
DIE FRAGE NACH JESUS

Salzburger Hochschulwochen 1972

Herausgegeben von Ansgar Paus

Styria

DIE FRAGE NACH JESUS

Herausgegeben von Ansgar Paus

Mitarbeiter: Alfons Auer,
Wolfgang Beilner, Ladislaus Boros,
Josef Finkenzeller, David
Steindl-Rast, Bernhard Welte.

Styria

DIE FRAGE NACH JESUS

Im Auftrag des Direktoriums
der Salzburger Hochschulwochen
herausgegeben von

ANSGAR PAUS

Verlag Styria

Der vorliegende Band enthält die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1972, die in der Zeit vom 24. Juli bis 5. August unter dem Leitthema „Die Frage nach Jesus“ an der Universität Salzburg abgehalten wurden.



ISBN 3 222 10744 0

© 1973 Verlag Styria Graz Wien Köln

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Austria

Einbandgestaltung: Christoph Albrecht

Gesamtherstellung:

Druck- und Verlagshaus Styria, Graz

INHALT

Vorwort des Herausgebers .. 7

David Steindl-Rast:

Jesus als Wort Gottes
in vergleichender religionspsychologischer Sicht .. 9

Wolfgang Beilner:

Der Weg zu Jesus
Der Verkündiger und der Verkündigte .. 69

Bernhard Welte:

Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen .. 151

Josef Finkenzeller:

Die Auferstehung Christi und unsere Hoffnung .. 181

Alfons Auer:

Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu .. 271

Ladislaus Boros:

Scheitern im Schicksal Jesu .. 365

VORWORT

Die wachsende Eile auf der Suche nach weltwärts gerichteten Orientierungspunkten für eine sinnvolle Lebensgestaltung läßt den Verdacht einer säkularen, sinnfremden Vorläufigkeit immer deutlicher zum Vorschein kommen. Kein Wunder, daß allenthalben – überall auf der Welt – neue bewegende Versuche der Erweckung tragender religiöser Kräfte aufbrechen. Das Haupt-signal dieser Bewegungen ist der Name „Jesus“.

Diese weltumgreifenden geistigen und religiösen Stabilisie-rungsinitiativen können innerhalb des Christentums und der christlichen Kirchen einen fruchtbaren Selbstfindungsprozeß in Gang bringen, der von der unumkehrbaren Zeit profitiert. Die unwandelbare Festigkeit der überlieferten christologischen Aus-sagen enthebt nämlich den heutigen Denker keineswegs der An-strengung neuer persönlicher, gesellschaftlicher und künstlerischer Aneignung und Vermittlung jener göttlich-menschlichen Wirk-lichkeit, die in Jesus Christus fortwährend geheimnishaft begeg-net. Vor allem bedarf es jedoch zur Stunde mehr denn je der Mühe theologisch-wissenschaftlichen Aussagens im gläubigen und kirchlichen Leben, wodurch das historisch, exegetisch, dogmatisch und kerygmatisch Vorhandene tatsächlich gesichtet, gewogen und angeeignet wird. Die daraus erwachsende Klärung des je eigenen Standpunktes vermag den wahren ökumenischen Geist des Glau-bens und der Liebe nur zu befruchten.

Nach langer Unterbrechung und einem vielseitig geäußerten Wunsch entsprechend, kann das Direktorium der „Arbeitsgemein-schaft Salzburger Hochschulwochen“ in diesem Jahre wiederum die hauptsächlichen Beiträge zu den Salzburger Hochschulwochen dank dem freundlichen und bereitwilligen Entgegenkommen der

Referenten in einem Sammelband vorlegen. Wenn als Titel dieses Bandes das Rahmenthema der Veranstaltung „Die Frage nach Jesus“ beibehalten wurde, so mag damit für die zahlreichen Teilnehmer die Erinnerung an ein frohmachendes Gemeinschaftserlebnis wachgehalten werden, bei dem die Suche nach dem echten christlichen Glaubenswissen ihren eigentlichen Ort in der persönlichen Kommunikation und eucharistischen Kommunion besaß. Dem Leser kann sichtbar werden, daß die besorgte und besonnene Rücksicht auf die heutigen Ansprüche der Vernunft und auf die konkrete Situation der Theologie der Gegenwart die Referenten nie das kerygmatische Pathos vergessen läßt, das der christlichen Lehrverkündigung unverzichtbar eingestiftet ist. Im vollen Wissen darum, daß komplizierte Gedankenführung nicht auch immer das Kennzeichen geistlicher Einsicht und geistigen Fortschritts ist, weisen die vorliegenden Beiträge – Ehrfurcht und Kritik ins Verstehen sammelnd – auf Wege, die dem heiligen Text und seinen Tatsachen in der Kirche vollauf Rechnung tragen.

Der unverstellte Blick auf den ganzen Jesus Christus in der Kirche könnte unserer theoretischen und praktischen Weltbegegnung wieder in Erinnerung rufen, daß alles Tun vom Zentrum her entfaltet werden muß; will es sich nicht in den wilden Auswüchsen unzumutbarer theologischer Reflexionen und sozial-reformerischer Utopien verlieren. Sollte es bei den Salzburger Hochschulwochen 1972 gelungen sein, Jesus Christus in der Tat, wenn auch unvollkommen „wie im Spiegel, in rätselvoller Gestalt“ (1 Kor 13,12) vorzustellen, und sollte in diesem Band auch nur ein wenig von der bestürzenden Faszination Seiner Gestalt eingefangen worden sein, so wäre damit der heutigen Glaubenserfahrung ein vielleicht nicht geringer Dienst erwiesen und im Hinblick auf die stets neue Zukunft viel geschehen.

Salzburg, im Frühjahr 1973

Ansgar Paus

David Steindl-Rast

JESUS ALS WORT GOTTES
IN VERGLEICHENDER RELIGIONSPSYCHOLOGISCHER
SICHT

Das Wort und die religiöse Sinnfrage des Menschen

Wenn wir uns *Jesus als Wort Gottes* zum Thema stellen, so bedeutet das nicht, daß wir *die geschichtliche Gestalt Jesu* weniger ernst nehmen. Im Gegenteil, wir müssen die geschichtliche Gestalt Jesu tief ernst nehmen, um wirklich zu verstehen, was damit gemeint ist, wenn er das Wort Gottes genannt wird in einem ganz einzigartigen Sinn. Wir müssen die geschichtliche Gestalt Jesu ernst nehmen und sie zugleich im vollen Licht der christlichen Botschaft sehen. Als Wort-Gottes-Erlebnis gewinnt unsere Begegnung mit Jesus einen weltweiten Gesichtskreis und gibt uns einen zentralen Zugang zu der zeitlos gültigen Sinnfrage der menschlichen Existenz. Die religiöse Sinnfrage des Menschen findet für uns ihren Brennpunkt in Jesus als Wort Gottes.

Wenn ich mir einen religionspsychologischen Ansatz zu eigen mache, so möchte ich damit nicht in irgendeiner Weise das eigentlich Religiöse ins Psychologische auflösen. Es kommt vielmehr darauf an, das eigentlich Religiöse in seiner Einzigartigkeit stehen zu lassen und es psychologisch zu interpretieren. Was ist nun aber das eigentlich Religiöse? Wenn ich den Ausdruck „religiös“ gebrauche, so meine ich damit das, was man die Sinngebundenheit der menschlichen Existenz nennen könnte. Wir sind sinngebunden, weil wir nicht anders können, als nach Glück zu streben. Aber nach Glück streben heißt Sinn suchen. Die Suche nach dem tiefsten Sinn ist religiöses Streben.

Man kann nur eines sicher von jedem Menschen aussagen, der jemals gelebt hat oder je leben wird, und das ist, daß er glücklich sein möchte. Das ist das einzige, was man wirklich mit voller

Sicherheit voraussetzen kann (außer daß er sterben muß, und das gehört ja auch in diesen Zusammenhang). Aber wenn wir von der Glücksuche des Menschen sprechen, so sprechen wir damit auch schon von der Suche des Menschen nach Sinn. Denn es scheint ja nur ganz oberflächlich betrachtet so, daß das, was wir *haben*, uns glücklich macht. Das einzige, was uns wirklich glücklich macht, ist der Sinn, den wir finden in dem, was immer wir tun und erleiden. In diesem Zusammenhang ist die Sinnfrage ganz zentral für die religiöse Frage des Menschen. Man könnte Religion also sozusagen auffassen als das Sinnsuchen des Menschen, die Suche nach dem Sinngrund menschlicher Existenz. Man braucht nur an irgend jemanden zu denken, den man kennt und der einem glücklich erscheint. Man denke etwa an den glücklichsten Menschen aus dem eigenen Bekanntenkreis und dann an den unglücklichsten Menschen, den man kennt. Wenn man die beiden miteinander vergleicht, so sieht man sofort, daß oft der Unglücklichste viel mehr hat, viel mehr ist, viel mehr bedeutet als der Glückliche, und daß das einzige, worauf es ankommt, der Sinn ist, den ein Mensch in seinem Leben und Leiden findet. Es hat Menschen gegeben, die zu Tode gefoltert wurden und die man nur glücklich nennen konnte, weil ihnen das alles sinnvoll erschien. Und es gibt viele andere, die alles haben, wovon man annimmt, daß es einen glücklich macht, und die sich selbst das Leben nehmen, weil es ihnen sinnlos erscheint. Da aber die Glücksuche so zentral zum menschlichen Leben gehört, daß man das weiter nicht begründen muß, gehört auch die Sinnsuche ganz zum christlichen, zum menschlichen Leben.

Was den Menschen wirklich glücklich macht, ist nur eines: Sinn. Was immer wir aber sinnvoll nennen in diesem oder jenem Zusammenhang, ist nur deshalb für uns sinnvoll, weil wir es letztlich in einem tiefsten Sinnbereich verankert wissen. Diese tiefste Sinngelassenheit der menschlichen Existenz aber ist Religion, ob wir es ausdrücklich so nennen oder nicht. Wenn wir im folgenden vom religiösen Streben des Menschen sprechen, so soll darunter zunächst ganz allgemein die Suche nach dem Sinngrund menschlicher Existenz verstanden sein, unser Hunger nach letztem Sinn, wie wir ihn erleben in unserem unbestreitbaren Hunger nach Glück. Nur müssen wir jetzt klar zwischen Sinn

und Zweck unterscheiden. Ein Grund, warum wir so oft fehlen (nicht nur in unseren Erwägungen, sondern auch in unserem Leben), ist ja der, daß wir Sinn und Zweck so leicht verwechseln. Oft drückt sich das in unserer Alltagssprache aus: Wir sagen Sinn, wo wir eigentlich Zweck meinen, und Zweck, wo wir eigentlich Sinn meinen; diese Ungenauigkeit der Ausdrucksweise drückt ja nur eine Ungenauigkeit des Denkens aus. Es würde auch nicht sehr viel helfen, wenn ich nun versuchen wollte, irgendwelche Definitionen von Sinn und Zweck zu geben. Diese Frage ist so zentral, daß wir versuchen müssen, Sinn und Zweck in einer ganz persönlichen Weise zu verstehen. Und so muß ich Sie einladen, selber darüber nachzudenken oder – noch besser – dem nachzufühlen, wie Sie sich in einer Situation verhalten, die ausdrücklich zweckgerichtet ist, und wie Sie sich innerlich zu einer Situation stellen, die ausdrücklich sinnbezogen ist.

Wenn es sich um die Erreichung eines Zweckes handelt, so kommt zunächst alles darauf an, daß man alle Umstände, die mit der Erreichung dieses Zweckes zusammenhängen, ergreift, intellektuell erfaßt und begreift; daß man die Gelegenheit richtig anpackt, wie wir sagen. Wenn uns etwas aus der Hand gleitet, können wir den Zweck schon nicht mehr vollkommen erreichen. Wenn wir die Situation nicht ganz begreifen, sind wir schon nicht mehr ganz sicher, ob wir sie für unseren Zweck ausnützen können. Wenn es sich um Sinn handelt, ist das ganz anders. Wenn Sie jetzt an eine Situation denken, in der Ihnen plötzlich der Sinn von etwas einleuchtet, vielleicht zum ersten Mal – wo kommt da das Begreifen herein? Packen wir dann wirklich etwas an, oder packt es uns? Bernhard von Clairvaux sagt so schön: „Begriffe machen wissend; Ergriffenheit macht weise.“ Es handelt sich um Ergriffenheit, wenn wir uns dem Sinn einer Situation, eines Wortes, einer persönlichen Begegnung stellen. Wir sagen auch: es rührt mich an, es bewegt mich, es packt mich, ich bin ergriffen. Die Frage, wie man es anpacken soll, wird hier gar nicht aktuell.

Man kann das ganz leicht an irgendeinem kleinen Beispiel illustrieren, etwa an dem Beispiel einer Kerze. Es gibt so viele Kerzen in den Schaufenstern, daß man sich schon wundert, ob es überhaupt noch elektrisches Licht gibt. Und dabei müssen wir

das elektrische Licht abschalten, um die Kerzen überhaupt würdigen zu können; also sind sie nicht so besonders zweckdienlich. Warum sind sie dann so gesucht und beliebt? Weil sie sinnvoll sind; weil uns das Kerzenlicht anrührt. Ja, wenn man eine Kerze *machen* will, dann muß man wissen, wie man es anpackt. Wenn man aber den Sinn einer Kerze erfahren will, muß man nur einfach hinschauen; man muß die Kerze etwas tun lassen; man muß es der Kerze erlauben, daß sie einen ergreift. Und ich glaube, daß wir uns so sehr an Kerzen freuen, weil sie so überflüssig sind. Es gibt schon zuviel Nützliches, zuviel Zweckgerichtetes. Was uns wirklich etwas bedeutet, ist oft das Überflüssigste. Ist Tanzen zweckdienlich oder Dichten oder die Musik dieser schönen Stadt, die noch nachschwingt in den steinernen Überflüssen von Torbögen und Balustraden? Ist nicht der Zweck aller Arbeit letztlich das, was über allen Zweck hinausgeht, der Überfluß von Spiel und Feier?

Die Begriffe Zweck und Sinn stellen eine Parallele dar zu den Begriffen Arbeit und Spiel (oder Arbeit und Feier, wenn Sie wollen, im Sinne von Feierabend). Arbeit ist ganz zweckgerichtet. Im engsten Sinne ist Arbeit eine Tätigkeit, die auf einen Zweck gerichtet ist, der außerhalb dieser Tätigkeit liegt; und wenn dieser Zweck erreicht ist, dann endet die Tätigkeit. In manchen Fällen *muß* die Tätigkeit sogar enden, und wir können beim besten Willen gar nicht weiterarbeiten, wenn einmal der Zweck erreicht ist. Denken Sie nur an ein ganz einfaches Beispiel, etwa an das Annähen eines Knopfes. Das Annähen ist die Tätigkeit, der angenähte Knopf liegt außerhalb der Tätigkeit. Wenn einmal der Knopf angenäht ist, wenn der Zweck erreicht ist, können wir gar nicht weiter den Knopf annähen. Wir müssen aufhören, ob wir wollen oder nicht. Die Arbeit hört auf, wenn der Zweck erreicht ist, weil sie eben vollkommen zweckgerichtet ist. Ganz anders die Feier. Die Feier hat Sinn, obwohl sie nicht zweckgerichtet ist. Wir feiern um der Feier willen; wir spielen um des Spielens willen. Aber wir arbeiten nicht um der Arbeit willen, sondern um einen gewissen Zweck zu erreichen.

Beachten Sie, daß wir Sinn und Zweck nicht gegeneinander ausspielen. Es geht uns nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-Als-auch. Wir müssen unterscheiden, aber wir dürfen

nicht trennen. Das gilt auch von den Begriffen Arbeit und Spiel. Die beiden sind miteinander verbunden in dem Begriff von Muße. Muße ist freilich ein oft mißverständener Begriff. Verwecheln wir nicht allzuoft Muße mit Müßiggang? Muße ist aber keineswegs Untätigkeit. Wie könnten wir sonst mit Muße arbeiten? Und wir wissen doch, daß die beste Arbeit in Muße geleistet wird. Diese echte Muße ist aber die Ausgewogenheit zwischen Arbeit und Spiel.

Nun mißverstehen wir das oft so, daß wir meinen, man müsse zuerst arbeiten und nichts als arbeiten, um dann endlich zum Lohn spielen zu können. Wenn man aber nicht schon spielerisch arbeitet, dann kann man auch nachher nicht spielen. Kennen wir nicht Leute, die während der Arbeitszeit wie wild arbeiten und dann nachher entweder erschöpft zusammenbrechen oder während der Freizeit einfach weiterarbeiten, nur jetzt mit Spielzeug als Werkzeug? Sie kommen aus der Zwangsjacke der Zweckgerichtetheit einfach nicht heraus. Wenn man nicht schon mit Muße arbeitet, kann man auch nicht mit Muße seine Freizeit gestalten. Heute gibt es mehr und mehr Freizeit und weniger und weniger Feierabend und Muße. Aber warum fällt es uns so schwer, uns der Muße und Feier hinzugeben? Hier liegt der springende Punkt. Wir wagen es einfach nicht, uns ergreifen zu lassen. Aber Feier ist ergreifend; und so flüchten wir vor dem Feierabend in ununterbrochene Geschäftigkeit. Wir wagen es nicht, uns ansprechen zu lassen. Aber alles, was wir mit Muße tun, wird ansprechend; und so flüchten wir uns in Geschäftigkeit ohne Muße, in Zweckgerichtetheit, die sich dem Sinn verschließt. Ist es nicht offensichtlich, wie unmittelbar hier unser tägliches Erleben an das große Thema von Wort und Sinn rührt?

Es scheint zunächst, als ob dieses Öffnen für den Sinn, der uns in jedem Ding, in jeder Begegnung und in jedem Ereignis anspricht, das Alleransprechendste sein sollte, das Allerschönste, das Allerfreulichste. Warum fällt es uns dann so schwer, uns packen zu lassen? Warum wollen wir immer ständig alles selber anpacken? Warum wollen wir alles begreifen, anstatt uns auch zugleich ergreifen zu lassen? Die Antwort liegt darin, daß Feier immer Wagnis ist, und wir sind einfach zu feig. Solange wir die Angelegenheit in der Hand behalten, solange wir begreifen, kann uns

nicht viel geschehen. Das einzige, das uns dabei nicht so angenehm ist, ist die Tatsache, daß es sehr bald schrecklich langweilig wird; denn in einer Welt, wo alles unter Kontrolle steht, schleicht sich die Langeweile sehr bald ein. Man weiß ja schon, was kommt. – Wir beginnen darum, ein bißchen unseren Griff zu lockern! Wir beginnen, der Welt zu erlauben, uns zu berühren, uns anzusprechen, uns etwa gar zu packen. Und da beginnt das Abenteuer. Es wird ungemein interessant; sofort aber wird es auch gefährlich. Was wäre denn Abenteuer ohne Gefahr? Im Augenblick aber, wo wir der Gefahr dieser Feierhaltung gewahr werden, versperren wir uns wieder und nehmen wieder alles fest in die Hand.

Unser ganzes geistliches Leben als Suche nach Sinn, als Suche nach Glück hängt daran, wie weit wir fähig sind, uns ergreifen zu lassen, während wir zu begreifen suchen. Die Sicherheit, die wir uns vortäuschen, wenn wir alles fest in der Hand halten, ist ja eigentlich keine Sicherheit, sondern eine Scheinsicherheit. Es ist die Sicherheit dessen, der sich vor dem Ertrinken sicher meint, weil er nie dem Wasser nahe kommt. Aber es kann ja geschehen, daß das Wasser ihm nahe kommt. Wer schwimmen lernt, lebt viel sicherer, nur bedeutet das, daß man sich zunächst einmal dem Wasser aussetzen muß. Und das ist die Sicherheit, die wir eigentlich anstreben, wenn wir nach Glück suchen: die Sicherheit des Schwimmers, in der Abenteuer und Kontrolle in eins verschmelzen. Das Wagnis der Feier liegt darin, daß wir uns dem, was uns ergreift, aussetzen; daß wir uns dem Worte stellen, dem Worte im weitesten Sinn, der Welt als Wort, das an uns persönlich jetzt und hier gerichtet ist; daß wir uns jeder geschichtlichen Situation, jeder menschlichen Begegnung als einem Wort stellen, uns öffnen für den Sinn des Lebens, der über allen Zweck hinausgeht.

Wir werden das nachher etwas weiter entwickeln, wenn wir über das Worterlebnis der biblischen Tradition sprechen. Hier bewegen wir uns vorläufig noch vollkommen in dem Bereich des allgemein Menschlichen. Wir haben in religiösen Fragen zu oft den Fehler gemacht, sozusagen den zweiten Stock zu bauen, bevor wir noch den Grund ausgehoben hatten. Das ist gefährlich. Wir müssen zuerst den Grund legen, und den Grund zur menschlichen Sinnfrage können wir nur im Bereich des Glücksuchens des

Menschen finden. Allerdings kommt hier auch der biblische Bereich sofort herein. Das erste Wort, das Gott im biblischen Bericht an Abraham beim Bundesschluß richtet, ist: „Wandle vor mir und sei vollkommen!“ In diesem Wort ist schon, wie in einem Samen, das ganze Wagnis der Heilsgeschichte beschlossen. Das Wagnis liegt einfach darin, vor Gott zu wandeln, sich dem Wort zu stellen. Es heißt ja nicht: Wandle vor mir und nimm dich jetzt zusammen, wirklich vollkommen zu sein, denn ich werde dich beobachten! Es heißt: „Wandle vor mir und sei vollkommen!“ In einem Parallelismus, in dem die zweite Hälfte dasselbe aussagt wie die erste: Wandle vor mir; das *ist* schon Vollkommenheit. Setze dich mir aus, *darin* liegt das Wagnis der Vollkommenheit.

Das Bibelwort ist zunächst gesprochenes Wort: Wenn es uns anspricht, stehen wir schon im Wagnis. *Du* wandle vor mir! *Du* selber. Es gibt da eine schöne Geschichte, in der ein Rabbi betet: „Herr, mach mich wie Abraham!“ Vielleicht hat er genau unsere Bibelstelle im Sinn. „Mach mich wie Abraham!“ Und eine Stimme kommt vom Himmel, die sagt: „Ich habe doch schon einen Abraham.“ – *Du* selber mußt vor mir wandeln. Niemand kann es für dich tun. Darin liegt dein Wagnis: *Du* selber zu sein vor *Mir*. Aber in dem „Vor *Mir*“ liegt ein weiterer Aspekt dieses Wagnisses, wirklich vor dem Antlitz Gottes zu wandeln und sich nicht hinter etwas zu verstecken. Wir sollten uns angerufen fühlen wie Adam im Paradies: „Wo bist du?“ Und nachdem es hier um den Sinn geht, dem wir uns aussetzen müssen, könnte dieses „Wo bist du?“ fast so interpretiert werden: „Hinter welchem Zweck versteckst du dich heute?“ Hinter welchem Busch versteckt Adam sich? Die besten Büsche, hinter denen wir uns vor Gott verstecken können, sind natürlich die, die Gott am wohlgefälligsten sind, die besten Zwecke. Wir wissen ganz genau, wie oft wir uns hinter diesem oder jenem Zweck verstecken, wenn Gott ruft: „Wo bist du?“ Und es liegt noch ein weiteres Wagnis darin, und das ist vielleicht das wichtigste in diesem Spruch. Es heißt ja ausdrücklich: „Wandle!“ Nicht nur „du“; nicht nur „vor mir“; sondern: „Wandle!“

Wandeln setzt voraus, daß man einen Fuß aufhebt; und da hat man schon das Gleichgewicht verloren; dann muß man ihn wieder

niedersetzen und den nächsten aufheben, und dann hat man schon wieder das Gleichgewicht verloren. Wandeln ist diese sonderbare Art der Fortbewegung, in der man ständig das Gleichgewicht verliert und wiederfindet. Und gerade diese Fortbewegungsart wird von uns erwartet als Ausdruck der Vollkommenheit: Wandle! Sobald wir uns in das Bleibende verschließen, erstarren wir. Die Sicherheit das Bleibenden führt zur Erstarrung. Rilke sagt das sehr schön in den Sonetten an Orpheus: „Was sich ins Bleiben verschließt, schon ist's das Erstarrte.“ Und dieses selbe Sonett beginnt mit den Worten: „Wolle die Wandlung...“ Gott will die Wandlung, wenn Er das Wagnis des Wandeln zur Voraussetzung macht für Vollkommenheit.

Und da trifft sich das Glückstreben des Menschen mit dem einzigen anderen Punkt, dessen wir sicher sein können, dem Punkt des Todes. Im Punkt des Todes erreicht das Wagnis der Wandlung seinen Höhepunkt. Der Tod ist die entscheidende Wandlung und das entscheidende Wagnis. Und alles in unserem geistlichen Leben hängt einfach davon ab, ob wir im Laufe des Lebens, während wir uns immer wieder verschließen und öffnen, endlich lernen, uns dem Wort zu stellen. Dann können wir uns auch diesem letzten Wort stellen, das Tod heißt, und können es wagen, Sinn zu finden, wo wir ergriffen werden, ohne begreifen zu können.

Das Wort ist für uns ganz zentral im Sinnsuchen und daher ganz zentral für unser religiöses Streben. Was uns daher beschäftigen muß, ist einerseits, was es bedeutet, sich dem Wort zu stellen, nicht nur im christlichen Sinn, sondern in weitester Sicht. Und dann, daß wir das Blickfeld erweitern und sehen, daß in der Sinnsuche des Menschen nur für uns als Christen das Wort so zentral steht. Wir müssen auch einen Zugang dazu finden, daß das Schweigen ganz wesentlich zum Wort gehört. Daß das Wort ohne Schweigen gar nicht Wort ist. An diesem Punkt berühren wir die Sinnsuche des Buddhismus. Aber weder das Schweigen allein noch das Wort allein führt uns zum Verständnis; erst die Ergriffenheit erschließt uns den Sinn. Wir werden uns also bemühen müssen um ein tieferes Verständnis menschlichen Sinnstrebens in dem dreifachen Zusammenhang von Wort, Schweigen und Ergriffenheit. Wir werden dadurch sehen, wie alles das hin-

zielt auf das innerste Geheimnis des Christentums, nämlich das Geheimnis der Trinität. Und erst von dort, von unserem eigensten Zentralgeheimnis aus können wir hoffen, irgendwie zu verstehen, daß andere Traditionen der Menschheitsgeschichte ebenso sehr im Schweigen das Zentrum ihrer Sinnsuche finden oder in der Ergriffenheit, wie wir es im Wort finden.

Ich hoffe, daß das für uns ein Zugang zum Wort Gottes sein wird, der direkt zum historischen Jesus, direkt zu der Person Jesu führt, auch wenn dabei vielleicht viel weniger über ihn geredet wird. Denn man kann weniger über ihn reden und mehr sagen als manche, die mehr reden und weniger sagen.

Dankbarkeit als religiöse Ur-Antwort

Wir haben begonnen, uns langsam daran heranzuarbeiten, was es denn eigentlich heißt, wenn wir als Christen von Jesus als dem Wort Gottes schlechthin sprechen. Nur wenn wir den Wort-Gottes-Begriff im weitesten Zusammenhang sehen, wird uns klar werden, was es bedeutet, daß wir Jesus diesen Titel geben. Dazu ist es aber wiederum nötig, das Wort als religionspsychologischen Begriff in seiner zentralen Bedeutung herauszuarbeiten. Wir haben uns gefragt, was denn das eigentlich Religiöse am Menschen sei, und die Antwort in seinem unstillbaren Hunger nach Sinn gefunden. Wenn aber Religion das Streben nach letztem Sinn ist, dann gewinnt das Wort im religiösen Bereich eine ungemein wichtige Stellung. Das liegt auf der Hand: Was Sinn ist, ist ja Wort. So wird die Welt zum Wort für den religiösen Menschen, und das Leben wird zur Verantwortung. Wir müssen uns dem Wort stellen. Jede menschliche Begegnung, jede geschichtliche Situation ist Wort im weitesten Sinn, ist sinnträchtige Wirklichkeit. Sich der Welt als Wort zu stellen, das heißt wirklich leben, sinnvoll leben, verantwortlich leben.

Antwort ist mehr als Aktivität und Passivität. Antwort verbindet beide, indem sie beide überbietet. Antwort ist empfängliche Fruchtbarkeit und fruchtbare Empfänglichkeit für das Wort. Das Wort selbst ist ja sowohl begreiflich als auch ergreifend; es ist Bezeichnung und Beschwörung zugleich. Das Wort hat Anteil

an den beiden Bereichen, die wir unterscheiden müssen, ohne sie trennen zu dürfen: Zweck und Sinn. Indem wir der Welt als Antwort erlauben, uns zu ergreifen, schenkt sich uns ihr unerschöpflicher Sinn. Begreifen und Ergriffenheit, diese beiden Gesten gehören zusammen, weil ja das ganz und gar Unbegreifliche immer als unerreichbarer Horizont das nur Noch-nicht-Begriffene umfängt. Uns beidem zu stellen, das ist unsere große Verantwortung. Nur indem wir es wagen, uns ergreifen zu lassen vom absolut Unbegreiflichen, während wir das noch Unbegriffene tapfer zu begreifen suchen, können wir Sinn finden. Nur wo Begreifen und Ergriffenheit eins werden, leuchtet dem Herzen Sinn ein.

Rechtes Begreifen ist zweckdienliches Begreifen, Dienst an der Welt. Dienendes Begreifen ist ergriffenes Begreifen, frei von Eigensinn, offen für den tiefen Sinn von Geschehen und Geschichte, dem es zur Entfaltung dient. Ergriffenes Begreifen ist staunende Ergriffenheit. Staunen ist die Wurzel der Dankbarkeit. Die Frucht der Dankbarkeit ist Demut, Mut zum Dienst, Mut zum dienenden Begreifen. In der Dankbarkeit liegt die entscheidende Wende dieser Spirale, die tiefer und tiefer hineinführt in verantwortliches Leben. Dankbarkeit verbindet die beiden Bereiche der Verantwortlichkeit: ergriffenes Staunen und demütiges Begreifen. Dankbarkeit ist die Grundhaltung lebendiger Verantwortung, die Ur-Antwort auf die Wirklichkeit als Wort.

Dankbares Leben ist im Bewußtsein mancher Menschen so tief verschüttet, daß sie überzeugt sind, es nie erfahren zu haben. Staunen ist uns aber allen zugänglich, und im Staunen ist uns doch zumindest die Wurzel der Dankbarkeit gegeben. Wenn uns nur einmal im Leben ein Regenbogen überrascht, wenn uns nur einmal eine Glockenblumenwiese oder das Silberlachen von Kinderstimmen in Staunen versetzt hätte, es wäre genug, um uns den wesentlichen Ansatz der Dankbarkeit zu weisen. In solchem Staunen liegt ja schon das Eingeständnis, daß diese Überraschung Geschenk ist, daß uns das Leben nichts schuldet. Wie könnte uns, was wir verdient haben, überraschen? Was überrascht, ist Geschenk. Und lebendiges Leben ist voll von Überraschungen. Je lebendiger wir sind, umso dankbarer werden wir sein.

Um nun wirklich zu verstehen, was gemeint ist, wenn wir Dankbarkeit die religiöse Ur-Antwort auf die Wirklichkeit als

Wort nennen, müssen wir weit ausholen. Wir müssen dabei zunächst auf primitive Religion zu sprechen kommen, primitiv nicht nur im anthropologischen, sondern auch im psychologischen Sinn. Solange wir nämlich primitive Religion nur im Bereich der Anthropologie betrachten, können wir uns davon innerlich absetzen, als ob uns all das nichts weiter angehe. Erst die psychologische Betrachtung bringt uns zum Bewußtsein, daß primitive Religion als Nährboden zu unserem eigenen religiösen Leben gehört – untrennbar. Jeder von uns wurde ja als Primitiver geboren. Und wie der wirklich reife Mensch sein Kindsein nicht abgelegt, sondern entfaltet hat, so hängt auch religiöse Reife davon ab, ob wir über unsere eigene primitive Religiosität hinauswachsen lernen, während wir doch fest darin verwurzelt bleiben. Religiöse Entwurzelung ist ja eine der größten Gefahren für echtes Menschsein.

Um den Wurzeln der Dankbarkeit als religiöser Ur-Antwort näherzukommen, müssen wir beginnen, Wort im Rahmen primitiver Religion zu erfassen, Wort, wie es sich im Mythos ausdrückt. Mythos bedeutet hier keineswegs ein leeres Phantasiegebilde. Im Mythos spricht sich vielmehr eine Einsicht aus, die so tief und umfassend ist, daß nur dichterische Sprache ihr gerecht werden kann. Es gibt eben Einsichten, die klar geschliffene Begriffe sprengen, weil sie dem Bereich der Ergriffenheit entspringen. Wo Wahrheit, die das Begreifen übersteigt, uns anrührt, liegt die Quelle des Mythos.

Unter den Mythen der primitiven Religion ragen zwei ganz besonders hervor: der Ursprungsmythos und der Heldenmythos. In diesen beiden Mythen sprechen sich Antworten aus auf zwei grundlegende Fragen: Was ist der Sinn der Welt? Was ist der Sinn des Lebens?

Im Ursprungsmythos geht es nicht so sehr um den geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Anfang der Welt, in der wir leben, sondern um ihr Eingebettetsein im Ursprung heute; der Bericht dessen, was einmal am Anfang wirksam war, will vor allem zeigen, was jetzt und hier Wirklichkeit ist; es geht um die Verankerung alles Veränderlichen in dem, was ewig Bestand hat. – Der Heldenmythos (und es ist der Heldenmythos, der uns hier besonders angeht) findet den Sinn des Lebens in der Geschichte

des Helden als Urbild und Vorbild jedes menschlichen Lebens. Beide Mythen liegen in schier unübersehbarer Vielfalt vor. Umso erstaunlicher ist die Beständigkeit, mit der sich die grundlegenden Einsichten immer wieder klar und unverändert durchsetzen.

Im Heldenmythos ist die grundlegende Einsicht so eng mit dem Aufbau der Handlung verschmolzen, daß dieser Aufbau selbst in seinen Grundzügen zum unveränderlichen Bestand des Mythos geworden ist, zumindest dort, wo seine Gestalt sich voll entfaltet. Von Prometheus bis zum Rotkäppchen, ja bis zu den Wildwestfilmen im Fernsehprogramm begegnen uns dieselben drei Phasen der Handlung, die typisch sind für den Heldenmythos.

Die erste der drei Phasen des Heldenmythos besteht darin, daß der Held ausgesondert wird aus der Gemeinschaft, der er angehört. Das kann ausgedrückt werden durch besondere Umstände, die seine Empfängnis, seine Geburt oder seine Kindheit auszeichnen, durch seine besonders hohe oder auch besonders niedrige soziale Stellung (als Prinz oder Dummkopf), am häufigsten aber dadurch, daß der Held von zu Hause auszieht, er allein. Er wird ausgesondert, nicht aber als absonderlich, sondern als besonders; nicht als Sonderling, sondern als einer, der eine Sonderstellung innehat, indem er für viele steht; nicht als Sonderfall, sondern als Typus. Mit dem Helden muß man sich identifizieren können, wenn der Mythos ernst genommen werden soll.

Der Held zieht also in die weite Welt hinaus, in den wilden Wald; er geht auf die Wanderschaft, sucht Abenteuer. Das leitet schon über zur zweiten Phase. Dadurch, daß er allein steht, ist der Held ausgesetzt. Er setzt sich dem Abenteuer, dem äußersten Wagnis aus, der Begegnung mit dem Unbegreiflichen. Liebe und Tod stehen oft an dieser Stelle des Heldenmythos. Im Liebes- und Todesabenteuer kristallisiert sich ja für uns am deutlichsten die Begegnung mit dem Unbegreiflichen. Das Bild, in dem beide dieser Bereiche zugleich aufscheinen, ist der Bauch des Ungeheuers: Todessymbol und Sexuelsymbol, Archetypus in tausend Variationen. Der Bogen spannt sich vom Rotkäppchen im Bauch des Wolfes bis zu Jona im Bauch des Meerungeheuers, vom polynesischen Kulturhéroen, den seine Urmutter verschlingt, bis zum „Menschensohn im Schoße der Erde“ (Mt 12,40), im Schlund der Unterwelt. Hier liegt der Tiefpunkt des Heldenmythos.

Der Tiefpunkt ist aber zugleich Wendepunkt. Der Held überwindet. Hier beginnt die dritte und abschließende Phase des Heldenmythos. Überwinden ist das rechte Wort, stammverwandt mit Wende und Wandlung. Überstehen, überleben, überdauern: all das bewegt sich im bloß geschichtlichen Bereich; aber geschichtlich gesehen ist das Ende des Helden tragisches Scheitern. Sein Überwinden ist mythisch überhöht. Die Einsicht des Mythos geht über geschichtliche Berichterstattung weit hinaus, dringt tiefer in die Wahrheit ein. Mythos überbietet Geschichte. Der Held überwindet und wendet so die Fluten des Untergangs in Ströme des Lebens. Er überwindet, indem er sich ins Wagnis stürzt, und geht aus der Begegnung mit dem Unbegreiflichen hervor, begabt mit Fülle des Lebens, nicht nur für sich selbst, sondern für die Gemeinschaft, aus der er stellvertretend ausgesondert wurde und in die er zurückkehrt. Ein Held, der sich allein seines Sieges freut, ist für den Mythos undenkbar. Das ganze Dorf, das ganze Land, die ganze Welt müssen sich mitfreuen und feiern. In gemeinsamer Feier des einsam errungenen Sieges findet der Heldenmythos Höhepunkt und Vollendung.

Wir sind uns heute der Notwendigkeit bewußt, den Mythos immer wieder zu entmythologisieren. Nun hat aber schon die primitive Kultur diese Notwendigkeit erfaßt. Von Anfang an ging mit dem Mythos die Entmythologisierung Hand in Hand. Es ist nur unserer Kurzsichtigkeit und unserer religiösen Entwurzelung zuzuschreiben, wenn wir dies völlig übersehen haben und uns nun auf der Ebene des Mythos selbst um Entmythologisierung bemühen, was immer wieder nur zum Ummythologisieren führt. Wirkliche Entmythologisierung liegt darin, den Sinn des Mythos hier und jetzt lebendig verfügbar zu machen. Gerade das aber ereignet sich im primitiven Ritus.

Zwei große Gruppen von Riten entsprechen unseren beiden Mythostypen: Erneuerungsriten dem Ursprungsmythos, Übergangsriten dem Heldenmythos. Eine Form von Erneuerungsriten ist etwa das rituelle Vortragen des Ursprungsmythos beim Beginn eines Neubaus, zum Jahreswechsel oder bei einer Schweregeburt; es soll dabei auf diesen neuen Anfang das Licht des Ur-Anfangs fallen und ihm Sinn geben; zugleich soll die Kraft des Ursprungs hier und jetzt wirksam werden. Leider können wir darauf hier

nicht weiter eingehen. Auch die Übergangsriten können wir nur gerade berühren, um die wichtigsten Zusammenhänge mit dem Heldenmythos anzudeuten. An Zeitpunkten, die Übergänge darstellen, etwa von der Kindheit zur vollen Stammeszugehörigkeit, wird das Leben besonders deutlich als Wandlung und Wagnis erfahren. Es leuchtet also ein, daß man gerade dann versucht, durch die rituelle Darstellung des Heldenmythos in den Übergang einzutreten, der den Helden durch den Tod zur Fülle des Lebens führt. Der Sinngehalt des Heldenmythos drückt sich auf einzigartige Weise in der Grundstruktur des Opferritus aus. Kein Wunder also, daß das Opfer ganz eng zu den Übergangsriten gehört, ja geradezu *rite de passage par excellence* genannt werden kann.

Unter der Vielgestalt der Formen, die das Opfer in verschiedenen Kulturen annehmen kann, liegt doch eine einfache und beständige Grundstruktur, die immer wieder durchscheint. Ihre drei Phasen entsprechen mit erstaunlicher Genauigkeit den drei Phasen, die wir im Heldenmythos aufzeigen konnten. In der ersten Phase wird die Opfergabe vom profanen Gebrauch abgesondert, dies jedoch als repräsentativ (wie etwa das Opfertier den Opfernenden repräsentieren kann, oder die Erstlingsfrucht die ganze Ernte). Im Mittelpunkt des Opfers steht die eigentliche Opfergeste: die Gabe wird sinnbildlich dem Bereich des Unbegreiflichen, des Numinosen, überantwortet (etwa durch Tötung des Opfertieres oder auch einfach durch das Aufheben der Gabe himmelwärts). Wie diese beiden Phasen der stellvertretenden Aussonderung des Helden und seinem äußersten Wagnis entsprechen, so entspricht die dritte, das Opfermahl, der gemeinsamen Feier, in der der typische Heldenmythos gipfelt. Auch das Opfermahl feiert die Fülle des Lebens, die aus der Begegnung mit dem Numinosen strömt und alle Teilnehmenden in Freude vereinigt.

Ein Beispiel, das uns aus der Bibel bekannt ist, zeigt deutlich diesen Aufbau des Opferritus: Das Osterlamm muß am zehnten Tag des ersten Monats nach genauen Bestimmungen aus der Herde ausgesondert und ins Haus genommen werden. Es darf nun aber erst am vierzehnten Tag desselben Monats (Nisan) geschlachtet werden. Das bedeutet, daß das Opfertier vier Tage lang in engstem Umgang mit der Familie steht. Man kann sich

gut vorstellen, wie schnell unter solchen Umständen ein herziges einjähriges Lamm Spielgefährte der Kinder und Liebling der ganzen Familie werden mußte. Vier Tage sind gerade lang genug, um diesen Vorgang der Identifizierung mit dem Opfertier sich voll entfalten zu lassen; es wird wirklich zum Haustier, zum Schoßtier. Andererseits sind vier Tage nicht so lang, daß die Freude an dem jungen, fehlerlosen Tier und der Spaß, den die Kinder daran finden, Zeit haben abzuflauen. Das ausgesonderte Lamm ist wirklich Repräsentant der Familie, Familienmitglied beinahe, wenn die Zeit kommt, es zu opfern.

Beim alttestamentlichen Osterlamm ist der eigentliche Opferakt, wie wir wissen, eine Schlachtung. Wenn wir aus dem heute noch geübten Ritus der Samariter Rückschlüsse auf alttestamentliche Zeiten ziehen dürfen, so wird auch in dieser Phase noch die enge Verbindung zwischen den Opfernden und dem Opfertier unterstrichen: Der Vater der Familie preßt seine Hände während der Schlachtung auf den Kopf des Lammes, während die ganze Familie rundum steht. Tod, gewaltsamer Tod, wird da wirklich zum Erlebnis, darin aber auch die Begegnung mit dem Unbegreiflichen. Für Israel ist das die Begegnung mit dem Herrn über Tod und Leben, der spricht: „Sehet ihr nun, daß ich's allein bin, und ist kein Gott neben mir! Ich kann töten und lebendig machen, ich kann schlagen und kann heilen, und ist niemand, der aus meiner Hand errettet“ (Dtn 32,39). Der Unfaßbare hält in Seiner Hand Wende und Wandlung von Schicksal und Geschichte. Ihm ist der Mensch ausgesetzt.

In der Anerkennung dieser Ausgesetztheit liegt aber psychologisch schon die Wende, der Übergang, der hier historisch gefeiert wird. So ausgesetzt sein heißt wahrhaft Israelit sein, wahrhaft eins mit dem Volk, das mit dem Namen Israel auch das Schicksal des Helden und Stammvaters trägt, nach dem es benannt ist. Jakob aber erhält den Namen Israel, nachdem er, vor dem entscheidenden Übergang an der Furt des Jabbok, sich die Nacht hindurch allein dem äußersten Wagnis ausgesetzt hat, dem Ringen mit dem Unbegreiflichen, Unnennbaren. Wir kennen die berühmte Stelle: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ (Gen 32,27). Der Segen ist Ausdruck der Wendung von Wagnis zu Überwindung. Sich aussetzen mit Israel heißt eins werden mit

Israel, dem gesegneten Helden, und seiner Nachkommenschaft, dem Volk. Das Volk feiert in dieser Nacht Wagnis und Überwindung vor allem unter dem Zeichen eines anderen Übergangs, des Übergangs durch das Rote Meer, der Überwindung Ägyptens, aber alle Übergänge der Vergangenheit und selbst der Zukunft werden in dieser Feier Gegenwart. Das festliche Mahl verbindet alle, die vom Fleisch des Lammes essen, mit dieser geschichtlichen Wirklichkeit, miteinander und mit dem Segen, der aus der Begegnung Israels mit dem Bundesgott stammt.

Von hier aus ergeben sich Beziehungen zum Opfer des Neuen Bundes, die weit über liturgiegeschichtliche Erwägungen hinausgehen. Auch in der Eucharistiefeyer finden wir die drei Phasen des Opferritus klar ausgestaltet in Opferung, Wandlung und Kommunion. Auch hier repräsentieren die Opfergaben auf je verschiedenen Ebenen die Schöpfung, als deren Früchte sie ausgesondert sind, die Gemeinde, die sich mit den Gaben identifiziert, Jesus Christus, den Helden, dessen Mythos hier rituelle Wirklichkeit wird. Auch hier wird in Epiklese, Wandlung und Brotbrechen die Begegnung mit dem numinos Unbegreiflichen dargestellt, der Einbruch der überzeitlichen Gegenwart des auferstandenen Herrn in die Zeit. Auch hier ist das Opfermahl zugleich Vereinigung mit dem todüberwindenden Helden, mit der Lebensfülle, die seinem Pascha, seinem Transitus, seinem Übergang durch Tod ins wahre Leben entspringt, Vereinigung mit jedem einzelnen Glied der Gemeinde, Kommunion im Voll-sinn des Wortes.

Die Eucharistie ist Opfer im nüchtern anthropologischen Sinn; und es hängt viel davon ab, daß wir das erkennen und anerkennen. Ganz wie die „Primitiven“ haben auch wir unser tägliches Opfer. Die Eucharistie ist aber auch Dankfeier, wie schon ihr Name es sagt, und das zu vollziehen und in unser ganzes Leben überfließen zu lassen ist wohl das Wichtigste. Bei genauerem Hinsehen zeigen sich übrigens bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen dem typischen Aufbau des Opferritus, wie wir ihn darzustellen versuchten, und dem, was man die innere Gebärde der Dankbarkeit nennen könnte. Unseren drei Phasen des Opfers entsprechen gleichsam drei Grundschritte, durch die wir uns intellektuell, willensmäßig und gefühlsmäßig der Dankbarkeit

aufschließen. Hier zeigt sich erst, was es wirklich heißt, die Eucharistie nicht nur liturgisch zu feiern, sondern eucharistisch zu leben.

Um wirklich dankbar zu sein, müssen wir zunächst eine Gabe als Gabe erkennen. Das ist offensichtlich und scheint nicht schwer zu sein. Für manche Menschen ist es jedoch außerordentlich schwierig, und für die meisten von uns ist es nicht ganz so leicht, wie wir meinen. Es setzt nämlich voraus, daß wir intellektuell wach genug sind, um staunen zu können. Selbst die Aufgewecktesten unter uns halten noch vieles für selbstverständlich, was eigentlich staunenswertes Geschenk ist. Neben der Stumpfheit, die alles für selbstverständlich hält, gibt es aber auch eine intellektuelle Überspitztheit, die darauf besteht, rein intellektuell alles beweisen zu müssen. Manchmal krankt sogar ein und derselbe Mensch an beidem. Nun ist es aber nie restlos beweisbar, daß eine Gabe wirklich Gabe ist. Der Verdacht, daß das vermeintliche Geschenk in Wirklichkeit Bestechung, Köder, Blendung sei, läßt sich nur durch Vertrauen überwinden. Damit gehen wir aber schon vom rein intellektuellen Erkennen zum Anerkennen der Gabe über und damit zum Bereich des Willens.

Um eine Gabe auch nur intellektuell als Gabe zu erkennen, müssen wir zugleich schon einwilligen, uns etwas schenken zu lassen; das heißt, wir müssen ein Geschenk als solches anerkennen, um es überhaupt als Geschenk erkennen zu können. Und diese Gebärde des Willens fällt uns oft schwer. Was wir dabei nämlich aufgeben müssen, ist unsere Unabhängigkeit. Ein Geschenk als solches anerkennen heißt unsere Abhängigkeit anerkennen. Wir können uns nämlich etwas leisten, wir können uns sogar etwas schenken, wie die Redeweise geht – aber uns selber dafür dankbar sein, das können wir doch nicht. Ein Geschenk ist immer Gabe eines anderen; die Gabe anzuerkennen schließt das Geständnis ein, daß wir vom anderen nicht unabhängig sind. Am Anerkennen einer Gabe stirbt meine eingebildete Unabhängigkeit; im selben Augenblick aber werde ich als Person geboren.

Hier zeigt sich deutlich ein Zusammenhang zwischen diesem Sterben und Geborenwerden und dem äußersten Wagnis des Helden. Kein Wunder, daß Tod und Liebe an der entsprechen-

den Stelle des Heldenmythos oft eine so bedeutende Rolle spielen. Das erste, was in Scherben geht, wenn wir uns verlieben, ist ja unsere Unabhängigkeit. Es wird uns dabei nämlich sofort klar, daß wir uns unter keinen Umständen *das* selber geben können, was uns in diesem verliebten Augenblick als das Allerwichtigste in der Welt erscheint: Gegenliebe. Da ist nun wirklich etwas, das unbedingt als Geschenk empfangen werden muß. Nicht einmal, wenn es möglich wäre, würden wir Gegenliebe erzwingen wollen. Es ist paradox: Wir wären bereit, alles dafür hinzugeben, diese Liebe *gratis* geschenkt zu bekommen. Und wenn wir Liebe als Geschenk empfangen, dann kostet uns das auch wirklich alles, nämlich unser Ich. Das Geschenk der Liebe annehmen heißt im Ich sterben und im Wir geboren werden.

Jetzt verstehen wir vielleicht die Grausamkeit, die manchmal im Opferritus zutage tritt. Nur lesen wir so leicht über die Berichte von Opfern im Alten Testament hinweg, wenn wir sie überhaupt lesen. Die meisten von uns bekommen nie im Leben ein Schlachthaus von innen zu sehen. Darum berührt es uns kaum, wenn Salomo „zweiundzwanzigtausend Ochsen und hundertzwanzigtausend Schafe“ opfert, so daß der Altar zu klein wird und der ganze Hof zur Schlachtstatt geweiht werden muß (1 Kön 8,63f). Uns kommt dabei weder das Brüllen, Blöken und Stöhnen der Tiere in den Sinn, noch der Blutgeruch, noch die Rauchschwaden von brennendem Fett. Und Schlachtung ist dabei selbst im Alten Testament noch eine milde Art der Opfertötung. Die Opferanordnung für Turteltauben (Lev 1,14–17; 5,8) verlangt, daß der Priester ihnen bei lebendigem Leib die Köpfe abreißt und das Blut ausquetscht, so daß es an den Altar spritzt. In dieser Phase des Opfers wie der Dankbarkeit geht es eben um das Brechen unseres Stolzes. Was uns hier als Grausamkeit erscheint, ist Ausdruck dessen, wieviel es uns kostet, unsere Ich-verschlossenheit aufzusprengen und zu überwinden. Darin liegt der große Entschluß, der zum Wagnis gehört, zum Wagnis zu sterben, um wirklich zu leben. Das ist ja das Entscheidende am menschlichen Sterben, daß es das endgültige Scheitern unserer Unabhängigkeit darstellt, zugleich aber die Herausforderung, dieses Scheitern anzunehmen und etwas daraus zu machen. *Memento mori* heißt: Denk' daran: du kannst dein Leben nicht

um eine Stunde verlängern, wie sehr du dich auch daran klammerst. Entschließe dich also, wag' es, öffne die Hände, empfangen jeden Augenblick als Geschenk, gib dich ihm hin! Leben ist ja Offenheit, Atmen, Gegenseitigkeit. Somit entspringt aus dem *Memento mori* das *Memento vivere*, aus der vorwegnehmenden Annahme des Todes dankbares Leben.

Wenn Leben Gegenseitigkeit ist, dann ist Fülle des Lebens Feiern dieser Gegenseitigkeit, wie es im Opfermahl so schön ausgedrückt ist. Dem Feiern entspricht die Gefühlskomponente, die zur inneren Gebärde der Dankbarkeit gehört. Erkennen und Anerkennen der Gabe ist noch nicht genug. Zur vollen Dankbarkeit gehört die Freude, durch die wir uns erkenntlich zeigen. Liebe freut sich ja der gegenseitigen Abhängigkeit. Wie aber der Verstand oft am Erkennen der Liebe versagt und der Wille am Anerkennen, so kommt es vor, daß unser Gefühl sich nicht aufschwingen kann zu dankbarer Freude. Wer sich aufschließt, wird verwundbar.

Wir wissen, wie das ist, wenn wir ein freundliches Lächeln erwidern und plötzlich bemerken, daß wir damit gar nicht gemeint waren, sondern jemand, der hinter uns steht. Peinlich! Hier ist das freilich nur eine Kleinigkeit. Es kann aber sein, daß unser Gefühl bei früheren Gelegenheiten so verwundet wurde, daß es jetzt vernarbt ist und nicht mehr so recht mitschwingen kann mit der Musik des Lebens. Wie aber sollen wir dann wirklich dankbar sein können? Verstand, Wille und Gefühl müssen zusammenklingen in der Dankbarkeit. Nur aus ganzem Herzen kann man wirklich dankbar sein. Das Herz des Helden ist heil. Das Opfer entspringt dem ungeteilten Entschluß des Herzens.

Die Übereinstimmung der Phasen von Opferritus und Dankbarkeit zeigt sich besonders klar an einem ganz einfachen Opfer, das Christoph von Fürer-Haimendorf bei den Chenchu beobachten konnte, einem sehr primitiven Stamm in Zentralsüdindien: Wenn eine Gruppe der Chenchu vom Nahrungssammeln im Dschungel heimkehrt, dann sondert der Führer der Gruppe eine Handvoll der Beute aus, wirft sie zurück in den Busch als Opfergabe an die mütterliche Gottheit des Sumpfwaldes, und dann beginnt freudig das gemeinsame Mahl. Was dieser Aufbau des Opfers schon symbolisch ausdrückt, spricht sich noch deut-

licher aus in dem Gebet, das die Handlung begleitet: „Unsere Mutter! Durch deine Güte haben wir dies gefunden“ (der Verstand erkennt). „Ohne dich hätten wir nichts“ (der Wille anerkennt demütig). „Wir bringen dir unseren Dank dar“ (das Gefühl zeigt sich in Freude erkenntlich). Wie in einem feingeschliffenen Kristall spiegelt sich in diesem Beispiel alles, was wir über Opfer und Dankbarkeit sagten.

Glücklich leben heißt, die innere Gebärde, die dem Heldenmythos zugrunde liegt und im Opfer rituell entmythologisiert wird, immer wieder lebendig zu vollziehen: die Gebärde der Dankbarkeit. Glücklich leben heißt dankbar leben. Wir wissen alle, daß Glück und Dankbarkeit zusammengehören. Nur mißverstehen wir den Zusammenhang manchmal. Wir sind geneigt zu meinen, glückliche Menschen seien dankbar. Nicht schwer, wenn man alles hat! Oder? In Wirklichkeit ist es umgekehrt: Dankbare Leute sind glücklich, ganz unabhängig davon, was sie haben oder was ihnen fehlt. Wem nichts fehlt als Dankbarkeit, der hat doch eigentlich nichts, denn er erkennt ja gar nicht, was er hat. Dankbarkeit öffnet uns erst das Herz so, daß wir freudig erkennen und anerkennen können, was wir doch alles haben. Dankbarkeit ist das Ja des Herzens zur Welt als Wort. Eben darin liegt das große Wagnis. Wenn wir zuerst schauen, was in der Schachtel drin ist, dann ist das Ergebnis bestenfalls würdigende Wertschätzung; echte Dankbarkeit hat Vertrauen genug zu danken, *bevor* sie anfängt, das Geschenk auszupacken. Nur in diesem Sinn ist Dankbarkeit die Ur-Antwort auf die Wirklichkeit als Wort.

*„Vom Worte Gottes leben“
als Kern jüdisch-christlicher Mystik*

In einem religionspsychologischen Strukturvergleich der Opfergeste mit der Dankbarkeitsgeste haben wir zu zeigen versucht, wie grundlegend der Zusammenhang von Wort und Antwort in unserem eigenen ursprünglichsten religiösen Erleben verankert ist. Im jüdisch-christlichen Bereich drückt sich Spiel und Gegenspiel von Wort und Antwort in der Vorstellung vom schöpfer-

rischen Wort Gottes aus, besonders in der biblischen Wendung „Vom Worte Gottes leben“. Wir müssen uns nun fragen, was die Bibel eigentlich meint mit dieser Wendung. Es steht dabei viel mehr auf dem Spiel, als man zunächst denken würde. Es ist damit ausgedrückt, daß unser Leben eigentlich daran hängt, daß wir das Wort Gottes aufnehmen, in uns aufnehmen und darin sozusagen unsere Nahrung finden. Unsere eigentliche Nahrung als Menschen ist der Sinn, den wir im Leben finden. Sinn zu finden heißt leben. Sinn nicht finden können heißt todgeweiht sein. Wonach wir wirklich hungern und dürsten im Leben, ist der Sinn, der in allem, was wir erleben, zu Wort kommt. Sich diesem Sinn öffnen heißt in der biblischen Tradition: „vom Worte Gottes leben“. Alles, was dazu notwendig ist, ist ausgedrückt in einem Psalmvers: „Öffne weit deinen Mund, und ich will ihn füllen“ (Ps 81,11). Dieses Öffnen unseres Mundes ist das einzige, was von uns verlangt wird, und es ist das, was wir vorhin Entschluß genannt haben. Wir haben gesehen, wieviel Wagnis darin liegt, sich so zu entschließen: wirklich vom Worte Gottes zu leben, es wirklich in uns aufzunehmen, nicht passiv, auch nicht nur aktiv, sondern antwortend. (In diesem Zusammenhang werden uns manche Bilder des Alten Testaments verständlicher, z. B. das Bild des Propheten, der das Buch verschlingt, ganz in dem Sinne, in dem wir sagen, wir hätten ein Buch verschlungen, wenn wir so hingegeben lesen, daß wir es wirklich in uns aufnehmen. Manche mittelalterlichen Holzschnitte zeigen ihn, wie er so recht herzhaft abbeißt von dem Buch und in diesem Sinn vom Worte Gottes lebt.)

Wir öffnen uns dem Leben, indem wir uns dem Wort öffnen, denn alles ist Wort. Und dieser Entschluß, dieses Öffnen, ist im biblischen Sinn „Gehorsam“. Natürlich zeigt uns das gleich, daß hier Gehorsam in einem Sinn verwendet wird, der weit über das hinausgeht, was wir so gewöhnlich unter Gehorsam verstehen, nämlich das zu tun, was ein anderer befiehlt. Gehorsam als Antwort ist weiter und gehaltvoller; er beinhaltet die Suche nach dem letzten Sinn. Die Sinnfrage, die ursprüngliche religiöse Frage des Menschen, wird auch hier zum Schlüssel für das Verständnis dessen, was die Bibel, was die ganze jüdisch-christliche Tradition mit Gehorsam meint. Wenn wir etwas sinn-

los finden, so sagen wir, es sei absurd. Und damit verraten wir uns eigentlich schon. Genaugenommen haben wir nämlich nichts über die Wirklichkeit ausgesagt, wenn wir sagen, etwas sei absurd; denn wörtlich heißt das *absurdus* = absolut taub. Und so haben wir eigentlich etwas über uns selber ausgesagt, wenn wir etwas absurd finden. Wir haben eigentlich nur gesagt, wir seien taub für das Wort, das uns in dieser Begegnung anspricht oder ansprechen will. Da gibt es eigentlich nur *eine* Alternative: daß wir hellhörig werden; und das Wort dafür ist genau das Gegenstück zu *absurdus*, nämlich *obaudiens* = gründlich horchend, gehorsam.

Gehorsam sein ist keineswegs nur passiv, aber auch keineswegs nur aktiv; es ist eben das horchende Antworten, das Horchen in Verantwortlichkeit. Wirklich hören heißt sich dem Worte stellen in Verantwortung, und die Bilder, die das Alte Testament dafür wählt, sind bezeichnend. Eines, das uns gleich in den Sinn kommt, ist die Erde, die den Regen in sich aufnimmt und Frucht bringt; und das Fruchtbringen gehört noch zu dem ganzen Prozeß dazu. „Mein Wort wird nicht leer zu mir zurückkehren; so wie der Regen, der die Erde tränkt und sie fruchtbar macht, so wird mein Wort nicht leer zu mir zurückkehren“ (Jes 55,10f). Aber viel häufiger noch ist ein anderes Bild, in dem sich das „Vom Worte Gottes leben“ ausdrückt, und das ist Essen und Trinken in den verschiedensten Formen.

An vielen Stellen im Alten Testament wird das „Vom Worte Gottes leben“ in ganz engen Bezug gebracht mit Essen und Trinken. Die Speisegesetze des Alten Testamentes sind zum Teil als Ausdruck dessen zu verstehen. Aber wenn man nur an die erste Seite der Bibel denkt, so ist schon hier die Hauptfrage: Wird der Mensch vom Worte Gottes leben oder nicht? Wird er vom Worte Gottes leben oder von dem, wonach er eigenwillig die Hand ausstreckt? Wird er vom Worte Gottes leben, vom Baum des Lebens also, oder vom Baum, nach dessen Frucht er seine Hand ausstreckt, gegen das göttliche Gebot? Und auf der letzten Seite der Bibel steht noch immer dieser selbe Baum des Lebens, und es heißt: „Wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist zu den Gemeinden spricht: Dem, der überwindet, dem Sieger also, werde ich zu essen geben von dem Baum des Lebens,

der gepflanzt ist im Paradies meines Vaters“ – im himmlischen Jerusalem, wo der Baum des Lebens zu beiden Seiten des Stromes gepflanzt ist, der durch die Stadt fließt und Frucht trägt zwölfmal im Jahr – Bild der Fülle des Lebens. Es ist nicht so, als ob der Lohn für den, der überwindet, als nachfolgend versprochen wäre: Zuerst tu, was dir gesagt wird, und dann wirst du zu essen bekommen. Das Horchen auf das Wort Gottes, das verantwortliche Horchen, *ist* schon das Essen vom Baum des Lebens.

Nun steht aber in der Mitte zwischen diesen beiden biblischen Bäumen, dem Baum am Beginn und dem Baum am Ende, der Baum des Kreuzes. Dort kristallisiert sich ganz klar heraus, was das heißt: vom Worte Gottes leben. Denn das fleischgewordene Wort Gottes wird am Kreuz gehorsam bis zum Tod, und dieser Gehorsam bis zum Tod wird gefeiert in der Eucharistie, in der uns sein Leib und sein Blut gegeben werden, damit wir vom Worte leben. Das ist die Vollendung dessen, was es bedeuten kann, vom Worte Gottes zu leben. Weiter kann man nicht gehen. Wir sind schon im Zusammenhang mit der Sinnfrage auf die zentrale Stellung des Todes gestoßen, und es steht auch hier wieder der Tod ganz im Zentrum: Tod *und* Auferstehung, der Transitus, wie wir das auch im Heldenmythos gesehen haben. In der Vergegenwärtigung des Todes Jesu und seines Einganges in das Leben durch den Tod geschieht es, daß wir vom Worte Gottes leben.

Und nun zeigt sich die Problematik dieses Lebens vom Worte Gottes durch den Tod sehr schön an einer ganz bestimmten Stelle des Neuen Testamentes, nämlich bei der Versuchung Christi. Diese Stelle ist für uns besonders wichtig. Erstens weil die Wendung „Vom Worte Gottes leben“ hier eine ganz zentrale Stellung einnimmt, aber auch weil hier ein Anknüpfungspunkt an unser eigenes geistliches Leben liegt und an unsere eigene Stellung in der Versuchung. Jesus ist in der Wüste; so wie Israel 40 Jahre in der Wüste verbrachte, so verbringt Jesus 40 Tage und 40 Nächte ganz offenbar in Nachahmung des Wüstenaufenthaltes Israels in der Wüste. Daher auch der Beginn dieser Stelle: „Wenn du wirklich der Sohn Gottes bist . . .“, worauf uns eigentlich sonst gar nichts vorbereitet in diesem Zusammenhang.

Wieso „Sohn Gottes“? Weil Israel Sohn Gottes ist. Was es heißt, Sohn Gottes zu sein, muß im biblischen Zusammenhang verstanden werden, oder es kann nicht verstanden werden; und im biblischen Zusammenhang ist der Sohn Gottes zunächst Israel. („Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“, ist z. B. eine Stelle, die Mattäus auf Jesus bezieht, die aber ursprünglich Israel meinte.) Wenn Jesus also auf 40 Tage und 40 Nächte in die Wüste geht, so spielt er Israel. Er spielt Israel in dem Sinne, daß er sich derselben Situation aussetzt, der Israel in den 40 Jahren in der Wüste ausgesetzt war: Hier heißt es, sich dem Worte stellen. In der Wüste wird alles übrige weggezogen; es bleibt nichts als die Gegenüberstellung mit dem Worte Gottes. Darum ist die Wüste der Ort der Konfrontation mit dem Wort. Und daher ist die Wüstenwanderung Israels die Prüfungszeit, die Versuchszeit Israels.

Wird Israel sich dem Worte Gottes stellen oder nicht? Wie oft ist diese Prüfung Israels in Bilder gekleidet, die mit Essen und Trinken zu tun haben. Wird Israel wirklich vom Manna leben, dem Brot, das ausschließlich vom Worte Gottes kommt, das sozusagen die handfeste Erfüllung des Versprechens Gottes ist? Oder werden sie sagen: „Wir sehnen uns nach den Fleischtöpfen Ägyptens“ (Ex 16,3)? „Wird Gott, der uns nun zu trinken gegeben hat“, wie es in Psalm 18,20 heißt, „uns auch zu essen geben können?“ Sogar Mose scheint zu zweifeln, wenn er zweimal an den Felsen schlägt. Er zögert. Wird Gott einem so halsstarrigen Volk zu trinken geben in der Wüste? Dafür wird er so schwer bestraft, daß er das Gelobte Land nicht betreten darf; er darf es nur aus der Ferne sehen. Oder man denke an die Geschichte mit den Wachteln, die Israel sich wünscht: wieder nicht auf das Wort Gottes hören; wieder nicht warten und antworten auf das Wort Gottes; sondern wir wissen, was für uns gut ist, wir wollen Wachteln, wir wollen Fleisch zu essen haben. Und so sendet Gott die Wachteln. Das ist eigentlich das Ärgste, das ist die größte von allen Strafen Gottes: „Er übergab sie den Gelüsten ihres eigenen Herzens.“ Er gab ihnen einfach, was sie wollten. Die Wachteln kommen; so viele, daß Tausende sterben, weil sie sich daran überfressen. Entweder wir sagen zu Gott: „Dein Wille geschehe“, oder er sagt es zu uns. Am Ende gibt es nur diese

beiden Möglichkeiten: daß unser Wille geschehe oder daß Gottes Wille geschehe. Er stellt es uns frei. Aber das ist die ärgste Drohung, daß er am Ende zu uns sagen könnte: „Dein Wille geschehe.“

Jesus stellt sich in diesen 40 Tagen und Nächten dem Wort Gottes in der Wüste. Er nimmt Israels Prüfung auf sich. Daher der Beginn dieser Versuchung: Wenn du wirklich Israel bist, der Sohn Gottes, dann muß dich Gott in der Wüste ernähren, wie er Israel in der Wüste ernährt hat. Das gehört dazu: Sohn Gottes sein heißt von ihm ernährt werden. Sag also zu diesen Steinen, daß sie Brot werden sollen! Und die Antwort ist nun genau ein Zitat aus dem Alten Testament (Dtn 8,3), das sich zunächst ausdrücklich auf das Manna bezieht: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt.“ Das beinhaltet sehr viel. Es heißt zunächst, daß Brot ein Wort Gottes ist. Das finden wir vielleicht erstaunlich, aber es ist ganz klar darin ausgesprochen. Wenn man sagt: „Nicht vom Brot *allein*, sondern von *jedem* Wort“, so ist Brot ein Wort. Als ob man sagen würde: „Nicht vom Brot allein, sondern von jeder Speise.“ Die Konstruktion ist vollkommen parallel. Das macht also Brot zu einem Wort. Das, wovon der Mensch wirklich lebt, mit dem Leben, von dem Jesus sagt: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10), das ist nicht einfach die physische Nahrung, sondern die physische Nahrung, aufgenommen als Wort Gottes. Der Unterschied zwischen Brot essen und nicht mehr tun als das und Brot essen und es als Wort Gottes essen ist, wie wir gesehen haben, Dankbarkeit. Wenn wir in Dankbarkeit essen, dann begegnen wir in der Gabe dem Geber und empfangen Leben von seiner Lebensfülle.

Brot ist also Wort: ein Wort Gottes. Aber es geht noch weiter. Es heißt hier: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von *jedem* Wort.“ Aber in dieser Situation der Versuchung kommen nur zwei Worte in Frage: Brot oder Steine. Das heißt also, daß auch Steine Wort Gottes sind. „Verwandle diese Steine in Brot!“ Und Jesus antwortet sozusagen: „*Damit* zeige ich, daß ich wirklich der Sohn Gottes bin, nämlich der *gehorsame* Sohn, daß ich von *jedem* Worte Gottes lebe. Wenn der Vater hier ‚Steine‘

sagt, wer bin ich, als Sohn, daß ich ihm das Wort im Mund umdrehen soll?“

Aber es ist noch eine dritte Einsicht gegeben in diesem Wort, nämlich, daß man ja wirklich von Steinen leben kann. Natürlich nicht in demselben Sinn, in dem man von Brot lebt. Man kann offensichtlich nicht davon abbeißen, aber man kann wirklich – das ist die Herausforderung dieses Satzes – von Steinen leben. Wenn man von jedem Worte Gottes leben kann und Steine hier die einzige Alternative zum Brot sind, dann sagt Jesus: „Ich kann von *jedem* Worte Gottes leben, auch von Steinen.“ Aber Steine bedeuten Tod. Dies ist nicht die einzige Stelle in der Bibel, an der Brot und Steine einander gegenübergestellt sind, Leben und Tod versinnbildend: Brot als das Hauptnahrungsmittel, Steine als das einzige, wovon man ganz offensichtlich im landläufigen Sinn nicht leben kann. Wenn also Jesus sagt, hier im Angesicht der Steine: „Ich kann von *jedem* Worte Gottes leben“, so sagt er damit: „Ich kann auch vom Tod leben.“

Daher endet hier diese Versuchung. Sie kann gar nicht weitergehen. Wenn jemand so einen Anspruch stellt, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder daß der Versucher sagt: „Dann bring dich eben um“ (und das ist nach Mattäus auch tatsächlich der Anschluß an diese Perikope), oder er sagt: „Gut, wir werden schon sehen, ob du wirklich vom Tod leben kannst, wenn es mit dem Sterben ernst wird.“ Daher auch die nächste, uns oft so unvermittelt vorkommende Versuchung: „Er nahm ihn auf die Zinne des Tempels und sagte: Stürze dich hier hinunter!“ Was hat das mit dem Brot zu tun? Wenn die Antwort schließlich bedeutet: Ich kann vom Tod leben, dann will man den Beweis: Dann stürz dich da hinunter, und wir werden sehen, ob du davon leben kannst. Wir können hier nicht auf die beiden anderen Versuchungen eingehen. Bei Lukas endet es jedenfalls auch so, daß der Versucher ihn nun auf eine Zeit verläßt. Und „auf eine Zeit“ ist sehr bezeichnend. Denn die Versuchung kommt wieder, muß wiederkommen, wenn es wirklich ernst wird mit dem Sterben. Wird Jesus von dem Worte Gottes, das Tod heißt, wirklich leben können?

Daher finden wir auch eine Parallele zur Versuchung in der Wüste, die wir die Versuchung im Garten nennen können. Die

beiden Stellen sind auch äußerlich vollkommen parallel gestaltet. Man braucht nur daran denken, daß in der ganzen biblischen Tradition Wüste und Garten einander häufig gegenübergestellt werden. Wenn Jesus den Anspruch stellt, Sohn Gottes zu sein, dann muß er wie Israel, der Sohn Gottes, in der Wüste versucht werden. Wenn er den Anspruch erhebt, Sohn Gottes zu sein, dann gibt es noch eine zweite Figur im Alten Testament, die Sohn Gottes genannt wird (Lk 3,38), und das ist Adam; und dann muß er auch wie Adam im Garten versucht werden. Das sind die beiden Anhaltspunkte dafür, was es bedeutet, Sohn Gottes zu sein: Israel und Adam. (Die einzige andere Anwendung von Sohn Gottes geschieht noch auf den König, aber als Repräsentanten Israels.)

Also Wüste und Garten, und beide Male Sohn Gottes, beide Male Versuchung. Ein anderer äußerlicher Zusammenhang: Dreimal die Versuchung in der Wüste, dreimal geht Jesus und betet allein im Garten. Nach dem dritten Mal in der Wüste kommen Engel und dienen ihm. Nach dem dritten Mal im Garten kommt ein Engel und stärkt ihn. Die äußere Form ist schon sehr bezeichnend und zeigt ganz offenbar, daß es den Evangelisten darauf ankam, den Zusammenhang zwischen den beiden Stellen zu zeigen. Aber es geht noch viel weiter und noch viel tiefer: In beiden Fällen handelt es sich um den Gehorsam, um das „Vom Worte Gottes leben“. In beiden Fällen wird dieses „Vom Worte Gottes leben“ eingekleidet in Bilder von Essen und Trinken. Im ersten Fall, in der Wüste, verlangt der Sohn nach dem Brot, das ihm der Vater anscheinend vorenthält. Im Garten bietet der Vater dem Sohn den Kelch an, den der Sohn anscheinend zurückweist. Und die beiden, der Kelch und das Brot gemeinsam, deuten schon auf das Leben vom Worte Gottes in der Eucharistie hin, offenbar intentionell. Der Sohn ringt sich dann in der Versuchung im Garten, in seiner Agonie, dazu durch, den Willen Gottes zu tun, und das heißt einfach dasselbe wie: von seinem Worte zu leben. „Dein Wille geschehe“ heißt: Leben im Wagnis auf den Tod hin als Wandlung zum völligen Leben. Christus geht auf den Tod zu als Wort Gottes, das ihm zugesprochen wird und daher Leben bedeuten muß.

Das zeigt nun die volle Tragweite unseres Lebens vom Wort,

denn wir sind in eine ganz ähnliche Situation gestellt. Zunächst: *Alles* ist Wort. Paulus sagt, daß alles in Ihm und durch Ihn und auf Ihn hin erschaffen wurde, und *Er* ist das Wort Gottes, das ewige Wort Gottes. Wir können das so verstehen, daß Gott, der Vater, so einfach ist, daß er alles, was er zu sagen hat, in einem einzigen, ewigen Wort ausspricht; nicht nur was er zu sagen hat, sondern was er ist. Er ist so einfach, daß er sich selbst ewig in einem unerschöpflichen Wort ausdrückt. Und wir können dann die Schöpfung verstehen als die unendliche Vielfalt, die nötig ist, um das unerschöpfliche eine Wort Gottes auszuschöpfen. Liebende haben einander ja auch nur eines zu sagen: „Ich liebe dich.“ Und das muß sich immer wieder neu ausdrücken in Gaben und Gebärden, in Blicken und in Blumen, im Lächeln, in Gedichten und in allen möglichen Formen, weil es eben so unerschöpflich ist. In ähnlicher Weise hat Gott, der die Liebe ist, nur eines zu sagen: daß er uns liebt; und das ist so unerschöpflich, daß es sich in unendlicher Vielfalt ausdrückt. Unser geistliches Leben besteht dann einfach darin, daß wir die ganze Vielfalt, in der Gott zu uns spricht, wirklich in uns aufnehmen lernen. Daß wir alles in einer verantwortlichen Weise zu unserer Augenweide, zu unserer Ohrenweide und zur Weide aller Sinne machen, um wirklich von Gottes Wort zu leben.

Viel hängt davon ab, daß wir uns auf dieser Ebene entfalten, ob es nun die höchste Ebene geistlichen Lebens ist oder nicht. Gott spricht durch die Birken, die wir vor den Fenstern sehen und durch den Wind, der durch die Birken weht, in ganz anderer Weise zu uns als durch die Musik. In beiden Fällen ist es das Wort Gottes, das eine Wort Gottes, das uns in verschiedenen Formen angeboten wird. Er spricht zu uns an einem regnerischen Tag in einer anderen Sprache als an einem sonnigen Tag. Es ist uns aufgegeben, auch die Sprache des Regens zu erlernen und so bei jedem Wetter vom Worte Gottes zu leben. Das geht natürlich noch viel weiter, denn jede geschichtliche Situation, in der wir uns finden, ist ja Wort Gottes, mit der ganzen Komplexität, die dazu gehört, mit allem, was in die gegebene Situation eintritt. Auf diese gesamte Komplexität in Wachheit gehorsam zu horchen und verantwortlich zu antworten, das heißt vom Worte Gottes leben.

Wir sind ständig versucht zu sagen: „Ja, wenn das nur Brot wäre, aber das sind ja Steine!“ Wir stehen also vor einer ganz ähnlichen Situation wie Jesus in seiner Versuchung. Und wir können sogar noch das Wort Jesu heranziehen: „Wo bittet unter euch ein Sohn den Vater um Brot, der ihm einen Stein dafür bietet?“ (Mt 7,9.) Die Parallelstelle (Lk 11,11f) zeigt, daß mit dem Bild von Brot und Steinen wirklich Leben und Tod gemeint sind: Für Brot und Steine stehen hier Fisch und Schlange – Hauptnahrungsmittel und tödliches Tier; Ei und Skorpion – Sinnbild des Lebens und wieder ein tödliches Tier. „Wenn nun ihr, die ihr doch arg seid, dennoch euren Kindern gute Gaben geben könnt, wieviel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten!“ (Mt 7,11.) Bete also fest, sagt der Versucher, denn Gott kann ja die Steine in Brot verwandeln.

Bis hierher stimmt alles; nur vergißt der Versucher uns zu sagen, daß die Bitte „Dein Wille geschehe“ *vor* der Bitte kommt: „Gib uns heute unser tägliches Brot!“ „Gib uns heute unser tägliches Brot“ interpretiert nur die Bitte „Dein Wille geschehe!“ Wir sollten den Mut haben, wenn wir wirklich bitten: Dein Wille geschehe!, das auch zu interpretieren. Wir sollten den Mut haben zu sagen: „Mir scheint, daß dein Wille am besten erfüllt würde, wenn dies und das geschehe.“ Das ist vollkommen gut; aber was wir meistens sagen ist: „Ich hoffe, daß dies und das sich ereignet; wenn alles fehlschlägt, dann geschehe halt dein Wille.“ Es kommt dabei eine Art Tauziehen heraus, wo einer nachgeben muß. Wehe aber, wenn Gott zu uns sagt: Dein Wille geschehe! Letzten Endes ist es immer nur eine Bitte, die der Heilige Geist, in dem wir beten, stellt: Dein Wille geschehe!

Wenn wir uns auf eine Ferienfahrt freuen und dann diese Ferienfahrt machen, dann fällt es uns nicht schwer zu sehen, daß das wirklich Brot ist, von dem wir leben können; wir können es ganz in uns aufnehmen; es ist, wie man im Dialekt sagt, ein Fressen für uns. Aber wenn dann plötzlich ein Unfall kommt, sollten wir sehen, daß das auch Wort Gottes ist, von dem wir leben können. Wir sollen nicht nur warten, bis es vorübergeht, und dann wieder weiterleben; der gebrochene Fuß ist auch Wort Gottes; die Blinddarmentzündung ist auch Wort Gottes; wir können davon leben, wenn wir uns nur entschließen. Das ist der

springende Punkt. Da kommt das Sterben. Im letzten Sinn ist unser ganzes geistliches Leben einfach ein Üben, von *jedem* Worte Gottes zu leben. Es ist daher ein Üben im Hinblick auf das letzte Wort Gottes, von dem wir wissen, was es für jeden von uns sein wird, so verschieden auch die Worte sind, die wir im Laufe unseres Lebens hören. Das letzte Wort für jeden von uns wird sein: „Jetzt mußt du sterben.“ Dann wird sich zeigen, ob wir gelernt haben, von *jedem* Worte Gottes zu leben.

Wenn wir gelernt haben, uns wirklich zu öffnen und zu entschließen, schon jetzt, dann werden wir auch in der Stunde des Todes dazu fähig sein; wenn nicht, werden wir sozusagen gegen den Strich sterben. Gott wird auch da noch irgendwie wissen, mit uns auszukommen, aber menschlich gesprochen ist das der äußerste Unsinn. Wenn wir uns aber öffnen, wenn wir wirklich lernen, vom Worte Gottes zu leben als Speise, dann wird diese wunderschöne Stelle der berühmten Bachkantate auf unseren Tod zutreffen: „Komm, o süße Todesstunde, da mein Geist Honig speist aus des Löwen Munde.“ Die biblischen Bilder, die dahinter stehen, sind ziemlich unbekannt und dunkel: Samson, der im Kadaver eines Löwen eine Honigwabe findet. Aber in der christlichen Tradition wird das Bild durchsichtig: In dem Augenblick, in dem der Löwe, der Tod, uns verschlingt, speist uns Honig aus des Löwen Munde. Wir leben davon, wir leben vom Sterben, weil wir gelernt haben, von jedem Worte Gottes zu leben. Nur wenn wir auch vom Tod leben lernen, jetzt, nicht nur in der Stunde unseres Todes, können wir wahrlich leben.

Hier kommen wir wieder auf die Eucharistie zurück. Was es heißt, vom Worte Gottes zu leben, findet ja hier seine höchste Vollendung. Das fleischgewordene Wort Gottes nährt unser Leben mit seinem Leib und Blut. Das Sinnbild hier ist aber zugleich Sinnbild des Todes: das *gebrochene* Brot, das vom Leib geschiedene Blut. Es geschieht im Gedächtnis seines Todes, daß wir sein Auferstehungsleben feiern. Es gehört Mut dazu, zu diesem Opfermahl heranzutreten, in gläubig dankbarem Vertrauen, daß Gott uns Leben spendet, auch unter der Erscheinung des Todes. Wenn dieser Lebensmut vom Opferaltar in unser tägliches Leben hinein ausstrahlt, dann werden wir wirklich in jeder Lage vom Worte Gottes leben.

Buddhismus in der Perspektive von Wort und Schweigen

Wir haben bisher versucht zu zeigen, wie zentral und umfassend der Begriff „Wort Gottes“ in der jüdisch-christlichen Tradition ist. Umfassend, weil alles, was unserem Verständnis zugänglich ist, als Wort und nur als Wort Sinn hat; zentral, weil Jesus als das fleischgewordene Wort Gottes und so als Kristallisationspunkt für die gesamte sinnvolle Wirklichkeit verstanden werden kann. Die ganze christliche Tradition hängt an dieser Einsicht, daß alles Wort Gottes ist. Das geht schon auf das Alte Testament zurück; die tragende Einsicht des Alten Testaments ist nicht, wie man manchmal meint, die Transzendenz Gottes. Erstens ist die Transzendenz Gottes nicht sehr früh in der alttestamentlichen Tradition rein erkannt worden. Zweitens gibt es andere Traditionen, in denen die Transzendenz Gottes, zwar auf andere Weise, aber doch sehr klar, erkannt wurde. Die Wurzel der ganzen biblischen Tradition ist nicht, daß Gott transzendent ist, sondern daß Gott spricht. Daraus, daß Gott spricht und daß er uns anspricht, aus dieser einen Einsicht läßt sich die ganze jüdisch-christliche Tradition herleiten.

Gott spricht uns an. Wir sind aufgerufen, uns seinem Wort zu stellen. Wir sind, wie Ferdinand Ebner das in einer sehr prägnanten Form ausspricht, die Angesprochenen im Ausgesprochenen. Die ganze Schöpfung ist das von Gott Ausgesprochene. Und in diesem Ausgesprochenen ist der Mensch der Angesprochene. Martin Buber berichtet eine sehr schöne Geschichte aus der hasidischen Tradition, in der Rabbi Susja, einer der großen Mystiker, nie seinen Meister zitieren kann. Er kann nie ein weises Wort seines Lehrers zitieren, wie das von einem Rabbi erwartet wird, denn er hat nie eine Predigt seines Lehrers gehört. Und die Erklärung ist, daß sein Lehrer jede Predigt mit einem Schriftzitat beginnt, und das Schriftzitat beginnt traditionell mit den Worten: „Gott spricht.“ Wenn aber Rabbi Susja das hört: „Gott spricht“, so ist er schon in Ekstase; das ist für ihn mehr als eine Predigt, und er ist so überwältigt, daß er aus der Synagoge oder aus der Schule hinausgeführt werden muß. Die Geschichte erzählt, daß er dann in der Holzhütte steht oder auf dem Gang, gegen die Wände schlägt und ausruft: „Gott spricht! Gott spricht!“

Und Buber schließt die Geschichte mit der Erwägung, daß Rabbi Susja wohl mehr verstand als alle, die die Predigten zu Ende hören und zitieren konnten. „Denn“, wie er sagt, „mit *einem* Wort ist die Welt erschaffen, und mit *einem* Wort ist die Welt erlöst.“

Es ist dieses eine Wort, das das Alte und das Neue Testament zusammenhält. Durch *ein* Wort ist die Welt erschaffen, denn das eine ewige Wort Gottes, durch das die Welt erschaffen wird, ist der Logos. Gott drückt sich in *einem* Wort völlig aus, weil er so einfach ist. Und durch *ein* Wort ist die Welt erlöst. Wenn Gott wirklich spricht und wenn es Gott ist, der spricht, dann hat er sich mit der Welt eingelassen, und das beinhaltet schon Erlösung. Das schließt schon wie in einem Samen alles ein, was Erlösung bringen kann: Gott hat sich mit der Welt eingelassen durch sein erstes Wort. Die ganze Heilsgeschichte ist eine Entfaltung dieses einen Wortes Gottes, des einzigen Wortes Gottes, und ein immer klareres Einsehen dieses Wortes. Dieses eine Wort hält Altes und Neues Testament zusammen, weil in diesem Wort alles wurzelt und weil auf dieses eine Wort alles hinausläuft. Was Sinn hat, ist eben Wort. Und aller Sinn ist verankert im Logos.

Zum Sinnerlebnis gehört aber nicht nur das Wort, sondern auch das Schweigen. Das ist es, worauf wir uns jetzt konzentrieren wollen. Ohne Schweigen gibt es kein Wort. Ohne Schweigen ist das Wort nicht wirklich Wort. Schweigen und Wort gehören im tiefsten Sinn zusammen. Das kann man auf vielen verschiedenen Ebenen zeigen. Die beiden gehören zunächst einmal zusammen, so wie Licht und Dunkelheit zusammengehören. Ohne Dunkelheit ist das Licht nicht Licht, und ohne Schweigen ist das Wort nicht Wort. Ohne Schweigen ist das Wort schon deshalb nicht Wort, weil man gar nicht sagen könnte, wo ein Wort beginnt und das andere Wort endet. Aber das ist noch eine sehr oberflächliche Betrachtungsweise.

Es geht schon etwas tiefer, wenn wir bedenken, daß wir in der Musik zum Beispiel nicht nur die Töne hören, sondern auch die Pausen. (Musik gehört ja auch zu dem, was wir hier Wort nennen in diesem umfassenden Sinn.) Wir bedenken es nur meistens nicht, aber wenn alle Pfeifen einer Orgel zugleich tönen, dann gibt das ebensowenig Musik, wie wenn sie alle zugleich still sind. Die Musik besteht eben darin, daß jetzt einige Pfeifen

spielen und dann einige andere. Und so hören wir nicht nur die Pfeifen, die spielen, sondern auch die, die still sind. Wir hören die Stille.

Aber es geht noch viel tiefer. In einem Gespräch zum Beispiel muß das Wort aus dem Schweigen kommen, sonst ist es gar kein Wort. Im wahren Wort muß unser Herz zur Sprache kommen; das Herz als unser innerstes Zentrum, unser innerstes Schweigen, muß zu Wort kommen. Das bedeutet, daß das Wort Ausdruck des Schweigens sein muß, sonst ist es Geplapper. Das wahre Wort ist Ausdruck des Schweigens; es ist sozusagen schwanger mit Schweigen. Und das Wort muß in das Schweigen heimkehren, denn wenn es nur Ohren und Gehirn erreicht, so ist noch kein wahres Verständnis zustande gekommen. Das Wort muß ins Schweigen aufgenommen werden, so wie die Saat in die schweigende Erde fallen muß. Das Wort muß von Herz zu Herz gehen, muß das Schweigen eines Herzens dem Schweigen eines anderen Herzens mitteilen mittels des Wortes. Ein sinnvolles Gespräch ist also viel mehr als ein Wortwechsel. Das wissen wir alle. Es ist Begegnung von Schweigen mit Schweigen im Wort. So gehört das Schweigen ganz unmittelbar zu unserem Sinnerlebnis. Wir können vielleicht sagen: Das Wort hat Sinn, aber das Schweigen gibt Sinn. Das Wort schöpft Sinn aus dem Schweigen.

Das Wort hat Sinn; das Schweigen gibt Sinn. Wir nun hier im Westen pflegen das Wort in unserer Sinnsuche. In unserer religiösen Sinnsuche steht das Wort vollkommen im Mittelpunkt. Und nicht nur im eng religiösen Bereich; diese Konzentration auf das Wort ist in alle Bereiche unserer Sinnsuche eingedrungen, in unser ganzes tägliches Leben. Es wäre nun aber möglich, zunächst nur theoretisch, daß eine andere religiöse Tradition das Schweigen zentral gemacht haben könnte für die Suche des Menschen nach dem tiefsten Sinn. Und das ist nun tatsächlich geschehen. Diese Möglichkeit hat sich tatsächlich ereignet. Die religiöse Tradition, die sich so auf das Schweigen konzentriert, wie wir uns hier in der jüdisch-christlichen (übrigens auch islamischen) Tradition auf das Wort konzentrieren, das ist der Buddhismus.

Am klarsten kommt das zum Ausdruck im Zen-Buddhismus, aber wir haben hier so etwas wie einen Schlüssel zum Verständnis der buddhistischen Tradition im allgemeinen. Man kann unmög-

lich in dieser Kürze auch nur in Umrissen den Buddhismus darstellen; das wäre so, als ob man versuchen würde, auf ein paar Seiten das Christentum darzustellen. Und doch kann man fast in einem Wort einen Schlüssel geben, der alle Aussagen des Christentums so öffnen wird, daß man zumindest weiß, worum es dabei geht. Wenn wir nämlich wissen, daß „Gott spricht“ und daß das die tiefste Einsicht, die tiefste Überzeugung der jüdisch-christlichen Tradition ist, dann wird uns jeder noch so schwierige Punkt dieser Tradition von daher irgendwie zugänglich sein. Wir haben dadurch einen Hauptschlüssel zur ganzen biblischen Tradition. Und in einem ähnlichen Sinn gibt uns die Konzentration auf das Schweigen und die Einsicht, daß das Schweigen ganz unmittelbar zum Wort gehört, einen Schlüssel in die Hand (nicht mehr, aber auch nicht weniger) zum Verständnis des Buddhismus.

Wie *uns* die Vielfalt der Worte bedeutend ist, so ist für den Buddhismus das eine Schweigen, aus dem alle diese Worte kommen, zentral. Zum Wort gehört die Vielfalt der Aussagen. Aber es steht immer ein und dasselbe Schweigen dahinter. Gott ist so einfach, daß er nur eines zu sagen hat, und das ist er selber. Und dieses Eine ist so unerschöpflich, daß es immer wieder und immer wieder in unerschöpflicher Vielfalt ausgesprochen werden muß. Nachdem aber Wort und Schweigen so eng zusammengehören, haben wir als Christen sozusagen von innen her einen Zugang zu dem, was ganz zentral ist für den Buddhismus. Nur nennen wir es meist nicht Schweigen, sondern Mysterium. Mysterium als das, was uns sprachlos macht. Das Schweigen, von dem wir hier sprechen, ist ja nicht gekennzeichnet durch die Abwesenheit von Worten, sondern durch die Anwesenheit einer Wirklichkeit, die so überwältigend ist, so erschütternd und anziehend zugleich, daß sie uns sprachlos macht. Die Gegenwart Gottes geht eben über das Wort hinaus.

Da muß man nun sehr vorsichtig sein. Wir dürfen nicht denken, daß man das Wort zurücklassen könne, indem man über das Wort hinausgeht. Ebensowenig wie man das Wort zurückläßt, wenn man den Sinn des Wortes erfaßt. Man erfaßt den Sinn eben nur *im* Wort. Wenn Wort so umfassend verstanden wird, wie wir es hier verstehen, dann liegt jenseits des Wortes nichts. Nicht aber ein leeres Nichts, sondern das Nichts, das den Hori-

zont für alles bildet: das Schweigen, das den Horizont des Wortes bildet. Auch in unserer eigenen Tradition gehen wir ja über das Wort hinaus, zum Beispiel im Gebet der Stille. Für uns Christen ist das Gebet der Stille unsere eigene buddhistische Form des Gebetes. Wir treten dabei einfach ein in das Schweigen, in dem das Wort aufgehoben ist. Es handelt sich darum, über die Logik hinauszugehen, ohne sie zurückzulassen. Das Leben ist eben größer als Logik.

Solange wir uns im Bereich der Logik bewegen, bewegen wir uns im Bereich des Wortes, des Logos. Solange wir uns im Bereich des Wortes bewegen, muß alles logisch sein. Aber wir wissen, daß das Leben über die Logik hinausgeht, ohne freilich die Logik zu zerstören. Das gibt uns Zugang zu einer sehr bezeichnenden und sehr zentralen Form geistlichen Trainings im Zen-Buddhismus: Koan. Gerade weil der Koan uns immer wieder so fremd erscheint, bietet er einen guten Ansatzpunkt und ist geeignet, uns aufzustacheln zu einem tieferen Verständnis dessen, um was es hier geht. Ein Koan ist ein Paradox, meist ein ganz kurzes Wort eines Meisters, das einem Novizen gegeben wird, um daran sein logisches Denken nicht zu brechen, aber zu überwinden. Es ist ein Wort, das so tiefen Sinn hat, daß es logisch nicht auszuschöpfen ist. Es zwingt uns, über die Logik hinauszugehen. Ein berühmter Koan ist zum Beispiel die Geschichte eines sehr jungen Novizen, der zu Hakuin kommt. Meister Hakuin gibt ihm einen Koan, der seinem Alter angepaßt ist, und sagt: „Klatsch in die Hände!“ Der Kleine klatscht in die Hände, und Hakuin sagt: „Du hast also gehört, wie das Klatschen von zwei Händen klingt. Wie klingt das Klatschen *einer* Hand?“ Es ist ja zweimal *eine* Hand, die klatscht. Wie klingt also das Klatschen *einer*? Das ist typisch eine Koan-Frage, logisch nicht zu beantworten. Und nun, heißt es, sitzt der Novize mit diesem Koan wie eine Gluckhenne auf Eiern, auf nichts anderes bedacht als auf dieses Eine. Er lebt ein ganzes Jahr lang mit nichts als mit der Frage: „Wie klingt das Klatschen *einer* Hand?“ Er ist so darauf bedacht wie eine Katze, die eine Maus in eine Ecke getrieben hat und nichts anderes mehr im Sinn hat.

Diese Zen-Geschichten enden für uns meist außerordentlich enttäuschend. Wir warten nämlich auf das entscheidende Wort; aber

das Entscheidende daran ist gerade, daß das Wort nicht kommt, sondern das Schweigen. Alle Zen-Geschichten wollen uns dorthin führen, wo das Wort aufhört und das Schweigen beginnt. Und so ist auch die Pointe dieser Geschichten nur ein Hinweis auf das Schweigen, aus dem das Wort entspringt und in das es mündet. In diesem Fall ist die Antwort, mit der der Novize dann kommt und dem Meister zeigt, daß er eingesehen hat: „Ich habe das Schweigen gehört.“ Paradox – aber die Antwort läßt sich eben nur in einem Paradox ausdrücken, sonst würden wir uns ja noch im Bereich der Logik bewegen. Was über den Bereich der Logik hinausgeht, können wir im Bereich des Wortes nur in einem Paradox ausdrücken: „Ich habe das Schweigen gehört.“

Stellen wir nun diese Geschichte aus der buddhistischen Tradition der Geschichte von Rabbi Susja zur Seite. Wenn wir die beiden nebeneinander halten, dann haben wir im Wort „Ich habe das Schweigen gehört“ ebenso einen Schlüssel zum Verständnis des Buddhismus, wie „Gott spricht“ der Schlüssel ist zur jüdisch-christlichen Tradition.

Vielleicht hilft es, wenn ich kurz auf das Haiku hinweise, eine japanische Gedichtform, die sehr durch den Zen-Buddhismus beeinflusst wurde. Das Haiku gehört zu den kürzesten Gedichtformen der Weltliteratur. Es hat nur 17 Silben: drei Zeilen von fünf, sieben und wieder fünf Silben. Und sogar diese 17 Silben sind noch irgendwie mit einer Geste des Sich-Entschuldigens hingesetzt, daß man eben noch 17 Silben braucht, um eigentlich über das Schweigen zu dichten. Nun erwarten wir im Westen von einem Gedicht immer, daß es darstellt, ausdrückt, ausspricht, worauf es ankommt. Je vollkommener das Gedicht ausspricht, was es meint, umso besser finden wir es. In einem Haiku kommt es gar nicht darauf an, was ausgesprochen ist, sondern ausschließlich auf das Unausgesprochene, das Unaussprechliche. Der Dichter baut sozusagen ein Gerüst; was wirklich gebaut werden soll, ist das Schweigen, für das Raum gelassen wird. Und mit der 17. Silbe gibt der Dichter dem Gerüst einen kleinen Stoß, daß es sozusagen zusammenbricht und nichts mehr übrigbleibt als das Schweigen.

Wenn man ein Haiku liest, dann fühlt man vielleicht, worauf es im Buddhismus eigentlich ankommt. Ähnlich steht es mit japanischen Tuschzeichnungen, die ebenso vom Buddhismus beein-

flußt sind; auch da ist das wichtigste der leere Raum, in den hinein man etwas projizieren kann. Was man sieht, bereitet nur den Raum vor für das, was man nicht sehen kann. Das wichtigste an Landschaften, die so mit ein paar Strichen angedeutet sind, oder an den Bambusstengeln ist das, was man nicht sieht, das Nichts, die Leere. Ich habe einige Haiku in deutscher Übersetzung gefunden:

Auch im Nebenraum
wird die Lampe ausgelöscht,
und die Nacht ist kühl.

Man merkt, daß das, worauf es wirklich ankommt, jetzt erst beginnt – nach der 17. Silbe.

Durch den Regenguß
wird der arme müde Gaul
plötzlich wieder frisch.

Nicht was ausgesprochen wird, sondern was unausgesprochen bleibt, ist das Entscheidende. Noch ein letztes Haiku, das mir besonders lieb ist, weil es schon durch den Inhalt darauf hinweist, worum es hier geht:

Wie schön, durch ein Loch
im Papier der Schiebetür
Milchstraßensterne.

Das wichtigste daran ist das Loch, vollkommen leer. Durch ein Loch – die Milchstraße! Alles durch nichts. Die Milchstraße heißt auf japanisch Himmelsfluß – „ama no gawa“. Man sieht den ganzen glitzernden Strom Stern um Stern durch dieses Loch tropfen. Wie schön! Hier hat die tiefste religiöse Einsicht einer Tradition den ganzen Bereich menschlichen Erlebens durchformt.

Man könnte neben diese Beispiele aus der Dichtung Beispiele aus dem Alltagsleben stellen. Wenn man z. B. hier im Westen jemanden fragt: „Was ist das?“, und man zeigt ihm ein Glas, eine Schüssel, einen Kelch – wie verschieden auch die Antworten sein mögen, man kann sich darauf verlassen, daß es dabei immer auf Material und Form hinausläuft. Ob wir da von unserer Philosophie mittelbar oder unmittelbar beeinflusst sind, ist ganz

gleich. Jeder wird sagen: Das ist ein Stück Glas, das diese und diese Form bekommen hat; ein Stück Ton, das so und so geformt wurde, gebrannt, glasiert, bemalt; ein Stück Metall, das man gehämmert hat, um ihm diese oder jene Form zu geben. Im Osten ist es ohne weiteres möglich, daß auf dieselbe Frage jemand antwortet: „Das ist ein leerer Raum.“ Wir sagen dann: „Na ja, gut, ein leerer Raum; aber da muß man schon etwas mehr sagen!“ Dann kommt vielleicht erst: „Der leere Raum wird bestimmt durch Wände, die aus Glas geformt sind oder aus Metall, aus Ton. Worauf es aber wirklich ankommt, ist doch der leere Raum, sonst könnte man ja nichts hineinfüllen. Das ist das Entscheidende!“

Unser Gesprächspartner aus dem Osten wird nicht müde zu sagen: „Worauf es wirklich ankommt bei einem Haus, ist der leere Raum; alles übrige kann verändert werden, aber wenn kein leerer Raum da ist, dann ist es kein Haus mehr.“ Wenn wir im Westen von einem Tor sprechen, so denken wir an den Torrahmen, an Flügel, Schnallen, Beschläge, Angeln; im Osten ist ein Tor in erster Linie leerer Raum. Alles übrige ist veränderlich. Aber wo kein leerer Raum mehr ist, kann man nicht durchgehen. Das müssen wir uns jetzt vor Augen halten. Da liegt nämlich ein Anknüpfungspunkt an das, was Bernhard Welte sagt, daß man durch ganz verschiedene philosophische Systeme, durch verschiedene philosophische Fenster sozusagen, auf die Frohbotschaft schauen kann. Wenn Jesus sagt: „Ich bin das Tor“, so steht es uns vollkommen offen, das in der östlichen oder in der westlichen Weise zu verstehen.

Es kommt jetzt schon öfter vor, daß Fragesteller, die aus dem Bereich des Buddhismus kommen, uns hinweisen auf sehr entscheidende Punkte unserer eigenen Tradition. Es gibt Wichtiges in dem, was uns gehört, das wir ohne diese Fragen vielleicht nicht recht beachten würden. Man fragt uns zum Beispiel: Wenn Jesus sagt: „Ich bin der Weg“, wohin führt dieser Weg? Zum Vater! Man darf das Wort nicht zurücklassen, obwohl man über das Wort hinausgehen muß, wie wir gesehen haben. Aber man darf auch nicht im Wort steckenbleiben. Wenn man mit einem Buddhisten, der das Christentum gut kennt, in ein echtes Gespräch kommt, in dem beide Gesprächspartner sich gemeinsam um die

Wahrheit bemühen, dann kann es vorkommen, wie mir das passiert ist, daß ein Buddhist sagt (scherzend natürlich): „Mit euch Christen ist alles vollkommen in Ordnung. Wir haben überhaupt nichts auszusetzen. Das einzige Problem ist, daß ihr in Jesus steckenbleibt. Und Jesus wird euer Richter sein. Denn er sagt ja: ‚Der Vater ist größer als ich.‘ Und Paulus sagt: ‚Am Ende, wenn alles Christus unterworfen sein wird, dann wird er dem Vater das Reich übergeben und *dann* wird Gott alles in allem sein.‘“ Und der Buddhist sagt lachend: „Dann werden wir alle Buddhisten sein.“ Das heißt, das Wort wird aufgehoben sein im Schweigen.

Wort und Schweigen gehören zusammen. Wir dürfen sie nicht voneinander trennen. Jesus selbst wehrt sich dagegen. Wenn Philippus sagt: „Zeig uns den Vater, das genügt uns“, hat er offenbar im Sinn, daß man das Wort zurücklassen könne, um so zu dem zu kommen, was das Wort offenbart. Aber die Antwort ist: „Philippus, jetzt bin ich schon so lange bei euch, und du hast noch immer nicht verstanden? Wer mich sieht, der sieht den Vater.“ Sonst ist nichts zu sehen. Aber nicht deshalb, weil der Vater dies oder jenes nicht offenbart, sondern weil er eben alles offenbart *in* seinem Wort. Wer mich sieht, sieht den Vater. Das heißt, daß wir im Wort das Schweigen hören müssen. Das Schweigen kommt zu sich im Wort; und in diesem Sinn kommt der Vater zu sich im ewigen Wort. Für uns Christen ist das Wort zentral; für Buddhisten das Schweigen.

Manchmal ist es aber doch vorgekommen, daß mein buddhistischer Lehrer über Buddhismus sprach, was ein Zen-Meister nicht gerade gerne tut. Über Buddhismus ist ja eigentlich nichts zu sagen. Über das Eigentliche daran kann man nicht sprechen. Wer über das Schweigen spricht, bricht ja schon das Schweigen. Es ist aber vorgekommen, daß er doch über Buddhismus sprach, weil er über das Christentum etwas hören wollte, und über das Christentum ist sehr viel zu sagen. So ist er auf einen Austausch eingegangen. Wenn er sich dann einmal hinreißen ließ und etwas mehr sagte, als er eigentlich sagen wollte, dann fing er plötzlich mitten drin zu lachen an und sagte: „Hups, jetzt bin ich ein Christ geworden: ich hab’ gesprochen!“ Er sah das vollkommen klar: In dem Augenblick, in dem wir uns in den Bereich des

Wortes begeben, haben wir uns auch als Buddhisten in den Bereich des Christlichen begeben.

Andererseits, wenn ich zu einer jener Stellen kam, wo man sagen muß: „Da hören eben Worte auf; das nennen wir ein Mysterium; da kann man nichts mehr weiter darüber sagen“ – dann ist das regelmäßig der Punkt, wo hier im Westen jeder beginnt, unruhig zu werden: „Mysterium? Das ist es ja gerade, wo meine Probleme beginnen!“ Wenn ich hingegen zum Buddhisten sagte: „Das ist es jetzt, was wir Mysterium nennen; mit Worten kann man dem nicht näherkommen“, dann lehnte er sich endlich aufatmend zurück: „Kein Problem mehr! Ich verstehe!“ Wir hatten einfach den buddhistischen Bereich des Christentums betreten.

Wir können die Interdimensionalität von Wort und Schweigen hier nicht weiter untersuchen. Ich kann nur hoffen, daß das Gesagte genügt, um anzudeuten, wie tief diese Interdimensionalität im Geheimnis der Trinität verankert ist. Schon Maximus Confessor spielt ja darauf an, wenn er sagt: „Im gesprochenen Wort erfassen wir zugleich und in einem den *Sinn*, den das Wort beinhaltet, das *Wort*, das den Sinn ausdrückt, und die völlige gegenseitige *Durchdringung* der beiden“ (Migne, PG, vol. 91/338c). In diesem tiefsinnigen Satz ist „der Sinn, den das Wort beinhaltet“, das Schweigen des Vaters, das im Sohne zu Wort kommt; „das Wort, das den Sinn ausdrückt“, ist der Sohn, Abbild des Unsichtbaren, Logos des Unausprechlichen; „die völlige gegenseitige Durchdringung der beiden“ aber deutet hin auf den Heiligen Geist.

Weil nun die Menschheit im Suchen nach letztem Sinn bewußt oder unbewußt immer auf den dreieinigen Gott verwiesen wird, spiegelt sich das Geheimnis der Dreifaltigkeit im Verhältnis der großen Religionen zueinander. Was Maximus von den Personen der Dreifaltigkeit sagt, gilt auch von den Religionen der Menschheit: „Durch klare Unterscheidung werden sie nicht getrennt; durch gegenseitige Durchdringung nicht vermischt“ (ebd.). Auf unsere Gegenüberstellung von buddhistischem Schweigen und biblischem Wort im Hinblick auf Jesus als Wort Gottes paßt ganz in diesem Sinn noch ein anderer Satz patristischer Theologie: „Wer das Wort Jesu wahrhaft hören kann, der kann auch sein Schweigen hören“ (Ignatius von Antiochien).

Hinduismus in der Perspektive von Wort und Ergriffenheit

Im religiösen Streben des Menschen, das wir als Suche nach dem letzten Sinn verstehen, zeigt sich einerseits in der jüdisch-christlichen Tradition ein Vom-Worte-her-Leben, andererseits in der buddhistischen Tradition ein Auf-das-Schweigen-hin-Leben. Die beiden sind aber keineswegs unvereinbar, im Gegenteil, sie sind interdimensional, freilich mit ganz verschiedener Setzung des Akzentes. In der jüdisch-christlichen Tradition, die vom Worte her lebt, fällt der Schwerpunkt auf die Vielfalt des Sinnvollen, im Buddhismus auf die Einheit des tiefsten Sinnes, der sich in dieser Vielfalt des Sinnvollen ausdrückt.

Nun kommt alles darauf an, daß wir diese beiden Dimensionen aller Realität, das Wort und das Schweigen, nicht als nebeneinander stehend, sondern als verbunden sehen. Wir müssen Wort und Schweigen wirklich als total voneinander abhängig verstehen, wie etwa zwei mathematische Dimensionen; wie eine Kugel z. B. und die Kreise, die diese Kugel bilden. Da ist die *eine* Kugel und zugleich eine unendliche Vielzahl von Kreisen, die diese Kugel formen. Wir können nun nicht sagen, daß die Kreise um der Kugel willen bestehen, noch daß die Kugel um der Kreise willen besteht. – Das ist ein sehr statisches Bild; wo es sich um Wort und Schweigen handelt, müssen wir eine dynamische Komponente einführen, und das ist nun eben das Verstehen.

Das Verstehen gehört mit dem Wort und dem Schweigen „als Drittes“ zum Sinnerlebnis, obwohl man hier eigentlich nicht zählen kann. Ohne Wort kann es kein Sinnerlebnis geben, denn was immer einen Sinn hat, wird als Wort verstanden. Auch ohne Schweigen können wir nicht von einem Sinnerlebnis sprechen, denn ohne Schweigen gibt es kein Wort, wie wir zu zeigen versuchten. Das Wort kommt ja aus dem Schweigen und führt in das Schweigen. Aber auch ohne Verstehen gibt es kein Sinnerlebnis, denn dieses Erlebnis hängt ja gerade daran, daß wir das, was Sinn hat, verstehen. Und nun müssen wir uns ganz persönlich fragen (und dadurch von diesen etwas abstrakten Darstellungen wieder auf unser persönliches Erleben zurückkommen): Was geschieht denn eigentlich, wenn wir verstehen? Wir hören ein Wort, öffnen uns dem Wort, stellen uns diesem Wort; das Wort

ergreift uns, ergreift uns bis zur Sprachlosigkeit, wenn es uns wirklich zutiefst ergreift, und führt uns dadurch in das Schweigen. Verstehen ist also ein dynamischer Vorgang, der Wort und Schweigen miteinander verbindet.

Verstehen heißt zunächst, sich dem Wort stellen, und zwar so, daß wir dem Wort erlauben, uns in das Schweigen zu führen. Aber nicht, als ob das eine Sackgasse wäre; aus diesem Schweigen heraus kommt nun die Antwort. Das Wort führt uns nämlich nicht nur in das Schweigen, es sendet uns auch zur Erfüllung im Gehorsam. Wenn wir das Sinnerlebnis in dieser Dynamik verstehen, dann wird uns verständlich, warum Paul Ricoeur sagt, der Sinn liege weder *im* Wort noch *hinter* dem Wort; der eigentliche Sinn liege dem Worte *voran*. Nur wenn wir uns vom Wort in das Schweigen führen lassen, in dem der Sinn wurzelt, dann aber auch zur Antwort fortschreiten, zur Erfüllung des Wortes, durch die der Sinn Frucht bringt in Gehorsam, nur dann haben wir wirklich verstanden. Nur der Gehorsam versteht den Vollsinn, der dem Worte voranliegt, der nicht im Worte eingeschlossen gefangen liegt, der immer in die Zukunft weist.

Dieser dynamische Akt des Verstehens in Ergriffenheit ist so zentral für den hinduistischen Zugang zum tiefsten religiösen Sinn, wie das Wort zentral ist für den jüdisch-christlichen und das Schweigen für den buddhistischen Weg. Wir haben hier eben die drei Dimensionen des Sinnerlebnisses. Es besteht also zumindest theoretisch die Möglichkeit, daß drei religiöse Traditionen, drei Wege des Menschen auf der Suche nach dem letzten Sinn, den Akzent auf je eine dieser drei Dimensionen legen könnten. Es ist daher auch klar, daß keine dieser Traditionen die andere ausschließt. Man kann nicht einmal sagen, daß die drei sich gegenseitig ergänzen, sie sind vielmehr interdimensional miteinander. Wenn man die eine hat, hat man auch schon die anderen.

„Gott spricht“, dieses ganz prägnante Wort, ist der Schlüssel, der uns das Verständnis aufschließt für die ganze biblische Tradition. „Ich habe das Schweigen gehört“, dieses Paradox kann uns als Schlüssel dienen für das Verständnis buddhistischen Sinnerlebens. Ähnlich können wir als Schlüssel (freilich *nur* als Schlüssel) die immer wiederholte, zentrale Feststellung des Hin-

duismus betrachten: „Atman ist Brahman, und Brahman ist Atman“; oder, wie man sagen könnte: Gott, der sich offenbart, bleibt der verborgene Gott, und Gott als der Verborgene ist wahrlich offenbar; oder: Das Wort ist Schweigen, das zu Wort gekommen ist, und das Schweigen ist Wort, das im Schweigen aufgehoben ist. Indem Gott seine Verborgenheit offenbart, verbirgt er sich in seiner Offenbarung. Das einzusehen heißt verstehen.

Um nun etwas tiefer in unsere „Atman-ist-Brahman-und-Brahman-ist-Atman-Gleichung“ einzudringen, sollten wir vielleicht einige hinduistische Schriftstellen lesen. Fast überall wird man Anklänge daran finden. Ich möchte aus den Upanischaden einige Texte vorstellen, die das Gesagte beleuchten. Da heißt es von Atman: „In unserem Körper befindet sich ein Haus (das Herz). Darin ist ein kleiner leerer Raum. Was sich in diesem befindet, danach muß man suchen, das wahrlich muß man zu erkennen trachten.“ Es geht also um unser innerstes Selbst. Und die Gegenrede fragt nun: „In diesem winzigen Raum, was läßt sich denn *darin* Suchenswertes finden? Soll man darin etwas finden, das man wahrlich zu erkennen trachten muß?“ Und die Antwort: „Wahrlich, dieser winzige Raum im Innern des Herzens ist so groß wie der Weltraum!“ (Chandogya Upan. 8,1,1–3.)

In derselben Upanischade heißt es: „Dieses Selbst in meinem Herzen ist kleiner als ein Reiskorn, kleiner als ein Gerstenkorn, kleiner als ein Senfkorn, kleiner als ein Hirsekorn oder der Kern eines Hirsekorns. – Dieses Selbst in meinem Herzen ist größer als Himmel und Erde... Dieses Selbst ist das Brahman“ (Chandogya Upan. 3,14,3f). In ähnlichen Bildern wird die Atman-Brahman-Gleichung gerne ausgedrückt. Hier noch ein anderes, besonders schönes Zwiegespräch aus der Chandogya Upanischade: „Hol' eine Frucht des Feigenbaums! – Hier, Ehrwürdiger! – Zerteile sie! – Ich habe sie zerteilt, Ehrwürdiger! – Was siehst du darin? – Diese ganz winzigen Körner, Ehrwürdiger! – Zerteile eines von ihnen, mein Sohn! – Ich habe es zerteilt, Ehrwürdiger! – Was siehst du darin? – Nichts, Ehrwürdiger. – (Da sprach er zu ihm:) Diese Winzigkeit, die du nicht wahrnimmst, wahrlich: dieser Winzigkeit entstammt der ganze Feigenbaum, so groß er da ist. Glaube mir: Was diese Winzigkeit ist, das ist das Selbst des Universums. Das ist die Wahrheit. Das ist

das (individuelle) Selbst. Das bist du!“ (Chandogya Upan. 6,12, 1–3.) Und dieses „Das bist du“, das ist die Kernaussage des Hinduismus, die erlösende Einsicht.

Man hat schon (und vielleicht mit Recht) daran gezweifelt, daß man das, was wir Hinduismus nennen, auf irgendeinen gemeinsamen Nenner bringen könne, weil es so ein Dschungel verschiedenster Lehren, verschiedenster Traditionen, verschiedenster Einsichten sei. Aber wenn es eines gibt, das den ganzen Hinduismus zusammenhält, dann ist es dieses: „Das bist du“ oder „Atman ist Brahman“. In unserer Sprache heißt das: Das Wort ist das Schweigen. Das ist natürlich unsere christliche Interpretation, aber ich hoffe, daß es wirklich eine Übersetzung ist, die nicht nur *übersetzt*, sondern *übersetzt*. „Winziger als winzig, größer als groß ist das Selbst des Lebewesens, in der Höhle des Herzens verborgen“ (Kathaka Upan. 2,20). „Dieses dein Selbst ist das in allen vorhandene Selbst“ (Brhadaranyaka Upan. 3,4,1). Dieses Selbst zu erkennen heißt verstehen, heißt die Gleichung vornehmen: Atman ist Brahman ist Atman.

Dieses Verstehen beinhaltet zugleich Huldigung, Gottesverehrung. Die Upanischaden bezeichnen sogar ihrem Namen nach so etwas wie: sich zu Füßen eines Lehrenden niedersetzen, ihm zu Füßen sitzen in verstehender Ergriffenheit. Dieses ergriffene Verstehen ist Akt der Gottverbundenheit. Das kommt an einer letzten Stelle, die ich vorlegen möchte, ganz besonders schön zum Ausdruck. An die Stelle „Dieses dein Selbst ist das in allen vorhandene Selbst“ schließt sich die Frage: „Welches (von meinen Selbst) ist dann dieses in allen vorhandene Selbst?“ Und die Antwort: „Welches durch das Ausatmen ausatmet, das ist dein in allen vorhandenes Selbst. Welches durch das Einatmen einatmet, das ist dein in allen vorhandenes Selbst. Welches durch das Durchatmen durchatmet, das ist dein in allen vorhandenes Selbst. Welches durch das Hochatmen hochatmet, das ist dein in allen vorhandenes Selbst. Welches durch das Hin- und Heratmen hin- und heratmet, das ist dein in allen vorhandenes Selbst“ (Brhadaranyaka Upan. 3,5,1). Das Lebensprinzip also – aber die Frage, die sich auf diese Antwort noch weiter einläßt, ist auch unsere Frage. Das sei ja nur ein Hinweis und keine Antwort: „Wahrlich, wie wenn man sagt: ‚Das ist ein Rind‘ – ‚Das ist ein Pferd‘

(indem man auf ein Pferd oder ein Rind zeigt, statt eine verlangte Erklärung zu geben), ebenso ist dies eine Hinzeigung (aber keine Erklärung).“ Und jetzt die letzte, die entscheidende Antwort darauf: „Nicht kannst du den, der das Sehen ausführt, sehen; nicht den, der das Hören ausführt, hören; nicht den, der das Denken ausführt, denken; nicht den, der das Erkennen ausführt, erkennen.“ Das wahre Selbst ist also das erkennende Selbst, das selbst nicht mehr erkannt werden kann, denn das Erkennen kann zutiefst nur im Vollzug der Erkenntnis erkannt werden.

Das ist nun das Entscheidende; das Verstehen ist jene Tätigkeit, die wir nur im Vollzug verstehen können. Was es heißt zu verstehen, das müssen wir von innen her verstehen. Es von außen her verstehen ist noch kein richtiges Verstehen des Verstehens. Man versteht nur, was verstehen heißt, indem man eben etwas versteht. Aber dieses Etwas ist nicht das Verstehen selbst. Der Sehende sieht ja nicht sein Sehen. Es geschieht im Sehen, daß wir sehen, es geschieht im Verstehen, daß wir verstehen. Indem wir uns ergriffen dem Wort hingeben und uns so in das Schweigen führen lassen, erkennen wir im lebendigen Vollzug des Verstehens unser wahres Selbst. Das Verstehen *ist* unser innerstes Selbst als lebendiger Vollzug dessen, daß Atman Brahman ist.

Wir hören dies mit einer gewissen Freude und einem gewissen Echo an, aber auch mit einer gewissen Furchtsamkeit, mit einem gewissen Bedenken, denn es erscheint uns notwendigerweise monistisch. Es ist aber nicht monistisch. Advaita heißt Nicht-Zweiheit; es ist die Verneinung von Zweiheit. Man könnte es doch viel einfacher sagen, wenn man nur Einheit meinte. Es geht eben um die Zweiheit von Wort und Schweigen, die überwunden wird durch das Verstehen. Darauf werden wir noch ausführlicher zu sprechen kommen, weil der scheinbare Widerspruch zwischen Monismus und Dualismus nur im Licht des Trinitätsgeheimnisses aufgehoben werden kann. Aber eines soll schon hier vorweggenommen werden, nämlich daß wir viel eher Zugang zu dem haben, was den Kern des Hinduismus ausmacht, sobald wir unseren Begriff der Kommunikation berichtigen.

Wenn wir von Kommunikation sprechen, dann denken wir zunächst an zwei völlig isolierte Pole, zwei Inseln, die durch einen Abgrund getrennt sind und die nun durch Kommunikation in

Verbindung gebracht werden sollen. Das ist ja der landläufige Sinn von Kommunikation, daß sie eine absolute Kluft überbrückt. Wir stellen uns das vielleicht bildlich so vor, daß die Bewohner der einen Insel (die absolut keinen Kontakt mit den Bewohnern der anderen Insel haben dürfen, um unserem Schema gerecht zu werden) jetzt irgendwelche Lichtsignale aussenden; diese Lichtsignale werden auf der anderen Insel aufgefangen und zurückgesandt. So entsteht eine erste, ganz dünne Kommunikation. Später entsteht daraus ein regelmäßiger Austausch; man schickt Boote hin und her, vielleicht baut man sogar eine Brücke, jedenfalls schließt sich die Kluft, die eine absolute Kluft war, durch das Bemühen der Kommunikation.

Daß durch Kommunikation Einigung entsteht, das stimmt ja, und so weit stimmt auch unser Bild; nur fehlt das, was eigentlich zugrunde liegt. Das kommt uns erst in den Blick, wenn wir einmal fragen: Wie konnten denn die Leute auf der einen Insel jemals die Botschaft von der anderen Insel verstehen, wenn sie nicht schon zu Beginn etwas mit ihnen gemeinsam hatten? Unmöglich! Wie wir es gewöhnlich sehen, ist Gemeinsamkeit das Ergebnis der Kommunikation. Das ist sie auch; eine immer tiefere Gemeinsamkeit. Was wir aber zu sehen verfehlen, ist, daß Gemeinsamkeit auch die absolut unerläßliche *Voraussetzung* für jede Kommunikation darstellt. Wenn wir nicht zu Beginn schon etwas gemein hätten, könnten wir niemals miteinander kommunizieren. Was eint, ist nicht nur Frucht, sondern zunächst Wurzel aller Kommunikation. Wenn wir nicht schon dieselbe Sprache sprächen, könnten wir niemals in ein Gespräch eintreten.

Hier wird aber noch ein Weiteres deutlich, nämlich daß wir auch Gott nicht verstehen könnten, wenn wir nicht schon von Anfang an seine Sprache sprächen. So wie Gott keinen vier-eckigen Kreis machen kann (was keineswegs eine Unzulänglichkeit Gottes darstellt, sondern eine Unzulänglichkeit unseres Denkens, daß wir so etwas überhaupt denken können), so kann auch Gott eine absolute Kluft niemals durch Kommunikation überbrücken. Wir werden darauf näher eingehen, wenn wir die biblische Anthropologie und Christologie im Zusammenhang mit dem Wort-Gottes-Begriff besprechen. Aber schon hier können wir auf den ersten Korintherbrief (2,10–12) hinweisen, in dem es

ausdrücklich heißt, daß niemand wirklich verstehen könne, was im Geiste eines Menschen sei, als der Geist dieses Menschen; so könne auch niemand wirklich verstehen, was in der Tiefe Gottes verborgen sei, als der Geist Gottes. Und dann der entscheidende Satz: „Wir aber haben den Geist Gottes empfangen, so daß wir verstehen mögen...“ Nur Gleiches erkennt Gleiches, und nur im Heiligen Geist, in Gottes eigenem Geist, können wir Gott verstehen. Wir kommen also der Nicht-Zweiheit ebenso nahe wie die Hindus, ohne dem Monismus zu verfallen. Wenn man dem Hinduismus vorwirft, daß es unmöglich sei, in dieser Gedankenführung dem Monismus zu entgehen, dann könnten wir ihm ja selber nicht entgehen. Freilich steht bei uns, ich muß noch einmal darauf hinweisen, das Geheimnis der Trinität dahinter.

Es ist in Gottes eigenem Geist allein möglich, daß wir Gott verstehen können. Und das führt nun zu einer ganz eigenen Dimension des christlichen Gebetes, die man das Gebet des Verstehens nennen könnte oder christliches Joga. Joga ist ja Verstehen. Swami Venkatesananda hat dieses wunderschöne Wort geprägt: „Joga ist einfach Verstehen.“ Joga ist Verstehen, weil es (mit dem deutschen Worte Joch wurzelverwandt) Wort und Schweigen zusammenjocht. Und was wir hier Gebet des Verstehens genannt haben, wird traditionell *meditatio in actione* genannt. Eine wohl nicht wörtliche Übersetzung von *meditatio in actione*, aber eine, die vielleicht ausspricht, was gemeint ist, könnte lauten: Gott im Tun finden. *Meditatio in actione*, nicht *während* des Tuns, sondern *im* Tun. Unser Verständnis von *meditatio in actione* krankt sehr oft daran, daß wir *meditatio in actione* sagen, aber Meditation *während* des Tuns meinen. Wir sagen zum Beispiel: Oh, das ist eine sehr einfache Tätigkeit, die übe ich gerne aus, denn da kann ich gleichzeitig gut meditieren. Aber ich meditiere über etwas ganz anderes als das, was ich tue. Sehr nett, Kartoffeln zu schälen, da kann ich meine Gedanken bei Gott behalten. Dagegen ist allerdings nichts einzuwenden, nur ist es keineswegs *meditatio in actione*. Wenn wir wirklich *meditatio in actione* beim Kartoffelschälen durchführen wollen, dann müssen wir Gott *im* Kartoffelschälen finden. Daß das ohne weiteres möglich ist, liegt ja dem ganzen Konzept der *meditatio in actione* zugrunde.

Wie ist es aber möglich, daß wir Gott *in* unserer Tätigkeit finden, nicht nur *während* unserer Tätigkeit? Es ist so, weil er, indem wir tätig sind, zugleich in uns tätig ist. Wir finden ihn in unserem Tun, weil es sein Tun ist; und wir finden ihn insofern, als unser Tun wirklich sein Tun ist. Daher ist der Stelle, die ich zitierte, noch angefügt: „Dieses dein Selbst, das versteht, aber nicht verstanden werden kann, ist das in allen vorhandene Selbst. Was außer ihm ist, ist nicht heil“ (Brhadaranyaka Upan. 3,5,1). Das ist das einzige Unheil: außerhalb des aktiven Geistes Gottes zu handeln, uns außerhalb dessen zu stellen, der allein in uns versteht. Das ist Verständnislosigkeit, Sinnlosigkeit, existentieller Widerstand gegen den Sinn unseres Lebens; das allein ist Unheil. Heil besteht ja einfach darin, die Wahrheit zu tun. Prof. Beilner hat in seinem Beitrag ausdrücklich darauf hingewiesen, daß für Paulus die Wahrheit etwas sei, was man tue *und so* verstehe. Nur indem wir die Wahrheit *tun*, können wir die Wahrheit verstehen. Dieses Verstehen des Wortes durch liebenden Gehorsam ist unser Heil, denn es ist Gottes Leben in uns; es ist unser Ergriffensein vom Heiligen Geist.

So fügt sich also in unserer christlichen Tradition des Gebetes das Verstehen als dritte Dimension zu Wort und Schweigen. Das Leben aus dem Worte Gottes haben wir ja schon ausführlich besprochen. In Dankbarkeit vom Worte Gottes leben, das ist bei weitem die am vielfältigsten gepflegte Form unseres Gebetes in der biblischen Tradition. Aber es gibt auch bei uns, und darauf haben wir im Bezug auf den Buddhismus hingewiesen, das Gebet der Stille, das Sich-Versenken ins Mysterium. Buddhisten erkennen sehr gut, daß das Gebet der Stille in der christlichen Tradition unsere buddhistische Dimension sei. Sie sagen etwa von Johannes vom Kreuz: Das ist ein Buddhist! – Warum auch nicht? – Nun kommt aber zu diesem Gebet der Stille und zu dem „Vom Worte Gottes leben“ die *meditatio in actione*, das Gott-im-Tun-Finden hinzu. Diese drei sind ja gar nicht voneinander zu trennen. Weil unser Gebetsleben Teilnahme ist am Leben des dreieinigen Gottes, sind diese drei Dimensionen bei aller möglichen Unterschiedlichkeit der Akzentsetzung untrennbar miteinander verbunden in unserem Gebet. Nur so kann unser Herz in Wort, Schweigen und Verstehen jenen tiefsten Sinn finden,

nach dem es so dürstet. Nur so können wir eintreten in das Geheimnis des lebendigen Gottes, von dem Paulus sagt, daß wir in ihm leben, uns bewegen und sind.

Gottes Wort als Gottes Offenbarung

Wir kommen nun zu unseren abschließenden Erwägungen über Jesus als das Wort Gottes, und wir müssen diese Erwägungen unter den Gesichtspunkt des Wortes als Offenbarung stellen. Wir sind zunächst davon ausgegangen, daß das Wort in dem weiten Sinn, in dem wir diesen Begriff hier verstehen, alles umfaßt, was Sinn hat; daß es daher ganz zentral zur Sinnfrage gehört und daher wieder zum religiösen Streben des Menschen, das wir ja als Streben nach dem letzten Sinngrund verstehen. (Freilich, und das sage ich hier nur in Klammer und als Ergänzung, hat das Wort auch Zweck, es ist Werkzeug der Vermittlung; aber nicht ausschließlich und nicht grundlegend. Vorerst *feiert* das Wort.)

Das Wort in diesem weiten Sinn, das alles umfaßt, was für uns Sinn haben kann, verlangt nun nach einer Antwort. Indem wir die primitiven Antworten der Menschheit ins Auge faßten, fanden wir in unserem eigenen primitiv-religiösen Erleben als die Ur-Antwort auf das Wort die Dankbarkeit. Das Wort *feiert*, und unsere Dankbarkeit ist die Ur-Antwort auf das Wort. Es beginnt mit dem Staunen, das sozusagen der Same der Dankbarkeit ist. Die Dankbarkeit blüht auf aus dem Staunen und trägt Frucht in der Freude. Wenn wir nur staunen können, so haben wir schon Zugang zur Dankbarkeit. Im Staunen liegt ja schon beinhaltet, daß die Welt uns nichts schuldet; daß etwas Gabe ist – sonst würde es uns nicht erstaunen. Die Dankbarkeit ist dann unsere Antwort auf dieses Wort, und Freude ist die Frucht der Dankbarkeit. Wir haben ja gesehen, daß man nur durch Dankbarkeit glücklich werden kann.

Dann haben wir die jüdisch-christliche Tradition ins Auge gefaßt und diese Antwort als das „Vom Worte Gottes leben“ im biblischen Sinn gekennzeichnet, als die Haltung, die in der Eucharistie gipfelt, im dankbar feiernden Leben des Christen. Aber

wir haben dann auch von diesem Standpunkt aus einsehen können, daß das Schweigen zum Wort gehört, das Schweigen als Matrix des Wortes, als Saatgrund, aus dem das Wort kommt und in den es fallen muß, um Frucht zu bringen. Wenn wir alles, was Sinn hat, unter dem Begriff des Wortes zusammenfassen, wird das Schweigen zum Horizont, der allem, was Sinn hat, Sinn gibt. Und damit hatten wir den buddhistischen Bereich des allgemeinen Menschheitsstrebens nach dem letzten Sinn berührt. Nachdem nun aber Wort und Schweigen einander nicht als unüberbrückbare Gegensätze gegenüberstehen, sondern aufeinander bezogen sind, konnten wir die Beziehung der beiden im Verstehen finden. Verstehen bezeichnet dabei den dynamischen Vorgang, durch den uns das Wort in das Schweigen führt, das im Wort seinen Ausdruck findet; dieses Verstehen ist der hinduistische Bereich.

Nun stehen wir vor der Aufgabe, diese Bewegung des Verstehens, die das dynamische Element am Begriff der Offenbarung bildet, näher ins Auge zu fassen. Offenbarung scheint mir wohl der entscheidende Begriff für das Verständnis Jesu als Wort Gottes zu sein. Unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung können wir die Stellung Jesu als Wort Gottes im christlichen Heilsgeheimnis verstehen, zugleich aber auch die Beziehung der großen Traditionen zu Jesus. Wir stellen uns dabei ganz bewußt auf den Boden unserer eigenen Tradition und machen diese zum Ausgangspunkt unserer Betrachtungen.

Die biblische Vorstellung der Schöpfung als Offenbarung bietet vielleicht einen Einstieg zum Verständnis dessen, was wir hier erarbeiten wollen. Im biblischen Zusammenhang ist Schöpfung schon als Offenbarung verstanden. Das deutet sich schon ganz früh an, wenn es immer wieder im Schöpfungsbericht heißt: „Gott sprach.“ „Gott sprach“, das ist der Kehrreim des biblischen Schöpfungsberichtes, aber erst im Neuen Testament wird klar ausgesprochen, was damit gemeint ist, daß durch das Wort und im Wort und auf das Wort hin alles erschaffen sei. Die Schöpfung ist schon Offenbarung Gottes, Offenbarung der Liebe Gottes. In der Schöpfung spricht sich Gott selbst in die leere Möglichkeit hinein aus. Alles was er auszusagen hat, ist seine Liebe. Er spricht sich aus, und so will uns alles, was es gibt – richtig verstanden – nur eines sagen: daß Gott uns liebt.

Der Mensch ist nun im biblischen Schöpfungszusammenhang das Herz dieser Schöpfung. Während nämlich alles übrige von Gott ausgesprochen wird, wird der Mensch innerhalb dieses Ausgesprochenen angesprochen. Der Mensch, wie Ferdinand Ebner dies sagt, ist der im Ausgesprochenen Angesprochene. Er ist angesprochen, er ist aufgerufen, er ist sich selbst geschenkt. Als der Angesprochene ist er ein Wort Gottes. Aber er ist zugleich der Angesprochene, von dem Gott erwartet, daß er ihm Gehör schenkt. Er ist aufgerufen zu antworten. Und nun finden wir im biblischen Bericht, daß Adam nicht vom Worte Gottes lebt. Und daher muß er sterben. Denn sein Leben ist ja das „Vom Worte Gottes leben“, und wenn er nicht vom Worte Gottes leben will, wenn er in Ungehorsam fällt, so muß er sterben. Man kann ja nur vom Worte Gottes leben. Nicht weil Gott irgendwie willkürlich die Todesstrafe ansetzt, sondern weil eben das Leben des Menschen, das wahre Leben des Menschen, das „Von Gottes Wort leben“ ist. Und so ist jedes Sich-dem-Wort-Gottes-Verschließen schon beginnender Selbstmord. *Daher* ist der Lohn der Sünde der Tod (Röm 6,23).

Aber Gottes Plan erreicht doch sein Ziel; das ist die Frohe Botschaft. Man könnte sagen: Gott erreicht sein Ziel *trotz* des menschlichen Widerstandes; aber es wäre vielleicht besser und mehr im Sinne der ganzen Heilsgeschichte, zu sagen, daß Gott sein Ziel erreicht *unter Verwendung* des Widerstandes. Theodor Haeker beschreibt es einmal sehr schön, daß der menschliche Künstler mit immer widerstrebenderem Material arbeite: mit Ton, mit Holz, mit Stein, mit Erz – Gott aber mit dem allersprödesten Material, dem freien Willen des Menschen. Und so, wie das große Kunstwerk auch das Material mitsprechen läßt, so zeigt sich in der Heilsgeschichte, daß Gott „auch die Sünden“, wie Augustinus sagt, miteinbezieht. Gott erreicht sein Ziel – und das ist nun die Frohe Botschaft der Bibel – in Jesus.

Die Erlösung wird ja, wenn wir die Bibel richtig lesen, keineswegs als eine Art Flickwerk dargestellt, sondern als Vollendung der Schöpfung. In Jesus wird der Mensch endlich völlig erschaffen. Es ist eine recht unzulängliche Auslegung, daß Gott zuerst einen Versuch macht, der mißlingt; dann flickt er halt alles wieder zusammen und macht noch einmal einen Versuch, und der zweite

Versuch gelingt im zweiten Adam. Wenn wir es richtig sehen, so beginnt die Schöpfung des Menschen mit dem ersten Adam und ist vollendet im zweiten Adam, in Jesus, in *dem* Menschen schlechthin. Es ist alles aus einem Stück. Jesus ist Wort und Offenbarung Gottes als der erste richtige Mensch, könnten wir sagen. Er ist der erste erfolgreiche Mensch; erfolgreich von beiden Seiten her, von der Seite Gottes und von der Seite des Menschen. Gott erschafft ja den Menschen nicht von außen, sondern nur unter Mitwirkung des Menschen selbst. Das ist die Freiheit des Menschen. Jesus ist also die Höchstleistung Gottes in der Schöpfung und zugleich die Höchstleistung des Menschen. Die beiden sind untrennbar miteinander verbunden.

Jesus ist der *neue* Adam – in einem sehr tiefen Sinn; der alte Adam war gewissermaßen schon alt am ersten Tag. Er war der, der sich nicht auf Abenteuer einlassen wollte. Es scheint vielleicht, daß Adam, der die Hand ausstreckt nach der Frucht, sich dabei auf ein Abenteuer einläßt, aber in Wirklichkeit versucht er dadurch dem eigentlichen Abenteuer des Gehorsams zu entgehen. Er streckt die Hand aus; er will sein eigenes Schicksal manipulieren, anstatt zu vertrauen; das ist die Bemühung um eine doch noch letzte Sicherheit vor dem lebendigen Gott. Es ist bezeichnend, daß in der christlichen Ikonographie zweimal dieses Ausstrecken der Hand bedeutsam wird: das erste Mal, da Adam die Hand ausstreckt nach der Frucht; das zweite Mal, da Judas die Hand ausstreckt nach dem Bissen. Die anderen empfangen; er streckt die Hand aus; er greift nach dem, was ihm noch nicht angeboten ist. („Der mit der Hand mit mir in die Schüssel taucht . . .“ ist die Schriftstelle, die darauf hinweist – Mt 26,23 – und dann von der Kunst so ausgelegt wird.) Auch Adam streckt die Hand aus; er reißt an sich, was Gott ihm schenken wollte, und zerstört es so. Er will sein wie Gott. Dazu wurde er ja erschaffen. Aber der Weg dahin führt über den Gehorsam. „Wiewohl er Gottes Sohn war, mußte er doch durch Leiden Gehorsam lernen“ (Hebr 5, 8). Adam wollte das nicht. Er macht das Gott-gleich-Sein zum Raub. Jesus hingegen wird „gehorsam bis zum Tode“ (Phil 2,8), und so erfüllt er, was es heißt, Mensch zu sein. Eben darin ist aber sein Gott-gleich-Sein verwirklicht.

Genau in diesem Sinn finden wir in den Evangelien Jesus als

den Menschensohn. Wie nun etwa „Sohn des Friedens“ in der biblischen Sprache einen durch und durch friedliebenden, Frieden ausstrahlenden Menschen bezeichnet, oder wie man sagen kann: „Sohn des Verderbens“ und man damit einen durch und durch verdorbenen Menschen meint, so kann man sagen: „Sohn des Menschen“ – „Menschensohn“, und meint damit einen Menschen, der durch und durch menschlich ist. Wir sagen „Menschenskind“. Menschensohn ist einfach im biblischen Sprachgebrauch die Bezeichnung für einen Menschen – irgend jemand, jedermann. So bezeichnet sich Jesus, wenn er von sich als Menschensohn spricht, als Mensch schlechthin, als typisch menschlich. Der Prophet Daniel will uns schockieren, wenn er sagt, daß ein Menschensohn beim Thron Gottes steht, einer, der durch und durch menschlich ist. Es ist aber gerade diese Bezeichnung, die Jesus aufgreift (Dan 7,13; Lk 21,27).

Jesus ist der wahre Mensch, und das ist im Mund der Evangelisten nur eine andere Form desselben Themas, das Paulus unter den Titel des zweiten Adam stellt. Jesus kommt nun als der Menschensohn, als *der* Mensch, und sagt: Ihr seid gerettet. Weil *einer* es geschafft hat, seid ihr alle gerettet. Er kommt nicht, um uns zu sagen, was wir tun müssen, damit wir gerettet werden. Das wäre keine Frohe Botschaft. Es kamen ja schon viele, die uns sagten, was wir tun müßten, um gerettet zu werden, und wir konnten es doch nicht tun. Das Neue, das mit Christus anbricht, faßt Markus (1,15) ganz klar zusammen: „Die Zeit ist erfüllt“ (*jetzt*). „Das Reich Gottes ist herbeigekommen“ (*hier*). Ihr seid also erlöst. „Tut Buße und glaubt die Botschaft!“

Nun hängt alles daran, was wir darunter verstehen: „Tut Buße!“ Es gibt eine weltliche Auffassung von Buße, und es gibt eine christliche Auffassung. Buße tun heißt umdenken. Daß wir das mit „Buße tun“ übersetzen, ist etwas gefährlich, etwas zu weltlich. Die weltliche Auffassung von Buße ist alt: Wir haben etwas falsch gemacht, und *wir* müssen es jetzt so schnell wie möglich gutmachen. Das Beste, was dabei herauschauen kann, ist Flickwerk, und auch das gelingt uns selten, wie wir wissen. Das Neue ist: Gott hat es getan! Es ist bereits geschehen. Wir sind erlöst. Wir müssen nur umdenken, neu denken. Es heißt nicht: Tut zuerst Buße, und glaubt danach! Sondern: Tut Buße, indem ihr

umdenkt und glaubt, was zu gut scheint, um wahr zu sein. Die ganze Polemik zwischen Gesetz und Gnade steckt in diesem einen kleinen Satz: Denkt um und glaubt! Glauben *ist* Umdenken. Verlaßt euch nicht darauf, was ihr als Buße tun könnt, um alles wieder zusammenzuflicken; das ist alles noch weltlich. Denkt wirklich um; glaubt, vertraut, verlaßt euch auf die Frohe Botschaft: Einer ist gekommen, der es geschafft hat, der das geworden ist, was der Mensch sein sollte: Gottes Sohn. Es ist endlich Wirklichkeit geworden, und wir können alle daran teilnehmen durch unser gläubiges Leben.

Was sollte denn der Mensch von Anfang an sein nach dem biblischen Menschenbild? Wir sagten: angesprochen in der Schöpfung, im Ausgesprochenen; Gottes Sprache sprechend; aus reiner Gnade, als reines Geschenk, aber doch wirklich in Gottes Seinsweise versetzt: Sohn Gottes. Wie ist es nun im biblischen Schöpfungsbericht dargestellt, daß der Mensch in Gottes Seinsweise versetzt sei? Wenn wir den biblischen Schöpfungsbericht nacherzählen sollen, erinnern wir uns vielleicht an mehr oder weniger Einzelheiten, aber es stellt sich in 99 von 100 Fällen heraus, daß wir den springenden Punkt vergessen. Man wird immer wieder erzählen, daß Gott den Menschen erschafft und *dann* mit ihm spricht, *dann* sich ihm offenbart, *dann* mit ihm in Kommunikation eintritt. Aber da ist schon der springende Punkt verfehlt. Denn was die Bibel uns berichtet, ist nicht, daß Gott den Menschen da draußen erschafft, mit dieser Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern was Gott zunächst erschafft, ist noch gar nicht Mensch, nur etwas, das so aussieht wie ein Mensch, eine kleine Tonpuppe, leblos. Und jetzt kommt der eigentliche Schöpfungsakt, indem der Schöpfer in ganz drastischer biblischer Bildsprache dieser leblosen Figur sein eigenes Leben gibt, indem er seinen Geist, seinen Atem diesem leblosen Ding einhaucht. Es gibt also nach der biblischen Anthropologie keinen Augenblick, in dem der Mensch nicht schon in Gemeinschaft mit Gott steht. Der Mensch lebt nach der biblischen Anthropologie vom ureigensten Leben Gottes.

Wenn Adam sündigt, versündigt er sich also gegen das Leben seines Lebens und lebt dadurch auf den Tod hin. Jesus, der im Gehorsam lebt, stirbt in die Fülle des Lebens hinein, wenn er im

Gehorsam stirbt: die gegensätzliche Bewegung. Das Leben des einen Menschen, der es geschafft hat, der in die Fülle des Lebens hineinlebt und sogar hineinstirbt, in die Auferstehung hinein, ist Offenbarung. Hier wird der Sinn der Schöpfung endlich offenbar. Und wir sind nun eingeladen, durch den Glauben, durch gläubiges Vertrauen auf Jesus, einzutreten in diese jetzt wirklich neue Schöpfung. Jetzt ist alles vollkommen offen auf das Abenteuer, auf die Neuheit hin, und alles, was von uns verlangt wird, ist das Wagnis. Ohne Wagnis kein Abenteuer. Die Offenbarung in Jesus ist die Offenbarung dessen, was Gott für uns im Sinn hat: Fülle des Lebens aus dem Wagnis des Gehorsams. Das ist Erlösung. Das ist es also, was es heißt, Mensch zu sein: Gotteskind sein. Das ist es, was es heißt, Menschensohn zu sein: Sohn Gottes sein. Der erste, von dem im Neuen Testament ausgesagt wird, daß er Sohn Gottes sei, ist ja nicht Jesus, sondern Adam. „Adam, der Sohn Gottes“, wie Lukas (3,38) sagt. Adam war dazu bestimmt, Sohn Gottes zu werden, wurde es aber nie, weil er nie Menschensohn, nie völlig menschlich wurde.

Der Plan Gottes, den Menschen zum Sohn Gottes zu machen, klingt aber für uns beinahe pantheistisch. Man muß auch zugeben, daß das sehr nahe an den Pantheismus herankommt. Nichts kommt so nahe an den Pantheismus heran, ohne Pantheismus zu sein, wie das Christentum. Es gibt nur einen ganz kleinen, aber ungeheuer wichtigen Unterschied. Der entscheidende Unterschied liegt in der immer wiederholten Einsicht unseres Glaubens, daß alles Geschenk ist, völlig frei, völlig gratis. Gott schuldet uns nichts – das ist der große Unterschied, aber er schenkt uns alles, was der Pantheismus erträumen kann. Was könnte denn pantheistischer klingen, als daß der Geist Gottes (schon im Alten Testament) das Universum füllt; daß in der Verklärung Christi die ganze Welt durchstrahlt ist vom Licht Gottes; daß das Universum aufgenommen ist in das Leben Gottes! Aber das alles völlig aus Gnade, völlig ungeschuldet; das ist der springende Punkt.

Sehr früh schon hat die christliche Theologie die kühne Formulierung ausgesprochen, daß Gott Mensch wurde, so daß der Mensch Gott werden möge. Noch früher hat Paulus als Ende der ganzen Heilsgeschichte in Aussicht gestellt, daß „Gott alles in allem“ sein werde (1 Kor 15,28). Das kommt wohl nahe an den

Pantheismus heran, aber es wird keineswegs pantheistisch, solange wir eines ganz klar festhalten: Dankbarkeit. Mit der Dankbarkeit steht und fällt das christliche (und jedes andere) religiöse Leben und Erleben. Im spontanen Erlebnis der Dankbarkeit wird uns beides in einem bewußt: unsere Abhängigkeit und unsere Würde, unsere Verantwortung und unsere Mündigkeit. Von dieser Mitte her, und von hier allein, können wir sowohl dem Monismus als auch dem Dualismus gerecht werden, indem wir beide übersteigen. Das religiöse Grunderlebnis der Dankbarkeit nimmt die Immanenz Gottes ebenso ernst wie seine Transzendenz, und hier liegt vom menschlichen Erleben her der Zugang zur Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses. Die innere Gebärde, durch die der Mensch sich dem Sinn der Welt und des Lebens öffnet, ist, wie wir schon zu Beginn zu zeigen versuchten, die Dankbarkeit; der Sinngrund des Seins aber ist das Leben des dreieinigen Gottes.

Als religiöse Ur-Antwort des Menschen ist die Dankbarkeit zunächst auf das Sein als Wort bezogen. Das Wort läßt sich aber, wie wir sahen, nicht ablösen vom Schweigen als dem Grund, aus dem es entspringt und in den es mündet. Wort und Schweigen, Offenbarung und Geheimnis sind zuinnerst aufeinander bezogen. Offenbarung kommt aus dem Geheimnis und führt in das Geheimnis. Das strömende Leben aber, das Offenbarung und Geheimnis ineinander übergehen läßt, ist Ergriffenheit, die in verstandem Gehorsam Erfüllung findet. Dankbarkeit ist also ein *gratias agere*, dankbares Leben, und führt unmittelbar in alle drei Dimensionen des Sinnerlebens. Weil das Geheimnis des dreieinigen Gottes letzter Sinngrund menschlicher Existenz ist, steht menschliches Sinnerleben offen für das freie Geschenk der Sinnerschließung dieses Geheimnisses. In Dankbarkeit dieses Geschenk empfangen heißt eintreten in jenes „Leben in Fülle“ (Joh 10,10), in dem Gott selbst Geber, Gabe und Danksagung ist.

Solange der Mensch Mensch bleibt und Gott Gott, wird unser Streben nach Glück und Sinn diese dreidimensionale Struktur aufweisen. Wir können dabei ganz auf das Wort der Offenbarung eingestellt sein oder auf das offenbarende Schweigen oder auf das Verstehen in Gehorsam. Es geht hier nur um verschiedene Akzente. Aber diese Akzente sind so wichtig und bringen eine solche Vielfalt der Wege hervor, daß man sich eine größere

Verschiedenheit der Möglichkeiten nicht mehr denken kann. Trotzdem ist es die eine Bewegung vom Menschen, der in dieser innersten Ausrichtung immer und überall der gleiche ist, auf den einen Gott hin, der der letzte Sinngrund ist. Von dieser Mitte her können wir beides verstehen: die Vielfalt und die Einheit der religiösen Tradition als Wege des Menschen auf der Suche nach Sinn. Wir können es von unserem persönlichen Erleben her verstehen.

Ein Beispiel soll das veranschaulichen. Wenn uns etwas ergrift und so für uns sinnvoll wird – irgendein Erlebnis –, dann sagen wir (innerlich zumindest): „Das ist es!“ Was wir damit meinen, ist: Das ist jetzt etwas, was ich nicht ergreifen kann; das hat jetzt mich ergriffen. Es geht uns wie Adam, der zuerst allen Tieren ihre Namen gibt, und das heißt im biblischen Sinn: er hat sie in der Hand. Jeder Lehrer weiß, daß man eine Klasse erst so recht in der Hand hat, wenn man jeden Schüler beim Namen rufen kann. So hat Adam die ganze Schöpfung in der Hand. Aber dann kommt die Langeweile; wenn man alles in seiner Hand hat, wird es schrecklich langweilig. Adam fällt schließlich in einen Schlaf der Verzweiflung, weil er niemanden gefunden hat, der das Mysterium verkörpert. Da bringt dann Gott Eva zu ihm, und da sieht er sofort: Das ist jetzt etwas, was ich nicht in der Hand haben kann: „Das ist es!“ Da begegnet mir jetzt wirklich das Geheimnis. Und in demselben Sinn sagen wir immer, wenn uns etwas als Geheimnis begegnet: Das ist es! Was ist denn dieses Es? Es ist die Einfalt des Schweigens, die sich in der Vielfalt des Wortes entfaltet. Für die biblische Tradition ist die Vielfalt des Wortes bedeutend, für die buddhistische Tradition das eine Es, auf das wir uns beziehen, sooft wir sagen: „Das ist es.“ Im Grunde ist es doch dasselbe Erlebnis. Und die Hindus kommen nun und sagen: Ja, *das* ist es; das ist *es*. Aber worauf es wirklich ankommt, ist: Das *ist* es. Im „ist“ liegt das Verstehen. Wahres Verstehen findet in der Vielfalt die Einfalt und in der Einfalt die Vielfalt.

Unser Glaube sieht all dies im Lichte der Dreifaltigkeit. Für uns Christen sind die Wege des Menschen auf der Suche nach dem tiefsten Sinn nur im Lichte des trinitarischen Geheimnisses verständlich. Für uns ist der Vater der eckolose Abgrund, aus dem

das Wort geboren wird. C. S. Lewis hat eine wunderschöne, tief-sinnige Stelle in einem seiner Romane, wo es heißt: „Wir sollen uns kein Abbild machen vom Abgrund des Vaters. Wenn auch ein Geschöpf seine Gedanken für immer und ewig in diesen Abgrund hinunterfallen ließe, niemals käme ein Echo zurück.“ Das ist der Abgrund der Liebe des Vaters. Und dieser Abgrund des Schweigens wird aus Liebe zum Schoß des Wortes. Der Vater versteht sich völlig im Heiligen Geiste, dem Geist seines Selbstverstehens. Und er spricht sich aus, drückt alles aus, was er ist, in *einem* ewigen Wort, im Logos, dem Sohn, ausgesprochen in Ewigkeit und angesprochen in Ewigkeit. Und der Sohn, als ewiges Wort Gottes selbst Gott, erkennt und liebt den Vater, dankt dem Vater, gibt sich selbst wieder völlig zurück an den Vater in Dankbarkeit, im Heiligen Geist der Dankbarkeit, welcher der Geist des Erkennens ist. Der Heilige Geist ist sozusagen das dynamische Element. Durch den Geist geht das Wort vom Vater aus, und durch den Geist schenkt sich das Wort dem Vater zurück: dankbares Leben aus Gott und in Gott.

Das ist es, was die griechischen Kirchenväter den großen Reigentanz der Dreifaltigkeit nannten. Vielleicht ist dieses Bild des Tanzes das Sinnbild, das auf unsere Frage nach dem letzten Sinn antwortet, wenn alle anderen Antworten versagen. Alles, was es gibt, ist aufgenommen in diesen Tanz, der sich spielerisch in immer neuen Figuren entfaltet. Tanz ist Fülle des Lebens, Feier, in der des Lebens Sinn zu sich selbst kommt: Ringelreihen, Hochzeitstanz, Totentanz, Reigen der Seligen im Paradies, großer Rundtanz des Lebens. Und der Logos war schon für die frühen Kirchenväter Vortänzer, Anführer im großen Tanz. Hier liegt die Vorrangstellung der Offenbarungstradition im Gefüge der religiösen Traditionen: Vorrangstellung hinsichtlich des Wortes. Im Buddhismus Vorrangstellung hinsichtlich des Schweigens. Im Hinduismus Vorrangstellung hinsichtlich der Ergriffenheit. Und die drei beinhalten einander.

Der Rundtanz ist das Bild, das die scheinbaren Widersprüche der Traditionen versöhnt: Für einen, der von außen dem Rundtanz zuschaut, bewegen sich die Tänzer, die ihm am nächsten sind, in dieser Richtung, während die entferntere Seite der Runde sich im Gegensinn zu bewegen scheint. Von außen läßt sich dieser Wider-

spruch nicht lösen. Um Offenbarung zu verstehen, müssen wir in die Offenbarung eintreten; müssen dem Logos als Anführer des Reigens folgen; müssen uns in liebender Ergriffenheit durch das Wort in das Schweigen führen lassen und aus dem Schweigen heraus gehorsam werden. Unser Thema geht über bloß akademisches Bemühen weit hinaus. Um im Wort der Offenbarung Sinn zu finden, müssen wir etwas *tun* – das Wichtigste und zugleich das Schwerste –: uns dem Wort des Lebens stellen und – mittanzen.