

# Über die Spiritualität des Osterglaubens

Karl Rahner SJ, München

An sich hat jeder Inhalt des christlichen Glaubens einen Bezug auf die „Spiritualität“ des Christen, d. h. auf die bewußte und in etwa methodische Entwicklung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Denn alles ist zu unserem Heil geoffenbart, zielt auf die Vollendung des Menschen ab. Mit dieser anthropologischen Zielsetzung der ganzen Offenbarung (als Tat und Wort Gottes) ist keine anthropozentrische Verengung der Offenbarung gegeben; die Offenbarung wird dadurch nicht nach dem Maß des endlichen Menschen gedacht. Denn der Mensch der Offenbarung ist gerade der Mensch, der durch die Selbstmitteilung Gottes, durch „Gott an sich“, durch Gott in seiner eigenen Herrlichkeit begnadet und zur Vollendung geführt werden soll. Darum ist die These, daß jeder Glaubensinhalt nach seiner anthropologischen Bedeutung, also auch nach seiner Bedeutung für die Spiritualität des Christen befragt werden kann und soll, durchaus berechtigt.

Was bedeutet nun der Osterglaube, d. h. das Bekenntnis der Christenheit, daß Jesus, der Gekreuzigte, lebt, durch die Macht des lebendigen Gottes gerettet, auferstanden ist, für die Spiritualität des Christen?

Wenn wir diese Frage an die früheren Schuldogmatiken stellen, erhalten wir im allgemeinen nur eine sehr spärliche Auskunft, die an der *hier und jetzt* gestellten Frage mehr oder weniger vorbeigeht, existentiell wenig hergibt. Die Aussagen über die Auferstehung Jesu in unseren Schulbüchern haben meist zunächst einmal eine *fundamental*-theologische Absicht: Die Sendung Jesu, seine Lehre und die erlösende Bedeutung seines Todes werden durch das in einem fundamentaltheologischen und apologetischen Sinn verstandene „Wunder“ der Auferstehung Jesu – das größte Wunder, das nur unmittelbar von Gott allein bewirkt werden kann – bestätigt, besiegelt und für uns glaubwürdig gemacht. Damit aber ist höchstens nur indirekt ein Zusammenhang zwischen Auferstehung Jesu und unserer Spiritualität hergestellt. Man sieht bei einer solchen bloß fundamentaltheologischen Betrachtung der Auferstehung Jesu nicht unmittelbar ein, was diese Auferstehung mit dem Vollzug unserer eigenen begnadeten und vergöttlichten Existenz zu tun habe. Man könnte den Eindruck haben, daß sich für unsere Spiritualität als solche eigentlich nichts ändern müßte, wenn die Lehre Jesu und die durch Jesus am Kreuz erbrachte Genugtuung für unsere Sünden durch eine andere Bestätigung als gerade die der Auferstehung für uns glaubwürdig gemacht worden wären, oder wenn der

Auferstandene in eine Dimension entrückt worden wäre, in der er über die Bedeutung seines irdischen Lebens hinaus zu uns keine Beziehung und für uns keine weitere Bedeutung hätte. Jedenfalls kann die fundamentaltheologische Bedeutung der Auferstehung Jesu so lange nicht auch eine deutliche spirituelle Relevanz hergeben, als nicht der innere Zusammenhang zwischen Kreuzestod und Auferstehung als dem *einen* Ereignis unserer Erlösung deutlich geworden ist. Gehört nämlich die Auferstehung wirklich als ein inneres Moment zur Erlösung am Kreuz hinzu, und nicht nur als ein zeitlich dieser nachfolgendes, sie nur äußerlich bestätigendes Ereignis, dann nimmt sie an der spirituellen Bedeutsamkeit des Kreuzesereignisses für uns teil. Aber davon muß im Folgenden von einem anderen Ausgangspunkt her noch gesprochen werden.

Über diesen fundamentaltheologischen Aspekt der Auferstehung Jesu hinaus beschäftigte sich die frühere Schuldogmatik mehr oder weniger nur noch mit der Inhaltlichkeit des Auferstehungsdogmas, soweit sie mit dem individuellen Geschick und Vollendetsein Jesu zu tun hat. Kurz: Die Auferstehung als eigentliches „Heilsmysterium“, das sich unmittelbar auf unsere christliche Existenz bezieht, kommt nicht sehr deutlich zur Aussage.

Wenn wir auf die Spiritualität der Christen selbst blicken, so wie diese in der traditionellen katholischen Frömmigkeit gegeben ist, dann beobachten wir, so will mir scheinen, ein seltsames Phänomen. Wenn dieses hier verdeutlicht werden soll, dann ist nicht gemeint, daß im konkreten Frömmigkeitsleben die Beziehung des Frommen zu Jesus Christus genau und getrennt in den beiden Typen gegeben sei, wie wir sie hier, um sie deutlich zu machen, extrem unterscheiden. Aber ein Unterschied, wie er hier gemeint wird, ist doch gegeben, und die Einheit dieses Unterschiedenen bildet gerade das, was man die Spiritualität des Osterglaubens nennen kann. Darum aber scheint es berechtigt, zunächst einmal von solchen extrem gezeichneten Typen der Beziehung des Frommen zu Jesus auszugehen.

Der eine Typ solcher Jesusfrömmigkeit ist vor allem die, seit dem frühen Mittelalter (vor allem seit Bernhard von Clairvaux) bis in die Frömmigkeit unserer Zeit wirkende, liebende Anteilnahme an dem konkreten Leben Jesu in seiner irdischen Geschichte vom Anfang seines Lebens bis zu seinem Tod und dem dieses Leben krönenden Sieg in der Auferstehung, wobei aber diese Auferstehung auch noch als die letzte Phase dieses geschichtlichen Lebens gesehen wird, dem man sich in liebender Anteilnahme und persönlicher Betroffenheit zuwendet. Natürlich weiß man bei solcher Betrachtung des Lebens Jesu als der Norm des eigenen Lebens, daß dieser Jesus der Sohn Gottes, das Wort des ewigen Vaters ist, das zu unserem Heil in unserer Geschichte erschienen ist. Aber der Blick des Frommen geht doch *zurück* in die vergangene Geschichte und ist an den historischen Ein-

zelheiten des Lebens Jesu unmittelbar interessiert. Der Fromme macht gewissermaßen eine Wallfahrt in die Geschichte zurück, so wie man ins Heilige Land pilgerte. Das Geschichtliche am Leben Jesu ist ihm, mindestens was den unmittelbaren Eindruck angeht, in der selben Weise bedeutsam wie geschichtliche Ereignisse sonst, die auf spätere Menschen herausfordernd und exemplarisch wirken, oder dieses Geschichtliche unterscheidet sich von anderem Geschichtlichen zwar durch seine Inhaltlichkeit und damit auch natürlich durch seine existentielle Bedeutung für uns, nicht aber durch die Weise des *Zugangs* zu ihm.

Im Mittelpunkt des anderen Typs der Jesusfrömmigkeit steht die Anrufung des verklärten Herrn, das Gebet zu Jesus in seiner eigenen Seligkeit und Herrlichkeit. Aber bei diesem unmittelbaren, vertrauenden, liebenden und anbetenden Verhältnis zum verklärten Herrn ist doch wohl (rein deskriptiv, nicht grundsätzlich) kein deutlicher Unterschied zwischen dem Verhältnis des Frommen zum ewigen Gott als solchem (gleichgültig, ob er als der eine oder der dreifaltige in dieser religiösen Beziehung ausdrücklich wird) und dem Verhältnis zu Jesus als dem *Gottmenschen*, obwohl das Verhältnis zu Jesus als dem verklärten Menschen wegen der unvermischten Zweiheit der Naturen in Jesus Christus nicht grundsätzlich und einfachhin in dem Verhältnis des Frommen zu Gott aufgehen darf. Bei diesem Verhältnis zum verklärten Herrn spielt die irdische Geschichte Jesu kaum mehr eine Rolle; man wendet sich an den jetzt waltenden Pantokrator, der in seiner Macht und Herrlichkeit neue Entscheidungen (der Erhörung des Gebetes, der Gewährung von Gnade usw.) trifft, oder vielleicht an den „Bräutigam der Seele“, an den alles durchwaltenden Logos des Vaters, der die innerste Mitte der eigenen Existenz bildet. Ob in diesem zweiten Typ die Jesusmystik oder die Logosmystik oder die Anbetung des himmlischen Pantokrator vorherrscht, ist hier nicht entscheidend. Aber es ist doch die Gefahr gegeben, daß die Geschichte Jesu als „vergangen“ aus dem Gesichtsfeld des Betenden und Betrachtenden verschwindet. So exemplarisch und heilschaffend Jesu Geschichte gewesen sein mag, sie ist eben doch vergangen und wird abgelöst durch Gott an sich und in seinem schon immer alle Geschichte tragenden und durchwaltenden Geist. Durch diesen Geist haben wir eine solche Unmittelbarkeit zu Gott, daß darin selber die Geschichte nicht mehr vorkommt.

Selbst wenn man, grundsätzlich natürlich mit Recht, sagen würde, diese beiden Typen christlicher Frömmigkeit und religiösen Verhältnisses zu Jesus seien in einer lebendigen und unbefangenen katholischen Frömmigkeit immer im einzelnen Christen *zusammen* gegeben, wäre die gemeinte Schwierigkeit, um die es hier geht, noch nicht wirklich ausgeräumt. Der Blick des Frommen hätte noch immer zwei verschiedene Richtungen: zurück

in eine Vergangenheit, die „jetzt“ nicht mehr ist, und nach oben, in die Ewigkeit Gottes, die letztlich geschichtslos wäre.

Natürlich birgt die innere Problematik, die mit dieser Doppeltheit der Blickrichtung christlicher Frömmigkeit gegeben ist, so ungefähr das Ganze der theologischen Grundproblematik überhaupt in sich. Man könnte diese Grundproblematik kurz als die Frage nach der Einheit von Transzendenz und Geschichte charakterisieren. Wie kann die Geschichte heilsbedeutsam sein und eine ewige Gültigkeit erreichen, wenn der Mensch in seiner gnadenhaft radikalisierten Transzendentalität eine Unmittelbarkeit zu dem unendlichen Gott in sich selbst hat, der als der unendliche und unwandelbare jenseits aller Geschichte lebt und in seiner unendlichen Seinsfülle all das schon von Ewigkeit her vorwegbesitzt, was in der Geschichte in endlichen Seienden und partikulären Ereignissen geschieht? Wie kann eine Geschichte aus Endlichkeiten eine Bedeutung absoluter und endgültiger Art haben vor einem unendlichen Gott? Warum vergeht für das geistige und gnadenhaft erhobene Subjekt nicht alle Geschichte als wesenlose Vorläufigkeit, wenn es unmittelbar wird zu dem Gott über aller Geschichte? Natürlich können wir hier diese Grundproblematik des christlichen Glaubens und damit auch der christlichen Frömmigkeit nicht ausdrücklich behandeln. Sie sollte aber hier genannt werden, um wenigstens anzudeuten, welche tiefen Hintergründe die Frage nach der Spiritualität des Osterglaubens hat.

Dieser Osterglaube postuliert nämlich eine unlösbare Einheit von Transzendenz und Geschichte. Er fordert, daß die Frömmigkeit des Christen diese Einheit ungetrennter und unvermischter Art lebendig realisiere, daß sie den Gott unendlicher, ewiger und unbedrohter Lebensfülle in Wahrheit den Gott der Geschichte von bleibender Gültigkeit sein lasse und umgekehrt den Gott der Geschichte, der (mindestens von der Inkarnation des ewigen Logos her gesehen) in seiner Welt wirklich seine eigene Geschichte treibt und diese nicht bloß, selber weltjenseitig, trägt, als den Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit immer schon besessener Lebens- und Wirklichkeitsfülle ergreift. In dieser Einheit von Transzendenz und Geschichte können ihre beiden Momente für uns gewiß nicht in einer toten Identität zusammenfallen; auch hier gilt das chaledonensische „Unvermischt“ der Christologie. Aber der Osterglaube gebietet uns, und zwar gerade im Blick auf Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, diese „ungetrennte“ Einheit von Geschichte und Transzendenz, vor allem in der Vollendung der Geschichte, nicht zu übersehen, sie nicht durch ein bloßes Nebeneinander der beiden Momente zu simplifizieren, sondern zu begreifen, daß die vollendete Begegnung mit Gott, wie er in sich selbst ist, genau die Begegnung mit der vollendeten Geschichte, die unsere ist, bedeutet.

Auf die spirituelle „Realisation“ des Osterglaubens hin gesehen bedeutet dies Folgendes: Wenn wir uns im Glauben, in der Hoffnung und der Liebe zum erhöhten Herrn hinwenden, dann findet diese Hinwendung genau den Gekreuzigten, in dessen Tod natürlich sein *ganzes* irdisches Leben hineinintegriert ist. Wenn so gesagt wird, man finde in dem Auferstandenen den Gekreuzigten, dann ist mit diesem Satz wesentlich mehr gesagt, als in der vorhin erwähnten Doppeltheit des Blickes des Frommen als solcher deutlich wird. Der Auferstandene ist nicht bloß der, der früher einmal ein menschliches Leben gelebt hat, gekreuzigt wurde und gestorben ist, jetzt aber all dieses einfach als das nichtmehrseiende Vergangene hinter sich gelassen hat und jetzt ein anderes, neues Leben führt, das nur durch die Selbigkeit des substantiellen Trägers beider Leben oder Lebensphasen mit dem früheren Leben verbunden ist und höchstens noch darüber hinaus die moralischen Qualitäten des früheren Lebens für sich in Anspruch nimmt. Nein, der Auferstandene *ist* der Gekreuzigte. Dieses „Ist“ bezeichnet nicht bloß die Selbigkeit eines substantiellen Subjekts, das jetzt ein anderes Leben trägt als früher. Dieses „Ist“ sagt, daß eben dieses frühere Leben selber vollendet ist und ewige Wirklichkeit in und vor Gott gefunden hat.

Man darf die Identität des irdischen Jesus und des erhöhten Herrn nicht billig verharmlosen, weder durch einen bloßen Rekurs auf die Selbigkeit des substantiellen Subjekts noch durch den Gedanken, im Auferstandenen seien noch die selben „Gesinnungen“ gegeben, wie sie der irdische Jesus hatte. Sein ewiges Leben ist vielmehr die Endgültigkeit seines irdischen Lebens selber. Er führt im Jetzt der Ewigkeit nicht ein neues und anderes Leben (wenn auch in Homogenität mit seinem irdischen Leben), sondern hat die Endgültigkeit seiner Geschichte, so daß, wenn der Fromme sich dem Auferstandenen zuwendet, er den Gekreuzigten findet und umgekehrt. Natürlich ist vieles in dem irdischen Leben Jesu einfach „vergangen“ und ist nicht mehr. Das leugnen würde ja einfach besagen, daß die Geschichte Jesu gar nicht *vollendet* wäre. Aber darum ist dieses irdische Leben Jesu doch nicht einfach vergangen, es *ist*, es ist vollendet, ewig gültig; es selber ist von Gott angenommen und als wirklich bestätigt, es ist von der menschlichen Subjektivität Jesu aus dem bloßen Fluß der irdischen Zeit in das eine „Jetzt“ der Ewigkeit hinein aufgesammelt und in unwiderruflichen Besitz genommen.

Wir können natürlich unser unweigerlich dialektisch bleibendes Verständnis der Vollendung der Geschichte, welches Verständnis immer wirklich „vergehen“ läßt *und* die Geschichte als endgültig bleibende behält, nicht auf eine uns unmittelbar in sich zugängliche Einheit hin übergreifen. Wir haben uns in Geduld und Hoffnung auf die Erfahrung der Erfüllung

mit dieser Dialektik abzufinden. Es geht uns dann nicht anders als Paulus, wenn er den Auferstehungsleib im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes im Vergleich mit dem irdischen Leib als ganz anders beschreibt und doch ihn als den meint, der die Konkretheit unserer irdischen Geschichte bedeutete.

Man müßte nun in einer biblischen Theologie zeigen, daß im Neuen Testament der Sache nach der erhöhte Herr als der Gekreuzigte verstanden wird und umgekehrt. Dieser Nachweis kann hier nicht erbracht werden<sup>1</sup>.

Man könnte darüber hinaus zeigen, daß die in der Tradition der Theologie und des spirituellen Schrifttums bezeugte Frömmigkeit immer auf eine Einheit der beiden Blickrichtungen tendierte, die wir oben, absichtlich übersteigert, unterschieden haben. Wenn der Fromme sich an den erhöhten Herrn betend wendet, dann sieht er, wie Stephanus, des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen (Apg 7, 56), und wenn er den Wegen des irdischen Jesus betrachtend nachgeht, weiß er, daß, was er so liebend betrachtet, jetzt ewige Wirklichkeit ist, die im Leben des ewigen Gottes ihre Endgültigkeit gefunden hat. Wenn die „Auferstehung“ Jesu richtig verstanden wird, so wie sie der Glaube wirklich meint, dann bedeutet sie nicht das Weiterleben eines selben Subjektes, das eine vergangene Lebensphase hatte, mit neuen Lebensinhalten, sondern die von Gott geschenkte Endgültigkeit des irdischen Lebens der Geschichte, die eine endgültige Bedeutung hat, weil sie in Menschwerdung und Kreuz des ewigen Logos die Geschichte Gottes selber ist<sup>2</sup>.

Natürlich müßte man nun auch noch zeigen, daß in der Geschichte selbst jetzt schon und in etwa schon jetzt erfahrbar ein Ewiges sich ereignet, das zwar einmal durch Freiheit sich „ereignet“, aber gerade von dieser nicht als Vergehendes, sondern als Endgültiges und Unwiderrufliches gesetzt wird, so daß in der Geschichte Ewigkeit geschieht und dieses Ewige nicht bloß sich *hinter* der Geschichte als ein neues und anderes hinzufügt. Aber auch auf dieses allgemeinere Problem des Verhältnisses von Freiheit, Zeit und Ewigkeit kann hier nur gerade noch andeutend verwiesen werden.

Wir haben vielleicht sehr unspirituell, d. h. bloß abstrakt theoretisierend, von der Spiritualität des Osterglaubens gesprochen. Und auch dabei blieben noch viele Konsequenzen unerwähnt, die aus dem angedeuteten Grundansatz des Verständnisses des Auferstandenen und des Verhältnisses des Frommen zu diesem Auferstandenen gewonnen werden könnten. So könnte z. B. etwas über das wirkliche Wesen der himmlischen Fürsprache des Auferstandenen beim Vater gefolgert werden, die nicht eine

<sup>1</sup> Vgl. die Ausführungen Wilhelm Thüsing in Rahner/Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972: Quaestiones Disputatae Nr. 55.

<sup>2</sup> Vgl. K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, Schriften zur Theologie III.

neue, von uns angestoßene „Beschäftigung“ (sit venia verbo) Jesu ist, sondern identisch ist mit der in Erkenntnis und Freiheit ewig von Jesus besessenen Gültigkeit seines irdischen Lebens und seines Kreuzes. Mehr zu sagen war hier nicht möglich. Es sollte eigentlich dem Frommen nur Mut gemacht werden, sich unbefangen an den erhöhten Herrn im Gebet zu wenden, weil die Unmittelbarkeit zu Gott auch die Unmittelbarkeit zu der Geschichte bedeutet, die Gott als seine eigene Wirklichkeit angenommen und in der Auferstehung Jesu endgültig als seine bestätigt hat.

## Die „Aufmerksamkeit“ als Grundvollzug der christlichen Meditation

Der geistliche Weg der Simone Weil\*

Elisabeth Ott, Neresheim

Es bedarf der Mühe, um das Wahre auszudrücken. Auch um es zu empfangen. Das Falsche – oder zumindest das Oberflächliche – läßt sich mühelos ausdrücken und empfangen. S. W.

Nach Meinung mancher ihrer Biographen weist die französische Jüdin Simone Weil (1909–1943), die bewußt an der Schwelle der Kirche stehen blieb, obwohl sie ganz vom Christusgeheimnis erfüllt war und aus der katholischen Überlieferung lebte, „authentische Züge“ der Heiligkeit auf. Wie Theresia von Avila aus ihrer meditativen und kontemplativen Hal-

---

\* Im zweiten Weltkrieg der französischen Widerstandsbewegung angehörend, ging Simone Weil nach der Besetzung Frankreichs durch die deutschen Truppen (Mai 1942) in die USA und von dort nach London, um in einem nach ihrer Überzeugung letztlich religiösen Kampf gegen Götzendienst und Sklaverei aus dem Glauben heraus das Ihre beizutragen. Sie starb am 24. August 1943 in Ashford (Kent). Ihre von großer Glaubenskraft und mystischer Religiosität zeugenden religiösen Schriften wurden nach ihrem Tod herausgegeben und sind z. T. auch im Deutschen erschienen. – Für die hier vorliegende Arbeit wurde benutzt: Von Simone Weil: *La connaissance surnaturelle*, Gallimard 1950; *Schwerkraft und Gnade*. Mit einer Einführung von Gustave Thibon. München 1952; *Das Unglück und die Gottesliebe*. Mit einer Einführung von T. S. Eliot, München 1953. – Über Simone Weil: J. M. Perrin – G. Thibon, *Wir kannten Simone Weil*. Paderborn 1954; K. Epting, *Der geistliche Weg der Simone Weil*, Stuttgart 1955; A. Krogmann, *Simone Weil. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt (Rororo, Monogr. 166); J. Cabaud, *Simone Weil. Die Logik der Liebe*, Freiburg/München 1968.