

### Jesus Christus heute

Von Joseph Kardinal Ratzinger

#### 1. Vorüberlegung: Das Heute, das Gestern und das Ewige \*

»Jesus Christus ist derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit« (Hebr 13,8). Dies war das Bekenntnis derjenigen, die ihn, den Irdischen gekannt und die den Auferstandenen gesehen hatten. Das bedeutet, daß wir Jesus Christus heute nur recht erkennen können, wenn wir ihn in Einheit mit dem Christus »gestern« verstehen und wenn wir durch den Christus von gestern und heute hindurch den ewigen Christus sehen. Zur Begegnung mit Christus gehören immer die drei Dimensionen der Zeit und das Überschreiten der Zeit in das hinein, was zugleich ihre Herkunft und ihre Zukunft ist. Wenn wir uns auf die Suche nach dem wahren Jesus machen, müssen wir zu dieser weiten Spannung bereit sein. Wir werden ihm gewöhnlich zuerst im Heute begegnen: wie er sich gegenwärtig zeigt, wie Menschen ihn sehen und verstehen, wie sie auf ihn hin oder gegen ihn leben, wie sich sein Wort und sein Werk heute auswirkt. Aber wenn das alles nicht ein Wissen zweiter Hand bleiben, sondern zu einem wirklichen Erkennen werden soll, dann müssen wir zurückgehen und fragen: Woher kommt das alles? Wer war er wirklich, damals als er, ein Mensch unter Menschen, lebte? Wir werden auf die Quellen hören müssen, die den Ursprung bezeugen und damit unser Heute korrigieren, wo es sich in die eigenen Wunschbilder verläuft. Diese demütige Unterwerfung unter das Wort der Quellen, diese Bereitschaft, uns unsere Träume entreißen zu lassen und der Wirklichkeit zu gehorchen, ist eine Grundbedingung wahren Begegnens. Begegnung verlangt die Askese der Wahrheit, die Demut des Hörens und Sehens, das zu wirklichem Wahr-Nehmen führt.

Aber hier gibt es nun noch einmal eine Gefahr, die auf dem Weg der Theologie in der Neuzeit allmählich geradezu dramatische Formen angenommen hat. Die moderne Theologie beginnt in der Aufklärung mit der Zuwendung zum Christus gestern. Schon Luther hatte gesagt, daß die Kirche die Schrift sich unterworfen und damit gar nicht mehr auf das Gestern, auf das Unwiederholbare des historischen »Einmal« gehört, sondern nur noch ihr eigenes Heute bespiegelt und so den wahren Christus verfehlt, einen bloßen Christus heute ohne sein wesentliches und grundlegendes Gestern verkündet, ja, sich selbst zu Christus gemacht habe. Die Aufklärung faßt diesen Gedanken dann ganz systematisch und radikal an: Nur der Christus gestern, der historische, ist überhaupt der wirkliche Christus, alles andere ist spätere Fantasie. Christus *ist* nur das,

---

\* Vortrag auf dem Sommerkurs der Universidad Complutense im Escorial bei Madrid am 7. Juli 1989.

was er war.<sup>1</sup> Die Suche nach dem historischen Jesus schließt zusehends Christus in das Gestern ein. Sie bestreitet ihm das Heute und die Ewigkeit. Ich brauche hier nicht zu schildern, wie die Frage nach dem wirklich gewesenen Christus langsam den paulinischen wie den johanneischen Christus ganz beiseite schob und schließlich auch den Jesus der Synoptiker bestreiten mußte, um dahinter, immer noch weiter dahinter, sich den wirklichen, nur gewesenen Jesus zu bilden, der um so fiktiver wurde, je authentischer er durch die strenge Fixierung in die Vergangenheit werden sollte. Wer Christus bloß gestern sehen will, findet ihn nicht, und wer ihn nur heute haben möchte, begegnet ihm gleichfalls nicht. Zu ihm gehört von Anfang an, daß er war, ist und kommen wird. Er ist als der Lebende immer auch schon der Kommende gewesen. Die Botschaft von seinem Kommen und Bleiben gehört wesentlich zum Bild seiner selbst; diese Beanspruchung aller Dimensionen der Zeit ruht aber wiederum darauf, daß er sein irdisches Leben als ein Ausgehen vom Vater und zugleich als ein Bleiben bei ihm wußte, also Ewigkeit ins Spiel und in Verbindung mit Zeit brachte. Wenn wir uns selbst einer Existenz verweigern, die sich in diese Dimensionen ausspannen läßt, können wir ihn nicht verstehen. Wer Zeit nur als unwiderruflich versinkenden Augenblick faßt und sie so lebt, wendet sich damit grundsätzlich von dem ab, was die Gestalt Jesu überhaupt ausmacht und was sie aussagen will. Erkenntnis ist immer ein Weg. Wer die Möglichkeit einer so ausgespannten Existenz verneint, hat sich damit in Wirklichkeit dem Zugehen auf die Quellen verweigert, die uns zu dieser Reise des Seins einladen, die zur Reise des Erkennens wird. Augustinus hat diesen Gedanken einmal unvergleichlich schön formuliert: »Komm auch du zu Christus ... Denke nicht an lange Wanderungen ... Zu ihm, dem Allgegenwärtigen, gelangt man durch Liebe, nicht durch Seefahrten. Doch weil auch auf dieser Reise die Fluten und Stürme mannigfacher Versuchungen häufig genug sind, glaube an den Gekreuzigten, damit dein Glaube das Holz zu besteigen vermöge. Dann wirst du nicht sinken ...«<sup>2</sup>

Fassen wir das bisher Bedachte zusammen: Das erste Begegnen mit Jesus Christus geschieht im Heute, ja, man kann ihm nur begegnen, weil er für viele Menschen ein Heute ist und darum wirklich ein Heute hat. Aber damit ich dem ganzen Christus und nicht einem zufällig wahrgenommenen Teilstück nahekomme, muß ich auf den Christus gestern hören, wie er in den Quellen, besonders in der Heiligen Schrift, sich zeigt. Wenn ich ihm dabei ganz zuhöre und ihm nicht aufgrund eines dogmatisierten Weltbildes wesentliche Teile seiner Erscheinung wegschneide, sehe ich ihn offen in die Zukunft hinein und sehe ihn kommen von der Ewigkeit her, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich umfaßt. Gerade wo solches ganzheitliches Verstehen gesucht und gelebt wurde, ist dann Christus immer ganz »heute« geworden, denn wirkliche Kraft über das Heute und im Heute hat nur, was Wurzeln im Gestern und Kräfte des Wachstums für das Morgen besitzt und über alle Zeit hinaus in Berührung mit dem Ewigen steht. So haben die großen Epochen in der Geschichte des Glaubens jeweils ihr

1 Vgl. Dazu die eindringliche Analyse der Frage bei H. Schlier, *Wer ist Jesus?*, in: *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, hrsg. v. V. Kubina und K. Lehmann. Freiburg 1980, S. 20-32.

2 *Sermo 131*, 2 (PL 38,730); deutsch bei: H.U. von Balthasar, Augustinus. *Das Antlitz der Kirche*. Einsiedeln/Köln 1942, S. 261f.

eigenes Christusbild hervorgebracht, von ihrem Heute her ihn neu zu sehen vermocht und gerade so den »Christus gestern, heute und in Ewigkeit« erkannt.

In der Frühzeit wurde der »Christus heute« vor allem ansichtig im Bild des Hirten, der das verirrte Schaf – die Menschheit – auf der Schulter trägt.<sup>3</sup> Wer dies Bild anschaute, wußte: Ich selbst bin dieses Schaf. Ich hatte versucht, mehr für mein Leben herauszuholen, war dieser und jener Verheißung nachgelaufen, bis ich mich im weglosen Gestrüpp verfangen hatte und keinen Ausweg mehr wußte. Aber er hat mich auf die Schultern genommen und ist, mich tragend, selbst mein Weg geworden. In der nächsten Periode folgte das Bild des Pantokrator, das aber bald in den Versuch überging, den »historischen Jesus« darzustellen, wie er auf Erden wirklich war, aber dies geleitet von der Überzeugung, daß gerade im Menschen Jesus Gott selbst erscheint, daß Er die Ikone Gottes ist und uns im Sichtbaren hindurchschauen läßt auf das Unsichtbare, so daß das Schauen auf das Bild zu einem Weg wird, in dem der Mensch die Grenze überschreitet, die ihm ohne Christus unüberschreitbar bleiben müßte. Das lateinische Mittelalter hat den triumphierenden Christus in der romanischen Zeit am Kreuz und so das Kreuz als Thron dargestellt: Wie die ostkirchliche Ikone im Sichtbaren den Unsichtbaren zeigen will, so möchte das romanische Kreuzbild im Gekreuzigten die Auferstehung sichtbar machen und uns damit unser eigenes Kreuz transparent werden lassen auf die Verheißung hin, die sich darin verbirgt. In der gotischen Kunst tritt dann das Menschliche Jesu Christi übermächtig hervor: Immer mehr wird das Kreuz in seiner reinen, unbeschönigten Schrecklichkeit dargestellt, aber gerade der Gott, der so namenlos leidet, der leidet wie wir und mehr als wir, ohne das Licht des nahen Triumphes, wird zum großen Tröster und zur Gewißheit unserer Erlösung. Schließlich, im Bild der Pietà erscheint Christus nur noch als Toter auf dem Schoß der Mutter, der nichts als Trauer geblieben ist: Gott scheint gestorben, tot in dieser Welt, nur von fern tröstet das Wort: am Abend Trauer, am Morgen Freude – das Wissen, daß es Ostern gibt (Ps 30,6). Die Lehre dieser Bilder eines »Christus heute« bleibt deshalb gültig, weil sie alle aus einem Schauen schöpfen, das auch Christus gestern und morgen und in Ewigkeit kennt.<sup>4</sup>

Ich habe mich bei diesen Überlegungen deswegen so lange aufgehalten, weil sie die Methodologie für das Thema vorgeben. Die gegenwärtige Theologie hat aus den Erfahrungen und Nöten unserer Zeit heraus faszinierende Bilder des Christus heute vor uns hingestellt: Christus, der Befreier, der neue Mose auf dem neuen Exodus; Christus, der Arme unter den Armen, wie er sich in den Seligpreisungen zeigt; Christus, der ganz Liebende, dessen Sein Proexistenz ist, der in dem einen Wort »Für« sein tiefstes Wesen ausdrückt. Jedes dieser Bilder bringt Wesentliches der Gestalt Jesu zum Vorschein; jedes setzt uns grundlegenden Fragen aus: Was ist Freiheit, und wo findet man die Straße, die nicht irgendwohin, sondern in die wirkliche Freiheit, in das eigentliche »Gelobte Land« des Menschseins führt? Was ist die Seligkeit der Armut, und was müssen wir tun, damit die anderen und wir selbst in diese Seligkeit gelangen? Wie kommt Christi »Für-Sein« uns zu, und wohin führt es uns? Um all diese Fragen gibt es heute

3 Vgl. F. van der Meer, Christus. Der Menschensohn in der abendländischen Plastik. Freiburg 1980, S. 21; ders., Die Ursprünge christlicher Kunst, Freiburg 1982, S. 88, 152ff.; instruktiv auch F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik. Mainz 1948.

4 Vgl. zum Ganzen der Entwicklung F. van der Meer, Christus, a.a.O.

einen heftigen Disput, der immer dann fruchtbar ist, wenn man sie nicht bloß aus dem Heute lösen will, sondern der Blick zugleich auf den Christus gestern und in Ewigkeit gerichtet bleibt. In den Grenzen eines Referats ist es unmöglich, in diese Debatte einzutreten, die freilich im Hintergrund die leitenden Perspektiven angibt. Von dem bisher dargestellten methodischen Ausgangspunkt her möchte ich einen anderen Weg wählen, nämlich unser heutiges Fragen und Denken an ein biblisches Schema anheften, um es von daher in die Spannung des Gestern – Heute – in Ewigkeit hineinzuziehen. Ich denke an das grundlegende Wort des johanneischen Christus: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Der Gedanke des Weges steht mit der Exodus-Frage in einer nicht zu übersehenden Beziehung; Leben ist zu einem Schlüsselwort unserer Zeit geworden angesichts der Drohungen einer »Zivilisation« des Todes, die in Wahrheit der Verlust aller Zivilisation und aller Kultur ist; das Motiv der Proexistenz drängt sich hier von selber auf. »Wahrheit« dagegen gehört nicht zu den Lieblingsbegriffen dieser Zeit; Wahrheit wird mit Intoleranz verknüpft und so eher als Bedrohung denn als Verheißung gewertet. Aber gerade darum ist es wichtig, daß wir nach ihr fragen und uns von Christus her auf sie hin befragen lassen.

## 2. Christus der Weg – Exodus und Befreiung

Jesus Christus heute – das erste Bild, in dem wir ihn in dieser unserer Zeit sehen können, ist das Bild des Weges, den wir von der Geschichte Israels her als Exodus bezeichnen: als Weg heraus ins Freie, ins Weite. Darin drückt sich unser Bewußtsein aus, nicht im Freien zu leben, nicht dort zu sein, wo wir eigentlich hingehören. Gewiß ist die neue Exodustheologie zunächst im Zusammenhang mit Situationen politischer und wirtschaftlicher Unterdrückung entwickelt worden. Dabei stand weniger die Regierungsform dieser oder jener Staaten vor Augen als die Grundgestalt unserer gegenwärtigen Welt, die nicht auf gegenseitige Solidarität, sondern auf einem System des Gewinns und der Vormacht aufgebaut ist, das Abhängigkeit erzeugt und sie auch braucht. Das Seltsame ist, daß die Menschen aus den herrschenden Völkern mit ihrer Weise von Freiheit und Macht keineswegs zufrieden sind: Auch sie fühlen sich abhängig von anonymen Strukturen, die ihnen den Atem wegnehmen und dies gerade dort, wo die Regierungsform die größtmögliche Freiheit gewährt. Paradoxerweise tönt bei denen, die über mehr Besitz und Bewegungsmöglichkeit verfügen, als man sich je zuvor vorstellen konnte, besonders lautstark der Ruf nach Befreiung, nach einem neuen Exodus in das Land wirklicher Freiheit hinein. Wir sind nicht an dem Ort, an dem wir sein sollen, und wir leben nicht in der Weise, in der wir leben möchten. Wo ist der Weg? Wie kann man ihn gehen? Wir finden uns genau in der Lage der Jünger, zu denen Jesus sagt: »Wohin ich gehe, dahin kennt ihr den Weg«, worauf Thomas antwortet: »Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst; wie sollten wir den Weg dahin kennen?« (Joh 14,5).

Es gibt in den Evangelien nur *eine* Stelle, in der das Wort Exodus vorkommt; sie findet sich in dem lukanischen Bericht über die Verklärung Jesu. Dort wird gesagt, daß während des Betens Jesu auf dem Berg sich sein Gesicht veränderte und sein Gewand von blitzender Helligkeit wurde. Zwei Männer, Mose und Elia, zeigten sich in ihrer Herrlichkeit und redeten mit ihm von dem Exodus, den er in Jerusalem vollenden sollte. Unmittelbar bedeutet das Wort »Exodus« hier einfach Abgang, Tod. Mose und Elias,

die beiden großen Leidenden um Gottes willen, sprechen vom Pascha Jesu, vom Exodus seines Kreuzes. Sie sind deswegen die beiden privilegierten Zeugen Jesu, weil sie ihm auf dem Weg der Passion vorausgegangen sind. Beide sind die gültigen Interpreten des Exodus: Mose, der Führer auf dem Exodus Israels aus Ägypten; Elia, der in einem Augenblick der Geschichte Israels lebt, in dem sich sein Volk zwar geographisch im Land der Verheißung befindet, aber in der Weise seiner Existenz nach Ägypten zurückgekehrt ist, weil es in der Gottvergessenheit unter einem tyrannischen König lebt, durch den freilich nur die Tyrannei einer Existenz sichtbar wird, die hinter den Exodus zurückgefallen ist. Man hat das Wort vom Sinai, die Weisung des Bundes, die das innere Ziel des Exodus war, als Fessel abgeworfen, um zur selbstgemachten Freiheit zu kommen, die sich als die tiefste Tyrannei erweist. So muß Elia symbolisch zum Sinai zurückgehen, den Rückweg Israels nachwandern, um ihm vom Gottesberg her die Frucht des Exodus neu zurückzubringen. Bei Elia wird auf diese Weise das eigentliche Wesen der Exodusgeschichte sichtbar: Im Exodus handelt es sich weder um einen bloß geographischen noch um einen nur politischen Weg. Man kann diesen Weg nicht auf der geographischen und nicht auf der politischen Landkarte festmachen. Exodus, der nicht zum Bund führt und dort, im Leben aus dem Bund heraus, sein »Land« findet, ist kein wirklicher Exodus.<sup>5</sup>

In diesem Zusammenhang sind zwei Beobachtungen am biblischen Text wichtig. Während Lukas seinen Bericht mit der mehr ungefähren Datumsangabe einleitet »und es geschah etwa acht Tage nach diesen Worten«, bieten Matthäus und Markus eine präzise Datierung der Verklärung: sechs Tage nach dem Petrusbekenntnis und der ihm folgenden Primatsverheißung. H. Gese hat den alttestamentlichen Hintergrund dieser Zeitbestimmung herausgestellt: »Nach sechs Tagen Wolkenverhüllung bestieg Mose den Berg Sinai und trat in das göttliche Licht (Ex 24,16).«<sup>6</sup> Mose war dabei vom Hohenpriester Aaron und dem Erzpriesterpaar Nada und Abihu begleitet (Ex 24,1), so wie ähnlich Jesus von Petrus, Johannes und Jakobus begleitet wird. Und wie Mose durch die Begegnung strahlenden Antlitzes war, »so verwandelt sich Jesus in überirdisches Licht«. Im alten Sinaigeschehen offenbart sich Gott in der Selbstvorstellungsformel: »Ich bin JHWH«, die den Dekalog einleitet. Hier ertönt der Ruf: »Dies ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören.« Jesus ist die lebendige Tora, der Bund in Person, in dem das Gesetz zur Gabe wird. Die Chronologie des Matthäus verbirgt aber noch eine weitere Schicht. J. M. van Cangh und M. van Esbroeck haben sichtbar gemacht, wie mit dieser Datierung die beiden Ereignisse – Petrusbekenntnis mit Primatsverheißung und Verklärung – in den jüdischen Festkalender eingeordnet werden und damit ihre Bedeutung genauer faßbar wird. Das Petrusbekenntnis fällt demnach auf den Yom Kippur, das Versöhnungsfest, dem fünf Festtage folgen, an die sich dann das Laubhüttenfest anschließt, dessen Gehalt im Angebot der drei Zelte bei der Verklärung durchklingt.<sup>7</sup>

5 Ausführlicher dazu J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Einsiedeln/Trier 1987, S. 235-240.

6 H. Gese, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. München 1977, S. 81.

7 Vgl. J.-M. van Cangh/M. van Esbroeck, La primauté de Pierre (Mt 16,16-19) et son contexte juif, in: *Revue théologique de Louvain* 11 (1980), S. 310-324, bes. S. 310f. Wertvolle Einsichten zur Auslegung der Verklärungspärikope findet man auch bei P. H. Kolvenbach, Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung. Freiburg 1988, S. 220-227.

Wir brauchen hier nicht auf die ganze Weite der Aussagen einzugehen, die sich damit für beide Ereignisse wie für deren inneren Zusammenhang ergibt. Halten wir nur das für uns Wesentliche fest: Im Hintergrund steht zum einen das Mysterium der Versöhnung, zum anderen das Laubbüttenfest, dessen Inhalt Dank für das Land und zugleich Erinnerung an die Unbehaustheit der Wandernden ist. Der Exodus Israels und der Exodus Jesu berühren sich: Alle Feste und alle Wege Israels münden im Pascha Jesu Christi.

Wir können also sagen: Der »Ausgang« Jesu in Jerusalem ist der eigentliche und endgültige Exodus, in dem Christus den Weg ins Freie geht und selbst für die Menschheit der Weg ins Freie wird. Nehmen wir hinzu, daß bei Lukas das ganze öffentliche Leben Jesu als ein Hinaufgehen nach Jerusalem dargestellt wird, so erscheint Jesu Existenz im Ganzen als der Exodus, auf dem er Mose und Israel zugleich ist. Um alle Dimensionen dieses Weges zu begreifen, müssen wir nun aber auch noch den Blick auf die Auferstehung hinzunehmen, von dem aus der Hebräerbrief den Exodus Jesu gezeichnet hat, dessen Straße nicht in Jerusalem endet: »Er hat uns den neuen und lebendigen Weg erschlossen, durch den Vorhang hindurch, das heißt, durch sein Fleisch« (Hebr 10,20). Sein Exodus führt über alles Geschaffene hinaus in »das Zelt, das nicht von Menschenhand gemacht ist«, in die Berührung mit dem lebendigen Gott hinein (9,11). Das gelobte Land, in dem er ankommt und zu dem er führt, ist das Sitzen »zur Rechten Gottes« (vgl. Mk 12,36; Apg 2,33; Röm 8,34 u.s.w.). In jedem Menschen lebt der Durst nach Freiheit und nach Befreiung; bei jeder Etappe, die er auf diesem Weg erreicht, wird ihm aber auch bewußt, daß es nur eine Etappe war und daß nichts von dem Erreichten seinem Verlangen wirklich entspricht. Der Durst nach Freiheit ist die Stimme der Gottebenbildlichkeit in uns; es ist der Durst, »zur Rechten Gottes zu sitzen«, »wie Gott« zu sein. Ein Befreier, der den Namen verdienen will, muß die Tür dorthin aufstoßen und alle empirischen Formen der Freiheit müssen von dort ihr Maß nehmen.

Wie aber geschieht das? Was heißt Exodus wirklich? Der Mensch und die Menschheit stand und stehen hier immer vor zwei Wegen. Da ist die Stimme der Schlange, die sagt: Tritt heraus aus deiner selbstverschuldeten Abhängigkeit, mache dich selbst zu Gott und wirf den ab, der dir immer nur Grenze sein kann. Es ist nicht verwunderlich, daß ein Teil der Menschen, die von der Botschaft Christi hörten, ihn mit der Schlange identifizierten und als Befreier vom alten Gott verstehen wollten.<sup>8</sup> Aber sein eigener Weg ist dies nicht. Wie sieht er aus? Es gibt zwei Jesusworte, in denen er die Verheißung des Sitzens zur Rechten auf die Menschen bezieht. Im Gleichnis vom Weltgericht spricht er von den Schafen, die der König – der Menschensohn – auf die Rechte stellt und denen er das Reich übergibt. Es sind die, die ihm zu essen gaben, als er hungrig war; ihn tränkten, als er dürstete; ihn aufnahmen, als er obdachlos war; ihn besuchten, als er krank und im Gefängnis war. Sie taten dies alles ihm, indem sie es »den Geringsten« taten (Mt 25,31-40). Im zweiten Text bitten die Zebedäussöhne um das Sitzen zur Rechten und Linken Jesu in seiner Herrlichkeit; ihnen wird gesagt, daß dieses Sit-

---

<sup>8</sup> Mit großer Eindringlichkeit hat neuerdings J. Magne diese »gnostische« Auslegung Jesu dargestellt und zu vergegenwärtigen versucht in seinen beiden Werken: *Logique des dogmes*. Paris 1989, und *Logique des sacrements*. Paris 1989. Auf derselben Linie liegt Blochs Auslegung des Christentums; vgl. bes. *Atheismus im Christentum*. Frankfurt 1968, etwa S. 116ff. Dazu L. Weimer, *Das Verständnis von Religion und Offenbarung bei Bloch* (Diss.). München 1971.

zen an den Willen des Vaters gebunden ist, als Bedingung aber verlangt, daß sie den Kelch trinken, den er trinkt, und die Taufe empfangen, mit der er getauft werden sollte (Mk 10,35-40).

Diese beiden Hinweise müssen wir im Auge behalten, wenn wir uns nun noch einmal zu dem zusammengehörigen Textgefüge von Petrusbekenntnis und Verklärung zurückwenden. Beide Ereignisse sind miteinander verbunden durch die Vorhersage von Tod und Auferstehung, also durch Jesu eigenes Reden über seinen Exodus, dem sich Petrus entgegensetzt, der eine ganz andere Vorstellung vom Exodus hegte. Ihm wird schroff gesagt: »Weg und hinter mich, Satan« (Mt 16,23). Petrus übernimmt das Geschäft des Versuchers in dem Augenblick, in dem er einen Exodus ohne das Kreuz propagiert – einen Exodus, der nicht in die Auferstehung hineinführt, sondern in die irdische Utopie. »Weg und hinter mich« – diesem Versuch, den Exodus auf ein empirisches Ziel zu begrenzen, stellt Jesus die Forderung der Nachfolge entgegen. Die existentielle Entsprechung zum Gedanken des befreienden Weges ist Nachfolge als Weg ins Freie, als Befreiung.

Den Gedanken der Nachfolge als Kernstück der neutestamentlichen Exodus-Theologie dürfen wir nun freilich nicht zu eng fassen. Das richtige Verstehen der Nachfolge hängt am richtigen Verstehen der Gestalt Jesu Christi. Nachfolge darf nicht auf das Moralische eingeengt werden. Sie ist eine christologische Kategorie, und erst von daher wird sie auch zu einem moralischen Auftrag. Nachfolge sagt daher zu wenig, wenn man über Jesus selbst zu gering denkt. Wer Jesus nur als einen Vorkämpfer für eine freiere Religiosität, für eine großzügigere Moral oder für bessere politische Strukturen ansieht, muß Nachfolge auf das Annehmen bestimmter programmatischer Ideen reduzieren. Sie läuft dann darauf hinaus, daß man Jesus Ansätze eines Programms zuschreibt, das man selber weiterentwickelt und dessen Anwendung als ein Sich-Anschließen an ihn gedeutet werden kann. Eine solche Nachfolge durch die Gemeinsamkeit im Programm ist ebenso willkürlich wie dürftig, denn die empirischen Verhältnisse sind zwischen damals und heute allzu verschieden; was man glaubt, von Jesus übernehmen zu können, geht über recht allgemeine Intentionen nicht hinaus. Die Zuflucht zu solchen Verkleinerungen des Nachfolgedenkens und damit der Botschaft vom Exodus rührt häufig von einer Logik her, die auf den ersten Blick einleuchtend wirkt: Jesus sei zwar Gott und Mensch gewesen, aber *wir* seien nun einmal nur Menschen; *wir* könnten ihm nicht in seinem Gottsein, sondern nur als Menschen nachfolgen. Mit einer solchen Auslegung denken wir indes viel zu klein vom Menschen, von unserer Freiheit und fallen völlig aus der Logik des Neuen Testaments heraus, in dem sich der kühne Satz findet: »Werdet Nachahmer Gottes« (Eph 5,1).

Nein, beim Ruf zur Nachfolge geht es eben nicht bloß um ein menschliches Programm oder um die menschlichen Tugenden Jesu, sondern um seinen *ganzen Weg*, »durch den Vorhang hindurch« (Hebr 10,20). Das Wesentliche und Neue am Weg Jesu Christi besteht eben darin, daß er uns *diesen* Weg auf tut, denn erst so kommen wir ins Freie. Die Dimension der Nachfolge heißt: zugehen auf die Gottgemeinschaft, und darum ist sie an das Pascha-Mysterium gebunden.<sup>9</sup> Deshalb heißt es im Nachfolgewort Jesu nach dem Petrusbekenntnis: »Wer hinter mir hergehen will, verleugne sich selbst

<sup>9</sup> Kurz zusammengefaßt findet man diese bei den Vätern selbstverständliche Auslegung in einem der unübertrefflichen Worte Augustins: »Ascendit Christus in caelum: squamur eum«, in: *Ser-*

und nehme sein Kreuz auf sich, und so wird er mir nachfolgen« (Mk 8,34). Das ist kein kleiner Moralismus, der das Leben vor allem von der negativen Seite her sieht, und kein Masochismus für solche, die sich selbst nicht mögen. Man kommt dem wirklichen Sinn des Wortes auch nicht auf die Spur, wenn man es umgekehrt als einen steilen Moralismus für heroische Gemüter auffaßt, die sich zum Martyrium entschließen. Der Ruf Jesu ist nur aus dem großen österlichen Zusammenhang des ganzen Exodus zu verstehen, der »durch den Vorhang hindurchgeht«. Von diesem Ziel her empfängt die menschliche Urweisheit ihren Sinn, daß sich nur findet, wer sich verliert; daß Leben nur empfängt, wer Leben gibt (Mk 8,35).

Deswegen ist die Nachfolge gültig definiert in jenen Elementen, die wir vorhin in zwei Jesusworten formuliert fanden: Taufe, Kelch und Liebe. Bei den Vätern war diese ganze Nachfolgeidee voll im Blickfeld. Statt vieler Texte möchte ich hier nur ein Wort des heiligen Basilius zitieren: »Der Plan Gottes und unseres Erlösers für die Menschen besteht in einer Rückberufung aus der Verbannung und in einer Rückkehr aus der Entfremdung, die aufgrund des Ungehorsams entstanden war ... Zur Vollendung des Lebens ist die Nachfolge Christi notwendig, nicht nur hinsichtlich der Sanftmut, Demut und Langmut in seinem *Leben*, sondern auch in seinem *Tod* ... Wie kommen wir in die Ähnlichkeit seines Todes? ... Was ist der Gewinn aus dieser Nachahmung? Zunächst ist es notwendig, daß die Form des früheren Lebens durchbrochen wird. Das ist aber unmöglich, wenn man nicht wiedergeboren wird nach dem Wort des Herrn (vgl. Joh 3,3). Denn die Wiedergeburt ist ... der Anfang eines zweiten Lebens. Um aber das zweite zu beginnen, muß man dem ersten ein Ende machen. Wie nämlich bei denen, die auf der Doppelbahn im Stadion umwenden, ein gewisses Einhalten und Ruhen die entgegengesetzten Bewegungen trennt, so steht auch notwendigerweise an der Wende der Leben offenbar ein Tod zwischen den Leben, der das Vorangehende endigt und dem Folgenden den Anfang gibt.«<sup>10</sup>

Sagen wir es nun ganz praktisch: Zum christlichen Exodus gehört die Bekehrung, die die Verheißung Christi in ihrer ganzen Weite annimmt und bereit ist, sich mit dem ganzen Leben an sie zu verlieren. Zur Bekehrung gehört also auch die Überschreitung des Selberkönnens und das Sich-Anvertrauen an das Mysterium, an das Sakrament in der Gemeinschaft der Kirche, in dem Gott als Handelnder in mein Leben eintritt und es aus seiner Vereinzelung löst. Zur Bekehrung gehört mit dem Glauben das Sichverlieren der Liebe, die Auferstehung ist, weil sie ein Sterben ist. Sie ist ein ins Österliche hineingehaltenes Kreuz, das deswegen nicht weniger schmerzen muß. Augustinus hat das im Anschluß an das Psalmwort: »durchbohre mit den Nägeln deiner Furcht mein Fleisch« (Ps 119,120) in seiner unnachahmlichen Weise ausgedrückt. »Nägel sind die Gebote der Gerechtigkeit: Mit diesen nagelt die Furcht des Herrn jene fest und kreuzigt uns als angenehmes Opfer für ihn.«<sup>11</sup> So wird ewiges Leben immerfort gegenwärtig mitten in diesem Leben und leuchtet Exodus herein in eine Welt, die in sich selbst alles andere als

mo 304, 4 (PL 38,1397). Noch immer wichtig ist in diesem Zusammenhang R. Petersons Beitrag: Zeuge der Wahrheit, in: ders., Theologische Traktate. München 1951, S. 165-224.

<sup>10</sup> *De Spiritu sancto* XV,35, in: B. Pruche, *Sources chrétiennes* 17 bis. Paris <sup>2</sup>1968, S. 364ff (= PG 32,128 CD-129 AB); deutsch: Basilius, *Über den Heiligen Geist*, eingeleitet und übersetzt von M. Blum. Freiburg 1967, S. 58f.

<sup>11</sup> *Sermo* 205,1 (PL 38,1039); deutsch bei H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 258.

ein »gelobtes Land« ist. Und so wird Christus Weg, er selbst, nicht bloß seine Worte. Und so auch wird er wahrhaft »heute«.

### 3. Christus die Wahrheit – Wahrheit, Freiheit und Armut

Versuchen wir nun noch einen wenigstens kurzen Blick auf die beiden anderen Aussagen, die mit »Weg« zusammengehören: Wahrheit und Leben. Dem Bekenntnis Christi »Ich bin die Wahrheit« steht unsere Epoche mit ähnlicher Skepsis gegenüber wie Pilatus – mit derselben zugleich hochmütigen und resignierten Frage: Was ist Wahrheit? Eher als in Christi Wort erkennt sich der Mensch von heute wieder in dem fünften *Tropos* des Diogenes Laertius: »Es gibt keine Wahrheit. Denn das Nämliche gilt den einen als gerecht, den anderen als ungerecht, den einen als gut, den anderen als böse. Unsere Parole also sei: Zurückhaltung des Urteils über die Wahrheit.«<sup>12</sup> Skepsis scheint uns ein Gebot der Toleranz zu sein und damit die wahre Weisheit. Aber wir sollten darüber nicht vergessen, daß Wahrheit und Freiheit untrennbar voneinander sind. »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde«, sagt der Herr, »denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe« (Joh 15,15). Unwissenheit ist Abhängigkeit, ist Sklaverei: Wer nicht weiß, bleibt Knecht. Erst wo sich Verstehen auftut, wo wir anfangen, das Wesentliche zu begreifen, beginnen wir, frei zu werden. Eine Freiheit, aus der die Wahrheit herausgenommen ist, ist Lüge. Christus die Wahrheit, das bedeutet: Gott, der uns aus unwissenden Knechten zu Freunden macht, indem er uns zu Mitwissern seiner selbst werden läßt. Das Bild des Freundes Christus ist uns teuer, gerade heute, aber seine Freundschaft besteht darin, daß er uns ins Vertrauen gezogen hat, und der Raum des Vertrauens ist die Wahrheit.

Wenn wir heute von Wissen als Befreiung aus der Sklaverei der Unwissenheit sprechen, denken wir allerdings gewöhnlich nicht an Gott, sondern an das »Herrschaftswissen«, an die Kunst, mit den Dingen und mit den Menschen umzugehen. Gott bleibt aus dem Spiel; für die Frage des Lebenkönnens scheint er unwichtig zu sein. Zuerst muß man sich zu behaupten wissen; ist das gesichert, dann mag man auch der Beschauung Raum geben. In dieser Beschränkung der Erkenntnisfrage liegt nicht nur das Problem unserer modernen Idee von Wahrheit und Freiheit, sondern das Problem unserer Zeit überhaupt. Denn dabei wird vorausgesetzt, daß es für die Gestaltung der menschlichen Dinge und für die Formung unseres Lebens gleichgültig sei, ob es Gott gibt oder nicht. Gott scheint außerhalb der Funktionszusammenhänge unseres Lebens und unserer Gesellschaft zu liegen: der berühmte *Deus otiosus* der Religionsgeschichte.<sup>13</sup> Ein Gott aber, der für das menschliche Dasein belanglos ist, ist kein Gott, denn er ist machtlos und wirklichkeitslos. Wenn aber die Welt nicht von einem Gott kommt und nicht von ihm durchwaltet wird bis ins Kleinste hinein, dann heißt dies, daß

12 IX,83 und 84, zit. n. R.-P. Martin, Pontius Pilatus. Römer, Ritter, Richter. München/Zürich 1989, S. 96.

13 Instruktiv dazu A. Brunner, Die Religion. Freiburg 1956, S. 67-80; vgl. auch E. Dammann, Die Religionen Afrikas. Stuttgart 1963, S. 33; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen<sup>2</sup>1956, S. 180ff.

sie nicht aus Freiheit kommt und daß daher auch Freiheit in ihr keine Macht ist; dann ist sie eine Addition von Zwangsmechanismen, und alle Freiheit ist in ihr nur Schein. Insofern stoßen wir von einer anderen Seite her nun noch einmal darauf, daß Freiheit und Wahrheit untrennbar sind. Wenn wir von Gott nichts wissen können und wenn Gott von uns nichts wissen will, sind wir nicht Freie in einer auf Freiheit hin sich öffnenden Schöpfung, sondern Elemente eines Systems von Notwendigkeiten, in denen unbegreiflicherweise der Ruf nach Freiheit nicht erlöschen will. Die Frage nach Gott ist zugleich und in einem die Frage nach der Wahrheit und nach der Freiheit.

Im Grunde sind wir damit wieder an dem Punkt angelangt, an dem sich einst die Wege zwischen Arius und der Großkirche trennten; es geht um die Frage nach dem unterscheidend Christlichen und zugleich um die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen. Der eigentliche Kernpunkt der Irrlehre des Arius besteht im Festhalten jener Vorstellung einer absoluten Transzendenz Gottes, die er von der spätantiken Philosophie gelernt hatte. Dieser Gott kann sich nicht mitteilen; er ist zu groß und der Mensch zu klein, eine Berührung beider gibt es nicht. »Der Gott des Arius bleibt in seiner undurchdringlichen Einsamkeit eingeschlossen, er ist unfähig, sein eigenes Leben voll dem Sohn mitzuteilen. Aus Sorge um die Transzendenz Gottes macht Arius aus dem einzigen und höchsten Gott einen Gefangenen seiner eigenen Größe.«<sup>14</sup> So ist auch die Welt nicht Gottes Schöpfung; dieser Gott kann gar nicht nach außen handeln, er ist eingeschlossen in sich selbst, wie folglich auch die Welt verschlossen ist in sich. Die Welt tut keinen Schöpfer kund, und Gott kann sich selbst nicht kundtun. Der Mensch wird nicht zum »Freund«, es gibt keine Brücke des Vertrauens. In einer gottfremden Welt bleiben wir wahrheitslos und darum Knechte.

Hier ist wiederum ein Wort des johanneischen Christus von höchster Bedeutung: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Christoph Schönborn hat eindringlich gezeigt, wie sich im Streit um die Christusikone das tiefere Ringen um die Gottfähigkeit des Menschen, also um seine Wahrheitsfähigkeit und um seine Berufung zur Freiheit widerspiegelt. Was sieht derjenige, der den Menschen Jesus sieht? Was kann die Ikone zeigen, die diesen Menschen Jesus darstellt? Nach den einen sieht man dabei nur einen Menschen, nichts mehr, weil Gott nicht in Bildern eingefangen werden kann. Das Gottsein liegt ja in der »Person«, die als solche nicht »umschrieben« und nicht ins Bild gebracht werden kann. Als orthodox, das heißt als sachgemäße Auslegung der Heiligen Schrift, hat sich die genau gegenteilige Sicht in der Kirche durchzusetzen vermocht: Wer Christus sieht, sieht wirklich den Vater; im Sichtbaren wird das Unsichtbare, der Unsichtbare gesehen. Die sichtbare Gestalt Christi ist nicht statisch-eindimensional, nur der Welt der Sinne zugehörig zu verstehen, weil ja die Sinne selbst Bewegung und Aufbruch über sich hinaus sind. Wer die Gestalt Christi ansieht, wird in seinen Exodus hineingenommen, von dem die Väter im Zusammenhang des Tabor-Ereignisses ausdrücklich sprechen. Er wird auf den österlichen Weg der Überschreitung geführt und lernt, im Sichtbaren mehr als das Sichtbare zu sehen.<sup>15</sup>

Ein erster Höhepunkt der Erkenntnis ist, nach großen Anläufen bei Athanasius und bei Gregor von Nyssa, im Werk des Cyrill von Alexandrien erreicht worden. Cyrill

14 Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone. Schaffhausen 1984, S. 20.

15 Ebd., bes. S. 30-54.

leugnet nicht, daß Menschwerdung zunächst Verhüllung, Verbergung der Herrlichkeit des Wortes ist. »Die unvergleichliche Schönheit der Gottheit läßt die Menschheit Christi geradezu als ›äußerste Unschönheit‹ erscheinen. Doch offenbart gerade diese äußerste Erniedrigung die Größe der Liebe, der sie entspringt. Die Hingabe in die Gestaltlosigkeit des Todes macht die Liebe des Vaters sichtbar ... Der Gekreuzigte ist ›das Bild des unsichtbaren Gottes‹ (Kol 1,15).«<sup>16</sup> Das Menschsein Christi erscheint so als ›die sichtbar gewordene Gestalt der Liebe des Vaters, die menschliche Übersetzungsform der ewigen Sohnschaft.«<sup>17</sup> Maximus der Bekenner hat diese theologische Linie zu ihrem Höhepunkt geführt, eine Christologie entworfen, die wie eine einzige große Auslegung des Wortes erscheint: »Wer mich sieht, sieht den Vater.« Im Exodus der Liebe Christi, das heißt im Übergang vom Gegensatz zur Gemeinschaft, der durch das Kreuz des Gehorsams führt, ist wirklich Erlösung, das heißt Befreiung geschehen. Dieser Exodus führt aus der Knechtschaft der *philautia*, der Selbstverfallenheit und Selbstverschlossenheit in die Liebe Gottes hinein: »In Christus ist die menschliche Natur fähig geworden, der Liebe Gottes ähnlich zu sein ... Die Liebe ist die Ikone Gottes.«<sup>18</sup> Darum sieht, wer Christus, den Gekreuzigten, sieht, den Vater – ja, das ganze trinitarische Geheimnis. Denn das müssen wir nun hinzufügen: Wenn man in Christus den Vater sieht, dann heißt dies ja, daß in ihm wirklich der Vorhang des Tempels zerrissen und das Innere Gottes offengelegt ist. Denn dann wird Gott, der Eine und Einzige, nicht als Monade sichtbar, sondern als Trinität. Dann ist der Mensch wirklich Freund geworden, eingeweiht in das innerste Geheimnis Gottes. Er ist nicht mehr Sklave in einer dunklen Welt, er kennt das Herz der Wahrheit. Diese Wahrheit aber ist Weg, sie ist das tödliche und gerade im Sich-Verlieren lebengebende Abenteuer der Liebe, die allein Freiheit ist.

In der Zwischenkriegszeit und in dem Jahrzehnt vor dem Konzil haben große Theologen wie Karl Rahner und J. A. Jungmann von einem faktischen Monophysitismus der Frommen, vom Monophysitismus als der Gefahr in der Kirche ihrer Gegenwart gesprochen.<sup>19</sup> Ich wage das nicht zu beurteilen, obwohl man einigen ihrer Argumente in der Tat schwer widersprechen können. Wie dem auch sei, heute stehen wir vor der genau umgekehrten Gefahr: vor der Gefahr eines neuen Arianismus oder, milder, wenigstens eines recht ausgeprägten neuen Nestorianismus, dem im übrigen mit innerer

---

16 Die genaue Zeit der Abfassung von Jes 26,19 bleibt umstritten. Über die Diskussion vgl. die Literatur in D. Vermeyen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*. Paris 1977, S. 345-381.

17 Ebd., S. 96.

18 Ebd., S. 134.

19 Vgl. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. Regensburg 1936, S. 76f., S. 100, Anm. 2. Was Jungmann hier auf dogmatischer und pastoraler Ebene für die Gegenwart formulierte, hatte er grundgelegt in seinem bahnbrechenden historischen Werk: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Münster 1925, Neudruck 1962, bes. S. 51f. und 200ff. Beide Bücher wurden dann prägend für eine ganze Generation von Gelehrten und Seelsorgern; vgl. den vielbeachteten Beitrag von K. Rahner, *Chalkedon. Ende oder Anfang?*, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon III*. Würzburg 1954, S. 9ff. Prägende Bedeutung gewannen in diesem Zusammenhang auch die Veröffentlichungen von F. X. Arnold, z. B. sein Beitrag im eben zitierten Chalkedon-Band: *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit*, S. 287-340; Arnold beruft sich dabei bes. auf K. Adam, *Christus unser Bruder*. Regensburg 1934, wo der große Tübinger Dogmatiker ähnliche Kritiken an der Volksfrömmigkeit formulierte, wie sie sich bei Jungmann finden (bei Arnold bes. S. 300f.).

Logik ein neuer Bildersturm entspricht. Nun ist Maximus Confessor alles andere als ein Monophysit; ihm ist ja wesentlich die Überwindung der letzten Spielart des Monophysitismus, nämlich des Monotheletismus zu verdanken. Für ihn ist wesentlich, daß wir gerade im *Menschen* Jesus wirklich den Vater ansehen; seine ganze Theologie des Ölbergs und des Kreuzes, des Exodus der Menschheit im neuen Mose, verlöre sonst ihren Sinn. Aber Maximus ist so auch die entschiedenste Überwindung des Nestorianismus, der uns vom Geheimnis der Trinität abschneidet und die Mauer der Transzendenz wieder praktisch undurchdringlich macht. Bleiben wir aber diesseits der Mauer, dann sind wir Knechte, nicht Freunde.<sup>20</sup>

Noch eine zweite Bemerkung möchte ich anfügen. Bei dem Wort von Christus als »Weg« hat sich von selbst der Gedanke an Freiheit und Befreiung aufgedrängt. Nun wird sichtbar, daß auch Wahrheit untrennbar mit Freiheit verbunden ist. Dagegen scheint es weit hergeholt, wenn nicht sogar unsinnig zu sein, mit dem Motiv der Wahrheit den Gedanken an den armen Christus zu verbinden. Und doch gibt es hier einen sehr tiefgehenden Zusammenhang. Wahrheit ist in der Geschichte dadurch diskreditiert worden, daß sie in der Pose der Herrschaft angeboten und zum Vorwand für Gewalt und Unterdrückung gemacht worden ist. Schon Platon hat die Gefahr empfunden, die entsteht, wo der Mensch die Wahrheit als Besitz und damit als Macht der Überlegenheit ansieht. Er hat aus der Scheu vor der Größe der Wahrheit ihr Bekenntnis mit Selbstironie verbunden, als Ausdruck »der eigenen Ungemäßheit, aus der aber nicht Skepsis, sondern höchste Zuversicht« hervorging.<sup>21</sup> So hat Romano Guardini als 80jähriger Platons Wahrheitsverständnis zusammengefaßt und damit zugleich seinen eigenen Weg charakterisiert, der immer zugleich durch das leidenschaftliche Bekenntnis zur Wahrheit wie durch die Zurücknahme seiner selbst gekennzeichnet war. Das Paradox Platons zwischen Ironie und Wahrheit erscheint mir wie ein Zugehen auf das Paradox der göttlichen Wahrheit, die als äußerste Armut und Ohnmacht gerade im Gekreuzigten aufleuchtet: *Er* ist die Ikone Gottes, weil er das Erscheinen der Liebe ist, und darum ist das Kreuz seine »Verherrlichung«. Wilhelm von St. Thierry hat in seinem Traktat über die Liebe dieses göttliche Paradox, daß die Wahrheit des trinitarischen Gottes, die höchste Herrlichkeit, in der letzten Armut des Gekreuzigten erscheint, dramatisch ausgedrückt: »Als nun das »Bild Gottes«, Gott der Sohn, sah, wie Engel und Mensch, die nach ihm, das heißt nach Gottes Bild geschaffen waren (ohne selbst das Bild Gottes zu sein), durch ungeordnetes Greifen nach dem Bild ... zugrunde gegangen war, da sprach er seinerseits: Weh! Einzig das Elend weckt keinen Neid ... So will ich mich also den Menschen darbringen als der verachtete Mensch und als der letzte von allen, ... damit er von Eifer entbrenne, in mir die Demut nachzuahmen, durch die er zur Herrlichkeit gelangen soll ...«<sup>22</sup> Die Wahrheit selbst, die wirkliche Wahrheit, hat sich dem Menschen dadurch erträglich, ja, zum Weg gemacht, daß sie in der Armut

20 Vgl. dazu die eindringliche Analyse der Grundzüge der Christologie von Maximus bei Schönborn, a.a.O., S. 107-138; weiterhin F. Heinzer, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Fribourg 1980; F. Heinzer/Chr. Schönborn (Hrsg.), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg 1982.

21 R. Guardini, Stationen und Rückblicke. Würzburg 1965, S. 50 (in seiner Dankrede »Wahrheit und Ironie« aus Anlaß des 80. Geburtstag).

22 Wilhelm v. St. Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 40, zitiert nach der deutschen Übersetzung von H.U. von Balthasar, Spiegel des Glaubens. Einsiedeln/Trier 1981, S. 170.

des Machtlosen aufgetreten ist und auftritt. Nicht der reiche Prasser, sondern der verachtete Lazarus draußen vor der Tür stellt das Geheimnis Gottes, den Sohn, dar.<sup>23</sup> In Christus ist die Armut zum eigentlichen Zeichen, zur inneren »Macht« der Wahrheit geworden. Nichts anderes hat ihm den Weg in die Herzen der Menschen geöffnet als eben sein Wahrsein in Armut. Die Demut Gottes ist die Tür der Wahrheit in die Welt, es gibt keine andere. Nur auf diese Weise kann die Wahrheit Weg werden. Es bleibt bestehen, was Paulus am Schluß des Galaterbriefs nach allem Argumentieren sagt: Sein letztes Argument sind nicht Worte, sondern die Stigmata Jesu, die er an seinem Leibe trägt.<sup>24</sup> Im Streit um das wahre Christentum, um den rechten Glauben und den rechten Weg, ist die Kreuzesgemeinschaft der letzte und entscheidende Maßstab.

#### 4. Christus das Leben – die Proexistenz und die Liebe

Unsere abschließende Erwägung muß sich wenigstens noch in Kürze dem dritten Wort der Selbstproklamation Jesu zuwenden: Jesus das Leben. Die fanatische Gier nach Leben, der wir heute in allen Kontinenten begegnen, hat eine Antikultur des Todes entstehen lassen, die immer mehr zur Physiognomie unserer Zeit wird: Die Entfesselung der sexuellen Begierde, Droge und Waffenhandel sind zu einer unheiligen Trias geworden, deren tödliches Netz sich immer drückender über die Kontinente spannt. Abtreibung, Selbstmord und kollektive Gewalt sind die konkreten Weisen, wie das Syndikat des Todes wirksam wird; die Immunschwäche Aids ist zu einem Porträt der inneren Krankheit unserer Kultur geworden. Es gibt keine seelischen Immundefaktoren mehr. Die positivistische Intelligenz bietet dem seelischen Organismus keine ethischen Immunkräfte an, sie ist der Zerfall des seelischen Immunsystems und damit die wehrlose Preisgabe an die lügnerischen Verheißungen des Todes, die in der Maske von mehr Leben auftreten. Die medizinische Forschung ist mit der ganzen Wucht ihrer Möglichkeiten dabei, nach Impfstoffen gegen die Auflösung der körperlichen Immunisierungskräfte zu suchen, und das ist ihre Pflicht. Sie wird trotzdem nur das Feld der Zerstörungen verschieben und den siegreichen Feldzug der Antikultur des Todes nicht aufhalten, wenn nicht gleichzeitig erkannt wird, daß die körperliche Immunschwäche ein Aufschrei des mißbrauchten Wesens Mensch ist, ein Bild, in dem sich die eigentliche Krankheit darstellt: die Wehrlosigkeit der Seelen in einer geistigen Verfassung, die die eigentlichen Werte des Menschseins, Gott und die Seele, für nichtig erklärt.

Wenn wir Christen in dieser Situation nur dabeistehen und beschwichtigende Worte sagen, sind wir höchst überflüssig. Um dem Anspruch der Moderne oder der Postmoderne zu genügen, reicht es nicht aus, sich selbst ihren Standards zu unterwerfen und zu beweisen, daß man dabei mithalten kann. Diese falsche Art von fortschrittlichem Christentum wäre nur lächerlich, wenn sie nicht so traurig und nicht so gefährlich wäre. Sie beschleunigt die Spirale des Todes, anstatt ihr die heilende Macht des Lebens entgegenzustellen. Die marxistische Analyse, mit der einige uns noch immer den Ausweg aus den Widersprüchen unserer Zeit zeigen wollen, ist ein absurder Anachronis-

23 Die christologische Bedeutung des Lazarusgleichnisses ist eindringlich herausgestellt bei P.H. Kolvenbach, a.a.O., S. 136.

24 Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater. Göttingen<sup>12</sup>1962, S. 279-285.

mus angesichts der Art von Herrschaft des Geldes und der Cupido, die das einigende Band in der teuflischen Trinität von Sex, Droge und kollektiver Gewalt darstellt. Wenn es nicht zu einer Heilung der Seelen vom Grund her kommt, dann sind diese strukturellen Analysen nichts als purer Aberglaube, der im übrigen die Zersetzung der inneren Immunkräfte nur weitertreibt, weil er die Kräfte des Ethos durch Technik und Mechanik (Strukturen) ersetzen will.

An dieser Stelle muß der Realismus des Christlichen neu entdeckt, muß Jesus Christus im Heute gefunden, muß wieder neu begriffen werden, was es heißt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Dazu würde freilich vorab eine genaue Analyse der Krankheit gehören, die hier nicht möglich ist. Begnügen wir uns mit der einfachen Grundfrage: Warum flieht der Mensch in die Droge? Sehr verallgemeinert können wir sagen: Er tut es, weil ihm das Leben, wie es sich in sich selbst darbietet, zu schal, zu dürftig, zu leer ist. Nach allen Genüssen, nach allen Befreiungen und allen Hoffnungen, die man daran knüpfte, bleibt ein Viel-zu-Wenig. Leben als Mühsal zu bestehen und so anzunehmen, wird unerträglich. Es sollte sich selbst unerschöpflich gebende, grenzenlos strömende Lust sein. Zweierlei ist also wirksam: zum einen die Gier nach Fülle, nach Unendlichkeit, die mit den Begrenzungen unseres Lebens kontrastiert; zum anderen der Wille, dies Ganze ohne Schmerz, ohne Anstrengung einfach zu haben. Das Leben soll sich dem Menschen geben, ohne daß er sich gibt. So könnten wir auch sagen, das Eigentliche an dem ganzen Vorgang sei die Verleugnung der Liebe, die zur Flucht in die Lüge führt. Dahinter aber steht ein falsches Gottesbild, das heißt die Leugnung Gottes und die Anbetung eines Idols. Denn Gott wird in der Art verstanden, in der der reiche Mann es tat, der dem Lazarus nichts abtreten konnte, weil er selbst ein Gott sein wollte, wofür aber selbst das Viele, das er besaß, noch immer zu wenig war. Gott wird so in der Weise des Arius verstanden, für den Gott keine Außenbeziehung haben kann, weil er nur ganz er selber ist. Eine solche Art von Gott will der Mensch sein, einer, dem alles zufließt und der selbst nichts gibt. Darum ist der wirkliche Gott der eigentliche Feind, der Konkurrent des so von innen blind gewordenen Menschen. Das ist der eigentliche Kern seiner Krankheit, denn damit ist er in der Lüge angesiedelt und von der Liebe abgewandt, die auch in der Trinität ein bedingungsloses Sich-Schenken ohne Grenzen ist. Weil es so steht, ist der gekreuzigte Christus – Lazarus – das wahre Bild des trinitarischen Gottes. In ihm wird dieses trinitarische Wesen – die ganze Liebe und das ganze Sichschenken – ohne Trübung sichtbar.<sup>42</sup>

An dieser Stelle können wir vielleicht anfangen zu verstehen, was ein entscheidendes Wort Jesu aus dem hohenpriesterlichen Gebet bedeutet, das uns zunächst als vollkommen unrealer Ausdruck einer religiösen Sonderwelt erscheinen mag: »Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus« (Joh 17,3). Wir vermögen heute im allgemeinen nicht mehr einzusehen, daß die Sache mit Gott etwas höchst Reales, ja, der eigentliche Schlüssel für unsere tiefsten Nöte ist. Das aber zeigt den Ernst der Erkrankung unserer Zivilisation an. In der Tat wird es keine Heilung geben, wenn Gott nicht wieder als der Konstruktionspunkt unserer ganzen Existenz erkannt wird. Nur im Miteinander mit Gott wird menschliches Leben eigentliches Leben. Ohne ihn bleibt es unterhalb der Schwelle seiner selbst und

25 Vgl. P.H. Kolvenbach, a.a.O., S. 133-142.

zerstört sich selbst. Das rettende Miteinander mit Gott aber wird nur möglich in dem, den er gesandt hat, durch den er selbst ein Gott-mit-uns ist. Wir können dieses Miteinander nicht »herstellen«. Christus ist deshalb das Leben, weil er uns ins Miteinander mit Gott bringt. Allein von dorthen kommt der Quell des lebendigen Wassers.

»Wer Durst hat, komme zu mir und trinke«, sagt Christus am letzten, dem großen Tag des Laubhüttenfestes (Joh 7,36). Das Fest erinnert an den Durst Israels in der sengenden Glut der wasserlosen Wüste, die als ein Reich des Todes ohne Ausweg erscheint. Christus aber verkündet sich als den Fels, dem der unerschöpfliche Quell frischen Wassers entströmte: Im Tod wird er Quelle des Lebens.<sup>26</sup> Wer Durst hat, komme: Ist uns nicht die Welt mit all ihrem Können und ihrer Macht wie eine Wüste geworden, in der wir die lebende Quelle nicht mehr finden können? Wer Durst hat, komme: *Er* ist auch heute die unerschöpfliche Quelle lebendigen Wassers. Wir müssen nur kommen und trinken, damit dann auch der folgende Satz für uns gilt: »Wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen« (7,38). Das Leben, das wirkliche, kann man nicht bloß »nehmen«, nicht bloß empfangen. Es zieht uns in seine Dynamik des Gebens hinein – in die Dynamik Christi, der das Leben ist. Trinken aus dem lebendigen Wasser des Felsens heißt einwilligen in das Heilsgeheimnis des Wassers und des Blutes. Das ist der radikale Gegensatz zu jener Gier, die in die Droge treibt. Es ist das Einwilligen in die Liebe, und es ist das Eintreten in die Wahrheit. Und eben das ist Leben.

## Die »schola catholica« im Prozeß der Säkularisation

Zum 60jährigen Erscheinen der Enzyklika »Divini illius Magistri«

Von Paul-Ludwig Weinacht

Die katholische Schule ist ein Stück »Kirche« (*annexum ecclesiae*), als welches das Bildungswesen Alteuropas bis ins 18. Jahrhundert hinein ganz allgemein gegolten hat. Sie nimmt innerhalb der neuzeitlichen Sozial- und Verfassungsgeschichte, die einem Prozeß der Säkularisierung unterworfen ist, eine Rückzugsposition ein, auch wenn sie – ihrem Programm nach – offensiv ist: als Ort des Heils, als ein Weg der Mission und Glaubensverkündung. Katholische Schule im Kontext von Säkularisierung kann nach Konzepten analysiert werden, wie sie Berger/Berger/Kellner in ihren Studien zum *Unbehagen in der Modernität* verwenden. Danach gibt es eine vormalig religiös bestimmte

<sup>26</sup> Vgl. dazu die schöne Auslegung dieses Textes bei P.H. Kolvenbach, a.a.O., S. 176ff.; dort auch wichtige Einsichten zum Begriff »Leben«. Zum historischen Hintergrund des Textes und zur Väterexegese vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II. Freiburg 1971, S. 211-218.