

75

5636

n Biser

großen

# Festgeheimnisse

Eine meditative  
Erschließung

Don Bosco Verlag

EUGEN BISER

# DIE GROSSEN FESTGEHEIMNISSE

Eine meditative Erschließung

DON BOSCO VERLAG · MÜNCHEN

(1975)

Ihr habt bei mir ausgehalten  
in meinen Bedrängnissen  
(Lk 22, 28)

*Katharina Reiss  
in Dankbarkeit*



x 775/4075



Mitglied der »verlagsgruppe engagement«

Mit kirchlicher Druckerlaubnis  
München, 9. 5. 1975 GV Nr. 2811/75/1a  
Dr. Gerhard Gruber, Generalvikar

1. Auflage 1975 / ISBN 3-7698-0244-6  
© by Don Bosco Verlag, München  
Umschlaggestaltung: Christoph Albrecht, Tettenweis  
Gesamtherstellung: Druckerei Manz AG, Dillingen

# Inhalt

Vorbemerkung . . . . .	7
Advent	
Vom Schlafen und Wachen . . . . .	8
Unbefleckte Empfängnis	
Das Werk der göttlichen Freiheit . . . . .	13
Weihnachten	
Wort und Liebe . . . . .	16
Nachweihnachtliche Erwägungen	
I. Der wunderbare Tausch . . . . .	22
II. Wir dürfen hoffen . . . . .	24
III. In deinem Namen . . . . .	26
IV. Warum habt ihr mich gesucht? . . . . .	27
Epiphanie	
Was heißt Erscheinung? . . . . .	30
Passionszeit	
I. Für wen haltet ihr mich? . . . . .	35
II. Das innere Leiden . . . . .	42
Gründonnerstag	
I. Das Wort als Weg . . . . .	52
II. Das Wort als Wahrheit . . . . .	55
III. Das Wort als Leben . . . . .	59
Karfreitag	
I. Der Leidensgefährte . . . . .	63
II. Seht das Lamm Gottes! . . . . .	72
III. Die Antwort des Kreuzes . . . . .	76

Ostern	
Er ist wahrhaft auferstanden . . . . .	88
Nachösterliche Besinnung	
I. Bleib bei uns! . . . . .	96
II. Die kleine Weile . . . . .	101
Himmelfahrt	
Ich gehe und komme . . . . .	106
Pfingsten	
I. Der andere Beistand . . . . .	111
II. Das Wunder des Geistes . . . . .	115
Herz Jesu	
Die große Einladung . . . . .	121
Aufnahme Marias	
Das Zeichen am Himmel . . . . .	129
Kirchweihe	
Die Braut des Lammes . . . . .	135
Christ König	
I. Jesus – Gottes Frage an uns . . . . .	141
II. Jesus – Gottes Antwort auf uns . . . . .	145
III. Jesus – Gottes Licht unter uns . . . . .	149
Allerheiligen	
Die Seligkeit des Christseins . . . . .	154
Allerseelen	
Christliches Todesverständnis . . . . .	161
Anmerkungen . . . . .	167

## Vorbemerkung

Der hier vorgelegte Zyklus theologischer Meditationen will auf eine eindringliche und doch gleichzeitig eingängige Weise die Festgeheimnisse des Kirchenjahres erschließen. Die einzelnen Abschnitte dieses Buches können als selbständige Einheiten aufgenommen und unabhängig voneinander ‚verarbeitet‘ werden. Doch stehen sie zugleich in enger Beziehung zueinander. In ihrer Gesamtheit spiegeln sie das, was die Abfolge der Festgeheimnisse im Kirchenjahr letztlich bezweckt: den nie zu Ende gebrachten Prozeß der mitvollziehenden Vertiefung in das Mysterium des immerfort zu uns kommenden und mit uns gehenden Gottes.

Mit dem Kranz der Festgeheimnisse umschließt die Meditationsfolge das Zentrum des Glaubens, das von dessen ‚Wegbereiter und Vollender‘, Jesus Christus, gebildet wird. Von daher bestimmt sich auch das Verhältnis der vorliegenden Veröffentlichung zu meinem (1973 erschienenen) Jesusbuch ‚Der Helfer‘, dem sie auf vielfältige Weise, anbahnend, hinführend, nachvollziehend und vertiefend, zugeordnet ist.

München, den 2. Juli 1975

*Eugen Biser*

# Advent

## Vom Schlafen und Wachen

Tief im Herzen des Menschen, auch dessen, der von Schaffensdrang überschäumt, lebt das Verlangen nach Ruhe. Das ist im Blick auf das gehetzte Leben, das die meisten von uns führen und führen müssen, auch nur zu verständlich. Das Arbeitstempo steigert sich beständig und hat die Grenze des Tragbaren oft schon weit überschritten. Die modernen Produktionsmethoden sind darauf angelegt, die menschliche Leistungskraft bis zum Letzten auszunutzen; leer und verbraucht kommen die meisten von uns abends von ihren Arbeitsplätzen nach Hause. Und was erwartet sie dort? Unter der Decke scheinbar wohlgeordneter Verhältnisse oft ein Familienleben, das von Bitterkeiten vergiftet ist und erneut an der Herz- und Nervenkraft des Abgespannten zehrt. Kein Wunder, wenn der überanstrengte Mensch unserer Tage immer dringlicher sein Bedürfnis nach Freizeit und Ruhe anmeldet. Jesus müßte nicht der göttliche Herzenskennor sein, wenn ihm dieses Ruhebedürfnis entginge. Deshalb ruft er allen Überforderten sein einladendes Wort zu:

*Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten;  
ich will euch Ruhe geben! (Mt 11,28)*

Mit diesem Zuspruch weckte Jesus ein besonders lebhaftes Echo in den geplagten Menschen seiner Zeit und zumal seiner eigenen galiläischen Heimat. Wenn sich auch schon Anzeichen des Zerfalls bemerkbar machten, so stand damals doch das römische Weltreich noch im Zenit seiner Macht. Eine glänzende Organisation zeugte ebenso von diesem Machtbewußtsein wie die imponierenden Staatsbauten, deren Ruinen wir noch heute bewundern. Doch mit welchem Aufwand waren diese Werke erstellt, mit welcher Rücksichtslosigkeit die Geldmittel dazu aus der Bevölkerung, zumal aus den Bewohnern der Provinzen herausgepreßt worden! Während die Weizenfelder Galiläas golden in der Sommersonne glänzten und überreiche Ernten versprachen, mußte sich der jüdische Kleinbauer, unter der Knute einer eisernen Steuergesetzgebung, mit trockenem Gerstenbrot begnügen: Brot – eine Kostbarkeit, Fisch – an einem der fischreichsten Seen der Welt – eine Rarität: das ist der Lebensstandard, wie er sich in den Bildworten Jesu spiegelt.

Kein Wunder, daß diese gedrückten Menschen, sofern sie sich nicht einfach zerbrechen ließen oder den Parolen fanatisierter Freiheitskämpfer nachliefen, die Friedensverheißung des Herrn mit offenem Herzen aufnahmen. Dazu kam, daß die Friedenssehnsucht, die sie in sich trugen, die ganze damals bekannte Welt durchstimmte. Das Wort von der Seelenruhe, der ‚Meeresstille der Seele‘, wurde zu einem der beherrschenden Leitworte der Zeit. Fast neidete man es den Toten, daß sie bereits, wie es auf den heidnischen Grabinschriften heißt, in den Vollbesitz der Ruhe, jenseits von allen Mühen und Leiden, eingegangen waren. Und jeder Besucher der alten Kaiserstadt Ravenna kann heute noch beim Erlebnis der Mosaiken in der Grabkapelle der Kaiserin GALLA PLACIDIA den Sehnsuchtstraum nach ewiger Erquickung nachträumen, mit dem sich diese große Frau aus den Drangsalen ihres vielfach enttäuschten Lebens flüchtete.

So verständnisvoll Jesus auf dieses Verlangen einging, so wenig überließ er ihm das letzte Wort. Die Religion, die er stiftete, ist nicht die Religion der Beschwichtigung, sondern weit eher das Gegenteil davon. Christsein heißt, sich zu den größeren Möglichkeiten des Daseins bewegen lassen und darum vor allen Dingen: wach sein. Mit letztem Nachdruck sagt das jenes Wort, das die adventliche Zeit- und Atemwende wie kein anderes ausspricht und darum wie ein Motto über dem ganzen Kirchenjahr steht:

*Bedenkt die Zeit! Die Stunde ist da, vom Schlaf aufzustehen. Denn jetzt ist das Heil schon näher als damals, als wir zum Glauben kamen. Die Nacht ist vorgerückt; der Tag bricht an! Darum weg mit den Werken der Finsternis und her mit den Waffen des Lichts! Wie es dem Tageslicht entspricht, wollen wir unser Leben zubringen, nicht mit Fressen und Saufen, Unzucht und Ausschweifung, Neid und Eifersucht. Zieht vielmehr als neues Gewand den Herrn Jesus Christus an und lebt nicht so, daß die Begierden des Leibes erwachen!* (Röm 13,11–14)

Wie schon an der Wortwahl und Ausdrucksweise zu ersehen ist, handelt es sich bei dieser Mahnung um ein Pauluswort, gesprochen zu eben jenen geplagten, ausgebeuteten, erpreßten und getretenen Menschen der Antike, für die der Gedanke an das Glück mit der Vorstellung von Ruhe und Vergessen verschmolz. Und das Erstaunliche dabei ist: sie haben das scheinbar so unzeitgemäße Wort angenommen! In einem Fall wissen wir sogar ganz genau, wie sehr es eingeschlagen und eine Flamme entzündet hat, die uns heute noch leuchtet. Der vom adventlichen Wort Getroffene, buchstäblich bis ins Herz Getroffene



war der zweifellos größte Zeitgenosse der Kaiserin Galla Placidia: AURELIUS AUGUSTINUS. Auch in seiner Seele lebte das Ruhebedürfnis des antiken Menschen, und er hat es in seinen Werken bewegend ausgesprochen. Er empfand aber noch etwas anderes. Und das war das Ungenügen seiner wiederholten Anläufe, sich die ersehnte Ruhe zu verschaffen. Gleichviel, wo immer er seine Zuflucht gesucht hatte: bei den Schriften der Philosophen, den Spekulationen der Manichäer, dem Rausch bestialischer Zirkusspiele – nie fand er, was er suchte. Meist fühlte er sich nur noch elender als zuvor, betäubt und ausgebrannt. Alles lag daran, daß er aus dieser Betäubung erwachte. Aber gab es überhaupt einen Ruf, der den so schwer Mitgenommenen zu wecken vermochte?

Auskunft darüber gibt der weltberühmte Bericht aus Augustins Bekenntnisschrift, den ‚Confessiones‘, über seine Bekehrung. Ein zufälliger Besucher, ein Bekannter aus der nordafrikanischen Heimat, erzählt wie beiläufig von dem heroischen Beispiel der altchristlichen Einsiedler, ohne auch nur von ferne zu ahnen, welchen Sturm er in der Seele seines Zuhörers auslöst. Im Innersten aufgewühlt, läuft Augustinus in den angrenzenden Garten, um seinen Tränen freien Lauf zu lassen. Da hört er aus dem Nachbarhaus, nach neueren Deutungen aus der nahen Kirche, von einer Knaben- oder Mädchenstimme gesprochen, die Aufforderung: „Nimm und lies!“ Auf's neue betroffen geht er zu den Freunden zurück und wirft dort einen Blick in die aufgeschlagenen Paulusbriefe. So stößt er auf das Apostelwort, das sein Leben verwandelt. Augustinus hat dieses Erlebnis später, in seinem Lebensrückblick, als eine Erweckung aus tiefer Traumverlorenheit beschrieben. „Kaum war dieser Satz zu Ende“, so berichtet er, „strömte mir lichtvolle Gewißheit ins kummervolle Herz, so daß alle Nacht des Zweifels schwand.“

Daß der Ruf, der Augustinus traf und zu Christus erweckte, immer noch unterwegs ist, um Schlafende aufzurütteln, bezeugt uns Jahr um Jahr die Botschaft des Advent. Doch was geht das uns an? Schlafen wir denn bei unsern oft leidenschaftlich geführten theologischen Diskussionen, bei unsern meist so glanzvoll inszenierten Kirchentagen, bei der mustergültig funktionierenden Verwaltung und Organisation?

Wer so fragt, beweist nur, wie sehr der adventliche Weckruf gerade ihm gilt! Nichts kennzeichnet ja den Schlafwandler so sehr wie die Tatsache, daß er von seinem Zustand nichts weiß und ihn sich selbst auch nicht eingestehen kann. Er träumt und glaubt doch zu wachen. Mehr noch: er zieht bisweilen sogar die helle Tagwelt in seinen Traum

hinein. Davon macht auch der Christ keine Ausnahme. Denn es gibt nicht nur den Schlaf der mit sich und Gott Verfallenen, es gibt nicht minder auch den Schlaf der Gläubigen, den Schlaf der Christen! Dreht sich denn das kirchliche – gewiß nicht nur das kirchliche, aber doch eben auch das kirchliche – Leben nun nicht schon seit Jahren wie im Kreis, dem Kreis eines sich um sich selber drehenden Traumes? Nehmen wir doch nur einmal die Art, wie wir Advent feiern! Nicht den Advent auf den in vorweihnachtlicher Lichtreklame erstrahlenden Straßen; denn das ist ja im Grunde nur die ebenso gedanken- wie schamlose Ausbeutung religiöser Symbolik zu merkantilen Zwecken. Vielmehr den Advent in den Familien, in unsern Kirchen, in unserm Leben. Ein wenig feierliche Musik, etwas pseudoreligiöse Stimmung – dabei hat es doch meistens sein Bewenden. Aber ist das die Feier der Ankunft Christi, ist das wirklich unser Aufhorchen auf den Heroldsruf, der sein Kommen ankündigt? Oder ist das nicht vielmehr der Versuch des Schlafwandlers, die Stimme, die ihn wecken möchte, in seinen Traum hineinzudichten?

Dabei sind das alles nur Symptome, Anzeichen einer tief sitzenden Krankheit. Wer die Symptome sieht, kennt ihren Namen. Es ist die Trägheit des Herzens. Gewiß eine sehr zeitgemäße, ja eine ausgesprochene Zeit-Krankheit, aber darum nicht weniger gefährlich. Die Zeit, in der wir leben, ist der Lebenszeit Jesu in vielen Zügen ähnlich; doch kontrastiert sie andererseits auch scharf mit ihr. Die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse zur Zeit Jesu trieben zahllose Menschen zum Äußersten. Fromme Gemüter wurden Fanatiker, einfache Bauern schlugen sich zu den Freischärlern, alle ersehnten leidenschaftlich eine Wende der Dinge. Heute kann jeder vernünftig urteilende Mensch nur aus ganzer Seele wünschen, daß die mühsam stabilisierten Verhältnisse, in denen wir leben, nicht wieder aus dem Gleichgewicht geraten. Denn wir wissen aus den Erfahrungen der letzten Jahre nur zu gut, daß es sich dabei um ein labiles Gleichgewicht handelt, und wir kennen die Alternative dazu: das offene Chaos. So verständlich und berechtigt der Wunsch nach Beharrung nun aber ist, so legt er doch zugleich die Gedanken und Gefühle auf das Bestehende fest. Und im selben Maße krampfen sich die Herzen zusammen, werden träge und stumpf, schwerhörig sowohl für den Anruf des leidenden Mitmenschen wie für das Wort des zu uns redenden Gottes. Nicht als sei der Revolutionär in den Fischerdörfern von Galiläa der ideale Zuhörer Jesu gewesen! Aber der Mensch der Leistungsgesellschaft, dieser gleicherweise Treibende und Getriebene, ist es bestimmt noch viel weniger. Ihm

fehlt die elementare Bereitschaft, das Wort von der großen Verwandlung der Welt, das Wort von der Erlösung, ernst zu nehmen. Ihm fehlt die Offenheit des Herzens. Er schläft mit offenen Augen, hastenden Füßen, fiebernden Händen.

Alle wachen Beobachter unseres gegenwärtigen Lebens bestätigen das mit Sorge und Schrecken. Um nur einen, allerdings einen der hellstichtigsten und unerbittlichsten unter ihnen zu Wort kommen zu lassen, GEORGES BERNANOS: „Ich stoße niemanden in die Verzweiflung“, bekennt er von sich, „ich möchte die Leute mit Gewalt einer Resignation entreißen, in der sie sich im Grunde ganz wohlfühlen, weil sie dadurch der Wahl überhoben sind. Diese weinerliche, zusammengebrochene Resignation“ – Bernanos wendet sich hier gegen die modische Selbstquälerei im modernen Schrifttum – „ist in Wahrheit gerade die echte, stumpfe Form der Verzweiflung“ (La liberté pour quoi faire?). Auf die besondere Form dieser schlaftrunkenen Herzensstumpfheit kommt es schließlich nicht an. Ob sie sich in französischem Trübsinn oder in deutscher Spießbürger-Sattheit ergeht: in jedem Fall vermauert sie die Herzen gegen die Klopffzeichen, mit denen Christus heute wie ehedem Einlaß begehrt. Alles liegt daran, daß dieses Klopfen nicht überhört wird. Denn mit ihm meldet sich jene Hilfe bei uns an, deren wir mehr als jeder andern bedürfen. Daher gilt es, mit ganzer Kraft den einschläfernden Einflüssen der Zeit zu widerstehen und wach zu sein, wie es der Advent von uns erwartet. Wirklich:

*Die Stunde ist da, vom Schlaf aufzustehen!*

# Unbefleckte Empfängnis

## Das Werk der göttlichen Freiheit

Kein Fest hat es so schwer, sich im christlichen Bewußtsein durchzusetzen, wie das Fest der „Unbefleckten Empfängnis“ Marias. Obwohl es in der Ostkirche seit fast einem Jahrtausend und in der Westkirche seit dem ausgehenden Mittelalter so gut wie allgemein verbreitet ist, verbindet der Durchschnittschrist mit ihm nur unklare, oft ganz irri- ge Vorstellungen. Daran hat die feierliche Dogmatisierung seines Gegenstands am 8. Dezember 1854, also vor mehr als einem Jahrhundert, so wenig geändert wie die Vorliebe, die vor allem die Barockkunst für das Motiv der Immaculata entwickelte. Einem fast unausrott- baren Hang zufolge wird es immer wieder verwechselt mit dem Fest Mariä Verkündigung, also mit der Feier jenes Ereignisses, das der biblische Bericht vom Besuch des Engels und Marias demütiger Einwilligung in den ihr übermittelten Ratschluß Gottes beschreibt. Die Gründe dieses seltsamen Widerstands sind schwer aufzuhellen. Ist das Festgeheimnis zu abstrakt, zu stark befrachtet mit theologischen Gedanken? Ist es durch den Umstand belastet, daß es zum Anlaß einer ohne äußere Notwendigkeit erfolgten Dogmatisierung wurde? Oder wehrt sich ein tief eingewurzelter Instinkt, zu jenen Anfängen menschlichen Werdens vorzudringen, welche die Natur mit dichtem Schleier verhüllt? Sicher ist nur, daß es sich um gewichtige Gründe handelt, die sich nicht mit einer Handbewegung beiseite schieben lassen.

Angesichts dieser Tatsache erscheint der Versuch angebracht, dem Festgeheimnis einmal anders, auf einem Umweg, beizukommen und etwas von den Anstößen zu berichten, die zu seiner feierlichen Begehung führten. Der Ausdruck ‚Anstöße‘ trifft in einem wörtlicheren Sinn zu, als man zunächst vermutet. Denn das Fest der Unbefleckten Empfängnis verdankt seinen Siegeszug im ausgehenden Mittelalter einem Streit der Geister, der dadurch ausgezeichnet ist, daß er von den beiden größten Denkern der Epoche ausgetragen wurde. Die Kontrahenten sind THOMAS VON AQUIN und sein genialer Kritiker, JOHANNES DUNS SCOTUS. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß in diesem Streit der Heilige dem nur Seliggesprochenen und der Systematiker dem Kritiker unterlag. Doch verbirgt sich auch in

der schließlich verworfenen These so viel an Einsicht und religiöser Kraft, daß es sich lohnt, beide zu hören.

Man muß sich, um Thomas zu verstehen, vor Augen halten, daß es zu seiner Zeit, wie immer wieder in der Kirche, einen marianischen Maximalismus gab, der jeden auf Maria gehäuften Superlativ als Ausdruck besonderer Frömmigkeit und Kirchentreue erachtete. So kam die Ansicht auf, Maria stehe als die große Ausnahme von der Regel der der Sünde verfallenen Menschheit so sehr auf der Seite Gottes, daß sie in keiner Weise und unter keiner Hinsicht von dem betroffen war, was die christliche Glaubenslehre ‚Ersünde‘ nennt. Wie ein Stern leuchte sie an dem von der Urschuld verfinsterten Himmel, und sie leuchte aus eigenem Glanz. Dagegen erhob Thomas – und man muß hinzufügen: mit vollem Recht – Einspruch. Zu sehr war er von der Seinsschwäche der Kreatur und mehr noch vom unzerreißlichen Zusammenhang der geschichtlich existierenden Menschen überzeugt, als daß er dieses übersteigerte Marienbild hätte hinnehmen können. Hier schien etwas schlechthin Unstatthaftes zu geschehen: Man erhöhte die Mutter auf Kosten des Sohnes; ihr selbst schrieb man das zu, was sie, wie alle Menschen, nur durch ihn und von ihm erhalten konnte: die Unbetroffenheit von der Erbschuld. Nicht als ob Thomas dieses Gnadenprivileg Maria abgesprochen hätte. Im Gegenteil! Aber es mußte, das stand für ihn unerschütterlich fest, aus den Händen Jesu kommen. Und so sah er dann auch Maria vom Schatten der allverbindlichen Schuld getroffen, freilich nur ganz flüchtig, weil dieser Schatten alsbald dem vollen Strahl der Gnadensonne Christi weichen mußte.

Hier setzt die Kritik des Johannes Duns Scotus ein. Wurde bei dieser Konzeption, so fragte er dagegen, die Unerfindlichkeit der Liebe Gottes nicht zu gering eingeschätzt? Wurde Gott selbst nicht zu klein gedacht? Gott als der Gefangene seiner eigenen Gesetze und Ratschlüsse? Geschah denn der Allverbindlichkeit der Erbschuld nicht auch schon dadurch Genüge, daß ihr Maria zwar grundsätzlich unterstand, daß es die Gnade Christi aber gar nicht bis zum faktischen Betroffenwerden kommen ließ? So stünde sie zwar unter dem Gesetz, jedoch nur im Prinzip, nicht aber tatsächlich. Denn bevor sie tatsächlich ins Dasein trat, hatte sie bereits die erlösende Kraft ihres Sohnes erreicht, war der drohende Schatten von ihr abgewehrt. Unter allen menschlich Gezeugten war sie allein die ‚unbefleckt Empfangene‘. Den Weg von der theoretisch entworfenen Möglichkeit zu ihrer faktischen Verwirklichung durchschritt Duns Scotus für unser heutiges Gefühl freilich auf einem recht schwankenden Steg. Das aber tut weder seinem Scharfsinn

Abbruch noch der Richtigkeit der von ihm gefundenen Lösung. Und schon gar nicht vermochte es den Siegeszug des Festes aufzuhalten, dem er entscheidend zum Durchbruch verholfen hatte.

Es wäre müßig, diesen Streit der Geister zu beschwören, wenn er uns nicht auch heute noch, über die Jahrhunderte hinweg, anginge. Denn er hat uns wirklich noch etwas zu sagen. Fürs erste ist er ein Beispiel theologischer Auseinandersetzung von hohem Niveau. Es hat im Mittelalter gewiß nicht an rauhen, bisweilen sogar unmenschlichen Gegenbeispielen gefehlt. Aber hier wird deutlich, daß im Kampf um religiöse Wahrheit die Verketterung die schlechteste aller Waffen ist, weil der Irrtum kein Verbrechen, sondern eine Herausforderung ist, ihn durch tiefere Einsicht und bessere Argumente zu überwinden. Das zugleich Wesentlichere betrifft jedoch den Unterschied im Gottesbild, der sich zwischen den beiden Positionen abzeichnet. Thomas sieht in Gott in erster Linie den Gott der Ordnung, der sich in seiner unendlichen Freiheit an das von ihm verfügte Gesetz bindet. Für Duns Scotus dagegen ist Gott umgekehrt der Gott der Freiheit, der sich aus dieser Freiheit heraus auch noch über das von ihm selbst gegebene Gesetz erhebt. Dem entspricht ein gleich großer Unterschied im Menschenbild. Bei Thomas ist der Mensch bei aller Einzigartigkeit das Naturwesen, das seine Menschlichkeit in der Bindung an vorgegebene Ordnungen, metaphysische wie soziale, gewinnt. Demgegenüber sieht Duns Scotus im Menschen das Individuum, den Einzigen und Einsamen unter den Kreaturen, der dadurch er selbst wird, daß ihm ein Gleicher oder ein Höherer, der Mitmensch oder Gott, verstehend antwortet.

Es steht außer Zweifel, welche der beiden Sichten uns in dieser Zeit der sich verhärtenden Ordnungen und der Nivellierung des Menschlichen im Menschen stärker berührt. Es ist die Konzeption des Duns Scotus, die sich im Fest der Unbefleckten Empfängnis siegreich behauptete und bis auf den heutigen Tag ihren feierlichsten Ausdruck fand. Deshalb geht uns dieses Fest, allen Mißdeutungen zum Trotz, auch heute noch an. Und derjenige ist seinem Geheimnis ein gutes Stück nahegekommen, der in ihm etwas von der Freiheit Gottes und der Einzigkeit des Menschen aufscheinen sieht.

# Weihnachten

## Wort und Liebe

Die großen Gehalte der christlichen Überlieferung geraten immer wieder in eine eigentümliche Krise, die sie viel tiefer bedroht als die glatte Verneinung des Unglaubens: sie werden vom Zeitgeist isoliert. Eine ihnen wesensfremde Atmosphäre entsteht, die ihnen einfach den Raum wegnimmt, in dem sie ausschwingen und klingen können. Was dann zu ihrer Erklärung auch immer gesagt wird, geht irgendwie ins Leere, und sei das Gesagte noch so richtig und bedeutsam. Die christliche Verkündigung ist auf manchen Strecken ihrer Geschichte von dieser rätselhaften Tragik umschattet. Immer wieder spricht sie das ihr aufgetragene Wort in die Zeit hinein. Aber es ist, als spreche sie in eine resonanzlose Stille. Ihr Wort ist ohne Klang und Widerhall, es erleidet das Schicksal des einsamen Rufers in der Wüste.

Wessen die christlichen Worte bedürfen, ist darum nicht die geistreiche Auslegung, sondern etwas ganz anderes: eine Vorbesinnung, die allererst den Raum schafft, in dem sie wieder klingen und gehört werden können. Und eine Vorbesinnung dieser Art wollen die folgenden Gedanken über die beiden Brennpunkte christlicher Heilsverkündigung, Wort und Liebe, sein.

„Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,12), heißt die erste Aussage, in die das Neue Testament das Heilsereignis zusammenfaßt, das in der Gestalt Christi sichtbar geworden ist. Diese Aussage gehört zu den erregendsten christlichen Worten. Falls sie überhaupt noch in ihrem Gewicht empfunden wird, muß sie durch die an die Härte eines Paradoxes grenzende Unerbittlichkeit bestürzen, mit der sie die schärfsten Gegensätze, Wort und Fleisch, miteinander verbindet. Was uns aber noch viel tiefer trifft, ist das Bewegungsmoment, das dem Johanneswort innewohnt. Es läuft unserm innersten Lebenswillen zuwider, der Vergeistigung will und die Fesseln der Leiblichkeit selbst dort, wo er sich noch so ungeistig gibt, abzustreifen sucht. Hier aber ist vom genauen Gegenzug, von der Verleiblichung, ja sogar in letzter Schroffheit von der Fleischwerdung des Ur-Geistigen, des Logos, die Rede. Es ist ganz unvermeidlich, daß sich etwas in uns dagegen auflehnt. Wo es sich zu offenem Widerspruch her-

vorwagt, kann es in klarer Auseinandersetzung beantwortet werden. Meist kommt es aber gar nicht dazu. Viel eher tarnt es sich mit der Maske eines halben oder unechten Glaubens, der eben jene religiösen Herzenskräfte lähmt, die von der Botschaft der Menschwerdung angerührt und aufgerufen werden sollen. Und dann geht der ganze Impuls ins Leere.

Angesichts dieser Sachlage hilft nur eines: der aufwärts, zur Vergeistigung drängenden Lebensbewegung in uns nachzugeben und sie auf ihre Voraussetzungen hin zu befragen. Ein derartiger Rückstieg in die unbewußten Vorentscheidungen unsres Daseins aber zeigt, daß wir alle noch von einem Ereignis in Bann geschlagen sind, das sich in der Geschichte des menschlichen Geistes wie eine tiefe Zäsur ausnimmt. Es ist der Umbruch vom Mythos zum Logos. Solange der Tag der abendländischen Geistesgeschichte auch dauerte: Immer noch hält uns das Erlebnis unseres Erwachens gefangen, das Erwachen aus der Traumverlorenheit mythischen Ahnens zur Klarheit des logischen Denkens. In unvergänglicher Weise hat PLATON den Sinn dieses Ereignisses in seinem Höhlengleichnis beschrieben: In einer hadesartigen Höhle sitzen Menschen, an Hals und Schenkeln gefesselt, so daß sie von den Dingen und Menschen nur die Schattenbilder wahrnehmen können, die ein unsichtbares, hinter und über ihnen loderndes Feuer an die Felsenwand vor ihren Augen wirft. Sie gelten ihnen als die einzig wahre Wirklichkeit. Nur selten wird einem der Gefangenen das schmerzliche Glück der Befreiung zuteil. Was ihn erwartet, ist vielfacher Schmerz, Schmerz der Bewegung und Schmerz der Blendung. Wenn er ihn durchsteht, wird ihm aber eine ungeheure Erkenntnis zuteil: die Einsicht in die Schattenhaftigkeit seines bisherigen Höhlenlebens und zuletzt, als Krone seiner Mühen, die Entdeckung der Tagwelt über der Höhle. Zwar wird er sich auch an sie nur sehr langsam und unter neuen Schmerzen gewöhnen. Dann aber wird ihn nichts mehr, ausgenommen das Mitleid mit dem Los seiner einstigen Mitgefangenen, bewegen können, die sonnenbeglänzte Wirklichkeit mit dem armseligen Schattendasein im Grunde der Höhle zu vertauschen.

Der Weg des Befreiten ist ein Weg zur Klarheit, aber ein einsamer Weg. Nur wer die Kraft in sich aufbringt, sich von der Gemeinschaft der Mitgefesselten auszusondern, wird ihn beschreiten. Die Klarheit des Wissens muß mit der unverstandenen Lebensfremdheit und Einsamkeit des Wissenden bezahlt werden. Der Denkende steigt empor zum Licht, indem er die andern in der fragwürdigen Geborgenheit der Schattenwelt zurückläßt. Die geistige Großtat, die das platonische



Höhlengleichnis beschreibt, hat notwendig die Vereinzelung zur Folge. Eben diesem Zug zum Licht wirft sich der Gedanke an die Menschwerdung Gottes entgegen. Er bildet die andere große Zäsur im geistigen Leben der Menschheit, die der ersten von Grund auf entgegengesetzt ist. Der Logos ist in die Niederungen der Erde eingegangen. Das ewige Wort hat sich in die irdische Bilderwelt verhüllt. Nun besteht Wahrheit nicht mehr darin, daß sich der Menscheng Geist aus seiner ursprünglichen Einbettung loslöst, daß er aufsteigt und ein einsam Unverständener wird, sondern im Gegenteil von alledem, in seinem Entschluß, aus der erreichten Helle des Wissens wieder herabzusteigen in das Dunkel des Glaubens und die stolze Einsamkeit zu vertauschen mit der Gemeinsamkeit der Liebe. Dieser Entschluß ist unendlich schwer; denn er trennt von vielem, was der menschliche Geist als unveräußerlichen Wert schätzen lernte. Aber das Menschenherz ist sich dabei nicht selbst überlassen. Sein Weg ist ihm vorgezeichnet durch die Tat Gottes, der sich in unendlicher Huld zu seiner verlorenen Welt herabläßt, um ihre Not mit ihr zu tragen. Von dieser Huld ist der menschliche Abstieg immer schon aufgefangen. Sie sorgt dafür, daß er bei aller Selbstentäußerung um so sicherer ans Ziel der Selbstwerdung führt. Wenn es auch ein Weg in das Dunkel des Glaubens ist, es ist die verklärte Nacht, von der HÖLDERLIN in der Patmos-Hymne dichtet:

*Und Freude war es  
Von nun an,  
Zu wohnen in liebender Nacht und bewahren  
In einfältigen Augen unverwandt  
Abgründe der Weisheit.*

Und wenn auch die stolze Einsamkeit des Wissenden aufgegeben werden muß: was die Gemeinschaft schenkt, ist größer, als was der einzelne opferte. Denn was es um das Geheimnis Gottes ist, das klärt sich nicht irgendwo ‚droben‘ in der einsiedlerischen Höhe des Individualisten, sondern dort, wo zwei oder drei im Namen dessen versammelt sind, der alle Elenden und Beladenen zu sich rief, um alle an sein Herz zu ziehen und zur Gemeinschaft seines mystischen Leibes zu einen. Darum ist auch das gemeinschaftliche Wort reicher als der einsame Gedanke. Wo sich die Gläubigen das Brot des Wortes reichen, ist Christus mitten unter ihnen. Und wo Liebe und Güte walten, da ist auch Gott.

Damit wird nun aber klar, warum die Botschaft von der Menschwerdung Gottes so wenig Resonanz findet im wissenschaftlich gerichteten

Bewußtsein: Es läuft der abendländischen Denkgewöhnung genau entgegen. Und die Frage – eine Schicksalsfrage ersten Ranges – wird sein, ob es uns gelingt, den eingewurzelten Zug in die wissende Einsamkeit zurückzudämmen und uns dem Gegenstrom der göttlichen Herabkunft zu überlassen. Ein ehrliches ‚Noch nicht‘ ist hier mehr als ein halbes Ja. Denn eben jene unechten Zusagen haben sich, um es mit einem der eindrucksvollsten Bilder Hölderlins zu sagen (Kolomb), wie Schneefall auf die Glocke der christlichen Botschaft gelegt und ihren reinen Klang verstimmt. Doch dem ehrlich eingestandenen Unvermögen kommt unvermutet Hilfe aus dem Gang der Zeit. Immer stärker wachsen die Anzeichen dafür, daß die mit dem Sieg des Logos über den Mythos angebrochene Epoche ihr Ende erreicht hat. Wir wissen nicht, was ihr folgen wird. Kein neues Ereignis zeichnet sich ab, das wie die Stiftung der abendländischen Geistigkeit dem Kommen- den Gesicht und Prägung geben könnte. Aber ist diese Leere am Ende nicht der Raum, in dem die Botschaft von der Menschwerdung des Wortes wieder hörbar wird?

Das zweite Wort, in dem sich die Strahlen der christlichen Verkündigung wie in einem Brennpunkt sammeln, heißt: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16). Es bedarf keines Beweises, daß dieses Wort in einer pan-erotischen Spätkultur in eine ähnlich schwere Krise geraten mußte wie das erste. Um so erstaunlicher bleibt, daß die Wurzeln beider Krisen im Grunde dieselben sind. Daß ein Gott der Liebe weithin unbegreiflich scheint, liegt nicht etwa daran, daß inmitten von soviel Grauen, wie es die Leiderfahrung der beiden letzten Kriege auf-türmte, der Gedanke an eine ewige Güte absurd erscheinen müßte, sondern an der Tatsache, daß wir in einer Vorentscheidung über den Sinn der Liebe leben, der uns an den Gehalt jener Aussage überhaupt nicht richtig herankommen läßt. Wiederum ist es PLATON gewesen, der das unvergängliche Sinnbild dieser Liebeshaltung gezeichnet hat. Er hat sie mit dem griechischen Urgott Eros gleichgesetzt und in seinem ‚Gastmahl‘ (Symposion) den Mythos von seiner Geburt erzählt. Danach ist Eros gegensätzlicher Eltern Kind: Von der Mutter her mit einem unersättlichen Hunger nach Schönheit und Glück belastet, ist er vom Vater her zu Göttlich-Großem begabt. So sehr er sich nun aber nach Hohem und Schönem sehnen mag, immer bleibt ein unbändiges Glücksverlangen sein hervorstechender Wesenszug. Ohne Bild gesprochen heißt das, daß wir, uns selbst überlassen, in all unserm Lieben doch immer nur uns zu bereichern oder doch zu bestätigen suchen. Unser Selbst ist der Urwert, nach dem wir alles messen und schätzen

und je nach dem Ergebnis dieses Wert-Schätzens in ein näheres oder ferneres Verhältnis zu uns setzen. So entsteht um jeden Liebenden so etwas wie eine neue Welt, deren Mittelpunkt er selber ist: der hilflos Gefangene seiner eigenen Sehnsucht. Wo ihn die glühende Ekstase der Liebe über die eigenen Grenzen hinauszutragen scheint, findet er am Ende doch immer nur sein eigenes Bild. Denn die Dinge und Menschen, die er an sich zog, können ihm immer nur so viel geben, wie er von ihnen erwartet. Wertend hat er sie ihrem Eigensein entrissen und seinen Ansprüchen unterjocht. Nun geben sie ihm, was Sklaven geben, den abverlangten Dienst. Aber sie verschweigen ihr Eigenstes, das ihn doch allein wahrhaft zu beglücken vermöchte. Nicht umsonst ist diese Liebeshaltung so eng mit der Trauer verschwistert. Der Wissende konnte die Einsamkeit als Gewinn, als Voraussetzung zu ungestörter Meditation empfinden. Dem Liebenden, der im Grunde doch nichts anderes als die Mitteilung sucht, ist sie eine unerträgliche Last.

Daher steigt aus jeder echten Liebeserfahrung das brennende Verlangen auf, Liebe einmal nicht mehr im ständigen Anspruch des Ich zu erleben, sondern als Antwort des Du. Mit diesem Verlangen geht aber auch das überhelle Wissen einher, daß eine derartige Liebesweise menschlich gesehen nicht vollziehbar ist. Denn sie müßte das geliebte Gut ja zuvor ganz an sich selbst zurückschenken, ihm seine volle Freiheit gewähren. Das aber hätte zur unerläßlichen Voraussetzung, es aus der Bindung der eigenen Liebe zu entlassen. Wäre das nicht das Ende, der Tod der Liebe?

Auf diese Grenzerfahrung antwortet die christliche Botschaft, indem sie versichert: „Erschienen ist die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unsres Heilands“ (Tit 3,4). Bei diesem Wort kommt alles darauf an, seinen Bewegungs- und Richtungssinn herauszuhören. Der aber besagt, daß es Liebe nicht nur im blühenden Aufbruch der eigenen Ich-Mitte gibt, sondern auch vom äußersten Horizont des menschlichen Bewußtseinsfeldes her, Liebe, die dem Aufbruch Gottes entstammt. Und nun öffnet sich plötzlich die als unübersteiglich empfundene Grenze des Liebesvermögens. Um Liebe vom Du her, Liebe als freie Zusage und Antwort zu erfahren, bedarf es nur des einen: das geliebte Gut jener heiligen Strömung zu übergeben, die vom göttlichen Liebesüberfluß ausgeht und sich in die Welt und in die Herzen der Menschen ergießt.

Und wieder wird die Entscheidungsfrage lauten: Werden wir die Fessel der verhafteten Liebeshaltung um jener größeren, reineren Liebe willen abstreifen können, nach der das Menschenherz gerade dann am

lautesten schreit, wenn es das Ziel seiner leidenschaftlichen Wünsche erreicht und das geliebte Gut der eigenen Verfügung unterworfen hat? Oder werden wir die Gefangenen unserer eigenen Liebe bleiben? Und wiederum ist, wenn auch jetzt mit noch größerer Zurückhaltung, zu sagen, daß die Zeichen der Zeit auf ein Überhandnehmen der Müdigkeit deuten und damit auf das Ende der Herrschaft des Eros. Auch hier ist alles, was an seine Stelle trat, nur Surrogat, Spiel oder Krampf. Aber hallt in der unheimlichen Stille, die sich hinter diesem Jahrmarktreiben auftut, der Ruf nach jenem wesentlichen Liebenkönnen, das von Gottes Liebe ausgeht, nicht wie ein lautes ‚De profundis‘ auf?

Insofern braucht der Zeitgeist mehr denn je die Werte der christlichen Überlieferung, die er selber in Frage gezogen hat. Es ist unerläßlich, sie dem heutigen Menschen wieder vernehmlich zu machen, und dies vor allem dort, wo sie – zu Unrecht – als selbstverständlich gelten.

# Nachweihnachtliche Erwägungen

## I. Der wunderbare Tausch

Feste sind wie liebe Freunde, die wir mit Freuden kommen und mit Wehmut gehen sehen. In keinem Fall fällt der Abschied so schwer wie beim Weihnachtsfest. Doppelt nüchtern und gesichtslos wirkt der Alltag, nachdem der weihnachtliche Glanz erlosch und seine, meist durch ebensoviel Nostalgie wie echten Glaubensgeist gebildete Atmosphäre verging. Je unsanfter wir uns aber in den nachweihnachtlichen Tagen auf den Boden der harten Lebenswirklichkeit gestellt fühlen, desto klarer wissen wir auch, worin die wahre Weihnacht nicht bestand, so oft sie auch damit verwechselt wird: Weder im Familienidyll noch in Kinderwünschen und zumal nicht in jenem Traumland uneingelöster Sehnsüchte, in das sich viele nur zu gern in diesen Tagen flüchten. Denn all dies hätte sich unmöglich so rasch erschöpfen und verflüchtigen können, wenn es mehr als eine bloße Randerscheinung gewesen wäre. Wo aber liegt der Kern? Worin besteht das Geheimnis der Weihnacht wirklich?

Wenn wir das Fest auf rechte Weise begangen haben, sehen wir hierin heute klarer. Wenn auch der Alltag wieder nach uns greift: es ist nicht mehr der alte Alltag. Oder richtiger gesagt: wir sind nicht mehr dieselben wie noch vor kurzem. Wir sehen die Dinge mit etwas andern Augen als ehemals, großmütiger, gelassener, zuversichtlicher. Der Mitmensch steht uns näher, das Morgen schreckt nicht mehr. Daß wir das Geheimnis der Menschwerdung Gottes, seiner Geburt in dieser Welt, begingen, gewinnt für uns unversehens einen neuen, ganz persönlichen Sinn. Wir selbst fühlen uns, wenn wir auch nicht sagen können wie, gewandelt und auf geheimnisvolle Weise wiedergeboren. Was ANGELUS SILESIUS im Ton einer Warnung ausspricht, erfahren wir als die bleibende Frucht des Festes:

*Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren  
und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren!*

(Cherubinischer Wandersmann I,61)

Man kann dieses Wort des schlesischen Mystikers auch zurückübersetzen in die Sprache des Neuen Testaments, der es entnommen ist. Dann lautet es etwa wie dieser Satz des zweiten Korintherbriefes: „Ihr

wißt ja um die Gnade unseres Herrn Jesus Christus. Er, der Reiche, wurde um euretwillen arm, damit ihr durch seine Armut reich würdet“ (8,9). Nein, die herzbewegende Geschichte von der Geburt des Gottessohnes, für den sich „in der Herberge kein Platz“ findet und der deswegen „in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegt“, wird uns nicht erzählt, um uns in einen Zustand der Bewegung und Ergriffenheit zu versetzen. In ihr wird uns vielmehr etwas, und zwar in des Wortes eigentlichster Bedeutung, von Gott her ‚mitgeteilt‘. Gott selbst ist der unsere geworden: das ist der Inhalt und Kern dieser Mitteilung. Und dies ganz und vorbehaltlos, nicht nur auf halbem Weg, wie es die Art der heidnischen Gottheiten ist, die dem Menschen bisweilen auch, aber nur auf den Gipfeln seines Menschseins entgegentreten. Der Gott, der sich im Mysterium der Weihnacht enthüllt, will ganz der unsere sein. Nicht auf den Höhen, sondern in den Niederungen und Erbärmlichkeiten unseres Daseins sucht er uns auf. Wie ein Heimatloser wird er draußen, vor den Toren Bethlehems, geboren, ohne Wohnsitz und Bleibe durchzieht er in der ihm zugemessenen Zeitspanne die Lande, um schließlich wie ein Verbrecher ‚außerhalb der Stadt‘ zu sterben. Es gibt keinen Winkel menschlicher Verlorenheit mehr, wo er nicht bei uns wäre. Die Hefe im Becher des Daseins hat er durch seine Gegenwart geweiht. In den düsteren Hohlräumen unserer Existenz, in denen sonst nur die Angst hauste, ist er uns nah.

Dadurch hat sich alles von Grund auf gewandelt. Wer Weihnachten nicht nur konventionell, sondern wesentlich feiert, geht als ein anderer aus dieser Feier hervor. Er hat ein neues Verhältnis zu Menschen und Dingen, zu Raum und Zeit. Es bleibt nur noch, dieses Anderssein mit seinem wahren Namen zu benennen. Auch dies hat Angelus Silesius immer wieder bedacht und in seinen ‚Geistreichen Sinn- und Schlußreimen‘ zu umschreiben gesucht, etwa in dem Vers:

*Wißt: Gott wird mir ein Kind, liegt in der Jungfrau Schoß,  
daß ich ihm werde Gott und wachs ihm gleich und groß. (III,16)*

Und doch hat er auch hier nur nachgedichtet, was schon der Galaterbrief über den wunderbaren Tausch von Göttlichem und Menschlichem sagt:

*Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, aus dem Weib geboren, dem Gesetz unterstellt, damit er die dem Gesetz Unterworfenen loskaufe und wir die Annahme an Sohnes Statt erlangten . . . So bist du also nicht mehr Knecht, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott.*

(4,4f.7)

Das also ist das Stichwort, in dem wir, was an Weihnachten mit uns geschah, was von Weihnachten blieb, was Fest und Feier überdauert, begreifen dürfen: unsere Gotteskindschaft. Das ist der Reichtum, den wir Christi Armut verdanken, die Würde, die uns seine ‚Herabwürdigung‘ eintrug. In diesem Wort öffnen sich die Geheimnisse Gottes nicht weniger als die Rätsel des Lebens. In ihm liegt alles Glück und alle Kraft unseres gottgeschenkten Seins!

## II. Wir dürfen hoffen

Kein Morgen des ganzen Jahres erfüllt uns mit soviel Bangigkeit und Spannung wie der Neujahrmorgen. Was wird uns das neue Jahr an Liebe oder Leid, an Erfolgen und Rückschlägen, Erfüllungen lang gehegter Wünsche und an Enttäuschungen bringen? Wie wird es sich in unser Lebensganzes einfügen? Wird es sich darin wie ein Gipfel oder eine Niederung ausnehmen, oder wird es gestalt- und gesichtsloses Flachland sein, ohne sichtbare Höhe- und Tiefpunkte? Wer sich zu beobachten versteht, wird bald bemerken, daß sich in diesen Fragen zweierlei zu Wort meldet: Angst und Neugierde. Neugierde, weil wir an diesem Morgen wie Kinder am Geburtstagsmorgen sind, die nicht erwarten können, bis sich die Tür öffnet, und deshalb durchs Schlüsselloch einen Blick auf den auf sie wartenden Gabentisch zu werfen suchen. Größer freilich, sehr viel größer ist, wenn wir uns offen Rechenschaft geben, unsere Angst. Zweimal im Lauf der ersten Jahrhunderthälfte führte dieser Tag auf den Ausbruch eines Weltkrieges hin. Gleichviel, ob wir diese Ereignisse noch persönlich miterlebt haben oder nicht: Wir leben in ihrem Schatten. Zweimal wurde das Maß des menschlich Tragbaren so ungeheuerlich überspannt, daß uns alle Zukunft insgeheim erschauern läßt. Und in der Tat gibt es ja auch keinerlei Garantie, daß sich das Entsetzliche, das ja noch keineswegs überwunden ist, nicht nochmals und dann in noch ungleich schrecklicheren Ausmaßen wiederholt. So ist es also nur zu verständlich, wenn wir dem, was dieser Tag bringt, mit banger Sorge entgegensehen. Hat demnach die Angst das letzte Wort? Wäre es besser, diesen Tag aus dem Kalender zu streichen oder ihn lediglich in besinnlicher Rückschau zu begehen?

Unzweifelhaft ist Neujahr das für viele von uns geworden. Und nicht nur dieser erste Tag im Jahr, sondern auch jeder folgende. Ihr Blick ist dem Gewesenen zugewandt, das sich, je länger sie ihm nachsinnen, vor

ihrem Auge verklärt. Damals, so meinen sie, war alles besser und richtiger. Und darum müsse, was für die Zukunft Bestand haben solle, nach dem Modell der Vergangenheit gebaut werden. Zur Zukunft selbst hat, wer so denkt, im Grunde kein Verhältnis. Er kehrt ihr den Rücken zu und läßt sich von dem, was sie bringt, gleichsam mit geschlossenen Augen überfluten. Gewiß, es ist nur zu verständlich, sich so zu verhalten. Doch ist das auch menschlich und ist es zumal christlich? Selbst wenn wir es dahingestellt sein lassen, ob man als Mensch in dieser Einseitigkeit verharren kann, als Christ kann man es ganz gewiß nicht. Denn der Christ unterscheidet sich durch nichts so sehr von dem sich selbst überlassenen Menschen wie dadurch, daß er hoffen kann und darf. „Ohne Hoffnung und ohne Gott in dieser Welt“ – darin besteht nach Paulus (Eph 2,12) das unerlöste Menschsein. Durch Christi Heilstat gerettet werden, besagt für ihn darum zuerst und vor allem, diesem Zustand hoffnungsloser ‚Finsternis‘ entrissen, zu einem Leben in Hoffnung und Zuversicht ermächtigt sein. Wer ‚in Christus‘ ist, der unterscheidet sich von seiner früheren Verfassung insbesondere dadurch, daß sich seine gesamte Lebensrichtung umkehrte, daß sich sein Blick, statt dem Gewesenen nachzuhängen, nach vorwärts richtet. Dorthin, wo wir nach einem der schönsten Worte des Philipperbriefs „unser Heimatrecht haben“ und „von wo wir auch den Heiland erwarten, den Herrn Jesus Christus“ (3,20). Und damit wird auch schon deutlich, warum der Christ hoffen darf. Er gibt sich über das Kommende keiner schönen Täuschung hin. Es verhält sich mit ihm auch nicht so, als sei ihm, wie im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder geglaubt wurde, mit dem Wort Gottes eine Art Schlüssel zur Zukunft in die Hand gedrückt, als habe diese für ihn, zumindest grundsätzlich, keine Probleme und Rätsel mehr. Wohl aber weiß er, daß ihn die Zeit nicht dem Nichts und dem Untergang entgentreibt, daß sich vielmehr am Ende aller Rückschläge und Katastrophen etwas unendlich Positives begibt: die Wiederkunft Christi und der Anbruch seines Reiches. Dem führt uns jeder Tag, und sei es auch durch Schmerzen hindurch, entgegen. Deswegen kann uns das Kommende, wie verhangen und undurchsichtig es für uns auch bleiben mag, nicht schrecken. Größer als das, was wir zu fürchten haben, ist das, was wir hoffen dürfen. Darum gilt am ersten Tag des Jahres, mehr noch als an irgendeinem andern, der ermutigende Satz des Herrn:

*Wenn aber dies zu geschehen beginnt,  
dann richtet euch auf und erhebt eure Häupter;  
denn es naht eure Erlösung!* (Lk 21,28)



### III. In deinem Namen

In seiner Erzählung ‚Ludovik‘ skizziert der französische Schriftsteller ERNEST HELLO die Tragödie eines Geizigen, der dem Götzen Geld das eigene Lebensglück wie das der Seinen opfert, bis er ihm selbst zum Opfer fällt. Alles hat er zur Vermehrung dieses Molochs drangegeben. Längst wohnt er mit der verhärmten Frau und der verängstigten Tochter in Dürftigkeit und Kälte und zudem völlig vereinsamt in einem ärmlichen Mietshaus, während der Schatz in seinem Tresor ins Ungemessene wächst. Von der beständigen Angst vor Dieben gehetzt, verfällt er schließlich auf den Gedanken, den Namen Gottes als Kennwort für das Sicherheitsschloß des Panzerschranks zu wählen. Doch ist diese Idee so absurd, daß er sich schon anderntags auf keine Weise mehr darauf zu besinnen vermag; das Wort ist und bleibt vergessen. Das treibt seine Unmenschlichkeit auf die Spitze: Auch der schon halbverhungerte Hund, die letzte Freude der beiden Frauen, soll verkauft werden. Da springt ihm das aufs äußerste gereizte Tier an die Gurgel und reißt ihn zu Boden. Jetzt, im letzten Aufflackern des Bewußtseins, stellt sich jäh die Erinnerung an das vergessene Kennwort ein. Doch anstatt ihm die Tür zu seinem Schatz zu öffnen, spricht ihm der Name Gottes das Gericht.

Der Gang des Kirchenjahrs bringt es mit sich, daß der Jahreswechsel annähernd mit der Feier des Namens Jesu zusammenfällt. So steht der Name Jesu und mit ihm der Name Gottes gleichsam über unserem Eintritt in das neue Jahr. Was das bedeutet, kann gerade die Geschichte von dem der Dämonie des Geizes Verfallenen veranschaulichen, in welchem Sinn, positiv oder negativ, man sie auch nimmt. Denn der Name Gottes hindert uns ebensosehr, die Güter des Daseins zu vergötzen, wie er uns hilft, in seine Geheimnisse und Wunder einzudringen. Beides ist uns der Name Gottes: Schutzwehr gegen einen Kult des Irdischen und Schlüssel zum Weltgeheimnis. Und wir haben ihn auch in der einen wie in der andern Hinsicht gleichermaßen nötig!

Schon eine geringe Lebenserfahrung zeigt uns ja, wie leicht sich unser menschliches Verhältnis zu den Dingen in sein Gegenteil verkehrt. Was heute noch Mittel ist, wird morgen schon zum Zweck. Was uns jetzt als Werkzeug dient, verselbständigt sich gleichsam in unserer Hand, um uns in seinen Dienst zu zwingen. Daß es sich mit dem Geld so verhält, bedarf nach der eingangs wiedergegebenen Erzählung keiner Bemerkung mehr. Wer hätte aber nicht auch schon erfahren, wie leicht

einem die Arbeit nicht nur im äußeren, sondern auch in einem ganz wesentlichen inneren Sinn ‚über den Kopf wächst‘? Und wie leicht wird ein Mensch erst das Opfer seines Berufs, seines Amtes oder auch seiner Liebe! Und ist denn nicht sogar unser ganzes technisches Zeitalter von der Gefahr bedroht, von der Maschine, die doch zu unserer Entlastung und Befreiung geschaffen ist, insgeheim versklavt zu werden? Auf der ganzen Linie ergeht es uns so wie dem Geisterbeschwörer, von dem GOETHE in ‚Wilhelm Meisters Lehrjahre‘ sagt, daß er unglücklicherweise das Wort vergaß, womit er die von ihm erregte Geisterflut wieder zur Ebbe bringen könnte (III,9). Doch nein, wir kennen das Wort. Es ist der Name des einen, allmächtigen, lebendigen Gottes, vor dem alle Mächte und Gewalten, und seien sie noch so wunderbar und erhaben, zu dienstbaren Kreaturen herabsinken. Sein Name will uns auch heute, wie eh und je, vor der Übermächtigung durch die Verhältnisse und Dinge bewahren und uns in unserer personalen Freiheit erhalten. So haben wir allen Anlaß, ihn gerade heute aufs neue über uns und unser Leben anzurufen.

Und doch ist damit die Wirkmacht des göttlichen Namens noch keineswegs ausgeschöpft. Nicht nur Schild, auch Schlüssel will er uns sein! Wer die Gegebenheiten des Lebens nur so nimmt, wie sie sich ihm eben bieten, kann sich zwar daran erfreuen, womöglich sogar berauschen; in ihr Innerstes dringt er dagegen nicht. Es war und ist der große Irrtum Nietzsches, daß uns die Herrlichkeiten dieser Erde erst dann im vollen Umfang aufgehen, wenn jeder Mittler und zumal der vermittelnde Gott ausgeschaltet wurde. Das Gegenteil ist der Fall. Erst wenn wir Gott zu den Dingen hinzudenken, erst wenn wir Wasser und Licht, Brot und Wein, Weg und Leben auf Christus beziehen, werden wir ihres wahren Gehaltes ansichtig. Nicht umsonst greift Jesus im Johannes-Evangelium gerade die kreatürlichen Gegebenheiten auf, um durch sie sein Wesensgeheimnis zu deuten: „Ich bin das Brot des Lebens; ich bin das Licht der Welt.“ Was damit grundsätzlich gesagt ist, will sich in den Gegebenheiten eines jeden Einzellebens wiederholen.

#### IV. Warum habt ihr mich gesucht?

Es wäre ein großer Irrtum, wollten wir von unserem Leben im neuen Jahr erwarten, daß es einen gradlinigen Ablauf nehme. Zwar stellen wir uns den Gang der Dinge in unseren Zukunftsträumen gerne so vereinfacht vor. Doch gibt es die einfachen, geometrisch klaren For-

men, wie ein jeder weiß, nur auf den Reißbrettern der Konstrukteure, im wirklichen Leben nicht. Leben heißt: Rückschläge erleiden, Umwege in Kauf nehmen, Irrgänge riskieren. Und stellt sich am Ende doch der Erfolg ein, so ist der Weg dorthin ganz gewiß mit zahllosen Enttäuschungen und vergeblichen Mühen übersät. Wir stoßen wieder auf das große „Umsonst“; immer wieder fragen wir schmerzlich betroffen: „Warum?“ Für uns Menschen ist es tröstlich zu sehen, daß auch das Leben Jesu davon keine Ausnahme macht. Im Bericht über den zwölfjährigen Jesus im Tempel, der in der Liturgie dieser Tage wiederholt verlesen wird, kommt das „Warum“ sogar zweimal vor, freilich so, daß sich das erste im zweiten auflöst. Die Geschichte selbst ist rasch in Erinnerung gerufen. Der jüdischen Festsitte gemäß begibt sich Jesus, der mit seinem zwölften Lebensjahr die kultische Volljährigkeit erreicht, mit seinen Eltern und vielen Pilgern aus Galiläa zusammen nach Jerusalem, um dort erstmals das Paschafest zu feiern. Im Gegensatz zu Maria und Josef macht er sich aber nach Abschluß der Feierlichkeiten nicht unverzüglich auf den Heimweg; er bleibt vielmehr aus inneren und äußeren Gründen, zu denen nicht zuletzt die von den angesehensten Rabbinern gehaltenen Lehrvorträge zählen mochten, noch weiter in der Stadt. Bei der Größe der Pilgerkarawane bemerken seine Eltern sein Fehlen erst am folgenden Tag; voll Sorgen kehren sie darauf nach Jerusalem zurück. Als sie ihn dort endlich „mitten unter den Lehrern sitzend“ wiederfinden, stellt ihn seine Mutter mit einem Wort zur Rede, in dem die ganze Erregung der dreitägigen Suche, aber auch die ganze Zärtlichkeit des mütterlichen Herzens mitschwingt: „Kind, warum hast du uns das angetan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht!“ (Lk 2,48). So oft wir die Antwort des Sohnes auch schon gehört haben: Sie überrascht doch immer aufs neue: „Warum habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?“ (2,49)

Selbstverständlich liegt auf diesem Wort des Zwölfjährigen der Hauptakzent des Ganzen. Denn fraglos ist die Episode überhaupt nur seinetwegen erzählt. Im Tempel hatte Jesus mehr gefunden als irgend-einer vor ihm oder nach ihm. Hier, im Haus seines Vaters, war sein wahres Zuhause. Hier wußte er sich vom Vater erkannt, hier erkannte er sich im Vater. Und davon war und blieb sein Bewußtsein so überströmt, daß es ihm unbegreiflich ist, wie man ihn überhaupt noch außerhalb dieser heiligen Stätte suchen kann. Dennoch hindert uns nichts, auch auf die Vorgeschichte zu achten und Verbindungslinien zu uns selbst zu ziehen. Und dann sehen wir, daß es auch im Umkreis

Jesu Fehlgänge und Enttäuschungen gibt. Nein, der Glaube an ihn ist keine Versicherung gegen das große Umsonst, das uns auf unserem Lebensweg wie ein Schatten begleitet. Christsein heißt keineswegs, stets auf wohl geebneten, sonnenbeschienenen Pfaden gehen und immer auf dem nächsten Weg zum Ziel kommen. Wenn schon den Nächsten des Herrn, Maria und Josef, die Peinigung der dreitägigen Suche nicht erspart blieb, wie dürften wir dann annehmen, ohne jenes ‚Warum‘ davonzukommen, das uns die Vergeblichkeit immer wieder auspreßt? Nein, dieses vielleicht schmerzlichste aller Worte steht auch im Vokabular des Christen. Nur bleibt es für ihn, im Unterschied zum unerlösten Menschen, nicht das Letzte, was zu sagen ist. Wie in der Geschichte vom Zwölfjährigen im Tempel behält vielmehr für ihn derjenige das letzte Wort, der auch uns am Ende alles Suchens und Irrrens, am Ende alles Forschens und Fragens die Gegenfrage stellt: „Wußtet ihr nicht . . .?“ und der uns damit ein für allemal die Binde von unseren Augen nimmt.

# Epiphanie

## Was heißt Erscheinung?

Wie merkwürdig, daß ein Fest den Namen Epiphanie – Erscheinung – trägt; merkwürdiger noch, daß eine ‚Erscheinung‘ zum Gegenstand einer kirchlichen Festfeier werden konnte! Denn was wir gemeinhin feiern, sind Gestalten und Ereignisse, in denen sich das Heilige, Göttliche manifestiert, aber nicht dieses Sichtbarwerden selbst! Doch gerade das ist, sofern der Name über die Sache Aufschluß gibt, am Fest der Erscheinung der Fall. Hier geht es, wie man mit einem Wortspiel sagen könnte, nicht um die Erscheinung eines Ereignisses, sondern um das Ereignis der Erscheinung, biblisch gesprochen, um das Sichtbarwerden dessen, was seit Äonen und Generationen verborgen war (Kol 1,26), jetzt aber durch den Eintritt Gottes in die Menschheitsgeschichte im wahrsten Sinn des Wortes ‚veröffentlicht‘ wurde. Wir feiern also, kurz gesagt, die ‚Veröffentlichung des Gottes-Geheimnisses‘, die Selbstmitteilung Gottes, die Enthüllung seines seit Ewigkeit verborgenen Angesichts.

Bevor wir uns über die Bedeutung dieses Satzes Klarheit verschaffen können, müssen wir zunächst zusehen, ob uns der Vorgang der Erscheinung als solcher etwas zu sagen hat, ob wir also über Erfahrungen verfügen, die der Begriff ‚Erscheinung‘ irgendwie deckt. Natürlich kann man nicht bei der viel beredeten Vorstellung einsetzen, daß jemand ‚eine Erscheinung‘ gehabt habe. Denn so oft davon, vor allem in der Religionsgeschichte und in parapsychologischen Berichten, die Rede ist, schrumpfen die feststellbaren Beispiele auf einen Restbestand schwer erklärbarer Fälle zusammen, die nur soviel gemeinsam haben, daß sie dem Bereich des Nachprüfbareren nicht angehören. Anders das Vorkommnis, das sich in der ganz alltäglichen Redewendung verbirgt, daß einem ‚ein Licht aufgegangen‘ ist. Wir verwenden sie, wenn wir hinter einen zunächst unbegriffenen Zusammenhang blicken, oder wenn uns ein weiterführender Gedanke kam. Das liegt nun wiederum so sehr im Bereich der alltäglichen Erfahrung, daß wir gar nicht bemerken, wie sehr wir uns dabei, zumindest sprachlich, der Zone religiöser Epiphanie-Erfahrung nähern. So sagt Jesus von Johannes dem Täufer:

*Er war wie eine hell brennende Lampe; ihr aber wolltet euch nur eine Zeitlang an seinem Licht erfreuen.* (Joh 5,35)

Mit demselben Bildgedanken spricht er seine eigene Sendung an:

*Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, geht nicht im Finstern, sondern er wird das Licht des Lebens haben.* (8,12)

Und das heißt, auf die Sendung der Jünger bezogen und an sie adressiert:

*Ihr seid das Licht der Welt . . . Niemand zündet eine Lampe an und stellt sie unter den Eimer, sondern auf den Leuchter; dann leuchtet sie allen im Haus. So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Taten sehen und euren Vater im Himmel preisen.* (Mt 5,14ff)

Aber haben wir auch das schon einmal erlebt? Läßt sich denn das Aufblitzen eines Gedankens mit dem vergleichen, was Jesus hier von sich und den Seinen sagt? Man wird geneigt sein, diese Frage spontan zu verneinen, sofern man nicht bedenkt, wie sehr unsere zwischenmenschlichen Erfahrungen im argen liegen. Eingefangen in das fast unzerreißbare Maschennetz der Leistungsgesellschaft, tendieren wir dazu, auch den Mitmenschen mit dem Maßstab der Leistung zu bemessen, also nach dem, was er an Nutzen oder Nachteil einbringt. Sogar die Liebe wird unter dem falschen Denkwang nach dem größeren oder geringeren Lustgewinn beurteilt, den sie vermittelt. Wenn aber diese Einstellung dominiert, kann begreiflicherweise von einem geistigen Lichtelebnis nicht die Rede sein.

Anders, wenn man den anderen ohne Rücksicht auf Lust und Nutzen einfach in dem auf sich wirken läßt, was er mit seinem Wort und seiner Zuneigung entgegenbringt. Mitten im Gespräch kann es dann geschehen, daß sich der geistige Raum, der uns mit ihm verbindet, lichtet und weitet. Dann ist es plötzlich, als öffne sich der Horizont, so daß wir Dinge sehen, die vorher im Dunkeln lagen, und Wesentlicheres ausdrücken können als das, was wir eigentlich im Sinne hatten. In solchen Augenblicken ist es dann tatsächlich so, als gehe vom anderen ein Licht aus und als sei es dieses, was uns mit ihm verbindet. Erst recht ist das der Fall, wenn wir bei jemand aufrichtige Zuneigung finden. Dann entsteht nicht nur eine Atmosphäre des Wohlbefindens, des Geborgen- und Aufgehobenseins, sondern noch weit mehr. Zuneigung, die uns absichtslos, nur um unserer selbst willen, geschenkt wird, ergreift uns von innen her, so daß wir uns bestätigt, begünstigt, erhoben fühlen. Das aber wirkt auf uns wiederum so, als führe uns unser Lebensweg aus einer Schattenzone in eine Lichtung voller Wärme und

Glanz. In dichterischer Sprache berichtet davon GERTRUD VON LEFORT im zweiten Teil ihres Romans ‚Das Schweißstuch der Veronika‘, der nach einer alten Skulptur des Heidelberger Schlosses ‚Der Kranz der Engel‘ betitelt ist. Dort sieht die Titelheldin den Freund und Gefährten ihrer frühen Jahre nach langer Trennung im Treppenhause der Wohnung ihres Vormunds wieder. Wie sie den durch das Kriegserlebnis fremd und fast ein wenig unheimlich Gewordenen am Fuß der Treppe erblickt, schreckt sie beinahe vor ihm zurück:

*Allein jetzt hatte er mich dort bemerkt. Er fuhr jäh zusammen und wandte den Blick: die fremde Maske fiel, eine dunkle Welle überstürzte seine Züge. Einen Augenblick lang sah er mich sprachlos an, dann sagte er – es war wunderbar, aber er sagte es wirklich: „Du stehst da oben in deinem weißen Kleid wie eine Kerze, und bei mir ist es schon reichlich dunkel. Willst du nicht herunterkommen und mir etwas leuchten?“ Er sagte „leuchten“, wirklich, er sagte es!*

Die Szene ist so transparent auf das, was ‚Erscheinung‘ im religiösen Sinn meint, daß sie darauf kaum ausdrücklich bezogen zu werden braucht. Sofern es doch noch eines Hinweises bedarf, gibt ihn am besten die HOLDERLIN-Strophe aus dem Entwurf zu der 1802 vollendeten Hymne ‚Friedensfeier‘, wo es heißt:

*Denn manches mag ein Weiser oder  
Treuanklickender Freunde einer erhellen, wenn aber  
Ein Gott erscheint, auf Himmel und Erd und Meer  
Kömmt allerneuernde Klarheit.*

In der Endfassung der Hymne nennt Hölderlin ein Beispiel für das, was ‚Erscheinung‘ im christlichen Sinn des Wortes besagt: die Szene am Jakobsbrunnen (Joh 4,7–26), wo Jesus die ihm beständig ausweichende Samariterin mit dem Offenbarungswort ‚Ich bin es‘ unentrinnbar in den Lichtkreis seiner Wahrheit hereinholt. Nachdem diese Spur aber erst einmal gefunden ist, stellt sich der Zusammenhang mit andern Szenen fast von selber her. So mit der bald danach mitgeteilten Geschichte vom Seewandel Jesu (6,16–21), in der sein machtvolles ‚Ich bin es‘ die Schreckbilder der Angst vertreibt und – mitten auf den Wogen – das Gefühl unverbrüchlicher Sicherheit gewährt, und insbesondere mit der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen, dem Jesus mit seinem Offenbarungswort auch das innere Auge, das Auge des Geistes und des Glaubens, öffnet (9,35–38).

Wie es der gesamtchristlichen Tradition entspricht, steht hier das, was als ‚Erscheinung‘ erfahren wird, im engsten Zusammenhang mit Jesus.

In ihm ist, wie ein Wort der Urgemeinde sagt, die ‚Güte und Menschenliebe Gottes‘ erschienen (Tit 3,4). Denkbar ist dieses alle Denkgewohnheiten durchbrechende Wort nur unter der Voraussetzung, daß die Urgemeinde im hörenden und betenden Umgang mit Jesus den Eindruck gewann, durch ihn wie durch nichts und niemand sonst ins Einvernehmen mit Gott gezogen worden zu sein. Dieser Eindruck verfaßt sich in wechselnde und in diesem Wechsel sich gegenseitig ergänzende Bilder. So heißt Jesus der ‚treue Zeuge‘ (Apk 1,5), das ‚Wort Gottes‘ (19,13), das ‚Bild des unsichtbaren Gottes‘ (Kol 1,15), das göttliche ‚Ja‘ zu den an die Väter ergangenen Verheißungen (2 Kor 1,19). Im selben Sinn antwortet Jesus in den johanneischen Abschiedsreden auf die nur zu begreifliche Bitte eines Jüngers, anstelle aller Reden ihnen den Vater doch selbst zu zeigen:

*Solange schon bin ich bei euch, und du kennst mich (noch immer) nicht . . .? Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen; wie kannst du da sagen: Zeig uns den Vater?* (14,9)

Für den, der Jesus kennt, das will dieses Wort besagen, ist Gott kein Unbekannter mehr. Seine Stimme ist ihm hörbar geworden; sein Antlitz hat sich ihm entschleierte. Nirgendwo wird das eindringlicher gesagt als im Zweiten Korintherbrief, wo Paulus die Entschlüsselung des Alten Testaments im Neuen auf das verschleierte Gesicht des Moses bezieht und aus beiden das Bild von der Entschleierung des Angesichts herleitet, ein Bild, das sich zunächst auf den Christen und dann auf Christus selbst bezieht:

*Wir alle schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn und werden so in sein eigenes Bild verwandelt.* (3,18)

In der Folge kehrt der Bildgedanke sogar nochmals wieder, jetzt nur auf das Walten Gottes am Schöpfungsmorgen bezogen:

*Denn der Gott, der sprach: aus Finsternis soll Licht aufleuchten, hat es in unseren Herzen tagen lassen, damit uns die Erkenntnis des göttlichen Glanzes aufgehe auf dem Antlitz Christi.* (4,6)

Ein fast zu lichttrunkenes Wort, möchte man einwenden, wenn man sich die Schatten vergegenwärtigt, die auf so viele, allzu viele fallen, und wenn man überdies an das Zwielight denkt, das allenthalben durch Trug und Schein entsteht und die geistige Szenerie verunklärt. Gewiß, wer nur die ‚Botschaft‘ dieses Wortes hört, kommt schwerlich zum Glauben an das mit ihm Gesagte. Anders derjenige, der zur Quelle zurückgeht, zu Jesus, und der den von ihm ausgehenden Impuls auf sich einwirken läßt. Er wird bemerken, daß vor der Gegenwart Jesu die Trugbilder zerstieben und die Schatten weichen. Denn er



wird durch Jesus Fühlung mit jenem letzten Geheimnis gewinnen, das in dieser Welt der Finsternisse und Zweifel die Option für Wahrheit und Gewißheit bildet und uns demgemäß, mitten im Dunkel, auf den Anbruch des Lichtes hoffen läßt.

Mit diesem Mann aus Nazaret hat es nämlich, wie vielleicht am deutlichsten PASCAL sah, eine eigene Bewandnis. Er lebt ein Menschenleben, das sich nach außen hin nicht wesentlich von anderen Lebensläufen unterscheidet und das doch die große Ausnahme von der Regel der Vielen ist. Denn er lebt das, was die Vielen nur relativ, mit halbem Herzen und gebrochenem Willen leben, absolut. Er lebt es für Gott und für uns, wobei das eine das andere bedingt: die Hingabe an Gott seine Zuwendung zu den Menschen und diese die Konzentration auf das Eine und Letzte, Gott. Das gibt dem Verhältnis zu ihm eine einzigartige Note. Nichts Menschliches ist ihm fremd, so daß es vor ihm verborgen oder maskiert werden müßte; aber es gerät durch ihn unter das Richtmaß des Unbedingten. Er erkennt unsere Ansätze und Leistungen vollauf an; dann aber wendet er sich, wie in der Szene mit dem reichen Jüngling, an uns mit dem Wort:

*Eins fehlt dir noch. Geh, und verkauf alles, was du hast . . . ;  
dann komm und folge mir nach!* (Mk 10,21)

Um Jesus legt sich ein Kraftfeld, in dem sich nichts Halbes, kein Vielleicht, kein Wenn und Aber, hält, das Kraftfeld der Wahrheit. Wer zu ihm kommt, muß sich ihm ganz übereignen; nur so gewinnt alles seine Richtigkeit. Aber es handelt sich nicht um die kalte Wahrheit des Kalküls, sondern um die Wahrheit aus dem Geist unbedingter Hingabe, um die Wahrheit der Liebe. Das sagt der Evangelist mit dem Hinweis auf den Liebesblick, den Jesus dem Unschlüssigen, ihn zugleich ermutigend und freigebend, zuwirft. Alles liegt daran, daß auch wir in den Lichtkreis dieser Wahrheit gelangen, die zugleich Liebe ist, und daß auch uns dieser Liebesblick berührt, der in die Wahrheit führt. Denn erst dann können wir ermessen, was es heißt, daß sich das Gottesgeheimnis in Jesus lichtete, daß Gott in ihm erschien.

# Passionszeit

## I. Für wen haltet ihr mich?

Es gibt kaum eine erregendere Szene des Evangeliums als die, in der Jesus seine Jünger nach ihrer Ansicht über ihn befragt. Nach dem Bericht der Evangelien beginnt das Gespräch scheinbar ganz harmlos. In der Lukas-Fassung heißt es:

*Als Jesus einmal in der Einsamkeit betete, waren auch seine Jünger bei ihm. Da fragte er sie: Für wen halten mich die Volksmassen? Sie antworteten: Für Johannes den Täufer, andere für Elias, wieder andere meinen, daß einer der alten Propheten auferstanden sei.* (9,18f)

Da läßt Jesus den Schleier fallen und fragt, wie es von vornherein beabsichtigt war, direkt und unausweichlich:

*Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Petrus erwiderte: für den Gesalbten Gottes!* (9,20)

Das Erregende dieses Frage-Spiels besteht, wie kaum betont zu werden braucht, darin, daß es sich über die Szene des Evangeliums hinaus fortsetzt. Die Frage Jesu hat in dem ‚Ihr aber‘ eine Spitze, die einen jeden trifft. So ist es offensichtlich auch schon früh empfunden worden. Den Beweis dafür erbringen freilich nicht die kanonischen Evangelien, sondern eine Konkurrenzschrift zu ihnen, die auf dem Boden einer seltsam schillernden Denkweise, der sogenannten Gnosis, zu Beginn des vierten Jahrhunderts entstanden sein dürfte. Sie wurde, zusammen mit zwölf weiteren Papyrusbänden, von grabenden Bauern in einem Tonkrug nahe dem oberägyptischen Dorf Nag Hammadi kurz nach dem Zweiten Weltkrieg (1947) gefunden und nach ihrem Eingangssatz, in dem von geheimen Worten Jesu an Didymus Judas Tomas die Rede ist, Tomas-Evangelium genannt. Unter den einhundertvierzehn Aussprüchen, die es in einfacher Reihung auführt, steht an dreizehnter Stelle der folgende:

*Jesus sprach zu seinen Jüngern: Vergleicht mich, und sagt mir, wem ich gleiche! Simon Petrus sagte zu ihm: Du gleichst einem gerechten Engel. Mattäus sagte zu ihm: Du gleichst einem weisen und klugen Menschen. Tomas aber sagte zu ihm: Meister, mein Mund bringt es nicht über sich zu sagen, wem du gleichst.*

Die Szene schließt, echt gnostisch, mit der Einweihung des Tomas in das den übrigen vorenthaltene Geheimnis Jesu:

*Jesus sagte: Ich bin nicht dein Meister, da du von der sprudelnden Quelle getrunken hast, die ich erschlossen habe.*

*Dann nahm er ihn beiseite und sagte ihm drei Worte.*

Doch nicht das ist wichtig, sondern der Anfang der Stelle mit den beiden Antworten von Petrus, der im Vergleich mit seiner Rolle in den kanonischen Evangelien sichtlich verkleinert ist, und von Mattäus. Vor drei Jahrzehnten erregte der Schweizer Theologe MARTIN WERNER beträchtliches Aufsehen durch sein Werk über die Entstehung des christlichen Dogmas (von 1941), in dem er den Nachweis zu führen suchte, daß Christus von der alten, noch nicht auf das späte Dogma festgelegten Kirche als Engel, näherhin als der Herrscher der Engelwelt verstanden wurde. Gerne nenne man ihn den ‚großen Engel des Lichts‘, den ‚Engel des großen Rats‘ und den ‚Engel des Friedens‘, und einmal werde er sogar mit dem Wächterengel vor dem verlorenen Paradies gleichgesetzt. Auf eine zweite Spur führt uns die altchristliche Sarkophagplastik. Hier erscheint Christus mit Vorliebe in der Haltung des antiken Wanderlehrers und Philosophen, der die Menschen durch sein Wort auf den Weg der Wahrheit führt. Wenn man sich das vor Augen hält, erscheinen die beiden ersten Antworten – das Urteil des Petrus und des Mattäus – in einem neuen Licht. Dann sind sie nicht etwa, wie es im ersten Augenblick erscheinen mag, unzulängliche Verlegenheitsworte; vielmehr bringen sie das zur Sprache, was einzelne Gruppen der frühen Christenheit tatsächlich von Jesus hielten. Dann sind sie Spiegelungen eines frühen, noch unabgeklärten Christusglaubens und als solche Dokumente der nie abgeschlossenen Versuchs, das Unsagbare ins Menschenwort zu fassen.

Wäre dem Verfasser des Tomas-Evangeliums wirklich, wie er es für sich in Anspruch nimmt, ein Blick in die Zukunft und womöglich sogar in unsre Neuzeit und Gegenwart verstattet gewesen, so hätte er der Liste der Antworten vermutlich noch weitere hinzugefügt. Vielleicht hätte er einen dritten Jünger Jesus dann mit der Aufklärung den ‚Lehrer der Menschheit‘, einen vierten mit der Romantik den ‚Allversöhner‘ und einen fünften mit den Gesellschaftskritikern unserer Zeit einen ‚Sozialrevolutionär‘ nennen lassen. Doch mag man die Reihe der Antworten noch so weit ausdehnen; am Ende kommt sie doch auf einen jeden von uns selbst zurück. Und dann lautet die Frage in ihrer entscheidenden Fassung noch immer:

*Ihr aber, für wen haltet ihr mich?*

Zweifellos haben auch wir dafür vorgegebene – fast möchte man sagen: vorgefertigte – Antworten zur Hand, vor allem natürlich jene, die uns das christliche Dogma anbietet. Bei näherem Zusehen hat es mit diesen Auskünften jedoch eine eigene Bewandtnis. Sie bringen die Frage nicht zum Stillstand. Sie lenken sie vielmehr dorthin zurück, wo sie allein endgültig beantwortet werden kann. Und das heißt: Sie führen uns zu Jesus. Was wir auf seine Frage auch immer antworten – es kann nur durch ihn selbst bewahrheitet werden. So wird unsre Antwort unter der Hand zur Rückfrage an ihn. Indem wir ihn mit dem Glauben der Kirche als den Herrn und Erlöser bekennen, fragen wir ihn insgeheim:

*Wer bist du? Für wen hältst du dich selbst?*

Das ist die große, in der Theologie nie zur Ruhe kommende und gerade heute mit neuer Dringlichkeit aufbrechende Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu.

Die neueste Forschung, deren Wellenschlag überall zu spüren ist und der sich darum auch kein aufgeschlossener Christ entziehen kann, macht es sich und uns mit dieser Frage nicht leicht. Für sie gibt es kaum einen schwierigeren Weg als den zum geschichtlichen Jesus. Und man wird nicht sagen können, daß sie diesen Weg etwa erst nachträglich erschwert hätte, um darauf ihre Akrobatenkünste demonstrieren zu können. Nein, dieser Weg ist sozusagen ‚von Natur aus‘ steil und klippenreich. Und er ist es, weil die Verfasser der neutestamentlichen Schriften, allen voraus die Evangelisten, in erster Linie den Glauben der Urgemeinde bezeugen wollten und erst an nachgeordneter Stelle darauf bedacht waren, Aussprüche und Verhaltensweise des historischen Jesus wort- und sachgetreu zu überliefern. So kann es uns zwar schockieren, aber nicht eigentlich verwundern, wenn einer der bekanntesten Wortführer dieser Forschung, RUDOLF BULTMANN, erklärt:

*Wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen.*

Dem kann man freilich nur dies hinzufügen: Wenn wir wirklich nicht wissen, wie es im Herzen Jesu aussah, was er von sich selber hielt und wie es um sein Selbstbewußtsein bestellt war, wird jede weiterführende Frage, etwa nach seiner Sendung, nach seiner Geschichtsmächtigkeit und zumal nach seiner Bedeutung für uns gegenstandslos. Dann fehlt uns nämlich der Grund, in dem all dies verankert ist, und mit dem Grund zugleich das Ziel, in das alle Deutungen Jesu letztlich einmünden müssen. Ohne das Fundament des Selbstbewußtseins Jesu

wird die von ihm vertretene Sache der Beliebtheit menschlicher Wunschvorstellungen und Interpretationen ausgeliefert und seine Gestalt des tragenden Fundaments, um nicht zu sagen der Identität mit sich selbst, beraubt.

Aber steht es denn wirklich so schlecht um eine verlässliche Auskunft? Ist uns der Weg zum Herzen Jesu so sehr verbaut, daß wir, wie BULTMANN rät, die Suche danach am besten einstellen sollten? Schwierig stellt sich die Sachlage tatsächlich dann dar, wenn wir auf ein direktes Zeugnis ausgehen. Zwar nennen die Evangelien eine ganze Reihe derartiger Zeugnisse. Doch tun sie das bezeichnenderweise um so mehr, je weiter sie sich vom geschichtlichen Ursprung entfernen. Der ergiebigste Fundort ist darum nicht zufällig das Johannes-Evangelium, dessen Niederschrift ein gutes Menschenalter nach dem Tod Jesu anzusetzen ist. Dort versichert Jesus, um nur eine Stelle anzuführen:

*Meine Schafe hören auf meine Stimme. Ich kenne sie, und sie folgen mir. Und ich gebe ihnen ewiges Leben. In Ewigkeit werden sie nicht zugrunde gehen; denn niemand kann sie meiner Hand entreißen. Der Vater, der sie mir gab, ist mächtiger als alle, und niemand kann etwas seiner Hand entreißen. Ich und der Vater sind eins.* (10,27–30)

Allen Anzeichen nach sind das Worte der ausdeutenden Tradition, die Jesus erst von dieser in den Mund gelegt wurden, nicht aber Worte, in denen wir noch die Stimme des geschichtlichen Jesus hören können. Nun gibt es freilich auch bei den früheren Evangelien, den Synoptikern, eine Stelle, die sich wie eine originale Selbstaussage Jesu liest. Sie ist bei Mattäus und Lukas jeweils mit dem Jubelruf Jesu über die Erwählung der Kleinen und Unmündigen verknüpft und lautet in der Fassung des ersteren:

*Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, und niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.* (11,27)

Doch dieser Ausspruch wurde nicht umsonst als die ‚johanneische‘ Stelle bei den Synoptikern bezeichnet. Auch er gehört, wie sorgfältige Textvergleiche zeigten, der Sphäre der späteren Ausdeutung an, nicht dagegen der Gruppe jener Worte und Redestücke, die wirklich von Jesus überliefert sind. Mit ihnen hat es freilich eine eigene Bewandnis. Sie geben zwar Aufschluß über Jesu Verhältnis zu Gott, über seine Stellung zu den großen Fragen der Zeit und über die

Grundzüge seiner Lehre, nicht jedoch über sein Selbstbewußtsein, wenigstens nicht unmittelbar. Aber sind wir denn überhaupt auf ein direktes Zeugnis angewiesen? Hier kann nur eine Zwischenüberlegung weiterhelfen. Auch im Umgang mit unsern Mitmenschen kommt es entscheidend auf die richtige Einschätzung ihres Selbstbewußtseins an. Aber warten wir denn damit, bis wir eine Äußerung zu hören bekommen, die uns Einblick in die persönlichste Haltung des andern verstatet? Doch keinesfalls! Statt dessen ziehen wir andauernd Rückschlüsse aus seiner Verhaltensweise, also aus der Art, wie er sich gibt und zu Fragen des täglichen Lebens Stellung nimmt. Und wir sind uns unsres Urteils dann oft gar so sicher, daß wir uns davon noch nicht einmal durch ausdrückliche Erklärungen des Betreffenden abbringen lassen. Sollte es im Falle Jesu anders sein? Sollte sich uns nicht auch hier die Möglichkeit bieten, aus dem, was die ältesten Quellen über ihn sagen, Rückschlüsse auf das zu ziehen, was sie verschweigen: auf sein Selbstbewußtsein? Sehen wir doch einmal genauer zu!

Wenn uns die ältesten Auskünfte etwas Verläßliches über Jesus sagen, dann über den Stil seines Lebens. Nie zeigen sie ihn unschlüssig, mit sich selbst im Konflikt, ratlos oder verzagt. Vielmehr tut er, was immer er anfaßt, ganz. Sein Wort ist vom Pathos des totalen Einsatzes getragen, so daß es die Zuhörer hinreißt und überwältigt; im Dienst der Notleidenden und Kranken geht er bis zur Selbstvergessenheit auf; im Andrang der Arbeit kommt er weder zum Essen noch zum Schlafen. Jesus lebt in dem, was er jeweils unternimmt und als den ihm von Gott zugedachten Dienst begreift, und bestände dieser darin, in der Autorität Gottes zu reden und zu handeln. Man könnte auch sagen, es sei für Jesus typisch, sich mit der jeweils übernommenen Aufgabe zu identifizieren. Damit ist aber für die Frage nach seinem Selbstbewußtsein schon viel gewonnen. Denn es sind Akte der Identifikation, durch die wir werden, was wir sind. Gelänge es, die für Jesus entscheidenden ausfindig zu machen, so könnten wir durch sie wie durch Fenster in sein Inneres hineinblicken.

Tatsächlich heben sich bei näherem Zusehen deutliche Schwerpunkte ab. Zwar nimmt Jesus an allem möglichen Anteil: an der Verlassenheit der Witwe, die ihren einzigen Sohn verlor, ebenso wie an der fast verzweifelten Sorge des Vaters um seinen epileptischen Sohn, an der Enttäuschung der abgewiesenen Mütter, die ihre Kinder zur Segnung brachten, ebenso wie am Schicksal des reichen Jünglings, der sich dem Ruf in die Nachfolge versagte. Mit noch viel mehr Recht als Paulus könnte er fragen:

*Wer wird schwach, und ich bin es nicht mit ihm?*

*Wer erleidet Ärger, und ich fühle keinen brennenden Schmerz?* (2 Kor 11,29)

An drei Stellen seines Engagements steigert sich diese Anteilnahme jedoch zur vollen Identifikation: bei seinem Verhältnis zum Gottesreich, zum Menschensohn und zu dem Prinzip von beiden, zu Gott.

Im Zentrum der Botschaft Jesu steht, daran lassen schon die ältesten Zeugnisse keinen Zweifel, das Gottesreich. Ihm gehört nach Markus sein erstes in der Öffentlichkeit gesprochenes Wort:

*Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nahegekommen. Werdet anderen Sinns und glaubt an das Evangelium!* (1,15)

und nach Lukas sein letzter Gedanke, wenn er auf die Bitte des Mitgekreuzigten „Jesus, denk an mich, wenn du mit deinem Reich kommst“, antwortet:

*Verlaß dich darauf: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein!* (23,42f)

Und nicht nur dies; der Verkündigung des Gottesreichs widmet er auch seine höchste Geistes- und Gestaltungskraft. Für sie schuf er in seinen Gleichnissen eine eigene Sprache; und er bekräftigte sie mit seinen Zeichen und Wundern. Das aber hat seinen Grund darin, daß er die Sache des Gottesreichs ganz zu der seinen machte, daß er sie mit dem Einsatz seiner ganzen Existenz vertritt. Wenn irgendwo, dann schlägt hier, bei der Proklamation des kommenden und doch schon gegenwärtigen, verborgenen und doch schon sichtbar anbrechenden Gottesreichs, sein Herz. Denn erst in ihm weiß er die gehetzten und geplagten Menschen, deren Elend ihm so brennend nahegeht, geborgen; erst dort weiß er sie freigegeben für Gott.

Etwas Ähnliches läßt sich in Jesu Worten vom Menschensohn beobachten. Zwar meinen die meisten dieser Aussprüche unmißverständlich ihn selbst in seiner Sendung, seinem Kampf und seinem Leiden. Doch gibt es daneben eine kleine Gruppe von Menschensohn-Worten – und es sind nicht zufällig die ältesten –, in denen das offensichtlich nicht der Fall ist. Dann heißt es etwa:

*Wer sich meiner und meiner Worte vor diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters kommt mit den heiligen Engeln.* (Mk 8,38)

Hier ist der Menschensohn noch ein anderer als Jesus, ein Himmelswesen, von Engeln umgeben, wie ihn sich die spätjüdische Endzeit-erwartung vorstellte. Was dann geschah, liegt im Dunkel, so daß sich

nur Mutmaßungen anstellen lassen. Aber irgendwann, als sich die Situation wohl bereits zuspitzte, muß der Augenblick gekommen sein, da Jesus im Vertrauen auf Gott begann, sich mit dem Menschensohn gleichzusetzen und sich selbst in seinem Hoheitsbild wiederzuerkennen. Infolgedessen begann sich das anfänglich ganz himmlische Bild allmählich mit irdisch-menschlichen Zügen zu füllen. Seitdem war der Menschensohn in der Sehweise Jesu nicht mehr nur der aus der himmlischen Herrlichkeit Kommende, sondern auch der auf Erden Wirkende, der Sünden vergibt (Mk 2,10), der sich der Zöllner und Sünder annimmt (Mt 11,19) und trotz aller Menschenliebe noch nicht einmal einen Platz hat, wohin er seinen Kopf legen könnte (8,20); seitdem war er das Hochbild Jesu.

Wenn man sich schließlich fragt, welchem Typus von religiöser Existenz man Jesus zuordnen könnte, dann noch am ehesten dem prophetischen. Mit den Propheten hat er vor allem dies gemeinsam, daß er wie sie einen Auftrag Gottes auszurichten hat und daß er dabei – so vieles ihn mit den Menschen verbindet – grundsätzlich auf seiten Gottes steht. Doch bleibt ein fundamentaler Unterschied. Beim Propheten trifft dies nur für die Dauer seiner Sendung zu; danach fällt er – oft kläglich – in die Reihe der Menschen zurück. Jesus dagegen bleibt bei Gott. Bei ihm weiß sich schon der Zwölfjährige zu Hause:

*Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?*  
(Lk 2,49)

Und ihm klagt noch der Gekreuzigte, so paradox dies klingt, seine Gottverlassenheit:

*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*  
(Mk 15,34)

Das aber heißt, daß zu den Akten der Identifikation, die das Selbstbewußtsein Jesu prägen, auch diese dritte, geheimnisvollste, gehört: seine Identifikation mit Gott. Und erst diese dritte gibt den beiden andern ihre Gültigkeit und ihr Recht. Denn erst durch sie wird einsichtig, weshalb sich Jesus in der Himmelsgestalt des Menschensohnes wiedererkennen konnte und weshalb er sich die Sache des Gottesreichs so zu eigen machte, als ginge es dabei um ihn selbst.

Wenn wir uns von hier aus nun nochmals der Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu zuwenden, werden wir mit voller Überzeugung sagen dürfen, daß sie allen Zweifeln zum Trotz nicht ins Leere führt. Kein Anlaß also, sie uns ausreden zu lassen! Anlaß dafür aber um so mehr, sich gleich den Jüngern der ersten Stunde der Frage Jesu zu stellen:



*Ihr aber, für wen haltet ihr mich?*

Jetzt können wir darauf mit dem Petrus-Wort des Lukas-Evangeliums antworten:

*Für den Gesalbten Gottes!*

Denn wir haben festen Boden unter unsern Füßen. Doch sollten wir dabei nicht vergessen, daß keine noch so geheiligte Formel das Geheimnis Jesu ganz auszumessen und auszudrücken vermag. Deshalb behält auch die Antwort des Tomas in dem nach ihm benannten Evangelium ihr gutes Recht:

*Meister, mein Mund bringt es nicht über sich zu sagen, wem du gleichst.*

Dann bleibt es der stummen Zwiesprache mit ihm, dem Fragenden, überlassen zu klären, wer er für einen jeden von uns ist.

## II. Das innere Leiden

Trotz ihrer schlichten Erzählweise sind die Evangelien weit mehr das Ergebnis sorgfältiger Gestaltung, als gemeinhin von ihnen angenommen wird. Wie die Bibel als ganze geben auch sie eine Reihe von Hinweisen nicht so sehr durch das, was sie sagen, als vielmehr durch die Art, wie sie es sagen. Nachdem Quellenforschung, Textanalysen und Methodenfragen jahrzehntelang fast das gesamte Interessensfeld einnehmen, ist es an der Zeit, auch dem Gestaltproblem wieder stärkere Beachtung zu schenken.

Eine derartige Frage stellt sich, sobald man den Stilbruch beachtet, der in sämtlichen Evangelien beim Eintritt in die Leidensgeschichte festzustellen ist. Bis dahin wird alles in zügigem Tempo, oft sogar großflächig und in Eile, erzählt, ganz so, als könne der Berichterstatter nicht rasch genug zum Ziel seiner Erzählung, der Passion, gelangen. Mit ihrem Beginn verlangsamt sich dann umgekehrt das Zeitmaß auffällig. Gleiten die Berichte zuvor über Jahre und Monate hinweg, so zählen sie jetzt buchstäblich die Stunden. Man merkt: auf die Passion und ihre möglichst plastische Darstellung kommt es den Evangelien hauptsächlich an. Auf ihr liegt das erzählerische Gewicht. Man hat den Tatbestand dadurch hervorgehoben, daß man die Evangelien als „Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung“ (MARTIN KAHLER) bezeichnete. Man könnte auch von einem Symphoniesatz sprechen, der nach langer Exposition zur Durchführung seiner Themen übergeht.

Aber trifft dieses Bild auch wirklich zu? Ist der Lebensbericht mit der Leidensgeschichte wie die Introduction mit dem Hauptteil verklammert? Wer dem Leitfaden dieser Frage folgend nach greifbaren Zusammenhängen sucht, sieht sich enttäuscht. Seine Suche endet mit einem Mißerfolg. Zwar stößt er wiederholt auf Aussagen, in denen Jesus direkt oder indirekt von der Unausweichlichkeit seines Leidens spricht; so auf den von hochgespannter Wegsicherheit zeugenden Spruch, mit dem Jesus die Warnung vor den Mordplänen seines Landesherrn Herodes kontert:

*Geht und meldet diesem Fuchs: siehe, ich treibe Dämonen aus und wirke Heilungen heute und morgen und am dritten Tag bin ich am Ziel. Doch heute und morgen und am Folgetag muß ich weiterwandern; denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkommt!* (Lk 13, 32 f)

Indessen sind diese formellen Leidensweissagungen ohne weiteres als Bildungen zu erkennen, in welchen die nachösterliche Gemeinde ihre Sinndeutung des Todesschicksals Jesu zum Ausdruck brachte. So führt der Weg über die äußeren Fakten nur ein paar Schritte weit, jedoch längst nicht bis ans Ziel. Dennoch: den von der Form der Evangelien in Aussicht gestellten Kontext muß es geben; sonst fielen Leben und Leiden, man könnte sogar sagen: Leben und Werk beziehungslos auseinander. Das aber kann auf keinen Fall von dem angenommen werden, der sein Lebenswerk durch die stellvertretend erlittene Passion krönte. Wie bei keinem anderen war bei ihm das Denken die Frucht seines in den Tod ausmündenden Lebenswerks und dieses die tätig-leidende Gegenprobe seines Denkens. Davon rührt es her, daß sich bei ihm die Person im Werk widerspiegelt und daß sein Leiden zu seinem Leben hinzugedacht werden muß. Wie läßt sich diese Einheit aber trotz der fehlenden äußeren Belege glaubhaft machen?

In dieser Frage erweist sich keiner so wegekundig wie SÖREN KIERKEGAARD, der in seiner ‚Einübung im Christentum‘ (von 1850) erklärt:

*Besonders in früheren Zeiten ist viel und oft von den Leiden Christi geredet worden, wie er verspottet, gegeißelt und gekreuzigt worden sei. Darüber aber scheint man eine ganz andere Art von Leiden zu vergessen, das Leiden der Innerlichkeit, das Seelenleiden, oder das, was man das Geheimnis seiner Leiden nennen müßte, welches von seinem Leben in der Unkenntlichkeit untrennbar war, von seinem ersten Auftreten an bis zum letzten<sup>1</sup>.*

Doch worin besteht dieses verborgene Leiden Jesu, dessen Spuren Kierkegaard allenthalben, auch in den scheinbar glücklichen Episoden seiner Lebensgeschichte, wiederzuerkennen glaubt? Kierkegaard antwortet:

*Er leidet dadurch, daß er von seinen Freunden verraten wird, daß er allein steht, verlacht, verspottet, bespion, im Dornenkranz und Purpurmantel . . . ; allein unter seinen rasenden Feinden – in dieser entsetzlichen Umgebung, verlassen von allen seinen Freunden – Welch fürchterliche Einsamkeit!<sup>2</sup>*

Mit dem Gedanken der Einsamkeit, die hier nur deshalb so fürchterliche Ausmaße annimmt, weil sie lebenslang ‚eingübt‘ worden war, streift Kierkegaard jedoch nur das, was er letztlich meint. Denn so, fährt er fort,

*kann auch ein Mensch leiden – er kann dieselben Mißhandlungen erdulden, kann es erleiden, daß ihn sogar der beste Freund verläßt; aber doch auch nicht mehr; wenn dies überstanden ist, ist der Leidenskelch eines Menschen geleert. Ihm dagegen wird er noch einmal gefüllt, der allerbitterste Kelch: er leidet, weil dieses sein Leiden für die wenigen Glaubenden zum Ärgernis werden könnte und tatsächlich wird<sup>3</sup>.*

Was aber heißt das konkret? Der Entdecker der verborgenen Passion antwortet darauf zweifach, indem er, kühn wie kaum ein anderer, die eigene Leidensgeschichte zur Aufschlüsselung benutzt. Wie er in seinem unglücklichen Verhältnis zu REGINE OLSEN seine Liebe unter der Maske des frivolen Lebemenschen verbarg, um dem aus religiösen Gründen betriebenen Bruch mit der Verlobten vorzuarbeiten, so deutet er nun Jesus als den Gott, der sich aus Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Fassungskraft unkenntlich machte und unter dieser Selbstverhüllung zugleich unendlich litt; denn wenn die Unkenntlichkeit das Bitterste ist, was Menschen sich antun und aneinander leiden können, dann erst recht im Fall des Gott-Menschen:

*Der wahre Gott kann nicht direkt kenntlich sein; aber um die direkte Kenntlichkeit . . . möchten ihn die Menschen, zu denen er kam, als um eine unbeschreibliche Linderung bitten und anflehen. Und aus Liebe wird er Mensch. Er ist die Liebe; und doch muß er in jedem Augenblick, den er auf Erden verbringt, alles menschliche Mitleid und alle menschliche Fürsorge gleichsam kreuzigen<sup>4</sup>.*

Denn nur so, als die zurückgehaltene Liebe und die verhüllte Wahrheit, wird Jesus, wie Kierkegaard hinzufügt, Gegenstand des Glau-

bens. Leidend an seiner Unkenntlichkeit, ermöglicht er unsern Glauben. Kein Wunder, wenn Kierkegaard versichert:

*Dies Leiden kann kein Mensch begreifen, und es begreifen wollen, wäre Vermessenheit<sup>5</sup>.*

Und doch ist dies noch der vergleichsweise mildere Aspekt. Seinen Höhepunkt erreicht das geheime Leiden Jesu erst dort, wo der Fall des Ärgernisses eintritt. Die sich kreuzigende Liebe ist nicht in dem Sinne unkenntlich wie eine verwischte Schrift oder ein verhülltes Bild. Im Gegenteil: sie äußert sich weiterhin, jetzt nur in einer ganz menschlichen Sprache. Anstatt, wie es ihr zukäme, zu befehlen, wird sie zur Einladung an alle, die nach einem Ort der Ruhe und Erneuerung Ausschau halten. In keinem Herrenwort verfaßt sich dieser Liebeswille so klar wie in dem Heilandsruf:

*Kommt her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten;  
ich will euch Ruhe geben! (Mt 11,28)*

Man sollte meinen, daß dieser Ruf mit unwiderstehlicher Gewalt an die Herzen aller, zumal der Bedrängten, dringt. Doch das Gegenteil ist der Fall. Wenn die Liebe Jesu weniger gäbe als sich selbst oder wenn sie sich wenigstens unter bestimmten Bedingungen, etwa im Zug besonderer Interessen und Zwecke, gäbe, wäre sie erträglich. Da sie sich aber im Zustand der Kreuzigung, in dem sie sich befindet, bedingungslos und unbedingt gibt, fehlt jeder Vorwand, sich ihr zu entziehen. Das fällt wie eine jähe Verfinsterung auf sie zurück. Wo alles Güte und Milde ausstrahlte, erscheint mit einem Mal ein Zerrbild, das Furcht und Schrecken einflößt. Ein unübersehbares Gedränge von denen war zu erwarten, schreibt Kierkegaard dazu, die der Einladung Jesu Folge leisten. In Wirklichkeit bietet sich jedoch genau der entgegengesetzte Anblick:

*ein unübersehbares Gedränge von Menschen, die zurückweichen und schauern und endlich losstürmen und alles niedertreten, so daß man, sollte man nach dem Ausfall auf das Gesagte schließen, eher annehmen müßte, daß gesagt wurde: weg von mir, ihr Ruchlosen, procul o procul este profani, als: Kommt her!<sup>6</sup>*

Das stürzt die Liebe Jesu in einen Abgrund von Leid und Qual. Es ist die Qual der verkannten, zurückgewiesenen und dadurch in ihrem Innersten verletzten Liebe. In Kierkegaards Umschreibung heißt das:

*O, mit offenen Armen dazustehen und: kommt her!  
zu sagen – und dann fliehen alle, fliehen nicht nur,  
sondern fliehen, weil sie sich geärgert haben.  
O, Heiland der Welt zu sein!<sup>7</sup>*

Getroffen von der ganz unerwarteten Flucht-Reaktion der Gerufenen, verfällt die Liebe hier unvermittelt in den Zustand der Agonie. Die ausgebreiteten Arme verharren wie gebannt in dem Gestus, der mit einem Mal kein Ziel, keinen Sinn mehr hat, in dieser Sinnlosigkeit jedoch eine andere Gebärde vorwegnimmt, die qualvolle Armausbreitung des Gekreuzigten, die Gestalt des Kreuzes. Damit ist der gesuchte Zusammenhang von Lebenswerk und Passion für einen jeden, der Augen dafür hat, gefunden. Was sich als die gemeinsame Struktur in beidem, Leben und Leiden, durchhält, ist das Kreuz, an das die Liebe hier wie dort geschlagen ist. Sachlich bezeichnet ist dies das Ärgernis, das die Liebe Jesu schon zu seinen Lebzeiten auf den Kreuzweg verweist und in seiner Passion als das schon immer Vorgefühlte und Vorgeleitene manifest wird. Kreuz und Ärgernis bilden eine unaufheb- bare Einheit. Schon beim ersten Aufflackern des Ärgernisses, der nach dem Lukas-Bericht (4,16–30) durch eine turbulente Szene beendeten Antrittspredigt Jesu in der Synagoge seiner Heimatstadt, fällt, tödlich ernst, der Kreuzesschatten auf ihn.

Von da aus zieht sich eine zunehmend dunklere Schattenlinie bis hin zu jener Szene, in der eine entmenschte Soldateska ihren makabren Spott mit Jesus treibt und ihn dabei zum Zerrbild seiner selbst und seiner Liebe entstellt. Hier, in der von Mattäus, Markus und Johannes überlieferten Verhöhnungsszene, verfremdet sich die Gestalt Jesu zu jenem Schreckensbild, welches das Ärgernis immer schon in ihr wahr- zunehmen glaubte. Er, der gänzlich Wehrlose, der es noch in Getse- mani abgelehnt hatte, seine Wundermacht zu seiner Errettung zu nut- zen, wird in einer grausamen Travestie zum Despoten stilisiert, der im vollen Ornat seiner Herrschaft erscheint: den Dornenkranz als Dia- dem auf dem Kopf, den Purpurmantel als Königsmantel um die Schultern, das Rohr als Zepter in der Hand. Hier feiert nicht nur, wie die übliche Erklärung will, eine entmenschte Phantasie ihren makabren Triumph. Ungleich Wesentlicheres geschieht: eine lang unterschwellig verlaufende Entwicklung bricht durch und bestimmt mit blutiger Eindringlichkeit die ganze Szene. Das aber heißt um- gekehrt, daß in der Passion und zumal in der Verhöhnung Jesu durch die Soldateska nicht etwas völlig Unkoordinierbares eintritt, sondern die Konsequenz dessen, was sich schon früh, spätestens seit der Ableh- nung Jesu in seiner Heimatstadt, anbahnte.

Nun fällt auch auf die Zwischenglieder Licht, vor allem auf den Epilog zur johanneischen Brotrede, auf deren Bedeutung MARTIN BUBER in seiner unter dem Titel ‚Zwei Glaubensweisen‘ vorgelegten

Kritik des Christentums aufmerksam machte<sup>8</sup>. In manchen brandet nur der sprichwörtlich blinde Haß gegen Jesus an, ein Haß, der nichts wahrnimmt und darum auch nur als blind wütendes Geschehen jenseits der Wahrheit hingenommen werden kann. Hier jedoch, in der Szene des großen Abfalls, bestimmen nicht Blindheit und Haß, sondern allenfalls Enttäuschung und Resignation den Gang der Ereignisse. Und deshalb kommt hier auch ein wirkliches Motiv ins Spiel, das tiefere Zusammenhänge freilegt. „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh 6,35.48), hatte Jesus versichert und damit seine Sendung auf einen besonders einfachen und einleuchtenden Nenner gebracht. Nichts wäre mehr zu erwarten gewesen, als daß die Ohrenzeugen dieses Ausspruchs aus vollem Herzen zustimmten, daß sie, bildlich gesprochen, auf ihn einstürmten, um ihm das Lebensbrot, als welches er sich ihnen selber zugesprochen hatte, aus der Hand zu reißen. Statt dessen bietet sich das entgegengesetzte Bild, wie es Kierkegaard, düster und peinigend, beschworen hatte: „ein unübersehbares Gedränge von Menschen, die zurückweichen und schauern und endlich losstürmen und alles niedertreten“, ganz so, als hätte sie tödlicher Schrecken gepackt. Wenn irgendwo, muß hier das erfragte Motiv zu finden sein. Doch woher soll hier, wo weit und breit nur reine, bedingungslos sich schenkende Liebe zu registrieren ist, ein derartiger Schrecken kommen? Die Antwort kann nur lauten: gerade aus der Bedingungslosigkeit dieser Liebe! Daß es dieser Liebe gegenüber keine Ausflucht, keinen Vorwand gibt, erklärt ihre Verdüsterung zu einem Schreckbild nur zu einem Teil.

Schwerer noch als ihre Unbedingtheit fällt die Tatsache ins Gewicht, daß sich der Liebende in ihr selber gibt. Nicht umsonst sagt Jesus: „Ich bin das Brot des Lebens“, anstatt, wie man erwartet hätte: „Ich gebe euch das Brot des Lebens.“ Gemessen an der durchschnittlichen Aufnahmebereitschaft nimmt sich das wie eine ungeheuerliche Überforderung aus. Wo von Jesus etwas nach Art der gewohnten Zuwendungen erhofft wurde, bietet er sich selbst als Helfer und Hilfe an. Das wirkt auf seine Zuhörer so, als halte er anstatt des versprochenen Brotes tatsächlich Steine in seinen Händen.

Kein Zweifel: in dieser Selbstgewährung der Liebe Jesu liegt der Grund des durch sie erregten, an ihr sich immer neu entzündenden Ärgernisses. Indessen ist das Ärgernis nicht nur der Anfang der Passion und der sie bedingenden Verdüsterung Jesu, sondern auch der eindringlichste Hinweis auf ihn. Wie ein Schatten läßt es sein Profil nur um so plastischer hervortreten. Mehr noch: es ist der Schatten,

dem als Lichtseite der Glaube entspricht. Denn das Motiv des Ärgernisses ist, ins Positive gewendet, das Motiv der gläubigen Verbindung mit Jesus. Es voll zur Geltung – und Wirkung – gelangen lassen, setzt freilich einen Umbruch der gesamten Denkweise voraus. Denn diese geht darauf aus, die auf uns einströmenden Eindrücke zu verdinglichen und aus der damit gewonnenen Distanz zu interpretieren. Auch Jesus will wahr- und wertgenommen werden, jedoch nicht auf diese Weise. Die Wahrheit, in der er sich zeigt, hat ihn zur Mitte, und die Liebe, die er erweist, ist die Gewährung seiner selbst. Darin besteht das Gesetz, dem sich ein jeder beugen muß, der zu Jesus in ein sachgerechtes Verhältnis treten will. So gesehen, ist das Ärgernis nicht nur eine Alternative und ein Fingerzeig, sondern auch – und vor allem – die Warnung, auf halbem Wege stehen zu bleiben. Man kann Jesus nicht nur dadurch verfehlen, daß man sich ihm verweigert; verhängnisvoller noch wirkt sich vielmehr der Versuch aus, ihn auf das Koordinatennetz der gewohnten Verhältnisse festzulegen und die Beziehung zu ihm auf den damit ausgelegten Bahnen anzustreben.

Es ist ein leidvoller und schwieriger Weg, der schließlich in diese Einsicht ausmündet. Leidvoll, weil er durch die lebenslange Passion Jesu gebahnt ist. Und schwierig, weil er über den schwer ersichtlichen Zusammenhang von Lebens- und Leidensgeschichte führt. Entsprechend groß ist die Tragweite des Erkannten. Sie betrifft zum ersten das im Glauben gewonnene Verhältnis zu Jesus, zum zweiten die darin gründende Praxis und zum dritten die Theorie von beiden, die Theologie. Was den Glauben betrifft, so konzentriert er sich in der gewonnenen Sicht vollends auf Jesus. Hier reicht KIERKEGAARD als Führer nicht mehr aus, obwohl er wie kein anderer vor ihm die zeitüberwindende Kraft des Glaubens herausstellte:

*Solange es . . . einen Glaubenden gibt, muß dieser – sonst wäre er ja gar nicht gläubig geworden – stets ebenso gleichzeitig mit Jesu Gegenwart gewesen sein und bleiben wie die (tatsächlich) Gleichzeitigen. Diese Gleichzeitigkeit ist die Bedingung des Glaubens; genauer: sie ist der Glaube<sup>9</sup>.*

Weiter führt ein Wort PASCALS, der es als die „einzige und wahre Tugend“ bezeichnet, sich selbst zu hassen und ein wahrhaft der Liebe würdiges Wesen zu suchen, und der dem die bemerkenswerte These hinzufügt:

*Da wir aber nichts lieben können, was außer uns ist, muß man ein Wesen lieben, das in uns ist, ohne mit uns selbst identisch zu sein, und das für einen jeden Menschen Wirklichkeit ist. (§ 485)*

Hier ist weder vom Glauben noch von Jesus die Rede. Und doch gibt es kaum einen Gedanken, der beide so eng in Beziehung setzt wie dieser. Man braucht ihm zur Gegenprobe nur das Epheserwort an die Seite zu stellen, das sich wie eine verdeutlichende Vorwegnahme dessen anhört, was die Pascal-Stelle unausdrücklich sagt:

*Christus wohne durch den Glauben in euren Herzen, und in der Liebe sollt ihr fest verwurzelt und gegründet sein.* (3,17)

Selbst wenn Pascal auf allgemeine Weise an Gott gedacht haben sollte: Erst hier, in Jesus, dem ‚Gott der Menschen‘, ist das ‚Wesen‘ gefunden, das in uns ist, ohne mit uns physisch eins zu sein, und so die Bedingung des Geliebtwerdenkönnens wie kein anderes erfüllt. Dies aber nicht nur, weil es die mystische Einwohnung Jesu gibt, wie sie der Epheserbrief mit dem Bild seiner Einwohnung im Herzen des Glaubenden verdeutlicht, sondern auch aus dem umgekehrten Grund. Ursprünglicher als die individual-mystische Vorstellung von der Verbundenheit eines jeden einzelnen mit Jesus ist nämlich die sozial-mystische von unserer gemeinsamen Einwohnung in seinem weltweit geöffneten, allen ‚beziehbar‘ gewordenen Selbstsein. Es ist dies die Sicht der Synoptiker, die, obwohl der Fixierung nach später als Paulus, doch überlieferungsgeschichtlich näher als dieser an Jesus und seine Botschaft heranführt.

Hier sucht Jesus nicht Aufnahme bei den Seinen. Das Umgekehrte geschieht vielmehr: er bietet sich ihnen als Halt und Herberge an. Eine Schlüsselrolle spielt dabei das von ihm proklamierte Gottesreich, das jetzt in seiner grundlegenden Identität mit Jesus ersichtlich wird. Denn die Art, wie Jesus von diesem Zentralthema seiner Botschaft redet, läßt erkennen, daß das Gottesreich – bei aller Verwurzelung des Gedankens in alttestamentlichen Vorstellungen – nichts neben und außer ihm ist, sondern er selbst, ausgelegt in eine soziale Lebensgestalt. So gesehen ist die Botschaft vom Gottesreich die zu nahezu dinglicher Intensität gesteigerte Einladung Jesu zur Lebensgemeinschaft mit ihm. Daran bemißt sich die Aneignung der Botschaft im Glauben. Glauben ist mehr als nur die Zustimmung zu dem in und mit der Botschaft Gesagten. Glaubend gehen wir vielmehr buchstäblich in das von Jesus erschlossene, durch seine Selbsterschließung zugänglich gewordene Reich der Wahrheit, der Liebe und des Friedens ein. Glaubend wurzeln wir uns ein in ihm.

Dem entspricht die vom Glauben geforderte und zugleich getragene Praxis. Wenn der Helfer die Hilfe ist und wenn sich der Kündler des Gottesreichs in seiner Botschaft selbst mitteilt, dann geht es bei der



Praktizierung seiner Botschaft keinesfalls nur um einzelne, auf bestimmte Programmziele abgestimmte Aktivitäten. Das käme über den Rahmen der üblichen Anweisungen zu einem sittlich geregelten und genormten Leben nicht hinaus. So notwendig diese aber auch immer sind; in seiner Lebensnot ist dem angeschlagenen Menschen dieser Zeit damit nicht geholfen. Er braucht die Hilfe, in der sich der Helfer selber gibt, und das heißt konkret: er braucht Erweise der ihn in seinem Existenzakt abstützenden und auf dem Weg seiner Selbstverwirklichung begleitenden Liebe.

Das gewonnene Verständnis von Glaube und Liebe setzt sich fort in die Forderung nach einer konkretisierten Theologie. Zwar ist die Theologie im Prinzip Theorie dessen, was in Glaube und Liebe gelebt wird. Doch darf sich das nicht in der Weise äußern, daß der theologische Gedanke nur abstrakte Umrisse bietet und die Ausmalung dem Vermögen des einzelnen überläßt. Vielmehr muß er mit der Form auch den Inhalt vermitteln, und das heißt: er muß die Inhalte so darstellen, daß sie dadurch erfahrbar – und glaubhaft – werden. Und er darf es insbesondere nicht dabei bewenden lassen, seinen Zentralgedanken, das Geheimnis Jesu, lediglich mit den durch die Überlieferung sanktionierten Formulierungen zu umschreiben. Vielmehr muß es ihm um eine Vergegenwärtigung Jesu zu tun sein, weil sich die Richtigkeit der Formeln erst durch die Erfahrung der lebendigen Gegenwart erweist. Mochten früheren Generationen die abstrakten Formeln genügen, so doch keineswegs mehr dem Menschen dieser Zeit. Er erwartet von der Aussage, zumal von der ethischen und religiösen, auch immer eine empirische Vergewisserung des Gesagten. Darum genügt seinem Anspruch erst eine konkrete Theologie, die mit dem Willen zur Verwirklichung dadurch einen Anfang macht, daß sie sich, indem sie von Jesus redet, zugleich um die Vergegenwärtigung seiner selbst und seines Reiches bemüht und, indem sie zum Glauben ruft, auch Glaubenserfahrung vermittelt.

Wenn der Zusammenhang von Leben und Leiden Jesu so wichtig ist, wie diese Konsequenzen erkennen lassen: Müßte dann dieser Zusammenhang nicht noch viel plastischer als nur in solchen Folgerungen in Erscheinung treten? Das ist tatsächlich der Fall, sofern man nur die Szene mit anderen Augen sehen lernt, die nach traditioneller Auffassung lediglich den Auftakt der Leidensgeschichte bildet: Getsemani. Hier mündet das Leben ein in die Passion; denn die Bitte:

*Bleibt hier und wacht mit mir!* (Mt 26,38)

liegt auf derselben Linie wie die große Einladung:

*Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten;  
ich will euch Ruhe geben. (Mt 11,28)*

Mehr noch: die Bitte Jesu ist diese Einladung, jetzt nur gesteigert zu einem dringlichen Appell an diejenigen, die bei ihm Ruhe fanden und die er nun seinerseits um Beistand angeht in seiner Herzensnot. Weil er sie ruft, wird hier das Leben präsent im Leiden; weil sie sich ihm versagen, wird das lebenslang getragene Leiden manifest, beginnt hier die Passion. So laufen in Getsemani alle Linien zusammen, auch die von Glaube und Liebe gebildeten, die uns über den Zeitenabstand und den Todesabgrund hinweg mit Jesus verbinden. Getsemani ist der Ort unserer räumlichen und zeitlichen Nähe zu ihm, der Ort der gemeinsamen Anwesenheit und Gegenwart. Das eine sagt NIKOLAUS VON KUES in seinem Lehrschreiben an einen Novizen des Klosters Mont-Oliveto bei Siena, dem er zu bedenken gibt:

*Wenn du an diesem abgelegenen Platz nicht Christus mit seinen  
Aposteln anwesend findest, bist du nicht da, wo du sein sollst.*

Das andere bringt mit der Eindringlichkeit des Ergriffenen PASCALS Meditation über das Geheimnis Jesu zum Ausdruck, wenn sie versichert:

*Jesus befindet sich im Todeskampf bis ans Ende der Welt.  
Solange darf man nicht schlafen!*

# Gründonnerstag

## I. Das Wort als Weg

Unter den Rätseln und Wundern des Johannes-Evangeliums ist das der Abschiedsreden eines der größten. Zuvor und danach herrscht äußerste Spannung; Spannung, die zum Äußersten treibt. Zuvor ist es, zumal bei der Entlarvung des Verräters, die Stille vor dem Sturm; danach der tobende Orkan, der mit der Katastrophe endet. Aber dazwischen, in den vier Redekapiteln, ist das alles wie vergessen und ausgelöscht. Anstatt der demütigen Gebärde der Fußwaschung und des erschütternden Dramas der Passion gilt hier nur eins: das Wort des Herrn. Aber was für ein Wort! Ein Wort von solcher Mächtigkeit, daß man darüber die losbrechenden Gewalten vergißt. Ein Wort sodann von solcher Leuchtkraft, daß der Satz, den der Evangelist kurz zuvor geschrieben hatte, geradezu gegenstandslos wird: dieses unheimliche „Es war aber Nacht“ (13,30). Und schließlich ein Wort von so überströmender Liebe, daß darüber die ganze Ohnmacht des Hasses offenkundig wird.

Außerlich besehen wirken die langen Redestücke freilich wie ein Einschub von fremder Hand, fast wie ein Fremdkörper, der die Komposition des Evangeliums zu durchbrechen scheint. Dennoch wird diese durch die Abschiedsreden in einem höheren Sinn gewahrt und bestätigt. Denn es ist, als gehe hier, auf dem Höhepunkt von Jesu Lebens- und Leidensgeschichte, der Blick des Evangelisten nochmals zum Anfang des Ganzen zurück. Dort hatte er Jesus als das ewige, um der verfinsterten Welt willen fleischgewordene Wort Gottes vorgestellt: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Nun läßt er Jesus selbst zu Wort kommen. Und dies nicht nur beiläufig wie bei den vorangehenden Reden, in denen Jesus seine Taten erklärte oder sich seiner Feinde erwehrte. Nicht okkasionell also, sondern absolut. In den Abschiedsreden spricht Jesus allein um des Wortes willen. Darum erklingt hier sein Wort auch reiner, voller, mächtiger als sonst. Wer wissen will, was es mit dem Wort des Herrn – und mit dem Wort überhaupt – auf sich hat, kann darum gar nichts Besseres tun, als dieser werthafte Selbstmitteilung Jesu nachzusinnen.

Versucht man, ihre strömende Fülle aufzugliedern, so bietet sich dafür jener Ausspruch an, in welchem Jesus sich selbst erklärt. Der Satz ist in eine kleine, aber lebendig bewegte Szene eingefügt. Jesus hatte von seinem bevorstehenden Weggang gesprochen, das aber mit einer Gezieltheit, die den Jüngern die Distanz zum Meister schmerzlich zum Bewußtsein bringen mußte: „Wohin ich gehe, wißt ihr ja, und auch den Weg kennt ihr“ (14,4). Da erhebt Thomas, der Schwerblütige, Schwebewegliche, Widerspruch: „Herr, wir wissen nicht einmal, wohin du gehst, wie sollen wir da den Weg kennen!“ (14,5) Und Jesus: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14,6). Das sagt der, der nach dem Eingangswort des Evangeliums das leibhaftige Wort Gottes ist. Darum darf dieser Ausspruch als eine Art Leitfaden für die Frage nach dem Sinn seines Redens gelten. Was er ist, ist auch sein Wort: Weg, Wahrheit, Leben.

Schon in der täglichen Umgangssprache zeigt sich ein Zusammenhang zwischen Wort und Weg. Wir werden nach dem Weg gefragt und erklären ihn durch unser Wort. Oder wir versuchen, jemand ein gutes Wort mit auf den Weg zu geben. Was wir freilich nicht vermögen, ist dies: jemandem durch unser Wort einen Weg zu bahnen. Und eben das vollbringt das Wort des Herrn, ohne daß es deswegen die beiden menschlichen Möglichkeiten überginge. Auch das Wort der Abschiedsreden zeigt einen Weg. Man kann sogar mit gutem Grund feststellen, das sei seine erste und vordringliche Absicht. Nicht als spreche es andauernd von dem Weg, den wir zu gehen hätten. Es zeigt ihn vielmehr wirklich, und dies durch die ganze Art, wie es von den Dingen spricht. Und es spricht von sehr konkreten Dingen: Von Geburt und Tod, Freude und Leid, Friede und Streit. Doch steht das alles in einer neuen Dimension. Wenn wir von der Geburt eines Menschen sprechen, meinen wir wirklich, daß er ‚zur Welt gekommen‘ ist und darin seinen wenn auch noch so bescheidenen Platz gefunden hat. Und genauso wie hier ist unser Sprechen insgesamt darauf gerichtet, uns in die bestehenden Verhältnisse einzubürgern und uns Orientierungshilfen dafür zu verschaffen. Anders das Wort Jesu. Zwar spricht es die Wirklichkeit in ihrer ganzen Härte an, wenn es von der Angst der Mutter redet, die ihrer Stunde entgegenseht. Und es weiß auch von der Freude, die alsbald nach der Geburt die ausgestandene Qual überstrahlt. Das alles aber bringt Jesus nur zur Sprache, um die Jünger zum tieferen Verständnis seines Gehens und Kommens, der notvollen Trennung von ihm und der wiedergeschenkten Gemeinschaft mit ihm zu führen. So behalten die Dinge für ihn zwar durchaus ihr Gewicht;

doch werden sie ihm unter der Hand zum Gleichnis und Hinweis auf das, wofür zu leben einzig verlohnt. Ständig setzt er das Dasein in der Welt voraus, aber als etwas, das es zu überwinden und zu verabschieden gilt, so wie er nun selbst Abschied nimmt von den Seinen.

Schon mit dem Eingangswort hatte Jesus die größere Dimension jenseits von Raum und Zeit aufgestoßen. Doch hatte er davon gerade nicht wie von etwas Jenseitigem, Fernliegendem und in seiner Ferne Fremdartigem gesprochen, sondern als von dem wahren und definitiven Zuhause:

*Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen.*

*Wäre es nicht so, dann hätte ich es euch gesagt.*

*Ich gehe hin, euch eine Stätte herzurichten. (14,2)*

Damit mußten sich für die Jünger die gewohnten Verhältnisse in ihr Gegenteil verkehren. Dort, wo sie nicht waren, lag das Ziel. Dorthin ging ihnen Jesus voran und mit ihm alles, was für sie Heimat, Geborgenheit und Leben bedeutete. Und er ging nur deshalb voraus, um für sie die Stätte bleibender Gemeinschaft mit ihm zu schaffen:

*Wenn ich dann hingegangen bin und euch eine Stätte hergerichtet habe, komme ich wieder und hole euch zu mir, damit auch ihr da seid, wo ich bin. (14,3)*

Mußten vor diesem Ausblick die Verhältnisse, unter denen sie lebten, nicht entscheidend an Wert und Evidenz verlieren? Mußte ihnen das Gewohnte nicht auf einmal gewöhnlich, das Vertraute nicht sinnentleert und, in seiner plötzlich wahrgenommenen Vorläufigkeit, belanglos vorkommen? Mußte ihnen die Welt nicht zur Fremde, bestenfalls zu einem kurzfristigen Aufenthalt werden, während sich jenseits von ihr die wahre Heimat auftat? Aber es wäre zu wenig, wollte man nur diesen Entfremdungseffekt in Rechnung stellen, der von dem Wort Jesu ausging. Es machte sie an sich und ihrer Welt nicht irre, um sie dann ihrer Ratlosigkeit zu überlassen. Es nahm, um zu geben. Und was es gab, war unendlich mehr, als was sie verloren. Sie verloren die Geschlossenheit des Lebensraumes, die Fraglosigkeit des Daseins zwischen Geburt und Tod, Arbeit und Ruhe, Haß und Liebe, Leid und Glück. Aber sie gewannen dafür die Hoffnung. Nur muß mit diesem Wort das verbunden werden, was Jesus darunter versteht. Und für ihn ist Hoffnung kein leeres Versprechen, kein schöner Traum, keine täuschende Erwartung, sondern der gewisse Vorgriff auf das, was kommen und sein wird. Diese Hoffnung stiftet das Wort des scheidenden Herrn. Und es ist dazu imstande, weil es das Kommende nicht nur, wie Worte sonst, bezeichnet und ansagt, sondern es, indem es

davon spricht, auch schon heraufführt. Man sieht das sowohl an der Art, wie Jesus von der Zukunft redet, als auch an der dadurch ausgelösten Dynamik des Ganzen.

Zunächst freilich, im Eingangswort von den himmlischen Wohnungen, spricht auch Jesus davon im Stil der Erwartung, nur daß er für deren Erfüllung mit absoluter Sicherheit einsteht: „Wäre es nicht so, dann hätte ich es euch gesagt.“ Dann aber im krönenden Schlußwort der Abschiedsreden, das seit alters den Namen ‚Hohepriesterliches Gebet‘ trägt, kommt ein neuer Ton in seine Worte. Jetzt redet er „wie einer, der Macht hat“ und über die Zukunft verfügen kann. Mit seinem Wort reißt er gleichsam das Gesetz des Geschehens an sich:

*Vater, ich will, daß die, welche du mir gegeben hast, bei mir seien, da wo ich bin, damit sie die Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebt seit Grundlegung der Welt.* (17,24)

Und dieser neue Impuls setzt sich, gleichsam vom Ende her, ins Ganze fort. Daher die eigentümliche Verlagerung des Schwergewichts vom Bestehenden, Gegenwärtigen, zum Verheißenen, Künftigen hin. Und von daher dann auch die geheimnisvolle Bewegung des Ganzen, die sich weder aus seinem Stil noch aus dem Gedankenfortschritt erklären läßt und doch einen jeden ergreift, der sich dem scheinbar regungslosen Strom des Gesagten überläßt. Auch die Jünger sind davon erfaßt und, ohne daß sie zu sagen vermöchten wie, dem von Jesus gezeigten Ziel entgegengetragen. Unversehens hat sich die Bilderwand seiner Vergleiche und Umschreibungen gehoben und den Blick ins unverhüllte Gottesgeheimnis freigegeben:

*Siehe, jetzt sprichst du offen und nicht mehr in Bildreden. Jetzt wissen wir, daß du alles weißt und daß dich niemand zu fragen braucht. Darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist.* (16,29f)

Und doch gibt es eine Erklärung für den geheimnisvollen Überstieg, den sie vollzogen. Das Wort war der Weg. Seine sanfte Macht trug sie ans Ziel.

## II. Das Wort als Wahrheit

Damit sich der Weg zeigen kann, bedarf es des Lichts. Nicht umsonst spricht der johanneische Christus von der Wegsicherheit des Tagwanderers und von der Nacht, in der sich niemand zurechtfindet (11,9f). Das gilt auch von der Wegweisung des Wortes. Es kann nur Weg sein,

weil es zugleich Wahrheit stiftet; es führt voran, indem es erleuchtet. Darum stellen die Abschiedsreden gleichrangig neben den Begriff des ‚Weges‘ den der ‚Wahrheit‘. Auch dieses Motiv ist, wie zur Betonung seines Ranges, in einen szenischen Zusammenhang eingebettet, der fast unmittelbar auf die Eingangsszene mit Tomas folgt. Diesmal ist es Philippus, der sonst so zurückhaltende Mann aus Betsaida (1,44), der sich zum Sprecher der übrigen und ihrer Bedenken macht. Immer wieder hatte Jesus von seiner Herkunft aus der Herrlichkeit des Vaters gesprochen und von seiner Aufgabe, den Seinen durch sein mittlerisches Wirken dorthin zu verhelfen, von wo er stammte und kam. Gab es da, so scheint Philippus zu denken, nicht den kürzeren Weg, der das Ziel im Sprung, nicht im mühsamen und dazu noch auf ‚fremde‘ Hilfe angewiesenen Anstieg erreichen ließ? Konnte der Mittler nicht unmittelbar vergegenwärtigen, wovon er Zeuge und Kundschafter war? All dies sammelt sich schließlich in die ebenso bekümmerte wie verwegene, bedrängende und vertrauende und doch auch fast wie ein Vorwurf klingende Bitte: „Herr, zeig uns den Vater, das genügt uns!“ (14,8) Jetzt ist es freilich an Jesus, den Vorwurf zurückzugeben:

*Solange bin ich schon bei euch, und du kennst mich noch immer nicht! Philippus, wer mich gesehen hat, der hat auch den Vater gesehen. Wie kannst du da sagen: Zeig uns den Vater? (14,9)*

Es lag also weder am Geber noch an der Gabe, sondern am getrüben Blick des Bittenden, daß er nicht sah, was er doch leibhaftig vor Augen hatte.

Die Szene kommt nicht unvorbereitet, da sie im Kontext des Evangeliums eine Reihe von Entsprechungen hat. So gibt sich Jesus der Samariterin am Jakobsbrunnen auf eine durchaus vergleichbare Weise zu erkennen, wenn er auf ihre Bemerkung über den kommenden Messias erklärt: „Ich bin es, der mit dir redet!“ (4,26) In eine fast gleichlautende Wechselrede mündet die Perikope von der Heilung des Blindgeborenen aus. „Glaubst du an den Menschensohn?“ fragt Jesus den inzwischen aus der jüdischen Glaubensgemeinschaft Ausgestoßenen. Und er antwortet auf dessen Gegenfrage, wer denn dieser Menschensohn sei, damit er an ihn glauben könne: „Du hast ihn vor Augen; der mit dir redet, der ist es“ (9,35ff). Auf derselben Linie liegt schließlich auch die Selbstoffenbarung des Auferstandenen an Maria von Magdala (20,14ff), die zunächst den Gärtner vor sich zu haben glaubt, durch die Anrede Jesu ihrer Täuschung jedoch unverzüglich entrissen wird. Deutlicher noch als die übrigen zeigt

dieses Beispiel, daß es in diesen Szenen insgesamt um die Wahrheit, verstanden als die Irrtum und Unwissenheit überwindende Selbstmitteilung des Offenbarers, geht. Und was ein jedes dieser Beispiele überdies bestätigt, ist die ausschlaggebende Rolle, die dem Wort bei dem Offenbarungsgeschehen jeweils zufällt. So auch in der Philippusszene der Abschiedsreden. Auch hier gelangt einer, der noch nicht zur vollen Erkenntnis vorgedrungen ist, ans Licht. Und er kommt dazu auf dem Weg des Wortes. Indem ihm Jesus versichert: Wer mich gesehen hat, der hat auch den Vater gesehen, wird er seiner Wesensgemeinschaft mit dem Vater ansichtig, gelangt er zur vollen Wahrheit Christi.

So vermag das Wort nach dem Verständnis der Abschiedsreden Jesu ungleich mehr, als ihm seine übliche Einschätzung zutraut. Weit davon entfernt, sich in der bloßen Übermittlung von Gedanken zu erschöpfen und somit lediglich im Dienst der Wahrheit zu stehen, ist es ihm vielmehr gegeben, allein schon durch sein Gesprochenwerden Wahrheit zu stiften. Darum reicht, wie in der Szene am Grab, schon ein einziges Wort des Auferstandenen hin, die Täuschung zu beseitigen und endgültige Klarheit zu schaffen. Das aber vermag das Wort, weil es aufs engste mit dem zusammengehört, den die Abschiedsreden den Beistand, den Parakleten, nennen. Im Sinn des Textes wird man diese schwer übersetzbare Bezeichnung am besten mit ‚Fürsprecher‘ wiedergeben. Denn eben dies ist jener ‚andere Beistand‘, den Jesus den Seinen vom Vater erbittet, damit er in Ewigkeit bei ihnen bleibe (14,16), im höchsten und eigentlichsten Sinn: ihr Fürsprecher in der Anfechtung ihres Daseins.

Im Grunde ist das schon im einführenden Verheißungswort mitgesagt. Wenn der scheidende Herr den Seinen einen ‚andern‘ Beistand erbittet, dann sicher in dem Sinn, daß er ihnen so ‚beisteht‘, wie er sie selbst in seiner Erdenzeit gefördert, belehrt, bestärkt und verteidigt hatte. Und eben dies vollbrachte er in erster Linie durch sein Wort. Denn durch das Wort hatte er ihnen Kunde vom Vater gebracht, durch das Wort die neue Dimension eines Lebens jenseits der welthaf-ten Verstrickung aufgestoßen, so wie er sie auch durch das Wort an sich band und gegen Anfeindungen von außen in Schutz und Obhut nahm. Vollends ins Licht tritt das Fürsprechertum des Beistands jedoch erst an jener Stelle, die nochmals auf sein geheimnisvolles Walten zu sprechen kommt und es dabei dreifach umschreibt:

*Es ist gut für euch, daß ich jetzt hingehe; denn wenn ich nicht hingehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen . . . Wenn er jedoch kommt, wird er der Welt zu Bewußtsein bringen, daß es*



*eine Sünde, eine Gerechtigkeit und ein Gericht gibt: eine Sünde, weil sie nicht an mich geglaubt hat; eine Gerechtigkeit, weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht, und ein Gericht, weil der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist.* (16,7–11)

Als Fürsprecher bewährt sich der Paraklet nach diesen Worten, sofern sich sein ‚Beistand‘ vor allem auf Akte der verteidigenden und rechtfertigenden ‚Überführung‘ erstreckt. Um diesen Zusammenhang wahrzunehmen, muß man sich den Hintergrund des Ganzen vergegenwärtigen, weil es erst auf ihm sein volles Profil gewinnt. Unmittelbar zuvor hatte Jesus von der Verfolgung gesprochen, die seiner Gemeinde droht und die in schrecklicher Umkehrung der wahren Verhältnisse schließlich dazu führt, daß die Verfolger bei ihrer Untat „Gott einen Dienst zu erweisen“ vermeinen (16,2). Hoffnungslos scheinen die Seinen in die Defensive gedrängt und in dem gegen sie inszenierten Schauprozeß auf die Anklagebank verwiesen. Doch in dieser verzweifelten Situation tritt der Beistand – als Rechtsbeistand – auf den Plan. Sein Plädoyer ist zugleich Angriff und Anklage. Er entzieht dem Scheingericht der Welt den Boden, indem er die wahre Sachlage klarstellt. Mit einem Schlag sieht sich die dreiste Anklägerin in die Rolle der Angeklagten versetzt. Sie muß erkennen, daß sie selbst die Schuldige, ja daß sie im Grunde schon gerichtet ist. Die ‚Szene‘ wurde – wie in Schillers Gedicht – zum ‚Tribunal‘. Zwar ist in alledem mit keinem Wort von der Wahrheit die Rede. Dafür geschieht aber die Wahrheit, indem die Lügengewebe zerreißen und die wahren Verhältnisse wiederhergestellt werden. Und die Wahrheit geschieht, wie dem hinzuzufügen ist, durch das Wort. Seine anklagende, überführende ‚Fürsprache‘ ist es, die den großen Wandel herbeiführt. Beides verschwistert sich darum in den Aussagen über den Beistand, der durch sein Wort die Wahrheit bezeugt und schafft. Schon zuvor, am Ende der ersten Abschiedsrede, hatte Jesus von ihm gesagt: „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (14,26). Jetzt nimmt er diesen Gedanken mit womöglich noch größerem Nachdruck wieder auf:

*Ich habe euch noch vieles zu sagen, ihr könnt es aber noch nicht ertragen. Doch wenn jener Geist der Wahrheit kommt, wird er euch die ganze Wahrheit lehren. Denn er wird nicht von sich selbst reden, sondern von dem, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird. Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden.*

(16,12ff)

Im Wirken des Gottesgeistes ist beides eins: Wort und Wahrheit. Er bewährt sich als der vom Vater gesandte Beistand, indem er uns das uns von Gott her Zu-Kommende verkündet. Und doch teilt er uns in seinem Zuspruch nichts anderes mit, als was er ist: Lebensquell, Licht, Liebe, Glut, und dies als Inbegriff der mit ihm gegebenen Wahrheit und des durch ihn erweckten Lebens.

### III. Das Wort als Leben

Im Hohepriesterlichen Gebet, das die Abschiedsreden krönend beschließt, steht der thesenhafte Satz: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (17,3). Dabei bezeichnet die Redewendung ‚ewiges Leben‘ nicht etwa das jenseitige, unzerstörbare Leben im Gegensatz zur Hinfälligkeit des irdischen Daseins, sondern jene Lebensfülle, von der Jesus schon in der Hirtenrede versichert hatte: „Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und es in Fülle haben“ (10,10). Doch damit entzieht sich der Gedanke erst recht ins Unverständliche. ‚Leben‘, das ist für uns doch nahezu zum Gegenbegriff von ‚Erkenntnis‘ geworden; denn allzuoft erleben wir es, daß die besten Theoretiker die schlechtesten Praktiker sind und daß die schönsten Ideen oft kläglich an der Wirklichkeit des Lebens scheitern. Auch Jesus weiß um dieses Mißverhältnis. Sein Wehruf über diejenigen, die durch ihre dialektischen Künste „den Schlüssel zur Erkenntnis“ weggenommen haben, die „selbst nicht eingetreten sind“ und die Eintritt Suchenden „nicht eintreten ließen“ (Lk 11,52), zeigt es zur Genüge. Er zeigt aber auch, wie sehr für ihn der Zugang in die volle Lebenswirklichkeit in der Erkenntnis besteht. Die Wahrheit, die er meint und deren restlose Enthüllung er vom Walten des Geistes erwartet, ist das Gegenteil von ‚Theorie‘, es sei denn, daß man den Ausdruck in seiner Grundbedeutung von ‚Schau‘ und ‚Betrachtung‘ nimmt. Denn um nichts anderes geht es ihm in seinem Begriff von ‚Wahrheit‘ als um die Schau seiner zunächst noch verborgenen, durch den Geist jedoch entschleierte Herrlichkeit. Davon gilt seine Verheißung:

*Noch eine kleine Weile, und die Welt sieht mich nicht mehr. Ihr aber seht mich, denn ich lebe, und ihr werdet leben.* (14,19)

Jesus in seiner Gottherrlichkeit wahrnehmen, das heißt: Stand und Halt finden bei ihm, einbezogen sein in seine Lebensgemeinschaft mit dem Vater, eingegründet werden in sein ewiges Dasein.

Es unterstreicht den hohen Stellenwert dieses Gedankens, daß der zweite Teil der Abschiedsworte mit einer Bildrede einsetzt, die ganz darauf angelegt ist, ihn vertiefend zu entfalten: mit der Bildrede vom mystischen Weinstock (15,1–10)<sup>10</sup>. Wie sich Jesus zuvor als das ‚Brot des Lebens‘ (6,35), das ‚Licht der Welt‘ (8,12), den ‚rechten Hirten‘ (10,11.14), die ‚Tür der Schafe‘ (10,7), die ‚Auferstehung und das Leben‘ (11,25) und schließlich, in seinem Wort an Tomas, als ‚den Weg, die Wahrheit und das Leben‘ bezeichnet und durch diese Selbstdarstellung geoffenbart hatte, so hier als den ‚wahren Weinstock‘ (15,1.5). Doch genügt es ihm nicht, mit diesem Bildwort ein Schaubild von seiner Herrlichkeit zu entwerfen. Wie sonst nur noch in der Hirtenrede entfaltet er den Bildgedanken hier vielmehr zu einer Bildgeschichte, die er, was im Bildgedanken nur angedeutet ist, nun in die einzelnen Sinnzusammenhänge verfolgt und auslegt. Dabei kreist der Gedanke unablässig um die Verbindung mit ihm. Denn ‚Weinstock‘ ist er nicht für sich, sondern in seiner Gemeinschaft mit uns. Wir sind die ‚Reben‘, durch die er Frucht bringt und die vom Winzer, dem Vater, gereinigt werden müssen, damit der Ertrag noch größer werde. Alles liegt an der bleibenden Verbindung mit dem Weinstock. Daher die eindringliche Mahnung: „Bleibt in mir, und ich bleibe in euch . . . Bleibt in meiner Liebe!“ (15,4.10)

Deutlicher konnte Jesus nicht mehr sagen, was er unter ‚Leben‘ versteht und welche Forderungen sich für ihn mit dieser Wahrheit verknüpfen. Und keine Erklärung dessen vermag mehr zu sagen, als was mit dieser Bildrede bereits gesagt ist. Nur ist auch hier wiederum anzumerken, daß es das Wort Jesu ist, das, indem es von dem in ihm gewonnenen Leben spricht, es auch vermittelt. Indirekt ist das schon in dem Hinweis auf den Vater mitgesagt, der jede Rebe reinigt, damit sie noch mehr Frucht bringe (15,2). Denn diese Stelle wird unverzüglich durch den Zusatz erläutert: „Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch gesprochen habe“ (15,3). Im Wort Jesu war die reinigende Winzerhand Gottes wirksam. Wenn es aber zu reinigen vermochte, dann bewirkt das Wort auch das, wofür die Reinigung nur die Voraussetzung schuf. Dann entstammt dem Wort die Lebenskraft, die zur Fruchtbarkeit verhilft; dann ist das Wort das Leben. Für den modernen, durch jahrhundertealte Sprachvergessenheit verbildeten Menschen ist das eine schwer eingehende und schwerer noch nachvollziehbare Vorstellung. Nicht dagegen für den in den johanneischen Gedankengängen Bewanderten. Er weiß aus der Hirtenrede, welche hohe Wirkung der ‚Stimme‘ zugeschrieben wird, der die Schafe be-

dingungslos folgen, weil sie an ihr den einzig wahren Hirten erkennen (10,4f). Und er weiß aus dem folgenden Stück des Evangeliums, der Perikope von der Auferweckung des Lazarus, daß dieses ‚folgen‘ im Grenzfall sogar das Hervorgehen aus dem Grab, den Übergang vom Tod zum Leben, bedeuten kann.

Wie die Bildrede vom Weinstock den Gedanken vom Leben in und aus der Wahrheit ins Bildhafte übertrug, so wandeln ihn zwei weitere Stellen auf eine Weise ab, die ihm ein noch klareres Profil verleiht. Im unmittelbaren Anschluß an die Perikope fügt Jesus, wie in Form einer Schlußbemerkung, hinzu: „Das habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollkommen werde“ (15,11). Und er nennt die Seinen in der Folge seine Freunde, denen er die ihm vom Vater übergebene Offenbarung anvertraut habe (15,15). Das ‚Wort des Lebens‘ bedeutet unversieglige Freude; denn es setzt der kreatürlichen Knechtschaft des Menschen ein Ende, um ihm zum Rang der Gottesfreundschaft zu verhelfen. Der Freund vertraut, wo der Knecht zittert. Er steht jenseits der Angst. Er lebt in der Freude. Eng verwandt damit ist die zweite Stelle, die in diesen Zusammenhang gehört. Der Zusammenhang selber ergibt sich aus der unerläßlichen Absage an die landläufige Ansicht, daß Leben im Kampf bestehe, der kämpferisch Gesonnene also der wahrhaft Lebendige sei. In der Tat läßt sich schwerlich ein Gedanke anführen, der Jesus – und zumal dem Jesus der johanneischen Abschiedsreden – fremder wäre als dieser. Für ihn gilt vielmehr das genaue Gegenteil, weil für ihn Leben soviel wie Frieden besagt. Darum geht der Verheißung des Beistands die Zusage seines Friedens parallel:

*Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich ihn euch.* (14,27)

Was der Geist als Beistand von oben bewirkt, besiegelt der Friede als Halt von innen. Er ist das Vermächtnis, die Hinterlassenschaft des scheidenden Herrn. Und seine Gabe unterscheidet sich von allem, was Menschen und Institutionen zu geben vermögen, da er sich in dem Gegebenen selber gibt. Wer den Frieden Christi erlangte, der ist in ihm, einbezogen in die Lebensgemeinschaft mit ihm und dem Vater. Was die Weinstockrede in Form eines Imperativs ausdrückte, wird im Frieden zum Indikativ: Im Frieden sein heißt, in bleibender Verbindung mit Christus stehen; oder einfacher: durch Christus leben. So münden beide Motive, das der Freude wie das des Friedens, zurück in den Grundgedanken von dem in Christus gewonnenen Leben. Ohne ihn ist, wie ausdrücklich gesagt wird, Leid und Streit, Angst und

Kampf. Darum besteht das Leben, an dem er Anteil schenkt, in Freude und Friede.

Und hier, im Blick auf diese beiden ‚Lebens-Äußerungen‘ wird nochmals und nunmehr vollends deutlich, wie sehr das Ganze auf das Wort gestellt ist. Auch Freude und Friede sind Früchte des Wortes. Zur Bestätigung dessen genügt es, den Ausspruch Jesu über die Freude nochmals, jetzt nur mit Betonung der ersten Satzhälfte, aufzunehmen: „Das habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei . . .“ Es ist das Wort des Herrn, das die Hörer der Abschiedsreden bei allem Schmerzlichen, das sie zur Sprache bringen, zuletzt doch in die Freude führt. Und wie zum Beweis dafür, daß dasselbe auch für den Frieden gilt, kehrt diese Wendung fast wörtlich, jetzt nur auf den Frieden bezogen, im Schlußwort der Abschiedsreden wieder:

*Das habe ich euch gesagt, damit ihr Frieden in mir habt. (16,33)*

Mag der Friede, wie ihn die Welt benötigt und – selten genug – auch gibt, von politischen Taten abhängen; mit dem Frieden, den Jesus meint und gibt, verhält es sich grundlegend anders. Er ist die Gewährung des Wortes. Wie es einem jeden Wort – als einem Nachklang des göttlichen Schöpfungswortes – gegeben ist, gestaltend auf die Weltwirklichkeit einzuwirken, so lebt in ihm auch etwas von der heilbringenden, versöhnenden Kraft des Erlösungswerkes Christi. Und es ist davon geprägt, weil Christus nicht erst „durch das Blut seines Kreuzes“ Frieden stiftete (Kol 1,20), sondern zuvor schon durch sein Dasein und zumal durch sein Wort. Dafür geben die johanneischen Abschiedsreden das eindringlichste Zeugnis. Gewiß, sie scheinen die Komposition des Evangeliums zu durchbrechen und den Fluß der auf die Endereignisse – Tod und Verherrlichung – hindrängenden Erzählung fast ungebührlich aufzuhalten. Auch ist, wie vom logischen Standpunkt aus schon gegen sie eingewendet wurde, kein eigentlicher Gedankenfortschritt zu verzeichnen. Doch all das zählt nicht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie Jesus so zu Wort kommen lassen, daß daraus der Friede erblüht. Wer sie hörte, ist nicht mehr derselbe wie zuvor. Nach wie vor drohen ihm die Konflikte und Bedrängnisse des Daseins. Doch weiß er sich ihnen zugleich durch das vernommene Wort überhoben. Inmitten der Ängste und Anfechtungen der Welt schafft dieses Wort einen Raum der Geborgenheit und Ruhe. Denn es ist das Wort der Freude und des Friedens und in beidem das Wort des unvergänglichen Lebens.

# Karfreitag

## I. Der Leidensgefährte

Das letzte Werk, das der vor allem als Maler phantastischer Höllen und Gegenwelten bekannte Meister HIERONYMUS BOSCH hinterließ, ist die Kreuztragung von Gent, ein in jeder Hinsicht ungewöhnliches Passionsbild. Es zeigt Jesus wie träumend, beladen von dem Kreuz, das beinahe die ganze Bildfläche diagonal durchbricht, eingeklemt in eine Menge unterschiedlicher, meist unmenschlich entstellter und haßverzerrter Gesichter, unter denen sich an den vier Ecken des Bildes jeweils eins besonders abzeichnet. Am wenigsten deutlich in der linken oberen Ecke das von unten her erfaßte Gesicht des erzwungenen Helfers Simon von Cyrene, der sich mit beiden Händen an den Kreuzesschaft klammert, so daß nicht zu ersehen ist, ob er die Last des Herrn seinem Auftrag entsprechend zu erleichtern oder aber, einer Aufwallung des Hasses nachgebend, noch zu erschweren sucht. Unter ihm, in der linken unteren Ecke, Veronika, die als Belohnung für ihre Liebestat den Abdruck des Gesichtes Jesu auf ihrem Schweißstuch empfing und nun, versunken in seinen Anblick, weggeht, jedoch weggeht, ohne sich zu entfernen. Denn mit einem jeden ihrer Schritte, daran hat der Maler keinen Zweifel gelassen, gewinnt die Passion Jesu mehr Gewalt über sie. Schon hat Leichenblässe ihr Gesicht überzogen. Sie geht aber im Grunde denselben Weg wie Jesus, als eine Mitsterbende, die sich vom Tod des geliebten Herrn einholen läßt, so wie sie ihn selbst in den ihren einholen wird. Machtlos gleitet darum auch der lüstern auf sie gerichtete Blick eines Mitläufers an ihr ab. Ihr gegenüber in der rechten unteren Ecke dann der verstockte Schächer, haßerfüllt auf die ihm zugewandten Gesichter der Henker reagierend, die ihm in sadistischer Vorfreude die bevorstehenden Qualen ausmalen. (Schreiend gerade in dieser Bildpartie der Gegensatz zwischen den subtil abgestuften Farbtönen und dem grausamen Sujet!) Und darüber, in der rechten oberen Ecke, der andere Leidensgefährte Jesu, auf den ein fanatisierter Bußprediger, der ihm den Arm um die Schulter gelegt hat, eindringlich, wenn auch vergeblich, einredet. Denn die nach oben gedrehten Augen des Delinquenten zeigen, daß er wie aus tiefer Bewußtlosigkeit auftauchend erst lang-

sam zu sich kommt, ganz so, als sei alles Vorangegangene, die Verhaftung, der Prozeß, ja das ganze Leben, nur ein einziger wirrer Traum gewesen und als komme für ihn jetzt erst, in der Todesstunde, das, was den Namen Leben verdient.

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, daß es sich bei dem Gemälde um ein ausgesprochenes Meditationsbild handelt. Als solches ist es wie eine Tür, die sich in das dargestellte Ereignis hinein öffnet. Es fragt sich nur, an welcher Stelle diese Tür für uns aufgeht. Der Intention des Künstlers folgend wird man sagen müssen: in der Gestalt des mitfühlenden Leidensgefährten Jesu. Sein Zu-sich-selbst-Kommen ist ein Fingerzeig für uns, hier, in der Gestalt dieses Mitbetroffenen, unseren ‚Ort‘, verstanden als den für uns offengehaltenen Zugang zu dem Geschehen auf Golgota, zu suchen. Versuchen wir also, uns dem Ende Jesu und dem, was es für uns besagt, von der Position des Leidensgefährten aus zu stellen.

Mit den letzten Schritten eines Menschen hat es seine eigentümliche Bewandnis. Sie scheinen sich außerhalb von Raum und Zeit zu vollziehen. Man geht sie wie im Traum. Der Weg wird nicht kürzer, das Ziel kommt nicht näher. Denn im Grunde ist man schon dort, von wo es kein Entrinnen, kein Zurück mehr gibt. Das Ende hat nicht auf uns gewartet; es hat sich unserer schon bemächtigt, bevor es tatsächlich kam. Im weiten Feld der christlichen Passionsdarstellungen gibt es keine, die das so beklemmend aussagt wie die Kreuztragung von Gent. Hier geht Jesus die letzte Wegstrecke seines Erdenlebens tatsächlich mit geschlossenen Augen, wie im Traum. Und das Ende hat von ihm bereits Besitz ergriffen. Er befindet sich schon am Ziel, wo alles aufhört, alles sich auflöst, alles verlorengelassen. Auch daran läßt das Werk des Hieronymus Bosch keinen Zweifel. Eingekeilt in ein Gemenge von Gesichtern, ist Jesus doch total vereinsamt. Sogar die beiden einzigen Teilnehmer des Geschehens, die in einer positiven Beziehung zu ihm stehen, sind von ihm abgewandt. In mehr als einem Sinn ist Veronika schon nicht mehr da, unterwegs zu ihrem eigenen Ende, das erst jenseits dieser Vereinsamung mit dem Ende Jesu zusammenfließt. Und der wie aus tiefer Bewußtlosigkeit erwachende Leidensgefährte ist, wie die Gesichtszüge mit dem halboffenen Mund und den verdrehten Augen zeigen, noch nicht ganz zu sich selbst gekommen. So ertrinkt Jesus förmlich in Einsamkeit. Unwillkürlich fragt man sich nach der Möglichkeit eines Anschlusses an ihn. Wird man ihm folgen können, folgen dürfen?

Wie eine Antwort aus dem verwandten Bereich der musikalischen

Ausdeutung des Passionsgeschehens wirkt die von mächtigen Zwischenrufen des Chores unterbrochene Baß-Arie ‚Eilt, ihr angefochtenen Seelen‘, die in JOHANN SEBASTIAN BACHS Johannes-Passion auf den Bericht von Jesu Verurteilung und Kreuzweg folgt. Mit seinem zweimaligen ‚Wohin?‘ gibt der Chor nicht nur seiner Fassungslosigkeit darüber Ausdruck, daß der Weg Jesu, wie ihm vom Bassisten gesagt wird, ‚nach Golgatha‘, ‚zum Kreuzhügel‘, führt; vielmehr meldet sich in den Fragen des Chores unüberhörbar eine tiefere Ratlosigkeit zu Wort. Gibt es für den schon ganz ins Vorgefühl des nahen Todes eingetauchten Herrn überhaupt ein Geleit? Ist nicht längst schon alles, was ihn bindet und umhüllt, von ihm abgefallen, so wie die Kleider, die ihm vor der Hinrichtung weggenommen werden? Ist die schreckliche Nacktheit, in der er sein Ende erleidet, nicht das geradezu abweisende Zeichen dieser letzten, todgewirkten Beziehungslosigkeit? Auch bei Bach herrscht somit jene Unschlüssigkeit, die, nach ihrer Ursache befragt, auf den Eintritt Jesu in die kommunikationslose Todessphäre antwortet. Doch läßt er es bei dieser instinktiven Reaktion nicht bewenden. Mitgehen kann man den Weg Jesu zwar auch nach ihm nicht. Aber man kann den Graben der Abgeschiedenheit, die ihn schon auf dem Anmarsch zum Kreuz von allem und allen trennt, überfliegen. „Nehmet an des Glaubens Flügel“, mahnt der Bassist. Und er fügt dem, unterbrochen vom zweiten ‚Wohin?‘ des Chores, hinzu: „Flieht zum Kreuzeshügel!“ Wo zunächst jeder Weg abgeschnitten schien, führt diesem Imperativ zufolge der Glaube weiter. Er weiß, daß die Todesabgeschiedenheit Jesu stellvertretend erlitten, daß sie sein Weg zu allen Abgeschiedenen im Diesseits und Jenseits ist. Der Glaube sieht, daß, wie Bach es in der altertümlichen Sprache seiner Passionsdichtung sagt, aus der Todesverlassenheit Jesu unsere ‚Wohlfahrt‘ erblüht. Die Frage ist nur, ob ausschließlich der Glaube darum weiß.

Wenn man die biblischen Sterbeszenen durchmustert und sie, ohne Rücksicht auf ihren religiösen Bezug, einmal lediglich als Dokumente menschlicher Todeserfahrung heranzieht, gerät man bald auf eine wichtige Spur. Natürlich wissen auch sie um die Einsamkeit jener, die wie Saul im Kampf und in der Verzweiflung sterben. Überraschend oft stößt man jedoch auch auf den entgegengesetzten Zug. Dann geht es zu wie beim Tod Jakobs und Josefs, die beide vor ihrem Ende die ihnen Nächststehenden – Söhne und Brüder – um sich versammeln und mit denselben Worten, Worten des Segens und der Verbundenheit, Abschied nehmen. Hier wie dort ist der vom Tod verhängte



Bann der Vereinsamung durchbrochen und ein Band innigster Gemeinschaft geknüpft. Genauer bedacht, steht das mit dem Erstgesagten in keinem Widerspruch. Zwar löst der Tod die Bindungen, vornehmlich aber jene, durch die wir festgehalten und im negativen Sinn des Wortes ‚gebunden‘ sind. Das hängt ursächlich damit zusammen, daß wir sterbend den Preis unserer Endlichkeit entrichten, ihr damit dann aber auch entgehen. Das verleiht dem Sterbenden eine neue, im Leben nie erreichte Freiheit. Er ist dazu freigegeben, gerade dort aufs neue und Wesentlichere da zu sein, wo ihn der Ablösungsprozeß am fühlbarsten berührte. Das gilt im vollen Umfang auch für Jesus. So wenig wie ihn seine Gottverlassenheit vom Vater trennt, isoliert ihn seine Einsamkeit von den Seinen. „Ich gehe und komme“, hatte er ihnen in den Abschiedsreden versichert (Joh 14,28). Das macht er jetzt, auf seinem Kreuzweg, buchstäblich wahr. Er geht diese letzte furchtbare Wegstrecke, um unentzweibar bei und mit ihnen zu sein. Und sie können und sollen sich ihm anschließen. Zwar versicherte er einem der Profilertesten von ihnen, Petrus: „Wohin ich gehe, dorthin kannst du mir jetzt noch nicht folgen“ (13,36). Doch kündigt er ihm bald darauf seinen Zeugentod mit den Worten an: „Als du noch jung warst, hast du dich selbst gegürtet und konntest gehen, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürtet und dorthin führen, wohin du nicht willst“ (21,18). An dem mit zur Hinrichtung geführten Leidensgefährten hat sich das bereits buchstäblich bewahrheitet. Er ist unentrinnbar, unausweichlich dabei.

Wer ist dieser Beter, der sich vom Kreuz Jesu so unmittelbar betroffen und gezeichnet weiß? An den realen Leidensgefährten, bei welchem wir den Einstieg in das Geschehen auf Golgota suchten, wird man nicht – noch nicht – denken dürfen. Er hat die volle Gleichzeitigkeit mit dem, was in der ‚Mitte‘ der furchtbaren Szene geschieht, noch nicht gewonnen. Er ist noch nicht ganz dabei, noch nicht bereit, die nach ihm ausgestreckte Hand zu ergreifen, noch zu tief eingetaucht in die eigene Qual und in den Nebel, den der Betäubungstrank der barmherzigen Frauen über sein Bewußtsein legte. Noch am ehesten könnte man an Veronika denken, wie sie auf der Genter Kreuztragung das auf ihr Schweißstuch abgedrückte Leidensantlitz Jesu in ihren Händen trägt. Aber sie ist zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr da, versunken bereits in die zur Todesgemeinschaft gewordene Leidensgemeinschaft mit dem seinem Ende entgegengehenden Herrn. So bleibt nur, an das mitleidende Ich im allgemeinen zu denken, das in dieser Allgemeinheit

darauf wartet, mit jener Gestalt identifiziert zu werden, die im weiteren Verlauf der Dinge in den Vordergrund tritt.

Über diesen Verlauf läßt sich freilich kaum noch volle Klarheit gewinnen. Zu stark sind die einzelnen Kreuzesberichte von der Denkweise der jeweiligen Autoren eingefärbt und ihrem theologischen Interesse entsprechend stilisiert. Darin kommen jedoch alle Berichte überein, daß Jesus nicht beziehungslos stirbt, und wäre es – wie bei Markus und Mattäus – auch nur in der Form, daß sein Tod feindselige Reaktionen der Umstehenden und Mitgekreuzigten auslöst. Die Leute, die sich die Hinrichtung entweder absichtlich ansehen oder zufällig vorbeikommen, rufen Jesus nach dem Markusbericht höhnisch zu: „Hilf dir doch selbst; steig herab vom Kreuz!“ (15,30) Ähnlich verhalten sich die Hohenpriester und Schriftgelehrten, und von den beiden Mitgehängten heißt es: „Auch die beiden Männer, die mit ihm zusammen gekreuzigt wurden, beschimpften ihn“ (15,32).

An dieser Stelle fügt der Lukas-Bericht eine nachdrückliche Korrektur an. Danach stimmen keineswegs alle beide in die hohnvollen Zurufe und Beschimpfungen ein. Nur der eine, der sich nach Hieronymus Bosch schon auf dem Kreuzweg den Haßgefühlen überließ, läßt sich dazu hinreißen. Da wendet sich der andere strafend an ihn:

*Hast du denn gar keine Gottesfurcht?  
Dich hat doch das gleiche Urteil getroffen!  
Uns geschieht ja recht; wir erhalten den Lohn  
für unsere Taten. Dieser aber hat nichts  
Unrechtes getan!* (23,40f)

Das ist die Stimme, die uns wie keine andere trifft. Sie kommt ganz unerwartet und ist uns doch ‚aus der Seele gesprochen‘. Es ist die Stimme unserer Bezugsperson! Von den übrigen Berichterstattem weiß nur noch Johannes um ein ähnliches Gespräch. Hier ergreift Jesus, an seine Mutter und den Liebesjünger, die beide bei dem Kreuz stehen, gewandt, die Initiative.

Auch in den beiden Gesprächsszenen manifestieren sich unterschiedliche Grundauffassungen, Unterschiede der von den Evangelisten gezeichneten Jesusbilder. Daß Jesus in der Anrede an die Mutter und den Liebesjünger allein das Wort ergreift, entspricht der johanneischen Denkweise, die ihn schon im Prolog des Evangeliums ‚das Wort‘ des im ewigen Geheimnis verschwiegenen Vaters nennt. In einem ähnlichen Zusammenhang steht das, was ihm dem lukanischen Bericht zufolge der Leidensgefährte zu sagen hat. Die Zurechtweisung des Mitgekreuzigten, der verbittert in die höhnischen Worte der Gaffer und Gegner

einstimmt, ist nämlich erst die Hälfte dessen, was ihn der Evangelist aussprechen läßt. Auf die Rüge folgt vielmehr, übergangslos, darum aber nur um so beredter, die an Jesus gerichtete Bitte:

*Jesus, denk an mich, wenn du mit deinem  
Reich kommst!* (23,41b)

Ein derartiges Wort kommt nicht leicht über die Lippen, schon gar nicht unter solchen Umständen! Es kommt aus größeren Tiefen als denen eines einzelnen, und sei es noch so aufgewühlten Herzens. Dennoch: Was muß in dem Mann vorgegangen sein, damit er diese Bitte aussprechen konnte! Es muß mit der zunächst dumpfen, dann immer wacheren Wahrnehmung begonnen haben, daß der Leidensgefährte aus Nazaret, den der Kreuzestitel höhnisch-respektvoll den ‚König der Juden‘ nannte, die Todesqual so ganz anders auf sich nahm als er selbst und sein Komplize. Hier der wilde Schmerz, der sich sogar in Haß- und Hohngeschrei Luft machte; dort eine unfaßliche Ruhe, aus der höchstens die Vergebungsbitte für die blind wütenden Feinde herauszuhören war: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (23,34).

Nein, das war keinesfalls die Ruhe eines Stoikers, der auf dem Höhepunkt seines Unglücks sich und seiner Umwelt die Unerschütterlichkeit des Weisen bewies. Es war vielmehr eindeutig die Ruhe dessen, der diese qualvollste aller Todesarten deshalb so gelassen auf sich nehmen konnte, weil er sein ganzes Dasein anders angenommen hatte als die übrigen. Selbst die Art dieser Annahme wird den Betroffenen-Mitbetroffenen dunkel bewußt. Sie war nie vom eigenen Vorteil diktiert. Sie suchte nicht das eigene Interesse auf Kosten der andern. Sie folgte dem Zug eines Herzens, das sich dienend und liebend verzehrte. Daher die ungeheure Freiheit dieses Angenagelten, die Souveränität dieses qualvoll Geschundenen! Das alles sammelt sich schließlich in das rügend-verteidigende Wort: „Dieser aber hat nichts Unrechtes getan!“

Aber es bleibt nicht bei dieser bis zum Gefühl der Unnahbarkeit gesteigerten Reaktion. Etwas ganz Gegenläufiges dazu muß mit einem Mal das Herz des Leidensgefährten erreicht, ergriffen haben. Der Fremde aus Nazaret war ihm nun nicht mehr ferngerückt, sondern bei all seiner Hoheit wunderbar verbunden. Die Einsamkeit des Todes, die ihn zuvor noch wie eine Glocke umgeben hatte, war unversehens ihrem Gegenteil gewichen. Was dieser Einzigartige litt, litt er für alle. Aus seiner Verlassenheit bahnte sich ein Hoffnungsweg, der jedem offenstand. Zwar sprachen alle äußeren Zeichen dagegen. Denn der

Mann am mittleren der drei Kreuze starb offensichtlich als ein Gescheiterter, von seinen Freunden verlassen, von seinen Feinden verhöhnt, so erbärmlich und elend, als habe sich die ganze Welt gegen ihn verschworen. Doch aus seinem offenkundigen Scheitern sprach, ebenso unüberhörbar, eine felsenfeste Zuversicht, die sich wie eine Wellenbewegung überallhin ausbreitete. Sie galt nicht nur ihm selbst, sie galt einem jeden, vor allem aber jenen, die keinen Boden mehr unter den Füßen hatten. Daran konnte man sich festhalten, selbst mit angenagelten Händen.

Das allein hätte freilich kaum hingereicht, dem Mitgekreuzigten die Bitte einzugeben: „Denk an mich, wenn du mit deinem Reich kommst!“ Daß er sie dennoch ausspricht, rührt von dem Zusammenhang her, in welchem er, ohne es zu ahnen, steht. Von ihm, dem letzten, der eine Bitte an Jesus richtet, spannt sich ein Bogen zurück zu der unabsehbaren Reihe von Hilfesuchenden, die sich in ihrer Bedrängnis, teils verschämt wie die blutflüssige Frau, teils aufdringlich wie die Syrophönikierin, an Jesus wenden. So groß diese Zahl aber auch ist; sie steht ihrerseits in einem noch umfassenderen Zusammenhang, der das Sendungsbewußtsein Jesu betrifft. Dazu gab ihm der Erwählungsruf des Vaters bei seiner Taufe und seiner Verklärung fraglos den entscheidenden Anstoß. Doch wäre dieser Anstoß irgendwie ins Leere gegangen, wenn ihm nicht von unten her der vielstimmige Chor der Bittenden respondierte hätte. Mit andern Worten: das Sendungsbewußtsein Jesu lebte nicht nur von dem, was ihm die Himmelsstimme zu sagen hatte, sondern ebenso sehr vom Anruf derjenigen, die ihn fühlen ließen, daß sie ihn brauchten. Hier kam es zu einer geheimnisvollen Vertauschung der Rollen. So sehr sie, die Bittenden, mit leeren Händen kamen, hatten sie ihm doch etwas zu geben. Ihre Bettlerstimmen hatten für ihn gleichzeitig etwas vom Klang und Glanz der Gottesstimme, die ihn erwählte.

Zwei dieser Bitten heben sich ganz besonders vom Chor der übrigen ab. Die erste ist als solche freilich nur erkenntlich, wenn man zwei scheinbar auseinanderliegende Szenen des Evangeliums in ihrer Zusammengehörigkeit, um nicht zu sagen Einheit, begreift: die Szene vom Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27–30parr) und die vom großen Massenabfall in der Synagoge von Kafarnaum (Joh 6,66–71). Ein Wendepunkt, nicht unähnlich dem der Taufe und der Verklärung, ist erreicht. Doch die Himmelsstimme, die damals auf die unausgesprochene Frage antwortete, bleibt diesmal aus. Da wendet sich der zutiefst Verunsicherte an seine Begleiter mit der Frage: „Für

wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,29) und das heißt: Ihr müßt mich doch kennen! Wer bin ich?

Derselbe Unterton klingt auch in dem barsch zustoßenden Wort der Johannes-Parallele mit: „Wollt auch ihr weggehen?“ (6,67) Da antwortet ihm kaum noch erhoffbar, die Bitte, die mehr als sie selber ist:

*Simon Petrus antwortete ihm:*

*Herr, zu wem sollen wir gehen?*

*Du hast Worte des ewigen Lebens! (6,68)*

Das heißt im Klartext der Herzenssprache: Wir brauchen dich! Ohne dich wissen wir weder wo aus noch wo ein! Ohne dich können wir nicht leben! In diese Sprache übersetzt, nimmt das Petrus-Wort für Jesus aber unversehens den Klang der Himmelsstimme an. Das hat die Mattäus-Version festgehalten, die ihn zu Jesus sagen läßt:

*Du bist der Messias, der Sohn des*

*lebendigen Gottes! (16,16)*

So wird ihm im bittenden Freundeswort die sich verschweigende Himmelsstimme doch noch hörbar. Den zweiten und letzten Höhepunkt in diesem Gespräch mit den Bittenden bezeichnet das Wort des Mitgekreuzigten. Wiederum bleibt der Himmel stumm. Zwar hüllt von der sechsten Stunde an tiefe Finsternis, dem Wolkendunkel auf dem Berg der Verklärung ähnlich, den Sterbenden ein. Doch aus dieser Finsternis antwortet keine Himmelsstimme. Dafür schreit Jesus die Not seiner bittersten Einsamkeit, die Ferne und Unerreichbarkeit des Vaters, in die ihn umdunkelnde Nacht hinaus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) Nicht als schlage die Woge der Verzweiflung, gegen die er sich so hochherzig behauptete, nun doch noch über ihm zusammen. Denn im Verlust des Gottes, der ihn verließ, bleibt ihm, jenseits aller Denkbareiten, der Gott, dem er die Not seiner Verlassenheit klagt. Dennoch ist dies der bitterste Kelch, der ihm, wie KIERKEGAARD sagt, jenseits dessen, was ein Menschenherz zu leiden vermag, gereicht wird. Doch in diese schwärzeste Nacht fällt ein Licht, kaum wahrnehmbar zwar, da sich sein Trost in die Gestalt einer Bitte kleidet. Es ist die Bitte des Mitgekreuzigten: „Denk an mich, wenn du mit deinem Reich kommst!“

Denn ausgerechnet in dem Augenblick, da Jesus endgültig zu scheitern scheint und die Feinde den Triumph darüber auskosten, wagt es dieser Schwächste, den Gedanken an die Sache wachzurufen, der er sich mit dem Einsatz seiner ganzen Wesenskraft verschrieben hatte. Und dies nicht etwa in wehmütigem Rückblick auf sie wie auf einen schönen,

zerronnenen Traum, sondern in der festen Hoffnung auf ihr nahes Kommen. Und nun wiederholt sich zum letzten Mal das, was die Evangelien immer dann zu berichten haben, wenn eine Hoffnung gegen alle Hoffnung den Saum des Gewandes Jesu berührt und seine rettende Herzenskraft zum Fließen bringt. Aber es geschieht kein Wunder, am wenigsten das der Befreiung aus der Kreuzesqual, die der andere Leidensgefährte höhnisch gefordert hatte. Etwas ungleich Größeres ereignete sich: die letzte Selbsttat Jesu. Mit letzter Authentizität gibt sie zugleich zu verstehen, um was es in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu ging. Weder um das Modell einer neuen Sittlichkeit noch um den Entwurf einer menschlicheren Lebensordnung, sondern um etwas weit Wesentlicheres: um Jesus selbst, sofern er sich den Schwachen als Stütze, den Fallenden als Halt, den Bedrückten und Bedrängten als Ruhestätte anbot. Seiner Liebe war es nicht genug, die von ihr Umhegten im Schutz einer sachhaften Geborgenheit zu wissen. Sie selbst wollte das Haus sein, das sie beschützte und barg. In die Geborgenheit dieses Hauses nimmt Jesus den Leidensgefährten auf, der sich ihm über die fürchterliche Spanne von Kreuz zu Kreuz hinweg zuwendet. Er selbst, und nichts Geringeres, ist darum der Sinn seiner Antwort:

*Verlaß dich darauf: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein!*  
(Lk 23,43)

Dieses Wort stellt nichts in Aussicht, es vertröstet nicht, es ist reine Selbstgewährung. Man hat es darum so lange mißverstanden, als man es, getäuscht von seinem spätjüdischen Wortlaut, als Vertröstung auf die jenseitige Kompensation deutet. Wer so wie der bittende Leidensgefährte die Hilfe Jesu anruft, erfährt diese Hilfe sofort und erfährt sie ganz. Darum ist das ‚Paradies‘, das Jesus dem Bittenden in Aussicht stellt, nichts außer und nach ihm, sondern er selbst, der, da er selbst keinen Platz hat, wo er den Kopf hinlegen könnte, sich dem Gefährten in der gleichen Todesqual als Stütze, Halt und Bergung anbietet.

So beginnt das Weizenkorn zu keimen, schon bevor es in die Erde fiel. Die entsetzlichste Todesnacht, von der wir wissen, neigt sich ihrem Ende entgegen. Der Leidensgefährte, der Jesus zu rechtfertigen und, mutiger noch, um Hilfe zu bitten wagte, stirbt, für beides belohnt, geborgen und getröstet. Brechenden Auges erblickt Jesus die Umrise des gegen allen Anschein heraufkommenden Reichs. So wird sein Tod von der Gewißheit erhellt: „Es ist vollbracht!“ (Joh 19,30) Wir aber ermessen, welch weiten Weg der mit Jesus ans Kreuz Geschlagene

durchmaß, wohin dieser Weg ihn führte und daß er, bei aller Entlegenheit, zugleich der unsere ist.

## II. Seht das Lamm Gottes!

In die erschütternde Kreuzigungsszene des Isenheimer Altars hat der Künstler die Gestalt des Täufers Johannes einbezogen. Hoch aufgerichtet steht er da, auflodernd im leuchtenden Rot seines Überwurfs, mit dem ausgestreckten Zeigefinger auf den Gekreuzigten deutend. Seine Linke hält ein Buch; eine prophetische Stelle ist darin aufgeschlagen. Die hinweisende Geste seiner Rechten zeigt, daß er am Kreuz die Erfüllung des prophetischen Wortes gefunden hat. Als sei dies alles noch nicht beredt genug, hat ihm der Schöpfer des Altarwerks, MATIS GOTHART NITHART, genannt Grünewald, auch noch das Symbol des Gelesenen zu Füßen gestellt. Ein Lamm steht da, das Vorderbein um ein Kreuz geschlungen, mit durchbohrter Brust, aus der sich das Blut in einen Kelch ergießt. Und nun wird der stumme Gestus des Kreuzeszeugen auf einmal beredt. Es ist, als vernähmen wir das gleiche Wort, das er einst seinen Jüngern zurief:

*Seht das Lamm Gottes,*

*das hinwegnimmt die Sünde der Welt! (Joh 1,29)*

Man kann über diese kühne Gedankenverbindung des Künstlers nur staunen. Noch viel erstaunlicher aber ist das Johanneswort, das er auf so eindringliche Weise hörbar macht. So vertraut es uns durch den oftmaligen Gebrauch in den Ohren klingt; hier, wo es aus dem bekannten Zusammenhang herausgelöst und vom Kreuz her gesprochen ist, wirkt es neu und im strengen Sinn unerhört, so als vernähmen wir es jetzt zum ersten Male oder doch erstmals mit wachen Sinnen. „Seht, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt!“ Was ist uns mit diesem Wort gesagt? Was will es uns zeigen, welche Zusammenhänge aufdecken? Das ist schneller gefragt als beantwortet. Wir müssen versuchen, uns Schritt für Schritt seiner Wahrheit zu nähern.

Den ersten Schritt auf unserem Weg tun wir mit dem Eingeständnis, daß das Wort vom Gotteslamm, das die Sündenlast der Welt trägt, für uns eher ein Rätsel als – seiner Absicht entsprechend – ein erklärendes und deutendes Bildwort ist. Wer von uns bekommt schon noch ein Lamm zu Gesicht, wer kennt wirklich noch die Lebensgewohnheiten dieses Tieres? Uns sind ganz andere Dinge, Erzeugnisse der

Technik insbesondere, vertraut und nah; die naturverbundene Welt der Hirten und Herden ist uns dagegen sehr fern gerückt. Aber das ist nicht die einzige Schranke, die unser Verstehen behindert. Es ist noch etwas ganz anderes da, das sich dem Bildwort vom geopfertem Gotteslamm entgegensetzt, ein Widerstand, der diesmal nicht in den äußeren Lebensverhältnissen, sondern in uns selber liegt. Und der entfremdet uns dem Wort vom Lamm Gottes viel nachdrücklicher als dies eine von der Technik durchformte Welt je vermöchte. Es ist keineswegs damit getan, daß wir dieses fremd gewordene Symbol herüberholen in unseren gewohnten Lebensbereich; wir müssen überdies sehen und zugeben, daß wir von vornherein und ohne daß wir uns dazu erst zu entschließen bräuchten, in der Abwehr gegen die Wahrheit stehen, die uns aus dem Sinnbild des geopfertem Lammes entgegenleuchtet.

Jetzt erst ist der zweite Schritt möglich: die Frage, welches denn diese Wahrheit sei, gegen die wir uns so instinktiv zur Wehr setzen. Führen wir uns dazu nochmals die Kreuzigungsgruppe des Isenheimer Altars vor Augen! Was die Künstlerhand Grünewalds da geschaffen hat, ist eine einzige Beschwörung des Schmerzes. Nicht nur die Gestalten, selbst diese gebrochenen, aus dem Dunkel aufzuckenden und in nächtliche Schwärze wieder zurückstürzenden Farben unterstehen diesem Gesetz: leidend künden sie das Leid. Und dann erst diese Gestalten! Jede von ihnen ist eine neue Variation des einen Grundmotivs: der Schmerz, der verstummen und erstarren läßt in Maria, der Schmerz der Teilnahme in Johannes, glühend aufflammender Schmerz der Liebe in Maria von Magdala, erleuchteter und selbst wieder leuchtender Schmerz in der Gestalt des Täufers. Und dies alles überragt von diesem ungeheuren Kreuz, dessen Querbalken sich beugt unter der Last eines Leibes, in den das Grauen und Leiden der ganzen Welt mit blutigem Zeichen eingeschrieben ist. Das ist eine Enthüllung, von der wir am liebsten wegblicken möchten. Hier wird auf der ganzen Linie ein Tabu verletzt, das der moderne Mensch mit besonderer Peinlichkeit beachtet. Woran wir uns aber noch heftiger stoßen, ist die Tatsache, daß von nirgendwoher ein Protest oder auch nur ein Einwand gegen diese Welt von Schmerz erhoben wird. Keine Hand rührt sich auch nur, die Dornen aus diesem zerfleischten Leib herauszuziehen. Statt dessen steht, überlebensgroß, diese prophetische Gestalt des Täufers unter dem Kreuz, die unsern schon halb abgewandten Blick dorthin zurückzwingt.

Wer diesem Hinweis folgt, ist im Begriff, den dritten und entscheidenden Schritt in die Wahrheit des Kreuzes zu tun. Gewiß, die Welt ist



voller Leid, so scheint uns der Künstler der Isenheimer Kreuzigung sagen zu wollen. Nimmst du den künstlichen Schleier, an dem wir nach einem stillschweigenden Übereinkommen alle miteinander weben, von ihr weg, so zeigt sich ein Antlitz voll Schmerz und Tränen. Doch dem entrinnst du nicht, wenn du dich auflehnt oder in irgendeinen Selbstbetrug flüchtest. Es gibt nur eine Erlösung vom Leid, und die kommt aus dem Leiden selbst. Freilich nicht von jener Art von Leid, in das wir immer wieder ungefragt und unfreiwillig hineingerissen werden. Licht wird das Leid vielmehr dort, wo einer es trägt wie dieser Schmerzensmann am Kreuz, nicht aus Zwang oder Schuld, sondern in freier Einwilligung, in stellvertretender Geduld.

Und nun fällt unser Blick nochmals auf das blutende Lamm zu Füßen des Kreuzes. Mit einem Mal begreifen wir: das ist eben diese Wahrheit in leibhafter Gestalt! Das Lamm verkörpert das freiwillig angenommene Leiden des Schuldlosen, das uns allein vom Joch der Qualen, unter dem die ganze Welt stöhnt, befreien konnte. In diesem rührenden Tiersymbol hat der Künstler den Schmerz gleichsam all seines menschlichen Grauens entkleidet und auf sich selbst zurückgenommen. Und nun geschieht ein kleines Wunder, wie es sich bei ganz großen Kunstwerken immer wieder begibt. Wir sehen – und wir sehen es wirklich – wie dieser freiwillig getragene Schmerz sich wandelt. Er wirft gleichsam das Dunkel, das ihm anhaftet, ab und wird Licht; Licht wie das leuchtend helle Fell des Lämmchens. Und er bricht hervor aus seiner Verslossenheit und wird fruchtbar. Das sagt das Blut, das aus der Wunde des Lammes in den goldenen Kelch hineinfließt.

Nun müssen wir diese Erkenntnis nur noch an ihren ursprünglichen Fundort zurücktragen und dann – und dies vor allem – für unser Leben festhalten! Der gesuchte ‚Ort‘, dem die Botschaft vom rettenden Leiden ursprünglich zugehört, findet sich im Johannesevangelium. Dort steht, ganz ähnlich wie in Grünewalds Kreuzigungsszene, der Täufer und wiederum wie mit ausgestrecktem Finger. Es ist der für den vierten Evangelisten unvergeßliche Augenblick, da Johannes Jesus von fernher auf sich zukommen sieht und da er nun seinen begleitenden Jüngern diesen Unbekannten mit den Worten deutet: „Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt!“ Jetzt beginnen wir zu ermessen, was der Täufer seinen Jüngern sagen, welche ungeheuerliche Wahrheit er ihnen erschließen will. In unsere Sprache übertragen, besagt sein Wort: Seht, da kommt einer, der anders zum Leben steht als wir alle. Einer, der sich nicht über die Wirklichkeit des Daseins hinwegträumt. Einer, der weiß, daß leben leiden heißt. Und

der sich dieser furchtbaren Tatsache doch nicht entzieht, der weder vor ihr flieht noch sich gegen sie auflehnt. Einer, der unerschrocken in das Menschengesicht im Grunde der Welt hineinblickt. Einer, der die Wirklichkeit des Leidens annimmt. Und dies in einem letzten absoluten Ernst. So, daß er das Leiden an sich herankommen läßt, ja sogar das Herz vor ihm entblößt, um es in seiner ganzen Wucht und Bitterkeit in sich aufzufangen. Einer, der sich bewußt vom Leiden treffen läßt, aber nicht nur von dem Leid, das an seinem Weg lauert, sondern vom Leid in allen Dingen, vom Leid der ganzen Welt. Und er tut dies, obwohl ihm die eigentliche Verbindlichkeit zum Leiden fehlt, die Schuld. Als der ganz Reine, Schuldlose nimmt er die Leidenslast der ganzen Welt auf sich. Und er trägt nicht nur das Leid in seiner entsetzlichen Wirklichkeit, nicht nur allen Schmerz und alles Grauen, an dem sich je ein Menschenherz quälte. Er ergreift, eben weil er ihm nicht verpflichtet ist, das Leid an seiner letzten Wurzel, dort wo sich der Mensch selbst weh tut, weil er sich von der Quelle des Glücks und des Friedens losreißt. Und das geschieht in der Sünde. Und mit dem Leid zusammen hat er sich auch noch die Sünde, die eigentliche Ursache alles Unheils, aufgebürdet. So ist er wahrhaft das Lamm, das der ganzen Welt Leid und Sünde trägt. Darum verwandelt sich durch ihn jegliches Leid. Wer leidet, steht – wissend oder unbewußt – in Gemeinschaft mit ihm. Er trägt seine Last nicht mehr allein. Der freiwillig Duldende trägt mit ihm. Sein Opfer nimmt dem Leid den bittersten Stachel, seine Liebe läßt nicht zu, daß es ganz vereinsamt und in Verzweiflung stürzt. Durch ihn ist alles Leid verklärt und gesegnet. Denn er ist das Lamm: die göttliche Antwort auf die Frage, die unablässig aus tausend gequälten Menschenherzen zum Himmel steigt. Und nun kommt es nur noch darauf an, daß wir uns dieser wahrhaft tröstlichen Botschaft nicht verschließen. Wie den Gruß aus einer anderen Welt wollen wir sie in uns hineinnehmen und sie für die Stunde der Bewährung festhalten. Dann wird auch das Schwere in unserem Leben licht werden; licht wie das Lamm zu den Füßen des Gekreuzigten, wie ihn der Meister des Isenheimer Altars erschaute. Und wir werden etwas von seinem verborgenen Segen verspüren; von dem Segen, der von allem Leiden ausgeht, seitdem das Lamm Gottes die Leidenslast der ganzen Welt auf sich nahm.

### III. Die Antwort des Kreuzes

Solange Menschen an Gott glauben, fragen sie auch nach der Vereinbarkeit dieses Gottesglaubens mit der täglich neu bestätigten Tatsache, daß die von Gott geschaffene Welt ein Ort des grenzenlosen Leids und der ungestillten Tränen ist. Schon Israel, das sich wie kein anderes Volk von Gott gerufen und erwählt, wie ein Schäflein gehütet und wie eine Braut geliebt wußte, stellte diese Frage. Es stellte sie in der Gestalt des ‚Duldens‘ Hiob, der diesen Namen sehr zu Unrecht trägt, weil er eher ein aufbegehrender Rebell und bohrender Frager ist, mit unerhörter Schärfe. Es versteht sich von selbst, daß diese Hiobfrage in Zeiten der sich auftürmenden Leiderfahrung besonders laut wird. Augustinus, der das stolze Imperium Romanum unter den Schlägen der von Norden her anstürmenden jungen Völker zusammenbrechen sah, hat sie gestellt, und es ist gewiß kein Zufall, daß sie der größte Denker des Barocks, der gegen Ende des Dreißigjährigen Kriegs geborene GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, ins Zentrum seiner theologischen Reflexion rückte. Vermutlich war sie aber noch nie so sehr an der Zeit wie heute. Denn das zwanzigste Jahrhundert wird zwar als eines der ideenreichsten in die Geschichte der Menschheit eingehen, das neben der Erschließung der Atomkraft und dem Vorstoß in den erdnahen Weltraum eine ganze Reihe ungeahnter Fortschritte brachte, etwa auf dem Gebiet der Chemie – man denke nur an die Entwicklung der Kunststoffe –, der Medizin – hierfür genüge das Stichwort ‚Organverpflanzung‘ – und der Politik – hier führte die Entwicklungshilfe tatsächlich eine neue Ära herauf –, und das sich zugleich, vor allem in seinem ersten Drittel, hervorragender kultureller Leistungen rühmen kann; es haftet ihm aber auch für alle Zukunft der furchtbare Makel der Konzentrationslager, der Gaskammern und der Vertreibung ganzer Volksgruppen an, zu schweigen von den beiden Weltkriegen, in denen mehr Menschenleben auf ebenso sinnlose wie grauenhafte Weise umkamen als in allen Kriegen der früheren Epochen zusammen. Wer könnte sich in diesem Jahrhundert zu Gott, dem allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, bekennen, ohne daß ihm der Todesschrei dieser Millionen in den Ohren gellte? Wer könnte glauben, ohne wie Hiob wieder und wieder zu fragen: Warum dieses Meer von Leid und Jammer in einer von Gott entworfenen und geschaffenen Welt?

Seit langem hat die Theologie diese Fragen aufgegriffen und zu bewältigen gesucht. Doch war sie dabei mit harmonisierenden und glät-

tenden Antworten, die dem Problem nicht gerecht zu werden vermochten, allzu rasch zur Hand. So verwies sie darauf, daß der Schmerz eine durchaus positive, lebenserhaltende und geisterweckende Funktion habe, daß er auf Krisenzustände aufmerksam mache, zur Tat antreibe und schließlich auch die Hilfsbereitschaft der anderen aktiviere. Auch erinnerte sie an die Relativität allen menschlichen Leidens. Was den einen beeinträchtigt, das komme in der Regel einem andern zugute; denn des einen Tod sei bekanntlich des andern Brot. Und selbstverständlich betonte sie mit besonderem Nachdruck auch stets den zu erhoffenden jenseitigen Ausgleich für diesseitiges Leid. Nur wird man allen diesen im einzelnen durchaus richtigen Erwägungen entgegenhalten müssen, daß mit ihnen höchstens den Überlebenden, nicht aber den Betroffenen selbst geholfen ist. Diese bleiben vielmehr trotz dieser und ähnlicher Argumente mit ihrem Schmerz und ihrer Verzweiflung allein.

Das aber heißt, daß die bisherigen Antworten auf das Theodizeeproblem, wie die Frage nach der Vereinbarkeit von Gottesweisheit und Menschenleid seit Leibniz heißt, nicht mehr ausreichen, die erbaulichen so wenig wie die geistvollen. Und es liegt auf der Hand, weshalb sie nicht mehr genügen. Zwar bemühen sie sich durchweg, das Weltübel theologisch, und das besagt: von Gott her, zu erklären. Doch wagen sie es nicht, Gott selbst in ihre Gedankengänge einzubeziehen. Ungeheuerlich und unvollziehbar erschien ihnen die Vorstellung, daß sich der in ewiger Selbstgenügsamkeit thronende, unwandelbare und unveränderliche Gott vom Leid der Welt in einem wahren und eigentlichen Sinn betreffen lasse<sup>11</sup>. Und tatsächlich ist dieser Gedanke auch jeder menschlichen Spekulation über Gott so konträr, daß er als solcher nicht einmal gefaßt werden könnte, wenn nicht Gott selbst das Tor dazu aufgestoßen hätte durch das Kreuz Jesu Christi. Das setzt freilich voraus, daß der Kreuzestod Christi nicht nur so gedacht wird, wie dies im durchschnittlichen Glaubensbewußtsein fast durchweg geschieht. So ist dieser Tod die von Gott geforderte und von Jesus stellvertretend für die ganze Menschheit geleistete Sühnetat, die dem unvordenklichen Zerwürfnis der beiden ungleichen Partner ein Ende setzte und die schuldbeladene Erde mit dem Himmel versöhnte. Gott erscheint somit am Anfang und am Ende dieser Gedankenreihe, am Anfang als der Zürnende, den es zu versöhnen gilt, und am Ende als der Versöhnte, der die ihm geleistete Genugtuung in Gnaden annimmt. Die Mitte dagegen bleibt ganz dem Mittler überlassen, der anstelle der in Schuld geratenen Menschheit die geschuldete Sühne leistet.

Eine unendliche Sühne, weil sich die Schuld an dem unendlichen Gott bemaß und darum ins Unendliche wuchs. Dabei aber doch eine wahrhaft menschliche Sühne, weil die Genugtuung nur zählte, sofern sie von einem aus der Reihe der Menschen geleistet wurde.

Damit fällt der Schatten, der sich zunächst auf das Bild Gottes legte, nun auch auf den Mittler Jesus Christus. Um seinen Kreuzestod als wahrhaft menschliche Sühnetat zu erweisen, legt die herkömmliche Deutung alles Gewicht auf die menschliche Seite des furchtbaren Geschehens. Nicht umsonst verweilte die Passionsfrömmigkeit so eingehend bei der Leidensspur, die Jesus auf seinem Todesweg zog, bei seinen Wunden, seinen letzten Worten, den Umständen seines qualvollen Sterbens. Dagegen nahm sie sein Gottsein nur insofern in Blick, als es seiner Todeshingabe den Charakter einer unendlichen Sühneleistung verlieh. Daß sein Tod nur deshalb ein personal ausgestandenes und damit vollmenschliches Sterben war, weil sich sein Menschsein in seinem göttlichen Selbst personal integriert, blieb außer Betracht. Sein Gottsein kam somit nur funktional, nicht aber fundamental, wie es das christologische Dogma gefordert hätte, ins Spiel. Diese Unausgeglichenheit im Ansatz brachte es mit sich, daß auch die menschliche Tiefe des Todes Jesu nicht voll ausgeleuchtet werden konnte. Zwar war von seinem „Gehorsam“ und seiner „Ergebung“ in den Willen des Vaters die Rede, also von dem, was Jesus in den Tod führte, nicht aber von dem, was dieser Tod für ihn – wie für jeden Sterbenden – ist. So blieb die Betrachtung des Kreuzestodes bei aller frommen Eindringlichkeit in der Regel doch im Vorraum, bei Vorletztem, stehen.

Nicht als hätte man die Todesverlassenheit des Gekreuzigten verschwiegen. Im Gegenteil; es fehlt nicht einmal an Versuchen, sie als eine eigentlich religiöse Not, als Gottverlassenheit, zu deuten. Ebenso wenig läßt sich indessen bezweifeln, daß davon nie die Rede gewesen wäre, wenn nicht Markus und Mattäus jenes Wort überliefert hätten, das Jesus ihrem Bericht zufolge am Kreuz als einziges sprach: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34par). Daher dann auch die weitverbreitete Neigung, diesem fast unerträglichen Wort auf die eine oder andere Weise die Spitze abzubereiten. Entweder geschieht das durch die Gegenüberstellung des markinischen Berichts mit dem ungleich menschlicheren und mildereren bei Lukas und dem majestätisch-sieghaften bei Johannes oder aber – und in der Regel – durch den Hinweis, daß Jesus mit seinem Todesschrei das Eingangswort des 22. Psalms zitiere, das um so weniger wörtlich genommen werden dürfe, als der Psalm in Worten der Zuversicht und Sie-

ges Gewißheit ausklinge. So müsse das Gesprochene vom Unausgesprochenen her gedeutet werden, weil es erst so verständlich – und erträglich – sei. Es liegt auf der Hand, daß derartig abschwächende ‚Erklärungen‘ nicht wirklicher Einsicht, sondern der Sorge entstammten, es könne hier eine vom Dogma gezogene Grenze berührt, wenn nicht gar durchbrochen werden. Diese Sorge ist durchaus nicht unbegründet. Die Theologiegeschichte weiß nämlich sowohl von solchen Deutungen des Kreuzes, die über der menschlichen Not Jesu sein ungeschmälertes Gottsein aus dem Auge verloren, als auch von solchen, die Gott selbst ins Passionsgeschehen hineinzogen und damit gegen das Prinzip der Unveränderlichkeit verstießen. Indessen darf diese Sorge auf keinen Fall so weit gehen, daß man ihretwegen die Wahrheit vom Kreuz verkürzt, die, mit einem Bild der Passionsgeschichte gesprochen, den Vorhang unserer Begriffe ‚von oben bis unten‘ zerreißt.

Wenn wir hier weiterkommen wollen, dann nur mit zwei voneinander unabhängigen Schritten. Fürs erste müssen wir versuchen, das Sterben Jesu konsequenter, als dies in der Regel geschieht, als personalen Vorgang, und das heißt als seinen Tod, zu bedenken. Zum andern gilt es, diesen Tod auf Gott zu beziehen und ihn so nach seinem ewigen Sinn zu befragen. Dann erst können wir hoffen, ihn auch in seiner Bedeutung für uns zu verstehen und als die vollgültige Antwort Gottes auf unsere Lebensfrage zu begreifen.

Was das erste, das Sterben Jesu als solches, anlangt, so gibt uns ebenjenes Wort des von Gott Verlassenen, das nach dem Markus- und Mattäusbericht als das zentrale Todeswort Jesu zu gelten hat, den entscheidenden Hinweis. Diesen Rang behält es auch angesichts der einschränkenden Faktoren, also unabhängig davon, daß es sich um ein altisraelitisches Gebetswort und gerade nicht um einen von äußerster Seelenqual eingegebenen Aufschrei handelt. Im Grunde würde sich sogar nichts Wesentliches ändern, wenn die radikale Auffassung recht behielte, wonach das Wort gar nicht auf Jesus selbst zurückgeht, sondern ihm von einer ausdeutenden und überhöhenden Tradition in den Mund gelegt wurde. Immerhin ist in diesem Zusammenhang zu bedenken, daß in der ältesten Überlieferung von einem lauten Schrei des Sterbenden die Rede ist, den die Umstehenden als eine Anrufung des alttestamentlichen ‚Nothelfers‘ Elija verstehen, während die Evangelisten ebendiesen Schrei als das Eingangswort des 22. Psalms zu deuten scheinen. Doch wird man darauf kein allzu großes Gewicht zu legen brauchen, da die älteste Christenheit das Wort von der Gottverlassenheit Jesu schwerlich ohne einen Anhaltspunkt in der Überlieferung der

Passionszeugen gebraucht hätte. So stellt sich die Frage nach dem Sinn dieser ‚Verlassenheit‘ unabweislich.

Bedenken wir, um einer möglichen Antwort auf die Spur zu kommen, was menschliches Sterben ganz allgemein besagt. Soviel davon für uns im Dunkeln liegt, ist doch dies gewiß, daß sich dabei der große Abschied vollzieht. Wie wir bei unserer Geburt in all das eintreten, was unser Leben bestimmt, bewegt und erfüllt, so beginnt mit dem Nahen des Todes die endgültige Loslösung. Sterbend fallen wir aus den Wirklichkeiten heraus, in die wir uns – oft mit größter Mühe – eingewurzelt hatten. Steht der Lebende in einer Fülle von Beziehungen, so bricht im Tod eine um die andere ab. Mag das bei vielen ganz unmerklich geschehen, so bei anderen nur unter bitteren Schmerzen. Es sind dies die Beziehungen zu jenen Realitäten, auf die wir unser Leben ‚gebaut‘ hatten und die wir demgemäß als die tragenden Pfeiler unserer Existenz empfinden, etwa die Beziehung zum Beruf, zu einem vielleicht noch nicht vollendeten Werk, zu einem geliebten Menschen, zu Familie und Freunden. Trotz seines Herrlichkeitsbilds vom Kreuz bestätigt uns gerade das Johannes-Evangelium, daß Jesu Sterben davon keine Ausnahme macht. Im Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den Liebesjünger geht es um den Abschied von den beiden Menschen, die ihm unter allen am nächsten standen. Und der Ruf „Es ist vollbracht“, mit welchem Jesus nach dem johanneischen Passionsbericht stirbt (19,30), spricht, indem er die Vollendung des aufgetragenen Werkes bekennt, doch zugleich auch davon, daß dieses Werk nun endgültig hinter ihm liegt.

Eine entscheidende Verschärfung erfährt die Todessituation Jesu dadurch, daß er gerade nicht, wie die Analogie zum gewöhnlichen Sterben zu unterstellen schien, eines ‚natürlichen Todes‘ stirbt, sondern den Tod auf die denkbar grausamste und gewalttätigste Weise, als Opfer eines ausgesprochenen Justizmordes, erleidet. Die Einsamkeit dieses Sterbens ist somit um so radikaler, als Jesus ihr nicht, wie Sterbende sonst, verfällt, sondern in sie durch Menschenhand hineingestoßen wird, ausgestoßen aus der etablierten Ordnung wie ein Verbrecher, ja – wie der Hebräerbrief (13,10–13) diesen lukanischen Gedanken steigert –, wie ein unreines Tier, ein Umstand, den das Johannes-Evangelium dadurch ironisch pointiert, daß die eigentlich Schuldigen nach seinem Bericht das Gerichtsgebäude nicht betreten, um sich nicht kultisch zu verunreinigen (Joh 18,28). Dem fügt sich das zuerst durch Markus überlieferte Wort von der Gottverlassenheit des Gekreuzigten fast nahtlos an. Um es in seiner Tragweite ersichtlich zu machen,

braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, was Gott für Jesus bedeutet. Schon die lukanische Kindheitsgeschichte weiß davon zu erzählen, daß sich der Zwölfjährige in einer Weise zum Tempel hingezogen fühlt, daß für ihn darüber alles andere, sogar die Bindung ans Elternhaus, verblaßt. In der Szene am Jakobsbrunnen nennt der von der Reise Ermüdete den Willen des Vaters seine Speise (Joh 4,34). Wer sich diese und ähnliche Hinweise vor Augen führt, beginnt zu verstehen, daß es für Jesus eine Gottesfrage in dem uns geläufigen Sinn nicht gibt. Gott ist für ihn das Erstwirkliche, wirklicher als Himmel und Erde, Menschen und Dinge, das Erstgegebene, näher als Licht und Luft, Brot und Wasser, und zumal das Erstgewisse, gewisser als alles, worauf sich sonst ein Mensch verläßt<sup>12</sup>. Nachdem er sterbend die Menschen und mit ihnen sein Werk zurückließ, sieht er sich schließlich auch des göttlichen Halts beraubt. Sein Tod vereinsamt ihn so radikal, daß zuletzt auch noch die Beziehung zu Gott, dem er mehr als irgend etwas anderem lebte, zu reißen scheint. In diesem Augenblick schlägt die Finsternis des Endes vollends über ihm zusammen.

Doch das ist nur die halbe Wahrheit zu seinem Tod. Wie jeder Tod hat auch sein Sterben – und dieses erst recht – eine andere, lichte Seite. Denn die große Ablösung, die uns im Sterben widerfährt, ist zugleich unsere große Befreiung. Mit jeder Beziehung fällt jeweils auch eine Fessel von uns ab, angefangen von der Bindung an einen vielleicht enttäuschenden Beruf, einen ungeliebten Menschen, eine verständnislose Umgebung, einen in endlosem Leerlauf abrollenden Alltag bis hin zu der Bindung an diesen Ort und diese Zeit. So ist der Tod bei all seiner Unheimlichkeit eben nicht nur der gefürchtete Räuber, der uns, was wir festzuhalten versuchen, gnadenlos entreißt, sondern immer auch der – wenn zunächst auch unerkannte und unerwünschte – Befreier. Und er befreit uns wie jeder echte Befreier nicht nur von etwas, ja von der Fessel des Daseins insgesamt, sondern auch zu etwas, nämlich zu uns selbst. Nur läßt sich davon nichts im Sinne einer Beschreibung sagen, weil ein jeder das Glück dieser im Tod gewonnenen Freiheit mit in das Schweigen seines Sterbens hineinnimmt. Im Falle Jesu ist die Befreiung durch den Tod unzertrennlich mit seinem Gottesverhältnis verknüpft. Um das zu ermessen, müssen wir uns vor Augen führen, daß Gott für ihn nicht nur der fraglos gewisse Daseinsgrund und der sein Denken und Fühlen randvoll erfüllende Lebensinhalt ist, sondern auch die große ‚Pflicht‘, der er lebenslang untersteht und die ihm schließlich den Opfergang ans Kreuz abverlangt. Mit seinem ‚Es ist vollbracht‘ bringt er zum Ausdruck, daß dieser Pflicht jetzt, da er



das Opfer seines Lebens bringt, Genüge geschah. Damit wurde er, in der Sprache der Mystik ausgedrückt, ‚Gottes ledig‘, dies jedoch so, daß er nunmehr die volle, durch keine Auflage mehr eingeschränkte Freiheit für Gott gewann.

Insofern beginnt für Jesus in dem Augenblick, da er in den Abgrund der Gottverlassenheit versinkt, das Leben für und mit Gott von Grund auf neu. Das ist der Lichtstrahl, der die Tiefe der Kreuzesnacht durchdringt und dort, wo die Finsternis alles zu verschlingen schien, die Helle des Ostermorgens anbrechen läßt. Das ist auch der Grund dafür, daß nach der Darstellung des Johannes-Evangeliums die Herrlichkeit Christi nicht erst am Morgen des ‚dritten Tages‘ aufscheint, sondern jetzt schon, inmitten seiner Todesnot. Daher die Doppeldeutigkeit der Kreuzesinschrift, die Jesus insgeheim als den wahren König Israels proklamiert, daher auch die königliche Gebärde, mit welcher der Gekreuzigte den qualvollen Essigtrunk nimmt, und das sein Werk nicht minder königlich krönende ‚Consummatum est‘. Nein, das Kreuz ist für Jesus nicht nur das Ende und die in diesem Ende erreichte Vollendung, sondern zugleich auch der Beginn eines von allen menschlichen und göttlichen Verbindlichkeiten befreiten, zu gänzlich neuen Werdemöglichkeiten entschränkten Daseins.

Um den Anschluß an die Ausgangsfrage nach dem Leid in der Welt zu gewinnen, müssen wir nun jenen Zug hinzunehmen, der sich im Denken und Handeln Jesu mit wachsender Deutlichkeit abzeichnet. Die Sprache des Neuen Testaments und der Kirche hat ihn auf die ebenso einfache wie eindringliche Formel gebracht: Pro nobis – für uns<sup>13</sup>. Anders als Menschen sonst lebt Jesus nicht sich selbst, sondern in einer zweifachen Hingegebenheit seines Wesens: in der Hinkehr zu seinem göttlichen Vater und in der damit unzertrennlich verknüpften Hinkehr zu uns, seinen menschlichen Brüdern. Davon macht auch sein Sterben keine Ausnahme; vielmehr kommt dieses wesenhafte Für-Sein gerade im Tod zur vollen Geltung. Deshalb verbindet ihn die im Tod gewonnene Freiheit nur um so enger mit Gott – und uns. Das heißt, in den gewohnten Wendungen ausgedrückt: sein Tod ist ein Opfer, ja sogar das alle übrigen Opfer überholende und erfüllende Opfer für Gott und, ein fast unausdenklicher Gedanke, seine Gabe an uns. Doch eben darin liegt die eigentlich christliche Antwort auf die große Menschheitsfrage. Seitdem einer so gestorben ist, daß sein Scheiden nicht nur Abschied, sondern zugleich Ankunft und Mitteilung war, ist keiner von uns mehr ganz allein gelassen, auch nicht in der äußersten Verein-samung des Todes. Seitdem gibt es kein noch so ‚verlorenes‘ Sterben,

bei dem nicht derjenige dabei wäre, der selbst ohne jeden menschlichen und göttlichen Trost gestorben ist. Seitdem leidet und stirbt keiner, dessen Schmerz und Entsetzen nicht schon von ihm stellvertretend getragen und geteilt wäre. Dort, wo im Grund der menschlichen Not nur noch das leere Nichts zu bleiben scheint, wartet er, um die Hinabstürzenden aufzufangen und an sich zu ziehen. Sein Kreuz versichert uns, daß keiner in hilfloser Einsamkeit mehr zu leiden und zu sterben braucht, weil er, der sich sterbend allen gab, die letzte Not mit uns teilt. Nicht als würde uns damit Leid und Tod ‚erleichtert‘; wohl aber sind wir dort, wohin uns kein menschlicher Helfer zu begleiten mag, nicht mehr allein gelassen. Und eben dadurch ist Leid und Tod die tiefste Bitterkeit, das nackte Entsetzen, genommen.

In diesen Überlegungen blieb Jesu Hinkehr zu Gott, die seinem Tod den Opfercharakter verleiht, noch unbedacht. Sie gilt es jetzt des näheren ins Auge zu fassen, jedoch nicht so, wie dies gemeinhin geschieht, sondern von Gott her, so daß nicht das Opfer, sondern dessen Empfänger im Blickpunkt steht. Wenn nämlich ‚Opfer‘ nur eine sachliche Umschreibung dafür ist, daß sich Jesus im Tod mit seiner ganzen Wesenskraft Gott zuwandte, ist die Frage nach dem Sinn seines Todes ganz neu gestellt. Es genügt nicht mehr, an die mit Jesu Tod erbrachte Sühneleistung zu denken, weil diese Sicht, so richtig sie in ihrem Rahmen ist, das personale Moment, wie es jetzt zum Vorschein kommt, im Grunde unberücksichtigt läßt. Vielmehr ist jetzt mit ganzer Entschiedenheit nach der Betroffenheit Gottes durch das Geschehen auf Golgota zu fragen. Darauf wird man bei aller Respektierung der durch die Unveränderlichkeit des göttlichen Seins gezogenen Grenzen antworten müssen, daß kein Geschehen im Kosmos und im ganzen weitverzweigten Ablauf der Menschheitsgeschichte Gott auch nur im entferntesten so unmittelbar ‚angeht‘ wie dieser Tod. Er ‚geht‘ ihm im strengen und eigentlichen Sinn des Wortes ‚zu Herzen‘. Wenn Gottes ewiges Selbstsein davon auch nicht berührt wird, so dafür doch um so mehr sein Verhältnis zur Welt, oder genauer gesprochen, das Verhältnis der Kreatur zu ihm. Vom Kreuz auf Golgota her ist es möglich und sinnvoll, von dem in unveränderlicher Seinsfülle wesenden Gott in passiven Aussagen zu reden, also zu sagen, daß Gott am Leid der Kreatur Anteil nimmt, daß er sich zu ihr herabneigt, auf ihre Not eingeht, ja daß er sich dabei so weit ‚herabläßt‘, daß ihn der Schatten der Kreatürlichkeit zu verhüllen scheint. Wendungen wie die von der ‚Not‘, der ‚Torheit‘ oder der ‚Schwäche‘ Gottes, wie sie teilweise schon Paulus gebraucht (vgl. 1 Kor 1,25), Wendungen also, die sich

mit dem Begriff des absoluten Seins auf keine Weise vereinbaren lassen, treffen jetzt eine sonst unerreichte und unerreichbare Wahrheit. Sogar die mißverständliche Rede vom ‚Tod Gottes‘ gewinnt von hier aus einen dem Gottesglauben kompatiblen Sinn<sup>14</sup>.

Das aber heißt, daß nunmehr der Tod Christi auf eine neue, der gewohnten Auffassung geradewegs entgegengesetzte Weise denkbar wird. Nicht mehr als die Tat der Menschheit, die der Gekreuzigte stellvertretend für uns alle vollzog, sondern als die Tat Gottes an der Welt. Eine Tat der Sühne zwar, dies jedoch so, daß sich durch sie Gott selbst mit sich und uns versöhnte. Wer so von Jesu Kreuzestod zu denken wagt – und er kann sich dabei auf kein geringeres Vorbild berufen als das der neutestamentlichen Schriften –, bricht mit einem jeden seiner Denkschritte in neue, tiefere Probleme ein. Doch mag ihm das bestätigen, daß er tatsächlich den Bereich des Begreiflichen und Beweisbaren verließ und jene Randzone des Geistigen betrat, die noch am ehesten eine Vorstellung vom Geheimnis Gottes vermittelt. Um hier nicht irrezugehen, ist es gut, sich an einen vorgegebenen Leitfaden zu halten. Er ist indessen nicht von der im wesentlichen begrifflich operierenden Theologie zu erwarten, da der Begriff hier, im Vorfeld des Gottesgeheimnisses, seine Nennkraft einbüßt, sondern von der Meditation und den ihr voranleuchtenden Bildern. Ein derartiges Bild bietet, wenn auch an relativ entlegener Stelle, schon das Neue Testament, und zwar im Motiv der Hadespredigt Jesu, das der erste Petrusbrief (3,19) entwickelt. Es ist davon die Rede, daß Christus zwar dem Fleische nach getötet, dem Geist nach jedoch zum Leben erweckt wurde und daß er in eben diesem Geist hinging, um ‚den Geistern im Kerker‘ – gemeint sind nach Ausweis des Kontextes die Seelen der in der Sintflut Umgekommenen – zu predigen. Bekanntlich führte diese Aussage zu jener Fortbildung des Erlösungsgedankens, die sich schließlich in dem Satz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses niederschlug: *Descendit ad inferos* – Abgestiegen in das Reich des Todes, oder, wie es wörtlicher heißt, ‚zu der Hölle‘.

Das ist zunächst von Jesus gesagt, genauerhin von seiner Seele, die nach jüdischer Vorstellung wie die aller Verstorbenen ihren Weg in die Unterwelt nimmt, dort aber nicht der Gefangenschaft des Hades verfällt, sondern das Ende dieser Gefangenschaft proklamiert, nach der späteren Ausdeutung des Bildes sogar bewirkt. Das vermag sie, weil sie im Unterschied zur jüdischen Auffassung nicht schemenhaft gedacht wird, sondern lebendig, ja erfüllt von geistwirkender, göttlicher Macht. Im Fortgang der Überlieferung tritt dieses Moment immer

stärker in den Vordergrund. Mit am deutlichsten bringt das eine russische Ikone zum Ausdruck, die heute in der Tretjakow-Galerie in Moskau zu sehen ist. Die ganze Unterwelt-Szene ist hier in ein feuriges Rot getaucht, ganz so, als würde alles, selbst das bizarr aufgetürmte Felsengebirge, vom höllischen Feuer durchglüht. Doch unberührt davon erscheint inmitten des Ganzen der Sieger über Kreuz und Tod, leuchtend im Goldglanz seiner Herrlichkeit, um die Gefangenen mit starker Hand dem Ort des Schreckens zu entreißen. Er ist derselbe, der am Kreuze hing und im Grabe lag, jetzt aber den Glanz der Gottheit sichtbar auf seiner Stirn trägt. Mit der Darstellung der biblischen Osterberichte verglichen, ist das nicht so sehr der Auferstandene, wie ihn die Emmausjünger erfahren als den geduldigen Hörer ihrer Klagen und den ihnen liebevoll zuredenden Begleiter ihres Weges, um so mehr jedoch der Auferstandene wie in der Tomas-Szene, vor dem der Zweifler in den Huldigungsruf ausbricht: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). Insofern kann man den Sinn der Formel zutreffend dahin bestimmen, daß in ihr etwas über Gottes Nähe zur verstörten Kreatur ausgesagt ist, so, wie sie das Kreuz Christi erschloß. Wenn es nämlich zutrifft, daß sich Gott vom Kreuzesgeschehen berühren und bewegen ließ, dann gewiß nicht wie ein Mensch, der das Leid seiner Mitmenschen bewegt zur Kenntnis nimmt, im übrigen aber ruhig seines Weges geht. Dann besagt diese Betroffenheit durch Christi Kreuz, daß Gott in einem wahren, wenn auch begrifflich nicht faßbaren Sinn ‚aus sich herausging‘, um dem im Gekreuzigten verkörperten Leid der Welt mit liebendem Herzen nah zu sein. In bildhafter Sprache bringt uns der Glaubensartikel von der Höllenfahrt Christi davon Kunde.

Aber hat denn die Vorstellung von Christi Abstieg zur Hölle, die doch ihrer erklärten Thematik nach eine Jenseitsvorstellung ist, überhaupt etwas mit der leidenden Kreatur zu tun? Um diese Frage befriedigend beantworten zu können, müssen wir uns vor Augen halten, daß alles Jenseitige, Himmel und Hölle, im Diesseits beginnt. Es gäbe den Übergang vom einen Bereich in den anderen nicht, wenn sie sich nicht gegenseitig durchdringen, sondern beziehungslos gegenüberstehen würden. Somit hat der Himmel, umgekehrt wie in Goethes Faust, auf Erden sein ‚Vorspiel‘. Und ebenso schattet sich das, was der Glaubensartikel von Christi Abstieg zur Unterwelt, gemeinhin mit ‚Hölle‘ bezeichnet, in der Welt des Hier und Heute voraus.

Zur Verdeutlichung dessen genügt es, sich eine moderne Darstellung der Höllenfahrt zu vergegenwärtigen: das Gemälde ‚Christus in der

Unterwelt', das MAX BECKMANN in seinen New Yorker Jahren schuf und das einen besonderen Platz in seinem Spätwerk einnimmt. Mit einer brennenden Kerze in der Hand ist der dornengekrönte Christus hier in das von Satan bewachte Verlies eingetreten, in dem sich seltsam verwilderte, lemurenhafte Gestalten zusammendrängen. Keine Spur von jenen ehrwürdigen Gesichtern, mit denen die traditionelle Darstellung die Befreiung der Vorväter kennzeichnet. Noch nicht einmal ein Anzeichen dieser Sehnsucht, eher das Gegenteil davon: dumpfe Neugierde und abwehrende Scheu. Eben damit verlegt Beckmann den Schauplatz der Szene in die Gegenwart. Denn wenn etwas den heutigen Menschen von dem früherer Zeiten unterscheidet, dann seine Unfähigkeit zu hoffen. Sie aber ist wiederum nur Symptom dafür, daß er im Prozeß der Personwerdung gefährdet ist. Daher seine Anfälligkeit für die Surrogate des Personalen, für die Klischees des Denkens und die gängigen Verhaltensmuster, und daher seine ebenso bezeichnende wie bedenkliche Neigung, die unverwechselbare Eigenart seiner Individualität unter der Maske des Typischen zu verbergen. Nimmt man hinzu, daß die Mechanismen und Abläufe, in die er eingespannt ist, diese Tendenz begünstigen, wenn nicht geradezu begründen, so geht man mit der Annahme nicht fehl, daß der heutige Mensch beständig in der Gefahr lebt, sich selbst zu entgleiten und zu verfehlen. Kein Wunder, wenn es viele nur zu einer fragmentarischen Ausformung ihres Menschseins bringen und geradezu darauf warten, in die Anonymität der Masse untertauchen zu können, um als Fremdgesteuerte der Last des eigenen Denkens und der eigenen Entscheidung zu entgehen.

„Abgestiegen zu der Hölle“, das heißt in der von Max Beckmann eröffneten Sicht des Geheimnisses, daß der Mensch nirgendwo ganz vereinsamt und verloren ist, nicht einmal in dieser Hölle der menschlichen Bruchstücke und Ruinen. Weil er sich daraus auf keine Weise zu erheben vermag, ist der vom Kreuz Christi bezeichnete Gott zu ihm hinabgestiegen, um ihm aufzuhelfen, und das heißt in erster Linie, um ihm zu sich selbst zu verhelfen. Er, der in unsre Nacht hinabgestiegene Gott, ist die Hoffnung derer, die sich selbst verfehlten und verdarben, wenngleich eine Hoffnung wider alle Hoffnung. Wenn das aber für die traurigste der Höllen gilt, dann auch für jede andere Stelle des Daseins, an der zu leben als unerträglicher Zwang und damit als Verdammnis erscheint. Es wäre müßig, wollte man alle Namen dieser irdischen Höllen aufzählen. Wichtig ist nur die Gewißheit, daß zu einer jeden von ihnen der Gott hinabgestiegen ist, der inmitten dieser Welt

das Kreuz seines Sohnes aufrichtete und uns dadurch die wahrhaft göttliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens gibt. Denn seine Antwort ist primär keine klärende Auskunft und kein beschwichtigender Zuspruch, sondern – er selbst und sein Mit-Leiden mit dem Leid der Welt.

# Ostern

## Er ist wahrhaft auferstanden

Die Welt, in der wir leben, ist auf der ganzen Linie in Bewegung geraten. Das gilt nicht nur von den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern auch von den Ideen und Denkweisen. Und man müßte schon die Augen vor der Wirklichkeit verschließen, wollte man nicht auch die religiöse Welt in dieser allseitigen Bewegung begriffen sehen. Für viele ist freilich gerade dies ein alarmierendes Zeichen der Auflösung und des Niedergangs. Wo gibt es, so fragen sie, überhaupt noch Halt und Bestand, wenn nicht einmal mehr die Sätze des Glaubens feststehen? Nur müßten sie sich sagen lassen, daß nicht jede Bewegung Verfall bedeutet und auf den Verlust der inneren Festigkeit schließen läßt. Bewegung kann ebenso gut ein Zeichen des Zusammenhalts und des Lebens sein. Und so müßte man auch im Fall des Umschichtungsprozesses, in dem die Glaubenssätze begriffen sind, genauer zusehen, bevor man vorschnell urteilt und verurteilt.

Wer das tut, wird zwar manches Abträgliche registrieren; er wird sich aber auch der Erkenntnis nicht verschließen können, daß der Prozeß, der so viele erschreckt, eminent positive Seiten aufweist. Dazu gehört in erster Linie die Tatsache, daß die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit, nach der Person und Sendung Jesu stark in den Vordergrund trat. Und im Zusammenhang damit entzündet sich auch die Frage nach der Auferstehung Jesu aufs neue. Diskussionen, die darüber auf allen Ebenen geführt werden, geben beredten Aufschluß. Sie zeigen, daß sich neue und wesentliche Einsichten anbahnen; sie lassen freilich ebenso deutlich erkennen, daß für viele dieser grundlegende Glaubensartikel kaum noch mehr als für Faust in GOETHES Drama bedeutet, dem er nichts weiter als eine zwar bewegende, aber unverbindlich gewordene Kindheitserinnerung ist. Versetzen wir uns für einen Augenblick in die entscheidende Phase der einleitenden Studierzimmerzene! Angewidert von der Vergeblichkeit seines geistigen Strebens greift Faust in einer Anwandlung von Lebensüberdruß nach dem Giftbecher, um seinem Dasein ein Ende zu setzen. Da dringt von der nahen Kirche her der Osterchoral ‚Christ ist erstanden!‘ an sein Ohr. Zwar teilt er diesen Glauben längst nicht mehr. Doch hat er immerhin

noch so viel Kraft über ihn, ihn vor dem ‚letzten, ernstesten Schritt‘ zurückzuhalten:

*Was sucht ihr mächtig und gelind,  
Ihr Himmelstöne, mich am Staube?  
Klingt dort umher, wo weiche Menschen sind.  
Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube;  
Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.  
Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben,  
Woher die holde Nachricht tönt;  
Und doch, an diesen Klang von Jugend auf gewöhnt,  
Ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben.*

Mit dieser tiefen Gebrochenheit des Osterglaubens steht Faust nicht allein. Mit ihr weist er vielmehr darauf hin, wie dieser Glaube auch heute noch vielen zum Problem wird. Zwar hören sie die altvertraute Botschaft vom Wunder des dritten Tags nach der Katastrophe von Golgota. Doch weckt sie in ihnen bestenfalls die Erinnerung an eine Glaubenssicherheit, die ihnen längst verloren ging. In der Rückschau auf die verlorene Gewißheit verkehren sich dann auch für sie, wie für Faust, allzu leicht die Perspektiven. Waren es wirklich feststellbare Tatsachen, die damals, im Schatten des Kreuzes, den Osterglauben weckten? Verhielt es sich nicht vielmehr umgekehrt: War nicht das Wunder des Glaubens liebstes Kind? Schlug die Verzweiflung der Jünger nicht in die Überzeugung um, daß das Kreuz keinesfalls das letzte Wort behalten durfte? Und verdichtete sich diese Überzeugung nicht schließlich zu jenen Erlebnissen, auf die sich der Osterglaube der Evangelien begründet? Ist also die Auferstehung Jesu, radikal ausgedrückt, das Produkt einer vom Glauben erregten Phantasie und darum bestenfalls die Folge, nicht aber der Grund des Glaubens?

Es wäre verkehrt, wollte man diese Ansicht verallgemeinern. Im Spektrum der heutigen Auffassungen von der Auferstehung Jesu steht sie in der Tat nur am Rand. Ebenso verkehrt wäre es indessen, wenn man sie als Randerscheinung einfach auf sich beruhen lassen wollte. Dafür signalisiert sie viel zu deutlich, worin die spezifische Schwierigkeit des Auferstehungsglaubens vielfach besteht. Wie deklamierte der an seinem Glauben und seinem Lebenssinn verzweifelte Faust?

*Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.*

Hier liegt das Problem. Das Wort von der Auferstehung bleibt für viele, gemessen am Rang dieser Botschaft für allzu viele, unverbindliche Behauptung, Wort einer uneinholbaren Vergangenheit, leeres Gerücht. Nicht als stünde die überragende Bedeutung der Botschaft in



Zweifel. Doch springt der zündende Funke nicht mehr von ihr über, der zu ihrer bruchlosen Aneignung verhilft. Das aber heißt, daß die Auferstehung Jesu heute weithin zu einem Problem der Gewißheit und der Vergewisserung geworden ist. Wer sich über sie auf zeitgerechte Weise Gedanken machen will, steht daher früher oder später vor der Frage: Wie sind und werden wir dieser zentralen Glaubenswahrheit gewiß?

Sinn und Recht dieser Frage zeigen sich von vornherein daran, daß man sie anders beantworten muß als im Fall der übrigen Glaubensinhalte, also im Fall unsres Glaubens an Gott, an seine Menschwerdung oder, um noch ein besonders naheliegendes und doch ganz anders gelagertes Beispiel zu nennen, an die Auferstehung des Fleisches. All dieser Inhalte sind wir, so wie sie hier zur Rede stehen, nur dadurch gewiß, daß sie geoffenbart sind. Anders liegen die Dinge im Fall der Auferstehung Jesu. Für sie gibt es Zeugen. Zeugen, die mit allem Nachdruck, ja mit dem Einsatz ihres Lebens dafür einstehen, sie als etwas objektiv Ereignetes wahrgenommen zu haben. Wenn irgendwo, muß unsre Vergewisserung über das Ereignis des dritten Tages hier, bei ihrem Zeugnis, einsetzen.

Es ist das Neue Testament selbst, das uns an entscheidender Stelle auf diesen Weg verweist. Während seines Aufenthalts in Ephesus war Paulus von einer Delegation der Gemeinde von Korinth mit andern Fragen zusammen auch die nach der Auferstehung der Toten vorgelegt worden. Er antwortet darauf, indem er das genannte Problem aufs engste mit dem der Auferstehung Jesu verknüpft. Das eine ist nur durch das andere oder überhaupt nicht:

*Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, wurde auch Christus nicht auferweckt. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsre Predigt nichtig und nichtig euer Glaube . . . Wenn wir nämlich nur für dieses Leben unsere Hoffnung auf Christus setzen, sind wir die bedauernswertesten unter allen Menschen.* (1 Kor 15,13ff.19)

Indessen treibt Paulus die Konsequenzen seiner Überzeugung nur deshalb bis zu diesem Extrem voran, um desto nachdrücklicher sagen zu können:

*Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als Erstling der Entschlafenen!* (15,20)

Und er verweist zum Beweis dessen auf die ganze Reihe der Auferstehungszeugen, wie sie ihm selbst durch die Tradition der Urgemeinde überliefert worden war:

*Christus ist für unsre Sünden gestorben gemäß der Schrift;  
er ist begraben und am dritten Tag auferweckt worden gemäß  
der Schrift,  
und er ist dem Kephas erschienen,  
dann den Zwölfen;  
sodann erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal,  
von denen die meisten noch leben, während einige  
bereits entschlafen sind.  
Danach erschien er dem Jakobus,  
dann allen Aposteln.  
Als letztem von allen erschien er auch mir,  
gleichsam einer Fehlgeburt . . .* (15,13b–8)

Man hat aus dieser Liste einen ältesten Kernbestand, eine der paulinischen Formel vorgelagerte Urformel herauszuschälen gesucht und diese so verstanden, als berichte sie im Spiegel unterschiedlicher Traditionen nur von einer Erscheinung des Auferstandenen. Und zweifellos haben diese Versuche ihr relatives Recht. Nur sollte man darüber die Form nicht aus dem Auge verlieren, die Paulus der alten Liste durch seine Redaktion gab. Sie bietet in fast spiegelbildlicher Entsprechung zweimal eine dreifache Steigerung des Grundmotivs. So entstehen zwei gleichlaufende Reihen, die jeweils von einer Einzelercheinung ausgehen. Die erste wird von Petrus eröffnet. Auf ihn folgt der Zwölferkreis und darauf die große Schar der fünfhundert Brüder. An der Spitze der zweiten Reihe steht der mit Petrus wiederholt konkurrierende Herrenbruder Jakobus, dem sich die Gesamtheit der Apostel und dann, an betont letzter Stelle, Paulus selber anschließt. Was ist damit für den Auferstehungsglauben gesagt?

Die Tendenz der ersten, von Petrus angeführten Reihe ist leicht zu erkennen. Einem elementaren Interesse der Vernunft entsprechend nennt sie eine wachsende Anzahl von Augenzeugen für das, was gegen alle Vernunft und Erfahrung geschah, als Gott den Gekreuzigten aus Tod und Grab auferweckte. Schon Petrus ‚zählt‘, gemessen an seiner Autorität in der Urgemeinde, mehr als ein beliebiger Einzelzeuge. Ebenso hat der Kreis der ‚Zwölf‘, den Jesus als eine Art Elite schon zu Beginn seiner Tätigkeit um sich gesammelt hatte, mit seinem Zeugnis größeres Gewicht, als die bloße Zahl erkennen läßt. Mit den ‚fünfhundert Brüdern‘ weitet sich der Kreis schließlich in einer Weise, daß der Auferstandene geradezu ins Licht einer ‚breiten Öffentlichkeit‘ tritt. Daß diese fortschreitende Zunahme der Zeugen Zahl der Art entspricht, wie die Botschaft von der Auferstehung Jesu überliefert und

gegen die Einreden Zweifelnder abgesichert wurde, läßt sich kaum in Abrede stellen. Die Ungeheuerlichkeit der Aussage fand in der Größe des Zeugenkreises eine Art Gegengewicht.

Schwerer läßt sich die Tendenz der zweiten Reihe bestimmen. Doch gibt das Verhältnis von Jakobus zu Petrus und zumal das des Apostelgremiums zum Zwölferkreis einen klärenden Fingerzeig. Bei Jakobus und den Aposteln handelt es sich, verglichen mit Petrus und den Zwölfen, eindeutig um Gestalten der ‚zweiten Generation‘, also, aus der Sicht der Paulusbriefe gesprochen, um Gestalten von aktueller Funktion und Bedeutung. In diese Richtung wies bereits der Nachsatz zur Erwähnung der ‚fünfhundert Brüder‘, in welchem Paulus bemerkt, daß „die meisten noch leben, während einige bereits entschlafen sind“. Nun kommt dieses Moment voll zum Tragen. Die Tendenz der zweiten Reihe besteht somit in einer fortschreitenden Aktualisierung der Osterbotschaft und ihrer Bezeugung. Schon mit Jakobus ist eine Persönlichkeit genannt, die besonders während des jüdischen Aufstands im Jahre 66 im Brennpunkt der Auseinandersetzungen stand. Erst recht handelt es sich bei den ‚Aposteln‘, die keinesfalls mit den Altaposteln des Zwölferkreises verwechselt werden dürfen, um jene Träger der frühchristlichen Missionsarbeit, auf denen buchstäblich das ‚Gebäude‘ der jungen Kirche ruhte. Vollends erhellt diese Tendenz aus der Selbsterwähnung des Apostels:

*Als letztem von allen erschien er auch mir, gleichsam einer Fehlgeburt.* (15,8)

In betonter Verkleinerung seiner selbst fügt er sich der Reihe der von Gott erwählten Auferstehungszeugen an, klein und unscheinbar wie die Stifterfigur auf einem gotischen Tafelbild. Und er begründet das noch ausdrücklich:

*Bin ich doch der geringste unter den Aposteln, unwürdig, Apostel zu heißen, weil ich die Kirche verfolgt habe.* (15,9)

Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die mit der zweiten Reihe betriebene Aktualisierung hier ihren Höhepunkt erreicht. In jedem andern Fall wie dem des Jakobus und der Apostel hatte Paulus immer nur unter Berufung auf das Zeugnis Dritter gesprochen. Hier nun spricht er aus eigener Erfahrung und Autorität. Es ist jene Erfahrung, der er alles verdankt, was seinem Leben Sinn und Inhalt verleiht: seine apostolische Sendung, den Inhalt seines Denkens und Seins, sogar sein innerstes Selbstbewußtsein. Das wird an andern Stellen freilich deutlicher als hier, wo er bewußt hinter die übrigen, allgemein anerkannten und geachteten Zeugen zurücktritt. Etwa in den Fragen,

mit denen er der Gemeinde von Korinth gegenüber seine apostolische Autorität unterstreicht:

*Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen? Seid ihr nicht mein Werk im Herrn?*

(1 Kor 9,1)

Vor allem aber ist in diesem Zusammenhang der Eingang des Galaterbriefs zu nennen, wo Paulus ausführlicher auf seine – gemeinhin als Damaskuserlebnis bezeichnete – Erfahrung des Auferstandenen zu sprechen kommt:

*Da beschloß Gott, der mich vom Mutterschoß her auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich die Heilsbotschaft von ihm unter den Heiden verkünde.*

(1,15f)

Zweifellos fand diese Aussage deshalb nur wenig Beachtung, weil sie, verglichen mit den formellen Auferstehungsaussagen, das Stichwort ‚Auferstehung‘ nicht enthält und zudem, gemessen an dem dreifachen Bericht der Damaskusvision in der Apostelgeschichte, weit weniger anschaulich ist als dieser. Dennoch hat sie allen übrigen Stellen ein Zweifaches voraus. Einmal redet hier, wie sonst nirgends im ganzen Neuen Testament, ein Auferstehungszeuge in eigener Person, so daß er unmittelbar nach seiner Erfahrung befragt werden kann. Das wiegt um so schwerer, als für uns auch diejenigen, die er seinen Zeitgenossen noch als aktuelle Zeugen nennen konnte – die Überlebenden der Fünfhundert, Jakobus und das Gremium der Apostel –, längst in den Schatten der Geschichte zurückgetreten sind. Ihr gehört zwar auch er schon fast ebenso lange an. Jedoch sein Zeugnis blieb. Und er redet in ihm noch heute so direkt und aktuell wie damals, als er mit seinem Brief die galatischen Gemeinden aus ihrer ‚Verzauberung‘ wachzurütteln suchte. Zum andern – und das ist das vergleichsweise noch Wichtigere – stellt Paulus sein Erlebnis in einen völlig neuen Zusammenhang. Zwar gebraucht er das Schlüsselwort ‚Auferstehung‘ nicht; dafür bezeichnet er das, was ihm vor den Toren von Damaskus widerfuhr, mit dem nicht weniger bedeutsamen Ausdruck ‚Offenbarung‘. Damit eröffnet er in der Tat eine völlig neue und, wie man hinzufügen muß, bisher viel zu wenig beachtete Perspektive.

Gemessen an diesem unvermuteten Zusammenhang haben wir beides meist zu einseitig gedacht: die Auferstehung Jesu zu dinglich, zu ereignishaft, und die Offenbarung Gottes zu sprachlich, zu worthaft. Paulus, der einzige Auferstehungszeuge, der direkt zu uns redet, zwingt uns zu einem Akt tiefgreifenden Umdenkens. Danach muß un-

ser Offenbarungsbegriff auch noch die Möglichkeit umgreifen, daß Gott in der Sprache von Fakten und Ereignissen zu uns redet. Und umgekehrt muß uns die Tatsache, die wie keine andere unsern Glauben begründet, die Auferstehung Jesu, als ein ‚Sprach-Ereignis‘ denkbar werden, als ein Ereignis also, in dem wir von Gott gemeint und angesprochen sind. Der Gewinn dieses Lernprozesses ist kaum zu überschätzen. Auf der einen Seite rückt die Auferstehung Jesu aus der Rolle eines bloßen Glaubensgrunds, die sie im christlichen Bewußtsein weithin spielt, endgültig auf in die des zentralen Glaubensinhalts. Auf der andern Seite gewinnt der Offenbarungsbegriff, der für sie kaum mehr als ein Rahmenbegriff ist, durch die Auferstehung konkretes Profil. Jetzt begreifen wir, was Gott unternimmt, um sich uns verständlich zu machen, und umgekehrt, was es konkret bedeutet, daß er zu uns redet.

Nicht als würde die Auferstehung Jesu damit in die Reihe jener Glaubenswahrheiten zurückgenommen, deren wir nur durch den Glauben gewiß sind! Nein, als der zentrale Glaubensinhalt bleibt die Auferstehung jenes einzigartige Mysterium, das aus der Sphäre des Geheimnisses in die der Geschichte hineinragt, das also als Geheimnis zugleich eine erfahrbare, zuverlässig bezeugte Größe ist. Das nötigt dazu, genauer zuzusehen, wie Paulus die Auferstehung Jesu mit der Gottesoffenbarung in Zusammenhang bringt. Er gebraucht ja nicht etwa das Substantiv; vielmehr sagt er:

*Da beschloß Gott . . . in seiner Güte,  
seinen Sohn in mir zu offenbaren.*

Das macht einen erheblichen Unterschied. Von einem Vorgang ist die Rede, nicht von einem abgeschlossenen Bestand. Und so entspricht es auch ganz der Art, wie der Apostel die Wirklichkeit des Auferstandenen erfuhr, wie er – mit den Schilderungen der Damaskusvision gesprochen – von ihr ergriffen und überwältigt wurde. Zum Zeugen eines Ereignisses wurde er, in dem sich das Dunkel um Gott lichtete, in dem sich ihm Gott offenbarte. Und aus der Tatsache, daß er anstatt von Auferstehung von einem Offenbarungsgeschehen spricht, darf man sogar schließen, daß das Bewußtsein, von Gott angesprochen worden zu sein, für ihn im Vordergrund stand. An diesen scheinbar geringfügigen Unterschieden ist so viel gelegen, weil sie für die Lösung des Gewißheitsproblems bedeutsam sind.

Wenn sich Paulus durch die Erscheinung des Auferstandenen von Gott angesprochen wußte, war er ihrer auch auf sprachbedingte Weise gewiß. Dreierlei stand dann für ihn außer Zweifel: die Tatsache seines

Angesprochenseins, die Existenz des zu ihm redenden Gottes und die Wirklichkeit des Auferstandenen, der für ihn zugleich Inhalt und Medium des göttlichen Redens war. Aus dieser Gewißheit lebte er, sie gab seinem Dasein Sinn und Gestalt. Als der von Gott Angesprochene wußte er sich durch ihn zugleich erwählt und gesandt:

*Bin ich nicht frei?*

*Bin ich nicht Apostel?*

*Habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen?* (1 Kor 9,1)

Doch nicht nur dies. Das Bewußtsein seines Angesprochenseins setzte sich außerdem in den ‚Zwang‘ zur Predigt um:

*Ein Zwang ist mir auferlegt. Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predige!* (1 Kor 9,16)

Damit ist auch schon eine letzte Frage beantwortet, bevor sie sich auch nur ausdrücklich stellte. Es ist die Frage, wo denn unser Anteil an dieser Gewißheit bleibt. Die Antwort klingt unerwartet genug: in der Predigt, sofern in ihr jene Gottesrede fort- und nachklingt, die in der Auferstehung Jesu ihren Ausgang nahm. Faust resignierte, so gesehen, zu früh, als er sich der Sphäre allzu ferngerückt wähnte, aus der ‚die holde Nachricht tönt‘. Der Quell der verlorenen Gewißheit lag ihm näher, als er ahnte. Er strömt ihm in eben jener Botschaft, von der er sagt:

*Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.*

Denn diese Botschaft ist mehr als der Klang aus einer seligeren, längst versunkenen Welt, mehr auch als nur der Inbegriff dessen, was den zentralen Glaubensinhalt ausmacht. In ihr wirkt immer noch jener Impuls nach, der vom österlichen Offenbarungsereignis ausging und heute wie damals die Gewißheit stiftet, aus der der Glaube lebt. Alles liegt daran, daß sie in dieser strömenden Fülle aufgenommen wird. Wer sie so hört, wird, indem er hört, der Sache des Glaubens gewiß. Er weiß, gestützt auf das Zeugnis der Bürgen, aber auch aus der Erfahrung seines eigenen Hörens, was Paulus am Ende aller Einreden in die Worte faßt:

*Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als Erstling der Entschlafenen!* (1 Kor 15,20)

# Nachösterliche Besinnung

## I. Bleib bei uns!

Für den gläubigen Menschen setzt sich die Besinnung, zumal wenn sie auf wichtige Ereignisse geht, fast bruchlos ins Gebet um. So kann es dann auch umgekehrt nicht verwundern, daß uns das österliche Gebet der Kirche zu einem Akt der Besinnung veranlaßt. Als könne sie sich mit dem Ende der Osterfeier nicht abfinden, bittet sie Gott, noch ganz vom Geheimnis der Auferstehung erfüllt:

*Hilf uns in deiner überströmenden Huld,  
daß wir die empfangene Gnade in einem österlichen Leben festhalten.*

Eine ebenso naheliegende wie verständliche Bitte, gesprochen aus dem Herzen der Osterfreude, von der wir wirklich nichts inniger wünschen können, als daß sie nicht so rasch wie anderes Glück vergehen möge, sondern dauere und bleibe. Doch gerade weil dieser Gebetswunsch so verständlich, weil er so menschlich ist, stellt sich auch schon ein Bedenken ein. Gibt uns denn der Blick auf das erhabenste und heiligste Machtzeichen Gottes, der Blick auf das leere Grab des Auferstandenen, kein wichtigeres Anliegen ein als diese beinahe alltägliche Bitte? Müßte uns denn das größte Glaubensgeheimnis nicht zu größten Gedanken und Wünschen hinreißen?

Bedenken dieser und ähnlicher Art sind rasch zur Hand. Sehen wir lieber genauer zu, ob es wirklich etwas so Geringes oder gar Belangloses ist, was die Kirche in ihrer gemessenen, oft fast kargen Gebetsprache erbittet! Und fragen wir uns dabei zunächst einmal grundsätzlich, was wir denn vom Gebet überhaupt erwarten und was wir deshalb auch erbitten sollten!

Eine verlässliche Antwort werden wir dann am ehesten erhalten, wenn wir für einen Augenblick auf das Beispiel großer Beter und zumal auf den betenden Jesus selbst hinschauen. Dabei fehlt es gewiß nicht an Szenen mit außergewöhnlichen und im buchstäblichen Sinne himmelstürmenden Bitten. Elija erfleht Feuer und Regen vom Himmel, Jesaja die Genesung des todkranken Königs Hiskia und Jesus selbst die Auferweckung seines Freundes Lazarus. Doch das sind seltene Ausnahmen, gleichsam die Sternstunden des Gebets, in denen seine zum Himmel

dringende, mit Gottes Allmacht im Bunde stehende Kraft offenbar wird. Ganz anders die Regel, die diese Ausnahmen nur bestätigen! Ein Blick in das Buch der Psalmen, das eigentliche Gebet-Buch des alttestamentlichen Gottesvolkes, kann uns verdeutlichen, worin sie besteht. So beschwört etwa der 69. Psalm eine Situation, in der dem ersten Anschein nach nur noch ein Wunder die rettende Wendung herbeiführen kann. Schon haben die Feinde den Beter völlig eingekreist, schon singen sie siegesgewiß Spottlieder auf ihn. Den letzten Freunden ist er entfremdet. Schreie, wie die eines Ertrinkenden, stößt er in seiner Not hervor. Aber nicht sie bilden das eigentliche Herzstück seines Flehens, sondern der stammelnd gesprochene Satz:

*Ich aber – mein Gebet geht zu dir. Gib du mir Gnade!*

Wer so betet, der erfleht kein Wunder. Wohl aber rettet er sich betend in Gott hinein. Daß etwas von der Unerschütterlichkeit Gottes über ihn kommen, ihn stählen und festigen möge, ist seine Bitte. Wird sie ihm in seiner Bedrängnis gewährt, so ist es ihm genug. Daher dann auch das in den Psalmen fast leitmotivartig wiederkehrende Bild von Gott als dem Hort und Felsen des Beters.

Was der 69. Psalm in einer Stunde schwerster Erschütterung, gleichsam am Rand des sicheren Grabes erbittet, wiederholt der 131. Psalm in der Sprache innerster Gelöstheit. Und doch meint er dasselbe, wenn er versichert:

*Herr, mein Herz überhebt sich nicht . . ., nicht versteige ich mich zu Übergroßem! Nein, ich beruhige meinen Sinn und lehre schweigen meine Seele. Wie ein Kind auf dem Schoß der Mutter, so ruht meine Seele in mir.* (131,1f)

Als Gegenstück aus der neutestamentlichen Gebetserfahrung sei lediglich das Friedenswort des Philipperbriefs erwähnt:

*Und der Friede Gottes, der alles Begreifen übersteigt, wird eure Herzen und Gedanken in Christus Jesus bewahren.* (4,7)

Denn hier fällt auch schon das entscheidende Stichwort. Es heißt: Bewahrung. Noch bevor dem Beter ein bestimmtes Anliegen über die Lippen kam, bittet er immer schon und – nach dem Verstummen konkreter Einzelbitten – immer noch dies eine: Bewahrung. Und sie im Doppelsinn des Wortes, das sowohl ein Bewahrtsein in Gott als auch ein Bewahren der göttlichen Gnade im menschlichen Herzen besagt. Alles Beten will Bewahrung. Darum dürfen wir sie von jedem unserer Gebete erwarten, gerade auch von demjenigen, das scheinbar unerhört verhallt. Es ist also alles andere als etwas Belangloses, wenn die Kirche um unserer Befestigung im Auferstehungsgeheimnis und



um dessen Fortdauer in unserem Leben und Handeln bittet. Denn wer so bittet, bittet um die ureigene Gnade des Gebets, um seine spontane Gewährung, ja im Grunde um nichts anderes als um den Sinn und Geist des Gebetes selbst. Man wagt darum nicht zuviel, wenn man sagt: In der österlichen Gebetsbitte der Kirche hält, so bescheiden sie klingt, das Gebet gleichsam bei sich selber Einkehr. Wie kaum ein anderes holt uns gerade dieses schlichte Gebet aus aller Verstiegtheit herab auf den festen, unerschütterlichen Grund alles Betens.

Was das bedeutet, geht jedoch in seinem Vollsinn erst demjenigen auf, der noch eine weitere Überlegung anstellt. Sie betrifft die Eigenart des Osterglaubens. Verglichen mit dem Glauben an die Schöpfung oder an die Menschwerdung Gottes führt nämlich der Glaube an die Auferstehung Christi in gewisser Hinsicht ein Eigenleben. Und dies schon im Blick auf seine Bedeutung. Denn er verhält sich zu jedem andern Glaubensakt wie das Fundament zum Bau. Ohne ihn bricht alles übrige, und sei es noch so künstlich gefügt und lebendig bejaht, früher oder später zusammen. Mit den Worten der Schrift gesagt:

*Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Predigt nichtig und nichtig euer Glaube . . . Wenn wir nämlich nur für dieses Leben unsere Hoffnung auf Christus setzen, sind wir die bedauernswertesten unter allen Menschen. (1 Kor 15,14.19)*

Doch das Eigen- und Einzigartige des Osterglaubens betrifft nicht nur seine Bedeutung, sondern darüber hinaus auch seine Gestalt. Wer an die Schöpfung oder an die Menschwerdung Gottes glaubt, baut dabei, ob er sich darüber im klaren ist oder nicht, auf das Ereignis der Auferstehung. Im Glauben an dieses aber baut der Glaube auf sich selbst. Deutlicher gesprochen: Im Osterglauben fallen Glaubensinhalt und Glaubensgrund in eins. Er ist ein und derselbe, der auferstandene Herr, an den ich glaube und dem ich glaubend vertraue. Hat man das nur erst begriffen, so geht einem auch der hervorstechende Grundzug des Osterglaubens auf: seine unangreifbare Geschlossenheit. Wer an den Auferstandenen glaubt, der steht in einem heiligen Kreis, fast wie der verherrlichte Christus selbst, der mit seinem Sieg über Tod und Hölle dem Zugriff der gottfeindlichen Gewalten ein für allemal entzogen ist. Auf den Glauben selbst zurückgespielt aber heißt das: Nirgends ist der Glaube so sehr bei sich, nie schließt er sich so streng in sich wie in seinem Bekenntnis zur Auferstehung des Herrn. Hier hält er mehr als irgendwo sonst Einkehr in seiner eigenen Sinn-tiefe.

Das ist ein erstaunliches Ergebnis, doppelt erstaunlich für den, der sich

die österliche Bitte der Kirche zu eigen macht und der Gestalt ihres Betens nachsinnt. Denn er erblickt zweimal dieselbe Figur, zwei in sich geschlossene Kreise. Den Kreis des Gebets, das mit der Bitte um Festigung und Bewahrung im Grunde nichts anderes erbittet und sucht als sich selbst. Und den Kreis des Glaubens, der sich im Bekenntnis zur Auferstehung Christi zugleich seines innersten Grundes versichert. Wer aber diese Übereinstimmung begreift, beginnt auch schon einzusehen, warum der Blick auf das leere Grab der betenden Kirche gerade dies scheinbar so selbstverständliche Gebetsanliegen eingibt:

*Hilf uns in deiner überströmenden Huld,  
daß wir die empfangene Gnade festhalten  
in einem österlichen Leben.*

Dennoch bliebe all das ein bloßes Formspiel, wenn die beiden Ringe nicht, wie im Bund zweier Menschen, auf einen Wesenszusammenhang hinwiesen. Aber gerade das ist der Fall. Im Grunde wollen sie uns mit ihrem Zusammenspiel nur die Augen für die Tatsache öffnen, daß eins aus dem andern unmittelbar erfließt: die Bitte um Bewahrung aus dem Osterglauben und der Osterglaube aus der liebenden Bewahrung dessen, was Gott mit der Auferweckung seines Sohnes zu unser aller Heil wirkte. Sehen wir diesem Zusammenhang nun etwas genauer zu! Daß es uns gegeben sein möge, das Ostergeheimnis in unserem ganzen Denken und Sein festzuhalten, ist nicht nur der verständliche Wunsch des Menschen, der auf den festlichen Höhen verweilen möchte, um nicht in die Niederungen des Alltags hinabsteigen zu müssen. Es ist noch weit mehr der Wunsch und erklärte Wille, der aus der apostolischen Osterbotschaft spricht. Den von Gott bestellten Zeugen und Kündern der Auferstehung war es keineswegs nur darum zu tun, ein Faktum aufzuzeigen und für seine Wahrheit einzutreten. So wie sie selbst von ihrem Auftrag ergriffen waren und mit dem Einsatz ihrer ganzen Existenz Zeugnis ablegten, so wollten sie mit ihrer Botschaft ergreifen und den Auferstandenen in einer Weise künden, daß er in den Hörern Gestalt gewann. Und dies so sehr, daß bisweilen die österliche Kunde ganz mit dem persönlichen Anruf verschmilzt. Das ist etwa der Fall in dem Wort des Kolosserbriefs, das die Kirche mit Bedacht als Lesung für die Feier der Osternacht wählt. Nicht in Form einer sachlichen Aussage, sondern eines glühenden Appells ist hier vom Geheimnis der Auferstehung die Rede:

*Wenn ihr mit Christus auferweckt seid,  
so sucht, was droben ist, wo Christus thront  
zur Rechten Gottes. Sinnt Hohes, nicht Irdisches!* (3,1)

Selbst wenn der abschließende Zusatz nicht wie eine Bestätigung dessen wirkte, was das Gebet um die Bewahrung der Ostergnade erbittet, stünde jetzt doch unbezweifelbar fest, daß der Auferstehungsglaube seinem ganzen Sinn nach Leben und Tat werden will, ja daß er erst als gelebter Glaube wirklich geglaubt ist. So gibt es denn auf die Osterbotschaft keine bessere und gültigere Antwort als die Bitte der Emmausjünger: „Bleib bei uns!“ Nur daß diese Bitte nun besagt: Ergreife von uns Besitz, durchdringe uns mit deinem Geist, gib unserem Sinnen und Trachten die Richtung zu Gott, entreiße uns dem Bann der Gottferne und mache uns zu den Deinen! Bewahre uns in dir, damit dein Sieg über uns Macht gewinne! Bleib bei uns und nimm uns hinein in die Wirklichkeit deiner Auferstehung!

Wer Großes erbittet, muß wissen, wie er mit seinem Anliegen aufgenommen wird. Darum ist es nützlich, das Wort der beiden Emmausjünger in seinem Zusammenhang zu sehen und zuzusehen, wie Jesus darauf eingeht. Was sich schon auf den ersten Blick zeigt, ist ermutigend genug. Denn die Bitte der Jünger ist nur Antwort auf die Initiative, die Jesus ergriff. Als könne er es nicht ertragen, allein im Licht seines Sieges zu stehen, während die Seinen noch in Ungewißheit und Verzweiflung umherirren, hat er sich den beiden, die Jerusalem, der Stätte ihrer zerschlagenen Hoffnungen, den Rücken kehrten, zugesellt. Zwar gibt er sich ihnen nicht zu erkennen, doch sein ganzes Wesen atmet verstehende Güte. Darum öffnen sich ihm auch die Herzen der beiden Enttäuschten zu einem Gespräch, das im ganzen Evangelium nicht seinesgleichen hat. Stückweise holen sie die Scherben ihres zerbrochenen Christusbildes hervor, um ihm, dem schweigend zuhörenden Unbekannten, zu zeigen, wieviel sie erhofften und nun verlorengaben. Er aber bedarf nur eines einzigen Satzes, um die Fragmente wieder zu einem strahlenden Ganzen zusammenzufügen: „Mußte der Messias nicht all dies leiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen?“ Und nun ist es zum ersten Mal, als fielen Schleier von ihren Augen. Noch nicht der letzte; denn der fällt erst bei Tisch, als er mit seinem unverwechselbaren Gestus das Brot segnet und bricht. Dazwischen aber steht die Bitte, die alles, was noch zu sagen ist, in sich zusammenfaßt:

*Bleib bei uns, denn es wird Abend;  
der Tag hat sich schon geneigt!*

Die Bitte der Jünger ist tatsächlich nur Antwort; freilich die einzig gültige Antwort auf das, was am dritten Tag nach der Katastrophe von Golgota geschah. Denn der Sieg Christi gilt der ganzen von ihm

erlösten Welt. So wenig wie seine Sohnherrlichkeit soll die Herrlichkeit seines Ostersieges ausschließlich ihm selber vorbehalten sein. Darum ist er, so sehr er zur Rechten des Vaters thront, zugleich von jenem dritten Tag an unterwegs, um alle, die noch im Schatten stehen, in sein Licht hineinzuziehen. Alle, nicht nur die beiden verzagenden Jünger von Emmaus, und zumal diejenigen, die es auch heute noch nicht fassen können, daß nicht dem Kreuz und Tod das letzte Wort gelassen ist, sondern allein dem Leben. Bleibt da der Kirche, die für die erlösungshungrige Menschheit einzustehen hat, etwas Besseres zu tun, als sich die Bitte zu eigen zu machen, die von der Nähe des unerkannten Herrn selbst eingegeben war? Gibt es überhaupt eine sinngemäßere Stellungnahme zu Ostern als das Gebet um die Bewahrung in der österlichen Gnade? Es liegt an uns, diese Bitte mitzusprechen und durch sie auf die Heilstat Gottes zu antworten. Wenn es geschieht, haben wir dazu beigetragen, daß das Osterlicht weiterleuchtet, auch wenn die festlichen Gesänge verstummen und die weißen Gewänder den Alltagskleidern weichen.

## II. Die kleine Weile

Es ist ein ausgesprochenes Geheimniswort, mit dem der scheidende Herr nach dem Bericht der johanneischen Abschiedsreden die Seinen tröstet: „Eine kleine Weile noch, und ihr seht mich nicht mehr; und wieder eine kleine Weile, und ihr werdet mich wiedersehn“ (16,16). Dabei bleibt es völlig offen, ob sich die Trennung, von welcher Jesus spricht, auf seinen Tod oder auf seine Entrückung bezieht, und ob er mit dem verheißenen Wiedersehn seine Auferstehung am dritten Tag oder aber seine Wiederkunft am Ende der Zeiten meint. Ein seltsamer Trost, der gar keine feste Handhabe bietet, sondern das Dunkel nur noch mehrt! Kein Wunder, daß die Antwort der Jünger fast wie leiser Protest klingt: „Was besagt denn: Eine kleine Weile? Wir verstehen nicht, was er damit meint!“ (16,18) Doch Jesus bleibt ihnen wiederum die erhoffte Auskunft schuldig. Um so eindringlicher macht er ihnen dafür klar, was von nun an an ihnen geschehen soll: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet weinen und wehklagen, und die Welt wird sich freuen; ihr werdet traurig sein, doch eure Trauer wird zur Freude werden“ (16,20). Und als sei dies noch immer nicht genug, bestätigt er nochmals, und jetzt mit einem Wort mitfühlender Ermutigung:

*Jetzt seid ihr zwar traurig; aber ich werde euch wiedersehen,  
und euer Herz wird sich freuen, und niemand nimmt euch eure  
Freude weg.* (16,22)

Mit der Auferstehung Christi ist diese Freude über die ganze Welt gekommen. Noch bevor man den Inhalt der Osterbotschaft vernimmt, ist dies an dem Stil zu spüren, in dem sie sich verlautbart. „Ich habe den Herrn gesehen“, verkündet die erste Zeugin, Maria von Magdala (Joh 20,18). Und Paulus bestätigt, indem er mit großartiger Gebärde alle Bedenken beiseite schiebt: „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20). Von da an reißt die Kette des Jubels durch die ganze christliche Geschichte hindurch nicht mehr ab. Mit ekstatischen Worten preist die junge Kirche die „wahrhaft selige Nacht, die allein Zeit und Stunde kennen durfte, da Christus von den Toten erstand“ (Exsultet). Und es klingt wie ein lebendiges Echo dieses Osterrufs aus der christlichen Frühzeit, wenn NOVALIS, fünfzehnhundert Jahre danach, in seinen ‚Hymnen an die Nacht‘ bekennt:

*Gehoben ist der Stein  
Die Menschheit ist erstanden  
Wir alle bleiben dein  
Und fühlen keine Banden . . .*

Ein Jubel von solcher Gewalt, der nicht wie andere Freudenregungen der Menschheit nach ein paar Tagen oder Wochen verebbt, sondern die ganze Geschichte als leuchtender Strahl durchdringt, kann sich unmöglich an etwas Zufälligem, Peripherem entzünden. Er muß ein Wunder im Wesensgrund aller Dinge zum Anlaß haben. Und eben dies ist es, was den Inhalt der Osterbotschaft ausmacht. Durch sie sind wir versichert: Christus hat doch gesiegt! Allen menschlichen und teuflischen Schwergewichten zum Trotz hat er die Fesseln, die uns gefangenhielten, gesprengt und das Todesjoch, das auf uns lastete, zerbrochen. Und er hat dies nicht etwa als Unbehelligter vollbracht. Nein, als der selbst Überwältigte hat er uns befreit, als der Erliegende uns aufgerichtet, als der Getötete uns zum Leben erweckt. In der Stunde, da er, ausgestoßen aus der menschlichen Ordnung, wie ein Verworfenster starb, bahnte er sich in Wahrheit seinen Weg zum Herzen der Welt, um ihr ein für allemal den Kuß seiner Liebe aufzudrücken und das Gesetz seines Lebens einzuschreiben.

Christi Sieg, das ist damit auch gesagt, ist ein grundstürzender, ein wesentlicher Sieg; freilich auch nur ein Sieg im Wesensgrund, in den verborgenen Tiefen des Seins. Der Osterjubel kann und will nicht dar-

über hinwegtäuschen: Die Oberfläche der Welt blieb vom Erdbeben des Auferstehungsmorgens unberührt. Hier herrschen nach wie vor die Gewalten, die kalter Berechnung und rücksichtslosem Machtwillen entspringen. Hier zeigt das Dasein das Gorgonenantlitz, das Angst und Grauen einjagt. Wer trotz dieses Oberflächenbilds an die Verwandlung im Wesensgrund glaubt, wer andererseits in seinem Glauben die Beharrungsmacht der ‚Welt‘ nicht übersieht, der hat den Schlüssel zum Geheimniswort von der Freude in der Trauer in Händen. Ihm krampft sich das Herz zusammen, wenn er sehen muß, wie vieles vom Auferstehungssieg Christi noch unberührt blieb; wie Menschenleben stranden und Geschehnisse abrollen, als habe sich das Wunder der Osternacht überhaupt nicht ereignet. Und doch atmet er zugleich auf in der unverbrüchlichen Gewißheit, daß diese ganze Welt mit ihrer Unvernunft und ihrer Bosheit, ob sie es ahnt oder nicht, in den Händen dessen liegt, der sich von ihr zerschmettern ließ, um sie dadurch zu erlösen. An der Kreuzung dieses zweifachen Bewußtseins stehend, ist er in seiner Osterfreude bedrückt und zugleich in seiner Trauer getröstet.

Doch es geht für uns nicht darum, ein geheimnisvolles Herrenwort aufzuschlüsseln. Das Umgekehrte soll geschehen. Das Wort von der seligen Trauer will uns Schlüssel sein zum Geheimnis des erlösten Lebens. Dabei stoßen wir auf eine unverhoffte Schwierigkeit. Der Schlüssel bewegt sich nicht in unsren Händen, es sei denn, daß derjenige uns hilft, der ihn uns gegeben hat. Ohne den Beistand des Auferstandenen sind wir unfähig, die Tatsache seiner Auferstehung in unser Dasein und seine Bedingungen zu übersetzen. Diesen Beistand uns zu leisten, ist der Sinn seines geheimnisvollen Verweilens in den vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, dieser eigentümlichen Verzögerung zwischen diesen beiden unzertrennlichen Phasen seiner Verherrlichung. In dieser ‚Zwischenzeit‘ übersetzt er das Geheimnis seiner Erhöhung in die Sprache unsres angefochtenen Lebens. Und es ist, als könne er diese Erde nicht verlassen, bevor er nicht noch dem Letzten und Schwerblütigsten der Seinen die Augen öffnete für die Herrlichkeit, die ihn umleuchtet und die für jeden, der sehen kann, nun widerleuchtet aus allen Dingen.

So verschiedenartig die österlichen Gestalten sind, die in den vierzig Tagen der Begegnung mit dem Auferstandenen gewürdigt werden; in einer Hinsicht sind sie sich durchaus gleich: ihr Herz ist schwer, ihr Blick verhangen. In ihrer aller Leben war Jesus als die leibhaftige Hoffnung eingetreten, daß eines Tages der böse Bann von den Menschen und Dingen falle und alles sich von Gott her neu ordnen werde.

Und dann war der furchtbare Tag angebrochen, an welchen die irdische Gewalt Jesus ans Kreuz schlug und ihre Hoffnung buchstäblich unter sich begrub. Davon ist ihr Gefühl wie ausgebrannt, ihr Blick wie geblendet. Ihnen allen ist es aus der Seele gesprochen, wem die Emmausjünger ihrem unerkannten Begleiter gestehen: „Wir hofften, daß er es sei, der Israel retten werde. Nun aber ist nach all dem schon der dritte Tag, seitdem das geschehen ist“ (Lk 24,21). Wie eine Klammer hat sich das Gefühl der Unentrinnbarkeit und Zwangsläufigkeit dieses Daseins um ihre Herzen gelegt. Mit ihrer Hoffnung geben sie das Beste ihrer selbst verloren.

Es ist ergreifend, in den einzelnen Osterberichten zu verfolgen, wie sich der Auferstandene den Seinen gerade in diesem kritischen Augenblick zugesellt, um den lähmenden Krampf, der sie befiel, und damit alle Beklommenheit und Verblendung von ihnen zu nehmen. So gleichförmig auch immer ihre Not ist, so vielfältig sind seine Wege, ihnen zu helfen. Maria von Magdala ruft er bei ihrem Namen; den Emmausjüngern spricht er, streng und liebevoll, zu, bis ihr Herz in heiliger Ahnung seiner Gegenwart entbrennt; den Zweifler Tomas zwingt er durch die Berührung seiner Wundmale in die Knie. Doch gerade an dieser lichtesten Stelle des Ostergeschehens zeigt sich, deutlicher als sonst, der Schatten menschlicher Schwäche. So sehr stehen die Auferstehungszeugen im Bann des Tatsächlichen, daß sie den auferstandenen Herrn, kaum daß sie ihn wahrnehmen, in ihren verdunkelten Gesichtskreis herüberzuziehen und auf das Gewesene festzulegen suchen. Noch auf dem Weg zur Himmelfahrt muß er sich ihres Unverständs erwehren. Sie suchen buchstäblich, wie der Engel den Frauen am leeren Grab vorhält, den ‚Lebenden bei den Toten‘ (Lk 24,5). Es bedarf eines zweiten Anrufs durch den Auferstandenen, bis es ihnen gelingt, sich aus ihrer Verstrickung zu lösen und ihm mit offenem Blick und Herzen zu folgen. Jetzt erst ermessen sie, daß er nur im Zwielflicht des Geheimnisses erkannt, nur unter dem Siegel der Verborgenheit gefunden, nur im Schatten der Trauer als der Trost von Gott empfunden wird.

Man kann sich in diese österlichen Begebenheiten nicht versenken ohne das unabweisbare Gefühl, vom Umkreis des Berichteten mit umschlossen zu sein. Die Zeitspanne der vierzig Tage umspannt im Grunde alle Zeiten. Und die Gestalten, die in ihnen begegnen, spiegeln, so sehr sie sich auf geschichtliche Persönlichkeiten beziehen, im Grunde jede Begegnung mit dem Auferstandenen, auch die unsere. So springt die Frage des Engels von ihnen auf uns selber über. Suchen am Ende nicht

auch wir – ganz unwillkürlich, von der Schwerkraft unsres Geistes gezogen – den Lebenden bei den Toten? Ist der Auferstehungsglaube für uns wirklich, wie für die ersten Zeugen, das Licht, in dem wir alles und uns selber sehen; ist er für uns wirklich der Grund, auf den wir unser Leben bauen? Oder sind wir nicht vielmehr schon immer dabei, ihn in ein bereits fertiges Lebenskonzept zu verrechnen, selbst wenn wir ihm darin einen noch so hohen Ehrenplatz einräumen? Geht unser Sinnen und Trachten nicht tatsächlich darauf aus, den Auferstandenen auf das, was wir von ihm begreifen oder zu begreifen meinen, festzulegen, statt uns von ihm emporziehen zu lassen auf den Standort seiner Erhöhung? Dann allerdings bedürftten auch wir jenes zweiten Anrufs seiner Liebe, der ihn so sehen hilft, wie er sich selber zeigt im Glanz seiner Herrlichkeit.

Immer schon ist dieser Anruf unterwegs zu uns. Er hilft uns verstehen, daß uns durch die Auferstehung ein neues Gesichtsfeld aufgetan und daß uns damit unendlich mehr gegeben ist als mit allem irdischen Wissen. Er zeigt uns, daß vom leeren Grab zwar keine geschichtlichen Umwälzungen ausgingen und daß dort trotzdem mehr geschah als in jeder politischen und sozialen Revolution, weil die Liebe Gottes dort den Hebel ansetzte, um die Welt aus ihren Fundamenten zu heben. So lehrt er uns die wahrhaft österliche Freude, die unter den Flügeln der Trauer wächst; die Freude, wie sie der scheidende Herr selbst verheißt:

*Jetzt seid ihr zwar traurig; aber ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und niemand nimmt euch eure Freude weg.* (Joh 16,22)



# Himmelfahrt

## Ich gehe und komme

Christi Passion erneuert sich allezeit – auch in der Art, wie wir seine Feste feiern. Stärker als sonst macht sich im Abklingen der Festesfreude der ‚Geist der Schwere‘ bemerkbar, der das Geheimnis, das vor uns hintritt, in den Umkreis des Gewohnten und Alt-Bekannten herabzuziehen sucht. Vielleicht geht beim weihnachtlichen ‚Familienfest‘ tatsächlich noch eine Erinnerung an die Heilige Familie mit. Wenn aber Faust – sicher ganz im Sinne vieler österlich gestimmter ‚Christen‘ – sein Ostererlebnis in den scheinbar so einleuchtenden Satz zusammenfaßt:

*Jeder sonnt sich heute so gern;  
Sie feiern die Auferstehung des Herrn:  
Denn sie sind selber auferstanden,  
Aus niedriger Häuser dumpfen Gemächern,  
Aus Handwerks- und Gewerbes-Banden –,*

sollten wir nicht übersehen, daß sich der Sprecher dieses klangvollen Osterverses bereits im magischen Kreis befindet, den der Geist der Verneinung um ihn legt. Was sich schließlich diejenigen, die sich am Himmelfahrtsmorgen zu einer ‚Herrenpartie‘ zusammenfinden, unter dem Sinn des Tages vorstellen, wirkt im Vergleich zum Geheimnis von Christi Himmelfahrt höchstens noch komisch, wenn der Glaubensverlust, der hier sichtbar wird, dafür nicht allzu erschreckend wäre.

Mit Klagen und Vorwürfen ist hier am allerwenigsten geholfen. Es geht vielmehr darum, daß wir das Mysterium von Christi Himmelfahrt und Verherrlichung wieder so vor Augen bekommen, daß es sich selbst in seinem Inhalt bezeugen, daß es durch sich selbst zu uns reden kann. Und dazu ist vor allem erforderlich, daß wir uns losmachen von dem geheimen Zwang des Gewohnten und uns innerlich dorthin begeben, wo die Mysterien des christlichen Glaubens insgesamt angesiedelt sind und wo sie demgemäß auch allein in ihrer ganzen Bedeutungsfülle aufleuchten können.

Ein Stück weit mag uns dabei der Gedanke voranhelfen, daß Christus mit seiner Himmelfahrt Abschied nimmt, und zwar endgültigen Ab-

schied von seinem Erdenleben und allem, was darin schön und bitter war. Darüber läßt er die Seinen, vor allem nach den Trostworten des Johannes-Evangeliums, keinen Augenblick im Zweifel:

*Jetzt gehe ich zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von euch fragt mich: wohin gehst du? Vielmehr hat Traurigkeit euer Herz erfüllt, weil ich dies zu euch gesagt habe.* (Joh 16,5f)

Trauer ist die natürliche Abschiedsstimmung, der Schmerz darüber, daß etwas von uns geht, das unser Leben vordem erhellt, erheitert, erfüllt hatte. Und doch eignet diesem scheinbar so eindeutigen Gefühl beim näheren Zusehen etwas Geheimnisvolles, so als zeigten sich unter dem dunklen Schleier zwei völlig verschiedene Gesichter. Auf der einen Seite erfahren wir in der Trauer die ganze Bitterkeit menschlichen Verlierens. Auf der andern Seite werden wir aber gerade als Trauernde hell-sichtig wie nie zuvor. Erst im Verlust ermessen wir, was uns in Wahrheit entrissen wurde. Solange es unser eigen war, nahmen wir es als etwas Selbstverständliches hin, behandelten wir es wie einen Menschen oder Gegenstand unter vielen. Jetzt erst, im Augenblick des Entzugs, geht uns das Einmalige, Unvergleichliche, mit einem Wort, das Wesen des Verlorenen auf. Und so wird denn wirklich die paradoxe Tatsache wahr, daß wir erst im Verlust wesenhaft zu eigen gewinnen, was uns zuvor, da wir es besaßen, gerade im Wesen entzogen blieb. Schon immer hat das menschliche Herz um diese lichte Tiefe der Trauer gewußt, um den heimlichen Gewinn in jedem Verlust, um das unverbrüchliche Verbleiben in jedem Abschied. Nicht umsonst besingt eine der ergreifendsten Stellen von SCHUBERTS Winterreise das Bild der fernen Geliebten, das im Schmerz einfror und dadurch, solange der Schmerz dauerte, bewahrt blieb:

*Mein Herz ist wie erstorben,  
kalt starrt ihr Bild darin:  
schmilzt je das Herz mir wieder,  
fließt auch ihr Bild dahin (,Erstarrung').*

An diese geheimnisvolle und doch allbekannte Paradoxie des Abschiedsschmerzes knüpft nun auch Jesus an, da er den Seinen den Sinn seines Scheidens deutet:

*Ich sage euch die Wahrheit: es ist gut für euch, daß ich weggehe. Denn wenn ich nicht gehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen. Wenn ich aber gegangen bin, werde ich ihn euch senden.* (Joh 16,7)

In dem, was er leistet und schenkt, bedeutet der ‚Beistand‘, der ‚Geist‘, von dem Jesus hier spricht, ihm selbst gegenüber nichts ande-

res oder Neues. ‚Geist‘ meint vielmehr: die wirkliche Gegenwart Christi in ihrer überströmenden Licht- und Segensfülle und, was damit gleichbedeutend ist, den offenen Hinblick auf Christus, den kein menschliches Mißverständnis mehr beeinträchtigt und kein Wunschbild mehr verstellt. Und wie sehr war Jesu Verhältnis zu den Seinen gerade davon überschattet! Noch beim Abschiedsmahl vor der Himmelfahrt bekommt er von den Anwesenden eine Frage zu hören, an der alle Gewichte einer diesseitig-politischen Messias Hoffnung hängen:

*Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich*

*Israel wieder aufrichten? (Apg 1,6)*

Genaugenommen gibt Jesus darauf nur noch eine einzige Antwort: die seiner Himmelfahrt. „Nach diesen Gesprächen“, sagt der Bericht der Apostelgeschichte, „wurde er vor ihren Augen emporgehoben, und eine Wolke entrückte ihn ihren Blicken“ (1,9). Wie er ihren Blicken entzogen ist, so ist er nun auch all ihren Mißverständnissen und Wunschträumen und überdies allen Versuchen entrückt, ihn auf Gewohntes und Alt-Bekanntes festzulegen. Und nun sollte man meinen, daß eine Woge unsäglichen Schmerzes die Zurückgelassenen überflute und daß diese Woge gleichzeitig alle Fehlerwartungen und Trugbilder von ihnen wegspüle und ihnen den Entrückten wesentlicher zutrage. Doch das geschieht gerade nicht, oder richtiger: es geschieht auf einem ganz unerwarteten Weg. Das Band, das die Jünger mit dem erhöhten Christus verbindet, und zwar wesentlicher verbindet als jede frühere Lebensgemeinschaft mit ihm, dieses mystische Band besteht nicht im Schmerz, sondern in der Freude. Der Parallelbericht des Lukasevangeliums bemerkt ausdrücklich – und der Evangelist läßt sein Werk nicht umsonst mit diesem erstaunlichen Satz ausklingen: „Sie beteten ihn an und kehrten mit großer Freude nach Jerusalem zurück . . .“. (24,52) Mit großer Freude: das ist das Siegel des Einzigartigen und Wunderbaren, das diesen Abschied prägt. Und das ist kein anderes als Gottes Siegel.

Dennoch spiegelt sich auch dieser hellste Glanz in Christi Abschied bereits in der lichten Tiefe des menschlichen Scheidens, wenn wir uns nur bemühen, tief genug in sie hinabzuschauen. Dafür reicht freilich der alltägliche Blick nicht hin. Um so mehr ist es dem Auge des Dichters gegeben, die auf das Christusgeheimnis hindeutenden verborgenen Linien in unsrem Dasein zu erkunden. Etwas Derartiges wird in der Abschiedsszene sichtbar, die GERTRUD VON LE FORT in ihrem Roman ‚Der Kranz der Engel‘ schildert. Äußerlich gesehen, handelt es sich dabei um ein recht alltägliches Vorkommnis. Intrigen und Eifer-

sucht zwingen ein junges Mädchen, Veronika, das Haus ihres Vormunds zu verlassen, in dem sie einen väterlichen Freund und Beschützer gefunden hatte. Der Zufall will es überdies, daß Veronikas Abschied mit einer Familienfeier zusammenfällt, bei der die ‚guten Geister des Hauses‘, prominente Gestalten einer großen Vergangenheit, die das Haus ehemals bewohnten, auftreten. Die gehässige Regieführung versteht es jedoch, dem harmlosen Spiel einen makabren Einschlag zu geben. Der Auftritt der ‚guten Geister‘ wird zum ‚Auszug der Penaten‘ uminszeniert. Und der Vormund versteht: Der Weggang des jungen Mädchens, das die Sonne seines einsamen Alters war, ist nur das Zeichen dafür, daß ihn alles verläßt, was er in lebenslanger Arbeit zu gestalten und mehr noch zu erhalten suchte. Mit dem Untergang seines Lebenswerks aber hat er zugleich auch den Zusammenbruch der gesamten Kultur vor Augen. Die Szene ist wirklich Abschied, bitterer, alles Hohe und Gute mit sich fortreißender Abschied. Doch in diesem Augenblick erklingt aus dem Dunkel des Gartens ein altes Lied, dessen hintergründige Bedeutung den Beteiligten dieser Szene erst langsam zu Bewußtsein kommt:

*Sag mir nicht willkommen, wenn ich komme,  
Nicht lebwohl, mein Liebster, wenn ich geh’;  
Denn ich komme nimmer, wann ich komme,  
Und ich gehe nimmer, wann ich geh’ –*

Das ist das Bekenntnis der Liebe, die, von der Unerbittlichkeit des Lebens getroffen, ihr Letztes und Äußerstes gibt. Und das besteht in ihrem Ja zu jenem verborgenen, aber wesenhaften Verweilen und Überdauern, für welches der Schmerz Herz und Augen öffnet. Ein mächtiges Aufbegehren geht durch die Liedstrophe, so leise und behutsam auch immer ihre Worte klingen. Es ist, als lege das Heiligste, das im Menschen ist, die Liebe, in diesen Worten feierlich Berufung ein gegen das Gesetz des Werdens und Vergehens, dem unser Leben unterworfen ist, ja als werfe sie sich mit ihrer sanften Macht dem ganzen Strom der trennenden und zerstörenden Gewalten entgegen. Im gleichen Sinn versichert der abschiednehmende Jesus:

*Ihr habt gehört, daß ich zu euch gesagt habe:  
ich gehe weg und komme zu euch. (Joh 14,28)*

Bei allem Gleichklang springt aber auch ein fundamentaler Unterschied in die Augen. Im Wort des Herrn fehlt jede Spur jener Auflehnung der menschlichen Liebe gegen die Grenzen ihrer Endlichkeit. Bis in die Sprachgestalt hinein ist es vielmehr vom Atem einer vollkommenen Gelassenheit durchweht. Göttliche Größe und Gewißheit spricht aus

diesem: ‚Ich gehe und komme‘. Beide Abschiedsworte sind von der Liebe eingegeben. Doch ist es im zweiten nicht mehr die menschliche Liebe, die sich an ihren Grenzen stößt und dadurch zu ihrer letzten Größe entbrennt, sondern die Ewige Liebe, die diese Grenze in unendlicher Freiheit von Gott her überschreitet, weil sie über allen Grenzen steht. Der Abschied Christi vollzieht sich ja nicht wie menschliches Scheiden unter dem Zwang unseres raum-zeitlichen Daseins. Er liegt einfach in der Konsequenz seines Ostersieges. Da er die menschliche Existenz bis in ihre abgründigste Not hinab durchlitten hat, ist er aus ihrer Eingrenzung hervorgetreten, um von nun an ganz in der Dimension des Göttlichen dazusein. Eben deswegen erinnert sein Abschied in nichts an die Flucht eines Gefangenen, der die Enge der Kerkermauern nicht schnell genug hinter sich bringen kann. Nein, in seiner Entrückung bleibt er erst recht uns zugewandt. Segnend, so sagt der Himmelfahrtsbericht des Lukas-Evangeliums in bildhafter Sprache, wird er vor den Augen der Seinen zum Himmel emporgehoben (24,51). Und der Epheserbrief bestätigt: „Er, der hinabstieg, ist derselbe, der hinaufstieg über alle Himmel, um das All zu erfüllen“ (4,10). Schenkend, beglückend, erfüllend, geht der Erhöhte in seine Herrlichkeit ein; die Erinnerungszeichen der Wundmale in seinen Händen, das kühnste Wort der Liebe auf seinen Lippen, mit dem er seine Glorie beim Vater für uns alle fordert:

*Vater, ich will, daß dort, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit schauen . . . ; denn du hast mich geliebt vor Grundlegung der Welt.*

(Joh 17,24)

Das Geheimnis dieser beseligenden Gegenwart im Abschied der Himmelfahrt erschließt sich freilich nicht ohne weiteres; es ist an eine Bedingung geknüpft. „Wenn ihr mich liebt“, sagt Jesus bei den Abschiedsreden, „würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe . . .“ (14,28). Nur die Liebe gewahrt den Sieg, den die Liebe Christi gerade in der Stunde seiner Entrückung feiert. Weil die Zeugen der Himmelfahrt Liebende waren, kehrten sie nicht trauernd, sondern „in großer Freude nach Jerusalem zurück“. In der Freude des Herzens wußten sie sich der unverbrüchlichen Gemeinschaft mit dem Erhöhten versichert. Seitdem ist diese Freude immerfort unterwegs, um allen die Wahrheit des Wortes zu bezeugen:

*Ich gehe und komme.*

# Pfingsten

## I. Der andere Beistand

„Pfingsten, das liebliche Fest ist gekommen“ – am liebsten möchte man sich mit diesem Goethewort auf die Feier des Geistgeheimnisses einstimmen. Stünde uns aber nicht ein Eingeständnis der Ratlosigkeit besser an? Zu einem Fest – und zumal zu einem christlichen Hochfest – gehört es doch, daß man um sein Geheimnis weiß. Niemand kann feiern, was er nicht kennt! Doch gerade daran fehlt es bei der Feier des Gottesgeistes. Nicht als sähen wir den übrigen Festen auf den Grund. Im Gegenteil: sie leben geradezu davon, daß sie uns mit ihrem Geheimnis in Atem halten; anders vermöchten wir zu diesen Geheimnissen auch gar nicht aufzuschauen. Doch eben hier liegt zwischen ihnen und Pfingsten ein feiner, aber tiefgehender Unterschied. Wenn wir die Mysterien der übrigen Feste, die Mysterien der Menschwerdung, des Kreuzes, der Auferstehung und der Himmelfahrt, auch keineswegs begreifen, so gewahren wir im Aufblick zu ihnen doch jeweils ein Bild. An Weihnachten das Bild der Madonna, wie es die großen italienischen Meister von GIOTTO und DUCCIO bis BOTTICELLI und RAFFAEL in tausendfacher Abwandlung gestalteten. Am Karfreitag das Bild des Gekreuzigten, wie es uns, erschütternd und tröstend, von unseren Altären herab anblickt. An Ostern das Bild des Auferstandenen, wie ihn etwa der visionäre Blick des Meisters MATIS, des Schöpfers des Isenheimer Altars, erschaut: aufgehend wie eine kosmische Sonne aus dem Abgrund tiefer Nacht. Zwar fehlt es in der christlichen Kunst nicht an Darstellungen des Pfingstgeheimnisses. Doch wirkt das Bild von der Ausgießung des Geistes, fast möchte man es mit einem Wortspiel sagen, eigentümlich ‚diffus‘. Im Unterschied zu den anderen Bildern schließt sich hier nichts zur anschaulichen Gestalt. Was dargestellt wird – wie etwa im Kuppelmosaik des Markusdoms in Venedig –, sind eigentlich nur die vom Strahl des himmlischen Lichts getroffenen Apostel. Das Geheimnis des Geistes selbst bleibt unsichtbar. Nur in seinem Abglanz, in seiner Ausstrahlung und Auswirkung tritt es in Erscheinung. Und das ist kein Zufall. Auch kann man nicht von einer künstlerischen Unzulänglichkeit sprechen. Wenn hier schon eine Unzulänglichkeit ins Spiel kommt, ist es nicht die des

darstellenden Künstlers, sondern die Unzulänglichkeit des Menschen überhaupt. Auch den übrigen Heilsgeheimnissen kann er sich nur demütig staunend nahen. Am heutigen Tag jedoch, im Angesicht des Pfingstgeheimnisses, wächst sein Staunen zur Ratlosigkeit.

Die Antwort führt tief in unser Verhältnis zum Gott der christlichen Offenbarung hinein. Nachdem er in Christus sein Lebensgeheimnis aussprach und uns zu Mitwissern dieses Geheimnisses machte, liegt für uns entscheidend daran, daß wir sein Wort auch verstehen. Nun knüpft aber alles Verstehen an Bekanntes an. Verstehen ist immer ein Vergleichen. Wofür wir kein Vergleichsmaterial besitzen, das geht, wie wir gerne sagen, über unsern Horizont. Jeder von uns ist in irgendeiner Form schon einmal auf dieses Problem gestoßen. Manchmal erscheint es unüberwindlich. Wie soll man einem Blinden die Herrlichkeit eines Regenbogens verdeutlichen, wie einem Unmusikalischen die Schönheit einer Sinfonie nahebringen? Die moderne Mathematik und Naturwissenschaft kennt ganz extreme Beispiele dafür. So etwa, wenn sie von einem ‚gekrümmten Raum‘ spricht oder von Teilchen, die zugleich Korpuskular- und Wellencharakter haben. Ähnlich verhält es sich mit unserem Versuch, das Lebensgeheimnis Gottes zu denken und uns davon, wenn schon keinen Begriff, so doch eine gewisse Vorstellung zu bilden. Ein Stück weit kommen wir auf diesem steilen Weg noch voran. So weit nämlich, wie im Glaubensbekenntnis von Gott, dem allmächtigen Vater und zumal von dem die Rede ist, in dem Gott leibhaftig zu uns gesprochen und mit uns die Last des Menschseins getragen hat, von Jesus Christus. Denn in seiner Menschwerdung begibt sich Gott buchstäblich auf den Boden unseres Menschseins, um uns Aug in Aug entgegenzutreten und wirklich einer von uns, unser Bruder, zu sein. Hier wird uns darum das Menschsein selbst zum Schlüssel, der das Gottesgeheimnis erschließt. Und daß dieser Schlüssel auch wirklich paßt, beweisen noch vor den Theologen die Meister der christlichen Kunst, wenn sie uns im Bild des liebenden, des geschundenen und des verklärten Menschen die leidende und triumphierende Liebe Gottes und zumal ihn selbst, den allzeit Mitbetroffenen und ewig Liebenden, aufscheinen lassen.

Doch von einer bestimmten Stelle an versagt dieser Schlüssel. Und diese Stelle bezeichnet jener Artikel des Credo, der bekennt:

*Ich glaube an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater und vom Sohn ausgeht. Er wird mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht. Er hat gesprochen durch die Propheten.*

Denn zwischen dem, was wir hier bekennen und dem, was wir sind, gibt es nichts wirklich Gemeinsames, nichts, was uns wirklich weiterhelfen könnte. Was es um Gottes Vaterschaft und um die ewige und zeitliche Geburt des Sohnes ist – dafür stehen uns, wenn auch in noch so bescheidenem Umfang, Vergleiche zu Gebote; für den Geist Gottes dagegen nicht. Daran ändert auch die Vielfalt der Namen nichts, mit denen wir ihn im ‚Veni creator‘ des fränkischen Bischofs und Theologen RHABANUS MAURUS anrufen. Denn diese vielgenannten Titel – ‚Beistand‘, ‚Gottesgeschenk‘, ‚Lebensquell‘, ‚Feuer‘, ‚Liebe‘ – bestätigen nur einmal mehr, was schon die künstlerischen Darstellungen des Pfingstwunders erkennen lassen: unsere Ratlosigkeit angesichts des Geheimnisses, das wir am Pfingstfest begehen.

Und heute, das Wort für die ganze Gegenwart genommen, ist diese Ratlosigkeit sogar eine doppelte. Denn wir haben nicht nur keine Vorstellung von dem, was der Heilige Geist ist; wir wissen kaum mehr, was es um unseren Menschegeist, um seine Fähigkeiten und um seine Herrlichkeit, ist. Man braucht die Wortverbindung ‚Herrlichkeit des Geistes‘ nur auszusprechen, um das ganze Elend zu ermessen. Sofern von ‚Geist‘ überhaupt noch die Rede ist, ist er nicht als etwas ‚Herrliches‘, nicht als Selbstzweck, gemeint, sondern allenfalls als eine Art Technik, als ein Instrument der Welterkundung und Weltbeherrschung, also als Mittel zum Zweck. Wer weiß denn im Grunde noch, daß eine Erkenntnis, auch wenn sie nichts einträgt, mehr als jede Sensation beglücken, trösten, begeistern kann, abgesehen von einer Handvoll Idealisten, die weder Rang noch Namen haben? Statt dessen hat sich unserer Gegenwart ein böser Aberglaube bemächtigt. Weithin erliegt sie dem Wahn, daß der Geist die Welt höchstens erklären, niemals aber verklären oder gar verwandeln könne; daß Organisationen und Taten, nicht aber Einsichten und Gedanken das Antlitz der Erde gestalten; daß ‚Geist‘ somit bestenfalls ein aus der Mode gekommener Luxus sei, aber nichts, woran man sich halten könne oder wovon es sich gar leben lasse.

Das alles nimmt sich aus wie die Reflexionen eines Pessimisten; auf jeden Fall aber wie ein Gedankengang, der denkbar weit vom Pfingstgeheimnis wegführt. Und doch muß man gerade bis hierher gehen, wenn man das Wunder des Geistes, den Jesus meint und den seine Botschaft verkündet, voll und ganz in den Blick bringen will. Denn das Wunder des Geistes, dessen wir heute gedenken, besteht darin, daß er der menschlichen Anknüpfungen nicht bedarf, daß er gerade dort in unser Dasein einbricht, wo unsere Herzen und Hände leer



sind, wo wir ratlos vor unserem Gott und vor uns selber stehen. So bezeugt ihn jenes Schriftwort, das JOHANN SEBASTIAN BACH zu der vielleicht schönsten, sicher aber geisterfülltesten Pfingstmusik inspirierte, die wir besitzen: zu der um 1729 als ‚Begräbnismusik‘ komponierten Motette ‚Der Geist hilft unserer Schwachheit auf‘. Es handelt sich um ein Wort aus dem achten Kapitel des Römerbriefes, das in wörtlicher Übersetzung lautet:

*So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn was wir erbeten sollen, wie es sich gebührt, wissen wir nicht. Doch tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Der aber die Herzen erforscht, weiß um die Gesinnung des Geistes, da er im Sinne Gottes für die Heiligen eintritt.*  
(8,26f)

Kaum dürfte sich im Bereich der religiösen Zeugnisse ein demütigeres und freimütigeres Wort finden als dieses, kaum aber auch ein tröstlicheres. Unbekümmert leuchtet es in den Abgrund unserer kreatürlichen Armut hinein, wo wir ratlos zu Gott emporblicken, nicht wissend, wie wir uns an ihn wenden sollen. Doch neben das Bild dieser abgründigen Armut zeichnet das Wort aus dem Römerbrief denjenigen, der uns dort zu Hilfe kommt, wo keine helfende Menschenhand mehr hinreicht. Und seine Hilfe kommt nicht etwa, wie Hilfe sonst, von außen. Nein, er nimmt sich, wie es wörtlich heißt, unserer Schwachheit an, er macht sich unsere Not zu eigen und sagt in seiner wortlosen Sprache, was wir nicht über die Lippen bringen. So also ist der Gott, der im Antlitz Christi aufscheint und den das heutige Festgeheimnis meint: er überläßt uns nicht uns selbst; vielmehr sendet er sich in seinem Geist uns zu und steigt in eben diesem Geist in unsere Ratlosigkeit herab, um uns so zu sich emporzuhelfen. Dazu bedarf es unserer Leistungen nicht, noch nicht einmal der Anknüpfungspunkte. Nur eins ist unerlässlich: daß wir unsere Armut nicht überspielen und unsere Ratlosigkeit auch wirklich eingestehen. Diese Verdemütigung lohnt er mit seiner Gnade; dafür begabt er uns mit seinem Geist.

Aber gibt es denn dieses Pfingstwunder heute noch wirklich? Versichern uns denn die Sprecher unseres Zeitalters nicht beharrlich, daß wir im Schatten der Gottesfinsternis leben, daß Gott sein Antlitz von uns abgewendet habe und höchstens noch im Modus der ‚Abwesenheit‘ zu finden sei? Zwar dröhnt uns das Leit- und Kennwort dieser Äußerungen, NIETZSCHES Parole ‚Gott ist tot‘, fast ebenso erschreckend wie den Gottesleugnern in die Ohren, denen sie sein ‚toller

Mensch' erstmals entgegengeschleudert hatte. Doch melden sich, immer vernehmlicher, Stimmen zu Wort, die von ganz andern, positiven Erfahrungen berichten. Von Erfahrungen des Getröstet-, Angenommen- und Bestätigtseins oder auch der Verwandlung und Erneuerung, in denen sich Gott auf eine neue, vorher nie gefühlte Weise als nah und wirklich erwies. Von Erfahrungen also, wie sie sonst nur in Zeiten der religiösen Hochspannung gemacht wurden, nur daß ihr ‚Ort‘ jetzt im Unterschied dazu eher im Feld des Zwischenmenschlichen als im ‚Seelengrund‘ des einzelnen liegt. Freilich ist von diesen Bekundungen einer neu erwachenden Spiritualität noch ein weiter Weg bis zu einer Kirche, die sich (nach Eph 4,3) als ‚Einheit des Geistes‘ versteht und ihre Effizienz, anstatt an äußeren Erfolgen, an jenen Äußerungen einer freigesetzten, zugleich befreiten und stimulierten Mitmenschlichkeit bemißt, die Paulus die ‚Früchte des Geistes‘ (Gal 5,22) nennt. Doch gerade auf einen solchen Akt des Umdenkens kommt es an. Denn hier, im Feld der geistgewirkten Mitmenschlichkeit, liegt die Chance, das Walten des Geistes so menschlich nah und unmittelbar zu erfahren, daß der Gottesgeist bei aller Unvergleichlichkeit kein Unbekannter bleibt, sondern uns so verständlich wird, wie nur der ‚Beistand‘ in den innersten Angelegenheiten unsres Lebens verständlich sein kann.

## II. Das Wunder des Geistes

Eine der wichtigsten Aussagen über den Geist faßt diesen so eng mit dem Motivwort ‚Schwachheit‘ zusammen, daß der Eindruck einer Jochgemeinschaft entsteht, in die beide unaufhebbar verspannt sind. Sie steht im Römerbrief und lautet in der Fassung, die durch JOHANN SEBASTIAN BACHS trotz ihres Anlasses ganz pfingstlich gestimmte Motette weltberühmt wurde:

*Der Geist hilft unsrer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns aufs beste mit unaussprechlichem Seufzen<sup>15</sup>.*

Das heißt, in unsere alltägliche Lebenserfahrung zurückübersetzt: wir haben es schwer mit dem Geist. Paulus hat recht: Alles, was in uns Gewicht und Stimme hat, zieht in eine andere Richtung. Dorthin, wo schon die Vielen, Allzuvielen stehen. Wo man sich mit den Verhältnissen arrangiert. Wo man den Weg des geringeren Widerstands geht. Wo man dem allgemeinen Trend folgt und nicht der eigenen Einsicht. Wo man das Klischee übernimmt, anstatt das persönliche Gesicht zu

wahren. Wo man sich treiben läßt, anstatt selbständig zu reagieren. Wirklich; wir haben es schwer mit dem Geist, weil er zu alledem die Gegenströmung bildet. Er will die Ausnahme, nicht das Arrangement mit der Masse. Er lebt in der Anstrengung, nicht im Kompromiß. Er leuchtet im personal geprägten Gesicht und erlischt im allgemein akzeptierten und zur Schau getragenen Klischee. Und wir haben es nicht nur schwer mit dem Geist, weil er uns in die unbequeme Richtung der Vereinzelnung und Ausnahme drängt, sondern auch deshalb, weil man nur unter Schmerzen dorthin gelangt. Hier gibt es keinen sanften Übergang, sondern nur den gewagten Sprung, keine allmähliche Entwicklung, sondern nur den schmerzhaften Schnitt, kein ruhiges Gewährenlassen, sondern nur die extreme Anstrengung. Nur zu gerne glauben wir das Märchen von dem mühelos gestaltenden Genie, dem die Gedanken zufliegen, ja das sich der Einfälle kaum zu erwehren vermag. Und nur zu leicht lassen wir uns von den Erzählern solcher Märchen wie NIETZSCHE täuschen, der der verblüfften Nachwelt allen Ernstes einzureden suchte, daß er sein Hauptwerk, den Zarathustra, in viermal zehn Tagen, ohne die mindeste Unschlüssigkeit, wie unter einem mystischen Diktat, niedergeschrieben habe<sup>16</sup>. Die von ihm aus dieser Schaffenszeit hinterlassenen Werkskizzen und Fragmente reden freilich eine andere Sprache. Und das ist, wie überall, wo sich das Abenteuer des Geistes glaubhaft dokumentiert, die Sprache der äußersten Anstrengung, des tastenden, vielfach scheiternden Versuchs, des häufigen Fehlschlags und des seltenen Gelingens.

In der Tat: wir haben es schwer mit dem Geist. Und der Geist hat es, wie in der Umkehrung dieses Satzes zu sagen ist, schwer mit uns. In uns ist zu viel Ballast im Vergleich zu den Zielen, die er ansteuert; zu viel Angst, gemessen an dem Wagnis, das er abfordert; zu viel Lethargie, verglichen mit der Größe dessen, was er – durch uns – erreichen will. Nein, in der Ehe von Geist und Fleisch, um dieses mißverständliche und doch so zutreffende Begriffspaar der Bibel aufzugreifen, steht es nicht zum besten. In mehr als einer Hinsicht erscheint sie sogar als eine komplette Mißehe! Und doch gilt zugleich das Römerwort: „Der Geist hilft unserer Schwachheit auf“ (8,26). Und man darf dem in vollem Bewußtsein hinzufügen: nur er! Wie mag das zugehen?

Das ist die Frage nach den Wundern, die uns mit dem Mißverhältnis zum Geist versöhnen. Für einen jeden, der Augen hat, gibt es diese Wunder. Man muß sie nur dort suchen, wo sie tatsächlich geschehen

und nicht dort, wo man sie alten Klischeevorstellungen zufolge vermutet. Also nicht oder doch wenigstens zunächst nicht am Schreibtisch oder im Laboratorium. Zwar geht es auch dort, wie es GOETHE in der Studierzimmer-Szene seines ‚Faust‘ beschrieb, um Beschwörungen des Geistes. Doch enden sie in der Regel mit dem Erlebnis der Unvergleichlichkeit, wie es der Erdgeist dem vergeblich nach ihm ausgreifenden Faust gegenüber in die niederschmetternden Worte faßt: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir!“ Der Ort, wo die Wunder des Geistes geschehen, liegt offensichtlich nicht hier. Auf der Suche nach ihm kann die biblische Pfingsterzählung weiterhelfen. Sie berichtet zwar formell von einem geistgewirkten Sprachereignis; doch gibt sie zugleich zu verstehen, daß das eigentliche Geistwunder dem um eine ganze Stufe vorausliegt. ‚Früher‘ als die Sprache, in der wir uns wesentlicher als in jeder sonstigen Äußerung mitteilen, ist aber nur noch das Herz. Und dort, im Herzen, geschehen die wesentlichsten, die frühesten und größten Wunder des Geistes. Auf zwei Kategorien weist die Pfingstperikope schon von sich aus hin, auch wenn die ausdrückliche Erwähnung erst in den anschließenden Berichten der Apostelgeschichte erfolgt. Die erste betrifft den mit dem Stichwort ‚Freimut‘ gekennzeichneten Umschwung von ängstlicher Verzagttheit zu unerschrockener Bereitschaft, mit Wort und Tat für die eigene Sache einzustehen. In diesem Sinn betet die von dem ersten Schatten der Verfolgung berührte Pfingstgemeinde:

*Herr, sieh auf ihre Drohungen und verleihe deinen Knechten, mit allem Freimut dein Wort zu verkünden. Streck deine Hand aus, damit Heilungen, Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen deines heiligen Knechtes Jesus!* (4,29f)

Und das Gebet geht auf der Stelle in Erfüllung:

*Als sie gebetet hatten, erbehte der Ort, an dem sie versammelt waren, und alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt, und sie verkündeten das Wort Gottes mit Freimut.* (4,31)

Kaum braucht die Aktualität dieser Hilfe betont zu werden. Denn kaum etwas belastet den heutigen Menschen und seine mitmenschlichen Beziehungen so sehr wie sein mangelnder Mut zu sich selbst und seinen größeren Möglichkeiten. Deshalb bleibt das Zärtlichste ungesagt, das Hilfreichste ungetan. Man könnte meinen, darauf komme es nicht unbedingt an; denn es bleibe des Guten genug und übergenuß. Aber das ist eine folgenschwere Täuschung. Denn das Glück des Menschen ist unteilbar; unteilbar auch in dem Sinn, daß nur der ungeteilte, der ganz zu sich selbst gebrachte Mensch wahrhaft glücklich ist und glück-

lich machen kann. Nichts rächt sich schrecklicher als die Tatsache, daß die meisten von uns, sei es aus Angst, Kleinmut oder Unschlüssigkeit, einen nur unvollkommenen Gebrauch von sich selber machen. Denn nur dem, der sich selbst voll in den Griff brachte, gelingt die helfende Handreichung für die andern. Nur ihm springen die Tore des Glücks auf; und nur er kann sie für andere öffnen.

Hier spielt die erste Wirkung des Geistes, wie sie sich in dem freimütigen Auftreten der pfingstlichen Glaubenszeugen darstellt, fast unmerklich hinüber in die zweite, die ihren Zusammenhalt betrifft. Bildeten sie vor Pfingsten nur eine zwar um Jesus gescharte, aber von mancherlei Spannungen belastete Gruppe, so erscheinen sie jetzt, unter dem Anhauch des Geistes, als eine vom gleichen Glauben beseelte und durch die gleiche Liebe geeinte Gemeinschaft. Auch das rühmt die Apostelgeschichte der Pfingstgemeinde ausdrücklich nach:

*Sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet.* (2,42)

Und dann nochmals mit dem Satz, der das Hochbild aller christlichen Lebensgemeinschaft entwirft:

*Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von seiner Habe sein Eigentum; vielmehr hatten sie alles gemeinsam.* (4,32)

Das ist das geistgewirkte Gegenbild zur gesellschaftlichen Verfassung des Daseins, wo scheinbar alle Wege von Mensch zu Mensch geebnet, in Wirklichkeit aber festgelegt und überdies durch zahlreiche Fußangeln verunsichert sind. Was die Gesellschaft zuläßt, ist bekanntlich von ihr auch immer reglementiert und zudem durch so viele Tabus behindert, daß die spontane Zuwendung von Mensch zu Mensch nur im Ausnahmefall gelingt. Hier bedarf es mehr denn je der Hilfe des Geistes, der die unsinnigen Hemmnisse beiseite fegt und so den Freiraum schafft, in dem wir offen aufeinander zugehen und miteinander das werden lernen, was uns das Elend dieses mühsamen, freudlosen und zuletzt dem Todesabgrund anheimfallenden Dasein bestehen und überstehen läßt: ein Herz und eine Seele.

Aber werden diese Wunder auch wirklich geschehen? Gilt für uns nicht vielmehr die skeptische Bemerkung LESSINGS, in apostolischer Zeit sei die Glaubenspredigt zwar von ‚Beweisen des Geistes und der Kraft‘ begleitet gewesen; doch treffe das schon längst nicht mehr zu. Und jetzt, in seinem Jahrhundert, gebe es vollends keine Wunder mehr. Längst hätten die einstigen Erweise des Geistes und der Kraft „weder Geist noch Kraft mehr“; vielmehr seien sie „zu menschlichen

Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken“<sup>17</sup>. Aus dem Engpaß, in den sich diese Frage verliert, führt nur eine Besinnung auf das Wesen des Geistes heraus. Nichts ist dringlicher als sie; denn der allgemeinen Einschätzung nach ist nichts so unbestimmt und ungreifbar wie der Geist. Wer ein Problem vertagen oder ins Utopische verlagern will, braucht es nur dem Geist zuzuschreiben, um vor jeder Rückfrage gesichert zu sein. Dahin kam es, weil das neuzeitliche Denken den Geist von jener Herkunft ablöste, ohne die er weder denkbar noch glaubhaft ist. Gewiß, wir alle haben Geist, und bisweilen drängen sich Erfahrungen auf, die nur aus der Gemeinsamkeit dieses Geistbesitzes zu erklären sind. Indem wir dies wissen, wissen wir aber auch, daß es dem uns eingestifteten Geist nicht gegeben ist, unserer Schwachheit aufzuhelfen. Wer diese Hilfe dennoch vom Geist erwartet, erwartet sie von einem Geist, der, mit dem größeren Kontext des Römerworts gesprochen, unserm Geist bezeugt, „daß wir Kinder Gottes sind“ (8,16), also von einem Geist, der dem unsren gegenübersteht und zugleich dialogisch verbunden ist. Nun gibt es aber nur einen einzigen, der uns als der andere, der er ist und bleibt, zugleich so nahkommt, daß uns seine Impulse wie die Bewegungen des eigenen Herzens durchdringen: Jesus. Und Jesus ist dieser einzige, weil er in der vollkommenen Zuwendung zu einem jeden von uns lebt, mehr noch, weil er seine Identität dadurch erlangt, daß er sich mit uns gleichsetzt. Das gibt seinen Selbsterweisen eine eigene, ganz unverwechselbare Note. Anders als die übrigen Wohltäter der Menschheit gibt er in seinen Gaben – sich selbst. Das gilt erst recht von der Summe seiner Gewährungen, seinem Geist. Deshalb sind diesem Geist keine Grenzen gesetzt. Er überbrückt die Jahrhunderte und löst so das Problem Lessings, längst bevor es sich diesem stellte. Und er durchdringt die Mauern unserer Individualität, bevor sich auch nur eine Hand rührt, sie für ihn aufzubrechen. Und nicht nur dies: Wir vermöchten ihm nicht zu öffnen, wenn er uns nicht dabei bereits zuvorkäme. Er hilft unserer Schwachheit auf. Das bestätigt der Römerbrief mit immer neuen Wendungen. Er versichert, daß der Geist in uns wohnt, daß er uns befreit, daß er für uns eintritt, unsere Furcht beseitigt und unserem Geist ermutigend und bestätigend zuspricht. Das sind die Wunder des Geistes, die heute wie ehemals geschehen. Wir brauchen nicht auf sie zu warten; sie ereignen sich fortwährend in uns. Es liegt an uns, an unseren vom Alltagslärm ertaubten Ohren, wenn wir sie nicht vernehmen, und an unseren getrübten und geblendeten Augen, wenn wir sie nicht sehen. Wir müssen lernen, stille zu werden und in

uns hineinzuhorchen, dann werden wir den Geist Jesu auch zu uns reden hören. Und wir müssen es über uns bringen, unsere Augen zu schließen, dann werden seine Zeichen auch in uns wahrzunehmen sein. Dann werden wir auch wissen, daß er sich unsrer wirklich angenommen und unserer Schwachheit aufgeholfen hat.

# Herz Jesu

## Die große Einladung

Eine kleine Episode aus dem Leben Jesu, die das Lukas-Evangelium, bezeichnend für seine Denkweise, am lebendigsten schildert, berichtet von einem Konflikt, der sich im Anschluß an das Gastmahl des zum Apostel berufenen Zöllners Levi abspielt. Die Jesus auf Schritt und Tritt argwöhnisch beobachtenden Gegner regen sich darüber auf, daß er sich der Zöllner und Sünder annimmt und sogar Mahlgemeinschaft mit ihnen hält. Doch Jesus bleibt ihnen die Antwort nicht schuldig: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken!“ (Lk 5,31 parr) Es liegt auf der Hand, daß sich Jesus hier, wie so oft, eines Bildworts bedient. Die Ausgestoßenen, denen er sich mehr als allen übrigen zugewiesen sieht, sind, zumindest in der Sicht der Etablierten, die in gesellschaftlicher Hinsicht ‚Kranken‘, die aus dem großen Spiel, sei es befristet oder auf Dauer, ausgeschieden sind. Doch hat es mit diesem Bildwort eine eigene Bewandtnis. Es trifft auch im wirklichen Sinn zu. Wie die Evangelien zu berichten nicht müde werden, zeigt Jesus eine offenkundige Vorliebe für die Kranken. Auch wenn man mit den Methoden der modernen Bibelkritik an die Texte herangeht, bleibt dieser Zug bestehen. Und die Evangelienschriften unterstreichen ihn noch, indem sie Jesus gleichzeitig als Künder des Gottesreichs und als Helfer der Kranken und Leidenden an die Öffentlichkeit treten lassen. Nach dem Bericht von der Versuchung Jesu schreibt Markus: „Jesus begab sich nach Galiläa und verkündigte die Frohbotschaft Gottes, indem er sprach: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nah herbeigekommen; werdet anderen Sinns und glaubt an die Frohbotschaft!“ (1,14f) Und er fügt dem etwas später hinzu: „Und er zog umher, predigte in den Synagogen von ganz Galiläa und trieb Dämonen aus“ (1,39). Das heißt in der zusammenfassenden Darstellung des Mattäus-Evangeliums:

*Und er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in ihren Synagogen, predigte die Frohbotschaft vom Reich und heilte jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen im Volk. Der Ruf von ihm verbreitete sich in ganz Syrien. Und man brachte alle Kranken zu ihm, die mit den verschiedensten Krankheiten und Leiden*



*behaftet waren, Besessene und Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie.* (4,23f)

Hier zeigt sich ein Zusammenhang, der offensichtlich tiefer als nur in die Dimension der Menschlichkeit Jesu hinabreicht. Zweifellos fühlte sich Jesus nach allem, was die Quellen über ihn sagen, zu den Kranken und Leidenden hingezogen, weil er stets spontan Partei für die Benachteiligten und in die Schattenzone des Daseins Abgedrängten ergriff. Doch genügt diese spontane Zuneigung für die Erklärung dessen, was die Evangelien-Berichte sagen wollen, nicht. Hier stehen die Krankenheilungen in einem unaufhebbaren Kontext mit der Proklamation des Gottesreichs. An einer Stelle des Lukas-Evangeliums sagt Jesus von den merkwürdigsten seiner Heilungswunder, den Dämonenaustreibungen, sogar ausdrücklich:

*Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.* (11,20)

Diesem Zusammenhang muß man nachgehen, wenn man Jesu Verhältnis zu den Kranken aus seiner letzten Wurzel begreifen will. Dieses 'Nachgehen' erfordert, genauer besehen, zwei Schritte. Sie lassen sich mit zwei Fragen umschreiben: Warum gerade die Kranken? Und: Warum für sie das Gottesreich? Die Sachlage bringt es mit sich, daß beide Fragen schon von sich aus weitergreifen: die erste auf das, was die Kranken im Bildwort Jesu bezeichnen, und die zweite auf Jesus selbst. Und darin liegt auch schon der Fingerzeig für ihre Beantwortung.

Das Bildwort von den Kranken, zu denen sich Jesus als Arzt gesandt weiß, hat, wie sich ergab, einen ‚harten Kern‘. Jesus war tatsächlich ein Freund der vom Kreuz der Krankheit Bedrückten. Doch ist und bleibt es ein Bildwort. Das besagt: Die Kranken stehen sinnbildlich für diejenigen, denen die Botschaft Jesu in erster Linie gilt. Und das sind, wie alle Auskünfte bestätigen, nicht die Wohlgeratenen, die Tüchtigen, die Erfolgreichen, die mit einer positiven Lebensbilanz aufwarten können, sondern die Erfolglosen, die Ausgeschlossenen, die – auch im moralischen Sinn – Angeschlagenen, Beiseitegeschobenen, mit DOSTOJEWSKIJ gesprochen, die ‚Erniedrigten und Beleidigten‘. Man muß sich fragen, worin ihre besondere Disposition für das Gottesreich besteht. Darauf kann man nur unter der Voraussetzung antworten, daß man das Gottesreich – ganz formal – als die von Jesus formulierte Antithese zur gesellschaftlichen Verfassung der Menschenwelt begreift. So sehr Jesus die Gesellschaftsordnung respektiert, so wenig hält er von ihr. Sie ist in seinen Augen so etwas wie ein not-

wendiges Übel, da sie den Menschen nicht zu seinem Recht und noch weniger auf seine Kosten kommen läßt. Wer sich mit ihr arrangiert hat, verliert zumindest seine geistige Offenheit. Seine Energie konzentriert sich unvermeidlich darauf, den einmal eroberten ‚Platz an der Sonne‘ zu erhalten, ihn nach Möglichkeit sogar mit einem besseren zu vertauschen. Gleichzeitig stumpft er für die Möglichkeit besserer Formen des menschlichen Zusammenlebens ab.

Anders die Randsiedler der Gesellschaft, die als eben noch Geduldete oder schon Ausgestoßene ihren Frieden nicht mit ihr gemacht haben. In ihrem Herzen brennt, wie es in den Seligpreisungen der Bergpredigt heißt, ein Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, also nach einer gerechteren, menschlicheren und menschwürdigeren Verfassung des Daseins. Deshalb sind sie, verglichen mit den Etablierten, ansprechbarer für die Verheißung, die für alle, die hören können, aus der Reich-Gottes-Botschaft Jesu spricht. Mehr noch: sie hören aus dieser Botschaft vor allem die große Einladung heraus, die Stimme dessen, der es auf sich genommen hat, in dieser Welt der Nötigungen und Zwänge einen Raum freier Menschlichkeit auszusparen. Als sich die Dinge um Jesus zuspitzen und ein Rangstreit unter den Jüngern, offensichtlich im Gedanken an die Verhältnisse nach seinem Ende, entbrennt, hält er ihnen vor:

*Ihr wißt, daß die Herrscher der Völker ein Gewaltregiment führen und daß die Großen sie vergewaltigen. Bei euch aber soll es nicht so sein. Vielmehr soll, wer unter euch der Größte sein will, euer Diener sein und, wer unter euch der Erste sein will, der Knecht aller.* (Mt 10,42ff)

Nicht als seien die Randsiedler der Gesellschaft als solche schon Bürger des Gottesreichs! Jesus stellt die Verhältnisse nicht einfach auf den Kopf. Denn im Unterschied zu den modernen Sozialrevolutionären ist ihm bewußt, daß die Ablösung der bestehenden Gesellschaftsordnung durch eine andere, etwa durch die proletarisch bestimmte, keineswegs einen paradiesischen Zustand nach sich zieht. In Wirklichkeit verlagern sich die Probleme nur von der einen auf die andere Stelle. Die Herrschaftsformen ändern sich, aber die Versklavung der Menschen bleibt sich, aufs Ganze gesehen, gleich. Darum verknüpft Jesus den Eintritt ins Gottesreich mit der grundlegenden Forderung:

*Werdet anderen Sinns und glaubt an die Frohbotschaft!*

Doch dazu sind nicht alle gleicherweise bereit, am wenigsten diejenigen, die sich auf das gesellschaftliche Regelsystem eingelassen und sich damit Anerkennung und Reputation eingehandelt haben. Anders die

Ausgestoßenen und Übergangenen. Auch sie sind zunächst die Gefangenen des Systems; und sie sind es um so mehr, als sie mit neidvollem Blick zu den Tischen der Begünstigten aufschauen. In dieser Abhängigkeit bleiben sie jedoch offen für jeden Wink, der Gefangenschaft zu entrinnen und das freie Feld eines unverfremdeten Daseins zu gewinnen. Deshalb geht ihnen die Aufforderung Jesu zu Sinneswandel und Umkehr auch besser als den andern ein. Sie verstehen ihn, weil sie ihn brauchen. Und sie überlassen sich seiner Weisung, weil sie wissen, daß man sich von den Fesseln des Lebens losreißen muß, wenn man das, was er bringen will, mit ihm teilen will.

Dennoch bleibt es dabei: Das Bildwort hat einen ‚harten Kern‘; es gilt auch für die wirklich Kranken. Auch sie sind, für kürzere oder längere Zeit, oft sogar für immer, dem öffentlichen Leben mit seinen Pflichten und Beanspruchungen entzogen. Viele von ihnen verzehren sich dann in dem Gedanken, daß sich die verlassene Position zu ihren Ungunsten verändern oder gar durch einen andern besetzt werden könnte. Andere erleben das Gegenteil davon: eine wachsende Entfremdung von all dem, was ihnen zuvor selbstverständlich, wichtig und vordringlich schien. Ihnen ist, als lege sich mit der Krankheit ein Schleier über die ganze bisherige Welt. Dafür geht ihnen das Licht einer andern Ordnung der Dinge auf. Sie ist von der alltäglichen nicht sehr verschieden, aber doch eine von grundauf andere, weil sie auf das gegründet ist, was der Kranke als das allein Lebenswerte erfährt: auf gegenseitige Achtung, Rücksicht, Teilnahme und Liebe. Und damit bewegen sie sich, ob sie sich dessen bewußt sind oder nicht, genau in die Richtung, in die das Wort vom kommenden Gottesreich weist. Nach dem Sinn dieses Reichs ist jetzt zu fragen.

Im Leitwort dieser Erwägungen bezeichnet sich Jesus als Arzt. Arzt will er sowohl den Kranken selbst als auch denjenigen sein, für die sie sinnbildlich stehen. Daß beide, recht verstanden, einer ‚ärztlichen Hilfe‘ bedürfen, steht außer Zweifel. Denn ‚gesund‘ ist nach dem allgemeinen Urteil, wer zur Gesellschaft gehört und an ihrem Leben aktiven Anteil nimmt. Randsiedler kann diesem Urteil zufolge nur sein, wer in sich gebrochen, lebensuntüchtig und krank ist. Und umgekehrt wird man sagen müssen, daß sich niemand ungestraft am Rand der Gesellschaft aufhalten kann; er muß auf dieser abschüssigen Randzone früher oder später ins Straucheln kommen und untergehen. Wenn aber schon Krankheit; warum ‚verordnet‘ Jesus für sie dann ausgerechnet das Gottesreich als Therapie? Wäre den physisch und psychisch Kranken nicht besser mit der Heilung ihrer Leiden, den an

der Gesellschaft Krankenden nicht eher mit einer Revolution gedient? Was diese Radikalkur anlangt, so ist Jesus für sie nicht zu haben. Zu eindeutig steht für ihn fest, daß die Umkehrung gesellschaftlicher Verhältnisse nur zu neuen Gewaltstrukturen führt, nicht jedoch zur Befreiung aus diesem Netzwerk der Zwänge und Repressionen. Und außerdem weiß er, daß Gewalt immer nur neue Gewalt provoziert: „Wer zum Schwert greift“, sagt er in der Ölbergsstunde, „wird durch das Schwert umkommen“ (Mt 26,52).

Es ist gut, wenn man die Alternative bis hierhin verfolgt. Denn im Chaos der sich fortzeugenden Zwänge spiegelt sich das, was Jesus tatsächlich anbietet: die sich grenzenlos mitteilende Liebe und sich selbst als den Quell und Inbegriff dieser Liebe. So unmittelbar diese Auskunft einleuchtet, so rasch verdunkelt sie sich zu einer neuen Frage: Was hat die Liebe und was hat insbesondere Jesus selbst mit dem Gottesreich zu tun? Eine derart radikale Frage erfordert eine gleichartige Antwort. Sie lautet: alles! Und das heißt, etwas eingehender ausgedrückt: Jesus in seiner Liebe ist das von ihm verkündete Gottesreich. In seiner Botschaft trug er, anders als alle übrigen Prediger, keine ihm vorgegebene Wahrheit vor, sondern seine eigene, die Wahrheit, die er war, der er lebte und starb.

Das soll nicht heißen, daß die Reich-Gottes-Botschaft Jesu ausschließlich seine ureigene Eingebung war. Sie hatte ihre klar erkennbaren Wurzeln in der spätjüdischen Apokalyptik, vor allem in der des Buches Daniel. Und so hat sie der historische Jesus auch zweifellos aus der Tradition seines Volkes übernommen. Dann aber muß für ihn zu einem nicht mehr datierbaren Zeitpunkt der Augenblick gekommen sein, wo er das als die kommende, von Gott durchwaltete Weltordnung verstandene Reich mit sich selbst in Beziehung setzte. Was sich nun abspielte, wird man sich am sinngemähesten als gegenseitige Spiegelung vorzustellen haben. Jesus erkannte sich und seinen Liebeswillen in der Gestalt des Gottesreiches wieder und begriff dieses seinerseits als seine höchste soziale Selbstdarstellung. Was er an Verständnis, Erbarmen, Güte und Teilnahme jedem einzelnen entgegenbrachte, wurde in seiner Konzeption vom Gottesreich zu einer allen angebotenen, allen offenstehenden Lebensform. Der Vorgang erinnert in etwa an die Wechselbeziehung von Welt und Mensch im antiken und mittelalterlichen Denken. Für dieses hatte der Kosmos Menschengestalt, so wie sich umgekehrt der Mensch als individueller Abriß der Erde, Planeten und Fixsterne umfassenden Welt, als Mikrokosmos, darstellte. Nur war im Falle Jesu alles ungleich persönlicher und spon-

taner, nicht auf formale Strukturen gegründet, sondern auf die Universalität einer ganz einmaligen, einzigartigen Liebe. Mit den Augen dieser Liebe sah er im Gottesreich die große Möglichkeit, sich allen, die seinem Ruf folgen wollten, mitzuteilen. Und nicht nur dies. In ihm sah er seine Liebe sich weiten zu einer neuen, repressionsfreien und doch stabilen Sozialstruktur, in der sich Freiheit und Geborgenheit zu vollkommener Synthese verbanden. Es gibt Herrenworte, die das unmittelbar erkennen lassen. So die große Einladung an die Bedrückten und Bedrängten, die SÖREN KIERKEGAARD seiner ‚Einübung im Christentum‘ als Leitwort und Leitgedanke zugrunde legt:

*Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten!*

*Ich will euch Ruhe geben. (Mt 11,28)*

Kierkegaard bemerkt dazu:

*Wie wunderbar – wunderbar, daß der gerade, der Hilfe bringen kann, daß er gerade sagt: kommt her! Welche Liebe! Liebreich ist es schon, denen zu helfen, die um Hilfe bitten, wenn man Hilfe bringen kann; aber selber Hilfe anbieten! Und sie allen anbieten! Und zwar gerade all denen, die nicht wieder helfen könnten! Hilfe anbieten . . ., als brauche der Helfer selber Hilfe, als wäre er, der allen helfen will und kann, in der Hinsicht selbst ein Hilfebedürftiger, daß er . . . der Leidenden bedarf, um ihnen zu helfen!*

So wunderbar die Einladung aber auch als solche ist, so erfüllt sie sich doch erst in der Verheißung: „Ich will euch Ruhe geben.“ Kierkegaard verdeutlicht sie mit den Wendungen: „bleibt bei mir, ich bin die Ruhe, oder: bei mir bleiben, ist Ruhe“. Dazu erklärt er:

*Es ist also nicht so wie sonst immer, daß der Helfer, der ‚kommt her‘ sagt, danach sagen muß ‚geht nun wieder‘, indem er jedem einzelnen erklärt, wo die von ihm benötigte Hilfe zu finden ist, wo das schmerzstillende Kraut wächst, das ihm helfen könnte, oder wo der stille Platz ist, wo er die Arbeit ruhen lassen könnte, oder wo sich jener glückliche Weltteil findet, an dem man nicht mehr beladen ist. Nein, er öffnet seine Arme und lädt alle ein – o wenn alle, alle, die bedrückt und beladen sind, zu ihm kämen; er würde sie alle in seine Arme schließen und sagen: bleibt nun bei mir, denn bei mir bleiben, ist Ruhe!*

Dem fügt Kierkegaard den erstaunlichen Satz hinzu: „Der Helfer ist die Hilfe.“ Damit bestätigt er auf seine Weise, daß sich die Einladung und das, worin sie Gestalt gewinnt, das Gottesreich, auf Jesus selbst beziehen. Er ist der Einladende und die Einladung, der Weg und das

Ziel. Und weil dieses Ziel er selber ist, ist es von allumfassender Weite und bleibender Dauer. Nicht um einen Akt einmaliger Hilfe geht es somit, der sich in der Gewährung erschöpft, sondern um eine bleibende Zuwendung, die dem Eingeladenen den bergenden Raum bietet, den keine Gesellschaftsordnung und noch weniger der Kahlschlag ihrer revolutionären Zerstörung zu schaffen vermag. Die von Jesus angebotene Lebensform will mehr. Sie zielt auf einen Zusammenschluß, der alle bekannten Gemeinschaftsformen in Frage stellt. Denn sie allein vermag das, was keine andere leistet: die Verbindung des gemeinschaftlichen Interesses mit dem individuellen. In der Einladung an alle meint Jesus den jeweils einzelnen, ganz so, als gäbe es in aller Welt nur ihn. Darauf hebt der Fortgang der Stelle in offenkundigem Bezug auf das Bildwort von den Kranken ab:

*Und wunderbar! Während er alle einlädt und allen helfen will, ist seine Behandlungsweise der Kranken ganz wie auf jeden einzelnen berechnet, als hätte er in jedem Kranken gerade nur diesen einen. Sonst muß sich der Arzt unter seine vielen Kranken teilen, die indessen, so viele ihrer sind, bei weitem nicht ‚alle Kranken‘ sind. Er verschreibt das Heilmittel, sagt, was zu tun sei, wie es anzuwenden sei, dann geht er zu einem andern Kranken oder läßt ihn gehen, wenn der Kranke bei ihm gewesen ist . . . Deshalb ist (hier) der Helfer und die Hilfe nicht ein und dasselbe . . . Wenn aber der Helfer die Hilfe ist, muß er ja den ganzen Tag lang bei den Kranken bleiben, oder der Kranke bei ihm – wie wunderbar, daß nun dieser Helfer gerade alle einlädt!*

Vermutlich spricht dieser Schlußsatz eine der größten theologischen Einsichten aus, die je gewonnen wurden. In ihrer vollen Tragweite ermißt man sie jedoch erst, wenn man sie auf die Frage nach dem Wesen des Gottesreichs bezieht. Im Gottesreich tritt uns Jesus selbst, vergegenständlicht zu einer sozialen Lebensform, entgegen. Gleichzeitig ist diese Lebensform, so sehr sie den Tatbestand echter Gemeinschaft erfüllt, an das Innerste Jesu, an sein Selbstsein und Selbstbewußtsein, gebunden. Der Helfer ist die Hilfe. Gottesreich und Selbstbewußtsein Jesu gehören so eng zusammen, daß das eine durch das andere definiert werden kann: das Gottesreich als das in die Öffentlichkeit mitgeteilte, zu einer sozialen Lebensform geweitete Selbstbewußtsein Jesu und dieses als das in der Innerlichkeit Jesu beginnende Gottesreich. So erklärt es sich, weshalb hier alle Vorbehalte gegenstandslos werden.

Das Gottesreich ist ein Raum mit klar definierten Konturen. Und dennoch wirkt es auf keine Weise beengend oder gar hemmend, weil seine Wände aus keinem andern Stoff als dem der Liebe Jesu bestehen. Weil diese Liebe allem und jedem gilt, kommt es dazu, daß in diesem allumfassenden Reich ein jeder so aufgehoben ist, als bestünde es nur für ihn. Es ist das Reich einer Geborgenheit, die nicht bindet, sondern bestätigt. Für Zwänge nach Art der gesellschaftsbedingten Pressionen und sozialen Kontrollen ist hier kein Raum. Denn der Zusammenhalt im Gottesreich entstammt keinem andern Gesetz als dem des Rückbezugs auf Jesus und seine liebende Zuwendung zu einem jeden. In ihm fügt sich, wie es ein spätapostolischer Brief ausdrückt, der ganze Bau zusammen, aus ihm wächst er zu einem Tempel empor, heilig im Herrn (Eph 2,21). Umgekehrt wird im Rückbezug auf das Selbstbewußtsein Jesu keine Intimschranke verletzt. Auch kann man sich nicht auf den Standpunkt BULTMANNNS zurückziehen: „Wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen.“ Die Innerlichkeit Jesu geht uns alle an, weil sie von Grund auf öffentlich, einem jeden zugewandt und aufgetan ist. An dieser Tür kann man nur unter Gefahr des Selbstverlustes vorübergehen. Sie zwingt nicht zum Eintritt; aber sie führt als einzige dorthin, wo inmitten dieser Welt der Zwänge ein Raum des Aufatmens und wo, mit Kierkegaard gesprochen, inmitten des großen Lärms ein Platz der Stille ist.

Kaum bedarf es jetzt noch einer ausdrücklichen Antwort auf die Frage, warum Jesus den Kranken und denen, für die sie sinnbildlich stehen, keine andere Therapie als die des Gottesreichs verordnet. Er bietet keine andere Therapie, weil er keine bessere zu bieten hat. Als der große Helfer aller Bedrückten und Beladenen will er selbst die Hilfe sein. Er weiß, daß der innerste Hunger des Menschenherzens nur durch dieses Brot gestillt werden kann. Ihm ist letztlich nicht mit einer neuen Idee oder dem Modell einer neuen Lebenspraxis gedient, sondern allein mit dem, was nur Jesus ohne Selbstzerstörung und Selbstverschwendung zu bieten vermag: mit seiner geöffneten Innerlichkeit, mit seinem zur Wohnstätte aller gewordenen Herzen. Wer das als sentimental empfindet, hat nichts verstanden. Und er versteht nichts, weil er nicht gelitten hat. Um so deutlicher ist den Bedrückten und Beladenen bewußt, daß Jesus der Menschheit nichts Wesentlicheres zu bieten hatte als das, was die große Einladung in die Worte faßt:

*Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten!  
Ich will euch Ruhe geben.*

# Aufnahme Marias

## Das Zeichen am Himmel

In seinem Todesjahr (1900) vollendet der russische Religionsphilosoph WLADIMIR SOLOWJEW, bedrängt vom Vorgefühl des nahen Endes, die letzte seiner Schriften mit dem Titel ‚Drei Gespräche‘. Ihren krönenden Abschluß bildet die ‚Kurze Erzählung vom Antichrist‘, in welcher Solowjew biblische Elemente, vor allem aus der Apokalypse, mit zeitkritischen Gedanken und Figuren verknüpft. So entsteht das Bild einer dämonischen ‚Führergestalt‘, die in den letzten Tagen der Menschheit alle Gewalt, vor allem auch die religiöse, an sich zu reißen sucht. Schon hat der von satanischen Helfern und Mächten begünstigte Machthaber ein Weltkonzil nach Jerusalem einberufen, auf dem er die drei großen Konfessionen, die orthodoxe, die katholische und die protestantische, gewaltsam zu einen und sich selbst als Oberhaupt der solcherart entstandenen Einheitskirche bestätigen zu lassen gedenkt. Doch der Führer der Orthodoxie, der ehrwürdige Starez Johannes, durchkreuzt seinen teuflischen Plan. ‚Wie eine weiße Kerze‘ erhebt er sich, um den ihm längst schon unheimlichen Usurpator ein unumwundenes Bekenntnis zu Jesus Christus abzuverlangen. Außer sich vor Wut, läßt dieser die scheinheilige Maske fallen. Mit dem Aufschrei „Kindlein, der Antichrist!“ stürzt der tödlich getroffene Greis zu Boden. Ihm folgt der letzte Papst, Petrus II., in den Zeugentod. Das gibt der noch immer zerrissenen Christenheit den letzten Anstoß, ihre Wiedervereinigung zu vollziehen. Auf ihrem Fluchtweg in die Wüste hinaus wird der kleinen Schar eine wunderbare Ermutigung zuteil, nachdem sie schon die plötzliche Wiederbelebung der beiden Gotteszeugen (nach Apk 11,11) mit neuer Hoffnung erfüllt hatte. Am Himmel erscheint eine lichtumstrahlte Frau, mit der Sonne bekleidet, den Mond zu ihren Füßen und einem Sternendiadem auf dem Haupt. In diesem Bild der gottgewirkten Alleinheit leuchtet den Geretteten das Ziel entgegen, dem sie im Zusammenbruch der alten Welt entgegengehen. Wörtlich lautet dieser bewegende und zugleich von Solowjews höchster Geisterfahrung eingegebene Schluß der Erzählung, die kurz zuvor noch von der Wiedererweckung der beiden Glaubenszeugen berichtet hatte:



*Doch das Dunkel der Nacht wurde plötzlich durch einen hellen Glanz erleuchtet, und am Himmel erschien ein großes Zeichen: Eine Frau, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen. Die Erscheinung verharrte einige Zeit an derselben Stelle und bewegte sich dann langsam nach Süden. Papst Petrus erhob seinen Krummstab und rief: Das ist unser Panier! Ihm nach! Und begleitet . . . von der ganzen Christenschar, folgte er der Erscheinung –.*

In seinen Lebenserinnerungen berichtet der Dichter ANDREJ BJELYJ, wie tief sich Solowjew, der die Erzählung kurz vor seinem Tod im engsten Freundeskreis vortrug, von dieser Szene ergreifen ließ:

*Bei dem Satz: ‚Johannes erhob sich wie eine weiße Kerze‘, erhob er sich ebenfalls, als wenn er sich aus dem Sessel emporstrecke. In seinen Augen schienen Lichter zu glänzen. Sein Antlitz bebte im Feuer der Begeisterung.*

Die von Todesahnungen stimulierte Ergriffenheit Solowjews will sich dem heutigen Leser seiner Kurzen Erzählung nicht mehr so ohne weiteres mitteilen. Im Zeitalter der Nuklearwaffen und der mit unvorstellbarer Vernichtungskraft ausgestatteten Raketensysteme ist ihm die Möglichkeit einer von Menschen ausgelösten Weltkatastrophe zu nah gerückt, als daß ihn apokalyptische Visionen noch schrecken oder gar faszinieren könnten. Unberührt von dieser Neuverteilung der Gewichte bleibt aber die Leuchtkraft des Bildes, das die Erzählung als visueller Schlußakkord beschließt. Es ist kein Zufall, daß es gleichzeitig das Letzte ist, wovon der Schriftsteller Solowjew in seinen Werken sprach. Denn wenn man sich nach dem Vorgang FRIEDRICH MUCKERMANNNS fragt, ob es ein Sinnbild gebe, in welchem die Summe von Solowjews denkerischen Intentionen zum Ausdruck kommt, wird man mit dem Hinweis auf das apokalyptische Weib antworten müssen, das von der Sonne umgeben und mit Sternen gekrönt ist und der Schlange den Kopf zertritt<sup>18</sup>. Doch unabhängig davon, daß sich für Solowjew in diesem Bild der Inbegriff seines Denkens darstellte, übt es allein schon durch die Fülle des in ihm erstrahlenden Lichts einen geheimnisvollen Zauber aus. Denn der Eindruck, den die Alltagswelt hinterläßt, ist trotz Flutlicht und Lichtreklame von düsteren, dunklen und nächtlichen Farben bestimmt. Viele haben das Gefühl, irgendwohin verschlagen worden zu sein, wo es nie ganz hell wird und das wenige Licht, das tatsächlich herrscht, im Schwenden

begriffen ist. Da wirkt das Bild von der sonnenumkleideten und sternengekrönten Frau wie der Gruß aus einer helleren, klareren und beständigeren Welt. Doch jedes symbolhafte Bild besitzt auch einen Sinn; und es ist erst dann voll wahrgenommen, wenn auch dieser Sinn begriffen wird. Was aber bedeutet die apokalyptische Frau?

Diese Frage muß sinngemäß zunächst einmal mit einem genaueren Bescheid über die Herkunft des Bildes beantwortet werden. Es entstammt dem zwölften Kapitel der Johannes-Apokalypse und bildet den Auftakt zu den dramatischen Endereignissen, die der Sieg Jesu über seinen satanischen Widersacher und die glanzvolle Erscheinung der ewigen Gottesstadt krönt. Der Seher berichtet:

*Da erschien ein großes Zeichen am Himmel: Eine Frau, umgeben mit der Sonne, der Mond zu ihren Füßen, und ein Diadem von zwölf Sternen auf ihrem Haupt. Sie war schwanger und schrie in ihren Wehen und in der Qual der Geburt. Und ein anderes Zeichen erschien am Himmel: Ein Drache, groß und feuerrot, mit sieben Köpfen und zehn Hörnern und mit sieben Diademen auf seinen Köpfen. Sein Schweif fegte ein Drittel der Sterne vom Himmel und warf sie auf die Erde. Der Drache stand vor der Frau, die gebären sollte, um ihr Kind nach der Geburt zu verschlingen. Und sie gebar ein Kind, einen Sohn, der über alle Völker herrschen soll mit eisernem Zepter. Und ihr Kind wurde zu Gott und zu seinem Thron entrückt. Die Frau aber floh in die Wüste, wo Gott ihr einen Zufluchtsort geschaffen hatte.* (12,1–6)

Die landläufige Auffassung hat, nicht zuletzt unter dem Einfluß der an die Himmelsvision angelehnten Immakulata-Darstellungen, die Erscheinung der sonnenumkleideten Frau auf Maria, die Mutter Jesu, gedeutet. Das liegt insofern nah, als mit dem von dem Drachen bedrohten Kind eindeutig der von Maria geborene und zu Gott entrückte Messias, also Jesus, gemeint ist. Doch fügt sich das große Himmelszeichen – darin ein echtes Symbol – einer solch linearen Erklärung nicht ein. Der Grundzug, der mit der Mutterschaft Mariens gegeben ist, trifft zu; in anderen Zügen widerstreitet das Bild jedoch dieser zwar gängigen, aber doch allzu einfachen Gleichsetzung. Schon der betonte Hinweis auf die qualvolle Geburt läßt sich nicht mit dem traditionellen Marienbild vereinbaren. Ebendies gilt vor allem vom weiteren Verlauf der visionären Ereignisse. Zwar berichtet der Mattäus-Evangelist von dem tödlichen Haß des Herodes gegen den ‚neugeborenen König der Juden‘, von dem zu seiner Vernichtung in-

szenierten Kindermord in Betlehem und von der Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten (2,1–18); doch läßt sich die in der apokalyptischen Vision erschaute Flucht der Frau an den ihr von Gott bereitgehaltenen Zufluchtsort in der Wüste damit nur schwer zur Deckung bringen, und schon gar nicht will das mit dem Bericht über die weiteren Verfolgungen gelingen, die über die Frau und ihre ‚übrigen Nachkommen‘ hereinbrechen (12,17).

Im Blick auf diese dramatischen Schicksale der Himmelsgestalt schien eine andere, von der anfänglichen ganz verschiedene Deutung ungleich näher zu liegen. Nicht die leibliche Mutter Jesu war mit der sonnenbekleideten Frau gemeint, sondern weit eher seine mystische Gattin, das ‚wahre Israel‘, der durch Gottes Erbarmung gerettete ‚heilige Rest‘ des Gottesvolks, oder nun neutestamentlich ausgedrückt: die Kirche. Auf sie paßten die Angaben um so besser, als die Johannes-Apokalypse nach gut begründeter Ansicht unter dem Eindruck der ernerischen Christenverfolgung entstand und den Zweck verfolgte, die von neuen Heimsuchungen bedrohte Christengemeinde im Glauben und im Vertrauen auf den göttlichen Endsieg zu festigen. Leicht konnte diese Gemeinde in der vor dem wutentbrannten Drachen fliehenden Frau und zumal auch in der Schar der mit ihr zusammen verfolgten Kinder sich selbst und ihr schweres Schicksal gespiegelt sehen. Die Frage ist nur, ob das Erscheinungsbild mit diesen konkurrierenden Deutungen auch wirklich ausgeschöpft war.

Bei allem Recht, das sie jeweils für sich beanspruchen können, wird man diese Frage doch aus zwei Gründen verneinen müssen. Einmal schon deshalb, weil Bild und Sinn weder im einen noch im andern Fall deckungsgleich sind. Für Maria ist das Bild zu bewegt; für die verfolgte Kirche zu strahlend. Zwar ist das Marienleben nach dem Bericht der Evangelien nicht frei von dramatischen Zuspitzungen. Doch bewegen sich diese, verglichen mit dem Konflikt der apokalyptischen Frau, im Rahmen eines individuellen Lebensschicksals. Umgekehrt gehört dieser Konflikt so sehr der Erde an, daß kaum ein Zusammenhang mit dem himmlischen Erscheinungsbild zu ersehen ist. Schwerer noch fällt der zweite Grund ins Gewicht. Die beiden Deutungen bilden, wie immer man sie zusammenfügen mag, keine überzeugende Einheit. Die aber müßte bestehen, sofern man sich nicht mit der fatalen Hypothese behelfen wollte, daß die Vision selbst aus zwei ungleichsinnigen Stücken zusammengesetzt ist. Dazu ist jedoch so lange kein Anlaß, als man den Fingerzeig nicht beachtete, den Solowjew mit seiner Antichrist-Erzählung zum Ziel einer einheitlichen Deutung gab.

Beziehungsreich hat Solowjew die Erscheinung der sonnenumkleideten Frau, durch die sich die wiedervereinigte Christenheit auf ihrem letzten Weg wunderbar bestärkt und getröstet sieht, auf den Tag verlegt, an welchem die Ostkirche das Sophienfest begeht und damit der göttlichen Weisheit gedenkt. Näher betrachtet überträgt er damit ein wegweisendes Ereignis seines eigenen Lebens auf die Christenheit der letzten Weltstunde. Nach Ausweis seines Lebensberichts war Solowjew die ‚Blüte der Gottheit‘, wie er die Weisheit einmal nannte, insgesamt dreimal, bereits in seiner Kindheit während eines Gottesdienstes, sodann im Lauf seiner Studienjahre im Britischen Museum und zuletzt nach einer dramatisch bewegten Nacht in der Wüste bei Kairo erschienen:

*Da wehte es wie Rosendüfte erd- und himmelwärts und aus den Augen azurklar und flammenhell traf mich dein Blick, in dem das Morgenrot des ersten Weltentags erglänzte<sup>19</sup>.*

Wie diese Himmelserscheinung ihm die endgültige Lebensrichtung weist, so läßt er in seiner letzten Schrift die Christenheit unter ihrer Führung das Endziel aller geschichtlichen Wege erreichen. Mit der Sophia hat Solowjew in der Tat ein Motiv angesprochen, das die spannungsreichen Momente, von denen die apokalyptische Vision bestimmt ist, weitgehend in sich vereint. ‚Aus dem Mund des Allerhöchsten hervorgegangen‘ (Sir 24,3), ist die Weisheit ein ‚Abglanz des ewigen Lichts‘, ein ‚Spiegel des allwaltenden Gottes‘, das ‚Abbild seiner Güte‘ (Wsh 9,4). Als seine ‚Throngenossin‘ hat sie ihren angestammten Platz in Wolkenhöhen (Sir 24,4); doch sucht sie zugleich eine ‚Ruhestatt‘ auf Erden (24,7), um dort ‚in lautere Seelen‘ einzugehen und Menschen zu ‚Gottesfreunden‘ zu gewinnen (Wsh 7,27). Hier, auf Erden, aber wird sie ebenso verkannt wie geliebt, ebenso verworfen wie gesucht. Hier hat sie sogar, wie die ägyptische Pistis-Sophia dem hinzufügt, die Verfolgung durch einen siebenköpfigen Drachen zu bestehen. Nimmt man hinzu, daß sich der Weisheitsgedanke schon in spätjüdischer Zeit mit den apokalyptischen Endwartungen verknüpfte, so wird erst recht verständlich, daß auf dem Höhepunkt der Johannes-Apokalypse die Weisheit selbst als leibhaftige Spiegelung der Endereignisse in Erscheinung tritt. Tatsächlich faßt das Bild von der zunächst im Himmelsglanz erscheinenden und dann vom Drachen verfolgten Frau die extremen Gegensätze in sich zusammen, zwischen denen sich das Endgeschehen abspielt. Die Schrecken des Strafgerichts über die gottfeindlichen Mächte sind in diesem Bild ebenso nah wie die Schauer der Seligkeit, die vom Anblick der hoch-

zeitlich geschmückten Gottesbraut, des neuen Jerusalem, ausgehen. Doch nicht nur das spricht für die Deutung des ‚großen Zeichens‘ auf die göttliche Weisheit und ihre Schicksale, daß mit ihr wirklich ein Schlüssel zur Enträtselung des Ganzen gefunden ist. Ungleich wichtiger ist die Wirkung, die das Erscheinungsbild auszuüben beginnt, sobald es auf die Weisheit bezogen wird. Wer im Bewußtsein eigener Bedrängnis und Anfechtung zu ihm aufschaut, ist dann in diesem Bild vergewissert, daß göttliche Huld und Weisheit in ihm am Werk sind, auch wenn sich sein Leidensweg in undurchdringliches Dunkel zu verlieren scheint. Und wie für sich selbst wird er diese Überzeugung auch für die Menschheit und ihren oft so verworrenen Weg durch die Geschichte hegen. Der Weisheitsgedanke wird ihn noch in der äußersten Unwegsamkeit an das Ziel und an den rettenden Ausweg dorthin glauben heißen. Davon beseelt wird er es mit dem letzten Papst aus Solowjews Erzählung halten, der beim Anblick des himmlischen Zeichens seinen Stab erhebt und der von ihm angeführten Schar zuruft:

*Das ist unser Panier! Ihm nach!*

# Kirchweihe

## Die Braut des Lammes

Es gibt zahlreiche Bilder von der Kirche, die an ihrem Fundort, dem Neuen Testament, fast gleichberechtigt nebeneinander stehen. Im Leben und Denken der Kirche wechselt dagegen ihre Bedeutung. Während das eine die Führung übernimmt, treten die übrigen mehr oder weniger weit in den Hintergrund. Das Faktum eines solchen Wechsels steht außer Zweifel; doch ist es nicht etwa die Kirche, wie man zunächst annehmen möchte, die diesen Wandel der Aspekte herbeiführt, sondern der vorwärts blickende und vorwärtsdrängende einzelne in ihr. So war es in der christlichen Antike kein Geringerer als AUGUSTINUS, der durch seine Lehre vom ‚ganzen Christus‘ und unsrer Eingliederung in ihn den Bildgedanken vom mystischen Leib erstmals in den Brennpunkt des kirchlichen Bewußtseins rückte. Unter dem Eindruck der Hegelschen Rechts- und Staatsphilosophie suchte vor einem Jahrhundert FRIEDRICH PILGRAM, stellvertretend für eine ganze Denkrichtung, die Kirche als den ‚Staat‘ der Gläubigen zu begreifen, während sie sein jüngerer Zeitgenosse, JOHANN ADAM MÖHLER, im Zug einer der Romantik verpflichteten Denkweise als die Verleiblichung des Geistes Christi deutete und dadurch jener Entwicklung Vorschub leistete, die in der Enzyklika ‚Mystici Corporis‘ (1943) ihren Höhepunkt und – wenigstens vorläufigen – Abschluß erreichte.

Daß in diesem Zusammenhang von einem ‚Abschluß‘ gesprochen werden kann, liegt ebenso in der Natur der Sache – der Kirche also – wie ihres Verständnisses. Wenn die Kirche wirklich ein lebendiger Organismus und nicht nur eine starre Organisation ist, dann gehört es zu ihrem Leben, daß sie sich – bei aller Identität mit sich selber – wandelt und über ihre jeweilige Erscheinungsform zu neuen Möglichkeiten hinauswächst. Und wenn es wirklich der Geist Christi selber ist, der die Augen für das in ihr verborgene Geheimnis öffnet, dann ist von ihm nichts mehr zu erwarten, als daß er uns den Ort seines Wehens und Wirkens in stets neuen Aspekten schauen läßt.

Derartige Überlegungen blieben freilich im bloß Theoretischen stecken, hätten sie nicht die Tatsachen auf ihrer Seite. Tatsache aber ist, daß

sich heute aufs neue ein Wandel im Selbstverständnis der Kirche abspielt, jetzt sogar in Richtung auf zwei ganz unterschiedliche Leitvorstellungen hin. Die eine bezieht sich auf das Bild von der Kirche als dem endzeitlichen Gottesvolk, das vor allem durch die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Gemeingut der Gläubigen wurde. Die zweite besteht in der Erneuerung des biblischen Bilds von der Kirche als der im Glanz gottgeschenkter Vollkommenheit erstrahlenden Christusbraut. Während die Rede vom Gottesvolk bereits an Durchschlagskraft verliert, wird das bräutliche Gegenbild erst vereinzelt in seiner Tragweite und Aktualität begriffen. Daran vermag nur eine bewußte Versenkung in seine Bedeutungstiefe etwas zu ändern. Deshalb sei hier ausdrücklich nach dem Gegenwartsbezug gerade dieses Motivs gefragt.

Versucht man, die mit dieser Frage gezogenen Kreise von außen nach innen zu durchschreiten, so ergibt sich eine erste Antwort aus der schlichten Beobachtung, daß das Bild von der hochzeitlich geschmückten Braut alle andern Symbole an Bild- und Leuchtkraft bei weitem übertrifft. Nun scheint unsre Zeit freilich dem Bildhaften abhold, nach Ansicht einiger sogar grundsätzlich entfremdet zu sein. Tatsächlich spricht manches dafür, daß wir in eine Phase der Bildvergessenheit eingetreten sind, jenen unheilvollen Ereignissen der Geschichte vergleichbar, in denen sich der innere Bildverlust in wilden Bilderstürmen entlud. Doch deuten nicht weniger zahlreiche – und bei weitem gewichtigere – Anzeichen darauf hin, daß sich auf dem Grund dieses Vergessens ein neuer und geschärfter Sinn für Bildgehalte entwickelte, so daß der Verlust der Bilder schon fast als Vorbote ihrer Wiedergeburt angesehen werden darf. Muß sich dieser neu erwachende Sinn nicht notwendig dem bildstärksten unter den Bildern von der Kirche zuwenden?

Einen Schritt weiter ins Zentrum des Problems bedeutet die Erkenntnis, daß das Bild von der Braut anschaulicher als die übrigen Vorstellungen die Partnerschaft im Verhältnis der Kirche zu Christus herausstellt. Und damit korrespondiert es aufs neue mit einem Grundzug des heutigen Denkens, das sich in seinen vorzüglichsten Sprechern als ein dialogisches, auf Rede und Gegenrede aufbauendes Bewußtsein versteht. Selbst wer das nicht zugibt, wird doch nicht bestreiten können, daß heute mehr als je zuvor immer auch der ‚andere‘ zu Wort kommt, sei es nun der Vertragspartner in einem Arbeitsverhältnis oder in einem politischen Bündnis, und daß nicht mehr so sehr die abgeschiedene Gelehrtenstube, sondern das offene Gespräch als ‚Ort‘

der Wahrheitsfindung gilt. Das einräumen, heißt aber auch schon anerkennen, daß das Bild der ihrem göttlichen Bräutigam hingegebenen und zugleich frei gegenüberstehenden Kirche, das Bild der Braut also, unsrer heutigen Denkweise in hohem Maß entgegenkommt.

Das wichtigste Argument erbringt jedoch erst der Blick auf die ‚Stelle‘, an der die Braut des Lammes im Neuen Testament erscheint. Denn das ist jene Wende, wo sich sein Blick endgültig von den geschichtlichen Zuständen, von den Leiden und Siegen der Kirche in dieser Welt, ablöst, um sich ganz und gar dem Kommenden zu öffnen. Nach der Schilderung des großen Gottesgerichts läßt die Geheime Offenbarung den apokalyptischen Seher den neuen Himmel und die neue Erde, den strahlenden Neubeginn nach der End-Katastrophe, schauen. Dann heißt es wörtlich:

*Und es kam einer von den sieben Engeln, welche die sieben Schalen hatten, gefüllt mit den letzten sieben Plagen, und sprach zu mir: Komm her, ich will dir die Braut, das Weib des Lammes, zeigen! Und er entrückte mich im Geist auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, die aus den Himmeln von Gott herabstieg im Besitz der Herrlichkeit Gottes.* (21,9 ff)

Zuvor schon berichtet der Seher mit fast denselben Worten:

*Und ich sah die heilige Stadt Jerusalem aus den Himmeln von Gott herabsteigen, ausgestattet wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat.* (21,2)

Gewiß kennt auch Paulus, lange vor der Apokalypse, die Vorstellung von der Kirche als der Braut Christi, die er rein und makellos aus dem Wasserbad der Taufe heraufsteigen sieht (Eph 5,26f) und die er, vergegenwärtigt in der Gemeinde von Korinth, Christus als reine Jungfrau zuzuführen sucht (2 Kor 11,2). Doch stellt das Gewicht der Doppelstelle aus der Apokalypse außer Zweifel, daß das Bild von der Braut in erster Linie der Vorstellungswelt der Endzeit angehört. Und damit ist auch schon seine dritte und engste Verknüpfung mit der zeitgeschichtlichen Situation gefunden. Man braucht noch lange nicht zu den professionellen Pessimisten zu gehören, um einzusehen, daß unser Zeitalter in der Tat apokalyptische Züge trägt. Denn es ist einfach nicht zu bestreiten, daß der Menschheit heute erstmals in ihrer Geschichte die Verantwortung über ihr eigenes Sein oder Nichtsein zugefallen ist, so wenig das auch für die Frage nach dem tatsächlichen Termin des Jüngsten Tages besagt. Immerhin war es mehr als eine bloße Metapher, wenn ein Zeuge der ersten Atomexplosion in der



Wüste von Neu-Mexiko von der „größtmöglichen Annäherung an das Jüngste Gericht“ sprach, die man sich vorstellen könne. Das aber zeigt auch schon zur Genüge, daß uns das so sehr ins Endzeitliche weisende Bild von der Braut des Lammes tatsächlich unmittelbarer angeht als jene Epochen, die vom Schauer der letzten Dinge weniger berührt waren als die unsere.

Wichtiger noch als die Begründung der Aktualität des Bildes ist jedoch die Frage nach seiner konkreten Bedeutung für das Selbstverständnis der Kirche heute. Was ist ihr mit der Vision der Braut tatsächlich vor Augen gestellt? Darauf ist zunächst nochmals zu betonen: ihre freie Partnerschaft im Liebesbund mit Christus. Das gilt es um so mehr ins Bewußtsein zu rufen, als gerade dieses Motiv bei den andern Bildern, auch im Bildgedanken vom mystischen Leib, im Hintergrund blieb. Die Zugehörigkeit des Leibes zum Haupt ist eine mit dem Bestand des ganzen Organismus gegebene feste Tatsache, die Zugehörigkeit der Braut zu ihrem Erwählten bleibt dagegen stets in ihre freie Entscheidung gestellt. Sie kann sich ihm, sofern nur ihre Herzenskraft dazu ausreicht, noch wesentlicher hingeben; sie kann sich ihm aber auch entfremden und die zu ihm gefaßte Liebe verraten. Nun ist und bleibt die Kirche als ganze durch den Beistand des Geistes Christi vor dem Abfall und dessen katastrophalen Folgen bewahrt. Das schließt aber keineswegs die Möglichkeit aus, daß sie sich in Einzelfragen vergreift, daß sie dort, wo es nicht ums Ganze, sondern etwa nur um den von ihr zu leistenden Beitrag zur Lösung drängender Zeitprobleme geht, Fehlentscheidungen trifft und in Stunden der Bewährung versagt.

Man braucht nicht besonders tief in die Kirchengeschichte einzudringen, um neben strahlendem Licht auch die Schatten dieses Versagens, neben den unerschütterlichen Blutzeugen auch die Abtrünnigen, neben den erleuchteten Theologen auch die engherzigen Integralisten, neben den sich selbstlos verzehrenden Opfergestalten ausgesprochene Machttypen zu entdecken. An dieser Bürde, die nach dem Gesetz der Geschichte eher noch anwächst als abnimmt, trägt die Kirche ohnehin schwer genug. Doch wird ihr diese Last noch dadurch erschwert, daß es ihr nach einer weit verbreiteten Ansicht verwehrt ist, sich mit ihr selbstkritisch auseinanderzusetzen. So drohte sich die Hypothek zum Komplex zu verschärfen, wenn nicht gerade hier das Bild von der Braut Christi zu Hilfe käme. Je mehr sich die Kirche in ihm wiedererkennt, desto deutlicher wird ihr bewußt, daß das Band, das sie mit ihrem Herrn und Haupt verknüpft, wie jede personale Beziehung ver-

letzlich ist und, wenn es Schaden litt, in Akten der Besinnung und Umkehr neu gefestigt werden muß. Mit diesem Spiegelbild vor Augen gewinnt sie selbstkritische Distanz zu dem, was sie faktisch erreichte und ist. Dann mag es ihr tatsächlich, mit den großen Theologen der Vorzeit gesprochen, wie der namenlosen Sünderin im Evangelium ergehen, die von brennendem Schmerz überwältigt vor Jesus niedersinkt, um seine Füße mit ihren Tränen zu waschen und mit ihren Haaren abzutrocknen, für diesen stummen Liebesdienst dann aber auch den tröstlichen Zuspruch vernimmt: „Ihr werden die vielen Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat“ (Lk 7,47).

Wer die Kirche nur im Glanz einer fast jenseitigen Glorie zu sehen gewohnt ist, wird sich mit dem Gedanken, daß sie der Selbstkritik, ja sogar der Buße bedürfe, nur schwer abfinden können. Doch möge er sich fragen, wie die Lebensfrage der Christenheit heute, das Problem der Wiedervereinigung der im Glauben getrennten Brüder, anders als durch das Bekenntnis der gemeinsamen Schuld und durch die gemeinsame Bitte um die verzeihende und versöhnende Gnade Gottes zu lösen sei! Vor allem aber möge er sich vor Augen halten, daß mit dem Wort ‚Selbstkritik‘ nur die eine, und zwar negative, Dimension der mit dem Bild der bräutlichen Kirche aufgestoßenen Möglichkeiten bezeichnet ist. Wie vielmehr schon im Einzelleben das kritisch distanzierte Verhältnis zu sich selbst das sichere Kennzeichen für charakterliche Qualifikation bildet, deutet die Bereitschaft zu Buße und Umkehr auch im Leben der Kirche auf eine lichte Gegenseite hin. Doch muß jedes Wort darüber hilflos hinter dem zurückbleiben, was das Schlußkapitel der Apokalypse selbst darüber sagt. Es genügt daher, seine Aussage anzuhören.

Und dies in einem ganz wörtlichen Sinn. Denn am Schluß der Geheimen Offenbarung wiederholt sich der Vorgang, der schon ihrem Eingang die eigentümliche Größe gibt. Wie dort die übermächtige Erscheinung Christi, vor welcher der Seher wie tot zu Boden stürzt, mit einem Mal zu reden beginnt und dadurch dem Überwältigten wieder aufhilft, so hier das Bild der bräutlichen Kirche. Von ihr heißt es abschließend:

*Und der Geist und die Braut sprechen: Komm! Und wer es hört, der spreche: Komm! Und wen dürstet, der komme . . . und empfangen lebendiges Wasser umsonst!* (22,17)

In dieser Szene wird ein Versprechen eingelöst, das die Kirche auf ihrem ganzen Weg durch die Geschichte begleitet: das Wunder des Pfingsttags hat sich vollendet. Was dort den Vielen widerfuhr, die un-

ter dem Anhauch des Geistes in fremden Sprachen zu reden begannen, das geschieht jetzt an der Kirche, nur daß sie nicht in einer fremden, sondern in ihrer ureigenen Sprache, in der Sprache der Hoffnung und der sehnsüchtigen Liebe reden lernt. Vom Geist Christi ergriffen, ist sie aus dem Glauben und Beten der Vielen ganz zu sich selbst erwacht, um mit dem Geist zusammen das Urwort ihrer Mündigkeit zu sprechen: ‚Komm!‘

In diesem ‚Komm!‘, gesprochen von der Braut des Lammes, liegt unsre höchste Hoffnung. Es reißt die Himmel auf und ruft den Sieger über Tod und Hölle auf diese von Schuld befleckte und von Tränen über-  
ronnene Erde herab. Nicht minder machtvoll ruft es aber auch den ratlos und müde gewordenen Menschen zu einem Neubeginn aus christlicher Freiheit auf. So setzt es sich über die Jahrhunderte hinweg in den Ruf fort, der am Schluß von CLAUDELS ‚Seidenem Schuh‘ ertönt und wie kein anderer einem jeden von uns aus dem Herzen gesprochen ist: ‚Erlösung den gefangenen Seelen!‘

# Christ König

## I. Jesus — Gottes Frage an uns

Es gibt viele Fragen, die das Menschenherz bewegen. Und kaum haben wir auf die eine die Antwort gefunden, so drängt auch schon die nächste heran. Nur wenige von ihnen treffen uns indessen so tief wie diejenige, die nun schon fast zweitausend Jahre hindurch an uns Menschen ergeht und einen jeden von uns zur Antwort nötigt: „Und ihr, für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,29) Es ist die Frage Jesu an die Jünger, die Grundfrage des Christentums. Ein jeder von uns hat sie schon vernommen, der eine dringlicher, der andere leiser. Und wir wissen genau: an ihr entscheidet sich, mit ihr steht und fällt unser Christsein. Denn Christus ist nicht, wie etwa Mose oder Mohammed, Laotse oder Buddha, nur der Stifter und Gestalter seiner Religion; er ist ihr Inhalt und ihr Herz. Christsein heißt nichts anderes als: in Christus sein. Und ein Christ verdient überhaupt nur soweit seinen Namen, als er sich bemüht, ein anderer Christus zu werden.

Mit der Frage Jesu hat es in zweifacher Hinsicht eine besondere Bewandnis, sowohl im Blick auf ihren Gang wie auf ihre Geschichte. Was zunächst ihre Geschichte betrifft, so gelangte sie, überraschend bei ihrem inneren Gewicht, erst in allerjüngster Zeit zu bewußtseinsbestimmender Bedeutung. Nicht als ob sie geradezu in Vergessenheit geraten wäre! Doch standen andere, sie teilweise überlagernde Probleme noch vor kurzem ungleich stärker im Zentrum des Glaubensbewußtseins, vor allem die Frage nach dem Sinn, der gesellschaftlichen Rolle und der zeitgerechten Selbstdarstellung der Kirche. Hierin trat mittlerweile eine tiefgreifende Wende ein. Wie auf ein verabredetes Zeichen hin fanden sich Christen und Atheisten, Kirchengläubige und Kirchenkritiker und unter diesen vor allem die Angehörigen und Sympathisanten der Jesus-people in der, je nach der Denkungsart, enthusiastisch oder kritisch, stets aber engagiert gestellten Frage nach Jesus zusammen.

Wie die Dokumente dieser Rückbesinnung auf Jesus und die mit ihm und durch ihn aufgeworfene Frage lehrt, nahm und nimmt ihr Gang freilich einen ungewöhnlichen, mitunter sogar schwierigen Verlauf. Mehr als Fragen sonst stellen sich ihr Hemmnisse und Vorbehalte,

meist ideologischer Art, entgegen, die sie nicht voll zum Zug kommen lassen und dadurch eine vollgültige Antwort verhindern. Es ist nicht leicht, die Gründe auszumachen, die dazu führten. Hat denn das Christentum den modernen Menschen so tief enttäuscht, daß er von ihm fast achtlos zur Tagesordnung übergeht? Liegt die Ursache nicht vielmehr bei ihm und in ihm? War der kühne Griff seiner Technik nach der fernsten Zukunft am Ende nicht doch nur ein Rückgriff nach dem verlorenen Paradies? Und hat er dabei schon soviel erbeutet, daß er sich einbildet, auf einen Erlöser verzichten zu können? Oder ist es gerade umgekehrt? Hat ihn die nur notdürftig verdeckte Lebensangst schon so weit in die Verzweiflung hineingetrieben, daß er mit dem Gedanken an eine Erlösung schon gar nichts mehr anfangen kann? Steht er schon jenseits aller Hoffnung? Schwingt in seiner Frage nach Jesus deshalb nicht selten soviel Resignation und Skepsis mit? Dabei hält Jesus sein Geheimnis keineswegs vor uns verborgen. Er kann und will von uns befragt werden! Nichts liegt ihm ferner als das Verhalten jener Gottheiten, die einen jeden zerschmettern, der es wagt, den Schleier von ihrem Antlitz wegzuziehen. Dafür ist er viel zu sehr unser Bruder, einer, der genauso denkt und fragt – wie wir. Es kommt nur darauf an, die Frage nach ihm ihren eigenen Gang nehmen zu lassen und sie nicht, wie es oft geschieht, in die uns geläufigen Bahnen zu drängen. Darum muß sie genauso lauten, wie er sie uns in den Mund legt:

*Und ihr, für wen haltet ihr mich?*

Wer einmal ernsthaft versucht, auf diese Frage Jesu einzugehen und sich ihr zu stellen, erlebt etwas ganz Eigentümliches. Er hat im ersten Augenblick gewiß geglaubt, von seinem Standpunkt aus etwas, vielleicht sogar etwas ganz Kluges und Gutes dazu sagen zu können, genauso wie damals die Jünger auf die Frage des Herrn mancherlei Auskünfte vorbrachten. Dann aber spürt er plötzlich, wie ihm die Frage in Wirklichkeit den Boden unter den Füßen wegzieht und ihn, mit allem, was er fühlt und denkt, ja mit allem, was er ist, nun selbst in Frage stellt.

Doch was heißt das: von Jesus in Frage gestellt zu werden? Zur Verdeutlichung des damit Erfragten sei für einen Augenblick eins der hintergründigsten Werke der Weltliteratur in den Gesichtskreis der Überlegungen einbezogen: DOSTOJEWSKIJS Roman ‚Der Idiot‘. Unter diesem seltsamen Titel schildert der große russische Dichter eine nicht minder seltsame Gestalt: den Menschen der vierten Seligpreisung, die den ‚Herzensreinen‘ die Schau Gottes zusichert (Mt 5,8). Es ist ein

ganz unmöglicher Mensch, dieser Fürst Myschkin, der sich fast widerspruchslos beleidigen und schlagen läßt, der, mit einer entwaffnenden Selbstverständlichkeit die Wahrheit spricht und bis zur Selbstvergessenheit liebt. Wirklich ein ganz unmöglicher Mensch, der aber gerade dadurch das Leben der andern, die um ihn sind und in das Kraftfeld seiner Persönlichkeit geraten, erst wahrhaft möglich macht. Unter seinem Blick erwachen sie, durch seine Liebe leben sie auf, an seiner Gegenwart finden sie ihr Schicksal. Es ist keine Phrase, wenn die Unglücklichste unter ihnen zu ihm sagt: „Leb wohl, Fürst, ich habe zum ersten Mal einen Menschen gesehen!“ Erst durch ihn lernen sie, was es heißt, ein Mensch zu sein . . .

Wenn die Identität der Titelfigur mit Jesus auch keineswegs so gesichert ist, wie es die christliche Interpretation des Romans wahrhaben wollte, steht doch außer Zweifel, daß Dostojewskij auf eine Typenähnlichkeit abzielte. Was er beschreibt, ist bei näherem Zusehen das, was uns widerfährt, wenn wir vor Jesus hintreten, wenn wir seine Frage vernehmen und davon selbst in Frage gestellt werden.

„Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ Fragt denn außer ihm noch jemand so? Unsre Lebenserfahrung belehrt uns: niemand. Ein jeder ist seiner so sicher und so von sich eingenommen, daß er erst gar nicht auf den Gedanken kommt, unser Urteil über sich einzuholen. Und doch gibt es nichts Fragwürdigeres als gerade das Menschenleben. Für keinen von uns gibt es eine Notwendigkeit, daß er ist und daß er so ist, wie er tatsächlich leibt und lebt. Der Schatten der Zufälligkeit begleitet uns und unser ganzes Leben. Darum wird es auch einmal wieder ohne uns gehen. Die Lücke, die wir lassen, wird sich schließen, als hätte sie nie bestanden. Wir also, wir hätten allen Grund zu fragen: Ihr aber, ihr Freunde, was haltet ihr von mir? Der aber wirklich so fragt, Jesus, hat im Grunde keinen Anlaß dazu. Wenn es je ein Menschenleben gab, das unantastbar in sich selber ruhte, umstrahlt vom Glanz der Notwendigkeit, wenn es je ein Menschenleben gab, das sein mußte, dann das seinige. Wenn Jesus nun aber dennoch fragt: „Für wen haltet ihr mich?“, muß der Fragepunkt in uns, den Angeredeten, liegen. Und das, was ihn fragen heißt, kann gar nichts anderes als seine Liebe zu uns sein.

Doch damit ist das Wunderbare dieser Frage noch nicht erschöpft. Sehen wir doch einmal zu, wie es uns ergeht, wenn wir uns ihr zu stellen suchen! Können wir denn überhaupt antworten, können wir sagen, was wir von ihm halten? Dazu müßten wir ja buchstäblich einen Halt in uns haben – selbst ihm gegenüber! Maßstäbe müßten

wir besitzen, um damit ihn zu messen! Nun sind wir unbestreitbar ständig dabei, uns solche Stützen und Maßstäbe zu schaffen. Wer aber den Versuch wagt, damit an die Gestalt Christi heranzutreten, muß erleben, daß sie ihm verbrennen wie dürre Hölzer im Feuer. Vor ihm gibt es keinen wie auch immer gegründeten Standpunkt, unter seinem Blick zerfallen unsre Gedanken und Werke zu Spreu. Indem er uns nach unsrem Urteil fragt, stellt er mit unsrem Urteil uns selbst in Frage.

So haben es alle erfahren, die Jesus mit offenem und aufrichtigem Herzen nahten, angefangen von den ersten Jüngern bis zu den gegenwärtigen Bekennern des Christusglaubens. „Das Gebäude meiner Meinungen und Kenntnisse blieb stehen, und ich sah daran kein Fehl“, schreibt der französische Dichter PAUL CLAUDEL im Rückblick auf seine Bekehrung. „Nur das war geschehen: ich war daraus hervorgetreten.“ Und er vergleicht seine Erfahrung mit dem „Zustand eines Menschen, den man jäh aus seiner Haut gerissen hat, um ihn in einen fremden Körper zu stecken, inmitten einer unbekanntem Welt ...“ Eben dies berichtet das Johannes-Evangelium, wenn auch mit schlichteren Worten, von den ersten Getreuen des Herrn, ob sie nun, wie Johannes und Andreas, als Zeichen des inneren Umbruchs ihre bisherige Gemeinschaft verlassen und zu Jesus ‚übergehen‘ oder, wie Petrus, von ihm einen neuen Namen empfangen, oder gar, wie Natanael, durch seine Herzenskenntnis bloßgestellt werden. Worauf sie sich zuvor gestützt hatten, auf das große Vorbild des Täufers oder auf das eigene Urteil: All dies wird ihnen auf einmal fremd und fragwürdig. Ein neues Gestirn ist ihnen am Himmel ihres Lebens aufgegangen; ihm müssen sie folgen.

Doch ist das nicht eine fast übermenschliche Zumutung, mit einem Schlag alles aufzugeben, was einem vordem kostbar und heilig war? Ist es nicht zumindest ein überaus schmerzlicher Verlust? Die Jünger empfinden nichts davon; sie wissen sich vielmehr wunderbar beschenkt. Stellvertretend für sie bekennt der Apostel Paulus: „Was mir als Vorteil galt, das habe ich um Christi willen als Unwert erachtet. Ja, ich erachte alles als Unwert angesichts der alles überragenden Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn ... Ihn will ich kennenlernen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden ...“ (Phil 3,7–10). Nun begreifen wir, daß von Verlust und Trauer nicht die Rede sein kann. Wer Christus naht, der verliert zwar den Boden unter seinen Füßen, doch nur deshalb, weil er in das Kraftfeld einer göttlichen Macht geriet, die ihn unaufhaltsam an sich zieht.

Wem Christus begegnet, dem leuchten zwar viele Farben nicht mehr, doch nur deshalb, weil ihm die Sonne aufging, die alles mit ihrem Glanz überstrahlt.

Immer noch ist Jesu Frage an die Seinen unterwegs, unterwegs zu einem jeden von uns: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Von allen Seiten reden die Stimmen der Verzweiflung und des Stolzes auf uns ein, die sie zu übertönen suchen. Wir wissen, was geschieht, wenn wir ihnen Gehör schenken. Alles wird beim alten bleiben: unsre Ansichten, unsre Methoden, unsre Welt. Aber Jesus wird an uns vorübergehen und mit ihm alles, was er uns sein und bringen wollte . . . Wir kennen aber auch den andern Weg, den die ersten Jünger und nach ihnen die vielen Ungezählten wählten. Und wir wissen, daß wir ihn mit dem Augenblick betreten, da wir uns mit allem, was wir denken und sind, von dem fragenden Herrn in Frage stellen lassen. Vieles, worauf wir uns etwas zugute halten, anderes, das uns lieb und teuer wurde, wird vor ihm nicht bestehen können. Vielleicht wird seine Frage uns ganz aus dem Gehäuse unsrer bisherigen Gewohnheiten und Vorstellungen herausrufen. Doch wir werden deswegen nicht ärmer sein. Denn draußen, vor unsrem Haus, wartet Er. Und er spricht ein Wort, dasselbe, mit dem er einst seine Jünger berief. Doch dies eine genügt, um unserm Denken und Leben einen neuen Inhalt zu geben:

*Komm, folge mir!*

## II. Jesus — Gottes Antwort auf uns

„Was für ein Abgrund ist doch der Mensch“, schreibt AUGUSTINUS im vierten Buch seiner Bekenntnisse: „selbst seine Haare, die Du, Herr, gezählt hast, und von denen Dir keins verlorengelassen, sind leichter zu zählen als die Regungen und Bewegungen seines Herzens“. Und PASCAL antwortet auf die Frage: „Was ist der Mensch in der Natur?“ „Ein Nichts gegenüber dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All . . . ebenso unfähig, das Nichts zu erkennen, aus dem er gekommen ist, wie die Unendlichkeit, in die er versinkt.“ „Wer sich so betrachtet“, fügt der große Denker hinzu, „erschrickt über sich selbst“ (Fr 72).

Wir alle haben dieses ‚Mißverhältnis‘ unsres Daseins schon irgendwie empfunden. Vielleicht nicht sehr deutlich und nur wie nebenbei, eben weil es sich um ein Mißverhältnis handelt, auf das niemand gerne hinblickt und das erst recht niemand so leicht eingesteht. Weil es



aber in der Natur eines Mißverhältnisses liegt, sich zu dem Geordneten quer zu legen, konnten wir es doch wohl nie ganz übersehen. Da war uns etwa ein Gedanke aufgegangen; auf einmal zeigt sich, daß er das ganze Problem eher verdunkelt als erhellt. Oder wir hatten uns bei einer Arbeit ganz besonders Mühe gegeben und am Ende doch nur einen Mißerfolg erzielt. Einem Mitmenschen gegenüber hatten wir es wirklich aufrichtig und gut gemeint; statt ihm damit zu helfen, waren wir jedoch auf ein ganz unbegründetes Mißverständnis gestoßen . . . Doch es genügt, diese wenigen Beispiele – und auch die nur im Vorübergehen – zu erwähnen. Unsre gesamte Lebenserfahrung ist ja eine einzige Bestätigung des Pascal-Wortes, wonach der Mensch in einem tiefen Mißverhältnis mit sich selber steht. Aus diesem Wort spricht wahrhaftig kein blasser Gedanke, sondern die bittere Wirklichkeit, an der wir uns täglich wundstoßen.

Eingespannt in den Abgrund über und unter uns, eingesenkt in den Abgrund, der wir selber sind, werden wir uns täglich neu zur Frage. Und das so sehr, daß wir es meist gar nicht erst merken. Aber die Art und Weise, wie wir uns benehmen, dieses unstillbare Verlangen nach dauernder Selbstbestätigung, beweist es auf Schritt und Tritt.

Es kommt nicht oft vor, daß ein Mensch bewußt in den Abgrund seines Herzens hineinblickt, daß er die große Lebensfrage, die er nicht stellt, sondern ist, in sich wirklich zu Wort kommen läßt. Wenn es dann doch geschieht, ist das Ergebnis um so erstaunlicher. Es scheint ein Merkmal französischer Geistigkeit zu sein, daß sie den Mut dazu aufbringt. Im Lande Pascals starb 1949, fast neunzigjährig, von seinen Gegnern verleumdet, von seinen Schülern wie ein Heiliger verehrt, ein Denker, der es sich geradezu zur Lebensaufgabe stellte, der Fragwürdigkeit des Menschen nachzugehen: MAURICE BLONDEL. Schon als junger Mensch, 1893, schrieb er sein grundlegendes Werk mit dem fast aggressiven Titel ‚Die Tat‘, und er schrieb sich mit ihm unauslöschlich in die christliche Geistesgeschichte ein. Auf den Schultern Augustins und Pascals stehend machte er sich mit ihm daran, das zwar klassisch schöne, dafür aber starre Menschenbild, wie es die Denker der griechischen Antike entworfen hatten, mit einem neuen, lebendigbewegten Bild vom Menschen zu vertauschen, so wie es dem Lebensgefühl unsrer Zeit entspricht. Genau wie für Augustinus und Pascal ist auch für Blondel der Mensch ein Wesen des Übergangs, voller Unruhe, voll brennender Sehnsucht. Im Gegensatz zum Kristall, zur Pflanze, zum Tier, die sich allesamt selbst genügen und nichts weiter zu sein suchen, als was sie schon tatsächlich sind, kann sich der Mensch

gerade nicht bei sich selber aufhalten. Unablässig, ob er darum weiß oder nicht, ob er es bejaht oder verneint, strebt er über sich selbst hinaus. Doch dazu braucht er ein Ziel, und zwar ein Ziel, groß genug, ihn mit seinem grenzenlosen Sehnen aufzufangen und dadurch zu ihm selbst zurückzuführen. Hier, in der Frage des Ziels, fällt die Entscheidung. „Was nützt es dem Menschen“, fragt Blondel mit dem Schriftwort, „wenn er die ganze Welt gewinnt?“ Und er fährt fort: „Alles, was er hat, genügt ihm nicht und scheint ihm nichtig, sobald er es besitzt; denn er selbst genügt sich nicht, er selber besitzt sich nicht . . . Kaum hat er auf den Gipfeln seines Lebens seinen Götzen aufgerichtet, ekelt ihn dieser auch schon an; er stellt ihn nur auf, um ihn alsbald wieder zu stürzen.“

Nein, weder Welt noch Götze reichen hin, die Sehnsucht des Menschenherzens auszufüllen. Nur der kann ihm genügen, der die ganze Welt mit seiner Hand umgreift und vor dessen Antlitz alle Götzen zu Staub zerfallen. Er allein ist die erfüllende Antwort auf die Sehnsuchtsfrage unsrer Existenz. Ihn meint jeder Gedanke, jede Regung der Liebe, jede unsrer Taten. „Sein, Kraft und Wollen“ scheinen wir überhaupt nur zu besitzen, „um das sein zu wollen und das zu werden, was Gott ist“.

Doch dieser höchste Augenblick, da die Nebel zerreißen und das göttliche Ziel unsres Daseins leuchtend vor unsren Augen liegt, ist für Blondel zugleich der Augenblick der höchsten Gefahr. Das Ziel steht fest: Mit allen Fasern seines Herzens, mit allen Fähigkeiten und Kräften seines Wesens strebt der Mensch danach, vergöttlicht zu werden. Wie aber steht es mit dem Weg? Gibt es wirklich nur den einen, den Weg der Demut, der durch Gott zu Gott führt? Da tritt, wie einst am Baum der Erkenntnis, der Versucher an uns heran, um uns den andern zu weisen: den dämonischen Weg der Selbstvergottung, „Gottsein ohne Gott und wider Gott“, sagt Blondel, „oder Gottsein durch Gott und mit Gott: das ist die Frage“.

Vor dieser Frage fühlt sich, wenn er sie auch nicht in dieser geschliffenen Form auszusprechen vermag, der junge Mann gestellt, der Jesus auf seinem Todesweg nach Jerusalem entgegentritt mit der Bitte: „Guter Meister, was muß ich tun, damit ich das ewige Leben erlange?“ (Mk 10,17) Das ist keine beliebige Frage, sondern das sich selbst fragwürdig gewordene Menschsein selbst, das da zu Jesus kommt und von ihm Antwort erwartet. Wer die Tragik, die Jesu Verhältnis zu seinem engsten Jüngerkreis überschattet, aus den Evangelien kennt, diese Schwerfälligkeit der Herzen, diese endlose Kette

von Mißverständnissen, ermißt die Bewegung, die eine derartige Frage im Herzen des angesprochenen Herrn erregen mußte. Gerade deswegen ist Jesu erste Erwiderung so zurückhaltend, ganz so, als müsse er das Gesagte erst noch auf seine Echtheit prüfen. Streng und sachlich nennt er die allgemein verpflichtende Wegweisung der göttlichen Gebote. Die Auskunft ist so selbstverständlich, daß sie den Fragenden beinahe beschämt. Aber da geschieht etwas Wunderbares. In die Enge getrieben, gelingt es dem jungen Mann, das Tiefste, was ihn bewegt, auszusprechen: „Meister“, erwidert er, „das alles habe ich von meiner Jugend an beobachtet. Was fehlt mir noch?“ (10,20)

Wie sagte doch Maurice Blondel vom Menschen der brennenden Sehnsucht? „Alles, was er hat, genügt ihm nicht und scheint ihm nichtig, sobald er es besitzt . . .“ Das gilt auch von Gottes Welt, wiewohl sie doch seine Schöpfung ist, und es gilt sogar von Gottes Geboten, obwohl sie doch seinen Willen bekunden. Selbst im Herzen des sittlich vollendeten Menschen, des Menschen im Glanz des Guten und der Tugend, bleibt ein ungestillter Rest. Davon spricht der Jüngling, der sich vor Jesus niederwirft. Er kann nicht ahnen, wie nahe ihm die Antwort ist. Diese Antwort, die nicht nur eine Wegweisung ist, sondern Er selbst, der vor ihm steht und zu ihm spricht. Eigentlich muß er diese Antwort schon an dem liebevollen Blick des Herrn ablesen, der auf ihm ruht. Doch er bekommt sie noch ausdrücklich gesagt:

*Dann komm und folge mir!*

Unwillkürlich tritt eine andere Jünglingsgestalt des Evangeliums vor unser Auge: der Blindgeborene, dem Jesus das Augenlicht wiedergehenkt hat und der ihn dafür so tapfer vor dem Inquisitionsgericht in Jerusalem bezeugt. Jesus trifft ihn nach ein paar Tagen und fragt: „Glaubst du an den Menschensohn?“ Da erweist sich, daß der Geheilte erst äußerlich sehend wurde, während er innerlich, in den Fragen des Glaubens, noch im Dunkeln tappt. „Wer ist es, Herr“, fragt er dagegen, „an den ich glauben sollte?“ Da tut sich wiederum das Herz Christi in seinem vollen Reichtum auf: „Du hast ihn gesehen“, antwortet Jesus; „der mit dir redet, der ist es“ (Joh 9,35ff).

Doch mit diesen Erinnerungen ist es nicht getan. Es geht um uns. Wir selber stehen – in einem ganz wörtlichen Sinn – zur Frage. Und wir müssen den Mut aufbringen, diese Frage in uns aufkommen und laut werden zu lassen. Aber dagegen wehrt sich etwas in uns. Es ist doch ohnehin schwer genug, so möchte man einwenden, sein Leben auf einen Nenner zu bringen. Alles reißt und zerrt an uns, das berstende Weltbild, die gespaltene Weltlage, die Überbeanspruchung in Beruf

und Arbeit, der Dauerregen der Reklame und Propaganda . . . Und da will am Ende noch der Glaube, der uns doch beruhigen sollte, neue Beunruhigung über uns bringen? Genau das will er. Nur daß es keine *neue* Unruhe ist, sondern die uns angeborene und mitgegebene, von der der Eingang von Augustins Bekenntniswerk sagt: „Ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir.“

Nein, mit dieser Unruhe kommt nichts Neues und erst recht nichts Fremdes in uns hinein. Das Gegenteil trifft zu: Wir selbst sind in ihr, unser Innerstes und Bestes spricht aus ihr, eine heilige Unduldsamkeit regt sich in ihr. Dort, wo diese Unruhe aufsteigt, sind wir besser, als wir von uns selber wissen, dort gehören wir einer höheren Wirklichkeit an als derjenigen, die uns umgibt, dort sind wir zu etwas Edlerem erkoren, als wir tatsächlich sind.

Darum brauchen wir auch nicht um die Geschlossenheit unsres Personseins zu bangen, wenn diese Unruhe in uns erwacht. Unsre Sorge muß es vielmehr sein, daß die heilige Flamme nicht erlischt. Sie wird uns nicht versengen. Sie ist ja nur der Widerschein des Lichtes, das Gott selbst uns aufgestellt hat, damit wir das Ziel erreichen, das er uns in sich selbst gesetzt hat.

Nein, die Frage, in der sich die Sehnsucht unsres Wesens ausspricht, gehört nicht zu jenen, die unbeantwortet im Schweigen verhallen. Mit ihr ergeht es uns vielmehr wie dem Jüngling, der in dem Augenblick, da er sich mit seiner Ungewißheit vor Jesus niederwarf, die Antwort schon vor sich hatte. Immer schon steht Gottes Antwort auf uns bereit. Immer schon ist uns das Antlitz Jesu zugewandt. Immer schon ruht sein Liebesblick auf uns, der uns, wesentlicher als jedes Wort versichert, daß nichts und niemand außer ihm die Antwort Gottes auf die Frage unsres Lebens ist.

### III. Jesus — Gottes Licht unter uns

Wer auch nur ein wenig hinter die Fassade der gegenwärtigen Verhältnisse zu blicken vermag, muß sehen, daß das Christentum, das nach außen hin noch allenthalben Anerkennung findet, in Wirklichkeit in eine seiner schwersten Krisen eingetreten ist. Kein Geringerer als der große englische Kardinal HENRY NEWMAN hat sogar von einer Agonie des Christentums gesprochen. „Die Sache Christi“, so sagt er in einem Gebet aus dem Jahre 1861, „liegt wie im Todeskampf.“ Freilich fügt er sofort hinzu: „Nie schritt Christus mächt-

ger durch die Erdenzeit, nie war sein Kommen deutlicher, nie seine Nähe spürbarer, nie sein Dienst köstlicher – als jetzt.“ Doch können wir ihm heute, mehr als ein Jahrhundert später, darin noch zustimmen? Ist seine kühne Zuversicht auch noch die unsere? Selbst wenn wir nur an unsre eigenen Verhältnisse denken und nicht an den erklärten, von einer Weltmacht getragenen Atheismus, der Wand an Wand mit uns wohnt, müssen wir diese Frage doch wohl verneinen.

Doch was ist denn eigentlich geschehen? Darauf ist nicht leicht antworten. Denn es ist eben nichts Greifbares geschehen. Eine Irrlehre nach Art jener schweren Glaubenskrisen, wie sie das Leben der antiken Kirche erschütterten, ist nicht zu verzeichnen. Und was die Ansätze zu Kirchenspaltung und Sektenbildung anlangt, so regt sich heute weit eher der Wille, Zerwürfnisse unter den christlichen Glaubensgemeinschaften, und dauerten sie schon jahrhundertlang an, zu überwinden . . . Und doch gibt es eine Antwort, und zwar eine bestürzende. Sie stammt von Newmans Zeitgenossen FRIEDRICH NIETZSCHE, dem Antipoden seines Glaubens. Sie lautet: „Die Beleuchtung und die Farben aller Dinge haben sich verändert!“ Im einzelnen führt er dann auf, was von dieser ‚größten Veränderung‘, wie er sie nennt, ergriffen wurde: Leben und Tod, Recht und Unrecht, Freude und Leidenschaft, Erlebnisse und Entschlüsse, Wahrheit und Irrtum, kurz, die Lebensinhalte insgesamt (Die fröhliche Wissenschaft, § 152). Nach diesem Wort ist es uns in geistiger Hinsicht genauso ergangen wie manchmal im Herbst, wenn ein trüber Novembertag mit einem Schlag alle Farben auslöscht, in denen Sträucher und Bäume vorher leuchteten. Zwar stehen sie noch da wie zuvor; aber es ist, als habe ihnen ein böser Zauber alles Leben ausgesogen. Wo vorher alles zu einer rauschenden Symphonie zusammenklang, umgibt uns eine Welt der Vereinzelnung, der Starre und des Todes . . . Etwas Derartiges ist nach dem Urteil Nietzsches über uns gekommen, über unsre Welt, über das, was wir denken, erstreben, lieben und tun, und damit über uns selbst, unsern Geist und unser Herz. Nichts Greifbares, dem man sich wie einer Not oder Gefahr entgegenstellen könnte, aber etwas ungleich Verhängnisvolleres als all dies: „eine Verdüsterung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat“ (a.a.O., § 343). Das ist an uns und unsrer Welt geschehen.

Skeptisch geworden gegenüber allen Pauschalurteilen, fragen wir uns unwillkürlich, ob diese Diagnose denn auch wirklich zutrifft. Doch schon dies spricht für sie, daß sie nicht im Stil jener etwas hohltonen-

den Schlagworte daherkommt, die vom Untergang des Abendlandes oder vom Morgen des Atomzeitalters reden. Nein, sie legt nur auf eine fast unmerkliche Änderung im geistigen Klima den Finger. Haben wir davon nicht schon alle etwas gespürt?

Wer dieser Frage nicht einfach ausweicht, indem er sich kopfüber aufs neue in den Strom der Betriebsamkeit stürzt, wird in eine ständig wachsende Sorge um sich und die ganze Welt geraten. Denn bei alledem muß er sich sagen, daß es zwar in unsrer Macht steht, uns gegen die Ordnung der Wahrheit und der Liebe abzuschirmen, daß wir dann aber nicht mehr über die Freiheit verfügen, die trennende Wand zu durchbrechen und dorthin zurückzukehren. Es gibt immer nur Wege heraus aus dem Paradies, aber keine dorthin zurück. Falls von einer Rückkehr überhaupt die Rede sein kann, handelt es sich nicht mehr darum, daß wir uns etwa nach dem Verlorenen auf den Weg machen, sondern einzig und allein um die letzte Möglichkeit, daß es uns von sich aus entgegengeht. Wahrhaft Unausdenkliches müßte geschehen. Das Heil, das wir zurückwiesen, müßte sich wappnen und sich, unsren Vorbehalten zum Trotz, durch alle Mauern des Unverstands und der Herzensträgheit zu uns durchkämpfen. Aber ist etwas Derartiges denn überhaupt denkbar? Und wenn es jenseits unsrer Vorstellungen möglich ist: dürfen wir darauf hoffen?

Die Antwort liegt nicht bei uns, sie liegt bei dem, der uns mit allem, was wir sind, auch mit unsrer Bosheit und Herzenshärte in seinen Händen trägt. Sie liegt bei Gott. Und sie ist so groß und tief und wunderbar wie Er. So ist sie wirklich die ersehnte Ant-Wort: Wort, in welchem sich Gott so sehr ausgibt, daß er einer von uns, unser Bruder und Weggefährte, wird. In der Sprache des vierten Evangelisten, dem die Überlieferung den Adlerblick in die Tiefen der Gottheit zugeschrieben hat, heißt diese Antwort:

*So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit ein jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben habe.* (Joh 3,16)

Vielleicht muß man sich eines der weniger bekannten Christusbilder der christlichen Frühzeit, das Eingangsmosaik aus der Vorhalle der erzbischöflichen Kapelle in Ravenna vergegenwärtigen, um das Unerhörte in diesem oft so leichthin gesagten Wort wieder herauszuhören. Überraschend, fast befremdend für unser Empfinden zeigt dieses Bild Christus in der Tracht eines römischen Legionärs. Im Vollgefühl seiner Sendung ist er vom Doppelgipfel des Gottesberges herabgestiegen ins Flachland der Menschen, deren Not wie ein stummer Aufschrei nach

ihm rief. Doch weiß er, daß der Mensch ihn darum am nötigsten braucht, weil er sich ihm in seiner göttlichen Herrlichkeit widersetzt. Darum hat er sich zum Kampf gerüstet. Doch seine Waffen sind nicht die der Gewalt, sondern der Gewaltlosigkeit und Leidensbereitschaft. Statt einer Lanze trägt er sein Kreuz, statt eines Schilds das Buch seiner Wahrheit. Aber es bedürfte dieser Zeichen nicht. Was sie andeuten, steht zuvor schon, und wesentlicher, in den Zügen dieser Christusgestalt zu lesen. Aus seinem Antlitz spricht schmerzvolles Mitwissen um unsre Not, auch und gerade auch um das, was das Maß dieser Not voll und übervoll macht: um das Nein zu ihm und seinem Heil. Leidvolles Mitwissen grenzenloses Verstehen, eben deshalb aber auch unbeugsame Entschlossenheit, den Widerstand, der sich ihm entgegensetzt, und sei es um den Preis seines Lebens, zu brechen.

Christus, wie dieses altchristliche Bild ihn zeichnet, ist Gottes Antwort auf unsre Lebensfrage. Und er gibt diese Antwort, indem er wie ein Lichtschein in das Dunkel unsres Daseins fällt und dort, auf den Tafeln unsres Herzens, lesbar macht, was diesem vielfach verdunkelten Dasein Sinn und Inhalt verleiht. Das bekundet in bildhafter Sprache die Inschrift auf dem aufgeschlagenen Buch in der Linken der Christusgestalt, die mit einem Wort aus den Abschiedsreden Jesu verdeutlicht, was er uns sein und geben will: „Ego sum via, veritas et vita – Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Unzweifelhaft nennt das den Inbegriff all dessen, um was unser Leben ärmer geworden war. Da wir es aus eigener Kraft nicht mehr zurückgewinnen konnten, hat es sich in Christus zu uns durchgekämpft, ist es uns wiedergeschenkt – in ihm!

Es muß Nacht werden, wenn die Sterne leuchten sollen. Wir müssen in die Stille gehen, wenn die leiseren Dinge vernehmlich werden sollen. Und oft müssen uns Verluste treffen, damit wir wieder begreifen, wovon und wofür wir eigentlich da sind . . . Mußte da wohl nicht auch jene große Verdüsterung, die Nietzsche meint, über uns kommen, damit uns wieder die Augen aufgehen für den, der mitten unter uns ist, um unserm Leben Mitte und Inhalt zu sein? Mußte die Sache Christi, wie Kardinal Newman betet, nicht wie im Todeskampf liegen, damit wir ihn wieder so sehen, wie ihn die frühe Christenheit sah: siegreich auf Löwe und Drache tretend, siegreich sich durchkämpfend zu uns? Gewiß, es ist in unsren Tagen dunkler und kälter geworden. Kein äußerer Aufwand kann uns darüber hinwegtäuschen. Wer aber Augen zu sehen hat, der sieht, daß inmitten der wachsenden Finsternis Er bei uns ist, der von sich sagen kann: „Ich bin das Licht der Welt; wer mir

nachfolgt, wird nicht im Finstern wandeln, sondern das Licht des Lebens haben“ (Joh 8,12). „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6).

Damit ist uns eine letzte Frage buchstäblich vom Mund genommen. Denn wir wissen bereits, daß Christus all das nicht nur in sich ist, so daß wir ihn lediglich bewundern könnten. In all seiner Herrlichkeit ist er vielmehr uns zugewandt, Gottes Nähe zu uns, Gottes Licht unter uns . . . „Durch ihn“, so sagt wiederum ein Wort aus der christlichen Frühzeit, „schauen wir zu den Höhen des Himmels, durch ihn erkennen wir wie im Spiegel das heilige, reine Antlitz Gottes, durch ihn wurden die Augen unsres Herzens aufgetan, durch ihn ringt sich unser unwissender, trüber Verstand empor zum Licht“ (Klemensbrief, c. 36). Gott ist aus sich herausgegangen, um uns in sich hineinzuholen. Er hat uns geantwortet, um uns dadurch mündig zu machen. Wer seine Antwort in Christus vernimmt, der hat inmitten aller Dunkelheit ein Licht, inmitten aller Ratlosigkeit einen Weg, inmitten aller Müdigkeit ein Ziel vor sich. Wer Gottes Antwort in Christus vernimmt, der weiß wieder, wofür es sich zu leben verlohnt. Die quälende Last der Sinnfrage ist von ihm genommen. Und dies nicht durch eine erklärende Auskunft, die sich gegen den Druck neuer Verunsicherungen doch nicht behaupten könnte, sondern durch die Hilfe dessen, der unserem Leben dadurch Sinn verleiht, daß er uns auf seinen eigenen Weg mitnimmt. Denn wie dem unschlüssigen Philippus der johanneischen Berufungsszene (Joh 1,43) will er auch uns über alles Zögern und alle Unschlüssigkeit hinweghelfen, indem er uns auffordert:

*Folge mir!*



# Allerheiligen

## Die Seligkeit des Christseins

Es gibt nicht nur Taten, sondern auch Worte, die – im buchstäblichen Sinn des Ausdruckes – die Welt verändern. Und es sind keineswegs die lauten, marktschreierischen, denen dies gegeben ist, sondern die sanften, zu Herzen dringenden. Dazu gehören in erster Linie die Seligpreisungen der Bergpredigt. Einst der kleinen Schar der Jünger zugesprochen, haben sie seither den Weg zu Unzähligen gefunden. Und so viele sie von ihnen beschenkten und bestärkten, haben sie doch nichts von ihrer Kraft und Aktualität eingebüßt. Uns Heutigen wollen sie nicht weniger hilfreich an die Hand gehen als den Ungezählten, denen sie vor uns das Geleit durch die Unwegsamkeit des Daseins gaben, den im Lebenskampf Verstrickten nicht weniger als den bereits Vollendeten.

Daran muß man sich um so nachdrücklicher erinnern lassen, als die Liturgie des Allerheiligenfests unter den Adressaten der Seligpreisungen offensichtlich die bereits Vollendeten versteht, deren Andenken es am Fest ‚aller Heiligen‘ zu feiern gilt. Das gibt den Seligpreisungen in den Augen vieler einen Jenseitsbezug, der ihnen von der Situation her, in der sie gesprochen wurden, gar nicht zukommt. Deshalb müssen sie gerade an dem Fest, das sie in seine Aussage einbezieht, in ihrer aktuellen Bedeutung hörbar gemacht werden. Aus der Reihe derer, die ihre belebende Kraft an sich erfuhren, sei daher einer aufgerufen, der sie als konkrete Lebenshilfe verstand und sein Verständnis zudem so zum Ausdruck brachte, daß uns sein Zeugnis über die Jahrhunderte hinweg noch heute anspricht: GREGOR VON NYSSA, einer aus dem Dreigestirn der sogenannten Kappadozier.

Kappadozien, man weiß es aus Reiseberichten und Fernsehreportagen, ist das Zentralland von Kleinasien, geprägt von einer skurril geformten Felsenlandschaft, in deren weiches Gestein ganze Kirchen und Klosteranlagen hineingetrieben sind. In seiner christlichen Frühzeit war es die Heimat von drei Freunden, ungleich an Temperament und Befähigung, aber von gleichem Geist und Glaubenseifer, die in der christlichen Geschichte Epoche machten: Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Von diesem Jüngsten im Freundesbund wissen wir

verhältnismäßig wenig, doch immerhin so viel, daß er, von den Eltern offensichtlich zurückgesetzt, unter der weisen Obhut seiner Schwester Makrina und des ihm an Lebenserfahrung und Charakterstärke überlegenen Bruders Basilius aufwuchs, auf dessen Betreiben, obwohl verheiratet, zum Bischof von Nyssa geweiht wurde; daß das bischöfliche Amt den ganz dem Spirituellen zugewandten Mann jedoch so überforderte, daß ihm Basilius, der mit Rügen nicht zurückhält, mehr als einmal in mißlichen Situationen zu Hilfe kommen muß; daß Gregor gleichwohl in diesen Mißlichkeiten zu einer Persönlichkeit außerordentlichen Formats heranreife und daß er sich vor allem mit seinem theologischen Werk unvergeßlich ins Gedächtnis der Christenheit einschrieb. Mit wenigen Schlagworten umrissen: Ein unfähiger Diplomat, ein glühender Mystiker, ein überragender Theologe. Zwar hat die Geschichte seinem Freund Gregor von Nazianz diesen Ehrentitel zugelegt. Doch hat die Forschung dieses Urteil längst zu seinen Gunsten revidiert. Und was vielleicht am vernehmlichsten für seine theologische Größe spricht, ist die Beobachtung, daß Gregor über seiner Spekulation die menschlichen Verhältnisse nicht aus dem Auge verliert und seine hohen Gedanken vielfach in einer packenden, bildstarken Sprache mitzuteilen weiß. Seine acht Reden über die Seligpreisungen, ein Meisterwerk altchristlicher Spiritualität, in dem sich Lebensnähe und Glaubensgeist mit hoher Darstellungskunst verbinden, sind dafür ein beredtes Beispiel. Er will die Zuhörer mit seiner Erklärung auf den Berg hinaufführen, von dem aus Jesus das achtfache ‚Selig‘ in die Welt hineinrief. Überlassen wir uns seiner Führung!

Man wirft dem Christentum heute vielfach vor, es gehe mit seiner Verkündigung, erst recht mit seiner Praxis, an den harten Fakten des Lebens vorbei. Es kultiviere zwar hohe Gefühle, lasse den Menschen in der Ratlosigkeit des Alltags aber schmähslich im Stich. Erst recht lasse es jede ernsthafte Beschäftigung mit den sozialen Problemen vermissen. Oft fällt in diesem Zusammenhang das Schlagwort von der ‚konstantinischen Gefangenschaft‘ der Kirche, die es seit ihrer Anerkennung durch Kaiser Konstantin mit den etablierten Mächten gehalten und die Unterdrückten mit billigen Trostsprüchen abgespeist habe. Gregor von Nyssa lebte in der konstantinischen Ära, wenn auch erst nach der Regierungszeit des Kaisers. Und er hat in seinen Reden über die Seligpreisung ein Thema angeschlagen, das wie kein anderes dazu angetan schien, von der harten Lebenswirklichkeit wegzulocken. Er ist dieser Verlockung nicht erlegen. Im Gegenteil: Gerade im Augenblick des höchsten Aufschwungs hat er den Menschen in seiner ganzen erbärm-

lichen Menschlichkeit unerbittlich klar vor Augen. Einige Sätze aus seiner Schilderung des Zornigen mögen das bestätigen:

*Die Augen treten unter den Wimpern hervor und blicken bluttriefend und schlangengiftig auf den Erreger des Grimms, schwerer Atem beengt das Herz, die Halsadern schwellen an, schwer wird die Zunge, kreischend tönt die Stimme.*

*Gleichzeitig kann man beobachten, wie Hände und Füße zu zittern beginnen . . . Doch wer wäre imstande, alles Schlimme im einzelnen aufzuführen, das der Zorn anrichtet! Darum verdient derjenige, der diese schweren und zahlreichen Unzuträglichkeiten verhindert, als wahrer Segenstifter seliggepriesen . . . zu werden.*

Doch Gregor, hier ganz Menschenkenner, verhehlt sich nicht, daß er damit erst das geringere Übel anprangerte:

*Niemand soll meinen, daß ich etwa den Zorn als das größte aller Übel hinstellen wollte . . .*

*Nein, meiner Überzeugung nach ist die Leidenschaft des Neides und der Falschheit noch weit schlimmer als Zorn und zwar deswegen schlimmer, weil versteckte Übel mehr zu fürchten sind als offenkundige.*

Dann nimmt er sich, wie der Arzt einen Kranken, den Neidischen ganz persönlich vor:

*Was ist dir zugestoßen, du Unglücklicher? Warum härmst du dich ab und schaust mit giftigem Blick auf das Glück deines Mitmenschen?*

*Kannst du es ihm zum Vorwurf machen, daß er schön gewachsen, ein guter Redner oder von edler Herkunft ist, daß er zu Amt und Würde kam, eine Menge Geld besitzt, wegen seiner einsichtigen Worte geachtet wird, daß er wohlgeratene Kinder und eine liebevolle Frau hat, daß er sich einen höheren Lebensstil leisten kann? Warum bohren sich denn seine Vorzüge wie spitze Pfeile in dein Herz?*

Gregor kennt indessen nicht nur die Anfechtungen der vermeintlich oder wirklich zu kurz Gekommenen; er weiß ebenso genau Bescheid über die Laster der Reichen. Mit bitteren Worten fragt er diejenigen, deren Tisch sich unter der Last des Gold- und Silbergeschirrs durchbiegt, ob sie denn bei all ihrem Luxus sich mehr als satt essen können. Wozu dann dieser ganze Aufwand, wozu diese Vergnügungssucht, die doch nur darauf ausgeht, die Begierde zu reizen? Und er hat den Reichen noch etwas zu sagen, von dem man wünschen möchte, daß es

heute vor aller Augen stehe. Wer sich dem Luxus verschreibt, hat sich, ohne daß er es ahnt, dem verschrieben, der uns rät, anstatt nach Brot nach Steinen zu greifen. Spricht hier also ein Sozialkritiker aus frühchristlicher Zeit? Keineswegs! Zu gut weiß Gregor – in bemerkenswertem Unterschied zu den heutigen Sozialrevolutionären –, daß durch gewaltsamen Umsturz zwar die Rollenträger ausgewechselt, die Unrechtverhältnisse selbst aber meist nicht beseitigt werden. Anders als den Propagandisten der Gewalt ist es ihm deshalb bei seiner Kritik der bestehenden Zustände darum zu tun, den Blick für das offene oder geheime Unrecht zu schärfen und das Verlangen nach einer besseren, auf Gerechtigkeit gegründeten Lebensordnung zu wecken; denn:

*Selig sind, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten; sie sollen satt werden!* (Mt 5,6)

In der Unruhe unserer Tage bekundet sich offen und unübersehbar, was die tiefer Blickenden schon längst wahrnahmen: die wachsende Unfähigkeit des heutigen Menschen, mit sich selbst noch ins reine zu kommen. Die Atmosphäre der sich zusehends komplizierenden politischen, wirtschaftlichen, technischen und geistigen Verhältnisse erreichte einen derartigen Dichtegrad, daß das, was ganz und heil war, unter diesem Überdruck lautlos in Brüche ging. Gewiß, Erstaunliches wurde in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Weltkrieg geleistet. Eine neue Welt erstand aus den Trümmern. Wie nie zuvor hat sich in unseren Tagen aber auch die bittere Wahrheit des Jesuswortes bestätigt: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber an sich selber Schaden leidet?“ (Mk 8,36) Die Physiker suchen nach einer Welt-Formel. Ungleich wichtiger noch wäre demgegenüber die Formel, die dem Menschen dieser Zeit dazu verhilft, wieder er selbst zu sein.

Kaum etwas bestätigt die hohe Aktualität der acht Reden über die Seligpreisungen, die uns von Gregor von Nyssa überliefert sind, wie die Tatsache, daß sie gerade auf diese Fragen eingehen. Aber wird ein Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, dazu noch ein notorischer Versager im praktischen Leben, einen ernsthaften Beitrag zu ihrer Beantwortung leisten können? Bedenken dieser Art sind verständlich, zu einem Teil sogar berechtigt. Doch halten sie vor dem, was uns dieser ebenso demütige wie kühne Geist zu sagen hat, nicht stand. Für ihn steht die Frage des menschlichen Selbstseins im Spannungsfeld des Gegensatzes von Mensch und Gott. Illusionslos sieht Gregor die menschliche Situation. Er spricht aus eigener Erfahrung, auch wenn er das Wort den Autoren der Heiligen Schrift überläßt:

*Was ist der Mensch . . . ? Nach Abraham Staub und Asche, nach Jesaja Heu, nach David noch nicht einmal Gras – denn jener sagt wenigstens: ‚Alles Fleisch ist Heu‘ (40,6), dieser dagegen: ‚Der Mensch ist wie Gras‘ (Ps 36,2) –, nach dem Prediger Eitelkeit, nach Paulus Elend.*

Doch ist die Nichtigkeit, die ihn in allem, was er ist und will, durchsetzt, zugleich die große Chance des Menschen. Sie bringt es mit sich, daß er die Aufgabe seiner Selbstwerdung, anstatt aus eigener Kraft, mit Hilfe dessen lösen kann, der schlechthin über ihm steht. Gregor müßte nicht der Mystiker sein, der sich unablässig um den Aufstieg zu Gott bemühte, wenn er nicht von der Größe des göttlichen Seins hingerissen, überwältigt, erfüllt wäre. Wie keinem andern ist ihm darum klar, was es heißt, daß sich Gott zu dem am Boden hilfloser Kreatürlichkeit liegenden Menschen niederbeugte, um ihn zu sich emporzuziehen. Wörtlich schreibt er:

*Und diesem Sein von solcher Vollkommenheit und Größe, das weder Auge noch Ohr noch Verstand erfassen kann, soll der Mensch, der unter allen Geschöpfen das wichtigste ist, nah kommen, indem er von Gott, dem Herrn der Welt, an Kindes Statt angenommen wird!*

Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen. Die Formel des menschlichen Selbstseins, die Gregor uns über die Jahrhunderte hinweg zuruft, heißt, in ein einziges Wort gefaßt: Gotteskindschaft. So, wie er davon spricht, hat diese Formel es wirklich nicht nötig, gegen das alte Mißverständnis abgeschirmt zu werden, als werde mit ihr sentimentalischen Gefühlen oder gar einem religiös verbrämten Infantilismus Vorschub geleistet. Zu erklären wäre höchstens, wie es dazu kommen konnte, daß sie so verhängnisvoll mißdeutet wurde und daß den nach sich selbst hungernden Menschen statt ihrer alle möglichen Surrogate verabreicht wurden. Dabei konnte und kann dem in eine Welt des Gemachten und Verfertigten eingespannten Menschen nichts Befreiendes gesagt werden, als daß er dem Gesetz des Machens und der Machbarkeiten entging, weil er durch Gottes Liebe von oben gezeugt und wiedergeboren ist. Denn was wäre für den Angehörigen einer Spätkultur mit all ihren Alters- und Ermüdungserscheinungen zu wissen wichtiger, als daß ihm mit der Berufung zur Gotteskindschaft die Tür zu einer neuen Naivität und damit zu einem echten Neubeginn offensteht! Wichtiger als diese Überlegungen ist aber der Dank, zu dem sich jeder, der diesen Gedanken wirklich faßte, bewogen sieht. So auch Gregor:

*Was gäbe es, um Gott für diesen Hulderweis würdig zu danken? Welches Wort, welcher Gedanke, welche Begeisterung könnte hinreichen, das Übermaß dieser Gnade gebührend zu würdigen? Weit schreitet der Mensch über seine Natur hinaus, da er aus einem Sterblichen ein Unsterblicher, aus einem Vergänglichen ein Unvergänglicher, aus einem Menschen ein Gott wird! . . . O Freigebigkeit des reichen Herrn! O offene Hand! O mächtiger Arm! . . . Aus reiner Liebe zu uns Menschen erhebet er unsere Natur . . . nahezu zu seiner eigenen Würde empor!*

So spricht nur ein Ergriffener, dem das, was er dankbar bezeugt, zur persönlichen Hilfe wurde und der überdies weiß, daß sich die letzten Geheimnisse des gottgeschenkten Lebens nur dem Dankenden erschließen. Darum lebt sein Wort gleicherweise vom Wissen wie vom Besitz, und darum ist sein Dank ebenso Schlüssel wie Brücke und in beidem das Siegel des verwandelten Seins.

Was sich der Mensch trotz aller Technik, Kunst und Wissenschaft am wenigsten zu geben vermag und was ihm doch nötiger ist als das tägliche Brot, ist sein innerer und äußerer Friede. Es ist einer der wenigen Lichtblicke unseres Jahrhunderts, das zwar einmal als das Jahrhundert glänzender Pionierleistungen, aber vor allem auch als das der Weltkriege, der Deportationen, Konzentrationslager und der Gaskammern in die Geschichte eingehen wird, daß ihm die Unentbehrlichkeit des Friedens deutlicher als früheren Zeiten bewußt wurde. Doch gibt es Ausnahmen. Dazu gehören die Friedensrufe der Humanisten oder die Schrift über den Gottesfrieden des großen Kardinals NIKOLAUS VON KUES. Und dazu gehört nicht zuletzt auch das, was Gregor von Nyssa über die Seligpreisung der Friedensstifter zu sagen hat. Er sieht im Frieden nicht nur das Ziel, dem sich jede andere Zielsetzung unterzuordnen hat; er versteht ihn vielmehr als das Fundament und Prinzip aller Dinge, das nicht in Frage gestellt werden kann, ohne daß nicht alles übrige mitbetroffen wird:

*Wenn uns alles zu Gebote stünde, was das Leben lebenswert macht: Reichtum, Gesundheit, Gattin, Kinder, Wohnung, Eltern, Diener, Freunde, . . . Gärten, Jagden, Bäder, Sportplätze, Vergnügungsstätten, . . . Theater, Konzerte und alle anderen Lebensfreuden – wenn all das vorhanden wäre, das Gut des Friedens aber fehlte, was hätten wir dann von diesen Annehmlichkeiten und Freuden . . . ?*

Mit dem Frieden, wie Gregor ihn sieht, steht und fällt die Welt. Dagegen bringt der Krieg jede menschliche Regung zum Erliegen. Ins

Meer des gemeinsamen Leidens versenkt, stumpft die Menschenseele für das einzelne Leid, das eigene wie das des Mitmenschen, ab. Anders als für Kant und Hegel, die sich vom Krieg gegen alle Vernunft und Erfahrung einen positiven Erziehungseffekt versprochen, setzt für Gregor mit ihm die allgemeine Verrohung ein. Mit einem Blick auf die inhumane Szenerie des Kriegs fragt er:

*Waffen, Pferde, scharfer Stahl, Trompetenstöße, von Lanzen starrende Schlachtreihen, Gedränge, Handgemenge, Schlachten, Gemetzel, Flucht, Verfolgung, Schmerzensrufe, Kriegsgeschrei, blutgetränkter Boden, zertretene Leichen, verlassene Verwundete und was sonst noch an kriegerischen Schrecknissen zu sehen und zu nennen ist – wer könnte inmitten von so viel Grauen seinen Sinn noch auf Erfreuliches richten?*

Gregor weiß aber nur zu gut: So sehr der Krieg dem Menschen widerspricht, hat er doch seine Wurzeln nirgendwo anders als – im Menschen. Hier, im Menschen also, muß darum das Friedenswerk beginnen. Wie aber soll aus diesem Wesen, das eher zum Zorn als zur Beherrschung, eher zum Neid als zum Wohlwollen, eher zum Haß als zur Liebe geschaffen scheint, ein Täter des Friedens werden? Gregor findet die Antwort in dem Herrenwort:

*Selig sind die Friedensstifter; sie werden Söhne Gottes heißen!*

(Mt 5,9)

Nicht aus eigener Einsicht und Initiative kommt der Mensch dazu, einen Anfang des Friedens zu setzen, wohl aber dadurch, daß er sich Gott anheimgibt und das sein will, wozu er letztlich bestimmt ist: Kind Gottes. Dann braucht er nicht mehr nach Wegen zum Frieden Ausschau zu halten. Als Kind ist er auf dem Weg. Denn er kann die Versöhnung mit Gott, die ihm die Sohnschaft eintrug, nicht anders leben als in Gedanken und Taten des Friedens. Gregor hat dafür ein besonders ansprechendes Bild. Der Friede stellt sich ein wie die Genesung nach schwerer Krankheit, wie ein Sonnenaufgang nach langer Nacht. Und er fügt in Form eines ganz persönlich gehaltenen Wunsches hinzu:

*Wie wohlriechende Düfte die Luft in weitem Umkreis erfüllen, so möge dir der Herr die Gnade des Friedens in reichem Maß gewähren, damit dein Wandel die Krankheiten deiner Mitmenschen heile!*

# Allerseelen

## Christliches Todesverständnis

Es gibt im Lauf des Herbstes zwar einige Tage, die uns mit einem ganz unverhofft heiteren, fast frühlingshaften Leuchten beschenken und für ein paar Stunden das große Sterben dieser Jahreszeit in aufknospendes Leben umdichten. Doch wer wird sich davon täuschen lassen? Nur zu gut weiß ein jeder, wie bald schon die steigenden Nebel die Welt verdüstern und die fallenden Blätter – und sie deutlicher als alle lauten Geschehnisse – daran erinnern, was die Stunde wirklich geschlagen hat. Gewiß kann man vor dieser bitteren Wahrheit die Augen schließen: dann wird sie nur um so sicherer unser Ohr finden. Man kann mit Faust versuchen, ihr die Tür zu versperren; dann wird sie eben durchs Schlüsselloch dringen. Oder man kann ihr durch kopflose Flucht zu entrinnen suchen; doch wen würde sie nicht einholen, sie, die große, unabwendbare Wahrheit vom Tod?

Es ist freilich ein höchst ungebetener Gast, der mit diesem Gedanken bei uns anklopft. Und da er sich nicht abweisen läßt, liegt in der Tat nichts näher als Flucht, und sei es auch nur auf jene zugleich verzweifelte und lächerliche Weise, daß wir vor seiner Unabweislichkeit den Kopf in den Sand der zerstreuenden Alltäglichkeiten stecken. Doch was ist damit gewonnen? Sollten wir es hier nicht vielmehr mit der so oft bestätigten Erfahrung versuchen, wonach die schrecklichen und selbst die schrecklichsten Dinge viel von ihren Schrecknissen verlieren, sobald wir nur wagen, ihnen offenen Auges entgegenzusehen? Liegt am Ende das Grauen vor dem Tod, das sich wie eine heimtückische Krankheit durch die Adern unseres Zeitalters frißt, ursächlich daran, daß wir ihn nicht anzublicken, wenigstens nicht so anzublicken wagen, wie der Glaube ihn sehen lehrt?

Daß das rechte Verhältnis zum Tod weithin an die Frage geknüpft ist, wie er von uns gesehen wird, hat GOTTHOLD EPHRAIM LESSING erkannt und in seiner berühmten Streitschrift ‚Wie die Alten den Tod gebildet‘ (von 1769) ausgesprochen. Er nimmt darin begreiflichen Anstoß an der spezifisch mittelalterlichen, von ihm dem Christentum zur Last gelegten, in Wahrheit aber der ungeheuren Lebensangst jener Zeit entstammenden Todesdarstellung, wie sie von Grab-



mälern, Totentänzen und Bibelillustrationen her bekannt ist. Lessing ist fraglos zuzugestehen, daß man dieses skurrile Skelett mit Sanduhr und Sense, das auf so vielen Bildwerken des hohen und ausgehenden Mittelalters seine ‚Triumphe‘ feiert, kaum ohne Unbehagen und Ekel sehen kann, daß eine derartige Auffassung vom Tod uns zuinnerst verletzt und beleidigt, da alles in uns nach einer würdigeren und vor allem menschlicheren Deutung unseres Endes verlangt. Doch behält er unrecht, wenn er glaubt, mit der Rückkehr zu der von ihm gerühmten Todesdarstellung der Antike das angesprochene Problem beheben zu können. Gewiß, das Bild vom Tod als dem Bruder des Schlafs, dem er das Wort redet, wirkt ganz anders auf uns als der unheimliche Sensenmann, der durch die Holzschnitte DÜRERS und die Gemälde BREUGHELs geistert; denn die Figur des Jünglings mit der gesenkten Fackel jagt uns keinen Schauer über den Rücken. Ist damit aber auch schon die von Lessing erhoffte neue, befreiende und versöhnende Sicht des Todes gewonnen?

Keineswegs; denn das angeblich ‚heitere‘ Todesbild vermehrt im Grunde nur unseren Schrecken! Von der Todeskarikatur in Gestalt des Sensenmannes konnte man sich immer noch mit einem befreienden Gelächter losmachen. Vor dem Bild, das Tod und Schlaf verschwistert, wird uns dagegen unausweichlich klar, was uns, wenn es mit uns zum Sterben kommt, widerfährt. Schon im Schlaf sind wir uns ja seltsam entzogen und in eine fast bestürzende Andersheit entrückt. Nur daß wir aus ihr gestärkt und erholt in unser Eigensein zurückkehren, während die letzte und endgültige Veränderung unseres Daseins, der Tod, keine Wiederkehr kennt. In beiden aber tritt uns die wahrhaft erschreckende Tatsache vor Augen, daß wir zunächst nur vorübergehend, nur für ein paar Stunden, einmal aber für immer und unwiderruflich die je anderen werden von uns selbst.

Doch sagt uns das nicht gerade auch auf seine Weise der lemurenhafte Knochenmann, wenn wir es nur über uns bringen, ihm in seine leeren Augenhöhlen zu schauen? Lehrt er uns nicht den Sinn des Todes an dem abzulesen, was das Skelett in unserem Körper ist? Das Anorganische inmitten des Organismus, das Starre inmitten des lebendig Bewegten, das im Verhältnis zu dem, was wir als das uns Selbsteigene empfinden, Fremde und Gegensätzlich-Andere. Das aber ist für uns der Schrecken aller Schrecken. Denn so gesehen besagt Sterben nicht nur, daß wir früher oder später von allem Abschied nehmen müssen, was wir je ersehnten und erkämpften, schufen und bewahrten, verehrten und liebten, sondern daß es dann den ungleich schwereren Ab-

schied zu nehmen gilt von dem, was wir in lebenslangem Ringen und Leiden wurden und sind. Das auch nur auszudenken, weigert sich unsere ganze Wesenskraft. Uns ist, als reiße uns schon diese Vorstellung vom Tod in einen fürchterlichen, schwindelerregenden Abgrund hinab. Und doch ist es ganz zwecklos, davor die Augen zu verschließen. Denn es handelt sich dabei ganz einfach um die Wahrheit, wenigstens um eine Wahrheit unserer todverfallenen Existenz. Und dazu um eine Wahrheit, die sich uns nicht etwa erst im Blick auf die grauenvolle Ernte aufdrängt, die der Tod gerade in diesem Jahrhundert hielt, sondern um eine Wahrheit, von der sich bereits der Mensch der frühen Geschichte heimgesucht wußte. Oder könnte die große, unwiderrufliche Veränderung im Tod bewegender ausgesprochen werden als in der Klage, die Gilgamesch, der Held des nach ihm benannten babylonischen Epos, an der Bahre seines Freundes und Kampfgefährten Enkidu erhebt:

*Was für ein Schlaf ist das, der dich ergriff? So finster bist du geworden und vermagst mich nicht zu hören!*

Und doch kann man diese Totenklage nicht nachsprechen, ohne zugleich an die entgegengesetzte Einsicht zu rühren, die sich zu dem erschreckenden Todesgedanken verhält wie der Tag zur Nacht. So gewiß sich alles in uns gegen den großen endgültigen Abschied sträubt, so sicher ist doch auch die Tatsache, daß wir uns danach in tiefster Seele sehnen! Stellen wir uns doch nun für einen Augenblick die gespenstische Gestalt jenes Zukunftsmenschen vor, dem die moderne Wissenschaft allen Ernstes eine weit über ein Jahrhundert hinausreichende Lebenserwartung verspricht! Ist er denn, wenn man seine ‚Aussichten‘ genauer bedenkt, wirklich zu beneiden? Wird ihm denn nach allem, was ihm eine noch so raffiniert ausgeklügelte Lebenskunst zu bieten hatte, etwas anderes übrigbleiben als ein namenloser Ekel und Überdruß? Geben wir es also ruhig zu: So schrecklich uns der Gedanke an den endgültigen Abschied, im ersten Augenblick wenigstens, anmutet, so ist er uns doch zugleich auf eine geheimnisvolle Weise erwünscht. Gewiß sind wir zunächst darauf bedacht, das einmal Gewonnene festzuhalten. Bald aber schon wird uns klar, wie sehr wir selbst die von den Verhältnissen Festgehaltenen, oft unentrinnbar Gefesselten sind. So aber verdüstert sich das Haus unseres Lebens und Seins, in dem wir uns anfänglich so behaglich fühlten, mehr und mehr zum Kerker, dem wir vergeblich zu entkommen suchen. Begreiflich, wenn sich diesem Gefühl des zur unentrinnbaren Fessel gewordenen Daseins der Ruf nach dem Befreier Tod entringt. So oft er von fas-

sungsloser Verzweiflung eingegeben ist, enthält er doch mehr Wahrheit, als er auszusprechen scheint. Bei aller Zähigkeit unsres Lebenswillens stehen wir als Wesen der Endlichkeit doch in einer zumindest untergründigen Übereinkunft mit dem uns zubestimmten Ende. Sobald wir uns nur erst einmal ernsthaft darauf einzustimmen suchen, wissen wir auch schon, daß uns der Tod nicht nur verhängt, sondern gleicherweise auch gegeben ist, weil wir ebensosehr sterben wollen, wie wir dem Gesetz alles Lebens zufolge sterben müssen.

Gilt das auch von dem Abschied, den es vom eigenen Ich zu nehmen gilt? Diese – äußerste – Frage an unser Sterben richten, heißt gleichfalls sie bejahen. Denn unser eigenes Werden unterliegt demselben Verhärtungsprozeß, der uns unsere Umgebung, so sehr sie uns Halt und Heimat bietet, schließlich doch zum Kerker werden läßt. Wie die Gefangenen unserer Welt sind wir auch – und oft noch viel mehr – die Gefangenen unserer selbst. Wer wird uns aus dieser schlimmsten aller Gefangenschaften befreien? Wir alle wissen, wenigstens im Grunde unseres Herzens, die Antwort, wenn wir sie uns auch nicht einzugestehen wagen. Denn der Befreier ist kein anderer als derjenige, den wir für den grausamsten unserer Feinde halten und der sich nun, für unser bangendes Herz kaum zu fassen, als unser großer Beistand – um nicht zu sagen: Freund – erweist: der Tod. Ein unheimlicher, ungern gesehener Helfer, ganz gewiß. Einer, der uns auf die denkbar schmerzlichste Weise ‚hilft‘, dadurch nämlich, daß er mit allem, was uns lieb und kostbar ist, uns schließlich sogar – uns selbst entreißt. Der aber damit auch wirklich die Fesseln, mit denen wir an uns selbst gekettet sind, zerreißt und uns für ein Dasein jenseits aller welthaften Grenzen freigibt. Das heißt aber doch nichts anderes, als daß uns der schreckliche Verfremder Tod, je länger wir seinem hohlen Blick standhalten, stets vertrauter vorkommt, ja daß sein Bild, nun ganz gewandelt und jeden Grauens entkleidet, plötzlich in den Brennpunkt unseres Selbstseins rückt.

Zum zweiten Mal steht damit unsere Vernunft vor einem Abgrund von schwindelerregender Tiefe, über den aber diesmal die eigene Kraft keinesfalls hinüberträgt. Er reißt mit der Frage auf, ob sich in diesen Gedanken mehr als nur unbeweisbare Hoffnungen verbargen und ob wir mit ihnen am Ende nicht gar dem Spiel einer phantasievollen Selbsttäuschung erlagen. Wer könnte es wagen, für das Recht derartiger Erwartungen einzustehen? Doch in diesem Augenblick fühlen wir unsre zitternde Hand auch schon von einer anderen ergriffen und dorthin geführt, wohin wir von uns selbst aus niemals vorzudrin-

gen vermöchten. Der uns führt, ist der christliche Glaube. Ist er doch seinem innersten Wesen nach Glaube an denjenigen, der als einziger unter dem unabsehbaren Heer der Todgeweihten den Tod nicht nur erlitten, sondern auf sich genommen und, da er ihn zur erlösenden Tat verwandelte, überwunden hat. Mit der Gewißheit, die nur er zu schenken vermag, versichert uns dieser Glaube, daß wir keinem Phantom nachhingen, als wir das hilfreich uns zugewandte Antlitz des Todes zu Gesicht bekamen, daß uns in diesem Augenblick vielmehr die je größere Wahrheit von Tod und Sterben aufging. Und er versichert uns dies nicht etwa in der kalten Sprache der Abstraktion, sondern in der soviel glaubhafteren des lebendigen Zeugen.

Es ist ein Mensch wie wir, von Lebenswillen erfüllt und von Todesfurcht gezeichnet, zugleich aber ein aus tiefster Seele gläubiger Mensch, von dem die Worte stammen: „Ich habe das Verlangen, aufgelöst zu werden und mit Christus (vereint) zu sein; und das wäre bei weitem das Bessere.“ Das begründet er mit dem nicht minder erstaunlichen Satz: „Denn Leben bedeutet für mich Christus und Sterben Gewinn!“ (Phil 1,23.21). Und er sagt das nicht etwa in einer Stunde unangefochtener Selbstsicherheit, sondern als der ‚Gefangene Christi‘, der schon das Richtschwert über sich blitzen sieht. Darum ist sein Wort auch mehr als nur der Ausdruck eines subjektiven Gefühls. Vielmehr öffnet sich in diesem Ausspruch des Apostels für uns alle ein Fenster, durch das wir des Hochziels ansichtig werden, dem uns der recht verstandene und aufgenommene Tod – durch allen Abschied hindurch – letztlich entgegenführt. Vereinigung mit Christus nennt Paulus dieses Ziel. Wir könnten genauso gut sagen: endgültige Vollendung unserer selbst.

Paulus zögert keinen Augenblick, seine persönliche Zuversicht auf uns alle zu übertragen: „Wir wissen ja, wenn unser irdisches Wohnzelt abgebrochen wird, besitzen wir eine von Gott selbst geschaffene Wohnung, und zwar eine ewige, nicht von Menschenhand errichtete im Himmel. Darum seufzen wir voll Sehnsucht danach, unsere vom Himmel stammende Behausung zu beziehen, da wir nur dann nicht nackt dastehen, wenn wir sie wirklich angezogen haben“ (2 Kor 5,1ff). Unversehens hat sich ihm bei diesem Wort das Bild vom Himmelshaus in das vom Herrlichkeitskleid verschoben, so als könne er uns die im Tod gewonnene Vollendung nicht dicht genug auf den Leib schreiben. Und doch legt sich über sein Trostwort, wenn auch nur wie ein vorüberhuschender Schatten, der Gedanke an den vom Tod ausgeraubten, entblößten und nackt zurückgelassenen Menschen.

Nein, der Glaube verschweigt die furchtbare Wirklichkeit des Todes nicht. Er weiß um sie und spricht sie rückhaltlos aus. Dies jedoch nur, weil er sich der unendlich größeren Wirklichkeit der Liebe Christi verschrieb, die sich mit allem Unerlösten zusammen auch des Todes annahm und ihm ihre eigenen Züge – die Züge der Liebe – aufprägte. Im Blick auf dieses von der Liebe berührte und gezeichnete Antlitz des Todes antwortet Paulus auf seine Frage: „Wer will uns scheiden von der Liebe Christi?“ mit dem strahlendsten Zeugnis christlicher Todüberwindung:

*Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges, noch Künftiges, noch Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgendein anderes Geschöpf uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die in Christus ist, unserem Herrn!* (Röm 8,35,39)

Je mehr wir uns der Liebe Gottes anvertrauen, wird diese Zuversicht auch uns beseelen und unseren Tod, wie er uns treffen mag, verklären.

## Anmerkungen

- 1 Einübung im Christentum (Ausgabe REST), Köln und Olten 1951, 195f.
- 2 A.a.O., 196.
- 3 A.a.O., 196f.
- 4 A.a.O., 195f.
- 5 A.a.O., 197.
- 6 A.a.O., 58.
- 7 A.a.O., 153.
- 8 M. BUBER, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 30f.
- 9 Einübung, 57.
- 10 Dazu die Studie von R. BORIG, Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Joh 15,1—10, München 1967.
- 11 Mit diesem theologischen Tabu bricht erstmals HANS KÜNG in seinem großangelegten Hegel-Buch *Menschwerdung Gottes* (Ökumenische Forschungen II, Band 1, Freiburg/Basel/Wien 1970), vor allem durch seine Ausführungen zum Thema *Die Unveränderlichkeit Gottes* (S. 522—557 und 637—646) und zu der Frage *Kann Gott leiden?* (S. 622—631).
- 12 In seinem Beitrag „Theos“ im Neuen Testament (Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, S. 108—114) spricht KARL RAHNER von der fraglosen Gottesgewißheit der „Männer des Neuen Testaments“. Sie gilt in ungleich höherem Maß von Jesus selbst.
- 13 Daß es sich dabei wirklich um eine am Leben Jesu abgelesene Struktur und nicht um eine theologische Formel handelt, lehrt ein vergleichender Hinblick auf die Gestalt SIMONE WEILS (1909—1943). Bei ihr ging die geradezu zuständliche Hinkehr zum andern bekanntlich so weit, daß sie sich sogar die glühend ersehnte (wenn freilich auch skeptisch beurteilte) Zugehörigkeit zur Kirche versagte, um mit den Außenstehenden und Ausgeschlossenen solidarisch zu bleiben. Näheres dazu in den Einführungen der beiden Schriften ‚Schwerkraft und Gnade‘ (von 1952) und ‚Das Unglück und die Gottesliebe‘ (von 1953), hrsg. von FRIEDHELM KEMP.
- 14 Als ‚Erinnerung‘ an eine alte Thematik, mit der sich der Theologie jedoch eine noch zu bewältigende neue Aufgabe stelle, bezeichnet HANS KÜNG (a.a.O., S. 622) die Wiederaufnahme des Wortes ‚Gott ist tot‘ in der heutigen theologischen Diskussion.
- 15 BACHS Autograph trägt den Vermerk „Bey Beerdigung des seel. Herrn Prof. und Rectoris Ernesti“. Näherhin wurde die Motette für die akademische Trauerfeier am 24. Oktober 1727 komponiert, die sieben Tage nach dem Tod ERNESTIS gehalten wurde, der zugleich Rektor der Thomas-Schule und Professor für Poesie an der Universität Leipzig war.
- 16 Ecce homo. Also sprach Zarathustra, § 3f.
- 17 Über den Beweis des Geistes und der Kraft (von 1777).
- 18 F. MUCKERMANN, Wladimir Solowjew. Zur Begegnung zwischen Rußland und dem Abendland, Olten 1945, 179. Ferner mein Beitrag „Drei Gespräche des Wladimir Solowjew“, in: Bücher der Entscheidung, hrsg. von WILHELM SANDFUCHS, Würzburg 1964, 131—141.
- 19 Dritte Strophe des autobiographischen Gedichts „Drei Begegnungen“ (von 1898).