

# Warum und wie können wir die Heiligen verehren?

Einige theologische Erwägungen zum VII. Kapitel des Konzilsdekretes  
„Über die Kirche“\*

Von Karl R a h n e r SJ, München

In der dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die Kirche“ steht auch ein eigenes (VII.) Kapitel über das Verhältnis der pilgernden Kirche zur „himmlischen Kirche“. Wenn man genau zusieht, handelt es von dem, was man in der gewöhnlichen theologischen Sprache „die Verehrung der Heiligen“ nennt. Man hat sich bemüht, noch einiges darüber hinaus zu sagen und hat dies auch gesagt: über den eschatologischen Charakter der pilgernden Kirche, über „die Letzten Dinge“. Aber das Kapitel ist schließlich im ganzen das geblieben, als was es ursprünglich geplant gewesen war: ein Kapitel über die Verehrung der Heiligen. Die Väter des Konzils haben es für gut befunden, dieses Thema aufzugreifen und fanden es einfügbar in das Lehrdekret über die Kirche. Man darf sich wohl auch dann noch fragen, ob dieses Thema unbedingt so wichtig ist, daß es das Konzil — und in diesem Zusammenhang — beschäftigen mußte. Aber das ist eine Frage des Ermessens und der freien Entscheidung. Ein einzelner in der Kirche kann daher liebend in der Gemeinschaft der Brüder ein solches Ermessen und eine solche Entscheidung würdigen und annehmen, auch wenn diese nicht von ihm ausgegangen wäre, hätte er sie selbst treffen müssen. Und was inhaltlich gesagt wird, ist gut: die Daten des selbstverständlichen Glaubens- und Lebensbewußtseins der Kirche.

## I.

### *Die Heiligenverehrung als existentielles und theologisches Problem*

Dennoch seien uns einige Erwägungen gestattet, die sich gegenüber der Heiligenverehrung dem Christen von heute und vor allem dem Theologen stellen. Wenn man nämlich genau zusieht, fehlt in dem besagten Kapitel die Antwort auf eine Frage, die uns Heutige mehr als frühere Generationen bedrängt. Das ist nicht gemeint als Vorwurf eines Mangels, der nicht sein dürfte und hätte vermieden werden können. Was wir als fehlend empfinden, konnte gar nicht konziliar gesagt werden, wenigstens heute noch nicht, weil es noch so gut wie keine *reflexe* Gegebenheit im Glaubensbewußtsein der Kirche hat. Das mag die unvermeidlichen Grenzen des pastoralen Bemühens des Konzils zeigen, ein Tadel ist damit nicht gegeben. Wir meinen: Das Konzil trägt eine Ontik der Heiligenverehrung vor, keine Onto-Logik. Das will sagen: es wird die objektive Wirklichkeit der Gemeinschaft der Heiligen ausgesagt, ihre selige Existenz, ihre Vorbildlichkeit, ihre Verehrungswürdigkeit, ihre

\* Neben den Lexikonartikeln zum Thema sind besonders heranzuziehen: M. Lackmann, *Verehrung der Heiligen*. Stuttgart 1958; B. Köttling, *Heiligenverehrung. Handbuch theologischer Grundbegriffe* I. München (1962), 633—641; P.-Y. Emery, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des Saints et son expression dans la prière de l'Eglise*. *Verbum Caro*, 16, 1962, Nr. 63, 1—240; P. Molinari, *Die Heiligen und ihre Verehrung*. Freiburg 1964.

Fähigkeit, bei Gott für uns fürbittend einzutreten, es wird auf die Tatsache verwiesen, daß die Kirche zu allen Zeiten die Heiligen verehrt hat. Mit diesen Aussagen, so unterstellt das Dekret selbstverständlich und stillschweigend, ist die Sache klar: man kann also die Heiligen verehren und soll es tun. Es fehlt dann nur noch, daß man auf diese vorgestellte Wirklichkeit, ihr gemäß, reagiert und die Heiligen tatsächlich verehrt. Hier mag es nun dem Menschen von heute erscheinen, daß man etwas Entscheidendes überspringt, nämlich ihn selbst, d. h. die Frage, warum und wie er, von Subjekt aus gesehen, nun mit dieser unbestrittenen objektiven Welt in Beziehung treten soll. Er kommt sich vermutlich bei dieser Lehre des Konzils — man entschuldige den drastischen Vergleich — so vor wie ein junger Mann, dem eine Mutter die guten Eigenschaften ihrer Tochter schildert, die diese Mutter ihm als Braut empfiehlt: Er hört die Botschaft, er bestreitet die Richtigkeit nicht und doch passiert bei ihm keine Liebe: der Liebenswürdigkeit des Mädchens entspricht kein Liebenkönnen auf seiten des jungen Mannes. „Können“ wir heute die Heiligen verehren, was muß in uns selbst da sein, freigelegt und aus seiner Atrophie erweckt werden, damit wir es wirklich fertig bringen, auf diese Wirklichkeit zu antworten, die uns das Dekret vorstellt? Welches sind die subjektiven, gewissermaßen „transzendentalen“ Bedingungen auf unserer eigenen Seite, damit wir so etwas wie Heiligenverehrung fertigbringen können?

Wie wenig das Dekret von dieser schwierigen und dunklen Frage bewegt wird, läßt sich u. a. an zwei kleinen Beobachtungen noch deutlicher machen. Der evangelische Christ wird vielleicht alle die objektiven Aussagen des Dekrets gelten lassen und sich doch nicht zur tatsächlichen Heiligenverehrung bewegt fühlen. Es antwortet gewissermaßen einfach nichts in seiner religiösen Erfahrung auf diese ausgesagte Wirklichkeit (und *darum* und von daher wird er auch dann noch versucht sein, die gegenständliche Richtigkeit dieser Aussagen zu bestreiten)<sup>1</sup>.

Und weiter: Zweifellos wäre es ein denkbarer „existentieller“ Zugang zur „Verehrung der Heiligen“, oder wenigstens ein Weg zu einem solchen Zugang, würde man darauf hinweisen, daß ein Christ, der an die Geborgenheit der im Glauben Christi Gestorbenen in Gott glaubt, diejenigen, die er selbst in seinem Leben liebte, bei Gott sieht, auch wenn sie ihm vorausgegangen sind. Aber das Bedürfnis eines solchen Zugangsweges, des Versuches eines solchen Anrufs einer menschlichen und religiösen Erfahrung, die noch eher gegeben ist als die Zuwendung zu den „amtlichen“ Heiligen, ist im Dekret nicht zu entdecken. Das Dekret bewegt sich von vorneherein und unangefochten in der Welt der Heiligen, setzt also einen Christen voraus, der ganz selbstverständlich, in einer Art von religiösem naivem Realismus, schon immer für diese Welt offensteht, dem nur von der Sache, nicht vom Warum und vom Wie ihrer Verwirklichung geredet werden muß, um diese zu erfassen.

<sup>1</sup> Etwa mit der Frage, ob man denn bei einer richtigen Hermeneutik eschatologischer Aussagen etwas Eindeutiges über den „Zwischenzustand“ der in Christo Verstorbenen zwischen ihrem Tod und der Auferstehung des Fleisches aussagen könne, welche biblische Begründung für die Möglichkeit einer solchen Aussage gegeben sei. Tatsächlich sind solche Fragen schwieriger zu beantworten, als es die katholische Schultheologie und auch das Dekret merken lassen. Von da aus aber ist dem evangelischen Christen und Theologen der „Adressat“ der Verehrung schon ein Problem, ganz abgesehen von der altreformatorischen Frage, ob nicht diese Verehrung im Widerspruch stehe zur einzigen Mittlerschaft Christi.

*Rückgang der Heiligenverehrung in unserer Zeit*

Nun ist es aber so<sup>2</sup>, daß, wenigstens in den europäischen Ländern diesseits der Alpen, auch unter den Katholiken die Verehrung der Heiligen außerordentlich zurückgegangen ist, so etwas wie eine Atrophie der Fähigkeit einer solchen Verehrung eingetreten zu sein scheint. Man kann natürlich diese Behauptung nicht statistisch nachweisen, zumal der amtliche Kult der Kirche sich nicht geändert hat. Aber man sollte die Tatsache selbst nicht bestreiten, sondern nüchtern sehen und nach ihren Ursachen fragen, die ja nicht notwendig und von vornherein und in allem bedauerlich sein müssen. Mit dieser Feststellung ist nicht gemeint, daß man sich nicht mehr für die Heiligen interessiere. Die Hagiographie der letzten Jahrzehnte ist wohl nicht kleiner und nicht schlechter, sondern eher besser geworden als in früheren Zeiten. Aber das Interesse, das diese Literatur bei den Lesern voraussetzt und weckt, bedeutet noch lange keine Verehrung im theologischen Sinn. Man kann die größte Bewunderung für Franz von Assisi haben und ihn durchaus als exemplarischen Prototyp für eine christliche Existenz erleben, ohne jemals „zu ihm gebetet“ zu haben. In diesem religiösen Interesse am Leben von Christen von eindrucklicher Vorbildlichkeit und erweckender Macht unterscheiden wir Katholiken uns auch nicht grundsätzlich von den evangelischen Christen, die in diesem Sinn auch ihre Heiligen haben (bis zum Martyrium). Ob man in diesem Sinn Bodelschwingh oder Charles de Foucauld „verehrt“, ist sekundär. Die Frage ist, ob der heutige Katholik im Ernst es fertig bringt, nach der Lektüre des Lebens von Foucauld oder seiner Briefe in einen betenden Kontakt mit gerade ihm zu treten, ihn „anzurufen“, ihn zu verehren in einem „Kult“, wie die traditionelle Sprache mutig zu sagen wagt. In dieser Hinsicht ist aber die genannte Atrophie der Verehrungsunfähigkeit des heutigen Menschen nicht zu bestreiten. Natürlich gibt es tausend Gegenbeispiele in der vielschichtigen Kirche, in der viele Zeiten gleichzeitig leben. Natürlich gibt es in Gemeinden, in Kirchen mit ihren Andachten und Bildern, in Klöstern mit ihrem stabilen Brauchtum und dem heiligen Ehrgeiz, aus ihrer Mitte neue Heilige auf ihren Altären zu sehen, in Novenen und Wallfahrten vieles, was dieser Behauptung zu widersprechen scheint. Die Frage ist nur, ob nicht in dem Menschen der Kirche, der vom heutigen Welt- und Daseinsgefühl besonders bestimmt ist, der am meisten ausdrücklich oder stillschweigend und unreflex für sein eigenes religiöses individuelles Dasein ein distanzierendes Verhältnis zur religiösen Tradition und ihrem Brauchtum hat, obwohl er selbstverständlich Christ und Katholik sein will, diese Atrophie besteht. Und diese Frage ist nüchtern und mit ja zu beantworten. Dafür ist schon die weitgehende Bildlosigkeit der modernen Kirchen ein kleines Zeichen. Man vermißt die Statuen und Bilder der Heiligen nicht oder höchstens, weil dann die Kirchen etwas zu nüchtern oder kahl aussehen.

*Die Erfahrung des schweigenden Gottes in unserer Zeit*

Die Gründe für diese Atrophie sind vielfältig und reichen tief. Die meisten Christen von heute haben schon kein waches Verhältnis mehr zu ihren eigenen Toten, zu

<sup>2</sup> Wir beschreiben im folgenden nicht das, was sein soll, sondern das, was ist, nicht das, was überall und bei allen katholischen Christen ist, sondern das, was uns typisch für den Christen von heute und morgen zu sein scheint.

den Toten der Sippe und Familie. Sie sind gegangen und — Ausnahmen zugegeben — aus ihrem Leben verschwunden. Man vergißt sie, und wenn man an sie denkt, geht der Blick auf ihr Leben, das sie mit uns führten, nicht eigentlich auf sie, die Lebenden. Man bestreitet nicht, daß sie beim Gott der Lebendigen „an sich“ leben. Aber für uns selbst leben sie nicht, sie sind gleichsam ohne Rest aus unserem Daseinskreis ausgeschieden. Oder hat der Mensch der Großstadt noch ein Bedürfnis zum Gräberbesuch wie der Bauer am Sonntag nach dem Gottesdienst? Sind nicht die Lichter auf den Gräbern an Allerseelen, Weihnachten usw. einer ganz bestimmten geistig-soziologischen Schicht zugeordnet, die man nicht einfach als die für heute „repräsentative“ Schicht gelten lassen kann, einer Schicht, die langsam, aber unaufhaltsam zusammenschmilzt? Wie sollte der Mensch, dem seine eigenen „Nächsten“ in die Finsternis des Todes verschwinden, die die kleine Helle unseres Daseins wie eine schweigende Unendlichkeit umgibt, dann die Fähigkeit bewahren, bloß darum andere Tote in sein Dasein verehrend aufzunehmen, weil sie heiliger waren?

Aber weiter und radikaler: die subjektive Möglichkeit des Menschen von heute hängt wesentlich ab von seiner Gotteserfahrung, wie sie „epochal“ für ihn verfügt ist. So etwas gibt es auch innerhalb der einen eschatologischen Zeit der Kirche, weil die geistige Situation der Welt auch zu den Momenten der Zeit der Kirche gehört, ihr Schicksal und die Eigenart ihres Glaubens mitbestimmt. Gott aber ist heute gerade dem wirklich echt gläubigen Menschen unendlich, unbegreiflich und „ferne“ geworden (selbst wenn der Christ in einer auch existentiell vollziehbaren, aber nicht in eine höhere „Synthese“ aufhebbarer Weise weiß, daß dieser unbegreifliche, ferne Gott als das sich frei selbst mitteilende Geheimnis zugleich unendlich nahe ist). Natürlich hat man das immer schon gewußt und bekannt. Aber man erfährt es heute in einer neuen, radikalen Schärfe, weil die Welt unablässig groß und gleichzeitig profan geworden ist und Gott in ihrer alltäglichen Erfahrung ohne Wunder nicht als ein Datum „neben“ anderen vorkommt. Gott wird (wenn wir, wenigstens methodisch, von der eigentlich heilsgeschichtlichen Erfahrung von eigener Struktur absehen) als das schweigende Geheimnis von unendlicher Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit erfahren, das *als* solches — bleibend — je mehr aufgeht (und nicht abnimmt), je weiter der Mensch in seiner religiösen Existenz sich entwickelt. In dieses schweigende, unermessliche und unsagbare Geheimnis verschwinden (wenigstens für das erste, unmittelbare Empfinden des Menschen von heute) die Sterbenden. Sie gehen, sie melden sich nicht mehr, sie gehören unserer Erfahrungswelt nicht mehr an. Wenn Geist und Herz sie suchen, wenn der Blick ihnen nachsieht, gerade wenn es ein religiöses Suchen ist, das von einer „spiritistischen“, innerweltlich bleibenden Kommunikation skeptisch nichts hält, dann trifft dieser Blick (immer wird das unmittelbare Empfinden beschrieben) die göttliche Finsternis, in der nichts mehr unterschieden werden kann. Selbst wenn man sagt: man „weiß“ glaubensmäßig doch, daß die Toten in dieser göttlichen Unermeßlichkeit göttlicher Unsagbarkeit sich nicht aufgelöst haben, sondern leben, dann ist immer nochmals einwendbar: aber sie sind *für uns* nicht mehr unterscheidbar.

Man könnte m. a. W. nochmals einwenden: gerade ein *religiöser* Akt der Heiligenverehrung kann nicht gedacht werden als die Fortsetzung der innerweltlichen Beziehung zu Toten und Heiligen mit anderen Mitteln, sonst wäre er eine Art Spiri-

tismus; er muß spezifisch religiös sein, d. h. er muß auf Gott gehen und, wenn überhaupt, in diesem Akt, mit dieser Struktur und diesem Aktziel, die Toten oder Heiligen finden. Ist er aber letztlich ein verstummend anbetendes Geraten vor die Unsagbarkeit Gottes, wie soll er dann noch die Heiligen finden, wie kann dann der Akt nicht absorbiert sein von der Unbegreiflichkeit Gottes und seines Willens, wie kann dann noch Interesse bestehen an der individuell endlichen Wirklichkeit dieses oder jenes Heiligen, wie (wenn schon das Bittgebet an Gott für den Menschen von heute ein schweres und dunkles Kapitel ist) kann man es dann noch fertigbringen, sich mit einer bestimmten Bitte an einen bestimmten Heiligen für gerade *seine* Interzession zu wenden? Wird es ein Mensch von heute leicht fertigbringen zu meinen, er sei (wenn er erhört wurde) gerade darum erhört worden, weil er sich an diesen bestimmten Heiligen gewendet habe? Wieviele Menschen von heute werden den Mut haben (dort, wo nicht atavistische religiöse Mechanismen am Werk sind), einen bestimmten Heiligen eher als einen anderen in bestimmten Anliegen als ihren Patron zu erwählen? Hat er noch ein wirklich *echtes* religiöses Interesse daran, wenn die amtliche Kirche auch heute noch für bestimmte „Anliegen“ bestimmte Heilige zu „Patronen“ ernennt? Ist nicht die faktische Konzentration der Heiligenverehrung auf Maria, so wunderbar diese marianische Frömmigkeit ist, auch ein Hinweis darauf, wie wenig unterscheidbar die Heiligen in ihrer Verehrung für unser Empfinden geworden sind?<sup>3</sup>

### *Das Problem des Nebeneinander von Heiligenverehrung und Anbetung Gottes*

Der Mensch von heute kann sich nur sehr schwer eine Vorstellung von der himmlischen Fürbitte der Heiligen machen, die seinem, doch auch berechtigten „Rationalismus“ und einem nüchternen, nicht zu phantasievollen theologischen Denken entspricht. Hat die normale Theologie eine einfache deutliche und leicht vollziehbare Antwort dafür wirklich bereit, so daß sie auch bis zu diesem Christen schon vorgedrungen ist, wenn er fragt (und er fragt ausdrücklich oder unreflex in seinem Daseinsgefühl, das in seiner Frömmigkeit sehr wirksam ist): wie soll ich mir die Fürbitte der Heiligen vorstellen? Haben die Heiligen dabei mehr oder weniger zu tun, je nachdem sie in sehr erheblich verschiedener Weise von den Irdischen um ihre Fürbitte angegangen werden? Wie soll ihre Fürbitte gedacht werden (wenn wir die Heiligen doch denken müssen als in der Schau Gottes angekommen) vor dem absoluten, unveränderlichen, vorausbestimmenden Ratschluß Gottes, durch den alles gelenkt, der selbst aber von keiner Kreatur bestimmt werden kann? Kann ihre Fürbitte dann etwas anderes sein als die bedingungslose Anbetung Gottes, dessen Wege unerforschlich sind, dem niemand gibt und der keinen Ratgeber hat? Aber ist dann die Fürbitte noch so, wie sie gewöhnlich gedacht wird? Und hängt sie dann noch davon ab, ob *wir* auf Erden sie erbitten? Wird sie nicht uns einfach zuteil nach dem Maße unserer Verbundenheit mit Gott, ob wir sie ausdrücklich erbitten oder nicht?

---

<sup>3</sup> Wie rasch ist die Woge der Verehrung der kleinen hl. Theresia von Lisieux wieder versandet! Daß es heute in der Gegenwart nur noch Marienerscheinungen gibt, die in der kirchlichen Öffentlichkeit von Bedeutung werden, in deutlichem Unterschied zu früheren Zeiten (Jeanne d'Arc, Antonius v. Padua, Margarete Alacoque usw.), weist in die gleiche Richtung.

Hat z. B. Maria oder auch ein Augustinus sie weniger erfahren, weil sie gewiß die Heiligen weniger angerufen haben als ein mittelalterlicher Frommer?

Nur anhangsweise sei noch vermerkt, daß die löbliche, wichtige und sicher in sich richtige Unterscheidung zwischen der bloßen Verehrung und Anrufung der Heiligen („*dulia*“) und der Anbetung Gottes („*latria*“) ein wichtiges Problem eher verdeckt als löst. Denn man meint, eine saubere Unterscheidung getroffen zu haben, übersieht aber dabei, daß die Frage einer Einheit des so Unterschiedenen theologisch und religiös ein ebenso großes, ja das wichtigere Problem ist. Denn ohne ihre deutliche Beantwortung ist das eigentlich christlich-*religiöse* Wesen des Aktes der Heiligenverehrung nicht verständlich zu machen und auch nicht zu kontrollieren, ob Heiligenverehrung ein christlicher Vorgang *oder* temperierter Spiritismus, Magie oder eine kaschierte Form von Polytheismus ist. Man darf da nicht bloß behaupten, die Heiligenverehrung schade der Anbetung Gottes und des einzigen Mittlers Christus nicht. Man darf die Einheit von begründeter Verehrung (*Dulia*) und begründeter Anbetung (*Latria*) nicht bloß im Objekt, d. h. in der Einheit der Heiligen mit Gott durch Gnade und Glorie begründet sehen, man muß auch die Einheit im subjektiven Akt der einen „*Religio*“ verständlich machen. In der Theologie der Nächstenliebe als übernatürlicher „eingegossener Tugend“ der *caritas* versucht man es wenigstens, verständlich zu machen, warum und wie ein solcher Akt der Akt der Liebe zu Gott selbst, ein Akt also theologischer Tugend sein könne und sein müsse. Man müßte dasselbe tun hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Verehrung und Anbetung. Es müßte gezeigt werden, warum und wie der Akt der Verehrung wirklich innerlich umfaßt, ermächtigt und getragen wird durch den Akt der Anbetung, weil er nur so ein *actus religiosus*, d. h. Akt der durch die Gnade Gottes ermächtigten Unmittelbarkeit zu Gott sein kann. Sonst bliebe er auch religiös wertlos und sogar gefährlich. Die oben genannte — richtige — Unterscheidung verdeckt Wesentliches; sie kann verstanden werden wie ein Satz: Nächstenliebe ist nicht Gottesliebe, ein Satz, der die tiefere Wahrheit verstellt, selbst wenn er „*formal*“ richtig ist.

## II.

### *Theologische Vorüberlegungen*

Doch genug der Problematik. Was kann nun positiv zum Verständnis der Heiligenverehrung gesagt werden, besonders hinsichtlich ihrer „transzendentalen“ Seite? Bei der Beantwortung einer solchen Frage ist immer zu beachten, um sie richtig und in ihren Grenzen würdigen zu können, daß eine reflexe Analyse eines menschlichen Wesensvollzugs den konkreten Vollzug selbst nicht erstmals herstellt, sondern voraussetzt und letztlich nur von ihm her verständlich ist, also nur die Funktion eines Hinweises auf etwas u. U. sehr unreflex, unbeachtet und verdrängt Gegebenes haben kann, damit man Mut fasse und sich unbefangener auf es einlasse. Wer z. B. wirklich in keiner Weise geliebt hätte, dem wäre auch nicht durch eine Philosophie und Theologie der Liebe klar zu machen, was Liebe ist. In der folgenden Überlegung wird nicht der Anspruch gemacht, das Problem adäquat zu beantworten. Dem Leser kann es überdies nicht erspart werden, daß von Überlegungen als nur angedeuteten Voraussetzungen ausgegangen wird, die ihm vielleicht nicht immer ganz geläufig sind. In jedem Stück der Theologie muß irgendwie immer die ganze Theologie

gegenwärtig werden, soll dieses Stück wirklich Theologie sein. Das aber macht jeden Einzeltraktat der Theologie unvermeidlich schwierig. Einiges bleibt hier auch im Hintergrund, obwohl es wichtig ist, weil es anderswo schon behandelt wurde<sup>4</sup>.

### *Christus unser Mittler zum Vater*

Wir beginnen mit dem einfachen Satz, daß die Beziehung des in der Gnade Gottes (die die Selbstmitteilung Gottes ist) glaubenden und liebenden Menschen zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der spezifische religiöse Grundakt des Christen ist, in dem er den Gott erreicht, der *sein* Gott, die absolute Nähe des sich selbst in seiner eigensten Wirklichkeit mitteilenden absoluten Geheimnisses ist. Damit ist aber ein doppeltes gesagt:

### *Die Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*

Der eigentlich christliche Akt der gelingenden Beziehung zu Gott ist in seiner Unmittelbarkeit zu Gott in sich selbst vermittelt durch die Beziehung zu Jesus, also durch eine Kreatürlichkeit (personaler Art). Es ist hier natürlich nicht möglich, Sinn und Tragweite dieses Satzes voll in seinem Sinn und in seiner Tragweite zu entfalten. Es können dazu nur einige wenige Bemerkungen gemacht werden, die hier genügen müssen. Zunächst ist zu sehen, daß der Auferstandene und Erhöhte wahrer Mensch ist und bleibt. An sich ist hier (von einer Frage abgesehen, die später ausdrücklich werden muß) das gleiche Problem gegeben, wie das, welches wir hinsichtlich der Heiligenverehrung berührten. Warum verschwindet für *unseren* religiösen Akt der Mensch Jesus nicht im Schweigen der göttlichen Finsternis? Warum wird er, diese reale kreatürliche Menschlichkeit Jesu, nicht gewissermaßen uninteressant und gleichgültig, wenn wir in der radikalen Transzendenz des Geistes schlechthin alles Endliche zu übersteigen versuchen und in der Gnade, die letztlich das Ansehen Gottes selbst für uns ist, eine absolute Unmittelbarkeit zu Gott finden? Oder ist es bei uns, so wie wir heute sind, doch so? Sind wir aber dann eigentlich noch Christen, ist für uns Jesus dann nicht nur eine Episode der Heilsgeschichte hier unten auf Erden, so daß er verschwindet, wenn er durch die Auferstehung und wenn wir durch den eigentlich religiösen Akt der Unmittelbarkeit zu Gott durch die „ungeschaffene“ Gnade bei Gott selbst anlangen? Kein Zweifel, daß viele Christen, was die deutlich realisierte Ausdrücklichkeit ihres religiösen Grundaktes angeht, eigentlich abstrakte Monotheisten bleiben, die sich zwar durch die Erlösung Christi vor Gottes Erbarmen und Unmittelbarkeit gebracht wissen, aber gerade darum meinen, mit nichts mehr zu tun zu haben als mit Gott in der abstrakten Reinheit seines Wesens.

Kein Zweifel, daß die ausdrückliche Theologie der Schule und des Kerygmas sich viel zu wenig mit dieser Frage<sup>5</sup> befaßt, so daß es fast aussieht, als sei die Beziehung des Menschen zu dem auferstandenen *Menschen* Jesus eine Art Nebenbeschäftigung in der himmlischen Glorie zusätzlich zur Anschauung des dreifaltigen Gottes, eine

<sup>4</sup> Vgl. z. B. K. R a h n e r, *Die Kirche der Heiligen: Schriften zur Theologie* III 111–126 (= St. d. Z. 157 [1955/56] 81–91).

<sup>5</sup> Vgl. K. R a h n e r, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Christi für unser Gottverhältnis: Schriften zur Theologie* III 47–60 (= GuL 26 [1953] 279–288); J. A l f a r o, *Christo glorioso, revelador del Padre: Gregorianum* 39 (1958) 220–270.

Vorstellung, die dann mit dem Empfinden, Mythologie vor sich zu haben, nur mehr schwer fertig wird. Es muß einfach so sein, soll das Dogma einen echten, nicht mythologischen Sinn haben, daß die Menschheit Jesu unsere Unmittelbarkeit zu Gott vermittelt. Wenn wir natürlich uns die „Gestalt“ Jesu „vorstellen“ und als Vorstellungsmodell unsere äußeren Beziehungen zu einem anderen Menschen hier in diesem Leben benutzen, wird dieser Satz unvollziehbar. Aber dann haben wir falsche Voraussetzungen gemacht. Die Unmittelbarkeit zu Gott wird ja auch nicht dadurch aufgehoben, daß wir einen Akt dieses Verhältnisses als unseren kreatürlichen Akt setzen und uns in diesem Akt notwendig gleichzeitig zu uns selbst in einer radikalen Weise verhalten, sondern beides muß als notwendig sich gegenseitig bedingende Momente eines und desselben Aktes gedacht werden. Wird dabei (worüber später noch von einer anderen Seite her ausdrücklich zu handeln ist) gesehen, daß der Mensch von vornherein und überall das Wesen ist, das sich zu sich selbst verhält, *indem* es sich zum anderen, zunächst kreatürlichen Du in Liebe (oder Haß; aber unweigerlich eines von beiden) verhält, daß es nur in dieser Kommunikation existieren, sein eigenes Wesen vollziehen, seine Wahrheit und seinen Selbstvollzug als Liebe haben kann, dann wird diese Vermitteltheit der Unmittelbarkeit zu Gott durch den Menschen Jesus denkbar: indem ich ihn liebe<sup>6</sup>, vollziehe ich jenen Akt, der wirklich unmittelbar Gott findet. Warum dieser Vermittelnde gerade Jesus ist, warum auch der Akt der gnadenhaften Unmittelbarkeit zu Gott, der in dem möglich ist, der Jesus nicht ausdrücklich („geschichtlich“) kennt, doch Jesus „sucht“ und durch ihn vermittelt ist, welche ontologischen Verhältnisse und Zusammenhänge obwalten müssen zwischen der Bedingung der Möglichkeit der radikalen (bloße Transzendenz des Geistes übersteigenden) Unmittelbarkeit zu Gott, welche Bedingung wir Gnade nennen, und dem Menschen Jesus<sup>7</sup>, das alles kann hier nicht näher bedacht werden. Jedenfalls aber

<sup>6</sup> Man verbirgt sich die Wahrheit dieser Vermittlung, wenn man zu ontisch, zu sachhaft denkt. Man darf nie vergessen, daß das Realste, das „Ontische“, der reale Vollzug der geistigen Substanz genau — der Geist, sein Erkennen, seine Freiheit, seine Liebe *ist* und jenes letztlich nicht gedacht werden darf, nach dem Vorstellungsmodell physikalischer, dinglicher Wirklichkeiten, bloß als realer „Träger“ eines darüberschwebenden Phänomens von Bewußtseinszuständlichkeiten, die weniger „real“ sind als ihr „Träger“.

<sup>7</sup> Man könnte auch sagen (formalisiert): zwischen dem transzendentalen und kategorialen Aspekt der Offenbarung, vorausgesetzt, daß man begreift, daß visio beata, selige Schau, zur Offenbarung als deren Höhepunkt gehört und daß kategoriale Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Vollendung nicht abgeschafft ist, sondern zu ihrer Vollendung kommt. Wir nennen „transzendentalen“ Aspekt der Offenbarung und deren glaubender Annahme die gnadenhafte Erhobenheit und Getragenheit dieses geistigen Vorganges im Menschen durch die Gnade als Selbstmitteilung Gottes, durch die allein die begriffliche Inhaltlichkeit dieses Aktes so auf Gott in sich selbst dauernd transzendiert wird (ohne ausgelöscht zu werden), daß man es in einem solchen Akt wirklich mit Gott selbst und nicht nur mit dem Begriff von ihm zu tun hat, der Begriff also nicht nur wie sonst zur Sache vermittelt, sondern selbst durch die „Sache“, d. h. durch den sich selbst in der Gnade wirklich schenkenden Gott zu seiner „Sache“ vermittelt wird. Wir nennen „kategorialen“ Aspekt der Offenbarung und des Glaubens alles an ihr, was raumzeitlich gegeben ist: das geschichtliche Offenbarungsereignis, der menschliche Begriff, das Wort, das ausdrückliche Kerygma, die kultische Geste usw. All dieses Kreatürliche, das notwendig ist, hebt die „Göttlichkeit“ von Offenbarung und Glaube nicht auf, d. h. ihr wirkliches Ankommen bei Gott selbst über alles bloße intentionale „Meinen“ Gottes hinaus, weil es geschieht in der Gnade, in der Gott selbst das Kreatürliche erhebt, aufsprengt und zu sich selbst — Gott — vermittelt.



deutet sich hier ein Grundgesetz christlich verstandener Erfahrung der schlechthinigen Absolutheit Gottes an: sie ist nicht Transzendenz im Sinn eines Überspringens und Weglassens des Endlichen, sondern gerade vermittelt durch das Endliche die „Welt“, ist ein Erreichen der in die Welt selbst (zumindest einmal in Jesus) eingestifteten Absolutheit Gottes, die deren eigenstes, ihr aus Gnade gegebenes „Überwesen“ ist<sup>8</sup>, so daß das richtige und volle, sich selbst ganz eingeholt habende Verhältnis zur Welt (entsprechend ihrer eigenen Gestuftheit und eingerechnet, daß sie eine personale Welt liebend freier Kommunikation ist) die Unmittelbarkeit zu Gott selbst schon ist. Nicht darum, weil es von einem abstrakten Begriff von Welt als Kreatur her so sein müßte, sondern weil Gott sich selbst in freier Gnade seiner Welt so eingestiftet hat und diese gnadenhafte „Faktizität“ darum so ist, daß sie ein bleibendes, unentrinnbares Existential der geistigen Kreatur ist, mit dem diese einschlußweise oder ausdrücklich, in Ja oder Nein, zu tun hat, wenn sie in freiem Selbstverständnis wirklich sich (und so ihr „weltlich“-kreatürliches Du) findet.

### *Exkurs: Die Nähe des schweigenden Gottes in Jesus Christus*

Es sei hier erlaubt, eine kleine heilsgeschichtliche Erwägung anzuküpfen oder einzuschleichen. Epochale Variationen der Ausdrücklichkeit des Vollzuges, der sich in Geschichte auslegenden Essentialien des menschlichen Daseins sind möglich und mit der Geschichtlichkeit des Menschen gegeben. Wenn aber diese Geschichte der Selbstauslegung des Menschen eine einbahnige Geschichte bedeutet, wenn die eschatologische Situation dieser Geschichte der Selbstfindung des konkreten Wesens der Menschen durch Jesus und in seiner Geschichte nicht mehr umkehrbar ist<sup>9</sup>, dann kann die Situation und Aufgabe des Christen, zu dem die Botschaft von Jesus dem Christus gedrungen ist, nicht einfach darin bestehen, eine schweigende Abwesenheit Gottes, sei sie wahr oder nur eine Fehlinterpretation des eigenen Daseins, festzustellen oder zu erleiden, als ob es sich nur um eine passiv registrierbare Zuständigkeit handle, der man einfach ausgesetzt sei. Er ist aufgefordert, die Unmittelbarkeit Gottes als des *nahen* und vergebenden Geheimnisses in Jesus in einem Glaubensbemühen, in einem Glauben, der wachsen kann, zu realisieren. Dieses Bemühen mag von der epochalen Situation, die eingangs berührt wurde, mitgeprägt sein, es mag die „Stigmata Jesu“ an sich tragen und seine Verlassenheit am Kreuz erfahren. Aber es ist ein Bemühen, dem in der Gnade genügendes Gelingen verheißen ist. Wenn zu dieser epochalen Situation von heute in ganz neuer und radikaler Weise auch die Erfahrung — wachsend und erst in der Zukunft vielleicht ganz oder besser gelingend — gehört, daß der Mensch sich nur im anderen findet, daß in der Liebe zum anderen der Mensch zu sich kommt und diese Liebe nicht nur eine neben vielen anderen Aufgaben und Pflichten ist, sondern die Erfüllung des „Gesetzes“, d. h. seines Wesens, wenn der andere als geliebter eigentlich der „Himmel“ sein muß<sup>10</sup>, soll Sartres Wort: die Hölle, das sind die anderen, nicht wahr sein, dann kann unsere

<sup>8</sup> Hier versagen die Begriffe. Aber wir brauchen nur auf die dogmatische Lehre von der hypostatischen Union zu reflektieren, dann sieht man: der Begriff einer Selbstmitteilung Gottes (die nochmals sehr verschieden abgewandelt gedacht werden kann und — theologisch — muß), durch die Gott, er selbst in seiner unberührten Erhabenheit und freien Gnade bleibend, doch gleichzeitig der innerste Grund eines Kreatürlichen (wesentlich über sein Schöpfungsverhältnis hinaus) wird, ist ein dogmatisch unerläßlicher Begriff.

<sup>9</sup> So sehr sie, auf den einzelnen Menschen, die einzelnen geschichtlichen Regionen usw. gesehen, keine absolute Gleichzeitigkeit der Phasen dieser Geschichte für alle Menschen bedeutet.

<sup>10</sup> Wir werden von all dem gleich noch ausführlicher zu reden haben.

heutige epochale Situation, gerade christlich gesehen, gar nicht so die der Abwesenheit Gottes sein, oder der Unmöglichkeit, ihn als ihn selbst in seiner Unmittelbarkeit in Jesus zu finden. Es mag jemand sagen, das Schreckliche sei heute, daß wir den „Nächsten“ nicht lieben können, daß er eben nur die Hölle sei. Aber wer sich im Mut des Glaubens und der Hoffnung nicht gestattet, darum zu verzweifeln, daß er lieben könne, der kann eigentlich nicht zu sagen wagen, man könne in dieser epochalen Situation des Geistes Jesus nicht lieben<sup>11</sup>. Wie man das kann und was dabei geschieht, wenn Jesus nicht nur ein anderes Wort, eine mythologische Chiffre für Gott ist, sondern er selbst, der Gekreuzigte und Auferstandene, und wie und warum *darin* (nicht dahindurch) Gott selbst in sich allein erreicht wird, das kann hier nicht weiter bedacht werden. Es genügt für das Ziel unserer Überlegungen, darauf zu bestehen, daß die Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes durch das in Liebe angenommene Du eines anderen möglich sei, weil diese liebende Vermittlung als in Jesus geschehend das Grunddogma des christlichen Glaubens ist<sup>12</sup>.

### *Die „Gegenwart“ des geschichtlichen Herrn*

Dieser christliche religiöse Grundakt, in dem der gekreuzigte und auferstandene Mensch Jesus zur Unmittelbarkeit Gottes vermittelt, ist wesentlich auch die Anamnese<sup>13</sup> seiner Geschichte. Dieser Akt meint den lebendigen Auferstandenen, aber es ist entscheidend, zu verstehen, daß er sich nicht an ihn wendet, insofern er einmal eine Geschichte *gehabt hat*, die er jetzt als das Verweste hinter sich gelassen hat, sondern insofern er seine Geschichte *hat*, die präsentisch gewahrt bleibt, gerade als nicht mehr ablaufende, sondern vollendete, in seiner „Ewigkeit“. Die Beziehung zum Auferstandenen und zu dem „historischen Jesus“ sind nicht zwei religiöse Vollzüge, sondern ein und derselbe. Ewigkeit ist nicht Fortsetzung der Geschichte in einen anderen Zeitraum, sondern die reine, vom Subjekt selbst vollendete Gültigkeit der Geschichte selbst. Und die Beziehung zum erhöhten Herrn ist darum die Anamnese des Gekreuzigten und Gestorbenen. Nicht bloß in dem Sinn, daß man „weiß“, der, den man liebt, habe „einst“ diese Geschichte gehabt, sondern in dem Sinn, daß er in der ewigen Gültigkeit seiner *Geschichte* geliebt wird und *so* der Vermittler der Unmittelbarkeit Gottes ist.

### *Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe*

Man könnte nur einwenden, daß die eben angestellten Überlegungen über unser Verhältnis zu Jesus für unsere eigentliche Frage nichts austragen, einmal weil es

<sup>11</sup> Damit sind natürlich noch nicht die Fragen dazu erledigt, die sich aus seiner Entrücktheit in die vergangene Geschichte und in die Unbegreiflichkeit Gottes ergeben.

<sup>12</sup> Es ist ganz gut, daß man das christliche Grundgeschehen einmal auch so formuliert. Sagt man nämlich immer nur Glaube an Christus, dann kann man das viel leichter als bloßes Glauben an einen objektiven Sachverhalt mißverstehen oder nur einen Glauben an Gott selbst meinen, der bloß „angeregt“ und ermutigt ist durch die Begegnung mit dem historischen Jesus. Immer aber wäre dann der Auferstandene für uns eigentlich überflüssig; wir hätten mit diesem nichts zu tun, er selbst wäre höchstens noch interessant als erster Fall von etwas, was wir auch von uns erhoffen.

<sup>13</sup> Es kann hier nicht auch noch das Problem behandelt werden, wie diese Anamnese die zeitlich-historische Distanz zu Jesus überwindet und so den Akt der Liebe zu ihm möglich macht. Es genügt für uns hier, festzustellen, daß so etwas möglich sein *muß* (durch die reale [Eucharistie], werthafte und ekklesiale „Tradition“) und also auch gegenüber anderen Menschen der Vergangenheit (in der Kirche und in Einheit mit Jesus) nicht von vorneherein unmöglich sein kann.

wegen der Einzigkeit der Mittlerschaft Christi uns verboten sei, sie auf die Heiligen und ihre Verehrung zu übertragen, zum anderen, weil, auch in den bisherigen Überlegungen, der „transzendente“ Aspekt, d. h. die *subjektive* Möglichkeit der Heiligenverehrung nicht deutlich geworden sei, also immer noch ausstehe, was wir eigentlich suchen. Man könnte dem zwar entgegnen, daß, wie immer es um eine analoge Übertragung christologischer Überlegungen auf hagiologische bestellt sein mag, zum mindesten aus diesen christologischen Erwägungen die theologische Gültigkeit eines religiösen Aktes hervorgehe, in dem eine geschöpfliche geschichtlich-personale Wirklichkeit als in Liebe angenommene die Vermittlung zu Gott selbst ist, so daß dieser Akt wirklich ein religiöser Akt wird. Um aber auf beide Bedenken näher einzugehen, verwenden wir eine Überlegung, die sowohl die richtige Weise der Übertragung der christologischen Verhältnisse auf die hagiologischen (besser: auf die Einbeziehung der Heiligen in das Verhältnis zu Jesus) als auch die transzendente Seite der Möglichkeit der Heiligenverehrung verständlicher machen kann. Wir meinen das Verhältnis der Nächsten- und Gottesliebe in dem einen gnadenhaften Vermögen der caritas.

### *Personale Liebe als Grundakt des Menschen*

Zunächst einmal ist zu bedenken, daß das liebende Verhältnis des geistigen Subjekts zu einem Du in der gleichen konkreten Dimension der Existenz nicht irgendein Akt der Existenz neben anderen gleichrangigen ist, sondern *der* eigentliche und umfassende Grundakt. Das ist schon dadurch gegeben, daß die wahre und eigentliche Umwelt des Menschen seine personale Mitwelt ist. *Diese* Mitwelt ist die Welt, durch die hindurch er sich findet und vollzieht und — von sich wekommt. In diese Liebe muß die Erkenntnis integriert und aufgehoben sein, soll sie eine ganzmenschliche Bedeutung haben. Die Sachwelt ist letztlich nur als Moment am Menschen oder an seiner Mit- und Umwelt von Bedeutung. Der Akt personaler Liebe in der Mitwelt ist der Grundakt, das eigentliche und volle „*bonum honestum*“.

Nun könnte man gegen diese hier nur skizzierte These sofort einwenden: der religiöse Akt, der auf Gott geht, sei doch *der* Grundakt oder stehe wenigstens gleichberechtigt oder sogar höherrangig neben dem Akt der liebenden personalen Kommunikation. Aber: abgesehen zunächst davon, wie genauer das Verhältnis der beiden Akte zueinander zu bestimmen ist, worüber gleich zu reden sein wird, so ist zunächst nicht zu übersehen, daß Gott objektiv und in der subjektiven Situation des kreatürlichen Geistes kein „Gegenstand“ *neben* anderen ist, auf den sich die Intentionalität des Menschen in derselben gestreuten und partikulären Weise wie auf die Vielfalt der kategorial begegnenden Gegenstände und Personen in der innerweltlichen Erfahrung richten kann. Gott ist im ursprünglichen, einer reflexen Thematik vorausgehenden Akt immer nur als der weltjenseitige, subjektiv und objektiv tragende Grund der Erfahrung, also „indirekt“, in einer Grenzerfahrung gegeben. Und selbst dort, wo Gott religiös thematisiert wird, wo und insofern Er selbst (durch den durch die vergöttlichende Gnade eröffneten, absoluten „Horizont“ des Geistes [transzendental] und durch die heilsgeschichtliche Wortoffenbarung [kategorial] redet und „Partner“ wird, geschieht dies immer gegenüber und durch einen Menschen, der

schon „weltlich“ ist, d. h. sich selbst in Freiheit gegeben ist durch den liebenden Eingang in die Mitwelt, durch personale Begegnung und Kommunikation mit dem Du der innerweltlichen Erfahrung. Und umgekehrt: Diese Kommunikation des Menschen mit der Mitwelt in Liebe ist schon (wenigstens unthematisch) Kommen vor Gott, weil es Freiheit ohne wenigstens einschlußweise Transzendenz auf Gott nicht gibt und die sich wagende, das andere Du absolut annehmende Liebe einschlußweise immer schon Liebe zu Gott ist. Die heilsgeschichtliche Anrede Gottes, in der eine Thematisierung der Beziehung zu Gott ermöglicht wird, setzt also immer schon den Menschen der personalen innerweltlichen Kommunikation voraus, die selbst schon durch die Transzendenz und durch die Gnade ein einschlußweiser Akt auf die Unmittelbarkeit Gottes hin ist, ohne welche beiden Momente der Akt innerweltlich personaler Kommunikation sein eigenes Wesen nicht fände.

### *Nächstenliebe als Gottesliebe*

Das eben Gesagte wird deutlicher, wenn wir konkretere Daten der traditionellen Theologie bedenken. Die Theologie hält daran fest, daß es eine Nächstenliebe gibt, die selber „göttliche Tugend“, caritas ist, deren „Formalobjekt“ Gott selbst ist, in der also eine Unmittelbarkeit zu Gott-in-sich-selbst vollzogen wird. Das ist eine erstaunliche These der Theologie, so traditionell sie ist. Wird sie ernst genommen, dann besagt sie nämlich, daß der Nächste nicht nur geliebt wird, weil Gott es will, weil er es gebieten und darum die Verletzung dieses anderen Gebotes auch einen Widerspruch zu der Liebe zu ihm bedeuten würde. Die These besagt, daß der Akt der Nächstenliebe (als caritas) formell schon selber Gottesliebe ist<sup>14</sup>. Darum kann die Nächstenliebe der höchste Wert und die Erfüllung des Gesetzes schlechthin sein, darum fragt der Richter in der Gerichtsrede Jesu nur nach Taten und Verfehlungen der einen Nächstenliebe, hält er scheinbar das Gericht ganz nach atheistischen Normen ab.

<sup>14</sup> Bei dieser Nächstenliebe ist immer ein Doppeltes mitzuverstehen:

a) Sie ist von der Gnade getragene, also durch Gott auf Gott hin eröffnete Liebe. Dies aber geschieht nicht bloß da und dort, sondern immer und überall, wo der Nächste wahrhaft geliebt wird und diese Liebe ihr wahres Wesen erreicht. Denn die dazu notwendige Gnade darf (oder, wenigstens, muß) nicht so verstanden werden, als sei ihr Angebot eine nur ab und zu geschehende Tat Gottes; diese als Möglichkeit heilshaften Tuns angebotene Gnade ist vielmehr ein dauerndes Existential des Menschen (in freier Huld, aber immer gegeben), mag es vom Menschen angenommen werden (zu seiner heiligenden Rechtfertigung) oder im Nein der Freiheit als Gericht über diese Schuld unvermeidlich gehabt werden. Für den Theologen sei noch angemerkt, daß dadurch keine rechtfertigende Liebe ohne Glaube behauptet wird. Die gnadenhafte vorgegebene Vergöttlichung des Menschen mit deren „Formalobjekt“ und die existentielle Annahme dieser gnadenhaften Eröffnetheit und Verwiesenheit des Menschen auf Gott bedeuten im voraus zu kategorialer Wortoffenbarung, wenn auch nicht ohne jede Vermittlung, an der sich Transzendenz immer vollziehen muß, Glaube. Vgl. dazu K. R i e s e n h u b e r, *Der anonyme Christ*, nach Karl Rahner: ZkTh 86 (1964) 286–303.

b) Diese „caritas“ ist wirklich Liebe, so wie sie der Mensch echt und ursprünglich erfährt, dort, wo er liebt, nicht aber bloß die Erfüllung eines Gebotes, das den Menschen vor dem brutalen Egoismus eines anderen abwehrend schützen will. Wo keine echte Kommunikation ist, wo nur Rechte des anderen respektiert werden, wo man sich für sich behält, ist keine Liebe, also auch keine Caritas, die die Liebe ist, die ihr absolutes Wesen gefunden hat.

*Die thematisierte und die transzendente Gotteserfahrung*

Aber wie ist dies möglich? Um hier klar zu sehen, sind zunächst einige Unterscheidungen zu bedenken. Die *reflexe* Erkenntnis (und die auf sie sich beziehende Entscheidung) hat es mit dem Begriff einer Wirklichkeit (personaler und sachhafter Art) zu tun; der ursprüngliche Akt der Erkenntnis und Freiheit (so sehr er auch immer ein begriffliches Moment enthält) mit der Wirklichkeit selbst. Diese ist entweder unmittelbar *gegenständlich* gegeben: die Blume und der geliebte Mensch, oder in einer Unmittelbarkeit der transzendentalen gnadenhaften Erfahrung<sup>15</sup>, *nicht gegenständlicher* Art, sondern in der unendlichen Verwiesenheit des Geistes des Menschen über alles Gegenständliche der Mit- und Umwelt hinaus, in der *als* solcher die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes gegeben und letztlich nie ganz thematisierbar erfahren wird, also in einer Unmittelbarkeit, in der der „Gegenstand“ gerade nicht unter die übrigen Gegenstände der erstgenannten unmittelbaren Erfahrung einrückt, nicht „kategorial“ ist. Aber auch ein solcher Akt und gerade er (vielleicht in gewissem Sinn von mystischer Erfahrung abgesehen<sup>16</sup>) braucht seinen kategorialen Gegenstand, also letztlich ein innerweltliches Du. Die ausdrückliche Thematisierung Gottes und der erkennenden und liebenden Beziehung zu ihm, in der Gott begrifflich vorgestellt wird, ist darum, so wichtig und notwendig sie ist, ein *sekundärer* Akt. Natürlich hat man es auch in diesem und gerade in ihm „ausdrücklich“ mit der Wirklichkeit Gottes selbst zu tun. Aber letztlich eben darum, weil im thematisch religiösen Akt, der auf den Begriff geht, selbst nochmals ein ursprünglicher Akt vollzogen wird, der in seiner gnadenhaft erhöhten Transzendentalität auf die Wirklichkeit Gottes selbst geht und von ihr getragen ist. Der thematisch religiöse Akt als *solcher* ist und bleibt sekundär<sup>17</sup>.

Die ursprüngliche, transzendente, gnadenhafte Erfahrung Gottes aber ist notwendig vermittelt durch die innerweltlich-personale Kommunikation. Die ursprüngliche Beziehung zu Gott ist — Nächstenliebe, deren letzte Würde natürlich von dieser einschlußweisen gnadenhaften Transzendentalität auf Gott herrührt. Der sekundäre thematische Akt, der begrifflich (symbolisch, kultisch usw.) vermittelt auf Gott sich bezieht, trägt (worauf hier nicht näher eingegangen werden kann) immer das Zeichen seiner Herkunft von und seines Unterfangenseins durch jenen Akt der Gottesliebe, die Nächstenliebe ist. Diese theologische Natur der Nächstenliebe ist zwar nur gegeben durch das, was wir Gnade nennen, insofern ihr Akt getragen ist durch die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes, die selbst unthematisch, adäquat nicht reflektierbar, in transzendentaler Erfahrung subjektiv gegeben ist. Aber diese theologische Natur der Nächstenliebe ist damit auch erfahrbar, wenn auch nicht

<sup>15</sup> Vgl. K. R a h n e r, *Über die Erfahrung der Gnade: Schriften zur Theologie* III 105—109.

<sup>16</sup> Christliche Mystik wirklicher Unmittelbarkeit zu Gott ist natürlich durch Christus und durch den Glauben vermittelt und getragen. Es kann sich also immer nur um „Bildlosigkeiten“ sekundärer Art handeln.

<sup>17</sup> Natürlich gemessen an dem ursprünglichen unthematischen Akt, der auf Gott selbst geht, also hinsichtlich der onto-logischen Prioritätsverhältnisse. Das bedeutet keine Zweitrangigkeit der Würde oder der Notwendigkeit. Das schon darum nicht, weil der „sekundäre“ Akt den ursprünglichen nochmals als Bedingung seiner Möglichkeit in sich trägt, und weil auch jeder ursprüngliche Akt sich *an* einem innerweltlichen Objekt (von vielleicht ganz eigener Würde) vollziehen muß und durch dieses vermittelt ist.

adäquat und sicher durch bloße „Introspektion“, ohne Bezug auf ihre kategorial geschichtliche Vergegenständlichkeit in der Heils- und Offenbarungsgeschichte, objektivierbar. Denn die freie Entscheidung der Liebe im absoluten Ernstnehmen des Nächsten impliziert eine Bejahung Gottes, die von der Gnade Gottes getragen, die Unmittelbarkeit zu Gott bedeutet.

*Wir fassen zusammen:* Der Akt der Nächstenliebe ist der einzige kategoriale und ursprüngliche Akt. In ihm erreicht der Mensch die kategorial gegebene ganze Wirklichkeit und macht darin die transzendente und gnadenhafte unmittelbare Erfahrung Gottes. Diese Erfahrung stellt den höchsten Aspekt und die letzte Würde des Aktes der Nächstenliebe dar und wird in den ausdrücklichen religiösen Akten thematisch (was sein kann und sein soll), so daß ein solcher religiöser Akt — bewertet an seinem ausdrücklich (und begrifflich) vorgestellten Gegenstand — höheren Ranges ist als ein Akt, dessen begrifflich vorgestelltes Objekt eine kreatürliche Person ist.

Die Liebe zu Jesus, dem Christus, stellt dementsprechend den einmaligen und höchsten Akt der Nächstenliebe dar, weil in ihm, als dem Du dieses Aktes, der absolute, einmalige, unwiderrufliche Höhepunkt dessen gegeben ist, was jeder Akt der Nächstenliebe im geliebten Du bejaht und voraussetzt, eine Einheit Gottes und des Menschen, die der Grund ist für die Einheit des theologischen und anthropologischen Aspektes im Akt der Nächstenliebe.

### III.

#### *Die Verehrung der Heiligen als Anbetung Gottes*

Die Anwendung des Gesagten auf die Heiligen kann nun kurz geschehen. Die „Heiligen“<sup>18</sup> gehören zu Christus Jesus, sind Teil seines Leibes, sind enthalten in der Anamnese, in der die Kirche den Leib Christi und darin sich und ihre eigene endgültig gewordene Geschichte weitergibt. Sie bekommt ja sich selbst nur als die Frucht des eschatologisch siegreichen Erbarmens und der Gnade Gottes in Christo, wenn sie den Mut hat, konkret an das Ereignis des vollendeten Heiles zu glauben<sup>19</sup>.

Daß auch von diesem Aspekt her die besondere Stellung Marias in der Verehrung der Heiligen verständlich gemacht werden könnte, sei nur nebenher erwähnt. Wegen ihrer Stellung und einmaligen Funktion in der Heilsgeschichte ist in ihrem endgültigen Heil konkret die Prädestination der Kirche zum Heil exemplarisch dargestellt in einer Weise, wie dies bei einem anderen Heiligen nicht gegeben ist. Die Vorzugsverehrung („Hyperdulie“) hat nicht nur einen christologischen, sondern auch einen ekklesiologischen Aspekt.

<sup>18</sup> Wie alle, die in Christus starben — wir müssen uns hier versagen, die Theologie des Todes hier einzusetzen, die zeigen könnte, daß der Gestorbene auch von da her erscheint als einer, der mit seinem Dasein der Einheit der Welt und ihrer Geschichte nicht entnommen wird, sondern tiefer in das „Herz“ der Welt eingestiftet wird. Von da aus könnte die Möglichkeit einer Beziehung zu den Toten, die nicht erst in unserer intentionalen Beziehung auf sie besteht, noch weiter verdeutlicht werden. Freilich, die existentielle „Einübung“ dieser Beziehung ist nochmals ein weiteres Problem. Vgl. dazu K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*<sup>4</sup> (Freiburg 1963).

<sup>19</sup> Vgl. K. Rahner, *Die Kirche der Heiligen: Schriften zur Theologie* III 111—126 (= St. d. Z. 157 [1955/56] 81—91).

Die Heiligen können mit wahrer, gnadenhafter Liebe geliebt werden und in solcher Liebe wird ebenso Unmittelbarkeit zu Gott erreicht wie sonst im Akt christlicher Nächstenliebe, den ja gerade seine Unmittelbarkeit zu Gott zu einem religiösen Akt macht. Insofern bei der Liebe zu den Heiligen nicht nur (wie sonst bei der Nächstenliebe) eine einschlußweise und prekäre Einheit mit Christus da ist und im Geliebten vorausgesetzt wird (sofern die Endgültigkeit und Sicherheit der Einheit des geliebten Menschen mit Christus noch nicht gegeben, bzw. für uns noch nicht „erschienen“ ist), sondern ausdrücklich eine endgültige und geglaubte, hat dieser Akt einen Vorzug vor anderen; der theologische und christologische Charakter dieser Nächstenliebe tritt deutlicher hervor. Insofern man solche Liebe aber nur realisieren kann, wenn und weil es schon im voraus geglückt ist, den Akt der Liebe dem konkreten Menschen gegenüber zu finden, der einem in der leibhaftigen Kommunikation konkret begegnet<sup>20</sup>, ist noch im sublimsten Akt zu Jesus und den mit ihm endgültig Verbundenen die schlichte Liebe zum begegnenden Du des Alltags, selbst schon Unmittelbarkeit zu Gott in Jesus, Grund und Voraussetzung.

Wenn wir von der Heiligenverehrung der ganzen und „amtlichen“ Kirche absehen, die eine eigene, positiv zu beantwortende Frage darstellt, so ergibt sich aus diesen Überlegungen, daß die Heiligenverehrung an sich für den einzelnen Christen keine Verpflichtung besagt: er vollzieht das Wesen dieses Aktes schon in der Nächstenliebe. Natürlich darf er sich nicht grundsätzlich und positiv dem Vollzug dieser Verehrung durch die Liturgie der Kirche verschließen, in dem die Kirche konkret Zeugnis davon gibt, daß die Gnade Gottes der Welt nicht nur angeboten ist, sondern als eschatologisch siegreiche und als solche erscheinende die Welt im ganzen auch tatsächlich rettet. Aus dem Gesagten ist auch verständlich, daß die Anleitung zu einem existentiellen Verständnis für die Heiligenverehrung beim einzelnen damit beginnen müßte, ihm verständlich zu machen, daß und warum seine absolute Liebe, die er gegenüber Menschen seines eigenen Lebens hatte, bleibt und sich in das Wesen dessen weiterentwickelt, was eigentlich Heiligenverehrung ist, vorausgesetzt nur, daß diese Liebe, die bleibt, weil sie *ist*, den Mut der christlichen Hoffnung hat, daß diese so Geliebten die durch die Gnade Gottes Geretteten sind. Die scheinbar schweigende Anonymität, in die heute solche Liebe die Toten entläßt, hat durchaus auch eine positive Seite, die auch zu echter Diskretion und Stille in der offiziellen Heiligenverehrung mahnen kann: Im Schweigen des Todes, in der schweigenden Gegenwart Gottes *als* des unsagbaren Geheimnisses ist Gott mehr nahe und „präsent“ als in vielem Gerede. Das darf sowohl für die private wie für die „amtliche“ Heiligenverehrung gelten. Auch die letztere feiert die Heiligen doch nicht nur „an“ ihrem Todestag, sondern gedenkt ihres Heimanges selbst. Man kann von hierher sagen: auch der evangelische Christ hat eine Heiligenverehrung. Denn er liebt seine Toten, die im Glauben an ihren Erlöser heimgegangen sind. Die „Anrufung“ aber ist doch im Grunde nur der Mut der Liebe, Du zu sagen über allen Tod hinaus, und das

<sup>20</sup> Das gilt auch Christus gegenüber, was eine thematische Beziehung zu ihm angeht. Die „transzendente“ Begegnung mit ihm in der Gnade ist natürlich auch schon in der ursprünglichsten und simpelsten Erfahrung der Liebe in der konkreten Alltäglichkeit gegeben. Biblischer gesprochen: nur wer dem unerkannten Christus in seinem Bruder und seiner Schwester begegnet ist, kann ihm ausdrücklich — spätestens im Gericht — begegnen.

Glaubensbewußtsein, daß keiner allein lebt, sondern jedes Leben in Christo für alle gültig ist vor Gott. Die „Interzession“ der Heiligen aber bedeutet kein Vermittlungsbüro und keinen „Instanzenzug“, sondern diese ewige Gültigkeit und Bedeutung jedes Lebens des Glaubens und der Liebe für alle, und die vom Geretteten selig angenommene Bewußtheit dieser Bedeutung. Und weil es sich um einen Kosmos der geistigen Welt handelt, der sich Gott mitgeteilt hat und in der alles an jedem hängt, in der allein einer eine Bedeutung für andere haben kann, darum ist die ausdrückliche oder einschließliche Anrufung eines „amtlichen“ Heiligen oder eines durch den einzelnen Christen glaubend und hoffend geliebten Heimgegangenen immer die Anrufung *aller* Heiligen, d. h. das gläubige Sichgeborgenwissen in der umfassenden Gemeinschaft aller Erlösten.

Das Grundgeheimnis des Christentums ist nicht, daß Gott eine von ihm verschiedene Welt geschaffen hat, in der ihm als dem Herrn gedient werden muß, die ihm je mehr Ehre gibt, je mehr sie verschwindet, sondern daß die Gnade, die letztlich Gott selbst ist, die Welt vergöttlicht, so daß, indem die Welt aufgeht, herrlich und gerettet wird, Gott selbst die Epiphanie seiner Herrlichkeit feiert und in und an dieser vergöttlichten Welt der Mensch unmittelbar wird zu Gott. All das in und durch Christus. So aber wirklich. Und von da ist die Lehre von der Heiligenverehrung nur die Aufforderung, dies langsam verstehen zu lernen. Wir heute tun uns da schwer. Denn die Einübung des Christentums ist nun einmal schwer. Man darf das nicht dadurch noch schwerer machen, daß man so tut, als ob es leicht sei.

## Wüstenväter und Dämonen

Ein Beitrag zur Geschichte des „Geistlichen Kampfes“

Von Günter S w i t e k SJ, Frankfurt am Main

Es ist eine undankbare Aufgabe, heutzutage über Dämonen zu schreiben. Sind wir nicht alle froh, daß der Aberglaube, der hinter jedem Strauch einen bösen Geist witterte und der so traurige Früchte wie den Hexenwahn hervorgebracht hat, der Vergangenheit angehört? Der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts begegnet normalerweise keinen Dämonen: nicht im Alltag, aber auch nicht in seinem „geistlichen“ Leben.

Sehr aufschlußreich wäre es, unter dieser Rücksicht einmal Theorie und heutige Praxis der Exerzitien zu vergleichen. Welch eine große Rolle spielen nach der Meinung des hl. Ignatius in den „Geistlichen Übungen“ die „Geister“! Ignatius ist überzeugt, daß unsere Gedanken drei Ursachen haben können: uns selbst, den guten Geist und den bösen Geist (Exerzitienbuch n. 32), und wenn sich in der Seele des Exerzitanden keine geistlichen Bewegungen finden, wie z. B. Tröstungen und Trostlosigkeiten, und wenn er nicht von verschiedenen Geistern getrieben wird, dann macht der Exerzitand offensichtlich etwas falsch, oder er müht sich nicht genug