

mias – die Feindklage ganz zurücktritt; die Stellvertretung macht auch vor den Feinden nicht halt, die den Tod des Knechtes verursachen (Jes 53,12).

In diesem weiten Zusammenhang steht der Schrei Jesu am Kreuz. Seine Bedeutung kann nur dem aufgehen, der aus der Geschichte, die hier zum Ziel kommt, weiß, daß hinter diesem Schrei die Klage der Leidenden, der Schrei der Unterdrückten, das «Seufzen der Kreatur» steht, das zum Menschsein des Menschen ge-

hört. Die in der Klage laut werdende Sprache des Leidens erhält einen Sinn im großen Zusammenhang des Erlösungswerkes Gottes. Das Leiden des Menschen in der ganzen Menschheit erhält hier in der Mitte der Geschichte das Ja des erbarmenden Gottes:

Wer ist wie der Herr unser Gott
im Himmel und auf Erden?
Der hoch in der Höhe thront,
der tief in die Tiefe sieht.

(Die wissenschaftliche Begründung ist zu finden in C. Westermann, Struktur und Geschichte der Klage im AT, ZAW 66, 1954, 44–80; vgl. auch Das Loben Gottes in den Psalmen, 41968.)

CLÁUS WESTERMANN

1909 geboren. Promovierte an der Universität Zürich, Pfarrer in Berlin, seit 1949 Dozent und seit 1954 Professor an der Kirchl. Hoch-

schule Berlin, seit 1958 Professor für das Alte Testament an der Universität Heidelberg. Werke: Das Loben Gottes in den Psalmen (1953, 4. Aufl. 1968); Forschung am Alten Testament (Band I 1964, Band II 1974); Bibl. Kommentar zum Alten Testament, Genesis (Band I, 1–11, 1974); Kommentar zu Jesaja 40–65 in Altes Testament Deutsch (1. Aufl. 1966, 2. Aufl. 1976). Anschrift: Kolpingstraße 2, D-6831 St. Leon.

José González-Faus

Jesus, Bild des leidenden Menschen

I. Einleitung Rahmen des Themas

Es gibt nur *einen* gültigen, unerläßlichen Rahmen, von dem her man über Jesus als Gestalt des leidenden Menschen sprechen kann, und dieser Rahmen ist paradoxerweise die heitere Freude Jesu.

Sie ist der *gültige* Rahmen, weil nur der Mensch viel zu leiden vermag, der einer tiefen Freude fähig ist. Und dies ist bei Jesus ganz besonders der Fall: die Gestalt Jesu als des Schmerzensmannes läßt sich nur in dialektischer Einheit mit seiner Freudenbotschaft verstehen. Wenn auch diejenigen, die mit ihm zusammenlebten, unzählige Male dachten, daß auf ihn das jesajanische Bild des leidenden Gottesknechtes zutrefte, so steht dieses nicht *gegen* andere Bilder und kommt auch nicht zu ihnen *hinzu*, sondern erklärt sich eben daraus, daß auf ihn gleichfalls das Bild des Befreiers, des Bruders, des Freundes, das Bild dessen, der Trost und Freude in das menschliche Dasein bringt, zutraf. So wird das Leid bei Jesus nicht – wie beispielsweise für Kohelet – das letzte Wort der Hellsicht, sondern der Ausgangspunkt und Preis (vielleicht auch die Probe und Ankün-

digung) dafür sein, daß die Hellsicht einen freudigen Charakter hat.

Dieser Rahmen ist heute *unerläßlich*. Mit andern Formen, das Leid zu bekämpfen oder ihm die Stirne zu bieten, hat ja unsere Welt bis jetzt bloß die Ebenen der menschlichen Hellsicht und Tiefe unempfindlich gemacht. Wenn aber wirklich wahr wäre, was Léon Bloy gesagt hat: «Der Mensch besitzt in seinem armen Herzen Räume, die nicht da sind, bis der Schmerz in sie eintritt, damit sie vorhanden seien»? Wenn die Verse von A. Achado wirklich stimmten: «In meinem Herzen trug ich / den Stachel eines Leidens. / Eines Tages gelang es mir, ihn herauszureißen / – und jetzt spüre ich mein Herz nicht mehr!» ... Der Mensch der entwickelten Gesellschaften des zwanzigsten Jahrhunderts hat weniger zu leiden, vermutet jedoch nicht, daß dies vielleicht nur deshalb der Fall ist, weil er weniger empfindlich, weil er mit Morphium betäubt, weil er narkotisiert ist, weil man ihm «das Herz herausgerissen hat». Eben deshalb versteht er den Schmerz weniger: dieser wird ihm so unbekannt, so wenig vertraut, seinem Leben so fremd und deswegen so absurd und unerträglich wie ein Fremdarbeiter, an welchem er kein gemeinsames Band des Menschseins zu erblicken vermag. Bisweilen mag er wünschen, daß die Leiden der Dritten Welt oder der Arbeiterwelt verschwinden, aber bloß dazu, daß sie ihn nicht belästigen und er in Ruhe schlafen kann.

Ist unser Menschlichkeitsniveau nicht erschreckend tief? Auf jeden Fall scheint es, daß wir unsere Menschlichkeit nicht am richtigen Ort suchen und daß man an die Stelle des einstigen Bestrebens, sich durch Werke

zu rechtfertigen, nun mit Vorliebe die Rechtfertigung durch die Psychoanalyse oder die Rechtfertigung durch die Strukturen setzt (die beide so notwendig und wichtig sind wie die Werke, aber auch so wenig zu rechtfertigen, zur Geltung zu bringen vermögen wie sie).

Nun denn: Jesus befindet sich zunächst in einem Rahmen, der so ganz anders ist, daß man, wollte man bei ihm von Leid sprechen, sich einer andern Sprache bedienen müßte. Jesus hat es nicht nötig, die menschliche Tiefe unempfindlich zu machen, denn diese ist von Freude erfüllt. Und sie ist dies deshalb, weil die letzte Erfahrungsebene dieser Tiefe die einnehmende Väterlichkeit Gottes ist. Darum haben auch wir es nicht nötig, unsere Geschichte zu vergessen oder zu maskieren oder aus ihr eine positive Bilanz zu ziehen, um den Glauben an uns zu bewahren und die Mitmenschen weiterhin lieben zu können. Diese Möglichkeit ist durch Jesus schon vorgegeben in der Tiefe des Menschen, wo man Gott Abba nennen und darum wissen darf, daß seine Herrschaft kommt. Und von diesem Rahmen aus tritt das Leid in das Leben Jesu. Darum ist es richtig, mit diesem Rahmen zu beginnen.

Die Freude Jesu¹

Im ersten Teil der Erzählung des Lebens Jesu ahnt man kaum etwas von Leid (die Kindheitsevangelien gelten als spätere Zutat). Jesus scheint das Leben oder seine Präsenz in ihm als «frohe Kunde», als Grund zur Freude zu verstehen. Eine ansteckende Freude, für welche alles Leid so weit abliegt wie bei einem Hochzeitsfest² und worin man freilich nur die Leichtlebigkeit eines falschen Propheten erblicken wird³. Doch eine Freude, die aus der Erfahrung Gottes hervorquillt als freudiges Erleben⁴, das den Kreis der Möglichkeiten entdeckt, auf den Menschen zu setzen⁵, und das in späteren Redaktionschichten – vielleicht überstürzt – das Bestreben hinterläßt, auf Jesu Lippen den Schalom, den biblischen Frieden – das Gegenteil des Leids – als Heilsgabe oder Abschiedsgeschenk zu legen⁶: als Gabe letztlich seiner Gegenwart.

Und die Evangelien scheinen die Stätte festzuhalten, wo sich diese Freude mit Vorliebe bildet: die *Begegnungen* mit Jesus. Jeder Evangelist hat auf seine Weise einen Zug von dem bewahrt, was diese Begegnungen sein möchten. Matäus und Markus heben mehr den Aspekt einer unwiderstehlichen Ausstrahlung hervor, die seinen Ruf zu etwas Unwiderruflichem macht, so daß man ihm nicht aus Zwang, sondern aus innerer Einsicht mit Leichtigkeit folgt (darum greifen sie nach der Einfachheit des Erzählungsschemas «Folge mir! – Und sie verließen alles und folgten ihm»⁷). Lukas hat

Züge einer Menschenfreundlichkeit wiedergegeben, die so tief ist, daß sie zur Verzeihung von Seiten Gottes werden kann, d.h. sie reicht so weit, wie sonst keine menschliche Begegnung zu reichen vermag (deswegen wird die Vergebung denn auch als Gotteslästerung empfunden: weil sie keine Kunde oder Ware ist, die mit dieser Begegnung nichts zu tun hätte und nur zufällig bei diesem Anlaß vermittelt würde, sondern weil sie eben *die Tiefe dieser Menschenfreundlichkeit* ist. Und weil Jesus die Vergebung *nicht schenkt oder vermittelt, sondern ausspricht, was in dieser Begegnung geschehen ist*, sagt er es mit dem doppelsinnigen hebräischen Passiv: «...sind dir vergeben»⁸). Nach den Überlieferungen, die Johannes wiedergibt, sind diese Begegnungen überraschend ansteckend: Wer eine solche erlebt hat, sucht sie in den andern hervorzurufen⁹. Und sämtliche Evangelisten haben den Zug bewahrt, der der Realität dieser Begegnungen am meisten zu entsprechen scheint und den wir am schwersten begreifen können: die Befähigung Jesu, mit sämtlichen Dämonen fertigzuwerden, die sich in das Leben des Menschen eingenistet haben, und Mächte (äußere, höhere, ja vielleicht übermenschliche Mächte) hinwegzufegen, unter denen ein menschliches Dasein leiden und zerbrechen kann¹⁰.

Die Wirklichkeit dieser Ausstrahlung Jesu und dieser Begegnungen mit ihm – als die Gotteserfahrung, die dem Menschen einen ungeahnt weiten Einsatzbereich öffnet – bringt es als logische Folge, die sich ohne weiteres ergibt, mit sich, daß Jesus den Schritt «zu denen draußen» tut: er hat für den Zöllner, den Heiden und die Dirne ein freundliches Lächeln und speist mit ihnen. Und dies bringt, so heftig wie heute, das Ärgernis des Unerträglichen und den Zwist auf Leben und Tod mit sich, sofern man die von Jesus gemachte Voraussetzung annimmt: *daß die Zusammenhänge sich geändert haben*.

An diesem Wechsel der Zusammenhänge wird die eigentliche Schlacht entbrennen, die den Menschen, dessen Freude wir geschildert haben, zum Schmerzensmann machen wird. Und nichts beweist die menschliche Bosheit und Greisenhaftigkeit so sehr wie das gewissermaßen physische Unvermögen des religiösen Menschen, Gottes Güte zu ertragen.

II. Deutung der Gegebenheiten

Annäherung an die innere Welt Jesu

Die Evangelien wurden zu einer Zeit geschrieben, die – trotz der von Ostern geweckten Begeisterung – glaubte, in Jesus den Schmerzensmann erblicken zu dürfen¹¹. Man ging dabei bis zum Äußersten dessen, was

dieses Bild theologisch zu rechtfertigen hatte, und bis zum Äußersten im Glauben, unter dem Zeichen Jesu den Schmerz der Geschichte erblicken zu dürfen¹².

Und doch spricht der Jesus der Evangelien sehr wenig, ja sozusagen überhaupt nicht von seinem Leid, und dies scheint denn auch den Tatsachen zu entsprechen. Selbst die Leidensgeschichten (die ihrem Inhalt nach die naturgegebene Stätte zur Behandlung dieses Themas gewesen wären) sind von einer anderen theologischen Intention getrieben, die sie den persönlichen Aspekt des Schmerzes fernhalten läßt (auch Johannes scheint eine schmerzlose Passion zu erzählen). Nur selten, und dann flüchtig und unvorhergesehen, durchbricht eine persönliche Anspielung die Sachlichkeit des Erzählens¹³.

Und auch außerhalb der Leidensgeschichte ist das gleiche der Fall: nur ganz selten durchschwirrt ein einzelnes Wort rasch einen lichten Horizont, einem Meteoriten gleich, der Kunde von noch unbekanntem Welten bringt¹⁴. Oder dann ereignen sich Geschehnisse, die eine unerwartete Reaktion hervorrufen¹⁵ und in der Erschütterung, die sie durchzittert, eine unvermutete Vertrautheit mit dem Schmerz erahnen lassen. Oder dann, und dies ist häufiger der Fall, äußert Jesus eine in eine Art Weisheitsspruch gefaßte Lehre, die auf ein tiefes Erleben der Leidensmöglichkeiten, die das Menschenleben in sich birgt, schließen läßt. So, wenn er sich weigert, den Schmerz *der andern* als Frucht der Schuld anzusehen¹⁶ (diesen Zusammenhang anzunehmen, hatte schon Ijob sich entschieden geweigert, doch nur in bezug auf *seinen eigenen Schmerz*, während seine frommen Freunde sich in bezug auf den Schmerz ihres Gefährten mit dieser Weigerung nicht einverstanden erklärten).

Dies ist auch der Fall bei seiner Aussage über das Schicksal der Propheten oder bei einigen Bemerkungen über die verschiedenen Leidensebenen, die in den Beziehungen unter den Menschen vorkommen können und die, nimmt man sie für sich allein, an den verhärteten Zynismus eines Menschen gemahnen, der innerlich tief verwundet ist und sich nicht in ein normales Zusammenleben einzufügen vermag¹⁷. Dies liegt auch in der feinfühligsten Bewunderung des Glaubens der Mitmenschen¹⁸. Und dies ist schließlich auch dann der Fall, wenn er den Jüngern beizubringen sucht, daß das Leiden der Preis ist, damit das Leben fruchtbar wird, der Preis auch für seine Nachfolge. Und wenn diese Lehre nicht in logischer Reaktion akzeptiert wird, scheint dies ihn aggressiv zu machen¹⁹.

Dies also ist der Kontrast, der in den Gegebenheiten vorliegt und zu erklären ist: eine geheime Vertrautheit mit dem Leid, die sich möglicherweise nicht aus dem äußeren Verlauf der erzählten Begebenheiten ableiten

läßt und der ebenso wenig sich daraus ergibt, daß die Wirkung, die das Kreuz auf die Jünger gehabt hat, auf den irdischen Jesus zurückprojiziert wird, liegt doch diese Leidensvertrautheit dem verständnisvollen, gütigen Verhalten des irdischen Jesus²⁰ und seiner auf Heilung bedachten, antifatalistischen Einstellung²¹ zugrunde. Typisch für einen Menschen, der insgeheim mit dem Leid vertraut, doch von ihm nicht besiegt worden ist, ist es, daß die Liebe als Empfindungsfähigkeit und Ansprechen auf den Menschen aufgefaßt wird, die nicht angesichts der Liebe oder des Reichtums des andern aufkeimt, sondern angesichts seines Leidens und seiner Not. Und diese Auffassung ist für den Jesus der Evangelien und für die Menschen, die von ihm lernten, bezeichnend.

Von woher ist diese ganze innere Welt entstanden? Welches ist ihr Sitz im Leben Jesu, d.h. im Leben eines Menschen, dessen letzte Klarsicht in der freudigen Erfahrung des Abba bestand, die den optimistischen Glauben an den Menschen grundlegte? Was trifft Jesus an, wenn er sich der Tiefe des Lebens erschließt?

Das Leid als Herausgehen aus sich selbst

Bei Markus haben die ersten flüchtigen Anspielungen Jesu an das Leid *die anderen Menschen* zum Gegenstand. Der erste Evangelist hat zwei aufeinanderfolgende Reihen von Begegnungen Jesu mit der Wirklichkeit zusammengestellt, die traurig ausgehen. Erstens eine Reihe von Begegnungen mit der Krankheit und der Besessenheit (1,21–45), bei deren letzter Jesus «erschüttert» reagiert (1,41). Darauf folgt eine Reihe von Konflikten (2,1–3,6); bei dessen letztem besteht die Reaktion Jesu in «Zorn und Trauer» über die Hartherzigkeit. Und so lassen sich ohne weiteres die zwei ersten Zugänge Jesu zum Mysterium des Leidens erahnen: die Erniedrigten und Mißhandelten einerseits und die Blindheit und Härte des menschlichen Herzens andererseits. Beide Themen werden während des ganzen Lebens Jesu aktuell bleiben²².

Was diese doppelte Reaktion Jesu erklärt, ist das, was in dieser angetroffenen Situation geschehen ist: er hat sich mit dem Befund – der so sehr auch der unsrige ist – solidarisch gemacht und identifiziert, daß der leidende Mensch seinen Schmerz als Schmerz der ganzen Welt, als von Grund auf unerträglich empfindet. Die Besessenheit durch den Teufel als transzendente Definition aller prädikamentalen Versklavungen des Menschen, oder die Krankheit als plastischer Ausdruck des ontologischen Seufzens der menschlichen Kreatur oder die Herzenshärte als endgültige Absage an die Freuden des Gottesreiches scheinen so eine tiefe Kluft zu schaffen zwischen dem, was der Mensch – der

sich für ihn einsetzt – vom Vater her erfährt, und der realen Erfahrung der konkreten Menschen. Dieser Bruch ist nach dem Gesagten möglich, denn die Sache des andern wird für Jesus vom freudigen Abba-Erlebnis her in jedem Moment zu seiner eigenen Sache. Und nur von hier aus läßt er sich bemessen.

Und diese Kluft vertieft sich angesichts der Herzenshärte, dem zweiten, noch radikaleren Dementi. Denn der Krankheit gegenüber ist der Glaube Jesu mächtig, vor allem so weit es ihm gelingt, sich mitzuteilen, indem er zum Glauben des Kranken wird. Doch der Herzenshärte gegenüber scheint Jesus eher machtlos. Und das Schreckliche ist, daß sich bald herausstellen wird, daß zwischen Krankheit und Herzenshärte eine geheimnisvolle Verbindung besteht: die Herzenshärte steht in verantwortlichem Zusammenhang mit dem menschlichen Leid, weil sie sich ihm verweigert oder sich in Gleichgültigkeit ihm verschließt oder es hervorbringt²³.

Da Jesus in der Gotteserfahrung eine (zwar nicht thematisierte, jedoch wirksame²⁴) Grundlage für die Universalität des Menschen besitzt, wird so sein Leid zur Auswirkung und Äußerung der ontologischen Kluft werden, welche die Menschen spaltet: jeden Menschen in einen guten und einen bösen, in den eigentlichen und den wirklichen Menschen, aber auch die Menschen unter sich in Gesunde und Kranke, in reine und unreine, in reiche und arme – bis hin zum Klassenkampf.

Das Itinerar, das hier als mögliches Itinerar Jesu angedeutet wird, ist ein Weg zum Leid, der mehr oder weniger der jedes Menschenlebens ist, potentiell in jedem von ihnen vorliegt und sich zum Teil aus der eigenen Erfahrung erahnen läßt. Doch bei Jesus wird er durch einen weiteren Faktor vervollständigt.

Der Zweifel als Infragestellung seiner selbst

Verwunderlich – so sehr verwunderlich, daß wir uns noch immer nicht damit abfinden können – ist dies, daß diese freudige Offenheit für das Leben, die für Jesus typisch ist, auf einen Widerstand und eine Ablehnung von unglaublichem Ausmaß stoßen kann und tatsächlich stößt, und daß das Neue Testament diesen Widerstand und diese Zurückweisung als unvermeidlich anzusehen scheint. Doch unsere Verwunderung und unsere geheime Weigerung, die Zurückweisung Jesu hinzunehmen, können uns vielleicht behilflich sein, die Verwunderung Jesu selbst und seine eigene Weigerung, seine Ablehnung hinzunehmen, zu begreifen.

Denn es kommt zu dieser Zurückweisung. Für eine Christologie, die aus der Gottheit Christi nicht einfach

ein Formalprinzip zur Bewertung seiner Akte macht (wie das bei Anselm der Fall war), ist nicht das entscheidend, daß Jesus stirbt (eines natürlichen Todes oder infolge eines Unfalls), sondern, daß er als zum Tod *Verurteilter* stirbt, infolge einer schlagartigen Verwerfung, worin die unversöhnlichsten Feinde – Herodes und Pilatus (Lk 23,12), Römer und Juden, die Häupter und das Volk – sich finden und anfreunden.

Markus hat diesen Widerstand dadurch typisiert, daß er die beiden Reihen von Begegnungen, von denen wir sprachen (mit den Dämonen und der Herzenshärte), abschloß mit dem unerwarteten Beschluß, «Jesus umzubringen» (3,6), was den Charakter der Problemstellung, den der erste Teil seines Evangeliums besitzt, vervollständigt. Und dieser Konflikt ist von da an im Leben und Bewußtsein Jesu schon da und scheint sich in den Episoden widerzuspiegeln, aus denen sich die zweite Etappe seines Lebens zusammensetzt: die Krise von Cäsarea, der Entscheid, in Gleichnissen zu sprechen, weniger zu sprechen oder sich bloß an kleinere Kreise von Jüngern, die er sich heranzog, zu wenden, die Forderung an diese, zu ihm klar Stellung zu nehmen (Mk 8,29; Joh 6,67) und möglicherweise die Auseinandersetzung mit andern möglichen Optionen²⁵, die nachher von der Überlieferung als «Versuchungen» bezeichnet werden.

In allen diesen Zügen wird ansichtig, daß wir (unter der Fraglichkeit der Anekdoten) dem genauen Sinn der Geschehnisse nahekommen und dem, was wir mit E. Schillebeeckx «Jesus-Echtheit» genannt haben. Hingegen habe ich den Eindruck, Schillebeeckx²⁶ verharmlose das Konflikthafte der Verurteilung und des Todes Jesu allzusehr und mache es von den Martyrern des Alten Bundes und vom Präzedenzfall des Todes Johannes' des Täuflers her genießbar. Es liegt doch ein entscheidender Unterschied vor: Beim Täufler war es Herodes, der ihn hinrichten ließ, was ermöglichte, seinen Tod als Martyrium zu deuten. Jesus aber wurde nicht von Herodes in den Tod gebracht, sondern von den Vertretern seines Volkes und mit ihnen von allen: von den einen im Namen der *Pax romana*, von andern im Namen des Gesetzes Gottes, von wieder anderen im Namen der jüdischen Unabhängigkeit... Alle aber stimmten in der Verurteilung überein. Johannes mußte sterben, um einer unsinnigen und unmoralischen Wette willen, Jesus aber um einer angeblichen Gotteslästerung willen.

Auf jeden Fall scheint mir, man müsse zumindest die «Vorbereitung» auf seinen Tod, die Jesus treffen konnte, von der Art und Weise unterscheiden, wie er diesen *in situ* erlebte. Deswegen glaube ich, daß eher Moltmann recht hat, wenn er vom Tod Jesu als der «Widerlegung seines Anspruchs» spricht²⁷. Und dies

geht über die Kategorien, die nachträglich auf Jesus angewandt wurden (die des leidenden Propheten oder Gerechten), hinaus und läßt ihn als «Antitypus» oder *Ende* dieser Gestalten erscheinen; es versetzt seinen Tod auf eine andere Ebene: von der Ebene der Anfeindung und Zurückweisung durch die Gottlosen und Ungerechten auf die der faktischen Verwerfung durch Gott selbst, auf die religiöse Ebene der Gottverlassenheit, so daß ich für die damalige seelische Verfassung Jesu keinen besseren Ausdruck finde als das Wort «Zweifel»: die «neuen Zusammenhänge», von denen aus Jesus lebte, brachen zusammen (man denke an den lauten Schrei in Mk 15,37). Dieser Zweifel ist nicht der Zweifel des unsicheren Menschen an sich selbst (denn Jesus war völlig selbstsicher), sondern der Zweifel an der Wirklichkeit, die nichts mehr weiterbestehen läßt, außer das treue Festhalten an dem in ihr erlebten Element einer persönlichen Sohnesbeziehung, was Lukas zum Ausdruck gebracht hat im Sprung aus der Gottverlassenheit (bei Mt-Mk) in die Hände des Abba. Jesus wird zur «Gestalt des leidenden Menschen», weil sein Schicksal sich weder integrieren noch assimilieren läßt. Gewiß wird man später von diesem Tod als einem notwendigen Tod sprechen (*edei* usw.), doch ist diese Sprechweise eher Ausdruck für das, was man vorher nicht verstehen konnte: daß dieser Tod hingenommen, aber nicht assimiliert wird, daß man sich ihm übergibt, ihn aber nicht integriert.

Wenn es einen Bereich der menschlichen Erfahrung gibt, von dem aus diese Infragestellung Jesu uns zugänglich sein kann, so wäre es sicher der allerdings weite, fatale Bereich unserer Geschichte – den zu kennen wir uns ebenfalls weigern –: im Namen der Freiheit wurden schlimmste Sklavereien (von der *Pax romana* bis zur *Pax capitalista*) gutgeheißen, im Namen der Gerechtigkeit die ärgsten Ungerechtigkeiten belobigt (so daß das *summum ius* von Marx zur *summa iniuria* mancher seiner konkreten Verwirklichungen verkehrt wurde), im Namen des Menschen alle Unmenschlichkeiten verübt und im Namen Gottes die unglaublichsten Grausamkeiten (von den Menschenopfern bis zur Inquisition) begangen. Dies ist das fatale Schicksal, das uns zugleich die Geschichte und das Kreuz enthüllen und das bloß die Kehrseite von dem ist, was wir bei anderer Gelegenheit so formuliert haben: «Wenn wir Menschen etwas Absolutes konstruieren, kreuzigen wir den Absoluten»²⁸. Von hierher muß uns aufgehen, welchen Widerstreit das Leben Jesu voraussetzt, einen Konflikt, den Jesus als seine *Infragestellung* durch die Wirklichkeit Gottes, als Gottverlassenheit, ertragen mußte, und der ihn in der Agonie verständlicherweise aufschreien läßt: «Nimm diesen Kelch von mir!» (Mk 14,36).

III. Folgerungen

Das Leid Jesu und das Leid der Welt

Aus unseren Darlegungen ergeben sich einige Folgerungen:

a) Das Leid Jesu ist kein egoistisches, kein auf sich selbst bezogenes Leid; darum ist es keineswegs krankhaft, auch wenn es äußerst schwer sein kann. Es kreist nicht um seine Traumen, seine Frustrationen, seine Fixationen... Deshalb ist es auch nicht obsessiv und nimmt nicht die Fähigkeit, sich zu freuen und Mitgefühl zu zeigen. Es macht niedergeschlagen und zerreißt, kapselt aber nicht ab. Und meines Erachtens können die in der Bergpredigt enthaltenen Hinweise auf die Vorsehung nur von hier aus richtig verstanden werden, während sie, wenn man sie aus einer allgemeinen Religiosität heraus versteht, nach Zynismus, Nivität oder Opium für das Volk riechen: die Lilien blühen weiter und die Spatzen pfeifen weiter, auch wenn ich leide, und die Welt kann weiterhin schön sein, während sie für mich objektiv schrecklich ist. Und dies besagt, daß mein Leid *nicht das Wertmaß für die Welt* abgibt (so wenig wie das private Vergnügen), obwohl die Leiderfahrung die Welt eigentlich als sinnlos empfindet. Das, was man «christliche Annahme des Leidens» nennt, kann vielleicht nicht mehr bedeuten als dies: hinnehmen, daß das eigene Ich nicht das Zentrum der Welt oder der Schlüssel zu ihrer Deutung ist, und dabei beginnen, zu «pro-existieren», für andere dazusein. Kann man von hier aus ahnen, weshalb Jahwe auf Ijobs Klagen mit dieser ganzen unverständlichen Kosmologie antwortet (Ijob 38–40)?

b) Weil Jesu Leid ihn nicht verschlossen machte, sondern ihn auf den Mitmenschen hin öffnete, konnte die Überlieferung die Erinnerung an die Begegnung Jesu mit den bedrückten Menschen in die Worte des Jesaja fassen: «Er hat unsere Schmerzen auf sich genommen» (Mt 8,18). Und kraft des Befreiungspotentials dieser Selbstidentifikation Jesu mit dem leidenden Menschen konnte er die Worte auf seine Lippen nehmen: «Kommt alle zu mir, die ihr geplagt seid; ich werde euch Erleichterung verschaffen» (Mt 11,28). Später, als dieses solidarische Sich-Öffnen für den menschlichen Schmerz zur scheinbaren Niederlage wird, war es anhand dieses Leids, das sich in manchen Momenten unseres Lebens als stärker erweist als wir, ein Leichtes, das früher Gesagte umfassender neu zu formulieren: «Er hat für uns gelitten» (ob zu unseren Gunsten oder an unserer Statt, kommt aufs gleiche hinaus), womit man dem Leid Jesu (und dem menschlichen Leid) gewissermaßen einen erlösenden, transzendenten Sinn gab. Auf alle Fälle ist zu sagen: Die

Menschen, die mit Jesus zusammenlebten, gewöhnten sich in der Folge daran, das Leid des Menschen von der Leidenserfahrung Christi her und als «Christi Leiden» anzusehen: Man stirbt mit Christus, und man leidet mit ihm und mit seinem Leid²⁹. Und so darf man Jesus eine Reihe von Texten auf die Lippen legen, die vom Leid als vom Lohn für seine Nachfolge sprechen³⁰ und die dann diesen Lohn von der Erfahrung der tiefsten Wahrheit des Menschen her rechtfertigen (das Gesetz vom Weizenkorn: Joh 12,23ff).

Von der Leidensannahme zur Notwendigkeit des Leidens

Der Hebräerbrief scheint diesen Vorgang, der für den Briefautor ein konstitutives Element der unwiederholbaren Einzigkeit des Priestertums Christi bildet, in allen seinen Schritten treu nachzuzeichnen. Der Vorgang ist leichter zu verfolgen, wenn man den vom Autor gemachten Angaben in umgekehrter Reihenfolge nachgeht:

1. Die globale Schilderung des Lebens Jesu, die in seinem Schmerzensweg gegeben ist: «Angesichts der vor ihm liegenden Freude nahm er das Kreuz auf sich, ohne der Schande zu achten» (Hebr 12,2)³¹.

2. In diesem Leiden «lernte er, zu gehorchen» (5,7–9), d.h. er erlernte das Schicksal des Menschen, das sich nur in der Hinnahme verwirklicht. Der Ausdruck «Gehorsam» will dem eine persönliche, Hoffnung machende Färbung geben, so daß man über die bloß stoische Hinnahme, die heute von vielen militanten Ungläubigen wieder zu neuem Leben erweckt wird, hinausgelangt³².

3. «Da er selbst... gelitten hat, kann er helfen» (2,18). Eine These, die in der Folge erklärt wird: Seine

totale Selbstidentifikation mit der menschlichen Schwäche (2,14) macht ihn *mitleidig* und *glaubwürdig*. Und dies sind die Züge, die der Mensch bei einem echten Priester benötigt (2,17).

4. Abschließend ruft der Autor nicht ohne Verwunderung aus: «Er mußte durch Leiden vollendet (zum Priester geweiht³³) werden (2,10).

Diesen Prozeß gibt in mehr moralisierender Form der erste Petrusbrief wieder, der auf folgende Züge im Leiden Jesu hinweist: Unschuld, Identifikation mit uns, Wert und Beispielfähigkeit für uns³⁴.

IV. Schluß

Über das Leid zu sprechen, macht sich aus zwei Gründen nie gut: Nur jemand, der selbst nicht leidet, kann über das Leid sprechen, und das einzige, was man angesichts des Leids tun soll, ist, es zum Verschwinden zu bringen zu suchen. Darum ist jede Anmaßung, über den Schmerz ein belehrendes Wort zu sagen, von vornherein dazu verurteilt, zur sündhaften Rede der Freunde Ijobs zu werden, oder aber zu zerbrechen und zusammenzustürzen, wenn es zur Bewährungsprobe kommt, wie das beim Jesuitenpater in «La Peste» von Camus der Fall ist.

Wenn wir uns trotzdem erküht haben, über das Leid zu sprechen, dann nicht zu dem Zweck, eine moralische, religiöse oder asketische Lehre über das Leid auszuarbeiten, sondern deshalb, weil es in unserer Geschichte einen Menschen gegeben hat, der unverständlicherweise gleichzeitig als Mann der Schmerzen und als Befreier von allem Leid gilt. Dieser für uns verblüffende, unwiederholbare Sachverhalt rechtfertigt (trotz aller Schwierigkeiten, dazu den Zugang zu finden) die Absicht, sich der von den Seinen nachgezeichneten Leiderfahrung dieses Menschen zu nähern.

¹ Infolge der diesem Aufsatz gesetzten Grenzen muß ich auf eine kritische Analyse der Texte verzichten. Doch ist eine solche auch nicht nötig, sofern vieles, was keine «historische Echtheit» beanspruchen kann, dennoch eine «Jesus-Echtheit» besitzt – der von E. Schillebeeckx jüngst herausgearbeiteten Unterscheidung entsprechend. Vgl. Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg i.Br. 1975).

² «Wieso sollen die Freunde des Bräutigams fasten?» (Mk 2,19).

³ «Ein Fresser...» usw. (vgl. Mt 11,19; Lk 7,39).

⁴ «frohlockte» (Lk 10,21); «Fürchtet euch nicht..., denn es hat eurem Vater gefallen...» (Lk 12,32).

⁵ Vgl. Mt 5,48.

⁶ Vgl. Lk 24,36; Joh 20,19 in Verbindung mit Lk 2,14; 10,5; 7,50b; 8,48b.

⁷ Mk 1,17.18; 2,14.

⁸ Lk 5,20; 7,48.

⁹ Joh 1,41.45; 4,29.

¹⁰ Die Berichte über Besessene sind für uns heute vielleicht deshalb weniger verständlich, weil die Theologen der westlichen Welt eine geheime Tendenz haben, die Welt zu «verunschuldigen», so daß in ihr niemand als *Opfer* von etwas oder jemand zu leiden hätte, sondern bloß infolge eines leicht behebbaren technischen Versagens. Nun aber

ist der «Besessene» im Grunde ein Opfer, nicht ein Berechnungsfehler. Wir sollten uns fragen, ob hinter dieser Tendenz, die Welt zu «verunschuldigen», nicht ein weiteres, noch geheimeres und unbewußteres Bestreben steckt, nämlich das, das Establishment, das kapitalistische System zu «verunschuldigen» ... Und dann sollten wir uns noch weiter fragen, ob sich in einer gewissen «technokratischen Banalität», womit man letzthin das Thema Satan angepackt hat (und die nur die Kehrseite der mythologischen Banalität von einst ist, denn beide sind in gleicher Weise unchristologisch) nicht zudem die unbewußte Absicht verrät, zu behaupten: In Wirklichkeit gibt es kein *mysterium iniquitatis* (2 Thess 2,7), und deswegen darf man die Bosheit des Systems nicht übertreiben und auch am Establishment nicht alles verkehrt finden.

¹¹ Vgl. 1 Petr 2,21–25; 3,18; 4,1; Röm 15,3; Hebr 12,2.

¹² Vgl. Mt 25,31ff; Apg 9,4; 2 Kor 1,5; 4,10; Kol 1,24.

¹³ Vgl. Mk 15,34; Ölk 23,28.

¹⁴ «Jetzt ist meine Seele erschüttert» (Joh 12,27); «Da weinte Jesus» (11,35); «Ich bin zu Tode betrübt» (Mt 26,38).

¹⁵ «Da seufzte er tief auf» (Mk 8,12); «Weg von mir, Satan!» (8,33); «Könnt ihr den Becher trinken, den ich trinken werde?» (Mt 20,22).

¹⁶ Vgl. Joh 9,3; Lk 13,1ff.¹⁷ Vgl. Lk 21,17; ferner Mt 13,57 und 23,34–39.

¹⁸ An diesen Stellen schließt der Glaube die Fähigkeit in sich, anzunehmen, daß das Leid im Leben dazu da ist, besiegt zu werden; daß man sich durch es nicht niederdrücken läßt und daß man niemandem die Schuld daran zuschiebt. Deswegen bringt der Glaube Heilung, und der Mangel an Glaube wird getadelt. Vgl. Mt 7,10; Lk 17,19; 18,42; Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8.

¹⁹ Vgl. Joh 12,23ff; Mk 8,33.

²⁰ Mt 9,36; 15,32; 20,34; Lk 7,13. Fast immer, wenn die Evangelien von einem Gefühl Jesu sprechen, handelt es sich um Mitleid oder um die Freude in Gott, von der vorher die Rede war.

²¹ Vgl. Mt 4,23–24; 6,25,34; 7,17; 11,22.

²² Zum ersten Thema ließen sich unzählige Stellen anführen. Zur Herzenshärte vgl. Mk 3,5; 10,5; 16,14; zudem Lk 9,47.

²³ Lk 13,10–16 hat alle diese Gegebenheiten systematisiert: die Krankheit der Frau wird ausdrücklich mit einem transzendenten Op-pressionsprinzip in Verbindung gebracht (V. 11); die Herzenshärte weist ihre Heilung zurück (14–15), und die Abstammung der Frau von Abraham ist der Grund für das Verhalten Jesu (16). Am Schluß stehen die beiden transexperimentalen Elemente, durch die Jesus zerrissen wird, einander frontal gegenüber: die Auserwählung des Menschen («Tochter Abrahams») und die «Transzendenz des Übels» (Satan): vgl. V. 16.

²⁴ Anfänglich bewegt sich Jesus im jüdischen Umkreis. So wird z.B. an der in der vorhergehenden Anmerkung behandelten Stelle die Auserwählung der Frau in der Abstammung von Abraham, nicht in der Abstammung von Gott erblickt.

²⁵ Vgl. Spuren davon im Machtgedanken (Joh 6,15) und in der Idee des auffallenden Zeichens (Mk 8,11).

²⁶ AaO. 242ff.²⁷ Der gekreuzigte Gott (München 1972) 126.

²⁸ Qué significa creer en Jesús: La teología de cada día (Salamanca 1976) 17.

²⁹ Vgl. 2 Tim 2,3,11; 1 Petr 4,13; Kol 2,20 sowie die in Anm. 12 angeführten Stellen.

³⁰ Vgl. Mt 10,22; 16,25; Lk 14,26 usw.

³¹ Ich befürchte, die (in vielen anderen Dingen ausgezeichnete) Übersetzung, welche die «Nueva Biblia Española» bietet, habe diese Stelle vollständig falsch wiedergegeben.

³² Dies sind die beiden Sinngehalte des Leids, von denen weiter oben die Rede war: das Leid als Öffnung auf den andern hin und als Hinnahme eines höheren Schicksals.

³³ Wie A. Vanhoye nachgewiesen hat, schließt *teleiosthai* (vollendet werden) eine Anspielung an die Priesterweihe in sich. Vgl. Situation du Christ (Paris 1969) 325ff; Textus de sacerdotio Christi (Roma 1969) 120ff.

³⁴ 1 Petr 2,21.25; 3,18; 4,1.13.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ GONZÁLEZ-FAUS

1933 in Valencia (Spanien) geboren; Jesuit. 1963 zum Priester geweiht. Lehrt an der Fakultät von Barcelona (Sektion San Cugat del Vallés) systematische Theologie. Veröffentlichungen: *Carne de Dios* (Barcelona 1969) über die Inkarnation bei Irenäus von Lyon; *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (Madrid 1975); *La teología de cada día* (Salamanca 1976). Anschrift: Facultades de Filosofía y Teología, San Francisco de Borja, San Cugat del Vallés, Barcelona, Spanien.

Christian Duquoc

Das Kreuz Christi und das Leid des Menschen

Alljährlich meditieren die Gläubigen am Karfreitag nicht nur das Leiden Christi, sie rufen sich auch die lange, sich ständig wiederholende Geschichte des menschlichen Leidens in Erinnerung. Ob es sich um wirkliches oder eingebildetes Leiden handelt, spielt dabei keine Rolle. Jene Übel, die längst fester Bestandteil der Allerheiligenlitanei geworden sind wie Krieg, Hungersnot, physische Krankheiten, Erdbeben, Tote, werden jetzt zusammen mit anderen, weniger spektakulären, aber nicht minder alltäglichen Übeln artikuliert: stumpfsinnige Arbeit, überschneller Arbeitsrhythmus, eingengter Horizont, beengende, häßliche Wohnungen, Ausbeutung, Mystifizierung, Gewalt... Unsere Gesellschaftssysteme mit ihrem hohen Lebensstandard bringen gerade da, wo die physischen Übel gelindert werden und die tatsächliche Unsicherheit verschwindet, für Gesellschaft und Individuum neue

pathologische Zustände hervor, die nicht weniger schrecklich und zerstörerisch sind. Und es entsteht ein langer Zug menschlichen Leids, ein Kreuzweg, der kein Ende nimmt: ein lange anhaltender Karfreitag, Bild des Gekreuzigten, der das Elend der Welt in sich vereint und es in einem Schrei vor das Antlitz Gottes trägt: «Warum hast du mich verlassen?»

Wie ist diese Identifizierung zwischen dem Kreuz Christi und unserem Leid zu verstehen? Ist das Kreuz Werkzeug unserer Befreiung? Oder aber das letzte Argument, das die Menschen dazu bringen will, sich nicht aufzulehnen, mit diesem Leid nicht zu hadern, da ja der Unschuldige, der Gerechte, wie schon Ijob, dem Leiden nicht entgehen und es aus unserer Geschichte nicht hinausdrängen konnte?

Diese Fragen umschreiben die Diskussion, die ich in diesem kurzen Artikel eröffnen möchte. Wir müssen anerkennen, daß man sich tatsächlich im Verlauf der Geschichte häufig auf das Kreuz berufen hat, um das Leid zu rechtfertigen. Ist es möglich, das Kreuz wieder aus dieser Rolle herauszulösen, die vielen Gläubigen verhaßt ist, ihnen geradezu als eine Gotteslästerung erscheint? Haben wir das Recht, im Kreuz eine Quelle der Freiheit zu sehen?

Damit meine Darlegungen möglichst klar werden, gliedere ich diesen Artikel in drei Gesichtspunkte: 1.