

## ZEICHEN DER ZEIT EIN BEKENNTNIS MIT FOLGEN

Vor einiger Zeit schreckte die deutsche Gesellschaft auf, als Günter Grass sich im Vorfeld der Veröffentlichung seiner Erinnerungen dazu bekannte, dass er als jugendlicher Angehöriger der Waffen-SS war. Dass ausgerechnet der Mahner Günter Grass, der immer wieder seinen Finger in die Wunden der westlichen Gesellschaft legte und gegen jede Form der Verharmlosung oder gar Verdrängung der deutschen Geschichte engagiert zu Feld zog, in diesem Bereich eine dunkle Seite in seinem eigenen Leben mit sich trug, war für viele ein Schock. Nachdenklich stimmt dabei jedoch weniger die Tatsache, dass auch Grass dieser nationalsozialistischen Elitetruppe angehörte. Wie vielen anderen seiner Altersgenossen ist auch ihm eine differenzierte Betrachtung dieser Mitgliedschaft zuzugestehen. Auch er stand unter dem Einfluss der verführerischen Propaganda des Verbrecherregimes und war in seiner jugendlichen Begeisterung für das Heldentum leicht zu einem fragwürdigen Weg zu bewegen. Moralisch bedenklich ist vielmehr die Tatsache, dass Grass sich zu einer der bedeutsamsten Stimmen des deutschen Gewissens aufgeschwungen und Umkehr eingefordert, selbst aber erst jetzt, mit fast 80 Jahren, zum Eingeständnis seiner Schuld durchgerungen hat. Doch Umkehr ohne Schuldbekennung gibt es nicht. Was hätte sich an der moralischen Autorität von Günter Grass verändert, wenn er schon in jungen Jahren gesagt hatte: „Ich weiß, wovon ich spreche, und ich erschrecke über meine eigene Geschichte. Aber gerade deshalb ...“ Wäre seine Autorität nicht allein schon deshalb glaubwürdiger gewesen, weil da nicht einfach einer mit dem Finger auf andere gezeigt, sondern aus eigener Betroffenheit heraus gesprochen hätte? Jetzt aber, bei diesem Bekenntnis nach so vielen Jahren, fällt einem unwillkürlich das Wort Jesu ein: „Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht? Wie kannst du zu deinem Bruder sagen: Lass mich den Splitter aus deinem Auge herausziehen! - und dabei steckt in deinem Auge ein Balken? Du Heuchler! Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge, dann kannst du versuchen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders herauszuziehen“ (Mt 7,3-5 // Lk 6,41f).

Aber es geht nicht darum, auf Günter Grass einzuprügeln, ihn vom Sockel zu stoßen oder, wie es der Spiegel gern getan hätte, ihm einen Platz in der „hall of shame“ zuzuweisen. Das Beispiel von Günter Grass wirft ein Licht darauf, wie im Umgang mit Schuld in der deutschen Gesellschaft einiges im Argen liegt. Entweder wird Schuld in einer menschenunwürdigen Weise, nicht selten in Form eines Seelenstriptease, wie es in vielen Talkshows erlebbar ist, präsentiert, oder aber sie wird in einer Weise verdrängt und vertuscht, als ob sie nicht existieren würde. Schuld bedeutet Schwäche, und Schwäche darf man sich nicht zugestehen. An was es der deutschen Gesellschaft mangelt, ist ein natürlicherer, ein menschenwürdigerer Umgang mit Schuld. Schuld gehört zum menschlichen Leben. Keiner ist ohne Schuld –

ohne Sünde. Aber sie kann auch zur Chance werden. Schuld darf nicht verharmlost werden, aber sie muss auch nicht unnötig dramatisiert werden.

Josef Kentenich hat in der Begleitung vieler Menschen in manchen seelischen Abgründ geschaut, und er hat Schuld am eigenen Leib erfahren. Er wusste um die Abgründe menschlichen Lebens, aber er ist davor auch nicht zurückgeschreckt. Für ihn waren die Bruchstellen des menschlichen Lebens Einbruchstellen der göttlichen Gnade. In der Schuld wird der menschliche Drang nach Selbsterlösung aufgebrochen. Weil der Mensch in seiner Schuld merkt, dass er sich nicht selbst erlösen kann, wird er offen für die erlösende Liebe Gottes. Kentenich kündigt deshalb nicht einen Gott, der die Menschen liebt, obwohl sie schwach sind, sondern weil sie schwach sind. Die menschliche Schwachheit drängt Gott dem Menschen mit seiner Allmacht entgegen zu kommen, nicht um ihn zu bestrafen, sondern um ihm zu Hilfe zu kommen. So wird die menschliche Schwachheit, die nicht selten in der eigenen Schuld erlebt wird, plötzlich zur Stärke. Und genau das würde man Günter Grass und anderen Mahnern wünschen: aus dem Bekenntnis der eigenen Schuld heraus zur Umkehr aufzufordern, denn wahre Umkehr ohne echtes Schuldbekenntnis gibt es nicht.

Papst Benedikt hat im Rahmen des Welttreffens der geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen um Pfingsten von der Schönheit, Christ zu sein gesprochen. Zu dieser Schönheit gehört der Glaube an einen Gott, vor dem wir unsere Schuld nicht verstecken müssen, sondern der uns hilft, zu unserer Schuld zu stehen, sie als Teil unseres Lebens zu anzunehmen und sie als Chance zu sehen, die uns zu größerem menschlichen Wachstum verhilft, die uns aber vor allem seine barmherzige Liebe immer neu erfahren lässt. Wie schön ist es, einen barmherzigen Vater zu haben.

Bernd Biberger

Bernd Biberger

## Die Schönheit, Christ zu sein – einige biblische Anmerkungen zur Schönheit



Der Autor: Bernd Biberger, Dr. theol., geb. 1966, Priester der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Mitglied des Schönstatt-Instituts Diözesanpriester, Habilitand an der kath.-theol. Fakultät in Bonn im Fachbereich Altes Testament, Präsident des Josef-Kentenich-Instituts.

„Die Schönheit, Christ zu sein, und die Freude es anderen mitzuteilen“. Unter diesem Motto hatte Papst Benedikt zu Pfingsten 2006 die geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen nach Rom eingeladen. Papst Benedikt greift dabei mit der „Schönheit“ auf einen Begriff zurück, der in der Neuzeit vor allem mit subjektivem Empfinden von Ästhetik zu tun hat. Papst Benedikt hingegen versteht „Schönheit“ eher im traditionellen philosophischen Sinn. So begreift Platon Schönheit als durch die Vernunft zu erfassende Idee, die in einer Trias mit dem Wahren und dem Guten zu denken ist.<sup>1</sup> Ähnlich fassen die mittelalterlichen Philosophen wie Thomas von Aquin Schönheit als Seinsweise des Seienden auf. Die sinnlich schönen Dinge sind Abbild des Glanzes Gottes und nur deshalb schön, weil sie Gottes Schönheit repräsentieren.<sup>2</sup> Es mag an dieser Stelle von Interesse sein, wie die Hl. Schrift von der Schönheit spricht.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Seubold, Günter, Schönheit, in: LThK Bd. 9, 3.Auflage, Freiburg / Basel / Rom / Wien, 2000, 212.

<sup>2</sup> Vgl. ebd.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Bauer, Johannes B., Schönheit, in: Bibeltheologisches Wörterbuch, hrsg. v. dems. in Gemeinschaft mit Johannes Marböck und Karl M. Woschitz, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Graz / Wien / Köln, 1994, 491f; Krüger, Thomas, Schönheit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, hrsg. v. Angelika Berlejung und Christian Frevel, Darmstadt, 2006, 359f.

## Schönheit im Alten Testament

Das Hebräische kennt mehrere Wurzeln, die Schönheit ausdrücken können. Neben *jph* und *n'h* wird häufig auch die Wurzel *twb* verwendet. Das ist deshalb auffällig, weil das zugehörige Adjektiv *tōb* auch „gut“ bedeuten kann. So wird bspw. das Angesicht Rebekkas in Gen 24,16 und in Gen 26,7 als *tōbah* bezeichnet, wohingegen in Gen 29,7 das Angesicht Rahel als *jāpæh* beschrieben wird. Man könnte deshalb auch das Urteil über die einzelnen Schöpfungswerke in Gen 1 („Und Gott sah, dass es gut war“) auch übersetzen: „Und Gott sah, dass es schön war“. Entsprechend preisen auch Koh 3,11 und Sir 42,15ff die Schönheit der Schöpfung. Schönheit und Gutsein liegen somit nahe beieinander.

Die Schönheit von Personen<sup>4</sup> wird häufig als Ausdruck der besonderen Bedeutung einer Person verstanden. So wird schon in Ex 2,2 vom neugeborenen Mose gesagt, dass er ein schönes Kind war. In gleicher Weise werden auch die Könige Saul (vgl. 1 Sam 9,2) und David (vgl. 1 Sam 16,12.18) in ihrer Jugend als schön beschrieben. Von Josef, dem Sohn Jakobs, wird seine schöne Gestalt hervorgehoben (Gen 39,7). Ebenso wird bei Daniel und seinen Gefährten ihre Schönheit betont (Dan 1,4). Ps 45,3 preist den König als den Schönsten aller Menschen. Entsprechend ihrer Bedeutung hatten deshalb auch die Ahnfrauen der Patriarchen schön zu sein (Sara: Gen 12,11; Rebekka: Gen 24,16 u.ö.; Rahel: Gen 29,7). Gerade aber diese Verbindung von Schönheit und Erwählung macht es schwierig, im leidenden Gottesknecht den Erwählten des Herrn zu erkennen. Weil ihm die schöne Gestalt fehlt (Jes 53,2) bzw. weil sein Leiden ihm die Schönheit genommen hat, deswegen wird er als von Gott verstoßen angesehen (Jes 53,4).

Doch das Alte Testament weiß auch um die Gefahren der Schönheit. Sir 11,2 mahnt, den Menschen nicht nach seinem Aussehen zu beurteilen. Jes 3,16ff; Ez 16,15 und 28,17 beklagen, dass Schönheit zum Hochmut verführen kann. Nicht zuletzt wird die Schönheit auch in der Beziehung von Mann und Frau angesprochen. In Hld 1,16 preist die Braut die Schönheit ihres Geliebten, der Bräutigam rühmt sogar 13mal die Schönheit seiner Geliebten (Hld 1,8.15; 2.10.13 u.ö.). David wird durch die Schönheit Batsebas (1 Sam 11,2) zum Ehebruch verführt. Spr 6,25; Sir 9,8 und 25,21 warnen davor, sich von einer schönen Frau verführen zu lassen, und Sir 42,12 fordert gar eine unverheiratete Frau auf, ihre Schönheit nicht öffentlich zu zeigen.

Das Alte Testament spricht jedoch beileibe nicht nur von der Schönheit des Menschen, des Landes (vgl. Ex 3,8; Num 14,7; Jos 23,13ff; Ri 18,9) oder der Schöpfung. Weish 8,2 lobt die Schönheit der Weisheit. Ps 92,2 und 147,1 sprechen von der Schönheit des Lobpreises auf Gott. Ps 133,1 preist, wie gut und schön es doch ist, wenn Brüder in Eintracht miteinander wohnen. Dieser Vers zeigt im Übr-

---

<sup>4</sup> Dass im Alten Testament doppelt so viele Frauen als Männer als „schön“ bezeichnet werden, überrascht wohl nicht.

gen wiederum, dass „gut“ und „schön“ Parallelbegriffe sind, die sich zumindest in bestimmten Zusammenhängen gegenseitig ersetzen können.

Befragt man also das Alte Testament, worin die Schönheit des Christseins liegen könnte, dann besteht sie im Streben nach Weisheit, im Lob Gottes und im friedlichen Zusammenleben der Menschen.

## Schönheit im Neuen Testament

Auch die griechischen Schriften der Bibel kennen mehrere Wörter, um von der Schönheit zu sprechen. Das am häufigsten verwendete ist das Adjektiv kalón. Der Sprachgebrauch der Septuaginta und des Neuen Testaments entsprechen sich dabei.

Anders als im Alten Testament ist die äußerliche Schönheit im Neuen Testament selten Thema. 1 Petr 1,24 betont die Vergänglichkeit des Sterblichen und vergleicht dabei die Schönheit mit dem schnell verdorrnden Gras.

Noch stärker als im Alten Testament fallen im Neuen das Gute und das Schöne ineinander. Ein Blick in die Konkordanz der Einheitsübersetzung zeigt, dass sich die Vorkommen des Wortes „schön“ und seiner Derivate im NT an den Fingern abzählen lassen. Das liegt daran, dass bspw. das griechische Wort kalón zumeist mit „gut“ übersetzt worden ist. Wie sehr kalón die Bedeutung des moralisch Schönen angenommen hat, zeigt sich an verschiedenen Stellen. So lautet die Frage Jesu in Mk 3,4: „Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses?“, während Jesus in Mt 12,12 wörtlich feststellt: „Darum darf man am Sabbat Schönes tun“. In Mt 5,16 spricht Jesus eigentlich von den „schönen“ Werken. Die Früchte, die ein Baum (nicht) hervorbringt, sind in Mt 3,10 / Lk 3,9 schöne Früchte. Im Gleichnis vom Himmelreich in Mt 13,24ff sät der Sämann schönen Samen aus. Die Fische, die die Fischer in Mt 13,48 auslesen und in die Körbe legen, sind schöne Fische. Diese Beispiele zeigen, dass die Schönheit des Christseins gemäß dem Neuen Testament in den guten Werken und in den moralisch schönen Früchten besteht.

## Die Schönheit Gottes und seine Herrlichkeit

Dieser Überblick fördert eine überraschende Erkenntnis zutage: Von der Schönheit Gottes wird so gut wie gar nicht gesprochen – oder sagen wir es korrekter: Die für „schön“ verwendeten Vokabeln und ihre Ableitungen werden äußerst selten für Gott verwendet. Lediglich in Sir 43,11 wird dazu aufgefordert, aus der Schönheit des Regenbogens auf den Schöpfer zu schließen, und in Weish 13,3 wird Gott als der Urheber der Schönheit gepriesen, der sich in der Schönheit seiner Geschöpfe erkennen lässt.

Diese Erkenntnis mag deshalb überraschen, weil nicht wenige gerade in der Aussage von der Herrlichkeit (hebr.: kávod, gr.: dóxa) Gottes eine Aussage über seine Schönheit zu entdecken meinen. Prägend ist dabei die Erzählung von der Verklärung, die uns alle drei synoptischen Evangelien überliefern (Mt 17,1ff; Mk

9,1ff: Lk 9,28). Bei seiner Verklärung wird Jesus verwandelt: sein Gesicht leuchtet wie die Sonne, seine Kleider werden strahlend weiß – für uns ein Ausdruck besonderer Schönheit. Befragt man jedoch zentrale Stellen des Alten Testaments, in denen vom k̄ābod Gottes gesprochen wird, werden dort eher Bilder der Theophanie verwendet, die seine Kraft und Macht zum Ausdruck bringen: In Ex 24,15ff ist von einer Wolke und von einem verzehrenden Feuer die Rede. Auch in Ex 40,34ff drücken Wolke und Feuer den k̄ābod Gottes aus. In Jes 60,1 verbindet sich der k̄ābod Gottes mit einer Lichterscheinung (vgl. auch Jes 58,8). Der k̄ābod Gottes offenbart sich vor allem dann, wenn Gott in seiner rettenden Allmacht wirkt. So zeigt er sich in Jes 40,3-5 gerade in der Rückkehr der Verbannten aus dem Exil.

Dass sich der Gedanke der Herrlichkeit Gottes weniger mit seiner Schönheit verbindet, sondern vielmehr mit seiner machtvollen Anwesenheit erklärt sich aus der Herleitung des Wortes k̄ābod. Das Verb kbd meint in seiner Grundbedeutung „schwer sein“. Im Modus Piel, das wir gemeinhin mit „ehren“ übersetzen, bedeutet kbd „jemandem Gewicht verleihen“. Wen man ehrt, dem verleiht man Gewicht, dessen Bedeutung wird anerkannt. Wenn sich Gott also in seiner ganzen Herrlichkeit zeigt, dann zeigt er sich sozusagen mit seinem ganzen Gewicht. Er offenbart sich in seinem ganzen Wesen. Somit ist die Herrlichkeit eine Aussage über Gottes Wesen und neutestamentlich auf Jesus bezogen eine Aussage über das Wesen des Messias. Bei der Verklärung offenbart sich Jesus in seinem Wesen als Messias und Sohn Gottes.

### Die Schönheit des Christen und Gottes Herrlichkeit

Es scheint, als ob die Aussagen über Gottes Herrlichkeit mit der Schönheit nichts zu tun haben. Und doch besteht die Schönheit, Christ zu sein, gerade in der Erlösung des Menschen. Sie besteht darin, dass Gott, indem er sich in seiner Herrlichkeit offenbart hat und dem Menschen rettend entgegen gekommen ist, diesem seine Würde und seine Ehre wiedergegeben hat. Die Ehre bzw. die Herrlichkeit des Menschen ist abhängig von der Herrlichkeit Gottes. Die Antwort des Menschen auf dieses rettende Handeln Gottes besteht im Streben nach der Weisheit, im Lobpreis auf Gottes Taten, in den guten / schönen Werken, im moralisch korrekten Handeln und im friedlichen Zusammenleben der Menschen.

Daniela Mohr-Braun

Ansichten auf die „Mutter der schönen Liebe“ im Judentum, Christentum und Islam



Die Autorin: Daniela Mohr-Braun, Dr. theol., geb. 1967, verheiratet, zwei Kinder, Dozentin für Dogmatik und Studienleiterin am Studienseminar St. Lambert in Lantershofen.

Die Schönheit Marias war Anknüpfungspunkt der hier entstandenen kurzen Einblicke in einige wenige Aspekte der geschöpflichen Schönheit, des erlösten Glanzes und der weiblichen Würde, die sich für Christen in Maria zentrieren. Die großen monotheistischen Religionen haben hierzu alle etwas zu sagen und schöpfen gemeinsam aus einer Jahrtausende alten kulturellen und religiösen Wurzel: der *biblischen* Wurzel von Judentum, Christentum und Islam. Mosaiksteine entstehen bei einer solchen mehr assoziativen als systematischen Sammlung, die aber gemeinsam doch ein Bild erahnen lassen, das Bild der „Schönsten von allen“, der „tota pulchra“.

Die „Mutter der schönen Liebe“ im Weisheitshymnus des Buches Jesus Sirach

„Ich bin die Mutter der schönen Liebe, der Gottesfurcht,  
der Erkenntnis und der frommen Hoffnung.“ – Jesus Sirach 24,18

Wer heute in die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift hineinschaut, wird jenen Vers über die „Mutter der schönen Liebe“, der als Zitat im Titel dieser Betrachtungen steht, auf den ersten Blick gar nicht finden. Denn den 18. Vers des weisheitlichen Hymnus in Kapitel 24 des Buches Jesus Sirach gibt es in der uns heute vertrautesten Übersetzung schlichtweg nicht. Die Fußnote der Einheitsübersetzung verrät, dass eben dieser Vers 18 nur durch wenige Textzeugen der alten griechischen und lateinischen Übersetzungen belegt ist. Der hebräische Urtext – soweit er uns heute zugänglich ist –, kennt den Vers überhaupt nicht. D.h. die hymnische Aussage über die „Mutter der schönen Liebe“ wurde spät den griechischen und la-

teinischen Übersetzungen des Buches Jesus Sirach eingefügt. Nichts desto trotz hat gerade dieser weisheitliche Vers eine starke Wirkungsgeschichte in der christlichen Weisheitsspekulation entfaltet und ist später selbstverständlich auf Maria angewandt worden. Von daher lohnt es, den Vers zunächst in seinen Entstehungskontext zurück zu verorten: die jüdische Weisheitsspekulation, wie sie sich im Buch Jesus Sirach niederschlägt.

Das Buch Jesus Sirach – entstanden etwa um 180 v.Chr. – widmet sich in der zunehmend hellenistisch geprägten Alltagswelt des vorchristlichen Judentums der großen Frage einer Vereinbarkeit zwischen dem hergebrachten mosaischen Glauben und dem griechisch-philosophischen Weltbild. Dies hat das deuterokanonische, d.h. nicht mehr in den offiziellen Kanon der jüdischen heiligen Schriften aufgenommene Buch mit allen jüdischen Weisheitsschriften der letzten beiden Jahrhunderte vor Christus gemeinsam. In der Sicht seines Verfassers weitet sich das mosaische Gesetz, das zunächst ganz und gar an Israel gebunden war, hinein in die Völker, Räume und Zeiten übergreifende Schöpfungsordnung. Dabei bilden Gottes Weisheit und seine schöpferische Macht ein untrennbares Ineinander. Obwohl Gottes Geschöpf (vgl. Sir 24,8f), erscheint Gottes Weisheit doch auch als der Inbegriff der göttlichen Immanenz; sie ist die Personifizierung seiner Gegenwart in der Welt. Als solche personifizierte Gestalt spricht sie zum Menschen, sie sucht ihn förmlich und wirbt um seine Freundschaft.

Im Rahmen dieser Weisheitstheologie finden sich nun auch die sprachlich schönen und bildreichen Worte der hier zu erörternden Verse. Die Weisheit des Schöpfers, die sich im Hymnus Sir 24,1-22 selbst Gehör verschafft, offenbart sich in ihrer Zuwendung zu Israel und Jerusalem, in ihrer schöpferischen Macht und Schönheit, in ihrer allgegenwärtigen Kraft, die das Sein am Leben erhält. Sie umwirbt den Menschen gleichsam mit ihren Vorzügen und ihrer Liebeswürdigkeit, mit ihrem "guten Geschmack". So heißt es in den Versen 17-19:

„ (17) Wie ein Weinstock trieb ich schöne Ranken, meine Blüten wurden zu prächtiger und reicher Frucht. (18) *Ich bin die Mutter der schönen Liebe, der Gottesfurcht, der Erkenntnis und der frommen Hoffnung. In mir ist alle Lieblichkeit des Weges und der Wahrheit, in mir alle Hoffnung des Lebens und der Tugend.* (19) Kommt zu mir, die ihr mich begehrt, sättigt euch an meinen Früchten!“

Gott selbst ist es – in seiner ureigensten Eigenschaft der Weisheit –, der sich hier in seiner schöpferisch-ordnenden Macht dem Menschen zuwendet, ihn mütterlich erhält, der Schöpfung das Prägemaß des „Sehr gut“ und der Schönheit übergibt. Die ordnende Weisheit des Schöpfers kann nichts anderes als Schönheit hervorbringen. Schöpfung ist schön, weil hervorgegangen aus dem ordnenden Wirken Gottes. Ordnung, Schönheit und Liebe sind hier eins. Gott erschafft und erhält im Sein, weil er liebt; er ordnet in seinem schöpferischen Handeln das Chaos und bringt darin Schönheit hervor; diese Schönheit der Welt kann und soll vom Menschen nicht anders beantwortet werden als durch Gegenliebe: zum Schöpfer, zu den Mitgeschöpfen.



Spätjüdische Ehrfurcht vor dem Aussprechen des Gottesnamens und seines Wirkens hat sich hierbei in das Kleid eines indirekten Sprechens gehüllt. „Gottes Weisheit“ ist es, die handelt und spricht, sie vertritt den Unnennbaren in seinem abgründigen Geheimnis und repräsentiert die Immanenz des transzendenten Gottes. Interessant ist hierbei, dass jene Immanenz Gottes sich sprachlich in Bildern des Weiblichen verdichtet: im Bild von der „Mutter der schönen Liebe“.

Trotz ihrer universalen Wirksamkeit hat Gottes Weisheit sich doch bevorzugt an Israel gebunden, konkret an den Ort Jerusalem, an den Zionsberg und den Tempel mit dem Allerheiligsten. So heißt es von Gottes Weisheit in unserem Hymnus einige Verse zuvor (Sir 24,10): „Ich tat vor ihm Dienst im heiligen Zelt und wurde dann auf dem Zion eingesetzt.“ Gottes Weisheit wird auf dem Zion, dem Tempelberg in Jerusalem geradezu implantiert. Hier hat sie ihren Ort, von hier aus wirkt sie in die Welt.

### Die „Mutter der schönen Liebe“ in christlicher Anwendung auf Maria

Papst Benedikt XVI. hat in seinem immer neu beachtenswerten Büchlein „Die Tochter Zion“ (Einsiedeln 1977) darauf hingewiesen, dass der Evangelist Lukas seine Verkündigungsszene an Maria ganz unter dem Blickwinkel gestaltet, Maria als das „neutestamentliche Zion“ erscheinen zu lassen: als den neuen Ort der Begegnung zwischen Gott und Israel, als Sitz der Weisheit Gottes, als Raum der Überschattung durch Gottes Geist - wie in der jüdischen Urzeit das Bundeszelt und das Allerheiligste im Tempel. „Sie ist in Person das wahre Zion, auf das sich die Hoffnungen in allen Verwüstungen der Geschichte gerichtet haben. Sie *ist* das wahre Israel, in dem Alter und Neuer Bund, Israel und Kirche trennungslos eins sind.“<sup>1</sup> Maria ist dies alles, weil sie – durch das Wirken des Heiligen Geistes – zur Messiasmutter wird: in leiblich-realer Weise Sitz der inkarnierten Weisheit Gottes, der Mensch gewordenen Zuwendung des Schöpfers zur Welt.

Die Person Marias wird, so können wir der Theologie des Evangelisten Lukas entnehmen, offenbar schon in neutestamentlicher Zeit – aufruhend auf dem Urdatum ihrer Mutterschaft für den Messias – geweitet in eine ekklesial und universal bedeutsame Mutterschaft hinein: weil und insofern Maria Mutter des Erlösers für Israel ist, ist sie Sitz der Weisheit Gottes, neutestamentliches Zion. Von hier aus ist der Schritt nicht weit, den die christliche Tradition – gerade im Osten – früh gesetzt hat: die „Mutter der schönen Liebe“, ursprünglich Personifikation der göttlichen Weisheit selbst, mit Maria in Verbindung zu bringen und den ursprünglich an Gott gebundenen Titel auf sie zu übertragen. Die Lauretanische Litanei greift diese Tradition auf und macht den Titel damit zu einem selbstverständlichen Terminus der westkirchlichen Marienfrömmigkeit.

Das thematische Zueinander der Anrufungen in der ersten Strophe der Lauretanischen Litanei (Gotteslob 769) erschließt den christologisch-soteriologischen Kontext dieser Mariologie in hymnischer Form:

---

<sup>1</sup> A.a.O. 41.

„Heilige Mutter Gottes / Heilige Jungfrau / Mutter Christi / Mutter der göttlichen Gnade / Mutter, du Reine / Mutter, du Keusche / Mutter ohne Makel / Mutter, du viel Geliebte / Mutter, so wunderbar / Mutter des guten Rates / Mutter der schönen Liebe / Mutter des Schöpfers / Mutter des Erlösers“.

Die Mutter Christi ist „Mutter der schönen Liebe“ - das heißt auch makellos und sündenrein -, weil sie Mutter Gottes, Mutter des Schöpfers und Erlösers ist: sie ist ganz und gar von Jesus Christus her und auf ihn hin. Vor allem die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens hat diesen christologisch-soteriologischen Kontext in den Mittelpunkt gestellt, indem sie formulierte, „dass die seligste Jungfrau Maria ... im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers ... von jeglichem Makel der Urschuld unversehrt bewahrt wurde“ (DH 2803).

Schönheit in diesem erlösungstheologischen Sinne: also alles das, was wir mit menschlicher Würde, mit Ruhem in der Ordnung des Schöpfers, mit ungebrochener, heiler Existenz, mit „Immaculata“ identifizieren, verdankt sich der Zuwendung Gottes zur Welt in Jesus Christus. In christologischer Perspektive ist Maria die „Mutter der schönen Liebe“, weil ihr Sohn die letztgültige Personifikation der in Jesus Sirach anklingenden Weisheit Gottes in der Welt ist: Er selbst und nur er ist *die* schöne Liebe, Gottes sich verströmende Lebensfülle auf den Menschen und die gesamte Schöpfung zu.

## Die vor allen bevorzugte Frau Maria im Islam

Werfen wir einen ersten Blick auf den hohen Stellenwert, den islamische Frömmigkeit Maria zuspricht, so fällt die schöpfungstheologische Ausrichtung, welche auch hier die Sicht auf Maria dominiert, sofort ins Auge<sup>2</sup>. Als Mutter des größten Propheten vor Mohammed genießt Maria – neben den beiden Frauen des Propheten Mohammed und seiner Enkelin Fatima - im Islam höchstes Ansehen. Sie ist die einzige Frau, die namentlich im Koran genannt wird. In der hierfür zentralen Sure 3,41 heißt es: „O Maria, siehe, Gott hat dich auserwählt und hat dich gereinigt und hat dich erwählt vor den Frauen der ganzen Welt“.<sup>3</sup>

Dabei hält der Islam an der jungfräulichen Empfängnis ihres Sohnes unbedingt fest und verehrt dieses Geheimnis als Ausdruck der bleibenden schöpferischen Macht Gottes in seiner Schöpfung. Entsprechend heißt es im Dialog zwischen dem Engel und Maria bei der Verkündigung: „Sie sprach: ‚Woher soll mir ein Sohn werden, wo mich kein Mann berührt hat?‘ Er sprach: ‚Also schafft Gott, was Er will. Wenn Er ein Ding beschlossen hat, so spricht Er zu ihm nur ‚Sei!‘ und es ist.“

Diese Nähe Marias zur schöpferischen Tätigkeit Gottes setzt sich in vielen Aussagen islamischer Theologen über Maria fort. So heißt es etwa bei Ibn Arabi: „Wie das Weibliche durch ein Maskulines ohne Vermittlung einer Mutter erschien, (wie es bei Eva der Fall war), so musste ein maskulines Wesen aus einem weiblichen We-

<sup>2</sup> Vgl. A. Schimmel, *Jesus und Maria in der islamischen Mystik*, München 1996, 141ff.

<sup>3</sup> Zitiert nach Annemarie Schimmel, ebd. 144.

sen ohne Vermittlung eines Vaters erscheinen“<sup>4</sup>. D.h. wie Eva aus Adam ohne einen menschlichen Zeugungsvorgang durch Gottes Schöpfermacht, so Jesus aus Maria ohne einen menschlichen Zeugungsvorgang durch Gottes Schöpfermacht. Annemarie Schimmel kommentiert diese islamische Sicht: „Maria ist also das Modell des Weiblichen mit aktiver schöpferischer Funktion – und damit das Idealbild der durch ihren absoluten Gehorsam mit unmittelbarer Gottesnähe ausgezeichneten Frau.“

Hier findet sich in der muslimischen Sicht auf die Jungfrauschaft Marias ohne Zweifel ein direktes Pendant zur Maria-Adam-Typologie, wie Paulus sie in 1 Kor 11,11f formuliert. Die typologische Pointe der Aussage des Paulus erschließt sich in einer möglichst wörtlichen Übersetzung des griechischen Textes: „Übrigens: Weder (ist) Frau ohne Mann noch Mann ohne Frau im Herrn; denn wie die Frau (Eva) aus dem Mann (Adam), so auch der Mann (Christus) durch die Frau – das Ganze aber aus Gott.“<sup>5</sup> Gott erscheint als der eine schöpferische Urheber, der im Anfang der Schöpfung den Mann Adam in besonderer Weise in sein schöpferisches Tun hineingezogen hat und der im Anfang des Neuen Bundes die Frau Maria in besonderer Weise in sein schöpferisches Tun hineingezogen hat. Hieraus ergibt sich eine vollkommene Gleichrangigkeit von Frau und Mann vor Gott, wie Paulus es formuliert: „Weder Frau ohne Mann noch Mann ohne Frau im Herrn“.

Diese Sicht auf Frau und Mann teilt – so belegen die Untersuchungen Annemarie Schimmels es – das Christentum im Grundsatz und in seiner theologischen Tiefe mit dem Islam. Vor allem in der mystischen Dichtung des Islam ist diese Sicht auf Maria zur tragenden Grundstimmung des Denkens über den Menschen vor Gott geworden. Hier ist Maria „zum Symbol der menschlichen Seele geworden [...], die durch die Gnade Gottes die höchste Weisheit wunderbar gebären konnte“<sup>6</sup>. Maria wird in dieser „mystischen Überlieferung zum Symbol der reinen Seele oder auch des reinen Herzens, das vom Gottesgeist schwanger wird“.

Hier schließt sich im Zeugnis islamischer Mystik der Bogen zurück zur Schönheit Mariens aus christlicher Sicht. Maria wird vorgestellt als vollkommenes Bild für jenen Menschen, welcher der schönen Liebe Gottes in Jesus Christus begegnet und in dessen Seele die Gottesgeburt sich ereignet. Maria ist die „Mutter der schönen Liebe“, und die Seele jedes Menschen soll heranreifen zu einer „Mutter der schönen Liebe“, in der Jesus Christus durch das Wirken des Geistes geboren wird.

„Wer in der Klausur des Unsichtbaren kontempliert, wird, wie Maria, vom Odem des Heiligen Geistes schwanger mit dem Jesus Seiner Liebe.“<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Zitiert nach: A. Schimmel, ebd. 156f.

<sup>5</sup> Übersetzung entnommen: Norbert Baumert, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses, Würzburg 1992, 168.

<sup>6</sup> A. Schimmel, a.a.O. 141.

<sup>7</sup> Ruzbihan-i Baqli, Mystiker aus Schiras (gest. 1209), zitiert nach A. Schimmel, ebd. 141.

Joachim Söder

## Schönheit als Lebensform – alte und neue Ansätze

Der Autor: Joachim Söder, Dr. phil., geb. 1967, verheiratet, ist Assistent am Philosophischen Seminar der Universität Bonn und Präsidiumsmitglied des Josef-Kentenich-Instituts.

Der älteste Text, der davon spricht, dass der christlichen Lebensform Schönheit innewohnt, reicht zurück bis in die Zeit der apostolischen Väter. In dem gegen Ende des 1. Jahrhunderts entstandenen Clemens-Brief, einem Schreiben der römischen Christengemeinde an die korinthische, heißt es:

„Wie selig und bewundernswert sind die Geschenke Gottes, Geliebte! Leben in Unsterblichkeit (*zoê en athanasia*), Fröhlichkeit in Gerechtigkeit (*lamprotês en dikaiosyne*), Wahrheit in Freimut (*alêtheia en parrhesia*), Glaube in Zuversicht (*pistis en pepoithêsei*), Selbstzucht in Heiligung (*enkrateia en hagiasmô*); und dies alles fiel in den Bereich unserer Erkenntnis! Was wird nun denen bereitet, die ausharren? Der Schöpfer und Vater der Äonen, der Allheilige, er kennt die Größe und die Schönheit (*kallonê*) jener Güter! Kämpfen wir daher, um in der Zahl derer erfunden zu werden, die ausharren, auf dass wir der verheißenen Gaben teilhaftig werden.<sup>14</sup>“

Diejenigen, welche die christlichen Existenzform gewählt haben und in ihr „ausharren“, werden mit göttlichen Gnadenerweisen voll „Größe und Schönheit“ gesegnet. Dabei fällt als allgemeines Strukturmerkmal die ‚X in Y‘-Formel auf: die Segnungen nehmen eine menschliche ethische Grundhaltung, wie sie uns auch in philosophischen Tugendkatalogen der Zeit begegnet, zum Ausgangspunkt (‚X‘) und führen sie zu einer nicht durch menschliche Anstrengung erzwingbaren, sondern von Gott geschenkten Vollendungsgestalt (‚Y‘). Die vom Verfasser offenbar als typisch christlich angesehenen Tugenden des sittlichen Lebenswandels (*zoê*), der Fröhlichkeit (*lamprotês*), der Wahrheitsliebe (*alêtheia*), des Glaubens (*pistis*) und der Selbstbeherrschung/Selbsterziehung (*enkrateia*) finden ihre gnadenhafte Vollendung in geschenkter Unsterblichkeit, Gerechtigkeit, Freimut, Zuversicht und Heiligung. All diese Vollendungen zusammen strahlen den überirdischen Glanz von Größe und Schönheit aus. Der Schlusssatz des Zitats nimmt noch einmal Bezug auf das Zusammenwirken von menschlichem Ringen (‚X‘) und göttlichem Schenken (‚Y‘): Wer kämpft und ausharrt, darf die Hoffnung hegen, etwas geschenkt zu bekommen, was er aus eigener Anstrengung gerade nicht erreichen kann. Die Gnade baut also, wie es neuscholastisch heißt, auf der Natur auf und führt sie zur übernatürlichen Vollendung.

---

<sup>1</sup> Clem 35, 1-3; Übers. nach J. A. Fischer, in: Die apostolischen Väter, hrsg. v. J. A. Fischer, Darmstadt 2004, 66-69 (leicht angepasst).

Joseph Fischer hat darauf hingewiesen, dass hier Ausdrücke sowohl aus der jüdisch-christlichen wie der hellenistisch-griechischen Tradition zusammengestellt worden sind, und dass namentlich die „Schönheit“ (*kallonê*) „griechisch-hellenistischer Herkunft“ sei.<sup>2</sup> Es liegt hier also ein Zeugnis für jenen Inkulturationsprozess vor, den man seit Adolph von Harnack häufig kritisch die „Hellenisierung des Christentums“ nennt.

Um deutlicher zu verstehen, was es heißen kann, von der Schönheit einer Lebensform zu sprechen, soll im Folgenden den philosophiehistorischen Spuren des Schönheitsbegriffs nachgegangen werden. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei nicht eigentlich auf den ästhetischen Gehalt des Schönen, sondern auf seine metaphysische Deutung und Verortung, da gerade dies der Orientierungsrahmen für die Frage nach der Lebensform ist (I.). Da ein solcher Rahmen unter den erkenntniskritischen Bedingungen der Moderne nicht länger als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, stellt sich die Frage, ob und wie wir heute philosophisch redlich ein sinnstiftendes Äquivalent explizieren können (II.).

### „Schönheit“ – Aufstieg und Niedergang eines metaphysischen Begriffs

Die bei Clemens anzutreffende Vorstellung einer überirdischen Schönheit, die bereits im irdischen Dasein aufzuscheinen vermag, führt zurück in die griechische Welt. Was sich in der Popularphilosophie des 1. Jahrhunderts nach Christus als Selbstverständlichkeit sedimentiert hat, die Verbindung des sittlich Guten mit dem Schönen, war in expliziter Form bei den Stoikern des 4./3. Jahrhunderts vor Christus formuliert worden: „Das Schöne allein ist gut“ (*monon to kalon agathon*) sagt Zenon von Kition<sup>3</sup>, und für Chrysipp ist *kalon* und *agathon* identisch.<sup>4</sup> Beide stehen damit in der bereits vorphilosophischen Tradition des alten Ideals der *kalokagathia*, der sich im Handeln verwirklichenden Einheit von Schönheit und Gutheit, wie sie philosophisch bei Sokrates<sup>5</sup> und Platon erstmals reflektiert wird.

Der in diesem Zusammenhang sicher einflussreichste Text ist Platons Dialog *Symposion*. In der dort referierten Rede der Seherin Diotima werden die Stufen des Aufstiegs zur Idee des Schönen selbst (*auto to kalon*) beschrieben: Der Weg führt von der körperlichen Schönheit über die Schönheit der Seele hin zur Schau geistiger Schönheit „in überfließender Liebe zur Weisheit“.<sup>6</sup> Von dort gibt es noch einen letzten Überstieg von den vielen Schönheiten zur einen göttlichen Idee des Schönen:

„Wer nämlich in der Erziehung zur Liebe bis hierhin gelangt ist, dass der die verschiedenen Schönheiten der Reihe nach in rechter Weise schaut, der geht bereits

---

<sup>2</sup> Ebd., 69 Fn. 200.

<sup>3</sup> Diogenes Laertius VII.1, 101; Stoicorum veterum fragmenta I 47.

<sup>4</sup> Stoicorum veterum fragmenta III, 6, 9-11.

<sup>5</sup> Xenophon, Memorabilien IV, 6, 8-9.

<sup>6</sup> Platon, Symposion 210a-d.

dem Ziel der Liebesstrebungen entgegen: Plötzlich erblickt er etwas seiner Natur nach wunderbar Schönes; es ist dasjenige, o Sokrates, worauf alle vorherigen Bemühungen abzielten. Das erste, was sich von ihm sagen lässt: es ist ewig seiend (*aei on*); es entsteht nicht und vergeht nicht, es nimmt weder zu noch ab. [...] Alle anderen Schönheiten aber haben an jenem [Ur-Schönen] irgendwie teil: mögen sie auch entstehen und vergehen, so wird doch jenes nicht mehr, nicht weniger, noch erleidet es irgend etwas.<sup>7</sup>

Das Ur-Schöne, dem unverkennbar Attribute des Göttlichen zugesprochen werden, ist die letzte Quelle aller irdischen Schönheit. Um seiner ansichtig zu werden, bedarf es der Kraft der Liebe, die schrittweise nach oben zieht und erst in der Betrachtung des Schönen ihre letzte Erfüllung findet: „Erst auf dieser Stufe des Lebens, [...] wo jemand das Schöne selbst schaut, ist einem Menschen sein Leben lebewert.“<sup>8</sup>

Es bleibt aber – typisch für Platon – nicht bei der reinen Kontemplation, sie führt vielmehr unweigerlich zum sittlichen Handeln:

„Meinst du nicht [...], dass es jemandem dort und nur dort gelingen wird, indem er das Schöne schaut, wie es zu schauen ist, [...] die wahre Tugend hervorzubringen, da er ja das Wahre berührt? Wer aber wahre Tugend [in sich] hervorbringt und wachsen lässt, dem ist beschieden, von Gott geliebt (*theophilos*) und – wenn dies überhaupt einem Menschen zukommt – unsterblich (*athanatos*) zu werden.“

Die Schau der göttlichen Schönheit führt zu wahrhaft tugendhaftem Handeln, und dieses wiederum macht den Menschen zum Gottesfreund (*theophilos*).

Die Feststellung, dass das Schöne selbst seiner Natur nach „ewig seiend“ (*aei on*) ist und derjenige, der es schaut, zugleich damit auch „das Wahre berührt“, stellt eine enge Verbindung zwischen dem Seienden, dem Wahren und dem Schönen her; zieht man noch die Parallele des Höhlengleichnisses aus *Politeia* VII (514a-517c) heran, wo vom Aufstieg zur Idee des Guten gesprochen wird, sowie die Spekulation über das Eine aus dem *Parmenides*, so finden sich schon in den platonischen Dialogen all jene Elemente, aus denen sich dann die kanonisch gewordene Reihe der später so genannten Transzendentalien *ens, unum, bonum, verum, pulchrum* bildet. Diese Transzendentalien sind Bestimmungen, die, da sie jedem endlichen, kategorialen Seienden in Raum und Zeit zukommen, das Kategoriale selbst transzendieren (daher die Bezeichnung „Transzendentalien“).

Die Linie einer transzendentalen Theorie der Schönheit wird von dem Neuplatoniker Plotin (+ 270 n. Chr.) weitergeführt. Um das vielfältig in der Welt auftauchende Schöne (*kalon*) streng von seinem göttlichen Urgrund zu unterscheiden, bezeichnet er es in einer eigens diesem Gegenstand gewidmeten Schrift (*Über das Schöne*) mit dem aus Platons *Symposion* (206d) übernommenen Wort *kallonê* („Schönheit“). Diese göttliche Schönheit ist „Quelle und Ursprung alles Schönen“ und als solche das Über-Schöne (*kallos hyper kallos*). Da aber die transzendente Schönheit mit der

---

<sup>7</sup> Platon, *Symposion* 210e-211b.

<sup>8</sup> Platon, *Symposion* 211d.

transzendenten Gutheit identisch ist, ist auch auf der kategorialen Ebene der Endlichkeit das Schöne gut und das Gute schön.<sup>9</sup> Noch bei Augustinus sehen wir das deutliche Nachwirken dieser Konzeption, wenn er ruft: „Gott, du Güte und Schönheit, in dem und von dem und durch den alles, was gut und schön ist, gut und schön ist.“<sup>10</sup>

Der wohl im 5. Jahrhundert lebende neuplatonische Mystiker Dionysius (Pseudo-) Areopagita bringt die „in der ersten alles zugleich umfassenden Ursache untrennbaren Bestimmungen ‚gut‘ und ‚schön‘“ schließlich mit dem Licht als weiterem Gottesattribut zusammen:

„Das über-seiende [d.h. göttliche] Gute wird auch das Schöne genannt, weil es allem Seienden, jedem einzelnen auf seine Weise, Schönheit zuteil werden lässt. Es ist somit gleichsam Urheber der guten Verfasstheit und der Strahlkraft aller Geschöpfe. Nach Art des Lichts blitzt es allen Dingen zugleich die schönmachenden Funken seines Ur-Strahls zu und ruft damit gleichsam alles zu sich.“<sup>11</sup>

Dionysius bringt hier das *kalon* etymologisch nicht ganz richtig mit dem Verbum *kalein* (=rufen) in Verbindung: indem das Geschöpf Abglanz göttlichen Lichtes ist, ist es gerufen, zu dieser seiner Quelle in steter Föhlung zu bleiben, um nicht in die Finsternis des Nichtseins zu stürzen.

Die im *corpus Dionysiacum* geradezu überbordende Lichtmetaphysik ist eine der wichtigsten Quellen mittelalterlicher Schönheitstheorien. Wenn Gott „in unzugänglichem Licht wohnt“ (1 Tim 6,16), ja selbst Licht *ist* (1 Joh 1,5), dann ist die gesamte Schöpfung nichts anderes als der Abglanz dieses göttlichen Lichts. So deutet Johannes Scotus Eriugena (um 850) jedes Geschöpf letztlich als „Theophanie“, d.h. als ein Aufblitzen des göttlichen Ur-Lichts im Modus der Endlichkeit.<sup>12</sup> Wie bei Dionysius verweist damit jedes Geschöpf auf den Schöpfer, jede endliche Schönheit auf die absolute Schönheit: „Die sichtbaren Formen sind Abbilder der unsichtbaren Schönheit, durch welche die göttliche Vorsehung den menschlichen Geist in die reine und unsichtbare Schönheit der Wahrheit selbst zurückruft.“<sup>13</sup>

Die anagogische Bedeutung des Lichts, von der irdischen Schönheit zur überirdischen hinüberzuleiten, findet ihren Ausdruck in der gotischen Baukunst. Zwischen 1132 und 1144 lässt Abt Suger, der mit den dionysischen Schriften bestens vertraut ist, die Klosterkirche von St. Denis nach neuen Stilprinzipien umbauen; nach Ausführung der Arbeiten schreibt er, dass die Kirche nun „von neuem Licht durchflutet“ sei, das den Betrachter von der materiellen zur immateriellen Welt hinaufföhrt.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> Plotin, Enneade I.6, 6 (31).

<sup>10</sup> Augustinus, Soliloquia I, 3

<sup>11</sup> Dionysius Areopagita, De divinis nominibus IV, 7.

<sup>12</sup> Johannes Scotus Eriugena, De divisione naturae (Peri physeon) III, 19.

<sup>13</sup> Johannes Scotus Eriugena, Expositio super caelestem hierarchiam I, 3.

<sup>14</sup> Suger von St. Denis, De administratione 28-33.

Dieser lichtdurchwirkte neuartige Baustil von St. Denis wird zum Paradigma der Gotik.<sup>15</sup>

Die Wiedergewinnung der jahrhundertlang im Abendland verlorenen Schriften des Aristoteles, die im Zuge eines umfassenden Wissenstransfers zwischen der islamischen, jüdischen, byzantinischen und lateinischen Kultur des 12./13. Jahrhunderts stattfand, führt zu einer tiefgreifenden Umgestaltung der Metaphysik. Die Kritik des Aristoteles an der platonischen Ontologie, seine Ablehnung der Ideenlehre, fordert auch das Nachdenken über die Schönheit heraus. Albert der Große (ca. 1200-1280) und Thomas von Aquin (1224-1274) arbeiten an einer systematischen Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie: Zum Gebiet der Philosophie gehört alles, was sich mit der natürlichen Vernunft des Menschen erkennen lässt. Da aber die menschliche Vernunft endlich ist, reicht sie nicht hin, um die ganze Wahrheit zu erkennen. Tragischerweise werden gerade besonders heilsnotwendige Wahrheiten, etwa die Inkarnation des göttlichen Logos, von der endlichen Vernunft nur schwer oder gar nicht erkannt, deshalb bedarf es zusätzlich der Offenbarung. Die vernünftige Erschließung der Offenbarungsbotschaft ist Aufgabe der Theologie; sie teilt mit der Philosophie zwar die rationale Methodik, nicht aber den Gegenstandsbereich. Dementsprechend unterscheidet Albert der Große bei wichtigen Quellentexten, ob sie von *sancti* oder von *philosophi* verfasst wurden: Die Philosophen stehen allein auf dem Boden der endlichen Vernunft, die *sancti* dagegen sind theologische Schriftsteller, die im Licht der Offenbarung geschrieben haben.<sup>16</sup> Eine solche theologische Autorität ist für Albert – neben den traditionellen Kirchenvätern – eben auch Dionysius, dem ja durch seinen Beinamen ‚Areopagita‘ der Ruf anhaftete, jener Athener gewesen zu sein, der von Paulus im Anschluss an die Areopagrede getauft worden war (Apg 17, 34). So rutscht Dionysius und mit ihm ein guter Teil der platonischen Metaphysik in die Schublade ‚Theologie‘ – philosophisch ist dieser Ansatz damit erledigt.

Folgerichtig streitet die Hoch- und Spätscholastik darüber, ob das *pulchrum* überhaupt ein eigenständiges Transzendente ist. Im 13. Jahrhundert findet sich nur noch ein anonymes Autor, der sich hierzu explizit bekennt.<sup>17</sup> Schon bei Thomas von Aquin hat das Schöne seinen systematischen Stellenwert eingebüßt und wird nur noch aus offensichtlich traditionellen Gründen vereinzelt erwähnt. Einige Nachhutgefechte führen schließlich noch spätmittelalterliche bzw. frühneuzeitliche Autoren wie Nikolaus von Kues, Marsilius Ficino, Pico della Mirandola oder auch Giordano Bruno, die auf unterschiedliche Weise den Versuch unternehmen, den philosophi-

---

<sup>15</sup> Vgl. Erwin Panofsky: Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures. Princeton <sup>2</sup>1979; Otto v. Simson: Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung. Darmstadt <sup>5</sup>1992.

<sup>16</sup> Vgl. Henryk Anzulewicz: Die Anthropologie des Albertus Magnus als Ort des Dialogs zwischen *sancti* und *philosophi*. In: F. Prcela (Hrsg.): Dialog – Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben. Zagreb/Mainz 1996, 47-53b.

<sup>17</sup> Vgl. Jan A. Aertsen: Das Schöne: Mittelalter. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie VIII, 1351-1356, hier: 1353.



schen Aristotelismus wieder in den theologischen Neuplatonismus zu integrieren. Doch spätestens seit der Etablierung eines instrumentell verengten Vernunftbegriffs, für den exemplarisch die Namen Francis Bacon (1561-1626) und Thomas Hobbes (1588-1679) stehen, hat Schönheit als metaphysischer Begriff ausgedient.

### „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe“

Ist also Schönheit nur etwas für Theologen, Romantiker oder Schwärmer? Wirkt ein Aufruf, die Schönheit einer Lebensform neu zu entdecken, nicht ausgesprochen antiquiert, rückwärtsgewandt, ja vormodern? Soll hier etwa einem bloßen Gefühl, das sich mit der Vernunft nicht – mehr – einholen lässt, das Wort geredet werden? Offensichtlich nicht, denn derselbe Papst, der die Schönheit des Christseins wiederentdecken will, ruft in Fortführung des Programms seines Vorgängers<sup>18</sup> dazu auf, „Mut zur Weite der Vernunft“ zu fassen, nicht postmodern der „Absage an ihre Größe“ zu huldigen.<sup>19</sup>

Nun ist es freilich in den vergangenen vierhundert Jahren nicht einfacher geworden, metaphysische Theorien zu vertreten. Die Rede von einer Urbild-Abbild-Ontologie ist in der modernen Philosophie, gelinde gesagt, allergrößten Zweifeln und durchaus ernstzunehmenden Einwänden ausgesetzt. Im Tagesgeschäft der Philosophie ist ein metaphysisches Konzept des Schönen gänzlich obsolet geworden und interessiert allerhöchstens noch historisch. Zwar fehlte es nicht an Versuchen, Schönheit neu zu denken: als Vollkommenheit der sinnlichen Erscheinung (A.G. Baumgarten), als Vermittlung zwischen Natur und Freiheit (Kant und Schiller), als Versöhnung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit (Schelling). Doch sieht bereits Hegel, dass solche Versuche in der Moderne zum Scheitern verurteilt sind, da sie sämtlich deren unbedingten Anspruch auf vollständige Reflexivität verkennen.<sup>20</sup>

Nun will der Papst ja offensichtlich nicht dazu auffordern, in einen vorreflexiven Zustand naiver Unartikuliertheit einzutreten, sondern im Gegenteil: die Vernunftanstrengungen sogar bis aufs Höchste zu steigern. Denn die moderne Vernunft ist

---

<sup>18</sup> Als wesentliche Marksteine seien hier die Ansprache von Johannes Paul II. am 15.11.1980 an die Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom und die Enzyklika „Fides et Ratio“ genannt.

<sup>19</sup> Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität – Ansprache am 12.09.2006 in der Universität Regensburg.

<sup>20</sup> Vgl. G. W. F. Hegel: Enzyklopädie §559, §562 (Gesammelte Werke XX, 545, 549); ders.: Vorlesungen über die Ästhetik (Werke XIII, 24-25): „Die schönen Tage der griechischen Kunst wie die goldene Zeit des späteren Mittelalters sind vorüber. Die Reflexionsbildung unseres heutigen Lebens macht es uns, sowohl in Beziehung auf den Willen als auch auf das Urteil, zum Bedürfnis, allgemeine Gesichtspunkte festzuhalten und danach das Besondere zu regeln, so daß allgemeine Formen, Gesetze, Pflichten, Rechte, Maximen als Bestimmungsgründe gelten und das hauptsächlich Regierende sind.“ – Nebenbei bemerkt ist dies auch einer der Gründe, warum ‚Schönheit‘ als Interpretationskategorie *moderner* Kunst vollkommen fehlgeht und versagt.

sich selbst noch gar nicht vollständig reflexiv geworden, da sie ihre positivistische Verengung und instrumentelle Vereinseitigung wie unhinterfragbare Dogmen vor sich her trägt. Es gilt demnach „die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare [zu] überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite wieder [zu] eröffnen.“<sup>21</sup> Ein solche „Selbstkritik der modernen Vernunft schließt ganz und gar nicht die Auffassung ein, man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden.“<sup>22</sup>

Inzwischen wird auch von philosophischer Seiten die Engführung der Vernunftanstrengung zunehmend erkannt und problematisiert. Ich will an dieser Stelle gar nicht auf die bemerkenswerte Wandlung und Öffnung einer Leitgestalt der deutschen Philosophie eingehen<sup>23</sup>, sondern abschließend den Blick auf einen Denker lenken, der bereits seit längerem an einer streng methodisch geleiteten Wiedererschließung der „spirituellen Quellen des neuzeitlichen Abendlandes“<sup>24</sup> arbeitet. Der kanadische Philosoph Charles Taylor, gleichermaßen vertraut mit dem Instrumentarium und der Denkweise der sprachanalytischen Philosophie und der kontinentaleuropäischen hermeneutisch-existentialphänomenologischen Tradition,<sup>25</sup> hat darauf aufmerksam gemacht, dass es zwei systematisch verschiedene Formen des Bewertens und Vorziehens gibt: Vor der Auslage einer Konfiserie kann ich mir die Frage stellen: ‚Soll ich lieber ein Mandelhörnchen oder ein Eclair essen?‘ Die Beantwortung der Frage, ganz gleich wie sie ausfällt, wird kaum tiefgreifendere Auswirkungen auf mein Selbstbild haben. Ganz anders dagegen die Frage, ob ich diesen oder jenen Beruf ergreifen soll bzw. dieser oder jener Berufung folgen soll. Fragen des letzteren Typs lassen sich nicht einfach durch eine Kosten/Nutzen-Analyse befriedigend beantworten, sondern ihre Beantwortung hängt von bestimmten Grundüberzeugungen – Taylor nennt sie „starke Wertungen“ – ab, die konstitutiv für mein Selbstbild sind. ‚Starke Wertungen‘ sind qualitative Unterscheidungen, die zusammengenommen den Rahmen bilden, innerhalb dessen sich meine Identität artikuliert. Zu den Besonderheiten der ‚starken Wertungen‘ gehört es, dass sie nicht im selben Sinne meiner individuellen Willkür unterliegen wie die Entscheidung für oder gegen das Mandelhörnchen: wir *machen* nicht eine starke Wertung, sondern wir *eignen uns* den in der Wertung enthaltenen Wert *an*. „Unsere Wertungen sind nicht

---

<sup>21</sup> Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. J. Habermas: Glauben und Wissen – Friedenspreis des deutschen Buchhandels, Frankfurt/Main 2001; ders.: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? Diskussion mit Kardinal Ratzinger am 19. Januar 2004, in: Information Philosophie Oktober 2004, 7-15; ders.: Religion in der Öffentlichkeit, in: J. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/Main 2005, 119-154.

<sup>24</sup> Ch. Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt/Main 1996.

<sup>25</sup> Vgl. zu Taylors biographischen Stationen und seinem Ansatz A. Honneth: Nachwort, in: Ch. Taylor: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/Main 1992, 295-314.

gewählt. Im Gegenteil, sie sind Artikulation unserer Auffassung davon, was wertvoll ist“.<sup>26</sup> Wenn ich in gegebener Situation mich dafür entscheide, die Wahrheit zu sagen, obwohl mir das zum Nachteil gereicht, habe ich nicht etwa einen Wert subjektiv und aus eigener Vollmacht gesetzt, sondern einen übersubjektiven Wert in seiner Geltung für mein subjektives Dasein anerkannt. „Die Vorstellung, man könne eine qualitative Unterscheidung frei erfinden, [hat] gar keinen Sinn.“<sup>27</sup>

Dieser Befund bereits sprengt die ausschließlich subjektzentrierte Perspektive der utilitaristischen ebenso wie der existentialistischen Handlungstheorie. Er weist darauf, dass sich menschliche Identität nur im Kontext eines überindividuellen Werthorizonts herausbildet. Dieser Werthorizont ist einerseits durch die Sprachgemeinschaft vermittelt: Wir können vom Wert der Wahrhaftigkeit wissen, weil dieses Wort im Deutschen eine bestimmte Bedeutung hat, die von den Sprechern geteilt wird. Dennoch wäre es falsch zu vermuten, dass ‚die Sprache‘ oder die Sprachgemeinschaft die Werte des Horizont erzeugen würde. Vielmehr geht dem Individuum über das Medium der Sprache ein Sinn auf, der weder von ihm noch von anderen ‚gemacht‘ ist, sondern der in seiner überindividuellen Geltung entdeckt wird. Gerade unsere „tiefsten Wertungen“<sup>28</sup> artikulieren wir (und das heißt auch: wir artikulieren *uns selbst*) in religiöser Sprache. Diese Sprache enthält, wie inzwischen auch Jürgen Habermas wohlwollend anerkennt, Sinnpotentiale, von deren Erschließung er sich Auswege aus den Krisen der Moderne erhofft.

Was aber hat das alles mit Schönheit zu tun? Kehren wir am Schluss noch einmal zu unserem Ausgangstext, dem Clemens-Brief, zurück. Dort wurde die Schönheit der christlichen Lebensform formal als ‚X in Y‘-Struktur exponiert: „Leben in Unsterblichkeit, Fröhlichkeit in Gerechtigkeit, Wahrheit in Freimut, Glaube in Zuversicht, Selbstzucht in Heiligung“. Ethische Haltungen kommen zu ihrer Erfüllung in einer unverfügbaren Vollendungsgestalt, darin besteht „Größe und Schönheit“ der christlichen Lebensform. Liegt nicht dem Taylorschen Person-Konzept genau diese Struktur zugrunde? Erst in der Orientierung an und Aneignung von der Willkür entzogenen intrinsischen Werten, etwa Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, artikuliert ein Ich sein Selbst und gewinnt Identität. Solche Artikulationen sind natürlich nicht punktförmig je-einmalig. Starke, identitätskonstitutive Wertungen bilden den Horizont einer Lebensform. Wo sich individuelles freies Wollen und überindividuelles Gelten begegnen, bildet sich Authentizität: Selbst-Übereinstimmung. Ein Übereinstimmen meiner selbst mit einem Werthorizont, der mir unverfügbar ist, lässt sich vom Standpunkt des Subjekts als Glück beschreiben, aus der Außenperspektive hingegen erscheint es als Stimmigkeit der Lebensform. Stimmigkeit, lateinisch *consonantia*, meint aber letztlich nichts anderes als Schönheit.

---

<sup>26</sup> Ch. Taylor: Negative Freiheit?, 38.

<sup>27</sup> Ch. Taylor: Quellen des Selbst, 60.

<sup>28</sup> Ch. Taylor: Negative Freiheit?, 44.

Helmut Müller

## Zwei Lebenskünste kreuzen die Klingen Philosophie oder Theologie der Lebenskunst?



Der Autor: Helmut Müller, Dr. phil., geb. 1952; 1977 - 1987 Studium der Philosophie, Theologie und Psychologie in Bonn und München, 1988 Promotion bei Reinhard Löw; 1987-1988 Dozent an der Gustav Siewerth Akademie, Weilheim. 1988-1990 Religionspädagoge der Erzdiözese Freiburg; 1990-1992 Wiss. Assistent an der Universität Bamberg. Seit 1992 Akademischer Oberrat am Institut für Katholische Theologie der Universität Koblenz-Landau, Abt. Koblenz mit dem Lehrgebiet Moraltheologie, Sozialethik und Religionsphilosophie.

### Menschsein in Streiflichtern zwischen Enkel- und Großelterngenerationen

Was haben ein Elfjähriger mittags auf einer Parkbank und ein Dutzend Vierundfünfzigjährige abends bei einem Klassentreffen miteinander gemeinsam? Der Elfjährige sitzt gestylt in Markenklamotten auf der Bank, verkabelt mit den Drähten seines Walkmans und hält in der Linken eine Chipstüte, in der Rechten eine Cola und wippt mit dem ganzen Körper, versunken im Sound seiner Lieblingsband. Die Vierundfünfzigjährigen tanzen zu später Stunde in feuchtfrohlicher Stimmung, alles andere als nüchtern, möglichst mit der schon ergrauten „Klassenliebe“ leicht ekstatisch zu den Rhythmen ihrer Musik. Es könnten auch alle möglichen Jahrgänge dazwischen, darunter und darüber in der je spezifischen Essayistik ihres Lebens sein. Menschsein heißt schlicht: Nicht In-sich-ständig-sein (In-sistieren)<sup>1</sup>, immer auf etwas

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Heinrich Beck: Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. Frankfurt 1989. Vgl. a. die Rezension des Verfassers dazu in: Forum katholische Theologie 3/1990, S. 236 – 238.

angewiesen, auf etwas ausgerichtet sein, sich nicht selbst genügen können; statt *In-sistieren* *Ek-sistieren*, d.h. aus sich herausstehen, nicht in-sistieren können, sich aber ein Leben lang danach sehnen. Sein Leben halbwegs in der Balance zu halten, das versuchen alle Jahrgänge in alters-, anforderungs-, und typgerechter Essayistik mit mehr oder weniger hilfreichen Aktionen.

Bleiben wir bei den Streiflichtern aus dem Leben einer Enkel- und Großelterngeneration – sofern die Vierundfünfzigjährigen überhaupt noch Enkel haben. Sie führen ein Leben, vordergründig ohne die vier faustischen Weiber Not, Mangel, Schuld und Sorge, die gewöhnlich an jedem Lebensweg lagern und unübersehbar das Leben der Urgroßelterngeneration noch bestimmten; ein Leben, das sich beinahe zwanglos der gerade herrschenden Sinnesdispositionen hingeben kann. Bedarf es noch einer Kunst, ein solches Leben zu führen? Allem Anschein nach ja. Denn gerade von einem aktuell Vierundfünfzigjährigen (Wilhelm Schmid, Jahrgang 1953) ist eine Philosophie der Lebenskunst<sup>2</sup> schon vor einigen Jahren geschrieben worden.

### Mein Wille geschehe (auf Erden)!

Seine „Kunst“ passt auf den ersten Blick in diese Zeit. Schmid weiß mit dem Geschenk der Freiheit und Selbstbestimmung, das dieser Generation zuteil wurde, *kunstvoll* umzugehen. Schon Nietzsche hat dieses Geschenk im vorletzten Jahrhundert in unüberhörbarer Anspielung auf den Dekalog, eingefordert: Er verlangt nach jemandem, der ihm „meinen Willen auf meine Tafeln schreibt.“<sup>3</sup> Schmid kann mittlerweile die Bilanz dieser Forderung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert ziehen: „Die Geschichte der Anthropologie als philosophischer Disziplin kann als neuzeitliche Geschichte der *Befreiung* [Hervorhebung von mir]des Menschen von Vorgaben, was er zu sein habe, geschrieben werden.“ Schmid feiert geradezu das frei werden von der „theonomen Bestimmung“ (S. 80). Zusammen mit seinem geistigen Mentor Michel Foucault spricht er vom „Tod des Menschen“ und meint damit essentielle Menschenbilder, die „im 20. Jahrhundert gestorben [sind] in den Lagern Sibiriens und auf den Schlachtfeldern. Er [der essentielle Mensch] ist zu Tode gebracht worden in den Konzentrationslagern.“ (S. 81). Schmid erkennt keine Natur und kein Wesen mehr an, sehr wohl aber Strukturen: „Der Mensch mag durchzogen sein etwa von Strukturen des Sozialen und des Unbewussten – um nur diese Obsessionen des 20. Jahrhunderts zu nennen – aber er kann diese Strukturen aufklären, mit ihnen leben und umgehen lernen und auch anderes tun als das, was die Strukturen ihm vorgeben, um schließlich ein Anderer zu sein. Das Wesentliche an ihm ist nicht das, was gegeben ist, sondern die Idee und der Akt, etwas aus sich zu machen.“ (S.

---

<sup>2</sup> Vgl. Schmid, Wilhelm: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Frankfurt 1991, sowie ders.: Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt 1998. Die Zahlenangaben im Text beziehen sich auf das letztere Werk.

<sup>3</sup> Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra (Von der Seligkeit wider Willen), Leipzig 1930, S. 178.

83) Mit der Freiheit und Offenheit des Lebens und der Lebensentwürfe wird ein vorgegebenes *Wesen des Menschen* abgelehnt. Was einmal *Wesen* war, wird auf *Strukturen* minimiert, die zum Gestaltungsmoment der Freiheit werden. Lebenskunst ist dann „grundsätzlich in einem Feld von *Strukturen* angesiedelt, in deren Rahmen das Subjekt sein Leben führen kann, mit denen es sich auseinandersetzen und zu denen es Haltung finden muss. Strukturen sind Bedingungen der Möglichkeit von Leben, relativ fest gefügt und nicht jederzeit veränderlich“ (S. 146). Schmid unterscheidet innere von äußeren Strukturen, d. h. physische, psychische und genetische und ökonomische, ökologische, geschichtliche und gesellschaftliche. Diese Strukturen sind *machtvoll*. Sie beengen und nötigen das Subjekt der Lebenskunst. Ziel ist die Aufklärung dieser Machtstrukturen (S. 150), um immer mehr *selbstmächtig* (S. 151) zu werden. Sie sollen dem *dominium* des eigenen Willens unterworfen werden. Das darf nicht als eine einseitige Herrschaft des Intellekts über Leidenschaft und Gefühle begriffen werden, sondern ist zu einer „inneren Integrität zu organisieren“ (S. 152). Ein weiterer Ausgleich besteht in der *Mäßigung Anderer* und der *Mäßigung seiner selbst* (S. 152). Der Wille des Anderen ist die einzige Grenze die respektiert wird und „mein Wille“ ist die Grenze des anderen Willens.

So weit Strukturen unabänderlich sind, müssen sie als unbeliebige Vorgaben in selbst erstellte Lebenspläne integriert werden. Leitendes Handlungsprinzip ist auch nicht mehr eine Moralistik des Guten, sondern eine Ästhetik des Schönen, die allerdings ethische Elemente (asketische, soziale, politische und ökologische) beinhaltet.

Schmid kennt daher auch das Maß für das Füllhorn der Maßlosigkeiten. Er weiß, wie man damit, für das Leben zuträglich, umgeht. Er ist so klug und lebenserfahren, daß er den Elfjährigen als auch die Vierundfünfzigjährigen auf die Risiken, die sie eingehen, aufmerksam machen kann. Bei Unverfügbarkeit der jeweiligen Accessoires, die den Elfjährigen und die Vierundfünfzigjährigen so mit sich zufrieden sein lassen, weiß die schmidische Lebenskunst durchaus Rat. Im Anschluß an Diogenes und Epikur empfiehlt er „Lüste auf kalkulierbare Weise zu gebrauchen“ (S. 30) Mit Autarkie, Selbstmächtigkeit, soll Freiheit „in jenem Garten möglich sein, der zum Sinnbild der epikureischen Lebenskunst geworden ist. Zweifellos ist es ein Garten der Lüste, denn ein lustvolles Leben ist hier das Ziel der reflektierten Lebensführung; das bedeutet aber nicht etwa schrankenlosen Lustkonsum, sondern einen wählerischen Gebrauch der Lüste..., sowie eine Minimierung der Bedürfnisse, um die Lust bei ihrer Erfüllung zu maximieren und aus kleinsten Anlässen die größte Lebensfreude zu schöpfen.“ (S. 31)

Auch mit dem schärfsten Feind des Lebens, dem Tod, scheint Schmid umgehen zu können. Er kennt den Unterschied zwischen intellektueller Bewältigung, ästhetisierender Reflexion und dann der plötzlichen Konfrontation. „Alles Vorwegbedenken des Todes bleibt wirkungslos, solange das Selbst dessen Ernst nicht selbst erfährt, ihn vor sich sieht, sich einfühlt in ihn.“ (S. 352). Er weiß auch um die Tatsache, daß

dieses Leben nur um den Preis des Todes so wertvoll ist. Ansonsten wäre es nämlich belanglos und banal.

Summa summarum Er ist ganz offensichtlich des „Glückes Schmi(e)d“ eines so begriffenen Lebens. Genügt also eine *Philosophie* der Lebenskunst, wenn sie sogar mit dem Tod - nicht ungeschickt - umgehen kann? Macht sie eine *Theologie* der Lebenskunst überflüssig?

Ich meine nein. Eine Philosophie der Lebenskunst lebt von der wenigstens prinzipiellen Offenheit von Lebensperspektiven. Schmid erkennt zwar Bedingtheiten, Strukturen, das *dominium* eines anderen Willens an. Freiheit ist aber letztlich doch das Größere, das Bedingtheiten verkapselt und überwuchert, wie frisches Hautgewebe Fremdkörper in Wunden einschließt. Wir wissen aber von Lebensperspektiven, die sind so gründlich geschlossen, daß Menschen, die davon betroffen sind, schier verzweifeln. Schmid wird mit seiner Philosophie der Lebenskunst in Ländern wie derzeit im Irak oder Afghanistan und nur allzu vielen anderen, an unüberwindliche Grenzen stoßen. Entscheidend ist, wie mächtig der Tod schon ins Leben drängt. Am Ende eines erfüllten Lebens, wie es Rudi Carell von seinem zu sagen wusste, mag der Tod bisweilen wie die Einfahrt eines Schiffes nach langer Fahrt in den Hafen empfunden werden. Was ist aber, wenn der Menschenschnitter, wie ihn die Kunst manchmal darstellt, wie ein Schiffbruch auf der hohen See des Lebens, begegnet und alle Offenheit urplötzlich zerschellt. Nach Schmid begegnet der Tod als Ende aller Perspektiven, keine reicht über ihn hinaus, der Tod seinerseits ragt aber immer schon in das Leben hinein. So ist es nicht verwunderlich, daß philosophische Säulen und Geistesverwandte der schmidischen Philosophie der Lebenskunst in diesem Leben gescheitert sind oder ein schlimmes Ende erfahren mußten. Der geistesverwandte Albert Camus klagte einmal: "So wie diese Welt beschaffen ist, ist sie nicht zu ertragen. Ich brauche also den Mond oder das Glück oder die Unsterblichkeit, irgend etwas, was vielleicht wahnsinnig ist, aber was jedenfalls nicht von dieser Welt ist."<sup>4</sup> Es wurde nie zweifelsfrei geklärt, ob sein Unfalltod nicht doch ein maskierter Selbstmord war. Die wichtigste Säule der schmidischen Lebenskunst, Michel Foucault, war 1984 einer der ersten Prominenten, die an Aids starben und offensichtlich im promiskuitiven „Gebrauch der Lüste“<sup>5</sup> zu Tode kam. Wilhelm Kamlah<sup>6</sup>, der schon vor Wilhelm Schmid, den Begriff Philosophie der Lebenskunst verwandt hat, nahm sich definitiv das Leben, weil er mit seiner letzten Krankheit nicht zurecht kam<sup>7</sup>. Und wenn schon die Lehrer dieser Kunst am Leben scheitern, wie

---

<sup>4</sup> Camus, Albert: *Caligula*. Zit. in: Moeller, Charles: *Literatur des XX. Jahrhunderts und Christentum*. Band I, Gottes Schweigen. Bonn 1960, S. 27.

<sup>5</sup> So ein Buchtitel von ihm, der in seinem Todesjahr erschien: Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste* (1984). Frankfurt 1986.

<sup>6</sup> Kamlah, Wilhelm: *Philosophie als Lebenskunst*. In: *Philosophische Anthropologie*. Mannheim, 1973 (145-182).

<sup>7</sup> Vgl. dazu: Peter Mösgen: *Ars vitae – ars moriendi*. Zur Anthropologie Wilhelm Kamlahs, Eichstätt 1997, S. 105ff; Ostern 1976 erscheinen in der Neuen Züricher Zeitung (NZZ) seine „Passionsbetrachtungen eines Philosophen“ unter dem Titel „Kann man den Tod

mag es dann erst den Schülern ergehen, es sei denn, man definiert den Selbstmord um in eine heroische Handlung wie Camus, Jean Améry, und Kamlah es taten?

Eine Theologie der Lebenskunst ist also ganz offensichtlich nicht obsolet, wenn selbst Lehrer der Philosophie der Lebenskunst am Objekt ihrer Kunst scheitern. Leistet demgegenüber eine Theologie der Lebenskunst mehr? Prinzipiell ja. Schmidts Philosophie der Lebenskunst muß das Kunststück zwischen Wiege und Bahre bewältigen, ohne eine Perspektive darüber hinaus glauben zu wollen und zu können. Der Tod greift zwar schon ins Leben über, aber das Leben nicht über den Tod. Entscheidend wird sein, wie weit der Tod oder seine Vorboten einen Raum von Kreativität, von Gestaltungsfreiheit lassen, um ihn gelassen wie Seneca<sup>8</sup> ertragen zu können. Oder war im zu Ende gehenden Leben so viel Schönes, daß man bei Eintritt des Todes dankbar zurückschauen kann?

Solche Szenarien sind mit einer Philosophie der Lebenskunst durchaus zu bewältigen. Wie aber, wenn der Tod mit all seinem Schrecken auftritt und auch kein dankbarer Rückblick möglich ist und er das Leben buchstäblich gegen die Wand fährt, es vielleicht grausam, langsam und qualvoll erdrückt, eben weil keine Perspektive die Wand durchbrechen kann. Dann gelangt eine Philosophie der Lebenskunst an ihre Grenzen. Sie ist mit ihrer Kunst buchstäblich am Ende.

### Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden!

Die Theologie der Lebenskunst begegnet diesem Problem dadurch, daß der Tod vor und hinter der Bahre seinen absoluten Schrecken verliert, weil ein Leben hinter der Bahre geglaubt wird. D. h. selbst der größte Feind des Lebens kann eine letztlich offene Perspektive des Lebens nicht verschließen. Er verliert seinen endgültigen Schrecken. Jemand der daran glaubt und auch in der Konfrontation mit dem Tod, diesen Glauben behält, dem bleibt erhalten, was für eine Philosophie der Lebenskunst unabdingbar ist, eine offene Perspektive.

Theologie der Lebenskunst ist, soweit ich es überblicken kann, eine Begriffsbildung von mir. Wenn ich diesen Begriff, der Philosophie der Lebenskunst gegenüberstelle, meine ich in der Sache die vielfältigen spirituellen, christlichen Traditionen, mit ihrem gemeinsamen Glauben an die Auferstehung der Toten. Wilhelm

---

«verstehen»?“ Zwei Wochen vor seinem eigenen Tod veröffentlicht die NZZ eine Rezension Kamlahs zu Jean Amérys Schrift „Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod“, in der Kamlah das Recht auf Selbsttötung als menschliches Grundrecht definiert. Schwerkrank begeht er 71-jährig am 24. September 1976 in Erlangen Suizid. Kamlah tötet sich nicht in Panik; allerdings findet er möglicherweise auch nicht die Gelassenheit, die er sich theoretisch gewünscht hat. Kurz vor seinem Suizid trifft Kamlah noch Verabredungen, tötet sich dann aber nach einigen Vorkehrungen, die seine Angehörigen schonen sollen.

<sup>8</sup> Vgl. Müller, Helmut: Das Licht der Botschaft im "Schatten des Nihilismus" (A. Schwan): der "Lebemeister" aus Nazareth unter Schreibtischtätern - Rück- und Ausblick zur Jahrtausendwende. In: Forum katholische Theologie. - 16. 2000, 1, S. 62f.



Schmid selbst macht auf die Differenz zwischen Reflexion *über* und Konfrontation *mit* dem Tod aufmerksam. Denn der Tod ist es letztlich, der sowohl eine Philosophie als auch eine Theologie der Lebenskunst, tatsächlich zu einer Kunst macht und in die Krise treiben kann. Seine Unentrinnbarkeit, zwingt dazu, Lebenszeit als kostbares Gut zu betrachten<sup>9</sup>. Leben wird zu einem Zeichnen ohne Radiergummi. Nichts kann ausgelöscht werden und wenn einmal ein Strich verzogen wird, muß dennoch bruchlos weitergezeichnet werden. Deshalb bedarf Leben der Reflexion, worauf Wilhelm Schmid zu recht ohne Unterlaß aufmerksam macht. Seine „Philosophie der Lebenskunst“ ist Ausdruck dieser Reflexion. In den oben genannten christlichen Traditionen, die ich mit dem Begriff der Theologie der Lebenskunst vorläufig bezeichnet habe, gibt es jede Menge Lebemeister dieser Kunst, um eine Unterscheidung von Meister Eckehart zu verwenden, der zwischen Lese- und Lebemeister differenzierte. Die katholische Kirche „prämiert“ geradezu schon seit Jahrhunderten gelungenes Leben, spricht Lebemeister, allerdings unter der Perspektive des guten Lebens und nicht des schönen Lebens in ihren Heiligsprechungen.

Ich möchte daher im folgenden einen dieser Lebemeister dem schmidischen Entwurf entgegen stellen. Jemand, der eine Philosophie der Lebenskunst vertritt, wird selbstverständlich eine gelungene Praxis immer einer vielleicht bloß ästhetischen, oder logisch schlüssigen Theorie vorziehen müssen. Gerade derjenige Papst, der bisher die meisten Heiligsprechungen vorgenommen hat, steht mittlerweile selbst auf dem Prüfstand. In diesen Ausführungen, soll dieser Kanonisation jetzt zwar nicht vorgegriffen werden, aber in essayistischer Weise Johannes Paul als ein Lese- **und** Lebemeister der Theologie der Lebenskunst vorgestellt werden. Vorausgeschickt wird, daß alle christlich konzipierte Theologie der Lebenskunst sich natürlich auf den Mann aus Nazareth bezieht und der Mann aus Polen nur ein kongenialer Nachfolger sein kann.<sup>10</sup> Da dieses Leben in seinen Eckdaten wie kein anderes dem zeitgenössischen Leser bekannt ist, bzw. in zahlreichen Biographien auch nach geschlagen werden kann, soll hier nur angerissen werden, wie sehr ein Leben, das eine Perspektive über den Tod hinaus glaubt, bis in die letzten Sekunden noch kreativ gestaltet werden kann. Das jahrelange, langwierige, von den Medien bis zum Schluss ausgeleuchtete, zentimeterweise Sterben Johannes Paul II. hat gezeigt, wie unverwüßlich diese Theologie der Lebenskunst, in einem zugegebenermaßen genialen Vertreter, sein kann. Selbst ein immer mehr seinen Dienst versagender Körper konnte eine letzte Perspektivität und Kreativität seines Lebens nicht verunmöglichen. Selbstverständlich ist die geniale Lebensleistung Johannes

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu: „Die knappste aller knappen Ressourcen ist unsere Lebenszeit. Der Mensch ist ein Zeitmangelwesen, das Leben ist kurz, *vita brevis* .... Dieser Zeitmangel entsteht ... dadurch, daß wir Menschen zwischen der einzigen Geburt, durch die wir selber zur Welt kommen, und dem einzigen Tod, den wir selber sterben müssen, nur ein einziges Leben zur Verfügung haben.“ (Marquard, Odo: *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*. In: *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*. Bamberger Hegelwochen 1994. Verlag Fränkischer Tag Bamberg 1995, S. 27 u. 31)

<sup>10</sup> Vgl. Müller, Helmut: aaO., S. 62-66.

Paul II. keine Garantie, dass auch weniger genial veranlagte Sterbliche, diese Theologie der Lebenskunst so beeindruckend<sup>11</sup> bewältigen, wie der Papst aus Polen. Das gilt umgekehrt auch für eine Philosophie der Lebenskunst, aber hier fehlt noch ein ähnlich genialer Lebemeister, der für die Theorie der Philosophie der Lebenskunst ein ähnlich überzeugendes Beispiel abgeben könnte wie Johannes Paul für die Theologie der Lebenskunst.

Biographisch ist Karol Wojtyła ohnehin schon seit seinem neunten Lebensjahr mit dem Tod konfrontiert worden. Im Alter von neun Jahren starb seine Mutter, als er zwölf war, der Bruder und mit zwanzig der Vater. Zu allen hatte er eine tiefe emotionale Beziehung. Während der deutschen Besatzung Polens, musste er immer wieder erleben, dass in seiner nächsten Umgebung Menschen zu Tode kamen und er selbst damit rechnen musste auch ein Opfer kriegerischer Gewalt zu werden. Der Tod wurde so zum ständigen Begleiter seines Lebens. Die zahlreichen Unfälle, Krankheiten, Krankenhausaufenthalte und die Attentate auf ihn, dokumentieren nur die außergewöhnliche Präsenz des Todes in seinem Leben. Vielleicht erklärt das seinen leidenschaftlichen Einsatz für das Leben in allen Bedrohungsszenarien, denen es heute begegnet: Abtreibung, Unterdrückung, kriegerische Gewalt, technische Vernutzung, Euthanasie. Wenn er sein Pontifikat mit den Worten „Fürchtet Euch nicht“ beginnt, drückt das in dieser Rücksicht gesehen nur aus, dass er auch diesen ständigen Begleiter nicht fürchtet, dass er ihn nicht als das letzte Verhängnis sieht, das das Leben nicht nur abkürzt, sondern es auch vergällt. Selbstverständlich ragt für ihn der Tod nicht nur ins Leben, sondern das Leben seinerseits über den Tod hinaus. Das Leben kommt von Gott, der Tod des Menschen ist für Johannes Paul das Resultat einer ursprünglichen Auflehnung gegen Gott. Der endgültige Tod, der allein zu fürchten ist, tritt ein, wenn diese ursprüngliche Auflehnung gegen Gott – streng durchgehalten – sich selbst zu eigen gemacht wird.

Wenn Gott Herr und Quelle des Lebens ist, gilt es also „seinen“ Willen zu tun. Da dieser Wille als gut geglaubt wird, wird die Befolgung des göttlichen Willens dem Gelingen des Lebens zuträglicher sein, als „meinem“ Willen zu folgen. Wenn es also eine Kunst ist, dieses vom Tod bedrohte Leben zu führen, hätte Johannes Paul sicherlich nichts dagegen, diese Kunst eine Theologie der Lebenskunst zu nennen.

Da wir also keine Garantie haben, dass unser eigenes Leben, nicht auch von diesem ständigen Begleiter verkürzt oder zumindest vergällt wird, liegt es nahe, die Kunst ein solches Leben zu führen, nicht an Prinzipien wie Lust oder dem Schönen<sup>12</sup> auszurichten, sondern wie die Tradition am guten Leben. Die Praxis Johannes Pauls, wöchentlich das Bußsakrament zu empfangen, spricht Bände. An einem Begriffspaar, das Johannes Paul selbst geprägt hat, soll seine Lebenskunst aller-

---

<sup>11</sup> Unter vielen Beurteilungen der spirituellen Lebensleistung Johannes Pauls sei nur die Rüdiger Safranskis genannt: „Hochprofessionelle Spiritualität“. In: Spiegel Gespräch. „Die Botschaft, das war er“, Der Spiegel 15/2005, S. 119.

<sup>12</sup> Vgl.: Schmid, Wilhelm: Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst. Frankfurt 2005.

dings auch an dem schmidtschen Prinzip des schönen Lebens gemessen werden: Ekstase und Askese<sup>13</sup>.

## Das Schöne im Guten

Provokativ gesagt, sind sich der Klassiker der indischen Liebeskunst *Kamasutra* und *die Theologie der Liebe*<sup>14</sup> Johannes Pauls in einem Punkt einig. Lust ist in der Technik der Kamasutra das Ziel und in Johannes Pauls Denken über die Liebe ein Geschenk, gegen das er nichts einzuwenden hat und dankbar annimmt. Das klingt befremdlich. Seine Lebenskunst in der Perspektive des Guten, lehnt Lust und das Schöne nicht ab. Sie intendiert das Gute und streicht Lust und das Schöne als Prämie ein. Einer seiner mittlerweile zahlreichen Biographen der evangelische Christ und Zeitredakteur Jan Roß schreibt: „Karol Wojtylas Sexualethik ist streng, aber nicht prüde.“ Über „schwer synchronisierbare Erregungskurven von Mann und Frau“ und das „leidige Orgasmusproblem“ schrieb Johannes Paul als Bischof schon vor dem II. Vaticanum, was bei „tantenhafteren Gemütern im Klerus“ mit „einigem Stirnrunzeln gelesen“ wurde. Jan Roß schließt seine Ausführungen mit der Bemerkung: „Verklemmtheit und Körperscheu sind so ziemlich die letzte Neurose, unter der Wojtyla leidet. Das mag überraschen bei einem Papst, der das Image der Lustfeindlichkeit wie einen unzertrennlichen Schatten mit sich herumschleppt.“<sup>15</sup> Roß nennt dann einige Zeilen weiter die Differenz zur indischen Liebeskunst Kamasutra. Er beginnt zunächst mit einer Abgrenzung zur vorkonziliaren lehramtlichen Theologie. Karol Wojtylas Mitarbeit bei *Humanum vitae* war nicht „so sehr von einem Dogmatismus des Natürlichen oder einer Hierarchie der Ehezwecke her (Fortpflanzung zuerst), sondern mehr aus der Logik des Liebesaktes heraus, der als Hingabe keinen eingebauten Vorbehalt, kein schlaumeierndes Ausbremsen duldet. Ein Paar, das dies mit sich anstellt, entwürdigt in Wojtylas Augen sich selbst und die eigene Partnerschaft. Der Körper ist kein Gebrauchsgegenstand zur Lusterzeugung.“<sup>16</sup> Wenn im Kamasutra einmal Askese angesagt ist, dann nur, weil man weiß, daß Warten und Sehnsucht die Lust erhöht, also ein rein utilitaristisches Unterfangen. Das aber ist nicht der Sinn von Askese bei Johannes Paul. Bei ihm hat Askese den Sinn zu verzichten, wenn der Ausdruck von Liebe im Geschlechtsakt personal nicht stimmig erscheint (Krankheit, Unlust eines Partners, oder andere Indisponiertheiten) oder aber Fruchtbarkeit geregelt werden will. Immer wieder hat er auch darauf hingewiesen, dass die unterschiedlichen Frequenzen sexueller Lust bei Mann und Frau aufeinander-

---

<sup>13</sup> Vgl. Weigel, George: Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie. Paderborn 2002, S. 357.

<sup>14</sup> Vgl. dazu: Johannes Paul II. Die menschliche Liebe im Heilsplan. Katechesen 1979 – 1981. (Hg. v. Norbert und Renate Martin). Vallendar-Schönstatt 1985. Ebenso: Ders.: Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981 – 1984. (Hg. v. Norbert und Renate Martin). Vallendar-Schönstatt 1985.

<sup>15</sup> Alle Zitate in Roß, Jan: Der Papst. Drama und Geheimnis. Berlin 2000, S. 50

<sup>16</sup> Ebd. S.54.

der abgestimmt werden müssen<sup>17</sup>. Geschützter Verkehr täuscht vor allen Dingen Männer häufig darüber hinweg, dass diese Frequenzen alles andere als stimmig sind. Kinder und Alter lassen die unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Anreize sexueller Lust bei Mann und Frau noch weiter auseinander treten. Selbst Freud hat im Hinblick auf Kinder schon die Konkurrenzsituation angesprochen: „An der Frauenbrust treffen sich Hunger und Liebe.“<sup>18</sup>

Lust sollte nach Johannes Paul also nur im Sinngefüge<sup>19</sup> intendiert werden und dann als Geschenk der Begegnung der Geschlechter dankbar angenommen werden.

Askese und Ekstase wird hier im Zusammenhang mit Sexualität thematisiert. Da Karol Wojtyła selbst ein Leben wählte, das ganz auf den sexuell-körperlichen Ausdruck von Liebe verzichtete, muß bei ihm dieses Begriffspaar in anderer Weise zur Geltung kommen. Für Johannes Paul II. sind Askese und Ekstase und ihre Derivate Verzicht, Leid und andererseits Freude und Lust Begriffspaare und Prinzipien, die menschliches Leben und noch mehr christliches Leben überhaupt strukturieren. Bei Freud sind Lust- und Leidpol, Libido und Realität, Begriffspaare, die seine Psychotherapie strukturieren. Bei Wojtyła strukturieren sie in anderer Weise seine Auffassung von einem christlichen Leben.

Schon in früher Jugend ist Wojtyłas Begriff von Ekstase und Askese von der ersten weiblichen Kirchenlehrerin beeinflusst worden, gemeint ist Teresa von Avila (vgl. die Skulptur von Bernini, die Teresa in der Ekstase der Gottesbegegnung zeigt), die zusammen mit Johannes vom Kreuz den Karmeliterorden gegründet hatte. Wojtyła dachte sogar einmal daran ins Kloster zu gehen und gänzlich im karmelitischen Geist zu leben. Übrig geblieben ist seine theologische Promotion über Johannes vom Kreuz, dem engsten Mitarbeiter Teresa von Avilas und eine lebenslange spirituelle Prägung durch diesen karmelitischen Geist. Es kommt in dieser Spiritualität darauf an „himmelfähig“<sup>20</sup> zu werden. Das heißt das menschliche Ek-sistieren - aus sich herausstehen – durch In-sistieren – in seinen Grund – Gott – stehen, heilen. Karmelitisch ausgedrückt „sich in das Reich Gottes – und das heißt in das Reich der Beziehung – einzuleben.“<sup>21</sup> Das kann zuweilen als ekstatisch-mystisches Erleben erfahren werden. „Mystik bezeichnet bei ihm [Johannes vom Kreuz] schlicht und

---

<sup>17</sup> Johannes Paul II.: Die Erlösung des Leibes. (Erregung und Emotion) S. 336-340, ebenso (Selbstbeherrschung fördert die Personengemeinschaft) S. 340-343.

<sup>18</sup> Freud, Sigmund: Das Traummaterial und die Traumquellen (A und B), aus: Die Traumdeutung, in: Gesammelte Werke, II. und III. Band, Frankfurt a.M. 1999, S. 211.

<sup>19</sup> Vgl. dazu die Bemerkungen des in der Tradition Viktor Frankls stehenden Logotherapeuten und Gießener evangelischen Religionspädagogen Wolfram Kurz: Mann und Frau empfinden „die größte Lust, sofern es sich um integrierte Lust handelt: also um den Verbund mentaler, psychischer, genitaler Lust.“ (Kurz, Wolfram: Philosophie für helfende Berufe. Verlag Lebenskunst Tübingen 2005, S. 97).

<sup>20</sup> Körner, Reinhard: Johannes vom Kreuz. Gestalt, Begegnung, Gebet. Erschienen in der Reihe Meister des Weges. Freiburg 1993, S. 23.

<sup>21</sup> Ebd.

einfach das Eingehen einer existentiell-personalen Beziehung zum verborgenen und doch gegenwärtigen drei-einigen Gott; ein Mystiker ist nach Johannes vom Kreuz ein Mensch, der mit dem Gott lebt, an den er glaubt, der nicht nur ‚Ich glaube an Gott‘, sagt, sondern ‚Ich glaube dich, Gott‘ und ‚Ich glaube dir, Gott‘<sup>22</sup>. Wer erkennt in dieser Spiritualität nicht Johannes Paul selbst, in seiner Fähigkeit auch vor großen Menschenmengen und den Augen der Welt beim Gebet offensichtlich einfach woanders<sup>23</sup> zu sein, nicht mehr bei sich selbst. Zu dieser Fähigkeit gehört ‚Freundschaftlichkeit‘<sup>24</sup>. Sie steht ‚für die ebenso persönlich-personale Hinwendung zum anderen Menschen, getragen von der Beziehung zu Gott.‘<sup>25</sup> Auch hier ist der Wiedererkennungswert karmelitischer Spiritualität im Leben Johannes Pauls groß: Seine Pflege exzessiver Freundschaften sein ganzes Leben lang, die Gepflogenheit nie alleine zu essen, morgens, mittags und abends immer Gäste zu haben, seine Hinwendung zu allen Menschen, das gute Ankommen bei Jugendlichen, seine Fähigkeit selbst mit großen Menschenmassen am Mikrophon kommunizieren zu können. ‚Mystik ist personale Verwirklichung der Gottesliebe, Freundschaftlichkeit die personale Verwirklichung der Nächstenliebe – beide gehören, entsprechend dem Evangelium Jesu, untrennbar zusammen. ... ‚Am Abend unseres Lebens werden wir nach der Liebe gefragt‘, pflegte Johannes vom Kreuz zu sagen.<sup>26</sup> Das alles erschien bei Johannes Paul nicht angelernt, sich mühsam beigebracht, sondern aus einer inneren Geöffnetheit für Beziehung herauszufließen.

Seine Gebrechlichkeit im Alter und sein Durchhaltewillen bis zuletzt, passen genau in die Logik dieser Spiritualität und sie wird von ihm als über alle Maßen sinnvoll erlebt: ‚Et pati et contemni‘<sup>27</sup> steht auf vielen Johannes vom Kreuz Bildern und Statuen - Mühsal erleiden<sup>28</sup> und gering geachtet<sup>29</sup> werden. Über die meiste Zeit seines

---

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. Weigel, George, aaO., S. 391: ‚Seine Augen sind dann in die Weite gerichtet, wie in eine andere Welt, aus der er seine unerschöpfliche Energie gewinnt. ... In diesen Momenten, wenn Johannes Paul irgendwo anders zu sein schien, betete er, und lud seine persönlichen Batterien für die nächste Begegnung, Rede oder Messe wieder auf.‘

<sup>24</sup> Körner, S. 23.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd. S. 23f.

<sup>27</sup> Ebd. S. 88.

<sup>28</sup> Allein während seines Pontifikats war er 6 mal im Krankenhaus an 137 Tagen (Pur-Magazin 4/2005, S. 8, vgl. in dieser Zeitschrift weiter: Die unglaubliche Arbeitsleistung des Papstes, ebd.)

<sup>29</sup> Eine von vielen Bemerkungen zu seiner Person: Der Journalist Conor Cruise O’Brien betete noch 1994 ‚täglich für das Ableben des Papstes, warf ihm vor, er plane eine Achse Rom-Riad, eine unheimliche katholisch-islamische Allianz zur Abschaffung der Aufklärung, um gemeinsam einen Dschihad gegen die Gottlosen zu führen.‘ Ganz markant bemerkt er: ‚Ehrlich gesagt, ich verabscheue Johannes Paul II.‘ Zit. In: Weigel, George, aaO., S. 5 und S. 937. Ernesto Cardenal hielt ihn bis zum Schluß für ‚Ein Unglück für die Welt‘. In: Spiegel Spezial, Nr. 3/2005. Johannes Paul II. 1920 – 2005. Nachruf auf einen Jahrtausend-Papst, S. 90.

Pontifikates galt auch das letztere für Johannes Paul. Der Schwerstbehinderte auf dem Throne Petri ist für sich selbst keine üble Laune des Schicksals oder Strafe und Fingerzeig Gottes gewesen, endlich aufzuhören und einem Jüngeren, Gesünderen Platz zu machen, sondern voll bejahte Nachfolge Christi, eine einzigartige Gelegenheit, die ihn seinem Herrn immer ähnlicher macht und seine unverbrüchliche Liebe zu ihm zum Ausdruck bringt. Aufgeben ist für ihn auf diesem Hintergrund unvorstellbar. Sichtbar zum Ausdruck brachte er dies jeden Karfreitag, wenn er im Kolloseum, dem Ort, wo die ersten Christen Roms ihr Leben für Christus ließen, das Kreuz immer von der ersten bis zur letzten Station getragen hat. Den Kreuzweg beten und das Kreuz tragen war für ihn Chefsache. Seit er es nicht mehr physisch konnte, schließt er – wie man unschwer erkennen konnte – sich geistig in diesen Kreuzweg des Herrn und als Nachfolger Petri ein. Die letzten Bilder vor der Agonie des Todes am letzten Karfreitag seines Lebens, zeigen ihn beim Beten des Kreuzwegs in seiner Privatkapelle, offensichtlich versunken in die Betrachtung des Leidens seines Herrn. Ostersonntag versagte ihm dann die Stimme, das Ende dieses Leidens in der Osterherrlichkeit zu verkünden. Dieses Versagen der körperlichen Dienste, die Perspektive des Lebens über den Tod hinaus zu verkünden, hat aber ganz offensichtlich seinen Glauben, dass das Leben über den Tod hinausragt, nicht zerbrochen. Sein Karfreitag dauerte noch eine Woche länger. Wie als Bestätigung seiner Theologie der Lebenskunst von oben, starb er zur Vigil des Tages der göttlichen Barmherzigkeit, eines Festes, das er selbst eingeführt hatte und der seine zweite Enzyklika *Dives in misericordia* galt. Schon Jahre vorher hatte er gerade mit dieser Begrifflichkeit erklärt, daß nicht das elementar Materielle in seiner Endlichkeit, Kern dieser Welt sei, sondern „Vaterschaft, nicht Elektronen, Protonen, Neutronen oder andere Bestandteile des Atoms ist der Boden dessen, was ist“, schreibt er in seinen Betrachtungen über die Vaterschaft Gottes.<sup>30</sup> Damit haben wir es nicht mit einem „Sein zum Tode“ im Sinne Heideggers zu tun, weil alles Materielle in seiner Verfallenheit diese Tendenz hat. In seinem Glauben handelt es sich um ein Sein *durch* den Tod zum Leben. Die Theologie der Lebenskunst zerschellt also nicht am Tod, sondern durchbricht ihn noch einmal zum Leben.

### Die offene Perspektive: Das Sein durch den Tod zum Leben

Auf die karmelitische Wurzel seines Denkens, u. a. über Ekstase und Askese, hat er immer hingewiesen. „Wenn ihr mich verstehen wollt, müßt ihr mich von innen verstehen.“<sup>31</sup> Was heißt das? Johannes Paul ist offensichtlich ein Mystiker oder wenigstens ein großer Visionär gewesen, der es geschafft hat auch in hohem Alter noch aus Visionen zu leben, die ihn in seiner Jugendzeit geprägt haben. Irgendwie scheint es ihm gelungen zu sein, die Beschwerden des Alters ekstatisch aufzuhe-

---

<sup>30</sup> Wojtyła, Karol: Betrachtungen über die Vaterschaft. In: Ders.: Der Gedanke ist eine seltsame Weite. Betrachtungen, Gedichte. Freiburg 1979, 110.

<sup>31</sup> Vgl. Weigel, S. 8.

ben. Eine frühere Schülerin, die ihn gut kennt, drückte das einmal so aus: "Er ist seit achtzig Jahren dahin unterwegs, wo er schon immer sein wollte."<sup>32</sup> Der gebrechliche Körper, der ihm immer mehr seinen Dienst versagte, konnte ihn offenbar auf seinem Weg dahin nicht entscheidend hindern.

Eine lebenslange Spannung scheint das Geheimnis Wojtylas zu sein, wenn er sagt: Ihr müsst mich von innen verstehen. Seine Theologie der Lebenskunst verdankt sich langer christlicher Tradition: Es gibt nämlich auch eine biblische Entsprechung lebenslanger Sehnsucht, wenn die Kirche in ihrem Stundengebet im *Nunc dimittis* des greisen Simeon bei der Darstellung Jesu im Tempel an die Erfüllung im hohen Alter erinnert. Simeon steht für die Sehnsucht des gläubigen Israels nach dem Messias, dessen Ankunft er nun erfahren hat:

"Nun lässt Du, Herr, Deinen Knecht,  
wie Du gesagt hast, in Frieden scheiden.  
Denn meine Augen haben das Heil gesehen,  
das du vor allen Völkern bereitet hast,  
ein Licht das die Heiden erleuchtet,  
und Herrlichkeit für dein Volk Israel". (Lk 2,29-32)

Dieses *Nunc dimittis* des greisen Simeon im Ohr, illustriert, was Karol Wojtyla meint, wenn er sagt, ihr müßt mich von innen verstehen.

Auch eine andere Szene charakterisiert die große Sehnsucht, die lebenslange Vision, die ihm diese titanische Kraft gegeben hat, als Schwerstbehinderter nicht zu verzweifeln, eine Vision übrigens, die er selbst und auch seine Biographen immer wieder in Worte gefasst haben:

- Zu Beginn seines Pontifikats: "Fürchtet euch nicht",
- in seinem Buch "Die Schwelle der Hoffnung überschreiten"
- oder George Weigel, wenn er ihn nennt: "Zeuge der Hoffnung".

Die kleine Szene<sup>33</sup>: Der Papst logiert wie alle römischen Päpste im heißen römischen Sommer immer in Castel Gandolfo, diesem luftigen Ort in den Albaner Bergen in der Nähe Roms. In dieser Zeit empfängt er häufig gute Freunde und läßt sie bei sich wohnen. Unter seiner eigenen Wohnung gibt es ein Gästezimmer. Vor Jahren bewohnte dieses Gästezimmer einmal ein polnisches Ehepaar, das er noch als Studentenseelsorger kannte. Dem Paar fiel in dieser Zeit auf, daß der Papst offenbar schon ganz früh aufsteht. Das bemerkten sie daran, daß er offenbar im Zimmer an seinem Stock hin und her geht. Als sie ihn fragten: Wujek (alter Deckname aus stalinistischer Zeit), warum stehen Sie eigentlich so früh auf, sagte er, ich sehe so gerne die Sonne aufgehen.

"Duc in altum" beginnt sein erstes Schreiben zu Beginn des ersten Jahres im neuen Jahrtausend. Es trifft seine ausgepumpten Mitarbeiter zu Beginn des Jahres 2001 sozusagen im Lehnstuhl, in den sie sich zurücklehnen wollten, um auszuru-

---

<sup>32</sup> Vgl. ebd. S. 912.

<sup>33</sup> Vgl. Weigel, S. 913.

hen, weil sie stolz waren auf die reiche Ernte, die das Hl. Jahr 2000 eingebracht hat. 23 Millionen Besucher, davon 2 Millionen Jugendliche an einem Wochenende, von denen 200 000 das Bußsakrament empfangen. Die linksliberale Presse Italiens war ob dieses Erfolgs traumatisiert. "Fahrt hinaus ins Weite", macht weiter so, bekommen die ausgepumpten Mitarbeiter zu hören. Die gleichen Worte sprach Jesus als seine Jünger todmüde nach einer Nacht vergeblichen Fischens auf dem See Genezareth an Land kamen. "Fahrt noch mal hinaus". Dieser unverwüstliche Glaube an das Evangelium, die Botschaft vom „Leben in Fülle“, läßt ihn unermüdlich kämpfen gegen eine Kultur des Todes. Seine Theologie der Lebenskunst läßt es einfach nicht zu, daß der Tod das letzte Wort hat. Es ist so, als hätte er sich das Wort seines geistigen Mentors Johannes vom Kreuz zu Herzen genommen: „Am Abend unseres Lebens werden wir nach der Liebe gefragt“. Unter dieser Rücksicht erscheint dann alles, was wie schiere Anstrengung aussieht, dann doch nur die schließliche Heilung des Risses, der *Aus-sich-Herausstehenden* endgültig in ihrem eigentlichen Grund *Im-Schoß-des-Vaters-Ruhende* (Joh 1,18) macht.

Ein argumentativer Disput wird letztlich nicht das Kräftemessen der beiden Lebenskünste entscheiden können. Die weiterreichende Perspektive einer Theologie der Lebenskunst kann allerdings als Punktsieg gewertet werden. Selbst wenn diese Perspektive sich hinter der Schwelle des Todes als eine Illusion erweisen sollte, wird sie keine Auswirkungen mehr auf das Leben haben. Wir werden wie Pascal eine Wette eingehen müssen, auf ein ganz bestimmtes Verhältnis von Leben und Tod setzen müssen. Wer auf den endgültigen Tod setzt, gewinnt nichts. Vielleicht recht gehabt zu haben, nützt ihm nichts mehr.

Jedenfalls entscheidet nicht zufällig Glück oder Pech haben, den Disput, sondern die bessere Strategie: Ein gutes Leben zu führen und sich damit begnügen, liegt mehr in der Macht des Menschen, als ein schönes, lustvolles anzustreben, das aber von einem blinden Schicksal gewährt oder verwehrt wird. Das gute Leben hängt ab von der Kraft zum Sittlichen, das andere vom unverfügbaren Ausmaß der Präsenz des Todes im Leben. Ist das Gute letztes Prinzip der Lebenskunst, kann der Tod bei guter Führung (des Lebens) kommen, wann er will, ist es das Schöne, kommt er immer zu früh und vergällt nur allzu oft schon vor seinem Eintritt das Leben.

Ist es nicht doch eine schöne, das Leben bis zum letzten Augenblick offen haltende Perspektive, am Abend unseres Lebens doch nach der Liebe gefragt zu werden?



Paul Rheinbay

In guter Spannung leben

Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion um den Ort Schönstatt



Der Autor ist Pallottiner, Mitglied der von Schönstatt-Patres und Pallottinern beauftragten Geschichts-Kommission, arbeitet an der Philosophisch-Theologischen Hochschule, lebt seit über 20 Jahren am Ort und ist mit diesem eng verbunden. Dieser Beitrag soll aus pallottinischer Sicht eine mögliche Verstehensweise aufzeigen und anbieten, daneben gibt es selbstverständlich andere. Diese Vielfalt macht ein genaues Hinschauen unumgänglich und genau dazu Hilfe zu geben, ist die Absicht. Angeregt wurden die Zeilen durch die Gedanken von Lothar Penners in der letzten Nummer der Zeitschrift.<sup>1</sup> Sie sind somit auch Ausdruck einer kollegialen gemeinsamen Sorge aus unterschiedlichem Blickwinkel heraus.

### Nicht ein-fach von Anfang an

Gott erfahren geschieht in so vielfältiger Weise, wie es Menschen gibt, die sich für eine solche Erfahrung öffnen. Gründungs-Charismen sind immer verbunden mit einer erfahrenen Sendung, die sich in einem konkreten Menschen ereignet. Dass sie unterschiedlich sind, sagt zunächst einmal nichts aus über ihre Echtheit. Es bedeutet aber, dass die Gabe Gottes sich inkarniert und damit darauf angewiesen ist, verstanden zu werden. Und das Risiko eingeht, mißverstanden zu werden. Verstehen aber läßt sich einwerben, jedoch kaum einfordern.

Ein Blick ins Neue Testament liefert hierfür genügend Beispiele. Das Charisma des Paulus war von Beginn an nicht unumstritten. In Korinth gab es offensichtlich Gegner, die seine Autorität in Frage stellten, mehr noch, die seine Christuserfahrung anzweifelten. Gerade die Gemeinde, in der er sich wohl am meisten mit seinem Herzblut engagiert hatte, war zerstritten. Einen Besuch zögerte er deswegen

---

<sup>1</sup> „Zum Miteinander von Charismen im Nahbereich. Nachdenkliches insbesondere zum Ort Schönstatt.“

hinaus.<sup>2</sup> In der Nähe aller charismatisch begabten Menschen finden sich Gefährten, die kongenial teilhaben an der Gabe Gottes und immer auch andere, die sich damit schwer tun. Diese Spannung ist kein notwendiges Übel. Sie gehört, in guter Weise fruchtbar gemacht, zum Eigentlichen von Kirche dazu. Der Heilige Geist harmonisiert nicht. Er deckt, um wirken zu können, vielmehr das Innere von Menschen auf, führt durch persönliche und auch gemeinschaftliche Krisen hindurch, zeichnet keine Erfolgsgeschichten nach menschlicher Art, sondern prägt oft genug dem menschlichen Mühen das österliche Siegel von Tod und Auferstehung ein.<sup>3</sup>

Dies gilt für Menschen und in übertragener Weise wohl ebenso für Orte, in denen die Präsenz Gottes in besonderer Weise erlebbar wird. Vielleicht ist gerade der Blick auf Jerusalem mit seiner bis heute von Gewalt gezeichneten Geschichte hier aufschlußreich. Inmitten der Kreuzzüge, die in einer menschlich-christlichen Katastrophe endeten, deren Anfangs-Intention, die Ursprungs-Stätten des Christentums zurück zu gewinnen (damals sprach man von „erobern“) jedoch sehr verständlich war, gab es Menschen, die auf gewaltfreie Art für Christen eine Daseinsberechtigung ermöglichen wollten, wie etwa ein Franziskus.

Dass die Qualität von Orten als geistliche Anziehungspunkte, als Stätten für innere Beheimatung und Erkennen der eigenen Berufung wieder deutlicher wird, ist leicht an den vielen abzulesen, die sich in unserer Zeit pilgernd „auf den Weg machen“. Und dass Orte in ihrer Ausstrahlung ein ganzes Farbenspektrum beinhalten und gerade deshalb so faszinierend sind, dafür ließen sich neben Rom auch sonst noch Beispiele anführen, wie etwa Schönstatt.

Orte sind nicht nur Zeugen von Geschichte, sie haben ein Gedächtnis für diese. Wer gelernt hat, in diesem Buch zu lesen, für den erschließt sich ein Reichtum von Vor-Gabe, mit dem konkreten Ort verbundener Menschheits-Geschichte.

Orte sind zweifellos auch Gottes-Geschenke. Eine franziskanische Bewegung in all ihrer Vielgestaltigkeit wäre kaum vorstellbar ohne Assisi und sein Ambiente. Dabei ist es natürlich mehr als die architektonische Erinnerung an Geschichte. Vielmehr geht es darum, die mit einem Ort verbundene Geschichte als herausfordernde Einladung zu verstehen, nicht etwas zu „haben“ im Sinne von fertigem Ergebnis, sondern sich hier und jetzt nach der Verheißung auszustrecken, die mit diesem Ort verbunden ist. Diese aber überragt alles, was ein Mensch oder auch eine Gemeinschaft zu wissen und zu realisieren vermag.

---

<sup>2</sup> Vgl. neben den sehr bekannten Stellen über Charismen und Einheit in 1+2 Kor besonders die Zeilen zum sog. „Tränenbrief“ in 2 Kor 2,1-4.

<sup>3</sup> So schreibt Vinzenz Pallotti in seinem „geistlichen Testament“ im Jahr 1840: Es „entstanden falsche Ideen, eben jene, die der Teufel, um die Werke Gottes zu verhindern, nicht verfehlt, in einigen Köpfen zu züchten. Daher wurde die Gesellschaft schwer bekämpft, und eine Zeit lang kam es so weit, dass sie die Zeichen des Todes an sich trug. Das war unausbleiblich, damit das Werk Gottes das Bild unseres Herrn Jesus Christus, des Gekreuzigten, trage.“ (Vinzenz Pallotti, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Bayer/Zweifel, Friedberg 1985, S. 217).

Religiöse Orte sind durch Beter geprägt, die den Himmel sich öffnen ließen. Und Nach-Betern steht er dann immer einen Spalt noch offen. Von daher versteht sich auch die biblische Selbstverständlichkeit, dass Orte „heilig gehalten“ werden, an denen Menschen wie Jakob in Herzensschau („im Traum“) den Himmel offen sehen.<sup>4</sup> Dass aber desgleichen Orte wieder relativiert werden, weil das wichtigste der Anbetung nicht an einem bestimmten Ort, sondern „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,23f.) geschieht. Der kostbare Wert eines Ortes liegt gerade darin, ihn auf seine innere Möglichkeit zu einer solchen Gottesbeziehung hin zu durch-schauen. Er „gehört“ dann allen, die sich hier mit ihren jeweiligen Charismen auf diese Beziehung einlassen. Der Ort kriert dann eine *Communio* von Charismen.

Es ist Lothar Penners recht zu geben, wenn er sagt, dass darüber im allgemeinen leichter zu reden ist als konkret, eben „vor Ort“.<sup>5</sup> Und hier soll es ja konkret um den Ort Schönstatt gehen. Zuvor scheint mir jedoch noch ein weiterer einleitender Gesichtspunkt wichtig. Charismen sind nicht gegeben zum persönlichen, auch nicht zum kollektiv verstandenen persönlichen Heil des Empfängers. Sie sind Gabe, sowohl der Empfänger wie auch das ihm geschenkte Talent, Gabe zum Aufbau des Leibes Christi, sind Teil der Selbstgabe Gottes an alle.

### Was bleibt, stiften die Liebenden

Wahrscheinlich wird es erst späteren Generationen möglich sein zu ermessen, wie kolossal die Umbruchssituation ist, deren Zeugen wir sind. Der Zusammenbruch von kirchlichen Strukturen und auch geistlichen Gemeinschaften (Orden, Kongregationen, Säkularinstitute) geht einher mit einer Renaissance des Themas Religion auf der Weltbühne. Menschen entdecken Spiritualität neu, oft diffus, oft suchend, immer mit dem Kompass der eigenen Lebensgeschichte. An dieser Atmosphäre des „Gott im Kommen“<sup>6</sup> haben die geistlichen Bewegungen einen großen Anteil. Sie bieten Gemeinschaft, eröffnen differenzierte Formen von Mitgliedschaft, sind erfahrungsbezogen, haben eindeutige Botschaften und Lebens-Regeln, weisen auf verlässliche Leitfiguren hin wie etwa Johannes Paul II. und, was das wichtigste ist, sie lassen geistliche Atmosphäre erleben. Damit kommen sie vielen Menschen entgegen. Jedoch nicht allen. Andere tragen in sich vielgestaltige, oft schwer benennbare religiöse Bedürfnisse. Nicht ohne weiteres führen diese sie in den Einzugsbereich von Bewegungen. Der Markt an Sinn-Anbietern ist groß. Das gilt auch und nicht zuletzt für die „katholische“ Kirche mit ihren unterschiedlichen Gliederungen und Aufbrüchen. So wie es gut und dankbar wahrzunehmen gilt, dass es Menschen gibt, die in Medjugorje ihrer Berufung auf die Spur kommen, so wenig kann darüber geurteilt werden, dass andere für sich zu diesem Ort keinen Zugang finden.

---

<sup>4</sup> Vgl. Gen 28,12 sowie Joh 1,51.

<sup>5</sup> A.a.O. (s.Anm.1), S. 131.

<sup>6</sup> Thema der Salzburger Hochschulwochen in diesem Jahr.

Michael Hochschild, Professor für Zeitdiagnostik, schreibt über die heute veränderte religiöse Weltkarte und sieht eine Wende vom apostolischen zum kontemplativen Mehrwert des Christentums. In einem Beitrag über Klöster als Anlaufstellen für geistlich-kontemplativ Suchende macht er darauf aufmerksam, dass Orte mit verschiedenartigen offenen Türen notwendig sind, durch die Menschen eintreten können und sich willkommen geheißen fühlen in unterschiedlicher Veranlagung, mit unterschiedlicher Intensität des Suchens, mit oder ohne Erwartung begleitet zu werden, mit und ohne die Absicht sich zu binden.<sup>7</sup>

Dem Anspruch ist zuzustimmen, er ist jedoch nicht einfach zu erfüllen. Er setzt voraus, dass die verschiedenen „religiösen Anbieter“ dieses Suchen der Menschen als Herausforderung sehen, am eigenen Miteinander, an der Einheit untereinander, trotz verschiedener Einstellungen, zu arbeiten.

Anders herum betrachtet: Die Unterschiede der geistlichen Gemeinschaften sind stets neu auf den einen Grund hin zu beziehen, der nur Christus und sein Leib, die Kirche, bilden können. Das von Ihm ausgehende Heilsgeschehen vielen Menschen „greifbar“ zu machen, ist Grund aller Ökumene und aller Communio von Charismen. Alle Seel-Sorge ist Hinführung zu Ihm, in Seine Gegenwart, in eine unmittelbare Beziehung, die letztlich immer das tiefste Geheimnis jedes Menschen ist und bleibt.

Wird dieser gemeinsame Grund nicht mehr wahr genommen, nicht mehr einander zugestanden, so führt der Weg leicht in gegenseitige Verurteilung hinein. Stereotype Vorurteile gewinnen eine Bedeutung, die ihnen die Macht gibt, trennend zu wirken.

Als Stolperstein im Mikro- und Makrokosmos der Kirche wirkt hierbei der jeweils eigene Absolutheitsanspruch. Es ist zu einfach, diesen als überkommene Haltung von gestern zu verdammen. Denn jeder, der sich von Gott ergriffen weiß, kann nicht daran vorbei, diese Zuwendung Gottes für sich absolut zu setzen. Er hätte sonst den Eindruck, Gott und sich selbst zu verleugnen. Nun ist es aber ein entscheidender Unterschied, diesen Anspruch für sich selbst, in aller Begrenztheit, einzulösen oder ihn an andere zu richten. Irgendwie neigen Menschen dazu, eigenes Überzeugtsein, eigene entdeckte Werte und Kostbarkeiten auch als solche für andere zu

---

<sup>7</sup> Vgl. M.Hochschild, Rendezvous mit Gott – Eine soziale Topografie des Klosters von heute, in: Theologische Quartalschrift 152(2004)117-130. „Die Welt ist kein Kloster. Das macht die Klosterwelt von heute jedoch nicht eintöniger. In ihr gibt es durchaus verschiedene Tonträger (Klöster und Klostergemeinschaften unterschiedlichster spiritueller wie sozialer Prägung) und Tonspuren (mehr oder weniger religiöser Art). Und selbst ihr religiöser Grundton ist nicht nur von Orden zu Orden, sondern in seinen Ober- und Untertönen sogar auch von Kloster zu Kloster unterschiedlich. Wo nicht jeder das Gleiche macht, haben es alle leichter, den richtigen Ton zu treffen. Sender wie Empfänger. Soziologisch erfüllt das den Tatbestand der geistlichen Arbeitsteilung zum größeren Wohle aller Beteiligten.“ (130) Die Aussage gilt wohl nicht nur für Klöster im strengen Sinn des Wortes.

sehen und dann zu erwarten, dass sich der andere in diese Sichtweise hinein be-  
gibt. Was natürlich nicht immer geschieht. Dies aber führt dazu – Anschauungsbei-  
spiele bietet die kirchliche Geschichte reichlich – dass die Sicht des anderen nicht  
recht anzukommen vermag. Genau hierin zeigt sich eine *Communio* von Charis-  
men: den eigenen Absolutheitsanspruch zu leben und ihn anspruchslos ins Mitein-  
ander einzubringen. Hier wird dann der Weg aktuell, den Paulus im Hohen Lied der  
Liebe (1Kor 13) der charismenreichen und vielleicht deswegen zerstrittenen Ge-  
meinde von Korinth zeigt: den Weg der Liebe über alle Charismen hinaus, um des  
Menschen willen.

### Schönstatt als Ort gewachsenen Lebens

Nach diesen einleitenden Bemerkungen soll sich der Blick auf die *Communio*  
von Charismen am Ort Schönstatt richten.

Pallottiner konnten als junge, in Kamerun missionierende Gemeinschaft vor  
nunmehr über 100 Jahren anknüpfen an eine langjährige Klostersgeschichte des Or-  
tes. Die dritte Niederlassung in Deutschland, nach Limburg und Koblenz-  
Ehrenbreitstein, sollte eines von vielen Konvikten werden, in denen Jungen auf ihre  
spätere Aufgabe als Pallottiner und Missionar vorbereitet wurden. Die Raumnot  
zwang dann bald zum erheblich größeren Bau weiter oben, der heutigen Hochschule.  
In diese ganz „normale“ Gemeinschafts-Geschichte hinein woben sich dann die  
Anfänge dessen, was heute die weltweite Schönstatt-Bewegung mit ihrer geistigen  
und leiblichen Mitte hier am Ort darstellt. Es war ein Menschen-Geflecht, das sich  
aus P.Kentenich, Mitarbeitern der pallottinischen Gemeinschaft, Diözesanpriestern  
und bald auch den ersten Marienschwestern zusammen setzte. Dass P.Kentenich  
hierbei die inspirierende und gründende Rolle des Neuen zukommt, steht bei allen  
Diskussionen um die Neu- und Ausgründung, die es dann später gab, außer Frage.  
Von Himmelsseite wurde die Bitte an Maria, diesen Ort zu einem Katalysator des  
Glaubens werden zu lassen, sichtbar angenommen.

Die Jahre zwischen den beiden Kriegen ließen Schönstatt, getragen von diesem  
Miteinander, zu einem geistlichen Zentrum für ganz Deutschland werden. Es war  
ein Aufbruch, bei dem das „Liebesbündnis“ genannte Vertrauensverhältnis zur Got-  
tesmutter, die Glaubens-Begeisterung vieler junger Menschen und neue Möglichkei-  
ten der Gemeinschaftsbildung zusammen wirkten. Der Ort wurde von vielen als Ge-  
schenk, Gnade erfahren und als Gnaden- und Wallfahrtsort kirchlich anerkannt. Das  
Neue der Bewegung, die sich den alten Ortsnamen zulegte, ist untrennbar und un-  
lösbar mit dem Ort verbunden.

Die schwierige Zeit nach dem zweiten Weltkrieg mit Visitationen, Verdächtigun-  
gen, Polarisierungen, Un- und Missverständnissen, mit der zunehmenden Zuspit-  
zung des Konfliktes auf und um die Person P.Kentenichs und die 1964 von Rom  
dekretierte Trennung ist in ihren Auswirkungen für das Miteinander am Ort wohl  
noch nicht genügend berücksichtigt. Hierzu ist einerseits geschichtliche Aufklärung  
notwendig, der Austausch von Dokumenten, wie es sich die Geschichtskommission

zur Methode und zum Ziel gemacht hat. Ein Hindernis dafür sind nicht zugängliche Archive sowie die kaum überblickbare Fülle des Materials.

Die Trennung 1964 hinderte jedoch nicht, dass beide Seiten ihre Präsenz am Ort behielten und sowohl äußerlich als auch von der Vielfalt des pastoralen Wirkens her ausbauten. Wie nicht anders zu erwarten, geschah dies zunächst in gegenseitiger Abgrenzung, in einem Nebeneinander, das wenig Raum für Kommunikation über das absolut Notwendige und Praktische hinaus ergab. Das jeweilige Image des anderen wurde geprägt durch Eindrücke der „Kampfzeit“, durch das Erleben von „Störungen“, Gefühle von wechselseitiger Eingrenzung. Eine Negativ-Schicht, die es oft genug schwer macht, Gutes wahr zu nehmen. An dieser dunklen Folie zu arbeiten, wäre um einer *Communio* von Charismen willen dringend geboten.

Dies um so mehr, wenn geschichtstheologisch wohl angenommen werden kann, dass beide am Ort präsente Gemeinschaften nicht „zufällig“ dort sind. Sonst ließe sich leicht sagen, dass eine räumliche Trennung besser heute als morgen Probleme lösen könnte. Beiden Gemeinschaften ist abhängig und unabhängig voneinander an diesem Ort viel geschenkt worden. Menschen kommen an diesen Ort, weil sie spüren, dass hier „gut sein ist“. Damit soll nicht geleugnet werden, dass für die Schönstatt-Bewegung von ihrem Selbstverständnis dem Ort eine andere Qualität inneohnt als für die pallottinische Gemeinschaft. Doch auch für diese kann es keine geschichtslose Orts-Indifferenz geben.

So ist mit der Gabe dieses Ortes eine Aufgabe verbunden, die wohl über die Lösung der Abläufe des seelsorgerlichen Alltags hinaus geht. Die „Wahrnehmung fruchtbarer Spiritualität“<sup>8</sup> könnte gesehen werden als Antwort auf den Anspruch, der an beide, nunmehr getrennte Gemeinschaften ergangen ist.

Im folgenden sollen zunächst einige Momente genannt werden, die als Hindernisse auf diesem Weg nicht übersehen werden dürfen, um dann die Aufgabe als eine Chance heraus zu stellen, nicht nur für die am Ort lebenden Gemeinschaften, sondern mehr noch für jene, die erwartungsvoll nach hier blicken.

„Wir versuchten ihn zu hindern, weil er uns nicht nachfolgt“ (Mk 9,38)

Die Beziehung zum Ort und ihr Ausdruck ist nicht einheitlich. Vielleicht war sie es noch nie. Einer sehr geschlossenen Gründungs-Interpretation Schönstatts mit ihrer gewachsenen und eigenwilligen Sprache stehen auf pallottinischer Seite teilweise sehr divergierende Einstellungen gegenüber. Der Großteil der Mitbrüder, die sich mit dem Ort, der Bewegung und der in ihr gewachsenen Spiritualität identifizierten, verließ 1964 und in den Jahren danach die pallottinische Gemeinschaft. Neben (weltweit gesehen) vielen, die immer schon indifferent waren, gibt es in unseren Reihen solche, die Schönstatt als Bewegung und Miteinander von Gemeinschaften vor allem mit der Kritik-Brille sehen; andere suchen nach möglichen Formen des

---

<sup>8</sup> Penners, s.Anm.1, S.134.

Miteinanders, wie es in den letzten Jahren mit all den damit verbundenen Auf- und Abfahrten ja nicht nur an der Hochschule versucht wurde, sondern auch in der Pfarrei sowie in der konkreten Arbeit rund um die Gnadenkapelle. Der jungen Generation muss wohl auf beiden Seiten mühsam die gemeinsame Geschichte, ihre Bedeutsamkeit und die bis heute daraus resultierenden Fragen erschlossen werden.

Unterscheidendes ist auch bei der Eigenart der Gemeinschafts-Typen zu sehen. Auf der einen Seite steht Schönstatt als marianisch-pädagogische Bewegung mit den dazu gehörigen Spezifika, von denen einige für alle neuen geistlichen Gemeinschaften gemeinsam sind, wie etwa innige Verbundenheit und Treue zum Gründer.<sup>9</sup> Damit lässt sich das Pallottinische wohl nicht ohne weiteres vergleichen, auch nicht mit der von allen pallottinischen Gliedgemeinschaften wieder entdeckten universalen Vision Pallottis, der „Vereinigung des Katholischen Apostolates“. Natürlich sind die Gemeinschaften „pars centralis et motrix“ einer größeren, Einzelne und Gruppierungen, umfassenden Gemeinschaft. Als Pallottiner sind wir dies jedoch in einer über die Jahrzehnte hindurch gewachsenen Prägung als in der Seelsorge tätigen Gemeinschaft von Priestern und Brüdern. Diese Prägung bringt eine Identifikation mit entsprechenden Aufgaben und damit verbundenen Institutionen mit sich. So gestalten wir am Ort Schönstatt, an der Hochschule und im Haus Wasserburg, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, therapeutische Seelsorge, Liturgie, theologische Arbeit, Angebote zu Lebensfragen und Exerzitien, Glaubenskurse und so manches mehr. Und dies alles in Zusammenarbeit mit vielen engagierten Christen, ohne deren Talente ein solches Engagement nicht möglich wäre. Zusammen mit ihnen erfahren wir die Möglichkeit, trotz abnehmender materieller und personeller Ressourcen hier weiterhin tätig sein zu können, als Geschenk, als Gabe, als verpflichtendes Charisma.

Hier ist also Unterscheidendes und auch Trennendes vorhanden. Lehrt aber nicht der Blick auf die langjährige gemeinsame Geschichte, dass Verbindendes, etwa in der Realisierung der apostolischen Vision Pallottis, dieses überwiegt? Eine Neuerscheinung in chilenischen Kreisen der Bewegung<sup>10</sup> mahnt an, dass Pallotti mehr zur Kenntnis und sein Ziel des „Katholischen Apostolates“, in Schönstatt „Weltapostolatsverband“ genannt, als ein unverzichtbarer Bestandteil des Programms der Bewegung wieder ernst genommen wird. Dieser Rekurs auf Pallotti ist erfreulich. Wird und kann Schönstatt sich jedoch ausschließlich von Pallotti her sehen können? Ich glaube nicht; die *Propria* des Neuen, die konstitutive Bindung an das schönstättische Eigengut, das den Ort, den Gründer sowie die im Leben sich entfaltende Form der marianischen Frömmigkeit umfasst, bilden Neues, das ja auch

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu Virginia Parodi, *Beziehung zum Gründer und Treue zum Gründungscharisma in der nachkonziliaren Theologie sowie in geistlichen Neu-Gründungen des 20. Jahrhunderts*, Dissertation an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar 2006.

<sup>10</sup> El Padre José Kentenich y San Vicente Pallotti, hg.v. Anwandter/Alliende/Vautier u.a., Santiago de Chile 2006.

als solches kirchlich anerkannt ist und von dem her die Bewegung in ihrem Selbstbewusstsein lebt. Hier ist, wie in der Geschichte ja oft betont wurde, vieles unabhängig von Pallotti entstanden. Schönstatt kann sich selbst nicht nur als „eine Realisierung der Idee Pallottis“ begreifen. Weder die Begrenzung darauf noch der Anspruch, *die eigentliche* Realisierung sein zu wollen, erscheint akzeptabel. Darüber hinaus ist dankbar die gewachsene Verbundenheit mit Pallotti auf verschiedenen Ebenen der Bewegung wahr zu nehmen, neben der es natürlich auch Fremdheit gibt.

So wie Schönstatt für manche Pallottiner ein „Buch mit 7 Siegeln“ darstellt, so wird es in der Bewegung diejenigen geben, für die Pallotti – vielleicht nicht in seiner apostolischen Vision, wohl aber als Person – weithin unbekannt ist.

Wenn dies ohne Bewertung gesagt wird, dann ist vielleicht auch das folgende leichter zu akzeptieren: Der Blick auf das Umgehen der pallottinischen Gemeinschaften mit dem Charisma Pallottis<sup>11</sup> kann Schönstatt helfen, sich selber besser zu verstehen. Und eine „sympathische“ Annäherung von Pallottinern an Schönstatt kann helfen, die eigene Geschichte in der Realisierung des Charismas Pallottis zu verstehen.

Diesem Verstehen sind jedoch Grenzen gesetzt. Chiara Lubich beschreibt dies einmal sehr schön, wenn sie darstellt, wie das Verstehen ihrer (Fokular-) Bewegung immer wieder und auch überraschend Menschen geschenkt wird:

„Wer sich der Bewegung anschließt, antwortet sicher auf einen Ruf. Wenn die Bewegung oder ihre Spiritualität vorgestellt werden, gibt es fast immer einige, die *verstehen* und die Schönheit, die Neuheit dieses Charismas erkennen. Sie fühlen sich gedrängt, es sich zu eigen zu machen. Andere verstehen es nicht.“<sup>12</sup>

Mir ist es wichtig, verstehen und nicht verstehen hier als Gegebenheit, nicht als positiv und negativ zu sehen.

Die Frage ist zu stellen, welcher Grad gegenseitigen Verstehens für ein lokales Miteinander erforderlich ist. Dass es hier mehr sein muss als eine gegenseitig scharfe Wahrnehmung der Schwächen, scheint auf der Hand zu liegen. Und dass in den offen stehenden Gebets-Räumen der Stille Platz ist für unterschiedliche spirituelle Anlagen, ergibt sich ebenfalls von selbst. Doch muss es bei einem solchen kleinsten gemeinsamen Nenner bleiben?

### Er bewirkt alles in allen (1Kor 12,6)

Die folgenden Zeilen spielen mit den Möglichkeiten, die ein gemeinsamer spiritueller Ort bietet. Dabei soll möglichst wenig idealisiert werden. Die vorab genannten Grenzen können jedoch als Einladung verstanden werden, sich mit um so mehr Vertrauen auf den *einen* tragenden Grund zu „verlassen“ und so am Ort „Kirche“ erlebbar zu machen. Eine gute Orientierung dafür, wie dies gehen kann, bietet Ignati-

---

<sup>11</sup> Dieser fehlt in der oben (Anm. 10) genannten Veröffentlichung völlig!

<sup>12</sup> Ch. Lubich, Die Welt wird eins, München 1998, S. 73.



us von Loyola in seinen Geistlichen Übungen, wenn er bei den Regeln zur Unterscheidung der Geister schreibt von dem „echten Gespür..., das wir in der dienenden Kirche haben sollen“<sup>13</sup>. Mit großer Intensität, sich wiederholend, fordert er darin auf, das wahr genommene Geschehen in der Kirche zu „loben“ und nur da über Negatives zu reden, wo dieses Reden auch die Chance hat, etwas Gutes zu bewirken. Auffallend ist, dass Ignatius wohl ganz bewusst auch das zu loben heißt, was er und seine Gemeinschaft nicht praktizieren bzw. in dem sie einen anderen Akzent setzen wollen, wie z.B. das gemeinsame Stundengebet der Orden. Zugelassene Vielfalt setzt Disziplin in der Art voraus, wie übereinander gedacht und geredet wird, und verlangt Vertrauen.

Vertrauen bildende Maßnahmen braucht es nicht nur in der Politik. Miteinander auf begrenztem Raum etwas gestalten, das stärkt das Vertrauen in die Verlässlichkeit. Der achtungsvolle Blick auf die gemeinsame Geschichte Schönstatt – Pallottiner einschließlich ihrer Schattenseiten kann dazu führen, dass differenzierter als bisher voneinander gedacht und gesprochen wird. Zu sehr klingt oft noch die Zeit nach, als sich wechselseitig (!) das Recht abgesprochen wurde, das je Eigene gemäß der wahr genommenen eigenen Berufung zu leben. Der Blick auf die Geschichte wird auch Vorurteile hervor bringen, die im Maß des Möglichen zu klären sind. Hier gilt es, aufmerksam zu werden auf das, was aus dem Graubereich des immer wieder Gehörten unterschwellig in die Wahrnehmung einfließt.

So wichtig die Aufarbeitung der Geschichte ist, sie allein genügt nicht. Sie bringt in sich noch kein Verstehen hervor. Über die gemeinsame Zeit hinweg haben beide Seiten sich über 40 Jahre weiter entwickelt. Hier bedarf es der gegenseitigen Einladung, im wahrsten Sinn des Wortes sympathisch das Gewordene zur Kenntnis zu nehmen.

Der oben beschriebene Anspruch, dem Charisma des Ortes treu zu bleiben, hat nichts mit Fanatismus oder Ideologie zu tun. Gerade im Blick auf Menschen, die auf ihrem Weg an diesem Ort Station machen, erscheint nichts so wichtig wie eine geistliche Intensität, die hinter und in allen pastoralen Angeboten liegt. Ein vermehrter Grad an spiritueller Intensität führt nicht zu Konkurrenz, sondern führt näher an den Ursprung des Feuers, Christus, und damit auch näher zueinander.

Dass Schönstatt für viele Menschen längst mehr ist als ein Ort auf der Landkarte, längst zu einem inneren Ort geworden ist, gilt es von pallottinischer Seite, dankbar für diese Gabe Gottes, anzuerkennen. Dass Schönstatt nach wie vor auch ein pallottinischer Ort ist, könnte als Einladung verstanden werden, über die vielen Gemeinsamkeiten, die es jenseits des Trennenden gibt, miteinander ins Verstehen zu kommen. Wie gut wäre es, die jeweils eigene, immer kleine Welt in die Offenheit der Vielfalt von Charismen zu übersteigen. Und dies nicht nur bei den großen Feiern, die zu diesem Anlass ins Leben gerufen werden, sondern im gewöhnlichen Alltag. In der gemeinsamen Sorge um das menschliche Heil könnte so ein gegebenes Auf-

---

<sup>13</sup> Exerzitienbuch Nr. 352ff.

einander-Verwiesen-Sein nicht nur Last, sondern auch konkrete, örtlich verankerte Erfahrung von Versöhnung sein. Natürlich wird dieses Verwiesensein heute anders gestaltet werden müssen wie in der Zeit vor der Trennung. Es wird langsam und mit Geduld sich lösen müssen von überkommenen Mustern.

Vielleicht kann hier hilfreich sein zu sehen, dass an vielen Orten dieser Erde das Leben nach den evangelischen Räten (und hier liegt ja mit Blick auf die Verbände eine Gemeinsamkeit) zur Zeit wieder neu definiert wird von der Frage her: Für wen sind wir da?<sup>14</sup> Und was können wir von denen, für die wir da sein möchten, für unsere Gestaltung des Lebens aus der Weihe lernen? In Schönstatt waren es immer junge Menschen, die mit ihrem Schwung den Ort bevölkerten. Weder Pallottiner noch die Schönstatt-Bewegung wären geworden, was sie sind, ohne diesen Schwung, ohne die Bereitschaft junger Menschen, sich einzulassen, wie sie bei den „Events“ wie Weltjugendtag, aber auch in der ganz normalen von beiden Seiten durchgeführten Jugend- und Familienarbeit deutlich wird. Daran unter im Vergleich zur Anfangszeit säkularisierten Umständen zu arbeiten, erscheint als eine mehr als lohnenswerte, in den Ort hinein gestiftete Aufgabe. Wo soll der Glaube von morgen her rühren, wenn wir geistliche Orte nicht nutzen, jungen Menschen eine Zugang zu geistlicher Atmosphäre zu ermöglichen?

Damit schließt sich der Kreis. Die Möglichkeiten liegen nicht am Ort allein, sie liegen in den Menschen am Ort. Miteinander geht es darum, an diesen Ort Kommende auf ihrem Glaubensweg zu begleiten. Dazu braucht es die eigene innere Bewegung. Jegliches Streben nach unberührbarer Sicherheit ist menschlich verständlich, auch in der Kirche, die in unruhigen Wassern segelt. Streben nach Sicherheit verhindert jedoch, dass Gott neue Wege mit dem Menschen gehen kann. Und dies geschieht nicht nur in den Anfangszeiten einer Gründung, sondern immer dann, wenn aus dem Gewohnten heraus fordernde Aufgaben als solche erkannt und als Wirkzeichen des Geistes beantwortet werden. Mir scheint, dass die gemeinsame Gestaltung des Ortes Schönstatt eine solche Aufgabe darstellt.

---

<sup>14</sup> Vgl. die Standortbestimmungen auf dem Symposium anlässlich der 40-Jahr-Feier von „Perfectae Caritatis“ in Rom im September 2005, in: Ordenskorrespondenz, 47. Jahrgang 2006, Heft 1.

Joachim Schmiedl

## „Du aber stärke deine Brüder“ Anmerkungen nach dem Bayern-Besuch Papst Benedikts XVI.

Ein breites Echo hat der Besuch Papst Benedikts XVI. in seiner bayerischen Heimat gefunden. Eine kleine Nachlese möchte Aspekte der Reise noch einmal kommentierend aufgreifen.

### In den Landschaften der Erinnerung

Das persönliche Ziel der Reise beschrieb der Papst bei verschiedenen Gelegenheiten. Es sollte ein Wiedersehen mit der alten Heimat sein, ein Beschreiten der Stätten, an denen er gelebt und gewirkt hatte, vielleicht auch eine Art Abschiedsbesuch. Insofern spielte das Thema „Heimat“ eine zentrale Rolle. Angesichts der gegenwärtigen Diskussionen um den gesellschaftlichen Stellenwert von Migration, um Einwanderungsquoten und Mobilitätsanforderungen handelt es sich dabei auf den ersten Blick um einen deutlichen Kontrapunkt.

Aber der Papst trifft ein Lebensgefühl unserer Zeit. Florian Illies, seit seinem Buch über die „Generation Golf“ hoch angesehener Zeitdiagnostiker, veröffentlichte in diesem Jahr ein Buch mit dem Titel „Ortsgespräch“. In einem Interview (mit dem „buch-journal“) erläuterte er, worum es ihm ging: „Um Heimat. Um das Gefühl von Nach-Hause-Kommen. Und natürlich um unsere Herkunft vom Land oder den Orten, die gemeinhin als Provinz abgetan werden.“ Illies registriert, wie Menschen mit Stolz darüber berichten, „aus welchem Kuhdorf sie stammen“. Heimat ist nicht mehr länger etwas Anrühiges, sondern Ausdruck des Sich-Zurechtfindens in einer unübersichtlichen Welt. Noch einmal Illies: „Seinen eigenen Heimatort als inneres Museum zu begreifen ist vielleicht eine Form, wie sich Gefühl und Verstand verbinden lassen.“

Dieser Vorgang beschreibt exakt, was Papst Benedikt XVI. in Bayern getan hat. An jedem Ort, den er besuchte, nahm er gewissermaßen die Erinnerungen aus der Vitrine und ließ die Gläubigen daran teilnehmen. In einem Interview während des Flugs von Rom nach München drückte er es so aus: „Andererseits ist so viel Erinnerung in meiner Seele, dass ich in den Landschaften der Erinnerung immer herumwandern kann“. Die Spannweite zwischen provinzieller Herkunft und verantwortlicher Zugehörigkeit zur globalen Gemeinschaft Weltkirche findet für den Papst in diesen „Landschaften der Erinnerung“<sup>1</sup> ihre konkrete Erdung.

---

<sup>1</sup> Die Zitate sind entnommen aus: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg. 9. bis 14. September 2006. Predigten,

## Der Glaube ist einfach

Ein zweiter Akzent der Bayern-Reise war die Verkündigung des Glaubens. Papst Benedikt widerstand der Versuchung, den deutschen Katholizismus zu kritisieren. Statt dessen nahm er die Aufgabe des Nachfolgers des Apostels Petrus wahr, seine Brüder (und Schwestern) im Glauben zu stärken. Die Inhalte des christlichen Glaubens, dessen Credo der junge Professor Ratzinger bereits in den 1960er Jahren zum Gliederungsprinzip seiner erfolgreichen „Einführung in das Christentum“ gemacht hatte, leuchteten in mehreren seiner Ansprachen auf, vor allem in Regensburg. Dort sagte er:

„Der Glaube ist einfach. Wir glauben an Gott – an Gott, den Ursprung und das Ziel menschlichen Lebens. An den Gott, der sich auf uns Menschen einlässt, der unsere Herkunft und unsere Zukunft ist. So ist Glaube immer zugleich Hoffnung, Gewissheit, dass wir Zukunft haben und dass wir nicht ins Leere fallen. Und der Glaube ist Liebe, weil Gottes Liebe uns anstecken möchte.“

Die Grundfragen menschlichen Lebens werden durch das Glaubensbekenntnis angesprochen und beantwortet. Und gleichzeitig hebt der Papst die so genannten drei „göttlichen Tugenden“ Glaube, Hoffnung und Liebe von der ethischen auf die personale Ebene, weil das Bekenntnis dieses Glaubens „nicht eine Summe von Sätzen“ ist, sondern ein „Ereignis der Begegnung von Gott und Mensch“ im Geschehen der Taufe.

Gott, Mensch und Welt, so der Papst, sind aufeinander verwiesen: „Die Sache mit dem Menschen geht nicht auf ohne Gott, und die Sache mit der Welt, dem ganzen weiten Universum, geht nicht auf ohne ihn.“ Der Glaube an Gott wird also von der Betrachtung der Welt her gefordert. Gott ist, wie sich der Papst ausdrückt, „schöpferische Vernunft“, die in Jesus Christus menschliches Antlitz angenommen hat. „Erst dieser Gott erlöst uns von der Weltangst und von der Furcht vor der Leere des eigenen Daseins.“

In seiner Auslegung des dritten Teils des Glaubensbekenntnisses greift der Papst das von P. Kenterich oft verwendete Bild des hl. Augustinus von den Unbegreiflichkeiten der Weltgeschichte als der Rückseite eines kunstvoll gewebten Teppichs aus, wenn er die eschatologische Vollendung in den einfachen Worten beschreibt: „Diese Herstellung des Rechts, diese Zusammenfügung der scheinbar sinnlosen Fragmentstücke der Geschichte in ein Ganzes hinein, in dem die Wahrheit und die Liebe regieren: das ist mit dem Weltgericht gemeint.“

Die Regensburger Ansprache des Papstes ist ein ausgezeichnetes Beispiel für das, was in der Theologie unter dem Stichwort „Kurzformeln des Glaubens“ verhandelt wurde. Die Vermittlung des Glaubens in die jeweilige geistige Situation der Zeit hinein bedarf solcher knappen Synthesen. Dabei bedeutet Katechese beileibe nicht

---

Ansprachen und Grußworte (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. Nr. 174), Bonn 2006.

Simplifizierung, sondern verantwortetes Aufgreifen der Fragen der Menschen und die Antwort aus der Fülle der christlichen Botschaft, ohne zu verkürzen und ohne zu komplizierte Formulierungen.

## Die Liturgie als Mitte christlichen Lebens

Dieser „einfache“ Glaube bedarf der Feier. In seinem Programm, die Grundvollzüge christlichen Lebens neu in Erinnerung zu rufen, wies der Papst mehrfach auf die Bedeutung der Liturgie hin: „Je mehr wir uns durch die Liturgie in Christus verwandeln lassen, umso mehr werden wir fähig sein, auch die Welt zu verwandeln, indem wir die Güte, die Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit Christi ausstrahlen.“ Seit seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est“ war es nicht zum ersten Mal, dass der Papst auf diese Doppelseitigkeit von Gottes- und Nächstenliebe hinwies.

Liturgie gehört zu den Grundaufgaben des priesterlichen Dienstes. In der vielen überlasteten Priestern aus dem Herzen gesprochenen Predigt in Freising ermutigte der Papst seine Mitbrüder nicht nur zum „Miteinander von Eifer und Demut, das heißt der Anerkennung der eigenen Grenzen“, sondern wies sie auf gleichzeitig auf „Freiräume“ ihres Lebens und Wirkens hin. Dabei hob er die tägliche Feier der Eucharistie hervor, die er in ihrer Wichtigkeit für das geistliche Leben des Priesters selbst deutete. Wenn sich die katholische Frömmigkeit in den Jahren nach dem Konzil weitgehend auf die heilige Messe konzentriert hat, bekommt die Erinnerung des Papstes, dem schon als Präfekt der Glaubenskongregation am „Geheimnis der Liturgie“ gelegen war, an eine „ars celebrandi“ eine besondere Bedeutung. Diese liturgische Feiertkunst besteht darin, „es vom Herrn her und mit ihm und so recht für die Menschen zu tun. Dann werden wir dabei selbst immer neu beschenkt und bereichert, und geben zugleich das, was mehr ist als unser Eigenes, die Gegenwart des Herrn, an die Menschen weiter.“

In der Linie des Konzils liegt auch der zweite Ratschlag an die Priester, das Stundengebet „mitzubeten mit dem Israel des Alten und des Neuen Bundes, mitzubeten mit den Betern aller Jahrhunderte, mitzubeten mit Jesus Christus als dem tiefsten Ich, dem tiefsten Subjekt dieser Gebete“. Auch hier zeigt sich wieder die Dynamik, die der Papst für seine Kirche erhofft und die den Kreislauf der Liebe ausmacht: „neu von Christus angefüllt werden, die anderen in die betende Kirche hineinnehmen und zugleich die Kraft des Gebetes, die Gegenwart Jesu Christi, hineinströmen lassen in diese Welt“.

## Schwierigkeiten des Dialogs

Ein letzter Aspekt der Bayernreise des Papstes bezieht sich auf die vielfältigen Elemente des Dialogs. Dabei geht es nicht nur um den Zusammenhang von Glaube und Vernunft im christlich-muslimischen Gespräch. Die Irritationen und die schöpferische Resultante aus dem in Regensburg zitierten historischen Beispiel haben je-

doch überdeckt, dass Benedikt XVI. in derselben Vorlesung eine fundamentale Kritik übte „an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so vrengt wird, dass ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören“. Der Papst fordert von seiner Kirche und seinen Theologen, sich dem Dialog mit der Zeit, konkret mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen, mit der Philosophie und Naturwissenschaft, mit Psychologie, Soziologie und Geschichte nicht zu entziehen, vor allem aber nicht zu schnell „Religion in den Bereich der Subkulturen“ abdrängen zu lassen.

Diesen gesellschaftlichen und interreligiösen Dialog gilt es aber auch auf dem Feld der innerchristlichen Ökumene umzusetzen. Das äußere Erscheinungsbild der gemeinsamen Vesper hatte zwar eher den Charakter einer Audienz denn einer Begegnung von gleichberechtigten Partnern, was vielleicht auch der bayerische evangelische Landesbischof Friedrich mit seinem Wort von der Liebe als „Lebensgestalt der Kirchen“ implizit anmahnte. Der Papst aber stellte er seine Gedanken in den großen Horizont der Gottesfrage, die eine Herausforderung für alle christlichen Kirchen ist. Der Konsens in der Rechtfertigungsfrage ist für den Papst eine Verpflichtung für alle Konfessionen, die Aktualität des reformatorischen Ringens für heute neu zu entdecken: „Im letzten steht eine Abschwächung unseres Gottesverhältnisses hinter diesem Verblässen des Themas der Rechtfertigung und der Vergebung der Sünden. So wird es wohl unsere allererste Aufgabe sein, den lebendigen Gott wieder in unserem Leben und in unserer Zeit und Gesellschaft neu zu entdecken.“

Das „Gottesbild ganz und nicht nur fragmentiert zur Sprache bringen“, liegt jenseits und doch vor allen theologischen Einzelthemen. So braucht nicht zu verwundern, wenn die Erwartungen an die ökumenische Begegnung während der Bayern-Reise eher enttäuscht wurden. Diese Enttäuschung mag manche befallen haben, die eine Bestätigung des Status quo erwartet haben. Das mag auch für die Strukturveränderungen der deutschen Kirche gelten, denen der Papst keine eigene Ansprache widmete. Ebenso wenig setzte er sich mit den Problemen im Verhältnis zwischen Priestern und Laienmitarbeitern in den Gemeinden auseinander. Über Pastoral- und Gemeindereferenten verlor er kein Wort. Lediglich den Religionslehrern und Erziehern sowie den Seelsorgern im allgemeinen, ohne auf berufsspezifische Differenzierungen einzugehen, widmete er ein Wort der Aufmunterung. Schwierigkeiten der Wahrnehmung der Realität der deutschen Kirche – oder steckt dahinter ein Programm? Im Kontext der gesamten Verkündigung während der Bayernreise gesehen, weisen die Worte des Papstes über die konkreten Fragestellungen einer zu Ende gehenden Volkskirche hinaus. Wenn Kirche Zukunft haben will, muss sie sich dem gesellschaftlichen Dialog stellen. Sie muss Antwort geben auf die Fragen der Menschen von heute, die nach der Hoffnung fragen, von denen die Christen erfüllt sind. Strukturprobleme sieht der Papst durchaus – und deutet sie in Nebensätzen immer wieder an -, aber das Entscheidende für ihn ist und bleibt die Gottesfrage. Sein Appell an die Religionslehrer gilt in diesem Sinn als Auftrag an die ganze deutsche Kirche: „Helft ihnen zu erkennen, dass alle Antworten, die nicht bis zu Gott hinkommen, zu kurz sind.“

## REGNUM

### Vierzigster Jahrgang 2006

## INHALTSVERZEICHNIS

### I. ZEICHEN DER ZEIT

Biberger, B.:	Ein Bekenntnis mit Folgen	(4)	145-146
Mohr-Braun, D.:	Zwei Menschen des Jahres 2005	(1)	1-2
Penners, L.:	Von der Schönheit des Christseins und der Freude, dies weiterzugeben	(2)	49-50
Schmiedl, J.:	Freunde zu Gast verändern das Land	(3)	97-98

### II. ABHANDLUNGEN

Biberger, B.:	„Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht“. Einige bib- lische Anmerkungen zum Katholikentagsmotto	(2)	74-79
Biberger, B.:	Die Schönheit, Christ zu sein – Einige biblische Anmerkungen zur Schönheit	(4)	147-150
Egle, G.:	Geistliche Bewegungen und diözesane Pastoral	(3)	121-128
Hamm, H.:	Gerechtigkeit vor Gott und den Menschen	(2)	65-74
Hurth, E.:	Die Jesusgestalt in der Romanliteratur der Gegen- wart	(2)	92-96
Hurth, E.:	Der Papst – ein Superstar?	(3)	135-138
King, H.:	Pater Kentenich lesen	(1)	42-48
King, H.:	Beiträge zum Gnadenkapital	(2)	79-91
Mohr-Braun, D.:	Ansichten auf die „Mutter der schönen Liebe“ im Judentum, Christentum und Islam	(4)	151-155
Müller, H.:	Gerechtigkeit – eine Grundkategorie im Liebesbund zwischen Gott und Mensch	(2)	51-65
Müller, H.:	Zwei Lebenskünste kreuzen die Klängen. Philo- sophie oder Theologie der Lebenskunst?	(4)	164-176
Penners, L.:	Zum Miteinander von Charismen im Nahbereich. Nachdenkliches insbesondere zum Ort Schönstatt	(3)	129-134
Rheinbay, P.:	In guter Spannung leben. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion um den Ort Schönstatt	(4)	177-186

Schmiedl, J.:	Deus caritas est. Zur ersten Enzyklika Papst Benedikts XVI.	(1)	3-9
Schmiedl, J.:	Zur Geschichte und Phänomenologie Geistlicher Bewegungen	(3)	109-121
Schmiedl, J.:	Beobachtungen zu ignatianischen Jubiläen	(3)	139-142
Schmiedl, J.:	„Du aber stärke deine Brüder“. Anmerkungen nach Dem Bayern-Besuch Papst Benedikts XVI.	(4)	187-190
Schober, M.:	„Mit einem heiligen Ruf hat er uns gerufen“ (2 Tim 1,9). Gertraud von Bullion und Edith Stein auf ihrem Weg des Glaubens	(1)	29-41
Söder, J.:	Schönheit als Lebensform – alte und neue Ansätze	(4)	156-163
Walter, H.:	Die neuen kirchlichen Bewegungen und die Zukunft der Kirche	(3)	99-108
Wanke, J.:	Visionen für eine Kirche von morgen. Anstösse für zukunftsfähige Gemeinden	(1)	10-22
Wolf, P.:	Wie kann Kirche in der heutigen Kultur Seele sein? Annäherungen an eine zentrale Perspektive im Kirchenbild P. Josef Kentenichs	(1)	23-28

### III. BUCHBESPRECHUNG

Berlejung, A. / Frevel, C.	Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (B. Biberger)	(3)	143-144
----------------------------	--	-----	---------