

Passionstheologie heute — im Licht der mittelalterlichen Tradition¹

Walter Baier, Augsburg

Für die meisten Theologen ist das Mittelalter auf weite Strecken nur wegen der Scholastik des hohen und frühen Mittelalters interessant und wert, studiert zu werden. Das Spätmittelalter gilt als die Zeit des Verfalls. Die Ausstellungen zum Jubiläum Kaiser Karls IV. in Nürnberg und zur Kunst der Parlerfamilie in Köln haben uns aber eine Metropole des vierzehnten Jahrhunderts vor Augen geführt, an der die reiche Kultur der letzten mittelalterlichen Jahrhunderte sichtbar wurde: Prag mit seinem blühenden geistigen und geistlichen Leben². Aus südwesteuropäischen Zentren, Wien oder Heidelberg, zog Prag Gelehrte und Ideen an und strahlte Ansätze zum Neuen auf weite Gebiete aus. Bei meiner Arbeit über das „Leben Jesu“ des Kartäusers Ludolf von Sachsen (1300–1378)³ stieß ich im Westen Deutschlands auf die religiösen Bewegungen um Straßburg und Köln. Ihre Vertreter hatten die Kraft, aus genuiner christlicher Spiritualität Werke zu schaffen, die über Jahrhunderte als Volksbücher gelesen wurden und den Suchenden Antworten auf ihre Lebensfragen gaben. Der Einfluß dieser Bewegungen auf Ignatius von Loyola und seine Exerzitien ist noch stärker, als man bisher glaubte.

Es zeugt von der Geschichtsmächtigkeit dieses Jahrhunderts, daß seine Themen – mit ihren Fragen und Antworten – in moderner Sprache und mit heutigen theologischen Akzenten am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts wieder auftauchen.

¹ In anderer Fassung wurde dieser Beitrag auf der Jahrestagung des Sudetendeutschen Priesterwerkes in Königstein, am 24. 7. 1979, vorgetragen.

² Vgl. die ausführliche Literatur in: Fr. Seibt (Hrsg.), *Kaiser Karl IV., Staatsmann und Mäzen. Aus Anlaß der Ausstellung Nürnberg-Köln 1979/79*, München² 1978, hier bes. 301 ff.

³ W. Baier, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der ‚Vita Christi‘ des Ludolf von Sachsen – Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie*, Salzburg 1977 (= Analecta Cartusiana 44/1–3). Hier finden sich Belegstellen und Literatur zu den folgenden Ausführungen. Es werden daher unten nur zur Ergänzung andere Werke angeführt. Zu einem weiteren patristischen Zeugen dieser Frömmigkeit vgl. die Rez. v. A. Grillmeier: *Theologie und Philosophie* 54 (1979) 263–267. Vgl. GuL 52 (1979) 75 f.

Zum kirchlichen Leben im vierzehnten Jahrhundert

Verfall und Sehnsucht nach Erneuerung

Das kirchliche Leben im vierzehnten Jahrhundert litt unter mancherlei Verfallserscheinungen. Die theologische Wissenschaft und die scholastische Philosophie verloren sich in gedankliche Spitzfindigkeiten, die nicht mehr aus dem Suchen nach der Wirklichkeit und der Wahrheit stammten. Sie hatten den Bezug zum Leben, den Bezug zu den brennenden Fragen und Nöten des Volkes verloren.

Zugleich aber war in breiten Schichten des Volkes ein religiöses Bedürfnis erwacht; man suchte drängend nach den Wahrheiten Christi. Das Bürgertum war bildungsmäßig und gesellschaftlich erstarkt; Wissenschaft und geistige Beschäftigung waren nicht mehr nur auf die Universitäten und die Klöster beschränkt. Auch Laien bemühten sich um religiöse Herzensbildung, wie manche Autoren sich ausdrückten. Der Straßburger Rulman Merswin (1307–82) kann mit seiner zwiespältigen Spiritualität der „Gottesfreundschaft“⁴ als ein Beispiel für die Sehnsucht nach Frömmigkeit gelten. Die Predigten der großen deutschen Mystiker richteten sich in nicht unbeträchtlichem Maße an diese Laienkreise.

Leben entzündet sich am Leben, das offenbar dem einseitigen Intellektualismus mancher Zeiten fehlt. Unsere Zeit mit ihren vielfältigen religiösen Bewegungen kann bestätigen, daß eine wie auch immer geartete Spiritualität aus der Erfahrung und dem Leben erwächst.

Das breite Kirchenvolk von damals verlangte nach wirklicher geistlicher Nahrung. Es war arg erschüttert. Kriege, der „schwarze Tod“, die Pest, und – damit verbunden – Hungersnöte überzogen Europa und dezimierten die Bevölkerung. Manche Klöster und ganze Landschaftstriche waren wie ausgestorben. Der Papst in seiner Avignoneser Gefangenschaft förderte durch seine prunkvolle fürstliche Hofhaltung den Verfall seines eigenen Ansehens. Er war blind für die eigentlichen Anliegen der Zeit und beraubte sich so des Führungsanspruchs, den das Volk von ihm ersehnte. Der unselige Streit zwischen Imperium und Sacerdotium, zwischen Kaiser und Papst, zwischen weltlicher Herrschaft und kirchlicher Macht schwächte beide und brachte viele Fromme nicht nur durch Exkommunikation und Interdikte (Verbot des Gottesdienstes) in religiöse Not und seelische Konflikte. Verunsicherung und Angst, Suche nach Heilsgewißheit, nach Halt, oft gepaart mit überspannter Religiosität, waren die Folgen.

⁴ Er lebte von 1307–1382; war Patrizier und Kaufmann. Die sechs ihm zugeschriebenen Schriften sind samt und sonders kompiliert und stellen eine seltsame Mischung von Legende und existentiellem Aufruf zur Innerlichkeit dar.

Aber innerhalb der Kirche wuchs der Drang nach religiöser Verinnerlichung und persönlicher Religiosität. Der Augustinerchorherr Konrad von Waldhausen (1326–1369) konnte Kaiser Karl IV. öffentlich einen Antichristen nennen, weil er zur Verweltlichung der Kirche beitrage. Und der Kaiser mußte es hinnehmen.

Hand in Hand mit diesem Streben nach Innerlichkeit und persönlicher Gotteserfahrung – genährt allerdings vom Subjektivismus der Philosophie und Theologie – gingen sektiererische Bestrebungen außerhalb, aber auch innerhalb der Kirche. Eine exzentrische Frömmigkeit wuchs in vielen Kreisen; Kirche und Sakamente, die oft veräußerlicht und sogar im Handel für Geld gespendet wurden, kamen immer mehr in Mißkredit. Zur Zeit von Johannes Tauler und Kanzler Gerson scheinen angebliche Erscheinungen und Verzückungen an der Tagesordnung gewesen zu sein und wurden von vielen als Ausdruck echter Frömmigkeit oder gar als apokalyptische Zeichen des kommenden Endes oder der baldigen Wende angesehen.

In diesem Wirrwarr von Lehren, Meinungen, in dieser Führungslosigkeit wurde der Ruf nach Unterscheidung der Geister unüberhörbar laut.

Träger und Inhalte der Verinnerlichung

An welchen Zeichen können wir den guten Geist einer wahren Frömmigkeit von dem bösen und falschen unterscheiden? Diese uralte Frage der Christenheit war für die Menschen des späten Mittelalters besonders brennend. Eine Unzahl von Traktaten zeigt es.

Immer wieder werden als Zeichen des guten Geistes die Bindung an die Heilige Schrift genannt, das Sich-Halten an das Beispiel Jesu Christi und das seiner Heiligen und das Stehen in der Tradition und dem Raum der Kirche. Somit ist es nicht erstaunlich, daß wir viele Bücher über das Leben Jesu oder über sein Leiden finden. Hier wurden die Menschen angeleitet zu einem Christentum, das seinen Sinn in der Erfüllung der alltäglichen, oft unauffälligen Pflichten, im Ertragen des Widrigen zusammen mit Jesus Christus, und in der Erfüllung des Liebesgebotes fand. Abhandlungen und Predigten lehrten die Menschen, im Leben und Leiden des Herrn, nicht aber im Extravaganten oder in passiver Zurückgezogenheit, den eigenen Weg zu Gott und die Erfahrung mit Gott zu entdecken, zu vertiefen und zu fördern. Die „Deutschen Mystiker“ und die ihnen nahestehenden Kreise pflegten in diesem Sinn religiöse Verinnerlichung, persönliche Frömmigkeit, lebensnahe Aszese, und dies bewußt innerhalb der Kirche und mit der Kirche. Sie lehnten die sichtbare Gemeinschaft der Christen trotz ihrer Schwächen nicht ab, sondern wollten sie reformieren; für sie war die Kirche

als Stiftung Jesu unumstößlich notwendig zum Heil. Bei ihnen schon „kleine Luther“ zu entdecken zeugt, wie oftmals bewiesen⁵, von Unkenntnis und mißversteht den Geist der damaligen Zeit.

Neben dem bekannten dominikanischen Dreigestirn, Meister Edhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, sind uns viele andere bekannt, die in der Kirche neue Wege und neue Spiritualität suchten. Die kirklichen Orden spielten eine bedeutende Rolle innerhalb dieses Suchens nach einer neuen Frömmigkeit. Der erste Dominikanerprofessor der jungen Universität Prag, Johannes von Dambach, ist durch sein Trostbuch bekannt geworden. Die Augustiner-Eremiten müssen an hervorragender Stelle unter den Reformorden genannt werden, wie die vielen Schriften ihrer Mönche zeigen. Jordan von Quedlinburg z. B. verfaßte um 1340 einen Passionstraktat, der aus alten Quellen wie dem „Buch der besonderen Gnaden“ von Mechthild von Hackeborn (1241–1299) gespeist wurde. Hier wird in Abschnitten das Leiden des Herrn zur Meditation vorgelegt. Solche und andere Werke spielen auch bei der Ausformung des Rosenkranzgebetes⁶ und des Kreuzwegs eine wichtige Rolle.

Die von Karl Rahner geforderte „existentielle Christologie“⁷ lebte damals im Betrachten des Lebens und Leidens Jesu Christi; man miterlebte Jesu Weg und vergegenwärtigte im eigenen Leben ihn und sein Anliegen. Alte Elemente der Frömmigkeit wurden darin von neuem lebendig⁸. Die „meditierte“ Vita Jesu Christi, das Leben Jesu Christi, prägt die damalige Frömmigkeit.

Zu den wichtigsten Trägern des geistigen und geistlichen Lebens im 14. Jahrhundert gehören die Kartäuser. Ihre geringe Zahl steht in keinem Verhältnis zu ihrer großen Bedeutung. Sie waren die „geistlichen Exegeten“ des Mittelalters. Wegen ihres ernsten und vorbehaltlosen monastischen Lebens erlebten sie gerade im 14.–16. Jahrhundert einen Aufschwung an Mitgliederzahl und Ausstrahlungskraft wie nie zuvor oder nachher. Jede bedeutende Stadt hatte damals eine Kartause.

⁵ Schon Heinrich Seuse Denifle hat dies im letzten Jahrhundert mit einer Fülle von historischen Belegen gezeigt.

⁶ Vgl. den Beitrag des Vf. im gleichen Heft S. 150 zu dem Rosenkranzbuch von Rainer Scherschel.

⁷ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg u.a. 1976, 298 ff.

⁸ Besonders der Vater der christlichen Theologie, Origenes, aber dann auch die Kirchenväter der syrischen Christenheit, wie Ephräm der Syrer († 373) oder Romanus der Melode († nach 555), sind zu nennen. Im 12./13. Jahrhundert begegnet uns eine entsprechende Frömmigkeit bei den Zisterziensern. Im 14. Jahrhundert waren die „Betrachtungen des Lebens Christi“ aus der Hand eines unbekannten toskanischen Franziskaners von 1280 weit verbreitet. Sein Landsmann, der Augustiner-Eremite Michael von Massa († 1337), hat sie weiter ausgebaut. Viele deutsche Werke entsprechender Geistigkeit sind von ihm beeinflußt.

Da ihnen aber ob ihres streng kontemplativen Lebens Predigt und praktische Seelsorge untersagt waren, pflegten sie das Apostolat der christlichen Innerlichkeit, des kontemplativen Lebens und Schreibens. Ihre Bibliotheken zählen zu den größten des Mittelalters. Im 14. Jahrhundert ragt unter ihnen Ludolf von Sachsen hervor. Seine *Vita Christi* wurde zum geistlichen Volksbuch⁹. Um 1350 in Mainz verfaßt, verbreitete sie sich rasch über Österreich, Deutschland, Frankreich und wurde oftmals übersetzt. In Spanien wurde sie zu einem Bekehrungsbuch des Ignatius von Loyola. Er fand in ihm die Grundzüge der Leben-Jesu-Betrachtungen seines Exerzitienbuches; damit wurde die *Vita Christi* des Ludolf, wie Otto Karrer schon fand, zur Grundlage „moderner Christusbetrachtung“. Für Teresa von Avila war dieses „Leben Christi“ der einzige Zugang zur Heiligen Schrift. In den Reformen von Raudnitz, Melk-Tegernsee und in der *Devotio moderna* war sie Standardlektüre.

Den genannten und den anderen Reformbestrebungen des 14. Jahrhunderts ist der Rückgang zur Schrift gemeinsam. Auch die Kirchenväter, mit ihrer symbolisch-affektiven und so den ganzen Menschen treffenden Sprache, waren neben den frühmittelalterlichen Mystikern Bernhard von Clairvaux, Anselm von Canterbury, Eckbert von Schönau und Aelred von Rievaulx Quellen der Erneuerungsbewegungen, die aber alle ihren Ursprung haben in der Schrift mit ihrem Bericht über das Leben und Sterben Jesu.

Die *Devotio moderna* und ihr Vorfeld

Die bekannteste und auch einflußreichste Reformbewegung des Spätmittelalters, die *Devotio moderna*, ist ebenfalls ganz und gar von diesem Jesusbezug geprägt. Man muß sie aber in einen breiteren Umkreis stellen, als es bisher geschah. Man kann sie nicht nur aus den Frömmigkeitsbewegungen um Straßburg, Köln und den Niederlanden her verstehen. Der oben genannte Konrad von Waldhausen pflegte wie die spätere *Devotio moderna* schon im 14. Jahrhundert zu Prag ein „gemeinsames Leben“ (*vita communis*) mit Schriftmeditation, geistlicher Lesung und tätigem Christentum. Die Kreise um ihn nannten sich auch schon „devoti“, das heißt: Fromme. Geert Groote, der Begründer der „*Devotio moderna*“, studierte 1360–1365 in Prag und hatte offenbar Verbindung mit diesen frommen Kreisen. Das erhellt schon daraus, daß er später Schüler nach Prag schickte und sich von dort berichten ließ.

⁹ Sie ist gestaltet nach der Evangelienharmonie des Prämonstratensers Zacharias von Besançon; schon um 1440 wird sie von Benedikt Hesse in Krakau zitiert. Vgl. Scriptorium 27 (1973) 400; nach der Handschrift Krakau, Bibl. Jagiellonska, Ms. 1368.

Auch die 4 Bücher von der Nachfolge Christi, das bekannteste Werk der „*Devotio moderna*“, weist mit seinem Verfasser oder doch Endredakteur, Thomas von Kempen, ebenfalls nach Prag. Thomas gehörte zu einem Zweig der Raudnitzer (Böhmen) Reform der Augustiner Chorherren, die auch in Bayern und Österreich viele Niederlassungen hatte. Die Benediktinerreformen von Kastl und Melk-Tegernsee sind ebenfalls von Böhmen beeinflußt. Manche unter Karl IV. gewachsene Erneuerung wurde durch diese und andere Kreise ins weitere Deutschland hineingetragen.

Die späteren nationalistischen und hussitischen Wirren in Böhmen haben die historischen Zeugnisse entstellt und oftmals vernichtet. Man kann aber damit rechnen, daß die *Devotio moderna* auf einer allgemein verbreiteten Geistesströmung im ganzen deutschsprachigen Raum beruht. Doch reichen ihre Quellen noch weiter zurück, vielleicht bis nach Südfrankreich und Norditalien. Dort nämlich entstand das, was wir heute Frühhumanismus nennen, der gerade im Augustinerorden durch Schriftlesung, Väterstudium und Seelsorge gepflegt wurde. Wiederum ist es Karl IV., der die Augustiner-Chorherren nach Prag berief. Sein Kanzler Johann von Neumarkt gab den Augustiner-Eremiten von Florenz, Santo Spirito, die Kirche St. Thomas in Prag. Nach den Vorstellungen des Kaisers sollte Prag ein geistig-geistlicher Mittelpunkt nördlich der Alpen werden. Die Verbindung Norditalien – Prag können weitere Beispiele aufzeigen: Die lateinische Fassung eines „Traktates über das christliche Leben“ des Florenzer Simon Fidati OESA ist nur in Prag erhalten¹⁰.

Der am weitesten verbreitete deutschsprachige Passionstraktat stammt von Heinrich von Gallen (um 1400). Man nimmt heute an, daß sein Verfasser nichts mit St. Gallen in der Schweiz zu tun hat, sondern bei St. Gallus in Prag tätig war. Heinrich wiederum hängt ab von einem Passionstraktat des Michael von Massa OESA, „Extendit manum“ (Gn 22, 10), der aus Genua stammt.¹¹

Schließlich gilt der „*Malogranatum*“ („Granatapfel“ als Symbol des Schönen und Vollkommenen) des Petrus von Zittau aus der Zisterzienserabtei Königsaal bei Prag als die schönste Frucht des böhmischen Reformeifers. Das Werk war eines der beliebtesten Erbauungsbücher des späten Mittelalters und besonders der *Devotio moderna*.¹²

¹⁰ Prag, UB, Ms. VIII B 11 fol. 133v–154v, so die neue Signatur. Simon handelt darin u. a. über: *Sünde, Betrachtung des Lebens Jesu, Liebe und Hoffnung, Beichte und Kommunion*.

¹¹ Vgl. J. Werlin, Heinrich v. St. Gallen. Ein deutscher Schriftsteller in Prag zur Zeit Karls IV.: *Stifter Jahrbuch* 6 (1959) 131–147. Der Bezug von Michael v. M. wird nicht erwähnt.

¹² Vgl. dazu die Ausführungen von J. Hemmerle in dem in Anm. 2 erwähnten Buch, Seite 302.

Elemente einer Passionstheologie heute

Zwei Züge sind diesen Schriften und den Frömmigkeitsübungen des späten Mittelalters gemeinsam: Der meditative Bezug auf das konkrete Leben Jesu und dann besonders der Hinblick auf sein Leiden.

Lebendige Tradition echter Erfahrung

Sind solche Werke der Frömmigkeit einer anderen Zeit überholt? Literarische Niederschläge und Zeugnisse einer echten Erfahrung des Geistes Jesu Christi aus einer tiefen und mit ihm gelebten Verbindung und Freundschaft nach dem Evangelium werden den Jüngern des Herrn, die aus dem gleichen Geiste leben wollen, zu allen Zeiten eine willkommene Hilfe sein auf der Suche nach einem Zugang zu Christus. Sie können in jeder Zeit neu Gestalt annehmen, wie die Geschichte der Heiligen und ihre Begegnung mit diesen Werken zeigen. Es liegt an uns, in diese Welt einzutreten und ihre manchmal fremd klingende Sprache zu entschlüsseln. Diese Schwierigkeit sollten wir nicht scheuen, um den verborgenen Schatz zu haben.

Es wäre allerdings ein großer Fehler zu meinen, die Frömmigkeit des Mittelalters sei ein außerordentliches Phänomen ohne Vorgängerin oder Nachfolgerin. Wir finden sie, wie schon angedeutet, unter etwas anderer Akzentsetzung bereits bei den Kirchenvätern in Ost und West. Augustinus (En. II in Ps 21, 3) kann sagen: „Wir, die Kirche, der Leib Christi, waren dort, als Jesus rief: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?‘“ Denn „unsere Vergehen hat er zu den seinen gemacht“. Die Homilien des Origenes wurden in allen Jahrhunderten von den Frommen gelesen. Er muß als der unübertroffene Grundleger der mittelalterlichen Frömmigkeit angesehen werden. Angelus Silesius faßte in Verse, was er prosaischer formuliert hatte: „Was nützte es dir, wäre Christus einst im Fleische geboren, nicht aber in deine Seele gekommen!“ Origenes kann seine Zuhörer auffordern: „Laßt uns beten zum allmächtigen Gott! Laßt uns beten zum Jesuskind (parvulum Jesum), mit dem zu reden und den in den Armen zu halten wir verlangen!“ Das Christusgeschehen ist für ihn nicht abgetane Vergangenheit. Es wird allen gegenwärtig, die die widerstrebbenden Sinne und Stimmungen auf diese hin versammeln: „Er erscheint denen, die über ihn nachdenken und in ihm meditieren“. Für Origenes trauert Jesus jetzt noch, da sein Werk in den Sündern noch nicht vollendet ist: „Salvator meus luget etiam nunc peccata mea. Salvator meus laetari non potest, donec ego in iniquitate permaneo. – Auch heute noch trauert mein Heiland über meine Sünden. Nicht froh werden kann mein Heiland, solange ich in Schuld verharre.“ Schließlich lehrte Johannes Chrysosto-

mus seine triumphalistisch gesinnten Christen im 4. und 5. Jahrhundert, sich nicht dessen zu schämen, was der Sohn Gottes zu tragen sich nicht schämte, was die Apostel so eindringlich schildern. „Im Leiden schaue der Knecht auf den Herrn, der Leiden getragen hat! Sind wir erzürnt, gedenken wir des Leidens Christi: und alles erlischt!“ Die Erinnerung des Leidens Christi (memoria passionis Christi) übt nicht erst bei J. B. Metz eine den Erinnernden bestimmende Funktion aus.

Schauen wir nur in unsere Zeit, z. B. auf Charles de Foucauld¹³, der heute durch seine Kleinen Brüder Jesu, besonders durch Carlo Carretto, so viele junge Menschen anzieht: Er wollte das verborgene Leben Jesu von Nazaret nachahmen, weil die Liebe immer den Geliebten nachahmt. Wie Jesus wollte er immer den letzten Platz einnehmen.

Oder werfen wir einen Blick in Karl Rahners Einführung in die ignatianische Spiritualität: Ignatius will im Leben Jesu Gott und in seinem Leben Jesus wiederfinden. Das Leben Jesu ist und bleibt für den Heiligen der Ort der Gotteserfahrung. „Es gibt kein Christentum, das an Jesus vorbei den unbegreiflichen Gott finden könnte. Gott hat gewollt, daß viele, unsagbar viele ihn finden, da sie Jesus nur suchen . . . Diesen Jesus dachte ich, diesen Jesus liebte ich, diesem Jesus suchte ich nachzufolgen. Und all das war für mich die Weise, in der ich konkret Gott fand, ohne ihn zum Phantom meiner bloßen unverbindlichen Spekulation zu machen.“¹⁴ Die Kirche bedarf immer gegen die Verflüchtigung in den Begriff des Korrektrives am Leben Jesu.

Theologische Begründung

„Bedenke, was du tust. Du feierst den Tod des Herrn. Vollziehe in deinem Leben, was du feierst!“ So und ähnlich führt die Weiheliturgie den Priester in seinen Dienst. In der Verkündigung und Feier geschieht ein geistgewirkter Kontakt mit dem Tod und der Auferstehung des Herrn. Da meldet sich in uns ein gefährlicher Zweifel an: Ist dies möglich? Der Herr ist einmal gestorben und stirbt nicht wieder (vgl. Hebr. 7.9.10). Sein Leben und Sterben ist in der Einmaligkeit der Geschichte versunken und kommt nicht wieder. Was wir in Betrachtung und Meditation als Übung des geistlichen Miterlebens und der Vergegenwärtigung des Vergangenen vollziehen, siedeln wir in der Ecke des psychologischen Als-ob an. Aber damit hätten wir den Boden des Glaubens der Urkirche verlassen,

¹³ Vgl. die schöne Einführung in seine Geistigkeit: J.-F. Six, *Charles de Foucauld. Der geistliche Werdegang*, München 1978.

¹⁴ K. Rahner – P. Imhof, *Ignatius v. Loyola*, Freiburg 1978, 19 f. Daß der große Theologe in der Person des Ordensstifters spricht, muß wohl wie die Pseudographie der Vergangenheit kritisiert werden.

für die der Tod und die Auferstehung des Herrn in der Verkündigung eine immer wieder aktualisierende Gegenwart und Wirklichkeit erlangen: „Wir verkündigen Christus als Gekreuzigten.“ (1 Kor 1, 23) Im innernden Erzählen wird das Geschehen gegenwärtig und übt am Erinnernden eine bestimmende Formung aus. Dies ist heute das große Anliegen der narrativen (erzählenden) Theologie der Leidensgeschichte.

Der Evangelist Lukas kündet die Gegenwart des Heiles im „Heute“ (Lk 2, 11; 4, 21), da sich mit der Geburt und dem Wirken Jesu in seinen Erdentagen die eschatologische Zeit, die „Endzeit“, erfüllte. Christus, das „letzte“ Heute, kennt kein Gestern, sonst wäre er nicht für uns alle geboren und gestorben. Wenn in Jesus Christus der ewige Gott die vergängliche Zeit berührt und Zeit hat für uns, ist seine Zeit in der Ewigkeit Gottes geborgen. Christus wäre nicht der letzte und endgültige Heilbringer und der für einen jeden von uns immer wieder Kommende und Zukünftige, wäre das Geschehen seines Lebens und Leidens in der Vergangenheit versunken: Für uns ist er gestorben, nicht nur für einige damals.

In seinem Tod hat Christus sein Leben zusammengefaßt und vollbracht. Darum erhält auch alles in seiner Auferstehung Ewigkeitswert und wird zur göttlichen Mächtigkeit und Wirksamkeit über Raum und Zeit hinweg entschränkt. Alle Gnade ist Gnade Jesu Christi, Angleichung an sein Leben.

Christus hat für uns alle gelebt und ist für uns alle gestorben, damit wir in ihm neue Menschen werden, „eine neue Schöpfung“ (Gal 6, 15; Eph 2, 10; vgl. Röm 6, 4; Eph 4, 24). Darum müssen auch die Mysterien seines Lebens und Leidens in den Seinen, die in der Kirche zu ihm gehören wollen, zu neuem Leben erstehen, neu werden. Er fängt gleichsam mit einem jeden der Seinen neu an zu leben, neu Gestalt zu gewinnen¹⁵.

Konkretisierungen für eine Spiritualität der Memoria

An drei Aspekten oder Wirkungen sei konkretisiert, wie die Memoria passionis Christi, die Erinnerung an Jesu Leiden, das Leben des Christen prägen oder korrigieren kann. Sie ergeben sich aus der Einstellung der Urkirche zum Leid: In der Nachfolge Jesu erträgt sie das Leiden mit ihm und tritt zugleich den widergöttlichen Kräften entgegen.

(1) Wer des leidenden Herrn gedenkt, über den in seiner selbstgewählten Passion verfügt worden ist, wird die beengenden und bedrängenden Situationen seines Lebens annehmen können, sie dadurch übersteigen und

¹⁵ Vgl. die Darstellung dieser Grundzüge von Origenes bis heute in meiner Arbeit (s. o. Ann. 3), bes. 479–488; ferner L. Boros, *Befreiung zum Leben. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweiser für heute*, Freiburg u.a. 1978, 56–62.

überwinden und so zur Freiheit gelangen. Im Blick auf den leidenden Herrn können wir Leiden ertragen, ja darin Gott erfahren: Leid als Verkünder und Jünger des Herrn, das Leid der Erfolglosigkeit, des Unbedeutendseins, der Verkennung, der Zurückweisung, der Verleumdung, der Krankheit und Schwäche. In den Leiden des Herrenjüngers wird für Paulus das Herrenleiden gegenwärtig, wirksam und „erfüllt“ (Kol 1, 24). Würden sie fehlen, gehörten wir nicht zu ihm. Ohne sie zu suchen und ohne sie immer ausschalten zu können, wird es immer und zu allen Zeiten Schmerz und Leid im Leben des Christusjüngers geben.

(2) Nicht selten finden wir im Altertum und Mittelalter in den Leidensbetrachtungen folgendes Motiv: In seiner Passion tritt uns der Herr als Kämpfer gegen das Böse entgegen. Was er im Leiden erduldet, ist die letzte Folge unserer Schuld. Darum wird die Liebe zum leidenden Herrn uns antreiben, ihn in uns zu entbinden durch unser Vollkommenheitsstreben; letztlich ist er durch unsere Schuld heute noch gebunden, wird er verspottet und sein Bild entstellt. Das Gedenken an die Liebe des Guten Hirten, wie sie uns in seinem Leiden entgegentritt, wird uns drängen, nach Kräften zu arbeiten und wirken, daß auch in anderen er auferstehe und lebe, Gestalt gewinne. Diese Liebe läßt nicht zur Ruhe kommen, solange sie Unvollkommenes sieht.

Wer in der Erinnerung an das Leiden des Herrn lebt, weiß, was Leiden ist und Gottes Sohn gelitten hat, der durch Leiden geschunden und getötet worden ist. Er wird „Mit-leid“ haben können mit den Leidenden und gegen alles Unrecht und Leiden aufstehen können, ja müssen. Es wäre eine unchristlich bequeme Frömmigkeit, in der Betrachtung des Herrenleidens unverbindlich, süßlich zu schwelgen, es sogar zum Vorwand zu nehmen, Leiden nicht ändern oder ungerechte und leidvolle Zustände als gottgewollt fortschreiben zu wollen. Gerade weil der Sohn Gottes gelitten hat, alles Leid der Menschen als das seine angenommen hat und damit solidarisch geworden ist, sollten wir uns hüten, Leiden zu schaffen oder andere leiden zu lassen. Die Liebe und die Ehrfurcht vor dem leidenden Herrn sollten uns treiben, dagegen aufzustehen¹⁶. Die Erinnerung an die Passion Christi wird bewirken, daß wir alles meiden und fliehen, was dem Herrn damals wie heute in den Seinen Leiden zufügt.

(3) Heilige, die im Gedächtnis des Leidens unseres Herrn lebten, äußerten oft eine ängstliche Furcht und Abneigung gegen Ehre und Macht und flohen vor Ämtern, die diese fast notwendig nach sich ziehen, weil der Herr von Mächtigen und Inhabern von Ehrenstellen verspottet und ver-

¹⁶ Vgl. K. Lehmann, *Jesus Christus unsere Hoffnung*, Freiburg u.a. 1976, 29–34; ders., *Jesus Christus ist auferstanden*, Freiburg u.a. 1975, 36–48; Ch. Lubich, *Im Menschen Christus erkennen*, München 1979, bes. 41–59.

worfen worden sei. Wir tun dies meist ab als Geziere. Das kann es bei uns sein. Wir sollten dafür weniger ein mitleidig-spöttisches Lächeln, sondern ein Erschrecken übrig haben vor den möglichen Abgründen, die sich im Menschen auftun, der sich nicht des Kreuzes, sondern seiner Selbstherrlichkeit rühmen will. Hören wir dazu Bonaventura in seinem *Lignum vitae*, dem „Lebensbaum“: „Stolzes Menschenherz, du fliehst die Schmach und trachtest nach Ehrung! Beachte nun, wer der ist, der dort einherschreitet wie ein König gewandet und doch schmächerfüllt wie der verachtetste Knecht! Er ist dein König und dein Gott! ... Wehe und abermals wehe denen, die vor diesem leuchtenden Spiegel der Demut von Stolz aufgeblätzt sind! „Sie verspotten den Sohn Gottes aufs neue“ (Hebr 6, 6), der um so höher von den Menschen erhoben werden müßte, je tiefer er sich für die Menschen erniedrigt hat.“¹⁷ Die Erinnerung an das Leiden des Herrn ist für den alten und christusfernen Menschen, der in uns noch immer schlummert, ein „gefährliches“ Unterfangen¹⁸.

¹⁷ Bonaventura, *Der Lebensbaum*, übers. v. A. Aswerus, Zürich u.a. 1961, 32 f. (cf. BAC 9, 297; LV n. 25).

¹⁸ Vgl. z. B. J. B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*: Concilium 8 (1972), 399–407.

Durch Liebe zur Freiheit

Der Weg des heiligen Johannes vom Kreuz

Walter Repges, Wachberg-Villiprott

Mit Gewalt hatten sie ihn, den Reformator des Karmeliterordens und Schüler der großen Teresa, im Dezember 1577 aus Avila verschleppt und gebunden nach Toledo verbracht, wo er fast neun Monate in einem finsternen, engen, muffigen Kellerloch verbringen sollte, aus dem er nur herausgeführt wurde, um von seinen „Brüdern“ – den Gegnern der Reform – gegeißelt zu werden, und wo man ihm außer Wasser und Brot alles, sogar den Sakramentenempfang verweigerte. Und hier, im verlassenen Kerker