

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

Facultad de Teología



Das „Prinzip und Fundament“ des Exerzitenbuches

Memoria de síntesis para la obtención del  
Bachiller en Teología – Grado en Teología

Madrid 2015

Director: Prof. Dr. Gabino Uríbarri Bilbao

Alumno: Benjamin Furthner

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	5
1.    Ausgangspunkt und Motivation.....	5
2.    Struktur .....	6
3.    Stellenwert des Prinzip und Fundaments in der Exerzitiendynamik und -theologie...	7
<i>I. Die Basis des Prinzips und Fundaments .....</i>	<i>11</i>
Fundamentaltheologie .....	11
1.    Religion: der Mensch vor Gott .....	11
1.1.  Der Mensch als Empfänger des „Wortes Gottes“ .....	11
1.2.  Die Möglichkeit über Gott zu sprechen .....	12
1.3.  Transzendente und aposteriorische Gotteserkenntnis als Erfahrung des Geheimnisses.....	13
2.    Offenbarung: Gott vor dem Menschen .....	13
2.1.  Biblische Grundlagen der Offenbarung .....	14
2.2.  Offenbarung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.....	14
3.    Die Kirche und ihr Glaube.....	15
4.    Vernunftweis des christlichen Glaubens .....	17
4.1.  Harmonie von Glaube und Vernunft.....	17
Der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes (Theologische Anthropologie).....	20
1.    Schöpfung in Christus .....	20
2.    Geschöpflichkeit des Menschen .....	23
3.    Gottebenbildlichkeit des Menschen.....	25
4.    Personeinheit des Menschen.....	26
5.    Der Mensch im Widerstand gegen Gott (Sünde).....	27
6.    Erbsünde .....	28
Gottes Selbstoffenbarung als Schöpfer der Welt (Schöpfungslehre).....	29
Lebensgemeinschaft mit Gott im Heiligen Geist (Gnadenlehre) .....	31

<i>II. Der Kern des Prinzip und Fundaments</i> .....	35
Das trinitarische Verständnis des Prinzip und Fundaments (Gotteslehre).....	35
1. Trinitätstheologie.....	36
2. Trinitätstheologische Häresien und Antworten der Kirche .....	39
2.1. Trinitätstheologische Häresien.....	39
2.2. Antworten der Kirche .....	40
3. Biblisches Zeugnis.....	42
3.1. Gott Vater loben.....	44
3.2. Mit Gottes Sohn den Vater loben und ehren.....	47
3.3. Mit dem Geist im Dienst des Vaters und des Sohnes .....	48
4. Zusammenfassung .....	51
Christus, Urbild der Indifferenz (Christologie).....	53
1. Christologie im PuF.....	54
1.1. Christologische Aspekte im letzten Horizont .....	55
1.2. Christologische Aspekte im vorletzten Horizont.....	56
2. Christologische Häresien .....	57
3. Die christologische Ursynthese – der gekreuzigte Jesus ist der vom Vater auferweckte Christus .....	58
4. Das Reich Gottes – die Verkündigungsbotschaft Jesu .....	59
4.1. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu bis zu seinem Tod am Kreuz .....	61
4.2. Die Ostererfahrung und die Transzendenz des Osterereignisses .....	63
5. Das Christusbekenntnis bei den Kirchenvätern.....	65
6. Die christologische Dogmenbildung – Nizäa, Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon.....	67
Jenseits der Immanenz, zur Hoffnung befähigt (Eschatologie) .....	71
1. Neutestamentliche Eschatologie in der Reich-Gottes-Verkündigung .....	71
2. Gemeinschaft der Heiligen ( <i>communio sanctorum</i> ) .....	72
2.1. Gemeinschaft der Heiligen im „Himmel“ .....	73
2.2. Gemeinschaft der Heiligen im „Pilgerstand“ .....	73
2.3. Gemeinschaft der Heiligen im Gericht und in der Läuterung („Fegfeuer“) .....	75

3.	Ende der Welt und ewiges Leben .....	75
4.	„Hölle“ und „ewige Verdammnis“ .....	76
	Glaube, Hoffnung und Liebe als Strukturprinzip des Prinzip und Fundaments (Tugenden)...	80
1.	Glaube.....	81
2.	Hoffnung.....	83
3.	Liebe .....	84
 <i>III. Konkretisierungen des Prinzip und Fundaments</i> .....		88
	Die konkrete Anwendung des Prinzip und Fundaments auf die Gemeinschaft der Kirche (Ekklesiologie) .....	88
1.	Biblische Grundlagen .....	91
2.	Dogmengeschichtliche Entwicklung in der Patristik.....	94
3.	Grundvollzüge der Kirche .....	95
3.1.	<i>Martyria</i> und „ <i>Ehrfurchtserweis</i> “: Verkündigung und Zeugnis .....	96
3.2.	<i>Leiturgia</i> und „ <i>Lob Gottes</i> “: Gottesdienst, Sakramente und Gebet .....	97
3.3.	<i>Diakonia</i> und „ <i>Gottesdienst</i> “: Dienst der Liebe und geschwisterliche Gemeinschaft.....	97
	Ermöglichung des Weges zum Heil (Sakramentenlehre) .....	100
1.	Allgemeine Sakramentenlehre.....	101
2.	Spezielle Sakramentenlehre.....	104
2.1.	Sakramente der christlichen Initiation: Taufe, Firmung, Eucharistie .....	104
2.2.	Die anderen Sakramente: Buße, Weihe, Ehe .....	109
	Maria, Vorbild für das Prinzip und Fundament (Mariologie) .....	116
1.	Maria im biblischen Offenbarungszeugnis .....	116
1.1.	Maria in den neutestamentlichen Schriften.....	116
1.2.	Alttestamentliche Bezüge in der neutestamentlichen Rede von Maria.....	116
2.	Jungfräuliche Gottesmatterschaft .....	117
3.	Gottesmatterschaft Marias als Folge der hypostatischen Union .....	118
4.	Bewahrung Marias von der „Ur-Sünde“ ( <i>Maria immaculata</i> ) und Aufnahme Marias in den Himmel ( <i>Maria assumta</i> ) .....	118

5.	Maria als Model der Glaubenden in der Kirche .....	120
	Moraltheologie .....	122
1.	Zentralität der Person.....	122
2.	Soziale Strukturen und soziale Wirklichkeit .....	124
3.	Kategorien der Moraltheologie.....	125
3.1.	Autonomie und Theonomie .....	125
3.2.	Freiheit und Verantwortung .....	128
3.3.	Gewissen .....	130
3.4.	Die Tugenden und die Zentralität der Liebe in der christlichen Moral .....	132
4.	Ausblick.....	133
	Persönliches Nachwort .....	136
	Bibliografie.....	138
1.	Bibelausgaben.....	138
2.	Lexika, Enzyklopädien und Hilfsmittel .....	138
3.	Lehramt.....	138
4.	Bibliografie über Exerzitien .....	138
4.1.	Prinzip und Fundament .....	138
4.2.	Andere .....	140
5.	Nicht ignatianisch-theologische Bibliografie .....	142

„<sup>2</sup> El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; <sup>3</sup> y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado.

<sup>4</sup> De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas quanto para ello le impiden.

<sup>5</sup> Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; <sup>6</sup> en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; <sup>7</sup> solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somo criados“<sup>1</sup>. [EB 23]<sup>2</sup>

## Einleitung

### 1. Ausgangspunkt und Motivation

Das *Prinzip und Fundament*<sup>3</sup> (PuF) ist ein grundlegender theologischer Text, der Aussagen über den Menschen, die Welt, Gott und das Verhältnis des Menschen zur Welt und zu Gott macht. Darum bietet es sich an, die katholische Dogmatik vor dem Hintergrund dieses Textes zu betrachten. Es geht mir in dieser Arbeit nicht darum, das PuF im Einzelnen auszulegen. Bei den folgenden Seiten handelt es sich nicht um eine Interpretation *des PuF*, sondern vielmehr um eine Interpretation *der katholischen Dogmatik* welche das PuF zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen nimmt. Dabei soll das PuF eine Hilfe sein, um bestimmte Aspekte des Inhalts des katholischen Glaubens für die heutige Zeit besser verständlich zu machen.

Die Entscheidung, in meine Abschlussarbeit zum Grundstudium der katholischen Theologie und deren Inhalte mit dem PuF in Verbindung zu bringen, geht auf mein persönliches Interesse an der ignatianischen Spiritualität bzw. den Geistlichen Übungen (Exerzitien) zurück, zu welchen ich ein existentielles Verhältnis entwickelt habe. Einerseits war die ignatianische Spiritualität ein Hauptmotiv für meinen Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Themen, die mit dem PuF verbunden sind, wie zum Beispiel: „Wofür soll ich leben?“, „Wozu ist der Mensch geschaffen?“, „Was bedeutet ‚Gott loben, ihm Ehrfurcht erweisen, ihm

---

<sup>1</sup> IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulario por CÁNDIDO DE DALMASES, S.I. (5.<sup>a</sup> edición), Sal Terrae, Santander 1985, S. 57 f.

<sup>2</sup> Die Nummern in den eckigen Klammern, sofern nicht anders angegeben, beziehen sich immer auf das Exerzitienbuch. Im Folgenden werde ich das Exerzitienbuch mit EB abkürzen. Für die spanische Sprache verwende ich die Edition: IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulario por CÁNDIDO DE DALMASES, S.I. (5.<sup>a</sup> edición), Sal Terrae, Santander 1985. Für die deutsche Übersetzung verwende ich die Edition: IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*. Nach dem spanischen Urtext übersetzt von PETER KNAUER, Echter Verlag, Würzburg 1998.

<sup>3</sup> Im Folgenden werde ich das *Prinzip und Fundament* mit PuF abkürzen.

*dienen*“?, „Was bedeutet ‚*seine Seele retten*‘?, „Wie kann der Mensch existentiell auf den Anruf Gottes antworten?“, „Was bedeutet es, dass ‚*die übrigen Dinge für den Menschen geschaffen*‘ sind?“, begleiten mich in unterschiedlicher Form seit meiner Entscheidungsfindung für ein Leben als Jesuit. Diese Themen waren und sind auch seit meinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu auf verschiedene Weise immer wieder präsent, z.B. in eigenen Exerzitien, in philosophischen Vorlesungen, insbesondere zur Antike, in persönlicher Reflexion, in mitbrüderlichen Gesprächen, im Zusammentreffen mit jungen Erwachsenen und im Begleiten ignatianischer Exerzitien.

Darüber hinaus bewegen mich pastorale Überlegungen dazu, die katholische Dogmatik vor dem Hintergrund des PuF zu betrachten. Ich hoffe nämlich, mir auf diese Weise Material erarbeiten zu können, auf das ich in einer zukünftigen seelsorglichen Tätigkeit zurückgreifen kann, um meinen Mitmenschen den katholischen Glauben näher zu bringen.

## 2. Struktur

Da diese Arbeit den Anspruch erhebt, eine „theologische Synthesearbeit“ im Rahmen eines Studiums der katholischen Theologie zu sein, muss sie von deren grundlegenden Inhalten Auskunft geben. Dafür gliedern wir die Arbeit in drei Teile, die sich in ihrer jeweiligen Verschiedenheit zu einem Ganzen zusammenfügen.

Im ersten Teil behandeln wir die Basis des PuF. Insbesondere vertiefen wir die Themen der Transzendenzerfahrung, der Gotteserkenntnis, der Offenbarung, der Kirche und des menschlichen Verstandes, um anschließend eine theologische Epistemologie zu erarbeiten. Danach wiederum entwickeln wir, ausgehend von der ignatianischen „Weltfreudigkeit“<sup>4</sup> und dem Primat der Erfahrung, den Themenkomplex „Schöpfung, Sünde, Gnade“ im Rahmen von theologischer Anthropologie, Schöpfungslehre und Gnadenlehre.

Im zweiten Teil der Arbeit befassen wir uns gewissermaßen mit dem „Herzstück“ der Dogmatik, das heißt, wir beschäftigen uns vor dem Hintergrund des Kerns des PuF mit der Trinitätslehre, der Christologie und der Eschatologie. Im Einzelnen entfalten wir, ausgehend von Überlegungen zur Dreifaltigkeit, einem trinitarischen Verständnis des PuF und der Inbezugsetzung der Verben „*loben*“, „*dienen*“ und „*Ehrfurcht erweisen*“ mit den drei göttlichen Personen, das Thema „Christus, Urbild der Indifferenz“, unter besonderer Berücksichtigung der Verkündigungsbotschaft Jesu. Danach nehmen wir „*die Rettung der*

---

<sup>4</sup> Vgl. RAHNER, K., „Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit“, in ID., *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, S. 329-348.

*Seele*“ in der Gemeinschaft der Heiligen als Zielausrichtung des menschlichen Lebens in den Blick. Schließlich werden die theologischen Tugenden als Strukturprinzip des PuF vertieft.

Im dritten Teil der Arbeit gehen wir auf die Konkretisierungen des PuF ein. Während die Gemeinschaft der Kirche die konkrete Anwendung des PuF sichtbar macht, werden die Sakramente mit Hilfe eines Symbolkonzepts als Ermöglichung des Weges zum Heil verstanden. Maria, als Urbild der Kirche, wird als Vorbild für das PuF dargestellt. Moraltheologische Überlegungen zum PuF schließen die Arbeit ab.

Die von mir *konsultierten* Bücher und Artikel werden in der Bibliografie am Ende dieser Arbeit aufgelistet. Sie finden nicht zur Gänze Eingang in den kritischen Apparat. Am Ende eines jeden Kapitels findet sich zudem jeweils eine Bibliografie mit der ausdrücklich zitierten Literatur.

### 3. Stellenwert des Prinzip und Fundaments in der Exerziendynamik und -theologie

Das PuF steht am Beginn der Exerziten und führt in diese ein, indem es eine Zusammenschau der Geistlichen Übungen bietet, und Themen anspricht, die im Verlauf ihrer vier Wochen vertieft werden<sup>5</sup>. Insofern dient das PuF dem Exerzitanten dazu, sich am Beginn seines geistlichen Weges zu orientieren, sich auf das Ziel auszurichten, zu dem hin er unterwegs ist, und sich auf die weiteren Schritte vorzubereiten, die er zu gehen hat, um dieses Ziel zu erreichen<sup>6</sup>. Im PuF sind wenigstens rudimentär bereits alle Elemente präsent, die es im Laufe des Exerzitenprozesses noch zu vertiefen gilt<sup>7</sup>.

Der Einführungscharakter des PuF zeigt sich insbesondere darin, dass es dazu beiträgt, dem Exerzitanten zur Indifferenz zu verhelfen. Zwar ist nicht zu erwarten, dass jemand, der die Geistlichen Übungen beginnt, nach einigen Tagen der Meditation und Reflexion des PuF bereits die Indifferenz erreicht hat. Aber er wird nach hinreichender Beschäftigung mit dem PuF dahin gelangen können, die Indifferenz als erstrebenswertes Ziel zu betrachten, um im Zusammenwirken mit der Gnade Gottes das Seinige dazu beitragen, um im Verlauf des Exerzitenprozesses die Indifferenz schließlich tatsächlich zu erreichen.

In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass der einführende Charakter des PuF sich im Verlauf der Geschichte der Geistlichen Übungen verändert hat. Ignatius bereitete seine

---

<sup>5</sup> Vgl. ROYÓN, E., „El Principio y Fundamento, ¿inicio o conclusión?“, *Manresa* 53 (1981), S. 23f.

<sup>6</sup> Vgl. CALVERAS, J., *El fruto que se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1950, S. 163 ff.

<sup>7</sup> Vgl. ROYÓN, „El Principio y Fundamento“, S. 23f.

Exerzitanten bereits vor dem eigentlichen Beginn der Geistlichen Übungen über einen langen Zeitraum hinweg auf diese vor<sup>8</sup>. Damals war das PuF de facto so etwas wie eine „zweite Einführung“, welche einer „ersten Einführung“ im Vorfeld folgte. Mit abnehmender Vorbereitungszeit zu den Exerzitien verwandelte sich die Beschäftigung mit dem PuF vor Beginn der Ersten Woche jedoch zu einer Übung, welche vor allem dazu diente, sich mit dem Ideal der Exerzitien bekannt zu machen und die für sie notwendigen inneren Voraussetzungen (*disposiciones*) zu wecken. Sah Ignatius für die Auseinandersetzung mit dem PuF ursprünglich nur einen Vormittag vor, während am Nachmittag desselben Tages bereits die Sünden meditiert wurden, schlugen frühe Direktorien dagegen zwei, drei, vier oder sogar noch mehr Tage für das Lesen und Durchdenken des PuF sowie die Einübung des Allgemeinen und des Besonderen Examens vor (MI Ex. Dir. 1.107; MI Ex. Dir. 791)<sup>9</sup>.

Für Arzubialde besteht der letzte und endgültige Sinn des menschlichen Lebens gemäß dem PuF in einer Anbetung (*adoración*) Gottes, bei welcher der Mensch zugleich in einer geordneten Beziehung zu den Dingen steht<sup>10</sup>. Der Mensch ist dazu da, Gott zu dienen und ihn anzubeten, und indem er dies tut, gelangt er zur Fülle seiner Freiheit und zur Gemeinschaft mit Gott<sup>11</sup>. Der Mensch, der Gott lobt, ihm Ehrfurcht erweist und ihm dient, lässt in seinem Leben „das Wunder Gottes durchscheinen“<sup>12</sup>.

Weil der Mensch geschaffen ist und in einer Abhängigkeit zu Gott steht, ist er konstitutiv auf die Anbetung ausgerichtet und gelangt durch sie zu seinem Ziel<sup>13</sup>. „Die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde“ sind wiederum der Bereich, in dem Anbetung und Dienst des Menschen konkret werden. Im Umgang mit ihnen drücken sich die Beziehungen zu Gott aus<sup>14</sup>. Es ist die Anbetung, die dem Menschen und „den übrigen Dingen“ einen Sinn geben<sup>15</sup>. Diese Dynamik der Anbetung konkretisiert sich im „Suchen und Finden“ des Willen Gottes und in der Identifikation mit der Person Jesu und seinem Dienst<sup>16</sup>. Das Ausmaß der Identifikation des Menschen mit der Person Jesu ist proportional zur Annahme des Willens

---

<sup>8</sup> Im Fall von Peter Faber betrug die Vorbereitungszeit zu den Exerzitien sogar vier Jahre. Eine *solch* außerordentlich lange Zeit stellt aber selbst für die Exerzitien, die Ignatius persönlich gegeben hat, eine Ausnahme dar. Vgl. dazu: ROYÓN, „El Principio y Fundamento“, S. 23f.

<sup>9</sup> Vgl. *ibid.*, S. 24f.

<sup>10</sup> Vgl. ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Sal Terrae, Bilbao 2009, S. 111.

<sup>11</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>12</sup> Vgl. LÓPEZ GUZMÁN, M. D., „Lo que más conduce“: *Manresa* 82 (2010), S. 261.

<sup>13</sup> Vgl. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, S. 114.

<sup>14</sup> Vgl. *ibid.*, S. 116.

<sup>15</sup> Vgl. *ibid.*, S. 122.

<sup>16</sup> Vgl. *ibid.*, S. 114.

seines Vaters<sup>17</sup>. Das ignatianische „um... zu“ (*para*) mündet am Ende des Exerzitienprozesses in die Teilnahme am Leben der Kirche, in den Dienst an den Armen, in das „Gott lieben und dienen in allem“, und ist daher auf keinen Fall individualistisch zu verstehen<sup>18</sup>.

J. A. García vertritt die Meinung, dass der Ausdruck „*Gott loben, ihm Ehrfurcht erweisen und ihm dienen und mittels dessen seine Seele zu retten*“, mit dem das PuF am Anfang des Exerzitienbuches das Ziel des menschlichen Lebens definiert, letztlich gleichbedeutend ist mit jener Formulierung, mit welcher das Exerzitienbuch endet, nämlich: „mit der göttlichen Liebe in eins gehen“ (*estar en uno con el amor divino*) [EB 370]. In beiden Textstellen geht es darum, dass der Mensch am Leben Gottes teilhaben und an dessen Heilsplan mitwirken soll<sup>19</sup>.

Die Inhalte des PuF tauchen in bestimmten wichtigen Übungen der Exerzitien immer wieder auf. Zum Beispiel finden sich im „Vorbereitungsgebet“, in der „Betrachtung des Rufs des Königs“, in der „Zwei-Banner-Betrachtung“, in den Überlegungen zur Wahl, in den „Drei Weisen der Demut“ sowie in der „Betrachtung, um Liebe zu erlangen“ explizite Verweise auf das PuF. Dies wiederum lässt umgekehrt darauf schließen, dass das PuF stillschweigend auf Christus anspielt, auch wenn es ihn nicht ausdrücklich erwähnt<sup>20</sup>. González Faus bringt die „Indifferenz“, von der am Ende des PuF die Rede ist, mit der „Dritten Weise der Demut“ in Verbindung. Im heutigen Sprachgebrauch könnte man beide Texte, also sowohl das PuF als auch die „Dritte Weise der Demut“, als „Ruf zur Freiheit“ bezeichnen. Diese „Befreiung zur Freiheit“ durch Christus (Gal 5,1) erfährt der Exerzitant im Laufe des Exerzitienprozesses<sup>21</sup>. Wir sind dann wirklich frei, wenn uns der Sohn befreit (Joh 8,36).

Das PuF stellt gewissermaßen eine Quintessenz der gesamten Exerzitiendynamik dar. Die einzelnen Zwischenschritte in den jeweiligen Exerzitienwochen sind darauf ausgerichtet, hinsichtlich der Werte, welche die Gesellschaft anbietet, indifferent zu werden. Zugleich soll der Wunsch gestärkt werden, das zu wählen, was uns Jesus Christus ähnlicher werden lässt und uns ermöglicht, ihm mehr nachzufolgen<sup>22</sup>. Diese Dynamik ist ersichtlich in der Bitte des „Vorbereitungsgebets“ [EB 43], die jeder Gebetszeit vorangestellt ist, in der „Hinführung, um eine Wahl zu treffen“ [EB 169], in der Umschreibung der Indifferenz der „Zweiten Weise der Demut“ [EB 166], welche derjenigen des PuF fast wörtlich gleicht und welche sich auch in

---

<sup>17</sup> Vgl. *ibid.*, S. 119.

<sup>18</sup> Vgl. GARCÍA, J. A., „‘El hombre es creado para...’ (EE 23). Carácter vectorial y autotranscendente del ser humano“: *Manresa* 80 (2008), S. 8.

<sup>19</sup> Vgl. *ibid.*, S. 7.

<sup>20</sup> Vgl. LOSADA, J., „Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento“: *Manresa* 54 (1982), S. 47.

<sup>21</sup> Vgl. GONZÁLEZ FAUS, J. I., „De la ‘Indiferencia’ al ‘tercer grado de humildad’“. Notas para una cristología de libertad“: *Manresa* 63 (1991), S. 247.

<sup>22</sup> Vgl. ROYÓN, „El Principio y Fundamento“, S. 26f.

der Übung zu den „Drei Menschengruppen“ [EB 155] wiederfindet. Außerdem lässt sich dieselbe Dynamik im zweiten Punkt der „Ersten Weise eine gesunde und gute Wahl zu treffen“ [EB 179] wiederentdecken, die eine Neuordnung der Werteskala vornimmt, an deren Spitze die Erfüllung des Willen Gottes steht<sup>23</sup>. Schließlich konkretisiert die Übung der „Dritten Weise der Demut“ [EB 167], was im PuF nur angedeutet ist: Die Werte, die uns Christus ähnlicher werden lassen, sind die gleichen Werte, die den Menschen mehr zu dem Ziel hin führen, zu dem er geschaffen worden ist<sup>24</sup>. All diese Haltungen kann ein Exerzitant nicht innerhalb von einem oder einigen wenigen Tagen der Beschäftigung mit dem PuF vor Beginn der Ersten Woche auf einmal erreichen, sondern nur im Durchlaufen und Erleben der gesamten Exerzitiendynamik nach und nach entwickeln. Das PuF stellt also eine Einführung in die Exerzitionen dar und eröffnet zugleich den Weg zur Dynamik des „magis“<sup>25</sup>. Es ist eine Synthese der gesamten Exerzitienerfahrung und Exerzitiendynamik<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Vgl. *ibid.*, S. 26 ff.

<sup>24</sup> Vgl. *ibid.*, S. 31.

<sup>25</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>26</sup> Vgl. *ibid.*

# I. Die Basis des Prinzips und Fundaments

## Fundamentaltheologie

### 1. Religion: der Mensch vor Gott

#### 1.1. Der Mensch als Empfänger des „Wortes Gottes“

Ausgehend vom PuF, dem eine theozentrische Sicht des Menschen zu Grunde liegt, ist es naheliegend das Thema Offenbarung mit dem Menschen zu beginnen, der befähigt ist, das Wort Gottes zu empfangen (*capax Dei*), unabhängig davon ob er es annimmt oder nicht<sup>27</sup>. Der Mensch kann etwas empfangen, weil er zum Vertrauen befähigt ist. Umgekehrt gilt, dass dem, der nicht vertrauen kann, auch kaum möglich ist, etwas zu empfangen.

Ein personales Verhältnis zu Gott und eine echte dialogische Heilsgeschichte setzen den Menschen als Person und Subjekt voraus, deren Möglichkeitsbedingung sein Geschaffen-Sein ist („*Der Mensch ist geschaffen, ...*“). Der Mensch kann von Gott angesprochen werden und im Gebet auf diesen Anruf antworten, weil er Person und Subjekt ist. Personalität und Subjektivität sind Voraussetzung der christlichen Offenbarung und originäre Grunderfahrungen des Menschen. Partikuläre Anthropologien (Biochemie, Biologie, Genetik, Soziologie, etc.) machen sich den Menschen als subjekthafte Person zunutze und vermitteln ihm durch ihre analytischen Aussagen zugleich wieder sein eigenes Subjekt-Sein, wenn auch immer nur als ein reduzierter Teil seiner gesamten nie gänzlich darzustellenden Wirklichkeit. In seiner Personhaftigkeit und Subjekthaftigkeit entzieht sich der Mensch jeglichem Versuch, ihn gänzlich erklären und auf etwas Nicht-Menschliches (Materie, Element in einem sozialen System, etc.) reduzieren zu wollen.

Erfährt der Mensch seine Endlichkeit radikal, kann er über diese hinaus streben, wenn er sich als Geist erfährt, als zur Transzendenz befähigtes Wesen. Mit jeder beantworteten Frage verschiebt sich sein Horizont nach „hinten“. Wo sich anfänglich eine Grenze und damit auch vorläufige Sicherheit befand, lässt der Mensch, mit scheinbar sicherem Schritt, dieses für ihn nicht mehr vorhandene Hindernis hinter sich und dringt weiter in die Unendlichkeit des Fragehorizontes ein. Es ist seine eigene Vorläufigkeit, die sein Denken und sein Tun relativiert und sein permanentes Unterwegssein bezeugt. Zugleich ist es diese

---

27 In diesem Unterkapitel folge ich RAHNER, K., *Sämtliche Werke*, Bd. 26, *Grundkurs des Glaubens*, Herder/Benzinger, Freiburg i. Br. 1999, S. 29-47.

Transzendenzenerfahrung, die ihn auf bevorzugte Weise für das Wort Gottes befähigt und für seine individuelle dialogische Heilsgeschichte aufmerksam werden lässt. Weil er Geschöpf ist („*Der Mensch ist geschaffen, ...*“) und sich seinem Schöpfer verdankt, wohnt ihm ein Transzendenzbezug inne.

Wenn der Mensch sich in seinem Subjektsein als Person erlebt und dadurch in seinem Dasein und Handeln Freiheit und Verantwortung erfährt, „*rettet er seine Seele*“, und nähert sich dem Ziel an, zu dem er geschaffen wurde. Der Logik des PuF folgend, könnte der Mensch nur dann gänzlich als Subjekt verstanden werden, wenn er „[indifferent] *die geschaffenen Dinge auf dem Angesicht der Erde gebraucht*“ zur Verfolgung seines Zieles, zu dem er geschaffen wurde. Der Gedanke, dass der Mensch ein „letztes Ziel“ hat, das nicht willkürlich ist und hinsichtlich dessen der Mensch die „Dinge“ zu ordnen hat, findet sich in der Philosophiegeschichte insbesondere bei I. Kant<sup>28</sup>. Die Fähigkeit des Menschen, dieses „letzten Zieles“ gewahr zu werden, ermöglicht seine „Öffnung zum Universalen“<sup>29</sup>.

## 1.2. Die Möglichkeit über Gott zu sprechen

Gemäß dem PuF besteht das Ziel des Menschen darin, dass sich das Geschöpf auf dreifache Weise seinem Schöpfer gegenüber verhält (ihn „*lobt*“, ihm „*Ehrfurcht erweist*“ und ihm „*dient*“) und sich ihm existenziell öffnet<sup>30</sup>. Ohne seinen Schöpfer ist der Mensch nicht zu denken, da er auf ihn verwiesen ist. Darum ist es naheliegend, der Frage nach Gott und warum über ihn gesprochen werden kann, nachzugehen. Er ist schließlich die Begründung unserer Hoffnung (vgl. 1 Petr 3,15). Das Zweite Vatikanische Konzil betrachtet das gesamte christliche Offenbarungsgeschehen von der Dimension des Wortes und der Sprache her (DV 12).

Laut K. Jaspers sind Gottesbeweise, die eine Vergewisserung des Glaubens und eine Steigerung des Seinsbewußtseins bedeuten, als Gedankengänge nicht hinfällig<sup>31</sup>. „Auch wenn sie nicht den eigentlichen Glaubensgrund beibringen (der Gott selbst ist), so doch Gründe, die dazu beitragen, den Glauben als ‘vernünftigen Gehorsam‘ (Röm 12,1) zu legitimieren“<sup>32</sup>. Jegliche Erfahrung des Menschen drückt sich stets mittels der Sprache aus. Anders lässt sie sich nicht darlegen. Das Sprechen über eine Erfahrung bringt aber zugleich die Gefahr einer

---

<sup>28</sup> Vgl. GÓMEZ CAFFARENA, J., „Principio y Fundamento para agnósticos“: *Manresa* 69 (1997), S. 338.

<sup>29</sup> Vgl. *ibid.*, S. 340.

<sup>30</sup> In diesem Unterkapitel folge ich SPLETT, J., „Über die Möglichkeit Gott heute zu denken“, in: KERN, W./POTTMAYER, H. J./SECKLER, M., (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1 Traktat Religion*, Herder, Freiburg i. Br. 1985, S. 136-155.

<sup>31</sup> Vgl. JASPERS, K., *Der philosophische Glaube (1948)*, München 1963, S. 34 f., in: SPLETT, op. cit., S. 136.

<sup>32</sup> SPLETT, op. cit., S. 144.

Verfälschung mit sich, so dass jede sprachliche Vermittlung einer Erfahrung einer kritischen Reflexion bedarf. Dies gilt auch vom Sprechen über die Erfahrung Gottes. Strenggenommen kann man von Gott immer nur sagen, was er nicht ist, wie apophatische theologische Ansätze betonen.

### 1.3. Transzendente und aposteriorische Gotteserkenntnis als Erfahrung des Geheimnisses

Für K. Rahner ist jede *transzendente Erfahrung*<sup>33</sup>, und damit jede Gotteserkenntnis, *aposteriorisch*<sup>34</sup>, da sie kategorial erst durch eine Begegnung mit konkret erfahrbaren Wirklichkeiten in unserer Welt zum Ausdruck gebracht werden kann<sup>35</sup>. Daraus folgt, dass jede aposteriorische Gotteserkenntnis überhaupt erst durch die Begegnung mit der Welt zu Stande kommt (S. 55). Zugleich macht sich der Mensch im PuF im explizit religiösen Handeln auf Gott hin nur das bewusst, was er immer schon von sich selber ungesagt weiß. Seine subjekthafte Freiheit und seine Transzendenz ist stets Teil seines personalen Selbstvollzugs. Gott, der somit den Menschen fortwährend begründet, ist ein ständig anwesendes wenn zugleich auch sich entziehendes Geheimnis. In seiner transzendenten Erfahrung ist der Mensch immer auf dieses absolute Geheimnis verwiesen, das als „*das heilige Geheimnis*“<sup>36</sup> das Woraufhin und Wovonher seiner Transzendenz bezeichnet und einen Hinweis auf das Schweigen der transzendenten Erfahrung gibt.

## 2. Offenbarung: Gott vor dem Menschen

In einem weiteren Schritt wollen wir die biblischen Grundlagen der Offenbarung beleuchten und das Offenbarungsverständnis im Zweiten Vatikanischen Konzil vertiefen. In einem kommunikationstheoretischen Verständnis fassen wir „Offenbarung“ als Ereignis einer Subjekt-Subjekt-Beziehung auf, bei welcher der Glaube auf einer personalen Begegnung mit Gottes Wort und Wirken beruht.

---

<sup>33</sup> K. Rahner bestimmt diesen Begriff wie folgt als das: „subjekthafte, unthematische und jedwedem geistigen Erkenntnisakt Mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewusstsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit“ (GdG 31). Sie ist eine Erfahrung, weil sie Bestandteil jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Sie ist transzendent, weil sie zu den notwendigen und unaufgebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört, welche Bedingung der Möglichkeit jedweder Erfahrung sind.

<sup>34</sup> Im Allgemeinen versteht man unter „apriorisch“ etwas, was vorgängig zu einschlägiger Sinneserfahrung ohne Zuhilfenahme der Sinne erkannt werden kann (z.B. „ $2 \times 2 = 4$ “). Unter „aposteriorisch“ versteht man etwas, was nur nachgängig zur Sinneserfahrung nicht ohne Zuhilfenahme der Sinne erkannt werden kann (z.B. „Vor mir steht ein Baum.“).

<sup>35</sup> In diesem Unterkapitel folge ich vornehmlich RAHNER, K., *Sämtliche Werke, Bd. 26, Grundkurs des Glaubens*, Herder/Benzinger, Freiburg i. Br. 1999, S. 48-90.

<sup>36</sup> RAHNER, *op. cit.*, S. 63.

## 2.1. Biblische Grundlagen der Offenbarung

„Offenbarung“ als Selbstmitteilung Gottes basiert darauf, dass sich Gott in seiner Unmittelbarkeit in der geschichtlich realisierten Vermittlung zeigt und sich so für den Menschen erreichbar macht<sup>37</sup>. Die göttlichen Manifestationen im AT (Träume, Visionen, Theophanien, Wunder, etc.) sagen die Heilsgewalt und den Heilswillen Gottes in der Geschichte dem Menschen in ganz konkreten Situationen zu<sup>38</sup>. Auf existentielle Weise zeigen sich diese Vermittlung und Zusage in der Befreiung am Schilfmeer des Exodus-Geschehens (Ex 13,17-14,31), bei dem Gott sein auserwähltes Volk aus Not, Bedrängnis und Unheil rettet, um es zum Heil zu führen.

Im Neuen Testament ist Jesus die Offenbarungsgestalt, in der sich Gott, in Kontinuität mit der Geschichte Israels, eschatologisch und in neuer Weise manifestiert und geschichtlich greifbar macht. In seiner Reich-Gottes-Botschaft wird deutlich, dass in der Person Jesu Gott selbst zur Rettung und zum Heil wird. Wenn er als Gesandter Gottes und mit Gottes Geist die Dämonen austreibt, dann ist die Herrschaft Gottes bereits angebrochen und zu den Menschen gekommen (vgl. Mt 12,28). Jesus Christus ist die endgültige Identität der Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen und „die endgültige Vermittlung der personalen Nähe Gottes in ihrer geschichtlichen Gestaltwerdung“<sup>39</sup>, die nicht überboten werden kann. „Er ist das Ja zu allem was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1,20).

## 2.2. Offenbarung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Während das Erste Vatikanische Konzil in „*Dei Filius*“ noch einem „zwei Stockwerk-Denken“ verhaftet bleibt und zwischen Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung auf natürlichem und übernatürlichem Wege unterscheidet (DH 3004), verwendet das Zweite Vatikanische Konzil in „*Dei Verbum*“ einen erneuerten Begriff von Offenbarung als persönliche Anrede und Umgang Gottes mit den Menschen (DV 2, DH 4202). Es versteht Offenbarung als gesamt-heilsgeschichtliches Geschehen, bei dem „Gott [in einem personalen Beziehungsverhältnis] sich selbst [...] den Menschen mitteilt, um sich aus Liebe mit ihnen zu verbinden“<sup>40</sup>.

„Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun: dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der

---

<sup>37</sup> Vgl. MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik, für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1995, S. 45 f.

<sup>38</sup> KNAPP, M., *Die Vernunft des Glaubens, Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2009, S. 244 f.

<sup>39</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 50.

<sup>40</sup> KNAPP, *op. cit.*, S. 58.

göttlichen Natur. In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2)

Das Zweite Vatikanische Konzil wendet sich von der traditionellen Apologetik ab und stellt die Person Jesu Christi in den Mittelpunkt, der durch sein gesamtes Sein und Wirken die Zuwendung Gottes zu den Menschen verkörpert und die Totalität der Offenbarung gewährleistet. Er ist das unübertreffbare Zeichen, dass Gott mit den Menschen ist (DV 4, DH 4204). Der dialogische Charakter der Offenbarung zeigt sich darin, dass der Mensch, in einem Akt der Freiheit und mit der von ihm geforderten Zustimmung des Glaubens, auf den sich offenbarenden Gott antwortet (DV 5, DH 4205). „Die Selbstmitteilung Gottes [...] erreicht [aber] nur da ihr Ziel, wo Menschen sich für sie öffnen und ihr aus ihrer personalen Freiheit heraus zustimmen“<sup>41</sup>.

Hinsichtlich der Frage nach der „*Antreffbarkeit Gottes in der Welt*“<sup>42</sup>, bestätigt Rahner, dass die Möglichkeit besteht, dass jede noch so geringe geschichtliche Konkretheit<sup>43</sup>, als transzendente Selbstmitteilung Gottes und somit als sein besonderes Eingreifen und seine handelnde Vorsehung<sup>44</sup> bezeichnet werden kann, auch wenn es eine funktional zu erklärende Konstellation gibt. Voraussetzung dafür ist, dass der Mensch seine konkrete Situation des Lebens und der Welt so annimmt, dass sie „eine positiv heilshafte Konkretisierung [seines] transzendentalen Verhältnisses zu Gott in Freiheit wird“<sup>45</sup>. Offenbarung als Selbstmitteilung und Vorsehung Gottes ist schlechthin Gesamtverantwortung Gottes für alles Geschaffene (Vat I, DH 3003), göttlicher Ratschluss, der die Welt zur Vollendung führt (GS 2), und ein soteriologisches Instrument der Gnade Gottes<sup>46</sup>.

### 3. Die Kirche und ihr Glaube

Das dreifache Ziel des Menschen, Gott zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen, ist für Ignatius eingebettet in die Zugehörigkeit zur Kirche. Es ist die Kirche, die als von Jesus ins Leben gerufene und damit von Gott gewollte Gemeinschaft, den bevorzugten

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Hier folge ich vornehmlich RAHNER, *op. cit.*, S. 82-90.

<sup>43</sup> K. RAHNER bringt das Beispiel des „guten Gedankens“, als bescheidenste Art des Eingreifens Gottes, der als Erleuchtung Gottes bezeichnet werden kann und, wenn er in die Tat umgesetzt wird, eine innerweltlich nachweisbare, sachlich richtige Entscheidung zur Folge hat.

<sup>44</sup> Unter „Vorsehung“ verstehen wir die „wirksame Absicht Gottes, Einzelabläufe und Einzelschicksale auf das letzte Ziel der kreatürlichen Glückseligkeit hin zu ordnen, wobei die Freiheit des Menschen berücksichtigt bleibt“ (SANDER, H.-J., „Vorsehung“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B., (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 680.).

<sup>45</sup> RAHNER, *op. cit.*, S. 89.

<sup>46</sup> Vgl. SANDER, *op. cit.*, S. 680.

Ort darstellt, wo der Mensch sein Ziel erreichen kann, zu dem er geschaffen wurde<sup>47</sup>. Es ist der Ort, „wo Gott im Geist und in der Freiheit des Menschen die Annahme seiner Selbstmitteilung als Wahrheit und Leben bewirkt“<sup>48</sup>. Insofern die Kirche bevorzugtes Medium der Offenbarung Gottes und der Mitteilung seiner Gnade in der Anwesenheit Christi im Heiligen Geist ist, wollen wir sie in unseren fundamentaltheologischen Überlegungen berücksichtigen. In ihr vermitteln die Heilige Schrift, die Tradition und das Lehramt die Offenbarung und den „Glauben der Kirche“ (DV 24). Diese dienen durch das Wirken des Heiligen Geistes dem Heil der Seelen (DV 10) und sind zugleich die drei fundamentalen Quellen der Theologie.

Die *Heilige Schrift* ist Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes in Sprechen und Handeln. Sie gibt wieder, was in der Glaubensgemeinde erlebt wurde. Da es keine unmittelbare Anschauung Gottes gibt, ist sie nie „neutral“, sondern stets in geschichtlich-kultureller Konkretion einzelner Menschen zu verstehen. In einer geschichtlich-theologischen Interpretation des „Gotteswort im Menschenwort“ müssen daher sowohl das göttliche als auch das menschliche Moment berücksichtigt werden (DV 12). Die Normativität der *Heiligen Schrift* besagt, dass alle heilsrelevanten Aussagen in ihr begründet und Lehraussagen aus späteren Entwicklungen als ihrem Kern entsprechend erweisbar sein müssen.

Zur *Tradition* gehören das Leben, die Bräuche, die Liturgie und die Lehren der Kirche. Zugleich spricht man von „Traditionen“ als kirchliche Überlieferung und Elemente der von der Kirche ausgeübten Praxis, die auf die Initiative der Apostel zurückgehen. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von einer Rangordnung bzw. Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre hinsichtlich ihres Zusammenhangs mit der Offenbarungswahrheit des dreieinen Gottes, dem Fundament des christlichen Glaubens (UR 11).

Die apostolische Sendung der Kirche ist allen Gläubigen in je verschiedener, aber aufeinander bezogener Weise übertragen. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist Trägerin der Verkündigung (LG 12). Besonders qualifizierte Träger der Tradition sind die Kirchenlehrerinnen und -lehrer. Als *Lehramt* wird die autoritative Glaubensverkündigung der Kirche durch ihre bevollmächtigten Repräsentanten verstanden. In besonderer Weise ist den Bischöfen, als Vertretern des Lehramts der Kirche, die Bewahrung „des wahren Wortes der Lehre“

---

<sup>47</sup> Hier folge ich: MÜLLER, *op. cit.*, S. 53-94.

<sup>48</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 53.

aufgetragen. In ihrem Amt üben sie die Aufgabe Christi „des Lehrers, Hirten und Priesters“ in der Kirche aus (LG 21).

#### 4. Vernunftweis des christlichen Glaubens

Um den von Natur aus vernunftbegabten und religiösen Menschen in seinem Inneren nicht einer unnötigen Spaltung auszusetzen, ist es notwendig, einen Vernunftweis des christlichen Glaubens zu erbringen. Ausgehend von der Heiligen Schrift wollen wir die notwendige Vereinbarkeit zwischen Glaube und Vernunft zeigen und insbesondere anhand der Enzyklika *Fides et ratio* deren erforderliche Einheit darlegen.

##### 4.1. Harmonie von Glaube und Vernunft

Bereits das NT verweist auf die Rationalität des christlichen Glaubens. Für Paulus ist die Selbstübereignung des Menschen an Jesus Christus der wahre und angemessene und damit λόγος-gemäße und vernünftige Gottesdienst (Röm 12,1). Im ersten Petrusbrief ruft der Apostel die Gläubigen dazu auf, verteidigend jedem Rechenschaft (λόγος) zu geben, der sie nach der Hoffnung fragt, die sie erfüllt (1 Petr 3,15). Es geht darum, den Sinngrund der christlichen Hoffnung vernünftig darstellen zu können<sup>49</sup>.

In der Aufklärung wurde die Auffassung vertreten, dass Offenbarung Gottes nie zum moralischen Gesetz in Widerspruch stehen kann. Das moralische Gesetz ist die unumgängliche gemeinsame Schnittmenge von Religion und Vernunft und Grundlage eines vernünftig verantwortbaren Offenbarungsglaubens. 200 Jahre später bezeichnet Johannes Paul II. in der Einleitung der Enzyklika *Fides et ratio* den Glauben und die Vernunft als die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt, damit er seinen Schöpfer erkennt und liebt und zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangt (FR, Einleitung). In gegenseitiger Achtung der Autonomie des anderen, sollen sie ihrem eigenen Wesen treu sein (FR 48) und in grundlegendem Einklang zueinander stehen: „der Glaube verlangt, dass sein Gegenstand mit Hilfe der Vernunft verstanden wird; die Vernunft gibt auf dem Höhepunkt ihrer Suche das, was der Glaube vorlegt, als notwendig zu“ (FR 42). Eine Trennung von Glauben und Vernunft wird als „Drama“ bezeichnet, welches negative Folgen für beide mit sich bringt (FR 45). Hinsichtlich der Wechselwirkung zwischen Theologie und Philosophie wird betont, dass „die Beziehung, die sich zwischen Theologie und Philosophie anbahnen soll, in Form einer Kreisbewegung erfolgen [wird]. Für die Theologie wird das in der Geschichte geoffenbarte Wort Gottes stets Ausgangspunkt und Quelle sein, während das

---

<sup>49</sup> Vgl. BÖTTIGHEIMER, C., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg i. Br. 2009, S. 57.

letzte Ziel nur das in der Aufeinanderfolge der Generationen nach und nach vertiefte Verständnis des Gotteswortes sein kann. [...] Die Vernunft wird angespornt, Wege zu erforschen, von denen sie [...] nicht einmal vermutet hätte, sie je einschlagen zu können“ (FR 73). Die Enzyklika ruft eindringlich dazu auf das Denken wieder als tiefe Einheit zu verstehen (FR 45), bei dem Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie nicht als Konkurrenten gegenüberstehen, sondern ihrem Wesen nach auf die eine Wahrheit hin orientiert sind (FR 49, 51).

Das Verhältnis zwischen Offenbarungsglauben und Vernunft muss einerseits eine Reduzierung des Glaubens auf Vernunfteseinsichten (Rationalismus), als auch eine Ablehnung der Glaubensverantwortung vor der Vernunft (Fideismus) vermeiden. Glaube und Vernunft dürfen keine sich ausschließenden Gegensätze bilden. Vielmehr ist ihr Miteinander und ihr wechselseitiges Aufeinander-Verwiesen-sein Voraussetzung um nicht in einseitige Verabsolutierungen zu verfallen<sup>50</sup>. Einerseits betont J. Ratzinger, dass es keine absolute Autonomie der menschlichen Vernunft gibt, da diese immer in geschichtliche Zusammenhänge eingebettet ist, die ihr den Blick begrenzen<sup>51</sup>. Andererseits spricht sich Ratzinger als Benedikt XVI im nachsynodalen apostolischen Schreiben *Verbum Domini* (n<sup>o</sup> 44) klar gegen bibeltheologischen Fundamentalismus aus.

---

<sup>50</sup> Vgl. KNAPP, *op. cit.*, S. 131-157.

<sup>51</sup> Vgl. RATZINGER, J., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg i. Br. 2005<sup>4</sup>, S. 110 und 208.

## Bibliografie

- BEINERT, W./STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012.
- BÖTTIGHEIMER, C., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg i. Br. 2009.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., „Principio y Fundamento para agnósticos“: *Manresa* 69 (1997), S. 333-347.
- KERN, W./POTTMAYER, H. J./SECKLER, M. (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1 Traktat Religion*, Herder, Freiburg i. Br. 1985.
- KNAPP, M., *Die Vernunft des Glaubens, Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2009.
- MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik, für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1995.
- RAHNER, K., *Sämtliche Werke, Bd. 26, Grundkurs des Glaubens*, Herder/Benzinger, Freiburg i. Br. 1999.
- RATZINGER, J., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg i. Br. 2005<sup>4</sup>.
- SANDER, H.-J., „Vorsehung“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 679-681.
- SPLETT, J., „Über die Möglichkeit Gott heute zu denken“, in: KERN, W./POTTMAYER, H. J./SECKLER, M. (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1 Traktat Religion*, Herder, Freiburg i. Br. 1985, S. 136-155.
- VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort, Grundriß der Fundamentaltheologie*, Friedrich Pustet, Regensburg 2000.

# Der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes

## (Theologische Anthropologie)

In einem weiteren Schritt wollen wir die Herkunft und die Bestimmung des Menschen („*Der Mensch ist geschaffen, um...*“) im Licht der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus behandeln<sup>52</sup>. Denn nur in Jesus Christus, dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes, klärt sich das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf (GS 22). Es ist Christus, der neue Adam, der dem Menschen seine höchste Berufung erschließt (GS 22). Wir wollen also in einem christlichen Verständnis der Grundfrage „*Was ist der Mensch?*“ nachgehen, die bereits im AT (Ps 8,5) Relevanz hatte und eine der Hauptfragen Kants war (Logik [1801] Einleitung, A 25). Stets vom konkreten Menschen ausgehend<sup>53</sup>, wurde sie im Vatikanum II als Grundfrage am Ausgangspunkt der Dogmatik aufgegriffen (GS 10; 22).

### 1. Schöpfung in Christus

Weil wir meinen, dass die „Schöpfung in Christus“ dem PuF implizit zugrunde liegt, kann das PuF aus der Sicht der „Schöpfung in Christus“ gelesen werden. Deshalb liegt es nahe Verbindungslinien zwischen beiden herzustellen, denn: „Das Fundament ist schon gelegt, es ist Jesus Christus. Niemand kann ein anderes legen“ (1 Kor 3,11).

In der geschaffenen Wirklichkeit offenbart Gott seine „unsichtbare Wirklichkeit“ und seine „ewige Macht und Gottheit“ (Röm 1,19), die mit der menschlichen Vernunft erkannt werden kann<sup>54</sup>. Aus dem trinitarischen Gott, der Ursprung und Ziel der ganzen Schöpfung ist, tritt zum Zweck der Wertschöpfung der Logos als geäußertes Wort (*logos prophorikós*)<sup>55</sup> hervor. Der Logos ist „die eigentliche Krone und belebende Mitte der Schöpfung, das Herz der Welt“<sup>56</sup> von dem „immer schon das Leben und die Gnade in die Menschenwelt und die Schöpfung“<sup>57</sup> einströmt. Als ewiges Wort und Sohn Gottes ist Christus der Schöpfungsmittler, durch den alles ist (1 Kor 8,6; Kol 1,16f; Hebr 1,2; Joh 1,3). Er ist der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15), auf den hin alles geschaffen ist. Durch seine Menschwerdung und seine Gehorsamstat dem Vater gegenüber ist der Mensch zur Gemeinschaft mit dem Vater im Geist befähigt (Gal 4,4-6; Röm 8,15.29)<sup>58</sup>. In Christus ist der

---

<sup>52</sup> In diesem Kapitel folge ich vornehmlich: MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 106-154.

<sup>53</sup> Der Gegensatz dazu wäre ein beispielsweise ein aus der Vernunftkenntnis oder den Offenbarungsschriften abgeleitetes Menschenbild.

<sup>54</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 157.

<sup>55</sup> Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Praxean*, zitiert nach: MÜLLER, *op. cit.*, S. 439.

<sup>56</sup> SATTLER, D./SCHNEIDER, TH., „Schöpfungslehre“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 440.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 128.

Mensch eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17), und genau darauf kommt es an (Gal 6,15). Bereits das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis 381 spricht dem Sinn nach von der „Schöpfung in Christus“, indem es dem Sohn die Attribute „geboren vor aller Zeit“ und „durch ihn ist alles geschaffen“ zuweist (DH 150)<sup>59</sup>. Besonders im Mittelalter wird die Einheit zwischen der Schöpfung und Erlösung im Menschwerdungsgeschehen thematisiert: Jesus Christus wird von Ewigkeit her als Urbild, Ursprung (Schöpfungsmittler) und Ziel (Erlöser und Vollender) aller geschaffenen Wirklichkeit verstanden<sup>60</sup>. Der kirchlichen Tradition treu bleibend, bezeichnet das Zweite Vatikanische Konzil Jesus Christus als das „Wort Gottes, durch das alles geworden ist“ (GS 38) und als das „Ziel der menschlichen Geschichte“ (GS 45)<sup>61</sup>. Protologie und Eschatologie sind aufeinander bezogen. In seinem Menschsein steht Christus „in naturhafter Osmose und intersubjektiver Kommunikation mit *allen* Geschöpfen“<sup>62</sup> und führt sie zu immer größerer Gemeinschaft bis hin zur Vollendung.

Wir folgen der Meinung unterschiedlicher Autoren<sup>63</sup>, nach denen dem PuF eine skotistische Christologie zugrunde liegt. Gemäß dieser Christologie sind die *Selbstmitteilung Gottes* und die *Vollendung des Menschen* das Hauptmotiv der Menschwerdung<sup>64</sup>. Die skotistische Schule setzt sich damit von Thomas von Aquin ab, für den die *Sündenvergebung* der eigentliche Grund der Inkarnation darstellt. In beiden Positionen steht die ungeschuldete Liebe Gottes im Zentrum der Überlegungen, jedoch mit unterschiedlicher Akzentuierung: Während die Anhänger des Duns Scotus mehr die Liebe als *Selbstmitteilung Gottes* im Auge haben, betont Thomas die Liebe als Gnade der Vergebung. Im Anschluss an den Skotismus, der die Schöpfung als christozentrisch bestimmt und Christus als Erstgeborenen aller Kreaturen ansieht (Kol 1,15-17), meinen wir, dass der geschaffenen Welt an sich bereits ein heilsvermittelnder Charakter innewohnt: Weil „alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist“ (Kol 1,16) besitzt alles Geschaffene von Anfang an eine christozentrische Wesensart. Alles Geschaffene ist nur auf Christus hin sinnvoll<sup>65</sup>. „Die übrigen [in Christus und auf ihn hin geschaffenen] Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist“ damit „Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,28). Wir schließen uns der Meinung des Ignatius, an wenn er sagt: „Es ist mir eine

---

<sup>59</sup> Vgl. SATTLER/SCHNEIDER, *op. cit.*, S. 177.

<sup>60</sup> Vgl. *ibid.*, S. 184.

<sup>61</sup> Vgl. *ibid.*, S. 204.

<sup>62</sup> *Ibid.*, S. 440.

<sup>63</sup> So z.B. RAHNER, H., „Zur Christologie der Exerziten“: *Geist und Leben* 35 (1962), S. 20 ff; KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, Echter, Würzburg 1996, S. 355 ff; und andere Autoren.

<sup>64</sup> In meinen Ausführungen zur skotistischen Christologie folge ich: MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 362f.

<sup>65</sup> Vgl. RAHNER, *op. cit.*, S. 22.

selbstverständliche Wahrheit, dass Gott unser Herr alle Dinge dieser gegenwärtigen Welt für den Dienst und das Wohl der Menschen geschaffen hat“<sup>66</sup>. „Das Finden aller Kreatur in Gott ist das Finden aller Kreatur in Christus“<sup>67</sup>. Wenn Ignatius davon spricht, dass wir die Geschöpfe betrachten sollen, wie sie gebadet sind im Blute Christi<sup>68</sup>, dann denken wir, dass er damit meint, dass der Mensch als Abbild Gottes, von ihm geliebt und mit dem Ziel zu seiner Erlösung geschaffen ist<sup>69</sup> („*seine Seele zu retten*“). Der Satz des Ignatius erinnert an die Vision vom geretteten Gottesvolk in der Offenbarung des Johannes (Offb 7,9-17)<sup>70</sup>, in der die Gewänder im Blut des Lammes weiß gewaschen wurden (Offb 7,14), und regt dazu an, die Welt im Licht Christi, im Licht von Ostern zu betrachten. Wir folgen der Meinung Hasitschkas, dass die Metapher des weißen Gewandes die Bezogenheit der Welt auf Christus ausdrückt und vertreten selbst die Ansicht, dass sie – in Bezug auf Offb 21,1-22,5 – auch als Referenz der „Schöpfung in Christus“ ausgelegt werden kann. Auch wenn in Offb 7,9-17 nicht ausdrücklich von Schöpfung die Rede ist vertreten wir die Ansicht, dass es legitim ist, eine Verbindung zwischen „dem Neugeschaffen-Sein in Christus“ bzw. der „Bezogenheit der Welt auf Christus“ und der „Schöpfung in Christus“ herzustellen. Wir argumentieren, dass der Gedanke der Schöpfung bzw. der Neuschöpfung implizit in Offb 7,9-17 enthalten ist, da dieser Abschnitt in mehrfacher Hinsicht eine Vorwegnahme der großen Schlussvision von der Schöpfung (neuer Himmel und neue Erde) ist, deren Zentrum das neue Jerusalem bildet (Offb 21,1-22,5). Die Bezüge zwischen Offb 7,9-17 und Offb 21,1-22,5 sind der Gottesdienst („dienen“, *latreuō*: Offb 7,15a; 22,3), das Zelt Gottes bei den Menschen (Offb 7,15b; 21,3), die Quelle(n) des Wassers des Lebens (Offb 7,17a; 21,6) und das Abwischen der Tränen aus den Augen durch Gott (Offb 7,17b; 21,4)<sup>71</sup>.

Die Welt ist in ihrem Geschaffensein auf Erlösung und Vollendung ausgerichtet und würde nicht ohne diese Zielsetzung existieren. Jede geschaffene Wirklichkeit ist darum auch gänzlich auf die Gnade Gottes angewiesen, die ihr allein das Erreichen dieses Zieles ermöglichen kann. Christus, die menschengewordene Selbstmitteilung Gottes, ist das Heil und das Wohl des Menschen und der ganzen Schöpfung. In ihm und durch ihn gelangt der Mensch (und die gesamte Schöpfung) zur trinitarischen Vollendung. Und bereits mit dem Entschluss

<sup>66</sup> MI I, 1: Epistolae, S. 116; zitiert nach: RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, S. 21.

<sup>67</sup> *Ibid.*, S. 140.

<sup>68</sup> „Wir müssen alle Kreatur betrachten, nicht wie sie in sich schön und liebenswert ist, sondern wie sie gebadet ist im Blute Christi“, MI I, 12, S. 252; zitiert nach: RAHNER, *op. cit.*, S. 22.

<sup>69</sup> In ähnlicher Weise sieht es LADARIA, L., „Creador / creación / criatura“, *DEI I*, S. 503.

<sup>70</sup> In diesem Gedankengang folgen wir: HASITSCHKA, M., „Die Welt sehen, wie sie gebadet ist im Blute Christi“, in: THORER, J. (Hrsg.), *Gott suchen und finden. Nach Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg 2013, S. 40-44.

<sup>71</sup> In unseren Überlegungen orientieren wir uns an HASITSCHKA, M., *Skriptum zur Exegesevorlesung WS 2003/2004 zur Offenbarung des Johannes*, Innsbruck 2004 (unveröffentlichtes Manuskript).

Gottes zur Schaffung der Welt ist auch die Entscheidung zur Menschwerdung des Logos – und damit zur Vollendung des Menschen – gegeben.

## 2. Geschöpflichkeit des Menschen

Die Aussage der Offenbarung, dass der Mensch Geschöpf Gottes ist (Gen 1,27; 2,7), besagt, dass er in seiner gesamten Existenz, im Leben bis zum Tod, durch eine transzendente Beziehung zu seinem Schöpfer begründet ist („*Der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu...*“). Er ist geschaffen und sterblich (Gen 2,4b-3). Aufgrund der ihm wesenseigenen Selbsttranszendenz auf Gott hin kann seine letzte Berufung nur die göttliche sein (GS 22).

Für Athanasius ist Christus „Mensch geworden, damit wir vergöttlicht würden“<sup>72</sup>. Als „Vergöttlichung“ (*theiosis*) des Menschen ist zu verstehen, dass der Mensch ganz „Mensch“ werden kann, weil er als Bild Gottes (*imago Dei*) geschaffen wurde. Für Irenäus ist der lebendige Mensch die Verherrlichung Gottes (*gloria Dei*). „Das gelingende Leben verherrlicht den Schöpfer“<sup>73</sup>. A. Orbe interpretiert Irenäus so, dass der Ruhm Gottes (bzw. das Lob Gottes) der zum göttlichen Leben befähigte Mensch ist. Für den ausgewiesenen Irenäuskenner wird im Laufe der Heilsgeschichte dem Menschen dieses göttliche Leben mit zunehmender Intensität immer mehr zuteil und erreicht in der Schau des unsichtbaren Gottes seine Fülle, wenn der Mensch in den Schoß des Vaters einkehrt<sup>74</sup>. Für Orbe geht es bei Irenäus nicht um den Ruhm den Gott für sich selbst, vom Menschen her, will. Vielmehr geht es allein um den Ruhm, den Gott für den Menschen will und den er an den Menschen frei verschenkt. Gott sucht einzig die Vergöttlichung des Menschen und möchte in allem den Menschen, durch dessen werdende Vergöttlichung, rühmen<sup>75</sup>. Je mehr der Mensch vergöttlicht wird, desto größer ist sein Ruhm. Das göttliche Ideal des Menschen, der Ruhm Gottes, ist der zum göttlichen Leben befähigte Mensch<sup>76</sup>.

Zugleich ist der Mensch auf Erfüllung angewiesen, weil er „Mensch“ ist<sup>77</sup>. Gott ist sein Ursprung und sein Ziel, worüber der Mensch aber nicht verfügt, worauf er aber bezogen ist. Das von Gott in-die-Welt-gesetzt-Sein ist dem Menschen vorgegeben und entzieht sich seiner Verfügungsgewalt<sup>78</sup>. Die vom Menschen Gott gegenüber eingenommenen Haltungen wie Anbetung, Verehrung, Gehorsam, Dank und Liebe, welche mit den drei anthropologischen

---

<sup>72</sup> ATHANASIUS, *Oratio de incarnatione* 54,3: PG 25, 192.

<sup>73</sup> Vgl. DIRSCHERL, E., *Grundriss Theologischer Anthropologie*, Friedrich Pustet, Regensburg 2006, S. 127.

<sup>74</sup> Vgl. ORBE, A., „Gloria Dei vivens homo – (Análisis de Ireneo, *adv. haer.* IV, 20, 1-7)“: *Gregorianum* 73 (1992), S. 263.

<sup>75</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>76</sup> Vgl. *ibid.*, S. 267.

<sup>77</sup> Vgl. PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade*, Herder, Freiburg i. Br. 1983, S. 72.

<sup>78</sup> Vgl. DIRSCHERL, *op. cit.*, S. 51.

Zielen des PuF Hand in Hand gehen („zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen“), entsprechen Gottes personaler Zuwendung durch Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade, Rechtfertigung und Vergebung. Diese Zuwendung Gottes kann wiederum als „Rettung der Seele“ bzw. „Seelenheil“ verstanden werden („um mittels dessen seine Seele zu retten“). Haltung des Menschen und Zuwendung Gottes entsprechen dem partnerschaftlichen Geschöpf-Schöpfer-Verhältnis und sind Ausdruck und Ermöglichung einer personal-dialogischen Kommunikation. Vor dem Hintergrund dieser Kommunikation muss der Mensch als ein relationales und dialogisches Geschöpf verstanden werden, das „seine Vollendung nicht in gewaltsamer Selbstdurchsetzung, sondern in der darauf verzichtenden liebenden Anerkennung der Andersheit des anderen“<sup>79</sup> findet.

Für Ignatius von Loyola ist die Berufung des Menschen klar im Heilsplan Gottes zu verstehen, den jener für die gesamte Schöpfung vorsieht. Einerseits präsentiert sich die Schöpfung als ein Weg für den Menschen, um sein Ziel zu erreichen. Zugleich verwandelt sich der Mensch selbst in einen Weg, in dem sich die gesamte Schöpfung in Christus zu Gott hin entwickelt. Gott stellt dem Menschen die Mittel zur Verfügung, um ihn zu loben. Für Cusson wird das „Lob Gottes“ wiederum dadurch verwirklicht, dass alles im Herzen des Menschen die Herrlichkeit Gottes preist. Das „Lob Gottes“ kommt dadurch zustande, dass der Mensch in seiner Rückkehrbewegung auf Gott hin diese Verantwortung wahrnimmt<sup>80</sup>. Pesch betont, dass der „Lobpreis Gottes“<sup>81</sup> von höchster anthropologischer Bedeutung ist, da er, frei von den Mechanismen „Mittel-Zweck“ und „Kosten-Nutzen“, das höchste zweckfreie Tun des Menschen darstellt<sup>82</sup>.

J. A. García vertritt die Meinung, dass die von Ignatius von Loyola verwendete vektorielle Anthropologie im Einklang mit einer biblischen Anthropologie steht, bei der die Gesamtheit jeglicher Existenz und insbesondere der Mensch, der als „Abbild Gottes“ geschaffen ist (Gen 1,27), ihren Ursprung in Gott haben<sup>83</sup>. Neben dem „Ruf Gottes zur Existenz“ ist dem Menschen aus biblischer Sicht auch der „Ruf Gottes zu einem Auftrag“, zu seiner Berufung, eigen (z.B. David, Jeremias, Isaia, Johannes der Täufer, Paulus, etc.)<sup>84</sup>. Die ignatianische Anthropologie der Exerzitien geht von einem persönlichen Gerufen-Werden aus, das sich in

---

<sup>79</sup> KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Herder, Freiburg i. Br. 2008, S. 38.

<sup>80</sup> Vgl. CUSSON, G., *Experiencia personal del misterio de salvación*, Apostolado de la prensa, Madrid 1973, S. 64f.

<sup>81</sup> Pesch verwendet den Begriff „Lobpreis Gottes“, den wir in unserem Kontext als Synonym für den Ausdruck „Lob Gottes“ verwenden können.

<sup>82</sup> Vgl. PESCH, *op. cit.*, S. 32.

<sup>83</sup> Vgl. GARCÍA, J. A., „*El hombre es creado para...*“ (EE 23). Carácter vectorial y autotranscendente del ser humano“: *Manresa* 80 (2008), S. 7.

<sup>84</sup> Vgl. *ibid.*, S. 7.

einer persönlichen Berufung ausdrückt und zum Anfangen einer Lebensgemeinschaft und Schließen einer Lebensfreundschaft mit Gott ermutigt<sup>85</sup>.

### 3. Gottebenbildlichkeit des Menschen

Die menschliche Geschöpflichkeit wird durch den biblischen Begriff „Gottebenbildlichkeit“ ausgelegt, der eine natureigene und deshalb unverlierbare Wesenseigenschaft des Menschen ist und ihm eine königliche Funktion und Bedeutung zuspricht. Der Mensch ist als Gottes Abbild (*imago*) erschaffen und ihm ähnlich (*similitudo*) (Gen 1, 26.27; 5, 1-3; 9, 6f; Sir 17, 1-4; Weish 2, 23). So soll er sich selbst und seinen Nächsten auch als ein solches Ebenbild behandeln (Lev 19,18)<sup>86</sup>. Vor dem Hintergrund des hebräischen Originaltextes drücken laut E. Zenger die Wörter „*selem*“ (Standbild eines Königs, bzw. Gottes) und „*demuth*“ (Ähnlichkeit) als „Bild Gottes“-Metapher ein Dreifaches aus: (1) wie ein König die Schöpfung zu schützen, (2) wie ein Götterbild auf der Erde wirkmächtig zu sein, (3) wie ein Sohn Gottes die Welt wie das Vaterhaus zu verwalten und liebevoll zu gestalten<sup>87</sup>. Der Bedeutung des Wortes „*radah*“ folgend – oft mit „herrschen“ übersetzt –, wird dem Menschen ein königliches Hirtenamt übertragen, in dem er vor allem die Rechte der Schwachen zu schützen und lebenswerte Existenzbedingungen für alle zu ermöglichen hat<sup>88</sup>. So ist der Mensch mit der Herrlichkeit und Ehre Gottes gekrönt und nimmt an der Herrschermacht Gottes über die Schöpfung teil (Ps 8, 6f). In diesem Sinne ist der Mensch auch Stellvertreter und Repräsentant Gottes (Lk 6,36: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist“). Herrscherauftrag, Gottesverehrung und Sorgeauftrag für die Welt sind nicht voneinander zu trennen. Der im PuF genannte „Dienst Gottes“ kann als Sorgeauftrag des Menschen für die Welt verstanden werden, der sich den Mitmenschen und der Schöpfung gegenüber nicht „herrschend“ sondern „Heil-wirkend“ zeigt.

In einer biblischen Leseart deutet J. I. Faus den „*Dienst Gottes*“ als die Sache des Reiches Gottes, das „*Lob Gottes*“ ist der lebendige Mensch (vgl. Irenäus) und die höchste „*Ehrfurcht Gottes*“ besteht im Anerkennen seiner Präferenz der Kleinen (Lk 10,21; Mt 18,10). Die „*Rettung der Seele*“ setzt Faus nicht mit einer Belohnung im nächsten Leben in Verbindung, sondern vielmehr mit der vollen Realisation der Person<sup>89</sup>. Laut E. Schillebeeckx begründen die Gerechtigkeit und die Liebe zwischen den Menschen die Ehre und die Herrlichkeit Gottes

---

<sup>85</sup> Vgl. GARCÍA, „*El hombre es creado para...*“, S. 9.

<sup>86</sup> Vgl. DIRSCHERL, *op. cit.*, S. 116.

<sup>87</sup> Vgl. ZENGER, E., *Gottes Bogen in den Wolken*, Stuttgart 1983, S. 90, zitiert nach: DIRSCHERL, *op. cit.*, S. 114.

<sup>88</sup> Vgl. DIRSCHERL, *op. cit.*, S. 114.

<sup>89</sup> Vgl. FAUS, J. I., „*De la 'Indiferencia' al 'tercer grado de humildad'*. Notas para una cristología de libertad“, *Manresa* 63 (1991), S. 249.

(vgl. „*Ehrfurchterweis*“ und „*Lob Gottes*“). So ist es der lebendige Mensch, der – liebevoll und engagiert dem leidenden Menschen zugewandt – die Ehre und Herrlichkeit Gottes in der Welt sichtbar macht<sup>90</sup>. Weil Gott den Menschen zu seiner Vollendung befähigt, wird die Ehre Gottes in der Freude und in der Heiligkeit der Menschen sichtbar<sup>91</sup>. Schillebeeckx‘ Überlegungen beruhen u.a. auf seiner Auslegung zur „gegenseitigen Liebe“ (Joh 14,20), bei der er die Vaterunser-Bitten „geheiligt werde dein Name, dein Reich komme“ mit dem Auftrag zur gegenseitigen Liebe verbindet<sup>92</sup>.

Einerseits muss sich der Mensch als Ziel und Mitte der Schöpfungsoffenbarung verstehen, da die Welt auf ihn hin ausgerichtet ist (GS 12). Die im PuF verwendete Formulierung, „*die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen*“, geht in diese Richtung und unterstreicht die Anthropozentrik der Welt. Andererseits ist es des Menschen „Würde und Berufung“ (GS 12), als geschaffene Person Gott, seinen Schöpfer, anzuerkennen und zu lieben. Aus der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ [EB 230-237], in der Ignatius darauf hinweist, dass die Liebe mehr in die Werke als in die Worte zu legen sei, lässt sich schließen, dass „den Schöpfer lieben“ primär als tätiger Dienst für Gott und Zusammenarbeit mit ihm zu verstehen ist. Des Menschen Gottebenbildlichkeit ist als *Christusebenbildlichkeit* zu verstehen, und dies wiederum bedeutet: als *Proexistenz für andere*.

#### 4. Personseinheit des Menschen

Die Natur des Menschen vollzieht sich in der Einheit der Person in Geist, Seele und Leib. Der Mensch ist *einer* und gerade darum nicht der Dualität von Geist und Materie ausgesetzt. Die in der Scholastik von Thomas von Aquin entwickelte und auf aristotelischem Gedankengut beruhende Konzeption der Einheit des Menschen wurde vom Konzil von Vienne (1311) aufgenommen und vom Fünften Laterankonzil (1513) und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) bestätigt.

Als menschliche Person ist die einmalige konkrete Existenz des Menschen als geistig-leibliches Wesen, in ihrem transzendentalen Bezug auf Gott und ihrem kategorialen Bezug auf die Welt, zu verstehen. Der Mensch trägt die Hoffnung auf die Vollendung seiner Einheit in Leib und Seele, die Auferstehung von den Toten, in sich. Diese Realisierung seiner Existenz im auferweckten Leib, ist von einem bloßen Weiterexistieren zu unterscheiden. Seine Bestimmung ist es, in Gott zur Vollendung zu kommen, der nach Thomas Urheber und

---

<sup>90</sup> Vgl. SCHILLEBEECKX, E., *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de educación Atenas, Madrid 1994, S. 148f.

<sup>91</sup> Vgl. *ibid.*, S. 155.

<sup>92</sup> Vgl. *ibid.*, S. 148f.

absolut erster Grund (*causa efficiens*), Exemplarursache aller Dinge (*causa exemplaris*) und Zielgrund aller Schöpfung (*causa finalis*) ist.

## 5. Der Mensch im Widerstand gegen Gott (Sünde)

Die im AT verwendeten hebräischen Worte *hata*‘, *pasa*‘ und *‘awah* drücken jene objektiv verkehrten Handlungen aus, die unter dem theologischen Begriff „Sünde“ zusammengefasst werden können<sup>93</sup>. Ihren Bedeutungen nach werden sie, ohne jedoch die subjektive Verantwortung des Täters zu unterstreichen, verstanden als „die Gemeinschaft mit Jahwe verfehlen, mit ihm brechen, von ihm abgekehrt sein“<sup>94</sup>. Paulus hingegen hebt in seinem Grundverständnis der Sünde die aktive Übertretung des göttlichen Gebots hervor und verweist Sünde in den Bereich einer übernatürlichen Macht, die dem einzelnen Menschen wenig Spielraum gibt<sup>95</sup>. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts betont Clemens von Alexandrien, dass persönliche moralische Sünde nur aus dem freien Willen hervorgehen kann<sup>96</sup>.

Als Sünde ist nicht ein einfaches moralisches Fehlverhalten zu verstehen, sondern die Ablehnung der Lebensgemeinschaft mit Gott, die letztes Ziel des Menschen ist. Es ist eine Abtrennung des Menschen vom Ursprung des Lebens. So hindert die Sünde den Menschen, dass dieser seine Erfüllung erreicht (GS 13). Der durch Sünde schuldig werdende Mensch entzieht sich Gott als Dialogpartner, bleibt aber zu ihm „in einer Bezogenheit, weil Gott den Menschen nicht aus der Berufung der Ebenbildlichkeit entlässt“<sup>97</sup>. In sich selbst verkrümmt und verschlossen (*incurvatus in se ipsum*) verweigert der Mensch den Dialog mit Gott und verharrt im Selbstgespräch mit sich. Er macht sich selbst zum Zentrum der Welt, von dem aus alles zu verstehen und worauf alles bezogen ist. Indem der Mensch Gott und andere für seine eigenen Zwecke instrumentalisiert, entzieht er sich seiner im *Imago-Dei*-Sein gegebenen Auftrag zur Proexistenz und Stellvertretung für die anderen Menschen. Im Versuch, sich zu entziehen, lehnt der Mensch Gottes Wort ab und weigert sich, Verantwortung für das Heil der anderen zu übernehmen. Als Beispiel dafür, wie der Mensch Solidarität aufgibt und die Schuld anderen zuschiebt, um sich selbst davon innerlich frei zu machen, kann die Paradieserzählung (Gen 3) dienen, in der Adam seine Frau Eva und diese wiederum die Schlange beschuldigt. In dieser Ur-Geschichte wird der Beziehungsabbruch als Ur-Sünde des Menschen dargestellt, die Entzweiung und Spaltung nach sich zieht. Das Sich-Entziehen des Menschen aus der Nähe Gottes hat die Aufkündigung der Beziehung zum Schöpfer und

---

<sup>93</sup> In diesem Unterabschnitt folge ich: DIRSCHERL, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, S. 156-182.

<sup>94</sup> Vgl. PESCH, *op. cit.*, S. 116.

<sup>95</sup> Vgl. *ibid.*, S. 126.

<sup>96</sup> CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* II, 52-55; IV, 93, zitiert nach: MÜLLER, *op. cit.*, S. 146.

<sup>97</sup> DIRSCHERL, *op. cit.*, S. 159.

weitere Auswirkungen für die Beziehung der Menschen untereinander und zur Schöpfung zur Folge. So ist der Mensch auf „*Rettung seiner Seele*“ angewiesen, weil er sich verfehlt hat<sup>98</sup>. Für van Breemen wird sich der Mensch der Berechtigung seiner Existenz gewiss, wenn er es zulässt, sich ganz aus Gottes Liebe verstanden und bedingungslos bejaht zu wissen. Daher können konkrete Sünden auch als eine Weigerung, sich lieben zu lassen verstanden werden, die darin besteht, dass sich der Mensch der schöpferischen Liebe Gottes verschließt<sup>99</sup>. Aber auch wenn der Mensch sich für die Sünde entscheidet, bleibt er stets Geschöpf Gottes. Es gibt vor Gott keine Sünde, die nicht auf Vergebung durch sein Liebesangebot hoffen darf, wenn sich der Mensch aufs Neue auf Gott hin öffnet und transzendiert.

## 6. Erbsünde

Die Vorform der Erbsündenlehre ist bei Paulus zu finden (Röm 5,12; Gal 3,22): Er spricht von der „Verschlossenheit aller Menschen unter der Sünde“<sup>100</sup>. Die Lehre von der Erbsünde geht noch einen Schritt weiter und versteht unter Erbsünde den Verlust der ursprünglich geschenkten Gemeinschaft mit Gott. Im Kern geht es darum, dass sich der Mensch in einem Zustand befindet, der seine individuelle Realisierung in seinem konstitutiven Bezogensein auf Gott hemmt. In kirchenamtlichen Texten ist das Thema Erbsünde geschichtswirksam erstmals auf der zweiten Synode von Orange (529) zu finden<sup>101</sup>. Für Thomas ist die Erbsünde formal *privatio* (ein Mangel) der Urstandsgerechtigkeit<sup>102</sup> und material Konkupiszenz, was für ihn bedeutet, dass die Seelenkräfte des Menschen den vergänglichen Gütern auf ungeordnete Weise zugeordnet sind<sup>103</sup>. Thomas' Gedanken zur Erbsünde, die auf einem Zusammenhang der „Seelenkräfte des Menschen“, der „vergänglichen Güter“ und deren „ungeordnete Zuordnung“ beruhen, können mit dem PuF in Verbindung gebracht werden. Dieses denkt den „Menschen“, „*die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde*“ und deren geordneten und zielgemäßen Gebrauch zusammen. Während es jedoch im PuF darum geht, wie der Mensch die Rettung seiner Seele erreichen kann, so erklärt Thomas, warum der Mensch die Ursprungsgerechtigkeit – und damit sein Seelenheil – verloren hat. Durch den geordneten Gebrauch der „*geschaffenen Dinge*“ (PuF), bzw. die geordnete Zuordnung der vergänglichen Güter (Thomas), wären weniger Hindernisse von Seite des Menschen zu Gott hin vorhanden. Wenn nun der Mensch die Ziele des PuF vollständig und permanent in ihrer Fülle erreichte,

---

<sup>98</sup> Vgl. PESCH, *op. cit.*, S. 72.

<sup>99</sup> Vgl. VAN BREEMEN, P., „Der Mensch ist geschaffen ...“: *Geist und Leben* 51 (1978), S. 9-10.

<sup>100</sup> Vgl. PESCH, *op. cit.*, S. 123.

<sup>101</sup> Vgl. *ibid.*, S. 130.

<sup>102</sup> Als Urstandsgerechtigkeit (*iustitia originalis*), bzw. Ursprungsgerechtigkeit ist ein Zustand zu verstehen, in dem die Menschen Gott und den Mitgeschöpfen gerecht werden.

<sup>103</sup> Vgl. STh. I/II q. 83 a. 3, zitiert nach: MÜLLER, *op. cit.*, S. 150.

wäre es durchaus denkbar, dass er die verlorene Ursprungsgerechtigkeit wiedererlangte und sich Gott und den Mitgeschöpfen gegenüber „gerecht“ verhielte. Da aber realistischer Weise davon auszugehen ist, dass sich der Mensch aus eigener Kraft dem Lebensideal des PuF nur annähern und höchstens gelegentlich erreichen kann, so dass immer eine noch vollkommene Verwirklichung dieses Ideals denkbar wäre, ist die vollständige und permanente Wiedererlangung der Ursprungsgerechtigkeit von seiten des Menschen her nicht möglich. Wohl aber wird der Mensch durch die Annäherung an die im PuF genannten Ziele in der Gemeinschaft mit Gott wachsen.

### Gottes Selbstoffenbarung als Schöpfer der Welt (Schöpfungslehre)

Das Nachdenken über eine theologische Schöpfungslehre ist legitim und sinnvoll, um dem Glauben letzte anthropomorphe Gottesvorstellungen zu nehmen<sup>104</sup>. Darüber hinaus ist es für den gläubigen Mensch auch von Interesse, zu fragen, was der göttliche Sinn des Kosmos ist bzw. welches Gottesbild er sich machen soll<sup>105</sup>. In ihren Aussagen zur Schöpfungstheologie lehrt die Kirche, dass alles Geschaffene sehr gut ist (Gen 1, 31), weil es vom guten Gott, frei und aus Güte (DH 3002) und Liebe (GS 19), erschaffen wurde. Gott ist der Urheber aller körperlichen und geistigen Dinge und hat sie aus dem Nichts geschaffen (*creatio ex nihilo*) (DH 790; 800, 3001-3003)<sup>106</sup>.

Für Augustinus ist das Böse keine eigene und wirkliche Existenz, sondern ist lediglich eine *privatio boni* (Mangel an Sein/Mangel am Guten). Es ist sittliche Aufgabe des Menschen, Gottes Werk der Schöpfung zu bewundern und das Böse in seiner Wesen- und Wertlosigkeit zu überwinden<sup>107</sup>. Das moralisch Böse, die Sünde, hat keine geschaffene Natur (DH 1333) und existiert nicht in sich, sondern koexistiert durch Willenszustimmung eines Geschöpfes. Es kann als parasitäre Existenz betrachtet werden, da es ein zum Guten geschaffenes Geschöpf von seiner Selbstrealisierung, nämlich der ihm zukommenden Anteilhabe am göttlichen Leben, abhält (*malum morale negativum*). So wurden auch der Teufel und andere böse Geister ihrer Natur nach als ursprünglich gute Engel geschaffen (DH 457; 800). Durch das parasitäre Böse ist der Mensch darin gehindert, sein im PuF genanntes Ziel, „*seine Seele zu retten*“, zu erlangen. Durch Einfluss des Bösen ist der Mensch ebenso eingeschränkt die, der „*Rettung*“

---

<sup>104</sup> Vgl. PESCH, O. H., *Katholische Dogmatik, Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1, Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Matthias-Grünwald, Ostfildern 2008, S. 298.

<sup>105</sup> Vgl. *ibid.*, S. 297.

<sup>106</sup> Hier folge ich vornehmlich: MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 155-223.

<sup>107</sup> Vgl. *ibid.*, S. 311.

der Seele“, vorausgehenden anthropologischen Ziele, „Gotteslob, Ehrfurchtserweis und Gottesdienst“, in Fülle zu realisieren.

Laut der Synode der Kölner Kirchenprovinz (1860) ist die Welt zu einem doppelten Zweck erschaffen: einerseits um dem Glück des Menschen zu dienen und andererseits um die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren, insbesondere seine Weisheit, Macht und Güte<sup>108</sup>. Dass die Dinge gemäß dem PuF um eines Zieles willen geschaffen sind („die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen“) ist Ausdruck ihrer wesensgemäßen Verschiedenheit von Gott. Auf diese weist auch die Konstitution „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils hin, welche die Unveränderlichkeit Gottes gegenüber der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Dinge betont (DH 3001-03; 3021-25). Der fundamentale Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf bedeutet aber keine Trennung beider. Vielmehr besteht zwischen Gott und Welt „eine Bezogenheit in der Differenz“, welche Discherl anhand der biblischen Metaphorik des Atems (Gen 1) erklärt: Indem Gott seinem Geschöpf den Odem einbläst, schenkt er dem Mensch das Leben, das dieser in der Bezogenheit auf seinen Schöpfer findet<sup>109</sup>.

Laut Rahner ist der Mensch in seiner Kreatürlichkeit immer in Gefahr, sich „entweder Gott gegenüber durchzusetzen oder aber das Geschaffene im Horizont des Absoluten nicht ernst zu nehmen“<sup>110</sup>. Mit dem „Geschaffenen“ sind, die im PuF genannten „übrigen Dinge“ gemeint, also alles Irdische. Für Rahner sind „die übrigen Dinge“ „alles, was zwischen meinem bloßen Ich und Gott steht“<sup>111</sup>. D.h. unter dem Ausdruck „die übrigen Dinge“ ist schlichtweg alles zu verstehen: „die materielle[n] Gebrauchsgegenstände, die Zeitverhältnisse, die Menschen meiner Umgebung, meine Beschäftigungen, meine Anlagen, mein in freien Entscheidungen geprägtes Wesen, [...] Gedanken und Streben usw.“<sup>112</sup>. Weil Gott „die übrigen Dinge“ des Menschen wegen erschafft, sind sie „Sakrament Gottes, das wirksame Sakrament Gottes, in dem sich Gott uns selber gibt“<sup>113</sup>. Darum darf dieses Irdische nie als unbedeutend, vorläufig und minderwertig angesehen werden, da Gott im Menschen wächst, je positiver dessen Beziehung zu den Dingen ist und umgekehrt<sup>114</sup>. Die „übrigen Dinge“ sind in unserem

---

<sup>108</sup> NEUNER, J., ROOS, H., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg<sup>12</sup>1986, S. 303-313; zitiert nach: MÜLLER, *op. cit.*, S. 160.

<sup>109</sup> Vgl. DIRSCHERL, *op. cit.*, S. 56.

<sup>110</sup> RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München 1965, S. 22.

<sup>111</sup> *Ibid.*, S. 23.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> RAHNER, K., *Einübung priesterlicher Existenz*, Herder, Freiburg 1970, S. 39.

<sup>114</sup> Vgl. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, S. 24.

Verhältnis zu Gott der Raum für unseren Dienst und unsere Anbetung<sup>115</sup>. „Indem wir die Dinge im christlichen Sinn ‚lassen‘, bringen wir sie gerade in die göttliche Bindung zu uns, die als die von Gott gewollte auch die gültigste sein muss“<sup>116</sup>. Allerdings hat der Mensch von den meisten Dingen in der „naiven Selbstverständlichkeit [seines] Umgangs mit ihnen nicht einmal gemerkt, dass sie noch nicht in den Dienst Gottes hineinintegriert sind“<sup>117</sup>. So halten die Dinge den Menschen letztlich nicht vom Dienst Gottes ab, sie werden höchstens darin ein Hindernis, dass er sich der größeren, wachsenden Liebe zu Gott versagt<sup>118</sup>. Gott, der die universale Ursache des menschlichen Daseins ist, erhält in schöpferischer Aktualität die Welt (*creatio continua*) im Dasein und in der Bewegung, indem er ihr zeitlos und unteilbar präsent ist<sup>119</sup>. Er ist in und über der Welt.

### Lebensgemeinschaft mit Gott im Heiligen Geist (Gnadenlehre)

In einem weiteren Schritt wollen wir den von Sünde und Tod befreiten Menschen in seiner Lebensgemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott behandeln<sup>120</sup>. Die Gnadenlehre kann als Höhepunkt der gesamten christlichen Theologie bezeichnet werden, bei der aus der Perspektive der Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes das Leben des Menschen thematisiert wird. Die laut PuF durch Verfolgung der drei anthropologischen Ziele zu erlangende „*Rettung der Seele*“ wollen wir als „Heil“ der Seele verstehen, welches in einem ganzheitlichen Sinn als „Heil“ des gesamten Menschen zu betrachten ist. Dem griechischen „*holos*“ verwandt, welches „Ganzheit“, „Fülle“ und „Verwirklichung“ bedeutet<sup>121</sup>, können wir in umfassenden Sinne die „*Rettung der Seele*“ mit dem „Leben in Fülle“ vergleichen, bei dem „der Mensch seinen unendlichen Drang nach Glück, Leben und Freude ganz verwirklicht“<sup>122</sup>. Dieses „Heil“-Sein, das der letzte Grund und Sinn des menschlichen Daseins ist, kann aber nicht allein durch menschliche Anstrengung und Leistung erreicht werden. Es muss dem Menschen in letzter Konsequenz von Gott geschenkt werden, weshalb wir auf die Gnade zu sprechen kommen müssen.

---

<sup>115</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*, S. 22.

<sup>118</sup> Vgl. RAHNER, *Einübung priesterlicher Existenz*, S. 40.

<sup>119</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 220.

<sup>120</sup> Hier folge ich vornehmlich: MÜLLER, *op. cit.*, S. 770-814.

<sup>121</sup> Vgl. GRESHAKE, G., *Geschenkte Freiheit, Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg i. Br., 1977, S.

16.

<sup>122</sup> *Ibid.*

Gnade ist ein spezifisch christlicher Begriff, der das gesamte Heilshandeln Gottes in Jesus Christus zusammenfasst<sup>123</sup> und „den entscheidenden, alles bestimmenden Gesichtspunkt für jede christliche Glaubensaussage“<sup>124</sup> darstellt. Das AT verkündet auch dort als „Wirklichkeit der Gnade“, dass Gott sich in Freiheit und Liebe des Menschen „gnädig“ annimmt, wo das hebräische Wort „*chesed*“ und dessen griechische Übersetzung „*charis*“ nicht explizit auftauchen<sup>125</sup>. Im NT ist Jesus selbst die fundamentale Gnade, der in der Verkündigung der Reich-Gottes-Botschaft den Menschen annimmt und ihn von Sorge und Angst zur Hoffnung hin befreit. Durch den Ruf in die Nachfolge möchte Jesu seinen Jüngern und Jüngerinnen die Erfüllung ihrer tiefsten menschlichen Sehnsucht ermöglichen<sup>126</sup>.

Für Thomas von Aquin besteht das Ziel der menschlichen Natur in ihrer Vollendung in der Einigung der Liebe. Den Naturbegriff Aristoteles’ im Sinne der christlichen Schöpfungstheologie umformend, bedeutet für ihn „Natur“ nicht das, was im Voraus den Willen auf ein starres Muster festlegt. Als „Natur“ versteht er vielmehr die sich vollziehende menschliche Freiheit auf ihr Ziel hin, die Vollendung des Menschen in der Einigung mit der Liebe. Die Gnade wiederum vollendet bei Thomas die teleologische verfasste Natur<sup>127</sup>, welche ohne die Gnade ihr Ziel nicht erreichen könnte. Diese Selbsttranszendenz kann als „über-natürlich“ verstanden werden. In diesem Sinn kann der Mensch allein durch die Gnade (*sola gratia*) erlöst und mit der liebenden Gemeinschaft Gottes vereint werden<sup>128</sup>.

Ausgehend von der Scholastik ist als Gnade Gott selbst zu verstehen, der sich in der Schöpfung (*gratia creatoris*), in der Erlösung (*gratia Christi*) und in der Heiligung und Versöhnung (*gratia spiritus sancti*) dem Menschen mitteilt. So ist die Gnade – in der göttlichen Selbstmitteilung in Jesus Christus im Heiligen Geist – offenbarende, vollendende, rechtfertigende und vergebende Zuwendung Gottes an den Menschen.

Das thomanische Ziel des Menschen, die „Einigung mit der Liebe“, kann insofern mit dem PuF in Verbindung gebracht werden, als es im PuF schlechthin um die vollkommene Liebe geht<sup>129</sup>. So vertritt der an den Vorarbeiten zum amtlichen Direktorium beteiligte und von den ersten Generälen Laynez, Borgia, Mercurian und Aquaviva geschätzte P. Aegidius González, die Meinung, dass im PuF „die Liebe aus reinem Herzen und ungeheucheltem Gewissen [als

---

<sup>123</sup> Vgl. PESCH, *Frei sein aus Gnade*, S. 76.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> Vgl. GRESHAKE, *op. cit.*, S. 28 f.

<sup>126</sup> Vgl. *ibid.*, S. 30 f.

<sup>127</sup> Vgl. STh. I, q. 1, a. 8.

<sup>128</sup> Vgl. STh. I/II, q. 109, a. 7.

<sup>129</sup> Vgl. SIERP, W., „Das Fundament der Ignatianischen Exerzitien“, in: *Geist und Leben* 2 (1927), S. 97.

Ziel vorgelegt wird] (1 Tim 1,5), so dass wir nichts der göttlichen Liebe vorziehen<sup>130</sup>. Auch wenn bei Thomas die Einigung mit Gott, der die Liebe ist, erst im Leben nach dem Tod zu ihrer Fülle gelangt, so ist ihr in diesem Leben ein prozessualer Charakter zu eigen. Jene „werdende“ Einigung mit der Liebe knüpft an den im PuF implizit verwendeten Liebesbegriff an, der sich primär auf das irdische Leben ausrichtet. Die Übereinstimmung des menschlichen Wollens und Liebens mit der göttlichen Liebe, die – ähnlich dem steten Wiedererlangen der Indifferenz – in dieser Welt stets neu wiederzugewinnen ist, findet im thomanischen Ziel eine permanente Übereinstimmung.

Von Gott ist der Mensch für den Empfang der Gnade konstitutiv geschaffen. Er braucht Gnade, von der seine ganze Existenz getragen wird<sup>131</sup>, weil er Geschöpf und Sünder ist<sup>132</sup>. Durch sie ist er „wahrhaft gerechtfertigt“ (Konzil von Trient: DH 1528; 1561), kann sich die heiligmachende Gnade (*gratia sanctificans*) jedoch weder verdienen noch frei über sie verfügen. Die Gnade, als Inbegriff der Offenbarung und des christlichen Glaubens, zielt auf die personal-dialogische Teilnahme (*oikonomia*) des Menschen an der Gemeinschaft der dreifaltigen Liebe Gottes um das menschliche Geschöpf zu vergöttlichen. Die im PuF genannten anthropologischen Ziele sind realisierbar, da Gott dem Menschen mit seiner Gnade zuvorkommt, in ihm wohnt und ihm im Voraus seine Liebe und Nähe geschenkt hat (vgl. [EB 230-237])<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> Mon. Ign. II. Exerc., S. 910f., zitiert nach: SIERP, „Das Fundament der Ignatianischen Exerzitien“, S. 97f.

<sup>131</sup> Vgl. PESCH, *Frei sein aus Gnade*, S. 100.

<sup>132</sup> Vgl. *ibid.*, S. 72.

<sup>133</sup> Vgl. SCHNEIDER, M., *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*, Tyrolia, Innsbruck 1987, S. 165.

## Bibliografie

- ATHANASIUS, *Oratio de incarnatione*.
- CUSSON, G., *Experiencia personal del misterio de salvación*, Apostolado de la prensa, Madrid 1973.
- DIRSCHERL, E., *Grundriss Theologischer Anthropologie*, Friedrich Pustet, Regensburg, 2006.
- GARCÍA, J. A., „*El hombre es creado para...*’ (EE 23). Carácter vectorial y autotranscendente del ser humano“: *Manresa* 80 (2008), S. 5-17.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., „De la ‘Indiferencia’ al ‘tercer grado de humildad’“. Notas para una cristología de libertad“: *Manresa* 63 (1991), S. 247-257.
- GRESHAKE, G., *Geschenkte Freiheit, Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg i. Br., 1977.
- HASITSCHKA, M., „Die Welt sehen, wie sie gebadet ist im Blute Christi““, in: THORER, J. (Hrsg.), *Gott suchen und finden. Nach Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg 2013, S. 40-44.  
*Skriptum zur Exegesevorlesung WS 2003/2004 zur Offenbarung des Johannes*, Innsbruck 2004.
- KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Herder, Freiburg i. Br. 2008.
- KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, Echter, Würzburg 1996.
- MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik, Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1995.
- ORBE, A., „Gloria Dei vivens homo – (Análisis de Ireneo, *adv. haer.* IV, 20, 1-7)“: *Gregorianum* 73 (1992), S. 205-268.
- PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade*, Herder, Freiburg i. Br. 1983.  
*Katholische Dogmatik, Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1, Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Matthias-Grünwald, Ostfildern 2008.
- RAHNER, H., „Zur Christologie der Exerzitien“: *Geist und Leben* 35 (1962), S. 14-38.115-140.
- RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München 1965.  
*Einübung priesterlicher Existenz*, Herder, Freiburg 1970.
- SATTLER, D./SCHNEIDER, TH., „Schöpfungslehre“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Grünwald, Ostfildern 2013, S. 120-238.
- SCHILLEBEECKX, E., *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de educación Atenas, Madrid 1994.
- SCHNEIDER, M., *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*, Tyrolia, Innsbruck 1987.
- SIERP, W., „Das Fundament der Ignatianischen Exerzitien“: *Geist und Leben* 2 (1927), S. 93-112.
- THORER, J. (Hrsg.), *Gott suchen und finden. Nach Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg 2013.
- VAN BREEMEN, P., „Der Mensch ist geschaffen ...“: *Geist und Leben* 51 (1978), S. 1-10.

## II. Der Kern des Prinzip und Fundaments

### Das trinitarische Verständnis des Prinzip und Fundaments

#### (Gotteslehre)

Im PuF findet Gott in zweifacher Weise Eingang in den Text: implizit in den Anfangsworten „*Der Mensch ist geschaffen*“ und explizit in der Fortsetzung des Satzes „*um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten*“<sup>134</sup>. Ausgehend von der Annahme, dass dem PuF ein trinitarisches Gottesverständnis zugrundeliegt, lässt sich das PuF auch wie folgt formulieren:

„Der Mensch ist geschaffen, um Gott-Vater durch Gott-Sohn im Gott-Heiligen Geist zu loben, ihnen Ehrfurcht zu erweisen und ihnen zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem er geschaffen ist...“.

Demnach ist der Mensch einerseits dazu geschaffen, um *jede einzelne* der drei göttlichen Personen zu loben<sup>135</sup>, ihr Ehrfurcht zu erweisen, ihr zu dienen und so sein Heil<sup>136</sup> zu erlangen. Da die göttlichen Personen jedoch untrennbar sind, und wir nicht in einen Tritheismus<sup>137</sup> verfallen wollen, ist der Mensch andererseits auch dazu geschaffen, *die Trinität als Ganze* zu loben, ihr Ehrfurcht zu erweisen und ihr zu dienen, um dadurch zum Heil zu finden. Voraussetzung dafür –, und zugleich auch Auswirkung davon –, ist, dass der Mensch sowohl eine persönliche Beziehung zu jeder einzelnen der drei göttlichen Personen als auch zur Trinität als Ganzer entwickelt.

Aus den nachfolgenden Überlegungen<sup>138</sup> zur trinitarischen Gotteslehre lässt sich darüber hinaus folgern, dass „*Gotteslob*“, „*Ehrfurchtserweis*“ und „*Gottesdienst*“ im Menschen wohl dann am ehesten verwirklicht werden, wenn der Mensch sich die trinitarischen Beziehungen in seinem Leben zu eigen macht und aus dem Geheimnis des drei-einen Gottes, Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiliger Geist lebt. Durch die Nachahmung des trinitarischen Beziehungsgeschehens –, dem „Für-einander-Da-Sein“ –, in seinem eigenen Leben „*rettet*“

<sup>134</sup> Vgl. GÓMEZ CAFFARENA, J., „Principio y Fundamento para agnósticos“: *Manresa* 69 (1997), S. 346.

<sup>135</sup> Zum besseren Verständnis von „Gotteslob“, „Ehrfurchtserweis“ und „Gottesdienst“ siehe die Kapitel „Anthropologie“ und „Sakramentenlehre“.

<sup>136</sup> Zur Verwendung des Ausdrucks „sein Heil erlangen“ anstatt von „seine Seele zu retten“ siehe die Kapitel „Anthropologie“ und „Sakramentenlehre“.

<sup>137</sup> Zur Begriffsklärung des „Tritheismus“ siehe den Abschnitt „Trinitätstheologische Häresien“ im Kapitel „Gotteslehre“.

<sup>138</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 416-476.

der Mensch „*seine Seele*“, er würde heil. So lässt sich das PuF auf die Kurzformel bringen: „trinitarisch leben, für-einander-da-sein, heil werden“.

## 1. Trinitätstheologie

In einem weiteren Schritt betrachten wir den dreifaltigen Gott, den unmittelbaren Gegenstand und das unterscheidendes Merkmal des christlichen Glaubens (Mt 28,19; 2 Kor 13,13). Er zeigt sich in heilsgeschichtlicher (ökonomischer) Selbstmitteilung als Schöpfer, Erlöser und Versöhner der Menschen. Der drei-eine Gott ist sich selbst mitteilende Liebe, die er den Menschen erweist: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16)<sup>139</sup>. Er ist das göttliche Geheimnis, in dem sich das Geheimnis des Menschen offenbart. Ohne ihn verlöre der Mensch seine transzendente Begründung und verkäme zu einem rein biologischen Bedürfniswesen, einem Tier gleich. Des Menschen Freiheit und das Streben nach unbedingter Gerechtigkeit ginge verloren<sup>140</sup>. So werden atheistische Sinn- und Hoffnungsentwürfe dem Geheimnis des Menschen und der Wirklichkeit nicht gerecht<sup>141</sup>. Sie können auch die Fragen des persönlichen Glücks, der Schuld, des Leidens und Sterbens des Menschen nicht beantworten<sup>142</sup> und führen in letzter Konsequenz zum Nihilismus<sup>143</sup>. Das christliche Bekenntnis zum drei-einen Gott ist die allein passende Antwort auf den Atheismus<sup>144</sup>.

Als christliche Existenz verstehen wir die Anteilnahme des Menschen im Glauben, Gebet und Leben an den trinitarischen Beziehungen (Vater, Sohn und Hl. Geist zueinander), ermöglicht durch Ausgießung des Geistes in das Herz der Menschen (Röm 5,5) und durch Teilhabe an der Sohnschaft Jesu zum Vater (Röm 8,15.29; Gal 4,4-6). Im Heiligen Geist ist Gott den Menschen unwiderruflich und vorbehaltlos nahe<sup>145</sup>. Unter „christlicher Gotteslehre“ verstehen wir die Lehre vom „Grund“ des Heils, und weil wir die Heilsoffenbarung Gottes in Christus betrachten, wollen wir zuerst von Gott-Vater reden<sup>146</sup>. In der Beziehung zu Jesu und in dessen öffentlichen Wirken offenbart sich Gott als Vater und gibt sein innerstes Wesen kund. Diese innergöttliche Relationalität der Trinität offenbart sich in der geschichtlichen Beziehung Gottes zum Menschen Jesu. So ist die *ökonomische* (heilsgeschichtliche) Trinität der Erkenntnisgrund der *immanenten* (innergöttlichen) Trinität und die *immanente* Trinität ist der

---

<sup>139</sup> Vgl. KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Herder, Freiburg i. Br. 2008, S. 31f.

<sup>140</sup> Vgl. *ibid.*, S. 57.

<sup>141</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>142</sup> Vgl. *ibid.*, S. 95f.

<sup>143</sup> Vgl. *ibid.*, S. 61.

<sup>144</sup> Vgl. PESCH, O., H., *Katholische Dogmatik, Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1/2, Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Matthias-Grünewald, Ostfildern 2008, S. 718.

<sup>145</sup> Vgl. *ibid.*, S. 716.

<sup>146</sup> Vgl. *ibid.*, S. 425f.

Seinsgrund der *ökonomischen* Trinität<sup>147</sup>. Der eine Gott ist als Vater, Sohn und Geist den Menschen geschichtlich erschienen<sup>148</sup>. In Jesus Christus bekommen wir es mit Gott selbst, seinem göttlichen Heilshandeln im Heiligen Geist zu tun<sup>149</sup>. So besteht für Kasper das vom Sohn Gottes gebrachte Heil darin, dass die Menschen im Heiligen Geist zu Söhnen und Töchtern Gottes werden<sup>150</sup>.

Da die personale Glaubenserfahrung stets der Glaubensbegrifflichkeit vorangeht, sind die sprachlichen Primärerfassungen in der Bibel und die begrifflichen Darstellungen im Trinitätsdogma stets von der personal geschichtlich-konkreten Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen bestimmt. Unterschiedliche Götter-Dreiheiten der mythischen Religionen haben mit dem christlichen Trinitätsglauben, der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung des dreieinen Gottes, nichts zu tun, da jene den Rahmen des Polytheismus nicht verlassen. Philosophische Kosmologien (z.B. von Platon, Aristoteles, Plotin) und Zahlenspekulationen<sup>151</sup> entspringen der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit und haben weder etwas mit der personalen Wirklichkeit von Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist, noch mit deren göttlicher Relationalität zu tun.

Die Trinität ist ein absolutes Geheimnis, das nur im Glauben und in der Liebe erkannt werden kann. In der einen göttlichen Natur sind die drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist voneinander zu unterscheiden. Der Sohn geht aus dem Vater hervor. Während in der östlichen Tradition der Geist „allein aus dem Vater“ hervorgeht, geht in der westlichen Tradition der Geist aus dem Vater „und aus/durch den Sohn“ (*filioque*) hervor. Jedoch geht der Geist *principaliter aus dem Vater*<sup>152</sup> hervor. Diese Differenz – in der sich die Entwicklungen unterschiedlicher Theologien widerspiegeln – hat die *filioque*-Kontroverse ausgelöst. Die 3. Synode von Toledo (589) verwendet erstmal die Formulierung *filioque* (DH 470), um sich gegen den Arianismus abzugrenzen. Nach westlicher Auffassung wird diese nicht als inhaltliche Erweiterung verstanden, sondern nur als präzisierender Zusatz zum Trinitätsglauben, wie er in Nizäa und Konstantinopel definiert worden war.

Jede göttliche Person ist der eine und wahre Gott. Alle drei durchdringen sich gegenseitig und sind den jeweils anderen göttlichen Personen inne (*trinitarische Perichorese*). Dieses

---

<sup>147</sup> Das von Karl Rahner stammende Axiom besagt: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität, und umgekehrt“.

<sup>148</sup> Vgl. PESCH, *Katholische Dogmatik, Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1/2*, S. 719.

<sup>149</sup> Vgl. KASPER, *op. cit.*, S. 421.

<sup>150</sup> Vgl. *ibid.*, S. 422.

<sup>151</sup> So spekulierte z.B. der Pythagoreismus über das Verhältnis der Zahl 1 zur Zahl 3.

<sup>152</sup> Mit der Wendung „*principaliter aus dem Vater*“ wird auf die Erstursächlichkeit des Vaters hingewiesen.

Ineinandersein und diese gegenseitige Durchdringung der drei göttlichen Personen verfügt über ein biblisches Fundament (Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins“) und kommt schon in frühester kirchlicher Tradition zur Sprache: So z.B. bei Athenagoras, Irenäus von Lyon, Dionysius von Rom und Athanasius<sup>153</sup>. D.-I. Ciobotea drückt das trinitarische interpersonale Liebesgeschehen, d.h. den *communialen* (gemeinschaftlichen) Lebens- und Liebesvollzug der göttlichen Personen wie folgt aus:

„Das Leben kommt nur dort in seiner ganzen Fülle zum Ausdruck, wo die Einheit weder zur Einsamkeit noch zur Uniformität wird und wo die Unterschiedlichkeit nicht zur Zertrennung oder zu einem Hindernis der Einheit in Gemeinschaft wird. Die trinitarische gegenseitige Durchdringung (*perichoresis*) ist der grundlegende und höchste Archetyp des Lebens als Gemeinschaft, wo Einheit und Unterschiedlichkeit völlig und gleichzeitig zum Ausdruck kommen“<sup>154</sup>.

Die gleichzeitige Bedeutung der Verschiedenheit der Personen formuliert H. Wipfler wie folgt:

„Je radikaler das ‚Sein zum Du‘, desto erfüllter das ‚Sich-selber-sein‘. (...) Aufgehen im Du, in letzter, geschöpfllich nicht mehr ausdenkbarer Radikalität, ist Sich-selber-Sein bzw. Selbst-Sein in letzter, geschöpfllich nicht mehr ausdenkbarer Radikalität. Die Letztradikalität des ‚Seins zum Du‘ ist die Letztradikalität des ‚Seins in sich selbst‘; die Radikalität des ‚esse ad‘ [d.h. größtmögliche Nähe und Beziehung] bedingt die Radikalität des ‚esse in‘ [d.h. Erfahrung der jeweiligen Unterschiedenheit und Einmaligkeit], wie auch umgekehrt“<sup>155</sup>.

So bedeutet die Differenz der Personen in Gott nicht individuelle Begrenzung, sondern ist die Möglichkeitsbedingung dafür, dass Liebe, Austausch, Miteinander und Füreinander existieren können<sup>156</sup>. Die Differenz in der Gemeinschaft der göttlichen Personen wird Ausdruck der höchsten Form der Einheit<sup>157</sup>.

Trinität gesagt, dass Gott wirklich „in unzugänglichem Lichte“ wohnt und noch einmal geheimnisvoller ist als es der Glaube des Volkes Israel bereits gelehrt hat<sup>158</sup>. Der *Communio*-Gedanke drückt das „Plus“ der christlichen Gottesvorstellung gegenüber dem Glauben Israels aus: Gott ist zuerst in sich selbst *Communio* und Liebe, und deshalb hat er auch Liebe zur Welt und Gemeinschaft mit den Menschen<sup>159</sup>.

---

<sup>153</sup> Vgl. KASPER, *op. cit.*, S. 435.

<sup>154</sup> CIOBOTEA, D.-I., „Jesus Christus, Das Leben der Welt. Ein Zeugnis orthodoxer Spiritualität“: *Una Sancta* 37 (1982), S. 234f., zitiert nach: GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1997, S. 189.

<sup>155</sup> WIPFLER, H., *Grundfragen der Trinitätsspekulation*, Regensburg 1977 S. 151. 153f, zitiert nach: GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 198.

<sup>156</sup> Vgl. GRESHAKE, *op. cit.*, S. 206.

<sup>157</sup> Vgl. *ibid.*, S. 216.

<sup>158</sup> Vgl. PESCH, *op. cit.*, S. 719.

<sup>159</sup> Vgl. *ibid.*, S. 720f.

## 2. Trinitätstheologische Häresien und Antworten der Kirche

In diesem Abschnitt behandeln wir unterschiedliche trinitätstheologische Häresien, und die Art und Weise, wie die Kirche in den ersten Jahrhunderten in einem theologischen Klärungsprozess darauf geantwortet hat.

### 2.1. Trinitätstheologische Häresien

Im Folgenden gehen wir kurz auf sechs trinitätstheologische Häresien ein, die in der ein oder anderen Form von der zuvor skizzierten Form abweichen. (1.) Den auf der *Gnosis* beruhenden Denksystemen liegt ein metaphysischer Dualismus von Gut und Böse zugrunde. Dem geistigen Prinzip wird das Gute und Höchste und dem Materieprinzip das Böse und Niedrigste zugeordnet. In großer Anzahl gibt es Mittelwesen, die zwischen Gott und der Welt auf- und absteigen. Von einem gnostischen Standpunkt aus betrachtet, ist Jesus Christus lediglich einer dieser Mittler. Die Vorstellung eines Schöpfergottes, der in der Heilsgeschichte den Menschen *persönlich* (und nicht nur mittels „Stellvertreter“) begegnet, existiert nicht.

(2.) Im *Modalismus* sind Vater, Sohn und Heiliger Geist nur Erscheinungswesen (*modi*) des einpersonalen, nicht trinitarischen Gottes in der Welt. Einmal erscheint Gott als Vater, ein andermal als Sohn und wieder ein andermal als Geist. Die Unterscheidung der drei Personen wird zugunsten eines bloßen Scheins aufgegeben.

(3.) Der nach *Arius* benannte *Arianismus* vertritt, dass der Sohn geschaffen und daher nicht mit dem Vater wesenseins (*homousios*) ist. Er leugnet die ewige Gottessohnschaft des Logos und versteht Gott als ewig-unveränderliche Monade, in der es keine Zweiheit geben kann: Es ist ein ferner, einsam-entrückter Gott, der sich der gewordenen Welt nicht selbst mitteilen und in ihr nicht als Handelnder tätig werden kann<sup>160</sup>. Die Relationen Gottes zur Welt – die Menschwerdung des Sohnes und Ausgießung des Heiligen Geistes – müssen aber in Gott selbst subsistieren, damit eine Selbstmitteilung Gottes möglich ist<sup>161</sup>. Die soteriologischen Konsequenzen des Arianismus sind die Unmöglichkeit der Offenbarung Gottes und die Unmöglichkeit der Erlösung des Menschen und der Welt. Die Lehre des Arius, die dem ontologischen Subordinationismus zuzuordnen ist, wurde auf dem Konzil von Nizäa (325) als häretisch verurteilt.

(4.) Die Gruppe der *Pneumatomachen* – auch Tropiker oder Macedonianer genannt – bezeichnet Athanasius als die, die „den Geist bekämpfen“ (*pneumatomachantes*). Sie

---

<sup>160</sup> Vgl. KESSLER, H., „Christologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd.1*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 335.

<sup>161</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 333.

akzeptierten zwar die Wesensgleichheit Jesu Christi als des Sohnes Gottes mit Gott dem Vater, die das erste Ökumenische Konzil (Nizäa 325) in seinem Bekenntnis gelehrt hatte, waren jedoch nicht bereit, diese Lehre auch auf den Heiligen Geist auszudehnen. Insofern stellten sie eine mittlere Position zwischen den Arianern und den strengen Nizänern (Homousianern) dar. Wohl hatten die Pneumatomachen zu Recht festgestellt, dass in Nizäa ungeklärt geblieben war, wie der Heilige Geist sich genau zum einen Gott bzw. zum Vater und zum Sohn verhält. Jedoch gingen sie zur Lösung dieses Problems von einem falschen Vater-Sohn-Schema und nicht vom Gedanken der einen göttlichen Natur (*ousia*) aus. Der Heilige Geist war für sie ein bloßes Geschöpf und daher nicht wesensgleich mit dem Vater und dem Sohn. Damit vertraten sie eine Art von „binitarischem“ Monotheismus<sup>162</sup>. Wenn aber der Heilige Geist – der den Menschen ins Herz gegeben ist (Röm 5,5) – nicht selbst Gott ist, dann wäre auch Gottes Leben nicht im Menschen und der Mensch könnte nicht vergöttlicht werden<sup>163</sup>. Die Pneumatomachen wurden auf der Synode von Konstantinopel I (381) als häretisch verurteilt.

(5.) Der *Tritheismus* (Dreigötterlehre) geht von drei individuellen göttlichen Substanzen aus die unabhängig voneinander existieren, so dass die zwischen ihnen bestehenden Relationen nicht zum Wesen der göttlichen Personen gehören.

(6.) Gemäß Positionen im Anschluss an die spekulativ trinitarisch strukturierte Philosophie Hegels gibt es drei göttliche Substanzen, die sich wiederum zu einer weiteren absoluten Substanz zusammensetzen.

Diesen sechs Häresien gegenüber lehrt die Kirche, dass Gott in einer ungeteilten göttlichen Substanz und drei verschiedenen Personen besteht.

## 2.2. Antworten der Kirche

Auf die in den ersten vier Jahrhunderten aufkommenden – und immer wieder gegenwärtigen – Häresien antwortet die Kirche mit einem Prozess der theologischen Reflexion: Gott ist eine einzige Wirklichkeit (Substanz, Wesenheit, Natur) in den drei Personen (Hypostasen, Subsistenzen) von Vater, Sohn und Geist. Es besteht eine *Ordnung der Ursprünge* und der *Relationen* (*ordo relationis*): Aus dem Vater geht der Sohn durch „Zeugung“ oder „Geburt“ (*generatio*) hervor. Vater und Sohn sind der eine Gott. Der Geist wiederum geht durch „Hauchung“ (*spiratio*) – und nicht durch „Zeugung“ – aus dem Vater und dem Sohn hervor. Zugleich sind die göttlichen Personen weder real vom göttlichen Wesen verschieden, noch

---

<sup>162</sup> Vgl. HILBERATH, B. J., „Pneumatologie“, in: SCHNEIDER, *op. cit.*, S. 495.

<sup>163</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 407.

sind sie Teile oder Vollzüge Gottes. Zusammen bilden sie keine Vierheit (Quaternität). Vielmehr durchdringen sie sich gegenseitig (*Perichorese*), und eine jede göttliche Person ist der eine und wahre Gott. Wenn die göttlichen Personen nach außen hin (*ad extra*) tätig werden, können sie nicht in ihrem Wirken und Sein von einander getrennt werden: So bilden sie z.B. in Schöpfung, Offenbarung und Vollendung ein einziges Wirkprinzip. Das Christusereignis ist Voraussetzung für die Trinität.

Tertullian trägt zur Klärung des Begriffs *persona* dahingehend bei, dass er Vater, Sohn und Geist als verschiedene Träger der einen göttlichen Natur bezeichnet. Für ihn ist *persona* eher mit dem Begriff Hypostase zu bestimmen und nicht mit dem griechischen Begriff *prosopon* (Maske, Rolle) zu verwechseln.

### 2.2.1. Die Synode von Nizäa (325), das I. Ökumenische Konzil

Das Konzil von Nizäa (325) definiert die Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn, indem es die Einheit Gottes im gemeinsamen Wesen mit Hilfe des *Homousie*-Begriffs begründet. Damit sagt es die immanente Trinität als Voraussetzung der ökonomischen Trinität aus. Zugleich erlaubt der Begriff der (geistigen) „Zeugung“ (*generatio*) des Sohnes die Vorstellung der Selbstunterscheidung Gottes, ohne jedoch der einen göttlichen Wesensgleichheit (Wesenseinheit) zu widersprechen. Da das Konzil aber keine begriffliche Differenzierung zwischen *ousia* (Wesen) und *hypostasis* (Person) vornahm, waren Missverständnisse vorprogrammiert. Auf der Synode von Alexandrien (362) wurde ein Kompromiss gefunden, jedoch ohne Klärung einer gemeinsamen Sprachregelung. Erst die drei Kappadozier Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Basilius von Caesarea klärten, dass *ousia* das Wesen Gottes im gemeinsamen göttlichen Sein meint und *hypostasis* die Verwirklichung der Wesenheit Gottes in der personalen Eigenständigkeit von Vater, Sohn und Geist. Nur dadurch konnten die Möglichkeitsbedingungen einer wirklichen Selbstmitteilung Gottes – die Sicherung der ökonomischen Trinität in der immanenten Trinität und die Einheit von Immanenz und Transzendenz – gedacht werden.

### 2.2.2. Die Synode von Konstantinopel (381), das II. Ökumenische Konzil

Die Synode von Konstantinopel (381), – die vom Konzil von Chalcedon (451) als ökumenisch anerkannt wurde –, lehrt im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis die Gottheit und Hypostasie des Geistes (DH 125; 150). Der Heilige Geist wird als „Herr und Lebensspender“ bezeichnet, der durch „Hauchung“ (*spiratio*) aus dem Vater hervorgeht. Er ist der in der Offenbarung sich selbst mitteilende Gott, der bereits durch die Propheten gesprochen hat. Zusammen mit dem Vater und dem Sohn wird er angebetet und verherrlicht.

Die trinitätstheologisch-pneumatologische Dogmenbildung ist mit der Synode von Konstantinopel und der Synode von Rom (382) abgeschlossen.

### 3. Biblisches Zeugnis

Um die „Spuren der Drei-Einigkeit“ (*vestigia trinitatis*), die „*Communio*-Spuren“ in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte zu sammeln, muss der Glaube an den drei-einen Gott vorausgesetzt sein<sup>164</sup>. An erster Stelle sind die biblischen „Spuren“ zu behandeln. Die Bibel verkündet, dass sich der eine Gott des Bundes als Vater, Sohn und Geist den Menschen frei mitteilt. Allerdings findet sich in der Schrift nicht die dogmatische Formulierung, dass die Einheit des Wesens Gottes in den Beziehungen der drei göttlichen Personen existiert. Jedoch führt das Alte Testament entscheidende Aussagen über den „lebendigen Gott“ an, die Grundlage für den trinitarischen Glauben sind (Ps 42,3; 84,3; Jer 10,10; 23,36; Dan 6,27)<sup>165</sup>. Ebenso offenbart Jahwe bereits im Alten Testament sein Wesen als „Für-Sein“ für sein Volk, dass im Neuen Testament in Jesus Christus seine höchste Konkretisierung findet. In der Gestalt des „Engels Jahwes“, der bisweilen mit Jahwe gleichgesetzt wird (Gen 31,11f; Ex 3,2f), begleitet Gott das Volk Israel in der Wüste (Ex 14, 19), hilft Bedrängten in der Not (Gen 16,7; 1 Kor 19,5; 2 Kor 1,3) und ist Schutz der Frommen (Ps 34,8)<sup>166</sup>.

Im biblischen Zeugnis wird die innere Vollzugswirklichkeit Gottes und seine Selbstkommunikation auch als *Geist der Weisheit* (Dtn 34,9; Weish 1,6; Jes 11,2), *Geist der Wahrheit* (Joh 14,17; 15,26; 16,13; 1 Joh 4,6), *Geist der Heiligkeit* (Röm 1,4; 15,16; 1 Kor 6,11) und *Geist der Liebe* (Röm 5,5; 15,30; Gal 5,13.22; 1 Joh 4,8-16) bezeichnet<sup>167</sup>. Gottes Geist – durch den die Schöpfung wurde (Gen 1,2; 2,7) – wirkt auf vielfältige Weise auch in *Mose* und den *70 Ältesten* (Num 11,25; 12,6), in den *Propheten* (1 Kön 22,21; 2 Kön 2,9; Hos 9,7), in den *Königen Israels* (1 Sam 10,6-13; 16,13; 2 Chr 20,14), in den *Richtern* (Ri 3,10; 6,34; 11,29), in den *Priestern* (2 Chr 24,20) und auch in den *Künstlern und Handwerkern* (Ex 31,3)<sup>168</sup>.

Im geschichtlichen Höhepunkt des Christuserignisses teilt Gott seinen eigenen Sohn (Röm 8,32), den Mittler der Gottesherrschaft, den Menschen mit. Auf ihn – den „Gesalbten des Herrn“ und Erwählten Gottes – hat Gott „seinen Geist“ gelegt (Jes 11,2; 42,1; 61,1). Die neutestamentliche Grundlage des Trinitätsglaubens ist das „Abba-Verhältnis“ des

---

<sup>164</sup> Vgl. PESCH, *op. cit.*, S. 722f.

<sup>165</sup> Vgl. KASPER, *op. cit.*, S. 375.

<sup>166</sup> Vgl. *ibid.*, S. 376.

<sup>167</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 391.

<sup>168</sup> Vgl. *ibid.*, S. 398.

vorösterlichen historischen Jesus im Heiligen Geist (Mk 12,6; 13,32; 14,36). So wird die endgültige Selbstmitteilung Gottes mit der Aussage „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16) zusammengefasst<sup>169</sup>.

Das Neue Testament präsentiert zwar nicht eine geschlossene und vollständige Lehre der Dreieinigkeit Gottes, wohl aber finden sich in ihm Texte, die Zeugnis einer trinitarischen Struktur der Offenbarung und Heilserfahrung geben<sup>170</sup>. Stets steht dabei im Zentrum das heilsgeschichtliche Ostergeheimnis Jesu Christi, – in dem die ganze Trinität einbezogen ist. Diese *trinitarischen Formeln* finden sich in Hymnen, Doxologien, Glaubensbekenntnissen und Begrüßungen sowie Verabschiedungen von Briefen und sind wie eine *theologische Grammatik*, auf deren Grundlage die Kirchenväter die Lehren der Menschwerdung und Trinität entwickelten<sup>171</sup>. Im Ersten Thessalonicherbrief (1 Thess 1,2-6) findet sich der älteste trinitarische Bezugspunkt christlicher Existenz: an Gott Vater ist die Danksagung gerichtet, in Jesus Christus wird die Hoffnung gefunden und der Heiligen Geist ermöglicht die Annahme des Evangeliums. Im Taufbefehl am Ende des Matthäusevangeliums findet sich die bis heute in der Liturgie verwendete Formel „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,29). Die Schlussformulierung des Zweiten Korintherbrief (2 Kor 13,13) verbindet die Gnade mit Christus, die Liebe mit Gott Vater und die Gemeinschaft mit dem Geist. Der christologische Hymnus im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18) entwickelt in seiner Theologie des *Logos* eine trinitarische Reflexion, die vom Ende (Auferstehung) her nach dem Anfang Jesu – dem Wort des Lebens – fragt. Für den christologischen Hymnus des Philipperbriefes (Phil 2,6-11) ist wiederum der Begriff der *Kenosis* (Entäußerung/Leerwerden) bestimmend: die Beziehung und der Dialog, die Gott in sich selbst ist, ereignen sich in der Menschheitsgeschichte als *Kenosis*, indem Christus bei der Menschwerdung auf seine göttlichen Eigenschaften bzw. auf deren Ausübung verzichtet. Der kenotische Weg Jesus Christus wird zum Vorbild der Demut und des Gehorsams für das authentische christliche Leben. Im erweiterten christologischen Hymnus des Kolosserbriefes (Kol 1,12-20) wird die Freude und das Dankgebet des Menschen an Gott Vater gerichtet, der nicht nur Ursprung sondern auch letztes Ziel der menschlichen Existenz und damit Letztempfänger jedes Dankgebetes ist. Da *durch* Christus die Schöpfung geschaffen wurde, sie *in* Christus existiert und präexistiert, und *auf* ihn hin zugeht, gibt es nichts was seiner

---

<sup>169</sup> Vgl. KASPER, *op. cit.*, S. 376.

<sup>170</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: CORDOVILLA, A., *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, BAC, Madrid 2012, S. 205-230.

<sup>171</sup> Vgl. RICHARDSON, N., *Paul's Language about God*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, S. 315; zitiert nach: CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, S. 206.

Person und der Wirklichkeit Gottes fremd wäre. Aus diesem Grund ist jeder Mensch von Anfang an bereits Bruder oder Schwester Christi, und jeder Teil der Schöpfung ist – mit den Worten A. Cordovillas ausgedrückt – dazu gerufen, „Grammatik“ und Empfänger der Kommunikation Gottes zu sein<sup>172</sup>. Die Segensformel des Prologes des Epheserbriefes (Eph 1,3-14) entfaltet das Geheimnis Gottes in der Heilsgeschichte an Hand des Sohnes und des Geistes: Der Segen Gottes stellt die Initiative des göttlichen Handelns zum Wohl der Menschen dar. Darauf antworten die Menschen mit Lob, welches an Gott Vater als Empfänger und Ziel gerichtet ist. In Christus wiederum ereignet sich jedes Handeln Gottes an den Menschen zu ihrem Heil (Erwählung, Sohnschaft, Erlösung, Vergebung der Sünden, Offenbarung). Der Geist ermöglicht es, dass die Menschen das göttliche Handeln in Empfang nehmen, so dass es ihnen zuteil wird.

Ausgehend von einem trinitarischen Verständnis des PuF<sup>173</sup>, bei dem der Mensch sein Heil findet, indem er jede einzelne der drei göttlichen Personen und die Trinität an sich – wenn auch auf je unterschiedliche Weise – lobt, ihr Ehrfurcht erweist und ihr dient, wollen wir uns in den folgenden Abschnitten mit den drei göttlichen Personen näher beschäftigen. Dabei bringen wir die Verben des PuF „loben“, „dienen“ und „Ehrfurcht erweisen“ mit den göttlichen Personen in Verbindung.

### 3.1. Gott Vater loben

In einem ersten Schritt wollen wir uns dem ersten Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses widmen<sup>174</sup>: „Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater“. Als zentrale Aussage des Neuen Testaments halten wir fest, dass Jesus Gott „mein Vater“ nennt und die Menschen dahingehend lehrt, Gott als „unser Vater“ anzurufen. Gott ist zugleich der Vater Jesus Christi als auch der Vater der Menschen. Die biblische Vateraussage charakterisiert Gott als personales Wesen und geht damit über eine abstrakte philosophische Gottesidee hinaus.

In der Kultur- und Religionsgeschichte stellt der Vater den schöpferischen Ursprung dar. Er ist der Hüter und Nährer des Lebens, von dem das eigene Leben abhängt, und der die gültige Ordnung des Lebens vertritt. Der Vater ist Ausdruck von Autorität und Würde. Das Anrufen der allväterlichen Gottheit mit seinem Vaternamen ist ein Urphänomen der Religionsgeschichte. Ausgehend von der Vater-Sohn-Beziehung als unabdingbare

---

<sup>172</sup> Vgl. CORDOVILLA, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en K. Rahner y H. U. von Balthasar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004; zitiert nach: ID., *El misterio de Dios trinitario*, S. 225.

<sup>173</sup> Vgl. die Ausführung am Anfang des Kapitels „Gotteslehre“.

<sup>174</sup> Hier folgt ich, wenn nicht anders angegeben: KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, S. 229-261.

Grundbedingung menschlichen Lebens, ist „Vater“ ein Urwort der Menschheits- und Religionsgeschichte, das nicht leichtfertig mit anderen Begriffen vertauscht werden darf.

Als unterscheidende Besonderheit zum religionsgeschichtlichen Vatermotiv vermittelt der alttestamentliche Gottglauben die Souveränität und Freiheit Gottes (*Transzendenz*), sowie sein Mit-den-Menschen-Sein (*Immanenz*). Es geht um einen Gott der Geschichte, der nicht nur der Gott der Vergangenheit, sondern auch der Gott der Gegenwart und der Zukunft ist. Darum ist er ein Gott der Hoffnung (Röm 15,13). Eine Kritik, die Bezeichnung Gottes als „Vater“ sei eine Form von Sexismus, läuft ins Leere, da das liebende Erbarmen des Vaters auch mit Hilfe von Metaphern und Vergleichen aus dem Leben von Frauen ausgedrückt wird (Jes 66,13). Im Neuen Testament gewinnt die Gottesbezeichnung „Vater“ weiter an Gewicht. In den Evangelien spricht Jesus im Zusammenhang seiner Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes 170mal von „Vater“. Der Sohn ist es, der den Menschen Gott als Vater erschließt (Mt 5,45; 6,9.26.32). So bleibt die Offenbarung des Vaters in der Geschichte an den Sohn gebunden. Jesu Vaterbotschaft ist Antwort auf die Hoffnung der Menschen und Antwort auf die Frage nach dem Ursprung aller Wirklichkeit.

Der Ausgangspunkt der Reflexion über das Wesen Gottes ist die alttestamentliche Offenbarung des Namens Gottes am brennenden Dornbusch (Ex 3,14). Die dem Mose geoffenbarte Verkündigung „Ich bin da, der ich da bin“ besagt zweierlei: Einerseits weist das hebräische Wort „*haya*“, das „wirksam sein“ bedeutet, auf die Zusage hin, dass Gott auf wirksame Weise mit seinem Volk ist. Diese Verheißung geht über das bloße Wissen der Existenz Gottes und sein absolutes Sein hinaus. Andererseits wird Gottes nicht festlegbares und unverfügbares Da-sein betont. Seine „schützende und rettende Gegenwart bleibt das Geheimnis seiner Freiheit“<sup>175</sup>. Bereits die Septuaginta (*ἐγώ ειμι ὁ ὄν*), sowie die Vulgata (*ego sum qui sum*) und heute auch deutsche Übersetzungen (*ich bin, der „ich bin“/ich bin der „Ich bin da“*) beschränken sich auf eine Seinsaussage Gottes und damit auf eine Wesensdefinition Gottes. Der im Hebräischen vorhandene Charakter der geschichtlichen Verheißung geht damit verloren. Die Idee des Daseins Gottes im Sinne von „Mit-den-Menschen-sein“ und „Für-die-Menschen-da-sein“ wird aufgegeben.

Für Thomas von Aquin ist Gott selbst das allgemeine Sein (*esse commune*) und das substanzierende Sein (*ipsum esse subsistens*<sup>176</sup>), an dem alle Seienden Anteil haben. Er setzt den biblischen Gottesnamen mit dem philosophischen Seinsbegriff gleich. Philosophisch

---

<sup>175</sup> KASPER, *op. cit.*, S. 249.

<sup>176</sup> Vgl. STh. I q. 3 a. 4; q. 7 a. 1.

gesprochen ist Gott als das subsistierende Sein selbst Ursprung und Grund (*ἀρχή*). Biblisch gesprochen, ist Gott der Vater aller Wirklichkeit. Für Thomas ist Gott sowohl *transzendent* als auch *immanent*: Einerseits betont er die *Transzendenz Gottes*, sein unendliches Erhaben-Sein gegenüber der Welt, andererseits wahrt Thomas auch die *Immanenz Gottes*, indem er herausstellt, dass jede Wirklichkeit (alles was ist) an der einen Wirklichkeit Gottes teilhat und so Gott in allen Dingen ist.

Mit der Entwicklung des neuzeitlichen Personbegriffs findet ein Bedeutungswandel von „Person“ als „Substanz“ zu „Person“ als „Relation“ statt. Gott, der die alles bestimmende Wirklichkeit und, das Sein schlechthin ist, wird als Person nunmehr relational bestimmt. Der biblische Gottesgedanke vom sich offenbarenden Gott des Bundes und Dialogs, der sich der Welt und den Menschen frei zuwendet, geht aller innerweltlichen Substantialität voraus. Der Sinn von Sein ist somit sich selbst mitteilende Liebe und nicht in sich selbst stehende Substanz. Die Wesensbestimmung Gottes wird zurückgeführt auf die biblische Aussage „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4, 8.16). „Wo immer also Liebe geschieht, da ereignet sich in antizipatorischer Weise der endgültige Sinn aller Wirklichkeit, da ist in fragmentarisch vorläufiger Weise das Reich Gottes gekommen“<sup>177</sup>.

Ignatius bezeichnet Gott – den er als dreieinen Gott versteht<sup>178</sup> – immer wieder als „Schöpfer und Herr“<sup>179</sup> [EB 5.15.16.20.38-39.50.52.184.316-317.324.351]. Alle geschaffene Wirklichkeit ist von ihm ins Leben gerufen und wird auch von ihm in liebevoller Fürsorge am Leben gehalten (*creatio continua*). In der Schöpfung, der Erlösung und durch besondere Gaben hat er den Menschen in der Geschichte seine Wohltaten erwiesen, tut es in der Gegenwart, und will es auch in Zukunft *weiterhin* tun so sehr er nur kann [EB 234]. „Gott unser Herr“<sup>180</sup> schuf eine Welt der Ordnung, die aber durch die Korruption der Sünde in Unordnung geriet. Durch die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person des Logos will Gott die Schöpfungsordnung der Welt wieder herstellen und das Menschengeschlecht vor dem Verderben retten und zur Erlösung führen [EB 101-109]. Ignatius ist noch vom mittelalterlichen Ordo-Gedanken geprägt. Den gesellschaftlichen Disharmonien und der Gebrochenheit der Sozialordnung zu Beginn der Neuzeit ausgesetzt, verfolgt er den Wunsch einer Wiederherstellung der Harmonie.

---

<sup>177</sup> KASPER, *op. cit.*, S. 260.

<sup>178</sup> Vgl. LADARIA, L., „Creador / creación / criatura“, *DEI I*, S. 498.

<sup>179</sup> Eine christologische Deutung dieses Begriffs werden wir im Kapitel „Christologie“ vornehmen.

<sup>180</sup> Ignatius verwendet die Ausdrücke „Schöpfer und Herr“ und „Gott unser Herr“ gleichbedeutend. Vgl. LADARIA, L., „Creador / creación / criatura“, *DEI I*, S. 498.

### 3.2. Mit Gottes Sohn den Vater loben und ehren

In diesem Abschnitt über Gott-Sohn behandeln wir lediglich dessen Offenbarung des göttlichen Heils sowie seine Präexistenz und seinen Ursprung im Vater<sup>181</sup>. Auf Fragen zur Heilsverkündigung, Jesu von Nazareth zu seinem öffentlichen Auftreten und zum Ostergeschehen werden wir eigens im Kapitel „Christologie“ näher eingehen.

#### 3.2.1. Offenbarung des Heils im Sohn

Die christliche Botschaft spricht nicht von „Gott“ in einem abstrakten oder generischen Sinne, sondern bezieht sich auf den Vater, der sich durch den Sohn der Welt mitteilt. In diesem zeigt er sich als ein Gott der Menschen (Hebr 11,16), der ihr Heil ist (Kol 1,16f; Eph 1,4.10; 1 Kor 15, 28). Nun ist aber die Frage nach dem Heil verbunden mit der Frage nach dem Leid. Weil der Mensch für sein Heil geschaffen ist und zumindest implizit ein Vorverständnis von einem geglückten und erfüllten Dasein hat, leidet er an Unheilssituationen. Die Hoffnung auf die Identifikation Gottes mit seiner unglücklichen Kreatur, als Ereignis absoluter Liebe, ist eine Antwort auf die Frage des Leidens. Nur diese, stets größere, den Menschen erlösende Liebe nimmt auch denjenigen ernst, der mit Ijob ausruft: „Warum starb ich nicht vom Mutterschoß weg, kam ich aus dem Mutterleib und verschied nicht gleich?“ (Job 3,11).

#### 3.2.2. Die Präexistenz des Sohnes

Dass der Sohn „präexistiert“ bedeutet, dass er nicht erst im Moment der Inkarnation ins Dasein kommt, sondern bereits vorher existiert. Genauer gesagt, der Sohn ist wie der Vater ewig und ungeschaffen. Es ist bei dieser Glaubenswahrheit zu beachten, dass die Präexistenz von der mit dem Vater wesensgleichen göttlichen Person ausgesagt wird, aber nicht von Jesus von Nazareth als historischer Figur des ersten Jahrhunderts. Noch anders formuliert, während die menschliche Natur Jesu Christi im Moment der Menschwerdung überhaupt erst entsteht, ist seine göttliche Natur immer schon da. Diese Präexistenz ist von heilsgeschichtlicher Bedeutung, insofern der Sohn bereits vor seiner Inkarnation verborgen mitwirkt bei der Schöpfung und in der alttestamentlichen Bundesgeschichte (1 Kor 10,4; Joh 1,14-18; Hebr 1,1-4). Indem der präexistente Sohn in Jesus von Nazareth schließlich Fleisch annimmt, ermöglicht er, dass wir Gott *in den Menschen*, und nicht nur in den Tempeln, im Himmel oder in den Wolken, finden und ehren<sup>182</sup>. Dies wiederum bedeutet, dass wir umso mehr *Gott* loben, ihm Ehrfurcht erweisen und ihm dienen, je mehr wir den *Menschen* nützen und helfen.

---

<sup>181</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, S. 262-316 und MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 308-320.

<sup>182</sup> Vgl. GONZÁLEZ FAUS, J. I., „De la ‘Indiferencia’ al ‘tercer grado de humildad’“. *Notas para una cristología de libertad*: *Manresa* 63 (1991), S. 250f.

### 3.2.3. Der Ursprung des Sohnes im Vater

Die Gottessohnschaft Jesu gibt Antwort auf die Frage wer Jesus *ist*. „[Jesus] ist der wesenseigene Sohn oder das Wort (Logos) Gottes“<sup>183</sup>. „Er ist der wahre Gott und das ewige Leben“ (1 Joh 5,20). Er ist „die Initiative Gottes, das Herabsteigen und Kommen Gottes zu uns“<sup>184</sup>. Das Persongeheimnis Jesu, dass zugleich sein Wesensgeheimnis beschreibt, wird in seiner Relation zu Gott dem Vater ausgedrückt. Während sich im Alten Testament der Ausdruck „Sohn Gottes“ auf die Funktion des Messias beim Aufbau der Gottesherrschaft bezieht (Ps 2,7; 110), wird der Sohnestitel im Neuen Testament bis auf wenige Ausnahmen (Röm 1,4; Apg 13,33) verwendet, um die Einzigartigkeit, Unvergleichlichkeit und Exklusivität der Beziehung Jesu zu seinem Vater auszudrücken: „mein geliebter Sohn“ (Mk 1,11; 9,7; Lk 3,22; etc.), „Gott hat seinen Sohn gesandt“ (Röm 8,3; Gal 4,4), „der Sohn der Liebe“ (Kol 1,13), „sein Sohn ist das ewige Leben“ (1 Joh 5,11), „er ist der einziggeborene Sohn des Vaters“ (Joh 1,14; 1 Joh 4,9), „der Sohn des Vaters“ (2 Joh 3; Mt 11,25-27).

Auch wenn der vorösterliche Jesus das messianische Prädikat „Sohn Gottes“ nicht auf sich bezieht, spricht er durchaus von sich als „dem Sohn“, dem Mittler der eschatologischen Gottesherrschaft (Mk 13,32; 12,6). Da nun aber der Vater die Botschaft Jesu bestätigt, indem er ihn von den Toten auferweckt, bekennt die nachösterliche Jüngergemeinde Jesus als „Sohn des Vaters“.

### 3.3. Mit dem Geist im Dienst des Vaters und des Sohnes

Das hebräische und griechische Wort für „Geist“ (ruach; πνεῦμα) bedeutet „Wind“, „Atem“, „Hauch“<sup>185</sup>. Da der Atem das Zeichen des Lebens ist, steht die Grundbedeutung auch für „Leben“ und „Seele“ und in einem übertragenen Sinn schließlich für „Geist“. In Übereinstimmung mit vorchristlichen Traditionen und Mythen wird unter „Geist“ eine dynamische und schöpferische Größe verstanden, „die alles belebt, die aus dem Gewohnten und Feststehenden heraushebt und herausreißt, die Außerordentliches und Neues schafft“<sup>186</sup>. Darüber hinaus wird in der Bibel der Geist als Lebensprinzip des Menschen verstanden, als das von Gott geschenkte und ermächtigte Leben.

Im neutestamentlichen Offenbarungsereignis, zeigt sich Gott den Menschen wie er ist, indem er sein Innerstes mitteilt. Was aus seinem Wesen austritt, sich kommuniziert und in den

---

<sup>183</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 308.

<sup>184</sup> KESSLER, H., „Christologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 435.

<sup>185</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, S. 317-359.

<sup>186</sup> *Ibid.*, S. 320.

personalen Selbstvollzug des Menschen, in „sein Herz“, eintritt, ist der „Heilige Geist“ (Röm 5,5; Gal 4,6)<sup>187</sup>. Es ist Gott selbst, der Geist Jahwes, der Geist des Vaters Jesu Christi, der auch der Vater der Menschen ist (Ri 3,10; 1 Sam 10,6; Jes 11,2; 61,1; Mt 10,20; Joh 15,26; Röm 8,16s)<sup>188</sup>. Für Paulus ist die Wirksamkeit des Geistes an die Erbauung und an den Dienst in der Gemeinde gebunden, wobei die unterschiedlichen Charismen als verschiedene Ausprägungen der einen Gnade Gottes zu verstehen sind. So ist der Geist auch Prinzip in der Ordnung der Gnade, wobei die höchste Gabe und Frucht des Geistes die Liebe ist (1 Kor 13).

Für Thomas von Aquin wirkt überall dort, wo Liebe geschieht (*per caritatem viae*), Gottes Geist<sup>189</sup>, und die Herrschaft Christi ist an jenen Orten und in jenen Menschen auch ohne institutionelle Formen verwirklicht<sup>190</sup>. Im Heiligen Geist ist Gott den Menschen unwiderruflich und vorbehaltlos nahe. Anders formuliert: Überall dort, wo Liebe geschieht, wird im Menschen – wenn auch nicht bewusst und nicht notwendigerweise explizit – das trinitarische Beziehungsgeschehen verwirklicht und dem dreifaltigen Gott Lob, Ehre und Dienst erwiesen.

Für Arzubialde ermöglicht es die „Indifferenz“, sich auf existenzielle Weise für das Wirken des Geistes Gottes zu öffnen und sich ihm gegenüber hörend zu verhalten (*docilidad*)<sup>191</sup>. So schafft die „Indifferenz“ die Voraussetzung der Anbetung<sup>192</sup>. Liebe, trinitarisches Beziehungsgeschehen, Indifferenz und Anbetung sind also miteinander verwoben. Der Mensch ist zur Indifferenz, zur Anbetung und Hingabe befähigt, insofern der ihm mögliche trinitarische Lebensvollzug durch die Liebe bestimmt ist und seinen Ausgangspunkt in der Liebe hat. So kann Rahner sagen, dass sich die Trinität in der menschlichen Existenz ereignet<sup>193</sup>.

Wenn wir die Gedankengänge Müllers, Garcías, und des Ignatius verbinden, kommen wir zu dem Ergebnis, dass das Ziel des Menschen darin besteht, „mit der göttlichen Liebe in eins [zu] gehen“<sup>194</sup> [EB 370], und zwar durch „Anteilnahme im Glauben, Gebet und Leben an den

---

<sup>187</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 390.

<sup>188</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>189</sup> Vgl. die lapidare Feststellung bei Johannes: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16).

<sup>190</sup> Vgl. STh. III q. 8 a. 3.

<sup>191</sup> Vgl. ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Sal Terrae, Bilbao 2009, S. 120.

<sup>192</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>193</sup> Vgl. RAHNER, K., „El Dios trino como principio y fundamento transcendente de la historia de salvación“, in *Mysterium Salutis* II/1, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, S. 390, zitiert nach: VÁZQUEZ MORO, U., „Lo que hacen las divinas personas... [EE 108]“: *Manresa* 72 (2000), S. 350.

<sup>194</sup> Vgl. das Unterkapitel „Stellenwert des Prinzip und Fundaments in der Exerzitiendynamik und –theologie“ in der Einleitung.

trinitarischen Beziehungen<sup>195</sup>. Gott zeigt seine Herrlichkeit und teilt sie mit den Menschen. Und wenn der Mensch sie erfasst und aufnimmt, dann spiegelt er selbst göttliches Leben wider<sup>196</sup>. So wird erkenntlich, dass für Ignatius – wie für die katholische Theologie – das Heil („die Rettung der Seele“) auf die volle Verwirklichung des menschlichen Lebens abzielt<sup>197</sup> (vgl. Joh 10,10: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“) und der Mensch zum göttlichen Beziehungs-Leben berufen ist. Das Heil des Menschen kann nicht losgelöst von der Herrlichkeit Gottes betrachtet werden<sup>198</sup>. Insbesondere in der orthodoxen Theologie wird die Beziehung des Menschen zum trinitarischen Gott betont und der patristische Teilhabegedanken herausgestellt<sup>199</sup>.

Da es in der Pneumatologie um die äußerlich erkennbare Wirklichkeit und nicht um ein esoterisches Sonderwissen geht, gilt es auf die „Zeichen der Zeit“, die Spuren, die Erwartungen und die Hoffnung auf aufbrechendes Lebens zu achten: „Wo immer wahres Leben ist, da ist Gottes Geist am Werk“<sup>200</sup>. „Wahres Leben“ ist das Unterscheidungskriterium für den Geist Gottes. „Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen“ (Joh 15,26). Es ist der Geist, der uns Christus offenbart. „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26). Und es ist der Geist Christi der uns den Vater zeigt (Joh 19,30). Der Geist ist das Prinzip der Schöpfung (Gen 1,2; 2,7), das Existenz ermöglicht und Leben fördert und erhält. Das Wirken und die „Aktivitäten“ des Heiligen Geistes, des Geistes seines Sohnes, zeigen sich auch darin, dass er im Menschen Abba „ruft“ (Gal 4,6; Röm 8,15), den Menschen „hilft“ (Phil 1,19), „bittend“ für die Heiligen „eintritt“ (Röm 8,27), den Menschen Lieder „eingibt“ (Eph 5,19; Kol 3,16), die Gläubigen mit seiner Gegenwart „erfüllt“ (Eph 3,5) und sie „erleuchtet“ (1 Thess 5,19; Mt 22,43), vor Irrlehrern „warnt“ (1 Tim 4,1), etc<sup>201</sup>. Der Geist macht es möglich, dass der Mensch zum Ziel gelangt, für das er geschaffen ist. Er konkretisiert sich in der *Koinonia*<sup>202</sup>, d.h. im Leben der

---

<sup>195</sup> Vgl. das Unterkapitel „Trinitätstheologie“.

<sup>196</sup> Vgl. GIMÉNEZ, J., „Salvación“, *DEI* II, S. 1604.

<sup>197</sup> Vgl. *ibid.*, S. 1605.

<sup>198</sup> Vgl. *ibid.* und die Bitte zur „Besinnung über drei Menschengruppen“ [EB 152].

<sup>199</sup> Vgl. DIRSCHERL, E., „Mensch“ in: BEINERT, W./STUBENRAUCH, B., (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 471.

<sup>200</sup> KASPER, *op. cit.*, S. 322.

<sup>201</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 404.

<sup>202</sup> Unter „Koinonia“ ist „Gemeinschaft durch Teilhabe“ zu verstehen.

Gemeinschaft der Gläubigen (1 Joh 1,1-3)<sup>203</sup>, und ist die „Seele der Kirche“<sup>204</sup> (DH 3807f.), die jeden einzelnen mit Christus verbindet.

„Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater“ (Gal 4,6). Der Geist des Sohnes wird auf die Menschen, die Adoptiv-Söhne und -Töchter sind, übertragen. Es entsteht eine Beziehung zwischen dem Sohn Gottes und den Adoptiv-Söhnen und -Töchtern des Vaters. „Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so dass ihr euch immer noch fürchten müsstet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ (Röm 8,15). Einerseits haben der Sohn und die Adoptiv-Söhne und -Töchter denselben Vater der sie miteinander verbindet. Der Vater ist sozusagen ein „äußeres“ Band zwischen dem Sohn und den Menschen. Andererseits besteht ein „inneres“ Band, das den Sohn mit den Menschen verbindet, und zwar der Geist des Sohnes, der in das Herz der Menschen gesandt wird. Dieser Geist ist zugleich inneres Band zwischen dem Vater und dem Sohn sowie zwischen dem Vater und den Menschen. Das soeben beschriebene Beziehungsgeflecht zwischen den göttlichen Personen und den Menschen lässt sich im Hinblick auf das PuF wie folgt ausdrücken: Als Adoptiv-Sohn bzw. -Tochter ist der Mensch geschaffen, um den Vater zu loben, ihn mit dem Sohn zu ehren und ihm und dem Sohn im Heiligen Geist zu dienen. Der Mensch ist geschaffen, um sich vom Vater, seinem „Schöpfer und Herrn“, als Adoptiv-Sohn und -Tochter annehmen zu lassen und durch den Geist in innerer Beziehung mit ihm zu stehen. Er ist geschaffen, um den dreieinen Gott zu bekennen, das trinitarische Beziehungsgeschehen in seinem eigenen Leben zu verwirklichen und mittels dessen zum Heil zu gelangen.

#### 4. Zusammenfassung

Ausgehend von der Darstellung der Trinitätstheologie und den trinitätstheologischen Häresien haben wir den Glauben an den dreieinen Gott entfaltet. Dabei haben wir das PuF von diesem Glauben her neu interpretiert und die Verben des PuF „loben“, „dienen“ und „Ehrfurcht erweisen“ zu den drei göttlichen Personen in Beziehung gesetzt. Es wäre interessant diese Verbindung in einer zukünftigen Arbeit weiter zu entwickeln, da dies in der vorliegenden Arbeit mit ihren vorgegebenen Zielsetzungen und ihrem beschränkten Umfang nicht geleistet werden kann.

---

<sup>203</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 409.

<sup>204</sup> In der Enzyklika „Mystici corporis Christi“ bezeichnet Papst Pius XII den Heiligen Geist als „Seele“ der Kirche. Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 397.

## Bibliografie

- ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Sal Terrae, Bilbao 2009.
- BERGOGLIO, J. [FRANZISKUS], „El Señor que nos funda“, in: *Meditaciones para religiosos*, Diego de Torres, Buenos Aires, 1982, S. 142-152.
- CORDOVILLA, A., „El misterio de Dios“, in: CORDOVILLA, A. (Hrsg.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, S. 89-169.
- El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, BAC, Madrid 2012.
- Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en K. Rahner y H. U. von Balthasar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004.
- DIRSCHERL, E., „Mensch“, in: BEINERT, W./STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 470-472.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., „De la ‘Indiferencia’ al ‘tercer grado de humildad’. Notas para una cristología de libertad“, *Manresa* 63 (1991), S. 247-257.
- GIMÉNEZ, J., „Salvación“, *DEI* II, S. 1603-1612.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., „Principio y Fundamento para agnósticos“, *Manresa* 69 (1997), S. 333-347.
- GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1997.
- HILBERATH, B. J., „Pneumatologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd.1*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 445-552.
- KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Herder, Freiburg i. Br. 2008.
- KESSLER, H., „Christologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd.1*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 241-442.
- KREINER, A., *Das wahre Anlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Herder, Freiburg i. Br. 2006.
- LADARIA, L., „Creador / creación / criatura“, *DEI* I, S. 497-503.
- „La Teología Trinitaria, fundamento de la espiritualidad ignaciana“, *Manresa* 72 (2000), S. 321-332.
- MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik, Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1995.
- PESCH, O., H., *Katholische Dogmatik, Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1/2, Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Matthias-Grünewald, Ostfildern 2008.
- VÁZQUEZ MORO, U., „Lo que hacen las divinas personas... [EE 108]“, *Manresa* 72 (2000), S. 349-361.

## Christus, Urbild der Indifferenz (Christologie)

Die historische Person *Jesus von Nazareth* ist der Ursprung und die Mitte des christlichen Glaubens<sup>205</sup>. Als Mittler der Gottesherrschaft<sup>206</sup> wendet er das Herz und den Willen der Menschen Gott so zu, dass sie in ein neues Gerechtigkeitsverhältnis zu Gott eintreten. „Christ ist, wer sich als Jünger Jesu bekennt (vgl. Apg 11,26) und an Jesus als den Sohn Gottes (Gal 2,16; Joh 6,29), das fleischgewordene ewige Wort (Joh 1,14) und den verheißenen Messias glaubt“<sup>207</sup>. Kraft des Glaubens an ihn und der geschwisterlichen Gemeinschaft mit ihm haben alle Menschen die Möglichkeit an seinem Sohnesverhältnis zum Vater im Heiligen Geist teilzuhaben. Ausgehend von der Bundesgeschichte, welche die geschichtliche Vermittlung des universalen Heilsplans Gottes als Schöpfer der gesamten Menschheit darstellt, ist Jesus der Mittler der ganzen Schöpfung im Ursprung als auch in der Vollendung in Gott (Joh 1,3; Hebr 1,2; 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Eph 1,10). Sein von Gott Gesandt-Sein als Christus und seine Heilsbedeutung sind untrennbar miteinander verbunden. In der Menschheit Jesu offenbart Gott in der Geschichte sein Wesen, sein Vater-Sein und seinen Heilswillen. Durch Jesus, in dem Gott selbst den Menschen begegnet, haben die Menschen Zugang zum Heil Gottes, Zugang zu Gott und seiner trinitarischen Liebe. In ihm kommt das menschliche Verlangen nach Wahrheit, Leben, Freiheit und Liebe zur Vollendung. Als Erlöser (Σωτήρ; *Sōtér*) aller Menschen befreit, rettet und erlöst Jesus Christus von Gottferne, Verzweiflung und Tod. Gott-Vater offenbart sich im Gott-Sohn, damit die Menschen gemeinsam mit dem Sohn im Geist den Vater mit *Abba* anrufen können. So erkennt der Mensch im Blick auf das Menschsein Jesu, wer er in Bezug auf Gott ist:

„Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. ... Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung. ... [Als] „das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) ... ist [er] zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. ... Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein. ... Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt. Christus ist auferstanden, hat durch seinen Tod den Tod vernichtet und uns das Leben geschenkt, auf daß wir, Söhne im Sohn, im Geist rufen: Abba, Vater!“ (GS 22)

Das in Jesus Christus für alle Menschen offene Heilsverhältnis zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf ist die Versöhnung, die Erlösung, die Heiligung, die Gerechtmachung, die

---

<sup>205</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 253-387.

<sup>206</sup> „Gottesherrschaft“, „Reich Gottes“, „Gottesreich“ und „Basilea“ werden synonym verwendet.

<sup>207</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 254.

Befreiung bzw. die Neuschöpfung des Menschen. Durch Jesus Christus hat der Mensch Anteil an der ewigen und unverlierbaren Gemeinschaft mit dem drei-einen Gott, die der Mensch sich durch innere Akte von Glaube, Hoffnung und Liebe (persönliches Gnadenleben) aneignet.

## 1. Christologie im PuF

Das PuF handelt von der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, ohne dass ausdrücklich Jesus Christus genannt wird. Man könnte daher auch von einem „christologischen Vakuum“ im PuF sprechen. Allerdings prägt die Tatsache, dass Gott seinen eigenen Sohn in die Menschheitsgeschichte gesandt hat, implizit den Dialog zwischen Schöpfer und Geschöpf. Im Ziel auf das der Mensch hin geschaffen ist, ist Christus bereits stillschweigend präsent<sup>208</sup>.

Wir meinen, dass die implizite Christologie des PuF sich auch darin zeigt, dass der Mensch Jesu das „Urbild der *Indifferenz*“ ist<sup>209</sup>: Als der perfekt indifferente Mensch ist Jesus – im Dienste des Aufbaus des Gottesreiches und im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters – bereit zum Verzicht und zur Annahme der unangenehmeren Variante. Diese Indifferenz zeigt sich in seinem „Ja“ auf dem Ölberg (Mt 26,36-46; Mk 14,32-42; Lk 22,39-46), wo er seine Bereitschaft, im Gehorsam den Willen des Vaters zu tun, erneuert und sein Kreuz auf sich nimmt. Er verlangt aber nicht nach dem Kreuz – verfolgt weder aktiv eine Kreuzesvorliebe noch den „dritten Grad der Demut“ [EB 167] – sondern ist dem Kreuz gegenüber lediglich „indifferent“. Bevor er jedoch zu dieser Indifferenz gelangt, ist er in „Angst und Traurigkeit“ (Mt 26,37), seine Seele ist „zu Tode betrübt“ (Mt 26,38) und „sein Schweiß war wie Blut, das auf die Erde tropfte“ (Lk 22,44). Er bittet seinen Vater sogar ausdrücklich darum, diesen Kelch an ihm vorübergehen zu lassen (Lk 22,42; Mt 26,39). Jesus war also nicht von vornherein indifferent, er hat sich vielmehr erst (mit Gottes Hilfe) indifferent gemacht. Als Urbild der Indifferenz erschließt Jesus Christus dem Menschen seine göttliche Berufung (GS 22), indem er es ihm ermöglicht, jede geschaffene Wirklichkeit – selbst eine leidvolle – als potentiell heilsförderlich zu erkennen.

Wir wollen eine genauere Bestimmung der Präsenz Christi im PuF mit Hilfe der Unterscheidung „letzter Horizont“ und „vorletzter Horizont“ vornehmen.

---

<sup>208</sup> Vgl. SEGUNDO, J., L., „Dos propuestas sobre el Principio y Fundamento“: *Manresa* 62 (1990), S. 454. Siehe auch den Abschnitt „Schöpfung in Christus“ im Kapitel „Theologische Anthropologie – der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes“.

<sup>209</sup> In diesem Gedankengang folge ich: KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, Echter, Würzburg 1996, S. 44f.

## 1.1. Christologische Aspekte im letzten Horizont

Die Basisreferenz für den „letzten Horizont“ ist „*Gott unseren Herr*“<sup>210</sup>. Die Suche nach dem Angesicht Gottes führt zu dem Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Umgekehrt verweist Jesus auf Gott, seinen Vater. Das Angesicht Jesu ist das Angesicht Gottes. Auf die Bitte des Philippus im Johannesevangelium, den Jüngern den Vater zu zeigen, antwortet Jesus: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Christus ist dort präsent, wo von Gott die Rede ist.

Die *Idee der Schöpfung* ist auch von einer christologischen Perspektive aus zu verstehen. Christus ist der Logos Gottes, durch den alles wurde (vgl. Joh 1,3). „In ihm wurde alles erschaffen“ und „alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen“ (Kol 1,16). Der *geschaffene Mensch* ist der neue Mensch, umgewandelt in Christus (Eph 2,15; 4,24; Kol 3,9-11). Der neue Mensch ist zu Christus geworden. Zu dem Christus, der in jedem einzelnen und mit der Geschichte der neuen Menschheit wächst. Im Verständnis des Neuen Testaments ist der Mensch, der als „Abbild Gottes geschaffen ist“, geschaffen als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15), als Abbild Christi.

Vor diesem Hintergrund betrachtet, ist das Ziel, zu dem der Mensch geschaffen ist, christologisch zu interpretieren. Es ist Christus, der das Lob Gottes ausdrückt und begründet: „Ihm, dem einen, weisen Gott sei Ehre durch Jesus Christus in alle Ewigkeit“ (Röm 16,27). „Jesus Christus ist der Herr – zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2,11). Die Beziehung zu Gott im Lobpreis, im Erweisen von Ehrfurcht oder im Dienen verwirklicht sich immer in und mit Christus. Der Kontakt mit Gott erfolgt stets mittelbar durch Christus, welcher der Weg ist. „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6). Die Teilhabe an Jesu Geist ermöglicht, dass das Lob, der Ehrfurchts-Erweis und der Dienst des Menschen ein Anteil am Lob, am Ehrfurchts-Erweis und am Dienst Jesu sind. Der Mensch verwirklicht sein Ziel, indem er wie Christus den Vater lobt und wie Christus in jedem Moment aufmerksam den Willen des Vaters verfolgt.

Die christologische Deutung der Formulierung „seine Seele retten“ wird ersichtlich anhand einer biblischen Reflexion. Jesus ist der „Retter“ (Lk 2,11), der „Retter der Welt“ (Joh 4,42), der „Retter aller Menschen“ (1 Tim 4,10). Die enge Verbindung zwischen dem Reich Gottes, welches das Ergebnis der Rettung ist, und „Christus“, der das Reich Gottes verkündet und die

---

<sup>210</sup> Hier folge ich: LOSADA, J., „Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento“: *Manresa* 54 (1982), S. 45-57.

Rettung bringt, drückt die Wichtigkeit der christologischen Aspekte im „letzten Horizont“ aus.

## 1.2. Christologische Aspekte im vorletzten Horizont

Die Präsenz Christi im „vorletzten Horizont“, verstanden als die Wirklichkeit der *„übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde“*, steht in enger Verbindung mit der christologischen Dimension der Schöpfung<sup>211</sup>. Christus, das fleischgewordene Wort, ist „das Licht der Welt“ und „das Leben“, das in allem und in allen Licht und Leben ermöglicht (Joh 8,12; 11,25). Christus ist in jeder Realität präsent, weil „alles durch das Wort geworden ist und ohne das Wort nichts wurde, was geworden ist“ (Joh 1,3). In Übereinstimmung mit dem Hymnus des Kolosserbriefes hat in Christus alles Bestand (Kol 1,15-17). Alle Dinge sind durch Christus geschaffen. *„Die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde“* finden durch Christus, auf Christus hin und in Christus ihren letzten Sinn. „Christus ist alles und in allen“ (Kol 3,11).

Man kann von einem weiteren christologischen Bezug sprechen, wenn die *„übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde“* nicht nur als eine „Hilfe“ für den Menschen betrachtet werden, sondern als Ausdruck der Mission Christi, als Objekt seiner Hingabe. Diese *„übrigen Dinge“*, welche die gesamte geschaffene Realität bilden, sind Ausdruck der Liebe des Vaters und Ziel, für das der Vater seinen Sohn hingegeben hat. Ein weiterer christologischer Aspekt der *„übrigen Dinge“* lässt sich mittels Überlegungen zum Christifikationsprozess der Welt finden. Es ist jener dynamische Christologisierungprozess, der die gesamte Schöpfung einschließt und den Paulus im ersten Korintherbrief beschreibt „damit Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,25-28). Als letztes Ziel des Universums und der „Dinge“ steht die Übereinstimmung und Assimilierung mit Christus in die Gestalt seines verherrlichten Leibes vor Augen (Phil 3,21). Die geschaffene Existenz befindet sich auf dem Weg in Richtung Gott<sup>212</sup>. Das christifizierende Wirken, das die Realitäten der Welt durchdringt, lässt sich besser verstehen in den Interaktionen die das PuF als „Hilfen“ bezeichnet. Die „Hilfe“ wird somit letztlich zur Christifizierung. Im Lichte des Glaubens ist Christus im Herzen der Welt präsent, weil jedes „sakramentale“ Wirken, mit Hilfe der „dynamis“ alles in Christus zu verwandeln vermag.

---

<sup>211</sup> Hier folge ich: LOSADA, „Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento“, S. 45-57.

<sup>212</sup> Siehe dazu auch den Abschnitt „Schöpfung in Christus“ im Kapitel „Theologische Anthropologie – der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes“.

## 2. Christologische Häresien

Es gibt drei Kategorien christologischer Irrlehren, die den im Glaubensbekenntnis verstandenen Offenbarungsinhalt widersprechen. Zur ersten Kategorie gehören der gnostische Doketismus, der Apollinarismus sowie der Monophysitismus, der Monotheletismus und der Monenergismus, welche die *menschliche Natur Christi* entweder leugnen oder einschränken.

Unter dem Begriff *Doketismus*<sup>213</sup> werden unterschiedliche Tendenzen zusammengefasst, die das Verneinen der wahren Menschheit Christi gemeinsam haben. Sie lehren, dass der transzendente Logos/Christus nur zum Schein die Hülle des historischen Jesus annimmt. Am Kreuz leidet der ewige Christus deshalb nur scheinbar, und im Augenblick des Todes legt er auch wieder seine Jesus-Hülle ab. Hintergrund des *Doketismus* ist oft gnostisches Gedankengut, dem ein dualistisches Weltbild mit Leib- und Weltverachtung zugrundeliegt. Dieses steht im Gegensatz zu christlichen Lehre die besagt, dass alles Geschaffene gut ist und Gott in der Geschichte dem Menschen wirklich begegnet, indem er sich in der Person Jesus von Nazareth inkarniert. Jesus Christus und Gott-Sohn sind „ein und derselbe“ (*unus et idem*), eine Subjekteinheit von menschlicher und göttlicher Natur. Außerdem steht die oft mit dem *Doketismus* einhergehende gnostische Idee der Selbsterlösung durch Erkenntnis im Widerspruch zur christlichen Vorstellung vom alleinigen Erlösungshandeln Gottes aus Gnade.

Die zweite Art christologischer Häresie ist dadurch geprägt, dass sie die *göttliche Natur des Logos* in Jesus verneint, was ebenso ein Verneinen der Trinität zu Folge hat. Zu dieser Art gehören der Ebionitismus, der Adoptionismus, das häretische Juden-Christentum, der Arianismus, der Empirismus, der Positivismus und der durch die Aufklärung geprägte Agnostizismus. Der *Adoptionismus* des 2. Jahrhunderts geht davon aus, dass Jesus nur ein gewöhnlicher Mensch (*purus homo*)<sup>214</sup> ist, der von Gott einen Offenbarungsauftrag bekommen hat. Durch eine Form von Adoption wird eine besondere Verbindung zwischen Gott und dem Menschen Jesus hergestellt. Mit dieser *Adoptionschristologie* wollen ihre Vertreter den biblischen Monotheismus bewahren. Aus ihr folgt aber, dass Jesus nur ein „Adoptivsohn“ des Vaters und nicht eines Wesens mit ihm ist.

Der nach Arius benannte *Arianismus* leugnet die ewige Gottessohnschaft des Logos, die Wesenseinheit (*Homoousie*) des Sohnes mit dem Vater und die Existenz der menschlichen Seele Christi. Ähnlich wie der Adoptionismus will auch Arius den Monotheismus

---

<sup>213</sup> Vom griechischen Wort δοκεῖν (*dokein* – scheinen).

<sup>214</sup> Die Bezeichnung „*purus homo*“ stammt vom Bischof Paul von Samosata aus dem 3. Jahrhundert. Die Behauptung, Jesus sei reiner Mensch wurde auf der Synode von Antiochien im Jahr 268 als häretisch verurteilt. Vgl. hierzu: MÜLLER, *op. cit.*, S. 325.

aufrechterhalten und zugleich den Logos Mittler zwischen Gott und der Welt sein lassen. Dabei „zerschneidet [er aber] das Band zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität“<sup>215</sup> und erkennt das Geheimnis Gottes als relationalen Wesensvollzug nicht an: So wird eine wirkliche Selbstmitteilung Gottes und eine wahre Begegnung des Menschen mit ihm ausgeschlossen. Ebensovwenig kann der Mensch dann in das trinitarische göttliche Leben einbezogen werden. Die Gemeinschaft mit Gott und die Erlösung des Menschen werden unmöglich<sup>216</sup>. So sind mit den Lehren des Arius die Voraussetzungen der christlichen Soteriologie nicht mehr gegeben. Da der Sohn – laut Arius – nicht wahrer Gott ist, können die Menschen durch das Wort auch nicht mehr, an Sohnes statt angenommen, zu „Göttern“ werden<sup>217</sup>.

Zur dritten Form christologischer Irrlehren gehören der dynamische Adoptionismus und der Nestorianismus, die beide die *hypostatische Union* leugnen und nur eine äußerliche bzw. eine moralische Verbindung des Menschen Jesu mit Gott-Sohn akzeptieren. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in einer einzigen Person wird aufgegeben.

Alle drei genannten christologischen Häresien haben Konsequenzen für die Lehre von der *Idiomenkommunikation*: Sie schränken sie ein oder machen es gar unmöglich, dass konkrete Eigenschaften und Tätigkeiten der göttlichen Natur Jesu Christi auch von seiner Menschheit ausgesagt werden können.

### 3. Die christologische Ursynthese – der gekreuzigte Jesus ist der vom Vater auferweckte Christus

Der Inhalt der christologischen Ursynthese besagt, dass der gekreuzigte Jesus der auferweckte Christus ist, welcher als messianischer Sohn Gottes und eschatologischer Mittler der Gottesherrschaft die Verheißung der eschatologischen Gegenwart definitiv erfüllt. Kraft des Heiligen Geistes wird Jesus von den Toten auferweckt, und die Jünger werden zum Osterglauben befähigt. Als Auferstandener trägt er die Male und Leidensspuren des Gekreuzigten an sich. Im Bekennen des Osterglaubens bezeugen die Jünger, dass der Gott des Lebens, der „alles und in allem“ (1 Kor 15,28) ist, Jesus Christus von den Toten auferweckt hat.

---

<sup>215</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 332.

<sup>216</sup> Vgl. KESSLER, H., „Christologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 337.

<sup>217</sup> Vgl. ATHANASIUS, *Orationes adversus Arianos I*, 39, zitiert nach: MÜLLER, *op. cit.*, S. 334.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass das PuF, vom Bekenntnis zum Auferstandenen her interpretiert<sup>218</sup>, seinen Leserinnen und Lesern helfen kann zum Glauben an den Sinn des eigenen Daseins zu finden. So wie der Glaube an den auferweckten Christus den Menschen zu Hoffnung und tätiger Liebe an den Mitmenschen befähigt, so kann das PuF dazu beitragen, Glaube, Hoffnung und Liebe auf das Lob und den Dienst Gottes auszurichten.

#### 4. Das Reich Gottes – die Verkündigungsbotschaft Jesu

Auch wenn Jesus wahrscheinlich eine Zeit lang ein Jünger des Johannes des Täufers war und sich von ihm am Jordan taufen ließ, setzte er sich von dessen zentralem Anliegen, dem bevorstehenden Gericht und dem Aufruf zur „Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4), ab<sup>219</sup>. Mit seiner eigenen Verkündigung der unmittelbaren Nähe der endzeitlichen Gottesherrschaft (βασιλεία τοῦ θεοῦ; *Basilea*) vertritt Jesus vielmehr den Anspruch, der messianische und eschatologische Mittler und Erfüller der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes zu sein. Jesus Christus ist die „Gottesherrschaft in Person“ (*Auto-Basilea*<sup>220</sup>), die sich in seinem wundertätigem Wirken und in seinem Autoritätsanspruch konkretisiert. Dieser Anspruch Jesu wird von Gott durch die Auferweckung Jesu von den Toten, dem Höhepunkt der Selbstmitteilung Gottes, bestätigt. So hängen geschichtliche und heilsschaffende Gegenwart untrennbar mit dem Namen Jesus zusammen, in dem sich Gott als „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ (Mt 28,19) offenbart.

Im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu und seines Auftretens steht die Botschaft vom Reich Gottes und nicht primär seine Person (Mk 1,14). Nichtsdestotrotz ist die Sache des Reiches Gottes untrennbar mit der Person Jesus verbunden. Unter dieser Gottesherrschaft ist nicht ein von Gott beherrschtes Territorium zu verstehen, sondern das aktuelle Herrsein Gottes in der Geschichte, die Verwirklichung des Menschen, das Heil der Welt. Dies schließt auch die alttestamentliche Verheißungs- und Offenbarungsgeschichte mit ein, welche die Herrschaft Gottes mit der Herrschaft von Gerechtigkeit, Friede und Leben verbindet. Als Tat Gottes ist die Gottesherrschaft zugleich Tat des Menschen und erfordert beständige Umkehr und Glaube. Für Kasper besteht die Gottesherrschaft „im Kommen der gewaltlosen Liebe Gottes

---

<sup>218</sup> Vgl. hierzu: ARMENDÁRIZ, L., M., „Juntamente contemplando su vida... (La cristología de los Ejercicios Espirituales)“: *Manresa* 63 (1991), S. 127. Armendáriz vertritt die Position, dass man erst nachdem man Christus in den vier Wochen der Exerzitien kennengelernt hat, verstehen kann, dass das PuF sich implizit auf ihn bezieht. Wir dagegen vertreten die Ansicht, dass der Text des PuF selbst Hinweise für seine christologische Interpretation gibt, so dass ein Exerzitant bereits in der Ersten Woche erkennen kann, dass im PuF von Christus die Rede ist. Während einer Exerzitienzeit sollte der Lektüre des PuF daher eine Katechese vorausgehen, die den Exerzitanten für die christologische Dimension des PuF sensibilisiert. Dabei ist darauf zu achten, dass diese Katechese der Dynamik der Exerzitien angemessen ist und eine tiefere Durchdringung der Glaubenswahrheiten bewirkt.

<sup>219</sup> Hier folge ich neben dem bereits oben erwähnten MÜLLER auch KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, S. 269-316.

<sup>220</sup> ORIGENES, *Commentarius in Matthaicum* XIV, 7: PG 13, 1198 BC.

in die Welt<sup>221</sup>, was sich dann ereignet, wenn der Mensch sich beschenken lässt und selbst weiterschenkt.

Am Beginn des Kapitels „Gotteslehre“ war von einem trinitarischen Verständnis des PuF die Rede, demzufolge der Mensch dann am ehesten sein letztes Ziel, wenn er sich die trinitarische Liebe der drei göttlichen Personen untereinander, das „Füreinander-da-sein“, zu eigen macht. „Sich beschenken lassen und selbst weiterschenken“ ist wiederum eng mit diesem „Füreinander-da-sein“ verbunden. Daraus schließen wir, dass die Gottesherrschaft umso mehr verwirklicht wird, je mehr der Mensch sich die trinitarische Liebe schenken lässt und das „Füreinander-da-sein“ von Vater, Sohn und Geist in seinem Leben umsetzt, indem er anderen die göttliche Liebe weiterschenkt.

Das Reich Gottes zielt auf das Heil des Menschen ab und umfasst die Aspekte: „Neuer Bund; Versöhnung; Rechtfertigung des Sünders; Befreiung und Freiheit; Rettung; Heiligung; Erlösung; Sündenvergebung; Koinonia mit dem Sohn und dem Vater in der Liebe des Geistes, ewiges Leben; Friede/Schalom; Wiedergeburt zum Neuen Leben; neue Geschöpflichkeit in Christus und im Geist; Hochzeitsmahl des Lammes; Schaffung des Neuen Himmels und der Neuen Erde; neues Paradies“<sup>222</sup>.

Vor diesem Hintergrund lassen sich Lob, Ehrfurcht und Dienst Gottes, von denen im PuF die Rede ist, wie folgt verstehen: Wer zur Versöhnung anderer beiträgt, *dient Gott* in der Verwirklichung seines Heilsplanes der Errichtung des Gottesreiches und *erweist* ihm so *Ehre*. Wer selbst mit sich und anderen versöhnt ist, *lobt Gott*. Wer andere befreit und zur Freiheit führt, wird zum Mitarbeiter Gottes im Gottesreich, er *dient Gott* in der Verfolgung seines Planes für die Welt. Wer selbst befreit lebt und in Freiheit sich zum Guten entscheidet, *lobt Gott*. Wer andere rettet und heiligt, *erweist Gott Ehre*. Wer selbst heilig, den Geboten Gottes gemäß und respektvoll der Schöpfung und den Geschöpfen gegenüber lebt und die ihm geschenkte Rettung in Jesus Christus annimmt, *lobt Gott*. Wer Frieden stiftet, stellt sich in den *Dienst Gottes*. Wer selbst mit sich und anderen im Frieden lebt, macht das *Lob Gottes* sichtbar.

Die Gottesherrschaft vollzieht sich als personale Gemeinschaft der Liebe, bei der in einem dynamischen Bezug Gott sich dem Geschöpf in seinem befreienden und lebensschenkenden Wesen mitteilt und das Geschöpf sich durch personale Akte des Glaubens, der Umkehr und der Liebe Gott überantwortet. Die Liebe als Wesensvollzug Gottes wird im Heilshandeln an

---

<sup>221</sup> KASPER, *op. cit.*, S. 276.

<sup>222</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 281.

den Menschen offenbart und ist zugleich inneres Prinzip der Gottesherrschaft. In Anlehnung an Schürmann bedeutet für Müller Reich Gottes die *Proexistenz*<sup>223</sup> Gottes für sein Volk, die dort zum Heil für die Menschen wird, wo sie im Glauben angenommen und umgesetzt wird<sup>224</sup>. Kessler betont, dass die Gottesherrschaft „die reine Initiative Gottes, Entgegenkommen, Zugewandtheit und Nähe Gottes selber [ist]“<sup>225</sup>, die man nicht mit menschlichen Aktivitäten erwirken, sondern nur als reines Gnadengeschenk annehmen kann<sup>226</sup>. So wird jedem Menschen der sich im Glauben und in der Liebe für das Reich Gottes öffnet im Neuen Bund eine ewige Lebensgemeinschaft mit Gott zu Teil. Es ist ersichtlich, dass zur Verwirklichung der Basilea und zum PuF sowohl ein göttliches als auch ein menschliches Element gehören. Einerseits sind sie Gabe Gottes und andererseits bedarf ihre Verwirklichung der Annahme des Menschen.

#### 4.1. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu bis zu seinem Tod am Kreuz

Die Verkündigung und die Praxis der Gottesherrschaft wurde von Jesus in „göttlicher Vollmacht“ (Mk 1,22) ausgeübt: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11,20; vgl. Mt 12,28). Seine heilenden Taten („Wunder Jesu“), in denen sich Gottes Macht und Kraft zeigt, sind Zeichen und Anfang der Gottesherrschaft. Durch sein Verhalten beanspruchte er, der eschatologische Mittler der Basilea zu sein (*implizite vorösterliche Christologie*). Im Menschen Jesus scheint sein göttliches Person-Geheimnis durch. Sein Handeln und sein Auftreten zeugen von der unmittelbaren Gegenwart Gottes. In ihm und durch ihn zeigt Gott unmittelbar seine Autorität. So kommt der Person Jesu und seiner Geschichte soteriologische (heilswirksame) Bedeutung zu, er wird zum Erlöser<sup>227</sup>. Der Mensch wiederum erfährt selbst Erlösung, wenn er sich in Jesu beziehungschaftendes Sein einbeziehen lässt<sup>228</sup>.

Als „Sohn des Hochgelobten“ (Mk 14,61) und „Messias und König von Israel“ (Mk 15,32) (*explizit titulare Christologie*) beansprucht Jesus Vollmacht und Autorität und fordert Jesus von seinen Zeitgenossen den Glauben an sein Evangelium und die Bereitschaft, in seine Nachfolge zu treten. Zugegebenermaßen nennt sich Jesus in den Evangelien weder „Messias“ noch „Sohn Gottes“ oder „Gottesknecht“. Diese Titel sind nachösterliche Bekenntnisse, mit denen andere, z.B. Petrus (Mk 8,27-30), von Jesus oder zu Jesus sprechen. Jesus selbst

---

<sup>223</sup> Als Proexistenz Gottes verstehen wir das „Dasein Gottes für die Menschen“, bzw. das „Für-Sein Gottes an den Menschen“.

<sup>224</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 291.

<sup>225</sup> KESSLER, *op. cit.*, S. 269.

<sup>226</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>227</sup> Vgl. *ibid.*, S. 387.

<sup>228</sup> Vgl. *ibid.*

bezeichnet sich in den Evangelien vor allem als „Menschensohn“. Daraus folgt jedoch nicht, dass er sich nicht in einem speziellen Sohnesverhältnis gegenüber seinem göttlichen Vater gesehen hätte: Vielmehr können wir daraus ausgehen, dass er durchaus das Bewusstsein einer besonderen Gottessohnschaft besaß. Ein solches Bewusstsein wird jedoch indirekt sichtbar in seiner Verkündigung (Mt 5,22.28: „Ich aber sage euch“), in seinen Taten (Mahlzeiten mit Sündern und Zöllnern), in seinem Ruf zur Nachfolge (Mk 3,13) und in seiner Weise, Gott anzureden (Mk 14,36; Mt 11,25).

Das gesamte öffentliche Wirken Jesu kann als *Proexistenz* zusammengefasst und mit der biblischen *hyper*-Formel ausgedrückt werden (ὐπὲρ ἡμῶν; *pro nobis*; für uns). Eine Schlüsselstelle zur *Proexistenz* und damit auch zur Gottesherrschaft besagt, dass „der Menschensohn nicht gekommen ist um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45). Er offenbart mit seinem Leben die selbsthingebende Liebe des Vaters. Jesu symbolische Aktion im Tempel (Mk 11,15-18), die den Sühnekult als Heilmöglichkeit kritisiert, stellte eine Gefahr für die kultisch-politische Ordnung und die dominierende Schicht der Sadduzäer dar<sup>229</sup>. Verbunden mit seiner Botschaft vom Reich Gottes, die seine eigene Autorität über den Tempel und die Tora stellt, weiß Jesus, dass ihn ein gewaltsamer Tod erwartet. Die Ankündigung von Verfolgungen und Mißhandlungen seiner Jünger (Mk 13,9-13), das Wissen über das blutige Ende der Propheten in Jerusalem (Lk 11,49) und der Tod Johannes des Täufers (Mk 6,14-19) bestätigen dies. Seine Lebenshingabe nimmt er beim Abendmahl mit seinen Jüngern zeichenhaft vorweg. Das Leben wird ihm aber nicht genommen, sondern er gibt es freiwillig „für die Vielen“ hin. Die von der römischen Besatzungsmacht verwendete Hinrichtungsart der Kreuzigung, die nur für Sklaven und Aufständische – nicht aber für Gotteslästerer – in Frage kam, war die grausamste und schändlichste Todesstrafe. Für die Juden galt ein „am Holz Aufgehängter“ als ein von Gott Verfluchter (Dtn 21,22f). Der Kreuzestod wird im gesamten Neuen Testament als ein Bruch im Leben Jesu dargestellt<sup>230</sup>. Der Tod Jesu am Kreuz ist aber weder von Gott gewollt noch von ihm initiiert, sondern vielmehr als eine Tat der sich Gott verschließenden Menschen zu verstehen<sup>231</sup>. Es ist auch nicht der demütigende Kreuzestod Jesu an sich, sondern vielmehr seine in Treue gegen allen Hass *durchhaltende Liebe*, die das Heil bringt und zum Erkennungszeichen der erlösenden Liebe Gottes wird. Als stellvertretendes Sühne- und Heilsgeschehen der Liebe Gottes in die von Gott entfremdete Menschheit macht der Hingabe-

---

<sup>229</sup> Vgl. *ibid.*, S. 279f.

<sup>230</sup> Vgl. *ibid.*, S. 290.

<sup>231</sup> Vgl. *ibid.*, S. 410f.

Tod Jesu am Kreuz den Sühnekult im Tempel für immer obsolet<sup>232</sup>. Aber erst durch die Auferweckung Jesu von den Toten wird Jesu Weg bis ans Kreuz in Leiden, Erniedrigung und Scheitern, als der von Gott zu den Menschen freiwillig gegangene Weg erkannt<sup>233</sup>. Paulus' Aussage, dass „Gott für uns ist“ (Röm 8,31) benennt diese unvergleichliche Liebe Gottes, die auch demjenigen Menschen gilt, der sich von Gott abwendet, also dem Gottlosen und Feind (Röm 5,6.10)<sup>234</sup>. So verheißt der christliche Glaube angesichts der Erfahrung von Leid und Elend, dass Gott auch in Extremsituation treu ist und Leben schenkt<sup>235</sup>.

Wir vertreten die Meinung, dass das öffentliche Wirken Jesu ein Schlüssel zur Interpretation des PuF ist. Im Unterkapitel „Christologie im PuF“ haben wir Jesus als den perfekt indifferenten Menschen, das „Urbild der Indifferenz“ bezeichnet. Sein Leben in *Proexistenz* entspricht der Erschaffung des Menschen auf ein bestimmtes Ziel hin. Jesu Leben wird im Neuen Testament mit der biblischen Formel „für uns“ (ὐπὲρ ἡμῶν; *pro nobis*) zusammengefasst. Auch im PuF entspricht dem Ziel, für das der Mensch geschaffen ist, ein *hyper* (ὐπέρ; für). Der Mensch existiert „für“ das Lob Gottes, „für“ den Ehrfurchtserweis Gottes und „für“ den Dienst Gottes. Er ist, ähnlich dem Sohn Gottes, zur *Proexistenz* geschaffen. Dieses dreifache „für“ konkretisiert sich im Lebensvollzug stets zu einem „Füreinander“. Der Mensch wird sein im PuF genanntes Ziel nur dann erreichen, wenn er sich die *Proexistenz* Jesu zu eigen macht, die nichts anderes ist als ein Ausdruck der immanenten Trinität, ihres Füreinander-da-seins. Im „Füreinander“ konkretisiert sich die tätige Liebe an den Mitmenschen. Das „Füreinander“ ist sowohl Gradmesser der Verwirklichung des eigenen Sohn-Gottes- bzw. Tochter-Gottes-Seins, das unter Umständen bis zum Kreuz führt. Es ist aber auch Gradmesser der Verwirklichung des letzten Ziels, weil Lob und Dienst Gottes nicht losgelöst vom Mitmenschen erfolgen kann.

#### 4.2. Die Ostererfahrung und die Transzendenz des Osterereignisses

Als Ostererfahrung ist zu verstehen, dass Gott sich den Jüngern so wahrnehmbar macht, dass sie Jesus, den Gekreuzigten, als den bei Gott Lebenden erkennen können. Er gibt sich „als der beim Vater lebende und gerettete Heilsmittler der Basilea zu erkennen“<sup>236</sup>. In Fortsetzung an alttestamentliche Theophanien (Ex 3,2)<sup>237</sup> verwenden die Verfasser der Ostererscheinungen das Verb ὄφθη (*ophte*; erscheinen), welches ein aktives Offenbarungsgeschehen Gottes, sein

---

<sup>232</sup> Vgl. *ibid.*, S. 298.

<sup>233</sup> Vgl. *ibid.*, S. 299f.

<sup>234</sup> Vgl. *ibid.*, S. 300.

<sup>235</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>236</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 301.

<sup>237</sup> Ex 3,2: „Dort *erschien* ihm der Engel des Herrn in einer Flamme, die aus einem Dornbusch emporschlug“.

heilvolles Sich-Zeigen, ausdrückt. In der verwendeten grammatikalischen „Aorist passiv“-Form ist das Subjekt Jesus selbst, der sich seinen Jüngern zu erkennen gibt. „Auferstehung“ Jesu meint den Übergang in eine endgültige Daseinsform unzerstörbaren Lebens bei Gott, die dem Menschen in diesem Leben aber zur Gänze verborgen bleibt und nur im Glauben erfahrbar und erfasst werden kann<sup>238</sup>.

Weil es sich beim Auferstandenen Jesus nicht um eine irdische Wiederherstellung eines Verstorbenen handelt (vgl. Lazarus), kann er nicht auf empirische Weise gesehen und erkannt werden. Vielmehr ist auf die transzendente Wirklichkeit Gottes zu verweisen, die sich dem transzendentalen Erkenntnishorizont des Menschen vermittelt und es ihm ermöglicht, mittels einer religiösen Erfahrung die lebendige Gegenwart Jesu zu entdecken.

Die Auferstehung Jesu ist nur in einer Einheit mit seiner ganzen vorhergehenden Geschichte und seiner Passion richtig zu verstehen. Sie ist die göttliche Bestätigung seiner irdischen Geschichte, Jesu Rettung und Vollendung<sup>239</sup>. Für Paulus ist die Auferweckung des Gekreuzigten das Kernstück des christlichen Glaubens (1 Kor 15,14.17f). Sie ist souveräne Tat des Vaters an Jesus durch den Geist (Gal 1,1; Röm 1,4; 8,11; 1 Petr 3,18; Eph 1,19f)<sup>240</sup>. Durch sie erlangt der Mensch die Gewissheit, dass Gott auch in Leid und Tod bei ihm ist und ihn darüber hinaus in ein neues Leben aufnimmt. „Die Auferstehung Jesu ist das unverbrüchliche Wort der Selbstzusage Gottes zur von ihm entfremdeten und sonst verlorenen Welt“<sup>241</sup>. An Jesu Hingabe bis ans Kreuz und seiner Auferweckung durch den Vater im Geist wird deutlich, dass „die gelebte Gemeinschaft der Liebe mit Gott und den andern Menschen und Geschöpfen der Sinn der Schöpfung ist“<sup>242</sup>.

Durch die Erhöhung Jesu wird eine neue bleibende Gegenwart Christi in der Welt und eine neue Einheit und Beziehung zu ihm möglich. Weil er ganz beim Vater und in Gott ist – dem Zentrum aller Wirklichkeit – ist er auch bei den Menschen „alle Tage“ (Mt 28,20). Durch den Geist wohnt er den Menschen inne (Joh 14,23; Gal 2,20; 2 Kor 13,5; Röm 8,10; Eph 3,17) und lässt ihnen seine Gegenwart und Zuwendung zuteilwerden<sup>243</sup>. Die Erfahrung der Präsenz des Auferstandenen ist eine Erfahrung im Pneuma<sup>244</sup>.

---

<sup>238</sup> Vgl. KESSLER, *op. cit.*, S. 284.

<sup>239</sup> Vgl. *ibid.*, S. 427.

<sup>240</sup> Vgl. *ibid.*, S. 425.

<sup>241</sup> *Ibid.*, S. 426.

<sup>242</sup> *Ibid.*, S. 428.

<sup>243</sup> Vgl. *ibid.*, S. 430.

<sup>244</sup> Vgl. *ibid.*

Die im PuF genannte „*Rettung der Seele*“ ist vor dem Hintergrund der Ostererfahrung des auferstandenen Christus zu verstehen. Zum Heil gelangt der Mensch, wenn Gott heilsam in sein Leben tritt. Da jede geschaffene Wirklichkeit dem Menschen helfen kann, zum Heil zu gelangen, vermag Gott sich jeder Wirklichkeit für den Menschen heilsam zu bedienen. Indem Gott sich ihm „*von außen her*“ in heilsamer Weise zeigt, – kann der Mensch der endgültigen Daseinsform unzerstörbaren Lebens gewahr werden. Indem er sich in heilsamer Weise allen geschaffenen Dingen gegenüber indifferent macht, kann der Mensch „*von innen her*“ die gelebte Gemeinschaft der Liebe mit Gott, den Menschen und allen Geschöpfen als Sinn der Schöpfung erahnen. In der Haltung der Indifferenz – die nichts anderes als das Einüben in das Sich-für-Gott-öffnen<sup>245</sup> und das Teilnehmen am Sohnesgehorsams Jesu ist<sup>246</sup> – wird der Mensch immer offener für die größere Wirklichkeit, die Gott ist<sup>247</sup>. Er „*rettet seine Seele*“ wenn, Gott sich ihm in heilsamer Weise durch die geschaffene Wirklichkeit zeigt, und der Mensch in heilsamer Weise die geschaffenen Dinge für das verwendet, wozu er geschaffen wurde. Der Mensch kommt seinem Ziel, der Vergöttlichung (GS 22), der Transformation in Christus, umso näher, je heilsamer seine Beziehungen zu den geschaffenen Dingen sind. Heilsamer Umgang mit den „*Dingen auf dem Angesicht der Erde*“ bedeutet, sie zielgerecht zu gebrauchen: Sie helfen dem Menschen, Gott zu loben und ihm zu dienen und so in ein neues Leben einzutreten, das von der bleibenden Gegenwart Christi in dieser Welt gekennzeichnet und durch heilsame Beziehungen geprägt ist.

## 5. Das Christusbekenntnis bei den Kirchenvätern

Die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte beabsichtigten, mit den Mitteln den universalen Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens gegenüber der hellenistischen Kultur ihrer Zeit zu verteidigen. Dabei vermieden sie es jedoch, das Mysterium dieses Glaubens aufzulösen. In diesem Zusammenhang entwickelten sie eine „Theologie der Menschwerdung“, die aber nicht im Gegensatz zu einer Theologie des Kreuzes oder der Auferstehung stand. Die soteriologische Zielrichtung der patristischen Christologie drückte Athanasius folgendermaßen aus: „denn er [der Logos/das Wort Gottes] wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden“<sup>248</sup>. Vergöttlichung bedeutet aber nicht, dass die Geschöpflichkeit des Menschen aufgehoben wird. Die geschöpfliche Differenz zwischen Gott und Mensch bleibt durchaus bestehen. Vergöttlichung besagt vielmehr, dass, wenn die Menschen den Geist des Gottessohnes in sich aufnehmen, sie sich mit ihm verbinden und so „zu Söhnen und Töchtern

<sup>245</sup> Vgl. SCHNEIDER, *Unterscheidung der Geister*, S. 101.

<sup>246</sup> Vgl. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, S. 118.

<sup>247</sup> Vgl. RAHNER, *Einübung priesterlicher Existenz*, S. 42.

<sup>248</sup> ATHANASIUS, *Oratio de incarnatione* 54, zitiert nach: MÜLLER, *op. cit.*, S. 322.

des Vaters<sup>249</sup> werden. Gregor von Nazianz hält an der vollen menschlichen Natur Jesu fest, denn „was nicht angenommen ist, das ist auch nicht erlöst – *quod non est assumptum, non est sanatum*“<sup>250</sup>. So sind die Menschen nur dann erlöst und haben nur dann an der Gnade Gottes Anteil, wenn der Logos, der wirklich Gott ist, auch wirklich Mensch wird. Die Inkarnation dient dem Ziel, dem Menschen am göttlichen Leben Anteil zu geben und ihn Gott ähnlich zu machen. Ohne dass der Wesensunterschied zu Gott aufgehoben wird, können sie als Adoptivöhne und –töchter am Sohnesverhältnis zum Vater gnadenhaft teilhaben und sich der Gemeinschaft mit Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiligem Geist erfreuen. Dazu kann es aber nur kommen, wenn sie Sünde und Ungehorsam hinter sich lassen und an der Erniedrigung des Sohnes (Phil 2,7) teilnehmen, der Stolz und Ungehorsam überwunden hat.

Wir meinen, dass die später in der Neuscholastik nicht genügend beachtete „Vergöttlichung des Menschen“ nur dann richtig verstanden werden kann, wenn sie begriffen wird als vom Heiligen Geist ermöglichte Teilhabe des Menschen an der Sohnschaft Jesu bzw. seine Teilhabe am Leben des dreieinigen Gottes<sup>251</sup>. Dies hat Auswirkungen auf die Interpretation des PuF. Der Mensch kann nur dann „*seine Seele retten*“, zu seinem Heil gelangen und „vergöttlicht“ werden, wenn er an der wechselseitigen liebenden Hingabe der drei göttlichen Personen untereinander teilnimmt. Nur dann ist es ihm kraft der Gnade wirklich möglich, „*Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten*“. So wie die Liebe die Mitte des göttlichen Lebens und die Kraft zur Hingabe des Sohnes ist, so findet der Mensch, der ein Liebender geworden ist, in ihr den Sinn seines Lebens und hat die Kraft, sich für andere hinzugeben. Als Liebender, der aus dem Innersten des göttlichen Lebens seine Kraft bezieht, ist es ihm möglich, allein das zu „*wünschen und [zu] wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind*“ und darüber hinaus auch den „dritten Grad der Demut“ [EB 167] zu erbitten. Als Liebender, der bereitwillig seinen ganzen Verstand, sein Gedächtnis und seinen Willen zur Verfügung stellt [vgl. EB 234], wird er fähig zum Dienst Gottes. Möglichkeitsbedingung dafür ist einmal mehr Jesus Christus, der dem Menschen Gott so erschließt, wie er wirklich ist. In ihm sehen wir den Vater (vgl. Joh 14,9).

---

<sup>249</sup> Vgl. ID., *Orationes adversus Arianos* III 17-25, zitiert nach: KESSLER, *op. cit.*, S. 340.

<sup>250</sup> GREGOR VON NAZIANZ, *Epistulae* 101, zitiert nach: MÜLLER, *op. cit.*, S. 322.

<sup>251</sup> So z.B. LADARIA, „La Teología Trinitaria, fundamento de la espiritualidad ignaciana“, S. 325.

## 6. Die christologische Dogmenbildung – Nizäa, Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon

Als erstes ökumenisches Konzil definiert die Synode von *Nizäa* 325 die Wesensgleichheit (ὁμοούσιος; *homoousios*) von Gott-Vater und Gott-Sohn. Beide haben dieselbe Substanz (οὐσία; *ousia*). Das Konzil verneint das Geschaffen-Sein des Sohnes, da der Sohn nach Aussagen des Konzils durch „Zeugung“ aus dem Vater hervorgeht. Nur wenn der präexistente Sohn Gottes (Logos) selbst Gott ist, kann er der Welt Gemeinschaft mit Gott, Erlösung und unvergängliches Leben bringen<sup>252</sup>; und der Sohn ist nur dann Gott, wenn er wie dieser ungeschaffen und der Welt gegenüber transzendent ist.

Mit dem zweiten ökumenischen Konzil von *Konstantinopel* 381, das die göttliche Natur und das Person-Sein des Geistes festlegt, wird die Bildung des Trinitätsbekenntnisses abgeschlossen. Gott wird als ein einziges göttliches Wesen (*mia ousia*) in drei Personen (*treis hypostaseis*) definiert und kann somit „in sich“ als trinitarische kommunikative Einheit gedacht werden<sup>253</sup>. Das Konzil entscheidet sich für eine Logos-Anthropos-Christologie. Sowohl die Christologie eines Arius als auch die Logos-Sarx-Christologie eines Apollinaris von Laodicea werden, abgewiesen und verurteilt, weil die eine wie die andere Lehre der Menschwerdung Gottes und damit auch der Vergöttlichung des Menschen nicht gerecht wird<sup>254</sup>.

Im Gegensatz zur nestorianischen These von einer lediglich moralischen Verbindung der menschlichen und der göttlichen Natur Christi, definiert das Konzil von *Ephesus* 431 dessen Subjekteinheit. Im Sinne Cyrills gibt es nicht zwei Subjekte in Christus, sondern nur eine einzige ungeteilte Wirklichkeit des Gott-Menschen Jesus Christus. Er ist „einer und derselbe“ (*unus et idem*). Die Idiomenkommunikation (Austauschbarkeit der Eigenschaften) wird bestätigt. Die Hauptaussage von Ephesus ist, dass Maria auch Gottesgebärerin (*Theotokos*) und nicht nur Menschengebärerin (*Anthropotokos*) und Christusgebärerin (*Christotokos*) ist. In der Unionsformel von 433 wird die Glaubensübereinstimmung der alexandrinischen und der antiochenischen Kirche festgestellt.

Das Konzil von *Chalcedon* 451 prägt die Christus-Formel „eine Person – zwei Naturen“. Sie geht davon aus, dass die Person (*Hypostase*) des göttlichen Logos einerseits sich ewig in der göttlichen Natur realisiert und andererseits eine menschliche Natur annimmt, in der sie

---

<sup>252</sup> Vgl. KESSLER, *op. cit.*, S. 338.

<sup>253</sup> Vgl. *ibid.*, S. 341.

<sup>254</sup> Vgl. *ibid.*, S. 342.

zeitlich und geschichtlich subsistiert. Beide Naturen bleiben jedoch „unvermischt und unverwandelt“. Im inkarnierten Christus sind „wahrer Gott“ (die göttliche Natur) und „wahrer Mensch“ (die menschliche Natur) „ungeteilt und ungetrennt“ in der Person des Logos miteinander vereint.

## Bibliografie

- AGUIRRE MONASTERIO, R., „Reino de Dios“, in: *Nuevo diccionario de pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, S. 1236-1250.
- ARMENDÁRIZ, L., M., „Juntamente contemplando su vida... (La cristología de los Ejercicios Espirituales)“: *Manresa* 63 (1991), S. 125-161.
- ARZUBIALDE, S., „Configuración (Rom 8,29) y vida en Cristo“, in: GARCÍA-LOMAS, J. M./MURGA, J. R. (Hrsg.), *El Seguimiento de Cristo*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 1997, S. 73-129.  
*Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Sal Terrae, Bilbao 2009.
- ATHANASIUS, *Oratio de incarnatione*.  
*Orationes adversus Arianos I*.  
*Orationes adversus Arianos III*.
- BONHOEFFER, D., *Nachfolge*, Christian Kaiser, München 1971.
- CASTILLO, J. M., *El Proyecto de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1985.  
„Reino de Dios“, in: *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2005, S. 771-777.
- CORDOVILLA, A. (Hrsg.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.
- FABRIS, R., *Jesus de Nazaret – Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985.
- GESTEIRA GARZA, M., „La llamada y el seguimiento de Jesucristo“, in: GARCÍA-LOMAS, J. M./MURGA, J. R. (Hrsg.), *El Seguimiento de Cristo*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 1997, S. 33-72.
- GREGOR VON NAZIANZ, *Epistulae*.
- HENGEL, M., „Jesus, the Messiah of Israel“, in: *Studies in Early Christology*, T&T Clark, Edinburgh 1995, S. 1-72.
- KASPER, W., *Jesus der Christus*, Herder, Freiburg i. Br. 2007.
- KESSLER, H., „Christologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd.1*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 241-442.
- KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, Echter, Würzburg 1996.
- KOLVENBACH, P.-H., „La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola“, in: IGLESIAS, I. (Hrsg.), *Decir ... al Indecible*, mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, S. 65-75.
- LOSADA, J., „Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento“: *Manresa* 54 (1982), S. 45-57.
- MEIER, J. P., „Conceptos básicos: El Jesús real y el Jesús histórico“, in: *Un judío marginal*, Verbo Divino, Estella 2000<sup>3</sup>, S. 47-64.
- MERKLEIN, H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Echter, Würzburg 1981.
- ORIGENES, *Commentarius in Matthaeum*.  
*Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, Bd. 30* (Bibliothek der griechischen Literatur), übers. v. VOGT, H. J., Hiersemann, Stuttgart 1990.
- RAHNER, H., *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg i. Br., 1964.  
„Zur Christologie der Exerzitien“: *Geist und Leben* 35 (1962), S. 14-38.115-140.
- RATZINGER J., BENEDIKT XVI., *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968.
- SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 1*, Grünewald, Ostfildern 2013.
- SEGUNDO, J., L., „Dos propuestas sobre el Principio y Fundamento“: *Manresa* 62 (1990), S. 447-457.
- URÍBARRI BILBAO, G., „Cristología – Soteriología – Mariología“: in: CORDOVILLA, A. (Hrsg.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, S. 277-391.

- „La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación“: in: GARCÍA DE CASTRO, J./MADRIGAL, S. (Hrsg.), *Mil gracias derramando*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 2011, S. 493-510.
- VIDAL, S., „El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general“: in: GARCÍA-LOMAS, J. M./MURGA, J. R. (Hrsg.), *El Seguimiento de Cristo*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 1997, S. 13-31.

## Jenseits der Immanenz, zur Hoffnung befähigt (Eschatologie)

Die Eschatologie wird verstanden als die Lehre von den „letzten Dingen“, die Aussagen über die endgültige Bestimmung des Menschen und der Welt trifft<sup>255</sup>. Eschatologische Glaubensaussagen betreffen die Wiederkunft Christi als der Richter der Lebenden und Toten, die allgemeine Auferstehung aller Menschen von den Toten am Ende der Welt, das individuelle Gericht und das allgemeine Gericht, das ewige Leben und die Vollendung der Schöpfung im dreieinen Gott. Zugleich ist die Eschatologie aber insofern auch Strukturprinzip der Offenbarung und der christlichen Existenz, als der Mensch im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe schon jetzt *definitiv* am Leben des dreieinen Gottes teilnimmt. Dieser gegenwärtige Charakter der Eschatologie schließt den zukünftigen Horizont der Vollendung von Welt und Mensch aber nicht aus. Beide Dimensionen – die zukünftige („Noch nicht“) und die gegenwärtige („Schon“) – umfassen und bündeln das christliche Wirklichkeitsverständnis. Unverzichtbarer Kern der Eschatologie ist der Glaube an die endgültige Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und die Ausgießung des Geistes in den „letzten Tagen“ (Apg 2,17, vgl. 1 Kor 15,52; 1 Tim 4,1; 2 Tim 3,1; Joh 5,3; 1 Petr 1,5.20; Offb 15,1). Unter Rücksicht der Menschwerdung Gottes kann nicht von einer Erlösung *von* der Welt, sondern nur von einer Erlösung der Welt und des Menschen gesprochen werden. Der Christ hofft auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Jes 65,17; Offb 21,1), die eine völkerumgreifende (Jes 2,2-4; 19,18-25; 25,6-8; 45,22; 49,6; 66,18-23) und eine die ganze Schöpfung integrierende Dimension (Jes 11,6-8; 65,25) besitzt<sup>256</sup>.

In einem ersten Schritt werden wir die neutestamentliche Eschatologie in der Reich-Gottes-Verkündigung behandeln. Im Anschluss daran werden wir auf die Gemeinschaft der Heiligen eingehen. Das Ende der Welt und das ewige Leben bilden den dritten Schritt unserer Überlegungen. In einem vierten Schritt behandeln wir die Möglichkeit der ewigen Verdammnis und schließen dieses Kapitel ab.

### 1. Neutestamentliche Eschatologie in der Reich-Gottes-Verkündigung

Jesu Botschaft Jesu vom nahegekommenen Reiches Gottes in der Fülle der Zeit (Mk 1,15) und sein Handeln mit göttlicher Vollmacht (Mk 2,10-12; Lk 11,20; Mt 12,28) weisen ihn als den eschatologischen Mittler der Heilsherrschaft Gottes aus. Er macht Blinde sehend, Lahme gehend und Aussätzige rein (Lk 7,22).

---

<sup>255</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 516-568.

<sup>256</sup> Vgl. FABER, E.-M., „Eschatologie“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 190.

Der Evangelist Matthäus findet in Jesus die eschatologische Verheißung der Gottesherrschaft erfüllt. Bis zur Vollendung der Welt bleibt der auferstandene Herr in der Gemeinde gegenwärtig (Mt 28,20). Für Lukas steht der Aspekt der Heilsgegenwart im Vordergrund. Nach Jesu Tod und Auferstehung kann durch den Heiligen Geist die Botschaft des Gottesreiches bis an die Enden der Erde gebracht werden (Apg 28,31). Das individuelle Heil des Menschen kann im Tod und nach dem Tod bereits voll realisiert werden (Lk 12,16-21; 16,19-31; 23,43).

Johannes betont das „Heute“ des Heils. In der Zustimmung oder Ablehnung des Glaubens geschieht im Hier und Jetzt, also im Herzen der Menschen die eschatologische Scheidung. In dem Menschen, der an Jesu Wort festhält, werden Vater und Sohn wohnen und der Geist wirken (Joh 14,23.26). Die zukünftige Dimension der Eschatologie findet ihre Erfüllung und Vollendung bei der Wiederkunft Christi (Joh 14,1-3; 16,16-33).

## 2. Gemeinschaft der Heiligen (*communio sanctorum*)

Die Gemeinschaft der Heiligen (*communio sanctorum*) – die wahre Gemeinschaft all deren, die zu Christus gehören – umfasst die bereits vollendeten Heiligen im Himmel, die Gläubigen im Pilgerstand und die zur Läuterung übergebenen Seelen im Fegfeuer (LG 49). In dieser in Christus geeinten Heilsgemeinschaft ist das fürbittende Gebet der Kirche wirksam und notwendig, da die Lebenden und die Verstorbenen in einer lebendigen und wirksamen Beziehung zueinander stehen<sup>257</sup>: Die vollendeten Heiligen im Himmel beten für die Menschen auf Erden (DH 1821; LG 49). Die Lebenden wiederum helfen den zur Läuterung vorgesehenen Seelen durch ihre Fürbitte (DH 1763; 1820; 4654; LG 50).

Unserer Meinung nach macht die Gemeinschaft der Heiligen sichtbar, dass niemand das Heil für sich allein – losgelöst von der Gemeinschaft mit anderen Menschen – erlangt. Das persönliche Heil ist an das Heil der Mitmenschen gebunden. Auf dieser Linie ist auch der „Mensch“ im PuF zu verstehen, der – eingebettet in die ekklesiale und eschatologische Dimension der Heilsgeschichte – nur mit und für andere sein Heil erlangen kann. Die „*Rettung der Seele*“ des einzelnen ist notwendig mit der „*Rettung der Seele[n]*“ der Mitmenschen verwoben<sup>258</sup>: Indem der Mensch dazu beiträgt, dass andere Menschen das Heil erlangen (*ayuda a las ánimas*), wird auch die Herrlichkeit Gottes (*gloria de Dios*) sichtbar. Das Heil der Mitmenschen wird zugleich als persönliches Heil erlebt. Es handelt sich dabei

---

<sup>257</sup> Vgl. NOCKE, F.-J., „Eschatologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 468.

<sup>258</sup> Hier folge ich: GARCÍA, J. A., „‘Salvar el ánima’[23]. El sujeto moderno entre el aferramiento y el éxtasis“, *Manresa* 72 (2000), S. 40.

nicht um zwei unterschiedliche Ziele, sondern um eine einzige Dynamik, die sich in der dialektischen Beziehung des österlichen Geschehens ereignet: Erst wenn sich der Mensch für das Heil der anderen verliert wird er selbst heil.

### 2.1. Gemeinschaft der Heiligen im „Himmel“

Als „Himmel“ ist das Akzeptieren des unverbrüchlichen Angenommenseins in Christus zu verstehen. Die Gemeinschaft mit ihm ist das Kriterium ob der Mensch das Angenommensein für sich selbst bejaht. Der Mensch ist in der liebenden Einheit mit Gott, indem er die Selbstmitteilung Gottes annimmt. Der universale Heilswille Gottes (vgl. 1 Tim 2,4) besagt, dass Gott das Heil für alle Menschen möchte. „Himmel“ bedeutet Teilhabe am Leben des dreieinen Gottes. Der „Himmel“ beginnt dabei aber nicht erst nach dem irdischen Leben, sondern scheint bereits bruchstückhaft im gegenwärtigen Leben – in der Fülle des Lebens und in der Grenzenlosigkeit eines Glücks<sup>259</sup> – auf. Als Vollendung der menschlichen Existenz ist der „Himmel“ aber weder das Ende noch ein Ersatz für das irdische Leben, sondern vielmehr die Intensivierung und Erfüllung des Lebens.

### 2.2. Gemeinschaft der Heiligen im „Pilgerstand“

Wir sind der Ansicht, dass das „*Lob Gottes*“, der „*Ehrfurchtserweis*“ und der „*Gottesdienst*“ eine Vorwegnahme des „Himmels“ – im Sinne eines vorgezogenen Mit-Christus-Seins – bereits hier auf Erden im „Pilgerstand“ ermöglichen. Wer Christus dient, ist ihm nahe, ist mit ihm, weil er den Willen des Vaters erfüllt, wie auch Christus dem Willen des Vaters gehorsam gedient hat. „Wenn einer mir dienen will, folge er mich nach; und wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein“ (Joh 12,26). Der „*Gottesdienst*“ öffnet den Zugang zum trinitarischen Beziehungsleben. Christus ist Teil des trinitarischen Beziehungsgeschehens; wo er ist, dort wird auch sein Diener sein (vgl. Joh 12,26). „*Lob Gottes*“ und „*Ehrfurchtserweis*“ sind vorweggenommene Haltungen der Gottesschau (*visio beatifica*) im Angenommensein in Christus. Wer sich im Glauben in Christus bis in die letzte Konsequenz – auch mit seiner Sündhaftigkeit – angenommen weiß, aus dessen „Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen“ (Joh 7,38). Sein Leben wird zum „*Lob Gottes*“ werden, einem ständigen „*Ehrfurchtserweis*“ gleich.

Eine Art das Christsein in der Gemeinschaft der Heiligen im „Pilgerstand“ zu leben ist die „*Indifferenz*“. Sie beschreibt eine grundlegende Bereitschaft (*disposición fundamental*), die

---

<sup>259</sup> Vgl. NOCKE, „Eschatologie“, S. 474.

alle Dimensionen des Menschen vor Gott, vor sich selbst und vor den Dingen betrifft<sup>260</sup>. Sie kann verstanden werden als ein Ruf, der den Menschen einlädt aus sich selbst auszuziehen (vgl. Gen 12,1) und in das Geheimnis Gottes einzutreten. „Indifferenz“ ist die Freiheit des Menschen in einer entschiedenen Wahl den Willen Gottes zu suchen<sup>261</sup> und so dem eigenen Ziel und der eigenen Identität näherzukommen. Als Freiheit von Abhängigkeiten wie überdimensionalen Ängsten, Bedürftigkeit, Unreife, etc., basiert sie auf dem „*allein wünschen*“ und steht damit im klaren Gegensatz zum stoischen Ideal der *apatheia* und östlichen Spiritualitäten, die gerade die Auslöschung des Wunsches zum Ziel haben<sup>262</sup>. Je weniger der Mensch ungeordneten Anhänglichkeiten unterliegt und je indifferenter er damit ist, desto mehr wird er das Wort Gottes, die in der Schrift geoffenbarten Wahrheiten, den Willen Gottes für sein Leben und all das was ihn mehr zur Fülle des Lebens führt verstehen können<sup>263</sup>.

Die „Indifferenz“ ist nicht so sehr das Resultat einer verstandesmäßigen Überlegung, sondern vielmehr die Frucht einer gnadenhaften inneren Erfahrung, bei der das Ziel und die Mittel mit ungeteiltem Blick wahrgenommen und begriffen werden<sup>264</sup>. Mit diesem Blick – der die Mittel nicht losgelöst vom Ziel, sondern auf das Ziel hin geordnet betrachtet – werden alle Geschöpfe und alles Geschaffene zur Gabe der Liebe Gottes für den Menschen. Sie sind Vermittler in denen sich Gott offenbart, Ausdruck seiner Gegenwart, die Kraft von oben (*de arriba*) [EB 237] die uns trägt und ein Anruf an unseren Glauben. Sobald der Mensch erkannt hat, dass es Gott ist, der sich ihm in den „*geschaffenen Dingen*“ mitteilt um ihm zu begegnen und ihn zum „*Gotteslob*“ und „*Gottesdienst*“ zu führen, wird der Mensch sich den „*geschaffenen Dingen*“ nicht mehr entziehen, sondern will sie vielmehr in ihrer Wahrheit und Einzigartigkeit kennen, verstehen und lieben lernen. Stets auf der Suche nach der Antwort auf die Frage ob dieses oder jenes Geschöpf für ihn persönlich die Gegenwart des lebendigen Gottes ist. Dazu muss der Mensch lernen sich mit den Geschöpfen hinsichtlich ihrer Finalität in Beziehung zu setzen, sie also als „Brücken-Geschöpfe“ und nicht als „Ziel-Geschöpfe“ zu verwenden<sup>265</sup>. Je mehr er sich weigert die „*geschaffenen Dinge*“ für seine egoistische Selbstgefälligkeit zu verwenden und je freier er in ihrer Verwendung hinsichtlich des Zieles

<sup>260</sup> Vgl. ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Sal Terrae, Bilbao 2009, S. 120.

<sup>261</sup> Vgl. RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München 1965, S. 29.

<sup>262</sup> Vgl. GONZÁLEZ FAUS, J. I., „De la ‘Indiferencia’ al ‘tercer grado de humildad’“. *Notas para una cristología de libertad*: *Manresa* 63 (1991), S. 248f.

<sup>263</sup> Vgl. EMONET, P., „Indiferencia“, *DEI* II, S. 1016.

<sup>264</sup> Hier folge ich wenn nicht anders angegeben: GIULIANI, M., „Respect de Dieu et ‘indifférence’“: *Christus* 7 (1960), S. 505ff.

<sup>265</sup> Vgl. GARCÍA, A., „Ejercicios espirituales: método y teología“, *DEI* I, S. 690f.

wird zu dem er geschaffen ist, desto mehr wird es dem Mensch gelingen in ihnen die Gegenwart Gottes zu erkennen.

### 2.3. Gemeinschaft der Heiligen im Gericht und in der Läuterung („Fegfeuer“)

Sowohl im Gericht und in der Läuterung als auch im PuF geht es um die Vollendung des Menschen in der Liebe, um die „*Rettung der Seele*“. Es geht darum „mit der göttlichen Liebe in eins [zu] gehen“ [EB 370] um sein menschliches Sein zu verwirklichen.

Das „Gericht“ nach dem Tod ist biblisch in 2 Kor 5,10 festgehalten. Durch seinen Lebensvollzug hat sich der Mensch bereits während seines Lebens selbst gerichtet. Hauptsächlich geht es im „Gericht“ um die Gottesbeziehung des Menschen, die im Tod ihre endgültige christologische Form erhält. Es wird sich zeigen, ob die im Menschen angenommene Liebe dem Heiligen Gott in der Gleichgestaltung mit Christus entspricht. Die Einheit mit Gott in der Liebe wird zum richtenden Maß. In diesem „Gerecht-gemacht-werden“ empfängt der Mensch seine Heiligung als Erfülltwerden von Gottes Heiligkeit und wird in die Gerechtigkeitsgestalt Jesu Christi hineingenommen. Die vollendete menschliche Existenz wird zur reinen, vollen und seligen Christusähnlichkeit, zum Mitsein mit Christus. Vor der ewigen Seligkeit gibt es noch den Läuterungsprozess, das Geprüftwerden im Feuer der Liebe Gottes (vgl. 1 Kor 3,15). Das „Fegfeuer“ (*purgatorium*) – für das es keinen ausdrücklichen Schriftbeleg gibt – ist aber nicht ein „Ort“<sup>266</sup> sondern vielmehr der Status der Läuterung und Vollendung des Menschen in der Liebe Gottes. Es ist als Geschehen im Menschen selbst zu verstehen.

### 3. Ende der Welt und ewiges Leben

Das „Ende der Welt“ ist ihre Vollendung und nicht ihre Zerstörung<sup>267</sup>. In der Bundestheologie bindet sich Gott an die Zukunft und an das Wohl der Menschen. Die Vernichtung der Welt oder ihr Verfall in Bedeutungslosigkeit ist darum nicht zu vereinbaren mit einem Gott, der alles von ihm Geschaffene bejaht und den Menschen zu seinem Heil geschaffen hat. Vielmehr geht die Menschheitsgeschichte auf eine abschließende Vollendung der Menschheit zu<sup>268</sup>. Die Vollendung kommt zu ihrem Höhepunkt in der Parusie Jesu Christi, dem das Gericht über die Welt vorangeht, wenn jeder falsche Schein entlarvt und für Egoismus kein Platz mehr ist. Vollendung ist sowohl individuell auf den Menschen als auch kollektiv auf die gesamte Menschheit und universell auf den Kosmos hin zu verstehen.

---

<sup>266</sup> Weder Fegfeuer, Hölle noch Himmel sind als „Orte“ zu verstehen.

<sup>267</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: NOCKE, „Eschatologie“, S. 417-457.475-477.

<sup>268</sup> Vgl. RAHNER, K., *Sämtliche Werke*, Bd. 26, *Grundkurs des Glaubens*, Herder/Benzinger, Freiburg i. Br. 1999, §427.

Im „ewigen Leben“ – in das der Mensch durch die leibliche Auferstehung eintritt – ist der Mensch in der vollendeten und erfüllenden Gemeinschaft mit Gott. Das Geheimnis der Vollendung ist das Geheimnis der unsagbaren Seligkeit, die absolute Nähe zu Gott selbst<sup>269</sup>. Diese Vollendung bei Gott – die Teilhabe an seiner Lebensfülle – ist das Ziel aller christlichen Hoffnung. Aus einer dualistischen Sicht von Leib und Seele wäre die „Auferweckung des Leibes“ ein scheinbarer Widerspruch zur „Rettung der Seele“ im PuF. Die „Auferweckung des Leibes“ in das „ewige Leben“ besagt aber, dass der Mensch mit seiner gesamten Lebensgeschichte, seinen Taten und all seinen Beziehungen eine Zukunft hat. Was er an Gutem getan hat, wird nicht vergehen, sondern in verwandelter und vollendeter Form in die Ewigkeit eingehen. So hat der Auferstehungsglaube keine Ablehnung der Gegenwart und des Diesseits zur Folge, sondern führt vielmehr zu einem verstärkten Interesse am Hier und Jetzt.

In einem anthropologischen Ansatz drückt die Vollendung im „ewigen Leben“ die Hoffnung auf gelingendes Leben und gelingende Liebe aus. Der christologische Ansatz der Vollendung im „ewigen Leben“ geht vom Motiv der Parusie aus, wenn die verborgene Präsenz Christi ans Licht tritt und die Welt verwandelt. Eine pneumatologische Annäherung an die Vollendung im „ewigen Leben“ stellt die Verlebendigung des Menschen von innen her in den Mittelpunkt: Sie lässt darauf schließen, dass das „ewige Leben“ nicht ein dem Menschen von außen hinzugefügtes Glück ist. Es geht um die Vollendung eines Lebens, die bereits *im* Menschen ihren Anfang nimmt.

Vollendung ist stets individuell und kollektiv zu verstehen: Die Hoffnung auf Vollendung des einzelnen ist nicht losgelöst von der Vollendung der gesamten Menschheitsfamilie und der Hoffnung für die Menschheitsgeschichte als ganze. Ausgehend von der christlichen Lehre, dass die Vollendung dem Menschen und der Menschheitsgeschichte bereits von Anbeginn der Schöpfung inne liegt, verteidigen wir, dass der Mensch als Einzelwesen und in einer sozial-kollektiven Dimension auch die Menschheit konstitutiv zur Erfüllung des PuF angelegt sind.

#### 4. „Hölle“ und „ewige Verdammnis“

Die „Hölle“ – als Nichterfüllung der Hoffnung – ist nicht Gegenstand des Glaubens. Sie ist vielmehr *nur* eine reale Möglichkeit, die den Widerspruch zum Angenommensein in Christus, die dauernde und radikale Verweigerung der Öffnung auf den Gott der Liebe ausdrückt. Der Mensch muss mit dieser realen Möglichkeit seiner absoluten Verlorenheit rechnen, da sie, entgegen der Lehre von der Apokatastasis – dem Gerettetwerden aller – die Freiheit des

---

<sup>269</sup> Vgl. *ibid.*, §423.

Menschen bis in die letzte Konsequenz respektiert. Das ewige Entferntsein des Menschen von der Gemeinschaft mit Gott ist aber kein von Gott gewolltes Äquivalent zum Himmel, sondern wird erst durch den definitiven Widerspruch des Menschen zur Liebe Gottes möglich. Die Hölle ist auch kein „Ort“ wo der Mensch aufgrund seiner ungesühnten Schuld als Strafe verbleiben müsste. Jede Schuld ist bereits in Christus überwunden und vergeben, der in seinem Weg ans Kreuz und im Hinabstieg ins Reich der Toten, jedwede Gottferne der Menschheit aufgehoben und auf sich genommen hat. Weil alle Schuld schon in Christi Kreuz gesühnt ist, gibt es keine Schuld die nicht in der Vergebung bereits eingeschlossen wäre. „Ewige Verdammnis“ heißt auch nicht, dass es Gott an Barmherzigkeit fehlte, sondern dass Gott vielmehr den freien Willen des Menschen bis zur letzten Konsequenz respektiert. Es ist allerdings eine pervertierte Freiheit des Menschen, die die Barmherzigkeit Gottes nicht annimmt. In dieser Perversion der Freiheit schließt sich der Mensch – in seiner Ablehnung der in Christus bereits angekommenen Selbstmitteilung Gottes – selbst vom ewigen Heil, von der Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinschaft der Heiligen aus.

Wir meinen, dass das PuF nicht losgelöst von der Eschatologie betrachtet werden kann, da es ebenso wie die Eschatologie Glaube, Hoffnung und Liebe und das daraus resultierende Vertrauen als impliziten Ausgangspunkt und implizite Zielsetzung hat. Es zeugt ebenso sowohl vom „Schon“ als auch vom „Noch nicht“. Wie die Eschatologie drückt es eine präsentische Dimension aus und kann als Strukturprinzip christlicher Existenz bezeichnet werden. Der gegenwärtige Charakter der Eschatologie (das „Schon“) ist im PuF im „*Gotteslob*“, im „*Ehrfurchtserweis*“, im „*Gottesdienst*“ und in der „*Indifferenz*“ zu finden. Wenn der Mensch Gott lobt, ihm Ehrfurcht erweist und ihm dient, gelangt er bereits im Jetzt ansatzweise zur Vollendung, zum „*Heil der Seele*“. Im Einüben der Haltung der „*Indifferenz*“ – die kein Geschöpf selbst zum Ziel macht – erfährt der Mensch die Teilhabe am dreieinen Gott bereits in der Gegenwart seines irdischen Lebens. Zugleich beinhaltet das PuF auch den futurischen Charakter der Eschatologie (das „Noch nicht“), da der Menschen die eschatologische Bestimmung hat vergöttlicht zu werden. Die definitive „*Rettung der Seele*“ erreicht er erst in seiner Vollendung, dem Mit-Christus-bei-Gott-Sein. Nicht eher als in der definitiven Gemeinschaft mit Gott werden des Menschen „*Gotteslob*“, sein „*Ehrfurchtserweis*“ und sein „*Gottesdienst*“ lauter und ungetrübt sein und ihre höchste Verwirklichung erreichen. Erst im „ewigen Leben“ – im unwiderruflichen Eingehen in die göttliche Liebe – gelangt der Mensch zu seiner endgültigen Vollendung, zur definitiven „*Rettung der Seele*“, zur Vergöttlichung und endgültigen Teilhabe an der trinitarischen Freude. Wir meinen, dass sich der zukünftige eschatologische Charakter des PuF auch in der

„Indifferenz“ zeigt, da diese ein vektorieller Charakter ausmacht und immer wieder aufs Neue erreicht werden muss, schlussendlich aber Gnade ist.

Wir vertreten die Ansicht, dass das „mehr“ (magis) des PuF sowohl mit der präsentischen Dimension als auch mit der futurischen Dimension der Eschatologie zusammenhängt. Laut PuF soll der Mensch „*allein [das] wünschen und wählen*“, was ihn „mehr“ zu dem Ziel hinführt, zu dem er geschaffen ist. Die definitive Erfüllung seines Ziels – das „*Heil seiner Seele*“ – erfährt der Mensch in der futurischen Eschatologie, in der ewigen Anbetung Gottes, wenn er in seiner Vollendung die Herrlichkeit Gottes schaut. Daraus schließen wir, dass das „mehr“ einen eschatologisch-richtungsweisenden Charakter und damit stets die Glückseligkeit des Menschen im Eingehen in die Herrlichkeit Gottes vor Augen hat. Wir stimmen mit Martínez-Gayol überein, die die „Glorie“ und das „magis“ als zwei sich gegenseitig bedingende Konzepte versteht<sup>270</sup>. Zugleich erfährt aber der Mensch im Streben nach dem „mehr“ eine teilweise Vorwegnahme der Herrlichkeit (präsentische Eschatologie), des „seligen Ziels“ (*beatum finem*) zu dem er „jenseits des irdischen Lebens geschaffen ist“ (GS 18). Bereits der Wunsch das „mehr“ zu leben ist eine Weise anfanghaft an der „Glorie“ – der erhofften endgültigen und vollendeten Zukunft – teilzunehmen. Durch seinen freien und verantworteten Dienst und sein dem Schöpfer gegenüber dankbar ausgedrücktes existentielles Lob verherrlicht der Mensch Gott, und wird bereits in diesem Leben zum Widerschein seiner Herrlichkeit. Eine Spiritualität des „magis“ ist als ein fortwährender Ruf zu verstehen, der jenen integralen Dienst und jenes existentielle Lob sucht, das besser die Herrlichkeit Gottes durchscheinen lässt<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> Vgl. MARTÍNEZ-GAYOL, N., „Gloria“, *DEI* II, S. 905.

<sup>271</sup> Vgl. LÓPEZ GUZMAN, M.-D., „Lo que más conduce“: *Manresa* 82 (2010), S. 261.

## Bibliografie

- ANTONCICH, R., *Ejercicios y liberación del hombre*, Centro ignaciano de Espiritualidad (C.I.S.P.), Lima 1982.
- ARREDONDO, E., „El Principio y Fundamento, vivencia liberadora y promesa de felicidad“: *Curso de aportaciones sobre el Principio y Fundamento*, Secretario de Ejercicios, Madrid 1980, S. 81-94.
- ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Sal Terrae, Bilbao 2009.
- DECLoux, S., „El más está en ti“: *Manresa* 73 (2001), S. 175-185.
- DIEGO, L. DE/MARTÍNEZ-GAYOL, N., „Magis (más)“, *DEI* II, S. 1155-1168.
- EMONET, P., „Indiferencia“, *DEI* II, S. 1015-1021.
- FABER, E.-M., „Eschatologie“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 189-195.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., „De la ‘Indiferencia‘ al ‘tercer grado de humildad‘. Notas para una cristología de libertad“: *Manresa* 63 (1991), S. 247-257.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, A., „Ejercicios espirituales: método y teología“, *DEI* I, S. 690-697.
- GARCÍA, J. A., „‘Salvar el ánima‘[23]. El sujeto moderno entre el aferramiento y el éxtasis“: *Manresa* 72 (2000), S. 29-40.
- GIULIANI, M., „Respect de Dieu et ‘indifférence‘“: *Christus* 7 (1960), S. 504-515.
- IGLESIAS, I., „La escatología que vivió Ignacio de Loyola“: *Manresa* 68 (1996), S. 261-286.
- KOLVENBACH, P.-H., „Cristo... descendió al infierno [Ej 219]“, in: IGLESIAS, I. (Hrsg.), *Decir... al Indecible*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, S. 101-114.
- LÓPEZ GUZMAN, M.-D., „Lo que más conduce“: *Manresa* 82 (2010), S. 261-266.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N., „Gloria“, *DEI* II, S. 905-914.  
*Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao 2004.
- NOCKE, F.-J., „Eschatologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 377-478.
- RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitenbuch*, Kösel, München 1965.  
*Sämtliche Werke, Bd. 26, Grundkurs des Glaubens*, Herder/Benzinger, Freiburg i. Br. 1999.
- URÍBARRI, G., „Escatología“, *DEI* I, S. 776-785.  
„Habitar en el ‘tiempo escatológico‘“, in: ID., G. (Hrsg.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, DDB, Bilbao 2003, S. 253-281.  
„La escatología en la dinámica de los ejercicios de san Ignacio de Loyola. Una aproximación“: *Manresa* 78 (2006), S. 333-355.

## Glaube, Hoffnung und Liebe als Strukturprinzip des Prinzip und Fundaments (Tugenden)

Die theologischen Tugenden sind ein Zeichen, dass die menschliche Existenz durch den Heiligen Geist geleitet wird. Daher wäre es möglich diesen Abschnitt der „Pneumatologie“ zuzuordnen. Andererseits sind die Tugenden auch Ausdruck der präsentischen Eschatologie und Vorgeschmack der futurischen Eschatologie, weshalb wir sie dem Abschnitt „Eschatologie“ zuordnen. Sie sind Zeichen der Gemeinschaft mit Gott, und als solche ein Gradmesser der Fülle des christlichen Lebens.

Glaube, Hoffnung und Liebe gehören zusammen sind existentielle Grundhaltungen, in denen der Mensch sich in seinem Lebensentwurf an die Selbstmitteilung Gottes überantwortet (vgl. 2 Kor 13,13; 1 Thess 1,2 f.; 2 Tim 2,22; DV 5)<sup>272</sup>. Sie sind Ausdruck der Sehnsucht des Menschen nach einer Lebensgemeinschaft mit Gott, die zugleich seine Berufung ist und die die tiefste Dimension seiner menschlichen Existenz darstellt<sup>273</sup>. Sie sind darin Antwort des ganzen Menschen im Vollzug seiner relationalen Dimension und notwendige Bedingung (*conditio sine qua non*) der christlichen Berufung<sup>274</sup>. In Glauben, Hoffnung und Liebe antwortet der Mensch mit einem Gesamt-Akt seiner Existenz. Sie sind Kriterium und Maßstab für die eigene persönliche vertrauensvolle Hingabe an Gott und „bilden in wunderbarer Verflechtung die Dynamik des christlichen Lebens auf die volle Gemeinschaft mit Gott hin“ (LF 7). „Glaube, Hoffnung und Liebe gehören zusammen“ (DCE 39).

„Im Glauben und in der Hoffnung wird der Christ in die Einheit der Liebe von Vater, Sohn und Geist einbezogen und dadurch zu seiner Vollendung gebracht“<sup>275</sup> (vgl. Joh 17,26). Die theologischen Tugenden erinnern den Menschen daran, seine Aufmerksamkeit auf das Wachstum, die Verantwortung und die persönlichen Darbringung zu richten<sup>276</sup>. Sie gelten als die wichtigsten Grundhaltungen um, „aus der Eigenliebe, dem Eigenwillen und Eigeninteresse herauszugehen“ [EB 189]. Glaube, Hoffnung und Liebe sind zugleich Gabe und Aufgabe. Ihnen ist ein prozessualer Wegcharakter eigen. Sie können nicht ein für alle Mal „in Besitz genommen“, sondern nur stets vertieft und vermehrt aber auch verloren werden. Als Wirklichkeiten der „Innerlichkeit“ des Menschen finden sie ihren Ausdruck im „Äußeren“ und werden sichtbar. Im lebendigen Zeugnis von Glaube und Liebe, nimmt das

---

<sup>272</sup> Hier folge ich, soweit nicht anders angegeben: MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 811-814.

<sup>273</sup> Vgl. ALFARO, J., „La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano“: *Concilium* 21 (1967), S. 66.

<sup>274</sup> Vgl. MARTÍNEZ, J., „Virtudes“, *DEI* II, S. 1775f..

<sup>275</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 812.

<sup>276</sup> Vgl. MARTÍNEZ, *op. cit.*, S. 1775.

priesterliche Volk Gottes teil am Prophetenamt Christi (LG 12) und vollzieht durch ein tugendhaftes Leben sein heiliges und organisch verfasstes Wesen (LG 11). Die Kirche ist die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (LG 8, vgl. UR 2).

Wir meinen, dass die theologischen Tugenden als Strukturprinzip der christlichen Existenz und des PuF verstanden werden können. Lebt der Mensch aus der Dynamik der Tugenden – die ihm die Dynamik des „mehr“ (*magis*) und die volle Verwirklichung seiner Existenz („*Rettung der Seele*“) ermöglichen – wird er befähigt, sein Leben immer mehr zum Gotteslob, Ehrfurchtserweis und Gottesdienst zu machen. Glaubt, hofft und liebt er hingegen nicht, ist er weder zum Gotteslob und Ehrfurchtserweis noch zum Gottesdienst befähigt.

Um aus seinem Innersten zu loben, Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen, muss der Mensch durch eine entsprechende Haltung bzw. einen entsprechenden Wunsch existenziell dafür offen und ausgerichtet sein. Wenn der Mensch sich für Glaube, Hoffnung und Liebe öffnet und diese ihm gnadenhaft zuteil und dabei zugleich zu einem inneren Wunsch werden, wird er auf ein „mehr“ (*magis*) hingezogen. In dieser Dynamik des „mehr“ des geistlichen Komparativs<sup>277</sup> – die auf Wachstum hin tendiert – sucht der Mensch seinen Glauben immer mehr zu vertiefen, seine Hoffnung zu stärken sowie beständiger und kreativer zu lieben. Umgekehrt ist anzunehmen, dass wenn der Mensch sich die „*Rettung seiner Seele*“ zum Ziel setzt, dies auch eine Zunahme an Glaube, Hoffnung und Liebe nach sich zieht<sup>278</sup>.

## 1. Glaube

Im Alten Testament ist das hebräische Wort *aman* für das Glaubensverständnis vorherrschend. Es beschreibt einen inneren Prozess einer Stabilisierung, den Habitus des Vertrauens und der Zuversicht, durch den der Existenz Bestand verliehen wird (Jes 7,9)<sup>279</sup>. Wenn der Mensch glaubt, stützt er sich auf Gott, auf sein Wort und seine Verheißung. Kern des alttestamentlichen Glaubens sind der Bund Jahwes und sein Heilshandeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Vorbild des Glaubens ist Abram, der beispielhaft „dem Herrn glaubte“ (Gen 15,6). In ihm wird die vertrauende Dimension des Glaubens sichtbar.

Im Neuen Testament steht das griechische Wort *pistis* (πίστις; Glaube) für die Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes. Der Glaube äußert sich als Vertrauen (Mk 11,24; Hebr

---

<sup>277</sup> Vgl. RAHNER, H., „Zur Christologie der Exerzitien“: *Geist und Leben* 35 (1962), S. 136.

<sup>278</sup> Vgl. GIMÉNEZ, J., „Salvación“, *DEI* II, S. 1605.

<sup>279</sup> Vgl. BÖTTIGHEIMER, C., „Glaube“, in: BEINERT, W./STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 267.

11,9-11; 1 Petr 1,5-9), als Gehorsam (Röm 4,11; 10,16; 2 Kor 9,13) und als Erkenntnis Gottes (Röm 6,8f; 10,17; Joh 1,18; 6,69). Im Glauben erkennt der Mensch das Heilswirken Gottes und die eschatologische Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus im Heiligen Geist (1 Kor 12,3). Im Glauben, dass Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14,6; 20,31), empfängt der Mensch die Rechtfertigung (Röm 1,17; 3,21-31; Gal 3,15-18) und hat Anteil am Sein Jesu Christi.

Der Glaube ist als personales Ja (*fides qua creditur*) die vertrauende integrale Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes und drückt sich in einer völligen Hingabe des Menschen aus. Aber erst in der Liebe ist der Glaube wirksam (vgl. Gal 5,6). Ohne Werke, die in Liebe getan werden, ist der Glaube tot (vgl. Jak 2,26). Das christliche Leben ist keine Konsequenz des Glaubens, sondern gelangt vielmehr erst dort zu seiner Verwirklichung im Menschen, wo dieser durch sein Handeln dem Geheimnis Christi zustimmt und es in seinem Leben als solches wahr werden lässt<sup>280</sup>. Durch den Glauben gibt der Mensch seine Zustimmung zur Transzendenz und höchsten Freiheit Gottes, die sich im Geheimnis und in der Wahrheit Christi offenbart (FR 13). Die für den Glauben charakteristische Haltung ist eine Haltung des Empfangens jener vollkommenen Gabe, die Gott selbst ist. Es ist eine Haltung des reinen Empfangens, die die absolute Unbegründetheit der vollkommenen Liebe anerkennt<sup>281</sup>, und den Schritt des Loslassens der persönlichen Sicherheiten in die Hingabe des Glaubens ermöglicht<sup>282</sup>. Der Glaube ist notwendig, damit der Mensch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangt (FR, Einleitung) und in Christus seine göttliche Berufung erkennt (GS 22). So wird erst im Licht des Glaubens das gesamte Sein des Menschen erleuchtet (LF 4).

Es wird ersichtlich, dass die „*Indifferenz*“ – als unverfügbare Gabe Gottes – dem Menschen nur im Glauben zuteil werden kann, da sie ein absolutes und vertrauensvolles Sich-Fügen des Menschen in die Hände Gottes voraussetzt<sup>283</sup>. Erst im glaubenden Sich-in-die-Hände-Gottes-Hineingeben und Sich-Ihm-Überlassen, kann der Mensch zu dem Ziel gelangen, zu dem er geschaffen wurde. Seine volle Verwirklichung („*Rettung der Seele*“) gelingt nur dann, wenn er sich der göttlichen Dimension öffnet<sup>284</sup> und sich im Glauben „*den geschaffenen Dingen gegenüber indifferent macht*“. Erst im Glauben kann er in einer scheinbaren „*Situation des Fluches*“ (die Aufgabe des eigenen Egos) die „*Gabe des Segens*“ (das Leben in Fülle)

---

<sup>280</sup> Vgl. ALFARO, „La fe como entrega personal...“, S. 61.

<sup>281</sup> Vgl. *ibid.*, S. 69

<sup>282</sup> Vgl. ARROYO, J., „Aproximaciones al estudio de la libertad afectiva en el Principio y Fundamento“: *Manresa* 49 (1977), S. 335.

<sup>283</sup> Vgl. ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Sal Terrae, Bilbao 2009, S. 123.

<sup>284</sup> Vgl. GIMÉNEZ, *op. cit.*, S. 1605.

erkennen. Als „Versprechen des Lebens“ führt der Glaube zu einer vertieften Gottesbeziehung. Der Glaube erlaubt ein Zeichen zu sehen, welches selbst wiederum auf den Glauben verweist und diesen bestärkt. So ist der Glaube Substanz der Hoffnung (SS 10).

## 2. Hoffnung

Die Tugend der Hoffnung entspricht dem Verlangen nach Glück, das Gott in das Herz jedes Menschen gelegt hat (KKK 1818). Die christliche Hoffnung zielt auf die Ewigkeit, das Leben im vollen Sinne, den Augenblick des Eintauchens in die Weite des Seins, in den Ozean der unendlichen Liebe (SS 12). Sie macht das Herz weit in der Erwartung der ewigen Seligkeit und weist dem Menschen den Weg durch die Prüfungen. So schreibt Papst Benedikt XVI. in der Enzyklika *Spe Salvi*: „wer Hoffnung hat, lebt anders; ihm ist ein neues Leben geschenkt worden“ (SS 2). Aber nur eine Hoffnung, die immer wesentlich auch Hoffnung für die anderen ist, kann auch wirklich Hoffnung für den einzelnen sein (SS 48).

Die Hoffnung ist somit keine intellektuelle und kategoriale Sicherheit, sondern das feste Vertrauen in die Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus geoffenbart hat<sup>285</sup>. Sie ist wie ein sicherer und fester Anker der Seele (Hebr 6,19), der den Menschen nicht zugrunde gehen lässt (Röm 5,5). Sie hat eine futurische Dimension und eine präsentische Dimension, die sich jetzt gerade ereignet (Lk 17,21: „Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch“). So befindet sich die Hoffnung zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“.

Die Grundhaltung der Hoffnung, die sich im Vertrauen in die Führung Gottes zeigt, hilft dem Menschen eine reine Absicht (*intención recta; pureza de intención*) zu verfolgen<sup>286</sup>. So sucht der aus der Hoffnung lebende Mensch nicht in den „geschaffenen Dingen“ seinen letzten Halt, sondern setzt allein vertrauensvoll auf Gott. In ihm sucht er Halt und Sicherheit, die ihn nicht abhängig, sondern gerade frei werden lässt. Zugleich stellt er sich damit auf paradoxe Weise in Gottes „Abhängigkeit“<sup>287</sup>. Diese Dynamik, die bereits im PuF für die gesamten Exerzitien vorweggenommen und in der „Betrachtung zu Erlangung der Liebe“ [EB 234] verdichtet wird, kann auch als ein Wachstumsprozess verstanden werden, bei dem es darum geht, den Wunsch nach Bestätigung des eigenen Ichs zu einem Wunsch nach radikalem

---

<sup>285</sup> Vgl. ALFARO, J., „Certeza de la esperanza, en San Pablo“, in: *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972, S. 64.

<sup>286</sup> Vgl. ZAS FRIZ, R., „Esperanza“, *DEI I*, S. 802.

<sup>287</sup> Wir sind uns der Widerstände und Schwierigkeit bewusst, die besonders in der heutigen Zeit der Begriff „Abhängigkeit“ hervorruft. Eine ausführliche Klärung warum die aktuelle Gesellschaft dem Begriff der Abhängig, insbesondere hinsichtlich der Selbstbestimmung des Menschen, negativ gegenübersteht und welche Schritte zu gehen wären um das Selbstbild des Menschen – in seiner Abhängigkeit – zu bereichern, sind im Rahmen dieser Arbeit leider nicht möglich.

Vertrauen in Gott umzuwandeln<sup>288</sup>. Die Hoffnung und die mit ihr verbundenen Auswirkungen sind Gnade, die der Mensch annehmen, oder denen er sich auf Grund von fehlender Disposition auch verschließen kann.

Der aus dem PuF lebende Mensch ist ein Vertrauender und Hoffender, der Gewissheit hat, dass „die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen“ (Röm 5,5). Die Sicherheit seiner Hoffnung beruht auf dem Vertrauen der Liebe Gottes für uns. So drückt sich sein „Lob Gottes“ nicht so sehr dadurch aus, dass er für einen Besitz verbal seine Dankbarkeit äußert, sondern vielmehr darin, dass er alles als Gabe Gottes anerkennt und sich der Gaben Gottes nicht bemächtigt. Er erkennt Gott als Geber aller Dinge an, der sich selbst in diesen den Menschen gibt. Als „*homo viator*“ (der pilgernde bzw. reisende Mensch) lebt er was er erhofft, und erhofft das als endgültig, was in der Hoffnung bereits jetzt sein Lebensverhältnis begründet.

### 3. Liebe

Wir folgen Harrington, der – in Übereinstimmung mit der Bibel – Liebe nicht so sehr als ein ethisches Prinzip erschließt, sondern vielmehr als die Antwort des Menschen auf sein persönliches Angesprochen-Sein durch die Liebe Gottes<sup>289</sup>. Am Anfang der Liebe des Menschen steht die Liebe Gottes (1 Joh 4,19), die dem Menschen vorangeht und ihn immer begleitet. Liebe ist „göttlich“, weil sie von Gott kommt und den Menschen mit Gott eint (DCE 18). „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16) ist der Höhepunkt der Offenbarung im Neuen Testament.

Die neutestamentliche Antwort Jesu auf die Frage welches das wichtigste Gebot sei (Mt 22,36-40), verbindet unlöslich die Gottesliebe (Dt 6,5) mit der Nächstenliebe (Lev 19,18). In dieser notwendigen Wechselwirkung ist die Nächstenliebe auch ein Weg Gott zu begegnen, und die Abwendung vom Nächsten wiederum macht auch für Gott blind (DCE 16.18). Jesu Gebot der Doppelliebe ist als Schlüssel für den Willen Gottes zu verstehen, dem gemäß wir leben sollen. „Wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt“ (Röm 13,8). Der Leser wird erkennen, dass das Gebot der Doppelliebe auch der Schlüssel für das PuF ist, da vom Gotteslob und vom Gottesdienst erst dann die Rede sein kann, wenn der Mensch auch zum Heil anderer beiträgt und sein Gottesdienst – zu „größerer Ehre Gottes“ – sich am Dienst Jesu Christi an den Menschen ein Beispiel nimmt. Zugleich öffnet ihm der Dienst am Nächsten die Augen dafür, was Gott für ihn tut und wie er ihn liebt (DCE 18). „Ich habe euch ein Beispiel

---

<sup>288</sup> Vgl. CATALÁ, V., „Confianza“, *DEI I*, S. 385.

<sup>289</sup> Vgl. HARRINGTON, D./KEENAN, J., *Jesus and virtue ethics*, Rowman & Littlefield, Maryland, 2002, S. 77f.

gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe“ (Joh 13,15). Hier sei auf den Zusammenhang zwischen den Verben „lieben“ und „dienen“ hingewiesen, die äquivalent gebraucht werden können<sup>290</sup>. Der christlichen Berufung wird der Mensch gerecht, wenn er in der Liebe lebt (vgl. Joh 15,9.17) und „durch die Liebe dem anderen dient“ (Gal 5,13)<sup>291</sup>, die Ausdruck von Demut, Dienstbereitschaft, Geduld und Diskretion ist [vgl. BP 14]. Wir sollen einander lieben „so wie er uns geliebt hat“ (Joh 15,12). Die wahre Liebe erfordert eine Haltung des Dienstes: „Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht. Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben“ (1 Joh 4,20.21). Der Zusammenhang zwischen „lieben“ und „dienen“ macht deutlich, dass die Liebe das „Band der Vollkommenheit“ (Kol 3,14) und zugleich ein Ordnungsprinzip für den konkreten Alltag ist.

Es wird für den Leser ersichtlich, dass das Gotteslob nicht vom Dienst an Gott und den Mitmenschen getrennt werden kann: „Wir wollen nicht mit Wort und Zunge lieben, sondern in Tat und Wahrheit“ (1 Joh 3,18). Gotteslob und Gottesdienst sind nicht von der Barmherzigkeit Gottes zu trennen, die Ausdruck seiner Liebe ist: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist“ (Lk 6,35). Wir sind der Ansicht, dass jegliche Tätigkeit, die in der Liebe zu Gott und zu den Menschen ihren Ursprung nimmt und allein deren Wohl im Auge hat, zum göttlichen Dienst wird. Es ist die Absicht des Dienens, die jede Beschäftigung in ein Gebet vor Gott verwandelt<sup>292</sup>.

Aus dem Gesagten schließen wir, dass im PuF das Ziel des Menschen dahingehend erklärt werden muss, dass jeder Mensch dazu geschaffen ist die Liebe Gottes zu empfangen und Gott und die Menschen zu lieben<sup>293</sup>. In Anlehnung an Marranzini und Iparraguirre sind wir der Ansicht, dass die der Terminologie des Gotteslobs, des Ehrfurchtserweis und des Gottesdienstes enthaltene Wirklichkeit nichts anderes sein kann als die Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen<sup>294</sup>, da das letzte Ziel die Liebe Gottes ist<sup>295</sup>. Zu seinem Heil – zu „*Rettung seiner Seele*“, zu seiner Glückseligkeit – gelangt der Mensch, wenn er sich von Gott lieben lässt, und er selbst wiederum Gott und den Nächsten liebt. Er gelangt an sein Ziel, wenn er

---

<sup>290</sup> Vgl. HIGUERA, G., „Principio y Fundamento‘ y amor al prójimo“: *Manresa* 64 (1992), S. 298.

<sup>291</sup> Vgl. VANHOYE, A., „Ejercicios Espirituales para la civilización del amor“, in: GARCÍA LOMAS, J. (Hrsg.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992, S. 301.306

<sup>292</sup> Vgl. MARTÍNEZ-GAYOL, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao 2004, S. 337.

<sup>293</sup> Vgl. VANHOYE, *op. cit.*, S. 306.

<sup>294</sup> Vgl. MARRANZINI, A., „La teología del Principio y Fundamento a la luz del Vaticano II“, in: *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, Madrid 1968, S. 57.

<sup>295</sup> Vgl. IPARRAGUIRRE, I., *A key to the Study of the Spiritual Exercises* (trad. CHIANESE, J.), Bombay (sin fecha), S. 44-46, zitiert nach: VANHOYE, *op. cit.*, S. 307.

der Liebe Gottes teilhaft wird, „den Herrn, seinen Gott, liebt mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dt 6,5), „und seinen Nächsten wie sich selbst“ (Lev 19,18).

Das Ziel des Menschen in dieser und in der kommenden Welt vereint sich in einer einzigen Wirklichkeit, der Liebe Gottes<sup>296</sup>. So vertreten wir, dass das PuF mit der Liebe – die auch ins Jenseits hinüberreichen kann (SS 48) – in eins geht. Durch sie wird der Mensch erlöst (SS 26). Sie ist der Inhalt des menschlichen Lebens. Dafür sprechen die Meinungen namhafter Kommentatoren der ersten Jahre: Für P. Nadal ist das PuF „einfach das Gesetz der Liebe“<sup>297</sup>; für P. Aegidius González wird im PuF „das Ziel des Gesetzes, nämlich die Liebe, vorgelegt“<sup>298</sup> und für die spanischen Herausgeber der Exerzitien bedeutet das Fundament „in der Tat dasselbe wie: Gott lieben“<sup>299</sup>. Und weil das Ziel des Menschen „zu lieben“ ist, können wir sagen: Wer liebt, lobt Gott. Wer liebt, erweist Gott Ehrfurcht. Wer liebt, dient Gott. Wer liebt, rettet seine Seele. Wer liebt, gebraucht alle geschaffenen Dinge, soweit sie ihm für sein Ziel helfen, zu dem er geschaffen ist. Wer liebt, macht sich gegenüber allen geschaffenen Dingen indifferent. Wer liebt, will nicht mehr Krankheit als Gesundheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes. Wer liebt, wünscht und wählt allein, was ihn mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem er geschaffen ist. All dies ist aber nur möglich, weil „Gott uns zuerst geliebt hat“ (1 Joh 4,19) und das Wort aus Liebe Mensch geworden ist.

---

<sup>296</sup> Vgl. TEIXIDOR, L., „La ley de la caridad en el Principio y Fundamento de los ejercicios“: *Manresa* 1 (1925), S. 203.

<sup>297</sup> NADAL, H., *Epistulae* IV., S.846. 4.a linea sq. 851 sq., zitiert nach: SIERP, W., „Das Fundament der Ignatianischen Exerzitien“: *Geist und Leben* 2 (1927), S. 107.

<sup>298</sup> GONZÁLEZ, A., *Mon. Ign.* II. Enerc. S. 911, zitiert nach: SIERP, *op. cit.*, S. 107.

<sup>299</sup> *Mon. Ign.* II. Enerc. S. 250, zitiert nach: SIERP, *op. cit.*, S. 107.

## Bibliografie

- ALFARO, J., „Actitudes fundamentales de la existencia cristiana“, in: *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, S. 413-476.  
„Certeza de la esperanza, en San Pablo“, in: *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972, S. 59-67.  
„La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano“, *Concilium* 21 (1967), S. 56-69.
- ARROYO, J., „Aproximaciones al estudio de la libertad afectiva en el Principio y Fundamento“, *Manresa* 49 (1977), S. 329-337.
- ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Sal Terrae, Bilbao 2009.
- BLANCH, A., „Deseo“, *DEI* I, S. 564-570.
- BÖTTIGHEIMER, C., „Glaube“, in: BEINERT, W./STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 266-270.
- CALVERAS, J., „¿Por qué no se habla de amor en el Principio y Fundamento?“, *Manresa* 5 (1929), S. 225-237.
- CATALÁ, V., „Confianza“, *DEI* I, S. 385-389.  
„Fe“, *DEI* I, S. 872-876.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, J. A., „Amor“, *DEI* I, S. 148-157.
- GIMÉNEZ, J., „Salvación“, *DEI* II, S. 1603-1612.
- HARRINGTON, D./KEENAN, J., *Jesus and virtue ethics*, Rowman & Littlefield, Maryland 2002.
- HIGUERA, G., „Principio y Fundamento‘ y amor al prójimo“, *Manresa* 64 (1992), S. 295-309.
- KEENAN, J., *Virtudes de un cristiano*, Mensajero, Bilbao 1999.
- MARRANZINI, A., „La teología del Principio y Fundamento a la luz del Vaticano II“, in: *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, Madrid 1968, S. 53-72.
- MARTÍNEZ, J., „Virtudes“, *DEI* II, S. 1774-1778.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao 2004.
- PESCH, O. H., „Teología de las virtudes y virtudes teológicas“, *Concilium* 211 (1987), S. 459-480.
- RAHNER, H., „Zur Christologie der Exerzitien“, *Geist und Leben* 35 (1962), S. 14-38.115-140.
- SIERP, W., „Das Fundament der Ignatianischen Exerzitien“, *Geist und Leben* 2 (1927), S. 93-112.
- TEIXIDOR, L., „La ley de la caridad en el Principio y Fundamento de los ejercicios“, *Manresa* 1 (1925), S. 193-203.
- VANHOYE, A., „Ejercicios Espirituales para la civilización del amor“, in: GARCÍA LOMAS, J. (Hrsg.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992, S. 299-310.
- ZAS FRIZ, R., „Esperanza“, *DEI* I, S. 798-803.

### III. Konkretisierungen des Prinzip und Fundaments

#### Die konkrete Anwendung des Prinzip und Fundaments auf die Gemeinschaft der Kirche (Ekklesiologie)

In einem weiteren Schritt betrachten wir Ursprung, Wesen und Sendung der Kirche, welche sich – in einer ersten Annäherung – als erlöste und erlösende Lebensgemeinschaft aus dem Geist Christi und als Antizipation der kommenden vollendeten Welt beschreiben lässt<sup>300</sup>: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Bevor wir jedoch dieses Thema im Einzelnen entfalten, stellen wir zunächst den Bezug zum PuF her, welches den Leitfaden unserer Arbeit abgibt. Zugegebenermaßen ist in diesem Text des EB nicht explizit von der Kirche die Rede. Doch im Folgenden soll wenigstens andeutungsweise in vier Punkten dargelegt werden, dass eine ekklesiologische Interpretation des PuF sinnvoll und angebracht ist.

Erstens ist der Mensch, auf den sich das PuF bezieht, *als Mensch* ein soziales Wesen. Er ist zum einen de facto von Anbeginn seiner Existenz an in eine Gemeinschaft eingebettet und von ihr abhängig. Zum andern sind für ein gelungenes, sinnvolles und glückliches Menschenleben vielfältige Beziehung zu anderen unabdingbar. Darüber hinaus steht der Mensch *als Getaufte* wesentlich zur Gemeinschaft (*communio*) der Kirche in Verbindung, ist Angehöriger des Volkes Gottes, Glied des Leibes Christi und Bestandteil des Tempels des Heiligen Geistes. Sein Glaube als Einzelner nimmt teil am Glauben der Gemeinschaft.

Zweitens haben die Ziele des menschlichen Lebens, welche im PuF beschrieben werden, eine ekklesiale Dimension. Das „*Lob Gottes*“ lässt sich nicht trennen vom Dienen in der Gemeinschaft der Glaubenden. Es erfolgt in dieser Gemeinschaft und hat Auswirkungen auf sie. Ebenso ist jeder „*Dienst Gottes*“ zugleich immer auch ein Dienst für, in und mit der Kirche – und umgekehrt ist jeder kirchliche Dienst Gottesdienst<sup>301</sup>. Schließlich gelangt der Mensch zur „*Rettung seiner Seele*“ ausschließlich durch die Gemeinschaft der Glaubenden. In der Tradition der ignatianischen Spiritualität wird dies dadurch ersichtlich, dass „*Rettung*

---

<sup>300</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 569-626.

<sup>301</sup> Vgl. SCHNEIDER, B., „Der weltliche Ignatius. Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit“: *Geist und Leben* 27 (1954), S. 56.

der Seele“ (*salvación de las ánimas*) mit der „Herrlichkeit Gottes“ (*gloria de Dios*) und dem „Nutzen der Seelen“ (*provecho de las almas*) in Zusammenhang gebracht werden<sup>302</sup>.

Drittens lässt sich auch ein Bogen von der Kirche zu den „*Dingen auf dem Angesicht der Erde*“ schlagen, welche dem Menschen als Mittel zur Erreichung seines Zieles dienen. Die pilgernde Kirche ist nicht ein von der Wirklichkeit der Schöpfung abgetrennter religiöser Bereich, sondern zählt selbst zur Schöpfung (LG 48). Wie alle Geschöpfe ist sie für den Menschen geschaffen, damit sie ihm dabei hilft, seine gottgegebenen Ziele zu erreichen; und wie jedes „*geschaffene Ding*“ erfüllt sie ihren Zweck nur im recht geordneten Gebrauch<sup>303</sup>. Obgleich auch für sie gilt, dass sich der Mensch ihr gegenüber „*indifferent*“ zu verhalten hat, nimmt sie nichtsdestotrotz innerhalb der geschaffenen Wirklichkeit zugleich eine Sonderrolle ein, insofern sie bevorzugtes und unabdingbares Medium der Gnade zum „*Gotteslob*“, zum „*Gottesdienst*“ und zur „*Seelenrettung*“ des Menschen ist: Als Mittlerin bringt sie den Menschen mit dem absoluten und transzendenten Gott in Berührung<sup>304</sup>. Sie ist ihm „Mutter und Lehrerin“ (*mater et magistra*)<sup>305</sup> oder, wie Molina formuliert, Ermöglicherin (*posibilitadora*) und Potenzialisiererin (*potenciadora*) der christlichen Gotteserfahrung<sup>306</sup>.

Die durch das PuF angeregten Entscheidungen und Positionierungen des Subjekts den „*geschaffenen Dingen*“ gegenüber haben direkte Auswirkungen auf die Kirche, auf die Menschen mit denen das Subjekt zu tun hat. Das PuF verweist auch auf die Gemeinschaft mit dem unermesslichen „*Angesicht der Erde*“, welches aus heutiger Sicht als der gesamte Kosmos verstanden werden kann<sup>307</sup>. Aus einer ökologischen Betrachtungsweise zeigt sich im PuF ein einziges Projekt, in dem Gott, der Mensch und der Kosmos in eine harmonische Gemeinschaft miteinander eintreten und so einen kosmischen *communio*-Gedanken widerspiegeln<sup>308</sup>.

Viertens muss *der Zweck des PuF selbst* ekklesiologisch interpretiert werden: Zum einen soll der Text, wenn er im Rahmen des Exerzitienprozesses gelesen, reflektiert und zum Gegenstand des Gebets gemacht wird, dazu beitragen, den Einzelnen zu einer *persönlichen Gotteserfahrung* hinzuführen. Nun ist aber eine solche Erfahrung notwendigerweise immer

<sup>302</sup> Vgl. GIMÉNEZ, J., „Salvación“, *DEI* II, S. 1603.

<sup>303</sup> Vgl. KOLVENBACH, P.-H., „La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola“, in: IGLESIAS, I. (Hrsg.), *Decir ... al Indecible*, Bilbao – Santander 1999, S. 68.

<sup>304</sup> Vgl. EMONET, P., „Indiferencia“, *DEI* II, S. 1020.

<sup>305</sup> Der Enzyklika „*Mater et magistra*“ von Johannes XXIII folgend, wird die Kirche als „Mutter und Lehrmeisterin der Völker“ bezeichnet.

<sup>306</sup> Vgl. MOLINA, D., „Y que militen dentro de nuestra santa madre la Iglesia...? El papel de la Iglesia en el proceso espiritual del sujeto ignaciano“: *Manresa* 80 (2000), S. 166.

<sup>307</sup> Vgl. LIBÂNIO, J. B., „Principio y Fundamento desde una perspectiva ecológica“: *Manresa* 69 (1997), S. 211 ff.

<sup>308</sup> Vgl. *ibid.*, S. 226.

durch die Gemeinschaft der Kirche vermittelt, und kann erst dann als authentische Gotteserfahrung gelten, wenn sie von den jeweils zuständigen Repräsentanten der Kirche als solche anerkannt wird. Ein Kriterium der Authentizität besteht darin, dass sich das erfahrende Subjekt nicht in sich selbst verschließt<sup>309</sup>, sondern sich für die Gemeinschaft der Kirche öffnet: „Beschränken wir uns nur auf die persönliche Erfahrung, würden wir uns in einem Individualismus und Subjektivismus verschließen“<sup>310</sup>. Zum andern ist es Aufgabe des PuF, den Exerzitanten auf die *Wahl* der Zweiten Woche vorzubereiten. Diese Wahl wiederum hat stets und unbedingt im Rahmen der kirchlichen Vorgaben zu geschehen: „Es ist notwendig, dass alle Dinge, über die wir eine Wahl treffen wollen, indifferent oder in sich gut seien und dass sie innerhalb der hierarchischen heiligen Mutter Kirche stehen, nicht aber schlecht noch ihr widerstreitend seien“ [EB 170]. Schließlich soll die Verwendung des PuF in den Exerzitien dabei helfen, dass der Einzelne sich mit der Kirche *identifiziert, solidarisiert* und sich in ihr *engagiert*<sup>311</sup>. Das bedeutet nichts anderes als ein aktives Mitglied der Kirche zu sein, seine eigene kirchliche Identität zu finden und sich als ein Teil der Kirche zu fühlen. Dies wird unter anderem in den sogenannten „Kirchenregeln“<sup>312</sup> [EB 352-370] sichtbar.

Wir schließen uns in diesem Punkt Madrigal an, demzufolge ein Großteil der „Regeln zum Verspüren mit der Kirche“ vor dem Hintergrund des Wortpaars „tun-reden“ (*obrar-hablar*) zu interpretieren ist<sup>313</sup>: Während eine erste Gruppe der Regeln (Nr. 2-9; [EB 354-361]) dazu auffordert „gute Werke zu loben“<sup>314</sup> (also zu einem „Reden“), geht es in einer zweiten Gruppe (Nr. 14-17; [EB 366-369]) darum, vom Glauben und der Gnade zu sprechen, welche die Bedeutung der Werke (also ein „Tun“) nicht abwerten. Die dreizehnten Regel [EB 365] betont, dass der Mensch eingestehen muss, dass der Anschein und erste Eindruck trügerisch sein können. Wir folgen der Meinung aktueller Autoren<sup>315</sup>, nach denen die Kirchenregeln die Bedeutung menschlicher Einstellungen ausdrücken und nicht so sehr bestimmte Lehren und Vorschriften.

Damit kommen wir nun zum bereits angekündigten Hauptthema dieses Kapitels, dem Ursprung, dem Wesen und der Sendung der Kirche. Als empirisch greifbare Gemeinschaft,

---

<sup>309</sup> Vgl. MOLINA, *op. cit.*, S. 156.

<sup>310</sup> *Ibid.*, S. 162.

<sup>311</sup> Vgl. ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, P., „Espiritualidad ignaciana e individualismo“: *Manresa* 86 (2014), S. 393.

<sup>312</sup> Die „Kirchenregeln“, die am Ende des EB stehen und aus den Pariser Jahren stammen, werden auch als „Regeln zum Verspüren mit der Kirche“ bezeichnet.

<sup>313</sup> Vgl. MADRIGAL, S., „Reglas ‘Sentir la Iglesia’“, *DEI* II, S. 1557ff.

<sup>314</sup> Mit „gute Werke“ sind hier nicht die in Schrift und Tradition bekannten „Werke der Barmherzigkeit“ gemeint, sondern die für das 16. Jahrhundert in der katholischen Kirche typischen religiösen Bräuche und gewachsenen Traditionen.

<sup>315</sup> Unter ihnen Corella, Dulles, Ganss, Knauer, Madrigal, Molina.

die ihren Ursprung im Selbstmitteilungswillen des dreieinen Gottes hat, gründet sie im Heilswirken Jesu Christi und ist Zeichen der eschatologischen Präsenz des Geistes (*pneumatologische Dimension*). Sie ist Instrument und Frucht des geschichtlich sich verwirklichenden *universalen Heilswillens Gottes*. Darum ist sie selbst *universal*. Diese *Universalität* kommt auch in jeder einzelnen Ortskirche zu, die immer auch Ausdruck der universalen Gesamtkirche ist. Im Glaubensbekenntnis ist die Kirche sowohl Subjekt des Glaubens („ich glaube...“) als auch Inhalt des Glaubens („... und die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“). In der Enzyklika „*Mystici corporis*“ wird sie von Pius XII. mystischer *Leib Christi* (DH 3800-3822) genannt. Das zweite Vatikanische Konzil bezeichnet die Kirche als *Volk Gottes, des Vaters* (LG 2, AG 7), „Leib Christi, Kirche des Sohnes“ (LG 3, AG 7), „priesterliche Gemeinschaft aller Gläubigen“ (LG 11) und „pilgernde Kirche“ (LG 48). Als Zeichen der eschatologischen Gegenwart des Geistes ist sie „Tempel des Heiligen Geistes“ (LG 4, AG 7). Ihr sakramentales Wesen findet in der Feier der Eucharistie ihren höchsten Ausdruck (LG 11; SC 10). So ist sie wirksames Zeichen der unsichtbaren Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander. Als Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes hat sie zum Ziel, dass die Menschen mit Gott und untereinander zur Einheit gelangen.

## 1. Biblische Grundlagen

Die Kirche ist das heilsgeschichtliche Ergebnis der Selbstoffenbarung Gottes und geht aus der Dynamik des Wirkens Jahwes mit seinem Volk hervor. Das Wesen Israels als Volk Gottes ist dadurch gekennzeichnet, dass es Gottes Eigentum (Dtn 4,20.37; 7,6; 14,2), Gottes Bundespartner (Jer 31,31-34; Ex 6,7; Dtn 29,9-12) und Gottes Heiligtum (Ex 19,6; 29,45; Jes 7,14, Ez 37,26) ist. Als Heilmittler für die anderen Völker hat Israel eine königliche, prophetische und priesterliche Aufgabe. Die mit dem „alten“ Israel verbundenen und in der Kirche zusammengeführten Völker werden zum „neuen“ Israel und zur neuen Heilsgemeinde (LG 9); denn:

„Gott hat es gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll.“ (LG 9)

Der vorliegende Text aus *Lumen Gentium* lässt klare Verbindungen mit dem PuF erkennen, so dass wir dieses mit ekklesiologischer Brille betrachten können. Als erstes fällt im Konzilstext die Initiative Gottes auf: „Gott hat es gefallen, ... zu heiligen und zu retten“ (LG 9). Auch das PuF geht von der Existenz des Schöpfers aus, durch dessen Initiative „*der Mensch geschaffen ist*“. Des Weiteren ist in LG 9 das Ziel der Menschen dadurch bestimmt,

dass sie –, (1.) zusammengeführt in einem gemeinsamen Volk – (2.) Gott „in Wahrheit *anerkennen*“ und (3.) ihm „in Heiligkeit *dienen*“ sollen. Die drei Aspekte, die LG hier anspricht, verdienen wenigstens kurz einzeln betrachtet zu werden. Einerseits heiligt und rettet Gott die Menschen und zwar als Gemeinschaft von Individuen, die in wechselseitiger Verbindung und Abhängigkeit stehen. Dass die Menschen aufeinander bezogen sind und nur gemeinsam das Heil erreichen können, geht darauf zurück, dass sie als Abbild des dreieinen Gottes erschaffen sind und ihrer Berufung zur „Vergöttlichung“ – die nur trinitarisch verstanden werden kann – lediglich dann gerecht werden, wenn sie ihr Beziehungsgeschehen gegenüber allem Geschaffenen dem trinitarischen Liebesgeschehen angleichen. Dann und nur dann werden sie „heil“ und „heilig“. Andererseits finden sich die anderen beiden Gesichtspunkte aus LG 9 im PuF wieder. Zum einen entspricht die in Lumen Gentium genannte Aufgabe, Gott „in Wahrheit *anzuerkennen*“ (LG 9) dem im PuF aufgeführten Ziel, „*unseren Herrn zu loben*“ und „*ihm Ehrfurcht zu erweisen*“. Zum anderen ist der Auftrag, Gott „in Heiligkeit zu *dienen*“ (LG 9) bedeutungsgleich mit dem „Dienst Gottes“ des PuF, da jeder wahre Gottes-Dienst nur in Heiligkeit<sup>316</sup> erfolgen kann und zugleich zur Heiligkeit führt.

Durch die Verbindung von LG 9 mit dem PuF können wir unser Verständnis von Gotteslob und Ehrfurchtserweis dahingehend erweitern, dass diese nicht davon zu trennen sind, Gott „in Wahrheit *anzuerkennen*“. Wir können aber Gott nur dann „in Wahrheit *anerkennen*“, wenn wir ihn so sehen und verstehen, wie ihn uns die Kirche vermittelt, und zugleich seine letztlich transzendente Unbegreiflichkeit respektieren. Das führt uns zum trinitarischen Gottesverständnis, dem das innere personale Liebesgeschehen Gottes zugrundeliegt. Durch die Verbindung von LG 9 und PuF erweitert sich auch unser Verständnis vom „*Dienst Gottes*“, der nur dann ein „wahrer“ Gottesdienst ist, wenn er von der Heiligkeit seinen Ursprung nimmt und auch zur Heiligkeit führt.

Jesus von Nazareth ist nicht wie die Gründerfiguren anderer Religionen der geschichtliche Religionsstifter der Kirche, obgleich die sichtbare Dimension der Kirche auf den Willen seiner historischen Person zurückgeht. Die unsichtbare Dimension der Kirche hingegen – die Einheit der *Communio* in der Liebe mit dem dreieinen Gott – wird durch den auferstandenen Christus im Heiligen Geist vermittelt. Die Erkenntnis der Kirche als Mysterium des Glaubens

---

<sup>316</sup> Wir verstehen „Heiligkeit“ dahingehend, dass der Mensch mit Gott dem „wahren Heiligen“ in Verbindung tritt, in dem er sich für die allgegenwärtige trinitarische Präsenz des „Heiligen“ öffnet und dadurch Anteil am „Heil“, bzw. der „Heiligkeit“ bekommt und selbst zum „heil/heilig“-Sein anderer beiträgt. Sei es, dass der Mensch nach dem Geist Gottes handelt der in seinem Herzen wirkt (Röm 5,5) und dadurch mit dem trinitarischen Geheimnis in Berührung kommt. Oder, dass der Mensch durch wahren Gottesdienst – der sich am Beispiel Jesu orientiert – in das geheimnisvolle trinitarische Beziehungsgeschehen eintritt.

entspringt der Erfahrung, dass der auferstandene Christus selbst die Verbindung zwischen der vorösterlichen Jünergemeinschaft Jesu und der nachösterlichen Kirche Christi schafft.

Als Zeugen des auferstandenen Herrn konstituiert sich die Jünergemeinschaft neu und erhält den Auftrag zur Verkündigung und Mission. Die Kirche Gottes ist damit nicht nur rein menschliche Initiative, sondern ein Zusammenspiel von göttlicher Offenbarung und menschlichem Bekenntnis im Glauben. Ihr nur im Mysterium des Glaubens gänzlich erfassbares Wesen ist mit soziologischen Kategorien allein nicht zu beschreiben. Die Kirche ist geprägt durch ihren Auftrag zur Sendung, den universalen Heilswillen Gottes in Jesus Christus allen Völkern kund zu tun. Der Zwölferkreis und die Jüngerschar sind die Keimzelle des neuen Gottesvolkes und der Ausgangspunkt der vollen Wiederherstellung der Einheit Israels in den zwölf Stämmen. In der Erwählung der zwölf Apostel, mit Petrus an erster Stelle (Mk 3,16-19), antizipiert Jesus die Wiederherstellung des eschatologischen Bundesvolkes, das „Zeichen für die Nationen“ ist (Jes 11,10). Auch wenn die primäre Zielgruppe die „verlorenen Schafe des Hauses Israels“ (Mt 10,6) sind, wird die Gottesherrschaft überall dort Wirklichkeit, wo im Glauben und in der Nachfolge die Menschen am Leben des Gottesvolkes teilhaben. Als Volk Gottes ist Kirche die Vergegenwärtigungsform der Selbstmitteilung des dreieinen Gottes. Ausgehend von der eschatologischen Präsenz des menschengewordenen Gottessohnes und durch die Fortsetzung der Heilssendung des Messias durch den Heiligen Geist (Apg 2,17; Joël 3,1; Gal 4,4-6; Joh 20,22), der aus den vielen Völkern ein einziges Gottesvolk macht, ist die Kirche als Leib Christi *auf einer gemeinschaftlichen Ebene* im Heiligen Geist Zeuge, Zeichen und Werkzeug des Heils, so wie dies auch ein aus dem PuF lebender Mensch *auf einer individuellen Ebene* ist. In dem einen Geist sind in der Kirche, dem geisterfüllten „Tempel Gottes“ (1 Kor 3,16f), die Gläubigen in Christus zu einem Leib vereint (Röm 12,5; 1 Kor 12,12f.27)<sup>317</sup>. In ihr führen die Gläubigen, dank der Frucht des Geistes, ein Leben der Freiheit und der Liebe (Gal 5,13-26; Röm 8,1-17). Auf einer personalen Ebene kann das Leben aus dem PuF als ein Leben der Freiheit und der Liebe bezeichnet werden. Wer an Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn, glaubt nimmt teil am „Leib Christi“ und „ist in Christus“ (1 Kor 1,30; Gal 3,28; 2 Kor 5,17). In den Pastoralbriefen (1 Tim, 2 Tim, Tit), die vom heidnischen Umfeld und den marginalisierten und heimatlosen Christen geprägt sind, erfahren die Glaubenden im „Haus Gottes“ (*ekklesia*) eine familiäre Vertrautheit und Geschwisterlichkeit (1 Tim 3,15)<sup>318</sup>. Die diesem Bild zugrundeliegende antike Vorstellung des patriarchalischen Haushalts hat allerdings eine

---

<sup>317</sup> Vgl. WIEDENHOFER, S., „Ekklesiologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 66f.

<sup>318</sup> Vgl. *ibid.*, S. 69.

Verdrängung des prophetischen Elements und eine Verdrängung der Frau aus den Gemeindeämtern zur Folge (1 Tim 2,8-15; 2 Tim 3,6-9)<sup>319</sup>. In den Evangelien wird Kirche als eine universale geschwisterliche Gemeinschaft (Jüngerschaft) verstanden, die nur einen „Lehrer“ und einen „Vater“ hat (Mt 23,8-12) und in der deshalb alle Brüder (Geschwister) sind (Mt 23,8). Weil ihre Basis das gemeinsame Hören auf das Wort Gottes und das Glauben und Tun des Willens Gottes ist (Mk 3,31-35), wird Kirche zur „neuen Familie“ in der die patriarchalische Hausordnung aufgehoben ist<sup>320</sup>.

Für die ältere Exegese hat der irdische Jesus und der auferstandene Christus durch ausdrückliche Akte die Kirche als eine Institution gegründet (DH 3540). Die neuere Exegese betont, dass Jesus' Ziel die Sammlung und Erneuerung des ganzen Volkes für das hereinbrechende Reich Gottes ist und er nicht eine neue Religionsgemeinschaft gründen wollte. Wird „Kirche“ im „offenen“ Sinn als „die im Heiligen Geist durch Christus zu Gott eröffnete Gemeinschaft der Glaubenden, Hoffenden und Liebenden“<sup>321</sup> verstanden, dann kann von Jesus ausgesagt werden, dass er die Kirche gegründet hat. In diesem „offenen“ Sinn wird die Kirche als wahres Israel verstanden, das Volk Gottes von Juden und Heiden (Apg 13,46). Wird „Kirche“ aber im „engeren“ Sinne einer Institutionalisierung verstanden, die als christliche Gottesdienstgemeinde in der eucharistischen Feier ihre Mitte hat, dann kann von Jesus nicht gesagt werden, dass er die Kirche gegründet hat, weil erst nach Ostern und Pfingsten von Kirche im „engeren“ Sinn die Rede ist. Die nachösterliche Institutionalisierung geht aber aus dem Wirken des vorösterlichen Jesus hervor: die gemeinschaftsbildenden Zeichen Jesu und seine auf Israel ausgerichtete endzeitliche Sammlungsbewegung sind theologische und soziologische Grundlagen der Kirche<sup>322</sup>.

## 2. Dogmengeschichtliche Entwicklung in der Patristik

Bereits in der Patristik verstehen die Kirchenväter die Kirche als sakramentale Koinonia. Cyprian beschreibt die sichtbare Kirche als Volk Gottes in der Gesamtheit der Gläubigen als *congregatio fidelium*<sup>323</sup>, bzw. als *communio sanctorum*, die sich besonders in der Eucharistie, der „brüderlichen Communio“<sup>324</sup>, verwirklicht. Communio entstehe durch Anteilnahme an der Einheit des dreieinen Gottes, wodurch die Kirche selbst zum Zeichen für die Einheit in der

---

<sup>319</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>320</sup> Vgl. *ibid.*, S. 70f.

<sup>321</sup> *Ibid.*, S. 55.

<sup>322</sup> Vgl. *ibid.*, S. 56.

<sup>323</sup> CYPRIAN von Karthago, *Epistulae* 63,13.

<sup>324</sup> ID., *De dominica oratione*, 4.

Welt wird<sup>325</sup>. Jeder einzelne Bischof ist, in *Communio* mit allen anderen, gleichberechtigter und verantwortlicher Inhaber der apostolischen Vollmacht des hl. Petrus (Mt 16,18). Im strengen Sinn ist Kirche ein Glaubensbekenntnis, die Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott, der Menschen beruft, sie in Wort und Sakramente versammelt und diese gebildete Gemeinschaft für die Verkündigung seiner Frohbotschaft in Dienst nimmt und in die Welt aussendet<sup>326</sup>.

Ausgehend von den griechischen Vätern und ihrer Theologie der Vergöttlichung des Menschen entwickelt sich im Mittelalter im Osten eine mystische Sicht der Kirche. Der ekklesiale „Leib Christi“ wird als Gesamtheit des Heilsmysteriums der Vergöttlichung des Menschen verstanden<sup>327</sup>. Im Westen werden ekklesiologische Grundbegriffe politisch verwendet: die pneumatologisch-theologische Bedeutung von „Volk Gottes“ – das von Gott aus allen Völkern zusammengerufenen „neue Israel“ – wird durch eine politisch-theologische Begrifflichkeit, dem christlichen Volk, der christlich-abendländischen Völkergemeinschaft verdrängt<sup>328</sup>.

### 3. Grundvollzüge der Kirche

In der dreiteiligen Gliederung „Verkündigung und Zeugnis“ (*martyria*), „Gottesdienst, Sakramente und Gebet“ (*leiturgia*) und „Dienst der Liebe und geschwisterliche Gemeinschaft“ (*diakonia*) spiegeln sich die Grundaspekte des Lebens Jesu und die Grundvollzüge der großen Volksversammlung Israels wider<sup>329</sup>. Bereits die ersten christlichen Gemeinden machten sich diese Grundvollzüge Jesu explizit zu eigen: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten“ (Apg 2,42). Sie sind charakteristisch für das kirchliche Leben an sich und Maßstab der christlichen Existenz. Einerseits sind *Martyria*, *Leiturgia* und *Diakonia* Funktionen der Sendung in denen sich die Kirche vollzieht. Andererseits ist Kirche selbst auch Ergebnis und Selbstvollzug dieser Funktionen.

Wir folgen Madrigal, der die drei oben aufgeführten Grundvollzüge der Kirche dem sogenannten dreifachen Amt (*munus triplex*) Jesu Christi zuordnet: der *Martyria* das Prophetenamt, der *Leiturgia* das Priesteramt und der *Diakonia* das Königsamt<sup>330</sup>. Davon

---

<sup>325</sup> Vgl. ID., *De catholicae ecclesiae unitate* 6; zitiert nach: MÜLLER, *op. cit.*, S. 600.

<sup>326</sup> WIEDENHOFER, *op. cit.*, S. 74.

<sup>327</sup> *Ibid.*, S. 76.

<sup>328</sup> *Ibid.*, S. 77.

<sup>329</sup> Hier folge ich wenn nicht anders angegeben: WIEDENHOFER, *op. cit.*, S. 102-112.

<sup>330</sup> Vgl. MADRIGAL, S., „La Iglesia y su misterio“, in: CORDOVILLA, A. (Hrsg.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, S. 470.

ausgehend können wir auch eine Verbindung zwischen diesen drei Ämtern bzw. den drei Grundvollzügen der Kirche und den Zielen des menschlichen Lebens herstellen, die wir im PuF vorfinden. Der „*Ehrfurchtserweis*“ entspricht der prophetischen Funktion Christi bzw. dem Verkündigungsdienst der Kirche. Das „*Lob Gottes*“ ist mit der priesterlichen Funktion Christi bzw. der Liturgie der Kirche verbunden. Und der „*Dienst Gottes*“ drückt sich im heilsamen und fürsorglichen Schutz des Königs bzw. dem Liebesdienst der Kirche aus.

Durch seine Teilhabe am gemeinsamen Priestertum Jesu Christi hat jeder Christ zugleich teil an dessen priesterlicher, prophetischer und königlicher Funktion und Lebensweise. In der Taufe wird der Christ zum „Priester“ gesalbt, was ihn zum „*Lob Gottes*“ befähigt und bestimmt<sup>331</sup>. Die Salbung in der Taufe zum „Propheten“ lässt sich mit dem „*Ehrfurchtserweis*“ verbinden. Bereits im Alten Testaments wurden die Propheten von Gott in Dienst genommen sein Wort zu verkündigen und zu bezeugen<sup>332</sup>. Der „*Gottesdienst*“ ist auf einen Zweck – den Plan Gottes für die Welt – hin geordnet. Der „Gottesdiener“ stellt sich in den Plan Gottes, einen Plan der über ihn hinausgeht. So wie die Könige als Diener ihres Volkes für das Heil ihrer Untertanen Sorge tragen und sich so für deren *integrale* „Rettung der Seele“ einsetzen, ist der Christ zum „König“ gesalbt, um heilvoll für andere und sich selbst zu agieren. Indem er für sich und andere Sorge trägt, *dient* er in heilsamer Weise und handelt zur „*Rettung der Seele*“. Mit diesen Überlegungen lassen sich Verbindungslinien zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und den Zielen des menschlichen Lebens nach dem PuF herstellen.

### 3.1. *Martyria* und „*Ehrfurchtserweis*“: Verkündigung und Zeugnis

In der Verkündigung und im Zeugnis erweist der Mensch Gott Ehre. Der Auftrag zur Verkündigung der Kirche beruht auf dem Auftrag Jesu, das Wort der Frohbotschaft Gottes der ganzen Welt zu verkündigen (vgl. Mt 28,19f). Ohne das Wort Gottes gibt es keine Glaubensvermittlung und kein Ankommen Gottes in der Geschichte. Bereits im Alten Testament nimmt das Wort Gottes geschichtliche Gestalt an und wird im Neuen Testament durch den Glauben der kirchlichen Gemeinschaft verkündet. Als Gottes Wort wird es in denen, die es durch die Verkündigung gläubig aufnehmen, wirksam (1 Thess 2,13). Es ist das durch den Geist Gottes vermittelte Wort Gottes, das vor aller Verkündigung, die Augen,

---

<sup>331</sup> Auch der im Amtspriestertum übertragene Dienst ist auf das „*Lob Gottes*“ hin geordnet: Als Diener Christi stimmt er als Teil der Gemeinde in das „*Lob Gottes*“ ein und übernimmt für die Gemeinde die Darbringung des Opfers des Lobes.

<sup>332</sup> Es wird ersichtlich, dass eine enge Verbindung zwischen dem „*Lob Gottes*“ und dem „*Ehrfurchtserweis*“ besteht, da beide sowohl einen verbalen Ausdruck durch das gesprochene Wort als auch einen anderwärtigen tätigen Vollzug des menschlichen Lebens bis zu Ganzhingabe beschreiben können.

Ohren und Herzen der Gläubigen erst zum Zeugnis und zur Verkündigung befähigt (1 Jn 1,1-3). Durch ihn, den Heiligen Geist, wohnt das Wort Christi in Überfülle in den Gläubigen (DV8, vgl. Kol 3,16) und hallt die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und in der Welt wider (DV 8). Hieraus wird die prophetische Funktion des „*Ehrfurchtsweises*“ sichtbar.

### 3.2. *Leiturgia* und „*Lob Gottes*“: Gottesdienst, Sakramente und Gebet

Gottesdienst, sakramentale Handlung und Gebet gehören zur Sendung und zum Auftrag der Kirche. Durch sie und in ihnen drückt sich die Kirche aus. Durch sie und in ihnen lobt der Mensch Gott. Sie sind Zeichen des Fortbestehens der Kirche und Teil des verantwortlichen Glaubensvollzugs der gesamten kirchlichen Gemeinschaft. In der Mitfeier der Liturgie drücken die Gläubigen „das Mysterium Christi und das Wesen der Kirche“ (SC 2) vor der Welt aus. In Situationen, die der Notwendigkeit einer amtlichen Repräsentation bedürfen, handelt ein für die Kirche ordinierter Amtsträger – im Dienst des einen Geistes und im Namen des einen Herrn (1 Kor 12,4-11) – in der, vor der bzw. für die Gemeinde. Als Diener Christi um des Evangeliums willen (Röm 15,16), wird er zum Dienst für die *ekklesia* beauftragt, um mit ihnen Gott zu loben und das Opfer des Lobes darzubringen (Hebr 13,15). Hieraus wird die priesterliche Funktion des „*Lob Gottes*“ des PuF ersichtlich.

### 3.3. *Diakonia* und „*Gottesdienst*“: Dienst der Liebe und geschwisterliche Gemeinschaft

Zur Sendung und zum Auftrag der Kirche gehört es auch, sich für die Notleidenden einzusetzen. Der Dienst der Nächstenliebe ist integraler Bestandteil ihres Wesens und unverzichtbarer Grundvollzug, der in die Verantwortung der gesamten kirchlichen Gemeinschaft fällt. Vorbild ist der in seinem Leben ausgeführte und bis zum Kreuzestod gehende Liebesdienst Christi. Durch und in Christus wird die Kirche zur Dienerin am Heil und an der Befreiung der Unterdrückten und Notleidenden. Es gibt keine evangelische Diakonie ohne den Geist Jesu. Der Dienst am Reich Gottes ist Diakonie des Heils<sup>333</sup>. Der evangelische Charakter der Diakonie findet sich im Beispiel Jesu in der Fußwaschung (Joh 13,12-17), in den Worten Jesu beim letzten Abendmahl (Lk 22,24-27) und in der Antwort Jesu an die Zebedäus-Söhne (Mk 10,42-45). Der Menschensohn ist gekommen, um zu dienen. Hieraus wird die königliche Funktion des „*Gottesdienstes*“ sichtbar, die sich auch im „*Menschen*dienst“ zeigt.

---

<sup>333</sup> Vgl. MADRIGAL, *op. cit.*, S. 469.

Zum Abschluss dieses Kapitels sei noch einmal zusammenfassend darauf hingewiesen, dass die im PuF aufgeführten Ziele des menschlichen Lebens – insofern sich ein Bezug zwischen ihnen und dem dreifachen Amt Christi bzw. den drei Grundvollzügen der Kirche herstellen lässt, sowohl für eine christologische als auch für eine ekklesiologische Interpretation offen sind.

## Bibliografie

- ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, P., „Espiritualidad ignaciana e individualismo“: *Manresa* 86 (2014), S. 387-398.
- ARRUPE, P., „Servir sólo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra“, in: *La identidad del Jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981, S. 293-310.
- CORELLA, J., *Sentir la Iglesia – Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995.
- CYPRIAN VON KARTHAGO, *Epistulae*.  
*De dominica oratione*.
- DULLES, A., „El sentir con la Iglesia hoy“, in: *CIS – Revista de Espiritualidad Ignaciana* XXV (1994), S. 20-36.
- EMONET, P., „Indiferencia“, *DEI* II, S. 1015-1021.
- HEIDING, F., *Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers*, University of Oxford, Faculty of Theology, Munich 2011.
- KNAUER, P., „Cosa“, *DEI* I, S. 495-496.
- KOLVENBACH, P.-H., „Pensar con la Iglesia después del Vaticano II“, *Manresa* 77 (2005), S. 403-410.
- LIBÂNIO, J. B., „Principio y Fundamento desde una perspectiva ecológica“, *Manresa* 69 (1997), S. 215-226.
- MADRIGAL, S., „La Iglesia y su misterio“, in: CORDOVILLA, A. (Hrsg.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, S. 395-496.  
„Reglas ‘Sentir la Iglesia‘“, *DEI* II, S. 1555-1561.
- MOLINA, D., „Iglesia“, *DEI* II, S. 967-975.  
„‘Y que militen dentro de nuestra santa madre la Iglesia...‘ El papel de la Iglesia en el proceso espiritual del sujeto ignaciano“, *Manresa* 80 (2000), S. 153-167.
- RAHNER, J., „Ekklesiologie“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 165-167.  
„Kirche“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 393-396.  
„Kirche und Kirchen“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 397-398.  
„Kirchenbilder“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 398-401.
- SCHNEIDER, B., „Der weltliche Ignatius. Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit“, *Geist und Leben* 27 (1954), S. 35-58.
- SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013.
- WIEDENHOFER, S., „Ekklesiologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 47-154.  
*Das katholische Kirchenverständnis: Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Styria, Graz – Wien – Köln 1992.

## Ermöglichung des Weges zum Heil (Sakramentenlehre)

Im Prinzip und Fundament kommt neben dem Gottesgedanken als großes Leitmotiv noch der Heilsgedanke als „urgewaltiges Motiv für unser Handeln“<sup>334</sup> zum Tragen. Einerseits geht es um die Rücksicht auf Gott als Ziel und Motiv des Lebens des Menschen. Andererseits, und untrennbar damit verbunden, geht es um das „Heil der Seele“, die Vollkommenheit des Menschen und sein Glück (*maior perfectio*) in Zeit und Ewigkeit. Einerseits ist das „*salus animae*“ als Folgeerscheinung der Verherrlichung Gottes untergeordnet. Andererseits ist es als gottgewollte Lebensaufgabe und Lebensziel des Menschen der „zeitgleich sich ergebende Nutzen“ des Gotteslobes und Gottesdienstes. „Die Verherrlichung Gottes und das Wohl des Menschen fallen inhaltlich zusammen [und] stellen dieselbe Lebensaufgabe dar“<sup>335</sup>. Die Ehre Gottes und das Wohl der Geschöpfe sind nicht zwei verschiedene Wirkungen der göttlichen Tätigkeit. Gott „verherrlicht sich dadurch, dass er beglückt und er beglückt uns dadurch, dass er sich verherrlicht“<sup>336</sup>. Auf gleiche Weise muss auch der Mensch nicht unterschiedliches tun, um sein Leben auf den doppelten Zweck, die Verherrlichung Gottes und das Heil der Seele, auszurichten. J. Kleutgen formulierte Mitte des 19. Jahrhunderts: „wenn wir Gott loben, verehren, lieben, dann streben wir nach unserer Glückseligkeit, und eben das, was wir für unsere Glückseligkeit, zu unserer Vervollkommnung tun, gereicht zu Gottes Preis und Ehre“<sup>337</sup>.

Da der Mensch auf Grund seiner geschöpflichen Natur und damit unvollkommenen Verwirklichung (*analogia entis*) nur in Gott die letztliche Ergänzung seines Seins und Wesens erhält, kann auch all sein Glücksverlangen und Vollkommenheitsstreben letztlich nur in Gott zur Erfüllung gelangen<sup>338</sup>. Die Wurzel dieses Verlangens und Strebens ist die große Gottesehnsucht, die als göttliches Heimweh jedem Menschen eigen ist und ihn zum vollkommen Anderen hinzieht. Diese „Vollkommenheit“, die in einem christlichen Reifeprozess als „werdende Vollkommenheit“ und „voranschreitende Glückseligkeit“ zu verstehen ist, wird von der Kirche durch die Sakramente vermittelt und ermöglicht. In einem prozessualen Geschehen wird der Mensch von Gott, durch Vermittlung der Kirche, befreit, um in seiner Identität in und vor Gott und in seiner Vergöttlichung und Sohnschaft immer mehr voranzuschreiten.

---

<sup>334</sup> SIERP, W., „Der Heilsgedanke im Fundament der ignatianischen Exerzitien“: *Geist und Leben* 4 (1927), S. 281.

<sup>335</sup> *Ibid.*, S. 288.

<sup>336</sup> KLEUTGEN, J., *Die Theologie der Vorzeit verteidigt*, Bd. 2, Theissing, Münster 1860-73, S. 580f; zitiert nach: SIERP, *op. cit.*, S. 291.

<sup>337</sup> *Ibid.*

<sup>338</sup> Vgl. SIERP, *op. cit.*, S. 284.

Im PuF ist das „*Lob Gottes*“ und der „*Dienst für Gott*“ untrennbar miteinander verbunden. Für E. Royón bedeutet das ignatianische Ideal einen Dienst zu realisieren, welcher der Liebe voll und ein konkreter Ausdruck des Lobes und Glorie Gottes ist<sup>339</sup>. Die Sakramente können in direkten Zusammenhang mit dem „*Lob Gottes*“, dem „*Dienst Gottes*“, dem „*Heil der Seele*“ und der „*Indifferenz*“ gebracht werden. In ihnen wünscht Gott, sich dem Menschen zu geben und vermittelt sein Heilsprojekt, das auf die Teilhabe seines Lebens und seiner Glorie ausgerichtet ist. Weil sie den Menschen befreien, ihn in seiner Identität der Gotteskindschaft und seinen Glauben stärken, ermöglichen sie, dass der Mensch immer mehr Gott lobt, ihm mehr dient und damit zu seinem Seelenheil beiträgt. In diesem Prozess der Befreiung und werdender Vergöttlichung wird der Mensch den „*anderen Dingen auf der Erde*“ gegenüber immer indifferenter. Indem er immer indifferenter wird, kann er das Wort Gottes und die geoffenbarten Wahrheiten der Schrift besser verstehen und den Willen Gottes in seinem Leben besser erkennen. Dies bringt ihn seinem „*Heil der Seele*“, ausgedrückt durch seine Glückseligkeit und seine werdende Vergöttlichung, näher. Auf existentielle Weise kann er sich dem Geist Gottes öffnen und sich ihm fügen lernen.

Die Sakramente befähigen somit einerseits den Menschen zum Lob, das er dankbar seinem Schöpfer gegenüber ausdrückt, und andererseits zur verantwortlichen und freien Aktion, durch die er sich zum Instrument des göttlichen Auftrags macht und sich so in den Dienst Gottes stellt<sup>340</sup>. Martínez-Gayol bringt Gotteslob, verantwortliche und freie Aktion und Instrument-Sein des göttlichen Auftrags mit der Herrlichkeit Gottes (glorie) in Verbindung<sup>341</sup>. Durch das Lob und seine freie Aktion im Sinne des göttlichen Auftrags wird der Mensch immer mehr zum Mitarbeiter Gottes, der seinen Dienst aus Liebe zu Christus und mit Christus tut. So macht er sich immer mehr die dienend-lobende Proexistenz Christi<sup>342</sup> zu eigen, für den Einsatz des eigenen Lebens für andere.

## 1. Allgemeine Sakramentenlehre

Wie im Unterkapitel „spezielle Sakramentenlehre“ gezeigt werden wird, können die Sakramente einzeln für sich in direkten Zusammenhang mit den anthropologischen Zielen des PuF, dem „*Lob Gottes*“, dem „*Dienst Gottes*“, dem „*Heil der Seele*“ und der „*Indifferenz*“, gebracht werden. Analog zu dem im PuF genannten „*übrigen Dingen auf dem Angesicht der*

---

<sup>339</sup> Vgl. ROYÓN, E., „Lugar y función de la ‘alabanza’ en los Ejercicios“: *Manresa* 86 (2014), S. 172.

<sup>340</sup> Als Dienst Gottes kann nur des Menschen verantwortliches und freies Handeln verstanden werden. Unverantwortliches und unfreies Tun des Menschen kann nicht als Dienst Gottes bezeichnet werden, da es nicht mit dem christlichen Gottesbild in Einklang zu bringen ist.

<sup>341</sup> Vgl. MARTÍNEZ-GAYOL, N., „Gloria“, *DEI* II, S. 910.

<sup>342</sup> Jesu Dasein für andere.

Erde“ helfen die Sakramente dem Menschen „*bei der Verfolgung des Ziels (...), zu dem er geschaffen ist*“. Entsprechend folgt daraus, dass der Mensch die Sakramente gebrauchen soll, da „*sie ihm für sein Ziel helfen*“. Darüber hinaus sind die Sakramente, einem Gedankengang K. Rahners zufolge, „Symbole“<sup>343</sup> der Gnade Gottes für die Menschen in der Welt, da sie auf höchste und ursprünglichste Weise die Gnade Gottes gegenwärtig machen. In ihnen schafft sich die Gnade ihr Symbol<sup>344</sup>. Sie sind, wie jedes andere Seiende, für sich und deswegen für einen anderen symbolisch<sup>345</sup>. „Indem die Gnadentat Gottes am Menschen sich (sich selbst inkarnierend) vollzieht, tritt sie als Sakrament in die raumzeitliche Geschichtlichkeit des Menschen ein, und indem sie das tut, wird sie am Menschen wirksam“<sup>346</sup>. Die Symboltheologie K. Rahners und das PuF verbindend, lässt sich festhalten, dass die Sakramente als Teil der „*übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde*“ und als höchster symbolischer Ausdruck der Gnade und damit Liebe Gottes, für den Menschen geschaffen sind, damit er sein Ziel verfolgt.

„Sakrament“ ist, biblisch gesehen, ein sekundärer Begriff<sup>347</sup>. Im römischen Sprachgebrauch wurde als *sacramentum* das Brandzeichen für Soldaten und Sklaven verstanden. Weder in der lateinischen Bibel, noch im griechischen Urtext gibt es einen allgemeinen Begriff, der bezeichnet, was später als „Sakrament“ verstanden wird. In der lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments wird *sacramentum* meist für *mysterion* verwendet. Größtenteils wird mit *mysterion* die Offenbarung des ewigen Heilsplanes Gottes im Erlösungswerk Christi ausgedrückt. Augustinus verwendet einen weit gefassten Sakramentsbegriff. Es ist ein Zeichen, das zur Gattung „der göttlichen Dinge gehört“<sup>348</sup>. Als Heilszeichen ist es ein heiliges Zeichen (*sacramentum id est sacrum signum*)<sup>349</sup>. Gegen die Donatisten betont Augustinus, dass die Wirksamkeit der Sakramente nicht an die subjektive Heiligkeit des Sakramentenspenders gebunden ist. Vielmehr wirken die Sakramente *ex opere operato*. Es ist Christus selbst und die dem Spender übertragene Vollmacht, die die Wirksamkeit der Sakramente ausmacht. Im Mittelalter galten Sakramente weitgehend als „Gefäße der Gnade“ (*vasa gratiae*). In der Scholastik bezeichnet Thomas von Aquin den zweifachen Sinn der

<sup>343</sup> K. Rahner bezeichnet jene Wirklichkeit als „Symbol“, die auf höchste und ursprünglichste Weise eine andere Wirklichkeit repräsentiert und gegenwärtig macht. Vgl. RAHNER, K., „Zur Theologie des Symbols“, in: *Sämtliche Werke, Bd. 18, Leiblichkeit der Gnade*, Herder/Benzinger, Freiburg i. Br. 1999, S. 427.

<sup>344</sup> Vgl. *ibid.*, S. 448.

<sup>345</sup> Vgl. *ibid.*, S. 432.

<sup>346</sup> *Ibid.*, S. 447f.

<sup>347</sup> Hier folge ich PESCH, O. H., *Katholische Dogmatik, Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2, Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Matthias-Grünewald, Ostfildern 2010, S. 313-359. 789-818, und MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik, Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1995, S. 628-657.

<sup>348</sup> AUGUSTINUS, *Epistula* 138, 1: PL 33, 528.

<sup>349</sup> *Id.*, *De Civitate Dei*, 10,5: PL 41, 282.

Sakramente: sie dienen der Vervollkommnung des Menschen im Hinblick auf die Gottesverehrung und sind Heilmittel gegen die Sünde<sup>350</sup>. Die Verbindungslinie zum PuF des Ignatius ist unübersehbar (Vervollkommnung vs. Rettung der Seele; Gottverehrung vs. Lob Gottes/Ehrfurcht erweisen). Das Konzil von Trient bestätigt die im Mittelalter selbstverständlich gewordene Siebenzahl<sup>351</sup> der Sakramente, ihre Einsetzung durch Christus und ihre daraus folgende Verbindlichkeit (DH 1601). Ihre Gleichrangigkeit untereinander weist das Konzil zurück (DH 1603). Weiter bestätigt es die Unterscheidung zwischen *opus operatum* (gewirktes Werk) und *opus operantis* (wirkendes Werk) (DH 1606, 1608). Das Verständnis der Sakramente als geeignetes Mittel zur Heiligung der Menschen, zum Aufbau des Leibes Christi und zur Begegnung mit dem auferstandenen Herrn wird im Vatikanum II vertieft (LG 11, SC 5-11, 47, 59). Auch hier sind die Verbindungslinien zum PuF – Lob Gottes, Dienst Gottes, Heil der Seele – unverkennbar.

Nach heutigem Verständnis kann sich die direkte Einsetzung durch Jesus Christus lediglich für die Eucharistie bestätigen. Es besteht weitgehender Konsens, dass die Sakramente, nach dem Vorbild Jesu und in der Konsequenz seines Handelns, von der Kirche „eingesetzt“ sind. Sie sind die „Lebenszeichen der Kirche“<sup>352</sup> (Walter Simonis). Einerseits passt Gott in den Sakramenten sein Heilswirken den leiblichen, geschichtlichen und sozialen Daseinsbedingungen des Menschen an<sup>353</sup>. Daraus folgt eine relative Notwendigkeit des Empfangs des Sakramentes und seiner vermittelten Gnade. Andererseits ist die Notwendigkeit des Empfangs der Sakramente einzuordnen in den Gesamtzusammenhang der Forderung des Evangeliums, das zum Glauben einlädt. Seinem Wesen nach befreit der Glaube. So fordert das Neue Testament den Menschen heraus, sich befreien zu lassen. O. H. Pesch fasst das Sakramentengebot in folgenden Thesen zusammen:

„Der Empfang der Sakramente ist in der Weise geboten und entsprechend in der Weise ‚notwendig‘, wie die Sakramente an der befreienden Kraft des Glaubens an das Evangelium teilhaben, ja diese befreiende Kraft gerade unterstreichen und zur Wirkung bringen. [...] Die Notwendigkeit, die Sakramente zu empfangen, ist eine innere Notwendigkeit des Glaubens oder sie ist überhaupt keine Notwendigkeit. Ist sie aber eine innere Notwendigkeit des Glaubens, dann sind die Sakramente ebenso ‚geboten‘ wie der Glaube und ebenso frei und unerzwingbar wie der Glaube“<sup>354</sup>.

<sup>350</sup> Vgl. STh. III q. 65, a. 1.

<sup>351</sup> Weder bei THOMAS noch in Trient erfolgt eine biblische oder dogmatische Begründung für die Siebenzahl. THOMAS verwendet lediglich „Angemessenheitsgründe“/„Konvenienzargumente“, die im Nachhinein zeigen wollen, dass es einen guten Grund hatte, dass Gott sieben Sakramente habe einsetzen *müssen*. Er setzt sie selbstverständlich aus der Tradition der Kirche voraus.

<sup>352</sup> SIMONIS, W., *Lebenszeichen der Kirche. Sakramentenlehre*, Patmos, Düsseldorf 2006.

<sup>353</sup> Vgl. STh. III q. 61 a. 1.

<sup>354</sup> PESCH, *op. cit.*, S. 817.

## 2. Spezielle Sakramentenlehre

Im Folgenden wird auf die Sakramente im Einzelnen eingegangen, und es werden die jeweiligen Verbindungslinien mit dem PuF herausgestellt. In einem ersten Schritt werden die Sakramente der christlichen Initiation behandelt. In einem zweiten Schritt wird auf ausgewählte andere Sakramente eingegangen.

### 2.1. Sakramente der christlichen Initiation: Taufe, Firmung, Eucharistie

#### 2.1.1. Die Taufe

In der Taufe wird der Mensch in die christliche Gemeinschaft, die das Gottesvolk des Neuen Bundes darstellt, eingegliedert (*Koinonia*)<sup>355</sup>. Sie ist ein liturgischer Akt, der durch die äußeren Zeichen des „Wasserbades“ und des „Wortes“ bezeichnet ist (vgl. Eph 5,25; Tit 3,5). Nach neutestamentlicher Überlieferung wird der Katechumene auf den „Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ getauft (Mt 28,19; Joh 3,5). Dieser Taufe liegt dasselbe Taufverständnis zugrunde wie der Taufe „auf den Namen Jesu, des Herrn“ (Apg 2,38; 8,16; 19,5; Röm 6,3), „weil der Name Jesu in sich selbst die Beziehung des Sohnes zum Vater und zum Heiligen Geist enthält“<sup>356</sup>. Die Taufe ermöglicht die Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes und bewirkt eine Neuschöpfung bzw. ein Neugeborenwerden des Menschen (2 Kor 5,17; Gal 6,15). Ihre geistlichen Wirkungen sind die Sündenvergebung, die Heiligung und die Rechtfertigung im Heiligen Geist (1 Kor 6,11). Durch die Gaben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gestärkt (Gal 5,6.25), vollbringt der Getaufte in seiner Lebensgestaltung die guten Werke (Eph 2,10). In das Sohnverhältnis Christi zum Vater im Hl. Geist hineingenommen (Gal 4,4-6; Röm 8,15.29), wird der Getaufte Christus ähnlich (Phil 3,10 f.) und tritt in dessen Schicksalsgemeinschaft ein, in dem er Teil hat an Jesu Kreuz und Auferstehung (Röm 6).

Augustinus betont gegen die Donatisten, dass die objektive Wirksamkeit der Sakramente, kraft der *forma sacramenti*, nicht von der persönlichen Heiligkeit oder Rechtgläubigkeit des Spenders abhängt. Es ist vielmehr Christus, der die Sakramente spendet. Die Kindertaufe, seit dem 2. Jh. nachweisbar und von den Kirchenvätern als apostolische Tradition betrachtet, wird möglich auf Grund des Primats der Gnade vor dem persönlichen Glaubensakt. Für Thomas verleiht in der Taufe Gott in Christus den Menschen unüberbietbar seine Gnade. Sie ist der Grund und die Voraussetzung um die anderen Sakramente zu empfangen. Die Taufe ist der symbolische Tod des alten Menschen, der zu einem lebenslangen realen Mitsterben mit

---

<sup>355</sup> Hier folge ich PESCH, *op. cit.*, S. 360-788, und MÜLLER, *op. cit.*, S. 658-768.

<sup>356</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 661.

Christus führen muss. Für das Konzil von Trient ist die Taufe als Sakrament des Glaubens die werkzeugliche Ursache der Rechtfertigung. Sie weckt die theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) und heiligt und erneuert den inneren Menschen. Durch freie Annahme der Gnade wird der Mensch zu einem Gerechten, einem Freund Gottes (DH 1548). Das Vatikanum II versteht die Taufe als Teilnahme am Pascha-Mysterium. Durch sie nimmt der Gläubige am Leiden, Tod und Auferstehung Christi teil (SC 6; LG 7). Er erhält das „Prägemal zur christlichen Gottesverehrung“ (unauslöschlicher sakramentaler Charakter), wird Teil der „priesterlichen Gemeinschaft“ und nimmt an der Heilssendung der Kirche teil (LG 11). Die Taufe begründet ein sakramentales Band, das die Getauften mit Christus vereint (LG 14) und sie in den mystischen Leib Christi eingliedert (AA 3, LG 31). Sie ist sakramentale Grundlage jeglicher ökumenischer Bewegung (UR 22).

In der Patristik ist die Einheit der Initiation von Taufe, Firmung und der erstmaligen Teilnahme an der Eucharistiefeier, als volle Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche, bedeutsam. Aus dem „*homo baptizatus est*“<sup>357</sup> ergibt sich die im PuF formulierte Zweckbestimmung des Menschen, Gott zu verherrlichen. Thomas führt an, dass der Mensch durch den Charakter der Taufe zum Kult Gottes geeignet und bestimmt ist. Im ambrosianischen Ritus heißt es in einem Gebet zur Einleitung der Taufspendung, dass jedes Alter und jedes Geschlecht „zum Kulte seiner Majestät“ berufen sei<sup>358</sup>. In der vorkonziliaren Einführungskatechese zur Erwachsenentaufe wird betont, dass der Glaube darin besteht Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit zu verehren. Die Kirche betont, unabhängig einzelner Riten, dass der Mensch durch die Taufe zur Gottesverehrung bestimmt ist, und Gottesverehrung mit der Gotteserkenntnis Hand in Hand geht. Die Taufe ermöglicht es dem Menschen, den göttlichen Willen zu erfüllen und so Gott zu dienen. Laut Hieronymus verspricht der Mensch in der Taufe, Gott dienen zu wollen (*ei servituros nos esse promittimus*)<sup>359</sup>. Sowohl Gottes Verherrlichung und Kult Gottes als auch Gottesverehrung können in eine der Zielsetzungen des PuF, dem Lob Gottes, eingliedert werden. Aus dem zuvor Gesagten lässt sich schließen, dass die Taufe die christliche Eintrittskarte für das PuF darstellt, zu dem der Mensch bestimmt ist. Weil der Mensch getauft ist, hat er Anteil am Heilsmysterium Gottes, was ihn wiederum befähigt, Gott zu loben und zu dienen. Lobend und dienend trägt er zu seinem eigenen Seelenheil bei und wird „den Dingen auf dem Angesicht

---

<sup>357</sup> In diesem Absatz folge ich UMBERG, J. B., „Exerzitienfundament und Taufe“: *Geist und Leben* 1 (1926), S. 143-155.

<sup>358</sup> Vgl. BINTERIM, A. S., *Über die feierliche Taufe in der Kirche als Weihe in das Christentum*, 1833, S. 8; zitiert nach: UMBERG, *op. cit.*, S. 150.

<sup>359</sup> HIERONYMUS, *Amos* 3, 6, 14: PL 25, 1068; zitiert nach: UMBERG, *op. cit.*, S. 152.

der Erde“ gegenüber indifferenter. So strebt er lobend, verehrend und dienend nach seiner eigenen Glückseligkeit, die darin besteht, dass sich der Mensch der Gottesebenbildlichkeit annähert.

### 2.1.2. Die Firmung

Im Sakrament der Firmung erhalten die Gläubigen eine besondere Kraft des Hl. Geistes und werden in vollkommener Weise mit der Kirche, als Volk Gottes und mystischer Leib Christi, verbunden (LG 11). Die Firmung ist, wie jedes andere Sakrament auch, auf die Heiligung des Menschen ausgerichtet und verweist darauf, dass die eine letzte Berufung des Menschen die göttliche ist (GS 22). Sie verleiht, wie die anderen Sakramente, die Gnade zur rechten Gottesverehrung (SC 59). Werdende Vergöttlichung und Gottesverehrung verweisen auf die Ziele des PuF (Lob, Ehrfurcht, Dienst, Seelenheil). Als Grundtext zur Eigenständigkeit einer Firm-Handauflegung, bei der der Hl. Geist übertragen wird, gilt Apg 8,14-17 („... dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfangen den Heiligen Geist“). Diese Textstelle ist ein Ausdruck der von Lukas ausgearbeiteten Theologie des Geistes.

Eine ausführliche Ritusbeschreibung der Handauflegung und Salbung des Hauptes findet sich erstmals bei Hippolyt und Tertullian. Für Ambrosius stellt die Besiegelung im Geist die Vollendung der Initiation dar. Für Augustinus vollenden die Handauflegung und Stirnbezeichnung und die damit verbundene Vermittlung der Geistgabe die Taufe. Die Einheit der Initiation, die mit der Handauflegung, der Firmsalbung und der Besiegelung das Taufgeschehen abschließt, bleibt bis zum Ende der Patristik aufrecht. Für Petrus Lombardus ist die Firmung ein *augmentum* der Taufgnade, weil sie vom Bischof, der über die Fülle des Weihesakraments verfügt, gespendet wird. Unter dem Gesichtspunkt der geistlichen Stärkung verleiht bei Thomas die Firmung die Rechtfertigungs- und Heiligungsgnade, um zum Vollalter Christi zu gelangen. Sie dient zur Vervollkommnung des Heils. Analog lässt sich aus Thomas' Argumentation schließen, dass sie ein nicht auszulassender Schritt für das PuF ist, weil erst durch die Firmung die Ziele des PuF (Lob, Ehrfurcht, Dienst, Seelenheil) vervollkommen werden können. Als wichtigstes kirchliches Dokument zum Firmsakrament gilt das *Armenierdekret* des Konzils von Florenz (1439). Es besagt, dass der Mensch in der Taufe geistlich wiedergeboren, in der Firmung jedoch in der Gnade genährt und im Glauben gefestigt wird (DH 1311). Durch den Empfang des Firmsakramentes wird ein unauslöschlicher Charakter eingepägt (DH 1313). Der Gefirmte schämt sich nicht mehr des Namens Christi und des Kreuzes Christi (DH 1317-1319). Vielmehr kann er mit der ihm verliehenen Kraft den Namen Christi bekennen und so Gott verehren. In bekräftigter Weise

und auf selbstsichere Art kann er Gott loben und ihm dienen und so den Zielen des PuF gerechter werden. Die Firmung ermöglicht, gemeinsam mit der Taufe, die heilswirksame Einfügung in das Mysterium Christi. So hat sie „direkten Einfluss“ darauf, dass der Mensch, der das Pascha-Mysterium in seinem Leben nachvollzieht, zum lebendigen Gotteslob und Gottesdienst wird und gemäß dem PuF lebt.

### 2.1.3. Die Eucharistie – das Herrenmahl

In der Eucharistie, dem Sakrament aller Sakramente (*potissimum sacramentum*<sup>360</sup>), begegnet Christus selbst dem Glaubenden. Als einziges Sakrament vermittelt sie im sakramentalen Zeichen eine personale Realpräsenz Christi (DH 1639) und nicht nur eine dynamische Realpräsenz Christi. Während die anderen Sakramente die Wirkung und die Kraft des erlösenden Todesleidens Christi vergegenwärtigen, ist Christus selbst als der Gekreuzigte und Auferstandene im Herrenmahl gegenwärtig. Die dem Kreuzesopfer charakteristischen Aspekte, Lob Gottes (vgl. PuF), Dank, Bitte und Sühne als Annahme der Gnade im Gehorsam, sind sakramental der Eucharistie zu eigen (*christologische Dimension*). Die Feier der Eucharistie ist Lebensgemeinschaft mit Christus, Zeichen der Einheit und Selbstvollzug der Kirche. Sie stellt zeichenhaft und wirksam die opfernde Selbsthingabe Jesu Christi an den Vater und die liebende Vereinigung mit ihm dar (*ekklesiale Dimension*).

Den historischen Ausgangspunkt stellt die Feier des letzten Abendmahles Jesu mit seinen Jüngern dar, der in paulinisch-lukanischer Texttradition (1 Kor 11, 23-26; Lk 22, 15-20) und in markinisch-matthäischer Texttradition (Mk 14, 22-25; Mt 26, 26-29) überliefert ist. Jesus rekapituliert sein Lebenswerk und bezieht es segnend als Testament und Erbe auf seine Jünger. Die Hingabe des Brotes und des Weines, als Zeichen der stellvertretenden Hingabe des Lebens zum Aufbau der Gottesherrschaft, soll von den Jüngern „zu seinem Gedächtnis“ getan werden.

Für Irenäus von Lyon ist sowohl die Gegenwart Gottes im Fleisch und Blut Christi, als auch ihre zeichenhafte Darstellung in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein, für den Heilsprozess notwendig<sup>361</sup>. Sie ermöglichen die Teilnahme am Logos, der in seiner Menschwerdung auf die „Wiederherstellung aller Dinge“ (Apg 3, 21) zielt. In der westlichen Patristik vertritt Johannes von Damaskus die Meinung, dass durch das Herabsteigen des Hl. Geistes die natürlichen Elemente Brot und Wein im sakramentalen Sinn zu Fleisch und Blut Christi gewandelt werden. Durch diese Wandlung schenkt sich Gott in Christus im Geist in

---

<sup>360</sup> STh. III q. 65 a. 3.

<sup>361</sup> Vgl. IRENÄUS V. LYON, *Adversus haereses* IV, 19,1; 18, 6 f.; 38, 1.

den verwandelten Gaben. Im Eucharistieverständnis der westlichen Patristik hebt Tertullian, neben der *memoria* und *repraesentatio* des Opfers Christi, auch die Antwort der Kirche auf Gottes Handeln hervor. Die Eucharistie ist für ihn auch ein *sacrificium*<sup>362</sup> oder eine *oblatio*<sup>363</sup> des Menschen. Öffnet sich der Mensch in opfernder Selbsthingabe der heilbringenden Liebe Gottes, vereint er sich mit der Hingabe Christi, und Christus wird abermals als das Lamm Gottes geschlachtet (*immolatur*)<sup>364</sup>. Für Augustinus sind für den nicht nur äußerlich sakramental, sondern wirklich geistlichen Empfang Christi persönlicher Glaube und Liebe, der Stand der Rechtfertigung und die Rechtgläubigkeit notwendig. Der Gläubige erfährt nicht nur individuelle Gemeinschaft mit Christus, sondern ebenso Gemeinschaft mit den Gliedern der Kirche, die den Leib Christi bilden. In Verwirklichung der ekklesialen Dimension, lobt der Mensch nicht nur alleine Gott, sondern tut dies in kirchlicher Gemeinschaft. Einerseits wird sein individuelles Lob Gottes durch das der Mitgläubigen potenziert. Andererseits erfährt er gerade im gemeinsamen Loben Heil und verehrt wiederum durch sein Heil-Sein Gott. Die Elemente des PuF (Lob, Ehrfurcht, Heil) sind klar ersichtlich. Angesichts der Betrachtung der Eucharistie wird das aufeinander Verwiesen-Sein von „Heil“ und „Lob“ und die ekklesiale Dimension des Menschen, und damit des PuF, sichtbar.

Für Thomas ist die Eucharistie *signum rememorativum* und *signum demonstrativum*. Sie repräsentiert und erinnert an das Leiden und die Auferstehung Jesu Christi und bezeichnet die Einheit des Gläubigen mit Christus, seine Eingliederung in die Kirche und die Einheit der Gläubigen untereinander. Des Weiteren ist sie *signum prognosticum*, das auf die endgültige Vollendung unseres Heils verweist. So erinnert und verweist die Eucharistie auf Gottes Verherrlichung und Gottes Lob in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie dient dem Menschen als *viaticum* für seinen Gottesdienst, der das Gütesiegel der Authentizität des Gotteslobes ist<sup>365</sup>. Sie erinnert und verweist auf die Ziele des PuF (Lob, Verherrlichung, Dienst, Heil) und dient dazu, diese auch zu erreichen. Durch gläubige Teilnahme an der Eucharistie nähert sich der Mensch den im PuF angeführten Zielen an. Da diese nicht einmalig zu erreichen sind, sondern der Mensch sich ihnen in einem prozessualen Geschehen annähert und ihnen immer mehr entspricht, lässt sich folgern, dass der wiederholte Eucharistieempfang, ebenso wie der regelmäßige Empfang des Bußsakraments<sup>366</sup>, im Sinne einer Lebensgestaltung nach dem PuF ist. Thomas bezeichnet die Eucharistie als Sakrament

---

<sup>362</sup> Vgl. TERTULLIAN, *De oratione* 19; *De cultu feminarum* 2,11.

<sup>363</sup> Vgl. ID., *De corona* 3; *Ad uxorem* 2,8.

<sup>364</sup> Vgl. ID., *De pudicitia* 9,11.

<sup>365</sup> Vgl. ROYÓN, „Lugar y función de la ‘alabanza’ en los Ejercicios“, S. 171.

<sup>366</sup> Siehe das folgende Unterkapitel „Die Buße“.

der Liebe<sup>367</sup>. Durch sie, sowie in ähnlicher Weise bei der Einübung der Haltung der Indifferenz, wird der Mensch immer offener für die größere Wirklichkeit, die Gott ist<sup>368</sup>. So werden Eucharistie und Indifferenz zum Sprung aus der Eigenliebe, dem Eigenwillen und dem Eigeninteresse des Menschen [EB 189]. Die zwei Hauptziele des PuF, das „*Lob Gottes*“ und der „*Dienst für Gott*“, sind, ausgehend vom Pascha-Mysterium, untrennbar miteinander verbunden.

O. H. Pesch vertritt die Meinung, dass ausschließlich der erkennbare Unglaube Grund sein darf, die Zulassung zum Herrenmahl zu verweigern<sup>369</sup>. Anderenfalls würde einem zum Glauben gewillten Menschen gerade eben die Gemeinschaft im Glauben verweigert werden. Seinem Gedankengang folgend, ließe sich schließen, dass die Verweigerung der Eucharistie aus anderen Gründen den gläubigen Menschen davon abhalte, sein im PuF genanntes, dreifaches Ziel (Lob, Ehrfurcht und Dienst Gottes) zu erreichen. Er wäre daran gehindert, das zu verwirklichen, wofür ihn Gott (laut Ignatius) geschaffen hat. Die Annahme des Höhepunktes des Heils wäre ihm untersagt. Verweigerung zur Eucharistie käme einem Zuwiderhandeln gegen die Pläne Gottes gleich, der die Fülle des Heils für alle Menschen will. Ausgehend von pastoralen Überlegungen betont andererseits Pesch auch, dass die Eucharistiefeier am Ende eines Weges steht, bei dem nicht beliebig Zwischenschritte ausgelassen werden können. Einer Überlegung M. Secklers folgend<sup>370</sup>, der sich auf Thomas beruft<sup>371</sup>, besteht aber letztthin der Höhepunkt des persönlichen Heils darin, *in* Gott zu sein, und nicht nur darin, *von* Gott (etwas) zu empfangen<sup>372</sup>.

## 2.2. Die anderen Sakramente: Buße, Weihe, Ehe

Im Folgenden werde ich repräsentativ für die Sakramente, die nicht zur christlichen Initiation zu rechnen sind, die Buße, die Weihe und das Ehesakrament behandeln. Das Sakrament der Krankensalbung werde ich nicht explizit ausarbeiten. Der in jenem Sakrament vorhandene Charakter eines *viaticum* ist auf ähnliche Weise in der Eucharistie zu finden<sup>373</sup>.

### 2.2.1. Die Buße – das Sakrament der Versöhnung

Die Buße, als Sakrament der Versöhnung mit Gott und der Kirche, ermöglicht es dem Pönitenten, nach erfolgter Vergebung seiner Sünden, auf erneuerte Weise Gott zu loben und

---

<sup>367</sup> Vgl. STh. III q. 73 a. 3 ad 3; q. 75 a. 1.

<sup>368</sup> Vgl. RAHNER, K., *Einübung priesterlicher Existenz*. Herder, Freiburg 1970, S. 42.

<sup>369</sup> Vgl. PESCH, *op. cit.*, S. 618.

<sup>370</sup> Vgl. SECKLER, M., „Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen“: *ThQ* 172 (1992), S. 257-284.

<sup>371</sup> Der auf THOMAS angeführte Verweis ist: STh. I-II q. 25, a. 1 in corp.

<sup>372</sup> Vgl. PESCH, *op. cit.*, S. 620.

<sup>373</sup> Vgl. das Unterkapitel zur Eucharistie, die als *viaticum* für den Gottesdienst und das Gotteslob des Menschen dient.

ihm zu dienen (SC 59: „Gott recht zu verehren und die Liebe zu üben“). Sie dient somit dazu, die Ziele des PuF immer besser zu verwirklichen. Der alttestamentliche hebräische Begriff *yadah* und seine griechischen Übersetzungen *exagoreo* und *homologeo*, der im Neuen Testament auch in der Variante *exhomologeo* verwendet wird, sowie die weitere Übersetzung ins Lateinische mit *confiteor*, beinhalten aber nicht nur die bekennende Aufzählung der Sünden<sup>374</sup>. Vielmehr liegt der *confessio*, im deutschen auch mit Beichte übersetzt, eine dreifache Bedeutung inne: das Bekenntnis des Glaubens (*confessio fidei*), das Bekenntnis der Sünden (*confessio peccatorum*) und das Bekenntnis des Lobes (*confessio laudis*). Daraus wird ersichtlich, dass die Beichte, mit ihrem Sinngehalt des dreifachen Bekennens, zur Erreichung des PuF dienlich ist.

Die durch schwere Sünde verloren gegangene Rechtfertigungsgnade wird in der Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt. Die Wiederversöhnung des Sünders mit der Kirche (*pax cum ecclesia*) ist das realisierende Zeichen dieses Sakraments (*res et sacramentum*). Das kirchliche Bußverfahren als Zeichenhandlung (*sacramentum tantum*), dass unter anderem durch die priesterliche Absolution vollzogen wird, setzt die Reue des Herzens (*contritio cordis*) des Büßers voraus. Bereits das Konzil von Florenz nannte 1439 im *Armenierdekret* als weitere Bestandteile das mündliche Bekenntnis (*confessio oris*) und die Genugtuungswerke (*satisfactio operis*) für die Sünden (DH 1323). Das Konzil von Trient hält fest, dass die vollkommene Reue (*contritio*), die durch die Kraft der Liebe zustandekommt, die unmittelbare Versöhnung mit Gott bewirkt, wenn sie den Vorsatz beinhaltet, das Sakrament zu empfangen (DH 1676-1678). Das Vatikanum II betont die ekklesiale Dimension, die Versöhnung mit der Kirche (LG 11, PO 5), welche eine rein individualistische Sicht der Buße überwinden sollte. In der wieder versöhnten Gemeinschaft mit den Schwestern und Brüdern, denen der Mensch aufs Neue in Demut begegnen kann, lobt und verehrt der Mensch mit versöhntem Herzen Gott und liebt und dient ihm in den Brüdern und Schwestern. So schreitet er in seinem „*Heil der Seele*“, der Glückseligkeit und Vervollkommnung voran und erlangt durch die geschenkte Versöhnung und das lobende Bekennen Gottes (*confessio laudis*) aufs Neue ein Stück „*Indifferenz*“ den „*geschaffenen Dingen*“ gegenüber.

Im Neuen Testament fordert und ermöglicht Jesus die Buße und Umkehr im Rahmen der Verkündigung der Gottesherrschaft (Mk 1, 14f.). Die Grundidee eines sakramentalen kirchlichen Bußverfahrens ist ebenso im Neuen Testament bereits gegeben: Distanzierung

---

<sup>374</sup> Vgl. MILLÁN ROMERAL, F., *La penitencia hoy*, Desclée-Comillas, Madrid 2001, S. 73 ff.

vom sündigen Mitbruder, Bitte um Bekehrung und Reue des Sünders, Wiederaufnahme als sichtbares Zeichen der Versöhnung. In der lutherischen Konzeption ist die Buße ein lebenslanger Kampf gegen die Ichbefangenheit, in die der Mensch auch nach der Taufe verfangen ist. Ein eigenständiges Sakrament zur Wiedererlangung der durch die Todsünde verlorenen Rechtfertigungsgnade gibt es nicht. Vielmehr wird im Evangelium dem Sünder in existentieller Rückbesinnung seine Sündenvergebung zuteil.

### 2.2.2. Die Weihe – Ordo

Das Weihesakrament ist die Zeichenhandlung, durch die einem getauften Mann ein Dienstamt (*munus*) übertragen wird, um mittels geistlicher Vollmacht, die Kirche durch das Wort und die Gnade Gottes zu weiden (LG 11; 24). Dieses sakramentale Amt, das nicht losgelöst von der Heilsaufgabe der gesamten Kirche ist, wird in verschiedenen Stufen (Bischof, Presbyter/Priester, Diakon) ausgeübt (LG 28; PO 2). Die neutestamentliche Wurzel jeglicher kirchlichen Heilssendung, und damit auch des Weihesakraments, ist die Vollmacht, die Jesus den von ihm auserwählten und gesendeten Jüngern übertragen hat (vgl. Mk 6, 7; LG 20). Übertragender Heildienst bedeutet Vergegenwärtigung der bleibenden Heilstätigkeit Christi.

Der Bischof (*episkopos*) ist Mitglied des Bischofskollegiums, wie durch die gemeinsame Handauflegung mehrerer Mitbrüder im bischöflichen Amt zum Ausdruck kommt. Im Sinne der Tradition der Kirche wird ihm „die Fülle des Weihesakramentes übertragen“ (LG 21). Zu seinen spezifischen Aufgaben gehört neben dem Lehramt das Hirtenamt, aufgrund dessen er für die ihm übertragene Ortskirche die Verantwortung trägt. Gemeinsam mit dem Priester (*presbyteros*) nimmt er außerdem Teil am Heiligungsamt Christi.

Die erste Aufgabe und das wesensbestimmende Element des Priesters besteht seinerseits darin, gemeinsam mit dem Bischof „allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden“ (PO 4). Das Dienstamt des Priesters findet „seine Vollendung“ in der Feier der Eucharistie (PO 2). Kein Priester ist Mittler im Sinne der Heilsverursachung. Wohl aber können sie, laut Thomas, als Priester des Neuen Bundes „Mittler zwischen Gott und den Menschen genannt werden, insofern sie Diener des wahren Mittlers sind, an dessen Statt sie die heilbringenden Sakramente den Menschen darbringen“<sup>375</sup>. Das Dienstamt des Diakons wiederum ist dem Bischof unter- und dem Priestern zugeordnet<sup>376</sup>. Zu seinen Aufgaben gehören sowohl der Dienst am Altar und in der Verkündigung als auch die Fürsorge für die Armen und Kranken.

---

<sup>375</sup> STh. III q. 26 a. 1 ad 1; zitiert nach: MÜLLER, *op. cit.*, S. 754.

<sup>376</sup> Vgl. KLEINHEYER, B., *Sakramentliche Feiern 2*, Regensburg 1984, S. 58; zitiert nach: NOCKE, F.-J., „Spezielle Sakramentenlehre“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 356.

Das Zweite Vatikanische Konzil führt folgende Aufgaben des Diakons an: das Spenden der Taufe, die Austeilung und Verwahrung der Eucharistie, die Assistenz der Eheschließung, die Überbringung der Wegzehrung für die Sterbenden, die Wortverkündigung, die Leitung von Beerdigungen und Gottesdiensten als auch „die Pflichten der Liebestätigkeit und der Verwaltung“ (LG 29).

In der Weihe wird ein nicht mehr zu verlierendes und unauslöschliches Prägemerkmale (*character indelebilis*) übertragen, dass die Inanspruchnahme des Geweihten für den Dienst Christi darstellt. Im Konzil von Florenz (1439) beschreibt das *Armenierdekret* die *Wirkung* der sakramentalen Weihe als „die Vermehrung der Gnade (*augmentum gratiae*), damit man ein geeigneter Diener Christi sei“ (DH 1326). Papst Pius XII artikuliert in der apostolischen Konstitution „*Sacramentum ordinis*“ (1947) als *Wirkung* ebenfalls die „verliehene Vollmacht (*potestas ordinis*) und die Gnade des Hl. Geistes“ (DH 3859). Bei dieser Vollmacht handelt es sich um einen Dienst, der im Namen Christi auszuführen ist (vgl. Mt 23, 9-11). Für Pius XII ist die Handauflegung das konstitutive materielle Zeichen der Weihe.

Die in der Weihe vermittelte Gnade dient der Heiligung der Gemeinde, ihrem Aufbau durch den Dienst am Wort Gottes und durch die Sakramente. Es ist eine dem Geweihten übertragene Gnade um der im PuF genannten „*Rettung der Seele*“, auf einer ekklesialen gemeinschaftlichen Ebene, zu dienen. Durch das Charisma des sakramentalen Amtes, der Gemeindeleitung, fördert der Priester die verschiedenen Aufgaben und Dienste der Gemeinde und trägt so zu deren Heiligung, Gotteslob und Gottesdienst bei. So fördert er die im PuF angestrebten anthropologischen Ziele in den ihm anvertrauten Menschen. Er setzt sich für deren Seelenheil ein und hilft ihnen, in einem Prozess werdender Befreiung, den „*geschaffenen Dingen*“ gegenüber immer indifferenter zu werden. Indem er selbst die im PuF angeführten Ziele verfolgt und verwirklicht, trägt er dazu bei, dass andere auch diese Ziele verwirklichen können. Im Namen des Bischofs versammelt der Priester die Familie Gottes und führt „sie durch Christus im Geist zu Gott dem Vater“ (PO 6). Da die in der Weihe empfangene Gnade nicht primär der persönlichen Heiligung des Priesters dient, kann das Sakrament des Ordo auch als „soziales Sakrament“<sup>377</sup> bezeichnet werden. Allerdings schöpft der Geweihte, durch seine Verbindung mit Christus, der Ursprung und Einheit der Kirche und dessen Haupt ist, selbst aus dieser Quelle der Einheit, was ihm wiederum selbst das Loben und Dienen Gottes ermöglicht. So kann auch er selbst durch seinen Dienst an den Menschen der Zielsetzung des PuF immer näher kommen.

---

<sup>377</sup> PESCH, *op. cit.*, S. 693.

### 2.2.3. Die Ehe

Eine ganzheitliche, ausschließende und personale Lebensgemeinschaft zwischen einer getauften Frau und einem getauften Mann wird als christliche Ehe bezeichnet. Sie ist Abbildung des Bundes Christi mit seiner Kirche (Eph 5, 32) und wirksames Zeichen der Gnade. In der patristischen und scholastischen Sakramententheologie des *Armenierdekrets* des Konzils von Florenz (1439) wird sie als „Zeichen der Verbindung zwischen Christi und der Kirche“ beschrieben (DH 1327). Sie kommt zustande durch Bejahung der drei ihr zu Grunde liegenden „Güter“ *bonum prolis*, *bonum fidei* und *bonum sacramenti*: der Wunsch Kinder zu empfangen und sie im christlichen Glauben zu erziehen; die lebenslange Treue und die Unauflöslichkeit des Ehebandes<sup>378</sup>. Sie ist das einzige Sakrament, bei dem die Eheleute sich, unter Beisein eines autorisierten kirchlichen Vertreters, das Sakrament selbst spenden, indem sie sich gegenseitig das Ja-Wort (*consensus*) geben. Das „Sakrament“ der Ehe ist nicht die verpflichtende kirchliche Trauung sondern der „Konsensaustausch“<sup>379</sup>. Sakramentales Zeichen ist die Ehe, wenn sie in Glaube, Hoffnung und Liebe gelebt wird. Dies ist den Eheleuten nur im Vertrauen auf die göttliche Gnade möglich, zu dem sie durch die Taufe befähigt werden. Das daraus zu schließende anthropologische christliche Verständnis besagt, dass der Mensch darauf angelegt ist sich zu überschreiten und sich erst dann gewinnen kann, wenn er sich ganz und endgültig in der Liebe hingibt.

Bereits im *jahwistischen* Schöpfungsglied wird im personalen Gegenüber von Adam und Eva die gegenseitige Hilfe betont. Die intersubjektive Bezogenheit des Menschen als Charakteristik seiner Vollendung tritt deutlich hervor (Gen 2,18). „Die Ehe ist die ursprüngliche Form der Gottesbegegnung und der Begegnung mit dem Heilswillen Gottes“<sup>380</sup>. Das Vatikanum II betont ein personales Verständnis der Ehe. Es bekräftigt die, vom Sakrament der Ehe geförderte, gegenseitige Heiligung der Ehepartner (LG 11). Durch Christi Hilfe, der sie zu Glaube, Hoffnung und Liebe befähigt, schreiten sie in Vervollkommnung und gegenseitiger Heiligung – der aufeinander verwiesenen „Rettung der Seele“ – voran. Es besteht ein direktes Verhältnis zwischen dem Wachstum in den theologischen Tugenden und dem gemeinsamen Voranschreiten in der Vervollkommnung und gegenseitigen Heiligung. Beides wird ermöglicht im Geist Christi und dient der Verherrlichung Gottes (GS 48). Im apostolischen Schreiben „*Familiaris consortio*“ (1981) führt Johannes Paul II diese Linie fort und bezeichnet die Ehe als Quelle der Humanität und als Weg zur Heiligkeit und Vollendung

---

<sup>378</sup> Daher kann die Ehe auch als lebenslanges „Dauersakrament“ bezeichnet werden. Siehe dazu: PESCH, *op. cit.*, S. 766.

<sup>379</sup> *Ibid.*, S. 772.

<sup>380</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 760.

der Menschen mit Gott (DH 4700-4716). So befähigt das Ehesakrament die Eheleute auf bevorzugte Weise, gemeinsam im Lob und Dienst Gottes zu wachsen, und die im PuF angeführte Zielsetzung ihres anthropologischen Geschaffenseins zu verfolgen. Das von ihnen realisierte Gotteslob und der von ihnen ausgeführte Gottesdienst macht sie, in einem Prozess der Befreiung und werdender Vergöttlichung, den „*übrigen Dingen auf dem Angesicht der Erde*“ gegenüber immer indifferenter. So schreiten sie gemeinsam in der Erreichung des Heils ihrer Seele voran. Als primäre Glaubensboten legen die Eheleute durch Wort und Beispiel das Fundament des Glaubens für ihre Kinder und fördern deren je eigene Berufung (LG 11). So legen sie auch das Fundament für das Lob und den Dienst Gottes ihrer Kinder und tragen entscheidend dazu bei, dass jene in ihrem Leben die Charakteristika des PuF – „*Lob Gottes*“, „*Dienst Gottes*“, „*Heil der Seele*“, „*Indifferenz*“ – einmal werden verwirklichen können. Da das Sakrament der Ehe zur mehrfachen, und nicht nur zur rein individuellen Heiligung beiträgt, kann es ebenso wie das Weihesakrament als ein „soziales Sakrament“<sup>381</sup> bezeichnet werden.

---

<sup>381</sup> Vgl. den Abschnitt „Die Weihe – Ordo“.

## Bibliografía

AUGUSTINUS, *De civitate Dei*.

*Epistulae*.

DIEGO L. DE/MARTÍNEZ-GAYOL, N., „Magis (más)“, *DEI II*, S. 1155-1168.

EMONET, P., „Indiferencia“, *DEI II*, S. 1015-1022.

GARCÍA, J. A., „Servicio/servir“, *DEI II*, S. 1637-1646.

GARCÍA JIMÉNEZ, J. I., „Sacramentos“, *DEI II*, S. 1589-1593.

GARCÍA MATEO, R., „Acatamiento-reverencia“, *DEI I*, S. 77-79.

GIMÉNEZ, J., „Salvación“, *DEI II*, S. 1603-1612.

IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses*.

MARTÍNEZ-GAYOL, N., „Gloria“, *DEI II*, S. 905-914.

MILLÁN ROMERAL, F., *La penitencia hoy*, Desclée-Comillas, Madrid 2001.

MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik, Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1995.

NOCKE, F.-J., „Spezielle Sakramentenlehre“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 226-376.

PESCH, O. H., *Katholische Dogmatik, Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2, Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Matthias-Grünewald, Ostfildern 2010.

RAHNER, K., *Einübung priesterlicher Existenz*, Herder, Freiburg i. Br. 1970.

„Zur Theologie des Symbols“, in: *Sämtliche Werke, Bd. 18, Leiblichkeit der Gnade*, Herder/Benzinger, Freiburg i. Br. 1999, S. 423-457.

ROYÓN, E., „Principio y Fundamento“, *DEI II*, S. 1490-1497.

„Lugar y función de la ‘alabanza’ en los Ejercicios“: *Manresa* 86 (2014), S. 159-172.

SCHIAVONE, P., „Alabanza“, *DEI I*, S. 105-113.

SECKLER, M., „Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen“: *ThQ* 172 (1992), S. 257-284.

SIERP, W., „Der Heilsgedanke im Fundament der ignatianischen Exerzitien“: *Geist und Leben* 4 (1927), S. 279-294.

SIMONIS, W., *Lebenszeichen der Kirche. Sakramentenlehre*, Patmos, Düsseldorf 2006.

TERTULLIAN, *Ad uxorem*.

*De corona*.

*De cultu feminarum*.

*De oratione*.

*De pudicitia*.

THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*.

UMBERG, J. B., „Exerzitienfundament und Taufe“: *Geist und Leben* 1 (1926), S. 143-155.

## Maria, Vorbild für das Prinzip und Fundament (Mariologie)

Die systematische Darstellung der Mariologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 52-69) geht von einem trinitarisch-theozentrischen und christozentrischen Ansatz aus, bei dem Maria im Geheimnis Christi und in der Kirche betrachtet wird<sup>382</sup>. Sie ist sowohl Mutter des Gottessohnes als auch Glied der Kirche. Sie ist sowohl Urbild des Menschen in der Gnade als auch Typus der Kirche.

### 1. Maria im biblischen Offenbarungszeugnis

#### 1.1. Maria in den neutestamentlichen Schriften

Der Evangelist Markus nennt Jesus ungewöhnlich den „Sohn der Maria“ (Mk 6,3) und weist dadurch auf Jesu Geschichtlichkeit hin, die auch durch die Wendung „Maria, die Mutter Jesu“ in Mk 3,31 ausgedrückt wird. Paulus und der Evangelist Johannes gehen explizit von der Präexistenz des Sohnes beim Vater vor der Menschwerdung und von der Geburt des Gottessohnes als Mensch von einer Frau aus (Joh 1,1.14.18; Röm 8,3; Gal 4,4 f.). Für Johannes ist Maria Zeugin der geschichtlichen Existenz Jesu (Joh 6,42; 7,1-10; 19,25-27) und Zeugin der göttlichen Herrlichkeit Jesu (Joh 2,11). Sie war ganz Hinweis auf Jesus. Matthäus und Lukas betonen hingegen die Sohnesrelation des Menschen Jesus zu Gott seinem Vater, die in diesem selbst ihren Ursprung hat. Die Empfängnis Jesu in der Jungfrau Maria erfolgt durch unmittelbare Ursächlichkeit des göttlichen Geistes ohne männlich-menschliche Mit-Ursache (Mt 1,18-25; Lk 1,26-38). Für Lukas ist Maria diejenige, die die Heilsgewalt Gottes im Glauben annimmt, der Typus des Glaubens (Lk 1,45). Im Glauben wird sie zur Mitakteurin des geschichtlich sich verwirklichenden Heils. Als Hörerin des Wortes ist sie aber auch Typus der Kirche.

#### 1.2. Alttestamentliche Bezüge in der neutestamentlichen Rede von Maria

Die neutestamentlichen Texte haben nicht so sehr Interesse an der historischen Person Maria von Nazareth, sondern vielmehr am geschichtlichen Heilshandeln Gottes an und durch Maria<sup>383</sup>. Matthäus orientiert sich in seiner Erzählung von der Geburt Jesu am Verheißungs-Erfüllungs-Schema des „Immanuel“ (Gott ist mit uns) nach Jesaja 7,14, wo die Geburt des Immanuel als ein von Gott gewährtes Heilszeichen verstanden wird (Mt 1,23). Bei Lukas findet Zef 3,14-17 im Gruß des Engels an Maria Eingang (Lk 1,39ff). In typologischer Sicht ist Israel in Maria symbolisiert, die stellvertretend für das Volk den Retter hervorbringt (Sach

---

<sup>382</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 478-514.

<sup>383</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MÜLLER, A./SATTLER, D., „Mariologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 165-166.

9,9; Joel 2,21-27). Das „Überschattet-werden“ in Lk 1,35 erinnert an die geheimnisvolle Gegenwart Gottes in Ex 40,34f und 1 Kön 8,1-13. „Maria ist von Gott erwählt, Ort seiner Gegenwart zu sein“<sup>384</sup>. Im Magnifikat (Lk 1,46-55) spiegelt sich der Lobgesang Hannas (1 Sam 2,10) wider. Der matthäische Stammbaum Jesu (Mt 1,1-16) sieht Maria in der Abfolge alttestamentlicher Muttergestalten (Sara, Rebekka, Debora, Rut, Ester, Judit), die Gott erwählt, um segensreich für sein Volk zu wirken (Gen 18; Gen 27; Ri 4f).

## 2. Jungfräuliche Gottesmutterschaft

Maria hat ohne geschlechtliches Zutun eines Mannes (*sine virili semine*) den ewigen Sohn Gottes als Mensch empfangen und geboren (*virginitas ante partum*) (DH 61; 150; 368; 503; 533; 572; 1337; 1880; LG 52) und hat auch nach der Geburt Christi bis ans Lebensende jungfräulich gelebt (*virginitas post partum*) (DH 294; 427; 502-504). In einem typologischen Verständnis macht nicht eine sterile „Ent-haltung“ Maria zur immerwährenden Jungfrau. Vielmehr steht ihre fruchtbare „Haltung“: die dienende Bereitschaft auf Gott zu vertrauen, die Offenheit sich von Gottes Geist führen zu lassen und im Glauben an die Verheißung Gottes das Leben zu gestalten, für fruchtbare Jungfräulichkeit<sup>385</sup>. Die Jungfräulichkeit und Gottesmutterschaft Marias zeigen, dass Gott in seiner Transzendenz die Möglichkeit und die Macht hat, in seiner Personwirklichkeit der Welt im Menschen Jesus immanent zu werden. Gott will selbst Mensch werden.

Unserer Ansicht nach wird in der jungfräulichen Gottesmutterschaft der Zusammenhang zwischen dem „*Dienst*“ und dem Vertrauen sichtbar. Die Haltung der dienenden Bereitschaft ist nur möglich in der Haltung des Vertrauens. Freiwillig dienen kann der Mensch nur dann, wenn er von sich absieht und sich hingebungsvoll in die Hände eines anderen begibt. Im Glauben, dass es Gott gut mit den Menschen meint, kann ein Mensch seinem Schöpfer vertrauen und sich in seinen Dienst stellen, der möglicherweise auch andere Entscheidungen, eine andere Dynamik und andere Geschwindigkeiten verlangt, als es der Mensch selbst vorsieht und gewohnt ist. Als Mensch ist Maria „*geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen [ihre] Seele zu retten*“. Weil Maria Urbild des Menschen in der Gnade ist, verteidigen wir, dass Maria – nach Jesus Christus – auch Typus einer Haltung ist, die dem PuF entspricht, und somit Vorbild und Symbol für das „*Lob Gottes*“, den „*Dienst Gottes*“ und die „*Indifferenz*“ ist.

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, S. 165.

<sup>385</sup> Vgl. *ibid.*, S. 183.

Wir vertreten mit Corella die Ansicht, dass in dem Loben und dem „*Lob Gottes*“ ein Beziehungscharakter liegt, der sich dadurch auszeichnet, dass der Mensch eine positive Einstellung zur Wirklichkeit einnimmt<sup>386</sup>. Das „*Lob Gottes*“ kann somit als spontane Reaktion und Antwort des Menschen auf die Herrlichkeit Gottes verstanden werden. Es ist die grundlegende Antwort des Menschen auf das, was Gott an und in ihm vollbracht hat. Das beste Beispiel ist das Magnifikat Marias (Lk 1,46-55), bei dem es sich nicht um ein extrinsisches Loben handelt, sie also nicht einfach einen Psalm rezitiert, sondern vielmehr um ein Loben, das im Innersten des Menschen seinen Ursprung hat. So wie im Magnifikat ist das „*Lob Gottes*“ das Zulassen des Wiederklangs Gottes im Menschen.

Als Gottesmutter und Gottesgebälerin – die vom Höchsten „überschattet“ wurde – wusste Maria sich in der Gegenwart des Herrn. Dieses Wissen um die ständige Gegenwart Gottes ermöglichte es ihr, sich vorbehaltlos in den „*Dienst Gottes*“ zu stellen und zum lebendigen Ausdruck des „*Lobes Gottes*“ zu werden. Sie nahm existenziell wahr, dass die von Gott angebotene Beziehung ihr Leben dauerhaft bestimmen sollte, und konnte sich so „*gegenüber allen geschaffenen Dingen... indifferent machen*“ und Gott in sich zum Ausdruck kommen lassen. So wird Maria – in ihrer jungfräulichen Haltung der dienenden Bereitschaft im Vertrauen auf Gott – zum Vorbild und Symbol der inneren Freiheit. Sie wird zur Jüngerin der „*Indifferenz*“.

### 3. Gottesmutterschaft Marias als Folge der hypostatischen Union

Aufgrund der hypostatischen Union und der Idiomenkommunikation ist sie Gottesmutter und Gottesgebälerin (*Theotokos*): Sie hat insofern „Gott“ geboren, da sie die Person des göttlichen Logos zur Welt gebracht hat (DH 252). Nur so kann die hypostatische Union gewährleistet bleiben. Maria hat nicht einen Menschen geboren, mit dem sich die Person des Logos nachträglich verbunden hätte. Inhaltlich kann der *Theotokos*-Titel mit der biblischen Bezeichnung „Mutter des Herrn“ (Lk 1,43) verbunden werden, als „Mutter Jesu“ (Joh 2,2), des menschengewordenen Logos (Joh 1,14.18), und als Frau, aus der der Sohn Gottes geboren wurde (Gal 4,4-6).

### 4. Bewahrung Marias von der „Ur-Sünde“ (*Maria immaculata*) und Aufnahme Marias in den Himmel (*Maria assumta*)

Papst Pius IX. erhob die Lehre, dass Maria im Hinblick auf ihre Rolle als Jungfrau und Gottesmutter durch besondere Gnade Gottes bei ihrer eigenen Empfängnis frei von „Ur-

---

<sup>386</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: CORELLA, J., *Sentir la Iglesia – Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995, S. 143-147.

Sünde“ (*peccatum originale*) geblieben sei, zur verbindlichen Glaubensaussage (DH 2803). Auch wenn es kein direktes Schriftzeugnis dazu gibt, kann die Bewahrung Marias vor dem Makel der Erbsünde in einer gedanklichen Entfaltung einer biblisch fundierten Lehre erläutert und begründet werden<sup>387</sup>. Trotzdem war sie wie jeder Mensch, der den „Pilgerweg des Glaubens“ (LG 58) geht, erlösungsbedürftig<sup>388</sup>.

Durch die Gnade Christi ist sie am Lebensende in ihrer menschlichen Existenz vollendet und mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit Gottes aufgenommen worden (DH 3903). Die Aufnahme Marias in den Himmel besagt die Vollendung Marias in der Gnade des auferstandenen Christus. Als Mensch ist sie schon ganzheitlich bei Gott vollendet und in diesem ihren Schicksal zeichnet sich exemplarisch und typologisch das von Gott jedem Menschen zugedachte Schicksal ab. Die Aufnahme in den Himmel steht auch in enger Verbindung mit dem Vertrauen, dass sie – wie die Heiligen<sup>389</sup> und Märtyrer – durch ihre Fürbitte die pilgernde Kirche auf Erden unterstützt. Maria hat insofern eine vermittelnde Rolle, weil sie bei Gott für uns eintritt. Da diese Vermittlung Mariens nur möglich ist, weil Christus auch für Maria der Mittler zum Vater ist, ist sie abgeleitet von Christi Mittlersein und hat auf untergeordnete Weise an Christi Vermittlung teil (LG 62). Im Unterschied zu den anderen Heiligen ist sie durch ihre innerste Verbindung mit dem Erlösungswerk selbst die prototypisch und exemplarisch Erlöste.

Die Bewahrung Marias vor der Ursünde und die Aufnahme Marias in den Himmel können mit der „*Rettung der Seele*“ in Verbindung gebracht werden können. In allen drei Fällen geht es um das „*Heil der Seele*“ in einem ganzheitlichen Sinn, das die gesamte Person umfasst. Auch wenn es bei der Aufnahme Marias in den Himmel um eine eschatologische Vollendung Marias geht, die endgültige Vereinigung mit Christus, so sind klare Parallelen zum „*Heil der Seele*“, der Erfüllung des Menschen, im PuF sichtbar. Die Mittel die sowohl zur ganzheitlichen Vollendung Marias, als auch zur ganzheitlichen „*Rettung der Seele*“ im PuF führen, sind dieselben. In beiden Fällen handelt es sich um das „*Lob Gottes*“, den „*Ehrfurchtserweis*“ und den „*Dienst Gottes*“<sup>390</sup>.

Neben dem Magnifikat – das das „*Lob Gottes*“ deutlich macht – spiegelt sich in den Evangelien der „*Ehrfurchtserweis*“ in der Verkündigung des Engels wider (Lk 1,26-38) und

---

<sup>387</sup> Vgl. MÜLLER/SÄTTLER, „Mariologie“, S. 183.

<sup>388</sup> Vgl. *ibid.*, S. 185.

<sup>389</sup> Maria und den Heiligen kommt *Verehrung* aber keine *Anbetung* zu (LG 66).

<sup>390</sup> Maria wurde von der Erbsünde bewahrt, um den Dienst Gottes rein vollziehen zu können. Aufgrund ihres Dienstes wurde sie ganz in den Himmel aufgenommen.

der „*Dienst Gottes*“ zeigt sich in Marias gesamten Leben an der Seite Jesu<sup>391</sup>. Sie lebte in der Haltung des Lobens und Dienens und stellte sich in vertrauender Bereitschaft in den „*Dienst Gottes*“. Ihre Dienstfunktion beginnt bereits bei der Empfängnis Jesu (Lk 1,26-38) und wird sichtbar am Anfang des Wirken Jesu bei der Hochzeit von Kana (Joh 2,1-12).

## 5. Maria als Model der Glaubenden in der Kirche

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium* beschreibt im 8. Kapitel (LG 52-69) Marias heilsgeschichtliche Rolle für die Gnadenökonomie. Sie ist Paradigma des glaubenden Menschen und Typus der Glaubensgemeinschaft (LG 53). Ihre Verehrung ist nicht heilsnotwendig (vgl. DH 1600), aber nützlich (DH 600-603; 1821-1825; LG 66f.). Es wird ihr wesentlicher Unterschied zur „einzigen Mittlerschaft Christi“ (LG 60) und ihre Bezeichnung mit den altkirchlichen Titeln als Fürsprecherin, Helferin, Beistand und Mittlerin der Gläubigen (LG 62) betont. Der im Mittelalter aufkommende Ausdruck „Miterlöserin“ (*Corredemptrix*) wird aufgrund von möglichen Missverständnissen vom Zweiten Vatikanischen Konzil vermieden. „Mitwirkung an der Erlösung kann im Hinblick auf Maria nur heißen, dass sie aufgrund der Gnade das Heil aus dem Glauben in Freiheit empfängt und somit die Selbstmitteilung Gottes beim Menschen in ihrer Freiheit angekommen sein lässt“<sup>392</sup>. Der Mensch ist im realisierenden Selbstvollzug seiner Freiheit zum *Mit-Wirken* am Heil berufen, weil Gott der Inhalt und das Ziel seines auf Gott hin geordneten Selbstvollzugs ist. Maria ist die vollkommene Darstellung der angenommenen Selbstmitteilung Gottes. Als Schöpfer geht Gott auf den Menschen zu und befähigt ihn aufgrund seiner Gnade, frei auf ihn hin zu handeln und sich zu transzendieren. Indem Maria bereit ist, die Mutter des Herrn zu werden antwortet sie auf ihre Berufung. In Ausübung dieser ihrer Aufgabe als Sendung trägt sie selbst zu ihrer eigenen Heiligkeit bei.

Da wir in Jesus Christus bereits einen unmittelbaren Zugang ohne Zwischeninstanzen zum dreieinen Gott besitzen, ist Maria weder Überbrückerin zwischen den Menschen und einem fernen unzugänglichen Gott noch Vermittlerin eines indirekten oder direkteren Zugangs zu Gott. Als Mutter Jesu Christi und Urbild der Kirche hilft sie in Liebe bei der „Geburt und Erziehung der Gläubigen“ (LG 63) mit und hat darum eine wichtige Bedeutung für die Kirche.

---

<sup>391</sup> Vgl. ERRÁZURIZ, J., „¿Qué hace María en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio? Su presencia y sentido de esa presencia“: *Manresa* 66 (1994), S. 369.

<sup>392</sup> MÜLLER, *op. cit.*, S. 512.

Sie ist Vorbild für das eigene Bemühen, sich dem Willen Gottes zu öffnen, sich in den Gottesdienst zu stellen und ein Mensch für andere Menschen zu werden. So wird sie zum Typus eines Menschen, der das PuF ganz verwirklicht. Marias Erwartung und Offenheit ist ein Zeichen ihrer Hoffnung. Die Tatsache, dass Gott einen Menschen so wie sie angesprochen hat ist der Grund unserer Hoffnung, dass auch wir einmal so angesprochen werden.

### Bibliografie

- BINGEMER, M. C., „La mujer en los Ejercicios: ‚enemiga‘, ‚discípula‘, ‚Madre y Señora nuestra“: *Manresa* 66 (1994), S. 397-416.  
„María“, *DEI* II, S. 1195-1201.
- CORELLA, J., *Sentir la Iglesia – Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995.
- ERRÁZURIZ, J., „¿Qué hace María en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio? Su presencia y sentido de esa presencia“: *Manresa* 66 (1994), S. 365-396.
- GARCÍA DE DURANA, J., „¿Nuestra Señora en el principio y fundamento?“: *Manresa* 59 (1987), S. 225-241.
- GARCÍA MATEO, R., „La cooperación salvífica de María en la espiritualidad de Ignacio de Loyola“: *Carthaginensia* 20 (2004), S. 185-204.
- HAMEL, J. T., „A Hidden Treasure of the Ignatian Exercises“: *Review for Religious* 63 (2004), S. 274-282.  
„Our Lady’s Presence in the Spiritual Exercises“: *Review for Religious* 63 (2004), S. 182-191.
- KOLVENBACH, P.-H., „Nuestra Señora en los Ejercicios Espirituales“, in: IGLESIAS, I. (Hrsg.), *Decir ... al Indecible*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, S. 133-143.
- LA FONTAINE, R., „Nuestra Señora en los Ejercicios Espirituales“: *Manresa* 56 (1984), S. 205-217.
- LAMBERT, W., „Was bedeutet für mich Maria? – Hilfe zu einer Lebensbetrachtung“: *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien* 58 (2008), S. 13-16.
- MÜLLER, A./SATTLER, D., „Mariologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 155-187.
- RATZINGER, J., BENEDIKT XVI., *Die Tochter Zion*, Johannes, Freiburg 1990.
- RATZINGER, J., BENEDIKT XVI./VON BALTHASAR, H. U., *Maria, Kirche im Ursprung*, Johannes, Freiburg 1997.
- VANHOYE, A., *Acoger el amor de Dios*, Sal Terrae, Santander 2012.

## Moraltheologie

Das folgende Kapitel versucht Verbindungslinien zwischen der Moraltheologie der katholischen Kirche und dem PuF herzustellen. Die Gemeinsamkeiten, die als Grundpfeiler fungieren, sind die Zentralität der Person (1), die Beziehung zwischen den Personen und den sozialen Strukturen, sowie das Wissen um die soziale Wirklichkeit (2), in der sich die theologische Tiefe der Begegnung von Gabe und Aufgabe zeigt<sup>393</sup> und die Kategorien der Moraltheologie (3).

### 1. Zentralität der Person

Die Zentralität der Person im PuF – sowie in der gesamten ignatianischen Spiritualität – ist offenkundig. Der geschaffene und von Gott geliebte Mensch kann darum auch als bevorzugte Option Gottes bezeichnet werden. Es geht dabei um ihn als Subjekt mit seinem Intellekt, seiner Affektivität und seiner Sensibilität. Das soziale Handeln, das sich im PuF bzw. in der ignatianischen Spiritualität inspiriert, muss daher aus der Sicht der gesamten Person durchgeführt werden.

Das PuF verbindet wie das Buch Genesis das Geschaffen-Sein des Menschen mit „*den übrigen Dingen auf dem Angesicht der Erde*“. Dieser Personalismus des PuF setzt eine Art zu leben voraus, die sich mit allem Geschaffenen in Beziehung setzt. Der von Gott als Mann oder Frau geschaffene Mensch ist als Abbild Gottes ihm ähnlich (Gen 1,26), in die Existenz gerufen um im gemeinschaftlichen Bund zu leben (Ex 19,3-8), verantwortlich für sich selbst (Gen 3,10), für den Bruder und die Schwester (Gen 4,9), – gegenüber denen er nicht so tun kann als habe er keine Mitverantwortung für sie –, und für die Welt deren Verwalter und Mitschöpfer er ist (Gen 3,17-19).

Der Mensch verwirklicht aber nur dann das Abbild Gottes, wenn er seine ihm übertragene Herrschaft bewahrend und sorgend über die Erde ausübt – dem Willen und dem Auftrag des Schöpfers entsprechend, der seine Schöpfung liebt. So entspricht die Herrschaft des Menschen über die Erde der Gemeinschaft, die er mit ihr hat. Ihr Zerstörung, ihre unumkehrbare Verschmutzung, sowie ihre Plünderung und rücksichtsloser Raubbau widersprechen dem zur Gänze.

Die Schöpfung hat in den Augen ihres Schöpfers den Wert einer „guten Sache“ (Gen 1,10.12.18.21.25.31). Den Wert „*der geschaffenen Dinge auf dem Angesicht der Erde*“ muss

---

<sup>393</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MARTÍNEZ, J. L., *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria*, Sal Terrae, Santander 2011, S. 23-58.

der Mensch entdecken und respektieren lernen. Der Auftrag an den Menschen, den Dingen einen Namen zu geben (Gen 2,19-20), bedeutet sie als das anzuerkennen was sie sind und wofür sie geschaffen sind und mit ihnen eine Beziehung der Verantwortung einzugehen. Hier wird die Freiheit des Menschen – zu der uns Christus befreit hat (Gal 5,1) – zugleich als Gabe und Aufgabe sichtbar. „Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen“ (GS 17). Diese Freiheit ruft Verantwortung hervor, die den Menschen dazu veranlasst, sein Leben nach der Norm des „soweit... als“ (*tanto cuanto*) und der „Indifferenz“ auszurichten. Es geht um die Freiheit der Kinder Gottes, die „*allein wünschen und wählen, was sie mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem sie geschaffen sind*“, und die „*die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde... soweit gebrauchen, als sie ihnen für ihr Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen, als sie sie dafür hindern*“.

Auch in der christlichen Sozialethik ist die Person als Subjekt und Ziel jeglicher Handlung und des sozialen Lebens der springende Punkt. Es geht also darum, die Person als das zu erkennen, was sie ist und was sie gemäß ihrer eigenen sozialen Natur und theologischen Berufung sein soll. Genau darin kommt auch ihre Würde zum Ausdruck, dass sie als Abbild Gottes, ihm ähnlich, geschaffen (Gen 1,26) und durch Jesus Christus erlöst ist (Gal 5,1).

Ausgehend von der Gottebenbildlichkeit und der Würde des Menschen, verteidigt die Kirche – in ihrer Option das Schwache zu schützen (vgl. 1 Kor 12,22.23) – den Wert des menschlichen Lebens und seine Unantastbarkeit von seiner Zeugung an bis zu seinem Tod. Darum spricht sie sich gegen die Abtreibung und die Euthanasie aus. Die Würde des menschlichen Lebens spiegelt sich auch in der Verbindung der Ehe wider, in der Mann und Frau, nach Gottes Abbild und in Gleichberechtigung, zu einem Fleisch werden und die Sexualität in ein konstruktives Projekt integrieren (Gn 1,26-28; 2,18-25). Die gesellschaftliche Zielsetzung ist das soziale Gefüge zu schützen.

Auch die Gesellschaft als solche ist als ein Bereich zu verstehen, der dem Mensch zu seiner Entwicklung und Befreiung verhilft. Darum muss sie seine Würde schützen und seine Rechte anerkennen und respektieren. Es sind die Menschenrechte, die als moralische Imperative den Inhalt dieser Anforderungen explizit ausdrücken. Die Würde des Menschen ist die Basis aller Menschenrechte und daher nicht als moralisches Prinzip<sup>394</sup> als solches zu verstehen.

---

<sup>394</sup> Als „moralisches Prinzip“ verstehen wir eine verallgemeinerungsfähige Handlungsmaxime, z.B. eine allgemeingültige Regel, ein Grundsatz oder eine Gesetzmäßigkeit. Für Kant ist ein „moralisches Prinzip“ ein unbedingt notwendiges praktisches Gesetz.

Der Personalismus hebt insbesondere auch die Gerechtigkeit und die generationenübergreifende Solidarität (CV 49) sowie die interkulturelle Begegnung hervor. Denn „in allen Kulturen gibt es besondere und vielfältige ethische Übereinstimmungen, die Ausdruck derselben menschlichen, vom Schöpfer gewollten Natur sind und die von der ethischen Weisheit der Menschheit Naturrecht genannt wird. Ein solches universales Sittengesetz ist die feste Grundlage eines jeden kulturellen, religiösen und politischen Dialogs und erlaubt dem vielfältigen Pluralismus der verschiedenen Kulturen, sich nicht von der gemeinsamen Suche nach dem Wahren und Guten und nach Gott zu lösen“ (CV 59). Dem zu Grunde liegt die Überzeugung, dass der Mensch grundlegend eine „solidarische Person“ ist, dem die soziale Dimension nichts Externes sondern ihm konstitutiv zu eigen ist. So löst der Personalismus einerseits einen Komplex sozialer Prinzipien, wie Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohl aus und führt andererseits zur Anerkennung der großen Werte wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Mitbestimmung. Der dem Christentum typische solidarische Personalismus hebt die Zweiteilung zwischen Autonomie und Solidarität, Unabhängigkeit und Bindung und Gerechtigkeit und Wohlstand auf. Er verbindet die Universalität der menschlichen Würde mit der Konkretisierung zur Nächstenliebe verbunden mit der Gottesliebe. Biblisch drückt sich diese Verbindung am Beispiel des „barmherzigen Samariters“ aus (Lk 10,25-37).

## 2. Soziale Strukturen und soziale Wirklichkeit

Die Zentralität der Person zeigt sich auch in den sozialen Strukturen (Institutionen und soziale Praktiken), die nicht unabhängig vom Menschen existieren können und ohne menschliches Handeln nicht wirksam sind. Vielmehr besteht eine gegenseitige Verflechtung von Individuum und Strukturen. Soziale Strukturen sind somit nicht von einem vermeintlichen Determinismus bestimmt, sondern unterliegen vielmehr immer der Verantwortung des Menschen, der sie aufrecht erhalten oder aber ändern kann. Dies trifft auch auf sogenannte „Strukturen der Sünde“<sup>395</sup> zu, die unabhängig vom menschlichen Willen eine bestimmte Eigendynamik gewinnen können, die soziale Entwicklung lähmen, Ungerechtigkeit verursachen und die Würde des Menschen missachten. Letztendlich ist sowohl das primäre Subjekt der Sünde als auch der Solidarität immer der konkrete Mensch, der die Verantwortung für sein Handeln – seine menschlichen Handlungen – trägt. Dem gegenüber

---

<sup>395</sup> Johannes Paul II beschreibt in der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* die Auswirkungen der „Strukturen der Sünde“ als negative Faktoren, die im Gegensatz zur Förderung des Gemeinwohl sind. Sie schaffen in Personen und Institutionen Barrieren, die nur schwer zu überwinden sind. Ihre Wurzel liegt in persönlicher Sünde, da sie immer mit konkreten Taten von Personen zusammenhängen, die solche Strukturen herbeiführen, sie verfestigen und es erschweren, sie abzubauen (SRS 36). Die „Strukturen der Sünde“ können nur durch Solidarität überwunden werden (SRS 40).

stehen „Strukturen der Befreiung“, die die Menschenrechte fördern, dem Leben Würde verleihen, zur sozialen Entwicklung beitragen und das universale Gemeinwohl verfolgen. Es sind Strukturen, die Wege für eine gerechtere und geschwisterlichere Welt eröffnen.

Das PuF hat die Bekehrung des Herzens, aus dem dem Menschen sein Heil erwächst, und implizit daraus folgend die Veränderung der Strukturen zum Ziel, die den Menschen daran hindern gemäß seiner Berufung als Sohn und Tochter Gottes zu leben und zu handeln. Mit einem bekehrten Herzen, das nicht *„mehr Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes will“*, kann der Mensch dem *„soweit... als“ (tanto cuanto)* gerecht werden. Mit bekehrtem und wachsamem Herzen wird er die unter die *„übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde“* einzuordnenden „sozialen Strukturen“ nur *„soweit gebrauchen, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen, als sie ihn dafür hindern“*. Mit bekehrtem und wachsamem Herzen wird er sich der Zentralität seiner Person sowohl in seinem Handeln als auch in seiner Mitwirkung an „Strukturen der Sünde“ bewusst.

Der letzte Sinn des Menschen leitet sich vom Glauben in die Schöpfung ab, durch den sich der Mensch als Abbild Gottes, ihm ähnlich, versteht. In der göttlichen Berufung des Menschen ist sein soziales Handeln dahingehend zu verstehen, dass er die Aufgabe erhält das schöpferische Werk Gottes fortzuführen und den Glauben an das Heil in Jesus Christus zu verbreiten. Von Jesus Christus her, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh 14,6), erlangen sein Engagement und Handeln als auch seine Existenz ihre wahre Bedeutung und finden in der Trinität ihren letzten Horizont. In der inneren Erkenntnis Jesus Christi – dem Urbild des PuF<sup>396</sup> – versteht der Mensch, wie er dem PuF mit der Zentralität der Person, in seinem Leben, in den sozialen Strukturen und der sozialen Wirklichkeit gerecht werden kann. So bedeutet eine vertiefte Kenntnis Jesu Christi auch eine vertiefte Kenntnis des PuF.

### 3. Kategorien der Moraltheologie

In einem nächsten Schritt werden wir einige Kategorien der Moraltheologie behandeln. Da es uns nicht möglich ist, im Rahmen dieser Arbeit alle Kategorien einzeln auszuarbeiten, wählen wir jene aus, von denen wir meinen, dass sie besser mit dem PuF zusammengehen.

#### 3.1. Autonomie und Theonomie

Die Moraltheologie ist die theologische Reflexion über die Freiheit in ihrer praktischen Verwirklichung mit dem Ziel dem Menschen den Weg zur Berufung zur Heiligkeit zu

---

<sup>396</sup> Siehe dazu den Abschnitt „Christologie im PuF“ im Kapitel „Christologie“.

weisen<sup>397</sup>. Das moralische Handeln ist Ausdruck der Identität des Subjekt und der subjektiven Prinzipien seines Willens, die zur Gesamtheit seines Lebens beitragen. Zwei Grundelemente moralischen Handelns sind Freiheit<sup>398</sup> und Autonomie<sup>399</sup>. Da die Freiheit eines der notwendigen Elemente für moralisches Handeln ist, kann nur ein autonomer Wille im eigentlichen Sinne moralisch oder unmoralisch sein. Auch das „*sich indifferent machen*“ geht von der menschlichen Notwendigkeit nach der eigenen Autonomie und Freiheit aus<sup>400</sup>. Aus einer christlichen Sicht muss die Moral aber nicht nur autonom sondern auch theonom<sup>401</sup> sein, da das menschliche Leben in seiner Gesamtheit von Ursprung, Entwicklung und Ziel immer im Gott Jesu Christi zu betrachten ist. So müssen sowohl die Autonomie, die Theonomie<sup>402</sup> als auch die Beziehung der beiden zueinander bedacht werden.

Mit *Kant* – dem Philosophen der Autonomie – emanzipiert sich die Ethik von der Theologie, um in etwas Natürliches und Autonomes überzugehen. Gott wird gewissermaßen zu einem Postulat reduziert, das den letzten Sinn für jegliches Handeln gibt. Das eigentliche Zentrum stellt der Mensch und seine Autonomie dar, die es als Ziel in sich zu respektieren gilt. Die Autonomie stellt für Kant den Ausdruck der Würde des Menschen und seine Verbindung mit Gott dar. Die Autonomie des Willens wird mit der Freiheit identifiziert. Der moralische Atheismus *Feuerbachs*, der die Trennung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen aufhebt, will Gott verarmen um den Menschen zu bereichern. Das Einzige, was interessiert, ist der Mensch selbst als Grund und Zentrum von allem. Die Referenz und Norm der Moralität ist der Mensch selbst. Er ist sich selbst Gesetz und das Maß der Moral. *Nietzsche* versucht mit dem radikalen „Ja“ des Menschen und der vollständigen Bestätigung seiner selbst den Nihilismus zu überwinden. Seine Vision des Menschen beinhaltet die Radikalisierung der menschlichen Autonomie. Daraus folgt aber eine Welt ohne Fundament, eine Wirklichkeit ohne Ursprung und eine Geschichte ohne Ziel und Hoffnung. Schlussendlich ist es der Mensch selbst, der die Welt auf seinen Schultern tragen und ihr einen Sinn und einen Zweck geben muss. Feuerbach und Nietzsche vertreten, dass eine theologische Sichtweise dem Menschen die Freiheit nimmt und trennen daher die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen. Damit verneinen sie das PuF, das genau das Gegenteil

---

<sup>397</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MARTÍNEZ, J. L./CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Sal Terrae, Santander 2014, S. 267-325.

<sup>398</sup> Nur freie Handlungen können Objekt der Verantwortung sein.

<sup>399</sup> Im Konzept der Autonomie drückt sich die Freiheit des Menschen in der praktischen Verwirklichung seines moralischen Lebens aus.

<sup>400</sup> Vgl. RIVAROLA, A., „El mapa del principio y fundamento“: *Boletín de Espiritualidad* 242 (2013), S. 38.

<sup>401</sup> Als theonom verstehen wir „unter Gottes Gesetz stehend“.

<sup>402</sup> Als Theonomie verstehen wir die Unterwerfung unter Gottes Gesetz als Überhöhung von Autonomie und Heteronomie.

vertritt, dass nämlich der Mensch umso mehr Mensch wird und an Freiheit gewinnt, desto größer seine „partizipative Theonomie“<sup>403</sup> ist. Da aber der Mensch auf die Vollendung in der dialogisch-personalen Liebesgemeinschaft mit Gott angelegt ist, verfällt er radikal der Sünde, indem er sich selbst verfehlt<sup>404</sup>.

Das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten<sup>405</sup>, die als Wirklichkeiten des profanen Bereichs in demselben Gott ihren Ursprung haben wie die Wirklichkeiten des Glaubens (GS 36). Die menschliche Autonomie besteht nicht in der Unabhängigkeit von Gott, da nur Gott die „richtige Autonomie“ garantiert (GS 41). Gott ist kein Konkurrent der Autonomie des Menschen, sondern vielmehr ihr Fundament. So hat die Autonomie ihren Ursprung im Glauben an die Schöpfung und der Mensch nimmt teil an der göttlichen *ratio*, da er als Abbild Gottes, ihm ähnlich, geschaffen ist.

#### *Partizipative Theonomie und theonome Autonomie*

Die partizipative Theonomie beschreibt das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen und spiegelt sich im Verhältnis von Theonomie und Autonomie wider. Die wahre Autonomie des Menschen, die ihr Fundament in einer Abhängigkeit von Gott hat, ist eine partizipative Theonomie, weil der Mensch als Abbild Gottes, ihm ähnlich, geschaffen ist. So gibt es eine unweigerliche Verbindung zwischen menschlicher Autonomie und göttliche Theonomie, zwischen der menschlichen Vernunft und der göttlichen Vernunft.

Der Mensch ist durch seine Vernunft für sein Handeln verantwortlich (VS 75), aber seine Vernunft ist weder der Ursprung des Sittengesetzes, noch schafft sie sittliche Normen. Vielmehr existiert eine vorausgehende moralische Ordnung, die von Gott geschaffen ist (VS 40). Die menschliche Vernunft ist daher hinsichtlich der Normen-Erzeugung von Gut und Böse nicht selbst *schöpferisch* tätig, sondern sie hat vielmehr die Aufgabe, in der bereits von Gott gegebenen Ordnung, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden.

Für den evangelischen Theologen Tillich sind sowohl die Autonomie als auch die Heteronomie<sup>406</sup> in der Theonomie verwurzelt, wobei die Theonomie nicht als ein der menschlichen Vernunft auferlegtes göttliches Gesetz verstanden wird, sondern vielmehr als

---

<sup>403</sup> Der Begriff „partizipative Theonomie“ wird im Abschnitt „Partizipative Theonomie und theonome Autonomie“ erklärt werden.

<sup>404</sup> Vgl. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 386.

<sup>405</sup> Als irdische Wirklichkeiten bezeichnet Gaudium et Spes die geschaffenen Dinge und Gesellschaften, die eigene Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gestalten und gebrauchen muss (GS 36).

<sup>406</sup> Als Heteronomie verstehen wir den Willensgehorsam gegenüber Gott, bzw. die Abhängigkeit von anderen in der eigenen sittlichen Gesetzlichkeit.

autonome menschliche Vernunft, die mit ihrer eigenen Tiefe in eins geht<sup>407</sup>. Da aber Gott das Gesetz (*nomos*) der Struktur und des Grundes der Vernunft ist, ist die Autonomie des Menschen umso vollständiger, je mehr sie mit dem Grund der Schöpfung, der ihr vorausgeht, vereint bleibt. In der Offenbarung Gottes in Jesus Christus – in dem Glaube und Moral untrennbar miteinander verbunden sind – ist die wesentliche Einheit zwischen Autonomie und Heteronomie wiederhergestellt.

### 3.2. Freiheit und Verantwortung

Freiheit und Verantwortung sind zwei wesentliche Kategorien des menschlichen moralischen Verhaltens<sup>408</sup>. Die Freiheit als „Zeichen der Zeit“ (GS 17) besitzt unterschiedliche Dimensionen und darf nicht auf eine einzelne Dimension – wie z.B. die „Wahlfreiheit“ – reduziert werden. Einerseits ist die Freiheit als menschliches Existenzial Teil der menschlichen Beschaffenheit, die sich vor allem in der Hingabe des Subjekts zu sich selbst äußert. Sie ist eine Gabe, denn „zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). In diesem Sinne ist die Nicht-Hingabe des Menschen an sich selbst als Sünde zu verstehen, da sie als ein Handeln gegen sein eigenes Heil, und gegen das Heil anderer Menschen, zu verstehen ist. Da Gott die vollkommene Freiheit ist –, in dem eine völlige Übereinstimmung von dem, was er ist und was er wünscht, herrscht, – kann der Mensch, der als Bild Gottes geschaffen ist (GS 17), wahrhaft frei sein. Die Freiheit des Menschen ist aber nicht absolut, da es sich bei ihm um eine situierte und begrenzte Freiheit handelt, die von Elementen bestimmt ist, die nicht ausschließlich von ihm abhängen. Sie besitzt eine erfahrungsmäßige Dimension, deren praktischer Aspekt auf das menschliche Handeln verweist. Sie kann aber – da sie durch die Sünde verwundet und der Mensch der Versuchung ausgesetzt ist – nur mit der Hilfe der Gnade, in der Hinordnung auf Gott, zur vollen Wirksamkeit gelangen (GS 17). Nach Tillich liegt der Freiheit ein dynamischer Aspekt inne, der sich in Unterscheidung, Entscheidung und Verantwortung äußert<sup>409</sup>. Im unterscheidenden Abwägen der Argumente und Motive schließt der Mensch mögliche Alternativen aus, entscheidet sich und übernimmt in einer moralischen Verpflichtung Verantwortung für seine getroffene Entscheidung.

Die zweifache Dimension der menschlichen Freiheit hat, als Gabe Gottes und zugleich als Verantwortung des Menschen, biblische Wurzeln. Bei Paulus beruht die Freiheit – die dem Menschen im Glauben zuteil wird – auf dem Geschaffensein des Menschen (1 Kor 3,21-23).

---

<sup>407</sup> Vgl. TILICH, P., *Teología sistemática. I: La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca 1981, S. 116; zitiert nach: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 324.

<sup>408</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 377-418.

<sup>409</sup> Vgl. TILICH, *Teología sistemática. I: La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca 2009, S. 237; zitiert nach: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 379.

In seiner Geschöpflichkeit ist der Mensch aber der Versuchung zur Sünde ausgesetzt, um zwischen dem Leben „nach dem Fleisch“ (*katà sárka*) oder „nach dem Geist“ (*katà pneuma*) zu wählen. Während die „Macht des Fleisches“ den Menschen bindet und unfrei macht, und er so in sündhaftem Verhalten die sich ihm in der Welt offenbarende Herrlichkeit Gottes (*gloria Dei externa*) als Medium des eigenen Heiles ausschlägt<sup>410</sup>, zeigt sich die „Macht des Geistes“ in all dem was den Menschen befreit und zum wahren Leben führt (2 Kor 3,17; Phil 3,10). Moralisches Verhalten hat seinen Ausgangspunkt im „Geist“ und zeigt sich in einem Leben nach den Tugenden. Die Freiheit ist nicht so sehr eine „Freiheit von“ Fesseln und Schlingen, sondern mehr eine „Freiheit zum“ Dienst an den anderen, zum Sein für andere. Der Kern der Verwirklichung der Freiheit liegt im Paradox der Liebe, die auf die eigene Freiheit verzichtet (Gal 6,2; Röm 13,8-10; Gal 5,13f.), und sich in der völligen Loslösung und Freigebigkeit, im Dienst an den Menschen, ganz Gott hingibt. In dieser Bewegung des Gebens seiner selbst wird der Mensch Gott ähnlich<sup>411</sup>.

Jedes menschliche moralische Handeln verweist auf einen Hauptbezugspunkt im Menschen, der *Fundamentalooption* genannt wird. Die Fundamentalooption ist der Kern aller moralischen Entscheidungen jedes einzelnen Menschen. Es ist die persönliche existenzielle Antwort – ausgedrückt durch realisierte Handlungen –, die der Mensch mit seiner Existenz auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gibt. Sie kann auch als Gesamt der erworbenen Eigenschaften verstanden werden, die uns dazu bringen, positiv oder negativ gegenüber ethischen Werten zu handeln<sup>412</sup>. Die Fundamentalooption ist die Antwort des Menschen auf die ihm bewusste oder unbewusste Frage: „Wer bin ich?“, „Wie möchte ich sein?“, „Wie glaube ich glücklich zu werden?“. Aus einer christlichen Sicht ist das letzte Glück des Menschen Gott, weshalb die jedem menschlichen Handeln zugrunde liegende Fundamentalooption implizit eine auf Gott bezogene Option ist<sup>413</sup>. Dies impliziert die Akzeptanz seiner selbst als ein vom Schöpfer gerufenes Sein, sowie die Anerkennung der eigenen Endlichkeit. Die Fundamentalooption für den Gott Jesu Christi ist die konkretisierte Option in Glaube, Hoffnung und Liebe, die in moralischen Haltungen wie Dienstbereitschaft, Barmherzigkeit, Treue, etc. Gestalt annimmt.

Auch wenn die Bibel nicht explizit von einer Fundamentalooption spricht, ist jede biblische Moral durch die Tatsache eines vorausgehenden Rufes Gottes bestimmt, auf den der

---

<sup>410</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 382.

<sup>411</sup> Vgl. RATZINGER, J., „Los cuarenta días“, in: ID., *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, S. 234; zitiert nach: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 388.

<sup>412</sup> Vgl. FLECHA, J.-R., *Teología moral fundamental*, S. 194, zitiert nach: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 400.

<sup>413</sup> Vgl. MARTÍN VELASCO, J., „La opción fundamental: ¿quién soy yo, qué voy a hacer de mí?“, *Sal Terrae* 4 (1994), S. 256; zitiert nach: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 394.

Menschen mit seinem ganzen Leben in der Wahl und im Gehorsam des Glauben antwortet (vgl. Röm 16,26). So wird der Wille Gottes zur Richtschnur, die jedes moralische Handeln bestimmt (vgl. Ps 40,9; Heb 10,7) und den Menschen zur Fülle des Lebens führt. Auf ähnliche Weise lehren die ignatianischen Exerzitien, dass der Mensch sich dann verwirklicht, wenn „seine göttliche Majestät sowohl seiner Person wie alles dessen, was er hat, sich bediene entsprechend ihrem heiligsten Willen“ [EB 5]<sup>414</sup>.

### 3.3. Gewissen

„Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist“ (GS 16). Das Gewissen ist der Zugang zur Moraltheologie und der Weg dorthin kann mit einer Reise ins Innere der Person verglichen werden<sup>415</sup>. Diesen Person-Kern können wir auch als „Herz“<sup>416</sup> bezeichnen, aus dem dem Menschen seine praktische Urteilsfähigkeit für sein menschliches Handeln erwächst. Es ist etwas vom Wertvollsten, was der Mensch besitzt und Garant seiner Würde. Das Gewissen –, das die Griechen mit *syneidesis* (συνείδησις) und die Lateiner mit *conscientia* bezeichneten –, ist Ausdruck der Öffnung der Person für das Fundament ihres Seins. Wir folgen Martínez, für den das Sein die Quelle der Wahrheit, die Wahrheit die Quelle des Gewissens, und das Gewissen der heiligste Kern der menschlichen Würde ist. So liegt es auf der Hand, dass – hinsichtlich des Gewissens – sowohl der Subjektivismus als auch ein unflexibler und erbarmungsloser Rigorismus unvermeidbare Positionen sind.

Bereits J. H. Newman hat gezeigt, dass das Gewissen nicht von der Wahrheit getrennt und nicht mit einer Laune oder einem Urteil verwechselt werden darf<sup>417</sup>. Newman betont den Aspekt des praktischen Urteils für das menschliche Handeln, wobei das Gewissen weder mit dem „freien Willen“, „einer Art von vorausschauendem Egoismus“ noch mit dem „Verlangen, mit sich selbst in Einklang zu stehen“, verwechselt werden darf. Vielmehr ist es der gebührende Gehorsam der göttlichen Stimme gegenüber, die in unserem Inneren als Echo vernehmbar ist. In seinem tiefsten Innersten entdeckt der gläubige Mensch, dass er von der Wahrheit der liebenden Präsenz Gottes bewohnt ist. So wird der innere Dialog des Menschen, in dem das Gewissen als Richter und Zeuge der moralischen Qualität seiner Handlungen auftritt, zum Dialog des Menschen mit Gott selbst (vgl. VS 58):

---

<sup>414</sup> Vgl. RUIZ PÉREZ, F., J., „Hombre“, *DEI* II, S. 942.

<sup>415</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 419-424.440-461.

<sup>416</sup> In der Bibel ist das „Herz“ der meist verwendete Ausdruck um die Realität des Gewissens auszudrücken. Es ist Zeuge der Handlungen des Menschen, Ort wo sich das göttliche Gesetz verinnerlicht und Quelle des moralischen Lebens.

<sup>417</sup> Vgl. NEWMAN, J. H., *Carta al Duque de Norfolk*, Rialp, Madrid 1996, S. 62-63; zitiert nach: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 420.

„Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi, ein Prophet in seinen Mahnungen, ein Monarch in seiner Bestimmtheit, ein Priester in seinen Segnungen und Bannflüchen. Selbst wenn das ewige Priestertum in der Kirche aufhören könnte zu existieren, würde im Gewissen das priesterliche Prinzip fortbestehen und seine Herrschaft ausüben“<sup>418</sup>.

Als ein dem Menschen eingeschriebenes Prinzip weist das Gewissen zum eigenen Wohl und zum Wohl der anderen über sich selbst auf Gott hin hinaus. Es fordert Gehorsam und muss gebildet werden. Die Reduzierung des Gewissens auf rein subjektive Sicherheit wäre die Selbstrechtfertigung der Subjektivität und käme dem Verzicht auf Wahrheit gleich. Wir meinen, dass der Ungehorsam gegenüber dem eigenen Gewissen sowie die Vernachlässigung der Gewissensbildung als Sünde bezeichnet werden können, da sie nicht nur moralische Fehlleistungen, sondern auch die Geringschätzung der Ordnung der Gerechtigkeit und der Wahrheit (*ordo iustitiae et veritatis*<sup>419</sup>) nach sich ziehen und damit Strukturen der Sünde verfestigen.

Für Ratzinger ist das praktische Urteil wiederum nur möglich, weil das Gewissen die „Ur-erinnerung an das Gute und an das Wahre“<sup>420</sup> und ein Ruf der Liebe ist<sup>421</sup>. So eint die Treue zur universalen Wirklichkeit des Gewissens alle Menschen trotz ihrer Unterschiede in der Wahrheit miteinander. Sie alle tragen durch das Gewissen das Siegel Gottes in sich<sup>422</sup>. Im Kontakt mit dem Gewissen werden sie sich ihrer „natürlichen“ Berufung, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, bewusst. Diese natürliche Neigung des Menschen zum Guten drückt sich auch im PuF aus, weil der als Abbild Gottes geschaffene Mensch zum „Gotteslob“, „Ehrfurchtserweis“ und „Gottesdienst“ berufen ist. Man könnte sogar soweit gehen zu sagen, dass die Neigung des Menschen zum Guten – konkretisiert im praktischen Urteil, das es dem Menschen ermöglicht zwischen Gut und Böse zu unterscheiden – das PuF ist. Weder kann sein Gottesdienst vom Menschendienst getrennt sein, noch kann er das „Heil seiner Seele“ erlangen, ohne das Heil seiner Mitmenschen im Blick zu haben. Auch der Gebrauch der „geschaffenen Dinge“, gemäß der Richtschnur des „soweit... als“ (*tanto cuanto*), hat die natürliche Neigung des Menschen zum Guten als Ausgangspunkt. Diesem von Gott in das menschliche Herz gelegte Gesetz – Gott und den Nächsten zu lieben (Mt 22,37-40; Gal 5,14)

---

<sup>418</sup> NEWMAN, J. H., *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Matthias Grünewald, Mainz 1959, S. 162.

<sup>419</sup> Vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 382.

<sup>420</sup> Für Ratzinger sind das *Gute* und das *Wahre* identisch: RATZINGER, J., „Gewissen und Wahrheit“, in: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, S. 118.

<sup>421</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>422</sup> Ausgehend vom Brief an die Epheser, der den Heiligen Geist ebenfalls als Siegel bezeichnet – das die Menschen für den Tag der Erlösung tragen (Eph 4,30) – wäre es überaus interessant der Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Gewissen und dem Heiligen Geist nachzugehen. Handelt es sich dabei um dasselbe Siegel Gottes, oder sind es zwei unterschiedliche Siegel, die der Mensch in sich trägt? Einer möglichen Verbindung mit Röm 5,5, die von der Ausgießung der Liebe Gottes in die Herzen der Menschen spricht, wäre nachzugehen. Dies ist aber im Rahmen der vorliegenden Arbeit leider nicht möglich.

– muss der Mensch gehorchen um seiner menschlichen Würde gerecht zu werden (vgl. GS 16). So führen in einer „Metaphysik des Guten“ (FR 98) sowohl das Befolgen des Gewissens als auch das PuF den Menschen zur Wahrheit und machen ihn frei. Sowohl der Ruf, dem Gewissen zu folgen, als auch das PuF sind eine Einladung zur Hoffnung und Ausdruck des harmonischen Miteinanders zwischen Moral und Heil.

### 3.4. Die Tugenden und die Zentralität der Liebe in der christlichen Moral

Die Kategorie der „Tugend“ – mit einem langen und fruchtbar zurückgelegten Weg in der Geschichte der Ethik (sowohl philosophisch als auch theologisch) – erlaubt auch eine Lesart der christlichen Moral aus der Sicht des PuF. Ich präsentiere hier die wichtigsten Linien, die eine solche Lesart erlauben, indem ich den Werken folge, die mich zu dieser Synthese veranlassen:

Die Ethik der Tugenden hat die Initiative Gottes zur Grundlage, so dass jedes Mal die Ausübung der Tugenden letztendlich als Antwort auf die Anerkennung einer Primärbewegung Gottes erscheint. Die Priorität der Initiative Gottes hebt weder den wesentlichen Charakter der Antwort des Individuums auf, noch vermindert sie deren Wichtigkeit. Vielmehr ist die Antwort des Individuums als freie Handlung unerlässlich, damit man überhaupt von sittlichen Handlungen sprechen kann. Die theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe)<sup>423</sup> erscheinen wie „grundlegende Haltungen der christlichen Existenz“<sup>424</sup>: die Existenz auf eine stützende Wahrheit (Glaube) gründen, sich vertrauensvoll dem Geheimnis der Gnade öffnen (Hoffnung), sich der ursprünglichen Liebe in der Praxis der Nächstenliebe hingeben (Liebe). Auf dem Grund der theologischen Tugenden setzen die Kardinaltugenden und andere Tugenden, die unterschiedliche Bereiche des sittlichen Lebens betreffen, auf.

Die theologische Tradition erkennt die *Zentralität der Liebe (caritas) im christlich sittlichen Leben* an. Während die scholastische Reflexion den Inhalt der Moral rund um die Liebe (*caritas*) organisierte und Thomas die berühmte Formel: „Die Liebe ist die Form aller Tugenden“<sup>425</sup> prägte, ist es bis heute weiterhin fruchtbar, die Liebe (*caritas*) ins Zentrum des Verstehens der christlichen Moral und des kirchlichen Lebens zu stellen. So tat es sowohl das Zweite Vatikanische Konzil, für welches die Anforderungen des Verhaltens, die in der

---

<sup>423</sup> Von der Triade Glaube, Hoffnung und Liebe gibt es Vermerke in einigen der ältesten Schriften des Neuen Testaments, 1 Thess 1,3; 1 Kor 13,13, obwohl sie in systematischer Form nicht vor dem 13. Jahrhundert zu finden sind.

<sup>424</sup> ALFARO, J., „Actitudes fundamentales de la existencia cristiana“, in: ID., *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, S. 413-476.

<sup>425</sup> STh., II-II, q. 23, a. 8. Es ist klassisch die Studie von GILLEMANN, G., *La primacía de la caridad en la teología moral. Ensayo metodológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1957.

christlichen Berufung sichtbar werden, darin bestehen „in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt“ (OT 16), als auch Benedikt XVI. als er geschrieben hat, dass „die wahre ‚Moral‘ des Christentums die Liebe ist. Und die steht freilich der Selbstsucht entgegen – sie ist Auszug aus sich selber, aber gerade auf diese Weise kommt der Mensch zu sich selber“<sup>426</sup>.

Der Katechismus der katholischen Kirche von 1992 übernimmt fast wörtlich die thomanische Definition der Tugend als „eine beständige, feste Neigung, das Gute zu tun“ (KKK 1803), obgleich er auf der Wichtigkeit der menschlichen Handlungen besteht: „[die Tugend] ermöglicht dem Menschen, nicht nur gute Taten zu vollbringen, sondern sein Bestes zu leisten. Mit all seinen sinnlichen und geistigen Kräften strebt der tugendhafte Mensch nach dem Guten. Er sucht, es zu erreichen, und entscheidet sich bei seinen konkreten Handlungen dafür“ (KKK 1803). Ansonsten folgt der Katechismus der durch den heiligen Thomas ausgearbeiteten Tugendklassifizierung und deren Charakterisierung, indem er die Tatsache hervorhebt, dass die menschlichen (oder natürlichen) Tugenden in den theologischen (oder göttlichen) Tugenden verwurzelt sind, durch die sie auch gestaltet und belebt werden: „Die göttlichen [theologischen] Tugenden sind Grundlage, Seele und Kennzeichen des sittlichen Handelns des Christen. Sie gestalten und beleben alle sittlichen Tugenden“ (KKK 1813).

Es ist wichtig festzuhalten, dass die Tugenden nicht über eine bruchstückhafte und fragmentarische Konsistenz verfügen, sondern, dass sie *Antwort der „ganzen Person“* – hinsichtlich ihres Zentrums/Herzens und der Konkretion ihrer unterschiedlichen relationalen Dimensionen, von denen wir gesprochen haben – sind. Hier wird deutlich das PuF als Schlüssel sichtbar, als ein Zentrum von dem aus sich die menschliche Existenz ordnet und von dem aus die Freiheit verstanden und gelebt werden kann und mit ihr die tiefgreifende Verbindung zwischen sittlichem und spirituellem Leben. Die sittlichen Tugenden machen uns die Wichtigkeit deutlich, auf das Wachstum zu schauen und auf die Verantwortung jeder Person, die als unwiederholbares Individuum einer konkreten Gemeinschaft angehört und sich innerlich umgestaltet und frei über ihr Leben verfügt.

#### 4. Ausblick

Der Mensch handelt moralisch richtig, wenn er nach dem PuF handelt, welches in seiner Zielsetzung nicht von der Suche nach dem „Wahren“ und „Guten“ zu trennen ist. So vermittelt das PuF eine Moral und ist wie ein Steuer, das es uns ermöglicht den Weg in

---

<sup>426</sup> RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. I., Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid 2007, S. 129. „Mit einem Wort: die wahre ‚Moral‘ des Christentums ist die Liebe“, ID., *Jesús von Nazareth. I., Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, S. 130.

Richtung Freiheit einzuschlagen, die sich darin ausdrückt in der „*Indifferenz*“ den Willen Gottes zu tun. So stehen die Moraltheologie und das PuF im Dienst der Verwirklichung der menschlichen Identität<sup>427</sup>. In moderner Sprache verfolgt für J. Conner das PuF – als Synthese der ignatianischen Exerzitien<sup>428</sup> – das Ziel, dem Christen zu helfen, ein authentisches menschliches Wesen zu werden<sup>429</sup>.

Wir verstehen das PuF nicht als einen theoretisch-abstrakten Text, der losgelöst von der Wirklichkeit zu betrachten ist, sondern vielmehr als ein Lebensprogramm, das immer von einer konkreten Person – die in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Umfeld lebt – ausgeht. Wir folgen Martínez, der vertritt, dass man die moraltheologischen Kategorien kennen und verstehen muss, um eine moraltheologische Unterscheidung verstehen zu können. Ausgehend davon und von den in diesem Kapitel getätigten Überlegungen meinen wir, dass die behandelten moraltheologischen Kategorien verstanden werden müssen, um das PuF verstehen zu können.

Weder die Moral noch das PuF beschäftigen sich allein mit der „Pflicht“ und dem, was „korrekt“ ist, sondern vielmehr mit dem, was den Menschen „*mehr*“ (*magis*) zur Freiheit führt<sup>430</sup>. Das Zielobjekt dieses „*magis*“ ist das Vorankommen in der Suche nach einem Gott, den es mit Hilfe der Unterscheidung zu suchen gilt<sup>431</sup>. Der richtig verstandene Geist des ignatianischen „*magis*“ bedeutet nichts anderes als die demütige Suche einer bestmöglichen Unterscheidung in den Handlungen des Lebens<sup>432</sup>. Da jedes menschliche Handeln (*actus humanus*) sittliches Handeln (*actus moralis*) ist, ist die Unterscheidung gemäß dem „*soweit... als*“ (*tanto cuanto*) eine Weise die Moral und das PuF im Alltag auszudrücken: z.B. wie ich mit den Menschen umgehe. Wofür ich mein Geld verwende. Was ich mit der mir zur Verfügung stehenden (Lebens-)Zeit anfangen, etc. Es wird ersichtlich, dass damit weder die Moral noch das PuF ein bloßes Normensystem zur Vermeidung der Sünde sind, sondern eine Orientierung zur moralischen Unterscheidung<sup>433</sup>. In solch einer Unterscheidung ist weniger auf bloße Entscheidungen, Ziele und Ergebnisse zu achten, sondern vielmehr auf sich

---

<sup>427</sup> Hier folge ich, wenn nicht anders angegeben: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 535-550.

<sup>428</sup> Für P. Sheldrake sind die Exerzitien (die sich im PuF widerspiegeln) ein Weg zur Freiheit, welche nur über die Wahrheit erreicht werden kann. Vgl. SHELDRAKE, P., „The Principle and Foundation and images of God“: *The Way Supplement* 48 (1983), S. 96.

<sup>429</sup> Vgl. CONNER, J. L., „Authenticity and Self-Transcendence“, in: *The Dynamism of Desire. Bernard Lonergan on The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2006, S. 28.

<sup>430</sup> Vgl. MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 537.

<sup>431</sup> Vgl. DIEGO DE, L., „Magis“, *DEI* II, S. 1166.

<sup>432</sup> Vgl. *ibid.*, S. 1167.

<sup>433</sup> Vgl. MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 537.

aufzuende Möglichkeiten und menschliche Prozesse<sup>434</sup>. Ziel dieser Unterscheidung ist, dass der Mensch in Integrität, Respekt, Wahrheit, Dankbarkeit, Authentizität und Kohärenz wächst, um sich in freier Entscheidung in den Dienst an Gott und den Menschen zu stellen, und damit seine „Seele zu retten“. „Wer liebt ist ein Christ“<sup>435</sup>. So wird er heil und mit sich, den Menschen und Gott eins werden. Wie Papst Benedikt XVI den Christen als jemanden bezeichnet hat, der ohne Berechnung schlicht das Gute sucht<sup>436</sup>, könnte eine Kurzformel für das PuF „das Gute ohne Berechnung suchen“ lauten.

## Bibliografie

- ALFARO, J., „Actitudes fundamentales de la existencia cristiana“, in: ID., *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, S. 413-476.
- BÖCKLE, F., *Fundamental moral*, Kösel, München 1977.  
*Grundbegriffe der Moral*, Pattloch, Aschaffenburg 1972.
- CONNER, J. L., „Authenticity and Self-Transcendence“, in: *The Dynamism of Desire. Bernard Lonergan on The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2006, S. 25-35.
- DIEGO DE, L., „Magis“, *DEI II*, S. 1166-1168.
- GILLEMANN, G., *La primacía de la caridad en la teología moral. Ensayo metodológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1957.
- MARTÍNEZ, J. L./CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Sal Terrae, Santander 2014.
- MARTÍNEZ, J. L., *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria*, Sal Terrae, Santander 2011.
- NEWMAN, J. H., *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Matthias Grünewald, Mainz 1959.
- RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI., „Gewissen und Wahrheit“, in: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, S. 103-124.  
*Jesús de Nazaret. I., Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid 2007.  
*Jesus von Nazareth. I., Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007.  
*Vom Sinn des Christseins*, Kösel, München 1966.
- RIVAROLA, A., „El mapa del principio y fundamento“: *Boletín de Espiritualidad* 242 (2013), S. 30-38.
- RUIZ PÉREZ, F. J., „Hombre“, *DEI II*, S. 942-947.
- SHELDRAKE, P., „The Principle and Foundation and images of God“: *The Way Supplement* 48 (1983), S. 90-96.

---

<sup>434</sup> Vgl. *ibid.*, S. 541.

<sup>435</sup> RATZINGER, *Vom Sinn des Christseins*, S. 56.

<sup>436</sup> Vgl. ID., *Ser cristiano*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, S. 72; zitiert nach: MARTÍNEZ/CAAMAÑO, *op. cit.*, S. 550; Vgl. RATZINGER, *Vom Sinn des Christseins*, S. 26f.

## Persönliches Nachwort

Am Ende dieser Arbeit komme ich auf die in der Einleitung genannte Aufgabenstellung und Motivation dieser Arbeit zurück. Die grundlegenden Inhalte der katholischen Dogmatik vor dem Hintergrund des PuF darzustellen war Anspruch dieser „theologischen Synthesearbeit“. Ob das wirklich gelungen ist, hat der Leser zu entscheiden (welcher sich ja dankenswerterweise die Mühe gemacht hat, meinen Ausführungen zu folgen, und bis zum Schluss durchgehalten hat). Ich hoffe, er wird mir zustimmen, dass wenigstens einzelne Verbindungslinien zwischen der Dogmatik und dem PuF hergestellt werden konnten. Vielleicht wurden in einigen Kapiteln beim Leser sogar neue Gedanken geweckt sowie der Wunsch, einzelnen Fragen weiter nachzugehen. In diesem Fall ergeht es ihm ähnlich wie mir, und ich freue mich darüber, dass er am Thema des PuF Feuer gefangen hat.

Für mich persönlich war es auf jeden Fall ein Gewinn, bei meiner Abschlussarbeit im Grundstudium der Theologie das PuF zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen zu machen. Erstens konnte ich auf diese Weise mein Wissen in einem Bereich vertiefen, für den ich eine große Vorliebe habe, nämlich die ignatianische Spiritualität und die Geistlichen Übungen.

Zweitens gab mir die Arbeit Gelegenheit, meine theologischen Grundkenntnisse zu verbessern, wobei ich diesbezüglich ein doppeltes Fazit ziehe. Einerseits verstehe ich jetzt wesentliche Inhalte der katholischen Dogmatik besser. Andererseits bin ich mir bewusst geworden, wie viel ich in diesem Bereich *noch nicht* weiß. Mit anderen Worten ausgedrückt: So wie das PuF so etwas wie eine Quintessenz und eine Zusammenfassung des gesamten Exerzitienbuches ist, so ist diese Abschlussarbeit eine Quintessenz meines Grundstudiums der Theologie an der Universidad Pontificia de Comillas. Zugleich gilt aber auch: So wie das PuF am Beginn der Exerzitien steht und in diese einführt, so steht diese Arbeit am Beginn meiner zukünftigen theologischen Aus- und Weiterbildung im Rahmen meiner Formation als Jesuit und lädt mich dazu ein, meine neu erworbenen Kenntnisse weiter zu vertiefen. Zum Beispiel wäre ich daran interessiert, in einer weiteren theologischen Arbeit, das PuF mit exegetischen Überlegungen in Verbindung zu bringen. Ich denke dabei besonders an eine Auseinandersetzung mit Jer 13,16 (Gott ehren); Dtn 30,19f (Gott wählen); Jes 50 (die gottgewollte Möglichkeit eines Weges des Leidens); 2 Sam 6,5ff (Lob, dem eine von Egoismus freie Haltung zu Grunde liegt); Ps 63,4 (der Wert der Beziehung zu Gott, der das Leben übertrifft) und viele weitere Psalmen, die zum Lob Gottes auffordern.

Drittens bringt die vorliegende Synthese schließlich einen ganz praktischen Nutzen für meine zukünftige seelsorgliche Tätigkeit mit sich. Ich habe mir nämlich auf diese Weise ein umfassendes theologisches Material erarbeitet, auf das ich in Predigt, Vortrag und Katechese zurückgreifen kann, um den Menschen, zu denen meine Oberen mich senden werden, Antwort zu geben auf existentielle Fragen ihres Lebens. Diese lassen sich (laut Kardinal König) auf die folgenden drei zusammenfassen: „Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Und was ist der Sinn des Lebens?“ Auf Fragen wie diese gibt das PuF Antworten, die trotz ihrer Herkunft aus dem 16. Jahrhundert bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren haben. In eine zeitgemäße Sprache übersetzt, können sie auch heute noch Menschen Hilfestellungen geben, damit sie zum einen bei ihrer persönlichen Suche fündig werden, und sich zum anderen dem katholischen Glauben annähern (selbst wenn sie dessen Inhalte am Ende nicht ausdrücklich bejahen und sich nicht zu einer regelmäßigen kirchlichen Praxis bewegen lassen).

Die im Rahmen dieser Arbeit entstandenen Kurzformeln des PuF stellen meinen persönlichen Vorschlag einer Übersetzung dieses Exerziententextes in eine zeitgemäße Sprache dar: „für-einander-da-sein, heil werden“<sup>437</sup>, „Gott und die Menschen lieben“<sup>438</sup>, „das Gute ohne Berechnung suchen“<sup>439</sup>. Sowie „frei von Egoismus das Gute tun“. Diese Formeln können meines Erachtens als Kriterium dienen, um eine „Kultur des Lebens“, die Leben schützt und bewahrt, von einer „Kultur des Todes“ zu unterscheiden, die Leben beeinträchtigt und in Frage stellt. Dabei bin ich mir bewusst, dass sie diese positive Wirkung nur dann entfalten können, wenn man nicht lediglich über sie spricht und nachdenkt, sondern sie praktisch im eigenen Leben umsetzt – eine Herausforderung, der ich mich im Vertrauen auf Gottes Hilfe stellen werde.

---

<sup>437</sup> Siehe das Kapitel „Gotteslehre“. Die dort verwendete Kurzformel lautet: „trinitarisch leben, für-einander-da-sein, heil werden“.

<sup>438</sup> Siehe das Kapitel „Glaube, Hoffnung und Liebe als Strukturprinzip des PuF“. Diese Kurzformel wurde in dieser Formulierung nicht verwendet. Sie erschließt sich aber aus dem Inhalt des Kapitels.

<sup>439</sup> Siehe das Kapitel „Moraltheologie“.

# Bibliografie

## 1. Bibelausgaben

*Die Bibel. Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament*, Herder, Freiburg i. Br. 1999.

<http://www.bibleserver.com/>; Luther 1984, Elberfelder Bibel, Hoffnung für alle, Einheitsübersetzung, Nueva Versión Internacional (Castilian), King James Version.

## 2. Lexika, Enzyklopädien und Hilfsmittel

*Diccionario de Espiritualidad Ignaciana, 2. Bde.*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.

*Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, BEINERT, W./STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), Herder, Freiburg i. Br. 2012.

*Nuevo diccionario de pastoral*, FLORISTÁN, C. (Dir.), San Pablo, Madrid 2002.

*Nuevo diccionario de teología*, TAMAYO, J. (Dir.), Trotta, Madrid 2005.

## 3. Lehramt

*Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils:*

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_ge.htm)

RAHNER, K./VORGRIMMLER, H. (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium*, Herder, Freiburg i. Br. 1966.

*Katechismus der katholischen Kirche (KKK)*, 1997.

BENEDIKT XVI., *Enzyklika „Caritas in veritate“ über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit*, 2009.

*Enzyklika „Deus caritas est“ über die christliche Liebe*, 2005.

*Enzyklika „Spe salvi“ über die christliche Hoffnung*, 2007.

*Nachsynodales apostolisches Schreiben „Verbum Domini“ über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche*, 2010.

FRANZISKUS, *Enzyklika „Lumen Fidei“ über den Glauben*, 2013.

JOHANNES PAUL II., *Enzyklika „Fides et ratio“ über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*, 1998.

*Enzyklika „Veritatis splendor“ über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre*, 1993.

DENZINGER H., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. HOPING hrsg. von P. HÜNERMANN*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1991<sup>31</sup>.

## 4. Bibliografie über Exerzitien

### 4.1. Prinzip und Fundament

ARREDONDO, E., „El Principio y Fundamento, vivencia liberadora y promesa de felicidad“: *Curso de aportaciones sobre el Principio y Fundamento*, Secretario de Ejercicios, Madrid 1980, S. 81-94.

ARROYO, J., „Aproximaciones al estudio de la libertad afectiva en el Principio y Fundamento“: *Manresa* 49 (1977), S. 329-337.

CALVERAS, J., „Alcance de la regla del ‘tanto cuanto’ en el uso de las criaturas“: *Manresa* 7 (1931), S. 193-205.

- „¿Por qué no se habla de amor en el Principio y Fundamento?": *Manresa* 5 (1929), S. 225-237.
- DECLoux, S., „El más está en ti": *Manresa* 73 (2001), S. 175-185.
- DEMOUSTIER, A., „L'homme a été créé pour..." *Exercices spirituels*, n° 23": *Christus* 23 (1976), S. 357-369.
- DIEGO, L. DE/MARTÍNEZ-GAYOL, N., „Magis (más)", *DEI* II, S. 1155-1168.
- DOUD, R., „Ignatian Indifference and Today's Spirituality": *The Way* 52 (2013), S. 94-105.
- EMONET, P., „Indiferencia", *DEI* II, S. 1015-1021.
- ENGLISH, J., „Dialoguing with the dance of creation": *The Way* 43 (2004), S. 19-30.
- GARCÍA, J. A., „‘El hombre es creado para...' (EE 23). Carácter vectorial y autotranscendente del ser humano": *Manresa* 80 (2008), S. 5-17.
- „‘Salvar el ánima'[23]. El sujeto moderno entre el aferramiento y el éxtasis": *Manresa* 72 (2000), S. 29-40.
- „Servicio/servir", *DEI* II, S. 1637-1646.
- GARCÍA DE DURANA, J., „¿Nuestra Señora en el principio y fundamento?": *Manresa* 59 (1987), S. 225-241.
- GARCÍA MATEO, R., „Acatamiento-reverencia", *DEI* I, S. 77-79.
- GIMÉNEZ, J., „Salvación", *DEI* II, S. 1603-1612.
- GIULIANI, M., „Respect de Dieu et 'indifférence'": *Christus* 7 (1960), S. 504-515.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., „Principio y Fundamento para agnósticos": *Manresa* 69 (1997), S. 333-347.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., „De la 'Indiferencia' al 'tercer grado de humildad'. Notas para una cristología de libertad": *Manresa* 63 (1991), S. 247-257.
- GUERRERO, J. A., „Mundo", *DEI* II, S. 1309-1313.
- HARRIOTT, J., „The Mood of the Principle and Foundation", in: *The Way Supplement* 16 (1972), S. 17-27.
- HIGUERA, G., „Principio y Fundamento' y amor al prójimo": *Manresa* 64 (1992), S. 295-309.
- KNAUER, P., „Cosa", *DEI* I, S. 495-496.
- LADARIA, L., „Creador / creación / criatura", *DEI* I, S. 497-503.
- LIBÂNIO, J. B., „Principio y Fundamento desde una perspectiva ecológica": *Manresa* 69 (1997), S. 215-226.
- LÓPEZ GUZMÁN, M. D., „Lo que más conduce": *Manresa* 82 (2010), S. 261-266.
- LOSADA, J., „Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento": *Manresa* 54 (1982), S. 45-57.
- MARRANZINI, A., „La teología del Principio y Fundamento a la luz del Vaticano II", in: *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, Madrid 1968, S. 53-72.
- MULDOON, T., „Postmodern Spirituality and the Ignatian *Fundamentum*": *The Way* 44 (2005), S. 88-100.
- RIVAROLA, A., „El mapa del Principio y Fundamento": *Boletín de Espiritualidad* 242 (2013), S. 30-38.
- ROYÓN, E., „El Principio y Fundamento, ¿inicio o conclusión?": *Manresa* 53 (1981), S. 23-32.
- „Lugar y función de la 'alabanza' en los Ejercicios": *Manresa* 86 (2014), S. 159-172.
- „Principio y Fundamento", *DEI* II, S. 1490-1497.
- RUIZ PÉREZ, F. J., „Hombre", *DEI* II, S. 942-947.
- SCHIAVONE, P., „Alabanza", *DEI* I, S. 105-113.
- SEGUNDO, J. L., „Dos propuestas sobre el Principio y Fundamento": *Manresa* 62 (1990), S. 447-457.
- SHELDRAKE, P., „The Principle and Foundation and Images of God", in: *The Way Supplement* 48 (1983), S. 90-96.

- SIERP, W., „Das Fundament der Ignatianischen Exerzitien“: *Geist und Leben* 2 (1927), S. 93-112.  
 „Der Heilsgedanke im Fundament der ignatianischen Exerzitien“: *Geist und Leben* 4 (1927), S. 279-294.
- TEIXIDOR, L., „La ley de la caridad en el Principio y Fundamento de los ejercicios“: *Manresa* 1 (1925), S. 193-203.
- TETLOW, J., „The Fundamentum and Foundation and images of God“: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 21 (1989), S. 1-53.
- UMBERG, J. B., „Exerzitienfundament und Taufe“: *Geist und Leben* 1 (1926), S. 143-155.
- VAN BREEMEN, P., „Der Mensch ist geschaffen ...“: *Geist und Leben* 51 (1978), S. 1-10.
- ZODROW, L., „Prinzip und Fundament“: *Geist und Leben* 58 (1985), S. 175-191.

#### 4.2. Andere

- ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, P., „Espiritualidad ignaciana e individualismo“: *Manresa* 86 (2014), S. 387-398.
- ANTONCICH, R., *Ejercicios y liberación del hombre*, Centro ignaciano de Espiritualidad (C.I.S.P.), Lima 1982.
- ARMENDÁRIZ, L., M., „Juntamente contemplando su vida... (La cristología de los Ejercicios Espirituales)“: *Manresa* 63 (1991), S. 125-161.
- ARRUPE, P., „Servir sólo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra“, in: *La identidad del Jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981, S. 293-310.
- ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio – Historia y Análisis*, Sal Terrae, Bilbao 2009.
- BERGOGLIO, J. [FRANZISKUS], „El Señor que nos funda“, in: *Meditaciones para religiosos*, Diego de Torres, Buenos Aires, 1982, S. 142-152.
- BINGEMER, M. C., „La mujer en los Ejercicios: ‚enemiga‘, ‚discípula‘, ‚Madre y Señora nuestra““: *Manresa* 66 (1994), S. 397-416.  
 „María“, *DEI* II, S. 1195-1201.
- BLANCH, A., „Deseo“, *DEI* I, S. 564-570.
- BOROS, L., *Befreiung zum Leben. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweisung für heute*, Herder, Freiburg i. Br. 1977.
- CALVERAS, J., „El amor a Jesucristo en los Ejercicios“, *Manresa* 32 (1960), S. 317-334.  
*El fruto que se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1950.
- CONNER, J. L., „Authenticity and Self-Transcendence“, in: *The Dynamism of Desire. Bernard Lonergan on The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2006, S. 25-35.
- CORELLA, J., *Sentir la Iglesia – Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1995.
- CUSSON, G., *Biblical Theology and the Spiritual Exercises*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 1994.  
*Experiencia personal del misterio de salvación*, Apostolado de la prensa, Madrid 1973.
- DULLES, A., „El sentir con la Iglesia hoy“, in: *CIS – Revista de Espiritualidad Ignaciana* XXV (1994), S. 20-36.
- ERRÁZURIZ, J., „¿Qué hace María en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio? Su presencia y sentido de esa presencia“: *Manresa* 66 (1994), S. 365-396.
- ESPINOSA, C. (Hrsg.), *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola 1966*, BAC, Madrid 1968.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, A., „Ejercicios espirituales: método y teología“, *DEI* I, S. 690-697.

- GARCÍA MATEO, R., „La cooperación salvífica de María en la espiritualidad de Ignacio de Loyola“: *Carthaginensia* 20 (2004), S. 185-204.
- GIULIANI, M., „¿Qué esperaba San Ignacio de los Ejercicios?“, in: *Acoger el tiempo que viene. Estudios sobre San Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2006, S. 21-35.
- HAMEL, J. T., „A Hidden Treasure of the Ignatian Exercises“: *Review for Religious* 63 (2004), S. 274-282.
- „Our Lady’s Presence in the Spiritual Exercises“: *Review for Religious* 63 (2004), S. 182-191.
- HEIDING, F., *Ignatian Spirituality at Ecclesial Frontiers*, University of Oxford, Faculty of Theology, Munich 2011.
- IGLESIAS, I. (Hrsg.), *Decir ... al Indecible*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999.
- IGLESIAS, I., „La escatología que vivió Ignacio de Loyola“: *Manresa* 68 (1996), S. 261-286.
- IGNATIUS VON LOYOLA, *Das Geistliche Tagebuch*. Herausgegeben von ADOLF HAAS SJ und PETER KNAUER SJ, Herder, Freiburg i. Br. 1961.
- Der Bericht des Pilgers*. Übersetzt und erläutert von BURKHARD SCHNEIDER, Herder, Freiburg i. Br. 1977.
- Die Exerziten*. Übertragen von HANS URS VON BALTHASAR, Johannes, Einsiedeln 1954.
- Ejercicios Espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulario por CÁNDIDO DE DALMASES, S.I. (5.<sup>a</sup> edición), Sal Terrae, Santander 1985.
- Geistliche Übungen*. Nach dem spanischen Urtext übersetzt von PETER KNAUER, Echter, Würzburg 1998.
- The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*. A Translation and Commentary by GEORGE E. GANSS, S.J., The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1992.
- KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, Echter, Würzburg 1996.
- KNELLER, C. A., „Ein Wort des hl. Ignatius von Loyola“: *Geist und Leben* 11 (1928), S. 253-257.
- KOLVENBACH, P.-H., „Cristo... descendió al infierno [Ej 219]“, in: IGLESIAS, I. (Hrsg.), *Decir... al Indecible*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, S. 101-114.
- „La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola“, in: IGLESIAS, I. (Hrsg.), *Decir ... al Indecible*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, S. 65-75.
- „Nuestra Señora en los Ejercicios Espirituales“, in: IGLESIAS, I. (Hrsg.), *Decir ... al Indecible*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999, S. 133-143.
- „Pensar con la Iglesia después del Vaticano II“: *Manresa* 77 (2005), S. 403-410.
- LA FONTAINE, R., „Nuestra Señora en los Ejercicios Espirituales“: *Manresa* 56 (1984), S. 205-217.
- LADARIA, L., „La Teología Trinitaria, fundamento de la espiritualidad ignaciana“: *Manresa* 72 (2000), S. 321-332.
- LAMBERT, W., „Was bedeutet für mich Maria? – Hilfe zu einer Lebensbetrachtung“: *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerziten* 58 (2008), S. 13-16.
- LIES, L., *Bedankte Berufung. Die eucharistische Struktur der ignatianischen Exerziten*, Tyrolia, Innsbruck 2007.
- MADRIGAL, S., „Reglas ‘Sentir la Iglesia’“, *DEI* II, S. 1555-1561.
- MARTÍNEZ-GAYOL, N., „Gloria“, *DEI* II, S. 905-914.
- Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao 2004.
- MARTINI, C. M., *Ordenar la propia vida. Meditaciones con los „Ejercicios Espirituales“ de San Ignacio*, Narcea, Madrid 1994.
- MELLONI, J./GARCÍA, A., „Ejercicios espirituales. A. Génesis del texto. B. Método“, *DEI* I, S. 685-697.

- MOLINA, D., „Iglesia“, *DEI II*, S. 967-975.  
 „Y que militen dentro de nuestra santa madre la Iglesia...‘ El papel de la Iglesia en el proceso espiritual del sujeto ignaciano“: *Manresa* 80 (2000), S. 153-167.
- RAHNER, H., „Zur Christologie der Exerzitien“: *Geist und Leben* 35 (1962), S. 14-38.115-140.  
*Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg i. Br., 1964.
- RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München 1965.  
 „Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit“, in ID., *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, S. 329-348.  
*Einübung priesterlicher Existenz*, Herder, Freiburg 1970.
- RAMBLA, J., „La vida en el Espíritu“: *Manresa* 56 (1984), S. 111-120.
- RUIZ JURADO, M., „El desierto en los Ejercicios Ignacianos“, *Cuadernos de Espiritualidad* 180 (2010), S. 10-14.
- SCHNEIDER, B., „Der weltliche Ignatius. Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit“: *Geist und Leben* 27 (1954), S. 35-58.
- SCHNEIDER, M., *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*, Tyrolia, Innsbruck 1987.
- STANLEY, D. M., *Moderno Enfoque Bíblico de los Ejercicios Espirituales*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1969.
- THORER, J. (Hrsg.), *Gott suchen und finden. Nach Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg 2013.
- URÍBARRI, G., „La escatología en la dinámica de los ejercicios de san Ignacio de Loyola. Una aproximación“: *Manresa* 78 (2006), S. 333-355.
- VANHOYE, A., „Ejercicios Espirituales para la civilización del amor“, in: GARCÍA LOMAS, J. (Hrsg.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992, S. 299-310.
- VÁZQUEZ MORO, U., „Lo que hacen las divinas personas... [EE 108]“: *Manresa* 72 (2000), S. 349-361.

## 5. Nicht ignatianisch-theologische Bibliografie

- AGUIRRE MONASTERIO, R., „Reino de Dios“, in: *Nuevo diccionario de pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, S. 1236-1250.
- ALFARO, J., „Actitudes fundamentales de la existencia cristiana“, in: ID., *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, S. 413-476.  
 „Certeza de la esperanza, en San Pablo“, in: *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972, S. 59-67.  
 „La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano“: *Concilium* 21 (1967), S. 56-69.
- ARZUBIALDE, S., „Configuración (Rom 8,29) y vida en Cristo“, in: GARCÍA-LOMAS, J. M./MURGA, J. R. (Hrsg.), *El Seguimiento de Cristo*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 1997, S. 73-129.
- ATHANASIUS, *Oratio de incarnatione.*  
*Orationes adversus Arianos I.*  
*Orationes adversus Arianos III.*
- AUGUSTINUS, *De civitate Dei.*  
*Epistulae.*
- BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, Kösel, München 1977.  
*Grundbegriffe der Moral*, Pattloch, Aschaffenburg 1972.
- BONHOEFFER, D., *Nachfolge*, Christian Kaiser, München 1971.
- BÖTTIGHEIMER, C., „Glaube“, in: BEINERT, W./STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 266-270.

- Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg i. Br. 2009.
- CASTILLO, J. M., *El Proyecto de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1985.  
„Reino de Dios“, in: *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2005, S. 771-777.
- CATALÁ, V., „Confianza“, *DEI I*, S. 385-389.  
„Fe“, *DEI I*, S. 872-876.
- CORDOVILLA, A. (Hrsg.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.
- CORDOVILLA, A., *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, BAC, Madrid 2012.  
„El misterio de Dios“, in: CORDOVILLA, A. (Hrsg.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, S. 89-169.  
*Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en K. Rahner y H. U. von Balthasar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004.
- CYPRIAN VON KARTHAGO, *Epistulae*.  
*De dominica oratione*.
- DIRSCHERL, E., *Grundriss Theologischer Anthropologie*, Friedrich Pustet, Regensburg, 2006.  
„Mensch“, in: BEINERT, W./STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 470-472.
- FABER, E.-M., „Eschatologie“, in: BEINERT, W./STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 189-195.
- FABRIS, R., *Jesus de Nazaret – Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985.
- GARCÍA DE CASTRO, J./MADRIGAL, S. (Hrsg.), *Mil gracias derramando*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 2011.
- GARCÍA-LOMAS, J. M./MURGA, J. R. (Hrsg.), *El Seguimiento de Cristo*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 1997.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, J. A., „Amor“, *DEI I*, S. 148-157.
- GESTEIRA GARZA, M., „La llamada y el seguimiento de Jesucristo“, in: GARCÍA-LOMAS, J. M./MURGA, J. R. (Hrsg.), *El Seguimiento de Cristo*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 1997, S. 33-72.
- GARCÍA JIMÉNEZ, J. I., „Sacramentos“, *DEI II*, S. 1589-1593.
- GILLEMANN, G., *La primacía de la caridad en la teología moral. Ensayo metodológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1957.
- GREGOR VON NAZIANZ, *Epistulae*.
- GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1997.  
*Geschenkte Freiheit, Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg i. Br. 1977.
- HARRINGTON, D./KEENAN, J., *Jesus and virtue ethics*, Rowman & Littlefield, Maryland 2002.
- HASITSCHKA, M., „Die Welt sehen, wie sie gebadet ist im Blute Christi“, in: THORER, J. (Hrsg.), *Gott suchen und finden. Nach Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg 2013, S. 40-44.  
*Skriptum zur Exegesevorlesung WS 2003/2004 zur Offenbarung des Johannes*, Innsbruck 2004.
- HENGEL, M., „Jesus, the Messiah of Israel“, in: *Studies in Early Christology*, T&T Clark, Edinburgh 1995, S. 1-72.
- HILBERATH, B. J., „Pneumatologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. I*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 445-552.
- IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses*.
- KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Herder, Freiburg i. Br. 2008.
- KEENAN, J., *Virtudes de un cristiano*, Mensajero, Bilbao 1999.
- KERN, W./POTTMEYER, H. J./SECKLER, M. (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. I Traktat Religion*, Herder, Freiburg i. Br. 1985.

- KESSLER, H., „Christologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd.1*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 241-442.
- KNAPP, M., *Die Vernunft des Glaubens, Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2009.
- KREINER, A., *Das wahre Anlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Herder, Freiburg i. Br. 2006.
- MADRIGAL, S., „La Iglesia y su misterio“, in: CORDOVILLA, A. (Hrsg.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, S. 395-496.
- MARTÍNEZ, J. L., *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria*, Sal Terrae, Santander 2011.
- „Virtudes“, *DEI II*, S. 1774-1778.
- MARTÍNEZ, J. L./CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Sal Terrae, Santander 2014.
- MEIER, J. P., „Conceptos básicos: El Jesús real y el Jesús histórico“, in: *Un judío marginal*, Verbo Divino, Estella 2000<sup>3</sup>, S. 47-64.
- MERKLEIN, H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Echter, Würzburg 1981.
- MILLÁN ROMERAL, F., *La penitencia hoy*, Desclée-Comillas, Madrid 2001.
- MÜLLER, A./SATTLER, D., „Mariologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 155-187.
- MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1995.
- NEWMAN, J. H., *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Matthias Grünewald, Mainz 1959.
- NOCKE, F.-J., „Eschatologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 377-478.
- „Spezielle Sakramentenlehre“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 226-376.
- ORBE, A., „Gloria Dei vivens homo – (Análisis de Ireneo, *adv. haer.* IV, 20, 1-7)“, *Gregorianum* 73 (1992), S. 205-268.
- ORIGENES, *Commentarius in Matthaëum*.  
*Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, Bd. 30* (Bibliothek der griechischen Literatur), übers. v. VOGT, H. J., Hiersemann, Stuttgart 1990.
- PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade*, Herder, Freiburg i. Br. 1983.  
*Katholische Dogmatik, Aus ökumenischer Erfahrung, Die Geschichte der Menschen mit Gott, 3. Bde.*, Matthias-Grünewald, Ostfildern 2008-2010.
- „Teología de las virtudes y virtudes teológicas“, *Concilium* 211 (1987), S. 459-480.
- RAHNER, J., „Ekklesiologie“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 165-167.
- „Kirche“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 393-396.
- „Kirche und Kirchen“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 397-398.
- „Kirchenbilder“, in: BEINERT, W./ STUBENRAUCH, B. (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 398-401.
- RAHNER, K., *Sämtliche Werke, Bd. 26, Grundkurs des Glaubens*, Herder/Benzinger, Freiburg i. Br. 1999.
- „Zur Theologie des Symbols“, in: *Sämtliche Werke, Bd. 18, Leiblichkeit der Gnade*, Herder/Benzinger, Freiburg i. Br. 1999, S. 423-457.
- RATZINGER, J., BENEDIKT XVI., *Die Tochter Zion*, Johannes, Freiburg 1990.  
*Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968.

- „Gewissen und Wahrheit“, in: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, S. 103-124.
- Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg i. Br. 2005<sup>4</sup>.
- Jesús de Nazaret. I., Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid 2007.
- Jesus von Nazareth. I., Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007.
- Vom Sinn des Christseins*, Kösel, München 1966.
- RATZINGER, J., BENEDIKT XVI./VON BALTHASAR, H. U., *Maria, Kirche im Ursprung*, Johannes, Freiburg 1997.
- SANDER, H.-J., „Vorsehung“, in: BEINERT, W./STUBENRAUCH, B., (Hrsg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2012, S. 679-681.
- SATTLER, D./SCHNEIDER, TH., „Schöpfungslehre“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 120-238.
- SCHILLEBEECKX, E., *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de educación Atenas, Madrid 1994.
- SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, 2. Bde.*, Grünewald, Ostfildern 2013.
- SECKLER, M., „Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen“: *ThQ* 172 (1992), S. 257-284.
- SIMONIS, W., *Lebenszeichen der Kirche. Sakramentenlehre*, Patmos, Düsseldorf 2006.
- SPLETT, J., „Über die Möglichkeit Gott heute zu denken“, in: KERN, W./POTTMAYER, H. J./SECKLER, M. (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1 Traktat Religion*, Herder, Freiburg i. Br. 1985, S. 136-155.
- TERTULLIAN, *Ad uxorem*.
- De corona*.
- De cultu feminarum*.
- De oratione*.
- De pudicitia*.
- THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*.
- URÍBARRI, G. (Hrsg.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, DDB, Bilbao 2003.
- URÍBARRI, G., „Cristología – Soteriología – Mariología“, in: CORDOVILLA, A. (Hrsg.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, S. 277-391.
- „Escatología“, *DEI I*, S. 776-785.
- „Habitar en el 'tiempo escatológico““, in: URÍBARRI, G. (Hrsg.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, DDB, Bilbao 2003, S. 253-281.
- „La espiritualidad de Jesucristo: fundamentación“: in: GARCÍA DE CASTRO, J./MADRIGAL, S. (Hrsg.), *Mil gracias derramando*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 2011, S. 493-510.
- VANHOYE, A., *Acoger el amor de Dios*, Sal Terrae, Santander 2012.
- VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort, Grundriß der Fundamentaltheologie*, Friedrich Pustet, Regensburg 2000.
- VIDAL, S., „El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general“, in: GARCÍA-LOMAS, J. M./MURGA, J. R. (Hrsg.), *El Seguimiento de Cristo*, PPC – U. P. Comillas, Madrid 1997, S. 13-31.
- WIEDENHOFER, S., *Das katholische Kirchenverständnis: Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Styria, Graz – Wien – Köln 1992.
- „Ekklesiologie“, in: SCHNEIDER, TH. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik, Bd. 2*, Grünewald, Ostfildern 2013, S. 47-154.
- ZAS FRIZ, R., „Esperanza“, *DEI I*, S. 798-803.