

Michael Schneider

Soteriologie und Geistliches Leben

Ein Beitrag zur sakramentalen und soteriologischen Grundlegung der christlichen Spiritualität

Wohl kaum überhörbar sind heute die 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 zu einer großen Ratlosigkeit. Auch 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 Neubestimmung von Glaube und Spiritualität im deutschsprachigen Raum lassen sich mit folgenden Stichworten aausführen.

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 Handlungsmustern, insofern sie ihm helfen, besser im Alltag zurechtzukommen; das Auswahlprinzip in der Lebensbewältigung orientiert sich nicht mehr an einer kirchlichen »Orthopraxie«, sondern an der Praktikabilität.

Wo überkommene Deutungs- und Handlungsmuster nicht mehr greifen, werden unter Handlungsdruck im Alltag spontan und intuitiv neue Wege erprobt, eben 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. 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 hier 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 sein, sondern eine Hilfe 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.

Eine solche Sicht von »Spiritualität« führte in den letzten Jahrzehnten zu neuen Akzentuierungen im geistlichen Leben. Statt Selbstverleugnung und Askese steht das geistliche Leben heute 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. Bisher war das kirchliche Lehramt eher auf Tradierung des Glaubensgutes und der »Gebote« ausgerichtet (= »Prinzipien«), 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 heute, 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 unseres christlichen Glaubens beantwortet werden, liegt doch im Geschenk der Erlösung der Ursprung unseres geistlichen Lebens, wie wir es in der Feier der Sakramente erfahren.

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 die höchste »geistliche Übung« galt. Zudem ordnete man die Verehrung Gottes in das Tugendsystem ein, insofern man den »Kult« als eine Verwirklichung der Kardinaltugenden, speziell der Gerechtigkeit ansah; gebührt es doch dem Geschöpf, seinem Schöpfer den geschulde-

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

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

³ J. 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: H.J. Sieben (Hg.), *Grundbegriffe des geistlichen Lebens: Spiritualität, Einwohnung, Einkehr, Innerlichkeit, Innerer Mensch, Mystik*. Schernfeld 2020, 17-79.

ten 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 auch 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 vor allem 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 war Joseph Ratzinger (*1927) - wohl nicht ohne Grund - für eine Neubesinnung auf eine »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 Christeynen 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.

3. Die soteriologische Begründung des geistlichen Lebens

Was wir als Theopragmatik bezeichnen, ist eine Beschreibung dessen, was die Theologie in ihren soteriologischen Aussagen zur Sprache bringt: Gott ist es, der den Menschen erlöst und geheiligt hat. 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.

⁴ So heißt es bei Thomas von Aquin: »Quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotionem et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione« (s. th. 2,2 q.84 a.2). Siehe auch M. Kunzler, *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*, Paderborn 1993, 6ff.690ff.

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

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

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

⁸ E. 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.

tigung. Ähnlich heißt es bei dem Philosophen Josef Pieper⁹ († 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.). Schon vor den Zeiten beschloß Gott, alles »an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilhaben« zu lassen (vgl. Röm 8,28f.; 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 Sternen in all ihrer Pracht und Herrlichkeit, denn im Menschensohn sind die alten Zeichen des ersten Bundes erfüllt und vollendet; alles im göttlichen Wort Geschaffene war und ist darauf angelegt, Leib Christi zu werden. In diesem Sinn bezeichnet Irenäus den in Gethsemane angenommenen Kelch (Lk 22,42) als den »Kelch der Synthese«¹⁰, als »Zusammenfassung« der Geschichte und der ganzen Schöpfung in Christus. Ein solches Verständnis der Heilsgeschichte erklärt als Grundprinzip christlichen Glaubens den »Primat des Logos vor dem Ethos«. Denn fürwahr, alles im Glauben ist theopragmatisch.

Aber eben mit einer notwendigen Differenzierung, die wesentlich für unsere weiteren Überlegungen ist. 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.

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«.

⁹ J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*, München 1967, 123. Es handelt sich um den Aufsatz »Logos des Wortes«; siehe K. Weiß, *Die eherne Schlange und andere kleine Prosa*. Marbach 1990

¹⁰ 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.

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 Namen 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.).

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.

b) Der wahre Mensch

Die Zueignung des durch Christus 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. 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 der Freundschaft mit dem eingeborenen 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 griechischen Väter - die Inkarnation weniger 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 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«. ¹¹ Erst durch Christus 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, so daß 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

¹¹ Zitiert nach D. Gnau, *Person werden. Zu Wesen und Bestimmung des Menschen in der Theologie von Panagiotis Nellas, Christos Yannaras und Ioannis Zizioulas*, Würzburg 2015, 90.

krönt.¹² 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 gemäÙes 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«¹³ 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 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!«¹⁴ 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:

¹² A. Gesche, *Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie*, in: *Theologische Berichte* 11. Einsiedeln 1973, 275-324, hier 278f.

¹³ Klemens von Alexandrien, *Protr.* I 8,4.

¹⁴ Johannes Chrysostomus, *Rede an die Neugetauften*. Julius Tyciak zitiert hier nach L. Rudloff, *Zeugnis der Väter*. Regensburg 1937, 280.

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 als 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.«¹⁵ 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«¹⁶. In der Tat, der auferstandene Herr hat keine bestimmte Daseinsgestalt, weil er sich in jede verwandelt, nämlich in das Leben eines jeden Glaubenden und in jeden Augenblick seines Daseins.¹⁷

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. »Fünzig« 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.«¹⁸ Nicht anders hören wir bei Augustinus in einer Predigt: »Ostern war der Anfang der Begnadung, Pfingsten deren Krönung.«¹⁹ Das Pfingstfest kann durch nichts anderes übertroffen werden, es gibt

¹⁵ R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. Mainz-Paderborn ¹⁶1997, 544.

¹⁶ R. Guardini, *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*, Würzburg 1940, 76.

¹⁷ Vgl. R. Guardini, *Die Daseinsgestalt Jesu*, in: ders., *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*, Mainz-Paderborn ³1995, 177-187, hier 187.

¹⁸ Johannes Chrysostomus, *Hom. in Sancta Pentecoste II* (PG 50,463).

¹⁹ Augustinus, *Sermo 43* (PL 28,1235ff.).

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 gleichförmig den himmlischen Geheimnissen«, wie Cyprian von Karthago († 258) feststellt.²⁰ 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.²¹ 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«²², der ihrem Tun bleibend zugesagt ist. Fürwahr, die Kirche ist eine einzige Epiklese, auf daß der auferstandene Herr in ihr gegenwärtig ist.²³ 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.«²⁴ 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«²⁵, und zwar gewirkt und vollendet im Heiligen Geist.

²⁰ Cyprian, *De unitate eccl.* 6 (PL 4,504).

²¹ 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 M. Blum, Freiburg 1967, 61-68.

²² Kyrill von Jerusalem, *Kat.* 16,14.

²³ 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.

²⁴ R. Guardini, *Die Existenz des Christen*. München-Paderborn-Wien 1976, 302f.

²⁵ *Ebd.*, 243.

Wir sagten, das ewige Wort hat die Gestalt des irdischen Leibes angenommen, damit wir den Heiligen Geist empfangen²⁶, auf daß der Heilige Geist das Erlösungswerk Christi in der Kirche zu seiner Vollendung führt.²⁷ Dies geschieht dadurch, daß der Heilige Geist das Erlösungswerk des eingeborenen Sohnes zu einer pneumatisch *bleibenden*, nämlich »aeviternen« 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, 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«²⁸.

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«²⁹. Nachdem der irdische Jesus »heimgegangen ist mit seinem ganzen Sein in die Ewigkeit, ist er wieder auf alle Geschichte gerichtet«³⁰. 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 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; diese verlangt aber noch einige *theologische* Konsequenzen, die sich aus einer 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.

2) Die Aktualität einer sakramentalen und *soteriologischen Begründung* des geistlichen Lebens ist besonders in christologischer Hinsicht von 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.³¹ Die eigentliche Krise der Kirche liegt gegenwärtig in der

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

²⁷ Nikolaus Kabasilas, *Erklärung der göttlichen Liturgie*, Kap. 37 (PG 150, 450).

²⁸ J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit P. Seewald*, München 2000, 187.

²⁹ R. Guardini, *Vom liturgischen Mysterium*, in: *Die Schildgenossen* 5 (1924/5) 385-414, hier: 406.

³⁰ Ebd., 408.

³¹ Vgl. J. Ratzinger, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 18f.48.

Christologie, nicht in der Ekklesiologie. Christus überläßt man der Kirche, während man sich selbst an Jesus hält, was dazu führt, daß man den Glauben (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 bewußt in unseren Überlegungen auf Joh 21,19 hingewiesen.

3) Die Zeit bzw. die **Geschichte** ist die Urform menschlicher, seit Christus auch die Urform göttlicher Existenz.³² Seine Botschaft richtet sich nicht allein auf das 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.³³ 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 die »Zeichen der Zeit« gläubig vor Gott beantworten und sich zum Auftrag werden lassen (was wir als »Berufung« bezeichnen). Dieses »Muß« ist der Kern der Person.³⁴ Eine solche geschichtliche Verortung des Glaubenslebens ist von besonderer Aktualität und läßt fragen, ob nicht das geistliche Leben bisher viel zu (heils-) individualistisch verstanden und praktiziert wurde. Zu Beginn unserer Überlegungen sprachen wir von der gegenwärtigen De-Institutionalisierung heutiger Lebensläufe; es bedarf in unserer 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 († 1958) hat hier wegweisend bleibend neue Ansätze vorgelegt.

4) 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.«³⁵ Romano Guardini behauptet mit Bonaventura, daß alle Geschehnisse im Leben Jesu, von seiner Geburt an, erlösenden Charakter haben.³⁶ Gleiches gilt für die »Eschata«: Sogar in der Visio bleibt der Menschengewordene der Mittler und die »Leiter« zu Gott, wie auch die »dona gloriae« einzig durch die Mysterien des Lebens Jesu gegeben werden.³⁷ Es gilt also, erneut die »**Mysterien des Lebens Jesu**« zu entdecken als Schlüssel für ein authentisches geistliches Lebens, was weit über die üblichen Hilfen zur Schriftbetrachtung hinauszugehen hat.

5) Am Ende des Evangeliums nach Johannes heißt: »Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man alles aufschreiben wollte, so könnte, wie ich glaube, die ganze Welt die

³² Vgl. zur Thematik M. Schneider, *Zur Geschichtstheologie Reinhold Schneiders*. Köln 2000.

³³ R. Schneider, *Verhüllter Tag*. Köln-Olten 1954, 10.

³⁴ R. Schneider, *Der christliche Protest*. Zürich 1954, 31.

³⁵ KKK 515.

³⁶ Zum Einfluß der Beschäftigung Guardinis mit Bonaventura auf seine Christologie siehe auch A. Schilson, *Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis*, Düsseldorf 1986, 82-86.

³⁷ Bonaventura, *Hex IX,8f.* (V 373f.).

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.«³⁸ Denn 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 sakramentale wie auch soteriologische Begründung der christlichen Existenz ineins.³⁹

³⁸ H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*. Freiburg ²1939, 98.

³⁹ 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.