

Stehen wir vor einer glaubensgeschichtlichen Wende?

Beobachter in bewegten Systemen können oft die von ihnen tatsächlich vollzogene Bewegung nur bedingt wahrnehmen, im Grenzfall selbst dann, wenn sie zu den Initiatoren der Bewegung gehören. Diesen Grenzfall bildete Karl Rahner, als er, schon auf der Schwelle zur Ewigkeit, über die „winterlich“ gewordene Kirche der Gegenwart Klage führte. Er dachte dabei an die überhandnehmenden restaurativen Tendenzen, an die Erstarrung der theologischen Fronten, an die Ermüdung im ökumenischen Gespräch und vielleicht an enttäuschende Erfahrungen, wie er sie bisweilen selbst mit der Rezeption seiner Gedanken machen mußte. Indessen hatte er, schwerlich bewußt, seine Diagnose in ein doppelsinniges Bild gekleidet. Denn unter dem erstarrten Boden der winterlichen Felder regen sich bekanntlich bereits die Keimkräfte neu erwachender Vegetation; und unter der Fläche zugefrorener Seen geht die Tiefenströmung ungehindert weiter. Rahner hätte an seinem eigenen Werk verzweifeln müssen, wenn er nicht auch im Erscheinungsbild einer winterlichen Kirche an den Fortgang solcher Tiefenströmungen geglaubt hätte. Aber spricht denn tatsächlich etwas für eine Bewegung in jener Tiefenschicht, die nicht nur die Strukturen, sondern den Herzraum der Kirche, den Glauben, betrifft?

Bestürzende Indizien

Was bei dieser Frage, kaum daß sie gestellt wurde, in die Augen springt, sind zunächst einmal negative Indizien, die eher auf den Schwund an Glaubenskraft als auf eine Bewegung im Glauben hindeuten. Neben statistischen Erhebungen über Kirchnaustitte und Sakramentenflucht, vor allem im Blick auf Taufe und Trauung, gehören dazu die Ergebnisse jener Recherchen, die auf die wachsende Bezweiflung zentraler Glaubensgeheimnisse schließen lassen. Wenn in diesem Zusammenhang dann aber auch festgestellt wird, daß ein erschreckend großer Prozentsatz von Christen nicht mehr an die reale Auferstehung Jesu glaubt, sondern diesen Artikel eher für eine Erfindung der Urgemeinde hält, hat das doch auf eine überraschende Weise mit der Ausgangsfrage zu tun. Denn in Bewegung gerät der Glaube nicht nur, wenn sich seine Inhalte verschieben, sondern nicht weniger auch dann, wenn sich eine Strukturveränderung abzeichnet. Das aber ist hier, genauer besehen, der Fall.

Schon immer war zu vermuten, daß das, was der von schweren Depressionen

heimgesuchte späte Reinhold Schneider in „Winter in Wien“ im Stil einer schonungslosen Selbstanalyse registrierte, nur scheinbar als das Zeugnis eines extremen Grenzgängers, in Wahrheit aber als die Vorankündigung einer kollektiven Glaubenskrise zu gelten hat. Man könnte sie, auf die Gefahr der Mißverständlichkeit hin und doch ganz zutreffend, mit dem Begriff Glaubensentzug verdeutlichen. Damit soll von dem Vorgang auch schon der Anschein ferngehalten werden, als habe er etwas mit Protest, Weigerung oder gar Leugnung zu tun. Nicht umsonst spricht Schneider von einem „Herausgleiten“ aus dem Wahrheitshorizont, dem er sich mit geschlossenen Augen und verschlossenem Mund überlassen müsse. Es handelt sich somit um eine lautlose Untergrabung seiner Glaubenskraft, die es dahin brachte, daß er gerade das Zentralgeheimnis der Auferstehung nicht mehr „aufrechtzuerhalten“ vermochte. Wörtlich gesteht er: „Ich weiß, daß Er auferstanden ist; aber meine Lebenskraft ist so sehr gesunken, daß sie über das Grab nicht hinauszugreifen, sich über den Tod hinweg nicht zu sehnen und zu fürchten vermag.“

Die Fundamentierung

Diesem Hinausgleiten entspricht kontrapunktisch das, was Schneider seinen Rückzug in die „Krypta“ des christlichen Glaubensgebäudes nennt. Den entscheidenden Fingerzeig aber gibt er damit, daß er in diesem Zusammenhang wiederholt von der unabdingbaren Verpflichtung zum Gebet spricht. Denn damit rückt er das Gebet in einen bisher zuwenig beachteten Zusammenhang mit dem Glauben, der ungleich tiefer geschichtet ist, als es gemeinhin den Anschein hat. Auch das Gebäude des subjektiven Glaubensakts hat, mit den Augen Schneiders gesehen, eine „Krypta“, einen Unterbau also, in dem sich die Frage der Glaubensbereitschaft und, wesentlicher noch, der Glaubensfähigkeit entscheidet. Die aber hat, wie Schneider ebenfalls zu verstehen gibt, mit dem Lebenswillen des Menschen zu tun, anders gewendet, mit der Frage nach seiner Zustimmung zum eigenen Dasein und seiner Fähigkeit zur „Annahme seiner selbst“, die Romano Guardini kurz nach Erscheinen von „Winter in Wien“ als das Grundproblem des heutigen Menschen bezeichnete.

Daß das Daseinsgefüge des heutigen Menschen an dieser Stelle Risse und Sprünge aufweist, so daß ihm nur noch ein gebrochener Lebenswille attestiert werden kann, sah unabhängig von Schneider und Guardini auch Herbert Marcuse, als er auf die „geschwächte Triebstruktur“ im Träger der modernen Kultur hinwies. Inzwischen sind die Symptome dieser Schwächung, Lebensunlust und Seinsverdrossenheit, so offenkundig geworden, daß an der Diagnose kein Zweifel mehr besteht. Um so brennender ist die Frage nach der Therapie. Für Schneider aber liegt sie erstaunlicherweise zum Greifen nah: im Gebet, sofern dieses nur in

seiner Radikalform begriffen wird. Denn darin geht es nicht um die Anrufung himmlischer Hilfen in irdischen, oft allzu irdischen Daseinsnöten, sondern um die Bewahrung vor der menschlichen Urversuchung, dem lockenden Sog der Verzweiflung. Im Grund tastet und sucht jeder Beter nach dem unverbrüchlichen Halt, deutlicher noch, nach der rettenden Gotteshand, die ihn vor dem Sturz in den Abgrund dieser Bedrohung bewahrt. Und im Grund bekommt auch jeder Beter diesen Halt zu fassen, und wäre es auch nur in der Form, daß er aus einem scheinbar vergeblichen Gebetsversuch seltsam getröstet und gefestigt hervorgeht.

Der Umschwung

So gesehen ist das Gebet der Anfang des Glaubens und dieser die Krone und Vollendung des Gebets. Denn im Gebet gewinnt der Glaubende jene Festigkeit, deren er bedarf, wenn er, anders als der in seinem Lebenswillen Gebrochene, das ganze Gebäude der Glaubensinhalte aufrechterhalten soll. Wenn dieser Zusammenhang heute deutlicher als in der ganzen bisherigen Glaubensgeschichte gesehen wird, ist tatsächlich im Glauben selbst etwas in Bewegung gekommen, auch wenn diese zunächst nur seine Vertikalstruktur betrifft. Wie aber steht es mit der „Oberfläche“ der Glaubensinhalte? Liegt hier alles in winterlicher Erstarrung, oder sind auch hier Anzeichen einer Wende oder wenigstens einer Änderung zu verzeichnen? Auch hier gibt es zunächst ein negatives Symptom, das geradezu in die Augen springt, wenn man sich an den Satz erinnert, mit dem Guardini der aus dem Ersten Weltkrieg heimgekehrten, geschlagenen und verunsicherten Jugend das Stichwort neuer religiöser Identitätsfindung zurief: „Die Kirche erwacht in den Seelen!“ Jedem Beobachter der religiösen Szene ist klar, daß dieses Wort heute auf taube Ohren stieße. Von einem „Erwachen“ des Kirchenbewußtseins kann nicht mehr die Rede sein, eher vom Gegenteil, von einem Verfall. Was seinerzeit Anknüpfungspunkt der Identitätsfindung war, ist heute zum Identifikationshindernis geworden: Trotz der sensationellen Zustimmung, die den Papstbesuchen in aller Welt zuteil wird, nimmt die Entfremdung der Gläubigen von der institutionalisierten Kirche unverändert ihren Fortgang. Der Slogan „Jesus ja, Kirche nein“, sagt alles oder doch wenigstens fast alles.

In diesem „fast alles“ besteht der Lichtblick. Denn das Schlagwort wird so lange von seiner Schlagseite her gesehen, als nicht auch das mit dem „nein“ verbundene „ja“ berücksichtigt wird. Dazu ist eine glaubensgeschichtliche Rückbesinnung vonnöten.

Heute, anderthalb Jahrzehnte nach Ausbruch der Studentenrevolte, wird langsam klar, daß mit diesem spektakulären Ereignis eine andere Revolution einherging, die sich geradezu kontrapunktisch zu ihm abspielte. Nur war sie von der Art jener Veränderungen, von denen Nietzsche sagte, daß sie auf „Taubenfüßen“

einherkommen. In der religiösen Randszene Nordamerikas vollzog sich damals ein religiöser Stimmungsumschwung, der sein Zentrum in einem Vorgang hatte, für den der Begriff einer „Neuentdeckung Jesu“ nicht zu hoch gegriffen ist. Weit über das Ursprungsland hinaus wurde diese Jesus-Bewegung durch die von Tim Rice und Andrew Lloyd Webber geschaffene Rockoper „Jesus Christ Superstar“ getragen, die neuerdings auch in deutscher Fassung aufgeführt wird und die zumeist jugendlichen Besucher in ihren Bann schlägt. Ungleich gewichtiger aber war noch der Initialstoß, der davon auf die Theologie, aber auch auf die religiös engagierte Philosophie und Literatur ausging.

Die Neuentdeckung Jesu

Denn darin bestand die geradezu sensationelle Reaktion, daß sich an dieser Neuentdeckung und an dem Disput um sie nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen und Literaten und neben Christen auch Juden und Atheisten beteiligten. Überregionale Beachtung fand vor allem das von Milan Machovec zu Beginn der siebziger Jahre vorgelegte Jesusbuch „für Atheisten“; doch kann man es mit David Ben-Chorin ebensosehr als eine „realisierte Utopie“ bezeichnen, daß sich nach fast zweitausendjähriger Abstinenz auch jüdische Gelehrte zu Wort meldeten, nachdem sie mit Martin Buber in Jesus ihren „Bruder“ wiedererkannt hatten. Was war geschehen?

Eine Umschichtung im Glaubensbewußtsein! Es war, als habe sich der Blickpunkt des Glaubensinteresses vom Artikel „Kirche“ auf das christologische Zentralgeheimnis des Glaubens verlagert. Darin besteht das positive Element im Verlust der Kirchennähe vieler Gläubigen, sosehr dieser Verlust nach wie vor als Krisen- und Alarmzeichen erster Ordnung zu werten ist. Was dennoch zu einer positiven Einschätzung dieser Entwicklung berechtigt, sind vor allem zwei Faktoren. Einmal die Tatsache, daß sich das Interesse auf das Glaubenszentrum verlagerte, so daß der Prozeß alle Anzeichen einer Konzentration und damit einer Besinnung auf das Wesentliche aufweist. Zum andern die breite Fächerung der Teilnehmer an diesem „Disput um Jesus“, wie Walter Kern den skizzierten Vorgang nannte.

Man muß in der Tat bis zu den Tagen der Reformation oder gar des arianischen Streits zurückgehen, als nach einem Wort des Kirchenhistorikers Carl Schneider die Straßen und Gassen Alexandriens von den in Schlagerform gehaltenen Liedern des Arius widerhallten, um auf eine vergleichbare Breitenwirkung einer religiösen Frage zu stoßen. Und was dabei das Erstaunlichste war: Es fehlte, zumindest in der Anfangsphase, anders als in den Vergleichsfällen, jede polemische Note. Im Christusthema, so schien es, hatte eine lange aufgestaute religiöse Sehnsucht endlich ihr Stichwort gefunden. Trotz des breitgespannten Spektrums der an dem

christologischen Disput Beteiligten stand in dieser Anfangsphase die Mehrzahl der Stimmen auch in einem hohen inneren Konsens, so daß mit Fug und Recht von einem Fortschritt im Glaubensbewußtsein gesprochen werden konnte.

Wie auf eine geheime Verabredung hin erschienen zu Beginn der siebziger Jahre dann als sichtbarer Ausdruck dieses Erkenntnisfortschritts eine ganze Anzahl von Jesusbüchern, die oft schon im Titel den Geist der Neuentdeckung erkennen ließen. Die in diesem Zusammenhang von Willi Marxsen gefundene Formel „die Sache Jesu geht weiter“ erlangte dabei, weit über den theologischen Gesprächskreis hinaus, geradezu den Rang einer stehenden Redewendung. Aber wichtiger war noch ein Qualitätsunterschied. Während Albert Schweitzer im Blick auf die in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ verarbeitete Literatur zu der deprimierenden Feststellung gelangte, daß die Spitzengruppe von den „mit Haß“ geschriebenen Jesusbüchern eingenommen wurde, verhielt es sich nunmehr eindeutig umgekehrt. Zwar meldete sich aus dem theologischen Untergrund auch die Stimme des Hasses, dies jedoch mit literarischen Produkten, die mit den aus der Ergriffenheit des Herzens verfaßten Werken keinen Vergleich aushielten.

Aber liegt das alles nicht schon viel zu weit zurück, um für die Gegenwart noch beweiskräftig zu sein? Kam es im Gefolge der Polemik um den „Fall Küng“ nicht zu der vorhersehbaren Flaute, in der der anfänglich so lautstark ausgetragene Disput schließlich regelrecht versandete? Und wird die Korrektur der „Befreiungstheologie“ in Gestalt ihres Sprechers Leonardo Boff durch die Kirchenspitze, trotz der unverkennbaren Behutsamkeit in der Durchführung des Verfahrens, nicht mit Notwendigkeit zum selben Ergebnis führen? Doch abgesehen davon: Gibt die „Befreiungstheologie“ nicht schon von ihrem Titel her zu verstehen, daß sie allenfalls noch indirekt mit der christologischen Neuorientierung zu tun hat, während sie ihrer unmittelbaren Stoßrichtung zufolge auf soziale Veränderung ausgeht? Mehren sich somit nicht die Anzeichen dafür, daß es sich bei der beschriebenen Wende lediglich um eine Episode der Glaubensgeschichte handelte, unter die heute schon der Schlußstrich gezogen werden könnte, auch wenn der weitere Fortgang noch nicht abzusehen ist? Daß sich schon wiederholt Stimmen meldeten, die für eine Absetzung des Jesusthemas von der theologischen Tagesordnung plädieren, unterstreicht nur den Kern dieser Frage. Und selbstverständlich haben Vorstöße im Stil des von Hans Küng unternommenen Versuchs, die Unfehlbarkeitsdebatte wieder in Gang zu setzen, auch wenn sich mit ihnen kein strategischer Plan verband, denselben Effekt. Was aber den Fortgang des Gesprächs noch ungleich mehr als dies alles in Frage stellte, waren die Ermüdungserscheinungen, die sich nach dem Abklingen der Begeisterungswooge allenthalben bemerkbar machten. Sie wirkten sich um so gravierender aus, als es Innovationen im religiösen Raum immer schon besonders schwer haben, sich gegen den tiefsitzenden Hang zur Immobilität und gegen die ihnen alsbald entgegenwirkenden restaurativen Tendenzen durchzusetzen.

Die drängende Aporie

Daß der christologische Disput dennoch nicht verebben darf, hat neben inneren Gründen, die abschließend zur Sprache kommen sollen, auch eine äußere Veranlassung. Sie besteht in der Reaktion der Theologie auf den von der Neuentdeckung ausgehenden Impuls. Nebenbei bemerkt, zeigte sie mit dieser Reaktion für einen jeden, der sehen konnte, wie sehr sie mit ihrem Denken neben dem „Wort von oben“ auch auf das angewiesen ist, was sich im Glauben und Leben des Kirchenvolks abspielt. Aus seiner diffusen Ergriffenheit trat ihr das Jesusthema in einer Weise vor Augen, daß sie Stellung nehmen mußte. Die Art, wie dies geschah, erinnert unmittelbar an die Versuche, Entdeckungen im mikrophysikalischen Bereich theoretisch zu erfassen. Wie die physikalische Theorie auf die entdeckten Phänomene mit dem Entwurf komplementärer Modelle antwortete, verhielt sich auch die Gegenwartstheologie gegenüber dem, was ihr aus der Aura religiöser Zustimmung entgegentrat.

Wie nicht anders zu erwarten, reagierte sie zunächst im Rückgriff auf das traditionelle Christudogma mit einer Deutung, für die sich der Begriff der „Christologie von oben“ einbürgerte. Dabei suchte sie dem Trend der Neuentdeckung durch eine im Vergleich zur Tradition stärkere, auf die kritische Bibelexegese gestützte Betonung der Menschlichkeit Jesu gerecht zu werden. Mit dem, was die amerikanische Jesus-Bewegung entdeckt und was Ben-Chorin, übereinstimmend mit Machovec, in seinem „Bruder Jesus“ reflektiert hatte, wußte sich freilich die beim sozialkritischen Verhalten Jesu ansetzende „Christologie von unten“ ungleich mehr im Einklang. Sie entwarf tatsächlich ein ungewöhnliches, von ausgesprochen modernen Fragestellungen beleuchtetes Bild von Jesus, das eine erstaunliche Gegenwartsnähe aufwies, die Höhe des kirchlichen Christudogmas aber nicht voll zu erreichen vermochte. In der Folge geriet sie nicht nur ins Zwielficht, sondern auch ins Spannungsfeld wachsender Polemik, die nach ihrer lautstarken Entladung die Stagnation des theologischen Gesprächs nach sich zog.

Im Grund macht die Auseinandersetzung aber nur deutlich, daß sich die beiden Modelle nicht zur Deckung bringen und zu einer umfassenden Gesamtsicht vereinbaren ließen. Dafür war die „Christologie von oben“, die man gelegentlich auch als Deszendenz-Christologie bezeichnete, zu sehr den aus der Antike tradierten Denkformen verhaftet, die das göttliche Wesensgeheimnis Jesu einzufangen suchten. Und dafür stand die gegensinnige „Aszendenz-Christologie“ zu sehr im Bann sozialkritischer Vorstellungen, wie sie von den Vordenkern der Studentenrevolte, den Schöpfern der „Kritischen Theorie“, allen voran von Adorno, Marcuse und Horkheimer vertreten und propagiert wurden. Wie in der Vorstellungswelt des Arianismus und ihrem späten Nachklang bei Hölderlin brach das Jesusbild in unterschiedliche Perspektiven auseinander.

Da es hier um das Zentralgeheimnis des Glaubens geht, kann es bei diesem

Doppelbild nicht bleiben. Die von ihm ausgehende Spannung bringt dadurch, daß sie auf Ausgleich drängt, den theologischen Gedanken zwar in Bewegung; doch wirkt sie verstörend auf das religiöse Gefühl, das eindeutige Konturen braucht, um sich auf seinen Inhalt sammeln zu können. Vermutlich geht man nicht fehl, wenn man die ungewöhnliche Labilität der heute herrschenden religiösen Gefühlslage mit der aporetischen Unentschiedenheit der christologischen Frage in Zusammenhang bringt. Dort, wo Glaube und Gebet vor Anker gehen müßten, sehen sie sich vor eine irritierende Doppelung gestellt. Das ist der Grund, weswegen der christologische Disput unbedingt weitergeführt und jeder Versuch, ihn abzublocken, als eine Gefährdung des Glaubens betrachtet werden muß. Doch wird sich die bestehende Aporie bewältigen lassen? Ist angesichts der Tatsache, daß sich die beiden gegensinnigen Jesusbilder nicht zur Deckung bringen lassen, überhaupt so etwas wie eine „mittlere Lösung“ denkbar?

Wenn man bei diesem Ausdruck an so etwas wie einen Mittelweg denkt, sicher nicht. Aporien lassen sich nicht durch Kompromißformeln beseitigen. Wohl aber liegt es in ihrer Natur, den auf ihre Bewältigung angesetzten Gedanken auf radikalere Positionen zurückzuzwingen. Und derartige Positionen kamen bei der Neuentdeckung Jesu auch bereits deutlich genug in Sicht. Sie waren in ihrer Befremdlichkeit nur so geartet, daß sie nicht als Hinweise auf die mögliche Lösung wahrgenommen wurden. Ein solcher Hinweis lag bereits in der für das konventionelle Glaubensbewußtsein schockierenden Tatsache, daß Jesus im Kreis der Jesus-People wie eine „Droge“ behandelt und gelegentlich sogar bezeichnet wurde. Wenn man sich jedoch die in diese Droge gesetzte Hoffnung auf Bewußtseinserweiterung und Energiesteigerung vergegenwärtigt hätte, wäre die Erwartung weit weniger abseitig erschienen, zumal sich auch der kirchentreue Christ von Glaube und Gnade kaum etwas anderes verspricht.

Weit weniger mißverständlich, dafür um so sachbezogener wirkt demgegenüber der Hinweis, den Machovec in seinem Jesusbuch „für Atheisten“ gibt. Er stellt sich, bezeichnend für die emotionale Annäherung des heutigen Menschen an die Gestalt Jesu, die Frage, worin die von ihm ausgehende Faszination bestand und wodurch er es vermochte, die Welt in Brand zu setzen. Seine Antwort darauf: Nicht durch die Überlegenheit des theoretischen Programms, sondern aufgrund der einzigartigen Übereinstimmung von Person und Werk, also aufgrund der Tatsache, daß Jesus mit der von ihm vertretenen Sache identisch war. Denn damit ruft Machovec unmittelbar die Erinnerung an die Identitätschristologie wach, die bis auf Origenes zurückverfolgt werden kann, ihren größten und aktuellsten Vertreter jedoch in Sören Kierkegaard gefunden hatte.

Für diesen ausgesprochenen Existenzdenker, der in seinem Denken die Summe aus seiner Lebensgeschichte zog, besteht das Geheimnis der Person und Wirkung Jesu darin, daß er, soviel er mit den übrigen Wohltätern der Menschheit gemeinsam hat, sich von ihnen doch dadurch zutiefst unterscheidet, daß er gab, was vor und

außer ihm kein anderer zu geben vermochte: sich selbst! So besteht seine Heilstat, in einer auf die Existenznot des heutigen Menschen abgestimmten Sprache ausgedrückt, in seiner rettenden Selbstzuwendung und Selbstübereignung. Wer ihm nahekommt, der kommt, mit einem altchristlichen Wort ausgedrückt, dem Feuer nah, verstanden als das „Feuer“ einer ihn durchglühenden und mitreißenden Lebenskraft.

Die Auswirkungen

Damit ist bereits die Frage angeschnitten, an der sich Sinn und Recht der angesprochenen Glaubenswende letztlich entscheidet. Es ist die schon von den Paulusbriefen aufgeworfene Frage, ob dadurch etwas im Sinn von Glaubenswachstum, Glaubensreife und Glaubensbefestigung geschieht. Der Epheserbrief hat dafür das suggestive Bild vom „Heranreifen zum Vollalter Christi“ gebraucht und keinen Zweifel daran gelassen, daß er sich diese Wirkung nur vom Zusammenschluß der vielen zu einem einzigen übergreifenden Glaubenssubjekt verspricht. Schon das stößt ins Zentrum eines aktuellen Interesses. Denn die Verunsicherung im Glauben, die viele aus ganz unterschiedlichen Gründen heute erleiden, geht mit dem Eindruck einher, daß letztlich nur eine übergreifende Solidarisierung der Glaubenden über die gegenwärtige Krise hinweghelfen könne. Das ist auch der Grund, weshalb die gegenwärtige Glaubenswende nicht als neuerlicher Faktor der Verunsicherung, sondern als mächtige Hilfe zur Stabilisierung anzusehen ist. Sie bringt das schlingernde Boot, in welchem alle, ob kirchennah oder distanziert, sitzen, wieder auf Kurs. Und das ist vermutlich das Hilfreichste, was sie überhaupt bewirken kann.

Dennoch kommt sie nicht nur der Gesamtheit der Glaubenden zugute; vielmehr kommt auch der einzelne voll zu seinem Recht. Um das einzusehen, braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, worin die bisher nur beiläufig erwähnte Existenznot des heutigen Menschen besteht. Sie hat ihren Kern in seiner Unfähigkeit zu sich selbst, zur Annahme seines Daseins und der Bedingungen, unter denen es ihm auferlegt ist. Wie nie zuvor in der Geschichte menschlicher Selbsterfahrung wird heute dieser Riß, der den Menschen von sich selbst zu trennen droht, empfunden und mit wachsender Schärfe registriert. Nicht nur, daß er sich den restriktiven Zwängen der modernen Arbeits-, Konsum- und Medienwelt ausgesetzt sieht, die ihn um seine Identität zu bringen suchen; er fühlt zugleich, wie er sich auch von innen her entfremdet und entzogen wird. Eine Seinsschwäche hat ihn befallen, die schon als solche den Anreiz zur Selbstwegwerfung in sich trägt. Es hat nicht den Anschein, als sei irgendeine von den therapeutischen Hilfen, die sich ihm in Form von Meditationstechniken, Beschäftigungstheorien und Logotherapie anbieten, diesem Notstand auch nur von Ferne gewachsen. Durch die glaubensgeschichtli-

che Wende aber sieht er sich an den verwiesen, der in dem suggestiven Bild des Evangeliums dem sinkenden Petrus die Hand reicht, um ihm zu neuem Halt und Stand zu verhelfen, nein, um ihm dieser Halt zu sein.

Der Christenglaube ist dialogisch und als solcher Antwort, aber nicht nur die Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes, sondern auch Antwort auf die Frage, die der Mensch sich selber ist. Mit seiner christologischen Wende erweist sich der Glaube, ohne daß es dafür noch eines Beweises bedürfte, als die Antwort auf die anthropologische Frage der Gegenwart. Darin liegt ihre innerste Rechtfertigung; deshalb darf sie nicht behindert und in Frage gestellt werden. Und deshalb ist es an der Zeit, ihr in einem Augenblick, da sie ins Stocken zu geraten schien, neu das Wort zu reden.