

Michael Schneider
Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu

(Radiosendung am 14. März 2018)

Was in anderen Systemen und Weltanschauungen als Theorie, Lehre oder Anschauung dargeboten wird, ist im Christentum ein konkretes Faktum in der Geschichte, in dem aller Sinn menschlichen Lebens verborgen ist; und was vorher Wort der Heiligen Schrift war, wurde wahrhaft »Fleisch« in einer konkreten Existenz und irdischen Person. Das Plus eines solchen Ereignisses impliziert, daß der Mensch auf alles eigene Können und Streben verzichtet, mit dem er sich selbst den Sinn seines Daseins schaffen möchte, und sich stattdessen alles von Gott selbst schenken läßt. Was immer Gott in Christus dem Menschen gesagt hat, kann weder an der Welt im ganzen noch am Menschen im besonderen abgelesen werden, erst recht erhält es nicht von dorther seine Norm und seinen Inhalt; alles bleibt unbedingt theo-pragmatisch, also Tat Gottes auf den Menschen zu, also eine Tat, welche der Mensch insofern annimmt, als er auf sie antwortet, nämlich durch die Bereitschaft zu Heiligkeit und Nachfolge.

Das Ereignis der Menschwerdung scheint Gott in seinem Heilsratschluß schon von Ewigkeit her angesetzt zu haben. Dabei hätte er auch auf andere Weise seinen endgültigen und ewigen Bund mit der Menschheit schließen können, doch indem er diese eine Weise wählte - die Menschwerdung seines Sohnes, gibt er das Kostbarste, nämlich die einzige ihm gemäßige Auslegung seiner selbst durch sich selbst in seinem Sohn: Gottes Offenbarung in Christus »mußte« sich in der leiblichen und irdischen Verfaßtheit des Neuen Bundes ereignen.

Im Folgenden seien einige Grundaussagen einer Theologie der Menschwerdung, wie wir sie in einer vorangegangenen Radiosendung des letzten Jahres vorgestellt haben, weitergeführt und im größeren Kontext des christlichen Glaubens und speziell der Liturgie gesehen.

I. Die Grundaussagen der Menschwerdung des eingeborenen Gottessohnes

Es ist richtig, daß Jesu Tod und Auferweckung die Mitte aller Geschichte ist, denn hier ereignet sich, was allem Sinn und Ziel gibt; bezeichnenderweise sind auch die ältesten Verwendungen des Sohnestitels unmittelbar mit Jesu Tod und Auferstehung verbunden, worin sich die unüberbietbare Bedeutung dieses Ereignisses für die Bestimmung des eingeborenen Sohnes zu seinem Vater zeigt. Aber aus der einzigartigen Bedeutung des Kreuzes und der Auferstehung folgt nicht, daß Jesus erst mit dem Ostertag bzw. den Erscheinungen zu »Christus« dem Gottessohn geworden ist; ebenso wenig ist Ostern bloß die Affirmation dessen, was Jesus immer schon war, nämlich der »Christus«. Vielmehr liegt die ewige Bedeutung seiner Menschwerdung und Erlösungstat darin, daß der Logos seit Urbeginn das göttliche Urbild des Menschen ist.

1. Theologie der Kenosis Gottes

Die Theologie der Menschwerdung ist in Beziehung zu setzen mit einer zentralen Aussage jüdischer Theologie über die »Einwohnung« und »Herablassung« Gottes; dieser Aspekt sei wenigstens in aller Kürze angeführt. In der Mitte einer Theologie der Inkarnation steht die Botschaft von der Entäußerung des Gottessohnes, der, »obwohl er Gott gleich war, nicht daran festhielt, wie Gott zu sein, sondern sich entäußerte und wie ein Sklave wurde, den Menschen gleich...« (Phil 2,5-11). Die

Zuversicht, daß Gott sein Volk erlösen und ihm für immer nahe sein wird, findet sich bei den Propheten vielfältig bezeugt. So ist bei Zefanja überliefert: »Jahwe, dein Gott, ist in deiner Mitte ein siegreicher Held. Er freut sich über dich voller Freude, er schafft dich neu in seiner Liebe; er tanzt deinetwegen, jauchzend, wie an den Tagen der Feste« (Zef 3,17). Die spätere jüdische Theologie bringt das Staunen über das Herabsteigen Gottes sehr konkret zum Ausdruck. Über den Vers »und der Herr ging vor ihnen her, [...] nachts in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten« (Ex 13,21), heißt es: »Rabbi Jose der Galiläer sagte: Wenn es nicht ein geschriebener Vers der Schrift wäre, dürfte man es nicht aussprechen: wie ein Vater, der seinen Kindern die Fackel voranträgt, und wie ein Herr, der seinem Sklaven die Fackel voranträgt.«¹

Gott, dessen Transzendenz Israel entschieden betont, ist zugleich nahe: Er kommt herab, macht sich klein, um den Menschen ganz nahe zu sein. Dieses Wohnen Gottes unter seinem Volk nennt die jüdische Theologie die Schekhinah, Gottes »Einwohnung« und »Herrlichkeitsnähe«. Die »Schekhinah« ist von Gott unterschieden und doch er selbst. Dabei wird betont, »daß das Wohnen Gottes (in seinem Volk) das Endziel des göttlichen Schöpfungsplanes war, das bereits zu Anfang der Schöpfung festlag«². Gott will bei den Menschen wohnen. Dennoch scheut sich die jüdische Theologie, »Gott als die eine Person, die er nun einmal im Judentum ist, völlig und endgültig mit einem menschlichen Leben verbunden zu sehen, weil dadurch seine Transzendenz in Gefahr zu geraten scheint. Gott nimmt vereinzelt Züge einer irdischen Existenz an, doch ist er nie wirklich in einer endgültigen und unwiderruflichen Weise 'Fleisch geworden' und hat so 'unter uns gewohnt' (Joh 1,14). So konnte er auch den letzten Ernst eines solchen irdischen Lebens, den Tod, nicht erfahren«³. Manche Rabbinen lehnen die letzte Konsequenz aus dem »Herabsteigen« Gottes ab, wie etwa Rabbi Jose: »Wirklich auf die Erde [...] ist Gott niemals herabgekommen, denn, so klein die Distanz auch werden mag, Gott und der Mensch kommen nie ganz zusammen.«⁴ Rabbi Jose sagt, Gott bleibe immer noch zehn Handbreit über der Erde, das heißt, Gott ist nie ganz auf die Erde herabgestiegen, und auch sind nie Menschen ganz zu ihm hinaufgestiegen.

Das alttestamentliche Gottesbild kennt eine »Neigung Gottes zur Menschwerdung«⁵, aber es bleibt letztlich bei einer gewissen »Schweben«. Die erfahrene Nähe Gottes wie auch die Erfahrung des Entzugs und der Abwendung Gottes lassen die Hoffnung auf ein endgültiges Wohnen Gottes bei den Menschen immer neu aufblühen: Es wird eine Zeit kommen, da »wird meine Wohnung bei ihnen sein, und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein« (Ez 37,27; vgl. Offb 21,2).

Die große Verheißeung des Alten Bundes, daß Gott eines Tages inmitten seines Volkes wohnen werde, diese Verheißeung hat sich für den Christen erfüllt, denn in Christus hat Gott sein Zelt unter den Menschen aufgeschlagen, um für immer bei ihnen zu wohnen. In der unscheinbaren und verborgenen Geburt Jesu in Bethlehem erfüllen sich die zahllosen Verheißeungen des Alten Bundes vom Kommen des Erlösers, vor allem in der Radikalität seiner Erniedrigung und äußersten Armut. Der Kirchenvater Gregor von Nazianz »der Theologe«, wie ihn die Kirche des Ostens nennt, schreibt hierzu: »Der Sohn Gottes, der eher war als alle Zeit, der Unsichtbare, der Unermeßliche und Unkörperliche, der Ursprung aus dem Ursprung, das Licht vom Licht, der Quell des Lebens und der Unsterblichkeit, das Abbild vom Urbild, das unabänderliche Siegel, das in allem getreue Ebenbild des Vaters, er, das Wort, in dem der Vater sich ganz ausspricht - er steigt herab zu seinem Bild. Um

¹ P. Kuhn, *Gottes Selbstderniedrigung in der Theologie der Rabbinen*. München 1968, 23.

² Ebd., 64.

³ Ebd., 108.

⁴ Ebd., 72.

⁵ U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*. Tübingen 1971, 16.

des Fleisches willen nimmt er Fleisch an; um meiner Seele willen verbindet er sich mit einer vernunftbegabten Seele, um gleiche Art durch gleiche Art zu reinigen. Alles Menschliche nimmt er an, ausgenommen die Sünde. Er, der andere reich macht, wird selbst ein Bettler; denn die Armut meines Fleisches nimmt er auf sich, damit ich den Reichtum seiner Gottheit empfange. Er, der die Fülle besitzt, gibt diese Fülle preis; denn für kurze Zeit entäußert er sich seiner Herrlichkeit, damit ich seines vollen Glanzes teilhaftig werde. Welch überreiche Güte! Welch ein Heilsgeheimnis um mein willen! Ich hatte das Bild empfangen, aber es nicht bewahrt. Er nimmt mein Fleisch an, um dem Bild das Heil, dem Fleisch die Unsterblichkeit zu bringen; zum zweitenmal geht er die Gemeinschaft mit uns ein, weit wunderbarer als das erstemal. Dadurch, daß Gott die Menschheit annahm, sollte der Mensch geheiligt werden.⁶ Die Herablassung Gottes bei der Menschwerdung des eingeborenen Sohnes darf mit Recht als die Mitte des christlichen Glaubens bezeichnet werden, denn in ihr offenbart sich das Geheimnis des dreieinen Gottes als Liebe, die nichts für sich behält, sondern sich entäußert und erniedrigt, in allem den Menschen gleich, außer der Sünde, um den Menschen zu sich zu erhöhen.

»Leben in Christus« besagt nicht nur, daß Christus zu uns kommt, sondern in Taufe und Eucharistie wandelt er uns in sich selbst und seine Heilswirklichkeit um, damit wir ihn künftig leben. Augustinus sagt: »Freuet euch und staunet - ihr seid nicht nur Christen, ihr seid Christus geworden.⁷ Er meint hier den »ganzen Christus«, denn die Kirche und alle Gläubigen bilden in Christus eine mystische Einheit. Indem Christus seine Liebe dem Menschen zuwendet, weitet er sie auf alle ihm angehörigen Dinge aus.⁸

2. Die bleibende Bedeutung der Menschwerdung in der Feier der Liturgie

Die universale Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu erklärt sich aus der Universalität, die mit dem Heilsanspruch des Menschensohnes gegeben ist. Seit der Auferstehung ist ein Abschnitt des göttlichen Heilswirkens beendet, der nicht übersprungen und überholt werden kann, doch zugleich den endgültigen Auftakt einer neuen Glaubensbeziehung zum erhöhten Herrn darstellt, insofern in der Feier der Liturgie die Heilsereignisse der Vergangenheit neu von Gott empfangen werden. Die Anamnese der Vergangenheit wird in der Liturgie zu einer Anamnese auf Zukunft hin. So können wir sagen, daß die Menschwerdung des eingeborenen Gottessohnes auf die Liturgie hin zielt. Alles in der Feier der Eucharistie ist grundlegend *eschatologisch* ausgerichtet, denn in dem, was in ihr gegenwärtig wird, bricht die Vollendung der Menschheit an, das »eschaton«, in das der auferstandene Herr schon eingetreten ist und in das er anfanghaft alle Menschen mit sich geführt hat. Wie Patrick Regan⁹ treffend bemerkt, handelt es sich um kein »eschaton«, sondern um den »eschatos«, um den verklärten Christus, dessen Leben durch den Geist in uns ist. Er selbst ist die letzte Zeit, nach deren Anbruch wir uns im Glauben ausstrecken: »bis du kommst in Herrlichkeit«. Die Liturgie bedeutet mehr als einen Ritus und Kult, den wir Gott darbringen, sie feiert das Kommen des erhöhten Herrn in unserem Leben. Die Eucharistie ist das Erntefest der vorangegangenen Geschichte und die Mitte der sich jetzt ereignenden und der künftigen Zeit.

Wie sich Christus vor seiner Auferstehung unter den Menschen in der Schlichtheit eines Menschen verhielt, so bleibt es auch, nachdem er »in seine Mysterien« übergegangen ist: Die Sakramente, in

⁶ Zit. nach A. Scherer, Weihnachten entgegengehen. Freiburg-Basel-Wien 1983, 22f.

⁷ Zit. nach J. Tyciak, Theologie der Anbetung. Trier 1976, 181.

⁸ Hierzu D. Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, 6f.

⁹ P. Regan, Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration, in: Worship 51 (1977) 346f.

denen sich die »Wundertaten« des Alten Bundes und die Heilswerke des irdischen Jesus vollenden, vollziehen sich in schlichten Zeichen, die sich in ihrer eigentlichen Bedeutung selbst für die Glaubenden kaum ausloten lassen. In seinen Meisterwerken, nämlich in den Sakramenten, offenbart Gott ein Minimum an Erscheinung und ein Maximum an lebenspendender Wirkmächtigkeit. In den einfachen Zeichen von Brot, Wein, Öl und Wasser hebt die neue Schöpfung an, und die Schlichtheit dieser Zeichen mag wie ein Garant dafür gelten, daß die Schöpfung nicht ersetzt oder aufgehoben wird durch die Neuschöpfung im Heiligen Geist, wohl aber erneuert. Aber nicht die Schöpfung in sich, der neue Kosmos ist die Kirche.

3. Die universale Bedeutung der Auferstehung für die Feier der Liturgie

In einer bestimmten Hinsicht konnte Jesus die volle Reife seiner vergöttlichenden Macht während seines Erdenlebens nicht erreichen: Er war in seinen zeitlichen und sozialen Beziehungen eingeschlossen. Diese Grenzen sind seit der Auferstehung überstiegen, er ist nun immerfort und überall gegenwärtig. Das besagt für die Feier der Eucharistie: »Ohne diesen Glauben an den in der Liturgie gegenwärtigen Auferweckten wäre die Eucharistie nichts anderes als 'Totenkult' und ein weiterer Ausdruck 'unserer Trauer über die Allmacht des Todes' in der heutigen Welt.«¹⁰ Mit der Auferstehung und Himmelfahrt sind die Grenzen der Zeit und des Ortes überwunden. Insofern ist der Leib Christi erst mit seiner Auferstehung und durch seine Himmelfahrt im vollen Sinn sakramental: Der auferstandene und erhöhte Herr geht in seine Mysterien ein. Genauer gesagt heißt dies: Obschon von der Menschwerdung an Sakrament, ist Christus dies erst vollständig und grenzenlos offenbar seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt; fortan ist er für immer das universale Sakrament der Kommunion zwischen Gott und den Menschen.

Manche stellen sich vor, Christus, das Sakrament des Heils für die Menschen, weile irgendwo droben, die Kirche hingegen sei ein anderes Sakrament hienieden, schließlich gebe es noch die Sakamente der Kirche, die von Zeit zu Zeit gefeiert werden.

Aber ein solches Schema führt zu einer Spaltung zwischen Liturgie und Leben. Dem gegenüber ist zu betonen, daß es nur einen Leib Christi und ein einziges großes Sakrament gibt. Das alles umfassende »Werk« des Auferstandenen, in dem der Vater und der auferstandene Sohn »immerfort« für uns »wirken« (Joh 5,17), bildet jene »Liturgie«, in der die Menschheit des inkarnierten Wortes zusammen mit dem Vater die himmlische Liturgie heraufführt: »Denn wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel gesetzt hat als priesterlicher Diener« (Hebr 8,1f.). Die ewige Liturgie, die mit der Menschwerdung, Auferstehung und Himmelfahrt des Menschensohnes ihren Anfang genommen hat, hört, da der Leib des Herrn unvergänglich bleibt, nie auf.

Was in den Sakramenten als Teilhabe am Paschamysterium anhebt, erhält seine letzte Enthüllung am Ende der Zeiten, wenn alles Geschaffene endgültig in die Herrlichkeit Gottes verwandelt wird. Dumitru Staniloae gibt mit Recht zu bedenken: »Die menschliche Natur wurde zuerst in Christus verklärt. Also besteht der Grund der Verklärung, die in der Auferstehung zur Vollendung kommt, in der Menschwerdung des Gottessohnes. Wenn die Menschwerdung des Gottessohnes vom Heiligen Geist deswegen vollzogen wurde, damit der Sohn durch den Heiligen Geist mit dem Menschen in Verbindung trete, und wenn in der Auferstehung die menschliche Natur Christi vom Heiligen Geist erfüllt wurde, dann gelangt in der Auferstehung die Ausstrahlung des Geistes Christi in den glau-

¹⁰ K. Koch, Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche, Fribourg 2002, 116; zitiert J. Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg 1991, 70.

benden Menschen und in allen Dingen, die ihm gehören, zur höchsten Fülle.«¹¹ Die Verklärung auf dem Berg Tabor ist demnach keine beiläufige Episode im Leben Jesu, sondern wird zu einer universalen Aussage über den Menschen und den Kosmos. Die ganze Schöpfung ist in das Licht der Verklärung des Menschensohnes aufgenommen. Kosmos, Mensch und Zeit haben schon jetzt Anteil am neuen Leben des Auferstandenen und gehen so ihrer vollendeten, ewigen Gestalt in der Ewigkeit entgegen. Ausdrucksgestalten dieses neuen, verklärten Lebens sind das Bild und der liturgische Raum, die immerwährende Stundenliturgie im Rhythmus des nicht untergehenden Lichtes und die Feier der Stationen des Heils im Verlauf des Herrenjahres, weiterhin die Größe und Würde des menschlichen Lebens, die auf dem Antlitz des Menschen widerstrahlen, und schließlich das Übermaß der göttlichen Schönheit, das den Menschen zu einem neuen Tun und zu einer neuen Gemeinschaft im Glauben anleitet und ihn mit allen Sinnen leibhaft dem wiederkommenden Herrn und Vollender aller Schöpfung und Geschichte entgegengehen läßt. In der Liturgie ist die gesamte Heilsgeschichte mit allen ihren großen Einbrüchen und Theophanien gegenwärtig, und was sich in der Fülle der Zeit ereignet hat, wird sich am großen Tag des Herrn in der Parusie vollenden, wird aber schon im Gottesdienst gefeiert.¹² Kurz gesagt: Heilsgeschichte ist mit der Auferstehung Liturgie geworden.

5. Geschichte als Liturgie

Die menschlich geglückte und erfüllte Zeit heißt in der Sprache der Heiligen Schrift »Fülle der Zeit«. Auf diese Zeit werden wir im Gottesdienst verwiesen, wenn es zu Beginn der Evangelienlesung heißt: »in jener Zeit«. In diesem Sinn erhält die Theologie der Menschwerdung in der Feier der Eucharistie ihre eigentliche Aussage.

Michael Figura¹³ bemerkt, daß die Eucharistie als der höchste Lebensvollzug der Kirche weder im Apostolicum noch im Nicaeno-Constantinopolitanum genannt wird. Gewiß, sie ist in der »communio sanctorum« mitgemeint, doch wird im Credo von 381 nur die Taufe erwähnt, nicht die Eucharistie oder die Gemeinschaft der Heiligen. Schon in der frühen Kirche wird der Zusammenhang bzw. die Übereinstimmung von Inkarnation und Eucharistie hervorgehoben. Indem das Nicaenum seit dem 5. Jahrhundert in der Eucharistie gesprochen wird, sieht man die Fleischwerdung des Gottessohnes als im Sakrament der Eucharistie vergegenwärtigt: »Noch das Credo, z. B. in sämtlichen Mozart-Messen, hat vor dem 'Et incarnatus est' eine lange Pause, damit sich die Gläubigen, auch kniefällig, an die Gegenwart Christi im Meßopfer erinnern mögen. [...] Erst seit dem Mittelalter mit seiner Passionsmystik und seit der Reformation mit ihrer Kreuzestheologie bekam in der westlichen Theologie die Erklärung des Altarsakraments eine stärker passionstheologische Ausrichtung.«¹⁴ Inkarnation, Eucharistie und Kirche sind der »dreifache Leib Christi«.¹⁵

In der Brotrede von Joh 6,57f. erscheint die Eucharistie als sakramentale Vergegenwärtigung der Inkarnation, und ebenso scheint in diesem Kapitel des Johannesevangeliums die Menschwerdung auf die Eucharistie hinzustreben und sich in ihr zu vollenden. Die Eucharistie gibt am Geheimnis der Inkarnation Anteil. Figura resümiert in seinen Studien zu den griechischen Vätern, daß für sie »die

¹¹ D. Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens. Köln 1979, 6f.

¹² Vgl. J. Tyciak, Theologie der Anbetung, 135-137.

¹³ Vgl. zu den folgenden Ausführungen M. Figura, Eucharistie als sakramentale Inkarnation, in: IKaZ 32 (2003) 43-58. Auch H. de Lubac, Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, übertragen von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1969.

¹⁴ R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996, 317.

¹⁵ Auch H. de Lubac, Corpus Mysticum, 40.

'Wandlung' im Mutterschoß, in welcher der ewige Logos durch Überschattung des Heiligen Geistes aus der Jungfrau Mensch wird, die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi vorwegnimmt¹⁶. Die Klementinische Liturgie erwähnt die Inkarnation vor der Konsekration: Wie der Logos menschlichen Leib annahm, so möge er im Heiligen Geist auch Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi wandeln.

Indem die Menschwerdung des Menschensohnes die ganze Schöpfung in sich einbezieht und ihr vollends Anteil am Mysterium seines Todes und der Auferstehung schenkt, ist die Vollendung angebrochen. Im ersten Korintherbrief heißt es hierzu: »Wenn ihm aber alles unterworfen ist, dann wird der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott alles in allem sei« (vgl. 1 Kor 15,23-28). Was also in den Sakramenten als Teilhabe am Paschamysterium beginnt, erhält seine letzte Enthüllung am Ende der Zeiten, wenn alles Geschaffene endgültig in die Herrlichkeit Gottes verwandelt wird.

6. Eucharistische Schau der Welt

Nach dem Zeugnis der biblischen Offenbarung ist es Gottes Wille, die Menschen zu erlösen, doch ebenso verlangt er danach, bei ihnen zu wohnen. Gott benutzt seine erlöste Schöpfung nicht dazu, daß sie ihn bezeugt, sie darf selbst zum Raum der realen Gegenwart seines Logos werden, der seine Schöpfung im Heiligen Geist erhält und vollendet. Solches geschieht in einem spezifischen Sinn: Der Heilige Geist erneuert diese Welt, ohne sie zu ersetzen oder gegen eine neue auszutauschen, vielmehr macht er »alle Dinge neu«, doch nicht »neue Dinge«.¹⁷ In diesem Sinn heißt es bei Alexander Schmemann,¹⁸ dem bekannten amerikanischen Theologen der Orthodoxie, über die geistgewirkte Wandlung der »Dinge« in der Eucharistie: 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 gleich bleiben, sind sie zutiefst Anderes geworden. 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 über die Welt und das Leben, den Menschen und die Natur ausgesagt, die Wahrheit, welche Christus selbst ist.

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.«¹⁹ Worin kann die von Kardinal Kasper vorgestellte sakramentale Zeichenhaftigkeit des christlichen Lebens wie auch des ganzen Kosmos genauer bestehen?

Die sakramentale Sicht der Schöpfung führt zu einer wichtigen Ausdeutung der Sakramentalien (Wasser, Licht, Öl, Feuer, Gotteshaus, Patene, Kelche, Gewänder, Töne, Häuser, Felder und Äcker): »Während die Sakramente in erster Linie den Menschen ansprechen, haben die Sakramentalien eine stärkere Ausrichtung auf die geschaffenen Dinge. In den Sakramentalien wächst eine

¹⁶ M. Figura, Eucharistie als sakramentale Inkarnation, 50f.

¹⁷ A. Schmemann, Worship in a Secular Age, in: SVTO (1972) 7.

¹⁸ A. Schmemann, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Olten 1974, 127f.

¹⁹ W. Kasper, Wort und Sakrament, in: Theologisches Jahrbuch 1976 (Gespräch über den Menschen). Leipzig 1976, 445f.

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' geheilige, rein gewordene Sprache vom göttlichen Herzen verstanden wird. Die von der Kirche aus der Welt herausgehobenen und durch ihren Segen zu Sakramentalien 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.“²⁰

Die gesegneten und geheiligten Gegenstände sind also ein Zeichen der 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.“²¹

Indem die Liturgie mit den Gaben der Schöpfung gefeiert wird, also mit Brot und Wein, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, vollzieht sich an diesen Gaben vorausnehmend, 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 zuteil, die der Leib Christi ist. Die »Eucharistisation«, von der Teilhard de Chardin spricht, meint die universale kosmische Transsubstantiation des Kosmos in den Leib Christi.

Ein solches Zeitverständnis prägt die Ausrichtung christlicher Existenz. Wer an den menschgewordenen und auferstandenen Gottessohn glaubt, 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 Verheißenungen der künftigen Vollendung der Schöpfung in Gott, welche das Werk des Heiligen Geistes ist.

Die Herabkunft des Heiligen Geistes, wie sie in der Liturgie durch die Epiklese geschieht, läßt die Ewigkeit bereits im Ablauf der Zeit gegenwärtig sein. Damit läßt sich ein Aspekt im Verständnis des menschlichen Daseins vertiefen. Während in der Menschwerdung des Gottessohnes das Ewige in die Geschichte eingetreten ist, wird diese durch Auferstehung und Himmelfahrt in die Ewigkeit aufgenommen. Nach der Auferstehung des Herrn beginnt die Zeit, in der die Kirche nun selbst das öffentliche Leben des Herrn neu zu leben hat. Der Mensch kann das Evangelium nicht mehr nur fromm betrachten und danach sein Leben einrichten; er wird vielmehr von innen her sich selbst enteignet, indem das Leben des Menschensohnes zur Form seines eigenen Lebens wird, es ergreift

²⁰ J. Tyciak, Erlöste Schöpfung. Regensburg 1938, 67-69.

²¹ Ebd., 70f.

und wandelt. Die ganze Existenz des Menschen wird zur neuen Darstellung der Lebensform des Herrn umgewandelt. In diesem Sinn ist das Herrenjahr das je neu gelebte Leben Christi im Leben der Kirche und jedes Menschen, gewirkt im Heiligen Geist und vollzogen in der Feier der Sakramente.

II. Ostern - Gottes Reich mitten unter uns

In der Liturgie wird wirklich alles anders, begegnen wir in ihr doch einer neuen Zeit, einem neuen Menschen, einem neuen Leben; zurecht bekennen wir deshalb: »Was kein Auge gesehen und kein Ohr vernommen, was keines Menschen Herz erfaßt hat: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben« (1 Kor 2,9). Ich möchte diese Sicht kurz veranschaulichen an den Eröffnungsworten der byzantinischen Liturgie:

*Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes
jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*

Bei diesem Eröffnungsgesang nimmt der Priester das *Evangeliar*, das Wort Gottes, und zeichnet mit ihm ein Kreuz. Das Wort Gottes ist der Segen und Reichtum jeder Liturgie, es erlöst unser Leben aus Zweideutigkeit und Lüge, die alles von innen her pervertieren. Den Satan bezeichnen wir als »Vater der Lüge«: er verkehrt unsere Worte, ja, sogar Gottes Wort. Er versteht es zu argumentieren: »Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?« (Gen 3,1); »Wenn du Gottes Sohn bist, so stürze dich hinab; denn es heißt in der Schrift: Seinen Engeln befiehlt er, dich auf ihren Händen zu tragen...« (Mt 4,6). So die Argumentation des Verwirrers aller Worte. Das Wort bleibt dasselbe: Gott, Liebe, Glaube, Frömmigkeit ...; solche Worte kennt der Teufel nur zu gut, doch sie sind in seinem Mund anders. Der Teufel schafft keine neuen, »teuflischen« Worte, dies tut höchstens der Mensch; vielmehr wandelt er Gottes Worte zu Wörtern gegen Gott. Augustinus bezeichnet den Teufel als den größten Theologen, kennt er doch Gott aus unmittelbarer Anschauung, aber eines kann er nicht, nämlich Gott anbeten. Der Teufel bedient sich also einer von Gott gestohlen Sprache. Seither bedarf das gefallene Wort der Erlösung - durch Gottes Wort, das allein Gott und uns angemessen ist; und würde ein Priester die schönsten Worte erfinden und drechseln, sie ständen in der Gefahr, teuflisch zu bleiben, solange sie nicht von Gott kommen. Gottes Worte befreien unser Wort von seinem Fall und erweisen sich als die wahre Aussage über unser Leben.

Dies erbitten wir in der Heiligen Messe vor der Kommunion, wenn wir sprechen: »*sed tantum dic verbo*«. Die deutsche Übersetzung ist nicht sehr glücklich. Handelt es sich doch um keinen Akkusativ, sondern um einen Ablativ, und zwar in dem Sinn: Sprich und schaff mich neu mit deinem Wort. Gott möge - wie bei der Schöpfung - mit einem Wort alles in uns neu schaffen und uns gesund machen. Die Betonung liegt weniger in der Aussage, Gott möge uns durch *ein* Wort neu schaffen, vielmehr soll er uns mit und in *seinem Wort* neu schaffen. So sagt der Hauptmann, Jesus brauche nicht zu kommen, um seinen Sohn zu heilen, es genüge sein Wort (vgl. Mt 8,5-11). Das ist die große Bitte zu Beginn der Liturgie: Gott möge uns in dieser Stunde neu schaffen durch das Wort des Evangeliums. Aber wie geschieht dies, woran können wir es erkennen?

Eine Antwort finden wir in dem Gestus, der mit den Eröffnungsworten verbunden ist: Der Priester bezeichnet mit dem *Evangeliar* ein *Segenskreuz* über dem Altar, indem er singt:

*Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes
jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*

Hier an diesem Altar ereignet sich Gottes Wirklichkeit, die uns neu schafft, denn wir werden des Gottesreiches teilhaft. »Gepriesen sei das Reich...« - das heißt: Zu dieser Stunde tritt die Kirche, treten wir in den Himmel ein - durch die Kraft des Heiligen Geistes. Die Bewegung ist nicht, daß Christus vom Himmel auf diesen Altar herabkommt, sondern daß wir in seinen Himmel eintreten, wo er, der einzige wahre Priester, für uns beim Vater eintritt.

Alexander Schmemann schreibt von der »Mystik des Altars - als Himmel, als eschatologischer Pol der Liturgie, als jene sakramentale *Gegenwart*, die das ganze Gotteshaus in den 'Himmel auf Erden' verwandelt«: »In 'dieser Welt' gibt es keinen Altar und kann es nicht geben, weil das Reich Gottes 'nicht von dieser Welt' ist. Und darum ist es so wichtig zu verstehen, daß wir den Altar nicht deshalb mit Ehrfurcht betrachten - wir küssen ihn und verneigen uns in Ehrfurcht vor ihm usf. -, weil er 'geheiligt', sozusagen zu einem 'geweihten Gegenstand' geworden ist, sondern weil seine eigentliche Heiligung und Weihe in seinem auf die Wirklichkeit des Gottesreiches *Bezogensein* besteht, in seiner Verwandlung in ein Symbol des Gottesreiches. Unsere Ehrfurcht, unsere Verehrung ist nie auf Materie bezogen, sondern stets auf das, was diese offenbart, für die sie eine *Epiphanie* ist, eine Kundgabe und Präsenz. Kirchliche *Weihe* schafft keine 'geheiligten' Gegenstände, die durch ihre Heiligkeit dem 'Profanen', d.h. dem Ungeweihten, entgegengesetzt wären, sondern sie stellt ihr *Bezogensein* auf ihren ursprünglichen und zugleich letzten Sinn - auf die Idee Gottes von ihnen - wieder her. Denn die ganze Welt wurde als 'Altar Gottes' geschaffen, als ein Tempel und als Symbol des Gottesreiches. Nach dieser Auffassung ist in ihr alles *heilig* und nichts ist 'profan', denn ihr Wesen ruht in dem 'sehr gut' der Genesis.« Was die Sünde verdunkelte, wurde durch Christus neu auf das letzte Ziel ausgerichtet, das Reich Gottes, deshalb ist »die christliche Grundhaltung ein Neuschaffen der Symbolnatur und 'Sakramentalität' aller Dinge in der Welt. Unsere ganze Liturgie ist so ein Aufsteigen zum Altar und ein Zurückkehren in 'diese Welt'...«

Ganz im Einklang mit der frühkirchlichen Tradition bezeichnet Paschasius Radbertus die Menschwerdung bzw. die Oikonomia als das »große Sakrament«, denn im Menschen Jesus wirkt die göttliche Majestät unsere Konsekration. Sodann stellt Paschasius Radbertus neben die Sakamente den Logos der Heiligen Schrift:²² »Sakrament ist auch in den göttlichen Schriften, wo der Heilige Geist in ihnen etwas innerlich durch wirkende Worte ausführt...«²³ Die Verlesung der Heiligen Schrift in der Liturgie gilt geradezu als Epiphanie des göttlichen Logos in der christlichen Gemeinde; und was immer von der Heiligen Schrift gelesen und vorgetragen wird, ist pneumatisch gegenwärtig in den sichtbaren Kultmysterien; sie feiern und enthalten das ganze Heilswerk Gottes.²⁴ So ereignet sich in der Liturgie das Heilswerk des Wortes Gottes in seiner doppelten Gestalt, nämlich als Verheißung und Erfüllung.

In der Liturgie geht es um ein *Erscheinen*: Wenn in einer Prozession das Evangeliar hereingetragen wird, besagt dies, daß Christus, das Wort Gottes, unter uns erscheint. Ähnlich möchte eine Ikonostase nicht trennen, sondern vereinen, nämlich das Göttliche mit dem Menschlichen, den Himmel mit der Erde: Wie Ikonen Bilder der Vereinigung der Gottheit und Menschheit im Kommen des eingeborenen Gottessohnes sind, hat die Ikonostase ihren Ursprung in der Erfahrung des Gotteshauses als »Himmel auf Erden«, denn mit Christus ist Gottes Reich mitten unter uns angebrochen. Gle-

²² Hieraus versteht man die hohe Ehre, die in der alten Kirche dem Evangelienbuch erwiesen wird, und ebenso die Ehrfurcht, die man bei der Verlesung des Gotteswortes zeigt.

²³ Paschasius Radbertus, Liber de Corpore et Sanguine Domini c. 3 (PL 120,1276).

²⁴ O. Casel, Mysteriengegenwart, in: JLw 8 (1928) 208f.

ches gilt von der Liturgie: In ihr wird die Schöpfung in Gabe und Opfer verwandelt, denn Brot und Wein werden zur Gabe göttlichen Lebens: Im Brot ist Gottes Schöpfung als neue Schöpfung gegenwärtig, und die versammelte Kirche stellt die neue Menschheit dar, die ihren Ursprung in der Menschwerdung und in der Auferstehung des eingeborenen Menschensohnes hat. Die Sakramente offenbaren also die Sakramentalität der Schöpfung, insofern alles in der Schöpfung Anteil am göttlichen Leben hat; nur deshalb können Brot, Wein, Öl, Wasser etc. gewandelt werden und uns, wie wir schon darlegten, das neue Leben schenken, das Gott uns verheißen hat. Den sakramentalen Zeichen kommen nicht bloß »veranschaulichende« Eigenschaften zu, sie offenbaren und teilen das Offenbarte mit, eben als ganz andere Realität, die in dieser Welt in und als Symbol gegenwärtig ist. Wer also glaubt, ist »überzeugt von Dingen, die man nicht sieht« (Hebr 11,1), welche die allerwirklichste Wirklichkeit bilden; dieses neue Leben kundzutun, dazu weiß sich die Kirche mit der Feier der Göttlichen Liturgie berufen.

In der Feier der Liturgie wird göttliches Leben zu unserer Speise, die unser Leben wandelt zu einem neuen Leben. Deshalb fragt Johannes Chrysostomus, der Vater dieser Liturgie, die wir feiern, nachdenklich: »Was ist mir der Himmel, wenn ich den Herrn des Himmel betrachte, wenn ich selber zum Himmel wurde?« Und damit wir es recht bedenken, fügt er hinzu: »Bedenken wir, daß wir nicht auf der Erde bleiben.« In jeder Liturgie heißt es: »Wir haben unsere Herzen beim Herrn!«, womit wir uns zu *dem* Geheimnis unseres Lebens im Glauben bekennen, ähnlich wie zu Beginn der Liturgie: »Gepriesen sei das Reich«, in das wir am Altar eintreten.

Noch eine weitere Aussage liegt in den Eröffnungsworten der Göttlichen Liturgie, die in ihrem vollständigen Wortlaut lauten:

*Gepriesen sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes
jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*

Gottes Reich ist das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Gott sei Dank heißt es so, denn alles in unserem Leben ist dadurch anders, ganz neu, nie mehr wie zuvor. Augustinus läßt den dreieinen Gott zu seinem Geschöpf sagen: »Ich, dein Gott, bin ja in dir mehr Ich selbst als in mir«. Gott ist kein unbewegter Gott, sich selbst genug, vielmehr sucht er sich mit uns zu vereinen, um unser Gott zu sein. Je mehr wir uns dem Leben Gottes in uns öffnen, um so mehr werden wir wir selbst sein, in unserer ganzen Würde und Größe. In Gottes Augen ist der Mensch nämlich unendlich kostbar, so kostbar, daß er seinen Himmel verläßt, den er sich nicht ohne sein Geschöpf vorstellen kann. Darum wirft Paulus alles in die Waagschale, um Christus zu gewinnen und die Macht seiner Auferstehung; hat er doch hautnah an und mit sich erfahren, daß sein Leben »mit Christus verborgen ist in Gott« (Kol 3,3). Das ist unser Geheimnis, das größte, das es auf dieser Erde gibt: Christ werden heißt unseres Erlösers inne werden, der in uns sein Zelt aufgeschlagen hat, um unter uns zu wohnen.

Aber er sucht unser Mittun bei der Erfüllung seines Werkes. Vergiß es nicht, schreibt Jean Eudes, »Du bist für Christus, was ein Glied für das Haupt ist. Dringend wünscht er, alle deine Fähigkeiten, als seien es die seinen, in Dienst zu nehmen, um dem Vater zu dienen und ihn zu verherrlichen²⁵. Deshalb auch die Aufforderung Gregors von Nazianz: »Werden wir wie Christus, da Christus ward wie wir.²⁶

Die Worte der Eröffnung der Liturgie wie auch der Kleinen Horen schließen mit dem »Amen«. Mit

²⁵ Jean Eudes, Le coeur admirable de la très sainte mère de Dieu I,5 (Oeuvres complètes 6. Vanne 1908, 113f.); vgl. KKK 1698 und C. Schönborn, Gott sandte seinen Sohn. Christologie, Paderborn 2002, 211.

²⁶ Gregor von Nazianz, Zum heiligen Osterfest, 1. Predigt, 4,5 (PG 35,397B-400A).

dieser Antwort bestätigen die Gläubigen, daß all das, was der Priester soeben verkündet hat, nun mitten unter ihnen ist: daß nämlich Gottes Wort sie in dieser Stunde neu zu erschaffen vermag, ist doch sein Reich an diesem Altar mitten unter ihnen und fordert sie zu einem göttlichen Leben und Mittun auf. Wer sein Leben so versteht, dem wird es zur wahren Anbetung Gottes, über die Augustinus schreibt: »Sei ein Glied des Leibes Christi, der sich verwirklicht in deinem 'Amen'.« Möge die Feier der österlichen Tage zur Erfahrung eines tiefen Dankes werden, von der es an Karfreitag in der ersten Stasis der Enkomia heißt:

*Der du dich in der Erden Schoß legen ließest,
mein Jesus, Lebenspender,
du erwarbst das Leben mir.*