

Michael Schneider

# Der Dienst der Versöhnung als Zeugnis und Auftrag der Erlösten

(Radio Horeb 14. März 2011)

Ursprung und Zukunft christlichen Lebens beschreibt Papst Johannes Paul II. in seinem apostolischen Rundschreiben zur Eröffnung des Heiligen Jahres 1983 sowie in der vorausgegangenen Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium, indem er auf die alltäglichste und selbstverständlichste Wahrheit christlichen Lebens mit den Worten hinweist: »Wenn die Kirche sogar ständig der Erlösung gedenkt, nicht nur in jedem Jahr, sondern an jedem Sonntag, an jedem Tag, in jedem Augenblick ihres Lebens [...], dann ist das kommende Jubiläum ein gewöhnliches Jahr, das in außergewöhnlicher Weise gefeiert wird.«

»Gewöhnlich« am Leben des Christen ist das Geschenk der Erlösung. Christliches Leben ist »neues Leben«. Wiedergeburt, Erneuerung, Leben in Fülle - all das beschreibt das neue Leben, das in Christus geschenkt ist. Der Wiedergeborene ist sich selbst voraus; er lebt aus dem, was auf ihn zukommt, nicht aus dem, was sich in ihm vorfindet. Der Wiedergeborene kann sich nicht skrupelhaft und ängstlich mit sich selbst beschäftigen, denn durch das Geschenk der Taufe ist sein Leben neu geworden.

Doch die Realität, mit der wir tagtäglich konfrontiert sind, vermittelt uns alles andere als das Bild von Erlösung und Freiheit. Die Welt erscheint uns nicht als eine erlöste, und die Christen müßten erlöster aussehen, wie ein Wort Friedrich Nietzsches betont. Noch immer sind die Glaubenden nicht die, welche sie in den Augen vieler zumindest sein sollten: die gütigeren, von Hoffnung erfüllteren, zur größeren Liebe berufenen Menschen. Zu viele haben aus dem Evangelium ein »Glaubensbekenntnis« gemacht, aber kein »Programm« für ihr Leben.

Auch die Betrachtung der Glaubensgeschichte der Kirche bietet für den Christen keinen Grund, stolz zu sein. Nur unter Mühen ist die Geschichte der Kirche zu erkennen als eine Geschichte erlösten Lebens. Gerade weil Kirche und Welt alles andere als »erlöst« erscheinen, stellt sich die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der christlichen Botschaft. Gottes vollendetes Meisterwerk erscheint im menschlichen Fragment. Gottes Kraft liegt »in unserer menschlichen Gebrechlichkeit« (vgl. 2 Kor 12,9), und seine sieghafte Kraft (»Dynamis«) bleibt inmitten unserer menschlichen Schwachheit (»Asthenie«), in unserem oft auch geistlichen »Asthma«.

Hoffnung und Zuversicht des Glaubenden entspringen nicht der Lebenserfahrung, denn »aus Erfahrung wird man klug«, heißt es im Sprichwort, und es meint damit eine skeptische Klugheit; aber aus Erfahrung wird man nicht schon jung wie ein Adler. Erst wenn Hoffnung in die Erfahrung dringt, befreit sie den Menschen von der normativen Kraft des Faktischen. Hoffnung höhlt den Götzen der Faktizität aus und öffnet den Blick für die Wirklichkeit, die in Christus und seiner Auferstehung angebrochen ist.

Auch der Glaubende ist nicht erlöst von der Not des Glaubens, die heute viele erfahren; für viele Glaubende wird die Frage des eigenen Lebens sogar größer als die Verheißung der Erlösungsbot-

schaft. Sie suchen rastlos nach Antworten, gehen von Tür zu Tür, von Buch zu Buch und von einem »Meister« zum anderen. Viele traditionelle Formen christlicher Verkündigung sind in der Botschaft von der Erlösung eher kopflastig: Der Gläubige hört von der Erlösungstat Jesu und von der absoluten Notwendigkeit dieser Erlösungstat für die Menschen, aber er »spürt« nichts davon. Dies wird nicht anders, wenn die Größe des Leidens und Sterbens Jesu am Kreuz betont und betrachtet wird: Gerade die Engführung auf den Kreuzestod als entscheidende Erlösungstat ist problematisch, weil die Heilsbedeutung des ganzen Lebens Jesu nicht mehr in den Blick genommen wird oder eine bloße Vorläuferfunktion bekommt.

Bei der Suche nach dem Erfahrungsgehalt der Erlösung geht es um die Fragen: Wie wird durch die Botschaft göttlicher Befreiung das Leben des Menschen heller, das Los des Leidens leichter, die Erkenntnis tiefer und das eigene Menschsein reicher? So stellt sich die Frage, auf welche Weise die Botschaft von der Erlösung für den Menschen von heute von Bedeutung ist und ihm hilft, die Not seines Lebens und Glaubens zu bestehen. Die Antwort ergibt sich im Blick auf die Heilige Schrift und ihre Vorstellung von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen.

Im Neuen Testament wird der Zustand des Menschen als »krank« gekennzeichnet. Man braucht diesem nur das griechische Ideal des Menschen gegenüberzustellen, den Menschen des Agon, um zu spüren, daß in der neutestamentlichen Botschaft die Krankheit als etwas zum Menschen Gehöriges angesehen wird. Vom Anfang des Lebens Jesu bis gegen Ende seiner Wirksamkeit treten Menschen mit allen nur denkbaren Krankheiten vor ihm auf: vom Fieber bis zur Blindheit, von der Lähmung bis zum Aussatz. Darin spricht sich eine ganz bestimmte Sicht des Menschen aus. Er wird nicht in den Blick genommen, soweit er normal und gesund ist, sondern soweit er physisch krank und defekt ist.

Es gehört zur Bestimmung des Menschen, daß er krank ist, und zwar nicht nur physisch, sondern auch psychisch: in seinem Herzen. Er wird von Dämonen geplagt (Lk 4,34f.) und lehnt sich in seinem Stolz Gott gegenüber auf. Der Pharisäer schaut auf seine eigene Korrektheit vor Gott; Jesus hingegen wendet sich als »Freund der Zöllner und Sünder« gerade denen zu, die wissen, wie sehr sie in der Tiefe ihres Herzens der Vergebung und Barmherzigkeit bedürfen. Provozierend sagt Jesus zu den Hütern der Frömmigkeit: »Diese Zolleintreiber und Prostituierten (die glauben) kommen eher in das Reich Gottes als ihr« (vgl. Mt 21,31), weil »ihr euch nicht bekehrt habt« (Mt 21,32).

Die Frage des eigentlichen Lebens wurde für Jesus zur tödlichen Wunde, die Menschen ihm zugefügt haben. Das neue Leben steht unter den Zeichen von Krippe und Kreuz, von Heimatlosigkeit und Mord: »Er entäußerte sich, nahm die Daseinsweise eines Sklaven an und wurde den Menschen gleich. Er war ganz ein Mensch wie wir, erniedrigte sich und wurde gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz« (Phil 2,7f.). Durch seine Wunden, nicht durch seine glückliche Lebensführung, sind wir geheilt: Jesus soll geweint haben; von einem lachenden Jesus ist da nicht die Rede (die dogmatische Tradition bringt das »risu abstinuit - er lachte nicht« ganz humorlos nur in Zusammenhang mit der Sündlosigkeit Jesu). Der Todesschrei des Gekreuzigten paßt trotz der »Matthäuspassion« Johann Sebastian Bachs nicht in Gesangskategorien, und wer unter dem Kreuz noch spielt, das sind nur die ahnungslosen Soldaten mit ihrem Possen- und Würfelspiel.

Was das Leben Jesu bestimmt hat, prägt das neue Leben des Glaubenden. So sind für Paulus nicht die Entrückungen bis in den dritten Himmel - die ohnehin unaussprechlich bleiben (2 Kor 12, 4) - die letzte göttliche Beglaubigung für die Verkündigung und Vollmacht des Apostels, sondern der »Stachel im Fleisch«, damit die »überragend große Macht« nicht von ihm selbst, sondern von Gott stammt: »Deshalb bejahe ich meine Ohnmacht, alle Mißhandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12,10). Das neue Leben ist fern von jeder Absicherung durch Erfolge und Krafterweise. Das gibt ihm aber auch eine letzte und unüberwindliche Freiheit und macht die radikalsten Hoffnungen des Herzens lebendig. Kurzum, wer sich zu Christus als dem Erlöser bekennt, tritt in eine neue Beziehung ein: »Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal 2, 20).

## I. Versöhnung als neues Leben in Gott

Die Gabe erlösten Lebens wurde dem Menschen eröffnet in der Inkarnation des Gottessohnes: Das Wort ist Fleisch geworden, um uns in sich aufzunehmen und uns sich selbst als neue, nämlich göttliche Existenzform zu geben. Dabei gleicht sich der Sohn den Menschen so an, daß er sie mit seiner Göttlichkeit nicht erdrückt und vergewaltigt, vielmehr wird er ihnen in allem gleich, »außer der Sünde«, um sie mit dem Einsatz seiner ganzen Liebe in die Freiheit zu entlassen, damit sie - aus der Knechtschaft der Sünde befreit - ein neues Leben in göttlicher Fülle führen können. Unentwegt tritt er dafür vor seinem Vater ein, indem er für die Seinen betet. Dieser Dienst des Gebetes, wie ihn der Menschensohn für alle Menschen vollzieht, ist der eigentliche Dienst unserer Versöhnung mit Gott, wie in einer ersten Überlegung dargelegt werden soll.

### 1. Freier Zugang zu Gott

Im Beten Jesu wird offenbar, daß Jesus wahrer Sohn Gottes und der eingeborene Menschensohn ist. Deshalb schlägt Papst Benedikt XVI. in seinem Jesus-Buch vor, eine Christologie aus dem Gebet Jesu zu entwerfen. Ausgangspunkt, Mitte und Ziel einer solchen »spirituellen Christologie«, wie er sie nennt,<sup>1</sup> ist das Gebet Jesu als Grundvollzug in seinem Leben. Er erwählt seine Jünger nach einer Nacht des Gebetes (Lk 6,12-16) und betet für sie, damit sie sich zu ihm bekennen können (Lk 9,18ff.; Mt 16,13ff.). »Während er betete, veränderte sich sein Gesicht« auf dem Berg Tabor (Lk 9,29), denn im Augenblick der Verklärung wurde sichtbar, was im Beten Jesu geschieht. Er nimmt seine Jünger zur Stunde des Abendmahls, wie der Evangelist Johannes berichtet, in die Intimität

---

<sup>1</sup> Wobei er den Begriff »spirituell« nicht bloß im Sinn von »geistlich« versteht, sondern umfassend als den gesamt menschlichen Vollzug des Lebens im Glauben.

seiner Freundschaft auf, die sie beten läßt: »Vater unser« (Mt 6,9). Im Gebet am Ölberg erweist sich Jesus im Gehorsam gegenüber seinem Vater als der treue Sohn. Betend ist Jesus gestorben (Mk 15,34; Mt 27,46), indem er sich mit den Worten des Psalmisten nochmals an seinen Vater wendet. Wer umkehrt und ihm nachfolgt, von dem gilt, was der zögernde Ananias von Paulus hört: Geh zu ihm, »denn er betet« (Apg 9,11): Beten ist das Signum christlicher Existenz. Auch das Vaterunser läßt nicht nur Gebetsworte sprechen; »es will unser Sein formen, uns in die Gesinnung Jesu einüben«<sup>2</sup>. So erweist sich das Gebet als Grundvollzug erlöster Existenz.

Das Gebet, wie es Jesus seine Jünger lehrt, macht das Spezifikum des christlichen Glaubens aus; und als solches unterscheidet es sich von allem Beten in den anderen Religionen. Das Neue im christlichen Gebet besteht darin, daß es sich von keiner menschlichen Erfahrungswirklichkeit her definiert. Die Norm christlicher Glaubenserfahrung ist *Christus*: Er selbst stellt den Grundtyp aller Erfahrung im Glauben dar,<sup>3</sup> er allein ist Objekt wie Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich davon Christus dadurch, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst ist, was er zu sagen hat: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Jesus Christus ist *die* Erfahrung des Vaters. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Christ will darum selbst nichts erfahren, er sucht vielmehr Anteil zu erhalten an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist; in ihr wird dem Menschen der Weg zur Erlösung erschlossen. Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg der Nachfolge wird der Glaubende selbst diese Erfahrung.<sup>4</sup> Von hier aus erklärt es sich, daß der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen sonderlichen Wert legt; er braucht selbst nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt.

## 2. Primat des Logos

Der Ansatz einer spirituellen Christologie, wie er soeben entworfen wurde, enthält eine zentrale Antwort auf die neuzeitliche Wende zum Subjekt, die zu einem Pragmatismus bzw. zur Leugnung der metaphysischen Fragestellung führte, wie sie in den weltlichen Wissenschaften, aber auch in der Theologie der Reformatoren anzutreffen ist.

*Martin Luther* bekämpft die Ontologie »als die scholastische und später als die hellenistische Verderbnis des Christlichen«<sup>5</sup>: Nach Aussage des Reformators kann Erlösung nur Befreiung aus der

---

<sup>2</sup> Papst Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Freiburg-Basel-Wien 2007, 166.

<sup>3</sup> Vgl. R. Bague, *Was heißt christliche Erfahrung?*, in: *IKaZ* 5 (1976) 481-496, hier 493f.

<sup>4</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *In Phil. 2,5f. lect. 2*; siehe auch J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*. Paris 1952, 284.

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1996, 10; ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 159-179.

Fessel des Seins bedeuten, nämlich Befreiung vom Fluch der bestehenden Schöpfung bzw. der Last des Eigenen.<sup>6</sup> Des weiteren beruft sich Martin Luther einzig auf die Heilige Schrift und lehnt deshalb jedwede Normierung durch menschliche und kirchliche Traditionen ab (obwohl ja eigentlich die Schrift selbst schon Überlieferung ist).

Die Absage an die Ontologie gründet bei Martin Luther in soteriologischen Überlegungen. Nach seiner Theologie ist das ganze Dasein bestimmt durch die Korruption der Sünde, während die Gnade als das Gegenbild der von der Sünde restlos verdorbenen Schöpfung verstanden wird; es bedarf demnach einer Rückkehr sogar hinter die Schöpfung selbst. Kein »Gesetz« kann dem Menschen in dieser Schöpfung, die durch das Wirken der Sünde zutiefst »korrupt« ist, noch aufhelfen, alles muß von der göttlichen Gnade durchdrungen werden, auch die guten Werke. Nützlich und notwendig ist das Gesetz aber in seinem »theologischen« und seinem »politischen Gebrauch«. Das Gesetz läßt nämlich den Menschen die Notwendigkeit der Gnade erkennen, indem es ihm die eigene Unfähigkeit zu Bewußtsein bringt, den Vorschriften zu folgen. Im »usus politicus« bedarf es des Gesetzes, um die soziale Ordnung zu erhalten. Mit einem solchen Verständnis des »Gesetzes« wird die ethische Norm von jeder metaphysischen Begründung gelöst; sie dient nur noch der Beschreibung, wie gewisse soziale Dynamismen zu regeln sind. Es bedarf einzig eines sachgemäßen Handelns, um in einer säkularisierten Welt eine neue soziale Ordnung zu gewährleisten und zu garantieren.

Das theologische Konzept des Luthertums ähnelt in vielem den geistigen Strömungen der Neuzeit. So kommt die Idee des »usus politicus« von Gesetz und Recht schließlich dem modernen Anliegen entgegen, sich von allen metaphysischen Begründungen des Ethos zu befreien, weil es einzig auf die reine Zweckmäßigkeit und Sachgemäßheit gesellschaftlichen und politischen Funktionierens ankommt.<sup>7</sup> Es scheint so zu sein, daß die Reformation aufgrund der dargelegten Prämissen selber zu einem Pragmatismus tendiert, wie er in der Neuzeit bestimmend werden sollte: Da es kein wirkliches Ethos des Menschen geben kann, weil all sein Handeln aus der Sünde kommt, gilt nur noch die Positivität der jeweiligen Ordnung, bar jedes inneren Wertes. Wert und Sinn der sozialen und politischen, aber auch kirchlichen Ordnungen werden in ihrer Brauchbarkeit gesehen und nicht darin, daß sie objektiven Werten und Bindungen entsprechen.<sup>8</sup>

Ebenso bot die *katholische Theologie* in der Neuzeit kein überzeugendes Konzept erlösten Lebens im Glauben. Der heilsgeschichtliche Terminus »Typos«, bisher als das geschichtliche »Vor-Bild« und als situatives Nachvollziehen des Typos Christi im eigenen Leben verstanden, geriet zunehmend in den Hintergrund, während immer mehr das Vorbildhafte in Christus betont wurde. Walter Fürst resümiert: »In der *Verbindung* der biblischen mit der hellenistischen Denkweise liegt m. E. die Ursache für die spätere *Ablösung* der 'Akoluthia-' und 'Mimesis'-Vorstellung durch die der 'Homiosis' im Sinn der Verähnlichung mit der göttlichen Idee in Tugendliebe. Offensichtlich folgte hieraus dann auch die quasi-ethische Umdeutung der Trias-Formel 'Glaube, Hoffnung, Liebe' zu

---

<sup>6</sup> J. Ratzinger, Konsequenzen des Schöpfungsglaubens, 10.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, Theologie und Ethos, in: K. Ulmer und H. Kohlenberger (Hgg.), Die Verantwortung der Wissenschaft. Bonn 1975, 46-61, hier 52.

<sup>8</sup> Ebd., 52f. - Luthers Auslegung von Röm 13 führte schließlich zu einer totalen Säkularisierung des Fürstenstaates.

'göttlichen Tugenden', später zu 'Pflichten gegen Gott'.<sup>9</sup> Die Folge ist, daß das christliche Leben nicht mehr in seinem genuin theologischen und soteriologischen Grund verstanden, sondern nur noch in seiner - speziell geistlichen - »Werkhaftigkeit« praktiziert wurde.

Es kam also in der Neuzeit weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite zu einem überzeugenden Konzept erlösten Lebens im Glauben. Dem gegenüber wäre ein möglicher Neuansatz in der Soteriologie beispielsweise mit einer grundlegenden Reflexion über die theologischen Tugenden gegeben. Bei ihnen geht es nämlich, so Josef Pieper, um keine »Tugenden« im ethischen oder moralischen Sinn: »Niemals könnte ein Philosoph auf den Gedanken kommen, die Hoffnung zu einer Tugend zu erklären, es sei denn, er wäre zugleich christlicher Theologe.

Greifen wir als Beispiel für die geforderte theologische Begründung erlösten Daseins im Glauben eigens die Tugend der Hoffnung auf. Bei ihr geht es um eine Definition menschlichen Daseins, die sich nicht aus den natürlichen Wissensmöglichkeiten des Menschen herleitet, sondern aus der göttlichen Offenbarung. Die Hoffnung gründet unmittelbar im Geschenk der Erlösung und Gnade, wie Paschasius Radbertus lehrt: »Durch die Hand der Hoffnung wird Christus gehalten. Wir halten ihn und werden gehalten. Aber es ist etwas Größeres, daß wir von Christus gehalten werden, als daß wir halten. Denn wir können ihn nur so lange halten, als wir von ihm gehalten werden.«<sup>10</sup> Nach Paulus besteht alles Heil darin, daß wir »durch die Hoffnung gerettet sind« (Röm 8,24). Die christliche Hoffnung sprengt jede Ideologie des Bestehenden auf, denn die von Gott selbst geschenkte Kraft der Erlösung macht alles »flüssig« und bewegt es in Richtung auf das Erhoffte. Der Hoffende findet sich nicht ab mit dem, was ist und wie es ist; dadurch löst er Prozesse aus, die ihn dem erwarteten Heil entgegengehen lassen.

Der Denkfehler der politischen Theologie wie auch der Befreiungstheologie liegt in der Vermischung und Vertauschung der Seins- mit der Handlungsebene, der Metaphysik mit der »Physik«, der übernatürlichen mit der natürlichen Ordnung, der Kirche mit der Welt: Denn die Erlösung liegt nach Aussage des Glaubens auf der Ebene des Seins. Richtete sich die Botschaft von der Erlösung einzig auf den Bereich des Politischen, wäre das Sein selbst machbar und die menschlichen Dinge blieben derart konstruierbar und fixierbar, daß Metaphysik in Physik des Menschen regelrecht umsetzbar wäre. Die Zuflucht läge dann in jenen Denksystemen, die sich im Besitz einer »Physik des Menschlichen« wähnen.<sup>11</sup>

Ein Neuansatz wäre mit einer theologischen Begründung der christlichen Tugenden als Grundhaltungen erlösten Daseins gegeben. Denn angesichts der neuzeitlichen Verkürzung der Soteriologie ist neu nach einer Typologie der Nachfolge zu fragen. In ihr wird es darum gehen, den Primat des Logos vor dem Ethos durchzuhalten und in seinen geistlichen Dimensionen für ein Leben des

---

<sup>9</sup> W. Fürst, Nachfolge - Nachahmung - Verähnlichung. Formen figuraler Mimesis und die entscheidende Stilfrage der Glaubensüberlieferung. Pastoraltheologische Perspektiven, in: R. Englert / U. Frost / B. Lutz (Hgg.), Christlicher Glaube als Lebensstil. Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 45-74, hier 56f.

<sup>10</sup> Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate, 2,1; zit. nach J. Pieper, Über die Hoffnung, 35.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung, Opladen 1986, 20f.

Glaubens in der Welt handlungsrelevant zu machen, wie nun im Rahmen eines typo-Logischen Verständnisses von Nachfolge gezeigt werden soll, vor allem mit Blick auf die evangelischen Räte als Grundform christlicher Existenz.

### 3. Gemeinschaft der Heiligen

Erlöstes Leben bedeutet keine Versenkung in das eigene Ich, ebensowenig eine Entselbstung, sondern läßt den Einzelnen aus sich heraustreten in die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben. Die Gemeinschaft der Gläubigen kann von Jesus nie adäquat unterschieden bzw. als ein anderes Subjekt verstanden werden, vielmehr ist sie selbst nach Aussage des Epheserbriefes seine Fülle.

#### a. Versöhnung mit Gott *und* der Kirche

Das Grundgesetz erlösten Lebens und Betens findet sich in der Gemeinschaft der Heiligen als »communio sanctorum«, also der »sancti« und der »sancta«. Nur mit allen »Heiligen« gemeinsam ergründet der Einzelne die »Breite und Länge, Höhe und Tiefe« der geoffenbarten Liebe Gottes, der er in den Sakramenten teilhaftig wird.

Mit der Auslegung der Enzyklika »Mystici corporis« von 1943 kam es zu einer eher hierarchisierenden Auslegung von Kirche und Amt, während nach dem II. Vatikanum der Begriff »Volk Gottes« betont wurde. Doch beide Konzepte dürfen nicht auf ihre institutionelle oder soziale Gestalt hin eingeschränkt bleiben, ist doch die Kirche ihrem Wesen nach rein sakramentaler Natur. Die Verkündigung richtet sich ja auf keine Person der Vergangenheit, sondern auf eine konkrete Wirklichkeit: »ein Brot, ein Leib sind wir die vielen« (1 Kor 10,17). Insofern besagt Nachfolge, sein eigenes Ich hineinzugeben in die neue Einheit des Herrenleibes, in die Einheit des »ganzen Christus« als der Gemeinschaft aller Glaubenden.<sup>12</sup> Die Kirche ist so zentral in ihrer Vermittlung des Heils, daß das einzelne Subjekt sogar im Gesamtsubjekt zu verschwinden scheint. Wenn Paulus in Röm 12,5 von der Gemeinde als dem »einen Leib in Christus« spricht, ist jedoch nicht die Kirche das Gesamtsubjekt, sondern Christus als korporative Persönlichkeit gemeint; nur insofern die Kirche das Heil in Christus weitergibt, kann sie selbst als »sein Leib« bezeichnet werden.

Versöhnung und Erlösung sind im Christentum nicht nur theozentrisch ausgerichtet, sondern von ihrem Wesen her ekklesial. Die Erfahrung der eigenen Schuld und Sünde führt in die Begegnung mit Christus, aber auch seiner Kirche: »Christus 'ist' eben wirklich die Kirche; die Kirche ist der Bereich seines 'Friedens' und handelt entscheidend an seiner Statt.«<sup>13</sup> Die Zugehörigkeit zu Christus wie auch die Zugehörigkeit zur Kirche sind die beiden Grunddimensionen des in Christus geschenkten

---

<sup>12</sup> J. Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung, in: TrThZ 70 (1961) 1-14, hier 3.

<sup>13</sup> H. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1953, 249.

neuen Lebens der Versöhnung. Da der Kirche als ganzer die versöhnende Sendung gegeben ist<sup>14</sup>, wird auch die ganze kirchliche Gemeinschaft bei den Sakramenten aktiv; sie versöhnt den einzelnen mit Gott, wie es in der Lossprechungsformel heißt: »Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden.«

Es ist noch mehr zu sagen! Weil das Werk der Versöhnung der Kirche als ganzer aufgetragen ist, tun alle alles, aber nicht auf dieselbe Weise: »Die ganze Kirche wirkt als das priesterliche Volk bei dem Werk der Versöhnung, das ihr von Gott anvertraut worden ist, auf verschiedene Weise mit.«<sup>15</sup> Die Gläubigen sprechen zwar das Wort der Vergebung nicht aus, weil sie »ex officio« der Gemeinde nicht vorstehen, doch sie haben daran teil, wie die lange Praxis der Laienbeichte zeigt, der noch Thomas von Aquin einen gewissen sakramentalen Grad zuerkennt.<sup>16</sup> Während die liturgisch-eklesiale Dimension jeder Versöhnung in der heutigen Praxis der Privatbeichte weitgehend verlorengeht, gilt in der frühkirchlichen Bußpraxis der »ordo paenitentium« als ein Stand und als »ein gesellschaftliches Zeichen dafür, daß die ganze Gemeinde fortwährend der Bekehrung bedarf«<sup>17</sup>. Der Gemeinschaftsbezug der Sünde zeigte sich darin, daß bei der Bekehrung und Rekonkiliation die ganze Gemeinde ihr eigenes Priestertum ausübt: Das Handeln des Bischofs bzw. seines Priesters und die Mitwirkung der Gemeinde aktuierten in gleicher Weise die Mittlerfunktion der ganzen Kirche.<sup>18</sup> Dieser Dienst der Versöhnung, welcher der ganzen Kirche aufgetragen ist, ist kein Dienst neben vielen anderen, sondern gehört zu den Grundvollzügen der Kirche als sakramentaler Präsenz der vergebenden Gnade Gottes.

Die Verzeihung durch Gott gilt nicht als »automatische« Folge des kirchlichen Handelns, denn die Kirche kann ihr eigenes Tun nicht unmittelbar identisch setzen mit dem Tun Gottes. Es gibt eine bleibende Differenz zwischen dem Tun der Kirche und dem Tun Gottes. Das wird auch in der Lossprechung deutlich, die bis Thomas von Aquin die Form eines fürbittenden Gebetes hat. Ferner fällt auf, daß in der frühen Kirche die Wiederversöhnung mit der Kirche deklarativen Charakter hat und erst gewährt wird, wenn die Vergebung durch Gott geschehen ist: »Die Wiederaufnahme in die volle kirchliche Gemeinschaft ist somit die öffentliche Erklärung, daß Gott dem Sünder vergeben hat.«<sup>19</sup>

Doch darf die Verschiedenheit des ekklesiologischen und christologischen Aspekts nicht übersehen werden: Die Wiederversöhnung des einzelnen mit Gott, die im Bußsakrament geschieht, schließt zwar gleichzeitig und unabtrennbar die Wiederbelebung der Kommunikation mit der Gemeinschaft der Kirche ein, aber es handelt sich nicht um eine »Wiederversöhnung mit der Kirche«, denn Buße

---

<sup>14</sup> Vgl. das Apostolische Schreiben vom 2. Dezember 1984 über Versöhnung und Buße (Reconciliatio et Paenitentia), wo der ganzen Kirche die versöhnende Sendung zugesprochen wird (a.12).

<sup>15</sup> Ordo Paenitentiae, Nr. 8.

<sup>16</sup> Y. Congar, Quelques problèmes touchant les ministères, in: Nouvelle Revue Théologique 93 (1971) 785-830, hier 792.

<sup>17</sup> J. Ramos-Residor, Die Wiederversöhnung in der Urkirche, in: Conc. 7 (1971) 37-43, hier 41.

<sup>18</sup> B. Langemeyer, Sündenvergebung und Brüderlichkeit, in: Catholica 18 (1964) 290-314.

<sup>19</sup> O.H. Pesch, Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien zu dogmatischen und fundamentaltheologischen Fragen, Mainz 1987, 373.



ist immer theozentrisch, auf Gott ausgerichtet: Die Kirche bleibt auf dem Weg der Umkehr nur das Vermittelnde, nicht das Endziel.<sup>20</sup> Dies bedeutet aber keine »Relativierung« der Kirche, vielmehr ist ihr Dienst wesenskonstitutiv auf dem Weg des Heils, und zwar nicht nur durch ihren Dienst der Verkündigung und der Sakramentenspendung, sondern auch in ihrem fürbittenden Gebet.

#### b. *Intercessio*

»*Intercessio*« besagt wörtlich: einen Schritt machen, der einen mitten in einen Konflikt versetzt. Auf diese Weise machte der Sohn Gottes einen Schritt auf die Welt zu und wird ein für allemal Mensch, nicht nur eine Zeitlang. Er bleibt kein bloßer Anwalt oder Mittelsmann für eine gewisse Wegstrecke, auf gleicher Distanz zur einen wie zur anderen Partei, um einen Ausgleich zwischen beiden ausfindig zu machen. Vielmehr bezieht er seinen Standpunkt in einzigartiger und unüberbietbarer Solidarität mit den Menschen und mit Gott. Seine Solidarität richtet sich nicht nur auf einige Erwählte, seine Jünger, sie erstreckt sich vielmehr auf jeden. Er ist kein Gott für die Guten gegen die Bösen, für die Gläubigen gegen die Ungläubigen, sondern steht mitten in der Geschichte dort, wo der Sturm am heftigsten weht, und fordert von den Seinen, daß auch sie dort stehen, wo er steht, um sich auf Leben und Tod Gott auszusetzen.

In der Gemeinschaft des Glaubens gilt sogar das Gesetz, daß einer die Güter und Vollkommenheiten des anderen für sich in Anspruch nehmen darf. Martin Luther schreibt dazu im Jahr 1520: »Meine Last tragen somit andere, ihre Kraft ist die meine. Der Glaube der Kirche kommt meinem Bangen zu Hilfe, die Keuschheit anderer erträgt das Versuchtwerden meiner Lüsterheit, anderer Fasten wird mir zum Gewinn, eines anderen Gebet bemüht sich um mich. Und so kann ich mich wahrhaft in den Gütern anderer rühmen wie in meinen eigenen; und meine eigenen sind sie in Wahrheit, wenn ich mich an ihnen ergötze und mitfreue.«<sup>21</sup>

Um den heilsnotwendigen Dienst des Gebets in der Gemeinschaft aller Heiligen hat die kirchliche Tradition immer gewußt. Dies belegen zahlreiche Zeugnisse aus der Glaubensgeschichte, nicht zuletzt in der christlichen Literatur. Gertrud von Le Fort läßt Veronika im »Kranz der Engel« sagen: »Zwar hatte ich anfangs immer noch versucht, für eine innere Wandlung Enzios zu beten, wie ich es seit langer Zeit gewohnt gewesen, allein es war mir dabei niemals eine Hoffnung auf Erhörung überkommen. Sondern es war geradezu gewesen, als schüttle der Engel des Gebetes liebevoll, aber streng das Haupt und spräche: Bitte nicht mehr, sondern schenke, wie du es doch selber vorgehabt hast! Und dann war eben jene Wendung eingetreten. Ich hatte meine Bitte fallengelassen und mich auf die Wandlung meines eigenen religiösen Besitzes in den des Freundes gesammelt. Er besaß den Glauben nicht, aber mein Glauben konnte ihm vor Gott mitgehören. Das Christusbild, das meiner Seele eingepägt war, es würde auch seiner Seele eingepägt werden - aber in der meinen. Mit diesem Gedanken begleitete ich die ganze Messe. [...] Und nun erschien der Raum der schönen Kirche nicht mehr leer, sondern erfüllt von dem, den ich hier so schmerzlich vermißt hatte: ich kniete an

---

<sup>20</sup> Z. Alszeghy, *Carità ecclesiale nella penitenza cristiana*, in: *Greg* 44 (1963) 5-31.

<sup>21</sup> Martin Luther, *Tessaradecas consolatio pro laborantibus et oneratis* (1520) (WA VI,131).

seiner Statt, ich feierte an seiner Statt die Messe und die Kommunion, er war gegenwärtig, wenn ich gegenwärtig war, er besaß alles, was ich besaß, denn alles, was mein war, war auch sein - mit dieser beseligenden Gewißheit verließ ich jedesmal die Kirche.«<sup>22</sup>

Die dargelegte heilssolidarische Sicht des Glaubenslebens, die in der eucharistischen Koinonia der Kirche verwurzelt ist, bedeutet in einer Zeit, wo viele Menschen kaum noch im ausdrücklichen Sinn glauben, eine große Herausforderung. Wie Gertrud von Le Fort in ihrem Werk aufzeigt, müßten die geistlichen Vollzüge des Gebets und der Liturgie viel entschiedener als Stellvertretung und Dienst an der Welt gesehen und praktiziert werden. Der Dienst der Fürbitte als Vollzug der Solidarität im Heil, der in der »communio sanctorum« grundgelegt ist, weitet sich aus in der theologischen Tugend der Hoffnung und nimmt in ihr eschatologische Dimensionen an.

#### 4. Erlöste Hoffnung

Papst Benedikt XVI. fragt in seiner Enzyklika »Spe salvi«<sup>23</sup>: »Wollen wir das eigentlich - ewig leben? Vielleicht wollen viele Menschen den Glauben heute einfach deshalb nicht, weil ihnen das ewige Leben nichts Erstrebenswertes zu sein scheint. Sie wollen gar nicht das ewige Leben, sondern dieses jetzige Leben, und der Glaube an das ewige Leben scheint dafür eher hinderlich zu sein. Ewig - endlos - weiterzuleben scheint eher Verdammnis als ein Geschenk zu sein. Gewiß, den Tod möchte man so weit hinausschieben wie nur irgend möglich. Aber immerfort und ohne Ende zu leben - das kann doch zuletzt nur langweilig und schließlich unerträglich sein« (Art. 10). Der moderne Mensch erwartet gar nicht, einmal »für ewig« zu leben, er möchte vielmehr nur eines: das »glückliche Leben«, ein Leben, das einfach »Glück« ist. Ein erlöstes bzw. sogar ewiges Leben scheint heute kein erstrebenswertes Gut zu sein.

»Modern sein« heißt »flexibel und veränderbar sein«. Wer fortschrittlich und modern sein will, muß alles, was ist, unter den Vorbehalt stellen, daß alles auch ganz anders sein könnte. Zu einer solchen Grundhaltung muß das Christentum notwendig in Spannung treten, wie Hans-Joachim Höhn dargelegt hat. Indem christlicher Glaube auf der Einmaligkeit jedes Menschen beharrt und den Tod als radikales Ende jeder individuellen Geschichte nicht nivellieren will, steht er quer zu dem heute dominierenden quantitativ-linearen Zeitbegriff bzw. einer zyklischen oder mythischen Zeitvorstellung, wie sie etwa die New-Age-Bewegung vor Jahren propagierte. Plausibler als der christliche Glaube erscheinen die Reinkarnationsvorstellungen, sie geben sich überkonfessionell und als wissenschaftlich bewiesen und unterstützen auf ihre Weise die Relativierung des Todes.

Aussagen wie »man muß sich den Himmel verdienen« zeigen, daß der Leistungsgedanke auch der christlichen Verkündigung nicht ganz fremd war. Dies könnte auch ein Grund dafür sein, warum

---

<sup>22</sup> G. von Le Fort, Kranz der Engel. München 1946, 68.

<sup>23</sup> Enzyklika SPE SALVI von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung. 30. November 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 179), Bonn 2007.

eine wachsende Zahl von Christen mit der Möglichkeit der Wiedergeburt rechnet; ihnen scheint dies eine befriedigendere Antwort auf die Frage nach dem Leid in der Welt und nach einer ausgleichenden Gerechtigkeit zu ermöglichen.

Die »Zeit ohne Gnade« spiegelt sich in der Welt der Computerspiele: Wer »gut« ist, erreicht bei einem Spiel das nächst höhere Level. Für den Fall, daß der Spieler versagt, hat er in der Regel noch zwei weitere »Leben« - allerdings muß man wieder von vorn anfangen. Nur selten sind die Spiele so »gnädig«, den Spieler auf dem zuletzt erreichten Level weiterspielen zu lassen. Wer allerdings clever ist und weiß, wie das Spiel läuft, der kennt auch die nötigen Tastenkombinationen, um von Beginn an jene Ausrüstung zu besitzen, die das Überleben auf allen Stufen sichert und die sonst erst mühsam gesucht werden muß. Lernen und »reifen« fallen für ihn aus; Fehler und Enttäuschungen bleiben dem Cleveren erspart. Die Nähe zu Reinkarnationsvorstellungen ist unverkennbar. Während aber in Computerspielen irgendwann der höchste Level erreicht ist und man mit dem gleichen Spiel wieder von vorne anfangen muß, tun sich derzeit neue Wege auf, um Menschen zu »verewigen«. Dieser Ausdruck klassischer Photographie und Filmtechnik kehrt auf neue Weise zurück, denn konnten bisher nur die einmal gemachten Aufnahmen reproduziert werden, geht die Entwicklung nun dahin, die Bewegungen eines Menschen computergesteuert so zu erfassen, daß man mit eben diesem Menschen in virtuell erzeugten Landschaften »naturgetreu und charakterecht« jede Bewegung produzieren kann - auch über seinen Tod hinaus. Der Tod eines Sympathieträgers in der Werbung - bisher eine Katastrophe für den Produzenten - verliert jede Bedeutung, denn die Person bleibt beliebig »revitalisierbar«. In Fortsetzung dieser Entwicklung ist es nur konsequent, den Menschen - wie Frank J. Tipler es tut - als mathematisch berechenbare Größe und Maschine zu verstehen, Unsterblichkeit wird zum physikalisch lösbaeren Problem und die Theologie zu »einem Teilbereich der Physik«.<sup>24</sup>

Da die moderne Industriegesellschaft ihren Mitgliedern so viele Erlebnis-Möglichkeiten bietet, daß diese in einem Leben gar nicht alle ausgeschöpft werden können, wird die Hoffnung attraktiv, dieses Leben unter verbesserten Bedingungen innerweltlich fortsetzen zu können. Und genau das verspricht der Glaube an die Wiedergeburt. Dementsprechend beneiden Erwachsene die Jugendlichen um die noch vor ihnen liegenden Möglichkeiten. Diesem Lebensgefühl entspricht auch, daß ein lange oder auch nur über längere Zeit benutzter Gegenstand nur deshalb nicht mehr attraktiv ist und ausgewechselt wird, weil er nicht über die neuesten Funktionsvarianten verfügt. War man früher stolz, »etwas für die Ewigkeit« gekauft zu haben, geht heute die Frage bestenfalls dahin, ob ein Produkt im Trend liegt, wann spätestens es (steuerlich) abgeschrieben und ob es nach Gebrauch recyclebar ist.

Wenn aber alles ersetzbar ist und immer ausgereifter wird, warum sollte dies beim menschlichen Körper anders sein? Auch er sollte durch einen jungen, neuen und besseren Körper ersetzt werden können, damit das Leben wieder attraktiv wird und weitergehen kann. Daß ein Mensch nicht nur einen Leib und eine Geschichte hat, sondern Leib und Geschichte ist und daß der konkrete Leib zu

---

<sup>24</sup> F. J. Tipler, Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie. Gott und die Auferstehung der Toten, München 1994, 24-26.

seiner Identität gehört, ist unter diesen Bedingungen wenig plausibel.

Gegenüber der Fortschrittsgläubigkeit der heutigen Zeit entwirft die Heilige Schrift ein anderes Bild von der Zukunft, besonders in den »synoptischen Apokalypsen« (Mk 13, Mt 24, Lk 21) und in der Apokalypse des Johannes: Am Ende der Zeiten werden Verfolgung, Verwirrung und Katastrophen ausbrechen. Ganz anders das Zukunftsbild im Epheser- und Kolosserbrief wie auch im Johannesevangelium, wo vom Wachsen der Präsenz Gottes in der Welt die Rede ist: Christus wird zunehmend alles in allem sein. Nicht anders die Weltsicht eines Teilhard de Chardin. Diese Sicht findet sich in einer säkularisierten Form bei Hegel und Marx. Nicht Gott, der Mensch wird hier das Ende der Zeiten heraufführen.<sup>25</sup>

Was also ist »Leben«, und was soll »ewiges Leben« sein, fragt Papst Benedikt in seiner Enzyklika »Spe salvi« (Art. 11f.)? Ist damit nur das Ende von Geschichte ausgesprochen, oder welche positive Sicht läßt sich aus dem Ende der Zeit für eine Ewigkeit und ein »ewiges Leben« entfalten? Aber wir kennen dieses »eigentliche Leben« nicht. Das Unbekannte ist die »Hoffnung«, die uns treibt, und das Wort »ewiges Leben« will diesem unbekannt Bekannten einen Namen zu geben. Auch wenn »ewig« an Endlosigkeit denken läßt, ist die Ewigkeit keine unendliche Abfolge von Kalendertagen, sondern ein Augenblick unendlicher Erfüllung und Faszination, ja Freude. So drückt es Jesus bei Johannes aus: »Ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird niemand von euch nehmen« (Joh 16,22).

Im Islam weiß der Moslem sehr genau, was ihn im Himmel erwartet; der Christ hingegen weiß von einem himmlischen Hochzeitsmahl, aber was soll er sich darunter konkret vorstellen? Die Verkündigung zukünftiger Vollendung entspricht weithin eher »der ewigen Ruhe« als »dem Leben in Fülle«, das als erfülltes Leben auch mehr ist als eine bloße Verlängerung des jetzigen Lebens in die Ewigkeit. Es sind Erfahrungen im Hier und Jetzt zu benennen, die eine Ahnung davon geben, was erfülltes Leben - Leben in Fülle ist. Man müßte das »Leben nach dem Tod« so verkünden, daß dies schon jetzt mehr Leben schenkt (statt zu verträsten). Dann wird aber gerade das Gebet die konkrete Ausdrucksgestalt der Hoffnung. Wer betet, zeigt darin, was er erhofft. Gebet ist die konkrete Sprechgestalt christlicher Hoffnung. So enden die liturgischen Gebete mit den Worten »durch Christus unseren Herrn«, weil er der Ursprung aller begründeten Hoffnung im Glauben ist.<sup>26</sup> Er zeigte uns dies, indem er das Vaterunser lehrte, welches die konkrete Einübung aller christlichen Hoffnung ist. Wer verzweifelt ist, wird nicht mehr beten können, weil er keine Hoffnung mehr hat; und wer sich und seiner Sache sicher ist, wird ebenfalls nicht mehr beten, weil er mit sich selbst genug hat. Ins Gebet tritt nur ein, wer überzeugt ist, daß es »mehr als alles« gibt: »Betenlernen ist hoffenlernen und ist darum lebenlernen.«<sup>27</sup> Solches Beten und Hoffen ist im Christentum letztlich »immer auch Hoffnung für die anderen.

---

<sup>25</sup> Es bedarf einer Theologie der Geschichte, wie sie Bonaventura entworfen hat, über den Papst Benedikt seine Dissertation geschrieben hat.

<sup>26</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*. Freiburg-Basel-Wien 1989, 68f.; Thomas von Aquin, *Sth II-II qu 17 a 4*.

<sup>27</sup> J. Ratzinger, *Auf Christus schauen*, 69.

Im Rückblick auf den ersten Teil unserer Überlegungen zeigt sich, daß die Botschaft von der Erlösung des Menschen gegenüber früheren Ansätzen (z. B. einer Satisfaktionstheorie) heute eine neue Sprache finden muß, um die Fülle der theologischen Aussagen, die mit dem Dienst der Versöhnung verbunden sind, überzeugender ins Wort bringen zu können. Auszugehen ist vom Ansatz einer »spirituellen Christologie«, welche aus dem Gebet Jesu den durch ihn ermöglichten freien Zugang zu Gott wieder in den Vordergrund aller Rede von Erlösung und Versöhnung stellt: Entscheidend ist das neue Sein vor Gott, der Primat des Logos vor allem Ethos. Aus dem »Indikativ« des neuen Lebens in Gott ist dann der »Imperativ« der Nachfolge zu entfalten, aber wiederum nicht in einem rein moralischen oder asketischen, sondern in einem sakramentalen und typo-Logischen Sinn, wie es Paulus formuliert: »Nicht mehr ich lebe, Christus ist es, der in mir lebt« (Gal 2,20). Das neue Leben in Gott, das in den theologischen Tugenden und den evangelischen Räten seinen genuinen Ausdruck findet, vollzieht sich in der Gemeinschaft der Heiligen, welche die Kirche als Leib Christi ist und die als solcher selbst in der Feier der Liturgie gründet, und zwar in der Liturgie des Altares wie auch der Diakonie, wie nun zu zeigen ist.

## II. Leben aus der Versöhnung durch Gott

Die Liebe, die Jesus im Menschen als Antwort auf Gottes Geschenk der Erlösung und Versöhnung weckt, hat ihre Geschichte mit allen Höhen und Tiefen; als solche ist sie auf besondere Weise bezeugt im Leben des Apostels Petrus. Ein erster Höhepunkt seiner Liebe zu Christus findet sich in dem großen Bekenntnis seines Glaubens: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes« (vgl. Joh 6,66-69).

### 1. Pervertrierte Versöhnung<sup>28</sup>

Das Maß Gottes, nach welchem sich das Leben nach den evangelischen Räten wie auch der Dienst in der Liturgie und Diakonie ausrichten, ist »überschwenglich« und »maßlos«, denn der Mensch kommt nie damit an ein Ende. Deshalb besteht auch immer die Gefahr, daß das Maß Gottes schließlich auf ein menschliches zurückgenommen wird.

In diesen Tagen erleben wir unmittelbar verschärft eine der großen Krisenzeiten unseres Glaubens. Die Kirche, eine der letzten Visionen unserer Gesellschaft, scheint zunehmend an Kompetenz zu verlieren, nicht zuletzt gerade in Fragen der Moral, weil ihr »Maß«, nach dem sich alles in der Kirche zu bemessen scheint, allzu menschlich aussieht. Zugleich erleben wir eines der größten

---

<sup>28</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen: M. Seitz, Der Antichrist kommt! Aber wo ist er jetzt? Und wer ist es?, in: Informationsbrief 257/XII (2009) 18-20; K.-H. Michael, Die Wehen der Endzeit. Von der Aktualität der biblischen Apokalyptik, Gießen 2004; F. Oberkofler, Der Antichrist. Der Mythos des Abschieds vom Teufel, Aachen 2009; U. Bühlmann, Aufruhr gegen Gott mit der Zivilreligion. Der Leibhaftige wirft einen langen Schatten voraus: Wie der Antichrist wurde, was er ist, in: DT 6 (16.1.2010) 13.

Schismen in der Glaubensgeschichte, nämlich die Trennung der Kirche von ihrem Volk und des Volkes von der Kirche. Es scheint, daß die Kirche die Sprache der Menschen von heute verloren hat und das Volk sich immer mehr von der »Amtskirche« verabschiedet. Was aber wie ein aktueller und eher zeitbedingter Lagebericht unserer gegenwärtigen Situation in der Kirche aussieht, ist mehr als eine vorübergehende Krisenzeit, denn in ihr zeigt sich die grundlegende Krisis, in welcher der christliche Glaube in allen Zeiten unserer Geschichte steht.

Im Versuchungsbericht wie auch in der Begebenheit des Ölgartens zeigt sich die Dramatik dieses Lebens in aller Deutlichkeit, denn es handelt sich um einen Kampf mit den Mächten und Gewalten. Dieser Kampf ist von der frühen Kirche seit ihren Anfängen aufgenommen worden, nämlich von den Märtyrern und besonders von den Mönchsvätern.

Mit ihrem geistlichen Kampf stehen die Mönchsväter in der biblischen Tradition. Denn nach Aussage der Heiligen Schrift haben wir mit »Mächten und Gewalten« zu kämpfen, aber ebenso mit dem Erscheinen und der Macht des »Antichrist« zu rechnen. Er ist eine Macht, die nicht gleich zu entdecken ist; nur von den »erleuchteten Augen« des Glaubens wird sie erkannt (vgl. Eph 1,18). Es handelt sich bei dieser Aussage um einen spezifisch neutestamentlichen Inhalt, auch wenn schon im Alten Testament erste Andeutungen darauf enthalten sind; so ist beispielsweise davon die Rede, daß der Tempel entweiht (Dan 9,27) und für den Gottesdienst unbrauchbar wird. Doch Jesus setzt grundsätzlicher an: »Viele werden unter meinem Namen auftreten und sagen: Ich bin es! Und sie werden viele irreführen« (Mk 13,6). Es werden Propheten und selbst ernannte Heilandsgestalten sich zu Wort melden und alle möglichen Inhalte den anderen verkünden - vielleicht sogar »im Namen Gottes«, indem sie andere in ihre Gefolgschaft bringen wollen; und »wehe«, wenn sich welche weigern, sie werden verfolgt und gehaßt werden!

Bei Paulus finden wir ähnliche Aussagen, teils sogar verschärft. Er weiß darum, daß dem Kommen Christi am Ende der Zeiten die Apostasie vieler vorausgeht und »der Mensch der Gesetzwidrigkeit erscheinen wird, der Sohn des Verderbens« (2 Thess 2,3). Wer hiermit genau gemeint ist, wird nicht ausgeführt, denn es kann ein Einzelner oder eine ganze Masse von Menschen sein, welche ihr Unwesen treibt. Im ersten Johannesbrief wird dem Phänomen ein Name gegeben und genau beschrieben, worin sein Tun besteht, denn es ist »der Lügner, der leugnet, daß Jesus der Christus ist. Das ist der Antichrist: wer den Vater und den Sohn leugnet. Wer leugnet, daß Jesus der Sohn ist, hat auch den Vater nicht; wer bekennt, daß er der Sohn ist, hat auch den Vater« (1 Joh 2,22f.).

Der Antichrist ist eine Art »negativer Vorläufer des kommenden Christus«, ohne daß man ihn mit einer konkreten Person - in der Geschichte oder Gegenwart - genauer identifizieren kann bzw. mußte. Es können antichristliche Erscheinungen und Trends sein, aber auch stillschweigende »Abmachungen« und Konsensbildungen, die sich langsam einschleichen und »wie von selbst« ergeben. Der Antichrist muß demnach keine konkrete Person sein; es genügt, daß er in sich die Verkörperung des Bösen darstellt, ohne daß er nach außen hin als solcher schon gleich erkannt werden kann.

Als »Anti-Christ« tritt er an die Stelle Christi und vertritt angeblich die »Sache Jesu«, das scheinbar

Gute und das anscheinend von Jesus immer schon Gelehrte und Gewollte, und zwar wie es nun den Menschen gefällt, zumal es dem von Jesus Gemeinten wie zum Verwechseln ähnlich sieht. Aber von der Botschaft Jesu bleibt nur noch das Humane, gleichsam die entschärfte christliche Botschaft, die Liebe ohne das »Skandalon«, den Widerspruch des Kreuzes. Hinter allem steht vielleicht der Anspruch, endlich das »wahre Anliegen« Christi erkannt zu haben, das sich nun ganz unter der Maske des Guten versteckt hat. Hierin liegt auch die ganze Gefahr, die mit dem Kommen des Anti-Christen heraufzieht, denn er gibt sich als der wahre Erlöser, der unter dem Schein des Guten mit dem Anspruch auftritt, endlich der wahren Erlösung und Versöhnung in dieser Welt zum Durchbruch zu verhelfen.

Beim Antichristen bleibt es nicht bei einer äußeren Erscheinung: »Aber es hat wie alles rein Geistige das Bestreben, sich zu 'inkarnieren', einzukörpern. Es will Fleisch, Person werden und nistet sich in die Gedanken der Menschen ein. Weil es (oder er?) jedoch verdeckt, die Dinge raffiniert verdrehend und verkappt gegen Christus, Bibel, Bekenntnis, Glauben und Kirche arbeitet, erkennen es die wenigsten.«<sup>29</sup> So wundert es nicht, daß so viele diesem Anti-Christen anhängen und ihm ihren ganzen Glauben schenken. Dennoch, nicht die Menschen werden diesen Antichristen besiegen, nur Christus selbst wird ihm gewachsen sein und ihn überwinden; dann aber werden ihn die Gerechten empfangen mit ihrem Gotteslob, das sie in der Liturgie auf Erden angestimmt und in dem sie sich mit dem Lob im Himmel eins wußten. Der Antichrist verrichtet sein Werk in den Tagen der Endzeit. Es ist ihm nicht unlieb, wenn sein Werk bestritten oder er selbst mißdeutet wird. So wird er zuweilen nur »das Böse« genannt, aber nicht mehr »der Böse«. Alles, was die Kirche tut bzw. im Namen Christi erreicht wird, steht unter dem eschatologischen Vorbehalt. Das »Wohlsein« in dieser Welt ist nicht der Inhalt erlösten und versöhnten Lebens im Glauben: Gottes Krisis wird immerfort die Krisen dieser Zeit herausfordern.

Die gegenwärtige Situation, wie wir sie augenblicklich erfahren, scheint vortrefflich im Werk von George Bernanos beschrieben zu sein. Heiliger und Sünder bestehen in demselben Menschen, und der Teufel scheint den Menschen auseinanderzubrechen, »durcheinanderwirbeln« zu wollen, wie schon der Name des »Diabolos« sagt. Es gibt nicht mehr das Milieu des Heiligen und das des Verbrechens, das christliche und das nichtchristliche Milieu; der Amtsträger selbst erweist sich als der Ort, an dem der Teufel siegt. Die Anfrage und Anfechtung tritt hier nicht von außen an die Kirche heran, sondern von innen. Dabei zerstört der Teufel nicht bloß das Innere, das Herz eines Menschen, vielmehr scheint er auch das Antlitz der Kirche vernichten zu wollen. So richten sich die Angriffe momentan vor allem gegen die katholische Kirche; hier scheint es sich besonders zu lohnen. Jesus hat so etwas vorhergesehen, wenn er sagt: »Simon, Simon, der Satan hat sich ausbedungen, euch durcheinander rütteln zu dürfen wie auf einem Sieb« (Lk 22,31). Und er beauftragt gerade Petrus, seine Jünger in einer solchen Situation zu »stärken«, damit das Werk der Erlösung nicht um seine Kraft gebracht wird.

---

<sup>29</sup> Ebd.

## 2. Vollendet in der Liebe

Das Maß des neuen, weil erlöstem Lebens in Gott erhält seine Vollendung in der Liebe, die selbst ohne Maß ist und als solches alle kirchliche Wohlfahrtstätigkeit zu bestimmen hat. Diese hat nämlich mehr zu sein als eine Variante im allgemeinen Wohlfahrtswesen, ebenso will sie sich wesentlich von den Ideologien der Weltverbesserung unterscheiden. Kirchlicher Liebesdienst kann sich nach Aussage der Enzyklika »Deus caritas est« von Benedikt XVI.<sup>30</sup> nicht darauf beschränken, Gelder und Institutionen zur Verfügung zu stellen oder bloß materielle bzw. finanzielle Hilfe in Not-situationen zu leisten. Die Armen und Notleidenden brauchen nicht nur praktische Aktionen, sondern Liebe (vgl. Art. 26). Über die berufliche Bildung und Ausbildung hinaus bedarf die kirchliche Hilfstätigkeit vor allem der »Herzensbildung«: »Liebe ist immer mehr als bloße Aktion« (Art. 34). Der Staat hingegen kann sich nicht nur auf die Schaffung von »gerechten Strukturen« beschränken, dies wäre »tatsächlich ein materialistisches Menschenbild«, als ob der Mensch »nur vom Brot« lebe (vgl. Mt 4,4; vgl. Dtn 8,3; Art. 28). Gegenüber dem Konzept eines reinen Versorgungsstaates wird betont: »Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen« (Art. 28).

Auch die Sakramente sind in ihrem »sozialen« Charakter zu sehen, eine Sicht, die bei Luther und Calvin eher vergeblich zu suchen ist und auch in der katholischen Sakramententheologie kaum betont und herausgearbeitet wurde. Eine Grundaussage östlicher Sakramentenlehre lautet: »Jedes mystérion ist immer ein Ereignis *in* der Kirche, *durch* die Kirche und *für* die Kirche. Es schließt jegliche Atomisierung aus, welche den Akt von demjenigen isoliert, der ihn empfängt. Jedes 'mystérion' wirkt sich auf den ganzen Leib der Gläubigen aus.«<sup>31</sup> Dies läßt sich am Sakrament der Ehe einsehen. Die Brautleute sind nicht nur je einzeln von einer neuen Wirklichkeit des Glaubens geprägt, ihre Ehe selbst ist ein neues Sein in Christus. Indem die Brautleute in der Trauungsliturgie den Segen erhalten und in einen neuen theologischen Status innerhalb der »ekklesia« geführt werden, treten sie in eine neue Beziehung zur Eucharistie ein. Mit der Würde des ehelichen Priestertums bekleidet, nehmen sie künftig in einer neuen Funktion an der Eucharistie teil.<sup>32</sup>

Am Schluß unserer Überlegungen zum Dienst der Versöhnung als Zeugnis und Auftrag der Erlösten erscheint nochmals die Eucharistie als die Quelle und das Fundament der Einheit des Leibes Christi, aber eben auch aller Erlösung. Die Liturgie besteht über die Zeiten hinweg und vereint die irdische Kirche mit der himmlischen. Hierzu heißt es bei Origenes in seiner siebten Homilie zu Leviticus: »Mein Heiland trauert auch jetzt über meine Sünden. Mein Heiland kann sich nicht freuen, solange

---

<sup>30</sup> Vgl. Enzyklika »Deus caritas est« von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe vom 25. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171), Bonn 2006.

<sup>31</sup> P. Evdokimov, Eucharistie - Mystère de l'église, in: La pensée orthodoxe 13 (1968) 53; zit. nach U. Baumann, Die Ehe ein Sakrament? Zürich 1988, 276.

<sup>32</sup> J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell. Einsiedeln 1981, 92.



ich in Verkehrtheit lebe. Warum kann er das nicht? Weil 'er selber Fürsprecher für unsere Sünden beim Vater ist.' [...] Noch haben nämlich auch die Apostel selbst ihre Freude nicht erhalten, sondern auch die Apostel warten, daß ich ihrer Freude teilhaft werde. Denn auch die von hinnen scheidenden Heiligen erhalten nicht sogleich den vollen Lohn ihrer Verdienste, sondern sie warten auf uns, auch wenn wir verzögern, auch wenn wir träge bleiben. Nicht nämlich haben sie volle Freude, solange sie wegen unserer Irrungen unsere Sünden betrauern und beklagen. [...] Du siehst also wohl, daß Abraham noch wartet, die Vollendung zu erlangen? Es warten auch Isaak und Jakob, und alle Propheten warten auf uns, um mit uns zusammen die vollendete Glückseligkeit zu erreichen. [...] 'Sind es auch viele Glieder, so doch Ein Leib; es kann das Auge nicht zur Hand sagen: ich brauche dich nicht.' Selbst wenn das Auge heil ist und zum Sehen tüchtig -, fehlen ihm die übrigen Glieder, was wäre die Freude des Auges? [...] Du wirst also (zwar) Freude haben, wenn du als Heiliger aus diesem Lande scheidest: dann aber erst wird deine Freude voll sein, wenn dir kein Glied mehr fehlt. Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst.«<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Origenes, Hom. in Leviticum VII,2 (PG 12,480); vgl. H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*. Einsiedeln 1970, 368-373.