

Das Ich: Kernpunkt des Lebens oder schlicht eine Illusion?

Ost-westlicher Gegensatz oder gemeinsames Menschsein? Eine Frage vor dem Horizont pastoraler, kirchlicher und spiritueller Entwicklungen.

Einer der großen Unterschiede zwischen den östlichen und westlichen Zivilisationen der Menschheit wird in der Rolle des Ich vermutet. In den östlichen Kulturen und Religionen gilt das Ich danach als eher zu vernachlässigen, ja als störend. Und das Ziel eines Lebens besteht nicht unwesentlich darin, das Ich zu überwinden.¹ Im gesellschaftlichen Leben geht das über die Einordnung in die herkömmlichen Traditionen und Erwartungen, in den religiösen Dimensionen im Erstreben des Nirvana. Dort löst sich das Ich gewissermaßen auf. Das Ziel des Lebens besteht nicht darin, das eigene Ich zu finden und so zu verwirklichen, dass ein Mensch damit gut oder gar groß herauskommt. Es findet sich dort, wo das Ich derart mit einer Art All-Eins schwimmt, dass es davon ganz und gar aufgenommen wird. Gegen die bei uns üblich gewordenen Sprachgewohnheiten muss man aber insistieren: Dieses Nirvana ist keinesfalls ein Nichts! Aber die Illusion des Ich zeigt sich darin als ein Nichts², und die Aufgabe des einzelnen besteht nicht darin, sein Ich zu putzen, zu schmücken und zu entwickeln, sondern möglichst nahtlos mit dem All-Eins sich zu verbinden. Darin geht es auf, aber eben nicht wirklich verloren, weil es ja aufgenommen ist. Wie weit westliche Menschen diesen Gedanken mitvollziehen können, bleibt eine Frage.³ Jedenfalls ist dies klar: Die verwestlichte Form der Vorstellung von der Seelenwanderung, wonach ein Ich immer besser und ausgestalteter wird von Leben zu Leben, entspricht diesem Ansatz nun gerade nicht – geht es doch nicht darum, das Ich zu finden, sondern es mit dem, was das Leben im Kern ausmacht, zu verbinden. Und das ist eben, wenn man das überhaupt so sagen kann, eher ein Nicht-Ich. Darin besteht auch das Wesen der Meditation, nicht starke Mauern des Ich hochzuziehen, sondern eine Leere zu finden (erwirken wäre schon wieder zu ichbesessen), in der das Ich sich verbinden und in die es sich lösen kann „wie die Kluntjes im Tee“; die sind dann auch nicht weg, man schmeckt sie auch im Ganzen, aber sie haben ihre ursprüngliche Gestalt drangegeben. Man stößt sich nicht an ihnen.

¹ Das ist natürlich aus westlicher Perspektive formuliert, die schon vom Ich ausgeht. Sagte das die östliche Perspektive in gleicher Weise oder ganz anders?

² Stellt es eine bloße Form dar? Hat es einen Inhalt oder Gehalt? Wenn ja: welcher Art?

³ Diese Frage stellt sich bereits angesichts einer Theorie wie der von Andreas Reckwitz vorgetragenen. Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Ffm. 2017: „In der Spätmoderne findet ein gesellschaftlicher Strukturwandel statt, der darin besteht, dass die soziale Logik des Allgemeinen ihre Vorherrschaft verliert an die *soziale Logik des Besonderen*. Dieses Besondere, das Einzigartige, also das, was als nichtaustauschbar und nichtvergleichbar erscheint, will ich mit dem Begriff der Singularität umschreiben.“ (11) „Ulrich Beck und andere haben in diesem Zusammenhang von Individualisierung gesprochen und damit gemeint, dass Subjekte aus allgemeinen sozialen Vorgaben entbunden und sozusagen in die Selbstverantwortung entlassen werden. Singularisierung meint aber mehr als Selbständigkeit und Selbstoptimierung. Zentral ist ihr das komplizierte Streben nach Einzigartigkeit und Außergewöhnlichkeit, die zu erreichen freilich nicht nur subjektiver Wunsch, sondern paradoxe gesellschaftliche *Erwartung* geworden ist.“ (9) Der „Kick“ dabei ist der, dass das, was als Ausdruck der Individualität von den einzelnen empfunden wird, im Grund doch wesentlich eine Reaktion auf eine gesellschaftliche Erwartung darstellt, also mitnichten in Wahrheit so individuell zu veranschlagen ist, wie es vermutlich empfunden wird.

Betonen die westlichen, monotheistischen Religionen dagegen die Leibhaftigkeit des Menschen – und das bis in die Auferstehungswelt hinein und geben dem einzelnen damit eine erwartbare Erscheinungsform –, so drückt diese Leibhaftigkeit aus, dass das Ich keinesfalls verschwindet oder sich in ein Größeres löst, zu dem es gleichwohl in Beziehung gesetzt ist. Aber es behält doch dabei seine Identität, seine Unterschiedenheit, seine Rufbarkeit, seinen Namen. Es hat und behält einen Namen. Es bleibt ein Ich, es begegnet als Leib – und an dem kann man sich stoßen. Es nimmt Raum⁴ ein als ein von anderen unterscheidbares Ich, das verbunden ist mit einem Menschen und das sich zeigt in einer Lebensgeschichte, die, ist sie irgendwann auch überwunden, nicht „weg“ ist. Paulus denkt diese Einbezogenheit der einzelnen als ihre Gliedschaft am Leib Christi, darin bleiben sie einzelne, sie leben aber nur in ihrer Zugehörigkeit zum Leib, und nur von dessen Haupt aus werden sie einbezogen und mitgezogen in die neue Welt Gottes, in die Wirklichkeit der Auferstehung. Hier wird also das Denken und Erwarten immer wieder auf den (sozusagen geometrisch definierbaren) Punkt gebracht, wogegen dieser sich im östlichen Denken und Erwarten wesentlich auflöst.

Nun kann man aber keinesfalls sagen, eine solche Auflösung sei dem westlichen Denken und Leben fremd. Das gilt keineswegs. Auch der Mystiker der westlichen Traditionen kennt den sogenannten Ich-Tod, ohne den es ein Einswerden mit dem Göttlichen nicht zu geben scheint. Um sich mit Gott zu verbinden, kann der Mensch nicht einfach der bleiben und so bleiben, der und wie er nun mal ist. Er kann nicht auf und in seiner Natur beharren noch verharren. Er muss sich aufmachen. Und das geschieht, vergleichbar manchen Praktiken des Zen, auch auf Wegen, die das eigene Leerwerden und Offenwerden vor Gott als Inhalt und Ziel haben. Mehr noch: was in der Taufe geschieht, verbindet Paulus mit dem Interpretationsmuster von Sterben und Auferstehen. Der Mensch, der sich selber wie nur sich selbst lebt, muss sterben, damit ein neuer hervorkommt.⁵ Da wird etwas gelassen und abgelegt, wie verschiedentlich im Neuen Testament mit dem Bild eines Kleidungsstückes illustriert wird: das Alte wird abgelegt, das Neue übergezogen.⁶ Das Werden der Raupe zum Schmetterling ist schon im Judentum dafür ein Bild und auch auf Grabsteinen jüdischer Friedhöfe zu finden. Man sieht jedenfalls: die Gegensätze von Ost und West sind klar und nicht zu leugnen, sie sind aber nicht so krass, dass sich nicht die Spuren vom einen im anderen auch finden ließen. Auch der östliche Mensch weiß um

⁴ Zu beachten sind Selbstaussagen Jesu in den Evangelien, die darauf hinweisen, dass ein Raum in der Welt für Jesus nicht selbstverständlich ist. So hat der Menschensohn „nichts, wo er sein Haupt hinlege“ (Mt 8,20) und ist das Reich Jesu „nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36). Ein vergleichbarer Hinweis steckt in Hebräer 13,12, dass Jesus „draußen vor dem Tor“ gelitten hat; er findet und wir mit ihm den Platz im Hinausgehen „vor das Lager“ (V. 13). Die Situation der Utopie, des Keinen-Ort-Habens, wird auch in Gleichnissen beschrieben, etwa Matthäus 21,33-39.

⁵ „Denn unser keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum: wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.“ (Römer 14,8f.) „Denn ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ (Galater 2,19f.) „Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit Gottes des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln.“ (Römer 6,3f.)

⁶ U. a. Römer 13,14; Galater 3,27; Epheser 4,24; Kolosser 3,10.12.14.

seine Individualität, aber er kultiviert sie nicht in der Art und Weise, wie der Westen das zum Programm gemacht hat, in Theologie und Philosophie wie in der Gesellschaft.

Während im Westen jedenfalls von der Theorie her der einzelne prävalent ist, scheint das Kollektiv im Osten die größere Rolle zu spielen. Ein Beispiel dafür ist auch China, und es wäre zu fragen, ob die andere Stellung der bürgerlichen Individualrechte im heutigen China neben politischen Aktualitäten auch diesen kulturellen Hintergrund hat, die diese ganze Thematik mit einer anderen Erlebnis- und Wertungsweise verbindet als bei uns westlich geprägten Menschen. Auch Japan ist hier aufzurufen, wo es ja auch das Problem zu geben scheint, wie in einer mittlerweile auch stark westlich geprägten Konsumwelt das Gelingen des einzelnen Lebens sich vermittelt mit den traditionellen Erwartungen, wie ein Mensch zu sein und zu leben hat. Gerade für viele junge Japaner scheinen die damit gestellten Herausforderungen für ihr Leben kaum zu meistern, wie sich an beobachtbarer Vereinsamung und Verzweiflung zeigen soll. Gleichwohl gibt es eine China und Japan gemeinsame kulturelle Hintergrundtönung, aus der heraus diese Länder vielleicht mehr verbindet als die aus dem Westen stammenden unterschiedlichen Ideologien individuell-kapitalistischer bzw. kollektiv-kommunistischer Kontexte.⁷

Im Zentrum der fernöstlichen religiösen Kultur, aber auch einer philosophisch-atheistischen wie der Hisamatsu Shin-ichis steht das „Satori“. Das kann sowohl „Erleuchtung“ bedeuten wie auch „Selbsterwachen“.⁸ Dieses „Selbsterwachen“ kann der Mensch nur selber vollziehen, es wird ihm von keiner anderen Instanz abgenommen, er ist darin unvertretbar, denn „es kommt jetzt, hier und unmittelbar im eigentlichen Wesen des Menschen selbst, von selbst und zugleich von der Wahrheit her zum Bewußtsein.“⁹ Hisamatsu dekliniert das Selbsterwachen im jeweiligen Kontext von Menschenbildern durch: humanistisch, nihilistisch, theistisch, zum Schluss als eigenes „Menschenbild des Selbsterwachens“, das sich von den vorher dargebotenen Alternativen emanzipiert.

Das humanistische Menschenbild ist demnach bestimmt von der Überzeugung, der Fortschritt in den kulturellen Erkenntnissen und technischen Möglichkeiten der Menschen würde „in Richtung auf das absolut Positive“¹⁰ führen. Das Schwierige dabei ist, dass die Hoffnung auf eine wahrhaft menschliche Welt in einen Zickzackkurs gerät, weil eben nicht nur die Bejahung des Lebens erfahren wird, sondern immer auch seine Verneinung, zuletzt im nicht zu leugnenden Tod. Das, was der Humanismus zu überwinden trachtet – ist es zuletzt gar nicht überwindbar? Wie soll dann der Mensch aber mit der „subjektive(n) Verabsolutierung der negativen Negation“¹¹ umgehen? Will

⁷ dazu: Kai Vogelsang, China und Japan, Stuttgart 2020

⁸ Hisamatsu Shin-ichi, Satori, in: Hg. Yagi Seiichi und Ulrich Luz, Gott in Japan, München 1973, S. 137. Der Übersetzer vermerkt dazu: „Die Übersetzung ‚Selbsterwachen‘ wird gewählt aufgrund der Interpretation, die Hisamatsu der Erleuchtung gibt: Jede Einwirkung von Jenseits, von einem Gott als ganz Anderem ist bei der Erleuchtung ausgeschlossen.“

⁹ Hisamatsu, aaO S. 128

¹⁰ aaO S. 129

¹¹ aaO S. 130 – Vgl. EG 576,3: „Der du unsre Zeit in den Händen hältst, sei gnädig, gib die Kraft, der Todesnot zu widerstehn, die Menschenhochmut schafft. Du bist Gott, unser Gott, die Zuflucht für und für. Dir leben

das humanistische Menschenbild human sein: müsste es dann nicht die Negation, aus der sich seine Hoffnung zur Überwindung des Negativen erhebt, mitdenken? Anders: das Verhältnis von absoluter Bejahung zur absoluten Negation darf nicht ausgeblendet werden. Der Humanismus muss also ein Verhältnis zu dem aufbauen, was es in der ihm eigenen Hoffnung überwinden will. Denn diese Hoffnung ist nie ohne die dazugehörige Negativ-Folie. Blendet er sie aus, blendet er mit der eigenen Grundlage sich selbst aus und kann nur in der Verzweiflung enden, dass uns am Ende doch alle der Tod holt. Ist so gesehen der Existenzialismus das legitime Kind der Verdrängungen der Aufklärung?

Folgerichtig kommt dann als zweite Perspektive das nihilistische Menschenbild. So ist der Tod gewissermaßen der Vater des Nihilismus, denn er ist „eine das Leben stets bedrohende, objektive, absolute Verneinung. Der Tod ist die schicksalhafte absolute Verneinung des Lebens, weswegen man sagt, das Leben sei vergänglich. Die unaufhörliche Unruhe des Lebens kommt auch davon her.

So hat auch unser tägliches Leben den Tod als äußerstes Ende; man lebt nur auf diesem Hintergrund. Deshalb muß der Mensch in seinem Leben letzten Endes absolut pessimistisch werden. ... Der Tod gefährdet so die humanistische Seinsweise. Weil es den Tod gibt, endet alles notwendigerweise in absoluter Negation.“¹² Von natürlichen Tod am Ende des Lebens unterscheidet Hisamatsu aber den Tod, „*der eintritt, während man immer noch am Leben ist.*“ Und das tut er innerhalb der Moral als absolutes Dilemma, in der Logik als absoluter, also unlösbarer Widerspruch, im Bereich des Gefühls als absolute Qual. Das nennt der Autor den absoluten oder Großen Tod, einen umfassenden „*Tod höherer Dimension*“.¹³ Der Mensch wird mit seiner Ohnmacht konfrontiert angesichts von Problemlagen, die ihm unlösbar erscheinen. Darin erlebt er seine Negation, die pure Tentatio (Prüfung), wenn auch ohne Gott. Einfach so in der Wirklichkeit seines Lebens. Der Mensch muss den Nihilismus gewissermaßen als eine Phase durchlaufen, um sich selbst zu erkennen. Ohne die Erkenntnis des „absolut negativ(en) Moment(es) am Menschen“ wird der Mensch absolut ignorant gegen sich selbst und seinesgleichen. „Der wahre Grund für den Zen, davon zu reden, daß der Mensch den *großen Tod* sterben muß, liegt darin, daß der mit der großen Krise schicksalhaft schwanger gehende Mensch sterben muß, damit er davon zum absolut bejahten Menschen aufersteht, ... `Den großen Tod sterben und danach auferstehen´, wie es im Zen heißt, bedeutet, daß der Mensch dem mit absoluter Negation schwanger gehenden kritischen Menschen stirbt und zum neuen, eigentlichen Menschen, das heißt zum wahren Menschen, aufersteht.“¹⁴

Im theistischen Weltbild ist dieser Vorgang an einen Gott gebunden. Gott führt aktiv die Wiedergeburt herbei, der Mensch selber ist dabei in der Regel passiv. Die Gnade Gottes löst jegliche Autonomie des Menschen auf. Die Kraft der Bejahung, in die hinein der Mensch sich erheben soll, geht allein von Gott aus. Sie kommt aus „der Kraft des Anderen“¹⁵, nicht vom Menschen. Die vierte Station, „*das Menschenbild des*

wir, dir sterben wir, wir gehen von dir zu dir.“ Die Zuflucht Gottes wehrt dem Menschenhochmut, die dem Tod verfällt – sei es auf dem Weg der Verdrängung, sei es auf dem der Verzweiflung.

¹² Hisamatsu aaO S. 131

¹³ ebenda

¹⁴ aaO S. 132

¹⁵ aaO S. 134

Selbsterwachens“, emanzipiert sich von diesem Gegenüber und vollzieht den Vorgang des Selbsterwachens in sich selbst, worin Hisamatsu die wahre Buddhanatur erkennt. Sie ist nicht ein objektivierbares Etwas, sie geschieht. „Das Selbsterwachen ist ... weder ein Glauben an die Selbstheit, noch ein gegenständliches Empfinden der Selbstheit, auch nicht der Wunsch nach ihr, ihre innerliche Schau oder ein Wissen über sie, sondern das Erwachen der Selbstheit an der Selbstheit selbst.“ Darin wird die absolute Negation überwunden. „In diesem Selbsterwachen wird die Passivität, die Abhängigkeit und auch die heteronome Theonomie der dritten Seinsweise überwunden, und der Mensch wird absolut autonom und aktiv. ... absolut selbständig und unabhängig, absolut autonom“.¹⁶

Diese Art von Selbsterwachen, wie Hisamatsu sie lehrt, ist absolut atheistisch. Und das ist sie im Interesse einer völligen Freiheit in und zu sich selbst. „Die Seinsweise des Satori ist das Selbsterwachen des absoluten Subjekts, desjenigen Subjekts, das nicht durch Dinge, nicht durch das Herz, ja nicht einmal durch Buddha gefesselt wird. Es ist formlos und lässt doch jede Form erscheinen. Und während es sie erscheinen lässt, wird es durch das Erscheinenlassen nicht gefesselt, – weder durch das, was erschienen ist, noch durch das Erscheinenlassen selbst – es gestaltet die Welt unendlich im Raum, es schafft die Geschichte grenzenlos in der Zeit.“¹⁷

Das unterscheidet sich sowohl vom Selbstbewusstsein des Ich wie von dem Selbst¹⁸ eines Menschen, obwohl es dem sicher näherkommt als das Ich. Ich wie Selbst sind ja immer auch Gegenstand der Wahrnehmung, ohne die es zumal das Ich gar nicht gäbe. Darum können wir westlich geprägte Menschen wohl kaum verstehen, was hier gemeint ist, wenn es heißt, dass dieses Selbstbewusstsein als Selbsterwachen „nicht Gegenstand äußerer Wahrnehmung, aber auch nicht innerer Wahrnehmung wird, sondern es ist aktives Subjekt, das an und für sich selbst wach ist.“¹⁹ Es handelt sich dann wohl um eine Person oder ein Wesen, das sich selbst nicht hat, sich aber selbst geschieht. Das bemerkt dieses Wesen aber nicht in objektivierender Weise, sondern es bleibt sich selbst Subjekt. Ich kann also mein Leben, meine Person, mein Ich und mein Selbst nur so haben, dass ich mich nicht habe, sondern mir geschehe. Darin bin ich dann ganz ich selbst, und doch nicht ich selbst, weil mich das schon wieder „fesseln“ würde.

¹⁶ aaO S.135

¹⁷ aaO S. 136 – Gilt das nicht gerade vom auferweckten Christus? Er, der keine uns gestaltbare und unserem irdischen Leben integrierbare Form in unserer Zeit annimmt (siehe die Erscheinungserzählungen vom Auferweckten!), ist doch der, der uns verwandelt (und uns nach der Verheißung in sich aufnimmt): zu Menschen ohne Furcht, zu Menschen der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit (1. Tim. 1,7). Und das nicht wie bei Hisamatsu aus uns selbst, sondern aus sich und der in ihm erschienenen Gnade Gottes.

¹⁸ Christiane Tietz formuliert zu Kierkegaards Definition: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Das Selbst des Menschen ist also keine Substanz, sondern besteht in dem Vollzug seiner Selbstbezüglichkeit. Was verhält sich in dieser Selbstbezüglichkeit zu sich selbst? Es ist seinerseits ein Verhältnis, genauer: die Synthesis zwischen den grundlegenden Polaritäten, die menschliche Existenz ausmachen: Endlichkeit und Unendlichkeit sowie Möglichkeit und Notwendigkeit. Als diese Synthesis ist der Mensch von Gott gesetzt, d. h. die einzelnen Elemente der Synthesis sind ihm als Bedingung seiner Existenz vorgegeben. Gleichzeitig muss der Mensch sich im Existieren in den Kategorien von Bewusstsein und Wollen zu diesen Bedingungen verhalten. Solches macht er immer; aber erst dadurch ist er ein Selbst.“ (dies., Personale Identität und Selbstannahme, KuD 61, 2015, S. 3-21, hier S. 10f.)

¹⁹ Ebenda

Hierin sieht Ulrich Luz eine deutliche Berührung der Botschaft Jesu und des Zen. Luz führt Lukas 17,33 an: „Wer sich sein Leben verschaffen will, wird es verlieren; wer es aber verliert, wird es bewahren.“ Auch darin ist gesagt: du kannst dein Leben nur so bewahren, es nicht zu besitzen. Wirst du dir selbst zum Objekt, dann hast du gewissermaßen schon verloren, weil du dich damit fesselst. Luz sieht die Analogie von Jesus und Buddha darin, „daß es bei Jesus wie bei Buddha um ein Loslassen von Leben geht, das nicht wahres Leben ist. Eine Konvergenz liegt auch darin, daß die Frage nach dem wahren Leben nicht dadurch gelöst werden kann, daß man seine theoretische Meinung über Leben ändert, sondern nur so, daß man sein Leben ändert.“²⁰

Blickt man auf die Situation von Kirche und Theologie in unserer Kultur und Gesellschaft, also ihren Sitz im Leben, dann kann man bemerken: abgesehen von individuellen Formen von Spiritualität und Frömmigkeit, die hierbei außer Diskussion sind, die auch keinesfalls bestritten werden sollen²¹, ist deren gemeinschaftliches und öffentliches Erscheinungsbild davon durchaus abgehoben. Das gilt bis dahin, dass der Glaube und das Leben aus dem (Christus-)Glauben auch in diesen Kontexten weithin nicht spürbar ist. Von einem geänderten Leben, wie Luz es im Zitat oben anspricht, ist häufig leider nicht viel zu bemerken – stattdessen sieht man ein Funktionieren (oder auch Nicht-mehr-Funktionieren, jedenfalls Krisenerscheinungen) im Gegebenen. Die institutionalisierten Funktions- und Handlungsweisen von Kirche und Theologie laufen (noch) wie von selbst ab. „Am Leben gehalten“ werden sie in erster Linie durch öffentliche Finanzierungssysteme. Das ermöglicht (wenn auch in ständig abnehmendem Maß) das Vorhalten von regionalen (Schwerpunkt Ortsgemeinde) wie funktional orientierten Handlungsräumen (Schwerpunkt funktionale Dienste) und die Beschäftigung entsprechenden haupt- und nebenamtlichen Personals. Soziologisch spricht man von Institution und Organisation. Wie verhält sich darin und dazu das Ehrenamt, dem ja in der evangelischen Kirche mit dem Hauptamt gemeinsam das kirchliche Leben verantwortlich anvertraut ist? Und wie das, was man dann soziologisch Kirche als Bewegung benennt?

Das Verhältnis von Leben und Denken hat sich mit der Verwissenschaftlichung der Theologie im Kontext der Vergesellschaftung kirchlicher Funktionen „entlebt“ und vergeistigt – wurde die „Inkarnation“, die doch wesentlicher Inhalt des Christusglaubens

²⁰ Ulrich Luz / Axel Michaels, Jesus oder Buddha, München 2002, S. 75

²¹ Im Gegenteil ist ihr tiefes Recht festzustellen und zu ehren! In den christlichen Glauben einzutreten und in ihm auch persönlich weiterzugehen, bedeutet ja keinesfalls eine Art Uniformierung! Die ist Sache der Hirten, die keine Hirten sind (Ez. 34,5), sondern die die Herde/Gemeinde für sich und nach ihren Interessen nutzen und sich an ihnen gütlich halten. Sie achten die einzelnen nicht; das aber ist das Interesse des guten Hirten. Er ist der gute Hirte, weil er zum Leben führt. „Die Nivellierung und Uniformierung des Menschen ist ja nichts anderes als die Mächtigkeit des Todes. Denn der Tod macht alle gleich.“ (Hans-Joachim Iwand, Predigtmeditationen 1, S. 304, zu Johannes 10) Aber das Leben und der Glaube werden jedem einzeln geschenkt. Leben wie Glaube, Hoffnung wie Liebe, kann sich keiner nur für sich bewahren und bewähren. Wir sind dazu auf den Guten Hirten Christus und aneinander gewiesen. Doch geht es immer durch Herz und Gewissen der einzelnen hindurch. Daran geht der Weg nicht vorbei. Der Rabbiner Roland Gradwohl weist in einer Auslegung zu Ezechiel 34 hin auf ein Stück aus der Liturgie des jüdischen Neujahrsfestes, worin es heißt: „wie der Hirt seine Herde überprüft ... und seine Schafe unter seinem Stab hindurchziehen lässt, so mögest Du hindurchführen, zählen und feststellen, und prüfen die Seele eines jeden Lebewesens...“ (in: ders., Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen Band 1, Stuttgart 1995, S. 230). Der Einzelne wird gesehen und ist gewürdigt.

ist, aufgekündigt? Man macht sich in Kirche und Theologie Gedanken über den Glauben, meist im Konjunktiv, aber durchaus offiziell und öffentlich. Dann aber gehen alle nach Hause und leben nach eigenem Gutdünken. Was soll davon ausgehen? Damit geht eine Entwicklung parallel, die Bedeutung und das Gewicht Jesu, seines Lebens, Lehrens, Sterbens und Auferstehens immer mehr zu reduzieren. An die Stelle ist weithin das eigene spirituell-moralische Wollen und Sollen der einzelnen im Sinne eines postmodernen Individualismus getreten. Entscheidend ist, was „mir“ einleuchtet und mein „Selbst“ in meiner Identität auf Wegen der Selbstentfaltung fördert. Also eigentlich genau das Gegenteil von dem, was Luz als Schnittmenge von Buddhismus und Christentum ausmacht. Gerade der Buddhismus wird dann aber von manchen Menschen unserer Kultur für ihre Denk- und Lebensweise in Anspruch genommen und entsprechend auch die Lehre der Reinkarnation verdreht: aus dem Freiwerden von sich selbst wird eine von Leben zu Leben bewirkte Vervollkommnung *des Selbst*.

Die christlich-kirchlichen Rituale sind zwar traditionell an Glaubensaussagen und Formen gebunden, emanzipieren sich aber daraus; so sind bei Trauerfeiern musikalische Hits der Verstorbenen mehr und mehr an die Stelle des Chorals getreten.²² Daran sieht man aber eine grundsätzliche Entwicklung: die Religionsfunktionen der traditionellen Großkirchen hangeln sich durch die immer säkularer werdende Welt wie Tarzan durch den Dschungel und ergreifen dabei jede sich bietende Liane, um in Bewegung zu bleiben. Und bevor sie dabei an einem Ort ankommen, sind sie schon wieder fort. Die Frage ist nur, wie lange so ein „Spiel“ funktionieren kann. Noch lebt, protestantisch betrachtet, die kirchliche Institution vom Nachklang des kirchenorganisatorischen „Urknalls“ der Bindung der reformatorischen Kirchen an die jeweiligen Landesherrn, also das Landeskirchenwesen. Aber die Kraft dieses Tones lässt nach, und er wird offensichtlich von immer weniger Menschen wahr- und dann auch noch aufgenommen.²³ Vom „Leben ändern“, wie auch Luz das in den Blick nahm, spürt man dabei wenig.

Diese Änderungserfahrung sieht Luz nicht nur bei Jesus, sondern auch bei Paulus. Galater 2,19f. beschreibt den Wechsel vom selbstbezogenen Ich zum Christus-Ich. Die Taufe markiert diesen Ich-Wechsel: „Tod des Ego und Geschenk eines neuen, anderen Ich.“²⁴

²² Die Situation empfinde ich als äußerst ambivalent! Zum einen bietet sie eine persönliche Note bei diesem persönlichen, wenn nicht intimen Anlass, zum anderen zeigt sie oft aber auch eine Minderung wenn nicht einen Abbruch des eigenen Verhältnisses zum christlichen Glauben.

²³ Etwa ein Jahrhundert nach dem Ende des an die Monarchen gebundenen Landeskirchenwesens in Deutschland (1918 mit dem Ende der Monarchie) entdecken mehr und mehr Menschen die wachsende Selbstverständlichkeit des aufgrund der Religionsfreiheit ermöglichten Kirchenaustritts, der auch fast keine soziale Konsequenzen mehr mit sich zieht. Im Gegenteil hat sich für manche die gefühlte Beweislast umgekehrt: sie spüren, nicht sagen zu müssen, warum sie austreten, sondern warum sei überhaupt noch Mitglied der Kirche sind. Da habe man doch (außer Kosten) nichts davon, was also soll das?

²⁴ Ulrich Luz. aaO S. 76 – Das „ich bin“ vermochte er also zu erfahren im Zustand völliger Ungesicherheit. Es entspricht keineswegs einer Erkenntnis im Habitus der Teilhabe am Sein als ontologischer Kategorie, in der er sich sozusagen festmachen konnte und „sicher“ war. Das ist schwer zu beschreiben. Vielleicht so: man steht darin nicht fest, sondern nur so, dass man sich zugleich daraus weiter fortbewegt in der Bewegung ständigen Empfangens und Lassens. Wir meinen oft, etwas zu sein in dem, was wir festhalten und vorzeigen können. Indem wir uns so aber zugleich identitätsmäßig festschreiben, gehen wir nur dem Tod auf den Leim. Wir setzen uns selbst fest, Leben aber ist Bewegung, Aufbruch, Zugehen auf Gott und Eingehen in Gott und die Schöpfung und das immer und immer wieder. Die Situation des endgültigen Angekommen-Seins im Leben wird östlich mit dem Nirvana beschrieben, in der christlichen Tradition mit

Auch das zeigt eine Nähe zur buddhistischen Konzeption: „Der Gedanke des Loslassens ist im Christentum ebenso zentral wie der Gedanke, daß das loszulassende Ego nicht autonom ist, wie es selbst meint, sondern nichts als die Summe der Abhängigkeiten eines Ich, das unfrei und `tot´ ist.“²⁵ Fakt aber ist, dass in etlichen theologischen Systematiken wie in kirchlichen Programmen und Praktiken dieses Ich im Zentrum steht, sei es nach den Konzepten religiöser Identität oder seelsorgerlicher humanistisch orientierter Theorie. Das kann sich sowohl aufklärerisch als in Form von Entscheidungsfrömmigkeit tief religiös umkleidet darstellen. Bei Paulus steht die Erfahrung dagegen, dass „alles, was er ist,“ er „nicht sich selbst sondern einem anderen verdankt (1Kor 4,7).“²⁶

Luz fragt, ob darin eine Nähe zum Satori besteht. Wäre das also christlich und auch buddhistischen Grundeinsichten nah: „Alles zu lassen“ – doch: „weil Er mich nicht lässt“²⁷, weil ich in sein Ich eintreten darf? Dieses Gegenüber hat der Buddhismus, wenn ich es recht sehe, dann nicht.

Eine andere Erfahrung des Satori berichtet Hugo Makibi Enomiya-Lasalle.²⁸ Sri Ramana Maharshi (1879-1950) wurde geboren und starb, dafür stehen die beiden Zahlen 1879 und 1950. Er empfing sein Leben und er gab es hin, ließ es los. Der Irrtum vieler Menschen besteht darin, ihr Leben nicht zu empfangen und dieses Empfangen nicht wahrzunehmen und zu gestalten, sondern so zu tun, als würden sie ihr Leben doch wie selbstverständlich besitzen. Darin bringen sie sich um die Wichtigkeit, das Empfangen zu erleben und zu üben – in jedem Atemzug, in Essen und Trinken, in Wärme und Geborgenheit, in Anstrengung und Erholung, in Wachen und Schlafen, in der Begegnung mit Materialien, Pflanzen, Tieren und Menschen. Wer meint, das Leben zu besitzen, der meint dann auch schnell, das Empfangen und Teilen des Lebens vernachlässigen zu können – er besitzt es ja. Aber das ist ein Irrtum. Wir besitzen das Leben nie, Leben ist ein ständiges Empfangen und Geben, ein Anteil bekommen und ein Anteil geben. Und am Ende unseres irdisches

dem vollendeten Gottesreich. So gesehen gibt es auch darin Paralleles, wobei man die Unterschiede aber nicht übersehen darf.

²⁵ ebenda

²⁶ Ebenda. Vgl dazu auch Dietrich Bonhoeffer, DBW 8, S. 535-537 und 541f. Da geht es um den völligen Verzicht darauf, „etwas aus sich zu machen“ (542), was auch immer, sei es moralisch und religiös hochwertig oder verwerflich, aber etwas, das aus einem selbst heraus entsteht. Stattdessen gilt es, auf den Umkehrruf Christi zu hören, wie er auch Mt 26,40b sich an die Jünger richtet, in der Stunde seines Leidens bei ihm auszuharren. Darin geht es um nichts weniger als um „das Teilhaben am Leiden Gottes in Christus. Das ist `ihr´ Glaube. ... etwas Ganzes, ein Lebensakt. Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben.“ (537) Es ist ein Leben in der Leidensgemeinschaft mit Gott, der in Christus an der Gottlosigkeit der Welt leidet. Die Aufnahme dieser Gottlosigkeit geschieht eben nicht in der Auffassung, das sei alles schon Recht so, sondern im Bewusstsein und in der Erfahrung, dass diese Gottlosigkeit auch Leiden bedeutet. Die Gottlosigkeit wird darin also nicht gerechtfertigt, aber getragen. So bleibt Christus bei uns, dass er uns in unseren religiösen Selbstversuchen in das Leiden hinein verlässt und uns auffordert, bei ihm zu bleiben.

²⁷ Anselm Grün / Andrea Schwarz, Und alles lassen, weil Er mich nicht lässt, Freiburg, 4. Aufl. 1997, S. 11-13. „... vielleicht / ist jetzt / etwas anderes / angesagt // vielleicht / müssen wir den Teufelskreis / von Machbarkeit / von Leistung / und Tun / neu durchbrechen ... // ... vielleicht / ist / lassen / angesagt // sich lösen / von vordergründig Wichtigem // sich lösen / von Erwartungen / Bildern / Ideen // um neu hinzuschauen / hinzuhören / sich hinzugeben // in den Strom / der Lebendigkeit // in die Liebe / Gottes // um neu / zu sein / und neu / zu werden“

²⁸ Hugo Makibi Enomiya-Lasalle, Zen-Meditation für Christen, Ffm 2005, S. 68-88

Aufenthaltes müssen wir das Leben hier ganz loslassen. Irdisches Leben ist ein Geschenk auf Zeit, aber es ist kein Besitz.

Sri Ramana Maharshi war 16 Jahre alt, als ihm dies wohl urplötzlich bewusst wurde: dass er sein Leben nicht besaß. Dieses Bewusstsein ereilte ihn in dem Gedanken, bald sterben zu müssen. „Dieser Gedanke kam mit größter Intensität auf ihn zu und erfüllte ihn mit großer Furcht.“²⁹ Er wich dieser Furcht nicht aus, sondern er stellte sich dieser Erfahrung. Er machte den Versuch, dem Tod ins Auge zu sehen und „sich mit dem Tod zu messen“³⁰. Im Geist ging er in seinen Körper hinein, ihn darin zugleich loszulassen, wie in einer Meditation. Was dann aber im entscheidenden, wesentlichen Moment durchbrach, das war nicht die Erfahrung des Todes, den er anzublicken und dessen gewahr zu werden er versucht hatte. In dem Vorhaben, bei dem Tode dabei zu sein (ähnlich wie bei dem, der im Märchen auszog, das Fürchten zu lernen!). brach etwas ganz anderes durch: das ihn überwältigende Bewusstsein, zu sein, „frei von jedem Halt und jeder Bindung: Ich bin.“³¹

Dieses „Ich bin“ ist missverständlich. Eigentlich ist hier nicht das gemeint, was wir gewöhnlich als „Ich“ bezeichnen, vielmehr geht es um das Selbst, um Kern und Wesen dessen, was unser individuelles Sein ausmacht. Das ist vom Ich noch einmal zu unterscheiden. Es ist nicht dasselbe. Gewöhnlich sprechen wir von unserem Ich in seinen Erlebnissen, Spiegelungen und Anhaftungen. Wir sprechen davon, worin und wie wir das Leben erleben: das habe ich erlebt. Wir sprechen von unserer Selbstwahrnehmung, worin wir uns in der Begegnung mit der Welt und den anderen erfahren, darin sind wir unserer selbst bewusst geworden, sozusagen uns selbst begegnet. Da haben wir uns gespürt und gefühlt. Und wir sprechen von dem, was wir getan haben und uns angeeignet haben, worin wir uns und unser Leben zum Ausdruck bringen, in den festen Formen, die wir prägen und in die wir eingehen, in den Kulissen, die wir in unser Leben einfügen, um uns selbst in ihnen einzufügen und auszudrücken.³² Was aber Maharshi und viele andere erfuhren, meint nicht solche Erlebnisse und Formgebungen, die durch das Spiegeln und Anhaften des Ich im Weltlichen und Menschlichen geschehen. Es meint das davon völlig Unabhängige Beschenktsein mit der Teilhabe am Sein, die nicht aus meinem (des Ich) vorgenommenen Tun und Erleben geschieht, sondern die mir von außerhalb meiner Selbst widerfährt, nun aber so widerfährt, dass sie zugleich zu meinem Innersten wird. Und darin empfangen wir das, was ich auf dem anderen Wege meines Tuns und Erlebens niemals besitzen können: mein Leben, mein „ich bin“.

Es gibt in der Mystik die Rede vom Ich-Tod, und die meint m. E. nichts anderes als den Verzicht des Ich auf alle Bemühungen und Werke, die dazu dienen, mich sozusagen selbst und darin mein Leben in meinen Besitz zu bekommen. Der Ich-Tod meint also die Aufgabe des Irrtums über mich selbst. Und darin werde ich frei zu mir selbst, wie auch Maharshi es erfuhr. Er versuchte nicht, die Dimension des Todes zu verdrängen, zu übertünchen, zu überspielen – er ging in diese Dimension hinein. Das Loslassen führte ihn aber nicht in den Verlust des Lebens sondern in den Gewinn des „ich bin“. Der Ich-Tod bedeutet also nicht

²⁹ Hugo M. Enomiya-Lasalle, Zen-Meditation für Christen, Ffm. 2005, S. 69

³⁰ ebenda

³¹ aaO S. 70

³² Vgl. Gerhard Schulze, Kulissen des Glücks, Ffm. 2000²

das Sterben des Selbst, sondern dessen Erkennen. Im Freiwerden von den Spiegelungen und Anhaftungen des Ich in der Welt und an Menschen, in denen es meinte, sich haben und sichern zu können, was es doch nicht kann, tritt das wahre Selbst erst hervor. Und weil es dann nicht mehr auf diese Spiegelung seines Selbst in der Welt und den anderen angewiesen ist, um sich zu erkennen, weil es ja erkannt hat: „Ich bin“, wird es für die Welt und die Menschen überhaupt erst frei. Es muss sich ja dort nicht mehr finden, weil es sich vom Sein (ich sage: von Gott) gefunden weiß. Der Mensch hat sich nicht in seinem Tun und Gestalten, in seinem Erleben und sich-selbst-Spiegeln in der Welt, in seinem durch sein Erleben und Tun gestalteten Ich. Er „hat“ und empfängt sich vielmehr durch sein menschliches „Lassen“ in einem rein empfangenen Selbst, in traditionell theologischer Sprache: sein Leben ist Gnade. Nicht Werk, nicht Leistung. Pures Empfangen und Beschenktwerden. Mein Leben lebt ursprünglich (und diesen Ursprung gilt es täglich neu zu finden und zu leben) nicht aus den Formen und Gestaltungen, die ich Mensch dem Leben gebe (darin lebe ich, aber nicht davon), sondern „ich bin“ in der Teilhabe am Leben selbst, das Gott ist und das Gott schenkt, auch mich damit beschenkt. Dieses Leben lebe ich in den Erlebnissen, Formen und Handlungen, die meinen Alltag prägen, und ich werde darin nicht unsterblich; auch Maharshi, der die Erleuchtung erfuhr, wurde darin nicht unsterblich. Doch in der innersten Anhaftung an Gott im Glauben und Vertrauen, in Hoffnung und Liebe, wird der Glaubende frei von (und damit in neuer Weise auch zu!) den weltlichen Anhaftungen des Ich. Er wird frei, sich zu verlassen und in die Welt hinein zu wirken, weil er das nun tun kann als Zeuge und Zeugin des geschenkten „Ich bin“, das er dort nicht mehr finden und unter Beweis stellen muss. Er muss dort nicht mehr hin, weil er schon von dort herkommt. Quelle und Ziel seines Lebens liegen für den Vertrauenden und Glaubenden nicht mehr in der Welt, sie liegen in Gott selber. Und darum ist so ein Mensch dann auch frei für die Welt und die Menschen, weil er sich hierin nicht mehr finden muss, um sich selbst zu finden. Er ist jetzt frei dazu, die Liebe und das Sein zu bewähren, das er von Gott empfängt – und empfangen wird, auch über den irdischen Tod hinaus.

Gegenwärtige christliche Theologie und Kirche stecken also in einem gewissen Dilemma: sie berufen sich traditionell, in ihrem sie selber grundlegenden biblischen Schrifttum und in den Formen wie Inhalten ihres Glaubens auf ein Geschehen, das das Ich aus sich selbst herausruft, ja befreit, und in einen neuen Lebenszusammenhang stellt, den Gott mit dem Evangelium Jesu Christi und dem mit ihm uns nahekommenden Gottesreich gibt.³³ Das

³³ In einer Predigtmeditation zu Johannes 15,18-21 zitiert Hans Iwand Martin Luther zu Römer II,2: „Der wahre Christ sollte überhaupt nichts Eigenes haben, sollte so von allem entblößt sein, daß er in Ehre und Schande derselbe wäre, wohl darum wissend, daß die ihm erwiesene Ehre nicht ihm, sondern Christus erwiesen wird, dessen Gerechtigkeit und Gaben in ihm aufleuchten, und daß die Schande, die ihm angetan wird, sowohl ihm als auch Christus angetan wird.“ (Iwand, Predigtmeditationen I, S. 558)
Vielleicht lässt sich sagen: der Buddhist folgt Buddha oder geht mit und wie Buddha den Weg hinaus aus dem irdisch (in Ehre oder Schande) relevant Erscheinenden, er wird gewissermaßen unsensibel dagegen, weil er weiß, dass daran nichts liegt, es also letztlich eine Illusion darstellt, der er entgehen muss. Der Christ geht mit Christus als Nachfolgender in diese Weltsituation hinein und nimmt das Kreuz auf sich, dass dann aber eben nicht mehr nur sein Kreuz ist, sondern dem die Verheißung des Christuskreuzes gilt. Beiden Verhaltensweisen ist gleich, dass sie aus je ihrem Zusammenhang die Situation des Menschen in der Welt in eine andere Perspektive stellen und sie wesentlich uminterpretieren.

bedeutet einen Wandel des Ich. Das Kirchenwesen aber wie auch viele Frömmigkeits- oder einfach nur Alltagskonzepte kirchlich vermittelten Glaubens formulieren aber Identitätswege genau dieses Ichs innerhalb allgemeiner Wege und Funktionen im Bestehenden und keinesfalls einen Wandel. Sie sind in die angeblichen Selbstverständlichkeiten des Lebens integriert, das zu begleiten weithin ihr Programm ist, sei es in der Sakramentspraxis³⁴ der katholischen oder in der Amtshandlungstheorie der protestantischen Kirchen, die angeben, damit das Leben von Menschen vorzugsweise in Übergangszeiten zu begleiten³⁵. Hier einen Widerspruch zu bemerken ist keinesfalls neu – das haben schon viele getan, sehr deutlich etwa Sören Kierkegaard. Er reduziert sich und sein Denken dann aber wiederum wesentlich auf den Einzelnen. Was aber bedeutet die Wahrnehmung des Ich-Wandels für – spitz gesagt – den in der Kirche geübten Glauben gemeinsam und miteinander? Ist es richtig, dass der einzelne ins Christus-Ich aufgenommen wird, dass seinem Herausgerufensein aus der Welt (Ekklesia!) ein Hineingerufensein in den Christusleib gegenübersteht, wie wirkt sich dann das auf den Glauben der einzelnen in seiner Gemeinschaft mit den anderen Gliedern des Christusleibes aus? Aber durch das Nadelöhr dieses Wandels hindurchzugehen, davor scheuen sich die meisten. Auch in den Kirchen. Ich ahne darin eine ähnliche Situation wie die im Evangelium berichtete von Petrus, der seinem Herrn abrät, den Weg der Passion zu

³⁴ Die Sakramentspraxis enthält immerhin (jedenfalls in ihren Grundlagen) einen klaren Christusbezug, und der das Sakrament stiftende bzw. weiterreichende Priester steht für Christus. Darin ist und bleibt ein Bezug zum Ursprung der Kirche und kirchlichen Handelns gegeben. Das lässt sich so für die protestantischen Kirchen nicht sagen. Dort werden auch die in der Evangelischen Kirche verbliebenen Sakramente Taufe und Abendmahl, obwohl auf Christus zurückzuführen, aktuell immer wieder auch anders interpretiert vom rein menschlichen Anlass und als Ausdruck menschlicher Gemeinschaft.

³⁵ Dem entspricht ein theologischer Wandel, auf den Hans Iwand schon 1954 in einem Aufsatz „Wider den Mißbrauch des *pro me* als methodisches Prinzip in der Theologie“ (EvTh 1954, S. 120-125) aufmerksam gemacht hat. In der evangelischen Theologie und Kirche ist weitgehend der einzelne, das Ich, das Subjekt seit Kant in die Rolle eingetreten, die zuvor das Handeln und dieses Handeln bezeugende und zusprechende Wort Gottes innehatte. Wer ist der einzelne? Ist er das sozusagen „freie“, in sich selbst stehende Subjekt der Erkenntnis bzw. des Handelns – oder ist er der, dessen Personsein nicht ausgesagt und gefunden werden kann ohne den Bezug auf das christologisch zu fassende „extra me“? Auch in der evangelischen Theologie hat man den einzelnen aus dem (zugleich erklingenden) Mehrklang des „pro me“ und „extra me“ hinaustreten lassen in eine pure Eigentönung und Luther als den gefeiert, der das freie Gewissen des einzelnen gegenüber der Entfremdung durch anmaßende Autoritäten behauptet. Dabei übersieht man gerne, dass Luther dies aber mit der Gebundenheit seines Gewissens ins Wort Gottes begründet bzw. mit einem weiteren Mehrklang von Vernunft und Wort Gottes. Hat der Gebrauch des *pro me* nach Kant den Menschen und seine Vernunftmöglichkeiten im Blick, hängt der luthersche Gebrauch des *pro me* in der Tat Gottes für den Menschen in Christus. Sie „feiert“ also gerade nicht die menschliche Subjektivität und bringt damit das *pro me* „um seinen christologischen Inhalt“ (aaO S. 221), sondern Gott, der den Menschen sozusagen zu sich (Gott) emporhebt. Die Reformation meint mit der Betonung des *pro me* also etwas völlig anderes als den später damit angezeigten Individualismus oder methodischen Subjektivismus. Nicht also, dass und was ich erkenne, ist der Schlüssel, sondern dass ich in ihm (Christus) erkannt bin (1. Kor. 13,12) und nur so der wahren Erkenntnis überhaupt teilhaftig zu werden vermag, ist gemeint. (Entsprechend für das Handeln: nicht dass ich nur selbstverantwortlich handle, sondern dass ich in Christus als sein Glied die Werke Gottes wirke. Im Kontext heute vertretener Ethiken wirkt das doch schwindelerregend!) Was aber bei Luther zugesagtes Wort Gottes ist, in der vergewissernden „assertio“ zugesprochene „promissio“, wird bei Kant menschliche Gesinnung. So wird dann auch in der gegenwärtigen Evangelischen Kirche Glaube auch in aller Regel verstanden: als menschliches Selbstverständnis und Gesinnung. Dem entspricht die Art und Weise, wie unsere Kirchen von „Werten“ sprechen. (Dazu bei Iwand u. a. aaO S. 122) Werte sind weithin an die Stelle getreten, an denen zuvor die Glaubenswahrheit genannt wurde.

gehen. „Das sei ferne! Das soll dir nicht geschehen“ – und Jesus antwortet: „du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist.“ (Mt 16,23) Warum also weigern wir uns, göttlich zu werden – einzutreten in das Ich (oder als seine Glieder zum Haupt) Christi?

In dieser Perspektive ergibt sich auch ein anderer als auch bei uns üblicher Blick auf das Lebensende. Buddhistisch bedeutet das Ende des irdischen Lebens ja auch das Ende aller der Bedingungen, die dem Menschen dann auch Begierde zuspielen, damit das Ende aller Versuchung und zumindest das mögliche Tor in eine neue Unabhängigkeit hinein, die durchaus den Charakter einer Erlösung hat. Christlich wäre es vom Neuen Testament her ein weiterer, doch sehr wesentlicher und die Wandlung des Menschen auf eine neue Ebene bringender Schritt als Teil des Leibes Christi – im Sterben des Christen „zieht“ sozusagen das Haupt des Christusleibes dieses mit hinein in die himmlische Christusherrlichkeit, die ihm in der Gabe von Geist und Glauben aber bereits im irdischen Leben zu eigen war. In der buddhistischen wie christlichen Sichtweise ist also klar, dass sich die Gabe des Lebens nicht in diesem irdischen Leben erschöpft – wenn auch in sehr unterschiedlich gedachter Weise.

Dies ist so wie eben gesagt vom biblischen Zusammenhang her. Der begründet die Hoffnung auf ein Mehr und grundlegenden Wandel des Lebens in Christus allein. „Indem Jesus den Menschen, die ihn ablehnen, am Kreuz dient, hat er sie alle erwählt, ER – sie, mitten durch ihr Nein und ihren Widerstand.“³⁶ Die Hoffnung über den Tod hinaus begründet sich damit im Eintreten Gottes für den Menschen in Christus bis in den Tod, der zugleich für die menschliche Ablehnung Gottes und seines Handelns für den Menschen steht. Ewiges Leben wird von Gott erwirkt gegen das, was der Mensch selber will und tut. In der späteren theologie- und kirchengeschichtlichen Entwicklung ändert sich das. In der Adaption der letztlich platonischen Philosophie in die Theologie wird dem Menschen eine ewige Seele wie als eine Art Besitz zugeschrieben, wonach der Mensch ein Etwas ewiger Qualität schon in sich trage. Das wurde dann mit seiner „Seele“ identifiziert. Damit wird aber vergegenständlicht, was selber immer nur in der Bewegung von Empfangen und Geben (Lassen) lebendig zu sein vermag. In so eine Bewegung sind die Glaubenden hinein gestellt, sozusagen in die Hand Gottes gelegt, eine Hand, die aufrichtet, aber durch Erschrecken hindurch, nicht in den Besitz von etwas Objektivierbarem³⁷, in dem man sich gemütlich einzurichten vermöchte. Glauben ist nichts für Feiglinge und Couchpotatoes.

Klaus Priesmeier, Rotenburg/Wümme, April 2021

³⁶ Hans Joachim Iwand, Predigtmeditation zu Joh 15,18-21, in: ders., Predigtmeditationen I, S. 560

³⁷ In dieser Perspektive sind auch die Einsichten Iwands zu sehen: Die von Christus „Erwählten sind Menschen, die können nicht nur, die müssen gegen den Strom schwimmen, sie müssen jetzt lieben, was geliebt zu werden in Ewigkeit sich lohnt, und müssen hassen, was ewig hassenswert ist. Darum sind sie der Welt ein Ärgernis. Aber gerade als Ärgernis sind sie das dieser Welt nötige, wenn auch ihr unbewußt nötige Salz, ohne welches sie verfault. Das ist die seltsame Dialektik der christlichen Existenz, daß sie mitten in dieser Welt gelebt sein soll und doch ihre Substanz nicht aus dem Kosmos stammt noch stammen darf.“ (aaO S. 560)