

Eugen Biser

„Er muß wachsen“

Anstöße zu einer reduktionstheoretischen Methode

Im Blick auf die Seesturm-Szene entwarf Tertullian in seiner Schrift über die Taufe ein aktuell anmutendes Bild über die religiöse Situation seiner Zeit, in dem er das Schiff der Kirche vom Wogengang der Verfolgungen und Versuchungen ergriffen sah. In seiner Nachsicht scheine der Herr zu schlafen, bis er, aufgeweckt durch die Gebete der Heiligen, dem Sturm Einhalt gebietet. Heute sind es freilich nicht die aufgepeitschten Wogen der Verfolgung, unter denen die Christenheit zu leiden hat, als vielmehr die Folgen einer lähmenden Flaute, die den theologischen Erkenntnisfortschritt stagnieren, den Glauben verflachen und jene resignative Stimmung entstehen ließ, die der Tertullian-Leser Friedrich Nietzsche mit dem Bildwort vom „Geist der Schwere“ beschwor.

Für eine in die Defensive gedrängte Religion ist die Flaute aber die größere Bedrohung, weil sie Gefahr läuft, von einer unmerklichen Grundströmung erfaßt und ins Abseits der gegenwärtigen Lebenswelt abgedrängt zu werden. Wenn die vom Seesturm Bedrohten nur durch den erwachenden Herrn zu retten waren, gilt das dann erst recht von der gegenwärtigen Krise. Ihr kann letztlich nur der wehren, den die Gebete der Heiligen zu rettender Selbstvergegenwärtigung aufrufen. Was aber entspricht dem im Umgang mit den biblischen Texten?

Die Inversion

Dies ist nur mit Hilfe der Vorfrage nach dem Stand der glaubensgeschichtlichen Entwicklung zu klären. Sie ist offensichtlich durch eine Zurücknahme der doktrinalen Vergegenständlichung des Glaubens aufgrund einer Eigeninitiative des Glaubten gekennzeichnet. Stand am Anfang, bedingt durch den durch die Auferstehung Jesu ausgelösten Paradigmenwechsel, jene ideelle „Inthronisation“, durch die der Erwecker des Glaubens zum Glaubensinhalt, der Botschafter zur Botschaft und der Lehrer zur Lehre wurde, so setzte im johanneischen Denkraum bereits jene Gegenbewegung ein, die sich in dem programmatisch anmutenden Satz bekundet: „Was wir gehört und geschaut, was wir mit eigenen Augen gesehen und mit unseren Händen betastet haben, das Wort des Lebens, das verkünden wir euch“ (1 Joh, 1, 1 ff.).

Als die bekanntere Variante dieser Stelle kann das Pauluswort gelten, in das der Apostel seine esoterische Lehre zusammenfaßt: „Was kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und keines Menschen Herz jemals empfunden hat, das gewährte Gott denen, die ihn lieben“ (1 Kor 2, 9).

Danach tritt der doktrinal wie kerygmatisch und kultisch Vergegenständlichte aus dem Schrein dieser Objektivationen hervor, um aufs neue hörbar, sichtbar und greifbar zu werden, dies jedoch nicht nach Art seines historischen Gewesenseins oder der narrativen Ostergeschichten, sondern in seiner mystischen Selbstvergegenwärtigung und Wirksamkeit. Zweifellos bezog sich die Urgemeinde, anders als die spätere Glaubenswelt, primär auf diese Geistes-Gegenwart des Erhöhten. Ihr galt der bei ihren Gedächtnismählern ausgestoßene Jubel- und Sehnsuchtsruf „Maranatha“ – „Komm Herr Jesus“. Sie stand im Zentrum ihres Glaubensbewußtseins. Und dem entsprach es auch, daß sich Paulus nur marginal auf den historischen Jesus bezieht, zentral aber auf seine Verbundenheit mit dem, den er in seiner Damaskusvision als Lebensinhalt empfangen hatte.

Wenn es die von Martin Heidegger angenommene „Frömmigkeit des Denkens“ gibt, muß dem, was die „Gebete der Heiligen“ erlehen, auch eine denkerische und, im Blick auf die Erschließung der Texte gesprochen, methodologische Strategie entsprechen. Das aber hat zur Voraussetzung, daß zunächst die charakteristischen Formen der Selbstvergegenwärtigung und des „Kommens“ Jesu erkundet und die ihnen jeweils entsprechenden Verstehensweisen bestimmt werden, weil nur auf dieser Basis das methodologische Pendant der sonstigen Erschließungsformen erarbeitet werden kann.

Das Kommen

Im Blick auf die sich unter diesem Gesichtspunkt anbietenden Daten entsteht der Eindruck, daß die Christenheit insgesamt als die Religion des gekommenen und immer noch kommenden Heilbringers zu gelten hat. Ihre Urkunde, das Neue Testament, ist so gesehen das große Dokument seines Kommens, das demgemäß unter diesem Gesichtspunkt gelesen und verstanden sein will. Damit ist angedeutet, daß die an seinem Schluß ertönende Zusicherung „Ja, ich komme bald!“ (Offb 22, 20) ein vielfältiges Vorspiel in den Evangelien und den Briefen hat. Dadurch verstärkt sich der Eindruck, daß es ihm zentral um den sich in der Gestalt Jesu verdichtenden Einbruch Gottes in die sich ihm vielfach verschließende Lebenswelt zu tun ist.

Um im Zug einer Vororientierung wenigstens Grundformen dieses Kommens auszugrenzen, ist zunächst an die Sendung Jesu zu denken, die sich in den vielfältigen Sätzen von seinem Gesandt- und Gekommensein oder deren Verneinung artikuliert. In dem Schlüsselwort des Markusevangeliums: „Die Zeit ist erfüllt, das

Reich Gottes ist nahe“ (Mk 1, 14) geht das Gekommensein Jesu nachgerade in die Ankunft des von ihm proklamierten Gottesreichs auf, von dessen Annäherung umgekehrt wie von einer Person die Rede ist. Nach Origenes, der Jesus die „autobasileia“, also das „Gottesreich in Person“ nennt, erklärt sich das daraus, daß das Gottesreich als Inbegriff der sozialen Selbstdarstellung Jesu und, radikaler noch, als Metapher des in seine Schöpfung eingreifenden und sie in seinem Sinn umgestaltenden Gottes zu gelten hat. Da sich das Reich aus eben diesem Grund einer Wesensbestimmung und Einordnung in das Koordinatensystem von Raum und Zeit entzieht (Lk 17, 20), schuf Jesus in Gestalt seiner Gleichnisse eine eigene Sprachwelt, um die Hörer seiner Botschaft auf narrativ-performativem Weg in die von ihm heraufgeführte Lebensordnung einzubürgern. Dabei machen die unverkennbar autobiographischen Gleichnisse wie das vom dienenden Herrn (Lk 12, 36 ff.) oder das vom fürbittenden Weingärtner (Lk 13, 6–9) deutlich, daß er selbst, wie Eduard Schweizer formulierte, „das Gleichnis Gottes“ ist.

Wie die Wortverkündigung Jesu steht auch seine Tatverkündigung in Gestalt seiner Wundertätigkeit im Zeichen des kommenden Gottesreichs und damit seines eigenen Kommens. Das bestätigt seine Erwiderung auf den ungeheuerlichen Vorwurf, daß er bei seiner Dämonenbeschwörung im Satansbund stehe: „Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist das Gottesreich schon zu euch gekommen“ (Lk 11, 20).

Die Diakonie

Von diesen quasibiographischen Formen seines Kommens heben sich diejenigen ab, die Einblick in seinen Existenzakt gewähren. Präludierend weist darauf die Bemerkung des Evangelisten Matthäus hin, wonach Jesus sein Lebenswerk aus einem Impuls des Mitleids aufnahm: „Als er die Volksscharen sah, wurde er von Mitleid ergriffen“ (Mt 9, 36). Darin zeichnet sich bereits die Geste des Helfers ab, in der Kierkegaard Jesus auf die seiner Hilfe bedürftigen Welt zugehen sah, und dies mit einer Dringlichkeit, die ihn selbst als hilfsbedürftig erscheinen und schließlich mit seiner Hilfe – so der Leitsatz „Der Helfer ist die Hilfe“ – verschmelzen ließ. Dann aber unterscheidet sich Jesus in seinem Existenzakt radikal von dem allgemein-menschlichen. Denn er kam nicht wie die übrigen durch Akte der Abgrenzung und Unterscheidung, sondern auf dem Weg der Selbstübereignung und Hingabe zu sich.

Vor diesem Hintergrund werden die beiden zur Passion hinführenden Schlüsselszenen verständlich: die synoptische Abendmahlssperikope und ihr johanneisches Äquivalent, die Fußwaschung. Da Jesus lebenslang im Vorgriff auf sein Sterben lebt, weil er von ihm die definitive und in seiner Abba-Anrufung Gottes beziehungsreich vorweggenommene Beantwortung seiner Lebensfrage erwartet,

kommt es jetzt zu jenem Exzeß seiner diakonischen Lebenshaltung, der ihn einerseits zum Sklavendienst an seinen Jüngern und andererseits zur Selbstübereignung an sie im Zeichen des gebrochenen Brotes veranlaßt. Wie er sich im ersten Fall als Herr aufgibt, vergeht er im zweiten als Individuum, um hier wie dort in den Seinen auf- und fortzuleben. Das bestätigt das Wort der Abschiedsreden: „Ich gehe und komme“ (Joh 14, 28), das den Weggang in den Tod zur Vorbedingung seines Kommens als Auferstandener erklärt. Gleichzeitig verspannt es den johanneischen Auftakt des Motivs im Wort des Täufers: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen“ (Joh 3, 30) mit dem für diesen Zusammenhang zentralen Pauluswort: „Ich lebe, doch nicht ich – Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Damit tritt der Gedanke vollends in das Zeichen der mit dem „Gehen“ gemeinten Passion Jesu, die das programmatische Wort des Täufers als Einwilligung ins Martyrium vorwegnimmt und die nun ihrerseits als die Basis jenes mystischen Sterbens erscheint, von dem die paulinische Identitätsaussage spricht.

In diesem Kontext wirken die johanneischen Abschiedsreden, denen das Wort vom Gehen und Kommen entstammt, geradezu wie eine Einübung in das nachösterliche Kommen Jesu und damit wie eine Beantwortung der Frage, die der Scheidende den Jüngern auf die Lippen legt: „Jetzt aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von euch fragt mich: wohin gehst du?“ (Joh 16, 5).

Das ist die Frage nach dem Verbleib des Auferstandenen, die in diesen Reden mit dem Hinweis auf die Einwohnung Jesu als dem Ziel seines Kommens und genauer noch mit dem auf sein Kommen im Geist beantwortet wird. Gleichzeitig gewinnt das Motiv der Einwohnung damit deutlichere Kontur. In seinem Geist wirkt der Kommende den näheren Auskünften zufolge erinnernd (Joh 14, 26), belehrend und eröffnend (Joh 16, 13) auf das Bewußtsein der Seinen ein, und damit gibt er sich ihnen zugleich im Sinn des johanneischen Eingangswortes (1 Joh 1, 1 ff.) zu erkennen: „Nur noch eine kleine Weile, und die Welt sieht mich nicht mehr. Ihr aber seht mich; denn ich lebe, und auch ihr werdet leben“ (Joh 14, 19).

Doch die Rede von der „kleinen Weile“ ist doppeldeutig. Sie bezieht sich ebenso auf die „drei Tage“ bis zur Auferstehung wie auf die geschichtsübergreifende Wartezeit bis zur Parusie. Zunächst war nur eine Minderheit der Urgemeinde der Überzeugung, daß sich die Wiederkunft bereits in der Auferstehung ereignet habe, während die kirchliche Auffassung bestimmende Mehrheit beides trennte und auf eine endzeitliche Parusie wartete. Im Anschluß an apokalyptische Vorstellungen malte sie diese die Weltgeschichte beschließende Wiederkunft in dramatischen Bildern aus. Indessen kennt die aus dieser Vorstellungswelt hervorgegangene Apokalypse auch den Gedanken der im präsentischen Sinn „bevorstehenden“ Parusie, wenn es im Sendschreiben an Laodizea heißt: „Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wenn einer meine Stimme hört und die Tür öffnet, werde ich bei ihm einkehren und das Mahl mit ihm halten und er mit mir“ (Offb 5, 20).

So entsteht der Eindruck, als tendiere gerade die Apokalypse dahin, in offenem Selbstwiderspruch den von ihr thematisch ausgemessenen weltgeschichtlichen Zeitraum auf den zwischen Tod und Auferstehung zurückzunehmen und die Parusie in dieser aufgehen zu lassen. Erst recht vertritt dies Gerhard Lohfink als Wortführer eines aktualisierenden Parusieverständnisses mit der einleuchtenden Begründung, daß man die weltbildhafte Einkleidung des Motivs nicht aufgeben könne, ohne nicht ebenso mit ihrer Zeitvorstellung zu verfahren. Wenn man sich aber diese Direktive zu eigen macht, gewinnt das Kommen des Auferstandenen eine erhöhte, alle übrigen Formen umfassende Qualität und Dringlichkeit. Um so dringender gestaltet sich dann aber auch die Suche nach der angemessenen Hermeneutik.

Der Schlüssel

Den grundlegenden Anstoß gibt das Täuferwort: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen“, sofern es das von ihm gestalthaft gedachte Kommen an das eigene Vergehen zurückbindet. So wurde dieses Wort, radikaler als in jeder theoretischen Auslegung, auf dem Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars beschworen, wo der in das blutrote Gewand seines Martyriums gehüllte Täufer mit bedeutungsvoller Geste so auf den Gekreuzigten hinweist, daß sein auf die Art seines Todes anspielendes „Abnehmen“ tatsächlich als Vorbedingung von dessen „Erhöhung“ ersichtlich wird. Einem hermeneutischen Fingerzeig kommt das insofern gleich, als nun die ganze Szene auf den Gekreuzigten hin gelesen sein will, dies jedoch so, daß dabei ein Akt der kognitiven „Selbstaufgabe“ vollzogen werden muß. In sprachtheoretischer Spiegelung entspricht dem eine Nachlaßnotiz Nietzsches, die gleichfalls auf eine „reduktionistische“ Lesart literarischer Texte hinführt:

„Das Verständlichste an der Sprache ist nicht das Wort selber, sondern Ton, Stärke, Modulation, Tempo, mit denen eine Reihe von Worten gesprochen werden – kurz die Musik hinter den Worten, die Leidenschaft hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht geschrieben werden kann.“

Danach ist die Sprache im Grund personale Selbstaussage und als solche das Medium, durch das sich das sprechende Subjekt mit Hilfe gestischer (Musik) und emotionaler (Leidenschaft) Implikationen Ausdruck schafft. So kommt die Person durch die Sprache „zu Wort“. Wenn aber das zutrifft, liegt bei der Frage nach dem Kommen Jesu nicht nur auf seiner Wortverkündigung ein besonderer Akzent; vielmehr ergibt sich in diesem Fall auch eine exzeptionelle Konvergenz von thematischem Interesse und Sprachstruktur. Dann „spricht“ die Sprache immer schon von einem – wenn zunächst auch ganz unspezifischen, in ihrer Tiefenstruktur jedoch christlich bestimmten – „Kommen“.

Ein Stück weit läßt sich das durch Nietzsche belegen, sofern er fürchtete, daß wir solange Gott nicht loswerden, als „wir noch an die Grammatik glauben“, daß also die grammatischen Strukturen den Gottesbegriff nachzeichnen. Entscheidend ist dafür jedoch die Annahme, daß die abendländische Sprachwelt nicht nur durch die Sprachleistung Jesu, sondern überdies durch einen christologischen Archetyp geprägt ist, wie er blasphemisch durch Hitler aufgegriffen und in den Dienst seiner demagogischen Rhetorik und seines Machtwillens gestellt wurde. Wenn es sich aber so verhält, ist es geboten, auch die damit gegebenen positiven Möglichkeiten auszuloten. Sie bestehen offensichtlich darin, daß die Sprache einen unterschwelligen Zug zur Verlautbarung dessen aufweist, durch den sie entscheidend – nach Guardini durch den „jahrhundertelangen Mitvollzug der Christus-Existenz“ – geprägt ist. Dann kommt es lediglich noch darauf an, diesen Zug nach Möglichkeit zu verstärken und auf die sich dann ergebenden Folgen zu achten. Nach dem Bildwort der Apokalypse wäre demgemäß nach den „Klopfschlägen“ zu fragen, mit denen der schon in der Sprache und dann erst recht im Schriftwort Kommende Einlaß begehrt. Worin bestehen sie?

Die Verstärkung

Auf diese Frage antwortet zunächst das Theorem des Nikolaus von Kues von der „großen Stimme“ der Gottesoffenbarung, die sich schon durch die Propheten Gehör verschaffte, danach in Johannes, dem Rufer in der Wüste, eine mächtige Steigerung erfuhr, um dann in dem menschengewordenen Gotteswort eine Reihe von Modulationen zu durchlaufen, bis sie schließlich durch den Mund des Gekreuzigten „einen lauten Schrei ausstieß und verschied“. Danach ist in jeder biblischen Aussage ein Nachklang dieser großen Stimme zu vernehmen, die sich bis zum Todeschrei Jesu steigerte und Gehör zu verschaffen suchte. Das ergänzte Kierkegaard mit dem Postulat einer akustischen Lesart der biblischen Schriften, die für ihn allenthalben, selbst in den freudigsten Herrenworten, von einem Leidenston durchhallt sind, der nicht weniger als jene „Stimme“ vernommen sein will.

Von Kierkegaard stammt aber auch der Bildgedanke von dem Auge, das den Leser des Schriftworts fortwährend anblicke und ihn nach seiner Reaktion befrage. Damit ergänzt er die durch ihn zunächst befürwortete akustische Lesart durch eine ausgesprochen optische, wie sie der sich nach Nietzsche in der Sprache bekundenden Person entspricht. Denn bevor sich ein Mensch sprachlich ausdrückt, spiegelt sich das, was er zu sagen hat, bekanntlich in seinem Mienenspiel und Blick. Spätestens an dieser Stelle drängt sich die Erinnerung an den Eingangssatz des großen Johannesbriefs auf, der von einer akustischen, optischen und haptischen Wahrnehmung des uranfänglichen Wortes spricht.

Doch auch die haptische, also „mit den Händen betastende“ Wahrnehmung

des Wortes, hat ihre Entsprechung und dies in dem Machtwort, das auf dem Höhepunkt des Abschiedsgebetes Jesu (Joh 17, 24) erklingt und, wie die Erkundung seines ursprünglichen Ortes im Johannesevangelium (Joh 12, 26 ff.) zeigt, im Grund aus der Mitte des gesamten Schriftworts gesprochen ist. Mit ihm tritt Jesus aus der Rolle des Bittenden hervor, um im Bewußtsein seiner Gottessohnschaft seinen Ort am Herzen des Vaters für die Seinen einzufordern. Damit zieht er zugleich die Summe aus der ganzen Reihe der johanneischen Bildworte, in denen er letzte Bedeutungen an sich reißt und sich als den lebendigen Inbegriff von Brot, Licht, Weg, Wahrheit und Leben zu verstehen gibt.

Sie alle werden durch dieses Machtwort definitiv bestätigt. Doch beim letzten, in dem sich Jesus den „wahren Rebstock“ nennt (Joh 15, 1), bewirkt diese Verstärkung, daß es in seiner wahren Bedeutung – nach Bultmann als Rekognitionsformel – erkennbar wird, so daß in ihm das aus der Verbundenheit Jesu mit den „Rebzweigen“, also den Seinen, gesprochene „Ich“ hörbar wird, das nun unmittelbar auf den Leser eindringt und ihn zum Verbleib in der Lebensgemeinschaft mit ihm auffordert. Das aber hat zur Folge, daß an dieser Stelle der von den Evangelisten über das von ihnen verarbeitete Überlieferungsmaterial gespannte Rahmen bricht, so daß sich die von ihm zu einem quasibiographischen Gesamtbild zusammengeschlossenen „kleinen Einheiten“ verselbständigen und nach dem Gesetz der „Wahlverwandschaft“ neue Kombinationen eingehen. Was sich dann ergibt, sind Durchblicke durch die innere Lebensgeschichte Jesu, die ihn im lebenslangen Dialog mit seinem Gott, im Aspekt der gelebten Weisheit und in einer der Selbstübereignung verschriebenen Diakonie erscheinen läßt.

Die Rezeption

Während diese Aspekte in der Hoffnung konvergieren, daß sich im Gitterwerk der Texte das Antlitz zeige, das der in ihnen Redende wie zum Beweis seines Kommenseins dem Leser zuwendet, stellt sich nunmehr die Frage nach der angemessenen Rezeption, die nach dem, was das Grundmotiv des Kommens besagt, nur in einem denkerischen Purgatorium bestehen kann. Grundlegend ist dafür die von Jesus im Kontext seiner Reich-Gottes-Predigt erhobene Forderung der „Metanoia“ (Mk 1, 15), mit der er zwar die Umkehrforderung des alttestamentlichen Prophetismus aufnimmt, die er jedoch durch die Bindung dieser Forderung an das Gottesreich und, vermittelt durch dieses, an seine eigene Person, völlig neu bestimmt. „Umkehren“ heißt für ihn: das weltorientierte Denken zugunsten seiner Utopie aufgeben und sich ihm selbst als dem letzten Bezugspunkt des Denkens und Wollens verschreiben. Sofern damit der Verzicht auf das sorgende Alltagsinteresse gefordert ist, arbeitet darauf schon die Spruchquelle hin, da Jesus in dieser einleitend zu einem Sorgentausch einlädt, durch den die sorgende Bemü-

hung um das heraufkommende Gottesreich die Bekümmernung um die alltäglichen Lebensgüter verdrängt. Doch dadurch wandelt sich zugleich das „erkenntnisleitende Interesse“ (Habermas); denn die Sorge wird zur Hoffnung.

Das Gottesreich kann aber nur unter der Voraussetzung zum zentralen Interesse werden, daß es in eine rezipierbare Sprache umgesetzt wird. Sie schuf Jesus mit der Sprachwelt seiner Gleichnisse, in der nicht umsonst in ganz unterschiedlichen Spielarten von einem „Kommen“ die Rede ist. Sofern sie vorzugsweise vom Unverhofften, Irritierenden und Provozierenden erzählen, arbeiten sie auf jenen Umbruch des Denkens hin, der dem Reich Gottes Einlaß schafft und den Hörer in seine Sinn- und Seinsordnung einbezieht.

In der Mitte der Botschaft steht aber jenes von Jesus nie gesprochene Wort, das Kierkegaard im Zusammenklang der großen Einladung an die Bedrückten und Beladenen (Mt 11, 28) in dem Satz: „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh 5, 35) vernahm. Es ist das Wort von jener Liebe, die keinen aufgibt, dem sie sich jemals zuwandte und die gleichzeitig zur Lebensgemeinschaft mit ihrem Sprecher einlädt. Daß dieses Wort die Mitte der Botschaft enthüllt, zeigt sich insbesondere daran, daß Jesus mit ihm den Massenabfall seiner Zuhörerschaft und in dessen Folge seinen Tod heraufbeschwört. Dann aber geht es bei der Rezeption darum, ihn im Gegenzug dazu als Lebensinhalt in sich aufzunehmen, und das besagt, sich auch denkerisch so weit zurückzunehmen, daß er zum bestimmenden Inhalt der ganzen Denkwelt, ja zum Prinzip des Selbstbewußtseins werden kann.

Die Motivation des Massenabfalls – nach Joseph Ratzinger letztlich die Liebesunfähigkeit des Menschen – drängt die Rezeption zunächst in eine defensive Richtung. Dabei geht es um die Ausräumung der sich dem vielfältigen Kommen Jesu entgegensetzenden Widerstände, nach Paulus der „Bollwerke“ und „Sinnge-spinste“ (2 Kor 10, 5), also der ideologischen, psychologischen, bisweilen sogar wahnhaften Vorurteile, die es im Interesse einer offenen Aufnahmebereitschaft zu beseitigen gilt. Dabei führt Paulus das zentrale Hinderungsmotiv, die menschliche Liebesunfähigkeit, auf deren Grund zurück, wenn er mit dem Bildwort vom „Stachel des Todes“ (1 Kor 15, 55 f.) zu verstehen gibt, daß es zuletzt die Todverfallenheit des Menschen ist, die ihn zum Bösen bewegt und dazu anstachelt, andere mit in das Verhängnis, sterben zu müssen, hineinzureißen.

Gegen diesen Hang kommt freilich keine asketische oder therapeutische Initiative auf, sondern nur das, was Paulus das „Mitsterben mit Christus“ nennt, also der mystische Mitvollzug seines Kreuzestodes. Da dieser in das Hineingenommensein in seine Auferweckung ausmündet, ist damit der „Stachel des Todes“ und der Verfallenheit an ihn abgebrochen und der im Ostergeschehen waltenden Liebe Einlaß gewährt. Das nimmt Jesus in der Abendmahlszene und der mit ihr gleichbedeutenden der Fußwaschung vorweg, bei der er sich im Vollbewußtsein seines Herrentums zum Sklavendienst erniedrigt und dem dagegen aufbegehrenden Petrus zu verstehen gibt, daß es bei diesem „Dienst“ um die Lebensgemein-

schaft mit ihm zu tun ist (Joh 13, 1–15). Gleiches gilt von der Abendmahlszene, bei der er in Gestalt des gebrochenen Brotes als einzelner vergeht, um in den vielen auf- und fortzuleben (1 Kor 10, 16 f.; 11, 23–26). Seiner „Selbstaufgabe“ müßte dann aber im Rezeptionsakt etwas Gleichsinniges entsprechen: eine „Zurücknahme“ des subjektiven Selbstwillens zu dem Ziel, dem „Kommenden“ und seiner Einwohnung Raum zu schaffen.

Damit hat sich der defensive Charakter der Methode in sein resignatives Gegenteil gewandelt. Die Achse dieses Umschwungs bezieht sich auf den christlichen Individuationsakt. Der aber kann nur in einer fortwährenden Einübung in den Existenzakt dessen bestehen, der nach Ausweis des Brotworts, der großen Einladung und der beiden Szenen, in denen er seinen Tod vorwegnimmt, seine Individualität anstatt in Akten der Abgrenzung in solchen der Hingabe und Selbstübereignung findet. Damit stoßen dort, wo diese Selbstübereignung ihr Ziel zu erreichen sucht, zwei diametral entgegengesetzte Existenzformen aufeinander, die nur durch die Selbstaufgabe der menschlichen zu versöhnen sind. Im Evangelium spricht davon das programmatische Täuferwort: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen“ und die von Jesus wiederholt erhobene Forderung der „Selbstverleugnung“.

Fast wie in einem buddhistischen Anklang spricht dieses Wort vom Verlöschen der eigenen Subjektivität, jedoch nicht zum Ziel des Eintritts ins Nirvana, sondern der Vertauschung des subjektiven Selbst mit dem als Zentral-Ich erfahrenen Selbstsein des Einwohnenden. Es spricht somit vom Untergang des menschlichen Selbst und seinem Aufgang im göttlichen. Darauf zielt auch das bewegende Wort des Apostels vom Verlust und der Verwerfung all dessen, worauf sich zuvor sein Selbst- und Selbstwertbewußtsein begründet hatte und dem unvergleichlich kostbaren Gewinn der in Christus gefundenen Lebensbestimmung (Phil 1, 21; 3, 7–14). Paulus bezieht sich dabei auf den innersten Grund dieses wunderbaren Tauschs, sofern er auf sein Damaskuserlebnis, also auf die durch seine Schau des Auferstandenen bewirkte Lebenswende, anspielt. Auf die Methodenfrage zurückbezogen aber besagt das, daß der resignative Zug, in den der anfänglich definitive umschlägt, nur das Zurücktreten vor dem besagt, der nie machtvoller und effektiver als durch seine Auferstehung zu den Seinen kam.

Die Invokation

Wie in jeder Krisenstunde der Christenheit ist heute, in dieser Stunde des bestürzenden Glaubensschwunds, daran gelegen, den „garstigen, breiten Graben“ des Zeitenabstands (Lessing), der die Gegenwart vom Ostergeschehen trennt, zu überbrücken und, wenn möglich, aufzuheben. Wenn Jesus dem einleitenden Tertullianwort zufolge in seiner „Nachsicht“ gegenwärtig zu schlafen scheint, dann doch wohl in dem Sinn, daß er hinter den vergegenständlichenden Strukturen, die

sich im Lauf der Glaubensgeschichte ausbildeten, zurücktrat, so daß der „Wegbereiter“ des Glaubens (Hebr 12, 2) zum Geglaubten, der wortmächtige Botschafter zur Botschaft und der Wahrheitsbringer und Lehrer zur Lehre wurde.

Dann aber ist es als eines der größten Hoffnungszeichen zu werten, daß sich heute die schon in den neutestamentlichen Spätschriften angesprochene Inversion dieses Vorgangs abzeichnet, so daß der Geglaubte wieder zum Glauben bewegt und der Botschafter und Lehrer erneut zu Wort kommt. Alles ist dann daran gelegen, diesen ohne menschliches Zutun in Gang gekommenen Prozeß zu fördern, an dessen Ziel das Erwachen des scheinbar Schlafenden steht. Der Tertullianstelle zufolge tragen dazu in erster Linie die „Gebete der Heiligen“ bei, durch die Jesus wie durch das urchristliche „Maranatha“ zu neuer Geistes-Gegenwart aufgerufen wird. Darauf zielt Kierkegaard, wenn er sich vom Glauben die Herstellung der Gleichzeitigkeit mit dem verspricht, dessen „Gegenwart hier auf Erden niemals zu etwas Vergangenen werden kann“, und wenn er diese Vergegenwärtigung mit dem Satz begründet: „Die Gleichzeitigkeit ist die Bedingung des Glaubens und, näher bestimmt, ist sie der Glaube.“

Methodologisch entspricht dem die reduktionstheoretische Lesart der biblischen Zeugnisse. Sie wurde im Blick auf die unterschiedlichen Formen des Kommens Jesu und die sich dagegen erhebenden Widerstände zunächst als eine defensive, auf die Ausräumung der Barrieren ausgehende gekennzeichnet. Dort, wo dieses „Kommen“ jedoch in die Subjektmittel des Rezipienten eindringt und ihn zum Identitätstausch zu bewegen sucht, mußte sich die defensive Einstellung in die resignative, auf die „Zurücknahme seiner selbst“ ausgerichtete wandeln. Zuletzt aber kommt es darauf an, diese Lesart auf die spirituelle Vorgabe in Gebet und Glaube abzustimmen. Und dann muß sich die damit geforderte „Frömmigkeit des Denkens“ zu einer denkerischen Anrufung fortentwickeln. Denn nur sie ist die angemessene Antwort auf den, der nach dem Wort der Apokalypse vor der Tür steht und mit Erweisen seiner Selbstvergegenwärtigung anklopft. Was mit defensiven Akten begann und sich resignativ zur Zurücknahme wandelte, mündet somit schließlich in eine denkerische Invokation aus. Sie aber gewinnt ihre „Stimme“ darin, daß das anfängliche Suchen vom gegensinnigen Eindruck eines Gesucht- und Erkenntseins überlagert wird, wie es aus dem Pauluswort spricht: „Jetzt erkennt ihr Gott, oder vielmehr: ihr seid von Gott erkannt“ (Gal 4, 9).

Davon kann freilich nur im desiderativen Sinn die Rede sein. Doch gerade so entspricht es einer Methode, die sich nicht so sehr auf den forschenden Zugriff als vielmehr auf die Entgegenkunft des Gesuchten verläßt, weil sie, anders als die historisch-kritische, keine Methode der Unterscheidung, sondern der Hoffnung ist.

Literatur: E. Biser, Das Antlitz (Düsseldorf 1999); R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Göttingen 1950) 406f.; M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: Die Künste im technischen Zeitalter (Darmstadt 1956) 72; S. Kierkegaard, Einübung im Christentum: Die Einladung (Gütersloh 1980) 15–27; F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente von 1882, in: Sämtl. Werke, Bd. 10 (München 1980) 89; Tertullian, De baptismo: vgl. dazu S. Döpp u. W. Geerlings, Lexikon der antiken Literatur (Freiburg 1998) 583.