

Michael Schneider

Leben aus dem Geschenk der Erlösung

(Radio Horeb, 18.11.2021)

Wohl kaum überhörbar sind heute jene Stimmen, die zu einer grundlegenden Neubestimmung des Glaubens und des kirchlichen Lebens auffordern. Der Wandel im Selbstverständnis der Kirche und dessen Auswirkungen führen bei nicht wenigen derzeit auch zu einer großen Ratlosigkeit. Selbst die nähere Bestimmung der heutigen Praxis geistlichen Lebens dürfte zu Fragen und Unsicherheiten führen. Viele suchen nach neuen Ausdrucksformen in dem, was sie als ihre »Spiritualität« und ihr »geistliches Leben« bezeichnen. Deshalb könnte der Titel »Geistliches Leben« eher irritieren, denn es wird gegenwärtig kaum möglich sein, einen gemeinsamen Nenner in der Definition dessen zu erkennen, was heute als »geistliches Leben« verstanden wird.

1. Gegenwärtige Neuorientierungen

Die gegenwärtige Situation und der Wandel in der Bestimmung von Glaube und Spiritualität im deutschsprachigen Raum lassen sich mit folgenden Stichworten beschreiben.

a) De-Institutionalisierung von Biographie

Empirisch betrachtet, sind die Lebensläufe heute recht divers. Indiz dafür sind beispielsweise immer weiter nach hinten verschobene Ausbildungsphasen mit Warteschleifen, Verschiebungen oder Verweigerung von Familiengründungen, Familiensplittungen oder Auflösung von Familien, vorgezogener Ruhestand, Brüche und Abstieg in Berufskarrieren und Wechsel von Berufen u.a.m. Die vielen Veränderungen in unserer Gesellschaft durch wachsende Arbeitslosigkeit, Umschulungen, Teilzeitarbeitsstellen, hohe Mobilität etc. bestimmen die Biographie des heutigen Menschen wesentlich und hinterlassen teils eine große Halt- und Orientierungslosigkeit.

Die damit verbundenen Unsicherheiten und neuen Herausforderungen sind nicht bloß formaler, sondern auch inhaltlicher Art. Der Mensch lebt heute in sehr alternativen Wissens- und Erfahrungskontexten mit sehr disparaten Deutungsangeboten, die nicht mehr unmittelbar aus der christlichen Glaubenstradition stammen, ihm aber zur alltäglichen Lebensbewältigung besser geeignet erscheinen. Der Einzelne bedient sich eines Synkretismus verschiedener Wirklichkeitsbestimmungen und Handlungsmuster, insofern sie ihm helfen, besser im Alltag zurechtzukommen; das Auswahlprinzip in der Lebensbewältigung orientiert sich nicht mehr an einer kirchlichen »Orthodoxie« bzw. »Orthopraxie«, sondern an der Praktikabilität.

Wo überkommene Deutungs- und Handlungsmuster nicht mehr greifen, werden unter Handlungsdruck im Alltag spontan und intuitiv neue Wege erprobt, auch im Glaubensleben. Diese Richtungsänderungen erscheinen zuweilen vielleicht unbefriedigend und defizitär, leiten aber wichtige Weichenstellungen ein. Denn sie zeigen an, daß die altbewährten und bisher tradierten Lebenshilfen des Glaubens kaum noch übernommen werden, weil sie anscheinend nicht mehr weiterhelfen und als obsolet abgetan werden. Die augenblicklichen Diskussionen in der Genderfrage, um den klerikalen Mißbrauch und die Krise im Amtsverständnis enthalten kein geringes Konfliktpotential für die Kirche.

b) Neubestimmungen von Spiritualität

Ein ebenso bedeutungsvoller Wandel vollzieht sich in dem, was weithin als »geistliches Leben« bzw. »Spiritualität« bezeichnet wird. Nur ist die Konfliktlage nicht so lautstark und brisant, da dieser Bereich ohnehin dem Einzelnen anheimgestellt ist. Auch in diesem Bereich finden zahlreiche Neubestimmungen statt. Zunächst müssen wir feststellen, daß sich schon das Vorverständnis von dem, was »spirituell« (»geistlich«) ist, augenblicklich grundlegend zu wandeln scheint. Einige »geistliche« Begriffe sind in der Tat »frag-würdig« geworden:

- Was ist ein »geistliches Tun« oder eine »geistliche Übung«? Ist nicht alles Tun eines Glaubenden bzw. alles gläubige Tun ein »geistliches« Tun?
- Was sind »geistliche Berufe«, was ist ein »Geistlicher«? Gibt es wirklich fundamentale Unterschiede innerhalb der gleichen Berufung zu einem christlichen Leben und zur Nachfolge Christi?
- Was ist ein »geistliches Gespräch« bzw. eine »geistliche Begleitung«? Wann und wo beginnt eine Begegnung im Glauben »geistlich« zu werden?
- Was macht die Lektüre eines Buches zu einer »geistlichen Lesung«? Liegt es am Buch oder an der Art des Lesens?
- Was meint das Institut »geistliche Gemeinschaft«? Ist nicht jede Gemeinschaft von Glaubenden - wie beispielsweise die einer Familie - eine »geistliche« Gemeinschaft? Und umgekehrt: Darf wirklich davon ausgegangen werden, daß eine christliche Pfarrgemeinde oder eine Ordensgemeinschaft schon eo ipso als eine »geistliche Gemeinschaft« angesehen werden?
- Und ob wir wirklich noch wissen, was »Ehrfurcht« für eine geistliche Glaubenspraxis bedeutet?

c) Neudefinitionen spiritueller Praxis

Unklarheiten und Unsicherheiten gibt es derzeit nicht nur auf begrifflicher Ebene, sie reichen bis ins Grundsätzliche. Gewiß, das Spirituelle ist heutzutage wenig gefragt, und geistliche Praktiken, Gewohnheiten und Übungen gehen zurück. Dennoch steigt der Kurswert des Spirituellen: Das Angebot neuerer Methoden und vielfältiger Kurse und Tagungen ist auffällig reichhaltig, zahlreiche neue geistliche Gemeinschaften werden gegründet. Wie erklärt sich dieser doppelte Eindruck?

Als »spirituell« gilt immer weniger das Aufgebot religiöser und asketischer Leistungen, eine reich differenzierte religiöse Programmgestaltung des Tages oder ein möglichst treues Ableisten religiöser Vorschriften und Ordnungen; erst recht wird eine Frömmigkeit im Sinn einer Vorliebe für das »Religiöse« und einer Vielzahl religiöser Gewohnheiten und Rhythmen abgelehnt. Auch sollte das »geistliche Leben« nicht mehr als ein Sonderbereich im Alltag gelten, sondern eine Hilfe sein bei der Suche nach einem ganzheitlichen Leben (»aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt«). In der Vielfalt der Formen, die das geistliche Leben in der gegenwärtigen Kirche annimmt, wird eine Neudefinition von Spiritualität erkennbar, nämlich als »*gläubiger Umgang mit der Wirklichkeit*«. Wer gelernt hat, Gott in allen Dingen der Wirklichkeit seines Lebens zu suchen und zu finden, gilt als ein geistlicher Mensch.

Darüber kam es in den letzten Jahrzehnten zu neuen Akzentuierungen im geistlichen Leben. Statt Selbstverleugnung und Askese steht das geistliche Leben heutzutage unter dem Stichwort freier »Selbstverwirklichung«. Strukturen, die als »Über-Ich« ausgewiesen werden können, sind mit Argwohn belegt: Man möchte keine Spiritualität »übergestülpt« bekommen, sondern sich und die eigene Identität und Authentizität verwirklichen und leben, denn: »Der Glaube, das geistliche Leben: sie haben mir zu dienen, und nicht ich ihnen!« - so lautet die Devise.

Damit hängt noch eine weitere neue Akzentuierung zusammen. Heute kommt es in der Kirche, wie

Karl Rahner¹ († 1984) feststellt, zunehmend zum Schisma zwischen »prinzipieller« Glaubenslehre und der Suche nach konkreten »Imperativen« für das eigene Leben. Zuweilen mochte es vielleicht so aussehen, daß das kirchliche Lehramt eher auf Tradierung des Glaubensgutes und der »Gebote« (= »Prinzipien«) bedacht war, ohne daß der Einzelne mit seinem persönlichen Berufungsweg (= »Imperative«) und seinem konkreten Dasein in den Blick genommen wurde. Heute möchte der Christ aber nicht nur in der kirchlichen Glaubenslehre und in den überzeitlichen Geboten und Normen unterwiesen werden, sondern vom Glauben die nötige Hilfe für den eigenen Lebensalltag erhalten. Ob er beispielsweise in einen Orden gehen oder heiraten soll, die Beantwortung einer solcher Frage wird ihm kein Bischof und kein Oberer abnehmen können. Wo erhält er also Hilfe und Rat, um auf eine Frage, die über seinen konkreten Lebensentwurf entscheidet, eine Antwort zu finden? Es bedarf, wie Karl Rahner sagt, neuer Formen einer »existentiellen Erkenntnis« im Glauben und zeitgemäßer Wege ihrer Realisierung im Alltag.

Was wir mit einigen Skizzen gegenwärtig als Neudefinitionen in der Praxis geistlichen Lebens beschrieben haben, soll in unseren weiteren Überlegungen mit einer Besinnung auf eine Grundaussage des christlichen Glaubens beantwortet werden, liegt doch im Geschenk der Erlösung der Ursprung unseres geistlichen Lebens, wie wir es vor allem in der Feier der Sakramente erfahren. Um dies darzulegen, werden wir wohl kaum dem Mainstream gegenwärtiger Vorstellungen von Spiritualität folgen, jedoch wird unsere Darlegung zumindest für sich verbuchen können, daß sie an Grunddaten des christlichen Glaubensverständnisses erinnert, aus denen, sollten sie noch von Bedeutung sein, sich viele Konsequenzen bei der Suche nach einem geistlichen Leben im Glauben ergeben.

2. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz

Ursprünglich umfaßte das sakramentale Leben das ganze Dasein eines Christen, selbst die Heilige Schrift wurde »sakramental« gelesen.² Solches bezeugt die frühkirchliche Verwendung des Begriffs »Spiritualität«. Jean Leclercq († 1993) weist auf die wohl bisher älteste bekannte Bezeugung des entsprechenden Substantivs »Spiritualitas« aus dem frühen 5. Jahrhundert, die besagt, daß der Christ ein Leben nach dem Heiligen Geist führen soll, in das er durch seine Taufe eingegliedert wurde. Der Text lautet: »Fürwahr, verehrungswürdiger und liebenswerter Vater, da dir durch die neue Begnadung jeder Grund der Tränen abgewischt ist, bemühe dich, hüte dich, laufe, eile. Bemühe dich, daß du in der Spiritualität (in spiritualitate) voranschreitest. Hüte dich, damit du nicht als unvorsichtiger und nachlässiger Wächter das Gut, das du empfangen hast, verlierst«³. Spiritualität meint hier ein Leben in Treue zum Geschenk des Taufsakraments.

Im Verlauf des Mittelalters löste sich die individuelle Frömmigkeit (»Spiritualität«) immer mehr von der objektiven Wirklichkeit der Sakramente, wie auch die Heilige Messe schließlich »nur« noch als eine, wenn auch als die höchste »geistliche Übung« galt. Zudem ordnete man die Verehrung Gottes in das Tugendsystem ein, insofern man den »Kult« als eine Verwirklichung der Kardinaltugenden,

¹ Vgl. dazu Karl Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1958. - Siehe zu diesen Ausführungen auch: Karl Hillenbrand und Medard Kehl (Hgg.), *Verkünde die Großtaten Gottes*, Würzburg 1997.

² Nicht anders ist wohl die Auslegung gemäß einem vier- bzw. vielfachen Schriftsinn zu verstehen.

³ Jean Leclercq, »Spiritualitas«, in: *Studi medievali*, 3^a Serie III, 1 (1962), 279-296; 280: hier mit Bezug auf Jes 38,4-6: »Age, ut in spiritualitate proficias« (PL 30,114 D - 115 A). - Vgl. die ausgezeichneten Studien von Aimé Solignac und Michel Dupuy, in: Hermann Josef Sieben (Hg.), *Grundbegriffe des geistlichen Lebens: Spiritualität, Einwohnung, Einkehr, Innerlichkeit, Innerer Mensch, Mystik*, Schernfeld 2020, 17-79.

speziell der Gerechtigkeit, ansah; gebührt es doch dem Geschöpf, seinem Schöpfer den geschuldeten Kult (*»cultus debitus«*) der Anbetung und Verehrung entgegenzubringen.⁴ Diese Sicht setzte sich im 19. Jahrhundert durch und fand Aufnahme in das Kirchenrecht von 1917 (can. 1256). Mit dem II. Vatikanum kam es zu einer entscheidenden Neubesinnung. Die Feier der Eucharistie ist nach Aussage des Konzils der »Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt«, und zugleich »die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt« (SC 10). »Per executionem« gilt die Taufe als das erste und ursprüngliche Sakrament der Kirche, doch »per intentionem« ist das Sakrament der Taufe - wie alle anderen Sakramente - ganz auf die Eucharistie ausgerichtet: »Wenn die Kirche ihr Kirche-Werden der Taufe verdankt, so ihr Kirche-Bleiben dem Herrenmahl.«⁵ Alles in der Kirche ist sakramental begründet und verfaßt: die Einheit im Glauben, die Kommunion in der Liebe, die Dienstämter, die Sendung, das Gebet und die heiligen Kanones. Die Liturgie ist so konstitutiv für die Kirche, daß beides gilt: Die Eucharistie macht Kirche, und die Kirche macht Eucharistie. Kurz: Kirche ist Sakrament. Unmittelbar zu Konzilsende forderte Joseph Ratzinger (* 1927) - wohl nicht ohne Grund - eine Neubesinnung auf die »sakramentale Begründung christlicher Existenz«.⁶

Die Konsequenzen, die sich aus einem sakramentalen Verständnis des geistlichen Lebens und seiner Vollzüge ergeben, lassen sich mit Augustinus († 430) recht gut veranschaulichen. Er unterscheidet zwischen »*exemplum*« und »*sacramentum*«. Wäre Jesus Christus nur ein »Exempel« christlichen Lebens und Handelns, würde man, wie Martin Luther († 1546) bemerkt, »auss Christo eynen Moysen« machen, also einen neuen Gesetzgeber.⁷ Eberhard Jüngel (* 1934) führt dazu aus: »Eine nur die Beispielhaftigkeit Jesu herausstellende Christologie reduziert [...] die Bedeutung Jesu Christi auf die Rolle eines Heiligen, der sein Leben zwar auch zu opfern vermag, aber mit dem eigenen Lebensopfer nur zu appellieren, das Leben der Menschheit jedoch nicht effektiv zu ändern vermag. Effektiv wird das Leben der Menschheit nur dadurch verändert, daß sich das Verhältnis der Menschheit zu Gott ändert.«⁸ Was Gott in Christus dem Menschen offenbart und eröffnet, ist rein »theologisch«, besser gesagt: *theo-pragmatisch* zu verstehen: Tat Gottes auf den Menschen zu. Nach Basilius ist der »Begriff« des Christentums die Nachahmung Christi, und zwar gemäß dem »Maß der Menschwerdung«⁹: Das Kommen des Logos ermöglicht seine Nachahmung in der Vereinigung des Menschen mit ihm. So forderte Christus seine Jünger auf, sich an ihm ein Beispiel zu nehmen (Joh 13,5); ebenso läßt Paulus die Gläubigen seinem Beispiel nacheifern, wie er dem Beispiel Christi nachfolgte (1 Kor 11,1; 1 Thess 1,6). Auf gleiche Weise hat sich jeder Christ dessen würdig zu erweisen, daß er mit der Taufe Anteil am »Namen« Christi erhalten hat.¹⁰ Dabei

⁴ So heißt es bei Thomas von Aquin: »Quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spirituale, quae consistit in interiori mentis devotionem et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione« (S. th. 2,2 q.84 a.2). Siehe auch Michael Kunzler, *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*, Paderborn 1993, 690ff.

⁵ Zit. nach Kurt Koch, *Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 106 (1997) 239-248.287-292, hier: 289.

⁶ Joseph Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen u.a. 1966.

⁷ Martin Luther, *Kirchenpostille* 1522, in: WA 10,I,10,20; vgl. Kurt Koch, *Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche*, Fribourg 2002, 29f.

⁸ Eberhard Jüngel, *Das Opfer Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Jesu Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 261-282, hier: 267.

⁹ Basilius, *Regulae fusius tractatae* 43 (PG 31,1028BC).

¹⁰ Ignatius von Antiochien, *An die Römer* 3,2.

hat er sich nicht nur bestimmte Verhaltensweisen des irdischen Jesus anzueignen, er wird ebenso das göttliche Leben anstreben wollen. Würde er nur äußerlich - sei es ethisch oder psychologisch - Christus nachahmen, würde er nicht zur Vollendung gelangen; dies geschieht erst, wenn er auch *seinshaft* mit dem göttlichen Herrn eins geworden ist. Hierzu bedarf es eines geistlichen Lebensstiles, der ihm hilft, den »alten Adam« in sich sterben zu lassen, um als »neuer Adam« den Weg der Entäußerung zu gehen (gemäß Phil 2,5ff.). Vor allem wird er den Stolz, die Ursache aller Sünde, ablegen und den Weg der Erniedrigung und Demut gehen, um im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters zu leben, wie Christus selbst es getan hat. Im Hinblick auf diese Nachahmung bekennt der heilige Ignatius von Antiochien († um 110) unmittelbar vor seinem Martyrium: »Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein.«¹¹

Der Weg dieser Gleichgestaltung mit Christus beginnt mit der Taufe und erhält sein »viaticum«, seine »Wegzehrung«, in der Feier der Liturgie und im Empfang der Kommunion. Kraft dieser geistlichen »Ausrüstung« vermag der Gläubige Christus in sich aufzunehmen, auf daß Er in ihm »Gestalt annimmt« (Gal 4,19), bis er »zum vollkommenen Menschen wird und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellt« (Eph 4,13). Aus der Teilnahme an der Liturgie weiß der Christ aber, daß er mit seinem Leben schon in das göttliche Leben des dreieinen Gottes hineingenommen ist, was ihm zum Ansporn wird, Christus immer mehr nachzueifern, um im Leben mit Gott zu reifen und zu wachsen.¹²

In einer theologischen Anthropologie bleibt alles Tun im Glauben dem *Sein* nachgeordnet, insofern all das, was ein Glaubender in den Sakramenten und in der Liturgie empfängt, immer mehr ist, als was er je denken, schaffen und verwirklichen könnte. »*Werdet Nachahmer Gottes!*« - gemäß dieser Aussage von Eph 5,1 steht das Leben im Glauben unter dem Primat des Logos vor dem Ethos. Da aber der Logos, die Quelle göttlichen Lebens, der Schöpfung innewohnt und allem in ihr seine Gestalt verleiht, ist auch das Leben des Glaubenden »worthaft« durchdrungen: Hat der Logos doch »nicht nur eine Welt gleich einem in vielfältigen Weisen inkarnierten Wort erschaffen; er hat auch ein Subjekt erweckt, das dieses Wort verstehen kann«¹³. Als letzte Instanz im Glauben nicht schon das Denken bzw. der Begriff von Gott, sondern der Sohn: er allein vermag in das unzugängliche Licht Gottes vorzudringen, das die ganze Schöpfung erleuchtet.¹⁴ So ist alles, was der Sohn »von« Gott sagt, von Gott selber »gesagt«: »Die Propheten *sagen* das Wort Gottes; Christus, als das Wort Gottes, *redet* von Gott; die Kirche aber *spricht* [...] Sagen gibt es nur dort, wo man 'etwas zu sagen hat'. Das gilt von den Propheten, die Gottes Wort zu sagen hatten. Christus 'hat' gar nicht in dieser Weise das Wort Gottes zu sagen, weil er es ist, und darum redet er. In dem, daß die Kirche *spricht*, liegt immer etwas richterlich Bestimmtes, Gehorsam Forderndes«, wie ein Urteil gesprochen, nie aber gesagt oder geredet wird.¹⁵ Das Sagen der Propheten ist eine Vorbereitung auf das Reden des Logos, deshalb kennen die Juden eine Exegese und Predigt, aber noch keine »Theologie«. Theologie gibt es nur im Christentum und im Glauben an den Menschewordenen. Die Apostel verkünden und die Martyrer bezeugen, aber sie treiben keine Theologie, denn diese besagt etwas anderes als »verkünden« und »bezeugen«. Theologie ist kein Schreiben

¹¹ *Ebd.*, 6,3.

¹² Gregor von Nyssa, *De perfectione* (PG 46,285D).

¹³ Dumitru Staniloae, *L'homme, image de Dieu dans le monde*, in: *Contacts* Nr. 84 (1973/4) 297ff.

¹⁴ Siehe hierzu auch Erik Peterson, *Was ist Theologie?*, in: Gerhard Sauter (Hg.), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München 1971, 132-151 (Nachdruck von: Erik Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951, 9-43), hier: 136.

¹⁵ *Ebd.*, 141.

von Gott, kein Reden von Gott, keine Prophetie und keine Verkündigung, keine Bezeugung und keine Lehre: »Die Theologie ist der konkrete *Vollzug* dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß es also konkrete Offenbarung, konkreten Glauben und konkreten Gehorsam gibt.«¹⁶ Hierin liegt die letzte Verbindlichkeit des Gotteswortes für das Leben des Menschen begründet.

Das Wort des neuen Lebens in Christus annehmend, lernt der Mensch, seinem Leben wie auch der Welt nicht mehr das menschliche Siegel (der Sünde) aufzudrücken, sondern das Siegel des göttlichen Lebens in Christus. Leben und Wirken im Glauben zielen also darauf hin, sich von Gott bilden zu lassen. Dies geschieht vor allem in der Lobpreisung Gottes, bei der sich der Mensch mit seiner ganzen Existenz in das neue, göttliche Sein des Lebens im Glauben begibt, das ihm durch Christus mit dem Geschenk der Erlösung eröffnet ist.

3. Die soteriologische Begründung des geistlichen Lebens

Was wir als »Theopragmatik« und als »Primat des Logos vor dem Ethos« bezeichnen, ist eine Beschreibung dessen, was die Theologie in ihren soteriologischen Aussagen zur Sprache bringt: Gott ist es, der den Menschen erlöst und heiligt. Doch auch hier gilt es genauer zu differenzieren.

a) Theopragmatik und Soteriologie

Für Martin Luther ist Gottes Gottheit allein der Ursprung und Sinn aller Erlösung und Rechtfertigung. Ähnlich heißt es bei dem Philosophen Josef Pieper¹⁷ († 1997), der das Wort von Konrad Weiß († 1940) zitiert, »daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist«. Es ist Gottes ureigener Ratschluß, sein Geheimnis der Schöpfung mitteilen und erschließen zu wollen.

Die Erwählung der Schöpfung und des Menschen nach Gottes eigenem Heilsratschluß hat *Irenäus von Lyon* († um 200) wie kaum ein anderer Theologe vor ihm eigens bedacht; er bezeichnet sie als die Quelle aller Neuheit. Doch das »Neue«, das der Schöpfung und dem Menschen mit seiner Erwählung im eingeborenen Gottessohn geschenkt wird, enthüllt sich als das Geheimnis des »Alten«: »Denn in ihm hat er uns erwählt *vor der Erschaffung* der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott; er hat uns aus Liebe *im voraus* dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen« (Eph 1,4f.). Hat Gott doch in seinem Ratschluß alle Menschen vorherbestimmt, »dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu werden« (Röm 8,28-29); und: »Ihr seid erkaufte worden aus eurem verkehrten, von den Ahnen übernommenen Wandel, durch ein kostbares Blut wie von einem Lamm ohne Fehl und Makel, dem Christi; ausersehen war er vor Grundlegung der Welt, offenbart aber ist er am Ende der Zeiten um euretwillen« (1 Petr 1,18-20).

In diesem Sinn gedenkt die Basilius-Liturgie bei der Konsekration speziell der Erwählung Israels, des Exodus, der Tora und des Einzugs in das Gelobte Land, aber auch der Erschaffung von Sonne und

¹⁶ *Ebd.*, 145f.

¹⁷ Josef Pieper, *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*, München 1967, 123. Es handelt sich um den Aufsatz »Logos des Wortes«; siehe Konrad Weiß, *Die eherne Schlange und andere kleine Prosa*, Marbach 1990

Sternen in all ihrer Pracht und Herrlichkeit, denn im Menschensohn sind die alten Zeichen des Ersten Bundes erfüllt und vollendet; war und ist doch alles im göttlichen Wort Geschaffene darauf angelegt, Leib Christi zu werden. Den in Gethsemane angenommenen Kelch (Lk 22,42) bezeichnet Irenäus von Lyon als den »Kelch der Synthese«¹⁸, als »Zusammenfassung« der ganzen Geschichte und Schöpfung in Christus. Ein solches Verständnis der Heilsgeschichte erklärt, warum alles im Glauben theopragsmatisch zu verstehen ist. Diese Ausrichtung der gläubigen Existenz ist aber in einem umfassenden Sinn zu verstehen, denn sie läßt sich nicht rein satisfaktorisch unter Bezug auf das Erlösungsgeschehen am Kreuz begründen.

Denn Jesu Heilswerk besteht nicht allein in dem *vergangenen* Kreuzesgeschehen. Dies wird vielmehr durch die Auferstehung transformiert, ist der Gekreuzigte doch ebenso der Auferweckte (vgl. Röm 8,34). Deshalb muß *Wilhelm Thüsing*¹⁹ († 1998) in seiner Vorlesung mit *Karl Rahner* - durchaus in kritischer Auseinandersetzung mit dem Ansatz einer »transzendentalen Christologie« - eigens betonen, daß die Auferstehung keineswegs nur ein »Geltendbleiben der Person Christi und seiner Sache« besagt, als würde der Vater durch die Auferweckung seines Sohnes dessen Erlösungswerk nur anerkennen. Hiermit kritisiert Wilhelm Thüsing die Engführung der klassischen Soteriologie (bzw. Satisfaktionstheorie), die sich eher auf das *vergangene* Kreuzesgeschehen richtet. Röm 8,34 hebt hingegen die *Identität* von gekreuzigtem *und* auferwecktem Jesus hervor,²⁰ und »in dieser so gewichtigen Aussage ist der Akzent sehr eindeutig stärker auf das Auferwecksein und auf das Leben Jesu 'zur Rechten Gottes' gesetzt als auf den Kreuzestod ('Christus Jesus, der gestorben ist, *mehr noch*: der Auferweckte ...')«²¹

Die Auferstehung ist die entscheidende *Transformation* des menschlichen Daseins wie auch des ganzen Kosmos, was sich auch darin zeigt, daß die Jünger sich nicht mehr bloß des irdischen Jesus erinnern, sondern den vorösterlichen Herrn nun in seiner neuen, realen Gegenwärtigkeit verkünden. Rettend ist also nicht allein das Blut des Gekreuzigten, vielmehr trägt er »das Bleibende dieser Hingabe anzeigende, 'verklärte' Blut in das 'himmlische Heiligtum' vor den Vater hin und tritt so für uns ein«²². Für Wilhelm Thüsing ist deshalb »von der klassischen Christologie und ihrer Inkarnationstheologie her keine einigermaßen adäquate Soteriologie zu entwickeln«; wohl aber sieht er diese Möglichkeit durchaus im Neuen Testament entfaltet:²³ »Rettend ist dieses 'Blut' nach dem Hebräerbrief, nach Paulus, dem Johannesevangelium und dem 1. Johannesbrief nicht als das damals auf Golgotha vergossene, sondern rettend ist die Gemeinschaft mit dem jetzt lebendigen

¹⁸ Irenaeus von Lyon, *Adv. haer.* III 16,7. Bei Irenäus heißt es hier: »compendii poculum - Becher der Verkürzung«. Vielleicht liegt hier eine Anspielung auf die Hochzeit zu Kana vor, bei der Christus den Wein »kurz« und »einfach« aus Wasser herstellte; Maria verhält sich »verfrüht«, während Christus den Wein zur rechten Stunde des Abendmahles abwartet.

¹⁹ Karl Rahner, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, in: Karl Rahner und Wilhelm Thüsing, *Christologie systematisch und exegetisch dargestellt*, Freiburg - Basel - Wien 1972.

²⁰ Wilhelm Thüsing schreibt im Anschluß an Röm 8,34: »«Derjenige, durch den Gott rettend und rechtfertigend wirkt, ist der gekreuzigte und auferweckte Jesus in seiner Identität; aber gerade in dieser gewichtigen Aussage ist der Akzent sehr eindeutig stärker auf das Auferwecksein und auf das Leben Jesu 'zur Rechten Gottes' gesetzt als auf den Kreuzestod ('Christus Jesus, der gestorben ist, *mehr noch*: der Auferweckte ...')« (*ebd.*, 130).

²¹ *Ebd.*

²² So Wilhelm Thüsing, in: *ebd.*, 130f.

²³ *Ebd.*, 130. Er stellt fest: »Und zwar sind gerade die spezifischen Artikulationen des Glaubens an den jetzt lebenden Jesus und seine Funktion die Voraussetzung für eine heute vertretbare Soteriologie« (*ebd.*).

Jesus, freilich insofern er der Gekreuzigte und Auferweckte in seiner Identität ist. Das Johannes-evangelium und der Hebräerbrief zeigen diese Jesusgemeinschaft als das Rettende, insofern Jesus nach johanneischer Auffassung noch immer die Wundmale seines Todes an sich trägt und nach dem Hebräerbrief in der endgültigen Bleibendheit seiner Kreuzeshingabe 'theozentrisch' auf den Vater hingeordnet ist²⁴.

Während die mittelalterliche Soteriologievorstellung die Auferstehung meist nur als Bestätigung von Person und Werk Jesu hervorhebt, weist Wilhelm Thüsing auf einen Weg, der mit der Vätertheologie übereinstimmt. Der Kreuzestod bedeutet mehr als ein »Lohn«, den der Sohn dem Vater für die Sünde und Schuld der Menschen erstattet, erfüllt sich doch das ganze Erlösungswerk erst in und mit der Auferstehung, durch die dem Menschen eine neue Vereinigung mit dem Auferstandenen und eine bleibende Gegenwärtigkeit des Erhöhten eröffnet ist.²⁵ Der Weg der Erlösung führt vom irdischen Jesus zum erhöhten Herrn, dessen früheres Leben in einem ganz *neuen Licht* erstrahlt, wie das Johannesevangelium aufzuzeigen bemüht ist. An dieser neuen Wirklichkeit hat der Getaufte vollen Anteil.

Das Gemeinte zeigt sich bei einer zentralen Begebenheit in den österlichen Tagen der frühen Kirche. Die Botschaft der vier Evangelien wäre unvollständig und sogar mißverständlich geblieben, würde sie nur vom Leben des irdischen Jesus berichten. So schlägt Johannes - entschiedener noch als die Synoptiker - in seinem Evangelium an Ostern eine neue Seite auf, indem er die Freundschaft mit dem *auferstandenen Herrn* beschreibt. Dreimal hatte Petrus Jesus verraten, und ebenso dreimal fragt ihn nun der Auferstandene nach seiner Liebe; anderes will er nicht von ihm, sie ist ihm mehr als genug, und als der Jünger das Liebesangebot des Herrn erwidert, folgt die alles entscheidende Weisung: »Nach diesen Worten sagte er zu ihm: 'Folge mir nach!' (Joh 21,19).« Wir könnten meinen, in der Nachfolge des Herrn müßten wir dem irdischen Jesus nachfolgen; doch der Auferstandene selbst korrigiert eine solche Auffassung, wenn er zu Petrus sagt: »Du aber folge mir nach!«, was konkret heißt: »Du, Petrus, sollst mir als dem *Auferstandenen* nachfolgen.« Die entscheidende Maxime christlichen und damit auch geistlichen Lebens lautet nicht viel anders: Auch wir haben ihm als dem auferstandenen Herrn nachzufolgen, und zwar so, wie er mit seinem irdischen Leben göttlich verherrlicht ist. Die Jünger verbrachten Jahre mit dem »historischen« Christus, doch sie verstanden ihn erst nach seiner Auferstehung. Dies beinhaltet keine Abwendung vom irdischen Jesus, ist der auferstandene und der erhöhte Herr doch nur insofern kein Phantom, als er kein anderer ist als der Jesus von Nazareth (vgl. Apg 1,21).

Zu einer solchen Tiefenschau im Leben des Glaubens scheint der Völkerapostel vorgestoßen zu sein, bekennt er doch freimütig von sich, daß er in der Begegnung mit dem Auferstandenen seinen wahren »Namen« erkannt hat, so daß aus dem »Saulus« ein neuer Mensch wurde, ein »Paulus«. Angesichts der eigenen Schwachheit spricht er wohl von sich als einer »Mißgeburt« (vgl. 1 Kor 15,8), dann aber beschreibt er das tiefste Geheimnis seines Lebens, das ihm mit seinem neuen Na-

²⁴ *Ebd.* - Es heißt sogar: »Aber die neutestamentlichen Christologien sind - wenn man einmal die Hürde der fremden Sprache und Vorstellungswelt genommen hat - dem wirklichen Jesus (bzw. besser dem Gekreuzigten und Auferstandenen in seiner Identität) ganz unvergleichlich näher als die 'klassische' Christologie. Sie sind Neuinterpretationen von noch nicht eingeholtem Reichtum...« (*ibd.*, 110).

²⁵ *Ebd.*, 130f.

men geschenkt wurde: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat. Ich mißachte die Gnade Gottes in keiner Weise« (Gal 2,20f.). Damit ist kein Leben in der Innerlichkeit der eigenen Identität gemeint, lebt der Glaubende doch nur insofern, als er *expropriert* und mit Christus gekreuzigt ist. Diese Expropriierung ist wesenseigen-tümlich für den Weg des Glaubens, der sich von jeder platten und rein humanen Selbstverwirkli-chung unterscheidet.

Die bisherigen Ausführungen enthalten wesentliche Aussagen über den spezifisch soteriologischen Gehalt der christlichen Spiritualität und des geistlichen Lebens, den wir nun weiter zu entfalten haben.²⁶

b) Der wahre Mensch

Die Zueignung des im Auferstandenen geschenkten Heils entfaltet sich im Leben des Glaubenden, und zwar auf derart einmalige und einzigartige Weise, daß es keiner »Schablone« gleicht, die im eigenen Leben bloß kopiert werden müßte. Denn das kostbare »Talent« (vgl. Mt 25,14-30; Lk 19,12-27), das Christus dem Menschen anvertraut, ist seine göttliche Heiligkeit: »Ich heilige mich selbst für sie, damit auch sie heilig seien in der Wahrheit« (Joh 17,19). Gibt sich der Mensch mit seinem ganzen Dasein Christus hin, wird dieser ihn heiligen und mit ihm die ganze Welt. Aus dieser Freundschaft mit dem eingeborenen und auferstandenen Menschensohn vermag der Mensch auch die Begrenzungen, die er sich selber durch die Sünde zugezogen hat, zu überwinden und zu seiner ursprünglichen und der ihm in Christus eröffneten Bestimmung zu finden.

An dieser Stelle unserer Überlegungen läßt sich nachvollziehen, warum - besonders für die grie-chischen Väter - die *Inkarnation* weniger allein als eine Folge der Sünde anzusehen ist, hat sie doch ihren wahren Grund in Gottes ewigem Ratschluß. Auch ohne den Sündenfall hätte der Mensch des

²⁶ Bei der Tagung der Schülerkreise in Rom kam der Vorschlag auf, man könne unsere Überlegungen auch mit dem Leitgedanken der »Freundschaft mit Christus« weiter ausführen. Dem wollen wir aus mehreren Gründen hier nicht nachkommen. Zum einen, weil wir dies in einer eigenen Schrift schon eigens durchgeführt haben (vgl. M. Schneider, *Die Kunst, Jesus zu lieben. Zur christologischen Propädeutik des Glaubens*, Köln 2006). Zum andern gibt es eine ausführliche Studie zum Thema »Jesus der Freund« von Andreas Schmidt (Würzburg 2011), der diesem Leitgedanken bei wichtigen Autoren der Spiritualitätsgeschichte nachgegangen ist, und zwar mit zahlreichen Textanalysen und Auswertungen. - Zudem wurde bei der Tagung angefragt, ob nicht der Begriff »*caritas*« bei Thomas von Aquin besser geeignet wäre, die Thematik der Freundschaft mit dem Auferstandenen zu entfalten. Demgegenüber ist einzuwenden, daß der Freundschaftsbegriff bei Thomas von zahlreichen philosophischen Inhalten mitbestimmt ist, die der biblischen Aussage kaum in allem gerecht werden. Andreas Schmidt hingegen sieht das Desiderat durchaus als berechtigt an, wenn er schreibt, daß »der Freundschaftsbegriff von seinem philosophischen Inhalt her geeignet ist, die Gott und Mensch vereinende Liebe ins Wort zu fassen. Durch die Eingießung des Heiligen Geistes wird der Mensch fähig, Gott zu lieben und ihm ähnlich zu werden, und so kommt eine Gemeinschaft der Liebe zustande, für die keine Bezeichnung passender ist als die der Freundschaftslove [...] Entscheidend für die Möglichkeit einer Freundschaft des Menschen mit Gott ist es, daß Gott dem Menschen sein eigenes übernatürliches Leben mitteilt und dadurch eine Gemeinsamkeit entsteht, auf deren Grundlage eine Freundschaft mit Gott aufgebaut werden kann. Konkret realisiert sich diese Möglichkeit zur Gottesfreundschaft durch den Heiligen Geist« (*ebd.*, 132). Doch dann gibt der Autor einschränkend zu bedenken, daß Thomas die Begriffe »Christusfreundschaft« und »Gottesfreundschaft« terminologisch »im Allgemeinen« beläßt und sogar »synonym« verwendet, »ohne zu differenzieren und den theologischen Zusammenhang zwischen beiden darzustellen« (*ebd.*, 132). Ganz anders verhält es sich m. E. bei Bonaventura, der gerade die Gottesfreundschaft ausdrücklich als »Freundschaft mit Jesus« spricht; für Bonaventura gilt: »Die 'Freundschaft Gottes' steht für das ursprüngliche bzw. erneuerte Verhältnis der Gottesnähe im Allgemeinen, der gottmenschliche Mittler und 'Freund' Jesus Christus aber ist der entscheidende Weg dorthin« (*ebd.*, 136). Obwohl das systematisch-theologische Konzept des Aquinaten, »die *caritas* als Gottesfreundschaft zu verstehen«, prägend bleibt »für die gesamte weitere Scholastik« (*ebd.*, 132f.), werden wir es - gerade wegen der angeführten Einschränkungen und Einwände - im Sinne unserer eigenen Darstellung und vorgegebenen Inhalte nicht verwenden können. Hilfreicher erscheint der biblische Ansatz von Rurdolf Schnackenburg, *Freundschaft mit Jesus*, Freiburg-Basel-Wien 1995, bes. 69-77.

Heiles bedurft, da er in seinem Unvollendetsein »*erlösungsbedürftig*« war: Solange die menschliche Natur nicht die Hypostasis des Logos empfangen hatte, war sie eigentlich noch nicht »ganz und heil«. Deshalb bezeichnet Basilius († 379) den Tag der Geburt Christi als den »Geburtstag der Menschheit«. ²⁷ Erst durch Christus den eingeborenen, gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn werden wir ein wahrer Mensch, denn fortan leben nicht mehr wir, Christus lebt in uns (vgl. Gal 2,20). Die christliche Existenz als »Leben in Christus« ist demnach die eigentlich menschliche Existenz.

c) Leben in Heiligkeit

Die Kirche des Westens sah das Mysterium der Menschwerdung eher in engem Zusammenhang mit der Erlösung und Auferstehung des gekreuzigten Menschensohnes, weshalb soteriologisch vor allem die Verdienste der Passion und des Kreuzestodes in den Mittelpunkt gestellt wurden, während die Griechen die Inkarnation als die entscheidende Tat der Erlösung erachteten, insofern das göttliche Wort sich in ihr mit unserer menschlichen Natur verbunden und diese vergöttlicht hat. Beide Sichtweisen führen jedoch dazu, daß die Auferstehung einen untergeordneten Stellenwert erhält: In der Sicht der Lateiner besteht die Erlösung darin, daß der Vater das freiwillige Opfer des Sohnes angenommen und die Auferstehung (»nur«) als Lohn seiner Verdienste allen Menschen verheißen und zugesprochen ist; die Griechen hingegen sehen die Auferstehung (»nur«) als Beweis für die Gottheit des Sohnes, insofern sie das mit der Inkarnation begonnene Erlösungswerk vollendet und krönt. ²⁸ Paulus (Röm 8,10f.16.18) geht hier einen anderen Weg. Er bezeichnet mit »*Gerechtigkeit*« jenen neuen Heilsstand (vgl. 2 Kor 5,21), der der Sünde entgegengesetzt ist, da fortan der dreieine Gott im Glaubenden »*Wohnung*« zu nehmen vermag. Gott selbst also ist das neue Subjekt des Glaubenden. Ein geistliches Leben besteht für Paulus darin, gemäß der himmlischen Berufung ein Christus gemäßes Leben zu leben, das in allem dem neuen Leben der Auferstehung entspricht (Gal 2,17-20; 3,27; Eph 5,1; Phil 3,13f.).

Wollte der Glaubende nur dem irdischen Jesus folgen, könnte er den Weg der Nachfolge auf die Nachahmung eines menschlichen Vorbildes reduzieren. Ein Leben im Glauben ist jedoch kein asketisches Programm im Einüben von Tugenden, sondern ein Leben in der Gottesgemeinschaft - fern von jedem platten Moralismus. Leben im Glauben bedeutet ein Ringen um die Gottfähigkeit des Menschen, der als Freund Gottes in das innerste Geheimnis Gottes eingeweiht ist.

Demnach ist die »Soteriologie« kein einzelner Traktat der Theologie, geht es in ihr doch um die gesamte Zueignung des durch Christus erworbenen Heils. Wie dies zu verstehen ist, beschreibt Klemens von Alexandrien († um 215) mit den Worten: »Der göttliche Logos wurde Mensch, damit auch du von einem Menschen lernest, wie der Mensch zu Gott wird« ²⁹ Gegenüber der nominalistisch-protestantischen Einengung des christlichen Lebens auf eine persönliche Seelenrettung hebt das Konzil von Trient (1545-1563) hervor: Gott, Kosmos und Mensch gehören zusammen, wie

²⁷ Zitiert nach Dorothea Gnau, *Person werden. Zu Wesen und Bestimmung des Menschen in der Theologie von Panagiotis Nellas, Christos Yannaras und Ioannis Zizioulas*, Würzburg 2015, 90.

²⁸ Adolphe Gesché, *Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie*, in: *Theologische Berichte* 11. Einsiedeln 1973, 275-324, hier 278f.

²⁹ Klemens von Alexandrien, *Protr.* I 8,4.

auch das göttliche Geschenk der Erlösung mehr beinhaltet als eine Gerechterklärung, es gewährt vor allem Heiligung und Verklärung. Das Konzil von Trient lehnt ein rein juridisches Rechtfertigungsverständnis ab und spricht stattdessen von einer gnadenhaften Durchformung des Menschen durch Gott. Auf gleiche Weise heißt es in der lateinischen Liturgie am Pfingsttag: »Vollende, o Herr, was du in uns begonnen hast.« »Vollendung« besagt Teilhabe der Gläubigen am Pneuma Christi, so daß Johannes Chrysostomus († 407) seine Täuflinge als »Harfen des Geistes« bezeichnet; daraufhin bemerkt er: »Siehe, wie reich das Geschenk der Taufe ist, und da glaubt mancher, die Himmelsnade bestünde einzig im Nachlaß der Sünden!«³⁰ Das Heil bedeutet eben mehr als nur einen äußeren, »juristisch« neuen Zustand (aufgrund einer »Genugtuung« Gottes), es besagt eine neue Qualität des Menschen, die er in seinem Glaubensleben weiter zu entfalten hat.

Gewiß, in den Evangelien ist immer wieder die Rede davon, der Jünger habe seinem Herrn und Meister »*nachzufolgen*«, wie dieser es ihm in seinem irdischen Leben vorgelebt hat, doch die neutestamentlichen Briefe fordern ihn auf, Christus den Auferstandenen »*nachzuahmen*«. Beides schließt sich nicht aus, denn der irdische Jesus ist als der Auferstandene beim Vater wie auch mitten unter uns. Wie aber haben wir das Zueinander von »Nachfolge« und »Nachahmung« zu verstehen?

Im Vermittlungsprozeß zwischen dem christlichen Glauben und der philosophischen Ethik Platons († 347 v. C.) bzw. der »Vorbildethik« der mittleren Stoa kam es im christlichen Glaubensverständnis zu einer grundsätzlichen Verschiebung. Nun wollte der Christ durch abbildliche Nachahmung der göttlichen Idee in Erkenntnis und Tugendleben zur Ähnlichkeit mit Gott und dadurch zum wahren Leben gelangen. Statt des synoptischen »ἀκολουθεῖν« und des paulinischen »μίμησις« trat nun in den Vordergrund die hellenistisch-ethische Vorstellung einer »ὁμοίωσις«, also der Verähnlichung: Die Vollzüge des Glaubenslebens sind dabei nicht mehr rückgebunden an das Leben in Christus, wie es in den Sakramenten, speziell der Eucharistie, grundgelegt und gefeiert ist; und der heilsgeschichtliche Terminus »τύπος«, also das situative Nachvollziehen des Typos Christi im eigenen Leben, trat nun gegenüber dem Vorbildhaften im Leben und Wirken Christi zurück.

Statt Christus »nur« äußerlich - ethisch oder psychologisch - nachzuahmen, bedarf es eines geistlichen Lebensstiles, wie ihn die *Heiligen* vorzeichnen, und zwar nicht als eine Form, die von uns zu kopieren und rein äußerlich »nachzuahmen« ist, sondern in der Unmittelbarkeit der persönlichen Begegnung mit Christus: »Der Christ ist keine Kopie des Lebens Christi, das würde zur Unnatur und Unwahrheit. [...] Die Aufgabe des christlichen Lebens [...] besteht darin, Ihn in das eigene Dasein zu übersetzen; in den Stoff des täglichen Tuns, der menschlichen Begegnungen, der Fügungen und Schicksale, so, wie das alles jeweils ist.«³¹

In diesem Sinn darf auch das Wort von der Spiritualität als »gläubigem Umgang mit der Wirklichkeit« verstanden werden: Christus »ist das Thema des christlichen Existierens, das sich in jedem Menschen nach dessen Art neu vollzieht und abwandelt«³². In der Tat, der *auferstandene* Herr hat

³⁰ Johannes Chrysostomus, *Rede an die Neugetauften*. Julius Tyciak zitiert hier nach: L. Rudloff, *Zeugnis der Väter*. Regensburg 1937, 280.

³¹ Romano Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Mainz-Paderborn 1997, 544.

³² Romano Guardini, *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*, Würzburg 1940, 76.

keine bestimmte Daseinsgestalt, weil er sich in jede verwandelt, nämlich in das Leben eines jeden Glaubenden und in jeden Augenblick seines Daseins.³³

d) Pneumatische Existenz

Mit unseren bisherigen Ausführungen können wir auf die Frage antworten, wie der Auftrag des Auferstandenen an Petrus in nachösterlicher Zeit schließlich zu einer sakramentalen Begründung des geistlichen Lebens führt, um dem Auferstandenen folgen zu können.

Eine erste Voraussetzung lautet, daß das göttliche Heilswerk sich nicht auf die drei göttlichen Personen aufteilen läßt, vielmehr wirken alle drei gemeinsam das eine Werk, weshalb die Erlösung durch Christus nicht zu trennen ist vom Wirken des Heiligen Geistes. Konkret heißt dies: Der gläubige Mensch ist dazu erwählt, ein Tempel des lebendigen Gottes zu sein (2 Kor 6,16), denn »wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen« (Joh 14,23). Doch dies alles wird ein Geschenk aus der Wirkmacht des Heiligen Geistes sein.

Der Heilige Geist führt nämlich das Erlösungswerk Jesu in uns zu seiner Vollendung. Darum bezeichnen wir Pfingsten als den 50. Tag des Osterfestes. »Fünfzig« bedeutet nach den Regeln der alten Symbolik unüberbietbare »Fülle« (7x7 + 1). Pfingsten ist Ostern in (Über-)Fülle, in Vollendung. Am Tag von Pfingsten kommt das Osterfest an sein Ende, ohne etwas von seinem Glanz zu verlieren. Ostern gilt als »das Fest der Feste«, Pfingsten hingegen, wie Johannes Chrysostomus sagt, als »die Metropole, die Hauptstadt der Feste«, das größte Fest, das einzige Fest, das allen anderen ihren Festcharakter verleiht. In einer Pfingstpredigt heißt es bei Johannes Chrysostomus: »Heute endlich sind wir zur Höhe der Güter gekommen, gelangt zur Urheimat der Feste.«³⁴ Nicht anders hören wir bei Augustinus in einer Predigt: »Ostern war der Anfang der Begnadung, Pfingsten deren Krönung.«³⁵ Das Pfingstfest kann durch nichts anderes übertroffen werden, es gibt allem seine Gestalt und Lebendigkeit. Nach Pfingsten, dem letzten und großen Tag, kehrt die Kirche in die Zeit des Alltags zurück, im Wissen, daß jede Zeit fortan Zeit nach Pfingsten ist. Deshalb rechnet die Ostkirche (und früher auch die Westkirche) alle Sonntage bis zur nächsten Osterzeit als »Sonntage nach Pfingsten«.

Pfingsten darf als das Hauptziel der Niederkunft des Menschensohnes betrachtet werden, weil das Kommen des Heiligen Geistes an Pfingsten ein »Mehr« gegenüber dem Wirken Christi schafft. Verheißt er doch den Jüngern vor seinem Heimgang zum Vater: »Ich sage euch die Wahrheit: es ist gut für euch, daß ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, kommt der Beistand nicht zu euch« (Joh 16,7). Der Heilige Geist trägt jenes Feuer in sich, das der Herr auf die Erde werfen wollte (vgl. Lk 12,49), auf daß die Gläubigen erfüllt werden mit aller Erkenntnis im Glauben und aus der Fülle des dreieinen Gottes leben. Seit Pfingsten hat die Kirche unmittelbar in der heiligen Dreieinigkeit ihr Fundament und ihren Lebensquell, »entsprungen aus der göttlichen Unveränderlichkeit und gleich-

³³ Vgl. Romano Guardini, *Die Daseinsgestalt Jesu*, in: ders., *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*, Mainz/Paderborn 1995, 177-187, hier: 187.

³⁴ Johannes Chrysostomus, *Hom. in Sancta Pentecoste II* (PG 50,463).

³⁵ Augustinus, *Sermo 43* (PL 28,1235ff.).

förmig den himmlischen Geheimnissen«, wie Cyprian von Karthago († 258) feststellt.³⁶ Die Herabkunft des Heiligen Geistes an Pfingsten ist als der Beginn geisterfüllten, geistlichen Lebens anzusehen.

Wir dürfen darum sagen: Der Sohn wurde Mensch und nahm unser Fleisch an, damit wir den Heiligen Geist erwerben, und er wurde ein »Fleischträger«, damit wir ein »Geistträger« werden. Denn der Heilige Geist erfüllt das Werk Christi, der als Gottes Sohn seit Ewigkeit herrscht und durch den alles hervorgebracht wurde, und er vollendet es.³⁷ Seit Pfingsten vollzieht sich die Verbindung mit Christus einzig im Heiligen Geist, aber nicht mehr vor seinen Jüngern, sondern *in* ihnen. Auch sonst verdankt sich in der Kirche alles dem Heiligen Geist, dem »Heiliger der Kirche«³⁸, der ihrem Tun bleibend zugesagt ist. Fürwahr, die Kirche ist eine einzige Epiklese, auf daß der auferstandene Herr in ihr gegenwärtig ist.³⁹ Dies läßt uns noch einen letzten Aspekt einer soteriologischen Begründung christlicher Existenz und des geistlichen Lebens bedenken.

e) Der aeviterne Christus

Menschwerdung und Erlösung führen eine zweite Schöpfung herauf, welche die erste Schöpfung nicht tilgt, wohl aber in einen neuen Beginn führt: »Der Tatbestand der Welt bleibt der gleiche, die Stoffe des Daseins sind die nämlichen. Alles hat aber einen neuen Beziehungspunkt, der nun in die Welt eingetreten ist, und das ist die Existenz Christi.«⁴⁰ Gottes Sohn war nämlich nicht nur vorübergehend ein Mensch, er bleibt der Menschgewordene. »Inkarnation« besagt, »daß Gottes Dasein von da ab für ewig ein gottmenschliches ist«⁴¹, und zwar gewirkt und vollendet im Heiligen Geist.⁴²

Wir sagten, das ewige Wort hat die Gestalt des irdischen Leibes angenommen, damit wir den Heiligen Geist empfangen⁴³, auf daß der Heilige Geist das Erlösungswerk Christi in der Kirche zu seiner Vollendung führt.⁴⁴ Dies geschieht dadurch, daß der Heilige Geist das Erlösungswerk des eingeborenen Sohnes zu einer pneumatisch *bleibenden* Wirklichkeit im Leben der Glaubenden werden läßt, so daß die Inkarnation kein geschichtliches Einzelereignis bleibt, »das wieder vergeht, wie es gekommen ist. Nein, es ist ein Durchbruch, ein Anfang, in den uns Christus durch die Eucharistie,

³⁶ Cyprian, *De unitate eccl.* 6 (PL 4,504).

³⁷ Das Wirken Christi ist auf das Kommen des Heiligen Geistes ausgerichtet gemäß einer organischen Kontinuität: Als der wahre Autor der Heiligen Schriften vereinigt er die beiden Testamente in dem einen Heilsplan Gottes. Gleiches gilt für die Wandlung der eucharistischen Gaben, die als eine Parusie Christi wie auch als eine Parusie des Heiligen Geistes zu verstehen ist. Die Kreatur besitzt keine Gabe, die nicht vom Heiligen Geist käme. Er ist der Heiligmacher, der uns mit Gott vereint. - Vgl. Darlegung des Basilius, *Epistula XVI*; siehe: Basilius Cäsarea, *Über den Heiligen Geist*. Eingeleitet und übersetzt von Manfred Blum, Freiburg 1967, 61-68.

³⁸ Kyrill von Jerusalem, *Kat.* 16,14.

³⁹ Nicht grundsätzlich anders verhält es sich in der römischen Tradition der Eucharistie, auch wenn es z. B. im ersten Hochgebet nicht gerade deutlich zutage tritt.

⁴⁰ Romano Guardini, *Die Existenz des Christen*, München-Paderborn-Wien 1976, 302f.

⁴¹ *Ebd.*, 243.

⁴² Hierzu auch Michael Schneider, *Theologie der Menschwerdung. Eine Grundlegung aus der Sicht der Dogmatik*, Köln 2011; Karl-Heinz Menke, *Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes*, Regensburg 2021.

⁴³ Athanasius, *Über die Menschwerdung des Wortes*, 8 (PG 26,996C).

⁴⁴ Nikolaus Kabasilas, *Erklärung der göttlichen Liturgie*, Kap. 37 (PG 150, 450).

durch die Sakramente, die Taufe hineinziehen will. In diesem Sinn geschieht hier wirklich etwas über alle Evolution Hinausgehendes, die Verschmelzung von Gott und Mensch, von Kreatur und Schöpfer«⁴⁵.

Romano Guardini († 1968) beschreibt dies mit Hilfe des mittelalterlichen Begriffs »*aeviternum*«. Gemeint ist jene »Weise, wie das Ewige, in sich Zeitlose, dem Zeithaften koexistiert; oder wie umgekehrt das Zeitliche am Ewigen teil hat«⁴⁶. Nachdem der irdische Jesus »heimgegangen ist mit seinem ganzen Sein in die Ewigkeit, ist er wieder auf alle Geschichte gerichtet«⁴⁷. Christus wird erst vollendet sein, wenn sich sein »Bild« im Leben eines jeden Menschen ausgeprägt hat. Diese Universalisierung der Gestalt Jesu steht gegen jede Form eines Heilsindividualismus.

Mit einer solchen soteriologischen und sakramentalen Begründung unterscheidet sich das geistliche Leben des Christen grundlegend von allen anderen Formen von Spiritualität wie auch von den Weisen der Meditation und Kontemplation in anderen Religionen und Weltanschauungen.

5. Ergebnis: Soteriologie und Geistliches Leben

Am Ende unserer Überlegungen kann es nicht mehr unsere Aufgabe sein, auch die *praktischen* Konsequenzen für die konkrete Gestalt eines geistlichen Lebens von heute darzulegen, weil dies - hier wenigstens - über die uns aufgetragene Thematik hinausgeht;⁴⁸ diese verlangt aber noch einige *theologische* Konsequenzen, die sich aus der sakramentalen und soteriologischen Begründung einer Theologie des geistlichen Lebens ergeben. Dies sei thesenartig kurz ausgeführt:

1) Es muß als ein Schwachpunkt in der abendländischen Theologie und Spiritualität angesehen werden, daß es bisher kaum gelungen ist, dem geistlichen Leben eine *sakramentale Begründung* zu geben. Mögliche Ansätze für ein solches Unterfangen finden sich beispielsweise bei den Kirchenvätern, sodann bei Rupert von Deutz († 1129), Matthias Scheeben († 1888) und ansatzweise bei Joseph Ratzinger, wohl kaum bei Romano Guardini, wie schon Odo Casel († 1948) feststellen mußte.⁴⁹

Ein solcher Ansatz hat sein Fundament in der Menschwerdung des eingeborenen Gottessohnes. Sein Leben und Wirken sind echte *menschliche* Taten, aber eben als Taten einer *göttlichen* Person. Somit gilt: »Den Sinn des Lebens Christi fassen, heißt eindringen in die göttliche Wirklichkeit.«⁵⁰ Im irdischen Leben des eingeborenen Menschensohnes wird Gott selbst sichtbar und faßbar, aber ebenso der Sinn menschlicher Existenz, denn im allmählichen Eindringen und Mitleben des irdischen Lebens Christi wird dem Glaubenden ein immer tieferes Verstehen seines eigenen Daseins, aber eben auch seines geistlichen Lebens zuteil. Dabei sind Wort und Lehre des irdischen Jesus von

⁴⁵ Joseph Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit P. Seewald*, München 2000, 187.

⁴⁶ Romano Guardini, *Vom liturgischen Mysterium*, in: *Die Schildgenossen* 5 (1924/5) 385-414, hier: 406.

⁴⁷ *Ebd.*, 408.

⁴⁸ Auf jeden Fall würden aus unseren Überlegungen etliche Neudefinitionen des geistlichen Lebens, seiner Methodik wie auch seiner geistlichen Übungen und Vollzüge folgen.

⁴⁹ Vgl. hierzu auch Michael Schneider, *Geschichte als Liturgie. Studien zu einer Theologie der Liturgie*, Köln 2010.

⁵⁰ Zitiert nach Joseph Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart-München 2000, 175.

Nazareth zwar von unersetzlicher und unüberholbarer Bedeutung, aber man darf seine Heilsbotschaft nicht allein auf diese seine Worte und Werke reduzieren: Das »Fleisch«, wie Johannes es formuliert, gehört dazu, denn in ihm offenbart sich das gelebte »Wort Gottes«. Ebenso soll der Glaubende danach streben, in seinem irdischen und leiblichen Fleisch der Verheißung eines göttlichen »Lebens in Fülle« teilhaftig zu werden.

Jedwedes Tun und Vollbringen im Leben des Glaubens bleibt dem Sein nachgeordnet, denn was immer der Glaubende durch Christus und das Wirken des Heiligen Geistes in den Sakramenten und in der Liturgie empfängt, überragt alles, was er selber je hätte denken und verwirklichen können. Wohnt der Logos doch fortan seiner Schöpfung inne, auf daß alles in ihr seine Gestalt annehme und so Anteil erhalte am göttlichen Leben; darum ist im Dasein eines Glaubenden alles »worthafter«, nämlich »logosgemäßer« Natur. Dies gilt in gleicher Weise für das ganze geistliche Leben: Seine Vollzüge sind *soteriologisch* begründet und ausgerichtet, und zwar als *Zueignung* des durch Christus erworbenen Heils, was diesen Traktat im Unterschied zur Trinitätslehre und Christologie eher »offen« sein läßt, insofern er alle Aussagen und Vollzüge der Theologie und Spiritualität durchdringt.

Die Begründung hierfür ist darin zu sehen, daß mit dem Kommen des eingeborenen Menschensohnes wirklich etwas ganz Neues in dieser Welt angebrochen ist, das es so bisher nicht gab, das aber auch nicht mehr vergeht: Christus offenbart, auf welche Zukunft der Mensch angelegt ist, so daß dieser sich aufgefordert sieht, sein eigenes Dasein nach diesem »neuen Adam« auszurichten. Geistliches Leben als »Leben in Christus« besagt in diesem Sinn, daß sich das Mysterium des Menschensohnes wie in einem schöpferischen Prozeß mit immer neuen Aspekten im Leben des Glaubenden zu entfalten vermag, und zwar derart einmalig und einzigartig, daß es in keiner Weise einer Vorgabe gleicht, die vom Glaubenden in seinem Leben bloß kopiert werden müßte.

2) Eine *soteriologische Begründung* des geistlichen Lebens ist in christologischer Hinsicht von hoher Aktualität. Joseph A. Jungmann († 1975), Karl Adam († 1966) und Karl Rahner haben von einem faktischen Monophysitismus in der Kirche vor dem II. Vatikanum gesprochen. Heute hingegen bedroht die Kirche, wie Joseph Ratzinger bemerkt, ein neuer Arianismus bzw. Nestorianismus.⁵¹ Die eigentliche Krise der Kirche liegt gegenwärtig in der *Christologie*, nicht in der Ekklesiologie. Christus überläßt man der Kirche, während man sich selbst an Jesus hält, was dazu führt, daß man auch das Glaubensleben (bis in die Liturgie hinein) auf seine Erlebnisdimension reduziert. Alle Krisen im Inneren des Christentums beruhen gegenwärtig vermutlich nur sekundär auf institutionellen Problemen, an erster Stelle steht m. E. die Frage nach dem Bekenntnis zur *Gottheit* Christi und die Suche nach dem Praxisbezug eines Glaubens an den menschengewordenen Sohn des Vaters. Deshalb haben wir in unseren Überlegungen bewußt auf Joh 21,19 hingewiesen.

Würde es bei der Verkündigung und der Feier der Sakramente nur um das Vermächtnis eines historischen Jesus gehen, blieben Gottesdienst und Eucharistie bloß Ritual und Ausdruck von Gemeinschaft, womit sich der Glaube auf die Dimensionen von Erlebnis und Gefühl reduzieren ließe. Ganz anders verhält es sich, sobald es in der Feier der Göttlichen Liturgie um die Verkündi-

⁵¹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 18f.48.

gung der bleibenden Gegenwart jenes göttlich-dreieinen Mysteriums geht, das mit der Menschwerdung des Gottessohnes in die Geschichte einbricht, wie auch mit seiner Auferstehung alles unüberbietbar vollendet wird.

3) Aus dem soeben Gesagten folgt ein Weiteres: Die Zeit bzw. die *Geschichte* ist die Urform menschlicher, seit Christus auch göttlicher Existenz.⁵² Seine Botschaft richtet sich nicht allein auf das innere Heil der Seele, vielmehr erfährt der Mensch alles, was er im Glauben erhalten hat, geschichtlich verortet. Sein ganzes Wesen im Glauben ist in die Geschichte eingebunden.⁵³ In ihr zur Verantwortung und Entscheidung gerufen, muß sich der Christ mit seinem Leben und Glauben in der Geschichte bewähren; erst so kann er zu sich und seinem Gott vordringen. Er muß auf die »Zeichen der Zeit« gläubig vor Gott antworten und dies sich zum Auftrag werden lassen (was wir als »Berufung« bezeichnen). Dieses »Muß« ist der Kern der Person.⁵⁴

Es gibt wohl kaum einen Schriftsteller und Theologen der jüngeren Gegenwart, der so unmittelbar den Glauben mit der Nachfolge, die Theologie mit der Biographie und das Objektive mit dem Subjektiven verbunden gesehen und dargestellt hat wie *Reinhold Schneider* († 1958). Ihm kommt als Schriftsteller das Verdienst zu, das Glaubensleben aus allen vorschnellen Subjektivismen und introvertierten Verkürzungen befreit und erneut in die universalen Bezüge von Kosmos, Welt und Geschichte gestellt zu haben. Wie sehr Gottes Wort konkret in die Existenz drängt, wird an seiner Wirkmächtigkeit im Leben des Glaubenden ablesbar, was Reinhold Schneider an vielen Beispielen aus der Glaubensgeschichte darzustellen versteht.

Er zeigt: Das Leben jedes Menschen birgt in sich einen *Auftrag*, der keine zufällige oder gar beiläufige Zutat ist, sondern zur Lebensform des Christen dazugehört. Der unmittelbar mit dem Leben eines Menschen eng verbundene Auftrag findet seinen genuinen und authentischen Ausdruck nicht schon im rein äußeren, biographischen Ablauf, sondern fordert, wie Hans Urs von Balthasar⁵⁵ mit Reinhold Schneider betont, den Einsatz der eigenen »Existenz«. Wenn wir zu Beginn unserer Überlegungen feststellten, daß sich die Not des heutigen Menschen gerade im Umgang mit den »Stilbrüchen« im eigenen Lebensablauf zeigt, wäre hier die Kirche aufgefordert, Menschen zu einem neuen Zugang zu ihrem Leben zu helfen, und zwar unter den von uns beschriebenen Voraussetzungen eines christlichen Lebens. Die sakramentalen und soteriologischen Aussagen des Glaubens müßten »biographisch« verortet werden, ansonsten verlieren sie sich in Subjektivismen oder führen zu einer »Lebensbewältigung« jenseits des kirchlichen Glaubens, wie es die derzeitige Esoterikwelle bezeugt.

Eine geschichtliche Verortung des Glaubenslebens ist von besonderer Aktualität und läßt fragen, ob

⁵² Vgl. zu dieser Thematik: Michael Schneider, *Zur Theologia tenerum bei Erich Przywara und Reinhold Schneider*. Köln 2000; ders., *Zur Geschichtstheologie Reinhold Schneiders*, Köln 2000.

⁵³ Reinhold Schneider, *Verhüllter Tag*, Köln-Olten 1954, 10.

⁵⁴ Reinhold Schneider, *Der christliche Protest*, Zürich 1954, 31.

⁵⁵ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*, Köln-Olten 1953 (vgl. S. 16). In seiner Neuauflage (1991), die der Theologe unmittelbar vor seinem Lebensende schrieb, bezeugt erst recht diese Sichtweise, ja führt sogar zu einer Revision und Neuformulierung seines Werkes. Vgl. das Vorwort in: *ebd.*, 9-13, bes. 10.307. Zusammenfassend heißt es bei Reinhold Schneider: »Die Welt lebt von solchen Lebensläufen, die die Forderung der Nachfolge in sich tragen, ohne je wiederholbar zu sein; Christi Leben erscheint am gigantischsten in dieser Perspektive« (Reinhold Schneider, *Tagebücher 1930-1935*, Frankfurt 1983, 350).

nicht das geistliche Leben bisher viel zu (heils-)individualistisch verstanden und praktiziert wurde. Angesichts der gegenwärtigen De-Institutionalisierung heutiger Lebensläufe, von der wir zu Beginn unserer Überlegungen sprachen, bedarf es in der Verkündigungsarbeit eines neuen Mühens um eine theologische wie auch geistliche Ausdeutung zeitgenössischer Biographie, wobei das Verfassen von Heiligen-Biographien allein nicht ausreichen wird. Reinhold Schneider hat hier wegweisend und bleibend neue Ansätze vorgelegt.

Zudem ist zu bedenken, daß nur wenige Heilige unmittelbar das Rad der Geschichte bewegen, viele tun es eher unsichtbar: »Die Hälfte des Heiligenlebens liegt im Lichte der Erde, die andere ist dem Jenseits zugewendet«⁵⁶. Die Bereitung der Wege des Herrn vollzieht sich im Leben eines Glaubenden meistens verborgen, vor allem in jenen Zeiten und Augenblicken der Geschichte, in denen die Wahrheit Gottes als nicht erkennbar ausgegeben wird, wie dies auch heute gegeben zu sein scheint. So wendet sich Reinhold Schneider jenen Menschen zu, die durch ihre (meist geheimen) Entscheidungen eine wichtige und unerläßliche Antwort auf die in ihrem Leben und in ihrer Zeit aufgeworfenen Fragen gaben, und zwar durch die Art und Weise, wie sie sich entschieden und was sie wirkten, so daß sie von unersetzlicher Bedeutung für die Nachwelt wurden.⁵⁷

Wer sein Leben nicht von den Zuständen« des Augenblicks her gestaltet, sondern Gott und seinem Gewissen zugewandt ist, führt ein geschichtsmächtiges Leben. Die »*Wendung im Innern*«, die jeder Mensch in seinem Leben zu vollziehen hat, ist der Grund dafür, warum sich die wesentlichen Geschehnisse der Geschichte nicht bloß aus den äußeren Ereignissen und Daten ergeben bzw. erklären lassen: »Oft geschieht das Größte in der Geschichte fast unmerklich, durch eine Wendung im Innern, ein Erliegen der Seele, oder eben durch ihr Ermannern.«⁵⁸ Die wichtigsten und folgenreichsten Wendungen der Geschichte vollziehen sich für Reinhold Schneider im Gebet:⁵⁹ Es gibt eine Geschichtsmächtigkeit des Gebets, wie Marias Ja zur Botschaft des Engels zeigt.⁶⁰ Reinhold Schneider legt dar, daß dem Menschen gerade an den »Komplikationsstellen der Wirklichkeit«, also an den Krisenpunkten und Stilbrüchen des Lebens, der »Schleier« genommen wird, so daß er in der konkreten Grenzerfahrung seines Daseins dem letzten Geheimnis seines Daseins begegnet.⁶¹

Der Vollzug des Glaubens im Leben geht nämlich über eine bloße Verifizierung von theoretischen Sätzen und Aussagen hinaus. Wie der Einzelne im Glauben aufgefordert ist, die Wahrheit zu erkennen und zu lehren, so muß er sie in seinem Leben auch »realisieren«. Dieses Wahrheitsver-

⁵⁶ Reinhold Schneider, *Die Stunde des heiligen Franz von Assisi*, Kolmar 1941, 93.

⁵⁷ Vgl. Reinhold Schneider, *Vom täglichen Leben in der Geschichte*, in: ders., *Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Geschichte*, München-Zürich 1964, 96f. Es heißt hier: »Auch das Innerste und Verborgenste muß sich einmal im Bereich des Sichtbaren auswirken, wenn auch auf eine Weise, die nicht festgestellt werden kann und soll ... Dies ist das Wesentliche am Leben in der Geschichte, daß es täglich Entscheidungen fordert, mag es nun um Entscheidungen der Tat oder der Haltung gehen; oder um eine letzte innere Stellungnahme zu einer von der Geschichte gestellten Frage [...] Einzelne nur, in denen das Ganze lebt, machen die Völker; und die Gesichter der Völker verändern sich auf eine kaum erforschbare, unaufhaltsame Weise unter der Auswirkung der Entscheidungen, die ihre Einzelnen angesichts der von der Geschichte aufgeworfenen Fragen treffen.«

⁵⁸ Reinhold Schneider, *Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht*, Leipzig 1936, 279.

⁵⁹ Die Erfahrung des Leidens ist hineingenommen in die Stellvertretung. Mit den heutigen Menschen und für sie möchte Reinhold Schneider »beten nur noch aus Not um die Welt: das ist bereits die letzte Form der Frömmigkeit« (Reinhold Schneider, *Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58*, Freiburg-Basel-Wien 1958, 190).

⁶⁰ Reinhold Schneider, *Der Priester im Kirchenjahr der Zeit*, Freiburg 1946, 43.

⁶¹ Erich Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg 1952, 180.

ständnis bestimmt alle Vollzüge des Glaubens und alle seine Bedingungen und Bedingtheiten in der Welt und der Geschichte. Sobald ein Mensch mit seinem wahren Wesen und mit allen Fasern des Daseins seine Entscheidung vor Gott getroffen hat, wird sie den Lauf seines Lebens bestimmen, aber ebenso in den Stoff seiner Zeit und der Geschichte eingehen,⁶² und zwar so sehr, daß selbst die Abläufe der Geschichte nicht mehr von der Entscheidung des Einzelnen zu trennen sind. Über dieses Ineinander von Geschichte und Existenz heißt es bei Reinhold Schneider: »Es gibt keine Grenze zwischen Geschichtlichem und Subjektivem: eben das will ich belegen. Die Zeit ereignet sich in uns. Darum müssen wir sie als unsere eigenste Sache verantworten. Ihr gegenüber bleibt nur rücksichtslose Wahrhaftigkeit«⁶³. Hier gilt in der Tat das patristische Theologoumenon der Entsprechung von Weltgeschichte und Einzelgeschichte, wie Joseph Ratzinger darzulegen versteht.⁶⁴ Es wäre also zu fragen, inwiefern das Zerschneiden heutiger Lebensläufe als ein »Zeichen der Zeit« zu verstehen ist, auf das die Kirche in spezifischer Weise zu antworten hat, insofern sie sich in der Bezeugung des Glaubens vom Schicksal der Zeitgenossen herausgefordert sieht.⁶⁵

4) Aus dem soeben Dargelegten ergibt sich eine weitere wichtige Aussage für eine soteriologische Begründung des geistlichen Lebens, wie wir sie vorlegten. Aufgrund von Taufe und Eucharistie ist die christliche Existenz zunächst und vor allem »geistlichen bzw. göttlichen Ursprungs«, doch darin eben nicht individualistisch zu verstehen und zu vollziehen (nach Art: »Gott und meine Seele«), vielmehr ist sie sich selbst genommen und in den Dienst an den »Vielen« gestellt. Die Grundvollzüge geistlichen Lebens müßten künftig deutlicher unter den Vorzeichen von Solidarität und *Stellvertretung* gesehen werden: Wie Jesus nicht nur aus Solidarität mit den Menschen litt, sondern in Stellvertretung für die »Vielen«, so versöhnte er auch »stellvertretend« die Menschen mit Gott (vgl. 2 Kor 5,19-21) und ruft alle, die ihm nachfolgen, in den stellvertretenden und solidarischen Dienst an der Versöhnung. Die christliche Gottesbegegnung vollzieht sich jenseits eines rein geistlichen Kontextes, sie fordert auf zu Arbeit, Dienst und Einsatz für die Welt.

Dies wird auf vielfache Weise in der Glaubensgeschichte bezeugt: Wie beispielsweise Mose vom Berg aus betend die Schlacht des Gottesvolkes mitschlägt, so betont Paulus nicht die mystischen Erfahrungsstufen, sondern die Dringlichkeit der Durchführung des irdischen Auftrags; aber auch Antonius und die frühen Mönchsväter deuten ihre Kämpfe mit dem Bösen als ein stellvertretendes Werk, das sie in der Wüste für die anderen verrichten.⁶⁶ Gleicherweise deutet die Kleine Therese⁶⁷

⁶² Die spezifische Erfahrung der heutigen Zeit ist die der Verborgenheit Gottes. Reinhold Schneider stellt sich der »Not um Gott« und sieht den ihm eigenen Auftrag darin, den Erfahrungen der »Dunkelheit« des Glaubens im Leben seiner Zeitgenossen nachzugehen. Dies geschieht in zahlreichen Gesprächen, Briefen, vor allem aber in seinen letzten Schriften, nämlich in »Verhüllter Tag« und teils auch in: »Der Balkon«, mit erschütternder Wucht aber in: »Winter in Wien«. Die Anfechtung wird gegenwärtig nicht nur außerhalb der Kirchenmauern erfahren, sondern auch in der Kirche. - Viele Darstellungen Reinhold Schneiders treffen sich hier mit denen von Dietrich Bonhoeffer. Vgl. Reinhold Schneider, *Über Dichter und Dichtung. Literarische Essays*, Köln - Olten 1953, 133

⁶³ Reinhold Schneider, *Verhüllter Tag* (Anm. 53) 10.

⁶⁴ Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 197-218.

⁶⁵ Ebenso zu fragen wäre, ob nicht auf »dem synodalen Weg« hier nicht viel zu kurzatmig auf die Herausforderung dieser »Zeichen unserer Zeit« geantwortet wird.

⁶⁶ Diese Vorstellung ist zu deuten beispielsweise in Parallele schon zu Gedanken der Kirchenväter, die dem Kontemplativen die Aufgabe zuerteilen, die Kämpfe des Glaubens für die anderen zu durchleiden. Noch Symeon der Neue Theologe († 1022) legt dar: »Ich kenne einen Menschen, der mit einer solchen Glut das Heil seiner Brüder ersehnte, daß er oft mit den heißen Tränen seines Herzens und in einem Übermaß an Eifer, der eines Moses würdig gewesen wäre, zu Gott betete, daß entweder seine

(† 1897) ihr Leben im Kloster als ein Werk, das sie dem Einsatz für die kirchliche Missionsarbeit zuordnet. Stellvertretend für seine Gemeinde betet der Pfarrer von Ars († 1859) in der Nacht und widersteht dem Bösen, und Charles des Foucauld († 1916) verharrt in der Wüste täglich im Gebet vor dem Tabernakel und weiß, der Welt nicht tiefer und umfassender helfen zu können als auf diese Weise.⁶⁸ Ein wichtiges und beredtes Zeugnis dessen sind auch die Lebens- und Berufungswege der M. Faustina Kowalska († 1938) und Mutter Teresa († 1997).⁶⁹ Die geistliche Not der heutigen Zeit ist künftig noch eindeutiger in den Dimensionen der Solidarität mit der (biographischen) Not unserer Zeit und in Stellvertretung für die Menschen von heute zu verstehen und zu deuten.

5) Wir haben in unseren Ausführungen vor allem die Inkarnation und die Auferstehung als die zentralen Daten einer soteriologischen Begründung des geistlichen Lebens hervorgehoben. Doch darf darüber nicht die Bedeutung des *irdischen Lebens Jesu* übersehen werden.

Meist wurde in den letzten Jahrhunderten der Theologiegeschichte die Geburt bzw. die Menschwerdung des Gottessohnes in ontologischer Hinsicht und die Bedeutung seines Todes in soteriologischer Perspektive eruiert, während die Jahre seines irdischen Daseins am Rande theologischer Reflexion blieben. Der neue Katechismus führt jedoch aus: »Im Leben Jesu ist alles - von den Windeln bei seiner Geburt bis zum Essig bei seinem Leiden und zum Grabtuch bei seiner Auferstehung - Zeichen seines innersten Geheimnisses [...]. Sein Menschsein erscheint so als das 'Sakrament', das heißt als Zeichen und Werkzeug seiner Gottheit und des Heils, das er bringt: Was in seinem Leben zu sehen war, verweist auf das unsichtbare Mysterium seiner Gottessohnschaft und seines Erlösungsauftrags.«⁷⁰ Romano Guardini behauptet mit Bonaventura, daß alle Geschehnisse im Leben Jesu, von seiner Geburt an, erlösenden Charakter haben.⁷¹ Gleiches gilt für die »Eschata«: Sogar in der »Visio« bleibt der Menschgewordene der Mittler und die »Leiter« zu Gott, wie auch die »dona gloriae« einzig durch die Mysterien des Lebens Jesu gegeben werden.⁷² Es gilt also, erneut die »*Mysterien des Lebens Jesu*« zu entdecken als Schlüssel für ein authentisches geistliches Leben, was weit über die üblichen Hilfen zur Schriftbetrachtung hinauszugehen hat.⁷³ Wird das Leben im Glauben auf das subjektive Gefühl der Innerlichkeit reduziert, so daß jeder

Brüder mit ihm gerettet oder daß er mit ihnen verdammt würde. Er hatte sich nämlich im Heiligen Geist mit solcher Liebe mit ihnen verbunden, daß er nicht einmal in das Himmelreich eingehen wollte, wenn er sich dadurch von ihnen trennen müßte« (*Divinorum amorum liber*: PG 120,507-602); Origenes († 253/4), 7. *Homilie über Leviticus*, Nr. 2: ed Behrens 374-380; auch: Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, Einsiedeln 1970, 388-373.

⁶⁷ Therese von Lisieux, *Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text*. Übers. von O. Iserland und C. Capol, Einsiedeln ⁸1978, 110,140f.222; Theo Beierle, *Therese von Lisieux*, in: Anton Rotzetter (Hg.), *Geist und Kommunikation. Versuch einer Didaktik des geistlichen Lebens*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1982, 299-324, hier: 306; Hans Urs von Balthasar, *Schwestern im Geist*, Einsiedeln 1970, 330; siehe aber auch die Relativierung dessen: 345.

⁶⁸ Hierzu auch: Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Freiburg-Basel-Wien 1969, 81f.

⁶⁹ Siehe Michael Schneider, *Glaubensnacht am Anfang des Berufungsweges. Eine kaum beachtete Erfahrung christlicher Existenz heute*, Köln 2009, 18-34.

⁷⁰ KKK 515.

⁷¹ Zum Einfluß der Beschäftigung Guardinis mit Bonaventura auf seine Christologie siehe auch Arnold Schilson, *Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis*, Düsseldorf 1986, 82-86.

⁷² Bonaventura, *Hex IX*,8f. (V 373f.).

⁷³ Dies haben wir ausgeführt in: Michael Schneider, *Christologie. Zu einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu I-III*, Köln 2010-2017.

empfinden und denken kann, was er will und mag, löst sich die christliche Spiritualität von der objektiven Welt der »Materie«. Das Leben des Glaubens wird dann eher dem Bereich der Psychologie zugeordnet und erscheint schließlich als Vertröstung oder Verbrämung menschlicher Existenznot. Anders der biblische Glaube, wie er in der Botschaft von der Geburt des Gottessohnes und vom leeren Grab zum Ausdruck kommt: Gott kann in der Welt Neues schaffen und in die Welt des Leibes eingreifen. Denn die Materie ist Gottes, weil von ihm abkünftig.

Der Glaube an Gott läßt sich gerade nicht auf die Innerlichkeit menschlicher Subjektivität reduzieren, als ob er seinen Platz bloß im Emotional-Subjektiven hätte, während die Welt anderen, letztlich eigenen Gesetzen gehorcht. Hier zeigt sich erneut die besondere Bedeutung des menschlichen *Leibes* für ein Leben im Glauben: Wie Christus sich einen Leib bereitet hat, um uns das göttliche Leben zu erschließen, so wird auch der Mensch eines Tages in und mit der Bereitung seines Leibes Gottes teilhaftig. Origenes gibt zu bedenken: »Begriffe dieses: Du hast in deinem Inneren ein zweites All im Kleinen; in dir ist eine Sonne, ein Mond und sind auch Sterne.«⁷⁴

6) Am Ende des Evangeliums nach Johannes heißt es: »Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man alles aufschreiben wollte, so könnte, wie ich glaube, die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die man schreiben müßte« (Joh 21,25). Hugo Rahner († 1968) kommentiert dies mit den Worten: »Gott ließ es zu, daß das meiste von seinen irdischen Lebensdaten, von den Gebrauchsdingen seines Alltags angefangen bis zu den Daten seiner Geburt und seines Todes, vergessen wurde, umstritten ist, gleichsam unwichtig und nichtig erscheint im strahlenden Lichte der einen Tatsache: daß er gekommen ist, um uns zu erlösen, um den Kampf mit dem Satan zu vollenden, um in eine Neuheit des Lebens aufzuerstehen.«⁷⁵ Das Leben Jesu ist mit seinen dreiunddreißig Jahren alles andere als abgeschlossen; es aktualisiert und entfaltet sich weiter, nämlich im »fünften Evangelium« der Zeugen Christi, das uns aufgeschrieben und überliefert ist im Buch ihres Lebens. Was wir meist als »Spiritualität« und »geistliches Leben« bezeichnen und vielleicht wie die weltabgewandte, »fromme Ecke« im christlichen Leben aussehen mag, läßt angesichts der Lebenshingabe eines *Martyrers* von einem Primat des Glaubenslebens sprechen; im Martyrium kommen eine soteriologische wie auch sakramentale Begründung der christlichen Existenz ineins.⁷⁶

⁷⁴ Origenes, *In Leviticum*, Homilie V,3.

⁷⁵ Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg ²1939, 98.

⁷⁶ Prius vita quam doctrina, vita enim ducit in scientiam veritatis; vgl. Thomas von Aquin, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* 5,4 (Ausgabe Marietti 1951 br. 458; Petrus de Scala), *Deutsche-Thomasausgabe S. Th. 15* (1950) Einleitung (14). Thomas zitiert hier Johannes Chrysostomus.