

ELEMENTE EINER RATIONALEN BEGRÜNDUNG DES CHRISTENTUMS UND DES GLAUBENS DER KIRCHE IN DER ENZYKLIKA „DEUS CARITAS EST“

Joseph Schumacher, Freiburg

(Vortrag, gehalten auf einer Tagung über die neue Enzyklika des Papstes Benedikt XVI. „Deus caritas est“ vom
14. – 16. Juni 2006 in Heiligenkreuz bei Wien)

Die Enzyklika „Deus caritas est“ entfaltet das Thema der christlichen Liebe, der Agape, in zwei Schritten. Im ersten Teil ist von der Liebe in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte die Rede, im zweiten Teil von der Realisierung der Liebe in der Kirche, die sich als Gemeinschaft der Liebe versteht.

Die Enzyklika soll hier unter dem Aspekt der Begründung und der Verteidigung des Christentums und des Glaubens der Kirche reflektiert werden. Es soll gefragt werden nach den Elementen der Glaubensbegründung und der Glaubensverteidigung, wie sie uns hier explizit oder implizit begegnen.

Der Kirchenvater Augustinus (+ 431) erklärt: „Niemand glaubt etwas, wenn er nicht zuvor erkannt hat, dass das geglaubt werden muss“¹. Stets war es die Überzeugung der Kirche, dass der Glaube ein vernunftgemäßer Akt ist und als solcher auch aufgewiesen werden kann². Das kann freilich nicht bedeuten, dass der Grund zum Glauben vom Glauben selber dispensiert, weil der Glaube ja immer eine freie Tat ist. Allein man lässt sich auf ihn nicht ein und man darf sich auch nicht auf ihn einlassen ohne Grund. Mit anderen Worten: Der Glaube hat eine rationale Struktur, ungeachtet der Tatsache, dass der Übergang vom Unglauben zum Glauben nicht zustandekommt, ohne dass die Gnade des „lumen fidei“ zur Wirkung kommt. Eben diese rationale Struktur des Glaubens muss aufgezeigt werden³.

¹ Augustinus, De praedestinatione sanctorum 2, 5: „Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum“.

² Henri Bouillard, Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie, in: Concilium 1, 1965, 493 f.

³ Ebd., 494.

Daran kommt man nicht vorbei: Wenn man dem Ungläubigen etwas sagen will, was in seinen Augen zählt, auf die „ratio“ kann man dann nicht verzichten. Wenn man ihm den Glauben nahebringen will, so muss man ihm dessen rationale Struktur aufzeigen. Auf die „ratio“, auf die Vernunft, kann man aber auch nicht verzichten, wenn man den Christen in seinem Glauben bestärken will gegenüber dem ihn umgebenden Atheismus oder gegenüber den nicht-christlichen Religionen⁴.

Die Notwendigkeit der rationalen Glaubensrechtfertigung ergibt sich erstens aus der Tatsache, dass Gott der Schöpfer der Natur und auch des übernatürlichen Bereiches ist, weshalb es hier keine Diskrepanz geben kann - wir sprechen hier von dem ontologischen Argument. Zweitens ergibt sie sich aus der Tatsache, dass der Mensch ein rationales Wesen ist, weshalb er seine Haltungen und Einstellungen stets rational überprüfen muss - wir sprechen hier von dem anthropologischen Argument. Und drittens ergibt sich die Notwendigkeit der rationalen Rechtfertigung des Glaubens aus der Tatsache, dass auch der Unglaube sich auf die „ratio“ stützt und folglich von daher auch nur eine Antwort erhalten kann - wir sprechen hier von dem apologetischen Motiv.

Die drei Grundfragen der rationalen Glaubensbegründung sind die Frage nach Gott und seiner religiösen Verehrung, die Frage nach der Offenbarung, wie sie uns im Alten und im Neuen Testament begegnet, und die Frage nach der Kirche, die die Offenbarung Gottes authentisch bewahrt und verkündet. Es geht dabei um den Aufweis der Religion und ihres entscheidenden Gegenstandes, um den Aufweis des Christentums als göttlichen Ursprungs und um den Aufweis der Kirche als einer Stiftung Christi.

Die entscheidende Frage ist die nach der Kirche. Ist die Kirche Gottes Pflanzung oder ist sie ein menschliches Konstrukt? Ist sie menschlichen Ursprungs oder göttlichen Ursprungs? Ist jene soziologische Größe, die wir Kirche nennen, Vermittlerin einer Kunde von Gott, die einzigartig ist in der Welt, und wirkt Gott in ihr das Heil der Menschen in normativer Weise, oder ist sie eine rein menschliche Institution, eine unter vielen, die einen Anspruch erhebt, den sie nicht verifizieren kann? Das entscheidende Moment in der rationalen Grundlegung des Glaubens ist die Kirche. Sie muss sich als Botin Gottes ausweisen. Sie muss sich hinsichtlich ihres Anspruchs, Botin Gottes, Sprachrohr Gottes zu sein, befragen lassen. Der Frage nach der Kirche voraus liegt freilich die Gottesfrage, die deshalb sachlich noch bedeutender ist als die

⁴ Ebd.

Fragen, die sich um die Glaubwürdigkeit des Anspruchs der Kirche drehen, weil sie umfassender ist und weil heute bereits bei ihr die Würfel fallen.

Dabei dürfen nicht die subjektiven Momente im Glaubensakt vernachlässigt werden sowie die affektiven und ethischen Blockaden, die der rationalen Erörterung des Glaubens vorausliegen.

Bereits in der Väterzeit ist ein wesentlicher Punkt der Apologie die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, die Christen nähmen den Glauben ohne hinreichende Gründe an. Dabei geht es um die Außenstehenden und um Argumente, die auch diese überzeugen, nicht nur die schon Gläubigen⁵.

In der rationalen Rechtfertigung des Glaubens kann man sich nur historischer und philosophischer Argumente bedienen. Nur so kann der vorgläubige Mensch damit etwas anfangen. Es geht dabei um die vernünftige Grundlegung des Glaubens nach innen hin und um seine Verteidigung nach außen hin. Das eine ist die positive Aufgabe der Begründung des Glaubens, das andere die negative. Dabei muss die „rechte Vernunft“, die „recta ratio“, wie das I. Vatikanische Konzil sagt, die Fundamente des Glaubens aufzeigen⁶.

Die Vernunft führt zu Gott und zur Annahme seiner Offenbarung. Aufschlussreich ist es, wenn in Goethes Faust der Teufel im Blick auf den Wissensekel des Titelhelden sagt: „Verachte die Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hab ich dich schon unbedingt“.

Glauben zu schenken, ohne zu prüfen, ob es angemessen ist, sich so zu verhalten, ist nicht nur leichtsinnig, sondern auch unmoralisch. Ein blinder Glaube ist eine Verfehlung gegen die Vernunft. Wie die Gnade die Natur voraussetzt, so setzt der Glaube die Prüfung seiner Glaubwürdigkeit durch die Vernunft voraus⁷.

⁵ Joseph Schmitz, Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert, in: Herbert Vorgrimler, R. van der Gucht, Hrsg., Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II, Freiburg, Freiburg 1969, 197; Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, 36 ff; Hans Pfeil, Einführung in die Philosophie. Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur, Aschaffenburg 1975 (4. Auflage), 221; Joseph Schumacher, Rationale Glaubensrechtfertigung heute, in: Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer, Veritati catholicae, Festschrift für Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 118.

⁶ DS 3019: „Recta ratio fidei fundamenta demonstrat“.

⁷ Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 2 a. 2 ad 1.

Beim Glauben im theologischen Sinn handelt es sich um Autoritätsglauben, um Zeugenglauben, nicht um Meinen und auch nicht um einen philosophischen Glauben, das heißt: nicht um eine subjektive Vermutung und nicht um eine Art von intuitiver Überzeugung von den letzten tragenden Gründen unseres Daseins bzw. von der Sinnerfüllung des menschlichen Daseins. Der Glaube ist von daher ein Gehorsam, Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes. Dieser Glaubensgehorsam setzt allerdings voraus, dass die Behauptung, Gott spreche durch den Offenbarungsmittler, als glaubwürdig erwiesen ist.

Glaubwürdigkeitskriterien müssen den Glauben vorbereiten, während der eigentliche Glaubensgrund die Autorität des sich offenbarenden Gottes ist. Die Glaubwürdigkeitskriterien sollen und wollen nicht den eigentlichen Glaubensakt, der ein personaler Akt ist, ersetzen, wohl aber sollen sie ihn vor der Vernunft, vor dem Gewissen und vor der Verantwortung des Menschen rechtfertigen.

Bei all dem ist freilich nicht aus dem Auge zu verlieren, dass die Argumente keine Überzeugungskraft haben, wenn der Gesprächspartner sich ihnen gegenüber verschließt. Die subjektive Einstellung ist in diesen Fragen von großer Bedeutung. Das wissen schon die Kirchenväter⁸.

Es geht hier um die Frage der Glaubwilligkeit des Subjektes. Das ist ein Aspekt, den man seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge der wachsenden Skepsis gegenüber objektiver Erkenntnis mehr und mehr in den Blick genommen hat. Damals entwickelte sich unter dem entscheidenden Einfluss von Maurice Blondel (+ 1949) eine Art subjektiver Apologetik, die „die menschliche Existenz in ihrer Offenheit auf das Absolute zum Ausgangspunkt“ nahm und „eine verborgene Analogie zwischen der Struktur des menschlichen Daseins und dem Anruf der Gnade zum Vorschein“⁹ brachte. Für diese neue Methode bürgerte sich der Begriff „Immanenzapologetik“ ein¹⁰. Die Betonung der subjektiven Komponenten im Glaubensakt ist

⁸ Vgl. Johannes Chrysostomus, In Matthaeum hom. III, 13: „Ein schlecht disponierte Seele lässt sich durch keines dieser Dinge (es ist von den Zeichen und Wundern die Rede, mit denen Gott seine Offenbarung und seine Kirche ausgestattet hat) überzeugen; eine wohl disponierte dagegen nimmt alles gläubig auf und bedarf derartiger Dinge überhaupt nicht“. Vgl. ders., In Joannem hom. VII, 35; Jan Hendrik Walgrave, Das große Missverständnis der Apologetik, in: *IkZ Communio* 7, 1978, 296; Joseph Schumacher, Rationale Glaubensrechtfertigung heute, in: Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer, *Veritati catholicae*, Festschrift für Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 118 f.

⁹ Karl Lehmann, Apologetik und Fundamentaltheologie. Eine kleine Einführung, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 7, 1978, 291 f.

¹⁰ Peter Henrici, Art. Apologetik IV, in: *Sacramentum Mundi* I, Freiburg 1967, 276 - 280; Joseph Schumacher, Rationale Glaubensrechtfertigung heute, in: Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer, *Veritati catholicae*, Festschrift für Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 121 f.

legitim und notwendig, nur darf man es dabei nicht bewenden lassen oder gar nur ihnen, den subjektiven Komponenten, Legitimität zusprechen und eine objektive Grundlegung des Glaubens für überflüssig, wenn nicht gar für unmöglich erklären¹¹. Hier geht es um die Harmonie zwischen Natur und Gnade und um die Komplementarität zwischen der menschlichen Erfahrung und der Heilsbotschaft¹². Da wird dann die Glaubensrechtfertigung als Dialog des christlichen Glaubens mit der menschlichen Erfahrung verstanden¹³. Nicht zu Unrecht werden in der Immanenzapologetik die affektiven und voluntativen Momente im Glaubensakt hervorgehoben, wird der Blick auf die moralische und psychische Beschaffenheit des Adressaten der Verkündigung der Kirche gelenkt und vom Glauben auf den Glaubenden verlagert. Das ist legitim, sofern dabei einerseits nicht die Gnadenhaftigkeit der Offenbarung gefährdet wird und andererseits nicht die objektive Form der Glaubensbegründung in Frage gestellt wird.

Neuerdings wird die Immanenzapologetik weitergeführt durch Karl Rahner (+ 1984) und seine unmittelbaren Schüler und den Großteil der katholischen Theologen. Sie beherrscht neuerdings das Feld der katholischen Theologie, wie sie sich auch immer im Einzelnen darstellt.

Wenn es heute überhaupt noch eine Glaubensbegründung und Verteidigung des Glaubens gibt, erfolgt sie aus dem Ansatz der Immanenzapologetik. Aber nicht selten resigniert man hier auf der ganzen Linie.

Wird der Glaube idealistisch oder existentialistisch verstanden, so kann er nicht mehr verantwortet werden. Dann aber lässt er sich nicht mehr von einer Illusion unterscheiden. Das gibt etwa Rudolf Bultmann (+ 1976) zu, und mit ihm geben es viele Theologen heute zu. Bultmann konzidiert, dass der Glaube als solcher nicht von einer Illusion unterschieden werden kann, und er fügt hinzu, dass gerade diese Unmöglichkeit der Unterscheidung zum Wagnis

¹¹ Bei der „Immanenzapologetik“ geht es nicht in erster Linie um die Wahrheit des Christentums, sondern um dessen Wertfülle. Durch den Hinweis auf die Wertfülle des Christentums will man den Willen zum Wahrhabenwollen und zur Zustimmung geneigt machen. Das formale Beweisziel ist dann nicht mehr das „verum“, sondern das „bonum“. Vgl. Joseph Schumacher, Rationale Glaubensrechtfertigung heute, in: Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer, Veritati catholicae, Festschrift für Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 122.

¹² Henri Bouillard, Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie, in: Concilium I, 1965, 497 f.

¹³ Joseph Schumacher, Rationale Glaubensrechtfertigung heute, in: Anton Ziegenaus, Franz Courth, Philipp Schäfer, Veritati catholicae, Festschrift für Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 123.

des Glaubens gehört¹⁴. Die Skepsis der Protestanten gegenüber der menschlichen Vernunft begegnet uns heute vielfach auch im katholischen Raum¹⁵.

Die Glaubwilligkeit der Menschen ist heute stark beeinträchtigt durch das Phänomen der verdrängten Schuld, bedingt durch den moralischen Verfall. Das muss gesehen werden. Man sperrt sich gegen den Glauben und gegen die rationale Hinführung zum Glauben und kritisiert die Kirche und ihren Anspruch, man wendet sich gegen ein objektiv ergangene Offenbarung, weil man sich von den mehr oder weniger latent vorhandenen Gewissensbissen befreien will.

Wenn man heute gänzlich verzichtet auf die Begründung und die Verteidigung des Glaubens, aber dennoch festhält an ihm, sucht man ihn als irrationales Erleben, man sucht dann in ihm ekstatische Gemeinschafts- und Weltgefühle, stimmungstragende Erfahrbarkeit und solidarisches Erleben¹⁶. Vielfach wird man dabei besonders angesprochen von der fernöstlichen Meditationspraxis. Hinter diesem Phänomen wird das Bedürfnis vieler unserer Zeitgenossen erkennbar, von den durchrationalisierten Zwängen unserer gesellschaftlichen Lebens- und Arbeitswelt befreit zu werden und eine Rückkehr zum eigenen Ich und vielleicht auch zum Urgrund allein Seins zu finden.

Wenn uns früher vielfach eine leichtfertige Apologetik begegnete, die überall „Triumphe“ für Gott und für die Kirche verbuchte, verfällt man heute ebenso oft in einer grundsätzlichen Anti-Apologetik dem entgegengesetzten Extrem, indem man nicht einmal mehr offenkundige Realitäten zur Kenntnis nehmen will, wenn sie der Rechtfertigung Gottes, des Christentums und der Kirche dienen. So erklärte etwa der holländische Theologe Edward Schillebeeckx - und mit ihm tun es viele andere -, es gebe die Möglichkeit einer Welt ohne Gott, eine Gesellschaft ohne Gott ermangele durchaus nicht der Ethik und es sei schwer für den Christen, die Existenz Gottes zu begründen.

¹⁴ Vgl. dazu Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 119.

¹⁵ Die Position der Protestanten formuliert Wilhelm Weischedel so: „Die christliche Behauptung versagt vor der Aufgabe, sich für den zu bewahrheiten, der nicht bereits im Glauben steht. Eben darum ist sie für den Philosophierenden, der sich nur das als seine Wahrheit aneignen kann, was sich ihm als einsichtig erweist, unannehmbar“ (Wilhelm Weischedel, *Von der Fragwürdigkeit einer philosophischen Theologie*, in: Joaquin Salaquarda, Hrsg., *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, 162). Das ist weithin noch heute die Situation im protestantischen Raum bzw. im Raum der evangelischen Theologie, wenngleich sich heute ein Wende zu vollziehen scheint und man sich teilweise der Erforschung der Grundlagen- und Methodenprobleme der Theologie zuwendet. Erinnerung sei hier an Namen wie Gerhard Ebeling, Wilfried Joest, Gerhard Sauter, Wolfhart Pannenberg.

¹⁶ Bernhard Grom, *Gibt es eine neue Religiosität?*, in: Karl Rahner, Hrsg., *Ist Gott noch gefragt?*, Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens, Düsseldorf 1973, 98-124, bes. 118.

Demgegenüber ist jedoch zu konstatieren, dass gerade gegenwärtige konkrete Erfahrungen es uns zeigen, dass es eine Welt ohne Gott nicht gibt, dass es eine gerechte, ethische und ausgewogene Welt nicht gibt ohne Gott, dass eine Gesellschaft, die allein auf den Prinzipien des agnostizistischen und atheistischen Humanismus gegründet ist, keine Zukunft hat, dass sie zusammenfällt. Zu verweisen ist hier auf die unbeantwortete Sinnfrage und ihre Folgen, speziell bei den jungen Menschen, auf die psychische Traumatisierung der Kinder, auf die Verfallenheit an die Drogen bei den Jugendlichen, auf das Phänomen der totalen Verweigerung, auf die wachsende Kriminalität, auf die Abtreibung und die Euthanasie. Wohin eine Welt ohne Gott führt, das wissen heute jene, die über Jahrzehnte hin versucht haben, eine neue Welt gegen Gott, gegen die Religion, gegen das Christentum und gegen die Kirche zu konstruieren, die einst jede religiöse Rede für anachronistisch hielten und heute allein in der Anerkennung Gottes und in der Verantwortung des Menschen vor ihm sowie in der Religion oder gar im Christentum ein Heilmittel für die Wunden der Zeit sehen, die die vitale Notwendigkeit anerkennen, dass allein die Wiederentdeckung der Dimension des Heiligen die immer bedrängender werdenden Fragen der Zeit zu lösen und das bedrohte Humanum zu retten vermag¹⁷.

Der Mathematiker und Philosoph Blaise Pascal (+ 1662) sagt im Hinblick auf die rationale Fundierung des Glaubens: „Es gibt genug Licht, um die Auserwählten zu erleuchten, und genug Dunkelheit, um sie zu demütigen“¹⁸. Er stellt fest: „Für die, die nichts wünschen, als zu sehen, ist Licht genug, und Finsternis genug ist für die, die entgegengesetzt gestimmt sind“¹⁹.

Nach wie vor erheben das Christentum und die Kirche jenen Absolutheitsanspruch, wie er der Wahrheit immanent ist. Die Wahrheit ist von ihrem Wesen her absolut. Tolerieren kann man nicht den Irrtum, wohl den irrenden Menschen. Das ist ein Unterschied, der oftmals nicht beachtet wird. Der heilige Augustinus drückt das so aus: „Wir sollen die Sünde hassen, aber den Sünder lieben“ und artikuliert damit in klassischer Weise das christliche Toleranzverständnis aus. Nach dem christlichen Toleranzverständnis hat nicht der Irrtum ein Daseinsrecht, wohl aber der irrende Mensch. Christlich verstanden ist die Toleranz nicht auf Inhalte

¹⁷ Vittorio Messori über Schillebeeckx in der italienischen Tageszeitung „Avvenire“ vom 5. Juli 1990)

¹⁸ Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, Hrsg. von Jacques Chevalier, Paris 1954: *Pensées*, Nr. 582; vgl. Laurenz Volken, *Die Offenbarungen in der Kirche*, Innsbruck 1965, 237.

¹⁹ Ebd., *Pensées*, Nr. 430; vgl. Yves Congar, *Die Tradition und die Traditionen I*, Mainz 1965, 272 f.

hin ausgerichtet, sondern auf Personen. Sie wird zum Indifferentismus, wenn sie sich auf den Irrtum bezieht und damit der Wahrheit das exklusive Existenzrecht bestreitet. Die Voraussetzung für ein solches Toleranzverständnis ist allerdings die, dass wir die Wahrheit erkennen können, und zwar prinzipiell. Das aber wird heute nicht selten in Zweifel gezogen.

Die Verteidigung und die rationale Begründung des Christentums und des Glaubens der Kirche erregt heute vielfach den Verdacht des Fundamentalismus und ideologischer Erstarrung. Mit der Verteidigung des Glaubens und seiner Begründung vor der Vernunft hat einst, im christlichen Altertum, das systematische Nachdenken über den Glauben, das, was wir heute die Theologie nennen, begonnen. Das Eine wie das Andere, die Verteidigung des Glaubens wie auch seine Begründung vor der Vernunft, möchte man heute gern durch einen offenen Dialog ersetzen. Ihn begründet man gern mit dem „Geist des Konzils“. Dem so genannten offenen Dialog liegt einerseits vielfach die Meinung zugrunde, dass die verschiedensten Positionen, selbst wenn sie in sich widersprüchlich sind, zur einen Wahrheit hin konvergieren, die als solche dann allerdings in nebelhafte Verschwommenheit zerrinnt, andererseits erhofft man von einem solchen Dialog, der im Grunde endlos ist, in einem exzessiven Optimismus die Einigung in den entscheidenden Fragen. In diesem Dialog zeigt sich indessen ein entschiedenes Missverstehen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihm liegt jener Agnostizismus zugrunde, der seit der Aufklärung mehr und mehr das Denken der Menschen bestimmt, der in Fragen der Religion nur noch subjektive Meinungen gelten lässt, der das theologische Glauben nicht als Annahme der Offenbarung Gottes auf Grund von vernünftigen Kriterien, sondern als unbestimmtes Meinen versteht. Am Ende steht dann jene konturlose naturalistische Welteinheitsreligion, wie sie nicht erst seit der „Verschwörung des Wassermanns“ angestrebt wird, sondern in der Gnosis der Jahrhunderte eine lange Tradition hat. Das aber wäre das Ende des Christentums und der Kirche.

Von daher gesehen ist die Verteidigung des Christentums und des Glaubens der Kirche sowie die vernünftige Begründung dieser Gegebenheiten ein Gebot der Stunde.

Stets bedarf die Theologie der Fundierung. Alle theologischen Aussagen müssen begründet werden. Dabei müssen wir unterscheiden zwischen einer Begründung durch die natürliche Vernunft und der durch die vom Glauben erleuchteten Vernunft. Im ersten Fall sprechen wir von einer fundamentaltheologischen Begründung, und im zweiten Fall handelt es sich um eine theologische Begründung schlechthin.

Hier liegt auch die Begründung für den Wissenschaftscharakter der Theologie. In der Wissenschaft geht es nämlich stets um begründete Erkenntnis oder um - so können wir nun auch sagen - fundiertes Wissen. Dabei müssen wir unterscheiden zwischen vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Erkennen. Dann unterscheidet sich das Letztere von dem Ersteren dadurch, dass in ihm das Erkannte oder das Wissen zu höchster Gewissheit gesteigert wird, was dadurch geschieht, dass man eine besondere Methode, eine dieser speziellen Wissenschaft angemessene Methode anwendet.

Demnach geht es in der Theologie um nichts anderes als um fundiertes Erkennen oder Wissen, näherhin um fundiertes Wissen oder Erkennen über die Offenbarung.

Das, was das Material der Theologie ist, die übernatürliche Offenbarung oder der übernatürliche Glaube, darf nicht ohne Begründung hingenommen werden. Die Voraussetzung der Theologie, die übernatürliche Offenbarung, muss in ihrem Anspruch überprüft werden. So ist es bei allen Wissenschaften, denn alle haben ihre Voraussetzungen, die in jedem Fall der wissenschaftlichen Begründung bedürfen. Wir sprechen hier von den Grundlagenwissenschaften. In der Theologie wird die Überprüfung der Grundlagen durch die Fundamentaltheologie vollzogen. Nicht anders als in den anderen theologischen Disziplinen und Wissenschaften geht es auch hier um fundiertes Wissen. Während jedoch in der eigentlichen Theologie die Basis des fundierten Wissens, wie wir sagten, die vom Glauben erleuchtete Vernunft ist, ist hier die Basis die natürliche Vernunft.

Die drei entscheidenden Termini der Theologie sind die Termini Religion, Offenbarung und Glaube und Kirche. Demgemäß geht es in der Fundamentaltheologie, die die Grundlagen der ganzen Theologie zu erforschen hat, um die sogenannte *Demonstratio religiosa*, die *demonstratio christiana* und die *Demonstratio catholica*.

Der Weg der Fundamentaltheologie, der bei dem Gott der Philosophen beginnt und behutsam von diesem hinführt zum Gott der Offenbarung, zeigt auf, dass in diesem Gott des Glaubens tatsächlich der Gott der Philosophen sich dem Menschen mitgeteilt hat.

Wenn wir an den Gott der Philosophen anknüpfen, um von daher zum Gott der Offenbarung vorzustoßen, so beschreiten wir jenen Weg, den auch die frühe Christenheit gewählt hat. Das wird deutlich in der Apostelgeschichte, wenn Paulus in seiner Areopagrede erklärt, dass er

den Athenern eine Botschaft von dem unbekanntem Gott, von jenem Gott, den sie erahnten, bringt (Apg 17). Tatsächlich knüpft die frühe Christenheit nicht an den Göttern der Religionen an in ihrer Verkündigung, sondern an dem Gott der Philosophen. Man optierte damit, so kann man es auch ausdrücken, für den Logos und gegen den Mythos²⁰.

Die Glaubensverkündigung muss heute, wie auch die Katechese, fundamentaltheologisch und apologetisch geprägt sein, weil das Evangelium heute in eine Welt hinein verkündigt wird, die entchristlicht, ja total säkularisiert ist, in der weithin nicht einmal mehr die Religion ein Daseinsrecht hat, weil die Mehrzahl unserer Zeitgenossen nicht einmal mehr an der Wirklichkeit Gottes festhält. Das gilt für die Theorie, mehr noch jedoch für die Praxis.

Heute erfährt sich der Glaube der Kirche mehr denn je mit dem Unglauben konfrontiert. Es sind nicht nur die Details des Glaubens der Kirche, die heute in Frage gestellt werden, sondern die Ablehnung richtet sich hier gar auf dessen Fundamente, speziell auf die Frage der Transzendenz als solcher. Daraus ergibt sich für die Verkündigung der Kirche, dass sie grundlegend fundamentaltheologisch oder apologetisch geprägt sein muss. Das gilt für die Predigt wie für die Katechese wie für die gesamte Theologie.

Muss die Verkündigung der Kirche und die Theologie stets fundiertes Wissen vortragen, so erhält diese Forderung heute eine außergewöhnliche Dringlichkeit.

Papst Benedikt XVI. sieht am Anfang seines Pontifikates eine gefährliche Bedrohung des Glaubens in einem Relativismus, der in der Postmoderne mehr und mehr auch die theologische Wissenschaft bestimmt und von daher auch die Verkündigung der Kirche, der alles relativiert, nur nicht sich selber und der sich als extrem zerstörerisch erweist²¹. Es ist beme-

²⁰Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 103 f. Das Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22. September 1967, erinnert daran, dass bei der so genannten Entmythologisierung der Bibel die Gefahr besteht, dass "der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" wieder zu einem Gott der Philosophen verblasst und schliesslich ganz aus dem Blickfeld verschwindet (Nr. 31).

²¹ Vgl. Marcello Pera, Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005. Die beiden Autoren kommen in dem besagten Buch zu dem Ergebnis, dass der Relativismus und die moralische Beliebigkeit die europäische Kultur und den Westen an den Rand des Abgrundes geführt haben und zu einer akuten Bedrohung von Staat und Gesellschaft geworden sind. Es ist bemerkenswert, dass hierbei so verschieden denkende Persönlichkeiten zur gleichen Diagnose unserer Zeit kommen, so sehr sie auch differieren in der Begründung dieser Diagnose und in der Therapie dieses Zustandes.

kenswert, dass Papst Benedikt XVI. den Kampf gegen den Relativismus in seiner „Regierungserklärung“ zum entscheidenden Thema macht²².

Der gegenwärtige Papst sieht die Bedrohung des Christentums und der Kirche in den geistigen (und ungeistigen) Auseinandersetzungen der Gegenwart mit einem klaren Blick. Am 13. Mai 2004 hielt er als Präfekt der Glaubenskongregation im Kapitol-Saal des italienischen Senates einen Vortrag mit dem Thema „Europa in der Krise der Kulturen“ und formulierte darin als Grundthese, „dass der eigentliche Gegensatz, der die Welt heute“ durchziehe, „... nicht der zwischen verschiedenen religiösen Kulturen, sondern der zwischen der radikalen Emanzipation des Menschen von Gott, von den Wurzeln des Lebens einerseits und den großen religiösen Kulturen andererseits“²³ sei. Nüchtern erklärt der Kardinal in jenem Vortrag, die Entwertung der Werte gehe immer weiter voran, die Kinderlosigkeit, Vergreisung, Euthanasie und geklontes Leben, die traditionelle Familie werde als reaktionäres Modell verspottet, die Ideologie triumphiere und verdränge jede Sachdiskussion. Wenn der christliche Glaube mit seiner Botschaft die Menschen in Europa weithin kaum noch erreiche, so liege das daran, dass das christliche Lebensmodell, wie es weithin erscheine, nicht mehr überzeuge, man habe zum einen den Eindruck, dass es den Menschen einenge und ihm die Freude am Leben versauere, und zum anderen scheine es von der so genannten Wissenschaft, gemeint ist eine sich verabsolutierende Naturwissenschaft, überholt zu sein und mit der Rationalität der Moderne nicht mehr in Einklang zu bringen zu sein. Der Appell, der sich daraus an das Christentum ergebe, sei einmal der, dass die Christen ihren Glauben sichtbar als die bessere Alternative zur heutigen Gesellschaft vorlebten, dann aber wiederum der, dass die Kirche sich aus der Defensive wieder in die Offensive begeben und die Zuordnung von Glaube und Wissen zeige, indem sie Antworten auf die menschlichen Grundfragen gebe²⁴.

Heute, da die Kirche vor der Notwendigkeit einer Neuevangelisierung steht und die Verhältnisse nicht sehr viel anders sich darstellen als am Beginn des Christentums, müssen die Glaubensbegründung die Glaubensverteidigung integrale Elemente aller theologischen Disziplinen, aber auch der Verkündigung und der Katechese werden.

²² Vgl. auch Ingo Langner, Am Ende der Neuzeit?, in: Die Tagespost vom 3. Dezember 2005.

²³ Ingo Langner, Am Ende der Neuzeit?, in: Die Tagespost vom 3. Dezember 2005; vgl. auch Marcello Pera, Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005.

²⁴ Ingo Langner, Am Ende der Neuzeit?, in: Die Tagespost vom 3. Dezember 2005.

Aktueller denn je ist heute die eine der beiden Konstitutionen des Ersten Vatikanischen Konzils, die „Constitutio de fide catholica“, auch als „Dei filius“ zitiert. Die entscheidenden Aussagen dieser Konstitution sind zwei: 1. Wissenschaft und Glaube widersprechen sich nicht, 2. es gibt keine doppelte Wahrheit. Das Konzil lehrt, dass Glaube und Vernunft zusammengehören, „unvermischt und ungetrennt“, dass der Glaube sich als vernünftig erweisen will und muss und dass die Vernunft durch den Glauben insofern erleuchtet werden kann, als der Vernunft im Glauben Lichtquellen erschlossen werden, die ihren Horizont erweitern können. Das Konzil spricht dabei von einer doppelten Erkenntnisordnung, die einer doppelten Seinsordnung entspricht, es spricht von der Erkenntnis des Wissens, das der natürlichen Vernunft zugeordnet ist, und von der Erkenntnis des Glaubens, der der übernatürlich erhobenen Vernunft zugeordnet ist²⁵.

Es ist ein Grundanliegen der Enzyklika „Deus caritas est“, die Hinordnung der natürlichen Seinsordnung auf die übernatürliche, die Hinordnung der Vernunft auf den Glauben herauszustellen entsprechend dem Anliegen des Ersten Vatikanischen Konzils, das von der doppelten Erkenntnisordnung spricht, um die Zuordnung des natürlichen Erkennens und des Glaubens zu definieren²⁶. Dieses grundlegend katholische Prinzip unterstreicht die Enzyklika, wenn sie feststellt, dass „der biblische Glaube nicht eine Nebenwelt oder Gegenwelt gegenüber dem menschlichen Urphänomen Liebe aufbaut, sondern den ganzen Menschen annimmt, in seiner Suche nach Liebe reinigend eingreift und ihm dabei neue Dimensionen eröffnet“²⁷. Dieses Prinzip wird gleichsam exemplarisch angewandt auf das Gottesbild und auf das Menschenbild, in denen wir ohnehin grundlegende Zeichen der Göttlichkeit der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung erkennen können²⁸.

Papst Benedikt XVI. begegnet uns in der Enzyklika „Deus caritas est“ als Verteidiger der Vernunft, die heute, wie gesagt, vielfach verdächtigt wird. Wo die Vernunft verdächtigt wird, da kann der Glaube nur noch durch das Gefühl begründet werden oder durch Erfahrungen und Erlebnisse. Gefühle aber sind trügerisch und oft nicht von Dauer, ebenso Erfahrungen und Erlebnisse. Schon in früheren Jahren ist der Verfasser der Enzyklika ex professo für die Vernunft und für das Vertrauen zur Vernunft eingetreten. Damit hat er ein genuin katholisches

²⁵ DS 3015.

²⁶ Ebd.

²⁷ Deus caritas est, Nr. 8.

²⁸ Ebd.

Prinzip verteidigt. So erklärt er etwa in seinem Buch „Salz der Erde“, „... wenn man die Vernunft überhaupt verdächtigt, dann wird auch der Glaube verfälscht und zu einer Art von Parteiideologie, die nicht mehr mit der vertrauensvollen Hinwendung zum lebendigen Gott als dem Urgrund unseres Lebens und unserer Vernunft zu tun hat“²⁹.

Der Schriftsteller Gilbert Chesterton kennt diesen Gedanken auch, wenn er schreibt: „He is a catholic, he believes in reason“, „der ist (mit Sicherheit) katholisch, denn er vertraut auf die Vernunft.“

Das biblische Gottesbild und das biblische Menschenbild erheben sich zu einsamer Höhe. Das stellt die Enzyklika mit Nachdruck heraus. Der Lehre von Gott entspricht die Lehre vom Menschen. Das Gottesbild und das Menschenbild der Bibel, das gilt speziell auch für die einzigartige Wertung des Menschen, übersteigen das, was der menschliche Geist ausdenken kann. Die Personalität des Menschen, die in der Bibel als Ebenbildlichkeit Gottes bestimmt wird, gemäß welcher der Mensch stets Endzweck ist und niemals instrumentalisiert werden darf, das ist der Kern der christlichen Anthropologie und in sich ein Zeichen für die Göttlichkeit dieser Religion.

Im Alten Testament wird die Sonderstellung des Menschen im Kosmos mit seiner Gottebenbildlichkeit begründet, im Neuen Testament wird diese Begründung noch einmal vertieft durch die Lehre Jesu vom Vatergott, der der Vater aller Menschen sein will, und durch die Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes sowie durch die Erlösung aller Menschen im Zeichen des Kreuzes.

Das übersteigt alle Erwartbarkeit des Menschen auf der einen Seite, auf der anderen Seite aber entspricht das zutiefst der Sehnsucht des Menschen.

Ein Weiteres ist hier zu bedenken: Die Philosophie ist die Basis der Theologie. Diese Überzeugung, die dem Selbstverständnis der Theologie in allen Jahrhunderten entspricht, entfaltet die Enzyklika kontinuierlich. Deswegen ist sie lesenswert nicht nur für den Katholiken, sondern für jeden philosophisch und theologisch Interessierten. Das wurde im Anschluss an die Veröffentlichung der Enzyklika immer wieder festgestellt. Auf den 50 Seiten dieser Abhand-

²⁹ Joseph Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart³1996, 146.

lung wird das Spannungsfeld der Liebe zwischen Eros und Agape aus christlicher Sicht auf hohem Niveau erörtert, philosophisch und theologisch. Die Autoren, denen sich der Papst dabei zuwendet oder mit Dingen, mit denen er sich auseinandersetzt, reichen von Platon bis Dante.

Wenn die Enzyklika ein so ungewöhnlich positives Echo in den Medien gefunden hat, auch in den nicht gerade kirchenfreundlichen, und wenn der Papst durch die Enzyklika viel Sympathie gewonnen hat innerhalb der Kirche wie auch außerhalb ihrer, so dürfte das nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, dass er hier den klassischen Weg von der Philosophie zur Theologie, vom natürlichen Wissen zum Glaubenswissen beschreitet. Verbal bestreitet man diesem Weg sein Recht, aber faktisch ersehnt man ihn.

Der klassische Weges von der Philosophie zur Theologie wird erkennbar, wenn die Enzyklika bei der ehelichen Liebe beginnt und diese äußerst positiv darstellt, wenn sie vom Eros zur Agape führt. Das wurde auch immer wieder mit Nachdruck durch die Medien hervorgehoben³⁰. Das ist eine rationale Argumentation, mit der man den Weg ebnet zu dem, was der Glaube, die Antwort auf die Offenbarung Gottes, dazu zu sagen hat.

Es wird der Eros in der Enzyklika beschrieben. Dann heißt es: „Der Eros verweist von der Schöpfung her den Menschen auf die Ehe, auf eine Bindung, zu der Einzigkeit und Endgültigkeit gehören. So, nur so erfüllt sich seine innere Weisung. Dem monotheistischen Gottesbild entspricht die monogame Ehe. Die auf einer ausschließlichen und endgültigen Liebe beruhende Ehe wird zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk und umgekehrt: die Art, wie Gott liebt, wird zum Maßstab menschlicher Liebe ...“³¹. Aber selbst die monogame Ehe, die unauflöslich ist und auf absolute Treue hin angelegt ist, kann die natürliche Vernunft nachvollziehen, vor allem, wenn sie gereinigt ist durch den Glauben und durch die Gnade.

Wenn der Papst in der Enzyklika mit seinen Darlegungen bei dem griechischen Philosophen Platon (+ 337 v. Chr.) beginnt und wenn er - allgemeiner - bei der Philosophie beginnt, bekennt er sich damit klar zu jenem Weg, den die Kirche seit den Anfängen der Theologie,

³⁰ Deus caritas est, Nr. 5.

³¹ Ebd., Nr. 11.

die apologetisch akzentuiert gewesen ist, beschritten hat, nämlich zu dem Weg von der Philosophie zur Theologie³².

Die erste Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. war dem Erlösungsgeheimnis gewidmet, sie trug den Titel „Redemptor Hominis“³³. Die erste Enzyklika des gegenwärtigen Papstes ist der Liebe gewidmet. Diese zwei Themen liegen im Grunde gar nicht sehr weit auseinander. Die Erlösung ist das Werk der Liebe Gottes. In dem Erlöser ist uns die „Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes“ erschienen (Tit 3, 4). Die Liebe ist ein Schlüsselbegriff des Christentums, nicht anders als der Begriff der Erlösung, nicht anders als die Begriffe Offenbarung, Glaube und Wahrheit.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die Perversion der Liebe das am meisten auffallende Kennzeichen unserer Gegenwart ist und dass sie in verhängnisvoller Weise die Würde des Menschen zerstört. Der Papst zeigt, wenn er gerade diese Thematik wählt, dass er die Hand am Puls der Zeit hat. Denn was in hohem Maße den modernen Menschen charakterisiert, das ist der Egoismus, das ist die gleichsam pathologische Selbstliebe, die Ego-Manie des modernen Menschen, seine Unfähigkeit zu lieben, eine exzessive Fixierung auf das eigene Ich. Ein sprechender Ausdruck dafür ist der Zusammenbruch der Ehemoral. Die Unfähigkeit des modernen Menschen zu lieben wird heute mehr und mehr zu einem individuellen wie auch zu einem gesellschaftlichen Problem. Angesichts dieses Tatbestandes greift die erste Enzyklika des neuen Papstes das Problem unserer Zeit auf und zeigt den entscheidenden Weg zu seiner Lösung. Sie besteht, nach Auskunft der Enzyklika in der Neuevangelisierung unserer Zeit, in der Hinführung des modernen Menschen zur wahren Liebe. So kann man sagen: Das Thema der Enzyklika ist providentiell, und ihre Aussagen sind prophetisch.

Die Enzyklika verurteilt ein Liebesverständnis, das auf das Sexuelle reduziert ist. Eine solche Reduktion ist für die Enzyklika ein Ausdruck der Unfähigkeit zu lieben, und sie führt tiefer hinein in diese Unfähigkeit. Das sagt die Enzyklika nicht anklagend, sondern mit Bedauern, konstatierend. Sie stellt fest, da werde die Liebe zur Ware degradiert, und konstatiert, die begehrende Liebe müsse unbedingt zur selbstlosen, schenkenden Liebe „gereinigt“ werden. In diesem Zusammenhang zeigt die Enzyklika, dass die moderne Verherrlichung des Leibes und

³² Apg 17.

³³ Vgl. Enzyklika „Redemptor hominis“ vom 4. März 1979.

der isolierten Sexualität die Menschen in die Irre führt, dass die Freiheit, die man hier reklamieren, den menschlichen Leib entwürdigt, weil so der Eros nicht mehr „lebendiger Ausdruck der Ganzheit unseres Seins ist“³⁴. Dieser Argumentation kann man im Grunde folgen, auch wenn man nicht den Glauben der Kirche teilt. Das Ineinander von Geist und Materie, das die Kirche konsequent vertreten hat in ihrer Geschichte, kann auch die natürliche Vernunft nachvollziehen.

Am 16. Oktober 2003, dem 25. Jahrestag seines Pontifikates, bekräftigte Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache den Priesterzölibat und erklärte, dieser müsse beibehalten werden schon „als Protest gegen die Vergötterung des Sexualtriebs“ und als „einer Art spirituelle Therapie für die Menschheit“³⁵. Kein Geringerer als Sigmund Freud (1856 – 1939) erklärt in diesem Zusammenhang: „Der Verlust der Scham ist das erste Zeichen des Schwachsinn“³⁶.

Der Eros „will uns zum Göttlichen hinreißen“, so stellt die Enzyklika fest³⁷, und verlangt darum einen Weg des Aufstiegs, der Verzichte und der Reinigungen und Heilungen. Das ist stringent für die vom Glauben erleuchtete Vernunft, aber auch im Grunde für die natürliche Vernunft, wenn sie gereinigt ist.

Der Papst beschreibt einfach die Wirklichkeit, wie sie sich dem vorurteilsfreien Betrachter darbietet, wenn er feststellt: „Liebe ist einfach ‚Ekstase‘, aber Ekstase nicht im Sinne des rauschhaften Augenblicks, sondern Ekstase als ständiger Weg aus dem in sich verschlossenen Ich zur Freigabe des Ich zur Hingabe und so gerade zur Selbstfindung, ja zur Findung Gottes“³⁸. In diesem Zusammenhang verweist er auf das zentrale Jesus-Wort: „Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren, wer es dagegen verliert, wird es gewinnen“ (Lk 17, 33), das gewissermaßen die natürliche Erkenntnis des Menschen über das Wesen der Liebe bestätigt³⁹. Der Glaube vollendet hier gewissermaßen das natürliche Wissen und überhöht es⁴⁰.

³⁴ Deus caritas est, Nr. 5.

³⁵ Vgl. Internet: ZDF heute, 16. Oktober 2003.

³⁶ Sigmund Freud.

³⁷ Deus caritas est, Nr. 5.

³⁸ Ebd.,

³⁹ Vgl. Mt 10, 39; 16, 25; Mk 8, 35; Lk 9, 24; Jo 12, 25.

⁴⁰ Deus caritas est, Nr. 6.

Die philosophischen Überlegungen über das Wesen der Liebe führen uns in der Enzyklika zur Offenbarung Gottes über ihre Wirklichkeit, allgemein bilden sie das Fundament für die übernatürlichen Mysterien. Das ist ein Grundgesetz der Theologie, idealiter jedenfalls. Hier in der Enzyklika ist es gleichsam programmatisch⁴¹.

Es ist das erklärte Anliegen der Enzyklika, zu zeigen, wie die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Liebe irgendwie auf eine innere Einheit hinweisen und dass die allgemein menschliche Liebeserfahrung etwas zu tun hat mit der durch die Bibel und die Überlieferung der Kirche verkündeten Botschaft von der Liebe. Der Weg führt hier vom „Eros“ zur „Agape“, der Eros ist die „weltliche“ Liebe und die Agape ist die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe. Die Enzyklika hebt diese beiden Formen der Liebe auch dadurch von einander ab, dass sie von der „aufsteigenden“ und von der „absteigenden“ Liebe spricht oder von der „begehrenden“ und von der „schenkenden“ Liebe⁴².

Die Enzyklika betont in diesem Zusammenhang, dass bereits die Väter den unlösbaren Zusammenhang von Aufstieg und Abstieg, den unlösbaren Zusammenhang von dem Gott suchenden Eros und von dem Weiterschenken der Agape hervorgehoben und dabei oft auf die biblische Erzählung von der Jakobsleiter hingewiesen haben⁴³.

Im Blick auf die Erschaffung des Menschen (Gen 2) bemerkt die Enzyklika, dass der Eros gleichsam wesensmäßig im Menschen selbst verankert ist, sofern gemäß dem Buch Genesis bereits Adam auf der Suche ist, dass er sich als unvollständig erfährt und darum „Vater und Mutter verlässt, um die Frau zu finden“. Wie der Schöpfungsbericht bezeugt, stellen Mann und Frau erst gemeinsam die Ganzheit des Menschseins dar, verweist daher der Eros von der Schöpfung her auf die Ehe, „auf eine Bindung, zu der Einzigkeit und Endgültigkeit gehören“⁴⁴. Da wird, so die Enzyklika, die aufsteigende Liebe zur herabsteigenden Liebe, da wird der Eros zur Agape, und die „... Art, wie Gott liebt, wird (da) zum Maßstab menschlicher Liebe“⁴⁵.

⁴¹ Vgl. ebd., Nr. 7.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., Nr. 11.

⁴⁵ Ebd.

Es ist konsequent, wenn die Enzyklika in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass dem monotheistischen Gottesbild der Bibel die monogame Ehe entspricht, die ihrerseits mit ihrer ausschließlichen und endgültigen Liebe ein höchst angemessenes Bild ist für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk⁴⁶.

Man wird hier erinnert an Katharina von Siena (+ 1380), die schreibt: „Die Liebe trägt die Seele, wie die Füße den Leib tragen“, und an Angelus Silesius (+ 1677), der erklärt: „Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden. Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du Erde“⁴⁷.

Wie Offenbarung und Glaube zentrale Formelemente der alt- und neutestamentlichen Gottesoffenbarung und infolgedessen auch des Christentums sind - und auch die Kategorie der Erlösung können wir dazu zählen -, so ist die Liebe ein zentrales Materialelement im Alten und im Neuen Testament und im Christentum. Die Liebe ist eine entscheidende inhaltliche Grundaussage in der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments, und sie ist in ihrer Bedeutung zentral für das Christentum, eine inhaltliche Grundaussage, die die innere Struktur des Christentums ins Licht hebt und in dieser Dichte und Konsequenz wiederum als ein Zeichen des göttlichen Ursprungs dieser Religion ist.

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ist so etwas wie eine Kurzformel des christlichen Glaubens, eine Kurzform des Christentums. Das wird mehr als einmal in den Evangelien nahe gelegt⁴⁸. Es ist bemerkenswert, dass uns eine ähnliche Kurzformel im Spätjudentum begegnet⁴⁹. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe begegnet uns bereits im Alten Testament, das Gebot der Gottesliebe im Buch Deuteronomium (Dtn 6, 4 - 5), das Gebot der Nächstenliebe im Buch Leviticus (Lev 19, 18). Jesus hat die zwei Gebote zu einem Gebot

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, Wiesbaden 1948, 64 (Sammlung Dieterich).

⁴⁸ Die Stellen im Neuen Testament, die die zentrale Bedeutung der Liebe für das Christentum zum Ausdruck bringen, sind zahlreich, aber man muss sie stets in ihrem Kontext sehen. Nur einige seien hier genannt: 1 Joh 3, 14 ff: „Wer nicht liebt, bleibt im Tode, wer seinen Bruder hasst, ist ein Mörder“. 1 Joh 4, 8: „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe“. 1 Joh 4,12: „Geliebte, wenn Gott uns so große Liebe erwiesen hat, dann müssen auch wir einander lieben“. Joh 15, 12 ff: „Dies ist mein Gebot, liebt einander, wie ich euch geliebt habe. Eine größere Liebe hat keiner, als der sein Leben hingibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage“.

⁴⁹ Joseph Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins*, München ²1965, 53f (vgl. Hermann Strack, Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus. Erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1922, 357).

zusammengefügt (Mk 12, 29-31). Inhaltlich bestand es im antiken Judentum vor Jesus und neben ihm⁵⁰. Zudem erhält die Liebe zu Gott im Christentum eine neue Akzentuierung, sofern Gott uns zuerst geliebt hat (1 Joh 4, 10), wodurch die Liebe des Menschen zu Gott die Antwort auf das Geschenk des Geliebtseins ist, mit dem Gott uns entgegengeht. Dieser Gedanke findet sich gleich im ersten Abschnitt der Enzyklika.

Im Blick auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe interpretiert die Enzyklika eingehend jene Stelle des 1. Johannes-Briefes, 1 Joh 4, 20, die ihr den Namen gegeben hat. Die Stelle unterstreicht die „unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe. Beide gehören so zusammen, dass die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder gar ihn hasst“⁵¹. Dabei ist zu beachten, dass die Stelle nicht behauptet, dass man Gott nicht lieben kann, weil man ihn nicht sehen kann, wie Manche gemeint haben, sondern sie sieht die Nächstenliebe als einen Weg an, auf dem man Gott begegnen kann. Andererseits stellt sie fest, dass die Abwendung vom Nächsten blind macht für Gott⁵². Das sind bedeutende Aussagen.

Der genannten Stelle des ersten Johannes-Briefes, 1 Joh 4, 20, geht die Feststellung voraus, dass der, der an Christus glaubt, ihn als den Sohn Gottes bekennt bzw. als den Messias, der steht in einer dauernden Gemeinschaft mit Gott. (1 Joh 4, 13 - 15). Dann wird festgestellt, dass die Christen in der Sendung Jesu die Liebe Gottes zu ihnen erkannt und geglaubt haben. Gemeint ist hier ein gläubiges Erkennen. Auf dieser Grundlage des Glaubens kann sich die Liebe aufbauen, empfängt sie doch von dort her ihren Sinn und ihre Verpflichtung, die Irrlehre über Christus muss folgerichtig die Liebe untergraben. Die Liebe verbindet mit Gott, wie der Glaube mit ihm verbindet. Dabei sind der Glaube und die Liebe nicht zwei voneinander unabhängige Voraussetzungen der Verbundenheit mit Gott, vielmehr ist es so, dass der Glaube und die Liebe nicht voneinander zu trennen sind, und dass der Glaube uns rettet, wenn er von der Liebe durchformt ist⁵³.

⁵⁰ David Flusser, Jesus, Hamburg 1968, 69 ff.

⁵¹ Deus caritas est, Nr. 16.

⁵² Ebd.

⁵³ Johann Michl, Die Katholischen Briefe (Regensburger Neues Testament, Bd. VIII, 2), Regensburg ²1968, 239 f.

Dass die Nächstenliebe ganz im Kontext der Christusverkündigung gesehen werden muss, geht hervor aus der Analyse des berühmten 25. Kapitels des Matthäusevangeliums, worin die Werke der Barmherzigkeit als Maßstab der Anklage und der Heiligung beim Weltgericht genannt werden. Davon spricht die Enzyklika in der Nummer 15. Wie die Enzyklika es darstellt, erklärt Jesus hier, dass die Werke der Barmherzigkeit der Maßstab der Anklage und der Heiligung beim Weltgericht sein werden, dass das aber nicht unabhängig sein wird von der Gestalt Jesu. Es geht dabei nicht um die Liebe als solche, sondern um die Liebe in ihrer Beziehung zu Christus.

Zwar fragt der Weltenrichter nicht nach dogmatischen Bekenntnissen und nach Glaubenstheorien, aber in der christlichen Liebe, die hier thematisiert wird, geht es darum, so zu lieben, wie Gott liebt, ja, Gott und den Nächsten deshalb zu lieben, weil Gott uns geliebt hat. Das aber ist in der Regel nur möglich vor dem Hintergrund der ganzen christlichen Botschaft, in der bewussten Nachfolge Christi. Von dem Bezug zu Christus kann man nicht absehen. Normalerweise ist der Glaube, der christliche Glaube, in seiner Fülle, mit allen Implikationen, die Voraussetzung für die Liebe, die das Heil bringt⁵⁴.

Darum ist es nicht sachgemäß, wenn man im Hinblick auf diese Stelle konstatiert, der Weltenrichter frage nicht nach dem dogmatischen Bekenntnis, er frage nicht nach Theorien, die einer über Gott und die Welt gehabt habe, sondern eben nach der Liebe, und wenn man dann daraus die Konsequenz zieht wer liebt, sei ein Christ⁵⁵, als ob alle Glaubensaussagen des Christentums überflüssiger Ballast seien. Das wäre eine verhängnisvolle Verkürzung des Christentums auf das Ethos, die weder von den Offenbarungsurkunden des Christentums noch von der Glaubensüberlieferung der Kirche her gerechtfertigt ist. Der Maßstab von Mt 25, das sagt die Enzyklika klar, kann nur auf dem Hintergrund der Verkündigung Jesu und des Christentums gefunden werden.

In der christlichen Liebe geht es darum, so zu lieben, wie Gott liebt⁵⁶. Das aber ist in der Regel nur möglich auf dem Hintergrund der ganzen christlichen Botschaft, in der bewussten Nachfolge Christi. Normalerweise ist der Glaube, der christliche Glaube, die Voraussetzung

⁵⁴ Deus caritas est, Nr. 15.

⁵⁵ Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ²1965, 56.

⁵⁶ Ebd., 57.

für die Liebe. Die Annahme des Glaubens verpflichtet zu tieferem Eindringen in die göttliche Wahrheit, durch dieses Eindringen führt der Glaube zur Liebe. Der Grundentscheid des christlichen Lebens ist der Glaube an die Liebe. So stellt die Enzyklika mit Berufung auf 1 Joh 4, 16 fest⁵⁷.

Glaube, der nicht Liebe ist, ist kein wirklicher Glaube, er erscheint nur als solcher. Das ist ein Tatbestand, der ebenso gegen ein doktrinalistisches Missverständnis des katholischen Glaubensbegriffs angemeldet werden muss wie gegen die Säkularisierung der Liebe⁵⁸.

Es ist charakteristisch, dass der Richter gemäß Mt 25 nicht sagt: „Ihr habt Barmherzigkeit geübt, darum seid ihr gesegnet“ oder „Ihr habt gegen die Barmherzigkeit gefehlt, darum seid ihr verflucht“, sondern „Ich war ich hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben“. Das heißt: es geht um Christus, um die „imitatio“ seiner Person und die Dankbarkeit ihm gegenüber. Der Maßstab des Urteils im Gericht ist nicht die Barmherzigkeit oder der Wert der Handlung oder die sittliche Kategorie an sich, sondern Christus. Wichtig ist das „um seinetwillen“, das uns wiederholt in den Evangelien begegnet, synonym mit dem „um Gottes willen“ oder „um des Gottesreiches willen“. „Wo immer der Mensch gegen den Menschen Liebe übt oder versäumt (im christlichen Verständnis), tut er das an Christus“⁵⁹, kann und darf er dabei nicht von Christus absehen. Er ist die Norm. Er ist das Gute. „Die Sünde, die das Heil verwirkt, besteht letztlich im Frevel gegen ihn“⁶⁰. So drückt es Romano Guardini aus: „Christus ist Inhalt und Maßstab des christlichen Tuns schlechthin. Das Gute in jeder Handlung ist er“⁶¹.

Es ist ein Grundgedanke der Enzyklika, dass es der Glaube ist, der uns zum Zeugnis der christlichen Liebe inspiriert, zum Zeugnis der christlichen Liebe, worauf die Welt wartet, die ihrerseits das göttliche Licht in die Dunkelheit der Welt hineinträgt⁶². Also: Wenn man die Liebe als das Wesen des Christentums verstehen will - das kann man machen -, muss man darin wenigstens einschliessweise den wesentlichen Bezug dieser Liebe zu Gott, dem Vater,

⁵⁷ Deus caritas est, Nr. 1.

⁵⁸ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München ⁶1968, 168.

⁵⁹ Romano Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938, 59.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., 60.

⁶² Vgl. auch Deus caritas est, Nr. 29 b.

und zu der Person Jesu und zu seiner exemplarischen Liebe einbeziehen, wie sie sich im Kreuz bekundet hat.

Das entscheidende Zeichen der Liebe Gottes und des daraus resultierenden Imperativs ist, das darf nicht übersehen werden, das Kreuz. Das Besondere dieser Liebe ist es daher, dass sie, dem Vorbild Christi entsprechend, bis zum Tod geht und dass sie letztlich in der Dankbarkeit gründet⁶³. Die Erlösung erfolgte im Zeichen des Kreuzes.

Das Christentum würde grundlegend verkannt, wenn man all seine dogmatischen Implikationen als Makulatur ansehen und sich allein auf die Liebe konzentrieren wollte. Bei der Nächstenliebe muss die Gottesliebe mitgedacht werden, und in beiden Fällen muss sich die Liebe an der Gestalt des Gottmenschen orientieren und an der Erlösung durch ihn im Zeichen des Kreuzes. Das impliziert selbstverständlich die heilsmittlerische Tätigkeit der Kirche, die Sakramente und manches andere mehr. Eine Reduktion des Christentums auf das Ethos oder auf die Liebe hat man zwar des Öfteren versucht, aber sie ist nicht legitim und verfälscht das Christentum an der Wurzel.

Die christliche Liebe hat also stets antwortenden Charakter. Darauf verweist mit Nachdruck die Enzyklika⁶⁴. Daher darf man sie nicht mit einem bloßen Gefühl verwechseln. Entscheidend ist für die christliche Liebe, für das Liebesgebot des Christentums, die Tatsache, dass Gott uns zuerst geliebt hat und dass wir deswegen mit Liebe antworten. „Das Gefühl kann eine großartige Initialzündung sein“, erklärt die Enzyklika, aber das Ganze der Liebe ist es nicht⁶⁵. Durch einen Prozess der Reinigungen und Reifungen wird der Eros ganz er selbst, Liebe im Vollsinn des Wortes. „Zur Reife der Liebe gehört es, dass sie alle Kräfte des Menschseins einbezieht, den Menschen sozusagen in seiner Ganzheit integriert“⁶⁶.

Der nüchterne Realitätssinn Jesu wird deutlich, wenn es gerade die Nächstenliebe ist, die er als Erweis der Gottesliebe fordert. Das betont die Enzyklika. Der Gegensatz zur Nächstenliebe ist die Fernstenliebe. Bei der Nächstenliebe geht es um den konkreten Menschen, den man

⁶³ Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Freiburg 1969, 96 (Herder-Bücherei 335).

⁶⁴ *Deus caritas est*, Nr.17.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

im Alltag begegnet, um den räumlich Nahen. Der Nächste ist der Superlativ von dem Nahen. Das übersehen wir oft in diesem Zusammenhang. Auf jeden Fall ist es schwieriger, den in diesem Sinne Nahen zu lieben als die Liebe zu deklamieren oder als Appelle allgemeiner Menschenliebe ergehen zu lassen oder auch als Hilfsprogramme zu starten.

„Nur der kann eine echte Caritas haben, der Gott aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüte liebt und der jedes menschliche Wesen im Lichte der Offenbarung Christi sieht“⁶⁷. Die christliche Liebe kann, im Unterschied zur humanitären Liebe, „nur als Liebesantwort auf Gott in und durch Christus verwirklicht werden“⁶⁸. In dieser Liebe wird der Nächste im Licht der Offenbarung gesehen, als ein Wesen, das Gott mit einer unsterblichen Seele geschaffen hat und für das Christus am Kreuz gestorben ist. Dabei ist wäre es falsch, würde man behaupten, dass der Nächste ausschließlich um Gottes willen geliebt würde, nicht auch um seiner selbst willen. Diesen Gedanken greift die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes“ auf⁶⁹. Würden wir den Nächsten nur um Christi willen lieben, würde aus der Nächstenliebe ein bloßes „Sich-Benehmen, als ob wir ihn liebten“⁷⁰. Jeder Mensch ist als solcher kostbar, dadurch dass Christus ihn liebt und für ihn am Kreuz gestorben ist. Weder der Mensch darf instrumentalisiert werden noch die Liebe. Das Eine ist gegen die Würde des Menschen, das andere ist gegen die Würde der Liebe.

Es ist sicherlich falsch, die Liebe ausschließlich auf Gott zu beschränken und die volle Nächstenliebe zu leugnen, schlimmer noch ist es jedoch, wenn man die direkte Liebe zu Gott ausschließt, die ihrerseits immer den absoluten Primat haben muss. Das bringt auch wiederholt die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen gentium“ zum Ausdruck⁷¹. Die direkte Liebe zu Gott und zu Christus ist in jedem Fall eine notwendige Voraussetzung und Grundlage für die Nächstenliebe.

Es ist angebracht, darauf hinzuweisen, dass die direkte Liebe zu Gott oder zu Christus nicht ersetzt werden darf durch die Nächstenliebe. Glauben wir, dass die Nächstenliebe die einzige

⁶⁷ Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 52 f.

⁶⁸ Ebd., 53.

⁶⁹ *Gaudium et spes*, Nr. 24.

⁷⁰ Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 54.

⁷¹ *Lumen gentium*, Nr. Nr. 16. 17. 39. 40. 42.

Weise ist, Gott zu lieben, so ist die Folge die, dass wir so das Specificum der christlichen Nächstenliebe zur Disposition stellen und sie durch bloß humanitäre Liebe ersetzen, „die in Wirklichkeit nicht einmal den Namen Liebe verdient, sondern nur ein blosses Wohlwollen ist“⁷².

Man darf die berühmte Stelle 1 Joh 4, 20: „Wer sagt, er liebe Gott und seinen Nächsten hasst, der ist ein Lügner“ nicht missverstehen. Gerade im Anschluss an diese Schriftstelle wird in der Verkündigung oftmals die Meinung vertreten, dass unsere Gottesliebe sich ausschließlich in unserer Nächstenliebe manifestiere. Diese Interpretation ist falsch. Was gemeint ist, ist, dass die Nächstenliebe hier als Beweis dafür begriffen wird, dass wir die wahre Liebe zu Gott in und durch Christus haben⁷³. Zum Einen ist die Nächstenliebe die notwendige Folge der Gottesliebe, zum anderen ist die Nächstenliebe in der Liebe zu Christus begründet und setzt diese deshalb notwendig voraus. Das Verhältnis von Gottesliebe und Nächstenliebe ist ähnlich wie unsere Liebe zu jemandem und den dieser Liebe entsprechenden Taten, die wir ihm erweisen. Sie sind offenkundig ein Prüfstein für unsere Liebe zu ihm. Immer ist es so, dass Taten der Beweis der Liebe sind. Falsch ist es jedoch, wenn man sagt, gute Taten seien nicht nur der Beweis für die Liebe, sondern sie seien ein adäquater Ersatz für sie, wenn man sagen würde, wohlwollende Taten seien einfachhin gleich bedeutend mit Liebe und nicht vielmehr ihr Ausfluss und dadurch ein Zeugnis für sie⁷⁴.

Die Liebe kann in keinem Fall als Mittel zum Zweck verstanden werden, wie ja auch eine Person niemals instrumentalisiert werden darf, auch nicht um der Ehre Gottes willen. Das gilt, so sehr die Verherrlichung Gottes in allem den Primat hat.

Ein bedeutsames Motiv der Nächstenliebe ist auch folgendes: Alle Menschen sind wenigstens der Möglichkeit nach Glieder Christi und zu einem Leben der Liebe und Gnade in der Gemeinschaft mit Gott berufen. Gemäß dem ersten Timotheusbrief (1 Tim 2, 4) will Gott das Heil aller Menschen⁷⁵. Die Gnade Christi verähnlicht den Begnadeten mit Christus in spezifischer Weise. Der Begnadete wird zum Kind Gottes, zum Sohn und zur Tochter Gottes

⁷² Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 56.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. Ebd., 56 f.

⁷⁵ Jaques Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, München 1969, 80.

durch die heiligmachende Gnade. Durch die Erlösung werden wir vergöttlicht, wie es im 2. Petrusbrief heißt, wir werden der göttlichen Natur teilhaftig, „divinae consortes naturae“ (2 Petr 1, 4)⁷⁶. Darin erhält die Nächstenliebe eine Begründung, die weit hinausgeht über jene Begründung, wie sie sich aus der Tatsache ergibt, dass Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat.

Die Liebe gründet in der Wertschätzung, die aus dem Erkennen hervorgeht. „Die Erkenntnis des lebendigen Gottes ist Weg zur Liebe, und das Ja unseres Willens zu seinem Willen einigt Verstand, Wille und Gefühl zum ganzheitlichen Akt der Liebe“⁷⁷. Die Enzyklika betont, dass das ein Vorgang ist, der fortwährend auf dem Wege ist. Denn „Liebe ist niemals ‚fertig‘ und vollendet; sie wandelt sich im Laufe des Lebens, reift und bleibt sich gerade dadurch treu“⁷⁸.

Die Enzyklika bezeichnet es als den eigentlichen Inhalt der Liebe, dass der Liebende und der Geliebte dasselbe wollen und dasselbe abweisen. Sie zitiert dabei den römischen Dichter Sallust, der die Liebe definiert als „idem velle atque idem nolle“, und betont, dass Liebende einander ähnlich werden durch die Gemeinsamkeit des Wollens und des Denkens. Die Enzyklika erklärt: Wenn ich ein Gott Liebender bin, ist der Wille Gottes für mich nicht mehr ein Fremdwille, „den mir Gebote von außen auferlegen, sondern mein eigener Wille aus der Erfahrung heraus, dass in der Tat Gott mir innerlicher ist als ich mir selbst“⁷⁹.

Weiter heißt es in der Enzyklika: Von daher wird die Nächstenliebe möglich, sofern ich den Nächsten, den ich nicht mag oder nicht einmal kenne, von Gott her liebe. Da wird deutlich, dass die christliche Nächstenliebe nur möglich ist aus der inneren Begegnung mit Gott heraus, dank der Willensgemeinschaft des Menschen mit Gott, die „bis ins Gefühl hineinreicht“⁸⁰, wird der andere dann aus einer neuen Perspektive heraus betrachtet, aus der Perspektive Jesu Christi. Die Enzyklika drückt das so aus: „Sein Freund ist mein Freund“⁸¹.

⁷⁶ Dass es dabei in concreto keine Heilsgewissheit gibt, das hat das Konzil von Trient klar und deutlich in Abhebung von der reformatorischen Behauptung der Gewissheit des Heiles aus dem Glauben unmissverständlich zurückgewiesen (DS 1540. 1565).

⁷⁷ Deus caritas est, Nr. 17.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., Nr. 18.

⁸¹ Ebd.

Die Enzyklika betont in diesem Zusammenhang, dass die Gottes- und Nächstenliebe nur ein einziges Gebot darstellen, dass die Gottesliebe von der Nächstenliebe lebt und die Nächstenliebe von der Gottesliebe, dass Beides aber „von der uns zuvorkommenden Liebe Gottes“ lebt, „der uns zuerst geliebt hat“⁸². Von daher ist die Gottesliebe nicht ein Gebot von außen her, sondern eine „geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her“⁸³.

Die Enzyklika betont, dass die in der Gottesliebe verankerte Nächstenliebe zunächst ein Auftrag an jeden einzelnen Gläubigen ist, dann aber auch ein Auftrag an die gesamte kirchliche Gemeinschaft, und zwar auf allen Ebenen, von der Ortsgemeinde über die Teilkirche bis hin zur Universalkirche⁸⁴. Denn die Liebe bedarf notwendigerweise auch der Organisation „als Voraussetzung für geordnetes gemeinschaftliches Dienen“⁸⁵.

Für Jesus gibt es letztlich nur eine Wurzel und ein Motiv des sittlichen Handelns, die Liebe. „Sie ist das, was bleibt, wenn die Seele sich selber stirbt“, so drückt es der protestantische Theologe Adolf von Harnack einfühlsam aus⁸⁶. Sie ist für ihn bereits das neue Leben, das er verkündet⁸⁷. Die Liebe ist für Jesus das entscheidende Motiv alles Sittlichen wie er selbst darin den Schlüssel zu seinen Worten und Taten sieht. Ohne die Liebe wird alles Tun für ihn wertlos, wie es Paulus programmatisch im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes ausführt.

Lieben heißt im Verständnis Jesu: Aufhören sich als Mittelpunkt der Welt zu betrachten, um den sich die anderen zu drehen haben. In der Liebe erkennt der Einzelne, dass er eines von vielen Geschöpfen Gottes ist, mit denen er sich gemeinsam um Gott als die Mitte bewegen muss. In der Liebe wird der Egoismus überwunden, der viel Leid hervorruft und das Zusammenleben der Menschen unendlich schwer macht. In diesem Sinne bedeutet die Liebe eine kopernikanische Wende des Daseins. Sie stellt freilich eine Forderung dar, die erst ihre Begründung und ihre Ermöglichung empfängt im Kontext der Botschaft des Neuen Testa-

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd., Nr. 20.

⁸⁵ Ebd., Nr. 10.

⁸⁶ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig³1900, 54 (Siebenstern-Taschenbuch).

⁸⁷ Ebd.

mentes, die niemand erfüllen kann ohne die Hilfe von oben, die dem Einzelnen nur zuteil wird, wenn er an sie glaubt. Sie ist eine Forderung, die letztlich nicht erfüllt werden kann ohne die Gnade der Vergebung⁸⁸. So schreibt Joseph Ratzinger in seinem Buch „Vom Sinn des Christseins“.

Was der Liebe entgegensteht ist vor allem der Stolz. Deswegen kann sie nicht ohne die Demut verwirklicht werden. Die Forderung der Demut aber ist der Grundtenor der Bergpredigt (Mt 5ff). Fast wird sie, die Demut hier mit der Liebe ineins gesetzt. Als Aufgeschlossenheit gegenüber Gott und als „conditio“ für die Liebe wird sie gleichsam zur Quelle alles Guten⁸⁹.

Der Liebe steht vor allem der Stolz entgegen, der seinerseits der Kern einer jeden Sünde ist, weshalb der Weg der Liebe und des christlichen Ethos überhaupt bei der Demut beginnt. Gerade das wird nachdrücklich thematisiert in der Bergpredigt.

Welche Bedeutung die Liebe faktisch hat für den Menschen, zeigt sich darin, dass die meisten Menschen überglücklich sind, wenn sie bei einem Mitmenschen auch nur ein Fünkchen Zuneigung für sich entdecken. So schreibt in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts der in den USA sehr populär gewordene Rundfunkprediger Weihbischof Fulton J. Sheen⁹⁰. Er erklärt treffend: „Gott liebt uns nicht, weil wir wertvoll wären, sondern wir sind wertvoll, weil er uns liebt“⁹¹.

Wenn jemand sagt: „Niemand liebt mich“, so ist das faktisch das Eingeständnis der eigenen Wertlosigkeit. „Die Liebe gibt dem Menschen einen Wert, der umso höher steigt, je bedeutender die Person ist, die ihn liebt. Welche eine Bedeutung haben wir dann, wenn Gott uns liebt“⁹².

Augustinus (+ 430) versteht die Weltgeschichte als einen Kampf von zweierlei Liebe: Selbstliebe bis zum Gotteshass und Gottesliebe bis zur Preisgabe des eigenen Selbst. Von der zwei-

⁸⁸ Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins, München ²1965, 61f.

⁸⁹ Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig ³1900, 54 (Siebenstern-Taschenbuch).

⁹⁰ Fulton J. Sheen, Einführung in die Religion, Aschaffenburg 1958, 21.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

ten Art der Liebe sagt er, sie sei die Erlösung der Welt insgesamt und zugleich die Erlösung des liebenden Subjektes. Dieser „amor Dei usque ad contemptum sui“, „die Liebe Gottes bis zur Verachtung seiner selbst, zur Absage an sich selbst“ ist nach Augustinus das letzte Ziel der „Civitas Dei“⁹³. In der Stadt des Teufels hingegen herrscht „amor sui usque ad contemptum dei“, also eine perverse Selbstliebe, die bis zum Hass Gottes reicht⁹⁴. Darin wird der Ernst des Kampfes deutlich, der unser Leben bestimmt.

Die dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche „Lumen gentium“ bezeichnet Liebe zu Gott und zum Nächsten als „das Siegel des wahren Jüngers“⁹⁵ und bekräftigt damit das Grundthema unserer Enzyklika und des christlichen Lebens überhaupt.

Die Liebe ist wie der Glaube eine personale Entscheidung, sie ist ein dem Glauben verwandter Habitus. Glauben heißt im Lateinischen „credere“. „Credere“ bedeutet etymologisch so viel wie „cor dare“, sein Herz geben. Das wird zugleich von der Vernunft und vom Willen getragen. Das „cor dare“ gründet im Vertrauen, das vor der Vernunft verantwortet werden muss. Der Glaube beruht zwar nicht auf formulierbaren Sachargumenten und ist daher nicht von solchen Argumenten zu erschüttern, er bedarf aber doch der Verantwortung vor der Vernunft, einerseits ist er vernünftig, andererseits aber ist er nicht der Schlusssatz einer Argumentationsreihe. Niemals ist man logisch gezwungen zu glauben. Es liegt geradezu in der Natur des Glaubens, dass er nicht eine zwingende Schlussfolgerung darstellt. Der Glaubende wird nicht durch die Wahrheit des zu Glaubenden genötigt, weil sich ihm der Sachverhalt, den er glaubend akzeptiert, nicht zeigt. Glauben beruht auf der Glaubwürdigkeit einer Person, die mir versichert, dass es sich so verhält, wie diese Person es sagt. Die Glaubwürdigkeit des Bezeugenden muss allerdings nachprüfbar sein.

Zwischen der Einsicht in die Glaubwürdigkeit eines Menschen und dem tatsächlich entgegengebrachten Glauben liegt ein freier Willensakt, so wie zwischen der Einsicht in die Liebenswürdigkeit eines Menschen und der Liebe, die ich ihm schenke, ein freier Willensakt liegt. Das gilt schon im natürlichen Bereich. Ein Mensch kann noch so liebenswürdig sein,

⁹³ Augustinus, De civitate Dei, lib. 14, cap. 28.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Lumen gentium, Nr. 42.

ohne dass ich ihn lieben müsste. Ethisch ja, in Freiheit, aber nicht gezwungen. Man kann widerwillig, also gegen seinen Willen zugeben, dass etwas sich so oder so verhält. Nicht aber ist es möglich, widerwillig jemanden zu lieben oder widerwillig jemandem Glauben zu schenken.

Die Voraussetzung der Liebe ist immer das Erkennen, entsprechend dem scholastischen Axiom: „Nihil volitum nisi praecognitum“. Von der Liebe aber sagt Thomas von Aquin: „Id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus“⁹⁶.

Im Deutschen hängen die Worte „glauben“ und „lieben“ und „geloben“ etymologisch zusammen. John Henry Newman (+ 1890) erklärt einmal: „Wir glauben, weil wir lieben“ - „we believe because we love“⁹⁷.

Es ist bemerkenswert, dass der Unglaube da mit stärksten Affekten verbunden ist, wo ihm echter Glaube vorausgeht. Das ist bei der Liebe nicht anders. Das liegt daran, dass das Eine wie das Andere tief in das Innere des Menschen hinabreicht. Es ist beim Glauben wie bei der Liebe. Haben sie den Menschen einmal erfasst, lassen sie ihn nicht mehr los, positiv wie negativ⁹⁸.

Zum Glauben kann ich einen Menschen nicht zwingen, der Glaube ist nicht der Schlusssatz einer Argumentationsreihe, dennoch hat er rationale Grundlagen und muss sie haben. Das ist nicht anders als bei der Liebe. Auch sie hat ihre rationalen Grundlagen, sollte ihre rationalen Grundlagen haben, ja, sie muss sie haben, wie überhaupt jede ethische Entscheidung, die als solche verantwortet ist. Aber auch bei ihr liegt das eigentliche Zentrum im Willen, wie beim Glauben und wie bei der Liebe.

Gerade als die Religion der Liebe ist das Christentum ein „Euangelion“, eine frohe Botschaft. Im Johannes-Evangelium erklärt Jesus: „Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben ... Das sage ich euch, damit meine Freude in euch sei und damit eure Freude vollkommen werde“ (Joh 15, 10).

⁹⁶ Thomas von Aquin, Summa Theologiae I/II, q. 114, a. 4.

⁹⁷ John Henry Newman, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens I, Mainz 1936, 82.

⁹⁸ Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig ⁴1920, 3.

Von Anfang an ist die Botschaft der Kirche eine Botschaft der Freude, weil sie die Liebe verkündet, die Liebe Gottes zu den Menschen, die Liebe der Menschen zu Gott und die Liebe der Menschen untereinander. Es gibt keine Freude ohne die Liebe, ohne die Liebe und ohne die Wahrheit. Geheuchelte Liebe ist ein Zerrbild der Liebe, und erst die Liebe in der Wahrheit, sie kann zur Freude führen. Deswegen schenkt uns die Liebe Freude, weil sie uns Gemeinschaft schenkt, wie der Hass uns in die Isolation führt und somit in die Traurigkeit. Das Alleinsein ist der Inbegriff der Traurigkeit.

Die Kirche soll nach der Enzyklika in der Welt eine Zeugin für die Liebe des Vaters sein, der durch die Kirche „die Menschheit in seinem Sohn zu einer einzigen Familie machen will“⁹⁹. Die Kirche als Zeichen Gottes unter den Völkern, dieser Gedanke ist nicht neu. Mit Nachdruck verweist das Erste Vatikanische Konzil darauf und erinnert dabei an die Jesaja-Stelle (Jes 11, 12)¹⁰⁰.

Tatsächlich hat die Liebe Geschichte gemacht im Christentum, und sie war stets ein staunenerregendes Zeichen für die Göttlichkeit der Kirche. Die traditionelle Fundamentaltheologie spricht hier von der heroischen Heiligkeit als einem Kennzeichen der Kirche Christi.

Das eigentliche Fundament des zentralen Gebots der Gottes- und Nächstenliebe ist im Kontext des Neuen Testaments das Ethos der Wahrhaftigkeit. Jesus fordert die absolute Wahrhaftigkeit vor Gott und den Menschen, die absolute Lauterkeit der Gesinnung, und lebt sie selber in letzter Konsequenz. Die Wahrhaftigkeit, wie Jesus sie gefordert und gelebt hat, beinhaltet die Abkehr des Menschen von der Ichsucht, die sein Verlangen nach Selbstbehauptung zum Maßstab macht. In seinem Wahrheitsethos geht es Jesus um die radikale Sachlichkeit des Menschen, um seine Absage an jede Form von Subjektivität. Darin ist dann für ihn auch die uneingeschränkte Forderung der Nächstenliebe, genauer der Gottes- und Nächstenliebe, enthalten. Für Jesus findet der Mensch seine Vollendung nicht in der Selbstverwirklichung, sondern in der Hingabe. Für ihn ist der Mensch nicht dazu da, dass er sein Selbst entfaltet, dass er sich auslebt oder dass er sich so selbst verwirklicht, sondern dass er Gott dient. Das ist seine entscheidende Aufgabe. Die Abwendung von dem eigenen Ich und

⁹⁹ Deus caritas est, Nr. 19.

¹⁰⁰ DS 3014 bzw. 3013 f.; an dieser Stelle wird allerdings nicht ausdrücklich das Zeugnis der Liebe erwähnt, wenn allgemeiner die außergewöhnliche Heiligkeit der Kirche und ihre unausschöpfliche Fruchtbarkeit in allem Guten erwähnt wird.

die Hinwendung zu Gott findet dann ihren tiefsten Ausdruck in der Liebe zum Nächsten, die die Gottesliebe gleichsam ratifiziert.

Jesus fordert die Nächstenliebe bis hin zur Feindesliebe. Radikal lehnt er dabei die Wiedervergeltung und den Hass ab. Das ist in dieser Form etwas völlig Neues und Singuläres. Ganz anders lehrt etwa der Koran, wenn es da in der 8. Sure heißt: „Ich werde denjenigen, die ungläubig sind, Schrecken einjagen. Haut (ihnen mit den Schwert) auf den Nacken und schlägt zu auf jeden Finger von ihnen“ (Sure 8, 12). Der Gedanke der Feindesliebe findet sich zwar sporadisch in der Geschichte, so bei den Stoikern im Altertum sowie im Brahmanismus und Buddhismus, bei Konfuzius, ja, sogar auch im Islam nach Mohammed. Neu und einzigartig ist aber im Christentum die klare und positive Formulierung der Feindesliebe im Kontext der Nächstenliebe in ihrer uneingeschränkten Geltung, in der Reinheit ihrer Motivation, in der sie gefordert wird, und in der letzten Konsequenz, in der sie programmatisch ist im Christentum¹⁰¹.

Der Papst unterlässt es in der Enzyklika nicht, im Hinblick auf das Gebot der Nächstenliebe mit Hilfe der natürlichen Vernunft zu argumentieren, wenn er feststellt, dass „der Imperativ der Nächstenliebe vom Schöpfer in die Natur des Menschen selbst eingeschrieben ist“ und dass sich daraus das „Zunehmen vielfältiger Organisationen“ erklärt, „die sich um den Menschen in seinen verschiedenen Nöten mühen“. Dieser Imperativ, so stellt der Papst fest, der in der Geschichte oft tief verdunkelt worden sei, sei immer wieder durch die Botschaft Christi neu geweckt und neu zur Wirkung gebracht worden. Der Gedanke, dass die Kirche den Intellekt und das Handeln des Menschen oft gereinigt hat und immer wieder reinigen muss, begegnet uns wiederholt in der Enzyklika. Hier nun wird er ausgeweitet auf das Christentum als solches. Gerade deshalb ist es nach Auskunft der Enzyklika von großer Wichtigkeit, „dass das kirchliche Liebeshandeln seine volle Leuchtkraft behält und nicht einfach als eine Variante im allgemeinen Wohlfahrtswesen aufgeht“¹⁰². Es steht dann im Dienst der Reinigung des Intellektes und der Hinführung zu der natürlichen Erkenntnis der Nächstenliebe und der Gottesliebe, im Dienst der Erkenntnis der Nächstenliebe und der Gottesliebe mit Hilfe der natürlichen Kräfte des Verstandes, wodurch dann wiederum die Basis geschaffen wird für die

¹⁰¹ Joseph Gewiess, Rupert Angermaier, Art. Feindesliebe, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IV, Freiburg²1960, 60 - 63.

¹⁰² Deus caritas est, Nr. 31.

Evangelisierung, das heißt: für die Aufgeschlossenheit für die Geheimnisse der Offenbarung und des Glaubens.

Der erste Teil der Enzyklika behandelt die Einheit der Liebe in Schöpfung und Heilsgeschichte, der zweite Teil das Liebestun der Kirche als einer „Gemeinschaft der Liebe“. Im ersten Teil geht es also um die Liebe des Einzelnen, im zweiten Teil um die Liebe der Kirche, sofern sie sich als Gemeinschaft der Liebe darstellt. Die Kirche muss „in der Welt eine Zeugin für die Liebe des Vaters“ sein, „der die Menschheit in seinem Sohn zu einer einzigen Familie machen will“¹⁰³. Programmatisch heißt es da: „Alles Handeln der Kirche ist Ausdruck einer Liebe, die das ganzheitliche Wohl des Menschen anstrebt: seine Evangelisierung durch das Wort und die Sakramente - ein in seinen geschichtlichen Verwirklichungen oftmals heroisches Unterfangen - und seine Förderung und Entwicklung in den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens und Wirkens“¹⁰⁴.

Speziell entfaltet die Kirche ihren Dienst der Liebe in der Begegnung mit den materiellen Leiden und Nöten der Menschen. Auf diesen Aspekt, auf diesen Dienst der Liebe konzentriert sich der zweite Teil der Enzyklika.

Die Enzyklika begründet die Liebestätigkeit der Kirche hier mit jener Stelle der Apostelgeschichte, die bezeugt, dass man in der Urgemeinde alles gemeinsam hatte, dass man Hab und Gut verkaufte und allen davon gab, jedem soviel, wie er nötig hatte (Apg 2, 44 f). Das steht aber gemäß der Apostelgeschichte eindeutig im Kontext des Festhaltens an der Lehre der Apostel, am Brotbrechen und am Gebet (Apg 2, 42). So stellt die Enzyklika mit Nachdruck fest. Die Gemeinschaft ist das Mittlere, aber sie muss im rechten Kontext stehen. In der Gestalt des Anfangs ließ sie sich freilich nicht mehr verwirklichen, als die Kirche größer geworden war. Was aber bestehen blieb, das war die Überzeugung, dass es in der Gemeinschaft der Gläubigen nicht vorkommen darf, „dass jemandem die für ein menschenwürdiges Leben nötigen Güter versagt bleiben“¹⁰⁵.

¹⁰³ Ebd., Nr.19.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd., Nr. 20.

Die Enzyklika stellt fest, dass sich schon bald in der Urgemeinde der geordnete Dienst der Caritas zusammen mit der Verwaltung der Sakramente und der Verkündigung des Wortes herausbildete, dass man erkannte, dass die Sorge für die Notleidenden genau so grundlegend sei für die Kirche wie der Dienst der Sakramente und die Verkündigung des Evangeliums. Wörtlich heißt es in der Enzyklika: „Die Kirche kann den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort“¹⁰⁶.

Der zweite Teil der Enzyklika schließt sich von daher an die große Tradition der katholischen Soziallehre an. Mit Nachdruck verweist der Papst dabei auf das Zusammenspiel von Gerechtigkeit und Liebe.

Mit großem Nachdruck betont der zweite Teil der Enzyklika, dass der Liebesdienst für die Kirche nicht eine Art von Wohlfahrtaktivität ist, die man unter Umständen auch anderen überlassen kann, sondern dass er zum Wesen der Kirche gehört als „unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst“¹⁰⁷. Sie richtet sich zunächst auf die Kirche als die Familie Gottes in der Welt - immer wieder heißt es: in der Kirche darf es keine Notleidenden geben -, dann überschreitet sie aber auch die Grenzen der Kirche, denn das Liebesgebot ist universal. Zitiert dabei der Galaterbrief: „Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun, besonders aber den Hausgenossen des Glaubens“ (Gal 6, 10).

Der zweite Teil der Enzyklika ist eine Art von Sozialpolitik der Liebe¹⁰⁸. Die Sozialpolitik der Liebe, die christliche Lösung der sozialen Frage, betont, dass hinter der Gerechtigkeit noch die Liebe stehen muss, dass sie ein Schutz ist gegen den bürokratischen Wohlfahrtsstaat und ein Rettungsmittel gegen die Verzweiflung, in der der oft vergebliche Kampf um eine bessere Welt sonst zu enden droht¹⁰⁹.

Die Enzyklika setzt sich auseinander mit dem Einwand der Marxisten gegen die Liebestätigkeit der Kirche im 19. Jahrhundert, die der Meinung waren, die Armen brauchten nicht Liebeswerke, sondern Gerechtigkeit, und durch die Liebestätigkeit werde die Herbeiführung gerechter Verhältnisse verhindert. Es ist bezeichnend für den Duktus der Enzyklika, wenn sie

¹⁰⁶ Ebd., Nr. 22.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd., Nr 28 b.

¹⁰⁹ Ebd., 35.

auf diesen Einwand antwortet, an ihm sei auf jeden Fall Einiges richtig, wenn auch Vieles falsch sei daran¹¹⁰. Das ist wiederum der Weg, wie Paulus ihn in seiner Christusverkündigung auf dem Areopag geht. Man erkennt das Gute und Richtige an, um es höher zu führen und zugleich das Negative auszuschneiden¹¹¹.

Die Enzyklika betont, dass auch in der gerechtesten Gesellschaft die Liebe, die Caritas, ihren Ort haben muss. Sie erklärt: „Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen“. Den Grund sieht die Enzyklika darin, dass es immer Leid geben wird und Einsamkeit und Situationen materieller Not, in denen Hilfe notwendig ist im Sinn gelebter Nächstenliebe. Deenn auch der totale Versorgungsstaat kann „das Wesentliche nicht geben ..., das der leidende Mensch ... braucht: die liebevolle persönliche Zuwendung“¹¹².

Von daher verbirgt sich hinter der Behauptung, gerechte Strukturen würden die Liebestätigkeit überflüssig machen, so die Enzyklika, ein materialistisches Menschenbild, als ob der Mensch nur vom Brot lebe (Mt 4, 4)¹¹³. Wiederholt ist in diesem Kontext wiederum die Rede davon, dass die Kirche die Aufgabe habe, die Vernunft zu reinigen, und dass sie dadurch zur Weckung der sittlichen Kräfte beitrage und auf diese Weise in die Welt hinein wirken könne¹¹⁴. Immer wieder wird die Vernunft hier als „Paidagogos eis Christon“, als „Führer zu Christus“ verstanden. Es ist bemerkenswert in diesem Zusammenhang, dass die Kirchenväter der platonischen Philosophie jene Aufgabe für die Heiden zuerkannten, welche sie dem Alten Testament für die Juden zuschrieben. Wie das Alte Testament die Juden zu Christus und zum Christentum führte und führen sollte, so sollte die griechische Philosophie die Heiden auf die Christusoffenbarung vorbereiten und sie ihnen nahe bringen.

Nachdrücklich betont der Papst in diesem zweiten Teil der Enzyklika die Bereitschaft der Kirche zur Zusammenarbeit mit den humanitären Organisationen der Staaten einerseits und mit den karitativen Organisationen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften anderer-

¹¹⁰ Deus caritas est, Nr. 26.

¹¹¹ Ebd., Nr. 26.

¹¹² Ebd., Nr. 28 b.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd., Nr. 29.

seits. Die Begründung dafür liegt hier zum Einen in der Bezogenheit des Wissens auf den Glauben, zum anderen in der gemeinsamen christlichen Zielsetzung. Von praktischem Vorteil ist dabei, so die Enzyklika, dass durch die gemeinsame Stimme der Christen und ihren gemeinsamen Einsatz die Welt eher zum Besseren hin verwandelt wird¹¹⁵.

Es werden die Träger des karitativen Handelns der Kirche angesprochen in der Enzyklika¹¹⁶. Da heißt es dann: Der Bischof muss Sorge tragen dafür, dass jene, die praktisch das Werk der Nächstenliebe tun in der Kirche, „sich nicht nach den Ideologien der Weltverbesserung richten“, sondern „sich von dem Glauben führen lassen, der in der Liebe wirksam wird“, weshalb sie zuerst Menschen sein müssen, „die von der Liebe Christi berührt sind, deren Herz Christus mit seiner Liebe gewonnen und darin die Liebe zum Nächsten geweckt hat“. Die Erkenntnis der Erlöserliebe Christi muss ihn dazu bewegen, dass er nicht mehr sich selber lebt, sondern „für ihn (Christus) und mit ihm für die anderen“¹¹⁷.

Hier geht es noch einmal um den Zeugniswert und damit um die missionarische Relevanz des geordneten Liebeshandelns der Kirche.

Programmatisch heißt es an dieser Stelle: „Wer Christus liebt, liebt die Kirche und will, dass sie immer mehr Ausdruck und Organ seiner Liebe sei“¹¹⁸. Es wird dann noch festgestellt, dass der, der Christus und die Kirche liebt, beseelt sein muss von dem Bemühen, die Liebe Gottes in der Welt auszubreiten, dass er wissen muss, dass er durch sein Teilnehmen am Liebestun der Kirche in spezifischer Weise Zeuge Gottes und Christi ist, und dass er sich in dieser Weise auf jeden Fall absichtslos einsetzen muss¹¹⁹.

Ein wichtiges Moment ist schließlich für den Träger des Liebestuns der Kirche, so stellt die Enzyklika am Ende noch fest, das Gebet. Damit er angesichts der Erfahrung der Endlosigkeit der Not auf der einen Seite nicht resigniert, sich auf der anderen Seite aber nicht selber überhebt, als könne er alle Not der Welt beseitigen und Gottes Weltenplan korrigieren,

¹¹⁵ Ebd., Nr. 30 b.

¹¹⁶ Ebd., Nr. 32 ff

¹¹⁷ Ebd., Nr. 33.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd.

empfiehlt ihm die Enzyklika das Gebet „als die Weise, immer neu von Christus her Kraft zu holen“. Sie weist dann darauf hin, dass die selige Theresa von Kalkutta ein instruktives Beispiel dafür ist, „dass die Gott im Gebet gewidmete Zeit dem tatsächlichen Wirken der Nächstenliebe nicht nur nicht schadet, sondern in Wirklichkeit dessen unerschöpfliche Quelle ist“¹²⁰.

An dieser Stelle klingt das Theodizeeproblem an. Der Träger des Liebestuns der Kirche, der Helfer an der Front, wird sich nämlich immer wieder die Frage stellen: Wie kann der gute Gott so viel Leid und Not über die Menschen kommen lassen? Immer wieder drängt sich ihm diese Frage auf. So stellt die Enzyklika fest. Sie macht dabei allerdings nicht den Versuch, das Problem intellektuell zu lösen, sondern empfiehlt die Hinwendung zu Gott im Gebet, wodurch das Problem ohne Zweifel tiefer ausgelotet wird als durch alle intellektuellen Bemühungen¹²¹.

Der Papst verweist hier auf den betenden Dialog im Ausharren vor dem Angesicht Gottes und erinnert dabei an das Augustinus-Wort: „Wenn du ihn (Gott) verstehst, dann ist er nicht Gott.“ Er ergänzt diese Gedanken mit dem Hinweis auf den Schrei Jesu in seiner Verlassenheit am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27, 46) und erklärt, wir seien durch ihn ermächtigt, es ihm gleich zu tun¹²². Dann plädiert er für die Tugend der Geduld, in der sich die Hoffnung artikuliert, und für die Tugend der Demut, „die Gottes Geheimnis annimmt und ihm auch im Dunklen traut“¹²³, und fügt hinzu: „Der Glaube zeigt uns den Gott, der seinen Sohn für uns hingegeben hat, und gibt uns so die überwältigende Gewissheit, dass es wahr ist: Gott ist die Liebe“¹²⁴.

Das es wahr ist, dass Gott die Liebe ist, das sagen uns nach Auskunft der Enzyklika zunächst die Offenbarung und der Glaube, das sagt uns aber auch, so die Enzyklika, die Erfahrung des Lebens aus dem Glauben, und das sagt uns nicht zuletzt die natürliche Vernunft, wenn sie gereinigt ist durch den Glauben und durch die Gnade.

¹²⁰ Ebd., Nr. 36.

¹²¹ Ebd., Nr. 37 f.

¹²² Ebd., Nr. 38.

¹²³ Ebd., Nr. 39.

¹²⁴ Ebd.

Das Fazit der Enzyklika ist eine Ermutigung zur christlichen Liebe in seiner Doppelgestalt, wenn der Papst feststellt: „Die Liebe ist möglich, und wir können sie tun, weil wir nach Gottes Bild geschaffen sind. Die Liebe zu verwirklichen und damit das Licht Gottes in die Welt einzulassen - dazu möchte ich mit diesem Rundschreiben einladen“¹²⁵.

In einigen Schlussgedanken richtet die Enzyklika dann unseren Blick noch auf die Heiligen, die in beispielhafter Weise die Liebe verwirklicht haben von Martin von Tours bis hin zu Mutter Theresa von Kalkutta. Sie werden als die „wahren Lichtträger der Geschichte“ bezeichnet, „weil sie Menschen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“ waren¹²⁶.

Einen eigenen Blick wirft die Enzyklika dabei auf Maria, die Mutter Jesu, weil sie in herausragender Weise die Gottes- und Nächstenliebe gelebt und in beispielhafter Demut ein Leben des Gebetes geführt und sich im Dienst am Nächsten verzehrt hat. „Maria ist groß schon deshalb“, so heißt es in der Enzyklika, „weil sie nicht sich, sondern Gott groß machen will. Sie ist demütig. Sie will nichts anderes sein als Dienerin des Herrn ... Sie weiß, dass sie nur dadurch zum Heil der Welt beiträgt, dass sie nicht ihr eigenes Werk vollbringen will, sondern sich dem Wirken Gottes ganz zur Verfügung stellt“¹²⁷. Es ist bemerkenswert, dass hier das Magnifikat als Porträt ihrer Seele bezeichnet wird und dass hier von ihrem Denken gesagt wird, dass es Mitdenken ist mit dem Denken Gottes, und von ihrem Wollen, dass es Mitwollen ist mit dem Wollen Gottes, wodurch sie in idealer Weise disponiert gewesen sei, die Mutter des fleischgewordenen Wortes zu werden. Mit unnachahmlichen Worten erklärt das Rundschreiben das eigentliche Wesen der Mutter Jesu, wenn es konstatiert: „Als Glaubende und im Glauben mit Gottes Gedanken denkend, mit Gottes Willen wollend kann sie nur eine Liebende sein“¹²⁸.

Es sind bewegte und bewegende Worte, in denen die Enzyklika von der Liebe Gottes ausklingt, die ihrerseits ein Zeugnis sind für die Liebe, die der Autor der Enzyklika in seinem persönlichen Frömmigkeitsleben jener demütigen Gestalt entgegengebracht hat, die Gott groß gemacht hat, so sehr, dass die Kirche Christi dort nicht sein kann, wo sie nicht geehrt wird.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Ebd., Nr. 40.

¹²⁷ Ebd., Nr. 41.

¹²⁸ Ebd,

Die tiefen Worte über die Stellung Mariens im Heilsplan Gottes und über ihre Bedeutung in der Kirche kulminieren in den Worten: „Maria ist in der Tat zur Mutter aller Glaubenden geworden. Zu ihrer mütterlichen Güte wie zu ihrer jungfräulichen Reinheit und Schönheit kommen die Menschen aller Zeiten und aller Erdteile in ihren Nöten und ihren Hoffnungen, in ihren Freuden und Leiden, in ihren Einsamkeiten wie in der Gemeinschaft. Und immer erfahren sie das Geschenk ihrer Güte, erfahren sie die unerschöpfliche Liebe, die sie aus dem Grund ihres Herzens austeilte“. Weiter heißt es dann: „Die Zeugnisse der Dankbarkeit, die ihr in allen Kontinenten und Kulturen erbracht werden, sind die Anerkennung jener reinen Liebe, die nicht sich selber sucht, sondern nur einfach das Gute will. Die Verehrung der Gläubigen zeigt zugleich das untrügliche Gespür dafür, wie solche Liebe möglich wird: durch die innerste Einung mit Gott, durch das Durchdrungensein von ihm, das denjenigen, der aus dem Brunnen von Gottes Liebe getrunken hat, selbst zum Quell werden lässt ...“¹²⁹.

Die Ausführungen schließen mit der Feststellung: „Maria, die Jungfrau, die Mutter, zeigt uns, was Liebe ist und von wo sie ihren Ursprung, ihre immer erneuerte Kraft nimmt. Ihr vertrauen wir die Kirche, ihre Sendung im Dienste der Liebe an“¹³⁰. Diese Feststellung geht dann über in eine direkte Ansprache an Maria, in eine Bitte an sie, dass sie uns zu Christus führen soll, dass sie uns lehren soll, ihn zu kennen und ihn zu lieben, damit wir wahrhaft Liebende in der Welt werden können¹³¹.

Die Enzyklika ist aufs Ganze gesehen positiv gestimmt, auf das Gute hin ausgerichtet, was nicht heißt, dass sie die Diskrepanz zwischen den katholischen und christlichen Prinzipien und der konkreten Realität nicht sieht. Die Diskrepanz betrifft die übernatürliche Sicht der christlichen Existenz, die konkrete aus dem Glauben genährte Liebe und, nicht zuletzt, die organisierte Liebestätigkeit der Kirche. Das Problem, das entscheidende Problem, ist hier, allgemein gesprochen, die Naturalisierung des Christentums und seine weitgehende Marginalisierung in unserer säkularisierten Welt und im Leben des durchschnittlichen Christen von heute.

Darum weiß die Enzyklika. Angesichts dieser Situation will sie als ein wesentlicher Impuls verstanden werden, der über die Grenzen der Kirche und des Christentums hinausgehen soll.

¹²⁹ Ebd., Nr. 42.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd.

Auch die dem Christentum Fernstehenden, sei es innerhalb der Kirche, sei es außerhalb ihrer, werden, sofern sie sich mit der Enzyklika beschäftigen und sich ihren Gedanken öffnen, von ihrer Botschaft angesprochen, weil sie behutsam vom natürlichen zum übernatürlichen Erkennen führt, weil sie grundlegend bemüht ist um eine Synthese von Wissen und Glauben und weil sie so die christliche Wahrheit mit der Botschaft von der Gottes- und Nächstenliebe als eine überzeugende Antwort auf die vielen Fragen der Menschen unserer Zeit in unsere zutiefst zerrissene Welt hineinsagt.