

Eugen Biser

Kennen wir den Gott Jesu Christi?

Ein Beitrag zur Klärung der christlichen Identität

Mit einem leidlich guten Gewissen könnte man diese Frage nur bejahen, wenn zuvor Einverständnis mit der These Pascals bestünde: „Nicht nur Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus; Leben und Tod kennen wir allein durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind“ (§ 548). Ohne ihn, so schließt Pascal diesen Aphorismus, „finden wir nur Finsternis und Verwirrung sowohl im Wesen Gottes als auch in unserer eigenen Natur“. Das Wort zeugt von einer ungewöhnlichen Einfühlung in die zentrale Lebensleistung Jesu, über die heute, um Pascals Ausdruck aufzunehmen, anstatt Klarheit weithin Finsternis und Verwirrung herrschen. Davon muß zunächst die Rede sein.

Im Zug der durch das Zweite Vatikanum ausgelösten Neuentdeckung Jesu kam es zu Übereinkünften, die sich der rationalen Erklärung entziehen. Sie sind ebenso förderlicher wie destruktiver Art. So kam es zu Beginn der siebziger Jahre zur Publikation einer ganzen Reihe von Jesusbüchern, die wie auf geheime Verabredung entstanden zu sein schienen und sich ebenso durch das eindeutige Übergewicht der „mit Liebe“ geschriebenen (Albert Schweitzer) wie durch die Beteiligung jüdischer und agnostischer Autoren auszeichneten. An eine geheime Absprache läßt auch der Umstand denken, daß sich neuerdings die Waagschale zugunsten der „mit Haß“ geschriebenen senkt. Von einer stillschweigenden Verschwörung aber möchte man angesichts der Tatsache sprechen, daß sich gleichzeitig die Stimmen derjenigen mehren, die einem „ambivalenten“ Gott (Manfred Görg) das Wort reden und darauf abheben, daß im Gegenzug zur Gottesverkündigung des Konzils endlich wieder der strafende und schlagende Gott des Zorns und des unnachsichtigen Gerichts verkündet werden müsse. Wie kam es dazu?

Die Verdüsterung

Die Erklärung bietet Pascal selbst, wenn er von der „Finsternis und Verwirrung“ spricht, die sowohl das Wesen Gottes als auch das des Menschen überlagert, wenn sie ohne Zuhilfenahme des sich in Jesus anbietenden Mediums ins Auge gefaßt

werden. Die Fehllhaltung ist uralte; sie geht zurück bis in jene für die abendländische Theologie entscheidende Weichenstellung, als aus der paulinischen „Not“ eine „Tugend“ gemacht wurde. Die Not des Apostels bestand in dem für ihn unumgänglichen Nachweis der Mitverantwortlichkeit der außerhalb des Offenbarungshorizonts lebenden Heiden, die sich Gott verweigerten, obwohl sie „sein unsichtbares Wesen“ im „Licht der Vernunft“ an seinen „Werken“ ersehen konnten (Röm 1, 18–22)¹. Aber waren sie, so ist mit dem Johannesprolog zu fragen, allein auf das Licht ihrer Vernunft angewiesen und nicht vielmehr, wie alle Welt, von dem Licht erhellt, „das jeden Menschen erleuchtet“ (Joh 1, 9)?²

Doch jeder Antwort darauf kam die Tatsache zuvor, daß die Folgezeit das „Wort“, das der Eingangssatz des Prologs anrief, einer noch in Goethe nachwirkenden Neigung zufolge mit „Sinn“, also mit dem Logos der Weltvernunft gleichsetzte und damit aus der Not des Apostels eine ebenso effektive wie fragwürdige Tugend machte. Effektiv, weil daraus die Theologie der gesamten Folgezeit hervorging; doch ebenso fragwürdig, weil diese Gleichsetzung ein Denken aus dem (nach 1 Kor 1, 30) „zur Weisheit“ Gewordenen verhinderte oder doch nur in Ansätzen aufkommen ließ. Im Zug dieses von der alexandrinischen Patristik entwickelten Ansatzes lag es sogar, daß Anselm von Canterbury den Versuch wagen konnte, die Menschwerdung Gottes „remoto Christo“, also logisch korrekt, aber extrem unbiblisch zu beweisen. Anselm ist deshalb auch das Paradigma für die Fatalität dieses Verfahrens, die nach Pascal in der Verfinsterung sowohl des Gottesbegriffs als auch der menschlichen Natur besteht. Ohne sein Ziel einer rationalen Begründung der Inkarnation tatsächlich zu erreichen, muß Anselm einen Gott postulieren, in dem sich der Heilswille und die auf unnachsichtiger Sühne bestehende Strafgerechtigkeit die Waage halten; und ebenso muß er vom Begriff eines Menschen ausgehen, in dem, wie das Zweite Arausicanum definierte, „nichts außer Lüge und Sünde“ ist (can. 22). Doch diese extrem pessimistische Einschätzung des Menschen entsprach ebenso wenig dem Geist des Evangeliums wie das Bild des ambivalenten Gottes, der eindeutig hinter den von Jesus entdeckten zurückfiel.

Daß das widerspruchsfrei hingenommen und zu dem geradezu kanonischen Erlösungsmodell aufgewertet wurde, hängt zweifellos mit der Tatsache zusammen, daß der anselmische Gottesbegriff exakt der traditionellen Gottesvorstellung der Menschheit entsprach, sofern sein Lösungsmodell nicht sogar von dieser eingegeben war. Es ist der gleichermaßen drohende wie liebende Gott, den Augustin, höchst suggestiv, mit den Worten beschwor: „Was ist das für ein Strahl, der mein Herz durchdringt, ohne es zu verletzen? Ich erschauere und ich erglühe, ich erschauere vor ihm, weil ich ihm unähnlich bin, und ich erglühe zu ihm, weil ich ihm ähnlich bin.“³

Und es ist der als „Complexio oppositorum“ begriffene Gott, den Rudolf Otto mit seiner durch das Ineins von *Mysterium tremendum* und *Mysterium fascinosum*

sum gekennzeichneten Bestimmung des Heiligen auf den Begriff brachte⁴. Es ist, wie sich immer deutlicher zeigt, der Gott, der nicht nur dem zwischen seltenen Aufschwüngen und häufigen Niedergängen und Rückschlägen schwankenden Weltlauf, sondern nicht weniger auch dem zwischen Selbstliebe und Selbsthaß zerrissenen Menschenherzen entspricht und deshalb dem religiösen Sinn auf geradezu bezwingende Weise einleuchtet, kritischer gesagt, der Gott des Einverständnisses mit dem Gang der Dinge, der mit seinen Drohungen und Verheißungen im Grunde nur das bestätigt, was immer schon ist und immer noch zu erwarten ist. Aber nährt das nicht den Verdacht, daß dieser Gott auf fatale Weise der Auffassung nahekommt, die in ihm nur eine Projektion des Menschen in seiner faktischen Lebenswelt sehen will (Ludwig Feuerbach)?⁵

Die Entdeckung

Davon wird der Durchschnittsmensch kaum berührt werden, da er im Interesse der Konfliktminimierung ständig bemüht ist, sich im Gleichschritt mit dem Gang der Dinge zu bewegen. Ganz anders Jesus, dessen zentrales Interesse es war, die Welt, wie es Milan Machovec im Anschluß an ein Herrenwort (Lk 12, 49) formulierte, in Brand zu setzen, um daraus die Neuordnung des Gottesreichs hervorgehen zu lassen. Obwohl über der Gottentdeckung Jesu tiefes Dunkel liegt, können wenigstens einige Ansatzstellen benannt werden, die zu einer Vorstellung von ihr verhelfen. Dabei ist die Linie aufschlußreich, die Martin Buber von der Krisenstunde, die Jesus angesichts des Massenabfalls überkam, bis zu seiner Befragung durch den Hohepriester durchzog⁶. Mit wachsender Dringlichkeit stellt sich ihm dabei die Frage nach seiner Identität. Sie hätte aber in der Krisenstunde nicht in ihm aufbrechen können, wenn sie ihn nicht von Anfang an bewegt hätte. Unter diesem Gesichtspunkt wird die in der Taufszene erklingende Himmelsstimme auf neue Weise hörbar: als Antwort auf die sich in dem Angerufenen ständig steigernde Frage: „Wer bin ich?“ Denn vollgültiger konnte sie nicht beantwortet werden als mit der Zusage: „Du bist mein geliebter Sohn!“ (Mk 1, 11)⁷.

Wenn sich das Glück dieser zugesprochenen Sohnschaft mit dem Eindruck verband, sie bei aller Ausschließlichkeit an die Menschen weitergeben zu müssen, liegt hier die Quelle der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, die sich jetzt als die Grundform seiner rettenden Selbstübereignung darstellt. Denn das von ihm proklamierte Gottesreich ist, so gesehen, das Medium, durch das er die Hörer der Botschaft in sein Sohnesbewußtsein einbezieht. Indirekt vermittelt davon auch die noch längst nicht hinreichend gewürdigte Sprachleistung Jesu einen Begriff. Da sich das von ihm verkündete Gottesreich (nach Lk 17, 20) jeder kategorialen Bestimmung entzog, mußte er eine eigene Sprachwelt schaffen, um die Menschen dafür zu gewinnen. Die Frucht dieser Bemühungen waren seine aus der mensch-

lichen Lebenswelt geschöpften und sie zugleich total transformierenden Gleichnisse, durch die er die Hörer ebenso der gewohnten Alltäglichkeit entfremdete wie für seine Selbstmitteilung erschloß⁸.

Als zweite Ansatzstelle hat aber zweifellos das Gebet Jesu zu gelten, über das die ersten zwei Vaterunserbitten, die Bitte um Heiligung des Gottesnamens und um das Kommen des Gottesreichs, Aufschluß geben. Den Schlüssel dürfte das programmatische Wort des Jesus in vielen Hinsichten nahestehenden Propheten Jeremia bieten: „Fanden sich Worte von dir, so verschlang ich sie. Dein Wort war mir Wonne und Herzensfreude; denn dein Name war über mir ausgerufen, Jahwe, Gott Zebaoth“ (15, 16). Das Wort weist zurück auf das prophetische Urereignis in Gestalt der Szene am brennenden Dornbusch, die darin gipfelt, daß der Gott Israels dem Offenbarungsempfänger Mose das gewährt, was er dem mit ihm kämpfenden Jakob (nach Gen 32, 30; Ex 6, 3) verweigert hatte: die – nach Gerhard von Rad als Selbstübereignung zu verstehende – Nennung seines Jahwe-Namens (Ex 3, 14)⁹. Nach allen Anzeichen zu schließen, hatte die Gebetserfahrung Jesu darin ihre Mitte, daß diese zunächst verweigerte, dann aber gewährte Selbstbenennung Gottes in ihm ihr Endziel erreichte. Denn auch bei dem Jahwe-Namen war, wie die in ihm noch nachklingenden Elemente der Übermacht (die „Stärke Jakobs“) und des Schreckens (der „Schreck Israels“) zeigen, die damit gegebene Liebesbekundung von konträren Motiven verschattet, so daß selbst der zu einer lichtvollen Interpretation neigende Martin Buber von dem gleicherweise „grausamen und gütigen Herrn“ seines Volkes sprechen konnte¹⁰.

Die Fulguration

Auch wenn über der Gebetserfahrung Jesu ein undurchdringlicher Schleier liegt, darf doch aus der nach Anton Vögtle von der Urgemeinde rekonstruierten Taufszene auf das sie prägende Zentralerlebnis zurückgeschlossen werden. Das aber gewinnt sein volles Relief, wenn im Sinn der lukanischen Perikope vom Tempelbesuch des Zwölfjährigen davon ausgegangen werden darf, daß sich, entsprechend seiner Antwort auf den Vorwurf der Mutter – „Wußtet ihr nicht, daß ich dorthin gehöre, wo mein Vater ist?“ (Lk 2, 49) – in ihm die Frage nach seiner Identität mit wachsender Dringlichkeit ausformte. Dies vorausgesetzt, wird dann das Wort der Himmelsstimme als die unüberbietbare Antwort auf die Identitätsfrage des Beters hörbar. Was kein Auge jemals schaute, was kein Ohr jemals vernahm, und was niemals in ein Menschenherz drang, das wird ihm mit der Zusage „Du bist mein geliebter Sohn!“ ins Herz gesprochen. Das Wort stellt seine Existenz auf eine neue Basis. Jetzt hängt er nicht mehr wie die ganze Schöpfung als Tropfen am Eimer der göttlichen Allmacht (Jes 40, 15), nein, jetzt gehört er mit seinem innersten Selbstsein zu Gott, und das einst beim ersten Tempelbesuch auf-

keimende Gefühl der Zugehörigkeit zu ihm nimmt ihn wie eine alles Kreatürliche überschäumende Woge in sich auf. Doch das Innerste bleibt vom Schleier der Unzugänglichkeit verdeckt.

Für Vorgänge der zur Rede stehenden Art prägte Konrad Lorenz in bewußtem Rückgriff auf die Sprache der Mystik den Ausdruck „Fulguration“¹¹. Er bietet sich schon deshalb an, weil er das unverhoffte Aufblitzen derartiger Erfahrungen ebenso wie das Moment der Überwältigung durch sie veranschaulicht. Mitgesagt ist dabei auch, daß alles, Überkommenes wie Geleistetes, in eine neue Beleuchtung tritt und nun in seinem Vollsinn erkennbar wird. Mit dem Moment des unverhofften Gewährtseins dieser Erfahrungen hängt dann wohl auch die eigentümliche Dialektik des gewonnenen Besitzstands zusammen, die sich am besten als das einer alles und alle einschließenden Ausschließlichkeit beschreiben läßt. Denn wenn irgendwo, liegt hier der Ursprung des Begriffs, den Jesus nach der Inkubationszeit der vierzigitägigen Versuchung ins Zentrum seiner Verkündigung stellt, der Ursprung seiner Proklamation des Gottesreichs. So viel in den Begriff an Reminiszenzen und Vorgegebenheiten eingeflossen sein mag, ist er doch primär als das Gefäß zu deuten, mit Hilfe dessen der in unantastbarer Ausschließlichkeit zum Gottessohn Erklärte dieses Glück an alle Aufnahmebereiten weitergab. Weil das aber, seinem Impuls gemäß, nur durch Akte der Selbstübereignung geschehen konnte, blieb er, wie dies schon Origenes mit seinem Begriff der Autobasileia zum Ausdruck brachte, in seinem Werk gegenwärtig, so daß das Gottesreich als seine soziale Selbstausslegung und Selbstdarstellung zu gelten hat.

Der neue Gott

Was in der Fulguration aufblitzte, war vor allem aber das Antlitz des neuen Gottes, den Jesus für sich, für sein in tödlicher Gefahr schwebendes Volk und für die ganze leidverfallene Menschheit entdeckte. Was er sah, drängte ihm ein Wort auf die Lippen, in dem sich Staunen, Beglückung, Dankbarkeit, Hingabe und Ehrfurcht mischten, die ehrfürchtige Zärtlichkeitsanrede „Abba – Vater“. Auch über der Artikulation des „Urschreis“, in dem dieses Wort erstmals erklang, liegt der Schleier, der die „Tiefen der Gottheit“ verhüllt. Doch ist davon, ähnlich wie in der Taufszene, ein Echo zu vernehmen, wenn der Lukasevangelist Jesus die Bitte der Jünger um Unterweisung im Gebet mit der Belehrung beantworten läßt: „Wenn ihr beten wollt, dann spricht: Vater, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme!“ (Lk 11, 2)¹²

Das hatte Paulus in dem großen Wort des Römerbriefs vorweggenommen, das zugleich die beiden Voraussetzungen der Abba-Anrufung verdeutlicht. Wer sie wagt, muß den Stand der Knechtschaft überschritten haben. Und zudem bedarf er der Für- und Mitsprache des in ihm betenden Gottesgeistes: „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!“ (Röm 8, 15).

Versucht man, von diesem zweifachen Echo auf den „Urschrei“ Jesu zurückzuschließen, so wird deutlich, daß er mit der Abba-Anrufung Gottes ebenso sehr den Himmel aufriß, wie sich dieser auf ihn herabneigte. Mit ihm bahnte er sich Zugang zum Herzen Gottes, während er gleichzeitig die Wand durchbrach, die sich durch die Projektion der Welt- und Todesängste auf das Gottesgeheimnis vor diesem aufgebaut hatte. Jetzt war klar, welcher Name über ihm, dem Erwählten, ausgerufen worden war. Es war der Vatername, mit welchem Gott, allen pessimistischen und feministischen Einwänden zum Trotz, angerufen werden will. Und die Begründung dafür: weil kein anderer Name so sehr seine Tiefen entsiegelte, sein Innerstes zum Leuchten brachte und an sein Herz rührte wie dieser eine: Abba – Vater. Wie Nietzsches Zarathustra den „Feuerhund“ mit dem Satz in seine Höhle zurückdrängt: „Das Herz der Erde ist von Gold“, steht dieser Name dafür ein, daß das Herz Gottes, wie es dann der Erste Johannesbrief auf der höchsten Reflexionsstufe des Neuen Testaments sagt, „die Liebe“ ist (4, 8.16).

Alles ist im Sinn dieses Schlüsselworts daran gelegen, daß dieser Satz, der das von Jesus entdeckte Vaterantlitz Gottes auf den Begriff gebracht hat, weltweit zur Geltung kommt und gegen alle Einreden aufrechterhalten wird. Denn er ist der unverzichtbare Grund-Satz des gesamten Lebenswerks Jesu. Seine Verkündigung des Gottesreichs ist davon ebenso getragen wie die „neue Gerechtigkeit“, zu der das Ethos seiner Bergpredigt anleitet. Selbst sein Tod und seine Auferstehung werden erst im Licht dieses Satzes verständlich. In seinem Licht muß dann aber auch die ganze Schrift gelesen, der Glaube gedeutet und vollzogen, die christliche Kommunikation und Praxis gestaltet werden. Denn der Gott der bedingungslosen Liebe ist die Sonne, die der Matthäusevangelist über den „in Finsternis und Todesschatten“ Sitzenden aufgehen sah (4, 14 ff.). Alles muß darangesetzt werden, daß dieser Sonne gegen alle abblendenden und verdüsternden Tendenzen zum Durchbruch verholfen wird.

Die Nebelwand

Daß in dieser Frage alles auf eine Entscheidung drängt, zeigt sich fast überdeutlich daran, daß einerseits die Hindernisse kenntlich werden, die den Blick auf das Zentralgeheimnis des Glaubens faktisch verstellen, und daß sich andererseits Stimmen zu Wort melden, die sich der aufkeimenden Einsicht widersetzen. So entsteht eine Situation, wie sie schon die Eingangssätze des gnostischen „*Evangelium veritatis*“ schildern. Nachdem zunächst die Unkenntnis hinsichtlich des Vaters beklagt wurde, die Furcht und Schrecken erregte, heißt es von dieser: „Das

Erschrecken aber verdichtete sich zu einer Art Nebel, aus dem niemand heraussehen konnte.“¹³

Vernebelnd wirkte zunächst schon, wie kaum begründet zu werden braucht, die auf die Erregung von Sünden- und Höllenangst ausgerichtete Pädagogik, die sich davon die Akzeptanz des kirchlichen Heilsangebots versprach, diesem aber dadurch in einem Akt paradoxer Selbstbeschädigung den Grund seiner Faszination entzog. Denn die Gottentdeckung Jesu hatte ihre Mitte gerade darin, daß mit ihr der Schatten des Angst- und Schreckenerregenden aus dem traditionellen Gottesbild beseitigt und auf seinem Grund das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters sichtbar gemacht wurde. Die nach Oskar Pfister von allen christlichen Konfessionen geübte Praxis stand – und steht – somit in einem geradezu diametralen Gegensatz zur religiösen Großtat Jesu und richtet sich insofern immer schon durch diesen Selbstwiderspruch¹⁴.

Womöglich noch fataler wirkt sich in dieser Hinsicht die Deutung von Jesu Tod als die seinem Gott dargebrachte Sühneleistung aus, die ihre schier unwiderlegliche Plausibilität der Tatsache verdankt, daß sie die unmittelbar einleuchtende Antwort auf die quälende Frage zu geben schien, warum der Gottessohn nach einem Leben der sich verströmenden, bisweilen auch leidenschaftlich aufflammenden Liebe den entsetzlichen Kreuzestod erleiden mußte. Doch diese Antwort litt an demselben Widerspruch; setzte sie doch – in Abkehr von dem Gott Jesu Christi – einen Gott voraus, der sich im Interesse seiner Strafgerechtigkeit den Opfertod seines eingeborenen Sohnes abverlangen mußte. Um im Einverständnis mit dem Todesgeschick Jesu bleiben zu können, griff die Christenheit somit, im Bruch mit seiner zentralen Lebensleistung auf eben den Gott zurück, den Jesus hinter sich gelassen und überwunden hatte.

Daß dieser beharrlich übergangene Widerspruch aufgedeckt werden konnte, ist nicht zuletzt die Folge der sich zusehends wehrenden Stimmen, die für einen „unpassenden“ (Johann Baptist Metz) und „unheilen“ (Manfred Görg) Gott plädieren und darauf insistieren, daß das Evangelium verfälscht werde, wenn es als Frohbotschaft und nicht mit wenigstens demselben Gewicht als Drohbotschaft begriffen werde (Joachim Meisner). Das aber kann nur dahin verstanden werden, daß die Frage nach der Gottesbotschaft Jesu zur definitiven Entscheidung ansteht. Denn die angesprochenen Stimmen plädieren, beim Wort genommen, für eine Zurücknahme der Lebensleistung Jesu. Nicht umsonst erhoben sie sich im Zug der Diskussion, die um die mittlerweile ganz offen betriebene Zurücknahme der konziliaren Errungenschaften entbrannte. Dabei stellt sich immer deutlicher heraus, daß es im Kampf um das Vermächtnis des Konzils um etwas weit Grundsätzlicheres geht als nur um den innerkirchlichen Dialog und die Öffnung der Kirche zur Welt: um die Identität des Christentums und deren Kristallisationskern, die Gottentdeckung Jesu. Und nicht minder klar stellt sich heraus, daß der innerste Widerstand gegen den konziliaren Aufbruch der Resignation entstammt,

deutlicher noch gesagt: dem resignativen Einverständnis mit dem zwischen endlosem Dunkel und seltenen Aufhellungen schwankenden Zeitenlauf und dem unterschweligen Zweifel, ob es dem Christentum gegeben ist, darin einen Wandel zum Besseren herbeizuführen.

Die Neukonzeption

Mit bloßen Gegenargumenten ist es nicht getan. Überlebte Paradigmen werden nach Thomas S. Kuhn nicht argumentativ zum Verschwinden gebracht, sondern nur durch innovatorische Konzepte, die auf die Ausarbeitung einer gültigeren Alternative abzielen. Wenn die angesprochene Krise tatsächlich an die Identität des Christentums rührt, kann dem nur dessen Neukonzeption gerecht werden. Dabei geht es um die Freisetzung jenes Grundbestands, der durch den derzeit vorherrschenden religiösen Defätismus verdunkelt wird. Es geht also, um es auf den Punkt zu bringen, um die Wiederentdeckung des Vaterantlitzes im Sinngrund des Glaubens. Doch wird diese Entdeckung gelingen? Als hätte er diese Frage im Ohr, bestreitet dies Reinhold Schneider mit dem Schlüsselwort seines Bekenntniswerkes „Winter in Wien“ mit dem in die Tiefe der Krise vorstoßenden Geständnis: „Und das Antlitz des Vaters? Das ist ganz unfassbar.“¹⁵

Den soziologischen Hintergrund markiert das Schlagwort von der „vaterlosen Gesellschaft“. Doch Hubertus Tellenbach, der dem Vaterbild in nahen und fernen Kulturen nachging, sprach gleichzeitig vom „Suchen nach dem verlorenen Vater“. Damit stieß er auf dem Tiefpunkt der Krise die Tür zur Neuentdeckung von Gottes Vaterantlitz auf, die sich aber zweifellos nur dann gegen glaubens- und situationsanalytische Einwände offenhalten läßt, wenn die Suche auf innovatorischem Weg unternommen wird. Wie ist das zu erreichen?

Am sichersten durch die Ausleuchtung der Konsequenzen, die sowohl das Gottes- und Selbstverhältnis des Menschen als auch den Glauben und die gläubige Sinndeutung von Welt und Bibel betreffen. Was zunächst das Gottesverhältnis anlangt, so schwindet daraus zwar keineswegs der Ernst und die Ehrfurcht, wohl aber jede Spur von knechtischer Furcht, weil ein liebender Vater nicht schwerer gekränkt werden kann als durch ein von Angst vor ihm diktiertes Verhalten der Kinder. Mehr noch: Die Entdeckung des liebenden Vaters bricht den Bann, den die schrecklichste aller Ängste, die Gottesangst, über das Menschenherz legte. Und sie ist überdies die Gewähr dafür, daß das Christentum insgesamt als die große Religion der Angstüberwindung begriffen und zur Geltung gebracht werden kann. Denn alle anderen Formen theistischer Religiosität lassen sich auf die Formel bringen: „Gott sieht dich!“ Sie rechnen somit mit einem Gott, der als ein alles beherrschendes Über-Ich den Menschen bis in seine innersten Regungen hinein überwacht und dadurch vor das Forum seiner allwissenden Macht und

Gerechtigkeit zieht. Anders das Christentum, dessen Innerstes erst mit der Formel „Gott liebt dich“ berührt ist.

Unter der Sonne dieser Liebe blüht das Menschenherz auf ungeahnte Weise auf. Denn das Innerste dieses Gottes ist einem Wort des Hermeneutikers Ernst Fuchs zufolge das Menschliche. Wer zu ihm aufblickt, kann nicht zittern; denn er gewahrt in ihm seinen Sinn- und Identitätsgrund. Weit davon entfernt, sich an ihn, wie immer wieder gemutmaßt wird, zu verlieren, findet er sich erst ganz in ihm. Dabei ereignet sich das eigentliche Wunder dieses neuen Gottesverhältnisses: Gott wird gefunden, weil er den zu ihm Aufblickenden an sich zieht. An das Herz dieses Gottes gezogen, gewinnt der Mensch aber nicht nur seine volle Identität, vielmehr ist diese nur die Folge jener Verwandlung, die der Erste Johannesbrief mit dem enthusiastischen Satz anspricht: „Seht doch, welch große Liebe der Vater zu uns hegt: daß wir Kinder Gottes nicht nur heißen, sondern sind“ (3, 1).

Eindringlicher kann nicht mehr gesagt werden, daß es dem Christentum entgegen dem Anschein, den seine ethische Selbstdarstellung erweckt, nicht so sehr um die Erziehung als vielmehr um die Erhebung des Menschen zu tun ist und daß es dies mit dem leuchtenden, wenngleich heute sträflich vernachlässigten Begriff der Gotteskindschaft – nach Albert Schweitzer der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu und ihrer Interpretation durch Paulus – zum Ausdruck brachte. Gotteskindschaft – das ist das von Nietzsche mit dem „Schleuderstein“ seines Übermenschen vergeblich angezielte Ideal des über seine Kreatürlichkeit hinausgehobenen, in die Weisheit, Liebe und Lebensfülle Gottes eingetauchten Menschen.

Wenn so sein Selbstverhältnis auf eine neue Basis gestellt wird, dann erst recht der Vollzug seines Gottesverhältnisses im Glauben. Es ist nicht mehr der aus der Unterwerfung unter die Autorität des Offenbarungsgottes hervorgehende Gehorsamsglaube, sondern der Glaube des mitwissenden und ins Einvernehmen gezogenen Freundes. Längst schon hat der Glaube für ihn aufgehört, eine religiöse Pflicht zu sein. Wie das Gotteswort für den Propheten Wonne und Herzensfreude war, ist es für ihn vielmehr ein unausdenkliches Glück, glauben und glaubend sich das im menschengewordenen Gottessohn zugesprochene Offenbarungswort aneignen zu dürfen. Für ihn hat der Glaube aber auch aufgehört, ein bloß rezeptives Verhältnis zu Gottes Selbstmitteilung zu sein. Er weiß, daß dieses Wort nicht nur hingenommen, sondern mitgesprochen und mitvollzogen sein will, daß ihm also immer neue Aspekte abgewonnen und immer neue Impulse entnommen werden sollen. So sieht er sich von dem traditionell rezeptiven Glaubensverständnis spontan zu einem kreativen geführt.

Daß damit eine neue Sinndeutung von Welt und Bibel verbunden ist, sagte mit großem Nachdruck Nikolaus von Kues im abschließenden Widmungsschreiben seiner „Docta ignorantia“, wo er versichert: „Wer in Jesus eindringt, dem gelingt alles, und weder die Schriften noch diese Welt können für ihn schwer zu erschließen sein, weil er in Jesus umgewandelt wurde kraft des in ihm wohnenden Geistes

Christi, der das Ziel alles geistigen Verlangens ist.“¹⁶ Damit ist zunächst ein neues Weltverständnis angesagt: die Welt, gesehen mit den Augen und angenommen mit dem Herzen Jesu. Das aber ist eine Welt, die ihrem in Schmerzen angestrebten Sehnsuchtsziel, die Freiheit der Gotteskindschaft zu erlangen (Röm 8, 18–25), jetzt schon nähergebracht werden und in ihrem bildsamsten Bereich, dem gesellschaftlichen, jetzt schon Konturen des von Jesus verkündeten Gottesreichs annehmen soll.

Entsprechendes gilt für die Welt der biblischen Schriften, die, der kühnen Anweisung des Kusaners zufolge, ebenfalls im Geist Jesu gelesen und beherzigt werden müssen. Das kommt einer eindeutigen Absage an die neuerdings praktizierte „Querschnittslektüre“ gleich, die Schriftstellen, gleich welcher Herkunft und Dignität, einfach aneinanderreihet, um daraus die vermeintliche „Lehre“ abzuleiten. Begreiflich, daß sich dann das gewohnte und heute wiederum favorisierte Bild einer ebenso tröstenden wie drohenden Botschaft ergibt. Doch nach der kusanischen Direktive muß die Schrift auf ihre von der Lebensleistung Jesu gebildete Mitte hin gelesen werden, weil sich nur von dorthier der Stellenwert der einzelnen Aussagen definitiv und authentisch ergibt. Diese Mitte erweist sich außerdem als ein höchst effektives diakritisches Prinzip. Sühne- und Opfervorstellungen verlieren, gemessen an dem von Jesus entdeckten Vatergott, ebenso den Boden wie die vergleichsweise häufigen und drastischen Drohungen, es sei denn, daß sie, so wie sie gemeint sind, als Hinweise auf den Ernst der von der Gottesbotschaft Jesu geforderten Entscheidung verstanden werden.

Doch die Mitte, auf die hin das Evangelium gelesen werden will, ist nicht nur Kristallisationszentrum; sie lebt! Das versetzt die Lektüre in eine neue, ausgesprochen dialogische Dimension. Der biblische Text wird zunächst zu einer Instanz, die sich nicht nur befragen läßt, sondern Fragen stellt und dadurch in ein Korrespondenzverhältnis zu sich zieht. Zum vollen Dialog entwickelt sich dieses freilich erst, wenn aus dieser Mitte derjenige hervortritt, der, mit Cusanus zu reden, alle Hemmnisse dadurch beseitigt, daß er sich selbst als „Weg“ und „Tür“ zum Gottesgeheimnis erweist. Mit seinem „Wohltaten spendenden“ und als Hingabe an Gott und die Menschen gelebten Dasein deckt er die ganze „Höhe, Breite und Tiefe“ dieses Geheimnisses ab, so daß Gott, wie immer er zuvor begriffen wurde, allein in der durch ihn leibhaftig gebildeten „Lesart“ erscheint. Die aber besagt, mit dem Eingangswort des Ersten Johannesbriefs gesprochen: „Gott ist Licht, und Finsternis – verstanden als die Finsternis des Angst- und Schrecken-erregenden – ist nicht in ihm“ (1, 5).

Doch Jesus ist als „Wegbereiter und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12, 2) zugleich der Ursprung aller christlichen Mystik. Nicht umsonst antwortet seiner Anrufung „Abba – Vater“ die Zusage: „Du bist mein geliebter Sohn“. Das entspricht dem Elementarvorgang der mystischen Inversion, die alle religiösen Aktivitäten auf eine göttliche Initiative zurücknimmt und dadurch in ein, wie Ferdi-

nand Reisinger sagt, entlastendes und befreiendes Widerfahrnis verwandelt. So wird die Erkenntnis Gottes mit Paulus als ein Erkenntnis durch ihn (Gal 4, 9) und die Liebe zu ihm mit Augustin als Reflex eines vorgängigen Geliebtheits durch ihn erfahren.

Doch damit ist der Horizont der Bibelhermeneutik längst auf den einer Glaubens- und Lebenshermeneutik hin überschritten. Auf den göttlichen Liebesgrund zurückbezogen, wird alles zur Frage, weil es nun in einer letzten Frag- und Denkwürdigkeit erscheint. Doch diese Frage verstummt, kaum daß sie gestellt wurde, unter dem Eindruck der Antwort, die Gott mit und durch sich selber gibt. Durch sie wird alles, angefangen von der Existenz bis hin zu den Akten ihres Vollzugs, aber auch angefangen von den Lebensbeziehungen bis hin zu den Schicksalen und Widerfahrnissen, vor allem aber die Beziehung zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gewährungen seiner liebenden Selbstzuwendung. Wer Jesus, insinuiert durch seine Botschaft und bewogen durch seine Lebensleistung, in die Tiefen seiner Gottentdeckung folgt, sieht sich durch Gott mit Gott und dadurch zugleich mit sich selbst beschenkt. Erst dadurch hat er den „Gott Jesu Christi“ wirklich kennengelernt.

ANMERKUNGEN

¹ Wenn Paulus diese Selbstverweigerung den Heiden mit dem Satz zuschreibt, daß sie trotz ihrer Erkenntnis „Gott nicht verherrlichten und Gott nicht dankten“ (Röm 1, 21), legt er damit den Ausgangspunkt eines genuin christlichen Denkens frei, das im Gegensatz zum philosophischen nicht aus dem Staunen, sondern aus der dankbaren Zustimmung zum Sein hervorgeht; dazu mein Beitr.: Dankbarkeit als denkerisches Initiationserlebnis, in: Danken u. Dankbarkeit. Eine universale Dimension d. Menschseins, hg. v. J. Seifert (Heidelberg 1992) 150–172.

² Dazu R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I (Freiburg 1965) 229 ff.

³ Augustinus, Confessiones XI, c. 9.

⁴ R. Otto, Das Heilige (Breslau 1922) 13–51.

⁵ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (1841, Stuttgart 1994).

⁶ M. Buber, Zwei Glaubensweisen (Zürich 1950) 28–34, 109 ff.

⁷ Dazu A. Vögtle, Herkunft u. ursprüngl. Sinn d. Taufperikope, in: Offenbarungsgeschehen u. Wirkungsgesch. (Freiburg 1985) 70–108.

⁸ Dazu d. Kap. „Das Reich im Wort“ meines Jesusbuchs „Der Freund“ (München 1989) 122–150.

⁹ G. v. Rad, Theol. d. AT I (München 1957) 180 ff.; II (München 1960) 313.

¹⁰ So Buber am Schluß seiner Reden über d. Judentum, in: Der Jude u. sein Judentum (Köln 1963) 182.

¹¹ K. Lorenz, Die Rückseite d. Spiegels. Versuch einer Naturgesch. menschl. Erkennens.

¹² Dazu L. Schenke, Die Urgemeinde. Gesch. u. theol. Entwicklung (Stuttgart 1990) 96 ff.

¹³ H.-M. Schenke, Die Herkunft des sog. Evangelium Veritatis (Göttingen 1959) 33 f.

¹⁴ O. Pfister, Das Christentum u. d. Angst (1944, Frankfurt 1985).

¹⁵ R. Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58 (Freiburg 1958) 131.

¹⁶ Niklaus v. Kues, Die belehrte Unwissenheit III (Hamburg 1977) 101.