ich erfasse einen Stein z.B. nur dann richtig, wenn ich ihn in Abgrenzung zu seiner Umgebung, z.B. dem Moospolster etc. sehe.)

Dieses Miterkennen weitet die Erkenntnis auf die Erkenntnis alles Erfassbaren, d.h. die Einzelerkenntnis leitet mich ins Unendliche.

So ist auch jeder konkrete Willensakt nur im Horizont eines Grundwillens zu verstehen.

Die Erfahrung der Gottesliebe geschieht primär und unabdingbar in der Nächstenliebe. So ist die Nächstenliebe um des Nächsten willen wirkliche Gottesliebe.

Daraus folgt, daß es quasi eine natürliche bloße Nächstenliebe gar nicht geben kann. **Immer erweitert die Nächstenliebe auf den Horizont der Gottesliebe.**

Dies geschieht auch dann, wenn man sich diesen Zusammenhang nicht bewußt ist. Jeder Mensch, der seinen Nächsten liebt, ist ein "anonymer Christ" und erfährt Gott als das schweigende Geheimnis seines Lebens.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: diese Beziehung ist nach Rahner erst dann gegeben, wenn die Liebe wirklich an den Nächsten rührt oder wenn das Geheimnis des Göttlichen im Geliebten aufleuchtet.

Die Nächstenliebe ist nämlich nicht, was jeder Mensch schon immer ganz hatte, sondern Erfahrung des Göttlichen im eigenen Leben.

Rahner kennt auch Akte der Gottesbeziehung, die nicht Nächstenliebe sind, z.B. das vertrauensvolle Gebet oder der Vollzug der Liturgie.

Aber selbst dann steht der Einzelne nie allein vor Gott, sondern immer im Horizont der Nächstenliebe, denn Gott ist kein kategorialer Gegenstand unter anderen.

Der transzendente Horizont, die Gotteserfahrung in der Nächstenliebe prägt die Akte des Gebets und der Liturgie von Grund auf.

4. Die Ordnung der Liebe

4.1 Liebe als Wohlwollen und Wohltun

(benevolentia und beneficentia)

Wir unterscheiden in der Liebe die zwei Dimensionen Wohlwollen und Wohltun.

Wohlwollen erschöpft die Liebe nicht.

Das Wohltun muß dazukommen, damit das Gern-Haben Gestalt gewinnt, offenbar wird und sich im Alltag bewähren kann.

Das ist das große Vermögen der Liebe, die Höhen und Tiefen des Alltags in Gelassenheit und Geduld, in Respekt und Fürsorge durchzutragen.

Liebe vergißt nicht ihre Leidenschaft, aber sie ist langmütig. (???)

Die Idee, daß Liebe mehr ist als ein Gefühl bedeutet, daß man Liebe lernen kann.

Wie jede andere Kunst kann die Liebe durch Disziplin, Ausdauer und Willen erlernt und geübt werden (E.Fromm: Die Kunst des Liebens).

Wie könnte ich lebenslange Liebe versprechen, wenn Liebe nur ein vorübergehendes Gefühl wäre, nicht Willen und Urteil ? (???)

Wohlwollen und Wohltun fallen nicht zusammen. Wir wollen mehr Menschen wohl, als wir wohl tun können. Andererseits bedürfen weniger Menschen meines Wohltuns als ich gern hätte.

4.2 Wem die Liebe zuerst helfen muß (*ordo amoris*)

Der Sinn der Rede vom *ordo amoris* liegt in der Frage, ob wir gleichzeitig für alle Menschen verantwortlich sind?

Wenn alle für alles verantwortlich sind, ist konkret noch nichts getan.

Die konkrete Verantwortlichkeit verfliegt in der abstrakten Universalität.

Wir haben schon bei der Nächstenliebe gesehen, daß wir dem jeweils konkret Bedürftigen zum Nächsten werden sollen.

Der *ordo amoris* bezieht sich nicht auf die akute Notsituation, sondern auf eine langandauernde **Verantwortungsbeziehung**. (???)

Augustinus, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin waren große Denker dieses sozialetischen Modells. Der *ordo amoris* bestimmt jeweils, wen ich mehr lieben soll:

- Vater oder Mutter ? => Den Vater, weil dieser mehr mein Ursprung ist (aristotelisch gedacht) (Mann oh mann oh mann oh mann???)
- Meine Eltern oder meine Kinder ? => in Bezug auf die materielle Fürsorge die Eltern, in

Bezug auf die affektive Fürsorge die Kinder.

- Meine Verwandten oder meine Freunde ? => in Bezug auf die materielle Fürsorge die Verwandten, in Bezug auf die affektive Fürsorge die FreundInnen.

Die Antworten sind natürlich gesellschaftlich bedingt, die Fragestellung bleibt legitim.

Für heute gilt: **wenn ich für einen anderen Verantwortung übernehme, dann entsteht eine ethische Verbindlichkeit über die aktuelle Notlage hinaus.** („Ich habe dich gezähmt“)

Je nach Intensität werde ich immer Nahe, Nähere und Nächste haben. Das begrenzt Jesu radikale Liebesforderung nicht, sondern macht sie nur lebbar, effizient und praktikabel.

4.3 Die Bedeutung der Goldenen Regel

a. Biblischer und geschichtlicher Hintergrund

In ihrer negativen Form sagt die Formel „was du nicht willst, das man dir tut, das füg’ auch keinem andern zu“.

Sie geht auf vorchristliche archaische Ethik zurück.

Die Vergeltungsethik des „Auge um Auge“ ist ihr Ursprung. Diese Regel sollte die Blutrache einschränken und die Vergeltung auf ein Äquivalent des zugefügten Schadens begrenzen.

Die Goldene Regel in ihrer negativen Form wird bei Herodot überliefert, taucht jedoch in den Schriften der großen Propheten nicht auf.

Über hellenistische Vermittlung gelangte die Goldene Regel ins Judentum.

In der Forschung sah man früher die positive Wendung durch Jesus als Unterscheidungskriterium zum Judentum. Allerdings ist die Formel auch außerchristlich überliefert.

Die Kirchenväter sahen beide Formen offensichtlich als gleichwertig an. Seit Origenes galt die Auffassung, die Goldene Regel sei nichts spezifisch Christliches, sondern im Gegenteil eine naturrechtliche Universalformel.

Ihre eigentliche inhaltliche Bedeutung erhält die Goldene Regel erst im Kontext, aus den Anschauungen des sie umgebenden weltanschaulichen Systems.

Sie hat eine hohe und eingängige Plausibilität, ist aber auf die inhaltliche Füllung durch das Hochethos angewiesen. (???)

Sie ist als formale Ethik Ausdruck eines gemäßigten, vernünftig kalkulierenden Egoismus.

Bei Mt 7,12 erscheint die Goldene Regel als Zusammenfassung von Gesetz und Propheten.

Zusammen mit Mt 5,17 umklammert die Regel die Einzelanweisungen und Antithesen der Bergpredigt.

Auch sonst werden im Neuen Testament Kurzfassungen von Gesetz und Propheten geliefert, z.B. im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.

=> Die christliche Überlieferung hat daher Goldene Regel und Doppelgebot immer zusammen gesehen.

In Lk 6,31 ist die Verknüpfung von jesuanischem Ethos und Regel weit weniger harmonisch, die Goldene Regel wird als ungenügend kritisiert.

Jesus fordert ein einseitiges initiatives Handeln. **Ob die Goldene Regel auf Jesus zurückgeht, ist daher sehr strittig.**

Die Regel demonstriert hier ihre Anpassungsfähigkeit: im Kontext der Bergpredigt legt sie ihren reaktiven Charakter ab und fordert die einseitige Initiative der Liebe.

In der anderen Richtung wird Jesu Radikalität gemildert, die Verbindung zum Gottesreich gelockert. Ähnliche Adaptionen finden sich in den Pastoralbriefen: Sie machen das Ethos Jesu für die Völker kommunikabel.

b. Systematische Interpretation (Unparteilichkeitsregel)

Die heutige Systematik setzt die Goldene Regel in Beziehung zur Nächstenliebe, zum kategorischen Imperativ und zur Unparteilichkeitsregel.

Bruno Schüller unterscheidet so vier verschiedene Formen. Die ersten drei orientieren sich am Prinzip der Gegenseitigkeit:

- „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu“. Aufforderung zum temperierten Egoismus nach empirischer Nutzererwartung.
- Wir sind alle Menschen: man liebt den andern nicht um der konkreten Vorteile, sondern um der Personwürde willen. Dies hängt von der subjektiven Einschätzung ab, was für den andern gut ist.
- Behandle die anderen so, wie auch die anderen an dir zu handeln sittlich verpflichtet sind. Auch diese Forderung hält am Prinzip der Gegenseitigkeit fest.

Überall da, wo Menschen von unterschiedlichem Status miteinander umgehen, hakt das Prinzip der Gegenseitigkeit: ein Richter muß anders handeln als der Verbrecher, der vor ihm steht

- Unparteilichkeitsregel: sittliches Handeln ist das, was ich von einem unparteilichen Standpunkt aus gutheißen kann. Dazu bedarf eines Einfühlungsvermögens, das sich in den an-

dern von einem objektiven höheren Standpunkt aus hineinversetzen kann.

EXKURS: die Abtreibungspille Ru 486

Wenn über eine Methode diskutiert wird, bleibt die Frage nach der Ethik außen vor.
Wenn die Methode zudem als schonend bezeichnet wird, wird die ethische Grundentscheidung überhaupt ausgeblendet.

Ru 486 wird als Medikament bezeichnet, als Heilmittel. Diese Sprachregelung zeigt deutlich zynischen und verunklarenden Charakter.

(Zum Vergleich: der Übergang vom Galgen zur Guillotine in der französischen Revolution wurde als Humanisierung des Strafvollzugs bezeichnet, auch hier stellte sich die Öffentlichkeit die Frage nach der Legitimität der Todesstrafe überhaupt nicht.)

Die Frage nach der Rechtfertigung ist aber der methodischen Frage vorgeordnet.

Schwangerschaftsabbruch kann außer bei Lebensgefahr für die Mutter nicht gerechtfertigt werden.

Ist Ru 486 schonend ?

Die Pille ist ein schwerer hormonaler Eingriff. Die Mutter wird psychisch belastet, nach Hause geschickt und fühlt sich mehrere Tage lang elend.

Die Wirkung ist auf die ersten sechs bis sieben Wochen beschränkt -danach steigen das Risiko und die Komplikationen enorm.

Die Beratung braucht Zeit und darf nicht unter Druck erfolgen.

Bis die Schwangerschaft festgestellt wird und sich die Frau entschließt, zur Beratung zu gehen, bleibt nur ganz wenig Zeit, die Beratung durchzuführen.

Außerdem kann eine Beziehung zum Kind in den ersten Wochen noch nicht aufgebaut werden, das heißt: die Beratung hat kaum Chancen. Ein massiver Entscheidungsdruck wird von Anfang an aufgebaut. (???)

Interessanterweise ging die Initiative nicht von der Pharmaindustrie aus, sondern von der Politik, die damit massiv ihren gesetzlichen Auftrag und die christliche Ethik verletzte.

(???)

V. Spiritualität und Frömmigkeit

1. Begriffsgeschichte und Wortfeld

Das Wort „Spiritualität“ geht auf das frz. „spiritualité“ zurück (seit dem 17.Jahrhundert)

Der Ursprung, das lateinische *spiritualis*, war das Programm der Väterexegese, die geistliche Schriftlesung. **Die Heilige Schrift soll im gleichen Geist gelesen werden, in dem sie entstand.** *Spiritualis* heißt geistlich, vom Geist erfüllt.

Diese ursprüngliche Bedeutung meinte: aus der Schriftlesung sollte ein Leben aus dem Glauben entstehen, das durch den Heiligen Geist befähigt ist, Zeugnis zu geben (vgl. Joel 3,1). **Nach gewissen Vorstellungen im Spätjudentum war der Geist mit den letzten Propheten erloschen und sollte erst wieder in der messianischen Endzeit ausgeschüttet werden.**

Die **Christen** griffen das auf: **der Geist Jesu Christi ist das Lebensprinzip schlechthin.** Vor allem **Paulus** spricht immer wieder vom Geist, besonders im Zusammenhang der Tauftheologie.

Im Zuge des **griechischen Denkens** wurde diese Bedeutung überlagert. Als „geistlich“ galt ein Mensch, der sich kraft seiner eigenen Vernunft, kraft seines Geistes, seinen Leib und dessen Triebe unterwirft. **Die dem Alten Testament fremde Tendenz, Geist und Leib zu trennen, wurde vorherrschend.**

Im **Mittelalter** erfolgte eine weitere Verengung: **Geistlichkeit meint nun den privilegierten Stand der Kirche.**

Spiritualitas ist der Gegensatz zu Temporalitas, der weltlichen Macht. Der Begriff selbst wurde verrechtlicht.

Die Bemühungen dieses Jahrhunderts zielten auf die Aufhebung dieser doppelten Verengung. Frömmigkeit ist eigentlich synonym zu Spiritualität.

Die Wurzeln liegen zum einen im griech. ευσεβεια (.....)
Sie ist der Begriff des christlichen Lebens in seiner ganzen Bandbreite (vgl. 1 Tim 5,11).

Heute ist der Begriff der Frömmigkeit von der Vorstellung besetzt, sie ist eine fast lebensuntüchtig machende übersteigerte Fehlform religiösen Lebens.

Ihr Ursprungsbegriff im Deutschen, „frumb“ ist dagegen das Gegenteil. Es kommt über Luther von gr. δικαιοσ (= gerecht), meint eigentlich aber soviel wie „tüchtig“.

Erst im 16.Jahrhundert wird das lat. *pius*, das den ehrfurchtsvollen Umgang innerhalb der Familie bezeichnete und im Kirchenlatein zum Begriff für „gottesfürchtig“ wurde, mit „fromm“ wiedergegeben.

Seit dem 19.Jahrhundert (Schleiermacher) erfolgte wiederum eine Verschiebung in Richtung des Gefühls, der religiösen Erfahrungsdimension.

Auch der Begriff des Pietismus führte in die Innerlichkeit. Erasmus (1503 Handbuch des christlichen Streiters) bezeichnete die „pietas“ als Hauptaspekt christlichen Lebens. In der „Pietas“ sei Christus die Hauptrichtung des Lebens, und zwar mitten im Alltag der Welt, in

den verschiedensten Berufen und Lebensaltern.

Zum Wortfeld gehört auch "Askese". Dieses heute eher ungebräuchliche Wort meint vom griechischen her "Mühe", "Anstrengung", "Training".

Das Neue Testament kennt den Begriff noch nicht im späteren Sinn, doch das Bild vom Athleten im Wettkampf (vgl. 1 Kor 9,24; Phil 3,13; 2 Tim 4).

Im 4. Jahrhundert gesellt sich noch der Begriff "Mystik" in diese Kategorie. Dieses Wort bezeichnet die Wirklichkeit der Sakramente, bald auch die persönliche Gotteserfahrung und -erkenntnis.

Diese Gotteserfahrung betrifft den ganzen Menschen und damit ein Hören, Fühlen, Sehen, Schmecken usw. im geistlichen Sinne.

Das Wortpaar "Askese" und "Mystik" entsprach bis in die Mitte unseres Jahrhunderts dem, was man heute "Spiritualität" nennt.

Eine andere Zusammenstellung ist "Mystik" und "Politik", das anstelle des älteren "ora et labora" oder "actio et contemplatio" gebraucht wird.

Der Anspruch dieser Begriffe trifft den ganzen Menschen, der sein Leben in der Spannung zwischen diesen Polen bewahren soll, wobei der Anteil je nach Stand unterschiedlich sein kann.

Zulehner drückt die Zuordnung so aus: "je mystischer wir sind, desto politischer sind wir, je politischer wir sind, desto mystischer müssen wir sein".

2. Die theologische Grundstruktur der Spiritualität

Alle spirituellen Aufbrüche waren durch eine Neuentdeckung des Evangeliums hervorgerufen worden. **Das Evangelium ist daher erste Kritik und Maßstab jeder Spiritualität.**

Seine Fülle ist nie ganz zu leben, jede Epoche kann verschiedene Aspekte für sich entdecken und verborgene Dimensionen erschließen. **Genauso muß sie sich aber in ihren Formen am Evangelium messen lassen.** Wenn Inhalte, die im Evangelium ganz am Rande stehen, in den Mittelpunkt gerückt werden, z.B. Engel, Wundergeschichten..., dann ist dies keine christliche Frömmigkeit mehr.

Spiritualität ist Gabe des Heiligen Geistes und Geschenk Gottes. Das schließt Zwang und Leistungsdenken aus. Zum Glauben gehören zwar Disziplin und

Übung, doch darf sich der Mensch nie einbilden, durch sein Training das Heil zu erwerben.

Christliches Leben ist auch Leben in und mit der Kirche. Für Paulus stellt der Gemeinschaftsbezug sogar ein Echtheitskriterium der Charismen dar. Das Recht jeder Frömmigkeitsform bemisst sich nach ihrem Beitrag zu Einheit und Vielfalt in der Kirche, zu Integration und Bereicherung.

Spiritualität hat zu tun mit der Suche nach dem inneren Zentrum, der Sinnmitte des eigenen Lebens (das meint "Innerlichkeit" ursprünglich).

Das Wort "Betroffenheit" sollte sparsam eingesetzt werden, um sich von der verunklarenden Inflation im heutigen Sprachgebrauch abzuheben. (!!!!!!!)

Alfred Delp analysierte die Situation des Menschen in der Moderne so: **die Menschen sind innerlich zerfallen, weil sie keine Mitte mehr kennen.** Sie versuchen eine periphere Lebensgestaltung, die im Zugrundegehen nach Leben schreit.

Genauso wie die Suche nach Mitte gehört die umgekehrte Bewegung von innen nach außen zur Spiritualität. Leibhaftig und im Geist sollen wir glauben, in der Spannung zwischen Geist und Struktur, Individuum und Institution. Symbol, Meditation und gemeinsames Tun gehören dazu, wobei gerade der Gemeinschaftsaspekt wichtig ist.

3. Die Vielfalt christlicher Frömmigkeitstypen

(Vortrag von Dr. Martin Kopp, Dekan von Zürich und langjähriger Dozent für geistliche Theologie in Chur)

„Nachfolge im Plural“

1• Einige Klärungen

In der Vielfalt ist kaum mehr auszumachen, was eigentlich Spiritualität ist.

Esoterik und andere Szenen bezeichnen Praktiken und Haltungen als spirituell, bzw. insgesamt alles, was durch Teilnahme an größeren Zusammenhängen zur Steigerung der Lebensqualität beitragen kann.

Daneben gibt es die traditionelle christliche Spiritualität, die jedoch durch die Kraft des Geistes nie ohne Aktion sein kann.

2• Spiritualität – nie ohne Kontext

Ich bin in meiner konkreten Geschöpflichkeit geistlicher Mensch. Auch von der Gesellschaft, die mich umgibt, kann ich keine Spiritualität abstrahieren. Spiritualität ist eine so vielgestaltige Größe wie das Leben selbst und die Vielfalt der Beziehungen zu Gott.

3• Eine Spiritualität

Das Evangelium zu leben war Hauptanliegen Benedikts und Franz von Assisis.

Das Leben immer besser auf Gott hin auszurichten, das Evangelium zu meditieren ist die Methode der ignatianischen Exerzitien.

In den Evangelien selbst ist eine Mehrzahl von Spiritualitäten anzutreffen. Es ist interessant zu sehen, welche Ausprägungen diese erfahren haben.

Es gibt in den Evangelien keine besser Glaubenden, keine tiefer Eingeweihten o.ä., daher konnte das II.Vaticandum zu Recht von der **allgemeinen Berufung zur Heiligkeit sprechen. Doch über Jahrhunderte galt der Klerus als der Stand der Vollkommenheit. (Ha !?)**

4• Der eine Geist und die vielen Gaben

Πνευματικοί (.....) heißen die geistlichen Menschen.

Die Charismen bei Paulus sind Gaben des Geistes - der eine Geist wirkt in den verschiedenen Gaben.

Hier liegt der Kern der Spiritualität: wir verfügen nicht darüber, wir können keine spirituellen Impulse „machen“.

Charismen können wir als persönliche Gaben auffassen, die durch den Geist freigesetzt werden.

Jeder Glaubende ist Träger einer eigenen Spiritualität. Gott trägt das Bild eines jeden in sich, auf das hinzugehen ein jeder berufen ist.

Der Zusammenhalt der Charismen, die Koordination, liegt in dem einen Heiligen Geist (haruach !).

Es kann keine isolierte Spiritualität geben, da alle auf die Gemeinschaft im Geist hin ausgerichtet sind.

Christliche Spiritualität unterscheidet sich hierin von anderen, die nur der Selbstfindung dienen. Christus beruft jeden in seiner je eigenen Situation, mit seinen Fähigkeiten, aber immer so, daß der einzelne für die Gemeinschaft berufen wird.

5• Charismatische Aufbrüche und ihr Weiterwirken

Beim Blick in die Geschichte zeigt sich, daß am Beginn jedes spirituellen Aufbruchs eine ureigene Glaubensgeschichte steht (z.B. Franz von Assisi).

Solche Charismatiker wie er werden Gründer genannt, obwohl zu Beginn selten ein Gründungswille stand, der einmalig und wirkmächtig wurde und sich als Bewegung im Geist erwies.

So kannte jede Zeit ihre Aufbrüche. In ihnen sammelt sich, was als Herausforderung ihrer Gesellschaft in der Luft lag. **Die Impulsgeber wurden zu dem berufen, was Gott ihrer Epoche schenken wollte.**

6• Spirituelle Paradigmen in der Geschichte

Viele spirituelle Aufbrüche wurden über Jahrhunderte prägend.

Die ersten Christen nahmen das Evangelium mit und die Berufung zur Nachfolge.

Die Märtyrer sind die unmittelbarsten Nachfolger, vor allem die Offb gibt der Märtyrerspiritualität breiten Raum (für die Zeit bis Konstantin).

Doch auch heute gibt es viele Märtyrer, die sterben müssen, weil sie Christen sind und als Christen handeln.

Die Gefahr besteht darin, in ihnen eine Elite zu sehen. Das ist christlich gesehen ein Widerspruch in sich.

Die ersten Mönche wollten einladende Radikalisierung sein, ihre Spiritualität wurde für ein ganzes Jahrtausend prägend. Die Armutsbewegung des Mittelalters zieht sich bis heute durch.

Eine Individualisierung fand in der *devotio moderna* statt, eine Verinnerlichung, die sich auch in der Spiritualität der Reformatoren findet.

Ignatius von Loyola formulierte die Rückwendung zur Aktion (*contemplativus in actione*), die sich ebenfalls heute oft wiederfindet.

Die Durchdringung der Welt mit dem christlichen Ferment ist in unserer Zeit Ziel der Bemühungen (Taizé u.a.). In besonderem Maße findet die charismatische Bewegung Anhänger, das komunitäre Element hält Einzug.

7• Verwirrende Vielfalt des „Christlichen“

Gerade im Blick auf die evangelischen Kirchen und Denominationen erkennen wir vielfältige Frömmigkeitsformen.

Es ist wahrscheinlich eines der größten Ereignisse, daß diese Unterschiede zu verblassen beginnen.

Es ist die Herausforderung des Christlichen schlechthin, sich in einer Welt voller Sinnangebote zur Geltung zu bringen.

Die Bedeutung der Vielfalt in der Einheit ist erkannt worden, dafür steht die Universalität der einen katholischen Kirche in den verschiedenen kulturell unterschiedlichen Ortskirchen.

Das paulinische Prinzip von organischem Respekt und Liebe bewahrt die Kirche in Einheit und Vielfalt, bei allen Schwierigkeiten der Inkulturation. Die Probleme der Gemeinden zeigen sich z.B. in Italien in den Konflikten zwischen Gemeinden und spirituellen Bewegungen.

8• Was ist echte christliche Spiritualität ?

Die Frage nach der Unterscheidung der Geister ist eine immer wieder gestellte Aufgabe an uns Christen.

Eine Spiritualität, die der Freiheit keinen Raum gibt, ist kritisch zu betrachten.
Gottes Geist macht frei, nicht abhängig.

Im Hinblick auf die ganze Bandbreite von Spiritualität ist ein Kriterium festzuhalten: **führt sie zu größerer Liebe?**

Das Ziel christlicher Spiritualität ist nicht größere Erleuchtung /Erhabenheit, sondern Liebe, tätig werdende Liebe.

Echte Mystik genügt sich nie selber. Am Lebensstil muß sich Spiritualität zeigen, das ist keine akademische Frage, sondern entscheidet sich z.B. an der Gastfreundschaft im Pfarrhaus.

Eine Spiritualität, die sich nur den Eliten zuwendet, hat ihr Urteil bereits erhalten. Solidarität ohne Tat verdient den Titel nicht. Das leuchtende Zeugnis gelebter Spiritualität tut dem Ganzen gut, so wie ein krankes Glied andererseits alle anderen mitleiden läßt.
Wie in der Ezechiel-Vision quillt aus Christus, dem neuen Tempel, das Wasser christlicher Spiritualität, das die Welt fruchtbar macht.

Die Vielfalt christlicher Frömmigkeitstypen wird nicht nur als Reichtum, sondern auch als Last empfunden.

Die Aufgabe des Pfarrers ist es, „ex pluribus unum facere“ (.....).
Einer kann nicht allein die ganze christliche Frömmigkeit leben, da die göttliche Überfülle zu groß ist.

Es gibt nicht so viele christliche Spiritualitäten, wie es Menschen gibt.

Je nach Modell ergeben sich verschiedene Zuordnungen von **Frömmigkeitsformen zu bestimmten Typen/Stilen:**

- **Theologische Typologie:** die Fülle des göttlichen Lichts strahlt in den verschiedenen Formen unterschiedlich wieder. Je nach Akzent wird ein Aspekt des Evangeliums besonders betont und gelebt. Es gibt Spiritualitäten, die mehr das Kreuz betonen, andere die Auferstehung, viele andere Pfingsten. Man muß allerdings aufpassen, wenn eine Randthese (z.B. Engel), den Blick auf's Zentrum versperrt.
- **Geschichtlich-epochale Typologie:** wie hat der Geist epochal Neues hervorgebracht ? Bestimmte Formen erweisen sich als Antwort auf die Herausforderungen ihrer Zeit (vgl. Walter Dirks: die Antwort der Mönche), das sog. „Challenge-and-response-Modell“.

529 n.Chr. wurde die platonische Akademie geschlossen, und Monte Cassino gegründet => *translatio imperii* (.....).

Franziskus gab eine Antwort auf den Sippenegoismus und die Besitzverhaftung, so

wie Dominikus auf die Entstehung der Universitäten reagierte und Ignatius den Aufstieg des Subjektivismus beantwortete.

Die Antworten auf die Herausforderungen stellten die kirchliche Gemeinschaft oft vor eine Zerreißprobe, jede Spiritualität muß daher die Polaritäten ausbalancieren, so wie die Franziskaner nur überlebten wegen der zuweilen anstößig konkreten Treue des Franz zu den Armen und zur Kirche.

- **Soziologische Typologie:** Lebensformen, Berufe, Lebensalter usw. prägen die Spiritualität des je einzelnen, die sich durch spezifische Ausdrucksformen kennzeichnet. Dies gilt für klerikale wie für laikale Glaubensstile. Lange Zeit galt das priesterliche Modell als Ideal, und zwar nach monastischem Muster. **Es ist die entscheidende Aufgabe der Theologie, Spiritualitäten zu entwickeln, die den Lebenssituationen angemessen sind.**

5. Das Verhältnis von Aktion und Kontemplation

Das Evangelium wäre ohne die Begegnung mit dem Griechischen wahrscheinlich nur eine Bewegung des Judentums unter vielen geblieben (???).

Erst die Philosophie stellte die zentralen Denkmotive bereit, die Dauerhaftigkeit und Verständlichkeit boten.

Dennoch war das Zusammentreffen problematisch, da das Christentum sich aus dem hebräischen ins griechische Denken inkulturieren mußte.

Die biblische Verhältnisbestimmung von Aktion und Kontemplation war z.B. eine andere als die im griechischen Denken, so daß sich eine Verschiebung ergab, die erst wieder zurechtgerückt werden mußte.

5.1 Der Vorrang des kontemplativen Lebensideals

Das Verhältnis von Praxis und Theorie gehört seit Platon zu den philosophischen Grundfragen.

2 Lebensformen standen bereit:

die politisch-praktische Tätigkeit, die jede Form öffentlicher Aktivität meinte, (aber ohne körperliche Arbeit, denn für die waren die Sklaven zuständig),

und die theoretische Tätigkeit, das war die objektiv-distanzierte Betrachtung, um zu verstehen. Letztere stand dabei im Ansehen höher. (???)

In der Betrachtung erhebt sich der Mensch in Autarkie zum Göttlichen. Ein solches Leben setzt aber materiellen Wohlstand voraus.

In der stoischen Ethik tritt die Dominanz des theoretischen Lebens wieder zurück. Die natürliche Einheit von Denken und Handeln wird angestrebt.

Der entscheidende Umbruch geschah im Neuplatonismus. Die Philosophie verlor ihren Rückhalt im Leben freier Bürger, als die Polis endgültig untergegangen war.

Der Philosoph mischte sich fortan nicht mehr in die Wirrungen des Lebens ein, sondern gab sich an das rein Geistige hin.

Im Mittelpunkt stand allein das geistige Einswerden mit dem Göttlichen, der Weise ließ die Welt hinter sich.

Dies war ein stark individualistisches Ideal, der Wahlspruch lautete: „als Einsamer in das Einsame“. Dieses Schwergewicht zog sich bis ins Mittelalter durch.

Thomas von Aquin führte noch 8 Gründe an, warum das kontemplative Leben besser sei, z.B. wegen der größeren Unabhängigkeit und höheren Beständigkeit.

Die frühe Mönchstheologie bildete nach und nach ein Stufenschema aus, wo das praktische Leben nur noch Mittel zu immer höherer Geistigkeit und Gottesschau war. Die praktische Tätigkeit läßt die Seele reifen, reinigt sie und bereitet sie vor (*via purgativa – via illuminativa – via unitiva*).....

Das letzte Ziel bleibt aber Grenze, die im Leben ganz selten nur erreicht wird. **Der Weg der Nachfolge Christi wurde so zum Weg der Weltflucht.**

Eine andere Bewegung fand auch statt.

Die Liebesforderung des Evangeliums erzwang eine Korrektur.

Die Pflichten der Nächstenliebe sind keine bloße Vorstufe des rein Geistigen. **Das tätige Leben mußte also höher bewertet werden, wenn es auch lange defizient erschien.**

Exemplarisch läßt sich die Ambivalenz der *Caritas* im Denken **des Augustinus** zeigen.

Er war Plotin-Anhänger und zugleich Theologe.

Er rang um den Wert der *Caritas* in der Auseinandersetzung mit der römischen Philosophen Varro, der 3 Lebensformen kannte (aktiv, theoretisch, Mischform).

Augustinus sagte, der Christ müsse sowohl dem Anspruch der Nächstenliebe als auch der Wahrheit genügen.

Dadurch veränderte sich auch der Begriff der *vita activa*, sie wurde zum Leben in christlicher Nächstenliebe, wozu auch die *vita contemplativa* gehörte.

Es ist die Aufgabe jedes Christen, daraus seine Mischung zu finden.

Thomas von Aquin führte keine Lösung herbei (s.th. II-II 182,1-2), er differenzierte vielmehr nach Gottesliebe = *vita contemplativa* und Nächstenliebe = *vita activa*, obwohl die Bibel hier gerade eine Einheit sieht.

In der Frage nach dem Vorzug eines bestimmten Ordens hingegen galt ihm ein verkündendes Ideal, eine gute Balance höher als die reine Kontemplation. Meister Eckhart vollzog dann die Lösung, die den Vorrang des Kontemplativen prinzipiell zurückdrängte.

5.2 Der Vorrang des „Wirkens“ in der Mystik Meister Eckharts

Meister Eckhart verdanken wir viele philosophische Begriffe in der deutschen Sprache, z.B. „wirken“ oder „Wirklichkeit“.

Er kehrte das Verhältnis um und stellte das Wirken, den lebendigen Vollzug des Handelns Gottes in den Mittelpunkt. Das läßt sich an 2 Predigten zeigen, die er zur Geschichte von Martha und Maria (Lk 10,38ff.) hielt.

Einzelne Exegeten hielten am Wortsinn fest, andere legten allegorisch aus, Martha sei gleich *vita activa*, Maria gleich *vita contemplativa*.

Andere Deutungen legten Martha als Israel und Maria als das Christentum aus.

=> Meister Eckhart nun entwickelte eine neue These, die Lehre von der Abgeschiedenheit des Menschen, die nicht Weltflucht ist, sondern eine Freiheit inmitten der Welt.

Die Jungfrau steht für das Freisein von allen Gottesbildern, so frei, wie ich war, als ich noch nicht war. Die Jungfrau steht dem Willen Gottes ganz offen. In dieser Haltung kann die Jungfrau Frucht bringen, Weib werden.

Und genau darin liegt der eigentliche Clou der Mystik: fruchtbar zu werden, Gott in meiner Seele zu gebären. Ich soll das Zusammensein mit Gott, die Gottesgeburt, nicht allein genießen, sondern mich aus dieser Wirkeinheit nach außen wenden. Maria und Martha erzählen also nicht zwei Lebensgestaltungen, sondern von der Gottesgeburt.

In einer zweiten Predigt läßt Meister Eckhart seine Vorliebe für Martha erkennen, die der volle und ganze Mensch ist. **Die zweifache Namensnennung „Martha, Martha“ deutet für ihn auf das Wirken in der Zeit und das Sein bei Gott hin. Maria hat dagegen noch nicht die Vollreife des christlichen Lebens erreicht. In ihrem Verharren bei Jesus hat sie sich noch nicht dem Wirken geöffnet.**

Das Für-sich-genießen der Anwesenheit des Herrn ist für Eckhart ein Zeichen, daß Maria erst am Anfang ihrer geistlichen Entwicklung steht.

Eckhart korrigierte also nicht nur die Antwort, sondern auch die Frage nach dem Vorrang eines Lebensstils. Er überwand den Dualismus auf eine Einheit hin.

Er begründete die Spiritualität in der Welt und nahm damit gewissermaßen das jesuitische „contemplativus in actione“ vorweg.

5.3 Der Aufstieg des aktiven Lebens in der Neuzeit

Bereits die Benediktsregel brach mit ihrem „ora et labora“ den Vorrang des Kontemplativen und stellte die harte körperliche Arbeit gleichberechtigt daneben.

Die 2 großen mittelalterlichen Ordensgründungen, **Franziskaner und Dominikaner**, sind aktive Orden, in *Caritas* und Verkündigung.

Ignatius ging noch einen Schritt weiter: **das aktive Apostolat auf der Basis des spirituellen Mottos „contemplativus in actione“, der tätige Dienst des Wortes am Wort (*ministerium verbi*) ist selbst schon Kontemplation.**

Predigt, Unterricht, *Caritas*, Exerzitien, das Eintreten für die Wahrheit sind Wirkweisen des

Wortes Christus selbst, des menschengewordenen *Logos*.

Das Neue der Jesuiten ist die Theologie der Sendung, die apostolische Dynamik.

Dieses Selbstverständnis findet sich auch in der Ordensgründung der Mary Ward, die zur selben Zeit lebte. Das Ordensinstitut der Mary Ward wurde 1630 zwar wegen der ungewohnten Laienspiritualität verboten, lebte aber wieder auf und wurde anerkannt (heute: englische Fräulein).

Beide Orden hatten einen riesigen Aufschwung, wenige Jahre nach der Gründung der Jesuiten wirkte P.Franz Xaver schon in China.

Die Ordensleute der zweiten Generation brachten dann auch eine Reflexion ihres Ideals hervor: „*faciendi quod est in se Deus non denegat gratiam*“ (salopp: hilf dir selbst, dann hilft dir Gott).

Unter dem Namen des Ignatius wurde eine Sentenz überliefert: „Vertraue so auf Gott, als ob die Dinge allein von dir und nichts von Gott abhinge, wende aber alle Mühe auf, als ob alles von Gott und nichts von dir gewirkt würde“.

Die menschliche Tätigkeit ist nicht konstitutiv für die Gnade, vielmehr ist im tiefsten Vertrauen Gott im menschlichen Tun so präsent, als ob alles von einem selbst abhängt.

Das Tun ist geschöpflicher Mitvollzug des Gotteswirkens.

Die theologische Aufwertung des Tuns scheint noch an anderer Stelle auf, **in den Exerzitien**.

Gott müht sich ab für mich und die Schöpfung, er verhält sich wie ein Arbeiter. Das ist eine ungeheure Umwertung des vormals als negativ empfundenen Arbeitsbegriffs.

Das Ideal ist nicht der *homo faber*, der Mensch, der sich die Schöpfung unterwirft, sondern der Mensch, der Gottes Arbeit mitvollzieht.

Noch zu Lebzeiten des Ignatius bildeten sich zwei Richtungen, eine mehr mystische und eine mehr intellektuelle, die sich um die Gebetszeiten stritten. Sein Mitarbeiter Nadal beklagte sich einmal darüber, daß man nur eine Stunde Gebet am Tag habe, inklusive 2mal 15 min. Gewissenserforschung. **Das kam aus dem Ansatz des Ignatius, das Apostolat selbst als Gebet zu betrachten.** Der Nachfolger des Ignatius, Franz von Borgia, setzt die Gebetszeiten auf 2 Stunden hinauf.

5.4 Die Balance von aktivem und kontemplativen Leben

Heute ist das Verständnis für das kontemplative Leben weitgehend geschwunden, da dieses nichts zur Sendung der Kirche beitrage.

Das Kontemplative bedarf heute der Rechtfertigung.

Der Aufstieg des aktiven Lebens ging aber einher mit dem inhaltlichen Umschlag von der

politisch-kommunikativen Tätigkeit hin zur handwerklichen Fristung des Lebens, zur Arbeit.

Das Machen, nicht das soziale Handeln nahm in der Priorität die vormalige Stellung der Kontemplation ein.

Hannah Arendt drückte dies so aus: *zoon politikon* => *homo faber* => *animal laborans*.

Es bedarf daher einer Neubestimmung des Verhältnisses von *vita activa* und *contemplativa*, kein Gegensatz, sondern Balance.

Der Mensch verfehlt sich im eindimensionalen Verhalten: allein Arbeit macht kaputt, Tat und Muße, **Arbeit und Ruhe gehören zur Diätetik, zur Lehre vom gesunden Leben.**
Im geistlichen Bereich entspricht dem der Wechsel von *actio* und *contemplatio*.

Wir sollen an Leib und Seele gesund werden, d.h. **auch die Sorge um den Leib gehört zur christlichen Spiritualität.**

Vordergründig gehört es auch zum geistlichen Leben, in Anspruch genommen zu sein, aber das kann auch in innerer Ruhe geschehen.

Hektik ist kein zuverlässiger Indikator für wirkliches Schaffen.

Doch es braucht auch feste Zeiten, gerade in unruhiger Zeit, die von vornherein feststehen, am Tag, in der Woche und im Jahr.

Im Ganzen des menschlichen Lebens wechseln sich Phasen von vorherrschender *actio* mit Phasen ab, die eher kontemplativ sind.

Man kann sagen, daß es die Aufgabe jedes Menschen ist, für sich ein angemessenes Gleichgewicht zu finden, jenseits der Differenz.

Eine echte Durchdringung von *actio* und *contemplatio* wird auch der Wahrheit des Evangeliums gerecht. Die biblische Wahrheit ist ja getane Wahrheit, man schaut sie nicht nur, sondern lebt in und aus ihr.

Für Joh ist Jesus Christus die gelebte Wahrheit in Person (Joh 5,19).

Im aufrechten Gang des Menschen sahen die Kirchenväter eine Voraussetzung des schaffenden Menschen, aber darüberhinaus ein Bild für den betenden und arbeitenden Menschen (Hände = Tat und Gebetsgeste).

Die geforderte Einheit ist das Ideal christlicher Spiritualität und ihr Maßstab.

VI. Gebet und Gottesdienst

1. Einwände gegen das Gebet (Kant) (fiel aus)

2. Die biblische Gebetsanweisung (fiel aus)

3. Die theologische Problematik des Bittgebetes

Karl Rahner sprach „von der Not und dem Segen des Gebets“.

Zu den inneren Schwierigkeiten des Gebets gesellt sich heute der populäre Vorwurf, das Gebet habe nur Alibifunktion für eigenen Versäumnisse.

Das ist der Tenor aufklärerischer Gebetskritik seit **Kant**. Für ihn hat das Gebet nur den Sinn, den niederen Menschen quasi als Vehikel zu Vernunftglauben und Sittlichkeit zu führen. Das gilt für das öffentliche Gebet der Kirche wie für das Gebet der einzelnen Gläubigen.

Am schärfsten stellen sich die Fragen **beim Bittgebet**. Manche schlagen deshalb vor, nur Dank, Lob und Klage zuzulassen. Doch dann fällt ja auch der Dank und die Klage weg, denn welchen Sinn soll es haben, einem ohnmächtigen Gott zu klagen oder zu danken ?

Die Probleme des Bittgebets:

- Dürfen wir Gott um alles bitten ?
- Instrumentalisiert das Gebet nicht Gott zum bloßen Erfüller ?
- Was, wenn uns Gott nicht erhört ?
- Hört uns Gott überhaupt ? Er kennt meine Probleme doch schon vor meinem Gebet.

Das Kernproblem ist das Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit.

Origenes bot dafür eine Lösung an: Gott vermag die freien Willensakte vorherzuwissen und in seinen Plan einzubauen. **Das Zueinander von Gott und Mensch bricht den Schicksalsglauben der Antike auf.** Vorherbestimmung und Vorauswissen unterscheiden sich nämlich.

3.1 Der Sinn der Bitte im Verhältnis des Menschen zu sich selbst

Einen ersten Einstieg finden wir in den Bitten, die Gott nicht erfüllt. Von außen gesehen bleibt die Bitte ja oft unerfüllt.

Der Beter muß um ein Verständnis ringen, daß Gott eben innerlich erhört.

In deterministischer Sicht gibt es nur einen Ausweg, das Gebet zu retten. **Seit Schleiermacher folgten viele Theologen diesem Weg:**

Wenn wir beten, richten wir uns im Grunde auf uns selber. Das Gebet verändert uns, es ist eine Reflexion vor dem eigenen Ich. Das ist sicherlich eine Funktion des Gebets, doch erschöpft sich der Sinn des Bittgebets darin nicht.

Das Gebet Jesu am Ölberg wurde so gedeutet: der Kelch ging nicht vorüber, aber Jesus hatte danach die Kraft zur Annahme des Leidens. **Das Gottesbild, das dahintersteht, ist jedoch nicht christlich. Das Gebet ist hier nicht Dialog mit Gott, sondern therapeutische Meditation.**

Die Du-Anrede ist reine Technik, um zu tieferen Schichten meines Ich vorzustoßen. Für bewußte Christen kommen hier vor allem Zweifel zur Sprache. So hat man das Gebet in den 60er und 70er-Jahren dieses Jahrhunderts in der politischen Theologie verstanden. Eine solche Sicht umgeht alle möglichen Einwände, indem man das Gebet in den menschlichen Innenraum verlegt.

Doch bezahlt man das mit dem Verlust, das Gebetserleben vieler Menschen und der Bibel nicht erfaßt zu haben. Da ist auch keine theologische Klärung gegeben, denn eine solche Sicht setzt keinen Gott voraus, das Gebet wäre vielmehr durch andere Therapieformen ersetzbar.

Selbst wenn Gott einbezogen wird, als der, der die innere Umwandlung bewirkt, widerspricht das der Generalprämisse vom machtlosen Gott. (???)
Das heißt nicht, daß das Bittgebet nicht solche Wirkungen hätte.

So heißt es bei Thomas: wir beten auch, daß wir uns unserer Schwachheit bewußt werden.

Oder bei Luther: daß wir das Bewußtsein der Dankbarkeit wecken.

=> Doch darin erschöpft sich der Sinn des Gebets nicht.

3.2 Der Sinn der Bitte im Verhältnis zu Gott

Der **analytische Philosoph V.Brümmer** legt in seinem Buch „Was tun wir, wenn wir beten?“ dar, **daß auch das Bittgebet ein richtiges Bitten ist.**

Christen vertrauen auf die Wirkung ihres Gebets, sie hoffen und erwarten, daß Gott ihnen gibt, wie sie erbitten und weil sie es erbitten.

Brünner spricht von einer doppelten Kontingenz:
erstens darf sich eine sinnvolle Bitte weder auf Unmögliches noch auf Unvermeidliches richten,
zweitens ist das Gebet zwar notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung der Erfüllung.

Im Blick auf Gottes Allmacht gibt es auch für Gott Unmögliches: Gott kann nichts logisch Unmögliches tun oder was im Widerspruch zu seinem eigenen Wesen steht.

Dies ist keine Einschränkung seiner Allmacht, sondern Ausdruck der Allmacht eines vernünftigen und liebenden Wesens.

Gott ist treu und steht zu seiner Schöpfung, er nimmt sie ernst und verleiht ihr Selbststand. Weil Gott in Übereinstimmung mit sich handelt, erweist er sich als der verlässliche Gott. Seine Allmacht schließt seine Selbstbestimmung als Liebe mit ein.

Gott ist also insofern allmächtig, als er von außen her keine Einschränkung kennt, aber eine innere Festlegung.

Wir müssen als Ausgangspunkt das biblische Zeugnis nehmen, daß die Bitte auch für Gott Bedeutung hat. **Gott muß als personale Macht gedacht werden, die ihre Allmacht nicht auf Kosten der menschlichen Freiheit durchsetzt.**

Gott bemüht sich selbst an seiner Schöpfung, der er Freiheit und Würde gibt. Er bezieht den Menschen in die Verwirklichung seiner Pläne ein und macht sich damit abhängig von der kreatürlichen Antwort. Gott ist nicht absolut unwandelbar, sondern als personales Wesen. Er bestimmte sich als der treue und liebe Gott und ist damit nicht willkürlich, sondern unwandelbar gut. Das läßt Raum für die Bitten des Geschöpfes, das entspricht dem Vertrauen in die Güte und Barmherzigkeit Gottes.

Wie berührt nun eine zeitliche Bitte den ewigen Willen Gottes ?

Seit Boethius stellte man sich die Ewigkeit so vor: Gott überschaut in einem Blick alle Zeit. Gott kennt kein Nacheinander, daher erweist sich sein Wissen immer als zutreffend.

Mit diesem räumlichen Bild ist aber die Eigenart der Zeit nicht wirklich berücksichtigt, da es von Gott her dann quasi nur einen Zeitpunkt gibt, die Erfahrung ihrer Abfolge also eine Täuschung ist. Damit wäre das Bittgebet Illusion.

Gott kann aber in zeitliche Beziehung zu den Menschen treten.

Gottes Ewigkeit ist Zeitmächtigkeit, nicht Überzeitlichkeit. Er kann zu jedem Augenblick in der Zeit handeln.

Er existiert ohne zeitlichen Anfang und Ende, er ist der irdischen Zeitlinie in allem gleichzeitig (Ps 90,2).

Ein solches Verhältnis bindet Gott an seine Geschöpfe, aus seinem eigenen Entschluß gewährt er Freiheit, damit weiß er nicht alles voraus.

Das heißt nicht, daß für ihn alles so dunkel wäre wie für uns. Er weiß um unsere Zukunft, aber so, daß unsere Entscheidung Bedeutung hat, nicht, als ob alles schon geschehen wäre. **Er weiß um die Zukunft als Möglichkeit.**

Man könnte Gott mit einem Schachgroßmeister vergleichen: Gott und der Mensch spielen zugleich im großen Spiel. Einige spielen mit ihm, andere spielen gegen ihn. **Gott ist der überlegene Spieler, der jederzeit alles unter Kontrolle hat, weil er um alle nur möglichen Spielzüge weiß. (???)**

3.3 Der Sinn des Bittgebets im Verhältnis des Menschen zu Gott

a. Bitten als Selbstkundgabe des Geschöpfes

Das Gebet wird zum absichtslosen Dialog zwischen Gott und Mensch. (???)

Während ein Befehl oder eine Forderung äußeren Zwang androht, erhält eine Bitte die Würde des Bittenden und des Gebetenen. **Wenn die Bitte nicht mehr nötig ist, um erfüllt zu werden, wird sie zum absichtslosen Ausdruck einer Beziehung.** Ich bekenne, auf die Gabe angewiesen zu sein, und weiß doch, daß ich sie (nicht ???) bekommen werde.

Die Bitte ist das Einschwingen auf Gott, Selbstkundgabe des Geschöpfes.

In der menschlichen Beziehung äußern wir die Bitte nur an einen vertrauten Menschen. Bei Gott entsteht die Vertrautheit erst im Gebet, in dem wir ihm näherkommen. Das Bittgebet ist Ausdruck des Vertrauens in Form der Bitte.

Gebet ist die Sprache der Hoffnung, die Bitte wird zur Schule der Hoffnung.

b. Kreatürliche Freiheit in einem nicht-deterministischen Universum

Gottfried Bachl sieht das Bittgebet nicht primär durch Not angetrieben, sondern als **Lage der Freiheit**, deren drei Elemente im Bittgebet verwirklicht sind: **das Eingeständnis, nicht über den anderen zu verfügen, die Achtung vor der Andersheit und der Appell an die Freiheit des anderen.**

Die Bitte ist Brücke zwischen zwei Freiheiten, keine Nothilfe-Strategie.

Das setzt voraus, daß eine **Bitte auch umgekehrt ausgesprochen werden kann, daß also Gott auch den Menschen bitten kann.**

Gott lädt den Menschen zur Mitarbeit in der Schöpfung ein und bittet ihn darum. In der Wehrlosigkeit einer Bitte kommt der Allmächtige zu den Menschen.

Der Mensch hat nichts, was er nicht von Gott empfangen hätte, und trotzdem kann er seine Mitarbeit verweigern.

=> Damit ist das Gebet immer auch Antwort an Gott, Zeichen der Bereitschaft, an Gottes Reich mitzuarbeiten, dialogisch zu handeln.

Ein direktes Einwirken ist in diesem Modell ausgeschlossen. **Der Mensch bewegt Gott zum Handeln, indem er sich ihm als Werkzeug zur Verfügung stellt, sich ihm als Mitarbeiter anbietet.** „Dein Reich komme“ bekundet die Bereitschaft, am Kommen des Gottesreichs mitzuarbeiten. **Gebet und Handeln sind untrennbar miteinander verbunden.** Auch bei **konkreten Gebetserfüllungen** geht es nicht um ein miraculöses Eingreifen, sondern um die **Erfüllung im Leben der Menschen.**

c. Die Erhörung der Bitte und die Bereitschaft des Menschen zur Mitarbeit an Gottes Werk

Gott erhört jedes Gebet, doch ob er es auch erfüllt, liegt allein in seiner Freiheit.

Wir sollten aber die **Erfahrung der Erhörung ernstnehmen** und damit ernstmachen. Dann ist das Gebet auch keine religiöse Illusion.

Wenn ich in einem unverhofften Glück eine Gebetserfüllung sehe, kann ich das einem Außenstehenden nicht beweisen. **Erfüllung läßt sich nicht demonstrieren, sie ist Interpretation.**

In der Perspektive des Glaubens, der mit Gott rechnet, wachsen glückliche Fügungen zu einem sinnvollen Ganzen zusammen. (???)

Das Gebet selbst ist die Schule des Erkennens und die Schule der Fähigkeit, eine mögliche Antwort zu vernehmen.

d. Die Annahme der Nichterfüllung

Das Problem der Nichterfüllung bleibt und oft sind es die dringendsten Bitten, die nicht erfüllt werden:

- Jedes menschliche Gebet, das der Aufforderung Jesu zum Vertrauen entspricht, wird von Gott erhört. Es ist nicht vergebens.
- **Gott erhört auch die Gebete, die er nicht erfüllt, denn auf beiden Wegen, der Erfüllung und der Nicht-Erfüllung, führt Gott seine Kinder.**
- Die Nicht-Erfüllung könnte ihren Sinn darin haben, den Menschen aus seiner Ich-Verliebtheit zu lösen und ihn zu größerer Liebe zu führen. „Gut ist Gott, auch wenn er oft nicht gibt, was wir wollen, auf daß er uns gebe, was wir lieber wollen sollten“. (????)

Auch in schweren Stunden muß der Mensch um seine Gottesbeziehung ringen. Er bittet darum, Gott selbst bei Nichterfüllung seiner Bitten folgen und ihm vertrauen zu können.
=> Vielleicht wird er so in eine tiefere Beziehung hineingeführt.

Der Mensch, dem Gott seine Bitte nicht erfüllt, braucht nicht zu resignieren, sondern darf klagen und mutig daraus wieder hervorgehen. Er darf vertrauen, auch wenn der äußere Erfolg ausbleibt. (?)

- fin -

(d.h. die Vorlesung war hier leider zu Ende)

4. Die theologische Grundstruktur des Gebets

4.1 Vielfalt der Gebetsformen (Lob-Dank-Klage-Bitte)

4.2 Das Gebet der Christen als Anrede des Vaters

4.3 Das Gebet der Christen als Teilhabe am Gebet Christi

4.4 Das Gebet der Christen als Teilhabe am Gebet der Kirche

5. Der Gottesdienst der Kirche

5.1 Die anthropologische Bedeutung von Muße und Kult

5.2 Der biblische Hintergrund: Sabbat und Tag des Herrn

5.3 Die Geschichte des Sonntagsgebotes

5.4 Kultur des Sonntags als christliches Unterscheidungsmerkmal in einer säkularen Gesellschaft