

KS / BA 2513 - 28.29

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

*mit 29 Bänden*

---

# Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis  
des 28. Jahrgangs (2012)

75/BA 2513 - 28,1

# FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

28. Jahrgang

2012

Heft 1

## Kleine Theologie der Anbetung

Von Thomas Marschler, Augsburg

### 1 Hinführung

In der heutigen Theologie des Gebets kommt das Thema »Anbetung« nur am Rande vor. Im Zentrum stehen andere Aspekte: die Bedeutung des Gebets als Sprachgeschehen und seine Implikationen, der Umgang mit dem Projektionsvorwurf der Religionskritik, das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit im Bittgebet und die Frage nach dessen genereller Sinnhaftigkeit oder auch das Verhältnis zwischen Gebet und praktischer Tat<sup>1</sup>. Die Anbetung scheint in diesem Diskursfeld kaum von Interesse zu sein, bestenfalls als untergeordnete Spielart der Grundvollzüge Bitte und Dank<sup>2</sup>.

(1) Schon die katholische Theologie früherer Zeiten hatte gewisse Schwierigkeiten damit, dem Thema »Anbetung« seinen angemessenen Platz zuzuweisen. Bei Thomas von Aquin gehört es der systematischen Zuordnung nach in die Erörterungen über die Gottesverehrung (*religio*), die wiederum im Kontext der langen Fragen zur Tugend der Gerechtigkeit stehen; »Anbetung«<sup>3</sup> ist folglich ein Aspekt der philoso-

<sup>1</sup> Vgl. die Überblicke bei R. Götz, Aufgehen in die *Communio* des dreieinen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts = MThS.S 65 (St. Ottilien 1999); J. Wüst-Lückl, Theologie des Gebets. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick = PTD 30 (Fribourg 2007).

<sup>2</sup> Für Karl Barth etwa ist – gut lutherisch – vom NT her das Bittgebet die Mitte des christlichen Betens, andere Formen des Betens sind ihm untergeordnet (auch die Anbetung); vgl. Kirchliche Dogmatik III/4 (Zollikon-Zürich 1957) 109f. Vgl. dazu E. Harasta, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet (Neunkirchen-Vluyn 2003) 182–232; C. Svinth-Væрге Pöder, Doxologische Entzogenheit. Die fundamentaltheologische Bedeutung des Gebets bei Karl Barth = TBT 147 (Berlin-New York 2009) 93–113. Daß auch in historischer Perspektive die Beschäftigung mit »Gebet« praktisch ohne Berücksichtigung des Aspekts »Anbetung« auszukommen vermag, beweist der Band von R. Hammerling (Hg.), A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century = Brill's companions to the Christian tradition 13 (Leiden 2008).

<sup>3</sup> Die eigentliche Anbetung Gottes heißt bei den scholastischen Autoren präzise *latría / cultus latría*, während *adoratio / προσκύνησις* bzw. *cultus* oft als Überbegriffe dienen, welche allgemein »die Huldigung vor fremder Größe« bezeichnen (vgl. J. Pohle / J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2 [Paderborn 1956] 206; ausführlicher: Suárez, De incarnatione, disp. 51, sect. 1 = Op. XVIII [Paris 1860] 541a–543b). Darunter fällt z. B. die Verehrung der Heiligen (*cultus dulíae*, im Fall Mariens *cultus hyperdulíae*), und erst recht ist die früher als *adoratio Papae* bezeichnete Huldigung des Papstes ganz vom allgemeineren Verständnis des Wortes *adoratio* her zu verstehen. Die Einzigartigkeit des latreutischen Kultes wurde bereits durch das II. Konzil von Nicäa 787 im Kontext des östlichen Bilderstreits festgeschrieben (vgl. DH 601) und seitdem oft wiederholt. Das letzte Konzil hat noch einmal deutlich daran erinnert, daß die Anbetung Gottes von allen Formen der Heiligenverehrung unterschieden bleibt (vgl. Vaticanum II, LG 51.66).

phisch-theologischen Tugendlehre<sup>4</sup>. Faktisch allerdings finden sich die längsten Ausführungen zur Anbetung in den systematischen Gesamtwürfen der Scholastiker regelmäßig an einem anderen, etwas unerwarteten Ort: am Ende der Christologie-traktate, näherhin in Verbindung mit der konkreten Frage nach der Anbetungswürdigkeit der Menschheit Jesu in der hypostatischen Union. Angeschlossen werden dort – besonders ausführlich in nachreformatorischer Zeit – Debatten über die Verehrung der Heiligen, besonders Maria, und über den rechten Umgang mit den heiligen Bildern, dem Kreuz und den Reliquien (Aspekte des *cultus relativus*), so daß in nachtridentinischer Zeit der Abschnitt *De adoratione (Christi)* die Gestalt einer eigenen, oft traktatähnlichen Folge von Disputationen erhält<sup>5</sup>. Die Neuscholastik hat unsere Thematik deutlicher auf die Erörterungen über die *religio* konzentriert – mit der Konsequenz, daß sie jetzt nicht mehr von der Dogmatik, sondern der Moralthologie behandelt wurde<sup>6</sup>, der die Behandlung der christlichen Tugenden mittlerweile zugefallen war. Da in der Moralthologie der frühen Neuzeit der tugendethische Ansatz zunehmend durch einen pflichtenethischen abgelöst wurde, konnte unser Thema ebenfalls im Rahmen einer systematischen Erklärung des Dekalogs, konkret der im ersten Gebot eingeschlossenen Kultverpflichtung, präsentiert werden<sup>7</sup>. Für die Anbetung in den praktischen Ausdrucksformen der gottesdienstlichen Verehrung interessierten sich Pastoraltheologie bzw. Liturgik<sup>8</sup>, und als schließlich spirituelle Theologie (Aszetik) als separates akademisches Fach auftrat, konnten auch ihre Lehrbücher Kapitel zum Thema Anbetung enthalten<sup>9</sup>. Allerdings gibt es namhafte Werke dieses Genres, in denen man das Stichwort Anbetung vergeblich sucht – vermutlich deswegen, weil die Verfasser sie eher als eine alle Menschen betreffende religiöse Pflicht denn als Teil des spezifisch christlichen, übernatürlichen Weges zur Vereinigung mit Gott in

<sup>4</sup> Vgl. bes. Thomas von Aquin, S. th. II-II, q. 81-84. Dazu: E. Heck, Der Begriff *religio* bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion = APPSR 21–22 (München u.a. 1971), bes. 161–169; L. Bendel-Maidl, Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin = VGI 38 (Paderborn 1994) 160–170.

<sup>5</sup> Vgl. beispielhaft F. Suárez SJ (1548–1617), *De incarnatione*, disp. 51–56 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 540–663b; Juan de Lugo SJ (1583–1660), *Disputationes scholasticae et morales*, tom. 3 (Paris 1892), *De mysterio incarnationis*, disp. 33–37, 139b–235b, mit den Themen: *De adoratione in communi / De adoratione laetiae propriae Dei / De cultu dulciae perfectae et absolutae / De cultu et adoratione imaginum / De adoratione quae competit reliquiis et rebus aliis*. Vereinzelt gibt es im 17. Jahrhundert diese Erörterungen *de adoratione* auch in Gestalt von einzeln veröffentlichten Traktaten; vgl. etwa Ad. Tanner, *Disputatio theologica, de adoratione sacra* (Ingolstadt 1609). Ebenso sind gesonderte Abhandlungen über die Anbetung/Verehrung Christi, der Eucharistie, des Kreuzes, der Heiligen oder der Bilder publiziert worden, teils mit kontrovers theologischer Ausrichtung.

<sup>6</sup> Vgl. etwa D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis sec. principia S. Thomae Aquinatis*, tom. 2 (Barcelona <sup>10</sup>1945) 321–326 (n. 282–387).

<sup>7</sup> Vgl. etwa H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, Bd. 2 (Innsbruck <sup>13</sup>1921) 151ff. (n. 135–137).

<sup>8</sup> Zwei Belege dafür aus der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts: Der Gießener Liturgiker Jakob Fluck (1810–1864) stellt die »Erste Abtheilung« des »Zweiten Theils« seiner »Katholischen Liturgik« unter die Überschrift »der latreutische Kultus« (Regensburg 1855). Joseph Amberger (1816–1889) behandelt in seiner Pastoraltheologie unter der Überschrift »Das große Opfer« die Meßliturgie der Kirche an der Spitze des Großabschnitts über das kirchliche »Pastoralleben« (Pastoraltheologie, Bd. 2 [Regensburg 1852] 15–362); der anbetende Charakter wird dabei an zahlreichen Stellen hervorgehoben.

<sup>9</sup> Vgl. etwa A. Tanqueray, *Grundriss der aszetischen und mystischen Theologie* (Paris u.a. 1931) 365 (n. 503); 729ff. (n. 1046ff.).

Glaube, Hoffnung und Liebe betrachtet haben. Da in der theologischen Ethik der neuesten Zeit das Verhältnis des Menschen zu Gott im Vergleich mit den vielen aktuellen Fragen der speziellen Moral, die das menschliche Selbst- und Weltverhältnis betreffen, in den Hintergrund zu treten scheint<sup>10</sup> und die geistliche Theologie (wenigstens im deutschen Sprachraum) höchstens am Rande des akademischen Lehrplans vorkommt, bleibt das Thema »Anbetung« vielleicht noch in Predigten, geistlichen Betrachtungen oder Exerzienvorträgen präsent, aber fällt im eigentlichen *intellectus fidei* meistens aus.

(2) Man mag dieses Faktum als Beleg für den Verlust der spirituellen Dimension akademischer Theologie heranziehen, die Hans Urs von Balthasar bereits vor mehr als einem halben Jahrhundert beklagt hat<sup>11</sup>. Wichtiger jedoch dürfte sein, es als Hinweis auf die sehr prinzipielle Gefährdung der latreutischen Dimension christlicher Religiosität in unserer Gegenwart zu deuten. Religion in der Moderne wird von außen her, in soziologischer Betrachtung, häufig primär funktionalistisch verstanden, definiert im Ausgang von den (wirklichen oder angeblichen) Leistungen, die sie für den Menschen auch »nach der Aufklärung« noch auszuüben vermag. Sie wird beschrieben als Hilfe zur Bewältigung von Kontingenzerfahrungen, als Trost angesichts der eigenen Ohnmacht, Krankheit und Sterblichkeit – angesichts derjenigen Fragen also, auf welche die säkulare Weltanschauung keine alternativen Antworten zu geben vermag<sup>12</sup>. Die Existenz »zweckfreier Gottesverehrung« ist in diesem Deutungsschema zweifelhaft. Aber auch aus christlicher Binnenperspektive dürften »funktionale« Aspekte der Religion – »Bitte und Dank« – nicht erst seit der Moderne im Zentrum des alltäglichen Gebets der meisten Gläubigen stehen. Ein so fokussiertes Beten braucht gewiß nicht abschätzig als »primitiv« klassifiziert zu werden<sup>13</sup>; dafür stehen seine Anliegen viel zu deutlich im Zentrum der Verkündigung Jesu selbst. Und dennoch ist der Gott, den die heilige Schrift bezeugt, mehr als das, was er *für uns* in dieser oder jener Lebenssituation ist. Darum ist auch Beten mehr. Es besitzt eine Dimension, die den Konnex zwischen erbetener und gewährter Hilfe weit übersteigt, und das ist die Dimension der Anbetung. Gerardus van der Leeuw sagt: »Wer glaubt, betet an. Er betet nicht nur«<sup>14</sup>, und verweist dabei auf das bekannte Wort Schelers, wonach die Not zwar beten, aber nicht anbeten

<sup>10</sup> So sucht man etwa im Sachregister des dreibändigen Handbuchs der christlichen Ethik, hg. von A. Hertz u.a. (Akt. Neuausgabe, Freiburg 1993) die Stichworte »Anbetung«, »Gottesverehrung« oder »Kult« vergeblich. Ein moraltheologischer Entwurf des 20. Jahrhunderts, in dem das Motiv der Anbetung eine zentrale Stellung einnimmt, ist dagegen derjenige von Bernhard Häring; vgl. Häring, *Frei in Christus*, Bd. 1 (Freiburg 1989) 439–451 u.ö.

<sup>11</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: *Verbum Caro. Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln 1960) 195–224. Dazu: Anton Štrukelj, *Kniende Theologie* (St. Ottilien 2004).

<sup>12</sup> Vgl. bes. Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung* (München 2004).

<sup>13</sup> So tut es noch Friedrich Heiler in seiner grundlegenden Monographie *Das Gebet* (München 1921) 69: »Die christlichen Gebetsideale haben das Beten der naiven Volksmassen, vor allem das der Landbevölkerung, vielfach nur oberflächlich berührt [...]; es ist im wesentlichen Bittgebet, »Bitte um Leben und Glück«. Das Beten der heutigen katholischen und evangelischen Bauern wie das der mittelalterlichen ist – soweit es völlig spontan und frei ist – vielfach unverfälschtes primitives Beten«.

<sup>14</sup> G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956) 612.

lehre<sup>15</sup>. Im Blick auf die Wirklichkeit der Anbetung wird also deutlich, daß sich christliches Beten niemals in einem Funktionalismus, wie auch immer man ihn begründet, erschöpft. Wenn das Bewußtsein dafür im Katholizismus der Gegenwart deutlich zurückgegangen ist und in den sich zuspitzenden innerkirchlichen Lagerkämpfen zusätzlich verdunkelt zu werden droht<sup>16</sup>, ist eine Neubesinnung auf die Bedeutung der Anbetung im christlichen Glaubensvollzug, die sich nicht sofort auf den Teilaspekt der »eucharistischen Anbetung« beschränkt<sup>17</sup>, kein frommes Randthema, sondern ein Anliegen von existenzieller Notwendigkeit und dogmatischem Gewicht. Wie ein Weckruf klingen die Worte, die Carl Sonnenschein schon vor über 80 Jahren in einem Radiovortrag gesprochen hat: »Im Mittelpunkt des religiösen Lebens steht nicht das Wort! Sondern das Mysterium! Die Anbetung! Das Gebet!«<sup>18</sup> Die folgenden Überlegungen wollen diese Mitte schärfer konturieren, indem sie auf vier zentrale Dimensionen eingehen, die in einer »Theologie der Anbetung« unverzichtbar erscheinen<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Berlin 1933) 300: »Gewiß: Not lehrt beten. Aber den Grundakt des Gemütes, dadurch wir unser inneres Auge erst aufschlagen zum Ewigen, um dann erst zu ihm beten zu können, den Akt der Anbetung, ferner die Akte der Verehrung und Hingabe – lehrt die Not nicht. Und doch gibt es gar kein Gebet ohne vorhergehende Anbetung, weder Bitt-, noch Dankgebet, oder sonst eine Betweise.«

<sup>16</sup> Vgl. die Anmerkungen des Bochumer Pastoraltheologen M. Sellmann, *Das verlorene Heilige. Ein Plädoyer für den Gestus der Anbetung*, in: *Impulse für die Praxis* (Erzbistum Freiburg), Heft 4/2008, 7–11, die von einem deutlichen Statement ausgehen: »Mein Eindruck ist: Wir verlieren im gegenwärtig allgemein praktizierten deutschen Katholizismus ausgerechnet jene Frömmigkeitsformen, in denen Gott ausdrücklich und unaustauschbar als der Heilige anerkannt und verehrt wird. Kürzer: Wir verlieren irgendwie den Kontakt zur Quelle« (7). »Unsere gegenwärtige kirchenpolitische Polarisierung bringt es mit sich, dass man entweder für Frömmigkeit oder für christliche Zeitgenossenschaft plädieren darf, keinesfalls aber für beides. Dabei gelten die von der Frömmigkeitspartei schnell als Fans des katholischen Milieus der 1960er, als langweilig und integralistisch« (8).

<sup>17</sup> Die in ihrer Zahl insgesamt überschaubaren theologischen Beiträge zum Thema »Anbetung« der jüngeren Zeit konzentrieren sich fast ausschließlich auf die Anbetung der Eucharistie und kommen nur von hier aus auf allgemeine Grundlagen einer Theologie der Anbetung zu sprechen; vgl. etwa H. U. von Balthasar, *Verehrung des Allerheiligsten*, in: ders., *Klarstellungen. Zur Unterscheidung der Geister* (Freiburg 1971) 111–116; J. H. Emminghaus, *Verehrung der Eucharistie außerhalb der Messe*, in: *BiLi* 45 (1972) 207–223; K. Rahner, *Eucharistische Anbetung*, in: *GuL* 54 (1981) 188–191 [mehrfach nachgedruckt]; F. Courth, *Zur Theologie der eucharistischen Anbetung*, in: *ThGl* 71 (1981) 63–74; J.-M. Hennaux, *L'adoration eucharistique*, in: *NRTh* 123 (2001) 574–582; *MD* 225 (2001) [Themenheft mit mehreren Beiträgen]; S. Winter, »Gottheit tief verborgen, betend nah' ich dir«, *Fragmentarische Überlegungen zu wesentlichen Dimensionen eucharistischer Anbetung*, in: *MThZ* 62 (2011) 157–174.

<sup>18</sup> C. Sonnenschein, *Die katholische Weltanschauung*, in: ders., *Notizen. Weltstadtbetrachtungen*, Heft 9 (Berlin 1928) 25–31, hier: 30. Papst Benedikt XVI. hat zu Ostern 2011 (Regina Caeli-Ansprache vom 25.4.2011; URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/angelus/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_reg\\_20110425\\_easter-monday\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_reg_20110425_easter-monday_ge.html)) an ein Wort Guardinis erinnert: »Die Anbetung ist nicht etwas Nebensächliches; (...) es geht um das Letzte, um Sinn und Sein (...). In der Anbetung anerkennt der Mensch, was schlechthin uns heilig gilt« (R. Guardini, *Predigten zum Kirchenjahr* [Mainz<sup>2</sup> 1998] 147f.).

<sup>19</sup> Vgl. als Überblick zum Gesamtthema: A. Molién, *Art. Adoration*, in: *DSp*, Bd. I (Paris 1937) 210–222.

## 2 Grunddimensionen einer Theologie der Anbetung

### 2.1 Das Wesen der Anbetung:

#### Die Größe und Heiligkeit Gottes erkennen und preisend anerkennen

(1) In dem vielleicht wichtigsten Text zur Theologie der Anbetung im Neuen Testament, der himmlischen Vision, die in Kap. 4 und 5 der Johannesapokalypse geschildert wird<sup>20</sup>, erblickt der Seher im Zentrum einen Thron, auf dem Gott sitzt. Gott selbst wird nicht beschrieben: »Erkennbar ist nur der Lichtglanz funkelnder Edelsteine, der von ihm ausgeht und der seine Macht und Herrlichkeit nach außen bekundet und sein Wesen zugleich geheimnisvoll umhüllt«<sup>21</sup>. Vom Himmel her ist der hoheitlich-königliche Gott der auch die Erde Beherrschende. Wegen seiner Heiligkeit und Erhabenheit wird er von der ganzen Schöpfung verehrt. Gottes universales Königtum wird angezeigt durch die stufenweise angeordneten Throndiener, die ihm nacheinander huldigen; seine Erhabenheit kommt durch die Würdetitel zum Ausdruck, die ihm entgegengebracht werden. Er heißt »der Allherrscher«, der, »der ist, war und kommen wird«. In diesen Bezeichnungen werden in jüdischer Tradition die Unendlichkeit und Souveränität Gottes unterstrichen, die im Himmel bereits in aller Klarheit sichtbar sind, während ihre eschatologische Manifestation in der irdischen Geschichte noch aussteht.

(2) Wenn eine Anbetungsszene wie diese ausgeht vom Blick auf das, was Gott ausmacht, was sein Wesen bestimmt im Unterschied zu dem aller Geschöpfe, dann bedeutet dies: Anbetung setzt *Erkenntnis* voraus. Die Anbetung, schreibt Guardini, »ist das Fundament, der Pfeiler, die Wölbung, der Inbegriff aller Wahrheit: daß Gott Gott ist und der Mensch Mensch«<sup>22</sup>. Thomas spricht von der *majestas divina* als dem Inbegriff der göttlichen Erhabenheit, auf welche die Anbetung zielt<sup>23</sup>. Diese *excellencia* macht Gott allein der latreutischen Verehrung würdig. Im Judentum wurde die Anbetungswürdigkeit Gottes gerne mit besonderer Beziehung zum göttlichen »Namen« ausgedrückt, der nicht entehrt werden darf, sondern höchsten Lobpreis verdient; die Belege dafür im AT sind häufig (vgl. nur Ps 33, 3; Mal 1, 11). Indem Gott diesen Namen am Dornbusch dem Mose offenbart (Ex 3), gibt er sich seinem Volk als derjenige zu erkennen, der angesprochen und angebetet werden kann. Die christlichen Theologen haben – exegetisch vielleicht nicht ganz korrekt, aber der Sache nach durchaus legitim – im geheimnisvollen Gottesnamen JHWH nicht bloß die Zuwendung und Treue Gottes zu seinem Volk ausgedrückt gesehen, sondern ihn als Inbegriff einer spekulativ-theologischen Wesensbestimmung Gottes gelesen: »Ich bin, der ich bin« – »Ich bin die Fülle des Seins, ich bin das Sein schlechthin«. Dieses Gott-

<sup>20</sup> Neben einigen im folgenden zitierten Offb-Kommentaren wurden als neuere Gesamtinterpretationen konsultiert: G. Schimanowski, Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes = WUNT, 2. Reihe, 154 (Tübingen 2002); R. S. Morton, One upon the Throne and the Lamb. A Tradition Historical / Theological Analysis of Revelation 4-5 = Studies in Biblical Literature 110 (New York 2007).

<sup>21</sup> H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes (Regensburg 1997) 148.

<sup>22</sup> R. Guardini, Die Anbetung (Würzburg 1940) 13.

<sup>23</sup> Vgl. Thomas, S. th. II-II, 84, 1 ad 2.

sein Gottes, auf das der JHWH-Name in der Interpretation christlicher Ontotheologie hinweist – Étienne Gilson hat von »Exodusmetaphysik« gesprochen<sup>24</sup> –, ist der wahre Grund seiner Anbetungswürdigkeit. Guardini hat darum die Anbetung als den »Widerhall der Gotteshoheit im Menschen« bezeichnet<sup>25</sup>. Gott verdient sie, weil er die höchste Vollkommenheit des Seins, der Inbegriff aller Vollkommenheit ist. Wenn wir uns Gott mit unserem endlichen Geist nähern, können wir die eine, unteilbare Perfektion seines Wesens niemals in einem einzigen Begriff erfassen. Wir begreifen sie immer nur in Aspekten, die aber alle zusammengehören, ja in Gott real zusammenfallen: *in ihm selbst* ist das göttliche Wesen bestimmt durch seine Unendlichkeit, Allgegenwart und Unveränderlichkeit, durch Ewigkeit, Allmacht, Weisheit, und Heiligkeit; *in Beziehung zu uns* sind ihm die Attribute der Güte, Souveränität, Vorsehung, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und des höchsten Ziels zuzumessen<sup>26</sup>. Weil uns diese Eigenschaften *in statu isto* niemals unmittelbar, in der Schau des göttlichen Wesens selbst, sichtbar werden, sondern stets im Spiegel der Kreaturen, kann schon die kleinste Begegnung mit den Spuren Gottes in der Schöpfung, vor allem die für jeden Naturalismus unerklärliche Erfahrung von Schönheit und Sinnhaftigkeit jenseits reiner Funktionalität, zum Anlaß tiefer Anbetung werden<sup>27</sup>. Damit aber solches Erleben nicht in bloße »Ergriffenheit« mündet, wie sie auch dem Ungläubigen zuteil werden kann, muß es im Licht des Glaubens gedeutet werden, der uns die Eigenschaften Gottes ebenso vor Augen stellt wie die Tatsache unserer Geschöpflichkeit. Diese Einsicht unterscheidet die Anbetung von einer bloßen Meditation, einem »andächtigen«<sup>28</sup> Staunen vor dem unerklärlichen Geheimnis, in dem sich ein Mensch von religiösen Gefühlen ergreifen lassen mag und eine Ahnung vom Erhabenen, Transzendenten, ja vielleicht sogar Heiligen bekommt. Aber zum Akt der Anbetung vordringen wird er nur, wenn er das Ziel seiner geistlichen Suche kennt. Erst recht unterscheidet die Erkenntnisvoraussetzung die wahre Anbetung vom Götzenkult, in dem das Geschöpf zwar eine Geste der Unterordnung vollzieht, aber vor einer schein-göttlichen Realität, die diese nicht verdient.

(3) Wahre Anbetung erwächst also aus wahren Glauben. Aber zugleich erschöpft sie sich nicht darin, denn sonst wären das Bekenntnis bzw. seine theologische Reflexion und die Anbetung letztlich deckungsgleich. Anbetung ist mehr: Sie transzendiert

<sup>24</sup> Vgl. E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (Wien 1950) 58ff., bes. 59, Anm. 14: »Natürlich brachte der Exodus den Menschen keine metaphysische Definition Gottes; aber wenn es im Exodus auch keine Metaphysik gibt, so gibt es doch eine Exodusmetaphysik, und sie entwickelt sich bei den Kirchenvätern schon sehr früh.«

<sup>25</sup> R. Guardini, *Der Herr* (Würzburg 1949) 579.

<sup>26</sup> Vgl. Molien, *Adoration* [wie Anm. 19], 211f.

<sup>27</sup> Dies betont C. S. Lewis, *Zugänge zur Anbetung*, in: ders., *Du fragst mich, wie ich bete. Briefe an Malcolm = Beten heute 7* (Einsiedeln 1985) 97–102.

<sup>28</sup> Heiler, *Das Gebet* [wie Anm. 13], 493f. hat im Prinzip richtig den Unterschied zwischen »Andacht« und »Anbetung« erfaßt; seine phänomenologische Analyse mündet in das Urteil: »Die Anbetung trägt objektiven, die Andacht subjektiven Charakter.« Polemischer fällt die Abgrenzung aus bei G. K. Chesterton, *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter* (Frankfurt/M. 1998) 89: »Andacht in der tristen und feinsinnigen Bedeutung des Begriffes ist eine Haltung, derer nur Ungläubige fähig sind. (...) Andacht können Menschen nur einer schönen Lüge beweisen.«

die theoretische Aussage, indem sie in einen Akt der Affirmation mündet, in eine Stellungnahme des menschlichen Willens<sup>29</sup>. Sie besteht in der Bereitschaft, das Wesen Gottes in seiner Heiligkeit und Erhabenheit lobpreisend anzuerkennen und ihm die eigene Geschöpflichkeit einschränkungslos unterzuordnen<sup>30</sup>. Anbetung ist der Schritt vom Erkennen zum Anerkennen, von der Ausrichtung des Denkens auf Gott als sein Objekt zur Ausrichtung der gesamten Existenz auf ihn als Herrn, sie ist die Extase des Bekenntnisses in die Doxologie, das Sich-Übereignen des Menschen aus dem Erkenntnisakt in die Haltung des Lobpreises. Hugo von Sankt Viktor († 1141), einer der großen Theologen der Frühscholastik, hat in seinem Werk *De sacramentis* den folgenden Definitionsversuch unternommen, der auf Vorgaben der Väterzeit (etwa bei Johannes Damascenus) zurückweist und mit gewissen Variationen von den scholastischen Theologen der späteren Epochen aufgegriffen worden ist: »Gott anzubeten bedeutet, ihm das ganze Innere (*totam mentem*) durch Demut und Hingabe zu unterwerfen, und zu glauben, daß er Ursprung und Ziel alles Guten ist«<sup>31</sup>. Vor allem das Moment der *submissio* und *devotio* ist auch in der nachfolgenden Debatte immer als das zentrale Element der Anbetung angesehen worden. So benennt Thomas von Aquin als grundlegenden Akt der *religio* die Hingabe an Gott. »die Bereitschaft des Willens, sich für alles, was zum Dienst an Gott gehört, hinzugeben«<sup>32</sup>. Thomas kann sogar von der Anbetung Gottes (*latría*) als einer Form der Knechtschaft (*servitus*) gegenüber Gott sprechen<sup>33</sup> – natürlich einer freiwillig vollzogenen, da sie ansonsten keinen tugendhaften Akt begründen würde<sup>34</sup>.

(4) Durch das Moment der willentlichen Hingabe bleibt die Anbetung eng verwandt mit dem Glauben, in dem der Akt des Erkennens sich ebenfalls verbindet mit einem Akt der Zustimmung, der Affirmation unseres Willens. Wenn wir glauben, unterstellen wir uns der heiligen Autorität dessen, der zu uns spricht, und nehmen deswegen an, was er uns sagt. Anbetung ist wie das Glauben »an Gott« ein Richtungswort. Es bezeichnet die Finalisierung unserer ganzen Existenz auf ihn hin: Wir werden zu Erkennenden, weil wir uns ihm anvertrauen und übergeben. Für Scheeben galt darum (mit der scholastischen Tradition<sup>35</sup>) der Glaube als solcher als »ein reli-

<sup>29</sup> Die Scholastiker sprechen von einem *actus elicited a voluntate*: Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 2, n. 1 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 543b.

<sup>30</sup> Beide Schritte beschreibt Bossuet in seinem Sermon sur le culte du à Dieu (1666), in: ders., *Œuvres oratoires* V (Paris o. J.) 105–126.

<sup>31</sup> Hugo von S. Viktor, *De sacr.* I, I, p. 12, c. 6 (PL 176, 353aB): »Deum adorare, est ei totam mentem per humilitatem et devotionem subternere, et ipsum principium ac finem omnis boni credere«.

<sup>32</sup> Vgl. Thomas, S. th. II–II, 82, 1 c. Auch die Definition des geltenden Weltkatechismus erwähnt die Momente der Unterordnung und Demut (KKK 2628): »Anbetung ist die erste Haltung des Menschen, der sich vor seinem Schöpfer als Geschöpf erkennt. Sie verherrlicht die Größe des Herrn, der uns geschaffen hat [Vgl. Ps 95, 1–6], und die Allmacht des Retters, der uns vom Bösen befreit. In der Anbetung wirft sich der Geist vor dem »König der Herrlichkeit« (Ps 24, 9–10) nieder und schweigt ehrfürchtig vor dem »je größeren Gott« (Augustinus, Psal. 62, 16). Die Anbetung des dreimal heiligen und über alles zu liebenden Gottes erfüllt uns mit Demut und gibt unserem Bitten Zuversicht.« Vgl. zuvor schon KKK 2097.

<sup>33</sup> Vgl. Thomas, S. th. II–II, 81, 1 ad 3.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. a. 2 ad 2.

<sup>35</sup> Vgl. Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 2, n. 6 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 345b–346a: Alle Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe können den Charakter der Anbetung und des Kultes gewinnen, wenn sie zur Ehre Gottes vollzogen werden.



giöser, und zwar zugleich ein *latreutischer* und *theologischer Tugendakt*<sup>36</sup>, näherhin als Akt »eines ganz besonders erhabenen, und Gott wohlgefälligen Kultus, der religiositas *mentis* oder des *sacrificium intellectus*«<sup>37</sup>. Damit ist ihm bereits auch »ein doxologisches, homologetisches Moment, ein Moment des rühmenden Lobpreises Gottes«<sup>38</sup> eigentümlich. Während im Vollzug des Glaubens die Zustimmung des Willens das Erkennen ermöglicht und begründet, führt in der Anbetung das Glaubenserkennen seinerseits wiederum zu einem Akt des anerkennenden Willens. In der Anbetung legt der Glaubende gewissermaßen die Grundbewegung des geschöpflichen Verhältnisses zu Gott frei, das (unter veränderten Bedingungen) auch in der himmlischen Schau erhalten bleiben wird<sup>39</sup>: nämlich die Haltung der Hingabe und Totalübergabe an ihn, den Herrn.

(5) Aber warum braucht es diesen Schritt, warum strebt der Mensch gerade beim gläubigen Nachdenken über Gott darnach, nicht bei der theoretischen Aussage über Gott stehen zu bleiben, sondern sie in Übergabe an Gott münden zu lassen? Der Grund dafür ist, wie bereits angedeutet, die Einzigartigkeit Gottes selbst, der wir beim Nachdenken über ihn begegnen. Sie führt unser Denken an seine Grenzen – und über sie hinaus in die Anbetung. Wenn wir von Gott sprechen, sprechen wir nicht von einem »etwas« neben anderem (einem *aliquid* als *aliud quid*), sondern vom unbegreiflichen Grund aller Wirklichkeit (und darum dem *non aliud*, wie Nicolaus Cusanus sagt); nicht von einem kontingenten Seienden, dessen Wesen die eigene Existenz nicht verbürgt, sondern von der Fülle des Seins, in der »Was« und »Wodurch« eins sind. Von diesem Gott »richtig« zu sprechen, bedeutet, die Sprachlosigkeit zuzugeben, in die unsere analogen Prädikationen, Metaphern und Vergleiche geraten angesichts seiner unvergleichlichen Wirklichkeit. Gott läßt sich nicht »auf einen Begriff bringen«, und alle Versuche, ihn nach Art geschöpflicher Realitäten zu beschreiben, bleiben weit hinter seiner Realität zurück. Doch zugleich befähigt uns diese theoretische Sprachlosigkeit zu einem anderen, neuen Sprechen, nämlich zur Doxologie. Sie zerbricht alle Götzenbilder, die der menschliche Geist bei seinem Versuch hervorbringt, das Göttliche dem endlichen Begreifen anzupassen. Wir beten Gott an, sagt Bossuet mit Verweis auf die Vätertheologie, weil er ein undurchdringlicher Abgrund ist, den wir nicht zu erforschen vermögen<sup>40</sup>. Über die Grenzen des Erkennens hinaus wagt der Anbetende den Schritt auf Gott zu, indem er sich vor ihm niederwirft, ja indem er sich mit seiner ganzen Existenz geradezu in sein Geheimnis hineinwirft. Von der Betrachtung jeder Eigenschaft, die wir in der Dogmatik Gott zuschreiben, können wir hinübergehen in die Anbetung, denn in jeder dieser Eigenschaften begeg-

<sup>36</sup> M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre, hg. von M. Grabmann = Gesammelte Schriften III (Freiburg 1948) n. 657 (S. 301).

<sup>37</sup> Ebd. n. 670 (S. 305). Zu den mittelalterlichen Ursprüngen des Lemmas vgl. A. Speer, *Sacrificium intellectus*, in: AF 76 (2008) 57–70; ders., *Sacrificium intellectus*, in: I. Atucha u.a. (Hgg.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach = Textes et Études du Moyen Âge 57* (Porto 2011) 649–660.

<sup>38</sup> Courth, *Zur Theologie der eucharistischen Anbetung* [wie Anm. 17], 65.

<sup>39</sup> Thomas von Aquin sagt dies ausdrücklich von der Haltung der *reverentia*; vgl. Bendel-Maidl, *Desiderii interpres* [wie Anm. 4], 286ff.

<sup>40</sup> Vgl. Bossuet, *Sermon sur le culte du à Dieu* [wie Anm. 30], 111.

nen wir der göttlichen Unbegreiflichkeit, die uns fasziniert und zum anbetenden Staunen führt. Die Anbetung läßt den gewöhnlichen dankenden Lobpreis hinter sich, sofern sie sich durch keinen anderen Grund motiviert weiß als durch das Gott-Sein Gottes selbst, das Erscheinen seiner unfaßbaren Herrlichkeit<sup>41</sup>. Es ist daher kein Zufall, daß die großen Lobhymnen des Christentums Gottes Titel und Eigenschaften immer neu aufzählen, sie wiederholend vor unser geistiges Auge stellen. Der Beter »versenkt sich in sie, entfaltet sie, breitet sie gleichsam vor Gott aus und rühmt Ihn um ihretwillen«<sup>42</sup>.

(6) Der Anbetende findet also sein Glück darin, sich selbst von Gott abzuheben, indem er alle diejenigen Wesenseigentümlichkeiten benennt, die Gott fundamental vom Geschöpf unterscheiden. Diese Differenz Erfahrung erweckt Ehrfurcht<sup>43</sup> und ein heiliges Erschrecken des Geschöpfes über die eigene Nichtigkeit angesichts der Heiligkeit Gottes. Doch gerade so wird der Anbetende zur größtmöglichen Selbsterkenntnis geführt, zur Wahrheit der eigenen Nicht-Göttlichkeit und kreatürlichen Kontingenz. Er versteht, daß es im Universum eine Ordnung gibt, die niemand verrücken kann: Gott und Geschöpf sind verschieden, und im Zentrum von allem steht Gott. Weil Anbetung Anerkennung dieser Ordnung ist, Anerkennung der heiligen Herrschaft Gottes über den ganzen Kosmos, ist sie der Grundakt einer theozentrischen Weltansicht. Ihren Standpunkt kann der zunächst unweigerlich an die eigene Ich-Perspektive gebundene Mensch nur dadurch gewinnen, daß er sich zum ek-zentrischen Selbstvollzug auf Gott hin entscheidet und diese Entscheidung immer wieder im Akt der Anbetung erneuert. In diesem »Verlagern des Schwerpunktes vom eigenen Ich in das Geheimnis des lebendigen Gottes«<sup>44</sup> drückt sich in aller Klarheit das paradox erscheinende Lebensideal aus, das Jesus seine Jünger im Evangelium lehrt (vgl. Mk 8, 35par): Je mehr sich der Mensch an Gott verliert, desto mehr gewinnt er sich letztlich selbst<sup>45</sup>. Gott zu loben, so der Religionswissenschaftler van der Leeuw, »bedeutet nicht, daß man nichts von Gott will – im Gegenteil: man will alles von Ihm –, sondern daß man sich selbst und die eigene Mächtigkeit losläßt und sich ganz auf die Macht Gottes stellt«<sup>46</sup>. Klemens von Alexandrien faßt diese Einsicht in ein plastisches Bild: »Wie diejenigen, die sich auf dem Meere an einen Anker hängen, zwar an dem Anker ziehen, ihn aber nicht zu sich heranziehen, sondern vielmehr sich zu ihm hin, so bewegen sich

<sup>41</sup> Das Gloria der Meßliturgie bezeichnet diesen Übergang des Dankes in die Anbetung sehr genau, wenn es sagt: »Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam«. Wir haben, wie es im Epheserbrief heißt, die »Glorie seiner Gnade zu preisen, die er uns geschenkt hat in seinem Sohn« (Eph 1.6); vgl. dazu H. U. von Balthasar, Die Würde der Liturgie, in: ders., Neue Klarstellungen (Einsiedeln 1995) 74–82, hier bes. 76.

<sup>42</sup> R. Guardini, Vorschule des Betens (Einsiedeln u. a. 1956) 88.

<sup>43</sup> Die klassische Theologie spricht vom *timor reverentialis* in der Anbetung; vgl. Suárez, De incarnatione, disp. 51, sect. 2, n. 20 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 551b–552a.

<sup>44</sup> G. Virt, Art. Anbetung IV. Praktisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 1 (Freiburg 1993) 609f., hier: 610.

<sup>45</sup> Insofern darf man sagen: »Auch der Kult geschieht, so sehr der Mensch nach Kräften versucht, Gott das Geschuldete zurückzugeben, nicht um Gottes willen, der in sich selbst voll der Herrlichkeit ist, sondern um des Menschen willen: Darin, daß der menschliche Geist sich Gott unterordnet, um Gott zu verehren, findet er seine Vollendung; der Mensch realisiert, was er ist: geistbegabtes Geschöpf« (Bendel-Maidl, Desiderii interpres [wie Anm. 4], 167).

<sup>46</sup> Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion [wie Anm. 14], 489.

auch die, welche im gnostischen Leben Gott an sich heranziehen wollen, in Wirklichkeit, ohne es zu merken, selbst auf Gott zu; denn wer Gott dient, der dient sich selbst<sup>47</sup>.

(7) Natürlich wäre diese Dialektik falsch verstanden, wenn man mit ihrer Hilfe die Anbetung auf das »selige Ausruhen in der Aneignung des Absoluten«<sup>48</sup> beschränkte und in ihr vor allem das angenehme Versinken in pietistischer Innerlichkeit finden wollte. Zumindest ihrer vorläufigen, irdischen Realität wird man damit nicht gerecht. Weil in der Anbetung in erster Linie Gott zählt, nicht aber wir (mit unseren Wünschen, Bitten, Gefühlen), kann ihrem Vollzug im Vergleich mit dem sonstigen persönlichen Gebet sogar eine größere Strenge und Nüchternheit zugesprochen werden. Nicht immer schenkt sie dem Anbetenden Frieden und Seligkeit, sondern geht zugleich einher mit der beunruhigenden Erfahrung der Fremdheit Gottes und seiner Distanz zur Welt. Die großen Meister des geistlichen Lebens empfehlen darum, daß wir uns in der Anbetung vom Bedürfnis nach besonderen spirituellen Empfindungen (wie Tröstung oder Liebe) und vom Bewußtsein, besondere Gnaden zu empfangen, freimachen sollen<sup>49</sup>. Die Anbetung begnügt sich mit dem reinen Blick auf den Herrn. Im Alten Testament ist die Wüste mit ihrer kargen Abgeschiedenheit der Ort, wo Israel nach der Berührung mit der Idolatrie Ägyptens zur wahren Anbetung zurückgeführt wird, und im Neuen Testament findet sie ihren höchsten Vollzug im einsamen Sterben des Gekreuzigten vor den Toren der Stadt. Davon bleibt die christliche Anbetung zutiefst geprägt.

## **2.2 Die spezifisch christliche Dimension der Anbetung: Hingabe an den Vater durch Christus im Heiligen Geist – und Hingabe an Christus, den Erlöser und Herrn**

Nicht selten ist die theologische Wende zur Anthropozentrik in der jüngeren Vergangenheit damit begründet worden, daß nur sie wirklich jene Anerkennung und Würde ernst nehme, die der Mensch nach biblischem Zeugnis im Bund mit Gott zugesprochen bekommt. Anbetung mag zu den ältesten Ausdrucksformen menschlicher Religiosität gehören<sup>50</sup> – aber hat Christus solche naturhafte Religiosität nicht überwunden, indem er den Seinen ein ganz neues Verhältnis zu Gott geschenkt hat: die Beziehung des geliebten Kindes zum Vater, die sich in der Anrede ebenso ausdrücken muß wie im Gestus des Gebets? Dagegen sieht man in den klassischen Praktiken der Anbetung ein letztlich vorchristliches Gottesbild vorherrschend bleiben, das orienta-

<sup>47</sup> Clemens von Alexandrien, *Stromateis* Lib. 4, c. 23, n. 152 (SC 463, 310); Übers.: BKV, URL: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel239-5.htm>.

<sup>48</sup> So eine Bestimmung der Anbetung beim Schleiermacher-Adepten Carl Schwarz, *Über das Wesen der Religion* (Halle 1847) 26.

<sup>49</sup> Vgl. ein Zitat aus den geistlichen Briefen des Charles de Condren bei H. Bremond, *Heiligkeit und Theologie* (Regensburg 1962) 258: »Je reiner die Kraft Gottes in den Seelen ist, desto weniger fühlen sie diese. Denn Gott und alles, was wirklich göttlich ist, ist unfühlbar und unfaßbar, wir aber fühlen nur das, was unser ist oder uns angepaßt, unsern sinnlichen und geistigen Fähigkeiten entsprechend. Wir haben aber keinerlei Sinn, der es uns ermöglicht, die göttlichen Wirklichkeiten zu erkennen, als nur den Glauben, der uns von ihnen überzeugt, ohne daß wir sie sehen oder empfinden, und der uns niemals täuscht.«

<sup>50</sup> Vgl. etwa Heiler, *Das Gebet* [wie Anm. 13], 46f.

liche Ideal des himmlischen Großkönigs, der um sich herum nur Knechte kennt<sup>51</sup>. Dieser Einwand ist ernst zu nehmen. Ich möchte darauf in zwei Schritten eingehen.

(1) Die Unterwerfung des Menschen im Akt der Anbetung ist im Christentum niemals als Weichen vor Gottes reiner Allmacht verstanden worden. Christliche Anbetung, so hat Guardini immer wieder zurecht betont, ist nicht der Gestus des Besiegten vor dem Größeren und Stärkeren. Die Allmacht, der sich der Anbetende unterwirft, ist die Macht, die sich zugleich als Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte erweist, ist die Heiligkeit, die unserer Verehrung wirklich würdig ist, weil man sich ihr in Sehnsucht und Liebe nähern kann<sup>52</sup>. Deshalb wahrt echte Anbetung in der Unterwerfung immer die menschliche Würde, ja bringt sie wie kaum ein anderer Akt zum Ausdruck, da sie aus der Einsicht in die Wahrheit und der freien Hingabe an sie hervorgeht. Corona Bamberg illustriert dies mit den Worten eines »archaisch afrikanischen Gebet[s]«: »In deiner Größe bin ich groß, mit dem, was du willst, stimme ich überein«<sup>53</sup>.

(a) Wir erkennen dies zum einen, wenn wir die echte Anbetung vergleichen mit der Idolatrie. Hier beugt der Mensch sein Knie vor einem geschöpflichen Gut und gerät dabei in falsche Abhängigkeit, die seine Freiheit letztlich beschädigt oder sogar zerstört. Oberstes Vorbild ihrer Zurückweisung ist Jesus selbst, der das götzendienerische Angebot des Versuchers verwirft, indem er sich zur alleinigen Anbetungswürdigkeit des wahren Gottes bekennt (vgl. Mt 4,19f.). In seinem Gefolge lehnt auch Petrus die Anbetungsgeste des Zenturios Cornelius ab, weil er nur ein Mensch ist (Apg 10,26). Für die frühe Kirche war diese Haltung in der Begegnung mit dem Anspruch des antiken Kaiserkultes unbedingte Verpflichtung<sup>54</sup>. Aber nicht nur in den dramatischen Bekenntnissituationen, sondern ebenso in der täglich neu im Kleinen zu verteidigenden Ziel- und Wertordnung des eigenen Lebens schenkt die Option für Gott dem Anbetenden Freiheit. Wer anbetet, sagt sich von absoluten Ansprüchen relativer Instanzen los; er wird ihnen gegenüber »gelassen«, weil er Gott, dem wahrhaft Absoluten, die erste Stelle überläßt. Die Dinge der Welt offenbaren sich ihm vor dem Angesicht Gottes als das, was sie sind: als endliche, vorläufige Realitäten, in denen der Mensch nicht sein letztes Ziel findet, an denen er aber darum auch niemals zerbrechen und verzweifeln muß<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> »Die Proskynese ist ein alter Bestandteil des persischen Hofzeremoniells«: G. Theissen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen 21992) 218. In Rom blieb sie umstritten, da sie häufig als barbarisch galt (vgl. ebd. 218–222).

<sup>52</sup> Vgl. Guardini, Vorschule des Betens [wie Anm. 42], 88; ders., Der Herr [wie Anm. 25], 580; ders., Die Anbetung [wie Anm. 22], 11f.

<sup>53</sup> C. Bamberg, »In deiner Größe bin ich groß.« Anbetung als Erweis der Freiheit, in: GuL 49 (1976) 249–264, hier: 252.

<sup>54</sup> Vgl. Theophilus von Antiochien (†181/188), An Autolykos 11 (in: A. Heilmann [Hg.], TKV, Bd. 3 [München 1964] 532): »Ich will dem Kaiser lieber Ehre erweisen, indem ich für ihn bete, als indem ich ihn anbete. Anbetung erweise ich nur dem wirklichen und wahren Gott, da ich weiß, daß von ihm der Kaiser bestellt ist. Du wirst mir sagen: »Warum betest du den Kaiser nicht an?« Weil er nicht geschaffen ist, um angebetet, sondern um geehrt zu werden mit rechtmäßiger Ehre.« Weitere Väterbelege bei E. Beurlier, Art. Adoration, in: DThC I (Paris 1923) 437–442, hier: 438.

<sup>55</sup> Vgl. A. Ziegenaus, Anklage oder Anbetung. Zwei gegensätzliche Grundweisen menschlichen Daseins, in: KIBl 65 (1985) 13–17, bes. 16f. Der KKK sagt unter n. 2097: »Die Anbetung des einzigen Gottes befreit den Menschen von der Selbstbezogenheit, von der Sklaverei der Sünde und der Vergötzung der Welt.«

(b) Ein Akt der Freiheit und Würde ist die Anbetung Gottes zugleich deswegen, weil sie möglich bleibt inmitten aller äußeren Unfreiheit, in die ein Mensch schuldlos geraten kann. Die Bewahrung der rechten Anbetung ist das Zeichen innerster Selbständigkeit und Widerständigkeit des Vernunftgeschöpfes Mensch, auch dann, wenn es äußerlich kreatürlichen Mächten und Gewalten scheinbar hilflos ausgeliefert ist. Darum sind die himmlischen Anbetungsszenen in der Geheimen Offenbarung nicht nur als Aufforderung, sondern vor allem als Botschaft der Hoffnung für die Gemeinden in der Bedrängnis zu lesen, an die das apokalyptische Trostbuch gerichtet ist. Die Christen sollten begreifen: Diktatoren können Menschen auf die Knie zwingen, aber sie dazu bringen, ihre Knie aus freier Hingabe zu beugen, kann nur Gott in seiner Heiligkeit. »Das gebeugte Knie und die hingehaltenen leeren Hände sind die beiden Urgebärden des freien Menschen«, lautet ein viel zitiertes Wort, das P. Alfred Delp SJ in der Gefangenschaft niederschrieb<sup>56</sup>, bevor er zu einem Märtyrer des 20. Jahrhunderts wurde.

(c) Ganz generell dürfen wir darum sagen: Die Integrität der Anbetung schützt die Integrität der menschlichen Persönlichkeit<sup>57</sup>. Kult und Heiligkeit, Frömmigkeit und Sittlichkeit bedingen und befördern sich<sup>58</sup>. Je mehr sich ein Mensch anbetend der göttlichen Wahrheit hingibt, desto intensiver wird er derselben Wahrheit auch in allen anderen Bereichen seines sittlichen Lebens die Ehre zu geben versuchen. Jeder Tugendakt, der irgendwie die Unterwerfung unter Gott zum Ausdruck bringt, so lehrt Suárez, kann ein innerer Akt der Anbetung werden<sup>59</sup>. Denn der Mensch soll nach den Worten des Apostels buchstäblich »alles zur Verherrlichung Gottes tun« (1 Kor 10,31). So falsch es allerdings wäre, Gottes- und Nächstenliebe gegeneinander auszuspielen, so bedenklich wäre es auch, im Interesse des Humanum die Kontemplation ganz auf die Aktion reduzieren zu wollen. Es ist aus christlicher Sicht ein falscher Weg, die ausdrückliche Liebesbezeugung gegenüber Gott für unnötig zu erklären, wenn man ihn nur in den Menschen liebt, die der Hilfe bedürfen<sup>60</sup>. Denn der ausdrückliche Vollzug der Anbetung, vor allem in seiner liturgischen Gestalt, ist notwendig, damit der Mensch die Grundhaltung der Hingabe an Gott, des Sich-Ver-schenken an ihn lernen und einüben kann. Aus dem Kult heraus soll sie dann dem Vorbild Christi entsprechend in einen Habitus münden, der auch unser Verhältnis zu den Menschen bestimmt. Gerade durch ihren selbstlosen, zweckfreien Vollzug formt

<sup>56</sup> Vgl. A. Delp, *Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung, 1944–1945* (Frankfurt 1963) 116.

<sup>57</sup> Vgl. Guardini, *Der Herr* [wie Anm. 25], 581: »Die Reinheit des Geistes hängt mit der Wahrheit zusammen. Jener Geist ist rein, in welchem die Unterschiede gezogen und die Grenzen bewahrt werden; der das Große groß nennt, und das Kleine klein; der niemals Ja in Nein verkehrt und Nein in Ja; der Gut und Böse durch das unbedingte Entweder-Oder geschieden hält, welches zwischen sie gesetzt ist.« Vgl. auch ders., *Die Anbetung* [wie Anm. 22], 13f.

<sup>58</sup> Dies zeigt an den Texten des hl. Thomas Bendel-Maidl, *Desiderii interpres* [wie Anm. 4], 167.

<sup>59</sup> »Unde dicitur secundo, omnem actum virtutis tam internum quam externum, in quo fuerit proportio aliqua ad significandam animi submissionem, posse esse objectum et materiam circa quam proxime versetur interior affectus adorationis«: Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 2, n. 27 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 554a.

<sup>60</sup> Vgl. die Anmerkungen bei H. U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* (Einsiedeln <sup>5</sup>1993) 80–84.

die Anbetung in ganzheitlicher Weise die Persönlichkeit des Menschen und befähigt ihn zu wahrhaft christusförmigem Handeln in allen Bereichen des Lebens. Darum ist anbetende Liturgie immer auch eine Schule der Caritas, ein Ort, wo christliches Ethos vermittelt und eingeübt wird<sup>61</sup>. Und umgekehrt wird das ganze Leben des Christen zum Ausweis und Beleg dafür, ob seine Anbetung echt und ernst ist. Anbetung darf niemals ein punktueller, auf Gebet und Ritus eingegrenzter Vollzug bleiben, sondern muß ein Zustand, eine das ganze Dasein ergreifende Prägung durch die Tugend der *religio* werden<sup>62</sup>, die Bewegung andauernder Hingabe und umfassender »Proexistenz«. Allein deswegen läuft eine anthropologisch motivierte Kritik am Akt der Anbetung ins Leere.

(2) Gewiß gehört die Anbetung, wie die ältere Theologie stark betont hat, unter diejenigen religiösen Pflichten, die dem Menschen schon natürlicherweise, unabhängig von der Christusoffenbarung einsichtig sein können, weil sie zu den Forderungen der Gerechtigkeit gehören, die er auch Gott gegenüber zu erfüllen hat. Wenn die Gerechtigkeit im Kern darin besteht, »jedem das Seine zu geben«, dann entspricht es dem Geschöpf, seinem Herrn und Gott, von dem er in jeder Faser seiner Existenz abhängig und abhängig ist, höchste Verehrung zu zollen. Anbetung ist »Bringschuld« der Kreatur gegenüber Gott, »der naturgegebene Widerstrahl des Lichtes Gottes, welches auf das geistige Geschöpf fällt«<sup>63</sup>. Damit scheint der Anbetung freilich ein spezifisch christliches Gepräge zu fehlen.

(a) An dieser Stelle lohnt wiederum der Blick ins Neue Testament. Das Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen in Joh 4 gehört zu den wenigen Stellen, an denen aus dem Munde Jesu ein ausdrückliches Wort zum Thema »Anbetung« überliefert ist<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Vgl. Benedikt XVI., Ansprache an die Römische Kurie (22. Dezember 2005) in: AAS 98 (2006) 45: »Nur im Anbeten kann tiefes und wahres Empfangen reifen. Und gerade in diesem persönlichsten Akt der Begegnung mit dem Herrn reift dann auch die soziale Sendung, die in der Eucharistie enthalten ist und nicht nur die Grenze zwischen dem Herrn und uns, sondern vor allem auch die Grenzen aufreißen will, die uns voneinander trennen.« (Siehe auch die Reflexionen bei D. von Hildebrand, Liturgie und Persönlichkeit (Salzburg 1934); für unser Thema bes. 56–102 (»Der Geist der Ehrfurcht / der Wertantwort in der Liturgie«).

<sup>62</sup> Bérulle spricht von der Anbetung *par état* und nicht bloß *par actions* (Discours de l'état et des grands de Jésus, in: Œuvres complètes, ed. Migne [Paris 1856] 239). Vom heiligen Franz von Assisi »berichtet sein Biograph Thomas a Celano, er habe »nicht so sehr gebetet, sondern sei vielmehr ganz zum Gebet geworden« (Heiler, Das Gebet [wie Anm. 13], 223). Ähnliches wird auch von anderen Heiligen bezeugt. Das Zweite Vatikanum hat die Berufung dazu, »überall Anbeter in heiligem Tun« zu sein und dadurch »die Welt Gott zu weihen«, allen Getauften zugesprochen (LG 34; vgl. auch LG 41).

<sup>63</sup> L. Scheffczyk, Das »immerwährende Gespräch« – heute unterbrochen? Vom Sinn des Gebetes und seiner Gefährdung, in: H. Pfeil (Hg.), Unwandelbares im Wandel der Zeit, Bd. 2 (Aschaffenburg 1977) 137–160, hier: 155.

<sup>64</sup> Vgl. zum folgenden: J. Horst, Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart = NTF III/2 (Gütersloh 1932) 293–307; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 1–4 = HThK IV/1 (Freiburg 1979) 469–475; J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, I. Teil a = Geistliche Schriftauslegung 4/1a (Düsseldorf 1981) 292–301; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes = ÖTBK 4/1 (Gütersloh-Würzburg 1991) 209f.; O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (Tübingen 1994) 118–127; B. Schwank, Evangelium nach Johannes (St. Ottilien 1996) 145f.; C. S. Keener, The Gospel of John. A Commentary (Peabody/Ma. 2003) 615ff.; E. Peterson, Johannesevangelium und Kanonstudien = Ausgewählte Schriften 3 (Würzburg 2003) 183–190; K.-H. Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament = WUNT 197 (Tübingen 2006) 321–324; M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes, Kap. 1–12 (Regensburg 2009) 319–329.

Daß Anbetung der zentrale religiöse Akt ist, der allein Gott gilt, steht darin nicht zur Diskussion, sondern wird selbstverständlich vorausgesetzt. Stattdessen kreist die Passage des Dialogs um die Frage nach dem rechten Ort der Anbetung. Damit klingt der alte Streit zwischen Juden und Samaritanern um den religiösen Vorrang der Kultstätten Jerusalem bzw. Berg Garizim an. Jesu Antwort sprengt die seit Jahrhunderten polemisch geführte Debatte: Nicht der geographische Ort ist seinen Worten nach maßgeblich für die Anbetung, sondern es kommt auf die Bedingungen an, unter denen sie vollzogen wird. Die »Anbetung in Geist und Wahrheit« soll an die Stelle der Anbetung treten, die sich bestimmten Heiligtümern verpflichtet weiß. Diese Worte scheinen der Tempelkritik der Propheten nahestehen, die nach Ostern deutlich im Kreis der Hellenisten der Jerusalemer Urgemeinde um Stephanus aufgegriffen worden war<sup>65</sup>. Jesu eigenes kritisches Verhältnis zum Tempel, das nach heutiger exegetischer Einsicht zum Anlaß für seine Verhaftung wurde, läßt sich ebenfalls mit dem Motiv in Verbindung bringen. In diesem Fall würde die Kritik, die Jesus übt, vor allem auf die zu grobe, materielle Auffassung einer religiösen Haltung abzielen, die den Herrn der Welt faktisch behandelt wie einen Götzen, der nach Menschenart an ein Haus (und sei es den Jerusalemer Tempel) gebunden ist. Viele der klassischen Ausleger, auch aus dem katholischen Bereich, haben Joh 4 primär in diesem Licht gelesen<sup>66</sup> – mit der Konsequenz, daß sie sich anschließend herausgefordert sahen zu begründen, weshalb ein äußerlich-sichtbarer Kult, wie ihn die katholische Kirche kennt, nicht im Widerspruch zur Intention Jesu steht. Die neuere Exegese setzt meistens anders an. Nach Jürgen Becker ist Jesu Kultkritik hier nicht aufklärerisch zu verstehen (als Zurückweisung »blutiger Opfer«), nicht prophetisch (als Ablehnung bloß »äußerlicher« Vollzüge), nicht philosophisch (als Erinnerung an die Erhabenheit eines Gottes, der keines Opfers bedarf) und auch nicht gnostisch (als Beleg für den Vorrang des »Geistigen« vor allem »Fleischlichen«)<sup>67</sup>. Vielmehr geht es um eine offenbarungstheologische Neubestimmung der Anbetung, die aus dem Kommen Christi und der Sendung des Geistes resultiert. Nicht zufällig spricht Jesus von der Anbetung nicht bloß »Gottes«, sondern des »Vaters«, und spielt damit auf sein eigenes einzigartiges Gottesverhältnis an, an dem die Menschen von nun an teilnehmen sollen. Diese Teilnahme ist konkret ermöglicht durch die eschatologische Gabe des »Geistes« – aus »Wasser

<sup>65</sup> Erinnert sei an die Worte seiner Verteidigungsrede vor dem Hohen Rat: »[...] der Höchste wohnt nicht in Wohnungen, die mit Händen gemacht sind, wie der Prophet spricht: ›Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße. Was für ein Haus wollt ihr mir bauen, spricht der Herr, oder welches ist der Ort meiner Ruhe? Hat nicht meine Hand dies alles gemacht?‹ (Jes 66,1 f.)« (Apg 7,48–50).

<sup>66</sup> Vgl. etwa Cornelius a Lapide. *Commentaria in Sacram Scripturam*, Tom. 16: In SS. Lucam et Joannem (Paris 1866) 361b: »Spiritus ergo hic significat spirituales cultum fidei, spei, charitatis, religionis, devotionis, contritionis caeterarumque virtutum, quibus a Christianis, non per umbras et figuras, sed ›in veritate‹, id est verissime, rectissime et propriissime Deus colitur. ›In veritate‹ ergo, hoc est vero, recto, sincero proprio Deoque digno cultu, quo Deus delectatur et gaudet, juxta illud Psal. L, 18: ›Holocaustis non delectaberis: sacrificium Deo Spiritus cottibulatus.‹ Et illud Psal. XLIX, 23 : ›Sacrificium laudis honorificabit me.‹ Et Psal. IV, 6 ›Sacrificate sacrificium justitiae, et sperate in Domino.‹ Et Psal. XLIX, 13: ›Numquid manducabo carnes taurorum? etc., immola Deo sacrificium laudis.‹«

<sup>67</sup> Vgl. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* [wie Anm. 64], 209.

und Geist« wiedergeboren zu werden, hatte Jesus schon im Gespräch mit Nikodemus (vgl. Joh 3,3–8) als Bedingung der Zugehörigkeit zum Gottesreich definiert<sup>68</sup>, und er selbst ist es, von dem nach Ausweis des Johannesevangeliums dieses Zentralmoment präsentischer Eschatologie abhängt (vgl. Joh 1,17)<sup>69</sup>. Ganz ähnlich betont Paulus an vielen Stellen, daß das Gebet der Christen nur »im Geist« möglich ist<sup>70</sup>, der jedem Glaubenden mitgeteilt wird, wenn er in der Taufe zum »Kind Gottes« gemacht wird und Anteil an der Sohnschaft Christi erhält.

(b) Mit Blick auf den Einwand, von dem wir ausgegangen waren, können wir sagen: So sehr die Geste der Anbetung den christlichen Beter mit den Beterinnen aller Religionen verbindet, die sich klein machen vor der heiligen Majestät und ihr eigenes Leben ganz und gar der Verfügung Gottes anheimzustellen suchen<sup>71</sup>, so sehr trennt die Anbetung doch zugleich die Christen von allen, die außerhalb des Neuen Bundes stehen. Denn nur die christliche Anbetung ist im Heiligen Geist Teilnahme am Sohnesvollzug Jesu. Christen beten darum nicht bloß das höchste Wesen der Metaphysik an, den durch seine Distanz zur Welt namenlosen Gott der Philosophen. Sie beten den Gott an, der diese unendliche Distanz überbrückt und in Jesus Christus seinen wahren Namen geoffenbart hat (vgl. Joh 17,6), indem er als Geheimnis sich verschenkender Liebe berührbar geworden ist für die Menschen. In der Anbetung eines Christen wird das Staunen vor der Unbegreiflichkeit Gottes vom noch größeren Staunen über die Berufung zur Teilnahme an seinem trinitarischen Leben umschlossen, wird die Unterwerfung der Kreatur unter die göttliche Majestät geformt durch die Liebe des Kindes zu seinem Vater<sup>72</sup>. Christliche Anbetung als symbolischer Vollzug bejahter Geschöpflichkeit soll niemals ein bloßer Akt des Sich-klein-Machens vor dem obersten Herrn sein, sondern immer zugleich liebende Selbst-Übereignung an den Gott, der uns in Christus nicht als Knechte, sondern als Freunde und Hausgenossen in Ewigkeit anspricht (vgl. Joh 15,15; Eph 2,19). Wie die Berufung in die Gotteskindschaft ist dann auch das Anbeten-Können keineswegs Ausdruck kreatürlicher Selbstmächtigkeit. Vielmehr ist es Inbegriff der erwählenden Gnade Gottes und Teil seines Geschenkes an die Menschen<sup>73</sup>.

(c) Die durch Christus im Geist geschehene Selbstkundgabe Gottes gibt damit auch der Anbetung einen neuen »Ort«. Dieser Ort ist der »Sohn« des »Va-

<sup>68</sup> Vgl. Schnackenburg, Das Johannesevangelium [wie Anm. 64], 471.

<sup>69</sup> Vgl. ebd. 473.

<sup>70</sup> Vgl. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament [wie Anm. 64], 95–106.

<sup>71</sup> Vgl. Vat. II, LG 16: »Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.«

<sup>72</sup> Horst, Proskynein [wie Anm. 64], 199, verweist hier mit Recht auf Röm 8,15: »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!« Zum »trinitarischen Seinsgrund des Gebetes« vgl. auch Scheffczyk, Das »immerwährende Gespräch« [wie Anm. 63], 147–152.

<sup>73</sup> Klar bringt dies eine Wochentagspräfation des Meßbuchs zum Ausdruck: »In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, allmächtiger Vater zu danken und deine Größe zu preisen. Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil durch unseren Herrn Jesus Christus.«



ters«<sup>74</sup>. In ihm hat Gott »sein Zelt unter den Menschen aufgeschlagen«, »Gnade und Wahrheit« kommen mit ihm. Die »Stunde« der wahren Anbetung, auf die in Joh 4 angespielt wird, ist die gegenwärtige Stunde, das heißt aus der Perspektive des Evangelisten: die mit Christi Ostersieg endgültig angebrochene Stunde, in der die vom Sohn verheißene Gabe des Geistes die Christen in ein neues Gottesverhältnis und damit auch in eine neue Beziehung der Anbetung führt. Ob man in der Formulierung »Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit« eine ausdrücklich trinitarische Dimension erkennen will oder eher nicht<sup>75</sup>, ist dabei zweitrangig. Fest steht: Es ist Christi auferstandener, pneumatisierter Leib, der von nun an die Stelle des Tempels einnimmt. »Im Pneuma, im Heiligen Geist Gottes, in der dritten Person innerhalb der Trinität«, so Erik Peterson in seinem Johanneskommentar, »kommt es allein zu einer legitimen Ablösung von den alten Kultstätten auf dem Garizim und in Jerusalem«<sup>76</sup>. Nach den geisterfüllten, im Geist-Leib Christi verbundenen Menschen »sucht« der Vater geradezu. Nicht den Einzelnen hat Jesus im Blick, wenn er im Plural von den »wahren Anbetern« spricht, sondern jene Gemeinschaft<sup>77</sup>, die sich nach Ausweis der paulinischen Briefe in ihrer Ganzheit als »Tempel des Heiligen Geistes« verstanden hat, in dem Gott das »Opfer des Lobes« dargebracht wird (2 Kor 3,16; Hebr 13,15). Wahre Anbetung hat von nun an ihren Ort in der Kirche Jesu Christi. Sie besteht fort, während der Tempel in Jerusalem zerstört wird<sup>78</sup>. Vor allem ihre Liturgie hat die Kirche darum seit ältester Zeit als fortdauernde Anbetung des Vaters verstanden. Der römische Meßkanon bringt dies im biblischen Wort vom *sacrificium laudis*, dem »Opfer des Lobes«, zum Ausdruck, das die Kirche darbringt<sup>79</sup>. Seit der syrischen Didaché und Clemens von Rom haben die Theologen in der Eucharistie die Prophetie des Maleachi über das »reine Opfer« der rechten Gottesverehrung erfüllt gesehen (Mal

<sup>74</sup> Diese qualitative Erneuerung haben auch die klassischen Ausleger unserer Stelle keineswegs verkannt; vgl. etwa Cornelius a Lapide, *Commentaria* [wie Anm. 66], 362a: »Samarita ergo Deum adorat in monte, localiter; Judaeus in umbra, figuraliter; Christianus in spiritu et veritate, vere et spiritualiter.« Auch die trinitarische Auslegung wird ebd. von Cornelius erwähnt: »Symbolice, S. Athanasius, epist. ad Serapionem: Oportet, ait, adorare Deum, scilicet, Patrem in veritate, id est in Filio et in Spiritu Sancto, hoc est, oportet adorare Deum trinum et unum, oportet adorare S. Trinitatem, ac tres ejus personas.« Man könnte ebenfalls auf Basilius von Caesarea (†379), *De spiritu sancto/Über den Heiligen Geist*, c. 26, n. 64 (*Fontes Christiani* 12 [Freiburg 1993] 268ff.) verweisen.

<sup>75</sup> Vgl. Keener, *The Gospel of John* [wie Anm. 64], 618: »Just as we understood 3:5 as a hendiadys based on John's usage elsewhere, reading ›water and Spirit‹ as ›water, that is, the Spirit‹ or ›the water which represents the Spirit‹ here we may understand ›Spirit and truth‹ as a stylistic variant of the later and clarifying phrase, ›the Spirit of truth‹ (14:17; 15:26; 16:13).« Für diese Deutung votiert bereits Joh. Maldonatus, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, tom. 2 (Mainz 1874). In Joh. 4,22, 527b: »Possumus etiam meo quidem iudicio spiritum et veritatem pro eodem accipere, quemadmodum et Cyrillus videtur interpretari, ut gratiam novi testamenti, et quidquid ad statum pertinet legis Evangelicae, spiritum appellet, legem Moysis corpus fuisse significet, quia Evangelium quasi anima, hoc est spiritus legis est.«

<sup>76</sup> Peterson, *Johannesevangelium* [wie Anm. 64], 188.

<sup>77</sup> Vgl. Schwank, *Evangelium nach Johannes* [wie Anm. 64], 145.

<sup>78</sup> Vgl. Ostmeier, *Kommunikation mit Gott und Christus* [wie Anm. 64], 351 (zur Theologie der Johannes-Apokalypse).

<sup>79</sup> Biblische Anknüpfungspunkte sind u.a. Ps 50,23 oder Hebr 13,15. Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (Freiburg <sup>3</sup>1962) Bd. 2, 143.209.

1,11), und zuweilen erhält sie bei den Vätern den Namen der *latreía*, der »Anbetung« schlechthin<sup>80</sup>, die als wesentliches Anliegen alle alten Eucharistiegebete bestimmt<sup>81</sup>. Das Zweite Vatikanum hat die latreutische Prägung und Zielbestimmung der Liturgie auch für unsere Zeit neu in Erinnerung gerufen. Die »heilige Liturgie«, so heißt es in *Sacrosanctum Concilium*, ist »vor allem Anbetung der göttlichen Majestät« (SC 33), und von der Eucharistie wird gesagt, daß sie nicht bloß in »höchstem Maß« die Heiligung der Menschen ermöglicht, sondern zugleich »die Verherrlichung Gottes« vollzieht, »auf die alles Tun der Kirche als auf sein Ziel hinstrebt« (SC 10).

(3) Der Versuch, die spezifisch christliche Gestalt der Anbetung zu erfassen, kann noch einen Schritt weitergehen. Wenn es, wie wir im Blick auf Joh 4 gesehen haben, das Kommen des Sohnes und die Sendung des Geistes sind, die wahre Anbetung des Vaters ermöglichen, dann liegt die Frage nahe, ob nicht der menschengewordene Sohn selbst als der vollkommene Anbeter des Vaters begriffen werden darf, als Haupt jenes pneumatischen Leibes, in dem alle anderen teilnehmen dürfen am Vollzug des unüberbietbaren Gotteslobes. Die Theologie hat lange gezögert, in der Lehre über die Anbetung diese letzte Christozentrik anzuerkennen; offenbar fürchtete man, bei der Rede über »Christus als Anbeter« die eigene göttliche Anbetungswürdigkeit des inkarnierten Sohnes in den Schatten zu stellen und in das Fahrwasser arianischer Vorstellungen zu geraten<sup>82</sup>. Diese Sorge hat sich als unberechtigt erwiesen. In seiner Liturgiekonstitution lehrt das Zweite Vatikanum: »Als der Hohepriester des Neuen und Ewigen Bundes, Christus Jesus, Menschennatur annahm, hat er in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Die gesamte Menschengemeinschaft scharf er um sich, um gemeinsam mit ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen« (SC 83).

(a) Aus biblischer Perspektive mag man den Anknüpfungspunkt für dieses Verständnis im Beten Jesu selbst suchen, von dem uns die Evangelien an zahlreichen Stellen berichten und das Joseph Ratzinger als den »wahr[e]n Ursprung dieses Wortes ›der Sohn‹«<sup>83</sup> bezeichnet hat. Als der »Christus«, der mit der Fülle des Geistes Ge-

<sup>80</sup> Vgl. Eusebius, Über das Leben des Kaisers Konstantin, I. 4, c. 71 (ed. F. Winkelmann = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 7,1 [Berlin 1975] 149, Z. 23). Zum Verständnis als Lobopfer mit Bezug auf Mal 1,11 vgl. H. Moll, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer = Theoph. 26 (Köln-Bonn 1975) 198 u.ö.; K. S. Frank, Maleachi 1,10ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche, in: ThPh 53 (1978) 70–78.

<sup>81</sup> Zum anbetenden Charakter der Eucharistiefeier mit vielen konkreten Zeugnissen: R. Meßner, Unterschiedliche Konzeptionen des Meßopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: A. Gerhards / Kl. Richter (Hg.), Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt = QD 186 (Freiburg 2000) 128–184; C. L. Rossetti, »Dieu adorant Dieu«. Dall'adorazione eucaristica all'eucaristia come adorazione del Padre, in: EO 24 (2007) 63–98. Über der Konzentration auf die Eucharistie darf nicht vergessen werden, daß auch alle anderen liturgischen Vollzüge der Kirche anbetenden Charakter haben, vor allem die Stundenliturgie.

<sup>82</sup> Vgl. Maldonatus, In Io. [wie Anm. 75] IV, 21, 525a: »Video paulo post dicere: *Nos adoramus, quod scimus, quasi sese adoratoribus adnumeret, sed cur eo loco ita loquatur, illic rationem reddemus.*« Aus Furcht, der arianischen Deutung der Stelle Unterstützung zu bieten, wird aber im folgenden die Möglichkeit ausgeschlossen, daß sich Christus unter die »Anbeter des Vaters« gezählt haben könnte (vgl. zu v. 22, 526a).

<sup>83</sup> J. Ratzinger, Jesus von Nazareth, Bd. I (Freiburg 2007) 395.

salbte, der er nach dem Zeugnis der Taufperikope und der Kindheitsgeschichten ist, steht Jesus von Nazareth in einer ursprünglichen Verbindung zum Vater, in einem dauernden Dialog mit ihm, in einer Beziehung, die kein anderes Ziel hat, als den Namen Gottes groß zu machen. Immer wieder berichten die Evangelien davon, wie Jesus sich zurückzieht, um zum Vater zu beten. Er sucht die Einsamkeit der Morgenfrühe und der stillen Wüsten- und Bergesorte, um allein vor Gott zu stehen (vgl. Mk 1,35)<sup>84</sup>. Es ist kaum zu bezweifeln, daß dieses Gebet, wie jedes Sprechen zu Gott in der biblischen Religion, vor allem Anbetung und Lobpreis war. Dem entspricht, daß im Vaterunser-Gebet, das Jesus seinen Jüngern aus der verborgenen Mitte seines eigenen Betens geschenkt hat, die »Heiligung des göttlichen Namens« an der Spitze aller Bitten steht. Dieses im Gebet formulierte »Programm« hat Jesus in seinem Handeln Wirklichkeit werden lassen. Gegen den Verführer hat er das Bekenntnis zur alleinigen Anbetungswürdigkeit Gottes abgelegt und damit seine Unberührtheit durch die Sünde bewiesen. Seine Heiligkeit erwies sich darin, daß er den Willen Gottes über alles stellte. Weil Jesus in der prophetischen Zeichenhandlung der Tempelreinigung die »Erneuerung der Gottesverehrung auf ihre wahre Form hin« suchte, kann man sagen, daß es »am Ende der ›Eifer‹ Jesu für die rechte Anbetung [war], der ihn ans Kreuz brachte«<sup>85</sup>. Wie in Anbetungshaltung auf dem Boden niedergestreckt<sup>86</sup>, hat er dem Vater am Ölberg sein menschliches Geschick radikal anheimgestellt (vgl. Mt 26,39). Der Verherrlichung Gottes diente aber auch alles, was er zuvor für die Menschen tat: wenn er sie lehrte und ihnen das Gesetz auslegte, wenn er die durch die Sünde zerbrochene Schöpfungsordnung wiederherstellte und in seinen Heilungen die entstellte Gottebenbildlichkeit der an Leib und Seele Erkrankten erneuerte. Die Wunder und Dämonenaustreibungen Jesu genauso wie seine Gleichnisse und ethischen Weisungen waren öffentliche Proklamation der Königsherrschaft Gottes. »Vater, ich habe dich auf der Erde verherrlicht«, kann Christus darum bei Johannes voller Gewißheit sagen, bevor er in den Tod geht (vgl. Joh 17,4). Das Ideal einer Anbetung in »Geist und Wahrheit« (Joh 4,23) ist in seiner Gestalt unüberbietbare Realität geworden. Jesus ist darum, so drückt es einmal Hans Urs von Balthasar aus, »nicht ein Anbeter unter andern, er ist der Anbeter schlechthin, in dem alle Anbetung in Geist und Wahrheit sich sammelt, zu ihrer Wahrheit sich läutert, in Geist sich wandelt, alles, was zur Heiligkeit Gottes hinstrebt und an ihr teilgewinnen möchte, in das Feuer des Allerheiligsten eingegliedert wird«<sup>87</sup>.

(b) Daß Christus als Mensch der wahre Liturg, der Hohepriester des vollendeten Gotteslobs war, ist in der Geschichte der christlichen Spiritualität vielleicht nirgendwo so eingehend reflektiert worden wie in der großen geistlichen Schule Frankreichs im 17. und 18. Jahrhundert, der vor allem durch das Oratorium geprägten *École fran-*

<sup>84</sup> Vgl. Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 213: »Auffällig ist, dass Jesus zum Beten die Einsamkeit sucht: Wenn sich Jesus von den Jüngern absondert, betet er, und wenn er betet, zieht er sich zurück.« Dazu auch K. Berger, Jesus (München 2004) 137–149.

<sup>85</sup> J. Ratzinger, Der Geist der Liturgie (Freiburg 2000) 37.

<sup>86</sup> Vgl. Horst, Proskynein [wie Anm. 64], 177.

<sup>87</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, Verehrung des Allerheiligsten [wie Anm. 17], bes. 112.

çaise<sup>88</sup>. Wir wollen an sie deswegen hier erinnern, weil sie die ganze theologische Tiefe einer »Theologie der Anbetung« herausgestellt hat und damit von ihrem Zentrum im Pariser Seminar *Saint Sulpice* für viele Priestergenerationen bis ins 20. Jahrhundert hinein prägend geworden ist. Die Anbetungsspiritualität bei Card. Pierre de Bérulle (1575–1629), bei François Bourgoing (1585–1662), Charles de Condren (1588–1641), Jean-Jacques Olier (1608–1657) und vielen anderen wurzelt in der Betrachtung der Menschwerdung Gottes als des Grundgeheimnisses der christlichen Religion. Was eben mit einigen Stichworten als biblischer Befund aus den Evangelien in Erinnerung gerufen wurde, haben die französischen Theologen im Licht des entfalteten christologischen Dogmas tiefer zu verstehen gesucht. Das Mysterium der Anbetung in der Gestalt Jesu, so lehren uns die geistlichen Meister der *École française*, wurzelt in der hypostatischen Union, der Aufnahme der menschlichen Natur Jesu in die Person des göttlichen Sohnes. Ihre Verwirklichung liegt im gottmenschlichen Sein Jesu als solchem begründet. Indem Christi menschliche Natur ohne eigene Personalität ist und allein in der Person des Sohnes Gottes subsistiert, nimmt sie teil an der reinen Beziehunghaftigkeit dieses Sohnes gegenüber dem Vater. Denn die göttlichen Personen sind nichts anderes als die reine Beziehung in der Einheit des göttlichen Wesens, der Sohn ist nichts anderes als das ewige Herkömftigsein vom Vater und die Relation zu ihm als seinem Ursprung. Als Mensch war Jesus von Nazareth durch die *gratia unionis* in einer einzigartigen Weise dazu bestimmt und befähigt, im Vollzug seiner Existenz nicht sich selbst zu suchen, keine eigenen Interessen zu verfolgen, sondern vielmehr in geschöpflicher Abbildung und Gestalt jene reine Verwiesenheit auf Gott zur Erscheinung zu bringen, die das Verhältnis des ewigen Sohnes zum Vater prägt – und das bedeutet für die Menschheit Jesu: die reine Hingabe, die reine Anbetung. Was immer er tat, war Anbetung des Vaters. Darum erscheint die Einzigartigkeit des Gottmenschen Jesus Christus vor allem als Einzigartigkeit der Anbetung, wie sie in der geschöpflichen Welt zuvor niemals existierte. Schon immer, so schreibt Kardinal Bérulle, gab es anbetende Geister und einen angebeteten Gott; aber einen anbetenden Gott, wie er in Jesus Christus auf die Erde gekommen ist, gab es vorher nie<sup>89</sup>. Bérulle legt damit geradezu ein anbetungstheologisch variiertes *Cur Deus homo*-Argument vor: Gott ist Mensch geworden, weil nur der menschengewordene Sohn den Vater so erkennt und liebt, daß er ihm die vollkommene Huldigung darbringen kann<sup>90</sup>. Nur Gott ist Gottes würdig. Die zuvor immer unvollkommene Anbetung durch die Kreatur wird nun im menschengewordenen Sohn Jesus von Nazareth durch Gott selbst in reiner Gestalt vollzogen. Die Hingabe Christi am Kreuz ist in dieser Sicht eigentlich nichts anderes als die

<sup>88</sup> Vgl. zum folgenden auch Bremond, Heiligkeit und Theologie [wie Anm. 49], 119–153; R. Hoornaert, Lobet den Herrn. Betrachtungen (Regensburg 1959) 30–35, 158–163; M. Dupuy, Bérulle. Une spiritualité de l'adoration, Tournai 1964; W. M. Thompson, An Introduction to the French School, in: ders. (Hg.), Bérulle and the French School. Selected Writings (Mahwah/New Jersey 1989) 3–101, bes. 32–76.

<sup>89</sup> P. de Bérulle, Discours de l'état et des grandeurs de Jésus [wie Anm. 62], 149–404, hier: Discours premier, 150.

<sup>90</sup> Vgl. Bremond, Heiligkeit und Theologie [wie Anm. 49], 246.

letzte Konsequenz des Inkarnationsgeheimnisses: der unüberbietbare Ausdruck dafür, daß die menschliche Natur in Christus ganz und gar auf die Verherrlichung des Vaters ausgerichtet ist, daß sie nichts für sich behält, sondern sich ganz weggibt und verschenkt, um in der Unterordnung unter seinen Willen seine Majestät anzuerkennen<sup>91</sup>. Das Kreuzesopfer Christi ist dann primär Lobopfer, Akt der Anbetung, in letzter Eindeutigkeit und unüberbietbarer Radikalität die liebende Erfüllung des göttlichen Auftrags, die das Leben Jesu von Beginn an bestimmt hat. In der Gemeinschaft mit dieser Gottesverehrung Jesu Christi gründet für die Schule Bérulles die ganze christliche Religion. Der menschengewordene Sohn will als Haupt der Menschheit alle anderen in sich zur wahren Anbetung vereinen. Um dieses Ziel in Christus zu erreichen, muß der Mensch seine Existenz gnadenhaft in jene totale Haltung der Bezogenheit auf Gott umgestalten lassen, welche die geschöpfliche Natur Christi natürlicherweise in der Person des Wortes bestimmte. Die starke Fokussierung der bérullianischen Spiritualität auf die Preisgabe jedes eigenen Wollens und Tuns, auf das Opfer, ja auf Entäußerung und Selbstverneinung (*anéantissement*) ist nicht Aufruf zu quietistischer Passivität, sondern versteht sich als Ermöglichung der vollkommenen Anbetung in der Einheit mit Christus und den Haltungen seines Herzens: »Um die Heiligkeit (Gottes) anzubeten und sich ihr zu weihen, muß man auf sich selbst und alles eigene Interesse verzichten. Man muß sich Gott geben, um nur für ihn zu leben, nur für ihn zu sein, nur für ihn zu handeln und zu leiden in diesem Leben«<sup>92</sup>.

(c) Auch aus dieser Perspektive wird klar, daß Anbetung keineswegs ein paganes Relikt im Christentum ist, das in der Neudefinition des Gottesverhältnisses durch Christus eigentlich keinen Platz mehr findet. Vielmehr wird die Anbetung als religiöse Pflicht gleichzeitig bewahrt und erhoben zu einem zentralen Moment in der neuen Gottesbeziehung, in die der Getaufte eintreten darf. Der Christ beugt sein Knie vor Gott und wirft sich vor ihm nieder, wie es auch der Jude oder Muslim tut. Aber anders als diese begreift er in letzter Tiefe, wem er seine Anbetung entgegenbringt und warum: dem Gott, den er Vater nennen darf, der ihn aus Liebe berufen, geheiligt und erwählt hat und der ihm seinen Geist ins Herz gelegt hat, damit er in Christus anbeten kann, wie es Gott gebührt und gefällt. Im Neuen Bund ändert sich die Majestät des unbegreiflichen Gottes ebenso wenig wie das grundlegende Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Aber dieses Verhältnis wird nun umfassen von der übernatürlichen Berufung zur Teilnahme am innertrinitarischen Leben Gottes selbst, zu dem wir im Sohn Jesus Christus Einlaß erhalten. Anbetung ist darum in ihrer christlichen Tiefendimension Unterwerfung unter Gott als liebende Verei-

<sup>91</sup> Problematisch erscheint der durch Adrienne von Speyr inspirierte Versuch Hans Urs von Balthasars, die Anbetung Jesu *unmittelbar* innertrinitarisch im ewigen Verhältnis des göttlichen Sohnes zum Vater angelegt zu sehen (vgl., Theodramatik IV. Das Endspiel [Einsiedeln 1983] 84; Adrienne von Speyr, Die Welt des Gebetes [Einsiedeln 1992] 21–65). Damit wird verwischt, daß Anbetung letztlich immer das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer voraussetzt und darum »von Gott gegenüber Gott« erst in der inkarnatorischen Vollzugsgestalt realisiert werden kann.

<sup>92</sup> Ch. de Condren, Geistliche Briefe, übers. von B. Kiesler (Freiburg 1947) 19.

nigung mit ihm<sup>93</sup>. Der heilige Gott bleibt dabei *mysterium fascinosum et tremendum*, das anziehende und furchterregende Geheimnis zugleich. Was uns vor dem Vater Jesu Christi »erzittern« lassen muß, ist freilich nicht eine Ambivalenz seines Wesens, so als ob hinter der Liebe und Vergebung vielleicht doch noch »dunkle Seiten« Gottes lauern oder wenigstens eine nackte, unberechenbare Allmacht. An Gottes Heilswillen und seinem Erlösungsratschluß gibt es nichts zu zweifeln. Was uns vor seinem Angesicht erschrecken läßt, ist die Reinheit und Unbedingtheit der sich uns mitteilenden Liebe, durch die Gott, wie der Hebräerbrief sagt (12,29), einem »verzehrenden Feuer« gleicht.

(4) Das *proprium christianum* in der Anbetungstheologie umfaßt nicht bloß die neuen Bedingungen, unter denen sich der Akt der Hingabe des Menschen an Gott nun vollzieht; es betrifft zugleich das Ziel der Anbetung, den angebeteten Gott selbst<sup>94</sup>.

(a) Blicken wir noch einmal auf Offb 4–5: In der himmlischen Anbetungsszene tritt neben Gott auf dem Thron das Lamm, das als geschlachtetes geschaut wird. Ihm allein ist es möglich, das Buch, das in den Händen Gottes liegt, zu empfangen und seine Siegel zu lösen. Das »Buch« mit Gottes endzeitlichen Plänen für Gericht und Erlösung<sup>95</sup> wird in seine Verfügung übergeben. Christus ist der Messiaskönig, in dem Gottes Verheißungen erfüllt werden, weil er sein Leben zur Sühne für die Seinen hingegeben hat. Gerade als geopferter »Lamm« ist er der siegreiche »Löwe aus dem Stamm Juda«<sup>96</sup>. Im Bekenntnis zum Sühnetod Jesu liegt somit der unmittelbare Grund dafür, weshalb das Lamm neben Gott zum Angebeteten in der Liturgie des Himmels wird. In der Himmelsvision nähert es sich dem Thron. Es empfängt vom Allerhöchsten die Autorität und tritt neben ihn, weil es seine Herrschaft auf Erden vollzieht. So wird dem Lamm schließlich selbst göttliche Anbetung zu-

<sup>93</sup> Dies ist ein Kerngedanke in den Aussagen zur Anbetung, die Papst Benedikt XVI. in seinem Pontifikat bisher vorgetragen hat. Vgl. seine Predigt zum XX. Weltjugendtag in Köln (21.8.2005), in der er mit Anspielung auf die Anbetungsvokabeln im Griechischen und Lateinischen sagt: »Das lateinische Wort für Anbetung heißt ›ad-oratio‹ – Berührung von Mund zu Mund. Kuß. Umarmung und so im tiefsten Liebe. Aus Unterwerfung wird Einung, weil der, dem wir uns unterwerfen, die Liebe ist. So wird Unterwerfung sinnvoll, weil sie uns nicht Fremdes auferlegt, sondern uns freimacht zum Innersten unserer selbst« (URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050821\\_20th-world-youth-day\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050821_20th-world-youth-day_ge.html)). Ausdrücklich auf die eucharistische Einung als Vollendung der Anbetung bezieht der Papst denselben Gedanken in einer Ansprache vor der Gottesdienstkongregation am 21.3.2009; URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090313\\_plenaria-ccdds\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090313_plenaria-ccdds_ge.html)

<sup>94</sup> Wir sprechen im folgenden nur von der Ausweitung der Anbetung auf den Sohn. Natürlich gehört es seit dem Konzil von Konstantinopel (381) ebenfalls zur Lehre der Kirche, daß der Heilige Geist mit Vater und Sohn in der Gleichheit des einen göttlichen Wesens »angebetet und verherrlicht wird« (vgl. DH 150). Die auf alle drei göttlichen Personen gerichtete Homotimie ist, wie im Ps.-Athanasianum besonders deutlich wird (vgl. DH 75: »...ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur«), zugleich mit der Ausfaltung des trinitarischen Bekenntnisses ins christliche Bewußtsein getreten.

<sup>95</sup> Vgl. Schimanowski, Die himmlische Liturgie [wie Anm. 20], 183–192.

<sup>96</sup> Vgl. ebd. 233: »Der Schwerpunkt der christologischen Aussagen liegt darauf, daß Christus durch sein Selbstopfer den Sieg über den Tod davongetragen hat und darum lebt (...) und als der Auferstandene das Buch mit dem zukünftigen Geschick der Welt aus der Hand Gottes nimmt.«

teil<sup>97</sup>, ist es würdig, »Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob.« Kaum sonst im Neuen Testament ist die Anbetung Christi so klar bezeugt wie hier. Ihre Grundlage wird allerdings bereits in den Evangelien erkennbar. Unter den Synoptikern berichtet vor allem Matthäus auffallend häufig, wie Menschen vor Christus während seines irdischen Wirkens niederfallen und den leiblich-sichtbaren Akt der Proskynese vollziehen (Mt 2,11; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; vgl. auch 18,26)<sup>98</sup>. Repräsentanten der ganzen Welt treten in diesen öffentlichen Verehrungsszenen auf<sup>99</sup>. Da Jesus selbst die Legitimität der Anbetung allein vor Gott unterstrichen hat (Mt 4,10), ist die Aussageabsicht des Evangelisten eindeutig. Nach Ostern gewinnt die Jesus dargebotene Proskynese nicht nur bei Matthäus noch weiter an Eindeutigkeit und Gewicht (vgl. Mt 28,9.17). Lukas konzentriert sie sogar bewußt auf die Begegnung der Jünger mit dem auferstandenen Herrn (vgl. Lk 24,52)<sup>100</sup>. Im Johannesevangelium erweist vor Ostern schon der Blindgeborene nach seiner Heilung dem Herrn die Proskynese (vgl. Joh 9,38), aber in überbietender Form vereinen die Worte des Apostels Thomas Bekenntnis und Anbetung (auch ohne Verwendung der üblichen Vokabel), wenn er den Auferstandenen als seinen »Herrn und Gott« anspricht (Joh 20,28). Der Leser soll begreifen: Was im irdischen Leben Jesu verborgen begonnen hat, ist vom Vater durch die Auferweckung des Sohnes bekräftigt und enthüllt worden. Die endgültige Manifestation des Erhöhten vor der Welt am Ende der Zeit wird darum nach den Worten des paulinischen Philipperhymnus auch der Augenblick sein, an dem sich vor ihm ausnahmslos »jedes Knie beugen« muß (Phil 2,10)<sup>101</sup>.

(b) In der ansonsten so strikten Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie sie die biblische Religion prägt, ist es undenkbar, daß diese anbetende Verehrung dauerhaft im Rahmen einer reinen »Funktionschristologie« begründet werden kann, mit dem bloßen Verweis auf Jesu Erlösungswerk. Vielmehr müssen sein Sühnetod am Kreuz, seine Auferweckung und Erhöhung zum Vater in systematischer Betrachtung als wesentliche Teile des christologischen Offenbarungsgeschehens gelten, in

<sup>97</sup> Zwar wird in Verbindung mit den Akklamationen vor dem Lamm der Begriff *proskynein* nicht verwendet (dies betont stark Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 350–357), doch ist die Parallelität der Huldigungsrufe vor Gott und dem Lamm unübersehbar. Vgl. Schimanowski, Die himmlische Liturgie [wie Anm. 20], 267f.

<sup>98</sup> Vgl. J. Gnilka, Das Matthäusevangelium = HThK I/1–2 (Sonderausgabe, Freiburg 2000) I, 40f.296. II, 15.31. Ausführlicher kommentieren diese Stellen Horst, Proskynein [wie Anm. 64], 204–238; M. Müller, Proskynese und Christologie nach Matthäus, in: M. Karrer (Hg.), Kirche und Volk Gottes. FS J. Roloff (Neunkirchen-Vluyn 2000) 210–224.

<sup>99</sup> Vgl. Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 255. Dieses Motiv findet sich vor allem hinsichtlich der Anbetung der Magier konstant seit der Väterzeit.

<sup>100</sup> Vgl. ebd. 272. Allerdings erwähnt Lukas ein »Knien« vor Jesus auch schon vorher (vgl. Lk 5,8).

<sup>101</sup> Generell gilt, daß Paulus Gebete und Anrufungen »zu Jesus« kennt; vgl. Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 98f. (gegen anderslautende Interpretationen wie diejenige von R. Gebauer, Das Gebet bei Paulus. Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien [Giessen-Basel 1989] 120ff.200 u.ö.). Als Überblick zum Gesamtthema: V. Mihoc, Prayer to Jesus in the New Testament, in: H. Klein u.a., Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmb ta de Sus, 4.–8. August 2007 (Tübingen 2009) 165–183.

dem sein göttliches Wesen sichtbar wird. Ebendieses wird in der Anbetung Christi durch die Geschöpfe erkannt und anerkannt<sup>102</sup>. Niemals verdrängt Christus dabei Gott, den Vater. Er offenbart sich vielmehr gerade dadurch als Sohn, daß er ganz auf den Vater verweist. Sein Selbstsein ist das Sein *vom Vater her und auf ihn hin*. Indem er nichts als die Ehre des Vaters sucht, wird seine Menschheit erkennbar als aufgenommen in ein Beziehungsgeschehen, das nicht bloß dasjenige zwischen der Kreatur und ihrem Schöpfer ist, sondern in dem ein innergöttliches Geschehen der Beziehung als Herkunftigkeit offenbar wird, nämlich die Relation des »aus dem Vater Geborenen vor aller Zeit«. Als dieser göttliche Sohn ist Christus selbst verehrungs- und anbetungswürdig. Wenn er angebetet wird, dann ist es in seinem Sohnsein angelegt, daß die Verehrung stets auch auf den Vater hingeeordnet bleibt: »Jesus Christus ist der Herr zur Ehre Gottes des Vaters« (Phil 2,11). In der Lehre von der Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn, wie sie das Konzil von Nicäa 325 nach langem begrifflichem Ringen ausformuliert hat und wie sie im umfassenderen trinitarischen Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel 381 bestätigt wurde, ist nicht zuletzt die gleiche Anbetungswürdigkeit impliziert, und die Ökumenischen Konzilien von Ephesus (431) und Konstantinopel (553) haben sie für Christus seiner Gottheit und Menschheit nach ausdrücklich bestätigt<sup>103</sup>. Die Anbetungswürdigkeit einzelner »Mysterien des Lebens Jesu« sowie der Menschheit Jesu als ganzer im Ausgang von bestimmten leiblichen Symbolen (vor allem die Herz Jesu-Verehrung) sind unmittelbare Konsequenzen dieser inkarnationstheologischen Grundaussage.

(c) Die eucharistische Liturgie des Christentums hat diese Überzeugung auf ihre Weise zur Entfaltung gebracht, indem sie neben der Verehrung des Vaters immer auch Christuslob gewesen ist. Nachdem im Westen seit dem Hochmittelalter parallel zur Ausbildung des Dogmas von der Transsubstantiation die explizite Anbetung des

<sup>102</sup> Vgl. zum neutestamentlichen Befund über die Verehrungswürdigkeit Jesu (neben dem einen Gott JHWH): G. Lohfink, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?, in: BZ N.F. 18 (1974) 161–179; L. W. Hurtado, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity (Grand Rapids / Cambridge 2003); J. D. G. Dunn, Did the first Christians worship Jesus? The New Testament evidence (Louisville 2010).

<sup>103</sup> Die scholastischen Debatten über die Frage, ob die Menschheit Jesu als solche auch Gegenstand der *dulia* ist, seien hier nur am Rande erwähnt (vgl. dazu zusammenfassend Pohle-Gummersbach, Dogmatik, Bd. 2 [wie Anm. 3], 213f.). Sie gehören in das auch an anderen Stellen der scholastischen Christologie erörterte Problemfeld, ob und in welcher Weise über diese Menschheit unter Absehung ihrer Aufnahme in die hypostatische Union gesprochen werden kann. Im Kontext der sozinianischen Kritik an der Anbetungswürdigkeit Jesu (vgl. F. Sozzini, Disputatio de adoratione Christi. [Raków 1618] wurde die Frage in der frühen Neuzeit besonders delikant.

<sup>104</sup> Zur Gesamtentwicklung vgl. P. Browe, Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht (Münster 2009) 381–536; N. Mitchell, Cult and Controversy. The Worship of the Eucharist outside Mass (New York 1982). Zeugnisse über eine Anbetung Christi beim Empfang der Kommunion *im Gottesdienst* lassen sich aus der östlichen Vätertheologie schon seit Ende des 4. Jahrhunderts beibringen; auf diese Form der eucharistischen Verehrung hat sich der Osten bis heute beschränkt, während der Westen seit dem Mittelalter im Zuge umfassender Veränderungen der Eucharistiefrömmigkeit die Anbetung außerhalb der Meßfeier entdeckte. Dies unterstreicht und illustriert R. F. Taft, Is there devotion to the Holy Eucharist in the Christian East? A Footnote to the October 2005 Synod on the Eucharist, in: Worship 80 (2006) 213–233.



Herrenleibes innerhalb und außerhalb der Eucharistie rituell entfaltet wurde<sup>104</sup>, konnte dies in besonderer Deutlichkeit hervortreten. Von dieser Zeit an ist christliche Anbetungsfrömmigkeit im katholischen Raum vor allem als Kult der Eucharistie vollzogen worden. Das Geheimnis der wahren, realen und substantiellen Gegenwart Christi in diesem Sakrament übte zumal nach der klaren Unterstützung durch das Trienter Konzil auf die Gläubigen eine so große Faszination aus<sup>105</sup>, daß es den Anbetungscharakter der Messe als ganzer und die primäre Ausrichtung allen Betens auf den Vater in den Hintergrund gedrängt hat. Wer im katholischen Raum von »Anbetung« spricht, denkt noch heute vorwiegend an die Verehrung der Eucharistie außerhalb der Meßfeier. Es gehörte zu den wichtigen Anliegen der liturgischen Bewegung bei der Deutung der Meßliturgie, dieses Ungleichgewicht behutsam zu korrigieren, indem die primäre Aufmerksamkeit wieder auf den Lobpreis des Vaters durch Christus im Geist selbst zurückgelenkt und die ursprüngliche Ausrichtung des liturgischen Betens auf ihn hin unterstrichen werden sollte<sup>106</sup>. Deswegen muß die Anbetung des eucharistischen Christusleibes außerhalb der Messe keineswegs abgelehnt werden. Wenn man sie als verlängerten Augenblick der Elevation und der Kommunion gleichermaßen begreift, als meditative Ausdehnung dessen, was sich in der Eucharistiefeyer nur im Modus des Vorübergangs ereignen kann, steht sie einer Konzentration auf die liturgische *actio adorans* nicht im Wege, sondern wird stets von ihr ausgehen und zu ihr hinführen<sup>107</sup>. Gerade in ihrer Beziehung aufeinander bringen der theozentrische und der christozentrische Aspekt der eucharistischen Frömmigkeit die Vollgestalt des latreutischen Kultes in der Kirche zur Realisierung.

<sup>105</sup> Vgl. nur DH 1643.1656. Eine schöne Passage aus einer Predigt des hl. Franz von Sales lautet: »Da dieses Sakrament Unseren Herrn enthält, ist es anbetungswürdig, muß man es anbeten. Denn wahrhaftig, wenn Jesus Christus Gott ist, ich bitte euch, wer wird ihn nicht anbeten, hier ebenso wie im Himmel, wenn beim hl. Matthäus (4,10) steht: Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen? Unser Herr will angebetet sein, wo immer er sein mag. So wurde er angebetet am Kreuz durch den Schächer (Lk 23,42), bei seinem Einzug in Jerusalem von den Scharen, die Hosanna riefen (Mt 21,9), in der Krippe von den Königen (Mt 2,11). In der Eucharistie ist er verborgen, aber das darf kein Hindernis sein, daß er darin angebetet wird; denn er wurde auch von den Königen angebetet, obwohl er in Windeln gewickelt verborgen war« (Franz von Sales, Ausgewählte Predigten = Werke, Bd. 9 [Eichstätt-Wien 1977] 90f.).

<sup>106</sup> Dies betont in jüngerer Zeit wieder Rossetti, »Dieu adorant Dieu« [wie Anm. 81]. Die christliche Rede vom »Meßopfer« wird darum auch in heutiger dogmatischer Perspektive erst durch die Einbeziehung der Anbetung (als Opferzweck) vollständig; vgl. J. Auer, Das Mysterium der Eucharistie = KKD VI (Regensburg 1971) 235.

<sup>107</sup> »Die eucharistische Anbetung«, unterstreicht Benedikt XVI. im nachsynodalen Schreiben *Sacramentum Caritatis* (n. 66), »ist nichts anderes als die Entfaltung der Eucharistiefeyer, die in sich selbst der größte Anbetungsakt der Kirche ist.« Vgl. auch Balthasar, Klarstellungen [wie Anm. 17], 114 (die eucharistische »Aktion« verweist auf ein »kontemplatives« Moment); Courth, Zur Theologie der eucharistischen Anbetung [wie Anm. 17], 70–74. Faktisch haben wir in den vergangenen Jahrzehnten eher die parallele Schwächung der eucharistischen Anbetung außerhalb der Messe und einer latreutisch verstandenen Meßliturgie erlebt. H. U. von Balthasar schrieb bereits vor der letzten Liturgiereform die anklangenden Sätze: »Wo [...] bleibt in unsern allerneuesten Gottesdiensten diese Anbetung? In der Meinung, sie sei entweder überflüssig oder das Kirchenvolk sei nicht mündig genug, sie zu leisten, bemüht sich die Phantasie des Klerus, die Zeit auf nützliche und abwechslungsreiche Weise auszufüllen, bis in die kleinsten Winkel« (Balthasar, Wer ist ein Christ? [wie Anm. 60], 37f.). Aus heutiger Perspektive müßte diese Klage noch heftiger ausfallen.

### 2.3 Die Berufung zur Anbetung – Kennzeichen des königlichen und priesterlichen Gottesvolkes im Neuen Bund

(1) Wenn, wie wir schon zuvor aus Joh 4 erschließen konnten, der geheimnisvolle Christusleib, die Kirche, der nicht mehr geographisch zu bestimmende, sondern durch das Wirken des Geistes in den Getauften konstituierte Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, der neue Tempel und damit der Raum der wahren Anbetung des Vaters geworden ist, dann muß die Berufung in dieses neue Gottesvolk identisch sein mit der Berufung zur Anbetung.

(a) Tatsächlich liegt exakt darin die innerste Wesensbestimmung des Allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. »Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen«, sagt der Erste Petrusbrief (1 Petr 2, 5). Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen Gentium* 10 und 11 das Allgemeine Priestertum aller Gläubigen beschreibt, stellt es den Aspekt der Berufung zum Gotteslob ebenfalls an erste Stelle: »So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg 2,42–47) und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm 12,1); überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3,15)« (LG 10). Wenig später, wo es um die Berufung aller Christen aufgrund des Taufsakraments geht, heißt es fast übereinstimmend: »Durch die Taufe der Kirche eingegliedert, werden die Gläubigen durch das Prägemaal zur christlichen Gottesverehrung bestellt, und, wiedergeboren zu Söhnen Gottes, sind sie gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen« (LG 11). Auch hier steht die Berufung zum wahren Kult vor dem Auftrag zur Bezeugung des Glaubens in der Welt. Der einzelne hat darin Anteil an der Berufung der Kirche als ganzer<sup>108</sup>. Ähnliche Aussagen könnten wir aus der Liturgiekonstitution hinzufügen<sup>109</sup>. Für das Konzil steht also fest: Gott anbeten zu dürfen durch Christus im Heiligen Geist, zuhöchst bei der Feier der Eucharistie, ist das entscheidende Kennzeichen der Getauften. An erster Stelle ist darin das Geschenk unverdienter Würde zu sehen, nicht verdienter Anspruch, gesetzliche Verpflichtung oder pure Selbstverständlichkeit. Nur »dem Wort unseres Herrn und Erlösers gehorsam« können wir es »wagen«, Gott als »Vater« lobend und bittend anzusprechen. Wir dürfen es tun, weil wir nicht nur »Kinder Gottes heißen«, sondern es »sind« (1 Joh 3,1).

(b) Der jüngste umfangreiche Kommentar zu *Lumen Gentium* aus der Feder von Peter Hünermann weiß zu dieser Grunddimension des Allgemeinen Priestertums nicht viel zu sagen. Er bemerkt nur, daß die Konzilsväter sich wohl wegen der jahrhundertelangen Tabuisierung der Anerkennung eines Allgemeinen Priestertums »auf eine Wiederholung der neutestamentlichen Aussagen« beschränkt hätten, und ver-

<sup>108</sup> Vgl. die knappe, treffende Kommentierung dieser Passage aus LG 10 durch G. Philips in: LThK<sup>2</sup>, Ergänzungsband I (Freiburg 1966) 180f.

<sup>109</sup> Vgl. SC 6: »Sie [sc. die Getauften, Th. M.] empfangen den Geist der Kindschaft, »in dem wir Abba, Vater, rufen« (Röm 8, 15) und werden so zu wahren Anbetern, wie der Vater sie sucht«.

mißt eine Konkretisierung des Auftrags, der mit diesem Titel verbunden ist<sup>110</sup>. Stattdessen arbeitet sich der Kommentator an der Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Besonderem Priestertum ab. Leider ist dieser Befund keine Ausnahme. Daß die christliche Berufung an erster Stelle Ruf in den wahren Kult, Befähigung zum geistigen Opferdienst vor Gott ist, scheint der Theologie unserer Zeit als eine Banalität zu gelten, deren Reflexion im Vergleich mit den brisanten amtstheologischen Konkurrenzdebatten kaum lohnend zu sein scheint. Ein Spiegelbild davon bieten häufig unsere Gemeinden vor Ort: Während man sich in endlosen Streitereien darüber aufreißt, was man in einem Gottesdienst »schon als Getaufte« und was »nur als Geweihte« tun darf, mangelt es am Bewußtsein dafür, daß die gemeinsame Feier der Eucharistie Ausdruck höchster christlicher Würde ist, weil hier das Gottesvolk das tut, wozu es da ist und in Ewigkeit da sein wird: nämlich um Gott anzubeten.

(2) Auch dies wird nirgendwo klarer zum Ausdruck gebracht als in der Anbetungsvision der Geheimen Offenbarung.

(a) Um den Thron des Höchsten gruppieren sich im himmlischen Hofstaat neben den vier Lebewesen, die vielleicht für die Gesamtheit der Kreaturen stehen, für die ganze zum Gotteslob berufene Schöpfung<sup>111</sup>, auf 24 Thronen die 24 Ältesten. Wie Priester tragen sie Schalen mit Räucherwerk<sup>112</sup>, wie orientalische Vasallenkönige bringen sie ein Kranzopfer dar und stimmen mit den Lebewesen den großen Gesang der Anbetung an, der zuerst Gott auf dem Thron gilt und dann auch dem Lamm. Den Kern bildet die dreigliedrige Qeduscha, das auf Jes 6,3 zurückweisende Trishagion. Für wen die 24 Ältesten stehen, ist in der Forschung umstritten. Eine Erklärung, die plausibel erscheint, identifiziert sie mit lobpreisenden Engeln<sup>113</sup>. Noch kontroverser ist die Erklärung ihrer Zahl. Der Bezug ihres Lobes zum irdischen Heilswerk könnte die Deutung stützen, wonach sie in der himmlischen Liturgie die zwölf Stämme Israels und die zwölf Apostel repräsentieren. Die Ältesten wären dann Stellvertreter für das ganze Gottesvolk aus Altem und Neuem Bund, ein himmlisches Pendant der Kirche auf Erden<sup>114</sup>. Sie preisen das

<sup>110</sup> Vgl. P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: P. Hünermann / B. J. Hilberath (Hgg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2 (Freiburg 2004) 263–582, hier: 375.

<sup>111</sup> Vgl. G. K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text = NIGTC* (Grand Rapids 1999) 332: »This section also tells why the four living beings represent the whole of animate life. They are performing the function that all creation is meant to fulfill. That is, all things were created to praise God for his holiness and glorify him for his work of creation.« Es gibt Deutungen, die in eine ganz andere Richtung weisen; vgl. etwa Schimanowski, *Die himmlische Liturgie* [wie Anm. 20], 119–128.

<sup>112</sup> Vgl. F. Tóth, *Das Gebet der Heiligen. Gebet, Räucherwerk und Räucher kult in der Johannesapokalypse vor dem Hintergrund biblischer und frühjüdischer Traditionen*, in: H. Klein u.a., *Das Gebet im Neuen Testament* [wie Anm. 101], 249–311, hier: 293–297.

<sup>113</sup> So Beale, *The Book of Revelation* [wie Anm. 111], 322.332. Für eine »angelologisch-kultische« Interpretation entscheidet sich auch Schimanowski, *Die himmlische Liturgie* [wie Anm. 20], 113.

<sup>114</sup> E. Peterson, *Von den Engeln*, in: ders., *Theologische Traktate = Ausgewählte Schriften I* (Würzburg 1994) 195–243, hier: 201: »Die 24 Presbyter sind aber die Repräsentanten des geistigen Israel, das heißt der Kirche.« Ähnlich Tóth, *Das Gebet der Heiligen* [wie Anm. 112], 295: »Durch die 24 Ältesten, die selbst Priester und Könige sind, wird die himmlische Würde der auf Erden angefeindeten Gemeinde unmissverständlich zum Ausdruck gebracht«. Ohne Bezug zur irdischen Kirche dagegen deuten die Ältesten als Engel Schimanowski, *Die himmlische Liturgie* [wie Anm. 20], 113f., und Giesen, *Offenbarung* [wie Anm. 21], 150ff. Vgl. auch ebd. 153: »Die 24 Ältesten repräsentieren nicht als menschliche Symbole das Volk Gottes im Himmel (...), sondern die Gesamtheit der Engel, die der Verherrlichung Gottes dienen (vgl. 4,10; 5,8; 11,16; 19,4).« Zu den unterschiedlichen Interpretationen vgl. Morton, *One upon the Throne* [wie Anm. 20], 104–110.

Lamm dafür, daß es durch sein Sterben »Menschen für Gott erworben [hat] aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern«, und daß es sie »zu Königen und Priestern« für Gott gemacht hat (Offb 5,9–10; vgl. auch Offb 1,6). Unter den verschiedenen alttestamentlichen Anspielungen, die diese Akklamationszene prägen, ist vor allem auf die Exodusmetaphorik hinzuweisen: Gott hat sein Volk, nun berufen aus der ganzen Menschheit, aus der Sklaverei der Sünde befreit und es in einer »königlichen Priesterschaft« (vgl. Ex 19,6) gesammelt, für die sich die Verheißung erfüllt, die in den Worten des Psalmisten liegt: »Du hast meine Fesseln zerbrochen; dir will ich das Opfer des Lobes entrichten« (Ps 115,7). Der Lobgesang für Gottes Rettungswerk in der irdischen Heilsgeschichte verknüpft sich so mit dem ewigen Lobgesang der Engel im Himmel.

(b) Den Gedanken, daß die Kirche ihr wahres Wesen ausdrückt, indem sie schon auf Erden teilnimmt an der himmlischen Liturgie, hat das Zweite Vatikanum an zentraler Stelle aufgegriffen<sup>115</sup>. Tatsächlich ist er von hoher ekklesiologischer Relevanz. Er macht nicht bloß in letzter Konsequenz deutlich, weshalb die christliche Anbetung ihrem Wesen nach keine Bindung mehr an bestimmte Orte kennt. Vielmehr läßt die Kirche, weil sie durch ihre Liturgie Teil einer realen himmlischen Polis wird, prinzipiell die begrenzte Zugehörigkeit zu allen irdischen Gemeinwesen hinter sich. Vor allem Erik Peterson hat mit seiner Auslegung von Offb 4–5 in seinem kleinen Buch »Von den Engeln« diesen Aspekt unterstrichen. Er weist damit erneut auf die eminent politische Dimension hin, die sich mit der Berufung des Gottesvolkes aus allen Nationen zur wahren, universalen Anbetung eröffnet. Die Kirche ist durch ihre Berufung aller sich verabsolutierenden Politik dieser Welt entzogen; sie transzendiert, wann immer sie »mit allen Engeln und Heiligen« in das ewige Sanctus einstimmt<sup>116</sup>, die engen Grenzen irdischer Nationalstaatlichkeit. Es ist klar, daß diese Kirche, die mit einer Stimme anbetet, selbst nur »eine« sein kann, daß sie »heilig« ist, weil ihre höchste Berufung darin besteht, dem heiligen Gott zu dienen, und daß sie »katholisch« sein muß, weil sie in ihrer Liturgie das allumfassende Gotteslob des vollendeten Kosmos vorwegnimmt<sup>117</sup>. Insofern erschließt uns die Berufung zur Anbetung nicht bloß

<sup>115</sup> Vgl. Vat. II, SC 8; LG 51.

<sup>116</sup> Vgl. Peterson, Von den Engeln [wie Anm. 114], 213: »Der Lobpreis der Menschen kommt erst zum Lobpreis der Engel hinzu, das besagt, daß der Mensch in der Liturgie nur in einem kosmischen Ganzen gesehen wird und daß er nur aus diesem kosmischen Ganzen heraus handelt.« In der Zusammenfassung seines Essays (230) bündelt Peterson noch einmal die These: »Die Engel bringen im Kultus der Kirche zum Ausdruck, daß es ein öffentlicher Kultus ist, der Gott dargebracht wird, und weil die Engel eine Beziehung zu der religiös-politischen Welt im Himmel haben, darum bekommt auch durch sie der Kult der Kirche eine notwendige Beziehung zu der politischen Sphäre. Die Engel mit ihrem Gesange endlich gliedern nicht nur die Kirche in ›Engel-Ähnliche‹ und in ›Volk‹, nein, sie werden zugleich auch die Erwecker des monastischen Lebens in der Kirche, das sein Genüge erst findet, wenn der Mensch, den Chören der Engel eingegliedert, aus der Tiefe seiner Kreatürlichkeit Gott zu loben beginnt.« Diese Gedanken bleiben wertvoll, auch wenn Petersons These von der originär christlichen Prägung der Abwendung vom Tempel hin zum himmlischen Gotteslob mittlerweile aus der Perspektive der Judaistik als widerlegt gelten muß, weil die Ursprünge des christlichen Gottesdienstes im Gottesdienst der Synagoge deutlicher hervortreten; vgl. Chr. Böttrich, Das »Sanctus« in der Liturgie der hellenistischen Synagoge, in: H. Klein u.a., Das Gebet im Neuen Testament [wie Anm. 101], 313–354, hier: 319. Die liturgiewissenschaftliche Aktualität Petersons wird bei Meßner, Unterschiedliche Konzeptionen [wie Anm. 81], 136ff., erkennbar.

<sup>117</sup> Vgl. Vat. II, SC 8.

das Wesen des Allgemeinen Priestertums, sondern bietet geradezu einen Schlüssel zu Grundfragen der Ekklesiologie.

#### **2.4 Die sichtbare Entfaltung der Anbetung: Von der inneren Haltung zum leiblichen Ausdruck**

Seine Beschreibung der himmlischen Anbetung in Offb 5 schließt Erik Peterson mit den Worten: »Nach dem ›Amen‹ gibt es nur noch eines: die Proskynese der Presbyter [5,14], die abschließende Gebärde, die sich als wortlose Geste neben das ›Amen‹ der Thron-Engel stellt, um im Ausdruck des Körpers zu bezeugen, was als Ausdruck der Zunge doch nur fragwürdig erscheinen könnte«<sup>118</sup>. Wir werden damit auf einen letzten zentralen Punkt verwiesen, der in einer »Theologie der Anbetung« bedacht werden muß. Die innere Hingabe des Menschen an Gott verlangt nach äußerer Bezeugung, die Anbetung des Herzens mündet fast notwendig in ein sichtbares symbolisches Ausdrucksgeschehen. Darum gehört die Unterscheidung und zugleich enge Verbindung von »innerer« und »äußerer« Anbetung zu den Grundthemen des theologischen Traktats *De adoratione*.<sup>119</sup>

(1) Diese doppelte Dimension der Anbetung entspricht der leib-seelischen Konstitution unseres Menschseins<sup>120</sup>. In ihr drückt sich ein Wechselverhältnis aus, das unser Leben in jeder Hinsicht prägt. Nur durch den Ausgriff unserer Sinne auf die Wirklichkeiten der uns umgebenden Welt gelangen wir überhaupt zur geistigen Erkenntnis; das Äußere wirkt auf das Innere ein, verstärkt und motiviert es. Unser Inneres aber hat den Drang sich auszudrücken, sich mitzuteilen und gelangt erst dadurch zur Kommunikation mit anderen. Dieser Schritt von der bloß inneren Haltung zum sichtbaren, sozialen Ausdrucksgeschehen prägt auch die Anbetung. Ihr vorrangigstes äußerliches Zeichen war seit jeher das Opfer. Dessen Vollzug ist darauf ausgerichtet, daß der Opfernde etwas aus seinem kreatürlichen Besitz dauerhaft Gott übergibt, um dadurch die unwiderrufliche Übergabe seiner selbst zu verdeutlichen. Deswegen sind Anbetungsopfer seit ältester Zeit häufig mit der Vernichtung der Opfergabe vor den Augen der Gottheit verbunden. Im symbolischen Vollzug erkennt der Anbetende Gott als unumschränkten Herrn über Sein und Leben an. Man hat darauf hingewiesen, daß schon die sichtbaren Opfer des Alten Bundes immer auch Anbetungsopfer waren<sup>121</sup>. Das gilt für das Opfer Abels als Zeichen der Selbsthingabe, für das Opfer Noachs mit seiner Anerkennung des gerechten Strafhandelns Gottes und natürlich für das Opfer, in dem sich Abraham gehorsam unter Gottes absolute Souveränität stellt. Zu erinnern ist aber auch an das mit Lobpreis verbundene Paschaopfer und das Opfer des Elija, in dem echte und falsche Anbetung aufs deutlichste geschieden werden.

<sup>118</sup> Peterson, Von den Engeln [wie Anm. 114], 206.

<sup>119</sup> Vgl. Suárez, *De incarnatione*, disp. 51, sect. 3, n. 2-3 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 556b-557a.

<sup>120</sup> Vgl. Thomas von Aquin, II-II, 84, 2: »sicut Damascenus dicit. in IV libro, ›quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus‹, scilicet spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione.«

<sup>121</sup> Vgl. dazu M.-D. Philippe, *Gott allein. Anbetung und Opfer* (Aschaffenburg 1959).

Ganz am Ende der alttestamentlichen Zeit steht das Martyrium, das Lebensopfer der sieben makkabäischen Brüder, das geradezu als äußerste Realisierung der wahren Anbetung geschildert wird, die sich weder durch Lockung noch durch Drohung zum Verrat verführen läßt. Im Neuen Bund gibt es nur noch ein einziges Opfer, das zum letztgültigen, alle Akte menschlicher Hingabe bündelnden und überbietenden Zeichen der Anbetung geworden ist: das Opfer Christi am Kreuz, in der seine totale, durch keine Sünde verdunkelte Lebenshingabe an Gott ihren höchsten Ausdruck gefunden hat. Christliche Anbetung kann nur Repräsentation und Mitvollzug dieses einen Opfers des Neuen Bundes sein. Weil die Teilnahme eine sichtbare, im voranschreitenden Verlauf der Geschichte andauernde Gestalt haben muß, damit sie wirklich alle Menschen aller Zeiten einschließen kann, gibt es das Opfer der Messe als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi. In ihm bleibt Christi Hingabe an den Vater lebendige Realität in der Mitte seiner Kirche, in ihm können alle Christen Zugang erhalten zum Akt der vollendeten Anbetung.

(2) Man mag fragen, wie die scholastischen Theologen es getan haben<sup>122</sup>, ob die Anbetung nicht auch als rein innerliche Haltung und Handlung bereits vollendet sein könnte – denn andernfalls wären die Engel ebenso wie die Menschen, die irgendwie an der Kundgabe ihres Inneren gehindert sind, gar nicht in der Lage, Gott wirklich anzubeten. Gewiß ist darum die Mehrheitsmeinung der Theologen korrekt, die für den vollwertigen Charakter der inneren Anbetung plädiert. Aber zumindest im offiziellen, regulären Kult der menschlichen Kirche wird Anbetung immer eine sichtbare Gestalt annehmen, weil die *conditio humana* dies bedingt. Wie sich seit urchristlicher Zeit Anbetung niemals in »heiligem Schweigen« erschöpfte, sondern das lobpreisende Wort suchte<sup>123</sup>, so bestand sie auch niemals allein in verborgener Gesinnung, sondern knüpfte ganz selbstverständlich an sichtbare Formen des Ausdrucks an, wie sie alle Religionen der Erde kennen. Der Übergang des unsichtbaren Lobpreises in das sichtbare Lobopfer ist keineswegs nur ein Moment geschickter psychologischer Inszenierung, das der wahrhaft religiöse Mensch mit Recht zurückweisen darf<sup>124</sup>, son-

<sup>122</sup> Vgl. Suárez, De incarnatione, disp. 51, sect. 2 = Op. XVIII [wie Anm. 3], 341b–356a; De Lugo, Disputationes scholasticae: Bd. 3. De incarnationis mysterio [wie Anm. 5], disp. 33, sect. 2, 144a–149b.

<sup>123</sup> Dies weist deutlich Horst, Proskynein [wie Anm. 64], nach; vgl. 197 u.ö. Es ist daher nicht ganz glücklich, wenn der Weltkatechismus an einer schon erwähnten Stelle (KKK 2628) das »heilige Schweigen« geradezu zu einem Definitionselement der Anbetung erhebt.

<sup>124</sup> Das ist die klassische Haltung des Protestantismus. Ein evangelischer Systematiker des frühen 19. Jahrhunderts kann im Kapitel über die »Anbetung Gottes« schreiben: »Die besondre Verehrung Gottes ist der Inbegriff derjenigen Handlungen und Anstalten, durch welche man seine Gesinnungen gegen Gott äußert, ohne von Jemand gesehen zu werden, und ohne dadurch auf irgend Jemand wirken zu wollen« (F. V. Reinhard, System der christlichen Moral, Bd. 3 [Wittenberg 1807] § 351, S. 693). Damit ist ein öffentlicher, ekklesial relevanter Kult ausgeschlossen. Noch Friedrich Heiler bringt diese Ablehnung jedes Sichtbarwerdens der Anbetung mit fast trotziger Überzeugung zum Ausdruck: »Aber trotzdem von dem katholischen Gottesdienst tieferes religiöses Leben ausstrahlt, trotzdem sein Mysteriencharakter bis in die Urzeit des Christentums zurückgeht, steht das gottesdienstliche Ideal auf der Seite des evangelischen Christentums. Der evangelische Gemeindegottesdienst, d.h. die opferlose, geistige Anbetung Gottes durch eine Versammlung reifer christlicher Persönlichkeiten, ist die höchste und reinste Form des Kultus, der wahre Gemeindegottesdienst. Auf dieses Ideal kann und darf das evangelische Christentum nicht verzichten, mag auch die religiöse Massenpsychologie ihm widersprechen, mag auch das von ihm ausgehende religiöse Leben zumeist arm und dürftig sein« (Heiler, Das Gebet [wie Anm. 13], 476).

dem er ermöglicht überhaupt erst das Ankommen der geistigen Anbetung in der umfassenden individuellen wie sozialen Realität menschlicher Personen. Nur so wird Anbetung als ganzmenschlicher und interpersonaler Akt wirklich. Wenn, wie an früherer Stelle erwähnt, die Berufung zur wahren Anbetung in biblischer Sicht primär an das Gottesvolk als ganzes und erst in dieser Gemeinschaft an das Individuum ergeht, muß die sichtbare, auf Partizipation hin geöffnete Gestalt des Kultes sogar stets dem interiorisierenden Einzelvollzug vorausliegen. An diesem Punkt eröffnet sich die Möglichkeit eines in seiner Wahrnehmbarkeit und Überindividualität eigenständigen Ritus, ja es wird »eine ›objektive‹ Gestaltung des Kultes notwendig, die die immer mögliche ›subjektive‹ Enge der persönlichen Frömmigkeit überwinden hilft«<sup>125</sup>. Der sinnliche Ausdruck, den die Liturgie der Kirche sucht, ist darum weit mehr als bloß ornamentale Illustration innerer Zuständlichkeiten. Sie schützt vielmehr die christliche Frömmigkeit vor falschem Spiritualismus und Privatismus. Aber weil sie trotz ihrer objektiven Heiligkeit für das einzelne Subjekt ohne den Bezug auf die nur individuell realisierbare Haltung des Herzens hohle Form wäre, bleibt die klare Hierarchie zwischen Innen- und Außenseite menschlichen Daseinsvollzugs auch hier gewahrt. Bei Paulus bezeichnet die Vokabel *proskynein* an der einzigen Stelle ihres Vorkommens (1 Kor 14,25) trotz des Ursprungs in einer Gestusbezeichnung »unabhängig von der Körperhaltung eine innere Haltung der Anbetung«<sup>126</sup>; die Beschreibung des leiblichen Niederfallens tritt in einem eigenen Wort (*píptein*) hinzu. Man muß zunächst »die Knie des Herzens beugen«<sup>127</sup>, um dann auch glaubwürdig die leibliche Proskynese vollziehen zu können. Das »hauptsächliche Opfer«, das der Mensch darbringt, so lehrt Thomas von Aquin, ist das *sacrificium per devotionem et orationem*, und sein Vorrang vor allen äußeren Opfern bildet den Vorrang des die Seele betreffenden Gutes vor allen möglichen anderen Gütern ab<sup>128</sup>. Wenn Thomas die letztgenannten noch einmal unterscheidet in Güter, die den Leib betreffen, und weitere äußere Güter, weist er uns damit schon auf die Stufen des Ausdrucks hin, die Anbetung in ihrem sichtbaren Vollzug gewinnt. Das ursprünglichste und nächste Medium, in dem ein Mensch seine Haltung Gott gegenüber bezeugen kann, ist sein eigener Leib. Dessen Hingabe im Opfer des Martyriums ist das radikalste sichtbare Zeichen der Anbetung. Die reguläre kultische Verehrung darf es bei anderen Ausdrucksformen belassen, die jedoch gleichfalls eindeutig sein wollen. Wenn Anbetung wesentlich »Unterwerfung« und »Hingabe« ist, wundert es nicht, daß ihr gewöhn-

<sup>125</sup> Heck, Der Begriff religio bei Thomas von Aquin [wie Anm. 4], 168. Vgl. Ratzinger, Der Geist der Liturgie [wie Anm. 85], 137–146.

<sup>126</sup> Ostmeyer, Kommunikation mit Gott und Christus [wie Anm. 64], 46.

<sup>127</sup> Die Formulierung stammt aus 1 Clem 57,1, in: J. A. Fischer (Hg.), SUC, Teil 1: Die Apostolischen Väter (Sonderausgabe Darmstadt 2004) 97. Allerdings geht es an dieser Stelle nicht primär um die Anbetung Gottes, sondern um die Unterordnung der Gemeinde gegenüber ihren Presbytern.

<sup>128</sup> Vgl. Thomas, S. th. II–II, 85, 3 ad 2: »Triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, et abstinentiam seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.« Nochmals ähnlich: S. th. II–II, 85, 4 c.

licher leiblicher Ausdruck vor allem in Gesten des Sich-klein-Machens vor Gott besteht. Das lateinische Wort für Demut, *humilitas*, ist auf *humus* zurückzuführen. Es verweist auf den Boden der Erde, zu dem der demütig Anbetende sich neigt. So gehört zu den natürlichen Akten der Anbetung das Sich-Niederwerfen (die *prostratio*) ebenso wie die tiefe Verneigung und das Niederknien<sup>129</sup>. Diese Haltungen sind in beiden Teilen der Heiligen Schrift breit bezeugt und mit den Vokabeln für den Vorgang der Anbetung engstens verknüpft<sup>130</sup>. Der Mensch verringert im buchstäblichen Sinn den Raum, den er leiblich einnimmt, damit Gott Platz gewinnen kann. Während die *prostratio* in der westlichen Liturgieentwicklung mit wenigen Ausnahmen (am Karfreitag und in den Weiheliturgien) fast verlorengegangen ist, haben sich die Verneigung und vor allem das Knien als zentrale Bestandteile erhalten. Im 20. Jahrhundert ist zuweilen versucht worden, die altkirchliche Sitte wiederaufleben zu lassen, wonach an Sonntagen und in der Osterzeit das Knien zu unterlassen ist, weil diese Haltung die Freude und den Jubel des Erlöstseins zu wenig zum Ausdruck bringt. Solche Bemühungen erinnern uns gewiß daran, daß sich die Bezeugung der Anbetung nicht auf Unterwerfungsgesten eingrenzen läßt.<sup>131</sup> Im Licht der religiösen Gegenwartssituation wirken sie dennoch anachronistisch und haben faktisch kaum zu einer Vertiefung der Anbetungsfrömmigkeit beigetragen. Die Verarmung, die der Verzicht auf das Knien für die Gebetspraxis im Protestantismus mit sich gebracht hat<sup>132</sup>, mahnt zusätzlich zur Vorsicht.

(3) Doch die Liturgie der Kirche bringt ihren Lobpreis nicht bloß im Leib der betenden Menschen zum Ausdruck. Sie greift weit über die Grenzen der Leiblichkeit hinaus, indem sie viele weitere Dinge der Welt einbezieht, sie aus profanen Funktionalitätskontexten herauslöst und weihet für den heiligen Dienst. Denn, so der hl. Franz von Sales, »alle Dinge sind für die Anbetung geschaffen«<sup>133</sup>. Die von den Menschen

<sup>129</sup> Vgl. Horst, Proskynein [wie Anm. 64]; Th. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum (Leiden 1948) 340-370.

<sup>130</sup> Vgl. F. Mussner, Art. Anbetung II. AT / III. NT, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. I (Freiburg 1957) 498ff.; F.-G. Unterwassmair, Art. Anbetung II. Biblischer Befund, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 1 [wie Anm. 44], 608f.; Ratzinger, Der Geist der Liturgie [wie Anm. 85], 159-167; Dunn, Did the first Christians worship Jesus? [Anm. 102], 8-22.

<sup>131</sup> Schon etymologisch ist *προσκύνησις* / *adoratio* wohl von der Kußgeste herzuleiten. Diese kann darum ebenso wie die Entblößung des Hauptes, das Ablegen der Schuhe oder die Erhebung der Hände Zeichen der Anbetung sein; vgl. Horst, Proskynein [wie Anm. 64], 10-14.44-73; O. Seeck, Art. Adoratio, in: PRE. Bd. I/1 (Stuttgart 1893) 400f.; E. v. Severus, Art. Gebet I, in: RAC, Bd. 8 (Stuttgart 1972) 1134-1258, hier: 1160f.1228f.; J. Wiesenhöfer, Art. Proskynesis, in: Der Neue Pauly, Bd. 10 (Stuttgart 2001) 443f. Auch das Kreuzen der Hände auf der Brust oder auf dem Rücken ist religionsgeschichtlich als Adorationsgeste nachweisbar; vgl. Heiler, Das Gebet [wie Anm. 13], 103f.

<sup>132</sup> Vgl. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum [wie Anm. 129], 355f. Der evangelische Gottesdienst erhielt in der Neuzeit eine vorwiegend moralisierend-volkspädagogische Prägung; »die großen alten Loblieder«, so stellt ein protestantischer Beobachter bedauernd fest, seien in ihm »fast verstummt«; R. Günther, Art. Anbetung (2.), in: RGG<sup>2</sup>, Bd. 1 (Tübingen 1927) 322f., hier: 322. Im Protestantismus selbst ist das im Verlust der Anbetung gegenüber dem »Doktrinalismus« liegende Defizit zuweilen offen zugegeben worden; A. Ziegenaus, Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre = KD VII (Aachen 2003) 334, zitiert als schönes Beispiel die Aussagen bei A. v. Harnack, Was wir von der Römischen Kirche lernen und was wir nicht lernen sollen, in: ders., Reden und Aufsätze, Bd. 2 (Gießen 1904) 247-264.

<sup>133</sup> Fr. von Sales, Sermon pour le troisième dimanche de la carême (1615), in: Sermons III = Opera IX (Ancecy 1897) 49.



gefeierte Liturgie verleiht gewissermaßen auch den stummen Kreaturen eine Stimme zum Lobpreis<sup>134</sup> und bringt ihre Schönheit, die den Schöpfer wortlos lobt, zum Sprechen. Sie greift voraus auf den letzten Tag der Welt, an dem alle Dinge ihre Vollendung erlangen werden, indem sie ihren Platz in der ewigen Rühmung des Schöpfers finden<sup>135</sup>. Von hier aus läßt sich verstehen, daß auch die Unterscheidung des »Sakralen« und »Profanen«, wie sie die katholische Liturgie kennt, kein Überbleibsel des Heidentums ist, das in einer Religion der Menschwerdung Gottes eigentlich nichts mehr zu suchen hat. Vielmehr ist die Aussonderung von Orten und Dingen für den Kult im Christentum zu verstehen als eschatologisches Zeichen, in dem es gerade um die letzte Durchsetzung des Inkarnationsgeheimnisses im ganzen Kosmos geht. Vor allem zur eucharistischen Liturgie als »sakramentaler Parusie«<sup>136</sup> gehört es, daß sich in ihr die Anbetung in »Geist und Wahrheit« schon jetzt proleptisch ausweitet auf das Universum der noch unvollendeten Schöpfung.

(4) Weil am Ende die Anbetung allumfassend sein muß, aber der symbolische Ausdruck, den ihr der einzelne wie die ihn tragende Kirche zu geben vermag, immer nur so vorläufig und begrenzt sein kann wie unsere irdische Gotteserkenntnis, wie unsere Fähigkeit, in Reinheit zu wollen und dieses Wollen in die Tat umzusetzen, kommt der Kult in dieser Weltzeit niemals ans Ziel<sup>137</sup>; weil Gottes Herrlichkeit jeden menschlichen Lobpreis übertrifft, steht die Anbetung unter dem Gesetz des Je-Mehr, in der Dynamik des Überschwangs<sup>138</sup>, der Wiederholung, des Nicht-Enden-Wollens<sup>139</sup>. Aus dieser Einsicht erwächst der kategorische Imperativ der Anbetung nach Thomas von Aquin: *Quantum potes, tantum aude* – und die Hoffnung, daß sich in der Ewigkeit vollendet, was in der Zeit Stückwerk bleibt.

<sup>134</sup> Vgl. KKK 1361.

<sup>135</sup> Vgl. in Offb 5,13 die Akklamation der Gesamtschöpfung, ihr Einstimmen in die Anbetung des Lammes.

<sup>136</sup> Als Formulierung von Fr.-X. Durrwell zit. bei Hennaux, *L'adoration eucharistique* [wie Anm. 17], 580.

<sup>137</sup> Daran ändert auch die stellvertretend für die Gesamtkirche durch bestimmte Ordensgemeinschaften vollzogene Praxis der »ewigen Anbetung« des eucharistischen Sakraments nichts, die in der Neuzeit ein Pendant in der Gemeindefrömmigkeit gefunden hat. Vgl. T. Ortolan, *Art. Adoration perpétuelle*, in: *DThC*, Bd. 1 (Paris 1923) 442–445.

<sup>138</sup> Vgl. J. Pieper, *Sakralität und »Entsakralisierung«*, in: *Hochl.* 16 (1969) 1–16, hier: 16; ders., *Muße und Kult* (München 71965) 82.

<sup>139</sup> Vgl. dazu auch Bendel-Maidl, *Desiderii interpres* [wie Anm. 4], 163ff.