

Wann die Stunde dieser Vereinigung kommt, wissen wir nicht. Wir stehen vorläufig im Kampf, wir spüren die Spannung und den Schmerz. Was wir wissen können, ist, „daß der Streit auf Leben und Tod geht“ (Kierkegaard). Das zu bezeugen mit der Kompromißlosigkeit und zugleich in der gelösten Freude des Geistes, das im Tun der Liebe eindeutig zu machen wider den Ungeist einer ins Unverbindlich-Apersonale abdriftenden Suche nach dem „Geheimnis“, ist die Verantwortung des christlichen Beters, ist die sehr praktische Seite seiner Entscheidung zum Geheimnis.

Geführt und gehalten

Spirituelle Impulse durch eine „Christologie von innen“

Eugen Biser, München

Die große Entdeckung

Die Wissenschaftsgeschichte berichtet wiederholt davon, daß große Entdeckungen mehrfach und von jeweils von einander unabhängigen Forschern gemacht wurden. Nicht anders verhält es sich mit der Neuentdeckung Jesu, in der zweifellos das größte Ereignis der neueren Frömmigkeits- und Theologiegeschichte zu erblicken ist. Eine lang aufgestaute Sinnerwartung hatte sie geradezu erzwungen. Denn der Mensch dieser Zeit hungert nach personaler Erfüllung. Mit Sachwerten, auch ideeller Art, ist ihm letztlich nicht gedient. Auch die Hoffnung, daß sich das Antlitz der Welt durch Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen zum Besseren wandle, erwies sich als trügerisch. Wie kaum einmal zuvor bewahrheitete sich in dieser Zeit das Bibelwort, daß die Sachgehalte der ganzen Welt nicht genügen, um ein Menschenherz auszufüllen. Alle Hoffnungen konzentrierten sich deshalb auf die Mitmenschlichkeit. Dem mußte auch etwas im „Angebot“ der Religion entsprechen. Daß eine derartige Erwartung nicht ins Leere ging, war jedem wachen Beobachter der Glaubensszene klar. Denn bei aller Statik zeigte diese doch ein deutliches Eigenleben, mit dem sie, sensibel und genau, auf die sich wandelnden Bedürfnisse und Ansprüche einging. Was das für den Zeitabschnitt zwi-

schen den beiden Weltkriegen besagte, brachte mit großer Prägnanz die Formel *Guardinis* zum Ausdruck: „Die Kirche erwacht in den Seelen.“ So sehr sie aus der Mitte des damaligen Glaubensbewußtseins gesprochen war, kann sie dem heutigen nicht mehr genügen. Denn abgesehen davon, daß sie die Kirche, mit der sich heute vielfache Identifikationsprobleme verbinden, als den religiösen Zentralgehalt nannte, verwies sie am Ende doch auf eine – wenn auch ins Bild des Mystischen Leibes überhöhte – „Sache“, während sich die heutige Sinnerwartung eindeutig auf eine personale Entgegenkunft richtet. Auch wenn sie von der Kirche sagt, daß sie in den Seelen „erwache“, meinte sie neben ihrer mystischen Realität doch unverkennbar auch ihre Geschichtsmächtigkeit und ihre hierarchisch gefügte Sozialgestalt. Nicht als sei diese Sicht heute ohne jede Bedeutung; doch entspricht sie nicht der herrschenden Sinnerwartung, denn sie verweist dort auf ein „Gebäude“, wo sich dieser Erwartung zufolge eine Tür zu personaler Begegnung öffnen sollte. Die Entdeckung aber, auf die sich das gegenwärtige Glaubensinteresse bezieht, besagt nichts Geringeres, als daß sich diese Tür tatsächlich öffnete, und daß Jesus durch sie ins heutige Glaubensbewußtsein eintrat.

Der Bogen der an dieser Entdeckung Beteiligten ist denkbar weit gespannt. Er umfaßt neben Christen und Agnostikern nicht nur auch jüdische Autoren; er führt vielmehr bis hin zu Milan Machovec, der ein „für Atheisten“ bestimmtes Jesusbuch verfaßte¹. Was die Entdeckung Jesu von den wissenschaftlichen Vergleichsfällen jedoch nachhaltig unterscheidet, ist die Tatsache, daß sie nicht nur an verschiedenen Stellen gleichzeitig erfolgte, sondern den Erschauten in scharf kontrastierenden Perspektiven erscheinen ließ. Während die überwiegende Mehrzahl der Interpreten unter dem Eindruck der in ihrem Beziehungsreichtum wahrgenommenen Menschlichkeit Jesu eine mehr oder minder ausgeprägte „Christologie von unten“ entwarf, setzten sich andere mit nicht geringerem Nachdruck für die „Christologie von oben“ des traditionellen Dogmas ein. Groß wie ihr jeweiliger Anspruch, das Ganze des Christusgeheimnisses auszusagen, ist unbestreitbar auch das biblisch-dogmatische Recht der beiden Standpunkte. Denn der biblische „Christus des Glaubens“ lebt ebenso vom Rückverweis auf denjenigen, der „Wohltaten spendend das Land durchzog“ (Apg 10, 38), wie die Schilderung Jesu in den notvollen „Tagen seines Erdenlebens“ (Hebr 5, 7) von dem Bekenntnis zu dem „Gottessohn mit Macht“ (Röm 1, 4). Und in der duplizierenden Formel „vere Deus et homo“ des kirchlichen Dogmas ist unüberhörbar mitgesagt, daß sich das durch sie bezeich-

¹ M. Machovec, *Jesus für Atheisten*. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer, Stuttgart 1972.

nete Geheimnis niemals auf den Nenner eines Einheitsbegriffs bringen, sondern immer nur aus je entgegengesetzten Perspektiven verdeutlichen läßt.

Sieht man nur auf die jeweiligen Deklarierungen, so könnte freilich der Eindruck einer leichten Vereinbarkeit der unterschiedlichen Sehweisen entstehen. Doch dieser Eindruck trügt; jede der beiden Optiken besteht auf der Vollständigkeit – und Ausschließlichkeit – ihres Bildes. Und selbst dort, wo sie sich, wie im Fall Küng, konzessionswillig geben, verfahren sie faktisch so, daß eine jede durch ihre methodologische Vorentscheidung der andern den Boden entzieht². Das führte die Diskussion um Jesus in einen bedrohlichen Engpaß. Da ein Ausgleich der beiden Perspektiven unmöglich ist, droht die Entdeckung in ihrem Gegensatz förmlich zerrieben zu werden. Wenn es dazu nicht kommen soll, muß ein Lösungsweg beschritten werden, der keinem der mit den beiden Entwürfen verfolgten Wege gleicht. Das könnte ein Ansatz leisten, der im Blick auf Daten der neutestamentlichen Christumystik³ und auf christologische Entwürfe der Patristik⁴, aber auch in Abgrenzung von den beiden konkurrierenden Positionen als der einer „Christologie von innen“ zu bestimmen wäre. Doch worin besteht er?

Die drei Bilder

Die vom Neuen Testament erzählte Lebensgeschichte Jesu enthält drei Szenen, die sich verdeutlichend auf die unterschiedlichen Positionen heutiger Christologie beziehen lassen: die Getsemani-Szene (Mk 14, 32–42 parr), die Verklärungs-Szene (Mk 9, 2–8 parr) und die Perikope von der Rettung des im See versinkenden Petrus (Mk 14, 28–31). Aus der Bitte des Geängsteten von Getsemani: „Ich bin zu Tod bekümmert; bleibt hier und wacht!“ (Mk 14, 34) klingt – ganz im Sinn einer „Christologie von unten“ – ein totales Angewiesensein auf den Beistand der Jünger durch. Galt für sie bisher der Grundsatz: „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr, und der Abgesandte nicht größer als der, welcher ihn gesandt hat“ (Joh 13, 16; 15, 20), so kommt es jetzt zu einer fast vollständigen Umkehrung dieses Verhältnisses. Jetzt bedarf Jesus so sehr des mitmenschlichen Beistands, daß ihm dessen Entzug geradezu die Lebensmöglichkeit wegnimmt. Denn die „Agonie“, von der im lukanischen Getsemani-Bericht die Rede ist (22, 44), bezieht sich zwar direkt auf Jesu aussichtsloses Ankämpfen gegen das

² Dazu mein Beitrag „Der Innenwert der Außenfront“. Reflexionen zu Küngs „Christ sein“, in: Theologie der Gegenwart 21 (1978).

³ Dazu A. Wikenhauser, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Freiburg/Br. 1955.

⁴ Dazu K. Hörmann, *Leben in Christus*. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern, Wien 1952.

über ihn verhängte Todesschicksal; doch hat dieses an den Jakobskampf erinnernde Ringen mit dem übermächtigen „Engel“ des Gotteswillens auch einen mitmenschlichen Bezug. Denn Jesus ringt nicht nur mit dem Vater um sein Lebensrecht, er „kämpft“ mit den Waffen einer flehentlichen Bitte, wie sie in dieser Form noch nicht einmal dem Gekreuzigten über die Lippen kommt, auch mit seinen Jüngern darum. Und im Grunde „erntet“ er mit diesem Angewiesensein auf den Beistand der andern nur das, was er mit seiner konstitutiven Hingabe an sie lebenslang „gesät“ hatte. Anders als der Durchschnittsmensch suchte er seine Identität nicht in Akten der Abscheidung und nicht im Rückzug auf die eigene Ich-Mitte, sondern in der Gegenrichtung dazu, in einem zuständlichen „Dasein“ für andere, für alle. Was er so in lebenslanger Selbstverschwendung geübt hatte, schlägt nun, in der Getsemani-Stunde, in der passiven Erfahrung eines totalen Angewiesenseins auf ihn zurück. Um es in letzter Vereinfachung zu sagen: er braucht seine Jünger, um leben zu können. Daß sie sich ihm versagen, nicht absichtlich, sondern zu Boden gezogen von der Schwerkraft der allgemein menschlichen Selbstsucht, stürzt ihn in einen Abgrund von Herzensnot, den er als seinen „Kummer bis zum Tod“ beklagt. Zwar dachte die „Christologie von unten“ in keinem ihrer Sprecher daran, sich an dieser Szene festzumachen. Ihr Ausgangspunkt war vielmehr der „Tisch der Sünder“, an welchem Jesus im Bewußtsein, damit zumindest den „gesellschaftlichen“ Tod gewählt zu haben, Platz nimmt. Doch handelt es sich dabei, strukturell gesehen, erst um die vorletzte Ausgangsposition, die gewählt werden konnte. Was am „Tisch der Sünder“ beginnt, erreicht in der Getsemani-Szene seinen Exzeß. Nirgendwo liegen die Luftwurzeln, mit denen die Gestalt Jesu Halt in der Mitmenschlichkeit sucht, auch nur annähernd so bloß wie hier. Umgekehrt macht dann aber auch diese Szene wie keine andere deutlich, mit welchem Recht und in welchem Sinn eine „Christologie von unten“ entwickelt werden kann.

Geradezu spiegelbildlich verhält sich dazu die Verklärungs-Szene, die nach allen drei Versionen in die Forderung der Himmelsstimme ausmündet: „Dies ist mein geliebter Sohn, hört auf ihn!“ (Mk 9, 7) Muß im Blick auf Getsemani von einem totalen Angewiesensein Jesu auf mitmenschlichen Beistand gesprochen werden, so sind die Jünger durch diesen himmlischen Zuspruch umgekehrt ganz an Jesus verwiesen. Und auch hier ist dieses Verwiesensein so radikal, daß es den Betroffenen buchstäblich die Sprache verschlägt. Nur im Zustand der Benommenheit, ohne Kontrolle über seine Worte, vermag sich Petrus zu äußern, unterbrochen von der Umhüllung durch die „lichte Wolke“, die ihn mit seinen Gefährten zusammen in jene Erfahrung hineinnimmt, in der nichts mehr zu sagen, alles jedoch entgegnzunehmen ist. Im ganzen Evangelium gibt es keine Szene,

in der die Jünger so unmittelbar mit der Autorität Gottes und seiner Weisung konfrontiert sind, wie hier. Davon macht noch nicht einmal der Bericht von der Taufe Jesu eine Ausnahme. Denn dort erscheint Jesus zumindest als der von der Himmelsstimme Mitangesprochene, wenn nicht gar, wie in der Markus-Version, als der unmittelbare Adressat des göttlichen Zuppruchs (6, 11). Hier ist er dagegen schon so hoch in die Sphäre Gottes hineingerückt, so sehr an die Seite Gottes gestellt, daß sich die Himmelsstimme ausschließlich an die wie betäubten Jünger richtet. Wenn sie dadurch auch keineswegs entmündigt sind, wird ihnen in dieser Überwältigung doch deutlich, daß für sie die Stunde der entscheidenden Belehrung geschlagen hat. Und diese ist zugleich Indikativ – „Dies ist mein geliebter Sohn“ – und Imperativ: „hört auf ihn!“ Radikaler konnten sie nicht auf Jesus verpflichtet und an ihn verwiesen werden. Alle Linien führen von unten nach oben, wo ihnen der entscheidende Inhalt gegeben wird, auf dessen bedingungslose Annahme alles ankommt. Bis in die kommunikationstheoretischen Konsequenzen hinein ist in dieser Szene das Modell einer „Christologie von oben“ entworfen. Denn für sie ist nicht nur der Stil der autoritativen Vermittlung kennzeichnend, sondern auch der einseitige Informationsfluß, aufgrund dessen nur die – göttliche oder hierarchische – Spitze „etwas zu sagen hat“, während die „Basis“ in die Rolle des schweigenden Hörens verwiesen ist. Dieser einseitigen Strukturierung des Informationsverlaufs entspricht aber auch der Stil der theologischen Aneignung. Was die Vernunft einzubringen hat, ist lediglich das kategoriale Instrumentarium, das zur Entschlüsselung des Glaubensgeheimnisses – im Sinn der Maxime „Fides quaerens intellectum“ – verhilft. Daß sie zusammen mit der kategorialen Disposition auch die Fragen, Probleme, Zweifel und Nöte des an Gott verwiesenen Menschen einbringen könnte, steht nicht zur Debatte. So ist der Stil des theologischen Prozesses fast ausschließlich durch das Moment der Rezeptivität bestimmt. Und diesem Stil entspricht der Klang der durch ihn gewonnenen Aussage. Sie spricht im Ton monologischer Erhabenheit vom Geheimnis des sich autoritativ bekundenden Gottes, nicht jedoch dialogisch, wie es der Menschwerdung dieses Gottes entspräche. Doch ist ihr auch dies durch die Verklärungs-Szene vorgezeichnet, nach der Gestalt und Gewand des Verklärten so sehr vom göttlichen Licht durchdrungen werden, daß schließlich alles in den Eindruck strahlenden Glanzes zerfließt.

Ganz anders der Bericht von der Seewanderung Jesu, dem die Mattäus-Version die Szene mit dem versinkenden und von der Hand Jesu geretteten Petrus anfügt: „Und Petrus stieg aus dem Schiff, ging auf dem Wasser und kam auf Jesus zu. Doch als er den Wind sah, fürchtete er sich, und als er anfang zu sinken, schrie er: Herr, rette mich! Sofort streckte Jesus die Hand

aus, ergriff ihn und sprach zu ihm: Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?“ (14, 29 ff) Die Szene ist mehr als nur eine christliche Rezeption des alttestamentlichen Bildmotivs von der Rettung eines fast schon von den Meerestiefen Verschlungenen durch die Heilskraft Gottes, so schwer dieses „Mehr“ auch konkret zu bestimmen ist. Zwar erscheint Jesus in der Rolle Jahwes, dem der Beter gesteht: „Fesseln des Todes umfingen mich, mich erschreckten Fluten des Verderbens. Bande der Unterwelt umstrickten mich, über mich fielen Schlingen des Todes. Doch du gabst mir deine Hilfe zum Schild, deine Rechte stützt mich; du neigst dich zu mir und machst mich groß!“ (Ps 18, 5 f. 36) Dem fügt die neutestamentliche Adaptierung jedoch einen geradezu surrealistischen Zug hinzu. Denn das Bild unterläßt – zweifellos bewußt – jeden Hinweis auf den festen Stand, der es Jesus ermöglicht, den sinkenden Petrus zu sich hinaufzuziehen. Einzige Verdeutlichung der hilfreichen Intervention bleibt stattdessen die Petrus entgegen-gestreckte Retterhand. Und die ist nicht nur die leibhaftige Verdeutlichung dessen, was Jesus für Petrus in seiner tödlichen Bedrohung ist; sie gibt auch – wie je nur eine Hand das vermochte – der theologischen Rückfrage einen wichtigen Wink. Wenn sich auch im Sinn des alten Grundsatzes „*theologia parabolica non est argumentativa*“ eine direkte Ausfolgerung verbietet, läßt sich diesem Fingerzeig doch zweifellos so viel entnehmen, daß man erkennt: So wenig wie die helfende Hand vom Leib des Helfers weggedacht werden kann, ist die durch sie gewährte Hilfe ohne die Person des Helfers zu begreifen. Wie aber spannt sich von hier der Bogen zu einem christologischen Neuansatz?

Der Geber als Gabe

Wenn man der Wiederentdeckung Jesu auf den Grund zu gehen sucht, stößt man auf einen Zusammenhang, den man nur mit dem Bild von der „Entdeckung in der Entdeckung“ zulänglich würdigen kann. Denn bei aller Divergenz der Jesusbilder zeigt sich, wenn auch nicht überall, so doch auffällig oft eine erstaunliche Übereinkunft. Intoniert wurde sie bereits von *Romano Guardini*, der in seiner Schrift „Das Wesen des Christentums“ (von 1953) die für seine Zeit erstaunliche Feststellung trifft: „Es gibt keine abstrakte Bestimmung dieses Wesens. Es gibt keine Lehre, kein Grundgefüge sittlicher Werte, keine religiöse Haltung und Lebensordnung, die von der Person Christi abgelöst, und von denen dann gesagt werden könnte, sie seien das Christliche. Das Christliche ist Er selbst“⁵. Fast wörtlich kehrt diese Einsicht bei *Kasper* wieder, der, gestützt auf die origenistische Rede von Jesus als dem Gottesreich und der Weisheit „in Person“, in sei-

⁵ R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1953, 81.

ner Christologie (von 1974) das Verhältnis Jesu zum Gottesreich und seinem Kommen dahin bestimmt: „Bei Jesus von Nazareth lassen sich seine Person und seine ‚Sache‘ nicht trennen; er ist seine Sache in Person. Er ist die konkrete Verwirklichung und die personale Gestalt des Kommens der Herrschaft Gottes“⁶. Und in seinem „Grundkurs des Glaubens“ (von 1976) entwickelt *Rahner* einen Offenbarungsbegriff, der sich wie eine Zurückführung des christologischen Grundverhältnisses auf sein letztes theologisches Prinzip ausnimmt: „Entscheidend für das Verständnis dieser Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist es, zu begreifen, daß der Geber in sich selber die Gabe ist, daß der Geber sich selbst in sich und durch sich selbst der Kreatur als ihre Vollendung zu eigen gibt“⁷. Erstaunlicher noch als die Übereinkunft der theologischen Autoren ist aber die Tatsache, daß sich der Zusammenhang auch für das Jesusbuch nachweisen läßt, das *Machovec* „für Atheisten“ verfaßte. Für ihn gewann Jesus eine so erstaunliche Macht über die Seelen, weil er seine Botschaft „mit seinem ganzen Wesen verkörperte“. Denn auf einen Menschen kann seiner Meinung nach nur ein Mensch wirken, der ihm „mit der ganzheitlichen Kraft seines Geistes und seines Handelns“ entgegentritt: „Der Gedanke allein, das Programm, die ‚Lehre‘ wirkt nur, soweit die Menschen bei jenem mitreißenden einzelnen eine überzeugende Harmonie von Gedanken und Persönlichkeit erleben, wenn also der ‚Verkünder des Gedankens‘ selbst Vorbild seiner Verwirklichung ist“. So setzte auch Jesus die Welt nicht in Brand „wegen irgendeiner offenkundigen Überlegenheit des theoretischen Programms, sondern vor allem, weil er selbst identisch mit diesem Programm war“⁸.

Entdeckungen werden nicht nur bisweilen mehrfach gemacht; sie haben, wie etwa die Vorwegnahme des anselmischen Gottesbeweises und des kartesischen Cogito-Satzes bei Augustinus zeigt, nicht selten auch eine Vorgeschichte. So auch die Wahrnehmung der Identität von Geber und Gabe, in welcher die heutige Christologie das Proprium Jesu erblickt. Sie ist nicht ihre Großtat, mit der sie eine seit Origenes verschollene Einsicht neu zu Ehren bringt, sondern, vermittelt durch Guardini, ihre wichtigste Anleihe aus dem Gedankengut des späten *Kierkegaard*. Ihn freilich muß die Erkenntnis wie eine Eingebung überkommen haben, soweit dies seine „Einübung im Christentum“ (von 1850) noch erkennen läßt, die ihre

⁶ Jesus der Christus, 218. Noch deutlicher hatte sich Kasper dazu in seinem Beitrag „Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuchs“ geäußert, in: Herder-Korrespondenz 26 (1972) 185–189.

⁷ Grundkurs des Glaubens, Freiburg/Br. 1978, 126. Zwar bezieht sich diese Aussage formell auf die Selbstgewährung des sich offenbarenden Gottes; doch läßt schon ihre Formulierung erkennen, daß sie von einer Struktur handelt, die auch von dem gilt, der als der Stellvertreter Gottes redet und handelt.

⁸ Jesus für Atheisten, 93.

Entstehung allem Anschein nach der am Fuß der Christusstatue in der Frauenkirche zu Kopenhagen eingravierten Einladung Jesu an die – wie die alte Übersetzung lautete – „Mühseligen und Beladenen“ verdankte⁹. Den in diesem Werk ausgelegten Spuren zufolge ist das auch nur zu verständlich. Danach war es die Einsicht in das Übermaß der sich dadurch selbst in den Weg tretenden Liebe Jesu, die Kierkegaard zu seiner Entdeckung führte. Denn derjenige, der sich den Bedrückten und Bedrängten aller Zeiten als die leibhaftige „Ruhe“ anbot, der auf einen jeden Bedürftigen zuging, als gäbe es für ihn nur diesen einen in aller Welt, und der sich durch diese vorbehaltlose Zuwendung befugt sah, sich als das „Brot des Lebens“ darzustellen, hätte allen Grund zu der Erwartung gehabt, daß die Hungernden auf ihn einstürmten, um ihm dieses Brot aus der Hand zu reißen. Nach dem bestürzenden Bericht des Evangeliums tritt aber genau das Gegenteil ein, mit Kierkegaard gesprochen: „ein unübersehbares Gedränge von Menschen, die zurückweichen und schaudern . . . , so daß man, sollte man nach dem Ausgang auf das Gesagte schließen, eher annehmen müßte, daß gesagt wurde „procul o procul este profani“ als: „Kommt her!“¹⁰

Am Schattenwurf dieser Reaktion war für Kierkegaard die Struktur der Gabe zu ersehen. Sie unterschied sich radikal von dem, was andere Wohltäter der Menschheit zu geben hatten, da sie sich nicht auf ein besonderes Bedürfnis, eine limitierte Erwartung, bezog, sondern sich in einer Unbedingtheit übereignete, die alle Erwartungen sprengte und den Bedürftigen als eine ungeheuerliche Überforderung vorkommen mußte. Wenn aber gefragt wird, worin diese Unbedingtheit bestand, antwortet Kierkegaard mit dem Satz, der seine Entdeckung auf den einfachsten und bündigsten Nenner bringt: „Der Helfer ist die Hilfe.“ Mit diesem Satz ist freilich solange nichts gesagt, als er nicht den Schlüssel zur Erscheinung Jesu bildet, und als diese nicht ihrerseits zu seiner lebendigen Auslegung wird.

„Nach Emmaus“

Aber wird es tatsächlich so ergehen wie in der Emmaus-Szene, daß Jesus als Interpret in eigener Sache auftritt, um durch einen Akt der Selbstausslegung den gefundenen Schlüsselsatz zu verdeutlichen und gleichzeitig den Herzensbrand zu entfachen, in welchem alle Verständigungsbarrieren verglühen? Was die erhoffte Selbstausslegung anlangt, so kommt sie tatsächlich dadurch in Gang, daß bei näherem Zusehen deutlich wird, wie sehr das

⁹ Nach W. Lowrie, *Das Leben Sören Kierkegaards*, Düsseldorf – Köln 1955. Dazu mein eng auf die „Einübung“ bezogenes Jesusbuch „*Der Helfer*“, München 1973, 153–166.

¹⁰ Auch dazu die ausführlichere Behandlung dieser Thematik in meinem Jesusbuch, 186 ff.

Kierkegaard-Wort auf der Linie jener Zentralaussagen liegt, durch die insbesondere der johanneische Jesus sein Geheimnis entbirgt. Nach Art eines vorweggenommenen Resümées nennt ihn der Prolog des vierten Evangeliums „das Wort“, wobei im Sinn moderner Medientheorie mitgesagt wird, daß dieses Wort als solches auch schon sein eigener Inhalt, die von ihm auszurichtende Botschaft ist. Mit diesem Wort, das Jesus in seinem Reden und Schweigen, Handeln und Leiden, jenseits aller artikulierten Äußerungen spricht, ist alles gesagt. Ebenso ist mit der Hilfe, die er, vor jeder konkreten Aktivität, allein schon durch sein Dasein gewährt, bereits alles getan. Das wird durch die „Erläuterung“, die das Kierkegaard-Wort durch den Eingang des Johannes-Prologs erfährt, unmittelbar deutlich. Und ebenso wird es auch durch die übrigen Hoheitsaussagen des vierten Evangeliums beleuchtet. Darin nennt sich Jesus, um nur zwei von ihnen herauszugreifen, die „Tür“ (10, 9), die den Schafen offensteht. Gleichzeitig aber bringt er zum Ausdruck, daß auch er selbst durch diese Tür eintritt, so daß das Bild von der Tür mit dem seinen bis zur Ununterscheidbarkeit verschmilzt. Ebenso nennt er sich den „Weg“ (14, 6), ohne den niemand zum Vater kommt. Doch ist auch dabei mitgesagt, daß er selbst auf diesem Weg zum Vater und von diesem wiederum zu den Seinen geht, so daß auch hier die ‚Sache‘, als welche er bezeichnet wird, ununterscheidbar in seiner Person aufgeht. In dieser Verschmelzung liegt, um es mit einer Anspielung auf Kant zu sagen, ein wahrer Abgrund der Vernunft. Denn vernünftiges Denken lebt nun einmal davon, daß zwischen Ursache und Wirkung, Geber und Gabe, klar unterschieden wird. Hier aber erfolgt ein wahrer Zusammensturz der Begriffe, ein Abbruch der fundamentalen Unterscheidungen, so daß alle gewonnenen Klärungen in tiefe Finsternis zu versinken drohen. Dann aber ergeht es einem jeden, der sich davon nicht beirren läßt, tatsächlich wie den Emmaus-Jüngern, die sich am Ende der ihnen zuteilgewordenen Belehrung gestehen: „Brannte uns nicht das Herz, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erklärte?“ (Lk 24, 32). Anstelle der äußeren Klärungen war ihnen ein inneres Licht aufgegangen, in dem sie das erblickten, was sie vorher vergeblich gesucht hatten.

Indessen ist ihr Wort vom brennenden Herzen unmittelbar noch als auf die erfahrene Belehrung auf ihren inneren Zustand bezogen, in welchem die Begegnung mit Jesus einen grundlegenden Wandel herbeiführt. Von Trauer beschwert hatten die Emmaus-Jünger ihren Weg angetreten; von dem in ihnen entfachten Herzensbrand gedrängt, gehen sie ihn zurück. Das wirft nun nochmals, und ausdrücklicher als bisher, die Frage nach dem „Vorverständnis“ des Schlüsselworts und der mit ihm gemeinten Sache auf. Diese „Sache“ schien in ihrer Einheit mit der Person Jesu jede Erwartung zu sprengen, jede Bahn einer noch so großen Bereitschaft zu durchkreuzen.

Keiner, so schien es, war in irgendeiner Weise auf die Hilfe „gefaßt“, die der Helfer selber war. Nur in Form einer radikalen Überforderung konnte sie erfahren, nur als totale Überwältigung aufgenommen werden. Doch die Entdeckung dieser Hilfe gerade am Ende der Neuzeit gibt Anlaß, dieser Frage genauer nachzugehen. Denn wie alle großen Entdeckungen steht vermutlich auch diese in einem zumindest unterschwelligem Zusammenhang mit einem Bedürfnis, selbst wenn dieses erst nachträglich ins allgemeine Bewußtsein gelangt. Um ihm auf die Spur zu kommen, braucht man nur die Emmaus-Szene hineinspiegeln in die heutigen Verhältnisse und die mit ihnen aufgeworfenen Probleme. Dann sind die beiden Wanderer nicht nur vom Kummer über das ihnen unfassliche Todesschicksal Jesu beschwert, sondern ebenso auch von der Last des ihnen problematisch gewordenen eigenen Daseins. Auf ihrem Weg sind sie so, modern ausgedrückt, bei der Suche nach dem Sinn ihres Lebens. Was dem heutigen Menschen diese Suche auferlegt, ist aber nicht etwa ein neu erwachender Wahrheitstrieb, sondern seine wachsende Unfähigkeit, mit der Last der eigenen Existenz fertig zu werden. Weder weiß er, wo es mit ihm hinauswill, noch, wohin er gehört und wozu er da ist. So wird ihm das eigene Dasein zunehmend zu einer unerträglichen Hypothek, zu einer Last, die er abzuwerfen bereit ist, wenn sie ihm nicht abgenommen oder doch wenigstens entscheidend erleichtert wird. Seine spezifische Not ist demgemäß nicht mehr so sehr der durch die Sünde heraufbeschworene Bruch mit Gott, als vielmehr das Zerwürfnis mit sich selbst. Als deutliches, unübersehbares Symptom dessen hat der breiträumige Schwund des Sündenbewußtseins zu gelten, das mehr und mehr von Erfahrungen der Identitätskrise verdrängt wird. Aber hat der christliche Glaube und hat zumal die Wiederentdeckung Jesu darauf eine Antwort?

„Bedrückt und Bedrängt“

Bei der Durchmusterung der vom Evangelium aufgezeigten menschlichen Notstände fällt auf, daß sich ihr Spektrum viel breiter spannt, als dies von der theologischen Interpretation und pastoralen Praxis her zu erwarten wäre. Zwar weist Jesus mit allem Ernst auf die Sünde und ihre verheerenden Folgen hin; doch kennt er nicht weniger auch die Not der Ziel- und Führerlosen, die abgehetzt und müde sind „wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (Mt 9, 36). Und er nimmt sich das Elend der Geächteten und Deklassierten so sehr zu Herzen, daß er, ungeachtet der für ihn tödlichen Folgen, die Tischgemeinschaft mit ihnen eingeht. In seinem Rückblick auf die messianische Wirksamkeit Jesu hat der Mattäus-Evangelist, gestützt auf alttestamentliche Aussagen, dafür ein ebenso treffendes wie bewegendes Bild gefunden: „Das geknickte Rohr zerbricht er nicht, den glimmenden

Docht löscht er nicht“ (12, 20). Und die im Stil alttestamentlicher Weisheitsworte gehaltene ‚Große Einladung‘ läßt Jesus sagen: „Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten, ich will euch Ruhe geben!“ (11, 28). Das sind nicht einfach mehr diejenigen, die durch sittliches Fehlverhalten aus der gottgewollten Ordnung der Dinge herausfielen und nun, wie das verlorene Schaf, in die sichere Hürde zurückgebracht werden müssen. Nach der sehr präzisen Auskunft dieser Bilder sind es vielmehr Menschen, die ungeachtet aller sittlichen Krisen an einem noch ganz anderen Notstand laborieren, der mit ihrer Unfähigkeit zur Bewältigung der eigenen Lebenslast zusammenhängt. Sie fühlen sich vom Schicksal geschlagen, von der Gesellschaft ausgestoßen, kurz, von der eigenen Lebensaufgabe überfordert. Und diese Not beschwert sie so sehr, daß die innere Widerstandskraft zu erlahmen, die Konsistenz ihres Selbstseins zu zerbrechen droht. Lange, bevor das Stichwort von der ‚Identitätskrise‘ fiel, umreißt das Evangelium hier den damit angesprochenen Tatbestand. Zweifellos geschähe das nicht, wenn das von ihm angebotene Heil nicht gerade auch darauf abgestimmt wäre. Und umgekehrt schafft die mit Bildern eines unsteten, abgehetzten, überlasteten und gebrochenen Lebens beschworene Not eine eigene, sonst nicht zu erreichende Affinität zu dem in Christus erschienenen Heil. Im Blick auf den hermeneutischen Hintersinn der Emmaus-Szene könnte man auch sagen, sie bilde eine Verständigungsbasis, auf der dieses Heil erst wirklich begriffen und angenommen werden kann. Aber gilt das auch für jene Gestalt des Heils, die in der Identität von Geber und Gabe, Helfer und Hilfe zum Vorschein kommt?

Antwort auf diese Frage gibt nicht eine Analyse der in der Identitätskrise zum Ausdruck kommenden Hilfsbedürftigkeit, sondern, so merkwürdig es klingt, die Hilfe selbst, so wie sie aus der „Großen Einladung“ Jesu spricht. In ihr ist den Überforderten und Bedrängten aller Zeiten die „Ruhe“ verheißen, sie aber gewiß nicht nur im Sinn eines Zustands der Entlastung und Entspannung, sondern weit eher als die Ruhe der Sammlung, Erneuerung und Konzentration. Noch deutlicher kommt das in dem anschließenden Bildgedanken zur Sprache, der von dem „sanften Joch“ und der „leichten Bürde“ Jesu redet. Was die darin verheißene „Erleichterung“ bedingt, ist gewiß nicht eine Herabsetzung der Forderungen im Vergleich zu den sonst erhobenen. „Sanft“ ist das Joch und „leicht“ die Bürde, weil Jesus, zusammen mit dem Träger, sich selbst unter die von ihm auferlegte Last stellt. Wenn sich die Hilfe aber so zu verstehen gibt, muß sie einem jeden, der sich aus inneren oder äußeren Gründen zur Kategorie der Bedrückten und Bedrängten rechnet, einleuchten. Und das, was ihm zum Verständnis verhilft, ist dann nicht etwa eine gemeinsame Erkenntnis- oder Erfahrungsbasis, sondern der mit seinem Selbstzerwürfnis

verbundene Schmerz. Denn Leiden betäubt nicht nur; es macht im gegebenen Fall auch sensibel und hellichtig. Und wenn je einmal, tritt dieser Fall beim Vernehmen der „Großen Einladung“ ein. Mochte die in ihr zugesprochene Hilfe noch so oft als unerträgliche Überforderung empfunden worden sein, so bringt es doch die heutige Daseinsnot mit sich, daß sie immer mehr als das erkannt wird, was sie ist: die sich dem niedergebrochenen, mit sich und seiner Welt überworfenen Menschen allzeit entgegenstreckende Retterhand Jesu. Es kommt nur darauf an, daß sie ergriffen und festgehalten wird. Wie aber wirkt sich das konkret im christlichen Lebensvollzug aus? Oder einfacher gefragt: wie kann man mit und aus der Hilfe Jesu leben?

Der Wegbereiter

Heutige Spiritualität kann es sich nicht mehr leisten, in religiöser Empfindsamkeit aufzugehen, so wenig wie der Glaube auf die Dauer ohne spirituelle Impulse und Erfahrungsgehalte auskommen kann. Eine Spiritualität, die nicht als Rückzugposition gelten, sondern dem Menschen wirklich zu Hilfe kommen soll, muß sich daher bis in jene intellektuelle Spitze hinein durchhalten, die mit dem Glauben gegeben ist. Wenn das aber zutrifft, gilt es zunächst einmal zuzusehen, wie die mit dem Helfer identische Hilfe dem Glauben zugutekommt. Daß sie sich schon von sich aus darauf richtet, ergibt sich aus dem einfachen Tatbestand, daß sie als Hilfeleistung zugleich „beredt“ ist. Ihre Zuwendung erfolgt, wenn auch nicht ausschließlich, so doch entscheidend im Wort Jesu. Was der Zusatz zur Perikope vom Seewandel in das Bild vom versinkenden und durch die Hand Jesu geretteten Petrus faßt, wurde nicht nur den Kranken fühlbar, denen Jesus seine Hand auflegte, sondern ebenso auch jenen, die sein aufrüttelnder, verwandelnder, tröstender Zuspruch erreichte. Und am meisten „lebt“ seine Hilfe in dem Wort, das er ist, und das deshalb schon als Wort die von ihm auszurichtende Botschaft bildet. Die sich darin anbietende Retterhand ergreifen, heißt glauben. Doch was gewinnt der Glaube, wenn das bewußt geschieht?

Im Sinn des Hebräerworts, das Jesus den „Wegbereiter und Vollender des Glaubens“ nennt (12, 2), muß darauf in zwei Anläufen geantwortet werden. Der erste setzt damit ein, daß er den Ausdruck „Wegbereiter“ wörtlich nimmt. Danach hat sich die christliche Glaubensmöglichkeit ganz und ausschließlich der Initiative und schöpferischen Leistung Jesu zu verdanken. Ohne daß andere Glaubensformen dadurch abgewertet werden, muß für die christliche doch gelten, daß es sie nicht gäbe, wenn nicht Jesus den mit ihr bezeichneten Weg gebahnt und besritten hätte. Er geht den Glaubenden auf diesem Weg voran; und er ist, genauer gesehen, dieser

Weg. Glauben heißt dann, in die Sehweise Jesu eintreten, sich von dem Licht seiner Gotteserkenntnis umhüllen lassen, mit ihm zusammen den Vater erblicken. Damit stellen sich die alten Fragen der Glaubensanalyse, also die Frage nach dem Glaubensprinzip, der Glaubensgewißheit und dem Glaubensvollzug, neu. Prinzip des Glaubens bleibt zwar die göttliche Autorität, doch so, wie sie von Jesus erfahren, erlitten und anerkannt wurde, und das heißt, nicht mehr als Inbegriff der absoluten Übermacht, sondern als Grund eines sonst auf keine Weise zugänglichen Lichts, dessen strahlende Mitte der in dieses Licht hineinführende Jesus selber ist. Es gehört zur Grunderfahrung dieses „geschenkten“ Lichts, daß es Gewißheit vermittelt. Was sich in seiner Helle zeigt, steht unzweifelhaft fest. Dies aber nicht so, wie ein Axiom oder ein mathematischer Satz feststeht, also nicht aufgrund unmittelbar eingesehener Sinnhaftigkeit. Die Gewißheit, die das Glaubenslicht vermittelt, ist vielmehr dialogischer Art. Es ist die Erfahrung des zu uns durch und in Jesus redenden Gottes, die uns seiner unzweifelhaft gewiß werden läßt. Damit kommt auch schon die Vollzugsstruktur des Glaubens auf neue Weise zum Vorschein. Was sich für die alte Glaubensanalyse als der Gehorsamsakt des sich Gott und seiner Selbstbekundung unterwerfenden Menschen darstellt, das wird jetzt als ein auf die göttliche Selbstmitteilung bezogener Verstehensakt einsichtig. Glauben heißt: Gott verstehen. Deshalb ergeht es dem Glaubenden wie demjenigen, der in einem lebendigen, mit letztem Ernst ausgetragenen Dialog begriffen ist. Selbst wenn ihm der Inhalt des Gesprächs noch zweifelhaft ist; unzweifelhaft gewiß ist ihm das Faktum des Gesprächs, die Existenz des zu ihm Redenden und die seiner selbst. Im Fall des Dialogs, den der Glaubende mit Gott aufnimmt, sind auch die geglaubten Inhalte auf zweifelsfreie Weise gewiß. So hat es Paulus in seinem Damaskuserlebnis erfahren, das er selbst als die ihn befreiende und zu einer neuen Lebensbestimmung führende Selbstmitteilung Gottes an ihn interpretiert: „da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren“ (Gal 1, 15). Und so muß es einem jeden ergangen sein, der in den Bannkreis Jesu geriet und sich dadurch gleicherweise in sein Gottesbewußtsein einbezogen wie durch Gott angesprochen wußte. Sonst hätte es im literarischen Niederschlag dieser Erfahrung, den neutestamentlichen Schriften, nicht dazu kommen können, daß sich in ihnen, anders als in den Spätschriften des Alten Testaments, die Gottesfrage gar nicht erst stellt, geschweige denn, daß sich in ihnen Zweifel an der Existenz und Güte Gottes regen¹¹.

Doch all dies bliebe in der Wahrnehmung von Strukturen stecken, wenn die Gestalt des Wegbereiters aus dem Auge verloren würde, der als der

¹¹ Dazu die wichtige Beobachtung Karl Rahners in seinem Beitrag „*Theos im Neuen Testament*“, in: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 108–112.

Botschafter des schweigenden Gottes diesem Schweigen ein Ende setzt und dadurch den Glaubensdialog ermöglicht. Denn er verschwindet nicht aus diesem Dialog, nachdem er ihn in Gang setzte. Er ist der Glaubensweg zu Gott, indem er ihn mitgeht. Jeder Schritt auf ihm geschieht auf sein Geheiß, an seiner Hand, in seiner Kraft. Aber der Hebräerbrief nennt ihn im gleichen Atemzug den „Vollender“ des Glaubens, wie er ihn als dessen Wegbereiter deutlich macht. Und auch Paulus sagt von seinem Initiationserlebnis, daß der göttliche Selbsterweis, der ihm zuteil wurde, in einer Offenbarung des Sohnes bestanden habe. Das aber besagt: Als Initiator ist Jesus zugleich der zentrale Inhalt, der „dogmatische“ Gegenstand des Glaubens. In christologischer Abwandlung einer auf Irenäus zurückgehenden Formel könnte man demgemäß sagen, Glauben sei ein „Credere Christo Christum“, und man hätte damit auch nochmals die zyklische Verstandsstruktur des Glaubens unterstrichen. Wenn Jesus aber in dieser Doppelfunktion dem Glaubenden gegenwärtig ist, wenn er sich ihm also in beidem hilfreich zuwendet, heißt das zugleich, daß es bei dieser Zweiheit nicht bleiben darf. Denn der Wegbereiter ist kein anderer als der Vollender, der Initiator der christlichen Glaubensmöglichkeit zugleich ihr Inhalt. So entspricht es nicht nur der Identität Jesu, die eine Festschreibung der beiden Rollen verbietet, sondern ebenso auch der Erwartung des Glaubenden, der insbesondere dann, wenn er von der Identitätskrise betroffen ist, vom Glauben die Überwindung seines Selbsterwünnisses erhofft. Wie aber läßt sich das eine mit dem andern vereinbaren?

Die Antwort gibt dasselbe Prinzip, aus dem sich das umrissene *Glaubensverständnis* herleitete: die Einheit von Helfer und Hilfe¹². Als „Helfer“ stößt Jesus die Dimension des Glaubens auf; als „Hilfe“ erfüllt er sie mit Sinn und Inhalt. Wäre er nur der Initiator, so bliebe der Glaube formal und leer; wäre er lediglich sein Inhalt, so könnte er zu einer religiösen Ideologie erstarren. Weil er aber unabdingbar beides und beides in der Einheit seiner selbst ist, muß die anfängliche Zweiheit zusammengeschaut und schließlich in das eine Grundverhältnis zu ihm aufgehoben werden. Am leichtesten gelingt das für die Perspektive der „Zuwendung“, in der es um die Identität des Gebers mit seiner Gabe geht. Wenn sich Jesus nicht in die Reihe der übrigen Wohltäter der Menschheit stellen, sondern dieser das geben wollte, was keiner jemals vor und außer ihm zu geben vermochte, blieb ihm als seine Gabe an die heilsbedürftige Menschheit nur – er selbst. So gesehen ist der Glaube, zu dem er verhilft, nichts neben und außer ihm, sondern, wie schon die älteste Tradition wußte, die grundlegende Form seiner Selbstgewährung, ein Akt des Menschen zwar, aber von ihm er-

¹² Näheres in meinem fundamentaltheologischen Grundriß „Glaubensverständnis“, Freiburg/Br. 1975.

möglichst, getragen, erfüllt. „Es wird sich eurer nicht schämen der vollkommene Glaube, Jesus Christus“, sagt in diesem Sinn der Ignatius-Brief an die Smyrner (10, 2)¹³. So kann dieses altchristliche Wort sprechen, weil Jesus mit der Ermöglichung des Glaubens nichts gibt, was von ihm wie etwas „Gegenständliches“ abgelöst werden könnte. Er teilt darin vielmehr etwas von seinem ureigenen Gottesverhältnis mit. So sehr es dann aber für den Glaubenden darauf ankommt, sich diese Gabe zu eigen zu machen, bliebe sie ihm doch wie je nur ein Faktum fremd, wenn er in ihr nicht die Selbstgewährung Jesu erblicken und daraus ihr Verständnis ableiten würde. Alles spricht dafür, daß die vielfach beklagte „Glaubensnot“ der Christen damit zusammenhängt, daß dieser Rückzug nicht versucht und der Glaube auch demgemäß nicht als eine Form der Selbstvergegenwärtigung Jesu verstanden wird.

Mit dem Attribut „vollkommen“ führt die Ignatius-Stelle aber auch schon auf die gegenläufige Perspektive hin, die vom zentralen Glaubensinhalt, also von Jesus als dem „Vollender“ des Glaubens, ausgeht. Ging es zunächst darum, die Einheit des Gebers mit seiner Gabe zu erfassen, so jetzt um die Identität der Gabe mit dem Geber. Soviel an einer klaren Umschreibung des Glaubensinhalts gelegen ist, so besteht doch nach Ausweis der Glaubensgeschichte die andauernde Gefahr einer Verwechslung von Inhalt und Gegenständlichkeit. Wer der Ansicht ist, in seinem Glauben über eine Summe vorzeigbarer Inhalte zu verfügen, die jederzeit abgerufen und zur Positionsverteidigung ins Feld geführt werden können, steht im Begriff, seinen Glauben auf die Eindimensionalität einer Ideologie niederzuschlagen. Ihm muß klar gemacht werden, daß Glaubensinhalte niemals im gegenständlichen Sinn des Wortes „gegeben“ sind, sondern immer nur wie eine Gegebenheit, die unmittelbar aus der Präsenz des Gebers erwächst. Würde dieser Zusammenhang zerschnitten, so gewänne man zwar ein Maximum an Präzision, dies jedoch um den Preis dessen, was den Glauben von einer Doktrin unterscheidet¹⁴. Deshalb muß der Vollender in

¹³ Bei der Wendung „der vollkommene Glaube“ (*hê teleía pístis*) handelt es sich zwar um die *lectio difficilior*, durch welche die Lesart „vollkommene Treue“ nicht ausgeschlossen wird; doch ist ihr wie in vergleichbaren Fällen der Vorzug zu geben: Die Apostolischen Väter (Ausgabe Fischer, München 1956) 213, Anm. 57; dazu auch Hörmann, *Leben in Christus*, 30 f.

¹⁴ Daß zum Glauben integrierend ein kognitiver, aus der offenbarenden Selbstzusage Gottes empfangener „Inhalt“ gehört, wurde mit seiner Explikation als Akt eines auf Gott bezogenen Verstehens in aller Deutlichkeit gesagt. Hier geht es nun umgekehrt um die Ausarbeitung des (von der traditionellen Glaubensanalyse vielfach vernachlässigten) spirituellen Grundzugs, der den Glauben erst als einen Akt der menschlichen Gesamtperson und, Hand in Hand damit, als ein integrales Element der christlichen Spiritualität erweist. Von dem Gesichtspunkt der „Glaubensmystik“ handelte bereits meine Schrift „Glaubensverständnis“ (a.a.O., 83–106).

der Einheit mit dem Wegbereiter gesehen werden, weil das Ziel nie erreicht würde, wenn es den Weg nicht gäbe.

Der Jochgeführte

Der Glaube ist die kognitive Spitze der Spiritualität, die Spiritualität die „Lebentiefe“ des Glaubens. In diese Tiefe hinein muß weitergefragt werden, wenn das spirituelle Ertragnis der „Christologie von innen“ im vollen Umfang deutlich werden soll. Ausgemessen wird diese Tiefe, die sich zunächst als Vakuum darstellt, durch die menschliche Existenznot, sofern sie als die stumme Anrufung der Hilfe Jesu zu verstehen ist. So vielgesichtig diese Not auch ist, gibt es in ihr doch eine sich einheitlich durchhaltende Komponente; und diese besteht in dem Mißverhältnis von Daseinslast und menschlicher Tragekraft. Wie sich von selbst versteht, schafft dieses Gefühl, es nicht mehr „mit sich selbst aushalten“ zu können, ein Maximum an Sensibilität. Das bringt es mit sich, daß eine Hilfe, die sich für die Behebung dieses Notstands anbietet, nur in dem Maß glaubhaft ist, wie sie unmittelbar erfahren werden kann. Umgekehrt besagt das, daß das Verlangen des heutigen Menschen nach religiöser Empirie nicht mit einem übersteigerten Anspruch, sondern mit der Tatsache zusammenhängt, daß er zuinnerst an jenem Selbstzerwürfnis leidet, das sich als seine „Unfähigkeit zu sich selbst“ beschreiben läßt. Die Aktualität der in der Einheit mit dem Helfer bestehenden Hilfe zeigt sich darum nicht zuletzt darin, daß sie nicht nur faktisch, sondern prinzipiell erfahrbar ist. Mit ihr ergeht es so, wie es der ontologische Gottesbeweis von der Idee des unüberdenklich Größten behauptet: man kann sie nicht zulänglich denken, ohne nicht zugleich von ihrer Wirklichkeit ergriffen zu sein¹⁵. Es kommt nur darauf an, kategorial auszulegen, was sie in „transzendentaler“ Fülle ist. Denn es verhält sich mit ihr wie mit dem Licht, dessen koloristischer Reichtum so lange verborgen bleibt, als es nicht ins Spektrum der einzelnen Farben aufgefächert wird.

Am Anfang – und Ende – dieser Auslegung kann nur die mystische Lebensgemeinschaft stehen, die Jesus mit einem jeden eingeht, der seine Helferhand ergreift. Denn die „Ruhe“, die er den Bedrückten und Bedrängten zusichert, ist ebenso wie der von ihm gewährte Friede erfüllt von

¹⁵ Damit ist hinreichend unterstrichen, daß hier keinesfalls der Wiedererweckung einer (pietistisch gestimmten) Erlebnisfrömmigkeit das Wort geredet wird. Wohl aber geht es um jene Unmittelbarkeit zu Jesus, die sich aus dem (mit der Fühlung seiner Gegenwart einsetzenden) Zusammenbruch der primären Vermittlungsstrukturen (im Unterschied zu den „sekundären“, die zur Ausformung des Glaubensinhalts führen) ergibt. Näheres dazu in meinem Beitrag „Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen“, in: *Wer ist Jesus Christus?* hrsg. von Joseph Sauer, Freiburg/Br. 1977, 165–200 (bes. 197 ff).

seiner personalen Präsenz. Darin unterscheidet sich die von ihm gewährte Befriedung von dem Äquivalent, das (nach Joh 14, 27) die „Welt“ geben kann. Insofern ist die mit diesem Frieden identische Ruhe unmittelbarer Ausdruck der Stabilisierung, die derjenige erlangt, dem Jesus die Daseinslast „erleichtert“, indem er sie sich selbst mit aufbürdet. Nur ein langer Lernprozeß, der in Akten einer „christologischen Meditation“ durchlaufen sein will, kann zeigen, was das an konkreten Erfahrungswerten in sich beschließt. Für seine Beschreibung darf der Hinweis genügen, daß sich dieses „Lernen“ im Stil eines Genesungsprozesses vollzieht, der aus Erfahrungen radikaler Überforderung und Ohnmacht allmählich zu neuem Lebensmut führt, wie ihn nur derjenige vermitteln kann, der von dem als Unerträglichkeit empfundenen Dasein entlastet, indem er es dadurch, daß er es mitträgt, mit neuem Sinn erfüllt. Leben heißt dann, um es auf die knappste Formel des Philipperbriefs zu bringen, „Christus“ (1, 21), verstanden als die „Existenzverschmelzung“ mit ihm.

Noch in einer anderen Hinsicht verhilft der Philipperbrief zu einem deutlicheren Verständnis der damit erfahrenen Stabilisierung und Befriedung. Bei seinem Zuspruch an die Gemeinde sagt er von dem ihr erflehten Frieden Gottes, daß er die „Herzen und Gedanken“ in Christus Jesus bewahre (4, 7). Mit „bewahren“ fällt ein Stichwort, das für die Rezeption – und Aneignung – der Hilfe Jesu nicht weniger wichtig ist als der Hinweis auf ihre stabilisierende Wirkung. Denn von der Vorstellung des Bewahrtseins führt schon ein Schritt zu dem johanneischen Bildgedanken von dem durch Jesus zwar nicht geschaffenen, wohl aber „eröffneten“ Vaterhaus mit den „vielen Wohnungen“, der sich komplementär zu dem der „Einwohnung“ Jesu in dem ihm Zugehörigen verhält. Bringt man dieses Bild von der zur bergenden Wohnung geweiteten Liebe Jesu in einen Zusammenhang mit der biblischen Anthropologie, die im Unterschied zur philosophischen nicht „Was ist der Mensch?“, sondern „Wo bist du?“ fragt (Gen 3, 9), so wird deutlich, daß der Bildgedanke auf die menschliche Sinnfrage antwortet. Denn der gerade vom heutigen Menschen gesuchte Sinn zielt nicht, wie vielfach angenommen wird, auf eine deutende Formel, sondern auf ein umhegendes Worin; der nach dem Sinn seines Daseins Fragende will wissen, wo es mit ihm „hinauswill“. Indem sich Jesus mit dem Wort von der durch ihn „eingerräumten“ Wohnung zur leibhaftigen Beantwortung der Sinnfrage erklärt, wird seine Hilfe auf eine neue, die durch sie gewonnene Befestigung ergänzende Weise erfahrbar. Was er für die Bedrückten und Bedrängten sein will, ist „Ruhe“ auch im bergenden und umhlegenden Sinn des Ausdrucks. Volle Ruhe hat ein Mensch erst dann, wenn es für ihn kein störendes oder gar bedrohendes „Außerhalb“ mehr gibt. Davor ist er jedoch erst dann gesichert, wenn er sich definitiv

dort befindet, wohin er gehört, und wenn sich diese Zugehörigkeit mit dem Bewußtsein eines endgültigen, unüberholbaren Aufgehobenseins verbindet. Gerade dazu ist er durch den Heilandsruf Jesu eingeladen.

Das Bild von der bergenden Wohnung verhält sich, wie bereits angedeutet, komplementär zu dem von der Einwohnung Jesu in den Seinen, von dem abschließend die Rede sein muß. Wenn eine angebotene Hilfe voll zum Zug kommen soll, muß sie angenommen werden. Wenn diese Hilfe aber identisch mit dem Helfer ist, kann nur das Personzentrum des Empfängers das „Organ“ dieser Annahme sein. Was das besagt, sagt in fast formelhafter Präzision der Kernsatz der paulinischen Christumystik: „Ich lebe; doch nicht mehr (als) ich, Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Das kann nur heißen, daß sich für Paulus das, was sich mit seinem Ich an Selbstbesitz verband, auf Jesus ausdehnte, so daß er, ohne aufzuhören ein Besitzender zu sein, sich gleichzeitig von ihm in Besitz genommen oder, wie es der Philipperbrief ausdrückt, „ergriffen“ wußte (3, 12). Wo er zuvor mit seinem stolzen, angefochtenen, sehnsüchtigen Ich alleingelassen war, ist für ihn fortan derjenige da, von dem er sich geliebt und angenommen weiß und der ihm dadurch zu einer neuen, nicht mehr „gesetzten“, sondern „geschenkten“ Identität verhilft. Mit dessen hingegebenem Ich schwingt sein sehnsüchtig-suchendes zusammen, ohne daß das eine im andern aufginge. Ein dialogisches Ich baut sich auf, in dem sich Wort und Antwort zu echter Einsinnigkeit verbinden. Nur in spärlichen Hinweisen gibt Paulus zu verstehen, was ihm diese Antwort bedeutet: Kraft, aus der er lebt; Trost, der ihn ermutigt; Liebe, die ihn drängt; Freude, die ihn trägt; Friede, der ihn umhegt. Doch zieht er mit diesen Hinweisen bewußt nur den Rahmen, der von denjenigen ausgefüllt werden soll, die er sich zu seinen „Nachahmern“ wünscht. Der Versuch, dieser Aufgabe nachzukommen, ist gleichbedeutend mit der Einübung in eine Spiritualität, die sich auf die „Christologie von innen“ begründet. Sie bedarf keiner ausgearbeiteten Techniken; denn ihre Methode ist einfach die des in der Gemeinschaft mit Jesus aufgenommenen Lebensvollzugs. Der Anwesenheit des Helfers in seiner Hilfe entspricht auf seiten des Empfängers der Wille, sich davon bis in seine Ichmitte hinein prägen, bestimmen und tragen zu lassen. Jede personale Lebensregung wird dafür zum Gefäß, zum Organ der Annahme und Verwirklichung. In drastischer Vereinfachung könnte man auch sagen: jeder Atemzug wird zum Gebet. Das aber gerade nicht aufgrund einer festgelegten Technik, sondern aus der Notwendigkeit eines Lebens, das sich von Jesus „gelebt“ und gerade dadurch zur vollen Identität mit sich selbst gebracht weiß.