

Michael Schneider

»Schöpfung in Christus«

(Horeb, 14. Juli 2010)

Die Heilige Synode der orthodoxen Patriarchate legte den 1. September, also den Neubeginn eines jeden liturgischen Jahres, als Gebetstag für die »Umwelt« fest; es wurde auch eigens ein »Bittgottesdienst zu unserem menschenliebenden Gott und Retter Jesus Christus für unsere Umwelt und den Wohlbestand der ganzen Schöpfung« geschaffen.¹ In der Orthodoxie ist die Schöpfungstheologie und -spiritualität ein fester Bestandteil des Glaubensverständnisses wie auch alltäglicher geistlicher und liturgischer Praxis. Die kosmische Liturgie, wie sie in der Weihe des Wassers und des Hauses und der Segnung der Tiere zum Ausdruck kommt, die besondere Verehrung des Heiligen Geistes, »der alles beseelt«, Heilige, die mit Bären und Vögeln sprechen - all das ist ein Zeichen, daß in der orthodoxen Tradition Natur und Gnade, Welt und Glaube niemals durch eine unüberwindbare Kluft getrennt gesehen werden. Der ganze Kosmos wird christozentrisch verstanden: Auf den Logos, das Urbild aller Dinge hin wurde »alles geschaffen«, wie offenbar wird in der Inkarnation, durch die Christus die ganze menschliche Existenz, vor allem aber den Kosmos geheiligt hat. So wird das Universum zu seiner letzten Vollendung geführt, das nach der Lehre der Kirchenväter selber eine einzige Eucharistie werden soll. Indem während der Liturgie die Gestalten von Brot und Wein durch die Kraft des Heiligen Geistes in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, sind in ihnen auch alle Naturgewalten geweiht und auf ihre letzte Vollendung hin ausgerichtet.

1. Tempel des lebendigen Gottes

Die Eucharistie erfüllt die ganze Welt, aber unter einem besonderen Zeichen. Gott zeigt sich nämlich in der Welt in der Gestalt der Armut und des Kreuzes. Dumitru Staniloae weist darauf hin, daß Gott in seiner Zuwendung zum Menschen der Ganz-Andere bleibt; die göttliche Wirklichkeit läßt sich nicht auf den Begriff bringen. Dies bedeutet nicht, Gott sei absolut unnahbar. Die orthodoxe Theologie von den Energien will vielmehr besagen: Am Anfang des Universums steht die Beziehung, nicht ein Gegenstand.² Yannaras betont, Martin Heidegger zitierend: Zu einem Gott, der causa sui ist, »kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der causa sui kann der Mensch weder aus Scheu auf die Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen«³. Wird die Beziehung zwischen Gott und Kosmos statt personal nur im Kontext von Ursache und Wirkung verstanden, bleibt Gott letztlich getrennt von der Welt.

Die Beziehung des Menschen zu Gott ist nicht die von Subjekt zu Objekt.⁴ Im Alten Testament weist das hebräische Verb »schekan« auf den souveränen Willen Gottes hin, in allem Wohnung zu

¹ Vgl. die Webseite: <http://www.andreas-bote.de/download/download.html>.

² Aus der universalen Bezogenheit erklärt sich auch, daß jedes Detail das Ganze in sich trägt.

³ Zit. nach K.C. Felmy, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 36.

⁴ Auch Gotteserkenntnis kann es nicht anders geben als eine Vereinigung mit Gott.

nehmen. Der Mensch ist aufgefordert, Tempel des lebendigen Gottes zu werden (2 Kor 6,16): »Dann werden wir zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen« (Joh 14,23). Nach dem Zeugnis der biblischen Offenbarung ist es nicht nur Gottes Wille, die Menschen zu erlösen, sein Verlangen ist, bei ihnen zu wohnen. Gott benutzt seine erlöste Schöpfung nicht dazu, daß sie ihn bloß bezeugt, sie wird zum Raum der realen Gegenwart seines Logos, der seine Schöpfung im Heiligen Geist erhält und erneuert, aber in einem ganz spezifischen Sinn: Der Heilige Geist erneuert diese Welt, ohne sie zu ersetzen und restlos in eine neue auszutauschen, er macht »alle Dinge neu«, aber nicht »neue Dinge«.⁵ So heißt es bei Alexander Schmemmann, dem bekannten amerikanischen Theologen der Orthodoxie: »Der Herr bemächtigt sich des Brotes und des Weins, er hebt sie gleichsam aus den Angeln ihres gewöhnlichen Seins in eine neue Ordnung hinein; auch wenn sie rein physikalisch gleichbleiben, sind sie zutiefst Anderes geworden.«⁶ Erneuerung bzw. Wandlung dieser Welt meint keine Verwandlung der »Natur« in die »Übernatur«, sondern des Alten ins Neue. Das Sakrament, speziell die Eucharistie, bewirkt kein »Wunder«, durch das Gott die »Gesetze der Natur« aufhebt, vielmehr wird durch die Verwandlung der eucharistischen Gaben die letztgültige Wahrheit ausgesagt über die Welt und das Leben, den Menschen und die Natur, die Wahrheit, welche Christus selber ist.⁷ Demnach können die Erde und die Produkte, die der Mensch aus ihr gewinnt, keineswegs als »chemische Aggregate« angesehen werden, sie sind »lebendiges Geschenk, das teilnimmt am liturgischen Mysterium«⁸.

Ein solches Weltverständnis wendet sich gegen einen rein säkularen Umgang mit den Dingen der Welt, die - selbst wenn es geheiligte sind - nur zu einem Zweck gebraucht und, wenn dieser erfüllt ist, weggeworfen werden. Vor aller Diskussion um das Verhältnis des modernen Menschen zur Umwelt und bevor Theologen im Westen die ökologische Problematik deutlich wurde, haben schon orthodoxe Theologen aufgrund ihrer Pneumatologie und »eucharistischen Schau der Welt« auf das Unnatürliche in manchem Umgang mit der Umwelt hingewiesen und den kosmisch-theophanen Charakter der Schöpfung hervorgehoben: Alles in der Schöpfung ist geheiligt in und durch die Feier der Eucharistie. Deshalb gibt Kardinal Kasper mit Recht zu bedenken: »Vor allen Dingen müßte man sich von der Fixierung auf die sieben Sakramente lösen und die sakramentale Zeichenhaftigkeit des ganzen christlichen Lebens wieder mehr betonen; das würde eine schöpferische und zeitgerechte Erneuerung der Sakramentalien erfordern. Nur wenn das ganze menschliche und christliche Leben zeichenhaften Charakter hat, haben die eigentlichen sakramentalen Vollformen einen Sinn.«⁹ Worin

⁵ A. Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, in: SVTQ (1972) 7.

⁶ Vgl. auch J. Ratzinger, *Eucharistie - Mitte der Kirche. Vier Predigten*, München 1978, 59f.; ders., *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, in: TthQ 147 (1967) 129-158, hier 153f.

⁷ A. Schmemmann, *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, Olten 1974, 127f.

⁸ P. Evdokimov, *La Prière de l'Eglise d'Orient*. Mulhouse 1983, 11f.

⁹ W. Kasper, *Wort und Sakrament*, in: *Theologisches Jahrbuch 1976 (Gespräch über den Menschen)*. Leipzig 1976, 445f. R. Hotz schreibt hierzu: »Denn es steht außer Zweifel, daß in der byzantinischen Tradition sämtliche 'heilige Handlungen' eine epikletische, deprekative Struktur aufweisen, so daß nicht einsichtig ist, weshalb die einen von ihnen 'ex opere operato', die andern aber 'ex opere operantis' wirken sollen. Wie kann eine 'heilige Handlung' einem Menschen zugeschrieben werden, wo doch Gott alles in allem wirkt (1 Kor 12,6)? Kurz, geht man von der traditionellen Form der 'heiligen Handlungen' in den östlichen Riten aus und betrachtet man diese auch noch unter der alten platonischen Sicht des Bild-Abbild-Verständnisses, so ist eine Trennung in 'mysteria' und 'Sakramentalien' kaum mehr vollziehbar oder zumindest eine Beschränkung auf sieben und nur sieben Sakramente schwerlich mehr vorzustellen. Und deshalb hat sich die sakramentale Siebenzahl sowohl in der Orthodoxie als auch in den orientalischen Kirchen nie richtig durchzusetzen vermocht. Weil eine Grenze innerhalb der 'heiligen Handlungen' nur schwer zu ziehen war, flüchteten sich gewisse orthodoxe Theologen in die Formel: 'Sieben mysteria und noch mehr'...« (R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen*

kann die von Kardinal Kasper vorgestellte sakramentale Zeichenhaftigkeit des christlichen Lebens wie auch des ganzen Kosmos genauer bestehen?

2. Eucharistische Schau

Die universale Sicht des Kosmos und der Liturgie läßt sich mit einem wichtigen Charakteristikum der östlichen Sakramententheologie genauer erfassen. Während der Abendländer eher kausal und begrifflich denkt, geht das östliche Denken organisch vor und sieht den Kosmos in das Licht der Verklärung gestellt. So wundert es nicht, daß im Osten trotz und mit der Anerkennung der Siebenzahl der Sakramente diese kaum von den Sakramentalien getrennt werden: »Alles erscheint als Mysterium. Sakramente, Sakramentalien, Ikonen, liturgische Ausdrucksformen, Gebet, Doxologie, Glaubensanschauung - alles dient dem großen Geheimnis der Vergöttlichung [...]. Das Mysterium besagt nicht nur ein intellektuelles Geheimnis, das dem natürlichen Verstand undurchdringlich bleibt, sondern beinhaltet vor allem die Gegenwärtigkeit einer göttlichen Heilstat. Durch die Bildhaftigkeit des sakramentalen Vorgangs geschieht das Zusammenwachsen der Mysten mit der Realität des heiligen Geschehens. Hier ist die Theologie von Röm 6 lebendig, wo Paulus die Taufe als ein Zusammenwachsen mit dem Gleichbild des Todes Christi versteht.«¹⁰ Aufgrund der ihm eigenen sakramentalen Sicht der Schöpfung kommt der Osten zu einer für ihn wesentlichen Ausdeutung der Sakramentalien (Wasser, Licht, Öl, Feuer, Gotteshaus, Patene, Kelche, Gewänder, Töne, Häuser, Felder und Äcker).¹¹ Gottes Segen über die irdischen Dinge macht aus ihnen heilige Gegenstände, durch deren rechten Gebrauch der Mensch innerlich vervollkommnet wird. Deshalb bittet ein Segensgebet der armenischen Liturgie darum, »daß die gesegneten Dinge uns zum 'Heil der Seele und des Leibes' dienen möchten. Nun ist die Welt wahrhaft wieder eine Wohnung Gottes [...], denn durch das Kommen Deines Eingeborenen hast Du, o Herr, alle Dinge neugemacht, die Erde wandelnd zum Himmel'«¹².

Durch die kirchliche Fürbitte haben die sakramentalen Gegenstände zwar eine objektive Wirksamkeit, doch diese wird aktiv durch den andächtigen und frommen Gebrauch und durch die subjektive Mitwirkung des Empfängers. Die gesegneten und geheiligten Gegenstände sind ein Zeichen der

Ost und West. Zürich-Köln 1979, 243).

¹⁰ J. Tyciak, Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland, in: Handbuch der Ostkirchenkunde. Hrsg. von E. von Ivánka, J. Tyciak und P. Wiertz. Düsseldorf 1971, 287f.

¹¹ »Während die Sakramente in erster Linie den Menschen ansprechen, haben die Sakramentalien eine stärkere Ausrichtung auf die geschaffenen Dinge. In den Sakramentalien wächst eine neue Welt, in ihnen wird ein Gottesreich auf Erden, sie sind die Aufbaukräfte einer gottnahen Wirklichkeit ... Ihre Segensfülle umfaßt alle Kreatur, den Menschen und die gesamte Schöpfung [...]. Durch den Segen der Kirche empfangen die Dinge jene Schönheit, die sie von Ewigkeit her in den Gedanken Gottes besitzen [...]. Schon durch die Menschwerdung Gottes haben alle Kreaturen eine gewisse sakramentale Bedeutung erhalten. Dennoch können die Kreaturen nicht aus sich wirkende Träger der Gnade, des göttlichen Lebens sein. Ihre Wirksamkeit liegt darin, daß sie dem in der Liebe lebenden gläubigen Menschen die göttlichen Gedanken zu enthüllen vermögen, daß ihre durch die Inkarnation des 'Wortes' geheiligte, rein gewordene Sprache vom göttlichen Herzen verstanden wird. Die von der Kirche aus der Welt herausgehobenen und durch ihren Segen zu Sakramentalen geweihten Schöpfungsgegenstände aber werden als sakramentale Symbole mitwirkende Organe der göttlichen Liebesbewegung. Sie haben einen Bildcharakter, der die geistliche Wirklichkeit nicht bloß ausdrückt, sondern irgendwie enthält. Die Sakramentalien sind auch - von der Kirche eingesetzt und gesegnet - das Sichtbarwerden des Gebets der Gemeinschaft der Heiligen, das Leibwerden der Fürbitte der Ecclesia« (J. Tyciak, Erlöste Schöpfung. Regensburg 1938, 67-69).

¹² Ebd., 78f.

neuen Welt, die bloß der äußeren Ordnung nach als »Materie« erscheint, aber längst schon in die neue Schöpfung hineingenommen ist: »Die Kirche nimmt in ihren Sakramentalien die kommende Verherrlichung der Kreatur voraus und gibt den Dingen jene wahre, echte Gestalt, die sie nach dem Willen Gottes haben sollen. Die Kirche stellt sie wieder in den Liebesblick Gottes, der das Geheimnis allen Seins umschließt. So sind die Sakramentalien der Kirche ein Weg zu einer tieferen Erkenntnis des Gedankenreichtums Gottes in der Welt.«¹³ Die sakramentale Sicht des Kosmos, in der ein letztes Wissen um das Mysterium der Kreatur ruht, bestimmt das Verständnis des Herrenjahres und der Stundenliturgie: Sie sind mehr als eine Rückerinnerung, sie führen in die Begehung und Erneuerung der sakramentalen Kraft des Mysteriums im Ablauf der Zeiten. Liturgie meint die universale Zusammenfassung gläubiger Existenz auf Gott hin, der das Alpha, aber auch das Omega aller Zeit ist; so heißt es bei Origenes: »Christus [...] setzt im Kreislauf des Jahres die Wirklichkeitsfülle der Aeonen gegenwärtig.«¹⁴ Der Christ gehört zu jenem wandernden Volk, das seine Heimat im Reich Gottes weiß, in der Stadt Gottes. Dies bringt der griechische Begriff »Pfarrei« zum Ausdruck. »Paroikia« müßten wir übersetzen mit »Fremdsein in der heutigen Welt«. Auf dem Weg der irdischen Pilgerschaft wird die Feier der Eucharistie zu jenem »Viaticum«, das als Wegzehrung den Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit und des verheißenen himmlischen Hochzeitsmahles schenkt. Das Viaticum gibt an keiner rein transzendenten, geistigen Wirklichkeit Anteil, sondern an der erdhaften, auf geheimnisvolle Weise gewandelten Realität, die erfüllt ist von den Verheißungen der künftigen Vollendung der Schöpfung in Gott.

Indem die Liturgie gefeiert wird mit den Gaben der Schöpfung, mit Brot und Wein, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, vollzieht sich an diesen Gaben vorausnehmend (antizipatorisch), was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem ist. Im physikalischen Sinn bleiben die Gaben, was sie sind: Brot und Wein, aber sie werden durch das Wirken des Heiligen Geistes der Neuen Schöpfung zugeführt. Was an den Gaben von Brot und Wein, den »Früchten der Erde und der menschlichen Arbeit« im eucharistischen Mysterium der liturgischen Feier geschieht, wird am Ende der Zeiten der ganzen Welt und Menschheit, die der Leib Christi ist, zuteil. Die »Eucharistisation«, von der Teilhard de Chardin spricht, meint die universale kosmische Transsubstantiation des ganzen Kosmos in den Leib Christi. Die Verklärung der Schöpfung, die sich ansatzweise in der Eucharistie vollzieht und die der zweiten Ankunft des Erlösers entspricht, ereignet sich in der physischen Gegenwartigkeit der eucharistischen Materie, aber mysterienhaft, d. h. offenkundig nur für die Augen des Glaubens.¹⁵

Mit dem dargelegten Verständnis der Eucharistie als Vorausnahme der eschatologischen Vollendung ist auch eine Grundhaltung geistlichen Lebens angegeben. In der Teilnahme an der Eucharistie

¹³ Ebd., 70f.

¹⁴ Vgl. Origenes, In Canticum canticorum lib. III.

¹⁵ Diese lassen Gott in allen Dingen erkennen, wovon es zahlreiche Zeugnisse gerade in den Biographien der Heiligen gibt. Reinhold Schneider verweist hier auf Franziskus. Wenn dieser »über Felsen schreiten mußte, so ging er mit großer Vorsicht und Ehrfurcht vor dem, welcher 'der Fels' genannt wird. Er liebte die Steine, weil der Herr über sie geschritten war, und es bereitete ihm Schmerz, wenn Bäume geschlagen wurden, weil der Herr am Kreuze gehangen. Unter den Elementen liebte er das Feuer am meisten, und vielleicht hat er der Worte des Heilands gedacht, daß er gekommen sei, ein Feuer auf die Erde zu werfen ... Es ist, als sei mit dem Leben des Heiligen von Assisi erst das volle Licht der Offenbarung und des Heils auf die Erde gefallen; alles Seiende weist auf Christus zurück, und der Mensch wird die Größe des Geschaffenen erst erfahren, wenn er von einer jeden Stelle der Erde aus den zu erblicken vermag, in dem alles geschaffen ist« (R. Schneider, Die Stunde des heiligen Franz von Assisi. Kolmar 1943, 57f.).

ist dem Glaubenden das Vermächtnis der rettenden und Heil schenkenden Liebe anvertraut. Sie fordert ihn auf, statt an die Übermacht der Verhältnisse fortan an die den Tod überwindende Kraft der Hingabe Jesu zu glauben und in allen Problemen des Lebens und der Welt das Danken zu lernen, d. h. Eucharistie zu feiern, ja, Eucharistie zu sein. Die Danksagung des Lebens geschieht nicht mit irgendwelchen Kostbarkeiten des Lebens, diese würden den Blick von der Armut und Armseligkeit dieser Erde abwenden, vielmehr vollzieht sich der Dank vor Gott recht einfach, nämlich mit Brot und Wein, dem Alltäglichen, Unbeachteten, weil Selbstverständlichen. Ein einfaches Stück Wirklichkeit kann Träger des Lebensgeheimnisses sein, Ort der Offenbarung der Liebe Gottes. Diese Einfachheit der Zeichen ist ein wichtiger Hinweis für christliches Welt- und Lebensverständnis: Es gibt kein Lebensereignis, nichts Alltägliches, das nicht zum Träger der Liebe Gottes werden kann. Gott kündigt sich mit Sturm an, wird aber dem Propheten im Säuseln des Windes spürbar. Er erscheint nicht über den Zedern des Libanon, sondern vor einem Dornbusch legt Mose die Sandalen zum Gebet ab. Die »Materie« der Begegnung mit Gott ist so einfach wie Brot und Wein. Jede Begegnung, jedes Erlebnis, jedes Wort, jedes Gefühl, jeder Gedanke, jede Geste - all das gehört in den »göttlichen Bereich«; »in allen Dingen« kann Gott gesucht und gefunden werden. Das Kleine lebt von einer großen Verheißung, es steht in der Spannung des »schon« und »noch nicht«. Geschenkte Gegenwart Gottes und noch ausstehende Nähe des Herrn gehören zusammen. Eucharistie im Alltag ereignet sich in der Spannung zwischen Dankbarkeit und Geduld: Dankbarkeit, weil wir »schon empfangen haben, worum wir bitten«; Geduld, bis die Gabe zu ihrer vollen Reife, ihrer himmlischen Gestalt und ihrer eschatologischen Süße herangewachsen ist.

Die Eucharistie ist die zentrale Feier des Glaubens, sie »buchstabiert« auf unüberbietbare Weise das christliche Verständnis von Welt und Leben aus, indem sie nicht nur alle Zeitdimensionen, sondern auch alle Bereiche und alltäglichen Erfahrungen christlichen Lebens umfaßt. Zugleich bedeutet sie eine Zusammenfassung aller geistlichen Vollzüge, sie erweist sich als eine Synthese christlicher Spiritualität. An erster Stelle dadurch, daß sie den Blick auf Gottes Liebe lenkt, wie sie uns in Jesus nahegekommen ist. Dann dadurch, daß in ihr alle wichtigen geistlichen Vollzüge ausgeübt werden: Die Eucharistie versteht sich als Dankopfer, sie fordert im Bußritus zur Gewissensforschung und zum Sündenbekenntnis auf, sie ist Schriftlesung und Hören auf das Wort, sie schließt in der Fürbitte alle Nöte der Menschen mit ein, sie verkündet den lebensschaffenden Tod als Gesetz des Lebens, feiert in der Verwandlung den Wegcharakter allen Lebens, fordert zu Vereinigung und Kommunion auf und sendet schließlich aus, das Evangelium durch Wort und Werk an andere weiterzugeben. Wer die Eucharistie bewußt mitfeiert, hat alle Vollzüge des geistlichen Lebens »in nuce« gelebt. So erweist sich die Feier in vielfacher Hinsicht als »Sakrament des Alltags«, als »Höhepunkt und Quelle« christlichen Lebens. In all dem zeigt sich, daß nach orthodoxer Lehre Schöpfungstheologie und sakramentale Schau der Welt aufs engste zusammengehören. Die Grundlage hierfür findet sich in der Inkarnation des Menschensohnes, die es nun eigens zu bedenken gilt.

3. Neuschöpfung

Gott offenbart sich nicht nur in der Geschichte als heilsmächtig, sondern zunächst und vor allem in den Werken seiner Schöpfung. Der Mensch hat die Schöpfung wie ein Buch Gottes zu lesen¹⁶ und sie als solche auf seinen Glaubensweg zu Gott mitzunehmen.¹⁷ Während die stoische oder neuplatonische Deutung¹⁸ die Welt als eine Erscheinungsform des Göttlichen ansieht, besteht die christliche Korrektur dieser Sicht vor allem darin, daß der Weg von der Welt zu Gott gerade im Verhältnis von »Buchstaben« und »geistlichem Sinn« der Heiligen Schrift dargestellt wird. Der Abbild-Urbild-Bezug hat werthafte, dialogischen Charakter und kann durch kein Gefühl des Eins-Werdens, wie zur Auflösung der eigenen irdischen Wirklichkeit, überboten werden. Vielmehr erhält die sichtbare Schöpfungsordnung, in die sich der Mensch gestellt sieht, ihre Konkretion und endgültige Ausdeutung im Wort der Heiligen Schrift.

Der Erfahrungsweg ist im christlichen Glauben wesensmäßig bestimmt vom Fleisch- und Wortcharakter der göttlichen Offenbarung.¹⁹ Es würde dem Prinzip der Inkarnation widersprechen, wenn alle Inhalte der Sinne, der Einbildungskraft und der Vernunft überstiegen oder gar verneint oder rein geistlich verstanden und ausgelegt werden müßten. Die dialogische Verfaßtheit der Schöpfung, welche sich in allem ihrem Schöpfer verdankt, bringt es nun mit sich, daß der Christ die Deutung der Welt und allen Seins nur empfangen kann. Sie wird ihm jedoch nicht aufgesetzt, er kann sie mitvollziehen in und mit seinen Sinnen, wie die griechischen Philosophen, die Kirchenväter und die Mönchsväter betonen. Erfahrung im Glauben ist zu verstehen als »experimentelles«, d. h. »leibliches«, nicht nur geistiges, Innewerden der Wirklichkeit Gottes.²⁰

Dieser neue Mensch wird in den Gleichnissen Jesu beschrieben, wie sie in den Evangelien überliefert werden. Sie sind mehr als eine Erzählform und literarische Gattung, sie stellen eine theologische Ausdeutung der Schöpfung dar: »Nur weil die Schöpfung Gleichnis *ist*, kann sie *Wort* des Gleichnisses *werden*.«²¹ So sprechen die Gleichnisse in Bildern, die authentischer Ausdruck der Wirklichkeit sind, die nie aufgehört hat, Schöpfung Gottes zu sein. So zeigen die Gleichnisse den

¹⁶ M. Wehrli, Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze, Zürich 1969, 52; W. Rauch, Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura, München 1961; L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes, München 1966.

¹⁷ Vgl. E. Kobel, Untersuchungen zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung (= Zürcher Beiträge zur deutschen Sprach- und Stilgeschichte 4). Zürich o. J. Er zeigt, daß diese neue Welt- und Selbstschau in der deutschen Mystik aufgekommen ist, besonders bei Eckhart. Es bahnt sich ein Perspektivenwechsel an. Im Prozeß zunehmender Interiorisierung aller Welt- und Ichgehalte zeigt sich unter religiösen Vorzeichen ein umfassender Wechsel der Perspektive schlechthin, der ganz auf die menschliche Persönlichkeit ausgerichtet ist: »Mit Eckhart setzt sich unter neuplatonischer Inspiration eine konsequent auf die menschliche Persönlichkeit gerichtete Zentralperspektive durch, deren ideologische Rechtfertigung dann erst in der Renaissance nachgeliefert wird. Die Ichreflexion der Renaissance stellt ja tatsächlich eine Art säkularisierter Form der Mystik dar, in der die dignitas des selbsterkennenden Ich auch theoretisch reflektiert wird« (A. M. Haas, Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse [= Dokimion 3], Fribourg 1971, 71f.).

¹⁸ Das Corpus Dionysiacum ist der Versuch einer Christianisierung des Neuplatonismus; vgl. R. Roques, L'univers dionysien. Paris 1954.

¹⁹ Zwischen dem menschlichen Wort und dem Offenbarungswort steht, wie noch eigens darzulegen ist, das Bild, dem gegenüber dem Wort meist ein geringerer Wert zugesprochen wird oder das zugunsten einer rein geistigen Erfahrung in seiner Bedeutung eher heruntergespielt wird. Einen wesentlich anderen Weg schlägt hier die Theologie der Ikone ein; vgl. P. Florenskij, Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland, Stuttgart 1988; ders., Die umgekehrte Perspektive. München 1989.

²⁰ H.U. von Balthasar, Erster Blick auf Adrienne von Speyer. Einsiedeln³ 1968, 82. Nur so läßt sich die »verhängnisvolle Vorentscheidung« revidieren, »die seit der Väterzeit [...] alles Sinnen- und Phantasiehafte in den mystischen Erfahrungen mit einem grundsätzlichen großen Fragezeichen versieht« (H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Bd.I, Einsiedeln 1961, 396).

²¹ J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwört 2005, 362.

Daseinsgrund der Schöpfung an. Die Heilige Schrift schafft in den Gleichnissen nicht bloß »Bilder« von Gott, »sondern sie kann die leiblichen Dinge als Bilder gebrauchen, Gott in Gleichnissen erzählen, weil dies alles wahrhaft Bilder sind. Die Schrift verfremdet also mit solcher Gleichnisrede nicht die leibliche Welt, sondern benennt darin ihr Eigentliches, den Kern dessen, was sie ist. Indem sie sie als Vorrat an Bildern für die Geschichte Gottes mit dem Menschen deutet, zeigt sie ihr wahres Wesen auf und macht Gott in dem sichtbar, worin er sich wirklich ausdrückt. In diesem Kontext versteht die Bibel auch die Inkarnation.«²² Die Aufnahme der menschlichen Welt, der im Leib sich ausdrückenden menschlichen Person in das biblische Wort, ihre Umwandlung in Gleichnis und Bild Gottes durch die biblische Verkündigung, ist gleichsam schon eine vorweggenommene Inkarnation: Gott drückt sich selbst in der Schöpfung aus und kann in ihr erkannt werden. Gott hat sich selbst kundgetan, und sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit sind seit der Erschaffung der Welt an seinen Werken zu erkennen (vgl. Röm 1,19f.). In der Inkarnation des Logos vollendet sich, was von Anfang an schon unterwegs ist, denn das Wort macht alles zu seinem Fleisch, zum Lebensraum seiner selbst. Einerseits kann Inkarnation nur geschehen, weil das Fleisch immer schon Ausdrucksgestalt des Wortes ist, und andererseits schenkt die Inkarnation des Sohnes dem Menschen und der sichtbaren Welt ihre eigentliche Bedeutung. Die Schöpfung ist ein großes und unauslotbares Geheimnis, das der Größe Gottes entspricht, denn er kann in sie eintreten und in ihr »Fleisch« annehmen: »Weil der Leib Sichtbarkeit der Person, die Person aber Bild Gottes ist, daher ist der Leib in seinem ganzen Beziehungsbereich zugleich der Raum, in dem sich das Göttliche abbildet, aussagbar und anschaulich wird.«²³ In der Menschwerdung wird der Gottessohn selbst zu einem Gleichnis, das sich selbst noch einmal überbietet in der Auferstehung: Gott tritt in die menschliche Realität ein, bis in ihr Leid und den Tod, doch er überbietet alles mit sich selber im Geheimnis von Ostern. Indem Gott in seine Schöpfung eintritt und sich im Menschen inkarniert, offenbart sich, daß das Fleisch immer schon Ausdrucksgestalt des Geistes ist, »andererseits gibt damit die Inkarnation des Sohnes dem Menschen und der sichtbaren Welt erst endgültig ihre eigentliche Bedeutung«²⁴, und zwar in der Auferstehung des Menschensohnes. Was Christus in seinen »Gleichnissen« zum Ausdruck bringt, ist also mehr als eine schöne Erzählung, enthalten sie doch eine Theologie der Schöpfung und des menschlichen Daseins. Im Gleichnis zeigt sich die Tiefendimension aller Schöpfungswirklichkeit, die für den Menschen zur Aufforderung wird, Gott in allen Dingen zu suchen und die »vestigia Dei« auszubuchstabieren: »Das Gleichnis tritt nicht von außen her an die Welterfahrung heran, sondern es gibt ihr erst ihre eigentliche Tiefe, es sagt erst, was in den Dingen selbst steckt. Die Gleichnisse sind somit eine präzise Erfahrung der Wirklichkeit, ihre authentische Erkenntnis.«²⁵ Eine solche Theologie der Schöpfung, die in den Gleichnissen Jesu enthalten ist, ist für das Verständnis der sakramentalen Vollzüge von grundlegender Bedeutung. Die Sakramente »inkarnieren« gleichsam das christliche Weltbild in die Wirklichkeit als Schöpfung. In diesem sakramentalen Verständnis der Schöpfung liegt die christliche Antwort auf die Neuzeit, es bedarf nämlich einer sakramentalen Wiedergewinnung der Wahr-

²² Ebd.

²³ J. Ratzinger, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1990, 45.

²⁴ Ebd., 45.

²⁵ J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 361f.

heitsidee. Der Mensch muß aus der Sekundärwelt des Gemachten zurückkehren auf die Spur der Schöpfung, nur so wird er wahrheitsfähig werden. Noch ehe wir Sinn machen, ist er schon da, denn all unser Erkennen ist ein »Nach-Denken« und darin ein tieferes Entsprechen gemäß dem wahren Daseinsgrund der Schöpfung, so daß sich der Mensch in eine kosmische Liturgie gestellt sieht.

4. Kosmische Liturgie

Im Laufe der Theologiegeschichte kam es zu einer Konzentration auf das Thema der Heilsgeschichte unter weitestgehender Ausblendung des Schöpfungsgedankens. Ja, Schöpfung und Kosmos traten derart an den Rand theologischen Mühens und allgemeiner Frömmigkeit, daß der Glaube in die Falle der bloßen Innerlichkeit und Subjektivität zu geraten drohte. Eine fast dualistische Unterscheidung von Gott und Schöpfung führte auf die Wege des Deismus oder gar zum Konzept einer gottlosen bzw. gottverlassenen Welt. Auch in der Schöpfungslehre kam es zu Verkürzungen, letztlich begnügte man sich mit dem Satz, daß alles in Gott seine erste Ursache hat. In der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie wurde die Protologie auf die Schöpfung im Anfang (*creatio originalis*) und auf den Aspekt des göttlichen »Schaffens« verengt.²⁶ Hingegen blieb die Lehre vom göttlichen »Machen« bzw. die Lehre von der fortgehenden Schöpfung (*creatio nova*) kaum thematisiert. Vielmehr galt die Schöpfung im Anfang als eine fertige und vollkommene Schöpfung, die keiner weiteren Entfaltung und Evolution bedarf, wie schon das Wort »Schöpfung« mit seiner Endsilbe eher einen abgeschlossenen Prozeß des Schaffens als einen Vorgang am Anfang insinuiert. Vom Menschen schien dasselbe zu gelten: Als einmal fertig geschaffenes Wesen ist er keiner weiteren Evolution unterworfen. Kurz gesagt, in der Schultheologie blieb es nicht aus, daß das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung zu einseitig auf die Frage der Kausalität beschränkt wurde.

Ganz anders die ursprüngliche Sicht der Schöpfung. Für die Heilige Schrift ist nicht der kausale Begründungszusammenhang entscheidend, sondern die *Einwohnung Gottes*, wie sie durch sein Ausruhen in der Schöpfung zum Ausdruck kommt. Der siebte Tag des vollendeten Schöpfungswerkes (Gen 2,2f.) ist zugleich der Tag der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes am Sinai (Ex 24,16): »Erst vom Sinai her wird [...] erkennbar, was mit Gottes Schöpfungshandeln 'am Anfang' intendiert war und d.h.: wozu Gott die Welt erschaffen hat: nämlich dazu, *Gemeinschaft mit dem Menschen/Israel* zu haben«²⁷. Schließlich kennt die Priesterschrift »eine dynamische, sich selbst übersteigende und auf ein ungeahntes Eschaton hinsteuernde Geschichte«²⁸, deren Ziel das »Wohnen« des Schöpfergottes inmitten des ihm zugehörigen Volkes ist.

Zuweilen ist man gewohnt, vorschnell das Sakrament im Gegensatz zur Welt zu sehen. Alltag und Eucharistie, Leben und Religion, Aktion und Kontemplation, Welt und Gott stehen dann einander gegenüber. Eine solche Sicht steht nicht im Einklang mit der Heiligen Schrift, für die der Mensch

²⁶ Vgl. zum folgenden auch J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*. München 1985, 281-298.

²⁷ Ebd.

²⁸ B. Janowski, *Tempel und Schöpfung*. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligtumskonzeption, in: *JBTh* 5 (1990) 37-69, hier 66.

und die Welt eine Gabe Gottes sind. Gottes Schöpfung ist nicht bloß handwerklich (*ex nihilo*) als materielles Objekt ins Dasein gerufen. Vielmehr weisen die Kirchenväter darauf hin, daß Gott zuerst das »Licht« schafft, nicht das Sonnenlicht, sondern das Licht seines »Wortes«, das den Kosmos durchdringt. In diesem Licht wird der ganze Kosmos zu einem »Sakrament« der Gegenwart Gottes. Die Anaphora der syrischen Klemensliturgie betet: »Wer hat diese Welt mit Flüssen und Strömen umgürtet, jene Welt, die du durch Christus geschaffen hast?«²⁹ Christus ist das wahre Licht der Welt und damit das Ziel, die Höhe und der Inbegriff allen kosmischen Lichts. In diesem Licht erhält alles in der Schöpfung seinen Sinn und wird zur letzten Vollendung geführt.

Die Welt, in der der Mensch lebt, ist nicht etwas Zusätzliches zu ihm und seinem Dasein, er braucht die Welt und findet sich wahrhaft selber nur inmitten der Welt.³⁰ Diese aber ist Gabe Gottes wie auch ein Vehikel der göttlichen Liebe und wird dadurch zu einem Ort der Begegnung mit Gott. Dumitru Staniloae gibt zu bedenken: »Die ganze Welt sollte eigentlich als der sichtbare Teil eines universalen und fortwährenden Sakraments betrachtet werden und alle menschliche Aktivität als sakramentale, göttliche Kommunion.«³¹ In ähnlichem Sinne formuliert Ioannis Zizioulas: »Das ganze Universum ist eine Liturgie, eine kosmische Liturgie, welche vor dem Throne Gottes die ganze Schöpfung aufopfert.«³² Ganz offensichtlich sind solche Aussagen von den (meist griechischen) Kirchenvätern inspiriert, nach welchen alle geschaffenen Wesen zur Vereinigung mit Gott berufen sind.³³

Aus dem schöpfungstheologischen Ansatz folgt für das Verständnis der Liturgie, daß sie mehr ist als eine gottesdienstliche Feier, vollzieht sich doch in ihr die universale Hineinnahme der Schöpfung in eine letzte Verwandlung: Der Kosmos wie auch die Geschichte gehen einer unüberbietbaren Vollendung entgegen. Statt einer vorschnellen Trennung zwischen Natur und Übernatur lautet die Grundaussage einer eucharistischen Ausdeutung der Schöpfung bzw. einer liturgischen Schau des Kosmos: Was existiert, ist wirklich und wahr einzig in der Einheit von himmlischer und irdischer Realität. Die Heilsgeschichte kann als katabatischer Prozeß der »Durchlöcherung« der Welt von Gott her betrachtet werden, bis daß der Menschensohn durch sein Eintreten in die gefallene Welt den Kosmos für immer heilt und in den göttlichen Bereich hineinnimmt. Den anhebenden Verwandlungsprozeß der Schöpfung in ihre vollendete Gestalt beschreibt der Seher von Patmos als ein Geschehen, das die Welt und ihre Geschichte in all ihren Fasern betrifft. Dieses Geschehen ist als »Liturgie« zu deuten, und zwar im umfassenden Sinn: als Bereitung der Schöpfung und der Geschichte zur himmlischen Liturgie der Endzeit.³⁴

Gerade aus ihrem grundlegenden Bezug zum Kosmos ergibt sich nochmals die unüberbietbare und einzigartige Bedeutung der Eucharistie. In ihrer Feier hebt die große Verwandlung der Welt an, die niemals aufgehört hat, Gottes Kosmos zu sein. So wird die Liturgie mit den Schöpfungsgaben von

²⁹ Apostolische Konstitutionen VIII,12 (*Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Ed. F.X. Funk, Paderborn 1905/6, 499).

³⁰ Vgl. D. Staniloae, *The world as gift and sacrament of God's love*, in: *Sobornost' Series V*: No. 9 (1969) 662.

³¹ Ebd.

³² I. Zizioulas, *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*, in: *Contacts* No. 57 (1967) 83.

³³ Der Ort dieser Vereinigung ist letztlich die Kirche.

³⁴ Auszugehen ist vom Pascha, mit den vierzig Tagen vorher und den fünfzig Tagen danach. Die nachpfingstliche Zeit ist eine Einübung und zugleich Ausschau nach dem Herrn. Die Wiederkunft kommt ab dem 18. Sonntag nach Pfingsten in den Blick.

Brot und Wein gefeiert, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden. An diesen Gaben vollzieht sich antizipatorisch, was am Ende der Zeiten der ganzen Schöpfung verheißen ist, wenn Christus alles in allem sein wird. In der Feier der Liturgie bleiben die Gaben der Schöpfung, was sie immer schon waren, was ihnen aber nach dem Sündenfall verloren ging, bringt der Heilige Geist in ihnen zur Vollendung. Die Verwandlung der Gaben bedeutet nicht, daß sie aufhören zu sein, was sie sind, also Brot und Wein, doch sie werden der Neuen Schöpfung zugeführt: »Nicht, daß es so bleiben soll, wie es ist, es soll aber auch nicht aufhören, das zu sein, was es im Grunde ist, sondern das werden, was es eigentlich ist und was die Sünde entstellt hat.«³⁵ So führt der Heilige Geist die neue Schöpfung herbei, indem er alles neu macht und vollendet.

Für Sergij Bulgakov ist unter Berufung auf Irenäus von Lyon entscheidend, daß die eucharistische Wandlung im theologischen Denken der Väter den Charakter des Brotes als Brot und des Weines als Wein nicht auflöst. Das ist wichtig, weil es im Mysterium der Wandlung, wie schon deutlich gemacht wurde, nicht um die Auflösung der Kreatur, sondern um deren kosmisch-eschatologische Verklärung geht, die sich als solche in der Eucharistie antizipatorisch vollzieht: Diese Verklärung der Schöpfung, die der zweiten Ankunft des Erlösers entspricht, vollzieht sich in der Eucharistie mysteriös, d. h. offenkundig nur für die Augen des Glaubens. Was sich aber im Mysterium vollzieht, wird am Ende der Zeiten dem ganzen Leib Christi, der die Menschheit ist, zuteil. Der Unterschied zwischen der leiblichen Gegenwart Christi auf Erden vor Himmelfahrt und der eucharistischen besagt »nicht, daß der aufgefahrene Leib vom Himmel herabkommt, sondern daß eben das Brot und der Wein selbst in Leib und Blut Gottes verwandelt werden«³⁶. Denn, so bemerkt Robert Hotz, »es handelt sich nicht um die Verwandlung der 'Natur' in die 'Übernatur', sondern des Alten ins Neue. Ein Sakrament (mysterion) ist so nicht ein 'Wunder', durch das Gott die 'Gesetze der Natur' aufhebt, sondern in ihm wird die letzte Wahrheit ausgesagt über die Welt und das Leben, den Menschen und die Natur, die Wahrheit, die Christus selber ist.«³⁷

Die geschichtlichen und kosmischen Dimensionen der liturgischen Feier reichen bis in das Innerste des Menschen. Durch das Geschenk des göttlichen Lebens nimmt der Mensch schon in der Weltzeit teil an der Liturgie der Ewigkeit. Indem er sich durch die Feier der Eucharistie in die trinitarische Versiegelung hineinnehmen läßt, wird er durch die Teilhabe am Leben des dreieinigen Gottes und im Wissen um die Verwandlung der Erdenzeit Tag für Tag erneuert und gestärkt. Paul Evdokimov unterstreicht die kosmische Bedeutung der eucharistischen Gaben, wenn er schreibt: »Die Eucharistie in dieser Welt ist bereits etwas ganz anderes als die Welt.« Sie verweist - wie die Kirchenväter darlegen - auf die ewige Eucharistie im Reich Gottes, bei der alle Menschen geeint sein werden. Das Leben in Einheit ist das große Zeichen der eschatologischen Ankündigung: »Menschwerdung, Sühne, Auferstehung und Verherrlichung werden mittels des gleichen Kelches angekündigt. Das ist das Wesen des Christentums: Das Mysterium des göttlichen Lebens stellt sich als Mysterium des menschlichen Lebens dar, 'damit alle Eins seien: so wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin' (Joh 17,21). Deshalb wird die Gründung der Kirche am Pfingsttage unmittelbar von

³⁵ Deshalb wird von vielen orthodoxen Theologen heute die kosmische Dimension der Eucharistie hervorgehoben. Hierzu K.C. Felmy, *Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, 188-218, und J. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, in: *US 25* (1970) 342-349.

³⁶ Johannes von Damaskus, *De fide orthod.* IV 13 (PG 94,1144f.).

³⁷ A. Schmemmann, *Aus der Freude leben*, 127f.

der Offenbarung ihrer Natur gefolgt: 'Täglich verharrten sie einmütig im Tempel und brachen das Brot in den einzelnen Häusern' (Apg 2,46). Dieser Ausdruck wird der eucharistische Stil des Lebens selbst: 'Alle Gläubigen hielten zusammen und betrachteten all ihre Habe als gemeinsames Eigentum' (Apg 2,44). Durch das Christusbrot werden die Gläubigen das gleiche Brot, die gleiche eine und dreifaltige Liebe, das durch den Menschen gelebte priesterliche Gebet.«³⁸ Der Prozeß der kosmischen Verwandlung erhält seine zeichenhaft konkrete Gestalt in der Einheit der Kirche. In der Feier der Liturgie geht es nicht nur um die Rechtfertigung des Sünders durch das Heilsgeschehen in Christus, die Erlösungsbotschaft ist vielmehr in ihren kosmischen Dimensionen auszu-deuten.³⁹ Die Liturgie ist kein gottesdienstlicher Vollzug in weltferner Innerlichkeit, sie vollzieht sich als Gottesdienst mitten in der Welt, unter Hineinnahme der ganzen Schöpfung und Heilsgeschichte, ja, sie ist nicht nur Gottesdienst in der Welt, sondern Gottesdienst der Welt. Bei Karl Rahner heißt es hierzu: »Der Gottesdienst der christlichen Kirche ist nicht 'eine seltsame ausgesparte neue Sonderregion im profanen Leben' und damit nicht nur 'göttliche Liturgie in der Welt', sondern 'göttliche Liturgie der Welt' und damit Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist.«⁴⁰ Nicht anders heißt es bei Irenäus von Lyon: »Wir bringen in den heiligen Gaben die ganze sichtbare Natur dar, damit sie zur Eucharistie werde.«⁴¹ In diesem Sinn existiert kein Dualismus von Gottesdienst und Welt, von Heiligem und Profanem. Die Unterscheidung von (erlöstem) Sakralem und (von Gott angewandtem) Profanem ist letztlich »ethischer« Natur, denn sie vollzieht sich zwischen dem »neuen Menschen« und dem »alten Menschen«, wie nun ausgeführt werden soll.⁴²

5. Trinitarische Ausdeutung der Protologie und Eschatologie

Die Protologie ist trinitarisch grundgelegt. Wäre Gott einpersonal, bliebe dem Menschen nur die Geste der absoluten Unterwerfung und Prostratio unter den, der er selber nicht ist. Wäre Gott zweipersonal, gäbe es für eine Schöpfung keine Möglichkeit, denn die Liebesbeziehung zwischen den beiden göttlichen Personen würde nur noch den Blick füreinander gestatten. Einzig bei einem dreipersönlichen Gott läßt sich ein völliges Einswerden der drei Personen mit gleichzeitiger Zuwendung zur geschaffenen Wirklichkeit denken: »Der Heilige Geist stellt die Kraft dar, durch die die Liebe, die zwischen Vater und Sohn vorhanden ist, auch auf andere Subjekte ausgedehnt wird. Er verleiht einem Dritten das Recht zur Teilnahme an dem Dialog der Liebe zwischen den beiden, ein

³⁸ »Der christliche Orient besaß von seinen Ursprüngen an einen kosmischeren Sinn, was nicht ohne Zusammenhang mit den griechischen Quellen ist. Bei Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus dem Bekenner ist die kosmische Gnosis weit stärker als in der lateinischen Patristik. Dies fand seinen Ausdruck sowohl in der Liturgie als auch im Leben der Heiligen. Nicht die Rechtfertigung, sondern die Verklärung des Menschen und der gesamten Schöpfung mit ihm ist hier zentral« (P. Evdokimov, L'Orthodoxie, 244f.; zitiert nach R. Hotz, Sakramente, 193).

³⁹ Th. Strotmann, Karl Barth et l'Orient chrétien, in: Irénikon 42 (1969) 40f.; vgl. auch N. Berdjajev, Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie, in: Orient und Occident No. 1 (1929) 11-25.

⁴⁰ K. Rahner, Zur Theologie des Gottesdienstes, in: Schriften zur Theologie. Bd. XIV, Zürich 1980, 227-237, hier 237.

⁴¹ Irenäus von Lyon, Adv. haer. V,18,5.

⁴² P. Evdokimov, La culture à la lumière de l'orthodoxie, in Contacts No. 57 (1967) 17.

Recht, das er den geschaffenen Subjekten eröffnet.«⁴³ In der göttlichen Dreieinigkeit bestätigt die jeweils dritte Person die Liebesbeziehung zwischen den beiden anderen und läßt dabei Raum für etwas, das von Gott unterschieden ist, nämlich die Schöpfung⁴⁴: Die Schöpfung ist ein freier Akt des Vaters, der »im Sohn auch die Möglichkeit und das Dasein einer von ihm unterschiedenen Schöpfung bejaht, sowie auch des Geistes, der beide in freier Übereinstimmung verbindet«⁴⁵.

Der innere Zusammenhang von Schöpfung und Trinität findet sich beispielhaft dargelegt bei Bonaventura. Für ihn ist die Dreieinigkeit das tiefste Geheimnis der Schöpfung. Weil alles auf den Logos hin geschaffen ist, versteht Bonaventura die Schöpfung als das »Ursakrament« des Glaubens, gemäß der Intention Gottes, sich in den Dingen zu offenbaren. Was der Mensch durch den Sündenfall verloren hat, erkennt er durch die Offenbarung wieder neu, nämlich jenes erste Buch Gottes, das die Schöpfung ist.⁴⁶ Gewiß, der Kosmos ist nicht die Offenbarung Gottes, auch nicht Gottes Ebenbild, wohl aber trägt er die »vestigia Dei« in sich. Um diese Spuren Gottes in der Natur weiß, wer Gottes Offenbarung kennt.

Die alles erneuernde Kraft, die unentwegt die ganze Schöpfung ihrer vollendeten und verklärten Vollgestalt entgegenführt, ist der Heilige Geist.⁴⁷ Eine im Osten sehr bekannte und beliebte Sammlung asketischer Schriften trägt den Titel »Philokalie«, was soviel bedeutet wie: »Liebe zum Schönen«. Damit soll ausgedrückt werden, daß ein geistlicher Mensch, ein »Gottgelehrter«, nicht nur gut, sondern auch *schön* ist. Während die christologische Tradition von Antiochien den Nachdruck auf die Offenbarung des Logos in seiner Menschheit legt, betont die pneumatologische Tradition von Alexandrien gerade die Schönheit des Göttlichen. Diese strahlt im Wirken des Heiligen Geistes auf, der das Antlitz der Erde mit seiner göttlichen Schönheit erneuert. Für Kyrill von Alexandrien ist es das Spezifische des Pneumas, Geist der Schönheit zu sein und dem ganzen Kosmos Anteil an der Schönheit der göttlichen Natur zu geben.⁴⁸ Der Heilige Geist erneuert den Erdkreis mit göttlicher Schönheit (vgl. Weish 1,7).

Am Ende der Zeiten wird die allumfassende Gegenwart Gottes »alles in allem« erfüllen (1 Kor 15,28); diese Vollendung wirkt der Heilige Geist, der schon jetzt das Unterpfand des Verheißenen ist (2 Kor 1,22; 5,5). So vollendet der Heilige Geist das Werk Christi. Paul Evdokimov schreibt:

⁴³ D. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik. Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, 280.

⁴⁴ Vgl. M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche (Amateca X). Paderborn 1995, 41f.; unter Berufung auf H.U. von Balthasar, Die Würde des Gottesdienstes, in: IKaZ 7 (1978) 481-487.

⁴⁵ W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd.II, 45. Bei Basilius heißt es: »Sieh bei der Erschaffung dieser Wesen den Vater als den vorausliegenden Grund, den Sohn als den schaffenden, als den vollendenden Geist, so daß die dienenden Geister im Willen des Vaters ihren Anfang haben, durch die Wirksamkeit des Sohnes in das Sein geführt werden und durch den Beistand des Geistes vollendet werden« (Basilius, Über den Heiligen Geist, 31d [PG 32,136 B]).

⁴⁶ Augustinus, Enarr. in psalm. VIII,8 (PL 66,112).

⁴⁷ »Im Gegensatz zur lateinischen Theologie haben die orientalischen Theologen stets die Bedeutung des Heiligen Geistes im sakramentalen Geschehen hervorgehoben. Dieser Gegensatz wird besonders augenfällig, wenn man bei der Lektüre der Konzilstexte von Florenz (Dekret für die Armenier) und insbesondere von Trient (7. Sitzung) feststellt, daß diese Texte - mit Ausnahme der Firmung - von den Sakramenten sprechen, ohne den Heiligen Geist auch nur zu erwähnen. Und selbst noch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil klagte der maronitische Erzbischof von Beirut, Ignace Ziade, daß die lateinische Theologie ein wenig vergessen habe, daß 'die Zeit der Kirche in der Heilsgeschichte von den Vätern als Oikonomia des Geistes bezeichnet wurde'. Derselbe sagte am 16. September 1964 anläßlich der dritten Konzilssession: 'Die lateinische Kirche, die ihre Christologie sehr weit entwickelt hat, ist, was die Pneumatologie anbelangt, noch im Alter der Adoleszenz« (R. Hotz, Sakramente, 226; Zitate nach H. de Lubac, Geheimnis aus dem wir leben. Einsiedeln 1967, 90 und Anm.).

⁴⁸ Kyrill von Alexandrien, Über St. Johannes, 16,25 (PG 73,464 B).

»Die Väter sehen, indem sie von der Beziehung zwischen dem Wort und dem Heiligen Geist während deren irdische Mission sprechen, in gewissem Sinne in Christus den großen Vorläufer des Heiligen Geistes.«⁴⁹ Ähnlich heißt es bei Nikolaos Kabasilas: »Was ist die Wirkung und das Resultat der Handlungen Christi? [...] Es ist nichts anderes als die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Kirche.«⁵⁰ Der Heilige Geist teilt jedem die Fülle Christi mit, wie Irenäus betont: »In der Kirche ist das Anteilhaben an Christus verfügt worden, und das ist der Heilige Geist.«⁵¹ Er wohnt tief in uns, indem er in uns betet und so unser persönlichstes und innerstes Tun bewirkt (Röm 8,26). Gott selber ist das Gebet des Menschen, nicht der Mensch handelt, sondern Gott allein. Vladimir Lossky bemerkt hierzu, daß die Kirche auf eine doppelte göttliche Ökonomie gegründet ist, »auf das Werk Christi und auf das Werk des Heiligen Geistes, zwei Personen der Dreifaltigkeit, die in die Welt gesandt wurden. Beide Werke bilden die Grundlage der Kirche, beide sind notwendig, damit wir zur Vereinigung mit Gott gelangen.«⁵²

Die größte und schönste Gabe des Heiligen Geistes ist die volle Erkenntnis Jesu Christi. »Vom Geist betaut, trinken wir Christus«, sagt der heilige Athanasius⁵³. Der Geist läßt uns den tiefen Sinn der Offenbarung des Menschensohnes begreifen, indem er durch sein heiligendes Wirken, die Voraussetzung für jedes Werk, alles zu einer Christophanie, zur Erscheinung Christi, werden läßt. Schon am Anfang der Zeiten »brütete« der Geist über dem Abgrund, um daraus die Erde erstehen zu lassen, den Ort der Inkarnation. Das ganze Alte Testament ist ein Vor-Pentekoste, es weist auf den verheißenen Messias hin. Der Geist steigt auf Maria herab, bildet aus ihr die Theotokos und offenbart Jesus als den Christus, den Gesalbten. Aus den Feuerzungen des Heiligen Geistes wird die Kirche geboren, der Leib Christi, und durch das Geschenk des Heiligen Geistes wird der Getaufte zu einem Glied Christi. Alles wird im Heiligen Geist vollendet: »Der Ankunft Christi geht der Heilige Geist voraus. Bei der Menschwerdung ist er da. Die Wundertaten Christi, seine Gnaden und Krankenheilungen geschehen durch den Heiligen Geist. Die bösen Geister werden durch den Geist Gottes ausgetrieben. Wenn der Teufel angekettet wird, ist der Heilige Geist zugegen. Die Vergebung der Sünden geschieht durch die Gnade des Heiligen Geistes. Die Vereinigung mit Gott wird durch den Heiligen Geist bewirkt. Die Auferstehung von den Toten geschieht durch die Kraft des Heiligen Geistes.«⁵⁴

Der Heilige Geist, der göttliche Ikonograph, erneuert das Angesicht der Erde, indem er allen Dingen einwohnt. »Das unsagbare und wunderbare Feuer, das im Wesen der Dinge wie in einem Dornbusch verborgen ist«, sagt Maximus, »ist das Feuer der göttlichen Liebe und der strahlende Glanz seiner Schönheit im Innern aller Dinge«⁵⁵. Der Heilige Geist baut die Schöpfung zu einem »Tempel«

⁴⁹ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*. Paris 1959, 75. Bei Athanasius heißt es dazu: »Das Wort ist Fleisch geworden, damit wir den Heiligen Geist empfangen können«, und: »Gott hat sich zum Träger des Fleisches gemacht, damit der Mensch Träger des Geistes werden kann« (PG 26,996C).

⁵⁰ Nikolaos Kabasilas, *Erklärung der Heiligen Liturgie*, Kap. 37.

⁵¹ Irenaeus von Lyon, *Adv. Haer.* III 24,1.

⁵² V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz-Wien-Köln 1961, 198.

⁵³ Athanasius, *Brief an Serapion* (PG 26,576 A).

⁵⁴ Basilius, *De Spiritu Sancto* XIX, 49 (PG 32,157 AB).

⁵⁵ Maximus Confessor, *Amb.* (PG 91,1148 C).

auf, der von der Schönheit Gottes Zeugnis ablegt.⁵⁶ Alle Werke Gottes enden in der Präsenz des Heiligen Geistes, in ihm kommt das Werk des dreieinen Gottes zum Ziel.

Die theologische Tradition hat lange nur Gott den Vater als Schöpfer betrachtet oder aus der Schöpfung durch das Wort eine christologische Schöpfungslehre entfaltet. Aber die Schöpfung ist pneumatisch auszulegen: Durch das Wirken des Heiligen Geistes bleibt der Schöpfer in seiner Schöpfung gegenwärtig und erneuert das Antlitz der Erde. Indem der Heilige Geist die ganze Schöpfung und das Leben des Glaubenden trägt und mit sich erfüllt, ist er nicht offenkundig, vielmehr verbirgt er im Gegensatz zu Vater und Sohn sein persönliches Antlitz: »Er ist in uns, ohne unsere Stelle einzunehmen; er glaubt, betet, hofft und liebt in uns so, daß er es uns 'vormacht' und 'vorsagt', es uns überhaupt erst ermöglicht; aber zugleich sind wir es, die glauben, beten, hoffen und lieben.«⁵⁷ Er führt unmittelbar in das göttliche Leben in Christus ein. Alles in der Neuschöpfung trägt die »Handschrift« der dritten Person, aber der Heilige Geist selbst bleibt hinter seiner Gabe verborgen, er kann mit ihr sogar verwechselt werden. Die Offenbarung seines Antlitzes erfolgt am Ende der Zeiten, wenn das Werk des Heiligen Geistes vollendet ist, nämlich die Schöpfung in Christus zur Lebensfülle göttlicher Schönheit zu führen. Die erneuerte, vollendete Schöpfung ist das »Antlitz« des Heiligen Geistes.

⁵⁶ In der byzantinischen Liturgie wird der Schutzengel als Wächter und Behüter von Seele und Leib bezeichnet, denn in ihrer gegenseitigen Transparenz erweist er sich als Wächter der Schönheit.

⁵⁷ Vgl. hierzu M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche, 87.