

Das Faszinierende der göttlichen Gnade

Zur charitologischen Ästhetik bei M. J. Scheeben

Von Manfred Hauke, Lugano

I. Das gnadentheologische Defizit der Gegenwart und seine Folgen

Die Lehre von der göttlichen Gnade zählt zu den zentralen Inhalten des Glaubens. Es geht um die Teilhabe des Menschen am Leben Gottes, das uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkt wird. Ein Geschenk, das unsere tiefste Sehnsucht erfüllt, den Hunger nach Ewigkeit in der Gemeinschaft mit Gott. Ein so großes Geschenk, daß es unsere Ausrichtung auf das Glück nicht nur erfüllt, sondern zugleich unendlich übersteigt.

Das Geschenk der Gnade erweist sich als vielschichtige Wirklichkeit, die in den klassischen Handbüchern mit einer fein ausdifferenzierten Terminologie beschrieben wird. Die Charitologie gilt als besonders abstrakter Stoff, dessen Umsetzung in die Verkündigung nicht immer einfach scheint. Hinzu kommt ein machtvoller Trend, das Christentum auf das allgemein Menschliche zu beschränken und seines übernatürlichen Charakters zu entkleiden. Diese Schwierigkeiten sind wohl in erster Linie dafür verantwortlich, daß über die göttliche Gnade heute kaum mehr gepredigt wird. Alexandre Ganoczy bemängelt: Der Akzent werde oft »auf die humanwissenschaftlich greifbaren Handlungsmotivationen und auf eine entsprechende Auswahl von Bibeltexten gesetzt. Das Vertrauen auf die Kraft menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung liegt solchem homiletischen Diskurs weit eher zugrunde als etwa die Überzeugung, daß alles gute Tun vom gnädigen Gott erst ermöglicht werden muß«¹.

Der seinshafte Indikativ, die Gnade Gottes, verkümmert dann zugunsten des sittlichen Imperativs, der allein für sich gesehen der letzten Grundlage entbehrt. Die Freude, von Gott beschenkt zu sein, kommt heute häufig zu kurz. Wo diese Freude fehlt, werden Theologie und Kirche allzu leicht wie saurer Regen empfunden, der das Leben nicht aufblühen läßt, sondern vergiftet. Ein pelagianisierender Moralismus, der das Beschenktsein und Getragensein durch Gott in den Hintergrund drängt, wirft den Menschen auf sich selbst zurück und läßt ihn mit sich selbst allein. Das gnadentheologische Defizit, das Autoren unterschiedlichster Herkunft heute beklagen², fördert eine allgemeine Lustlosigkeit, die den Auszug aus der Kirche immer weiter vorantreibt.

¹ Ganoczy, Alexandre, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 242.

² Z. B. Auer, Johann, Das Evangelium der Gnade (KKD V), Regensburg ³1980, 18f; Greshake, Gisbert, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg ⁴1992, 9–14; Hermes, Gerhard, Herrlichkeit der Gnade, Stein am Rhein 1984, 5f; Pesch, O. H., »Gnade«: Eicher, Peter (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, München ²1991, 252–265, hier 254f.

In dieser schwierigen Situation erscheint es besonders dringlich, die Faszinationskraft der Gnade zum Leuchten zu bringen. Wenn hier von »Faszination« die Rede ist, dann natürlich nicht in dem ursprünglichen lateinischen Sinn des Wortes, das »Behexen« und »Verzaubern« bedeutet³. Die Gnade ist keine magische Kraft, die umgarnt, becirct, manipuliert und so die menschliche Freiheit ausschaltet. Die Gnade Gottes ist kein Zaubermittel, sondern eine Lebenskraft, welche die menschliche Freiheit hervorlockt und unterstützt, ohne sie zu zwingen. Die Faszinationskraft der Gnade schaltet die Freiheit nicht aus, sondern ein.

Das »Faszinierende« der Gnade ist in dem allgemeineren Sinn zu verstehen, wie die Religionswissenschaft seit Rudolf Otto die Erfahrung des Heiligen beschreibt: die Begegnung mit dem Heiligen weckt im Menschen die Ehrfurcht (*mysterium tremendum*), aber auch das Empfinden des Beglücktseins und Hingerissenseins (*mysterium fascinosum*)⁴. »Faszination« meint hier das Begeistertsein, das Entzücken, das Angezogensein, das Gott mit seinem wirksamen Anruf im Menschen zu erwecken vermag.

II. Die Bedeutung der charitologischen Ästhetik bei Scheeben

Wichtige Anregungen, die Attraktivität der Gnade ins Licht zu stellen, bietet uns ein Theologe des 19. Jahrhunderts, dessen 100. Todestag 1988 mit zahlreichen wissenschaftlichen Beiträgen gewürdigt worden ist⁵: Matthias Joseph Scheeben. Scheeben, geboren 1835, lehrte 1860–88 Dogmatik im Priesterseminar zu Köln. Er gilt, so José Martin-Palma im »Handbuch der Dogmengeschichte«, als »der katholische Gnadentheologe kat'exochen der modernen Zeit«⁶. Neben den streng wissenschaftlichen Beiträgen Scheebens zur Charitologie ist vor allem ein populär geschriebenes Werk zu beachten mit dem panegyrischen Titel: »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«. Die »Herrlichkeiten« wurden zu einem höchst beachtlichen Publikumserfolg: von 1862 bis 1949 erlebte das Werk 17 Auflagen; es erfuhr Übersetzungen

³ Georges, K. E., Ausführliches Lateinisch-deutsches Handwörterbuch I, ⁸1913; Neudr. Darmstadt 1988, 2692.

⁴ Otto, Rudolf, *Das Heilige*, München ⁴⁵1987 (zuerst 1917); dazu Auer, Johann, *Gott – Der Eine und Dreieine* (KKD II), Regensburg 1978, 543f; Lanczkowski, Günter, Art. »Heiligkeit I. Religionsgeschichtliche«: TRE 14 (1985) 695–697.

⁵ Insbesondere: *Divinitas* 32 (1988) 1–521; Trippen, Norbert (Hg.), *Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert* (SKKG 23), Siegburg 1988, 221–333; in dieser Zeitschrift: Scheffczyk, Leo, »Die ›organische‹ und die ›transzendente‹ Verbindung zwischen Natur und Gnade (Ein Vergleich zwischen M. J. Scheeben und K. Rahner aus Anlaß des Scheeben-Gedenkens)«: *Forum Kath. Theologie* 4 (1988) 161–179.

⁶ Martin-Palma, José, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG III,5b), Freiburg 1980, 156; vgl. auch Scheffczyk (Anm. 5) 168; Ocariz, Fernando, »Il mistero della grazia in M. J. Scheeben«: *Divinitas* 32 (1988) 227–235, hier 235.

zunächst ins Englische und Flämische, später auch ins Italienische, Französische (1954) und Spanische (1960)⁷.

Scheeben hat damit das im Vorwort beschriebene Ziel erreicht. Er will die Menschen für die Wirklichkeit der Gnade begeistern und, so schreibt er, »ganz besonders die Christen ihres *heiligen Glaubens so recht froh werden ... lassen*. Denn die Schönheit und der Stolz des katholischen Glaubens liegt eben darin, daß er uns in den Geheimnissen der Gnade eine unermeßlich hohe Erhebung unserer Natur und eine unaussprechlich innige Vereinigung mit Gott vorführt« (H 3).

Was Scheeben hier andeutet, ist nichts weniger als das Programm einer charitologischen Ästhetik: der Aspekt der Schönheit, der Herrlichkeit der Gnade wird in umfassender Weise entfaltet⁸.

Die Formulierung »Ästhetik der Gnade«, die sich bei Scheeben so nicht findet, mag vielleicht etwas Verwunderung erregen. Wird der Begriff »Ästhetik« doch vielfach, angefangen mit Alexander Gottlieb Baumgarten, auf die sinnliche Wahrnehmung eingeschränkt oder als Theorie der Kunst umschrieben⁹. In diesem Sinne kann es keine eigentliche »Ästhetik der Gnade« geben, da die in der Charitologie umschriebene Wirklichkeit in allererster Linie eine Gabe Gottes meint, die das Innere des Menschen ergreift und als solche gerade nicht sinnlich wahrnehmbar ist.

»Ästhetik« wird aber auch bestimmt als Theorie des Schönen, das sich mit einer allumfassenden Eigenheit des Seins befaßt. Dieser Sprachgebrauch ist hier vorausgesetzt. Einheit, Wahrheit, Gutheit und Schönheit gelten in der klassischen Philosophie als Transzendentalien, als Seinsbestimmungen, die nicht nur in bestimmten, kategorialen Bereichen zu finden sind, sondern in jedem Seienden. Das Transzendentale der Schönheit ist nicht auf die Gegenstände der Sinneserfahrung eingeschränkt, sondern trifft ebenso den geistigen Kosmos und die Wirklichkeit Gottes. Die göttliche Gnade ist demnach zu betrachten unter dem Aspekt der geistigen Schönheit. Die »Schönheit der Gnade« ist denn auch ein Thema, das in klassischen und modernen Abhandlungen zur Charitologie durchaus seinen bewußt reflektierten Platz findet¹⁰.

⁷ Vgl. Grabmann, Martin, »Scheebens theologisches Lebenswerk«: Scheeben, M. J., *Natur und Gnade. Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (Gesammelte Schriften I), Freiburg ^{4/17}1949, XXI–XLI, hier XXVIII; Höfer, Josef, Art. »Scheeben«: *LThK*² IX (1964) 376–379. In Deutschland erschien zuletzt eine Textauswahl: hg. v. Schmitz, Josef, Würzburg 1955.

Die Scheeben'schen Hauptwerke werden in der Folge abgekürzt zitiert: NG = *Natur und Gnade*; H = *Die Herrlichkeiten ...*; M = *Die Mysterien des Christentums* (Gesammelte Schriften II), Freiburg ³1958; KD = *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Gesammelte Schriften III–VII), Freiburg 1941–57.

⁸ Zum inhaltlichen Profil vgl. Eröss, Alfred, »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade (Scheebens Gnadenlehre in ihrer ersten Fassung)«: Ders. u. a., M. J. Scheeben *alumno suo eximio centesimo ipsius redeunte natali*. Collegium Germanicum Hungaricum, Rom 1935, 71–109.

⁹ Eckert, W. P., Art. »Ästhetik I. Im Mittelalter und in der Renaissance«: *TRE* 1 (1977) 544–553; Most, G. W. u. a., Art. »Schöne (das)«: *HWP* 8 (1992) 1343–85.

¹⁰ Von den neuscholastischen Handbüchern seien nur genannt Heinrich, J. Gutberlet, Constantin, *Dogmatische Theologie VIII*, Mainz 1897, 581–585; Pohle, Joseph/Gummersbach, Joseph, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Paderborn ¹⁰1956, 736f; Ott, Ludwig, *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg ¹⁰1981, 312.

Die zeitgenössische Diskussion zur Gnadenästhetik beleuchtet Weimer, Ludwig, *Die Lust an Gott und seiner Sache*, Freiburg ²1982, 439–442; vgl. auch Brunner, August, *Gnade*, Einsiedeln 1983, 23–27.

Verschwiegen sei freilich nicht, daß dieser systematisch ausgearbeitete Aspekt in nicht wenigen Traktaten, auch und gerade neuester Art, ausfällt¹¹.

Eine umfassende theologische Ästhetik entfaltet Hans Urs von Balthasar in den sieben Bänden der »Herrlichkeit«¹². Auf einem Dutzend Seiten im ersten Band hebt Balthasar rühmend die Theologie Scheebens hervor, die als ganze ästhetisch durchformt sei. Scheeben betreibe keine »ästhetische Theologie« im abwertenden Sinne, die romantisierende Ergüsse darbiere, sondern eine echte »theologische Ästhetik«, die in der gesamten Theologie die organische Verbundenheit der Glaubensgeheimnisse betone und deren faszinierende Schönheit heraushebe. Scheeben gewinne seine Schönheitslehre dabei aus den Daten der biblischen Offenbarung selbst mit genuin theologischen Methoden¹³.

III. Die »Ästhetik der Gnade« im Gesamtwerk Scheebens

Was Balthasar über die Theologie Scheebens im allgemeinen ausführt, gilt von der Gnadenlehre ganz besonders. Um die Darlegungen des Kölner Dogmatikers richtig einordnen zu können, seien zunächst die wichtigsten Quellen benannt. Das zentrale Anliegen Scheebens zeigt sich bereits in seinem Frühwerk »Natur und Gnade« (1861). Die geschaffene Natur des Menschen und die von Gott aus freier Liebe gewährte Gnade, von Scheeben gerne »Übernatur« genannt, werden dort in ihrer Eigenart und gegenseitigen Verbindung entfaltet. Der Leser soll die übernatürliche Prägung des Christentums schätzen lernen, um – so Scheeben – »dem theoretischen und praktischen Naturalismus und Rationalismus, der alles spezifisch Christliche zurückdrängen und aufzuheben sucht, entschieden und kräftig entgegenzutreten« (NG 1). Schon in diesem ersten großen Werk – Scheeben war damals 26 Jahre – klingen die Grundakkorde an, welche die »Ästhetik der Gnade« bestimmen.

In die Mitte der Aufmerksamkeit rückt die Schönheit der Gnade dann ein Jahr später, 1862, in den bereits erwähnten »Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«. Scheeben adaptiert hier das berühmte Werk eines spanischen Jesuiten deutscher Herkunft, Juan Eusebio Nieremberg (1595–1658)¹⁴. Nieremberg war Professor für Naturgeschichte, dann für Exegese am Kaiserlichen Kolleg zu Madrid. Als erfolgreicher geistlicher Schriftsteller zählt er zu den besten kastilischen Prosa-Autoren im spanischen »secolo d'oro«, im »goldenen« 17. Jh. In diesem und im 18. Jh. waren seine Werke

¹¹ So bei Brinktrine, Johannes, Die Lehre von der Gnade, Paderborn 1957; Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik IV/2, München ⁶1965; Auer (Anm. 2); Ganoczy (Anm. 1); Greshake (Anm. 2) (mit Ausnahme der kurzen Vorstellung von Weimer [Anm. 10]: 140f).

¹² Balthasar, H. U. von, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I–III, 2, 2, Einsiedeln 1961–1969; zur neueren Lit. über die theologische Ästhetik vgl. Wohlmuth, Josef, Art. »Schönheit/Herrlichkeit«: Eicher, Peter (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 5, München ²1991, 17–25.

¹³ Balthasar I 98–110.

¹⁴ Dazu Hauke, Manfred, Art. »Nieremberg, Johannes Eusebius«: Marienlexikon IV, St. Ottilien 1992, 618f (Lit.).

in der ganzen katholischen Welt verbreitet. Als seine theologisch gehaltvollste Schrift gilt: »Del aprecio y estima de la divina gracia«. – »Über die Hochachtung und Wertschätzung der göttlichen Gnade«. Das in mehrere Sprachen übersetzte Werk wurde in Spanien immer wieder aufgelegt, zuletzt im Jahre 1983. Nieremberg spricht eine sehr bildhafte Sprache, die trotz manchen barocken Überschwangs auch moderne Leser zu fesseln vermag.

Trotz jahrelangen Suchens ist es Scheeben nicht gelungen, den spanischen Originaltext zu erhalten. Er benutzt deshalb eine gekürzte italienische Übersetzung als Grundlage. Von Nieremberg übernimmt er die Grundstruktur und die starke Bildhaftigkeit der Sprache, gestaltet die Übertragung aber so eigenständig, daß man die »Herrlichkeiten« mehr Scheeben zuordnen muß als dem spanischen Theologen. Quantitativ betrachtet, stammt ungefähr ein Drittel des Werkes von Nieremberg und zwei Drittel von Scheeben¹⁵. Die »Herrlichkeiten«, die man schon insgesamt als »Ästhetik der Gnade« bezeichnen könnte, enthalten einen längeren Gliederungspunkt, der die umfassendere Thematik besonders zuspitzt: »Von der himmlischen Schönheit, welche die Gnade der Seele verleiht« (H 105–112).

Das in der theologischen Wissenschaft bekannteste Werk Scheebens sind gewiß die »Mysterien des Christentums« (1865). Was darin über den organischen Zusammenhang der Glaubenswahrheiten ausgeführt wird, gilt auch für den Teilbereich der Gnadenlehre. Die Anziehungskraft des Christentums, die von einem flachen Rationalismus gemindert worden sei, gründe in den göttlichen Geheimnissen, welche die Sehnsucht des Menschen anlocken und doch geheimnishaft bleiben. Auch hier ist betont von der Schönheit, Herrlichkeit und Erhabenheit die Rede, die den Menschen beglückend anziehen und auf die selige Gottesschau vorbereiten, wie das Morgenrot, in dem sich die Pracht der Sonne ankündigt (M § 1).

In seinem unvollendeten »Handbuch der katholischen Dogmatik« (1873–87) bietet Scheeben einen eigenen, inhaltsreichen Paragraphen über die »Schönheit Gottes« (KD II § 85). Erst an dieser Stelle wird ausführlich erläutert, was unter »Schönheit« näherhin zu verstehen sei. Die Gnadenlehre im Handbuch konnte Scheeben nicht zu Ende bearbeiten, weil ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm. Die charitologischen Ausführungen gehen in manchen Punkten über das im Frühwerk Gebotene hinaus, bringen aber nichts Neues zum Thema der Ästhetik (KD III § 158–184; IV § 283–296).

IV. Die Kennzeichnung von »Gnade« und »Schönheit«

Nach dieser chronologischen Skizze sei nun kurz dargestellt, wie Scheeben die Begriffe »Gnade« und »Schönheit« bestimmt. Das Wort »Gnade« (cháris, gratia) meine 1) die huldvolle Liebe, die ein Höherer einem niedriger Gestellten erweise, und 2) die Wirkung jener Liebe, die geschenkte Gabe. Ebenso – 3) – nenne die Hl. Schrift Gnade »die Schönheit, die Güte und Liebenswürdigkeit«, wodurch der

¹⁵ So Scheeben selbst (H 2).

Mensch der Liebe Gottes würdig sei (H 6). In dieser dritten Bestimmung ist das Programm einer charitologischen Ästhetik im Kern bereits enthalten.

In gewissem Sinne, so Scheeben mit Augustinus, kann man schon alle natürlichen Güter als »Gnaden Gottes« bezeichnen, weil sie seiner freien, ungeschuldeten Liebe entstammen. Gnade im vollkommenen und christlichen Sinn meint jedoch die Liebe Gottes und deren Wirkungen, die über die in der Schöpfung begründete Natur hinausgreifen und den Menschen zum Kind Gottes machen, ihm Anteil verleihen an der göttlichen Natur (H 7).

Im engen Anschluß an Schrift und Tradition beschreibt Scheeben eine Fülle einzelner Gnaden, welche die Gotteskindschaft oder heiligmachende Gnade vorbereiten, stützen und vervollkommen. Die heiligmachende Gnade, das Zentrum der Charitologie, kennzeichnet der Theologe mit dem Römischen Katechismus als »eine göttliche, der Seele anhaftende Beschaffenheit«. Sie sei »wie ein Glanz und ein Licht, das alle Makel unserer Seelen vertilgt und die Seelen selbst schöner und glänzender macht« (H 8; vgl. 134)¹⁶. Soweit eine erste Bestimmung von »Gnade« nach dem Frühwerk der »Herrlichkeiten«¹⁷. Mit dem Catechismus Romanus steht Scheeben hier in einer Tradition, die insbesondere von Augustinus und Thomas herrührt. Sie umschreibt die Gnade als »Glanz der Seele« (nitor animae) und die Sünde als »Häßlichkeit« (deformitas)¹⁸.

Der Begriff »Schönheit« wird in den »Herrlichkeiten« nicht begrifflich geklärt, sondern dargestellt als Harmonie verschiedener Momente, die durch ihre Anmut entzückt (vgl. bes. H 109). Eine formelle Definition von »Schönheit« findet sich erst im Traktat der Gotteslehre. Scheeben schließt sich hier Thomas von Aquin an, der wiederum Pseudo-Dionysius voraussetzt¹⁹. Das Schöne ist danach ein transzendentaler Begriff, eine universale Bestimmtheit des Seins, in der sich das Wahre und das Gute miteinander verbinden. Vom Subjekt aus beschrieben, ist »schön« all das, was zur Beschauung einlädt und dabei den Beschauer entzückt, ihn zu frohem Wohlgefallen hinreißt. Objektiv gesehen, gibt es drei Merkmale der Schönheit:

1. Die *integritas* oder Unversehrtheit: in der Vollkommenheit gibt es keine Mängel, sondern eine seinshafte Fülle.
2. Die *consonantia*, »die harmonische Einheit verschiedener Vollkommenheiten resp. verschiedener Teile«.
3. Die *claritas*, das Aufleuchten von Seinsfülle und deren harmonischer Einheit (KD II n. 328).

¹⁶ Vgl. Rodriguez, Pedro u. a. (Hg.), Catechismus Romanus, Rom 1989 (editio critica), 207f; dt.: Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer. Übersetzt nach der zu Rom 1855 veröffentlichten Ausgabe mit Sachregister, Kirchen/Sieg 1970, 142 (Cat. rom. II,2,50).

¹⁷ Eine ähnliche, wengleich wissenschaftlich ausgefalteterer Begriffserklärung findet sich später in KD III § 160. Der Aspekt der Schönheit wird dabei weniger deutlich als in H.

¹⁸ Vgl. STh I–II, q 86 a 1 (von Scheeben zitiert in KD III n. 62); q 109 a 7; q 110 a 2 mit den Anmerkungen der Deutschen Thomasausgabe 14, Heidelberg u. a. 1955, 258, n. 46 (Deman, Th.–A.); weitere Thomasstellen bei Kovach, F. J., Die Ästhetik des Thomas von Aquin, Berlin 1961, 90f.102.227.

¹⁹ Zu Thomas: Czapiewski, Winfried, Das Schöne bei Thomas von Aquin (FThSt 82), Freiburg 1964; Balthasar, Herrlichkeit III,1,1 (Anm. 12), 354–370; Müller, Ludger, »Das ›Schöne‹ im Denken des Thomas von Aquin«: Theologie und Philosophie 57 (1982) 413–424 (Lit.).

Bei der Aufzeichnung dieser drei Merkmale ist freilich zu bedenken, daß Thomas von Aquin in seinem Gesamtwerk die »integritas« sachlich in der »harmonia« (bzw. »consonantia, proportio«) enthalten sieht, die zusammen mit der »claritas« (splendor) die objektive Grundlage des Schönen ausmacht. Die thomasische Bestimmung der Schönheit hebt also im Grunde nur auf zweierlei ab: die harmonische Zusammenfügung verschiedener Teile sowie das eindrucksvolle Sich-Offenbaren nach Außen, die »consonantia« und die »claritas«²⁰.

Schönheit wird, so die thomasische Kennzeichnung nach Scheeben, bald mehr mit dem Guten, bald mehr mit dem Wahren verbunden. Im Hinblick auf das Gute erscheint das Schöne als Gegenstand des Wollens, insofern er in sich selbst liebenswert ist: das sog. »bonum honestum«, das um seiner selbst willen Anerkennens- und Begehrenswerte. In Beziehung auf das Wahre ist das Schöne das Objekt des Erkennens, insofern das Erkennen Freude macht (KD II n. 329). Schönheit ist sozusagen die Gutheit des Wahren, bei dem allein schon die Wahrnehmung Wohlgefallen bereitet. Im Erkennen des Schönen kommt das Streben zur Ruhe²¹.

Scheeben geht aus von diesem systematischen Vorverständnis des Schönen, greift dann aber sofort zurück auf die Verankerung der Lehre in der Bibel und bei den Kirchenvätern. Das mit Schönheit Gemeinte finde sich in der Hl. Schrift am häufigsten unter dem Begriff der »Herrlichkeit« (kabod, doxa). Dabei seien die Größe und die Macht Gottes miteingeschlossen. Neben einigen Psalmstellen wird das Buch der Weisheit eigens hervorgehoben, das auch terminologisch von der Schönheit Gottes bzw. der göttlichen Weisheit spricht (Weish 8,2; 13,3). Neben dem Sinnbild des Lichtes erscheine für die Weisheit der Vergleich mit der Anmut der Pflanzenwelt (Sir 24), während das Hohelied die Schönheit Gottes im Bilde des Bräutigams zeichne (KD II n. 333).

V. Die christologische Grundstruktur der charitologischen Ästhetik

Die Scheebensche Phänomenologie der göttlichen Schönheit kann hier nicht umfassend nachgezeichnet werden. Wichtig ist der Hinweis, daß sich die Schönheit Gottes in unterschiedlicher Intensität in den Geschöpfen widerspiegelt. In besonderer Weise werde die Schönheit der zweiten göttlichen Person zugeeignet, dem ewigen Sohn als dem vollkommenen Ebenbild des Vaters. Scheeben weist dabei auf die alttestamentlichen Vorausbilder der Christologie in Weish 7 und Sir 24 sowie auf die von Thomas rezipierte Trinitätslehre des Augustinus (KD II n. 333–338; 1048).

Die Christologie bildet eine wichtige Nahtstelle, von der aus Scheeben seine »Ästhetik der Gnade« entwickelt. Der göttliche Sohn ist gleichsam der reine Spiegel, in dem sich die Klarheit des Vaters vollkommen kundgibt. Dem Bilde des Sohnes gilt es nun gleichförmig zu werden (Röm 8,29), um an dessen Schönheit teilzuhaben (NG 71.76.105; H 80.106 u. a.).

²⁰ Czapiewski (Anm. 19) 42–53; Scheeben ist nur ausgegangen von STh I q 39 a 8.

²¹ Vgl. Thomas von Aquin, STh I–II q 27 a 1 ad 3.

Im Anschluß an Basilius wird die von der Gnade Gottes durchformte Seele, ebenso wie Christus selbst, als »reiner Spiegel« bezeichnet, der die Strahlen des göttlichen Lichtes widerspiegeln (NG 126; H 106 u. a.). Scheeben bestimmt mit diesem Bild die gnadenhafte Gottebenbildlichkeit des Menschen und hebt sie damit zugleich ab von dem Ebenbild Gottes aufgrund der Schöpfung: Die natürliche Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele sei wie ein Gemälde, welches das Original nicht vollkommen wiedergeben könne. Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit dagegen gleiche einem Spiegel, worin der Glanz der Gottheit selbst aufstrahle »in der ihr eigentümlichen Reinheit und Schönheit« (NG 105f; vgl. NG 108.126; H 27.106.135f).

Das Bild des Spiegels läßt sich auch biblisch begründen: das Alte Testament beschreibt die Weisheit als den »Widerschein des ewigen Lichtes«, den »ungetrübbten Spiegel von Gottes Kraft« und das »Bild seiner Vollkommenheit« (Weish 7,26); als »Abglanz der göttlichen Herrlichkeit« erscheint der Sohn Gottes im Hebräerbrief (1,3; vgl. Kol 1,15; 2 Kor 4,4). Scheeben selbst weist im Kontext der Gnadenlehre auf 2 Kor 3,18: »Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt« (NG 81.87; H 38; KD III n. 900).

Neben dem Gleichnis des Spiegels findet sich gelegentlich das von Basilius übernommene Bild der Feuerstange, die das Eisen glühend macht und gleichsam zu Feuer verwandelt, ohne das Eisen-Sein des Metalls dabei zu vernichten. Gott läßt den Menschen durch die Gnade teilhaben an seiner göttlichen Natur, ohne dabei das Menschsein zu zerstören. Das Geschöpfliche wird nicht vernichtet, sondern verklärt (KD III n. 901; vgl. NG 191f; H 25.27).

Neben den beiden genannten Symbolen vom erleuchteten Spiegel und vom durchglühten Eisen verwendet Scheeben das Sinnbild der Kristallkugel, das er mit Nierenberg aus den Schriften Theresias von Avila übernimmt: in einer Vision habe Jesus der Heiligen die Seele als Kristallkugel gezeigt, die »nicht bloß von außen mit den Strahlen der göttlichen Gnadensonne beleuchtet wurde, sondern in ihrer innersten Mitte diese Sonne selbst trug«, die von da aus die verschiedenen Kammern der Kugel, die Seelenkräfte, mit göttlichem Glanz erfüllt habe (H 109)²². Die Einwohnung des dreifaltigen Gottes ist es, die auf diese Weise anschaulich dargestellt wird.

Die spekulative Dogmatik ist hier verwoben mit der Gotteserfahrung der Mystik, die durch die Beschreibungen der hl. Theresia in der »Seelenburg« bis heute unübertroffen ins Wort gefaßt worden ist. Gott will, so Scheeben, die menschliche Seele so »mit dem Strome seines Lichtes ausfüllen, wie die Sonne eine reine Kristallkugel ganz mit ihrem Licht durchströmt, daß sie gleichsam selbst eine Sonne wird« (NG 191; vgl. NG 81; H 27.60.107f; M § 40, S. 215).

Der Gebrauch dieser Bilder bedeutet keine ästhetische Spielerei. Das Gleichnis des Feuers weist für Scheeben auf die innerliche Verbindung von Natur und Gnade, während die häufigeren, das Sonnenlicht aufgreifenden Bilder stärker die Verklärung des Natürlichen hervorheben, das keine Zerstörung oder Wesensminderung

²² Vgl. Theresia von Avila, *Castillo interior* I,1–2: dt. Die innere Burg. Hg. u. übers. v. Fritz Vogelsang, Zürich 1979, 21–36.

erfährt. Das Bild des Lichtes deutet auch auf die ethische Rückbindung der Gnade: wie die Wahrnehmung der Sonnenstrahlen von der Öffnung des Auges abhängt, so die Wirksamkeit der Gnade von der Bereitschaft des Menschen (KD III n. 901–903; vgl. H 133–140).

Vor allem das Gleichnis des Spiegels zeigt, daß die begnadete Seele an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes Anteil bekommt. Das ewige Bildsein des Sohnes strahlt gleichsam aus auf das geschaffene Ebenbild Gottes, den Menschen, der dadurch über sich selbst hinausgehoben wird. Die göttliche Schönheit besitzt der Mensch nicht aus sich selbst, sondern als Empfangender. Die rezeptive Struktur der göttlichen Gnade im Menschen zeigt sich bei Scheeben vor allem in der Auslegung des Hohenliedes und von Psalm 45: die menschliche Seele erscheint als Braut, die am Licht des königlichen Bräutigams teilhat (NG 105; H 107.112–119.144.163). Dabei wird deutlich der Unterschied zum zwischenmenschlichen Liebesverhältnis betont: während die menschliche Liebe die Schönheit der anderen voraussetzt, bringt die göttliche Liebe die Schönheit der Gnade erst hervor. Gott schmückt die Seele »mit einer übernatürlichen Schönheit, und gerade wegen dieser Schönheit, die er selbst uns gegeben, ruht sein liebendes Auge auf uns mit unaussprechlichem Wohlgefallen« (H 105f).

VI. Der pneumatologische Bezug

Die Gnadenlehre wird bei Scheeben stets trinitarisch rückgebunden²³. Die charitologische Ästhetik der Gnade ist dabei vor allem christologisch, aber auch stark pneumatologisch geprägt. Scheeben nimmt bekanntlich mit Petavius eine besondere Beziehung des Hl. Geistes zum Begnadeten an, die über das in der vorausgehenden Theologie Gelehrte hinausgeht. Der Kölner Theologe anerkennt natürlich den dogmatisch verbindlichen trinitätstheologischen Grundsatz, nach dem die drei göttlichen Personen in ihrem Wirken nach außen ein einziges Prinzip bilden (KD II § 123)²⁴. Schöpfung, Erlösung und Heiligung beispielsweise dürfen nicht so auf Vater, Sohn und Geist aufgeteilt werden, wie man sich ein menschliches Teamwork vorstellt, wo jeder nur seinen begrenzten Teil zur Wirkung beiträgt. In den Werken Gottes können die göttlichen Personen nicht voneinander getrennt werden. Wenn man trotzdem eine besondere Hinordnung beispielsweise des Vaters zur Schöpfung vollzieht, dann geschieht das aufgrund einer Appropriation: wegen einer persönlichen Eigentümlichkeit (hier: der Vater als »principium sine principio«) wird eine geschöpfliche Wirkung besonders einer bestimmten göttlichen Person zugeeignet, aber eben nicht exklusiv.

²³ Minz, K.–H., *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben*, Frankfurt 1982, 69–73 und passim; Gasper, Hans, »Ein Leib und ein Geist in Christus: Zur Gnadenlehre bei M. J. Scheeben«: *Trippen* (Anm. 5) 264–308.

²⁴ Dazu auch Diekamp, Franz/Jüssen, *Klaudius, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, Münster ^{12/13}1958, 311–314.

Trotzdem wird die Inkarnation nur vom ewigen Sohn ausgesagt, nicht aber vom Vater oder vom Hl. Geist. Die Menschwerdung des Logos ist keine bloße Appropriation. Die Menschennatur ist verbunden mit der Gottheit in der Person des Sohnes. Zwar wird auch die Inkarnation von den drei göttlichen Personen gemeinsam gewirkt, aber der Zielpunkt ist die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn (vgl. KD V n. 450–454)²⁵.

Eine ähnliche nicht-approprierte Beziehung des Hl. Geistes, so Scheeben, müsse man nun auch zum begnadeten Menschen bzw. zur Kirche als ganzer annehmen. Diese eigengeprägte Konzeption, zuerst in den »Mysterien« entwickelt (M § 30), führt den Theologen später im Handbuch der Dogmatik dazu, die Kirche »als eine Art von Inkarnation des hl. Geistes« zu bezeichnen (KD V n. 1612) – eine nicht ganz glückliche Formulierung²⁶. Der Hl. Geist wohne in besonderer, nicht appropriierter Weise der Kirche und den Getauften ein. Durch die Vermittlung des Hl. Geistes gewinne der begnadete Mensch eine ebenfalls nicht approprierte Beziehung zu Vater und Sohn. Die Einwohnung des dreifaltigen Gottes vollzieht sich so in einer gewissen Ordnung, wobei dem Hl. Geist die Rolle des Bindegliedes zum Menschen zukommt.

Diese besondere Sendung des Geistes entspricht seiner innertrinitarischen Position als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn. Wie die Sendung des göttlichen Sohnes sich in der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen fortsetze, so habe die Eingießung des Hl. Geistes als des Bandes der Liebe zwischen Vater und Sohn ebenfalls eine spezifische Auswirkung:

»Das Hinüberschlagen der im Hl. Geiste auflodernden göttlichen Liebesflamme in die Kreatur durch Entzündung einer ähnlichen Flamme, und das Hinüberstrahlen der im Sohne erglänzenden göttlichen Herrlichkeit in die Kreatur durch Verbreitung eines ähnlichen Abglanzes – diese beiden Bilder geben uns die lebendigste Anschauung der beiden göttlichen Sendungen, als der Fortsetzungen der ewigen Ausgänge und des Eintretens dieser letztern in die Kreatur« (M § 28, S. 132f).

Die heiligmachende Gnade als übernatürliche Beschaffenheit (qualitas) disponiert für die Aufnahme des Hl. Geistes, was Scheeben mit folgendem Bild verdeutlicht:

Ein Gotteshaus wird zunächst festlich geschmückt und vom Bischof geweiht, um so für die Aufnahme des Altarsakramentes bereit zu sein. »Wie aber die so schon heilige Kirche durch die Einkehr des Allerheiligsten abermals geheiligt wird, so wird auch die durch den Gnadenschmuck schon heilige Seele abermals geheiligt durch die Einwohnung des Hl. Geistes durch den Hl. Geist selbst, mit dem sie verbunden ist, dem sie angehört, und der sich ihr geschenkt hat« (M § 30, S. 143; vgl. KD III n. 865–867.874).

²⁵ Vgl. auch Diekamp/Jüssen (Anm. 24) II, ^{11/12} 1959, 230f.

²⁶ Zur Ekklesiologie Scheebens vgl. jetzt die Übersicht bei Anton, Angel, El mistero de la Iglesia. Evolución histórico de las ideas eclesiologicas II, Madrid 1987, 428–447.

Die Betonung der Einwohnung des dreifaltigen Gottes im begnadeten Menschen, der Hinweis auf die »ungeschaffene Gnade« also, hat sich auf die Gnadenlehre nach Scheeben fruchtbar ausgewirkt. Ein Problempunkt ist freilich die These, daß der Hl. Geist der Seele in anderer Weise einwohne als Vater und Sohn. Ist damit noch gewahrt, daß im Wirken Gottes nach außen die drei göttlichen Personen stets kraft ihrer gemeinsamen Natur als ein einziges Prinzip wirken? Scheeben bezeichnet die Person des Hl. Geistes zwar nicht als Wirkursache der Gotteskindschaft, sondern als Formalursache, was jedoch neue Schwierigkeiten mit sich bringt, da das Tridentinum betont: einzige Formalursache der Rechtfertigung ist die von Gott geschaffene Gnade und nicht unmittelbar Gott selbst²⁷.

Die spezielle Meinung Scheebens hat zahlreiche Anhänger, aber auch heftige Kritik gefunden²⁸. Sicher scheint jedenfalls, daß die von Scheeben und seinem wichtigsten Vorläufer Petavius dafür beanspruchten griechischen Väter das Geforderte nicht belegen²⁹. Nichtsdestoweniger gibt es im 20. Jh. eine starke Strömung, nicht nur für den Hl. Geist, sondern für jede Person der Dreifaltigkeit eine persönlich-eigentümliche (und nicht bloß appropriierte) Beziehung zum begnadeten Menschen anzunehmen. Auf diese Weise könne es, so meint man, deutlicher werden, daß die Christen in personaler Unmittelbarkeit Kinder des himmlischen Vaters, Geschwister des Sohnes und Tempel des Hl. Geistes seien³⁰. Die Anhänger einer nicht-appropriierten Beziehung zu jeder der drei göttlichen Personen haben sich inzwischen weitgehend durchgesetzt³¹, auch wenn die schwierigen angesprochenen Fragen einer weiteren Klärung bedürfen.

Was Scheeben selbst betrifft: In den »Herrlichkeiten« vertritt er seine spezielle Meinung noch nicht, und ein Jahr zuvor in »Natur und Gnade« lehnt er die Petavius-These sogar ausdrücklich ab (NG 119, Anm. 7). Aber die beiden Frühschriften beschreiben die Gnade durchaus auch unter pneumatologischem Aspekt. Schon gemäß dem biblischen Befund wohnt der Hl. Geist im Menschen wie in einem »Tempel« (1 Kor 6,19), ist in das Herz eingegossen (Röm 5,5) und bildet ein »Siegel« (Eph 1,13), das sein Inneres umprägt (vgl. H 60f.64.106). Das Moment des Einwohnens Gottes in der begnadeten Seele wird dem Hl. Geist besonders zugeeignet und kommt ästhetisch vor allem in dem schon genannten Bild der Kristallkugel zum Zuge: der Hl. Geist durchleuchtet die Seele von innen heraus (H 60f.109). Die Einwohnung des Hl. Geistes, die Scheeben noch nicht formell von der Dreifaltigkeit abhebt (vgl. H 106), ist zu unterscheiden von der geschaffenen Gnade, welche die Seele des Menschen umformt. Der Theologe spricht deshalb von einer »doppelten Schönheit« (H 108): »Die mit der Gnade geschmückte Seele ist nur eine goldene

²⁷ Denzinger-Hünemann 1529: »... unica formalis causa <iustificationis> est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit ...«

²⁸ Vgl. Congar, Yves, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 232–235; Minz (Anm. 23) 193–199; Schauf, Heribert, »M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti«: *Divinitas* 32 (1988) 237–249.

²⁹ Vgl. Congar (Anm. 28) 233.

³⁰ Zur einschlägigen Lit. vgl. bes. Minz (Anm. 23) 360f, Anm. 421; Schauf (Anm. 28) 237f.

³¹ Vgl. Fransen, Piet, »Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre«: *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln u. a. 1973, 631–765, hier 732f.

Einfassung, in welcher der kostbarste Edelstein, der Heilige Geist und die Gottheit selbst, eingeschlossen ist« (H 109).

Eine »doppelte Schönheit«: Scheeben betont hier die »ungeschaffene Gnade«, die Einwohnung des dreifaltigen Gottes (den »Edelstein«), übersieht aber keineswegs deren verwandelnde Macht auf das Innere des Menschen, der in seinem tiefsten Sein vom Leben Gottes durchdrungen wird (die »goldene Einfassung«). Durch die »geschaffene Gnade«, welche insbesondere die Gotteskindschaft (*gratia sanctificans*) umfaßt und die übernatürlichen Tugenden, wird der Gottesbezug im Menschen selbst konkret (KD III § 169). »Gnade« ist nicht nur ein Synonym für »Gott«, sondern steht auch für das Leben Gottes, das den Menschen innerlich erfaßt.

VII. Die Verbindung mit der Anthropologie, der Ekklesiologie und Moraltheologie

Die »charitologische Ästhetik« Scheebens kann hier nur exemplarisch dargestellt werden. Eine vollständige Bilanz müßte die gesamte Gnadenlehre unter dem Aspekt des »pulchrum« behandeln. Nach dem Aufweis der christologischen und pneumatologischen Struktur sei nun abschließend auf einige Daten verwiesen, welche die Gnadenlehre mit der Anthropologie und der christlichen Praxis verbinden.

Die Schönheit enthält einen harmonischen Zusammenklang verschiedener Momente. Diese Harmonie bezieht Scheeben auf die verschiedenen Seelenkräfte, die von der Gnade erfaßt werden:

»Die leblosen Körper entzücken dich durch den harmonischen Zusammenklang ihrer Teile, durch ihre liebliche Farbe und den Glanz, den sie um sich verbreiten; und doch ist ihre Schönheit nur eine äußere und vergängliche. Die Gnade aber bringt alle Kräfte deiner Seele in eine himmlische Harmonie, sie verbreitet über dieselbe einen göttlichen Glanz und verherrlicht sie nicht nur nach außen, sondern von innen heraus mit ewiger und unvergänglicher Anmut« (H 109).

Als Beispiel für die Erfassung der menschlichen Seelenkräfte sei nur der Glaube genannt, der nach Scheeben eine übernatürliche Erleuchtung der Vernunft darstellt (H 148; vgl. NG 141–146; KD I § 44). Glauben ist noch nicht Schauen. Im Vergleich zur ewigen Herrlichkeit erscheint der Glaube noch wie Nacht. Aber da er sich auf die geoffenbarte Wahrheit Gottes selbst stützt, ist er der natürlichen Erkenntnis ebenso überlegen wie ein Sehender dem Blinden. Das Licht des Glaubens ist zu vergleichen mit der »Morgendämmerung, welche den kommenden Tag ansagt und die herannahende Herrlichkeit der Sonne verkündet, und die uns deshalb unendlich teurer sein muß als alle Lampen, welche in der Nacht leuchten ...« (H 151; vgl. 232; NG 143).

Scheeben betont durchaus den Sozialbezug der Gnade, die uns in den mystischen Leib Christi hineinnimmt und so eine neue Qualität zwischenmenschlicher Gemeinschaft stiftet (z. B. H 189–193.258–262). Dennoch liegt der Schwerpunkt der Gnadenlehre und der charitologischen Ästhetik auf der Erfassung des je Einzelnen. Die »Schönheit« der »Braut«, die insbesondere in Eph 5,27 auf die Gemeinschaft der

Kirche zu beziehen ist, wird (nur) auf die Begnadung der individuellen Seele angewandt (H 114). Die ekklesiologische Komponente kommt in den »Herrlichkeiten« auf diese Weise zu kurz, deutet sich jedoch an in den »Mysterien des Christentums«, wenn Scheeben das »Mysterium der Kirche und ihrer Sakramente« behandelt³².

Ausbaufähig ist auch die Verbindung der charitologischen Ästhetik mit der Feier der Liturgie, besonders mit der Feier des Meßopfers und der Sakramente. Im liturgischen Vollzug wird die unsichtbare Gnade gleichsam sinnenfällig transparent; das sakramentale Geschehen ist zu bestimmen als wirksame Mitteilung innerer Gnade im sichtbaren Zeichen. Die »Ästhetik der Gnade« kann sich hier besonders deutlich darstellen. Das Aufstrahlen der göttlichen Schönheit in der Liturgie wird von Scheeben in den »Herrlichkeiten« kaum als solche thematisiert, sondern eher vorausgesetzt (vgl. H 90.237.278³³). Eine stärkere Verbindung zwischen charitologischer Ästhetik und Sakramentenlehre deutet sich jedoch in den »Mysterien« an. So heißt es etwa (im Blick auf die Sakramente, besonders die Eucharistie):

»So ließ sich die vergöttlichende übernatürliche Kraft des Gottmenschen, welche den Geist des Menschen und den Leib desselben erheben und verklären sollte, bis in die Tiefe der leiblichen, materiellen Natur herab, um gerade von da aus den Geist, wie von beiden Seiten, von oben und von unten, ihn umspannend, zu durchdringen und zu verklären« (M § 81, S. 465).

Die Scheebensche Ästhetik ist kein Schwelgen in unverbindlichen Gefühlen, sondern bereitet bewußt den Weg zum aktiven Handeln. Das Fasziniertsein von der Gnade gibt Kraft, die Gemeinschaft mit Gott an die erste Stelle zu setzen und von da aus das ganze Leben zu gestalten. Mit Thomas von Aquin ist Scheeben davon überzeugt, daß die göttliche Gnade in nur einem einzigen Menschen vor Gott mehr wert ist als die ganze sichtbare Welt, die einst vergehen wird (H 10.13³⁴). Von dieser Idee geleitet, zitiert er z. B. (mit Nieremberg) die hl. Katharina von Siena, die in einer mystischen Erfahrung die Schönheit einer von Gott begnadeten Seele schauen durfte und ihrem Beichtvater davon mitteilte: »O hättest du, mein Vater, die Schönheit einer mit der Gnade geschmückten Seele gesehen, gewiß würdest du auch um einer einzigen willen tausendmal in den Tod gehen« (H 107).

Das Beglücktsein durch die Kraft der Gnade geht einher mit dem Abscheu vor der Sünde, die bildhaft als ekelerregende Häßlichkeit geschildert wird: Ist der »Liebreiz der Gnade nicht mächtig genug, um dein Herz zu entzücken und an sich zu fesseln, so schaudere wenigstens vor der furchtbaren Häßlichkeit, welche die Sünde, indem sie dich der Gnade beraubt, in dir hervorbringt. Wie eine finstere Wolke stellt sie sich zwischen die göttliche Sonne und deine Seele, und in einem Augenblick ist der Glanz ihrer himmlischen Schönheit erblaßt, ihr übernatürliches Leben ertötet, sind die Tugenden vernichtet, ist das Kleid der Kinder Gottes zerrissen. Aus einem

³² M § 78, S. 447f. Wohl etwas überscharf urteilt Balthasar, Herrlichkeit (Anm. 12) I 102: »Gnade wird hier rein von oben betrachtet, zunächst ohne Kirche und Sakramente, als Seelenschönheit in sich ...«

³³ Zum gewichtigsten Punkt, der Eucharistie, vgl. Bode, F.-J., Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Die Lehre von der Eucharistie bei M. J. Scheeben, Paderborn 1985, 56–62.

³⁴ STh I-II q 113 a 9 ad 2: »... bonum gratiae unius est maius quam bonum naturae totius universi«.

lieblichen und duftenden Garten Gottes wirst du zu einem scheußlichen und stinkenden Abgrund, wo Molche und Schlangen und der höllische Drache selber hausen. Aus einem Bilde deines liebenswürdigen Gottes wirst du ein Bild der Hölle und des Teufels.

... So wird auch deine Seele entstellt ..., wenn die göttliche Sonne durch die Sünde aus dem Innern deiner Seele vertrieben wird. Auch dieses wurde der heiligen Theresia in dem ... Bilde einer Kristallkugel gezeigt, in welcher, nachdem sich Christus aus ihrer Mitte zurückgezogen, nichts zurück blieb als eine schauerliche Nacht, als eine faule und pestartig stinkende Masse voll häßlicher und abscheulicher Tiere« (H 110³⁵; vgl. H 74f; M § 40, S. 214–216; KD IV n. 61f).

Auch diese ästhetischen Hinweise können ein Gespür vermitteln für die Notwendigkeit der Umkehr und der Gemeinschaft mit Gott. Ein kleines Beispiel: Der heilige Pfarrer von Ars sah einmal auf der Straße einen fremden Mann mit einem prächtigen Rassehund. Der Pfarrer, der über die Gabe der Seelenschau verfügte, sprach den Fremden spontan an und meinte: »Es wäre schön, wenn deine Seele genauso schön wäre wie dein Hund«. Über diese Worte war der Mann so erschrocken, daß er bald darauf in Tränen ausbrach und den Beichtstuhl aufsuchte, um sein Leben von Grund auf zu erneuern³⁶.

Scheeben betont die Schönheit der Gnade gerade auch im Blick auf eine Zeitsituation, die das christliche Handeln auf menschlich-natürliche Gesichtspunkte reduziert. Kenner der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion werden sich an manche moderne Konzeptionen erinnern³⁷, wenn der Kölner Theologe schreibt:

»Eben dadurch, daß man den Menschen nur als Menschen, und nicht seiner höheren, göttlichen, heiligen Würde und Weihe nach betrachtete, ist nach und nach die Achtung und das Verständnis der spezifisch christlichen Moral und ihrer Repräsentanten in der Wirklichkeit, der Heiligen, bei vielen Christen so sehr gesunken, um einer völligen Gleichgültigkeit Platz zu machen. Die christliche Heiligkeit mußte der sogenannten menschlichen Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit weichen. Bringen wir daher jene Idee wieder zur vollen Geltung in Theorie und Praxis, so wird sie eine mächtige Triebfeder zu einem neuen begeisterten Aufschwung des religiösen Lebens sein« (NG 130; vgl. 204)³⁸.

VIII. Die Konfrontation mit dem »Zeitgeist«

Scheeben betont überaus markant, daß die innere Gnade einen unermesslichen Wert besitzt und deren Verlust durch die Sünde grauenhafte Folgen mit sich zieht. Die übernatürliche Ausrichtung des Menschen ist für den Kölner Theologen ent-

³⁵ Vgl. Theresia von Avila (Anm. 22).

³⁶ Trochu, Francis, *Der heilige Pfarrer von Ars*, Stuttgart 1952, 353f.

³⁷ Dazu kurz Ratzinger, Joseph, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 89–92.

³⁸ Von Scheeben beeinflusst weiß sich besonders Ermecke, Gustav, *Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie*, Paderborn u. a. 1985, 37 und passim (Reg.!).

scheidend. Er weiß freilich auch, daß für den modernen Rationalismus die »Übernatur« einen Stolperstein darstellt, ein Skandalon. In einem Nachwort zu den »Herrlichkeiten der Gnade« kurz vor seinem Tode zeigt er sich erfreut über den unerwarteten Erfolg seines Buches, meint dann jedoch: »Der Trost über dieses erfreuliche Erlebnis darf uns aber nicht die betrübliche Tatsache vergessen lassen, daß der Zeitgeist seinen Weg fortsetzt und mehr und mehr Eingang in die Reihen der Gläubigen zu gewinnen sucht. Sollen wir die ganze religiöse und sittliche Gefahr der Gegenwart in einem einzigen Satz zusammenfassen, so muß dieser lauten: Kampf gegen das Übernatürliche ...«³⁹

Diese Bemerkung gilt nicht nur für das Jahr 1885, da sie niedergeschrieben wurde. 1988, im 100. Todesjahr Scheebens, betonte Kardinal Ratzinger, daß gerade auch für den Bereich der »Übernatur« gilt: Von Scheeben »ist genau das zu lernen, was in der heutigen Theologie zu kurz zu kommen droht. ... Wenn ... dem Christentum seine neue, 'übernatürliche' Ebene bestritten ist, dann muß seine Verheißung in den Bereich des Natürlichen, des Diesseitigen zurückgenommen werden: Der politische Messianismus, alle Banalitäten immanentistischer Theologien waren und sind die notwendige Folge dieses Verlustes. Damit ist aber dann zugleich eine erschreckende Reduktion des Menschseins verbunden, das nun ganz aufs Aktivistische des Leistbaren, des Vorzeigbaren zurückgenommen ist. Die ganze Welt des Innen und Oben verkümmert. Die monistische Religionspropaganda asiatischer Prägung hat sich inzwischen erfolgreich auf diesen Leerraum gestürzt. Neue Begegnung mit Scheeben wäre gerade in diesem Punkte höchst wünschenswert«⁴⁰.

³⁹ Scheeben, M. J., *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Freiburg ⁴1885; zit. nach Hermes (Anm. 2) 48f. Schon damals (1885!) spricht Scheeben in diesem Zusammenhang von einer »modernistischen Geistesrichtung«, deren Einfluß auf »einflußreiche katholische Stimmführer der Gegenwart« er offenlegt.

⁴⁰ Ratzinger, Joseph, »Geleitwort« (zur Sondernummer der Zeitschrift »Divinitas« über Scheeben): *Divinitas* 23 (1988) 9–13, hier 2.12.