

Im Schatten des Kreuzes

Erwägungen zu Kierkegaards Gedanken der geheimen Passion Jesu

Eugen Biser, Würzburg

Viele Erscheinungen des heutigen Lebens sprechen dafür, daß sich der Sinn für Form und Gestaltung erheblich verfeinerte. Kinderzeichnungen bestätigen das ebenso wie die Anlage moderner Städte und Wohnungen. Das sollte sich der Bibelleser zunutze machen. Denn die Bibel gibt eine Reihe von Auskünften nicht so sehr durch das, was sie sagt, als vielmehr durch die Art, wie sie es sagt. Und sie stellt dem Leser durch die Formalgestaltung überdies Fragen, die ihm, solange er nur auf die mitgeteilten Inhalte achtet, ganz oder teilweise entgehen.

Eine dieser Fragen stellt sich, sobald man den Stilbruch ins Auge faßt, der in sämtlichen Evangelien beim Eintritt in die Leidensgeschichte zu beobachten ist. Bis dahin wird alles in zügigem Tempo, oft sogar großflächig und in Eile, erzählt, ganz so, als könne der Berichtstatter 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 Kähler*) bezeichnete. Man könnte auch von einem Symphoniesatz sprechen, der nach langer Exposition zur Durchführung seiner Themen übergeht.

Aber trifft dieses Bild wirklich zu? Ist der Lebensbericht mit der Leidensgeschichte wie die Introduction mit dem Hauptteil verklammert? Laufen Verbindungslinien hinüber und herüber, die beide zu einer wirklichen Einheit zusammenschließen? Wer, dem Leitfaden dieser Fragen folgend, einen greifbaren Zusammenhang 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. Doch entspricht diesen Sätzen nichts, was von der Gestalt des Lebens konkret auf die des Leidens hinweist oder dieses gar als die Konsequenz des Lebens erscheinen ließe. Dabei wäre gerade dies zu erwarten, wenn die Evangelien wirklich als Leidensgeschichten mit erweiterter Einleitung zu gelten hätten.

Dennoch: den von der Form der Evangelien in Aussicht gestellten Zusammenhang 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. Denn wenn bei irgendeinem, war bei ihm das Denken die Frucht seines in den Tod ausmündenden Lebenswerks und dieses die tätig-leidende Gegenprobe seines Denkens. Nichts ist bei ihm nur von andern übernommen, und wäre es noch so geheiligt Traditionsgut. Alles kommt vielmehr, auch das Übernommene, aus der schöpferischen und schöpferisch umschmelzenden Glut seines hingegebenen Herzens. Davon rührt es her, daß sich bei ihm die Person im Werk widerspiegelt, und daß sein Leiden, wie unter einer Nötigung, zu seinem Leben hinzugedacht werden muß. Doch was entspricht dieser Nötigung an nachweisbaren Fakten?

Wenn man sich nur an die sichtbaren Daten der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu hält, kommt man nicht sehr weit. Dann finden sich außer den spärlichen Rückverweisen der Leidensberichte auf das Leben – wie etwa in der Anklage wegen des angeblichen Aufrufs Jesu zur Steuerverweigerung, die deutlich auf das Streitgespräch um die Kaisersteuer anspielt – kaum nennenswerte Spuren.

Noch bedenklicher steht es mit den Leidensweissagungen Jesu, die auf den ersten Blick als die denkbar nachdrücklichste Bestätigung des gesuchten Zusammenhangs erscheinen. Zwar geht Jesus, wie Worte von unzweifelhafter Echtheit erkennen lassen, offenen Blicks der ihm in Jerusalem drohenden Katastrophe entgegen. Im Wissen um diese tödliche Konsequenz seines Wirkens sagt er, an die Adresse seines Landesherrn Herodes gewandt: „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, 31 ff.).

Demgegenüber sind die formellen Leidensweissagungen ohne weiteres als Bildungen zu erkennen, in welchen die nachösterliche Gemeinde ihre Sinnbedeutung des Todesschiedsals Jesu zum Ausdruck brachte. So führt der Weg über die äußeren Fakten nur ein paar Schritte weit, jedoch längst nicht bis ans Ziel. Aber gibt es überhaupt einen andern?

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, geprügelt 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“¹.

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 alleinsteht, verlacht, verspottet, bespödet, im Dornenkranz und Purpurmantel . . .; allein unter seinen rasenden Feinden – in dieser entsetzlichen Umgebung, verlassen von allen seinen Freunden – welch fürchterliche Einsamkeit!“² Mit dem Gedanken der Einsamkeit, die hier nur deshalb so fürchterliche Ausmaße annimmt, weil sie lebenslang „eingeübt“ 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“³.

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: „So ist es schon in bloß menschlichen Verhältnissen, das ist das schwerste menschliche Leiden; und wer so leidet, ach, der leidet an einem Tag oft mehr als alle leiblichen Qualen zusammen. Nun aber der Gott-Mensch. 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“⁴.

Denn nur so, als die zurückgehaltene Liebe und die verhüllte Wahrheit,

¹ *Einübung im Christentum* (Ausgabe Rest), Köln und Olten 1951, 195 f.

² A. a. O. 196.

³ A. a. O. 196 f.

⁴ A. a. O. 195 f.

wird Jesus, wie Kierkegaard hinzufügt, Gegenstand des Glaubens. Leidend an seiner Unkenntlichkeit ermöglicht er unseren Glauben. Kein Wunder, wenn Kierkegaard versichert: „Dies Leiden kann kein Mensch begreifen, und es begreifen wollen, wäre Vermessenheit“⁵.

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 alle, die ihr bedrückt und bedrängt seid; 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 schaudern und endlich losstürmen und alles niedertreten, so daß man, sollte man nach dem Ausfall auf das Gesagte schließen, eher annehmen müßte, daß gesagt wurde: *procul o procul este profani*, als: *Kommt her!*“⁶

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 dazustehn 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!“⁷ Getroffen von der ganz unerwarteten Flucht-Reaktion der Gerufenen, verfällt die Liebe hier unvermittelt in den Status der Passion. Die ausgebreiteten Arme verharren wie gebannt in dem Gestus, der mit einem Mal kein Ziel, keinen Sinn mehr hat, in dieser Sinn-

⁵ A. a. O. 197.

⁶ A. a. O. 58.

⁷ A. a. O. 153.

losigkeit jedoch eine andere Gebärde vorwegnimmt, die qualvolle Armbausbreitung 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 Vorgelittene manifest wird. Kreuz und Ärgernis bilden eine unaufhebbare Einheit.

Schon beim ersten Aufflackern des Ärgernisses, von dem der Lukas-Evangelist berichtet, fällt, tödlich ernst, der Kreuzesschatten auf Jesus. Es handelt sich um sein erstes – und letztes – Auftreten in der Synagoge seiner Heimatstadt (4, 16–30). Zunächst findet seine Rede allgemeinen Beifall. Dann aber stoßen sich die Zuhörer an der scheinbaren Unvereinbarkeit von höchstem Anspruch und völliger Unauffälligkeit. Zum einleitenden Schriftwort, das von der Befreiung der Gefangenen, der Erleuchtung der Blinden und der Emanzipation der Zerschlagenen redet, versichert Jesus: „Heute hat sich diese Stelle, die ihr soeben gehört habt, erfüllt“ (4, 21). Als bald schlägt das anfängliche Staunen der Zuhörer jedoch in Befremdung und Skepsis um: „Ist das nicht der Sohn Josephs?“ (4, 22). Jesus bestätigt ihre Reaktion: „Sicher werdet ihr mir das Sprichwort vorhalten: ‚Arzt, heile dich selbst! Tu’ auch hier in deiner Heimat all die Taten, die du dem Hörensagen nach in Kafarnaum vollbracht hast‘“ (ebd.). Und er fügt resignierend hinzu: „Amen, ich sage euch: Kein Prophet wird in seiner Heimat anerkannt!“ (4, 24). Bei diesem Grad der Konfrontation ist der Ausgang kaum zweifelhaft: „Sie sprangen auf und trieben ihn zur Stadt hinaus. Dann zerrten sie ihn an den Abhang des Berges, auf dem die Stadt erbaut war, und wollten ihn hinabstürzen. Er aber schritt mitten durch die Menge hindurch und ging weg“ (4, 29 f.).

Von da aus zieht sich eine zunehmend deutlichere 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 Matthäus, Markus und Johannes überlieferten Verhöhnungsszene, verfremdet sich die Gestalt Jesu zu jenem Schreckensbild, welches das Ärgernis immer schon in ihr wahrzunehmen glaubte. Er, der gänzlich Wehrlose, der es noch in Getsemani abgelehnt hatte, seine Wundermacht zu seiner Errettung zu nutzen, wird in einer grausamen Travestie zum Despoten stilisiert, der im vollen Ornat seiner Herrschaft erscheint: den Dornenkranz als Diadem auf dem Kopf, den Purpurmantel als Chlamys um die Schultern, das Rohr als Zepter in der Hand. Hier feiert nicht nur, wie die übliche Erklärung will, eine pervertierte Phantasie ihren

grausamen Triumph. Ungleich Wesentlicheres geschieht: eine lange unter-schwellig verlaufene Entwicklung bricht durch und bestimmt mit blutiger Eindringlichkeit die Szene. Das aber heißt umgekehrt, 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 Ablehnung Jesu in seiner Heimatstadt, anbahnte.

Von daher 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“ (von 1950) vorgelegten Kritik des Christentums aufmerksam machte⁸. In manchen brandet nur der sprichwörtlich blinde Haß gegen Jesus an, der nichts wahrnimmt und darum auch nur als blindwütendes Geschehen jenseits aller 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 im Interesse eines tieferen Verständnisses zum Vorschein gebracht werden muß. „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 ein-stürmten, um ihm das Lebensbrot, als welches er sich ihnen selber zuge-sprochen hatte, aus der Hand reißen. Statt dessen bietet sich das entgegen-gesetzte Bild, wie es Kierkegaard, düster und peinigend, beschworen hatte: „Ein unübersehbares Gedränge von Menschen, die zurückweichen und schaudern 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 herkommen? 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 erwart-et hätte: „Ich gebe euch das Brot des Lebens.“ Gemessen an der durch-schnittlichen Aufnahmebereitschaft nimmt sich das wie eine ungeheuer-liche Überforderung aus. Wo von Jesus etwas nach Art der gewohnten Zuwendungen erhofft wurde, bietet er sich selbst als Helfer und Hilfe an.

⁸ M. Buber, Werke I: *Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, 671 ff.

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, wie Kierkegaard zeigte, 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 ihm 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 Weg stehenzubleiben. 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“⁹.

⁹ *Einübung im Christentum*, 57.

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)¹⁰.

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 im univoken Sinn eins zu sein, und so die Bedingung des Geliebtwerdenkönnens wie kein anderes erfüllt. Dies aber nicht nur, weil es die mystische Inexistenz 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 ist nämlich die sozial-mystische von unserer Einwohnung in dem weltweit geöffneten, allen „beziehbar“ gewordenen Selbstsein Jesu. Es ist dies die Sicht der Synoptiker, die, obwohl der Entstehung nach später als Paulus, doch überlieferungsgeschichtlich gesehen näher noch als dieser an Jesus und seine Botschaft heranzuführen. 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 muß sich die Aneignung der Botschaft im Glauben bemessen. 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

¹⁰ Dazu E. Wasmuth, *Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre*, Regensburg 1962, 242, 309.

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 Theologie der Konkretisierung. 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.

Wenn der Zusammenhang von Leben und Leiden Jesu so wichtig ist, wie diese Konsequenzen erkennen lassen, müßte dann dieser Zusammenhang nicht doch noch viel plastischer als 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: „Kommt

her zu mir, die ihr bedrückt und bedrängt seid: ich will euch Ruhe geben“ (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 Zeitabstand und den Todesabgrund hinweg mit Jesus verbinden.¹¹ 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 Montoliveto 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. So lange darf man nicht schlafen!“

Buße, Sakrament, christliches Leben

Bischof Friedrich Wetter, Speyer

Seit Jahren geht nun schon die Auseinandersetzung darum, wie sich Beichte und Bußgottesdienst zueinander verhalten. Viele Gläubige fragen sich und ihre Seelsorger: Wann muß man beichten? Werden im Bußgottesdienst Sünden vergeben? Wenn nicht, welchen Sinn hätte dann ein solcher Gottesdienst? Wenn ja, warum soll man dann noch beichten gehen, vor allem, wenn man sich keiner schweren Sünde bewußt ist? Hat die Vergebungsbitte, die der Priester im Bußgottesdienst an Gott richtet, nicht auch eine sündentilgende Wirkung wie die Absolutionsformel, die er bei der Verwaltung des Bußsakramentes spricht? Welcher Unterschied besteht

¹¹ Die vorgetragenen Gedanken variieren ein Hauptmotiv meines Jesusbuches, das unlängst unter dem Titel *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu* im Kösel-Verlag München (1973) erschienen ist.