

Ereignis, Wort, Geheimnis

Von Fernand Guimet

Es ist bedauerlich, daß der Sinn für die göttliche Innerlichkeit, in die wir durch das Gedächtnis an den Herrn und durch das Mysterium des Heiligen Geistes eingeweiht werden, in den zeitgenössischen Theologien des Ereignisses und des Wortes nicht selten verkannt wird. Ihr diffuser Einfluß in den verschiedensten Gebieten christlichen Denkens ist heute unverkennbar.

Wir können hier nicht den näheren und entfernten Quellen dieser starken Strömung nachspüren, auch keine Wortanalyse treiben (so aufschlußreich diese wäre), noch zeigen, wie sehr »Ereignis« und »Wort« zu Schlüsselworten im Christentum unserer Zeit geworden sind, wobei wir nicht im geringsten die echten und in den verschiedensten Gebieten – wie Pädagogik, Pastoral, Mission – ungemein förderlichen Anliegen verkennen, noch die Errungenschaften, zu denen sie in bezug auf das Wort Gottes selbst und das Verständnis der Bibel geführt haben, anzweifeln möchten. Trotzdem ist es erlaubt und legitim, sich im Zusammenhang dieser Problematik über den theologischen Gebrauch der Kategorien »Ereignis« und »Wort« zu befragen, zumal über die Tendenz, ihnen privilegierte, ja ausschließliche Eignung zuzuschreiben, das Offenbarungsgeheimnis in seiner Grundwirklichkeit auszudrücken. Und man wäre geneigt, hier die bekannte Formel aufzugreifen, die da sagt: diese Theologien mögen wahr sein in dem, was sie behaupten; sie sind aber wenn nicht falsch, so doch unzureichend in dem, was sie bestreiten oder mindestens (nicht selten absichtlich) schweigend übergehen.

Natürlich ist es wahr, daß der christliche Glaube die Wirklichkeit der Ereignisse der Heilsgeschichte voraussetzt, und natürlich wäre er – um so gleich zum Wesentlichen überzugehen – eitel und gegenstandslos ohne die Wirklichkeit von Kreuz, Tod und Auferstehung des Herrn: diesen ereignishaften Charakter der Wirklichkeiten, auf die unser Glaube sich ausrichtet, verkennen, hieße schlicht, die Heilsgeschichte und damit den Glauben selber preisgeben. Wahr ist auch, daß Gott durch sein Wort mit uns in Verbindung tritt, ja in gewissem Sinne nur durch dieses den Kontakt mit uns aufnimmt. Das ist so wahr, daß er, um sich uns zu offenbaren, nicht nur wollte, daß sein Wort, in einem Buch verzeichnet, durch inspirierte Schriften uns überliefert würde, vielmehr durch die Menschwerdung persönlich bis zu uns hin käme und die Sprache der Menschen zu seiner eigenen machte.

Nur ist es nicht weniger wahr – eben aufgrund der Geschichtlichkeit dieser Geschichte –, daß diese Ereignisse oder besser dieses Ereignis zu einem bestimmten Zeitpunkt und Datum stattfand: »unter Pontius Pilatus«, und daß das Wort »in jener Zeit«, *in illo tempore*, gesprochen hat, wie es unlängst

noch vielsagend bei jeder liturgischen Feier am Anfang der Evangeliumsverkündigung hieß. Nun aber sind diese Geschichte und jene Zeit nicht mehr. Wenigstens sind sie nicht mehr unsere Geschichte in unserer heutigen Zeit. Und sie werden es immer weniger sein, je größer der »Zeitabstand« wird (man vergebe uns diese Verräumlichung der Zeit), der uns vom Augenblick trennt, da jene Ereignisse stattfanden und jene Worte ertönten. Wären die Ereignisse bloße Ereignisse, so würden sie für uns immer ferner und immer vergangener. Sie würden immer mehr zu einem Teil der existentiellen Unwirklichkeit des Vergangenen. So aber würde der Unterschied zwischen der Evokation dieses Vergangenen, selbst wenn es geschichtlich noch so sicher bezeugt ist, und der einer Dichtung und Legende, eines alten Liedes oder einer Fabel immer geringer: »Es war einmal...« Für sich allein genommen kann die historische Wahrheit, die zur Ordnung des Wißbaren gehört (und die wohl-gemerkt durch unsere größere oder geringere Entfernung vom Objekt in sich selbst nicht berührt wird), den Übergang zur Ordnung der existentiellen, mich heute angehenden Wirklichkeit nicht bewerkstelligen, die eine Ordnung des Glaubens ist, außerhalb derer es keine Glaubenswahrheit geben kann. Soweit sie historisch greifbar sind, wären somit Leben und Lehre des Herrn nur Gegenstände des Wissens, im gleichen Maße etwa wie das Leben und die Lehre irgendeiner beliebigen Persönlichkeit der Vergangenheit. Sie wären nicht Gegenstand des Glaubens, weil geschichtliche Kenntnis die Unwirklichkeit des Abgerückten zwischen sich und ihren Gegenstand zu legen pflegt, gleichsam als formelle Garantie für den korrekten Gebrauch der Kategorie des Vergangenen, und zwar eben in dem Augenblick, da man dieses zu erfassen versucht.

Die ganze Frage besteht darin, ob – wie man öfter zu behaupten scheint – die Kategorien des Ereignisses und des Wortes als solche geeignet sind, zwischen den beiden Ordnungen zu vermitteln: zwischen der Evokation der Vergangenheit und ihrer für den Glauben immerfort aktuellen Bedeutung. Nochmals soll hier, vor Beginn der Erörterung, festgestellt sein, daß das Grundanliegen der Theologen des Ereignisses und des Wortes in vielfacher Hinsicht einem wesentlichen Aspekt des Christlichen entspricht und daß man ihnen dankbar sein muß, diesen Aspekt vielen Gläubigen unserer Zeit neu vermittelt zu haben.

Glaube kann authentisch nur in der Aktualität des Jetzt gelebt werden, im Heute Gottes, wie Roger Schutz sagt, in der Wirklichkeit der Welt, ja, wenn man will, in der Gegenwart des Ereignisses, nicht aber in der Sehnsucht nach Vergangenem oder in der Unwirklichkeit des Traumes. Die Sorge um Echtheit, die von so vielen Christen unserer Zeit lebhaft empfunden wird – so sehr, daß Authentizität auch eines der Schlüsselworte ihres Vokabulars zu sein scheint –, schließt jede Evasion aus der Wirklichkeit deshalb radikal aus, weil sich in dieser Sorge eine dringende Forderung nach Gegen-

wart für die Gegenwart äußert, in der sich der Sinn des Glaubens unaufhörlich und konkret aktualisieren kann. Damit wird »Echtheit« im geläufigen Sprachgebrauch ungefähr gleichbedeutend mit »Wahrhaftigkeit«. Im aufrichtigen Glauben liegt eine Forderung der Tat: »Ist denn ein Glaube, der nicht wirkt, überhaupt ein echter Glaube?« Die Sorge um das Authentische berührt sich mit der Sorge um das Wirksame, das ebenfalls ein beherrschendes Merkmal des christlichen Bewußtseins von heute sein dürfte.

Eben dieses Bewußtsein von der Wichtigkeit dessen, was auf dem Spiel steht und von dieser neuen Problematik kraftvoll ins Licht gesetzt wird, möchte sich in der Ehrlichkeit der Gesinnung und in der kritischen Strenge widerspiegeln, womit im folgenden diese Problematik befragt werden soll. Welches ist die Gültigkeit der begrifflichen Instrumente, die von den Theologen des Ereignisses und des Werdens verwendet werden, um den schwierigen Übergang von der Ordnung des Vergangenen-Geschichtlichen zu der des aktuellen gelebten Glaubens herzustellen? Dies wird im folgenden unsere genaue Fragestellung sein, die auf zwei Ebenen durchgeführt werden soll. Nach einer kurzen Bemerkung über die formale Kohärenz der Kategorien von Ereignis und Wort im theologischen Gebrauch wird ausführlicher über den ihnen zugeteilten Inhalt zu handeln sein; und diese Frage wird eindringlich bei einem wesentlichen Punkt verharren: bei der Theologie des Kreuzes.

Zunächst scheint es, als böten diese Kategorien schon vom formalen Gesichtspunkt aus keinen besonderen Vorzug, der ihnen den von ihnen erwarteten Dienst zu leisten erlaubte. Ja sie scheinen im Gegenteil einen seltsamen Mangel an sich zu haben, der sie ungeeignet macht, den Forderungen einer Theologie des Glaubens auf korrekte Art zu entsprechen. Denn sie bezeichnen gleichzeitig einen Zeitraum, der sich unabsehbar ausdehnen kann, und eine – natürlich unwiederholbare – Situationskoinzidenz: des Ereignisses, dessen Zeuge man war, oder des Wortes, das man vernommen hat. Nichts wäre phantastischer und unwirklicher als der Anspruch, diese beiden entgegengesetzten Inhalte oder Bedeutungen zur Deckung bringen zu wollen, die sich irgendwie gegenseitig zerstören, ja im Grenzfall den Gegenstand des Glaubens selbst aufheben, da er abwechselnd in der existentiellen Unwirklichkeit des Vergangenen zunichte gemacht und in der Koinzidenz von ein für allemal gegebenen Situationen verschlungen wird. Und doch müßte dieses unmögliche Zur-Deckung-Bringen gelingen, wollte man, wie man vorgibt, die immer gegenwärtige und lebendige Aktualität des Glaubens allein auf den Kategorien von Ereignis und Wort begründen und diesem Vorzug – unter Ausschluß aller andern nicht weniger grundlegenden und biblischen Kategorien wie vor allem denen der Gnade, des Mysteriums, des Geistes – Entscheidungswert geben.

Man ahnt übrigens voraus, daß dieser entscheidende Wert dahin tendieren wird, nur noch der einer subjektiven Entscheidung zu sein; von dieser her

wird man erwarten, daß den Ereignissen und Worten der biblischen Offenbarung jener Sinn neu zuteil werden wird, den sie verloren haben. Denn es ist allzu klar, daß man von einem so auf sich selbst reduzierten Ereignis (bestenfalls!) nichts anderes mehr wird aussagen können, als daß sich irgendwo irgendetwas ereignet hat: an den Ufern des Jordan, auf Tabor, im Abendmahlssaal, ja selbst auf Golgotha. Desgleichen wird man, was das ein für allemal ergangene Wort betrifft, seinen aktuellen Bezug zu uns nur noch so kennzeichnen können, daß es uns (in einem übrigens seltsam aggressiven Stil) vorruft und herausfordert, während es dem deutenden Glauben überlassen bleibt, den Sinn des Wortes zu enthüllen. Der so verstandene Glaube strebt dahin, nur noch Glaube an den Glauben und an seine subjektiven Behelfe zu sein, ohne Wahrheitsgehalt und ohne objektiven Zielpunkt. Von einem solchen Glauben mag man so viel Gutes halten, wie man will, er kann alles sein, was immer man möchte, außer dem einen freilich: Glaube der Apostel.

Unabhängig aber von diesem zentralen Punkt, der als solcher eine lange Untersuchung erfordern würde (die, insbesondere was die Bultmannsche Hermeneutik betrifft, schon vielfach eingeleitet ist), muß auf einen andern Aspekt der Sache hingewiesen werden. Selbst wenn man zugeben wollte, daß eine zusammenhängende Theologie aufgrund dieser unmöglichen, auf jeden Fall seltsam akrobatischen Überlagerung einer Zeitspanne und einer Situationskoinzidenz erbaut werden könnte, so würde das schließlich doch nichts fruchten. Trotz allem und trotz der Vorstellungen unserer Sinne und Einbildungskraft, selbst unseres sinnlichen Gedächtnisses, das uns nur verstreute Bilder vorstellen könnte, ohne sie in der Innerlichkeit der Erinnerung zu sammeln, ist festzuhalten: der Glaube ist in keiner Situationskoinzidenz gegeben, er ist nie in einer solchen gegeben worden. Nichts beweist dies besser als der Glaube der Apostel selbst. Wäre je eine Situationskoinzidenz entscheidend gewesen und fähig, auf einmalige und exemplarische Weise das Gesamt der Bedingungen zu vereinigen, um so den Glauben hervorzu- bringen, so wäre dies auf jeden Fall dort geschehen, wo die Apostel mit dem Herrn zusammenleben durften. Nun aber ist es einer der überraschendsten Züge der Evangelien, einer der in seinem Sinn für die Menschen befrachtetsten (ganz abgesehen von seinem Wert hinsichtlich der Echtheit dieses Zeugnisses), daß die evangelischen Berichte das Ungenügen der Apostel weder zu verschleiern noch abzuschwächen versuchen: weder ihre Schwachheiten noch ihr Nachhinken und fast vollständiges Unverstehen zu der Zeit, da sie mit dem Herrn lebten, Augenzeugen der Ereignisse seines Lebens und bevorzugte Hörer seines Wortes waren. Somit scheint es – wenn man die Berichte in ihrer Gesamtheit nimmt – kaum übertrieben zu sagen, daß darin weniger das Zeugnis des Glaubens der Apostel als das ihres mangelnden Glaubens erscheint. Das ist ein Leitmotiv, das mit auffallender Dringlichkeit

beinahe auf jeder Seite der Evangelien wiederkehrt, wie um einzuprägen, daß diese Unfähigkeit des Ereignisses, den Glauben zu erwecken, schließlich ihren trostlosesten und radikalsten Ausdruck in der Haltung der Apostel während der Passion des Herrn gefunden hat.

Das Ereignis des Kreuzes war für sie der bekannte Anlaß zum Ärgernis. Und gewiß ist auch dieses Versagen, dieser Skandal bedeutungsvoll für die höchste Offenbarung der *Agape*, die, in der Verlassenheit vollendet, die vollkommene Entblößung dieses Opfers verlangte. Trotzdem bleibt es wahr – und das ist das Mildeste, was gesagt werden kann –, daß dem Bewußtsein der Apostel in der Situationskoinzidenz die göttliche Bedeutung der *theologia crucis* nicht gegenwärtig war: sie waren bloß arme, verwirrte und enttäuschte Menschen, furchtsam und feig. Und wir selber haben allen Grund anzunehmen, daß wir uns in der gleichen Situation nicht anders benommen hätten.

Ja, so unzureichend ist alle Situationskoinzidenz, einen Zugang zum Mysterium des Glaubens zu gewähren, daß sogar die sinnlichen Kundgaben der Gegenwart des auferstandenen Herrn und seiner Erscheinungen vor den Seinen während der seligen vierzig Tage von Ostern bis Himmelfahrt nicht genügten, den Glauben der Apostel in bezug auf sich selbst und seinen Gegenstand voll zu erleuchten. Sie hatten diesen so wenig begriffen, daß sie noch unmittelbar vor der Himmelfahrt den Herrn fragten, ob die Zeit nicht endlich gekommen sei, daß er das Reich Israel aufrichten würde. Ihre Gedanken blieben die alten, ihre Illusionen drehten sich um einen fleischlichen Messianismus. Noch immer sehnten sie sich nach Vergeltung, nach einem Triumph, der durch die Tragödie von Golgotha nur verzögert worden wäre.

Die nachösterliche Geschichte Jesu besteht so aus dem Gegensatz zwischen allzumenschlichen Gedanken und einem göttlichen Sinn, der sich jedoch durch die Gewißheit vermittelnden Erscheinungen des Auferstandenen nicht hinreichend durchzusetzen vermochte. In diesem einzigartigen Zwielficht, in dem die Begegnungen und Dialoge mit dem Auferstandenen vor sich gingen, scheint sich das Wunder abwechselnd zu enthüllen und zu verhüllen. Der sinnliche Bezug, in den die heilige und schon verherrlichte Menschheit Jesu zu den Seinen trat, schuf eine neue Daseinsweise mit ihnen, der der Tod nichts mehr anhaben konnte – sie kommt unvergleichlich stark in den Eingangsworten der Ostermesse zum Ausdruck: »Ich bin auferstanden und bin immer mit Dir« –, und dennoch gab dieser Bezug nicht sogleich seinen unerschöpflichen Überschuss an Bedeutung preis. Und während dieser sinnliche Bezug nach der Himmelfahrt gegenstandslos bleiben sollte, wurde an Pfingsten nicht nur der Glaube der Jünger durch eine geheimnisvolle Geist- und Feuertaufe erneuert und geläutert, sondern es wurde darüber hinaus die neue Existenzweise der Glaubenden mit dem auferstandenen Herrn endgültig zur *Communio* in seinem Geist.

Somit besteht ein grundlegendes, wesentliches Band zwischen dem Mysterium von Ostern und dem von Pfingsten. Die Tradition der Kirche und ihre Liturgie haben dieses Band stets wahrgenommen; doch ist es wichtig, sich dessen immer neu, immer persönlicher und wacher bewußt zu werden. Einzig im Heiligen Geist kann es für uns heute eine Neuentdeckung des österlichen Geheimnisses geben, so wie es die Apostel erstmals in ihm allein entdeckt haben. Besser: im gleichen Geist wird unsere Wiederentdeckung heute identisch mit der Entdeckung damals, und wenn darin ein Moment der Wiederholung liegt, das sich in der Vorsilbe *Wieder*(-Entdeckung) anzeigt, dann nicht sosehr, um damit auszudrücken, das im Lauf der Zeiten eins das andere auf mehr oder weniger bedeutsame Art wiederholt, als vielmehr um zu zeigen, daß unsere heutige Wiederentdeckung in ihrer gegenwärtigen Neuheit die gleiche Anerkenntnis des Mysteriums mit dem gleichen Ewigkeitswert aktualisiert.

Das Pfingstgeheimnis bildete also in einem seiner wesentlichsten Aspekte für den Glauben der Apostel den Übergang auf eine andere Ebene und eine Art von Ersetzung: War ihre Beziehung zum Herrn bisher eine ereignishaft Koinzidenz gemeinsam erlebter Geschichtlichkeit, ein »Mit-Sein« sinnlicher Beziehungen gewesen, die nichts weiter sein konnten als Gegenstand einer rein-menschlichen Erinnerung und einer immer vergeblicher werdenden Sehnsucht, so verlagert sich diese Beziehung jetzt in die Innerlichkeit des Mysteriums, in die Mitteilung seines Geistes und die Kommunion in ihm. Diese Ersetzung, die das Vergangene nicht tilgt, wohl aber verwandelt, hat zeitlose Geltung. Und weil sie für immer gilt, ist es möglich, daß der heutige Glaube der Christen, der Glaube der Kirche mit dem Glauben der Apostel identisch ist. Das ist so, weil – in der Selbstoffenbarung Gottes und seiner ewigen, uns zuerst zugewendeten Liebe – der Menschwerdung des Wortes in der Wirklichkeit der Geschichte immerfort auf der metahistorischen Ebene die nicht weniger unendliche Tat und Gabe seines Geistes entspricht: der Vollzug des Heilsmysteriums hört nicht auf, diese andere »Hand« Gottes wirken zu lassen, wie die Väter wenigstens seit Irenäus zu sagen liebten, um die Beziehung zwischen der Menschwerdung des Wortes und der Gabe und Mitteilung des Geistes auszudrücken. Wenn somit der Glaube der Christen, der Glaube der Kirche heute mit dem der Apostel identisch sein kann, dann nicht aufgrund irgendeiner Reduktion der Gegenwart auf das Vergangene, die immer mehr oder weniger künstlich oder willkürlich bliebe, sondern weil der Glaube der Apostel – trotz der Illusion einer chronologischen Nähe, die unsere Einbildungskraft zu den Heilsereignissen zu schaffen vermag – in sich selbst den Übergang von einer Ordnung zur andern, vom Historischen zum Ewigen, von dieser Welt zu Gott bezeugt, wo das Pfingstmysterium das österliche fortsetzt, um es zu vollenden.

So seltsam dies scheinen mag: wenn man die alte Dialektik zwischen Autoritätsreligion und Geistreligion bedenkt, wie sie dem der Reformation entsprungenen religiösen Denken immer mehr oder weniger vertraut war und insofern auch Ausgangspunkt der Ereignis- und Wort-Theologie zu sein scheint, so kann man sich fragen, ob der zentrale Einwand, den man gegen diese Theologien erheben müßte – in dem Maße wenigstens, als sie für ihre zentrale Struktur vorsätzlich die Kategorien Ereignis und Wort bevorzugen –, nicht der wäre: daß sie vor-pfingstliche Theologien sind. Gewiß nicht in dem Sinn, daß sie nun auch ihrerseits die Illusionen der Jünger betreffs der Wiedererrichtung des Reiches Israel übernähmen. Vielmehr weil sie sich fundamental auf jene Weise des Umgangs und der Existenz mit dem Herrn beziehen, die wir als ereignishafte Koinzidenz und gemeinsam gelebte Geschichtlichkeit schilderten: die vor-pfingstliche Existenzweise der Jünger. Und zwar so, daß diese Theologien es sich sogar hinsichtlich des Glaubens der Apostel untersagen, den Übergang (Ostern–Pfingsten) herauszustellen, durch den sich diesem Glauben der Sinn der Ereignisse und Worte doch allererst in ihrer ewigen Aktualität erschloß. Indem sie bereits im Hinblick auf den Glauben der Apostel archaisierend und vergangenheitlich denken und sich weniger auf ihren Glauben in seiner Fülle gemäß dem Geist beziehen als auf seine Vorgeschichte gemäß dem Fleisch (nach dem biblischen Verständnis des Wortes: als ausschließlich menschliche Wirklichkeit), verurteilen sie sich dazu, nicht sosehr Theologien des Glaubens als Beschreibungen seiner Archäologie zu sein. Denn sie nehmen ihren Ausgangspunkt bei einer Größe, die für die glaubenden Apostel selber wie auch für den Glauben der Gemeinden, die zu gründen sie auszogen, bereits inaktuell und überholt war. Um so unmöglicher ist und bleibt es für solche Theologien, irgendwo die aktuelle Bedeutung des Glaubens für uns Heutige zu erreichen, wie immer ihre Erklärungen lauten und was für Anstrengungen sie daraufhin auch unternehmen mögen. Sie haben gleichsam von Anfang an eine unendliche Verspätung der aktuellen Bedeutung des Glaubens gegenüber und können sich deshalb in ihrer Suche nach ihm nur vergeblich erschöpfen, ihm nachrennend ohne jede Hoffnung, diese Verspätung je aufholen zu können. Immer werden sie dem Geist gegenüber Gestrige sein. Das ist wohl ihr geheimster und schlimmster Mangel.

Während sie jene Veräußerlichung zu vermeiden suchen, die angeblich mit dem Dogmatismus, der Autorität und Tradition in der Kirche gegeben ist, gelingt es ihnen nicht, einer schlimmeren, wenn auch weniger sichtbaren Veräußerlichung zu entrinnen, einer »inwendigen Veräußerlichung« sowohl dem Glauben wie seinem Gegenstand gegenüber. Denn wenn es wahr ist, daß sich – soweit möglich – nichts trennend zwischen das glaubende Bewußtsein und seinen Gegenstand einschieben darf, dieser ihm vielmehr innerlich werden soll und nur unter dieser Bedingung für das Bewußtsein aktuellen Wert

und echte Bedeutung erlangen kann, so ist es klar oder müßte es wenigstens sein, daß dem nichts entsprechen wird, was nur auswendige Vorstellung ist. Nun aber können Ereignis und Wort, so groß, erhaben, wahrhaft göttlich sie in sich sein mögen, immer nur der Ordnung einer äußeren Vor-Stellung angehören, solange ihnen nicht die Innerlichkeit der Gnade entspricht.

Ohne die inwendige Gnade des Heiligen Geistes ist es unmöglich, daß mich die Ereignisse der Heilsgeschichte und die Aussprüche des Gotteswortes berühren. Man kann sie mir so eindringlich und bewegend schildern, wie man will, sie werden mir dadurch noch nicht gegenwärtig. Sie sind für mich noch immer, als wären sie nicht. Die Kommunion des Heiligen Geistes ist das substantielle Band zwischen dem glaubenden Bewußtsein und der geoffenbarten Wahrheit. Sie ist die göttliche Atmosphäre des Glaubens. Ob es sich um ein erstes Erwachen des Glaubens handelt, das man Bekehrung nennt, oder um jene späteren Konversionen, die den Pfad und die Fortschritte der Heiligung bezeichnen: der Vorgang ist wesentlich derselbe. Immer geht es um eine Ausspendung der Gabe Gottes und einer Ökonomie der Gnaden. Nur innerhalb dieser Gnadenverfügung und zehrend von ihr kann ich aufhören, der Bedeutung und dem Gehalt der mir vorgestellten Ereignisse und Worte gegenüber indifferent zu bleiben, oder biblisch ausgedrückt: nur so kann ich aufhören, mich ihnen gegenüber zu verhalten wie jene, die Augen haben, um nicht zu sehen, und Ohren, um nicht zu hören. Nur so kann ich anfangen oder fortfahren, zur Zahl derer zu gehören, die fähig sind, von Gott unterrichtet zu werden. Und wenn nach dem prophetischen Text *et erunt omnes docibiles Dei* der Gedanke möglich ist, daß allen diese Fähigkeit zuteil wird, so deshalb, weil an sich, ohne jede Einschränkung und ohne bestimmbare Grenzen, das innere Empfangen der göttlichen Wahrheit in der Gnade des Heiligen Geistes der universalen Berufung zum Glauben und zum Heil entspricht, und weil es außerhalb dieser Fähigkeit, »Theodidakten« zu werden oder zu sein, für niemanden einen Zugang oder eine Vertiefung der aktuellen Bedeutung des Glaubens gibt noch geben kann.

Die Gemeinschaft (Kommunion) des Heiligen Geistes ist somit, in der ganzen Kraft des Wortes (die allerdings durch den scholastischen Gebrauch etwas verdünnt worden ist), *gratia actualis*, Gnade, die alle Anerkennung der existentiellen Wahrheit im Glauben oder, was das gleiche besagt, jede daseinsbestimmende Begegnung mit ihr bewirkt. Sie ist nicht nur das wirkende Prinzip, sie ist dessen eigentliche Aktualität, das dargelebte Heute, in einer Gegenwart, die von keinem Zeitraum verändert noch von irgendeiner Situationskoinzidenz umgriffen wird. Das ist so, weil das Geheimnis der Kommunikation und Kommunion des Gottesgeistes an sich von aller historisch-ereignishaften Struktur befreit, ja diese Befreiung selber ist. Anders gesagt: im Mysterium des Geistes und in ihm allein kann es im Glaubensleben in einem authentischen und nicht nur äußerlich übertragenen

Sinn einen Anfang des ewigen Lebens geben, kann eine Teilnahme am göttlichen Leben, kann Vergöttlichung ohne jede Übertreibung als das erscheinen, was dem heutigen Dasein des Christen wie seiner Hoffnung den ersten und letzten Sinn verleiht.

In solchen Zusammenhängen muß die *Theologie des Kreuzes* angegangen werden, ja vielleicht müßte man sie sogar von hier aus entfalten. Indem wir diesen Aspekt des Mysteriums hervorkehren, wollen wir keineswegs die Dankesschuld schmälern, die nicht wenige Christen gewissen Theologien des Ereignisses schulden, weil darin das Kreuz so ergreifenden Umriß gewonnen hat. Auf unmittelbarste Weise haben diese Theologien des Ereignisses, wenigstens die mutigsten und lautesten unter ihnen, dem christlichen Bewußtsein ein unverkennbares Echo von der Verlassenheit auf Kalvaria vermittelt. Sie haben den Christen geholfen, ein Christentum ernstzunehmen, das, nach Pauli Wunsch, nicht des Kreuzes Christi entleert ist. Jenseits der Illusionen eines liberalen Christentums, die seltsam genug mit denen eines Pietismus übereinstimmten, der die Erinnerung an das Kreuz zu einer faden Angelegenheit zu machen verstand, hatten sie das Verdienst, die Christen zu erinnern, daß der leidende Christus nicht zum Schein, sondern in aller Wahrheit die Todesangst der Menschheit auf sich genommen hat, und daß sein Kreuzestod wie jeder menschliche Tod, vor dem uns graut, und der uns jäh zum Bewußtsein des unerträglichen Paradoxes unseres Menschseins erweckt, Abbruch und tragischen Riß bedeutet hat.

Mit Dank und Ehrfurcht muß alles empfangen werden, was uns in der Meditation des Leidens des Herrn, in der Erinnerung, die wir daran bewahren, die einfache menschliche Wahrheit nicht vergessen läßt, und uns – wer immer hier mahnen mag – daran gemahnt, daß der Herr uns *in der Realität des Ereignisses* und nicht mit Phrasen geliebt hat. Daß die gedanklichen Wege, die uns dahin führen, zuweilen befremdlich scheinen und die vom Schulbetrieb her mit gewissen theologischen Schemen seit langem Vertrauten aus dem Konzept bringen, ist weniger wichtig: wenn nur durch sie hindurch das Ergebnis erreicht wird, das für Paulus allein zählt: daß Christus verkündigt wird. Im Licht der Verkündigung allein werden schließlich unsere theologischen Systeme gerichtet werden. Eines der bleibenden Verdienste der Ereignis- und Wort-Theologien ist es, uns das Kreuz ohne Konzession und Nachsicht verkündet zu haben.

Und doch entgehen auch sie nicht schon deshalb der kritischen Prüfung und dem Gericht der höchsten Instanz. Nur in einem fatalen und schließlich unhaltbaren Selbstwiderspruch könnten sie sich weigern, sich selbst – und damit auch jedes theologische Denken – in Frage stellen und im Licht Jesu Christi richten zu lassen, durch den für Gott die Welt schon gerichtet ist. Es mag einigen Mut erfordern, der heute bis in alle Winkel der katholischen Theologie hinein dominierenden Ereignis-Christologie zu widersprechen,

aber dies muß gesagt sein: das Schema der ereignishaften Zeitlichkeit genügt nicht, um sich über die Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz Rechenschaft zu geben.

Zunächst einmal – und schon das wäre genug – vermag sie die Bedeutung dieses Todes für Jesus selbst nicht zu erklären. Wenn er an den Tod denkt, darüber spricht, geht er ihm nicht, wenigstens nicht primär, wie einem Ereignis entgegen, sondern als der Erfüllung des Willens des Vaters, der Verwirklichung der messianischen Weissagungen, vor allem insofern sie den leidenden Messias betreffen. Er geht ihm entgegen als dem äußersten Zeugnis der höchsten Liebe und des sohnlichen Gehorsams des Knechts Jahwe. Er gibt in Freiheit sein Leben als Sühnopfer dahin. Er verteilt beim letzten Mahl sein hingegebenes Fleisch und vergossenes Blut für die Vergebung der Sünden. Nichts zeigt die innerste Haltung Jesu eindrücklicher als das hier von Johannes verwendete Kennwort. Im Vierten Evangelium spricht Jesus von seinem Tod – er mag kurz bevorstehen oder noch fern sein – als von der *Stunde*, um deretwillen er in die Welt kam, und die dem Wort, das er erfüllen muß, seinen Sinn gibt. Diese Stunde meint nicht etwas zeitlich Meßbares. Sie bezieht sich nicht auf eine Abfolge von Ereignissen, um daraus eines unter andern zu bezeichnen, als könnten dieser Stunde andere, ihr ähnliche Stunden vorausgehen und nachfolgen. Sie ist einzig. Sie ist keine der Stunden, die sich für uns im Rinnen der Zeit ablösen. Sie ist nicht einmal die neunte Stunde, da der Himmel sich verfinstert, der Vorhang des Tempels zerreißt und ein Verurteilter am Kreuz einen lauten Schrei ausstößt. *Diese Stunde* gehört zur Weltzeit, ist sogar die Stunde des Fürsten dieser Welt. *Jesu Stunde* ist die ewige Stunde, da er, dem Vater sich überlassend, den Geist zurückgibt, und so alles vollendet und vollbracht wird. Gewiß gibt es eine Koinzidenz dieser beiden Stunden. Keinesfalls möchten wir irgendeinem Dualismus zwischen dem geschichtlichen Sterben Jesu inmitten der beiden Räuber und dem Opfer des ewigen Sohnes erfinden. Und doch: wenn es eine Koinzidenz gibt, wenn sich der Realismus des Glaubens an das Mysterium des fleischgewordenen Wortes, des wahren Gottes und wahren Menschen, kraftvoll jeder Zerspaltung widersetzt, ist es nicht – oder wenigstens nicht bloß – eine Koinzidenz innerhalb der Ordnung der Ereignisse: es sind nicht zwei Ereignisse, die zur Deckung kommen, auch nicht ein einziges mit sich selbst. Es ist, so muß man sagen, eine ewige Koinzidenz, bei der der Plan Gottes sich in der Koinzidenz mit sich selber erfüllt, wobei – eben weil er sich erfüllt – eine neue Ordnung heraufkommt und eine neue Weise von Beziehungen zwischen Zeit und Ewigkeit hergestellt wird. So hat der Tod Jesu am Kreuz durchaus kosmische Bedeutung: die alte Zeit steht still. Auf die Zeit der Sünde, der völligen Diskontinuität und Zerrissenheit, folgt die neue Zeit des Heils, der Versöhnung, der Vergebung, des Neuen und ewigen Bundes. Die infolge der alten Ent-

fremdung zerrissenen Bande sind im ewigen Heute des Reiches wiederhergestellt, da Jesus dem bereuenden Verbrecher ohne zeitlichen Abstand verheißt: »Heute wirst du mit mir im Paradiese sein.« In dieser unwiederholbaren Koinzidenz des radikalsten Ausdrucks der schlechten Zeitlichkeit der Welt mit der Heiligkeit Gottes, des heute gefolterten Gerechten mit dem seligen Heute des Reiches, enthüllen sich die universalen und zeitüberlegenen Horizonte der Passion und des Todes Jesu. Sie sind seinem Bewußtsein gegenwärtig. Denn Jesus hat uns nicht ohne es zu wollen und zu wissen, gerettet. Er hat für seine Henker gebetet, indem er auf ihr Unwissen verwies: »Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.« Er aber wußte, was er tat. Das eine Wort: »Heute mit mir im Paradies« würde, als Aussage des Unausagbaren, genügen, um sein waches Bewußtsein vom heiligen und seligen Reich der Versöhnung und Vergebung gerade in dem Augenblick zu bezeugen, da er in der Entblößtheit seines Opfers den Zugang dazu erschließt und dessen Vollendung auslöst.

Solche Ausblicke und Gewißheiten, solche Koinzidenz der äußersten Gegensätze gestatten der Kirche das Wagnis, sich – nach den fast unübersetzbaren Worten des römischen Meßkanons: *tam beatæ passionis* – unablässig »seines so überaus seligen Leidens« zu erinnern. Es könnte dies in seinen Gnaden- und Heilwirkungen – an die man zuerst denkt, um solche Worte zu rechtfertigen – nicht sein, wenn es nicht vorab – jenseits aller Psychologie – in sich selber so selig wäre: in seiner Wirklichkeit als Mysterium des Todes des Gottmenschen selbst. Weil die Kirche der Wahrheit dieses untrennbar göttlichen und menschlichen Kreuzesmysteriums treu bleiben will, duldet sie nicht, daß man in diesem heiligen Tod Ereignis und Mysterium voneinander scheidet, wodurch nochmals, auf andere Art, das »Kreuz Christi entleert« würde; ja sie weigert sich überhaupt, zwischen »Theologie des Kreuzes« und »Theologie der Glorie« einen unversöhnlichen Gegensatz anzuerkennen.

Mit Paulus und Johannes, die – jeder gemäß seiner besonderen Sichtweise – einhellig bezeugen, ja beide im Grunde nur um dieses Zeugnisses geschrieben haben, sieht die Kirche in der in Kreuz und Tod Jesu erzeigten Liebe seit je und für immer die Kundgabe der Heiligkeit Gottes und die Offenbarung seiner Herrlichkeit. Der betrachtende Blick, dem die göttliche Tiefe der Verlassenheit im Kreuzesdrama wie die Theophanie der absoluten Liebe vor Augen steht, ist für den Glauben der Kirche entscheidend. Und mit dem gleichen Blick erfaßt sie auch deren menschliche Nähe. Die theandrische Perspektive, die der Menschwerdung in der Ganzheit ihres Mysteriums einzig angemessene, ist ebenso und wenn möglich noch konsequenter an die Passion anzulegen. Wie die Kirche im Hinblick auf diese »selige Passion« das Außen des Ereignisses nicht vom Innen des Mysteriums trennen will, so zögert sie auch nicht, als Ideal der Heiligkeit eine personale Verinnerlichung

des Kreuzesmysteriums vor Augen zu stellen und gleichzeitig im gekreuzigten Herrn unsern ewigen Nächsten zu erblicken und uns einzuladen, ihm in unsern menschlichen Begegnungen täglich zu begegnen.

Die Angleichung an den gekreuzigten Herrn, mit dem zusammen wir ans Kreuz geheftet sind, die Treue zum Gebot, sich selbst zu verleugnen und sein Kreuz auf sich zu nehmen, um ihm zu folgen, behalten für die Kirche den Sinn und Wert, den sie stets hatten und haben werden. Sie vergißt nicht, daß die ergreifende Schilderung der *theologia crucis* im zweiten Kapitel des Philipperbriefs durch die Ermahnung eingeleitet wird, die Gesinnung Jesu Christi zu der unsern zu machen. Seine Demut, sein Gehorsam, seine Bereitschaft, nichts eifersüchtig für sich zu behalten, werden in ihrer Innerlichkeit betrachtet, und ihre Heiligkeit ist nur deshalb exemplarisch, weil sie auch mittelbar ist. Diese Eigenschaften können betätigt werden, man kann daran teilhaben, man kann sie – das Wort ist überschwenglich – nachahmen. Sie sind bestimmt, sich auf alltäglichs-te Weise in Mitmenschlichkeit umzusetzen, in die konkretesten Einzelheiten der Beziehung zum Nächsten. Die ganze subtile Einfalt der christlichen Existenz ist in dieser aktiven Mystik der Angleichung an den gekreuzigten Herrn beschlossen. Sie ist das sicherste und immergültige Fundament für das, was man früher bedenkenlos als *Imitatio Christi* bezeichnete. Diese stellt dem Christen die Angleichung an den Gekreuzigten als die wesentliche Berufung zur Heiligkeit vor: der Paulustext eröffnet den Weg dahin, indem er sowohl die Erniedrigung des bis zum Tod gehorsamen Gottessohnes wie dessen Erhöhung über alles in Erinnerung ruft. Die Angleichung an den gekreuzigten Jesus Christus ist die Liebe an sich. Sie ist nicht nur untrennbar von der Vergöttlichung, sondern die sie begründende Realität.

Andererseits bleibt das Leiden des Herrn, aufgrund derselben theandrischen Sicht, allem menschlichen Leiden immerfort gegenwärtig. Christus ist gekreuzigt bis ans Ende der Welt, er leidet in allen Leidenden, ist Opfer in allen Geopferten. Als manglele etwas an seiner Passion, setzen seine Henker unter Anwendung von Gewalt und Ungerechtigkeit ihr Werk an seinem mystischen Leib durch die ganze Geschichte hindurch fort. Die Passion Christi ist ein Geschehen, das sich täglich wiederholt. Es fehlt in keiner Tageschau. Und sie berührt uns, dringt uns ins Herz, wenn wir auch nur einigermaßen unsere gesamt-menschliche Solidarität mit diesem mystischen gekreuzigten Leib ernstnehmen. Ein wahrer Christ hat den Ausspruch getan: »Das Kreuz der andern ist oft schwerer zu tragen als das eigene.« Jesu Kreuz ist vorab für die andern getragen worden. Und weil es in unendlich reiner Selbstlosigkeit getragen wurde, kann die Liebe, die es bezeugt, nichts von dem unauslotbaren Ozean menschlichen Leidens unverkostet lassen.

Nur im Heiligen Geist Jesu und in der Kommunion mit seiner Liebe vermag der Christ wahrhaft die immer aktuelle Bedeutung seiner Passion im

Herzen der menschlichen Wirklichkeit zu empfangen und zu leben. Sie ist eine Weise, der Welt und dem Menschen in der Welt gegenwärtig zu sein; und man wüßte nicht, wie das Zeugnis von Gottes ewiger Liebe, die er uns im gekreuzigten Sohn bewiesen hat, und der Wiederhall des neuen Gebotes, einander zu lieben, wie er es getan hat, der Welt sonst zukommen könnte. Ebensovienig sieht man, wie außerhalb dieser Weise und der innern Ent-sagung, die ihr Gesetz ist, der Widerstand gebrochen werden könnte, den unsere Herzenshärte der Hinnahme und dem Mittragen des Leidens zumeist entgegensetzt.

So kann man sich fragen, ob die oben geschilderte Reduktion des Leidens Christi auf seine ereignishaft Seite nicht bloß seine göttliche Tiefe verkennt, sondern ebensoehr auch seine menschliche Nähe, da Jesus sich zu unserem ewigen Nächsten gemacht hat, der unsere Schmerzen trägt und uns einlädt, mit ihm zusammen unsern Teil an den Schmerzen aller zu übernehmen. Man wird der Folgerung nicht entrinnen können: daß das Mysterium hier das erste und letzte ist und es somit vergeblich wäre, die Gegenwart des Ereignisses-Schlechthin im Ereignishaften-Überhaupt, also, wie man gerne möchte, außerhalb des Mysteriums zu verankern, es sei denn aufgrund eines Kunstgriffs. Nur mit Hilfe eines solchen könnte man von dem, was ehemals »in jener Zeit«, »unter Pontius Pilatus« geschah, übergehen zum immer aktuellen Heute menschlichen Leidens, falls die Aktualität des Mysteriums nicht zugleich schon Präsenz des gesamten Leidens der Menschheit im Opfer des Gottessohnes wäre, Präsenz auch der Gnade, die uns stets einlädt, heute mit ihm in das ewige Reich einzutreten, wo die Leidensgemeinschaft in einer schmerzlich-seligen Eucharistie sich anschickt, zu einem Gastmahl gemeinsamer Liebe zu werden. Die Seligkeit der entsagenden, mit Christus in selbstloser Liebe gekreuzigten Herzen entströmt jenen ewigen Augenblicken, da in der liebenden Hilfe an einen Mitmenschen den bekehrten Sündern (die wir unser Leben lang bleiben) das Kreuzeswort Jesu an seinen Bruder im Elend entgegengtönt: »Heute wirst du mit mir im Paradiese sein.« Einzig die Kommunion mit dem Geist Jesu erlaubt somit, der Beziehung zum »Ereignis« einen anderen Sinn zu geben als den eines objektiven Alibi. Sie allein ent-reißt uns der »inwendigen Äußerlichkeit« einer rein ereignishaften Kreuzes-theologie und macht es möglich, daß wir uns der Gnade erschließen und im täglichen Opfer unser wirkliches Leben und Sein in das Mysterium der ewigen Erlösung einfügen: in das Opfer am Kreuz.