

Eugen Biser

Die Kreativität des Glaubens

Zu den bestürzenden Erfahrungen, die erschwerend zur gegenwärtigen Glaubenskrisen hinzukommen, gehört der Eindruck, daß es nicht nur den Abfall vom Glauben, sondern etwas Gleichsinniges und davon doch tief Verschiedenes gibt: den Glaubensentzug. Denn er hat nichts mit einer Abkehr vom Glauben oder einer psychisch bedingten Glaubensschwäche zu tun, sondern mit einem Erosionsprozeß, der ihn unmerklich aushöhlt und ihm den Boden entzieht. Reinhold Schneider hat dieses unheimliche Herausgleiten aus dem Glaubensraum in seinen Tagebuchaufzeichnungen „Winter in Wien“ (von 1958) erschütternd beschrieben, ohne daß er eine Erklärung dafür gefunden hätte.

Wenn die Glaubenswelt aber eine Einheit bildet, ist anzunehmen, daß der Glaubensentzug nur die Schattenseite eines dazu spiegelbildlichen Vorgangs ist, konkret gesprochen, daß es auch ein Glaubenswachstum gibt. Doch so schön sich dieser Gedanke ausnimmt, stellen sich sofort Bedenken ein. Kann der Glaube wirklich wachsen? Ist er nicht ein für allemal festgelegt: festgeschrieben in den kirchlichen Dogmen und erhärtet durch deren jahrhundertlange Überlieferung?

Wachstum im Glauben

Indessen ist die Frage schon längst durch den entschieden, der in ihr die letzte Entscheidungsinstanz bildet, weil er der Urheber und Inhalt des Christenglaubens ist: durch Jesus, an den die Jünger nach dem Bericht des Lukasevangeliums mit der Bitte herantreten: „Mehre unsern Glauben!“ (17, 5) Anstatt darauf einzugehen, antwortet Jesus mit einem Vorwurf, der dazu noch mit einem eher irritierenden Bild verbunden ist: „Wenn ihr auch nur einen Glauben hättet so groß wie ein Senfkorn, bräuchtet ihr zu diesem Maulbeerfeigenbaum nur zu sagen: entwurze dich und verpflanze dich ins Meer, und er würde euch gehorchen“ (17, 6).

Organischer gestaltet sich der Zusammenhang, wenn man von der Markusversion ausgeht, die das auch von Paulus (1 Kor 13, 2) gebrauchte Bildwort vom „bergeversetzenden“ Glauben aufnimmt. Dann antwortet Jesus direkt auf die an ihn gerichtete Bitte: „Habt Glauben an Gott! Denn ich sage euch, wer zu diesem Berg da sagt: rücke weg und stürze dich ins Meer und in seinem Herzen nicht zweifelt, sondern glaubt, daß, was er sagt, auch geschieht, dem wird es widerfah-

ren“ (11, 22f.). Wenn aber das schon ein Glaube vermag, der nach den beiden Großevangelien nur so groß ist wie ein Senfkorn, was wird dann erst ein „ausgereifter“ leisten? Die Antwort gibt der johanneische Jesus mit der Zusicherung: „Wer an mich glaubt, der wird auch die Werke tun, die ich tue, ja, er wird noch größere als diese vollbringen; denn ich gehe zum Vater“ (Joh 14, 12).

Kein Zweifel also: Es gibt, ungeachtet aller dogmatischen Festlegungen, ein echtes Wachstum im Glauben, vermutlich sogar ein Wachstum des Glaubens! In beiden Richtungen muß nun die aufgenommene Spur weiterverfolgt werden.

Daß es einen subjektiven Fortschritt im Glauben gibt und geben soll, betont schon im 5. Jahrhundert Vinzenz von Lerin und mit ihm der Theologe der Väterzeit, der wie kein anderer vor Veränderungen und Neuerungen warnte. In seinem „Commonitorium“ versichert er:

„Wachsen und kraftvoll zunehmen soll also sowohl beim einzelnen wie bei allen, bei einem jeden wie in der ganzen Kirche, je nach Alter und Lebenszeit die Einsicht, das Wissen und die Weisheit, wenn auch immer nur in der vorgegebenen Form, also in derselben Lehre, im selben Sinn und in derselben Bedeutung.“¹

Der heutige Christ hört diese Botschaft wohl; doch fehlt ihm wie Goethes Faust „der Glaube“, dies aber in dem speziellen Sinn des Glaubens an sich selbst. Nicht nur in religiösen Dingen, aber gerade in diesen hat ihn eine seltsame Lähmung befallen. Es ist, als habe sich die allgemein vorherrschende Tendenz zur Eingrenzung, Abschirmung und Festlegung seiner insgeheim bemächtigt, so daß er sich, wenngleich gegen seinen tieferen Instinkt, am liebsten auf gesicherte Positionen zurückziehen möchte. Theologen, die es mit dem Zeitgeist aufnehmen, neue Perspektiven eröffnen und in neue Dimensionen vorstoßen, erscheinen ihm wie Boten aus einer anderen Welt. Sie haben seine Sympathie, wohl sogar seine Bewunderung; aber er fühlt sich nicht in der Lage, ihnen zu folgen. Instinktiv weiß er, daß der Glaube nicht nur mit Festigkeit und Treue, sondern auch mit Kreativität zu tun hat; doch fühlt er sich außerstande, mit ihm auch wirklich kreativ umzugehen.

Die Gründe dieser Lähmung reichen weit zurück. Nach Nietzsche ist die Sache des Menschen schon durch Kopernikus auf eine „schiefe Ebene“ geraten. Nach Freud haben ihm die ihm durch Kopernikus, Darwin und ihn selbst zugefügten „Kränkungen“ übel mitgespielt. Und nach Postman hat ihn der moderne Zivilisationsbetrieb in Gestalt der Medienszene dazu gebracht, sich lieber „zu Tode“ zu amüsieren, als sein Leben selbstverantwortlich in die Hand zu nehmen².

Für den Glaubenden oder doch Glaubenswilligen kommt erschwerend hinzu, daß sich auf dem Grund der gegenwärtigen Glaubens- und Kirchenkrise ein dunkler Bodensatz ausbreitet, den man nicht zutreffender als mit dem Nietzsche-Wort vom „Geist der Schwere“ kennzeichnen kann. Er führte zu der fatalen, aber weitverbreiteten Meinung, daß das Gott wohlgefällig sei, was dem Menschen

schwerfällt und weh tut und daß der Glaube in erster Linie eine Pflicht sei, der man sich stumm zu unterwerfen habe.

Der zweifache Eingriff

Doch jede glaubensgeschichtliche Stunde hat nicht nur ihre eigenen Probleme und Nöte, sondern auch die darauf abgestimmten Therapien. Hellsichtigen Beobachtern konnte nicht entgehen, daß der Glaube ungeachtet aller oberflächlichen Verwirrung in eine klärende Bewegung geraten ist, die von Karl Rahner sogar zweifach angesprochen wurde. Im Untertitel nannte er seinen „Grundkurs des Glaubens“ (von 1976) „Einführung in den Begriff des Christentums“. Inzwischen hat sich dieser „Begriff“ weiter geklärt. Deutlich geworden ist insbesondere:

Das Christentum ist, anders als der auf die Auslöschung des Lebenstriebes ausgerichtete Buddhismus, keine asketische, sondern eine therapeutische Religion³. Es ist sodann, anders als das Judentum, keine nomothetische, also in einem göttlichen Gesetz zentrierte, sondern eine mystische Religion⁴. Und es ist schließlich anders als der auf den Koran gegründete Islam keine primäre, sondern eine sekundäre Schriftreligion⁵.

Mit dem ersten Satz widersetzt sich diese Begriffsbestimmung dem vom Geist der Schwere eingegebenen religiösen Vorurteil, mit dem zweiten der überhandnehmenden Tendenz, die christliche Botschaft auf eine moralische Direktive einzuengen, mit dem dritten dem damit einhergehenden Versuch, den Glauben auf eine festgelegte Doktrin zu fixieren und ihn in der Konsequenz dessen in eine Ideologie zu verkehren.

Indessen könnte man die drei Sätze auf einen einzigen zurückführen, der dann lauten müßte: Das Christentum ist die Religion der Freiheit und der Christenglaube ein Akt der Freiheit. Rückläufig gesprochen: der Freiheit vom Zwang des Buchstabens, der Freiheit vom Zwang der Pflicht und der Freiheit vom Hang zur Selbstbestrafung und Selbstverneinung. Denn der Liebeswille Jesu geht der menschlichen Existenznot bis auf diesen letzten Grund, wo sich der Mensch selbst im Weg steht, wo also, wie der große Entdecker dieses Notstands, Kierkegaard, sagte, seinem verzweifelten Willen zum Selbstsein ein nicht minder verzweifelter Widerwille, der Wille zur Selbstverweigerung, entgegensteht⁶. Und die Liebe Jesu folgt ihm bis in diese Tiefe, um ihm ihre Heilkraft zuzuwenden und ihn zu sich selbst erheben zu können. Doch worin besteht diese, wie Kierkegaard formulierte, „Heilung von Grund auf“?

Darauf antwortet das ungleich bekanntere Wort, mit dem Rahner in die gegenwärtige Glaubenskrise eingriff. Der Christ der Zukunft, so seine Prognose, werde ein Mystiker sein oder er werde überhaupt nicht sein. Noch im selben Atemzug erläuterte Rahner das mißverständliche Wort „Mystiker“ mit dem Zusatz „einer,

der etwas erfahren hat“. Damit brachte er die tiefgreifend gewandelte Glaubenserwartung des heutigen Christen auf den Punkt. Er sucht im Glauben nicht so sehr das bergende Gehäuse als vielmehr die Geborgenheit in ihm. Was er im Glauben akzeptiert, möchte er erleben, mehr noch, möchte er zum Lebensinhalt gewinnen. Im geht es um die „Innenwelt“ dessen, was ihm die kirchliche Lehre vorwiegend in der „Außensicht“ bietet. Unwillkürlich sucht er daher nach dem Schlüssel, der ihm zum Einstieg in diese Innenwelt verhilft.

Immer schon gab es in der Glaubensgeschichte Wagemutige, die mit aller Kraft an die „Außenwände“ des Glaubens schlugen. Luther tat es mit seiner Frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ Kierkegaard tat es ebenfalls, als er den Glauben die „Gleichzeitigkeit“ mit Jesus nannte. Und Rahner tat es ihnen gleich, als er den kommenden Christen einen Mystiker nannte. Ihnen allen aber kommt Augustin zuvor, indem er uns über die Jahrhunderte hinweg den gesuchten Schlüssel reicht. Denn in der Innenwelt des Glaubens geht es darum, die uns in der Gestalt und Lebensleistung Jesu zugesprochene Selbstoffenbarung Gottes zu verstehen. Mystik aber bedeutet, daß dabei nicht nur der Glaubende Gott, sondern daß sich zugleich Gott in ihm versteht. Er muß somit auf unsere Seite treten, wenn dies zustande kommen soll. Und das geschieht nach Augustin durch den im Glaubenden gegenwärtigen Magister interior, den inwendigen Lehrer.

Wachstum des Glaubens

Wenn der inwendige Lehrer zu Wort kommen soll, muß die Kreativität des Glaubens wiederentdeckt und aktiviert werden. Denn der Glaube ist ebenso ein Geben wie ein Empfangen. Wer das Gotteswort im Glauben annimmt, muß sich das auch selbst „gesagt sein lassen“, was ihm darin zugesprochen ist. Dabei stehen ihm vielerlei Hilfen psychologischer, pädagogischer und spiritueller Art zu Gebot, insbesondere in Gestalt jener Initiativen, die auf die subjektive Aneignung des Glaubens hinwirken. Der entscheidende Impuls geht jedoch zweifellos vom inwendigen Lehrer aus, der schon deswegen mit allem Nachdruck in Erinnerung gerufen werden muß. Ihm wird es gelingen, den Bann der Lähmung aufzuheben, der das Glaubensleben bis zur Stunde niederhält und, wesentlicher noch, den Geist der Schwere auszutreiben, der den Glauben im Widerspruch zur Sicht seines Stifters Jesus und seines kompetentesten Deuters Paulus in den Anschein eines Unterwerfungsakts und einer religiösen Pflichtleistung treten ließ.

Um so mehr sollte man sich das Pauluswort des Römerbriefs gesagt sein lassen, das die ursprüngliche Perspektive vergegenwärtigt und überdies unüberhörbar vom Wachstum im Glauben spricht: „Ihr habt doch nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, so daß ihr euch aufs neue fürchten müßtet. Vielmehr habt ihr den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ (8, 15) Wie

keiner vor ihm weiß Paulus um die Gefahr, welcher der Mensch dadurch ausgesetzt ist, daß er von sich selbst abfallen kann. Mit dem Wort von der Gotteskindschaft aber umschreibt er jenes Ziel, zu dem ihn die teilnehmende Liebe „von oben“ erhebt (Goethe), sobald er sich ihr im Glauben zuwendet: ein Ziel, das die Phantome vom „Übermenschen“ (Nietzsche) und „Prothesengott“ (Freud) bis zur Unkenntlichkeit überstrahlt.

Aber gibt es, wie eingangs vermutet, auch ein Wachstum des Glaubens, so daß dem Vorgang auf der Subjektseite auch ein Wandel auf der objektiven Gegenseite entspricht? Die Frage stößt zum Drehpunkt der glaubensgeschichtlichen Wende vor, bis dorthin, wo der Goldgrund im farben- und schattenreichen Panorama der heutigen Glaubensszene ansteht. Um es mit einem österlichen Bild zu sagen, so wurden in letzter Zeit schon wiederholt Stöße von jenem Erdbeben her fühlbar, das am Morgen des „dritten Tages“ den Stein vom Grab des Totgesagten beiseitigte und seine Auferstehung offenkundig werden ließ. Damals, so versichert die moderne Theologie, begann jener Umformungsprozeß, der dem Christentum seine doktrinale und soziale Gestalt verlieh. Ursache dieses Prozesses war das Ereignis, für das es zunächst nicht einmal einen Namen gab, weil es im weiten Feld geschichtlicher Erfahrungen noch nie der Fall war und für das sich erst nach mehreren Anläufen der Begriff „Auferstehung“ einstellte⁷. Ungeachtet der mit diesem Ereignis aufgeworfenen und bis heute nachwirkenden Denkschwierigkeiten war und ist es für das Christentum in jeder Hinsicht grundlegend⁸. Den Ostererscheinungen verdankt es sein hierarchisches Gepräge, da sich die Spitzenpositionen von Petrus (für die gesamte Urkirche) und Jakobus (für die Gemeinde von Jerusalem) aus ihren Visionen des Auferstandenen (nach 1 Kor 15, 5.7) herleiten.

Vor allem aber führte der Prozeß zur Ausformung der „Lehrgestalt“ des Christentums. Denn durch seine Auferstehung riß der scheinbar Gescheiterte und (nach Gal 3, 13) sogar von Gott Verworfenen alle religiösen Qualitäten an sich. Jetzt war er nicht mehr nur der wortgewaltige Botschafter des Gottesreichs, sondern Gottes leibhaftiges Offenbarungswort, nicht mehr nur der „Wegbereiter“, sondern der „Vollender“ und als solcher der Inhalt des Glaubens (Hebr 12, 2), nicht mehr nur der unermüdliche Lehrer des hirtens- und führungslosen Volks (Mt 9, 36), sondern selbst „der Weg“ (Joh 14, 6). Kürzer gefaßt besagt das: Der Botschafter wurde zur Botschaft, der Führer zum Glauben zu dessen Gegenstand und der Lehrer zum Inbegriff der Lehre. Zwar fügte das der Jesusbotschaft keine neuen Inhalte hinzu; doch kam dadurch definitiv ihr innovatorischer Charakter ans Licht. Denn die höchsten Innovationen bestehen nicht sosehr in der Einbringung neuer Inhalte, sondern, wie die auf augustinische Wendungen zurückgreifenden Beispiele des anselmischen Gottesbeweises und der kartesischen Begründung der Philosophie auf den denkerischen Reflexionsakt beweisen, in der Entdeckung des höheren – und praktikableren – Stellenwerts altbekannter Formeln und Motive.

Jetzt, im Licht der Ostererscheinungen, wird endgültig klar, daß Jesus bei aller Verwurzelung im Judentum den Gott Israels, den er erstmals im Vollsinn des Ausdrucks mit der Zärtlichkeitsvokabel „Abba“ anrief, neu entdeckt und daß er die Botschaft von diesem Gott der bedingungslosen Liebe durch die Liebestat seines Kreuzestodes besiegelt und für alle Welt fruchtbar gemacht hatte. Das bringen die drei Sätze in formelhafter Verkürzung zum Ausdruck.

Dennoch konnte und durfte es dabei nicht bleiben. Denn die Verwandlung des Botschafters in die bald danach verschriftete und dogmatisch festgeschriebene Botschaft und Lehre trug wie jede Dogmatisierung die Gefahr der Abschottung und, schlimmer noch, der inneren Verhärtung und damit, von der Folge her gesehen, des Kommunikationsabbruchs in sich. Zudem brachten es die schwindende Glaubenskraft und das wachsende Sekuritätsbestreben mit sich, daß sich die entstehenden Umschreibungen wie Schalen um den inhaltlichen Kern legten und daß schließlich die schützenden Hüllen wichtiger erschienen als der von ihnen umschriebene Gehalt. Wenn die Formeln den Sinn nicht überwuchern und, paulinisch gesprochen, der Buchstabe den Geist nicht töten sollte, mußte eine Gegenbewegung einsetzen, die das drohende Ungleichgewicht beseitigte. Deshalb kam es schon in spätapostolischer Zeit und danach wiederholt im Gang der Glaubensgeschichte zu Aufbrüchen, in denen sich der Inhalt gegen die sichernde Form durchsetzte. Jetzt ließ sich der zur Botschaft Gewordene aufs neue vernehmen, jetzt stieg der zum Glaubensobjekt Inthronisierte vom Podest seines Herrentums herab, und jetzt begann der zur Lehre Verfestigte wieder zu lehren – im Zuspruch des inwendigen Lehrers.

Der zweifache Aufbruch

Es fällt schwer, die Anzeichen dieses Aufbruchs auszumachen, auch wenn man ein Nachbeben der österlichen Erschütterung unter den Füßen zu spüren meint. Indessen fehlt es nicht an deutlichen Bezeugungen. Schon die Sprecher der Eingangsworte des Ersten Johannesbriefs waren davon überzeugt, daß sie „das Wort des Lebens“, also den in ihrer Mitte gegenwärtigen Christus, auf dreifach neue Weise, akustisch, optisch und haptisch wahrgenommen hatten: „Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen ergriffen haben, das Wort des Lebens, das verkünden wir euch“ (1, 1–3). Erst recht kann als Zeuge der große Mystiker der Ostkirche Symeon der Neue Theologe angerufen werden, der um die erste Jahrtausendwende in seinen „Hymnen“ versichert:

„Wieder strahlt mir das Licht. Wieder schaue ich das Licht in Klarheit. Wieder öffnet es den Himmel, wieder vertreibt es die Nacht. Und der über allen Himmeln ist, den keiner der Menschen je erblickte, der kehrt aufs neue in meinem Geist ein, ohne den Himmel zu verlassen, ohne die Nacht zu

zerteilen, ohne das Dach des Hauses einzuschlagen, ohne irgend etwas zu durchdringen. Und in der Mitte meines Herzens, o erhabenes Geheimnis, da alles bleibt, wie es ist, stürzt mir das Licht und hebt mich über alles empor.“⁹

Doch der aus dem Schrein der Objektivationen Hervortretende bindet die Erweise seiner Gegenwart so wenig wie der Auferstandene an einen bestimmten Ort. Auch schreibt er seine Zeichen nicht nur auf die Tafeln des Herzens, von denen Paulus in vergleichbarem Zusammenhang (2 Kor 3, 2) spricht, sondern nicht weniger deutlich auch an die Wände der Zeiten. Kaum einmal waren sie deutlicher zu lesen als in den Tagen des freiheitlichen Aufbruchs im Spätherbst 1989, als zusammen mit der Berliner Mauer der Eiserne Vorhang fiel und der Weg zu einer Neuordnung weit über Europa hinaus frei wurde. Damals sprach für einen jeden, der hören konnte, Gott durch die Geschichte, auch wenn der Freiheitsruf, der ebenso leise wie eindringlich an die Welt erging, kaum begriffen wurde.

Wenn man bedenkt, daß Israel seine nationale und religiöse Identität durch das Erlebnis und das fortwährende Bedenken des Auszugs aus Ägypten gewann, kann man sich nur mit Bestürzung fragen, was denn noch mehr hätte geschehen sollen, um uns zum Aufhören, Nachdenken und – Danken zu bewegen; denn es war ein Ereignis, von dem nur notorische Besserwisser behaupten können, daß sie es kommen sahen: ein Ereignis, das von niemand vorausgesehen wurde; ein Ereignis, das an Tiefgang und Folgewirksamkeit an die größten Revolutionen der Menschheitsgeschichte heranreicht und doch eine ebenso sanfte wie blinde Revolution, also ein Umbruch ohne Anführer, ohne Programm, ohne Strategie und zumal ohne Blutvergießen. Was also hätte noch geschehen sollen, um uns zum Nachdenken zu bringen?

Der bewegende Zuspruch

Wenn dies auch nur ansatzweise geschehen wäre, hätte, zumindest bei religiös Gestimmten, ein neuer Sinn für göttliches Geschichtshandeln erwachen müssen. Denn angesichts der eindeutigen Fakten hätte man sich beim Versuch einer Erklärung entweder auf einen Kausalitätsverzicht einlassen oder aber zum Gedanken eines göttlichen Eingriffs in das, wie kaum einmal zuvor, vom Stöhnen der Unterdrückten widerhallende Weltgeschehen erheben müssen. Wenn es aber dazu gekommen wäre, hätte das ins Zwielflicht geratene Zentralgeheimnis des Glaubens, die Auferstehung Jesu, entscheidend an Plausibilität gewonnen, weil ihre Denkbarkeit an den Gedanken – und die Erfahrung – eines göttlichen Geschichtshandelns gebunden ist.

Wenn es dafür nicht zu spät sein soll, müssen wir uns den Spruch der Geschichte, der von den unmittelbar Betroffenen als der von Ernst Käsemann angesagte „Ruf der Freiheit“ verstanden wurde, aufs neue gesagt sein lassen. Dazu

kann schon der Satz verhelfen, in welchen die in Abgrenzung von den beiden anderen Abraham-Religionen gewonnene Begriffsbestimmung des Christentums ausmündete: Der Glaube ist ein Akt der Freiheit. Hilfreich könnte aber mehr noch die Orientierung an Paulus sein, der es wagte, die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in eine auf die Missionssituation abgestimmte Sprache zu übersetzen und die gesamte Heilsbotschaft in den pleonastischen Satz zusammenzufassen: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5, 1).

Die entscheidende Hilfe bietet jedoch der inwendige Lehrer, der die Lektion der Geschichte gleicherweise bestätigt und in einen Zuspruch übersetzt. Er bestätigt sie, sofern er eine auffällige Entsprechung zwischen dem freiheitlichen Aufbruch und dem Zentralgeschehen der glaubensgeschichtlichen Wende erkennen läßt. Wie dort Mauern sanken und Tore aufsprangen, öffnet sich hier der Schrein der Vergegenständlichungen und tritt der Geglaubte aus den ihn umschreibenden Formeln hervor, um seine inspirierende, bestärkende und motivierende Kraft zu erweisen. Das ist mehr als eine nur äußerliche Analogie. Vielmehr wird hier deutlich, daß Politik bisweilen mystischen Tiefgang aufweist und daß sich die Mystik auf Politik nicht nur reimt, sondern in Grenzfällen in sie förmlich durchschlägt. Darin ist es begründet, daß der inwendige Lehrer die Lektion der Geschichte zuletzt in Form von Imperativen hörbar macht. In eine Menschensprache gefaßt, lauten sie: Fürchte dich nicht; laß dich nicht fallen; gib dich nicht vorzeitig auf; geh nicht den Weg des geringeren Widerstands; vertraue auf meine Weisung und Hilfe; nimm dein Leben an; glaube an deine Berufung; sei dein eigen!

Mit dem ersten dieser Appelle trat der Auferstandene an seine Jünger heran; den letzten vernahm Nikolaus von Kues in der Tiefe seines Herzens. Wichtiger aber noch ist die Erfahrung, daß der inwendige Lehrer diesen Zuspruch mit der Zusicherung unterbaut: Du bist nicht allein; was dich trägt, ist stärker als das, was dich trifft und kränkt; du bist reicher als du denkst; du darfst vertrauen und hoffen; denn Gott liebt dich!

„Ich habe euch in mein Herz eingeschlossen“, versicherte Paulus seinen Gemeinden, denen er sich „im Leben wie im Sterben verbunden“ fühlte. Wer glaubt, hat sich aus der Einsamkeit in diese Allverbundenheit gerettet. Denn dort, wo der Einsame in den Abgrund der Verlorenheit zu stürzen meint, erwartet den Glaubenden die Liebe Gottes, die ihn an ihr Herz zieht. „Seid umschlungen, Millionen! Diesen Kuß der ganzen Welt!“ singt Beethoven im ekstatischen Finale seiner neunten Sinfonie. Und er begründet diese Liebesbezeugung mit dem Satz: „Brüder – überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen“. Doch das ist, bei allem Enthusiasmus, nur die menschliche Widerspiegelung dessen, was nach der Zentralessage des Evangeliums von Gott her geschieht. „Nicht darin besteht die Liebe“, versichert der Erste Johannesbrief, in dem sich höchste Einsichten niedergeschlagen haben, „daß wir Gott geliebt haben, sondern darin, daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat“ (4, 10).

So wenig die durch das Satisfaktionsmotiv überlagerte zweite Satzhälfte dem Grundimpuls des Evangeliums gerecht wird, so sehr gilt dies für die erste Satzhälfte, die sogar den großen Ausspruch „Gott ist Liebe“ (4, 16) noch dadurch überbietet, daß sie nicht von einem Sein, sondern von einem Handeln Gottes spricht und so auf Gott in seiner liebenden Aktion verweist. Etwas Größeres ist aber auch in der Bibelsprache nicht sagbar, als daß sie ihren Hörern das aktuelle Bewußtsein vermittelt, hier und jetzt von Gott geliebt und als seine Kinder angenommen zu sein. Demgemäß erreicht der Brief seinen Höhepunkt mit dem Aufruf: „Seht doch, welch große Liebe der Vater zu uns hegt, daß wir Kinder Gottes heißen und es auch wirklich sind!“ (3, 1)

Unmerklich stellt sich im Gefolge dieses Zuspruchs ein neues Glaubensbewußtsein ein. Schien bisher die Sache des Glaubens ganz in der Hand des Glaubenden zu liegen, so geht sie jetzt, wie schon eingangs angedeutet, in die des Geglaubten über. In unserer Liebe, sagt Augustin, liebt Christus sich selbst: „Unus Christus amans seipsum“¹⁰. Gleiches gilt nun auch vom Glauben. In unserem Glauben ist es zuletzt der Geglaubte selbst, der das Wunder des Verstehens wirkt. Wenn aber dies zutrifft, hat sich die Bitte der Jünger „Mehre unseren Glauben“ auf die denkbar schönste Weise erfüllt. Und gleichzeitig wurde deutlich, daß der Glaube auch heute, ungeachtet aller Beeinträchtigungen und Rückschläge, lebt und wächst.

ANMERKUNGEN

¹ Commonitorium, C. 23; dazu E. Biser, *Rel. Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik* (München 1989) 191 ff.

² N. Postman, *Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter d. Unterhaltungsindustrie* (1985).

³ R. Guardini, *Der Herr. Über Leben u. Person Jesu Christ* (1937, Paderborn 1987) 360f.; ders., *Das Wesen des Christentums* (Würzburg 1938) 7–17.

⁴ H. Küng, *Das Judentum* (München 1991) 71; 145 ff.; 562–609.

⁵ H. Küng, J. van Ess, *Christentum u. Weltrel. Islam* (München 1994) 32–38; 57 ff.; 98 ff.; E. Biser, *Die Bibel als Medium. Zur medienkrit. Schlüsselposition d. Theol.* (Heidelberg 1990).

⁶ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (Reinbek 1962) 13 f.

⁷ Worte gibt es immer nur für das, was „der Fall ist“. Für die Todüberwindung Jesu verwendet Paulus (Gal 1, 16) zunächst d. Ausdruck „Offenbarung“; dann stellte sich der in Phil 2, 9 überlieferte Ausdruck „Erhöhung“ ein, der schließlich durch den dem apokalyptischen Vokabular entnommenen Begriff „Auferstehung“ verdrängt wurde. Dazu W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als hist. u. theol. Problem* (Gütersloh 1954); E. Biser, *Paulus: Zeuge, Vor-denker, Mystiker* (München 1992) 219 ff.

⁸ Exponent der gegenwärt. Verunsicherung ist die umstrittene Schr. v. G. Lüdemann „Die Auferstehung Jesu“ (Göttingen 1944), die theol. in dem Satz gipfelt, daß vor Ostern „bereits all das vorhanden (war), was nach Ostern endgültig erkannt wurde“, und die insofern unschwerwiegend die Tendenz verfolgt, die Auferstehung Jesu zu marginalisieren, wenn nicht gar für überflüssig zu erklären (218). Daß dem vergleichbare Tendenzen im Feld der kath. Fundamentaltheol. etwa bei H. Verweyen entsprechen, zeigt nicht nur den Grad, sondern mehr noch die Breitenwirkung der angesprochenen Irritation. Die Glaubenskrise ist daher nicht, wie gelegentlich behauptet wird, eine Gotteskrise, sondern eine Auferstehungskrise, verstanden als die zunehmende Bezweiflung der zentralen Glaubensart.

⁹ Nach M. Buber, *Ekstatische Konfessionen* (Leipzig 1921) 62.

¹⁰ In Ps 26, *Sermo* 2, n. 23.