

„Wer sein Leben um meinetwillen verliert...“ (Mk 8,35)

Biblische Überlegungen zur Grundlegung christlicher Existenz

Josef Sudbrak, München

Vor dem überscharfen Paradox: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten!“ wird jeder Bibelleser schon einmal gestutzt haben. Es war keine Geistreichigkeit, vor der er unwillkürlich haltmachte, keine schriftstellerische Raffinesse, sondern zentrale evangelische Botschaft, die ihn aufhorchen ließ. Die junge Kirche, die sich in den vier Evangelien auf ihre, in Christus begründete, eigene Existenz besann, wird nicht müde, dieses Wort zu wiederholen: Leben verlieren, um Leben zu retten / Leben retten wollen und es dadurch verlieren; mindestens sechsmal – davon zweimal bei Matthäus und zweimal bei Lukas – hat sie das Herrenwort in den Evangelien überliefert. Andere Stellen sind kaum zu verstehen ohne inneren Bezug auf dieses Paradox (z. B. Luk 14,26: hassen ... auch die Seele, das eigene Leben; 21,19: gewinnen ... euer Leben). Es ist also ein Wort, dem die Apostelkirche einen zentralen Platz in ihrer Botschaft einräumte, ein Wort, das sie liebte und uns deshalb so mannigfaltig überliefert hat.

Schon die frühesten Bibelcommentatoren mußten sich mit diesem, in seiner äußereren Einfachheit recht schwer zu verstehenden Bibelwort auseinander setzen. Origenes findet für es eine doppelte Deutung; jede von ihnen aber besagt Weltflucht, arbeitet mit dem Schema von zwei Existzenzen, zwei Leben, zwei Seelen des Menschen: das eine Leben, das irdische, zeitliche, gegenwärtige, sei nur ein Schatten und deshalb abzutöten und aufzugeben für das eigentliche, das himmlische und ewige Leben. So oder ähnlich geht die Deutung des Herrenwortes in die Geschichte ein. Wenn aber irgendwo auf dieser Welt doch schon das eigentliche, himmlische Leben zu finden sei, dann nur in der Weltabgeschiedenheit eines Klosters und der Lösung aus aller Bindung an diese Welt.

Aber auch eine modern sein wollende Übersetzung, „Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit“, überträgt in fast manichäischer Diesseitsverachtung: „Wer sein Leben hier auslebt, verliert's.“ So etwas steht keinesfalls in Mk 8,35 oder Mt 10,39. Sogar der Nestor der modernen katholischen Bibelwissenschaft, Josef Schmid, meint im Regensburger Neuen Testament, daß „Leben“ an den besagten Stellen einen „Doppelsinn“ habe: einmal handle es sich um das „irdische Leben“, das aufzugeben sei, in der anderen Satzhälften aber um das „eigentliche, ewige Leben“,

eine Deutung, die kaum vom Neuplatonismus eines Origenes oder von der weltflüchtigen Tendenz des mittelalterlichen Eremitentums verschieden ist. Die Schrift setzt auf jeden Fall anderswo, tiefer an.

Die Konkretheit christlicher Daseinserfahrung

Wenn wir uns bemühen, den Sinn des Wortes „Leben“, griechisch „psyche“, von dem das Verständnis des Verses abhängt, aus der Heiligen Schrift zu erheben, macht uns der Bibelwissenschaftler darauf aufmerksam, daß bei einer Übersetzung jene typischen Schwierigkeiten auftauchen, die den abstrakten, seinhaft ausgerichteten germanisch-romanischen von den konkreten, tätigkeitsbetonten semitischen Sprachen her entstehen. „psyche“ hat nämlich einerseits so gut wie im ganzen Bereich seines neutestamentlichen Vorkommens – und deutlicher noch von der hebräischen Entsprechung (nephesch) her – einen klar umrissenen Aussagewert (auszunehmen ist eigentlich nur Mt 10,28 und noch Mk 3,4), besagt aber in seinem Kern etwas so Konkretes und Individuelles, daß es sich kaum formulieren läßt. Und weil in erster Linie der konkrete, mitzuerlebende Vollzug gemeint ist, nimmt es auch vom jeweiligen Sinnzusammenhang her eine neue, andere Nuancierung an. Dautzenberg, auf dessen wertvolle Arbeit „Sein Leben bewahren“ sich unsere Skizze in ihren exegetischen Ausführungen fast ausschließlich stützt, sieht den alttestamentlichen Hintergrund von „Lebenskraft und Lebensgefühl“ durch das neutestamentliche „psyche“ zusammengezogen zur „konkreten Existenz eines Menschen mit ihrer ganzen erfahrenen Dichte und Intensität, aber auch in ihrer ständigen, latenten oder offenen Gefährdung durch den Tod“. Was gemeint ist, versucht er mit „Leben“ zu übersetzen; aber dieses „Leben“ ist keine blasse „Lebensdauer“, bedeutet auch nicht ein „Lebensprinzip“ und beschreibt keine Eigenschaft des Lebendigen, sondern meint die individuelle Daseinssituation des konkreten Menschen. Der Bibelleser ist geradezu angehalten, die abstrakten Überlegungen über Leben, Sein usw. beiseite zu lassen und sich persönlich, seine Daseinserfahrung in den Sinn der Aussage einzubringen. „psyche“ könnte nach Dautzenberg „in den Herrenworten konsequent mit mein, bzw. sein oder euer Leben übersetzt werden“.

Wie konkret, durch keine Spekulation von vergänglichem und ewigem Leben aufzuholen, wir das „sein Leben“ unseres Herrenwortes auffassen müssen, kann ein Blick auf die Todestheologie des Alten Testaments lehren. Wenn der Psalmist betet: „Kehre wieder, DU, entschnüre meine Seele (psyche), befreie mich deiner Huld zu willen! Denn im Tod ist kein Deingedenken, im Grufreich, wer sagt dir Dank?!“ (6,5 Buber), dann schreit er

die ganze Todesangst einer unerlösten Welt Jahve entgegen. Tod bedeutete für ihn das Ende des Lebens, und Leben hieß für ihn einfachhin Ich, in der Greifbarkeit und Dichte, mit der er sich freute und trauerte, lachte und weinte . . . und den Tod fürchtete. Immer wieder erhebt sich in den Psalmen dieser Schrei: „Nicht die Toten preisen, oh, Ihn, nicht alldie in die Tiefstille sanken“ (115, 17; vgl 88, 11 f; Is 38, 18). Tod war für den Beter solcher Verse schlechthin das Ende. Seine Reflexion ging nicht auf ein Leben, das über den Tod hinaus durch Jahves Schöpfermacht gehalten wurde; die Spekulationen über die Unsterblichkeit der Seele drangen erst spät in das vorchristliche Judentum ein. Für ihn war sein hiesiges Leben so untrennbar von ihm selbst, daß ihm gar nicht der Gedanke kommen konnte, daß nach dem Tod, dem Verlust des gelebten Lebens, doch noch irgend etwas von ihm weiterbestehen werde. Leben war nicht etwas, das man – wenn auch unter Schmerzen – ablegen konnte, um dahinter dann noch irgendeine subsistierende Individualität zu erhoffen; Leben war eben der ganze, unteilbare Mensch, er, der Beter, und Ende des Lebens hieß sein Ende, endgültig und absolut.

Wir sind heute in Gefahr, nachchristliche Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele oder von der Überzeitlichkeit der Person in unseren Bibelvers hineinzulesen. Doch damit würden wir den Ernst des Herrenwortes erkennen. Es gilt vielmehr, die freudig-leidvolle Konkretheit des „Lebens“ mitzuerleben, um die Existenztiefe des Herrenwortes zu ermessen. Man braucht sich nur einmal, ungeschützt von allem philosophisch-theologischen *Wissen*, in den Schatten des Todes zu begeben – reißt nicht die Hand des Todes die hegende Mauer aller menschlichen Sicherheiten nieder? –, dann steht man in der Daseinserfahrung des alttestamentlichen Juden, dem Leben das eigene Ich, die konkrete Daseinserfahrung in all ihren Höhen und Tiefen bedeutete. Leben war für ihn das, worum wir bangen; der Tod setzte ihm ein radikales Ende.

Der Anspruch des Herrn

Genau in diese Mitte will uns das Wort des Herrn treffen. Wenn wir nur den Kontext beachten, wird sein Ernst unausweichlich. Bei Markus – wie bei Luk 9, 24 und Mt 16, 25 – hat Jesus eben noch zum ersten Male auf seinen Tod hingewiesen: „Der Sohn des Menschen muß viel leiden und von den Ältesten und den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten verworfen und getötet werden . . .“, und Petrus hat sich gezwungen gefühlt, aus dem oben entwickelten Lebensverständnis gegen den Todesweg seines Meisters zu rebellieren. Auch bei Mt 10, 39 und Luk 17, 33 steht der Spruch im Zusammenhang mit dem furchtlosen Bekennen vor Statthaltern und Köni-

gen, einem Bekennen, das nach dem Wort des Herrn, aber auch aus der Situation der jungen Christengemeinden, dem Tod ins Auge blickte. Und bei Joh 12,25 ist der Bezug auf den völligen Untergang nicht minder eindeutig: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt ...“, heißt es wie zur Verdeutlichung des folgenden Spruches: „Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, wird es ins ewige Leben bewahren.“

Der Herr warnt also vor dem „Retten-Wollen“ des eigenen Lebens, er warnt, noch konkreter gesprochen, vor dem „Bewahren-Wollen“ dieses Lebens vor dem Tod. Er spricht den Menschen in seiner Existenzangst an, dort, wo ein jeder von uns, trotz Glaube, Hoffnung und Zuversicht auf die Auferstehung, immer wieder von der Daseinsnot gepackt, sich an Dinge und Menschen klammern möchte, um dem Letzten, Schlimmsten zu entgehen. Man weiß im Grund um die Vergeblichkeit solcher Versuche, und dennoch treibt einen die vitale Angst, die aus einer dem Bewußtsein verborgenen Tiefe kommt, an Strohhalmen noch einen Halt zu suchen. Und hier sagt der Herr: Wer das tut, wer so wie ein Ertrinkender mit den Händen um sich rudert, um sein Leben zu retten, und nicht – trotz aller Angst und instinktiver Lebensgier – sich sinken läßt „um meinet-willen!“, der verliert gerade dieses sein Leben, das er retten will.

Ein hartes Wort! Es eröffnet uns aber die Tiefe, in die hinein der Anspruch des Herrn geht. Wie eine Erläuterung dieser Unbedingtheit klingt das Gleichnis vom reichen Bauern, der Güter und Schätze in seiner neu gebauten Scheune ansammelt und dann zu seiner „PSYCHE“, also „seinem Leben“, sagt: „Seele, mein Leben, du hast viele Güter auf viele Jahre daliegen; ruhe aus, iß, trink, sei fröhlich!“ Was hier in der plastisch-bildreichen Sprache des Gleichnisses gesagt wird, reicht in dieselbe Tiefe wie unser Evangelienvers. Und auch hier antwortet Gott: „Du Tor! In dieser Nacht fordert man deine Seele, dein Leben, von dir . . .“ (Luk 12, 16–21).

Natürlich weiß die Schrift auch, daß die Sorge um das Leben und die Bemühungen um die Zukunft notwendig in das Menschendasein dieser Zeit hineingehören. Wenn sie über die Arbeit spricht, wenn sie berichtet, daß die Lebensangst selbst das Herz des Herrn ergriffen habe, zeigt sie, daß es ihr nicht um eine quietistische Haltung, um ein Vergessenwollen der menschlichen Situation geht. Nicht hierzu will das Paradox etwas sagen; es schärft vielmehr ein, daß solche (notwendige!) Mühe und Sorge umfangen sein müsse von einem letzten Vertrauen; es sagt, daß man sich zwar über die Not und Angst nicht hinwegsetzen könne, aber gerade in der notvollen Verlassenheit des Lebens sich übergeben müsse in die Hände des Herrn. Man muß sogar sagen, daß der Herrenspruch uns aneifert, die Tatsachen des Lebens, vor denen wir allzu gern die Augen schließen,

ernst zu nehmen; denn er entlarvt jede Verharmlosung und stellt sich bewußt der ganzen Schwere des Lebens. Das mutige Hineinblicken in die Dunkelheit der Angst nennt er „sein Leben verlieren“. Aber dieser Verlust geschieht „um meinetwillen“, und in Jesus Christus geht die Karfreitagssituation der Dunkelheit ins Licht des Ostermorgens über.

„ . . . um meinetwillen“

Der Schlüssel, der die Unerbittlichkeit des Wortes zum Raum christlicher Geborgenheit aufschließt, ist der Herr. Es geht in unserem Spruch um nichts als um ihn. Der Blick auf Tod und Daseinsangst diente nur dazu, etwas von der Tiefe zu erspüren, in die hinein seine Anrede dringt: „Wer mein Jünger sein will“, der darf sich nicht begnügen – so könnte man das Wort verdeutlichen –, den Herrn unter die übrigen Dinge oder auch unter die übrigen Menschen seines Lebens einzuordnen, sondern muß sich ihm von jener Daseinsmitte aus zuwenden, die im Tod offenbar wird; der muß sich ihm in der ganzen Ungeschütztheit des Lebens übergeben, so ungeschützt, wie es im Tod (also nicht im leichten Hinüberschlafen) über ihn kommt, und noch ungeschützter, denn der Herr ist mehr als der Tod.

Wenn man sich beim Durchdenken dieser Unbedingtheit an einige Aussagen der modernen Existenzphilosophie erinnert, so begreift man die Aktualität des Evangelientextes. Bei Matthäus und besonders bei Lukas kann man feststellen, daß im Zusammenhang mit unserm Spruch der Vorriff auf das Eschaton ausdrücklich gemacht wird. Im ursprünglichen Wort scheint zunächst die schlichte – aber welche „Schlichtheit“! – Aufforderung zur Nachfolge ausgesagt gewesen zu sein. Jesus Christus ist es, der uns den Mut geben soll, „das Leben zu verlieren“, und er ist es, auf den zu wir sinken, wenn wir uns von der angstvoll-gierigen Existenzsicherung freimachen. Dieses Sich-Freimachen kann nur von der oben beschriebenen Wurzel der menschlichen Daseinserfahrung her gelingen; aber es ist kein Selbstzweck, wie es in äußerlich verwandten stoischen Sprüchen zum Ausdruck kommt, sondern hat den Herrn zur Mitte, ihn selbst, der das Wort vom Verlieren und Gewinnen des Lebens spricht.

Und deshalb kann dieses Wort nicht eher im vollen Aussagegehalt aufleuchten, bis es vom Herrn selbst Licht empfängt. Von der erbsündlichen Anlage des Menschen her gesehen ist es ein fast „natürlicher“ Zug, daß man (auch in der Begegnung mit Christus) noch Sicherungen einbauen, eine Garantie für die „Rettung“ des „verlorenen Lebens“ haben möchte; man sucht Beweise dafür, daß es sich wirklich lohnt, sein Leben zu verlieren, und findet sie in dem „um meinetwillen“, in der Gestalt des Herrn. Die einen tun dies auf dem Weg der Wissenschaft, die andern halten nach

Wundern und Zeichen Ausschau; und irgendwo im Herzen ist jeder von uns einer aus der Schar derjenigen, zu denen der Herr gesprochen hat: „Ein böses und abtrünniges Geschlecht begehrte ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden als nur das Zeichen des Jonas“ (Mt 16, 4), das ist der Herr selbst. Gewiß, es läßt sich Großartiges und Einleuchten-des über die Gestalt Christi, über seine Menschlichkeit und seine Göttlichkeit aussagen. Angefangen von den theologischen Entwürfen der vier Evangelisten bis zu den modernen Versuchen einer Christologie besteht ja die gesamte Theologiegeschichte in ihrem Wesen in nichts anderem als im Bemühen, etwas Gültiges über Jesus Christus zu formulieren. Wenn man sich aber Rechenschaft darüber geben will, wo und wann nun wirklich „Gültiges“ gesagt wird, dann muß eines der wichtigsten Kriterien lauten: dort, wo der nicht begreifbare „Rest“ an der Wirklichkeit des Herrn nicht als „quantité négligeable“ behandelt wird, sondern tragende Mitte der Aussagen geblieben ist. Mit anderen Worten: dort, wo keine Sicherheit neben dem Herrn aufgebaut wird, sondern er selbst, und nur er selbst derjenige ist, der uns auffängt, wenn wir „das Leben verlieren“, dort, wo im Letzten er selbst es ist – und keine Beweise vor- oder nachher –, der uns den Glauben schenkt.

Die Dunkelheit, die wir bei einer Analyse unseres Daseins entdecken, findet sich auch in der Mitte des Christusereignisses. Hier wie dort kommen wir an eine Grenze, wo alle Sicherungen, alle Beweise, alle Bemühungen, noch etwas festzuhalten, sich an einen Balken zu klammern, wegfallen; hier wie dort begegnet uns etwas, dem wir uns ausliefern müssen, immer dann, wenn unser Sein an einer Stelle ergriffen wird, wo es sich nicht mehr selbst gehört, sondern – in der Sprache der Existenzphilosophie – „geworfen“ oder – in der Sprache der Schrift – „geschenkt“ ist.

Die Dialektik christlicher Existenz

Hierin liegt nämlich – bei aller Ähnlichkeit – der entscheidende Unterschied zwischen der philosophischen Todesanalyse und dem Spruch des Herrn: „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten.“ Die Fragestellungen sind gleich radikal, aber das Bibelwort greift weiter, es vertieft das „Leben verlieren“ zum „Leben retten“.

Mit diesem „dialektischen“ Umschlag wird aber keine billige Phrase und kein Taschenspielertrick ausgesagt, sondern die Wirklichkeit Jesu Christi. Als das Wort zum erstenmal gesprochen wurde, war es angefüllt von dem konkreten Erlebnis „Jesus Christus“. In ihm schlug sich das nieder, was die Apostel zur Nachfolge bewegte, zum Verlassen ihres Brot-erwerbs, ihrer Existenzsicherung. Hier liegt auch heute sein unmittelbarer

Sinn: Nachfolge Christi heißt, sich ganz und gar seinem Ruf öffnen; der Herr ist an die Stelle der alten Lebensmitte getreten, um die der Mensch früher seine Sorgen und Mühen ordnete – und zwar wissend um die Vergänglichkeit. Die letzte entscheidende Frage darf nicht mehr heißen, wie kann ich mein Leben retten, wo ist noch ein Strohhalm, an den ich mich klammere, um meine Existenz noch etwas länger vor dem Untergang zu bewahren, sondern sie klingt nun wie der Schrei des Petrus: Herr, hilf mir, ich gehe zugrunde, oder wie das Wort der Maria von Magdala: Rabbuni!

Man kann natürlich versuchen, mittels einer Philosophie der unsterblichen Seele die Dialektik von „Verlieren – Retten“ aufzufangen. Dann hätte das Herrenwort etwa folgende Struktur: eine substantiell gleichbleibende Seele oder ein in seiner Individualität unauflösbares Ich bildet ein identisches Substrat für das Verlieren und das Retten des Lebens; und dieses Leben selbst muß so etwas sein wie ein Kleid, das die Seele im Tode – unter Schmerzen – auszieht, um es dann nach dem Tod neu und herrlicher sich wieder überwerfen zu dürfen. Auch dieser Ansatz zum Verständnis ist legitim; man muß ihn nur mit der ganzen Unerbittlichkeit des Todes konfrontieren. In ihm erfährt der Mensch nicht nur den Verlust des Körpers oder seines äußeren Seins im Gegensatz zu dem eigentlichen Ich, sondern er wird selbst mit der letzten Faser seiner Existenz hineingezogen in den Kampf, und er weiß es gewisser als alle Philosophie, daß er selbst hinabsinkt in den Abgrund des Sterbens. In diesem Augenblick müssen alle denkerischen Bemühungen verblassen: nicht aber Er, der von sich sagte: Ich bin das Leben und die Auferstehung. Und in ihm, nicht in dem philosophischen Wissen um die Unsterblichkeit der Seele, weiß der Christ seinen Halt.

Genau das gleiche gilt auch für die tägliche christliche „Nachfolge des Herrn“, von der unser Spruch primär ausgesagt wurde. Auch hier kann man mit psychologischen und metaphysischen Überlegungen zu erklären versuchen, warum nun der Mensch nicht mehr sich und seine eigene Existenzsicherung in den Mittelpunkt stellt, sondern Jesus Christus. Man kann Gründe für diesen Schritt anführen: eine geschlossenerne personale Entfaltung und einen Weg zur größeren Reife, eine größere Wirksamkeit des Dienstes am Mitmenschen und des Einsatzes für die Zukunft dieser Welt. Das alles stimmt und muß auch mitgesehen werden – wird gelegentlich sogar zu sehr bagatellisiert; aber es ist noch nicht das Eigentliche und Ausschlaggebende: Der Grund, auf dem der Christ im letzten aufruht, ist nur und allein der Herr. Zu vergangenen Zeiten stellte man sich die im Grund gleiche Frage etwa so: „Es ist zu fragen, ob einer, der nur das ewige Leben intendiert, und nur deswegen gute Werke tut . . . gut oder gerecht zu nennen sei!“ Wilhelm von Auvergne, dessen Schriften im Spätmittel-

alter zu den meistgelesenen aszetischen Handbüchern gehörten und den z. B. der „Lehrer“ Martin Luthers, Gabriel Biel, ausschrieb, antwortet darauf: „und es erhellt, daß er offensichtlich ein ungerechter ist!“

Wir verstehen, wie restlos das „sein Leben verlieren“ aufgefaßt werden muß, um den Platz freizugeben für die Nachfolge Christi, für „sein Leben retten“; genau in der Mitte, auf die, wie von unsichtbarer Hand gezogen, alles menschliche Sorgen und Mühen sich hinrichtet, in dieser Mitte, von der das Dunkel unserer Existenz ausgeht, muß der Herr stehen. Wenn wir uns an einer weniger zentralen Stelle unseres Daseins ihm zuwenden würden, dann wäre er nur eines von den Dingen, die man – vergeblich! – benützt, um die eigene Existenz zu sichern, um seinem eigenen Leben eine größere Reife zu geben; man würde ihn als Mittel gebrauchen, um irgend etwas, und sei es den Himmel, zu erlangen. Und genau dann trafe das ein, was man oft mit unserem Herrenwort verband, man müßte Dinge und Menschen, die neben ihm ständen, abwerten, um ihn zu erheben, man müßte mit dem Denkschema von den zwei Leben, von „diesem“, d. h. schlechtem, und „jenem“, d. h. gutem Leben arbeiten.

Das Gesetz der Liebe

Es ist unerlässlich, auf die Härte der Forderung Christi hinzuweisen; nur so kann man verstehen, in welcher Absolutheit die Aufforderung, ihm nachzufolgen, Christ zu sein, den Menschen trifft; nur so kann man auch begreifen, daß seine Wirklichkeit die Welt und ihre Bereiche nicht erdrückt, sondern ihnen zum eigenen Glanz verhilft. Aber selbst die „Härte“ seines Anspruchs ist nicht das Letzte, das Letzte ist Er. In ihm, als einer lebendigen Persönlichkeit, verliert die Härte zwar nichts an Radikalität, wohl aber den Anschein der abweisenden Unerbittlichkeit. Ein letzter Schritt soll uns auch noch diese neue Tiefe verdeutlichen.

Johannes ist der Evangelist, der unseren Evangelienvers in den Referenzrahmen eines allgemeineren Verstehens hineinstellt. Er zitiert ihn, 12, 25, unter dem typisch johanneischen Stichwort: Liebe. „Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, wird es ins ewige Leben bewahren.“ Dautzenberg hat die Stellen über „PSYCHE“, Leben, gesammelt und gezeigt, daß Johannes stets im Zusammenhang mit „PSYCHE“ auf Liebe zu sprechen kommt.

Damit aber sind wir auf ein Analogon verwiesen, an dem uns die innere Berechtigung und Bereicherung der radikalen Selbstaufgabe, wie sie die Nachfolge Christi verlangt, aufleuchten kann. Die moderne Psychologie weiß, daß die Selbstwerdung des Menschen nicht so sehr durch Reflexion auf das eigene Innenleben, durch eine Zentrierung auf das eigene, liebe

Ich zustande kommt, sondern im Durchbruch durch die Grenzen der eigenen Selbstbefangenheit auf einen anderen, auf ein Du hin, durch eine selbstlose Liebe. „Selbstwerdung durch Selbstaufgabe“, könnte man dieses Gesetz der Liebe in ähnlich paradoxer Weise wie den Evangelien spruch formulieren. Der Mensch kann nicht zur vollen Persönlichkeit heranreifen, wenn nicht irgendwo der Ausbruch aus dem Gefängnis seines Ichs geschieht. Das Evangelium würde sagen: wenn er nicht „sein Leben verliert“, oder johanneisch, „wenn er nicht sein Leben haßt“. Und genau dieser „Ausbruch“ auf ein Du hin, dieses „Leben-Verlieren“, diese „Liebe“, ist – auch von der Anthropologie her – das „Heil“ des Menschen.

Natürlich haben wir damit nur ein Analogon zum Verständnis des Schriftwortes gefunden; die Radikalität der evangelischen „Selbstaufgabe“ geht auf den letzten Seinsgrund zu; denn die Person des Herrn, auf die hin der Mensch aus seiner Ichbefangenheit heraustritt, steht ihm nicht als greifbares, sinnlich ertast- und erfühlbares Du gegenüber. Das „Leben“ verliert vor dem Herrn seine Sinnhaftigkeit in einem höheren Maß, und der Mensch gewinnt zugleich im Herrn sein „Leben“ viel wirklicher, nämlich endgültig, wieder. Dennoch macht ein solcher Vergleich deutlich, daß auch die Botschaft der Schrift vom „Verlieren und Gewinnen des Lebens“ nicht einfachhin die menschlichen Bezüge ignoriert, sondern sie zu ungeahnter Bedeutungskraft erweitert und vertieft.

Wenn man nämlich versuchen würde, irgendeine Verstehens-Brücke zwischen dem „Leben verlieren“ und dem „Leben retten“ zu schlagen, wenn man mit Worten aussprechen wollte, warum denn durch die Selbstaufgabe des Lebens auf den Herrn hin das Selbst erst gewonnen würde, dann hieße – wie schon gezeigt – dieses Wort zuerst „Du“, „Jesus Christus“. Seine Gestalt, so wie sie ihre Züge entfaltet, nicht aber „Beweise“ vor oder nach ihm, bringt uns die vertrauende Gewißheit, warum die Hingabe an ihn nun doch sinnvoll und warum der „Rest“ von Nicht-begreifen-Können keine abweisende Dunkelheit, sondern zum Verstehen einladende Geborgenheit bedeutet. Menschlich gesehen aber heißt die Verstehens-Brücke „Liebe“. In ihr hat uns Gott den Ansatzpunkt, scholastisch gesprochen: die „potentia oboedientialis“, gegeben, woran seine Offenbarung in Jesus Christus anknüpfen wollte. Sie, und nicht das Sein oder sonst ein Begriff, ist der Verstehenshorizont, unter dem klar wird, daß das Wort vom „Verlieren und Retten des Lebens“ nicht nur radikale Forderung, sondern mehr noch, beglückende Erfüllung bedeutet. Die Liebe ist, schon nach einer philosophischen Phänomenologie, stärker als der Tod, ist Ewigkeit, wie Nietzsche den Satz des Hohenlieds paraphrasiert.

Aber auch hier müssen wir uns noch einmal hüten, eine fertige Formel zu suchen für das, was gemeint ist. Genau wie das „Leben“ im biblischen

Wortsinn kein Kleid ist, in das wir schnell hineinhuschen können, um unsere „Theater“-Rolle zu spielen, sondern unser eigenes, jeweils persönlich und unvergleichbar gelebtes Leben meint, und wie der Herr kein „Deus ex machina“ ist, mit dem man flink die Probleme des Lebens löst, sondern konkrete menschliche Persönlichkeit – so konkret wie der Tod am Kreuz –, ebenso ist die „Liebe“, von der wir hier sprechen, kein Wort, das in den Ohren wie eine leicht eingängige Melodie klingt, sondern geschenkte, erkämpfte und stets von neuem zu erkämpfende Hingabe. Nur eine solche Liebe kann uns das Verständnis bringen, warum tatsächlich der, der sein Leben verliert, es gewinnen wird. Und sie kann es wiederum nur deshalb, weil sie in letzter Konsequenz nichts anderes ist als der Herr selbst, um dessentwillen der Christ sein „Leben“ aufgibt.

Der weltliche Gottesdienst des Christen

Anton Grabner-Haider, Münster i. W.

Eine leidenschaftliche Bedenkerin menschlicher Freiheit hat ihren Abschied vom Christentum damit begründet, daß Gott ihr Welt und Erde stehle¹. Damit spricht sie vielleicht für nicht wenige Menschen unserer Zeit. Auf der anderen Seite ist das Reden der Theologen und Nichttheologen von einer „weltlichen Welt“ und einem „weltlichen Christsein“ fast schon jargongefährdet angewachsen², und nicht immer vermag dieses Reden auch deutlich zu machen, was es konkret und wohl auch in theologisch legitimer Weise meint. Hier soll nun vom Apostel Paulus her ein kleiner Beitrag geleistet werden, um jenen Sachverhalt zu erhellen, der sich als Forderung des „weltlichen Gottesdienstes“ aus dem Evangelium selbst ergibt.

Was ist in der Bibel und im besonderen bei Paulus überhaupt gemeint,

¹ „Als Kind glaubte ich an Gott. Es war kein Märchen. Gott wurde eine abstrakte Vorstellung irgendwo im Himmel. Eines Tages habe ich sie weggewischt. Ich habe Gott nie vermißt. Er stahl mir die Erde.“ Simone de Beauvoir, *Die Mandarins in Paris*, Reinbeck 1955, S. 24.

² Davon auszunehmen sind etwa G. Ebeling, *Weltliches Reden von Gott*, in: Wort und Glaube, Tübingen 1962, S. 372–80; ders., *Die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*, a. a. O. S. 90, 160; J. B. Metz, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, Hochland 56 (1964), S. 377–91; ders., *Weltverständnis im Glauben*, Geist und Leben 35 (1962), S. 163–85; O. Semmelroth, *Erwägungen über das christliche Weltverständnis*, in: Geist und Leben 37 (1964) 258–72; K. Lüthi, *Säkulare Welt als Objekt der Liebe Gottes*, Evang. Theologie 26 (1966) S. 113–30.