

*Eugen Biser*

## Glaubenserweckung

Das Christentum auf der Suche nach seiner Identität

Zu Beginn der fünfziger Jahre, als die schlimmsten Nachwehen des Zweiten Weltkriegs verwunden waren und die Menschen des „freien Westens“ wieder Hoffnung zu schöpfen begannen, erschreckte Martin Buber die religiöse Welt mit den Worten: „Verfinsterung des Himmelslichts, Gottesfinsternis ist in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben.“<sup>1</sup> Gleichzeitig verwarf er den Versuch, dieses Unheil einem Versagen der „das Geheimnis erschließenden Kraft innerhalb des Erdendenkens“, also der Gottesunfähigkeit der menschlichen Vernunft, anzulasten. Wie es seinem jüdischen Gottesverständnis entsprach, vermutete er die Ursache vielmehr in einem Geschehen aufseiten Gottes, in einem Entzug seiner wahrnehmbaren Nähe.

Vor das gleiche Problem sah sich aber auch schon das gnostische „Evangelium Veritatis“ gestellt. Und es sah die Ursache der Gottesverhüllung in einem Geschehen zwischen der verfinsterten Sonne und dem menschlichen Auge. Denn in den Eingangssätzen beklagt es die Unkenntnis des väterlichen Angesichts Gottes, die allenthalben Furcht und Schrecken ausgelöst habe. Von diesen aber heißt es: „Das Erschrecken verdichtete sich zu einer Art Nebel, aus dem niemand heraussehen konnte.“ Auf die heutige *Conditio religiosa* angewendet, reißt die Stelle den tiefsten Grund der herrschenden Glaubens- und Kirchenkrise auf; denn das Unglück der Christenheit besteht unzweifelhaft darin, daß ihr, wie Reinhold Schneider bestätigte, das Antlitz des Vaters „ganz unfäßbar“ geworden ist.

Genauer als mit der das Vaterantlitz Gottes verhüllenden Nebelwand könnte die gegenwärtige Situation kaum beschrieben werden. Denn der Nebel steigert, wie Hermann Hesse in seinem Herbstlied sagt, die Einsamkeit des Menschen. Dabei ist die Einsamkeit, genauer besehen, die soziale Erscheinungsform der Angst, so wie diese als die Innenseite der Einsamkeit zu gelten hat. Angst ist aber nach allen Diagnostikern, mit Karl Jaspers an ihrer Spitze, die Grundbefindlichkeit des heutigen Menschen, den eine „so noch nie gewesene Lebensangst“ wie ein dunkler Schatten begleitet.

Es ist dieses durchdringende Angstgefühl, das den Lebenswillen des heutigen Menschen untergräbt, so daß er sich auf kein Wagnis mehr einlassen möchte, vor jeder Festlegung zurückschreckt, und, wie Paul Valéry feststellte, mit dem Rück-

ken zur Zukunft lebt<sup>2</sup>. Und nicht weniger liegt darin die Ursache, daß er, ungeachtet seines Wohlstands und der zahlreichen Vergünstigungen der gegenwärtigen Lebenswelt, seines Lebens nicht froh zu werden vermag. So erleidet er einen emotionalen Zersetzungsprozeß, der ihn einer resignativen Grundstimmung und Seinsverdrossenheit verfallen läßt.

Das ist die Wunde, in die das Christentum das Öl und den Wein des barmherzigen Samariters gießen müßte. Nach der bedrückenden Bilanz, die Oskar Pfister in seinem Spätwerk „Das Christentum und die Angst“ (1944) zog, geschah und geschieht jedoch das Gegenteil: Wie auf geheime Verabredung versuchen sämtliche Konfessionen, ihre Anhänger durch die Suggestion spezifisch religiöser Ängste, insbesondere in Form von Gewissens- und Bestrafungsängsten, zur Akzeptanz ihres Heilsangebots zu bewegen, anstatt ihnen, wie Pfister anmahnte, die angstüberwindende Botschaft des Evangeliums nahezubringen.

### Der Geist der Schwere

Im religiösen Bereich nimmt dieser Befund jedoch noch schärfere Konturen an. Als Schlüssel für ihre Bestimmung drängt sich geradezu Nietzsches Begriff vom „Geist der Schwere“ auf, dem er in seinem „Zarathustra“ die ganze Kette der den Menschen bedrückenden Faktoren zuschreibt: „Zwang, Satzung, Not und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse.“ Dabei geht es ihm offensichtlich um die Verdeutlichung der menschlichen Heteronomie, die nach seiner Lehre von den drei Verwandlungen als die im Kamel versinnbildete unterste Daseinsstufe zum Ziel der Autonomie (Löwe) und Integration (Kind) überschritten werden muß. Diese Bestimmung schlägt im Blick auf die religiöse Situation besonders zu Buch, weil sich daraus eine ganze Reihe von verstörenden Entwicklungen erklärt: die Fesselung der Freiheit durch verfügte Normen, die – schon von Luther befürchtete – Verwandlung des Evangeliums in ein Gesetzbuch, die Vertauschung des Dialogs mit einer Sprache der Dekrete, die Funktionalisierung des Heilsgeschehens, die Verwechslung des religiösen Akts mit einer Leistung, die Meinung, daß das den Menschen schwer Ankommende gottgewollt und deshalb besonders verdienstlich sei, die Lähmung der Spontaneität und das Versiegen der Hoffnungsimpulse. Insofern hat der Geist der Schwere als der Inbegriff der in dem – als Raum des Aufatmens gedachten – Kirchenraum vorherrschenden depressiven und resignativen Emotionen zu gelten. Doch was liegt dem zugrunde?

Es sind Begriffe aus der Denkwelt Hegels, die sich zur Präzisierung dieser Diagnose anbieten. Zunächst der des „unglücklichen Bewußtseins“, das Hegel als das zugleich sich selbst setzende und mit sich selbst entzweite bestimmt. Nach Rudolf Haym zeichnen sich im Dunkel des mit diesem Begriff umrissenen Szenarios die Umrisse der „kirchlichen und mönchischen Ethik des mittelalterlichen Chri-

stentums“ ab, doch so, daß darin auch „Lebens- und Bildungstendenzen der modernen Welt“ erkennbar werden. Vor allem aber gilt das von Hegels Begriff der „Entfremdung“, der sich bei ihm nicht so sehr auf die Religion als vielmehr auf den Glauben bezieht, „insofern er die Flucht aus der wirklichen Welt und also nicht an und für sich ist“. Angezielt ist von ihm damit der als Flucht aus dem „Reiche der Gegenwart“ verstandene Jenseitsglaube, doch, wie sein Nachsatz zeigt, auch der Glaube auf der Flucht vor sich selbst, im Blick auf spätere Ausführungen gesprochen, der Glaube, der sich selbst im Weg steht und sich in seine Entfremdung verschließt.

Was Hegel meint, entspricht aus religiöser Sicht dem im Evangelium Veritatis wiederholt auftauchenden Begriff der Vergessenheit, die, zusammen mit dem Schrecken, als Folge der Unkenntnis des väterlichen Angesichts Gottes bezeichnet wird. Auf den im gegenwärtigen Christentum herrschenden Geist der Schwere zurückbezogen, bringen diese Begriffe den Kern seines Unwesens zum Vorschein. Er ist, im Blick auf Martin Bubers Wort von der Gottesfinsternis gesprochen, die Folge des im Kirchenraum herrschenden Nebels, der das von Jesus entdeckte und sichtbar gemachte Antlitz des Vaters verhüllt, und demgemäß der erlebnishafte Ausdruck jener „Vergessenheit“, die das Christentum weithin in einen Zustand der Selbstentfremdung geraten läßt. Worin äußert er sich?

Vor allem darin, daß die Glaubensgeheimnisse aufhörten, auf das Vaterantlitz Gottes hin transparent zu sein und von ihm durchlichtet zu werden. So kam es dazu, daß sie sich zu „Gegenständen“ verfestigten, die satzhaft umschrieben und in doktrinärer Sprache verkündet wurden. In dieser vergegenständlichten Form aber hörten sie auf, dem Herzen des Glaubenden einzuleuchten und ihm zur Selbstfindung in ihnen zu verhelfen. Statt dessen schlug die Entfremdung des Christentums entfremdend auf ihn zurück, so daß er dem von Nietzsche angesprochenen Zustand der Heteronomie verfiel, der alles von der lehramtlichen Direktive und nichts mehr von der eigenen Kreativität erwartete.

### Die Unterscheidung

Die volle Konsequenz dieser Diagnose kommt erst zum Vorschein, wenn die Entfremdung, der der gläubige Mensch verfiel, im Zusammenhang mit seiner Identitäts- und Sinnkrise gesehen wird, und wenn gleichzeitig die am Christentum beobachtete Entfremdung als Ausdruck seiner Identitätskrise begriffen wird. Dann zeigt sich nämlich die erstaunliche Tatsache, daß die Krise des Christentums synchron mit der des Menschen verläuft, so daß sich in seiner Identitätsnot die menschliche spiegelt. Das aber läßt darauf hoffen, daß der Durchbruch des Christentums zu seiner Identitätsmitte dann auch zur Überwindung der menschlichen Identitätsnot verhelfen könnte. Daß diese Hoffnung nicht zu hoch greift, bestä-

tigt die Paradoxie des Menschen, die darin besteht, daß er, ungeachtet seiner vielfältigen Bedingtheit, nur im Unbedingten sein Genüge findet, so daß Gott aus sich herausgehen und ihm im Doppelsinn des Ausdrucks sagen muß, „wer er ist“, wenn er zu seiner definitiven Identitäts- und Sinnfindung gelangen soll.

Für das Christentum aber heißt das, daß es seine Identität gleichfalls nur im Wissen um die es konstituierende Selbstoffenbarung Gottes findet. Denn für die Beantwortung seiner Identitätsfrage gilt wie für jede vergleichbare Religion, daß diese Antwort nur in seiner spezifischen Sicht des Gottesgeheimnisses bestehen kann. Doch damit stellt sich auch schon die Aufgabe, es darin gerade von den ihm nahestehenden Offenbarungsreligionen, also vom Judentum und vom Islam, abzugrenzen. So sehr das einem elementaren Interesse einer jeden dieser Religionen entspricht, ergibt sich die Dringlichkeit dieses Versuchs doch erst aus Samuel Huntingtons Prognose, wonach das Schicksal der Welt in Zukunft nicht mehr so sehr durch politische oder ökonomische Konflikte als vielmehr durch den „Zusammenprall der Zivilisationen“ entschieden wird. Das gilt zweifellos erst recht von den in eine spannungsreiche Gemengelage geratenen Abrahamsreligionen, die ungeachtet ihrer Konflikte sich verständigen und ihre Kräfte bündeln müßten, wenn sie der extremen Herausforderung durch den eskalierenden Atheismus standhalten wollen. Voraussetzung der Verständigung ist jedoch gerade in ihrem Verhältnis das Wissen um ihr jeweiliges Proprium, weil Dialog nur auf der Basis der Kenntnis der je eigenen Identität zustande kommt.

Wenn man davon ausgeht, daß die Religionsgeschichte der Menschheit entscheidend durch den revolutionären Umbruch geprägt ist, der sie zur Ausgliederung des ursprünglich mit der Weltwirklichkeit identifizierten numinosen Elements und dessen Verselbständigung zu einer Vielzahl von Gottheiten führte, gewann Israel seine Identität durch die nicht minder revolutionäre Erkenntnis, daß das Geheimnis des Göttlichen in weltüberlegener transzendenter Einheit gedacht werden müsse. Identitätsgrund für das Judentum ist somit der Begriff des einen Gottes, vor dem die Vielheit der Götter zu Nichtigkeiten zerstiebt und der der von ihm geschaffenen und durchherrschten Welt in absoluter Transzendenz gegenübersteht. Er reißt alle numinosen Qualitäten an sich, so daß die ihrer Selbstherrlichkeit entkleideten „Weltelemente“ (Paulus) in die Verfügungsmacht des Menschen geraten, dem es aufgegeben ist, sie stellvertretend für Gott und deshalb im Sinn seiner Weisheit und Güte zu verwalten.

Demgegenüber ist das heilige Buch des Islam, der Koran, vom Gedanken der Einzigkeit Gottes beherrscht, der in der Formulierung der 112. Sure eine unverkennbar antitrinitarische Spitze aufweist: „Sprich: Er ist der einzige Gott, der ewige Gott, der weder zeugt noch gezeugt wird, und keiner ist ihm gleich!“ Es ist dieser Begriff des in absoluter Einzigkeit subsistierenden Gottes, der aufgrund seiner Nähe zum Begriff des unüberdenklich Größten, dem Leitgedanken des anselmischen Gottesbeweises, den alle Vergleiche überbietenden Zugriff dieser

Weltreligion auf ihre Anhänger erklärt. Denn der Islam bestimmt nach dem Urteil eines Vertreters der Muslimbrüder seine Gläubigen in ihrem geheimen und öffentlichen Verhalten, in ihrem Schlafen und Wachen, Essen und Trinken, ihrer Freude und Traurigkeit, in Krankheit und Gesundheit; und er beweist damit, daß er nicht nur ein Glaube, sondern eine alles umfassende Lebensordnung ist.

Im Feld der neuesten Forschung hat sich vor allem Ferdinand Hahn der für die Identitätsbestimmung des Christentums grundlegenden Frage angenommen, was die Urgemeinde veranlaßt haben könnte, sich ungeachtet ihrer Verwurzelung im jüdischen Mutterboden von diesem abzulösen<sup>3</sup>. Das war für sie gleichbedeutend mit ihrem Durchbruch zur eigenen Identität. Hahns Erklärung kulminiert in der Erkenntnis, daß sich im Gefolge der Auferstehung Jesu der Vorgang auf höherer Ebene wiederholte, der in der zweiten religiösen Revolution zur Ausformung des personalen Gottesbegriffs geführt hatte. Wie dort der eine Gott alle numinosen Qualitäten an sich gerissen hatte, so wurden, insbesondere unter dem Einfluß hellenistischer Denkformen, „göttliche Prädikate auf Jesus übertragen“. Nun war er für die Gemeinde nicht nur der messianische Davidsohn, sondern der Gottessohn und Kyrios, von dem (nach 1 Kor 8, 6) sogar Präexistenzaussagen galten.

### Der neue Gott

Doch das hatte ein entscheidendes Vorspiel in der zentralen Lebensleistung Jesu, die darin kulminierte, daß er den ambivalenten Gott der Religionsgeschichte und seines eigenen jüdischen Glaubens (Manfred Görg) in die rettende Eindeutigkeit überführte. Denn er beseitigte das Element des Angst- und Schreckenerregenden aus dem traditionellen Gottesbild, um darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein zu bringen. Das besiegelte er durch die – nach jüdischer Vorstellung unstatthafte – Zärtlichkeitsanrede „Abba – Vater“, mit der er die Mauer der Unnahbarkeit Gottes durchstieß, mit der er den Abgrund der Gottesferne überbrückte, und mit der er den Zugang zum Herzen Gottes erschloß.

Dazu sah sich Jesus ebenso durch politische wie psychologische und spirituelle Gründe veranlaßt. Durch politische zunächst, weil er durch die Verkündigung des bedingungslos liebenden Gottes den Zeloten, die er auf den Ruin Israels hinarbeiten sah, den religiösen Vorwand ihres fanatischen Freiheitskampfes aus der Hand schlug. Durch psychologische, weil er um die zerreißende Rückwirkung des ambivalenten Gottesbegriffs auf den nach Identität verlangenden Menschen wußte und durch seine Verkündigung des neuen Gottes die schlimmste aller Ängste, die Gottesangst, von seinem Herzen nahm. Vor allem aber durch spirituelle Gründe, die sich aus der Gotteserfahrung seines Betens ergaben. Über das Gebetserlebnis Jesu gibt zweifellos das Vaterunser den verlässlichsten Aufschluß, sofern man mit Paulus bedenkt, daß Gott nur im Zusammenwirken mit dem

„Geist der Sohnschaft“ als Vater angerufen werden kann. Dann aber „erinnert“ der Geist daran, daß sich Jesus im Bewußtsein seiner Erwählung dazu gedrängt sah, seine Sohnschaft an andere weiterzugeben und daß sich ihm dafür das Motiv „Reich Gottes“ als optimales Gefäß sprachlicher Mitteilung anbot. Somit ist das Gottesreich von seiner innersten Herkunft her die mitgeteilte und zum Prinzip aller Neugestaltung der Verhältnisse erhobene Gottessohnschaft, kürzer gesagt, die soziale Selbstauslegung Jesu. Für das Offenbarertum Jesu aber besagt das, daß er nicht nur, wie das Zweite Vatikanum hervorhob, in seinem Reden und Schweigen, Handeln und Leiden, zumal aber in seiner Auferstehung der abschließende Gottesoffenbarer ist, sondern dadurch, daß er die Hörer des mit seiner ganzen Lebenswirklichkeit identischen Wortes in seine Gotteserfahrung hineinnimmt. So ist er, wie es der johanneische Jesus auf dem Höhepunkt seiner Brotrede zum Ausdruck bringt, das „Brot des Lebens“ (Joh 6, 35.48), als das er in den Lebens- und Selbstvollzug der Seinen eingehen will.

### Die Widerstände

Doch damit stößt Jesus, völlig unerwartet, auf erbitterte Ablehnung. „Diese Rede ist hart“, so schlägt es ihm entgegen: „Wer kann sich so etwas anhören!“ (Joh 6, 60). Und es kommt zum großen Massenabfall, der nach der sensiblen Deutung Martin Bubers mit geradezu vernichtender Wucht auf Jesus zurückschlägt und ihm die Frage nach dem Sinn seines Wirkens, seiner Sendung und seiner selbst aufdrängt. Auf dieses aus tiefster Herzensnot erfragte „Wer bin ich?“ müßte nach der Logik der Evangelien wie in der Taufszene die Himmelsstimme mit dem Zuspruch „Du bist mein geliebter Sohn“ (Mk 1, 11) antworten. Da sich aber bereits die nahe Passion vorausschattet, schweigt der Himmel. Statt dessen ereignet sich das größte Wunder der Mitmenschlichkeit im Leben Jesu. Anstelle des Himmels spricht der Freund, um ihm das zu sagen, was jener zu sagen hätte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16, 16). Wird sich das in der glaubensgeschichtlichen Situation der Gegenwart wiederholen?

Die Frage setzt voraus, daß es in der Mitte des heutigen Glaubens erneut um die mit dem Brotwort umschriebene Selbstübereignung Jesu geht, aber auch, daß sich ihr ebenso wie damals Barrieren und Widerstände entgegensetzen. Von einem ersten in Gestalt des Geistes der Schwere war bereits die Rede. In seiner Resignation läßt dieser den Gedanken an eine derartige Entgegenkunft erst gar nicht aufkommen; die ihm Verfallenen schließen sich statt dessen in ihr als „festes Gehäuse“ (Jaspers) verstandenes Glaubenskonzept ein<sup>4</sup>. Daß ihr Glaube durch spirituelle Hilfen, womöglich sogar durch den Geglaubten selbst, gefördert werden könne, liegt außerhalb ihres Gesichtskreises. Indessen setzen sich seiner Entgegenkunft noch weitere und vergleichsweise härtere Widerstände entgegen.

Blockiert wird der vom Glaubenszentrum ausgehende Impuls in erster Linie durch die um sich greifende Marginalisierung des Auferstehungsglaubens, die sich in dem Satz bekundet, daß vor Ostern bereits das vorhanden war, „was nach Ostern endgültig erkannt wurde“ (Gerd Lüdemann). Sie nimmt auch in dieser scheinbar undramatischen Form dem Geheimnis durch ihre Nivellierungstendenz den Atem. Denn sie bestreitet, daß von ihm jene Innovation ausging, die den Botschafter zur Botschaft, den Lehrer zur Lehre und den Wegbereiter des Glaubens zu dessen Gegenstand werden ließ und in ihrem Gefolge nicht nur die doktrinale, sondern auch die soziale Strukturierung des Christentums bewirkte. Indessen konnte es bei dieser dreifachen „Festschreibung“ nicht bleiben, da sie die Gefahr der Verfestigung, wenn nicht gar der Ideologisierung in sich barg. Deshalb setzte schon in neutestamentlicher Zeit, belegt durch den Eingang des ersten Johannesbriefs (1 Joh 1, 1 ff.), eine Gegenbewegung ein, die den Erhöhten aus dem Schrein der Vergegenständlichung hervortreten und auf neue Weise hörbar, sichtbar und fühlbar werden ließ. Das aber nährt die Hoffnung, daß die Marginalisierungstendenzen überwunden werden und die Auferstehung wieder zu ihrem Recht und, wurde dies erst erreicht, zu ihrer vollen Auswirkung gelangt.

Der Marginalisierung der Auferstehung entspricht die seit alters gewohnte Funktionalisierung des Kreuzestods Jesu, der die Jüngergemeinde aufs tiefste erschüttert und vor die Frage nach dem Sinn dieses entsetzlichen Endes gestellt hatte. Darauf schien die (nach Apg 6, 7) zur Gemeinde gestoßene Menge von Priestern die alle Zweifel ausräumende Antwort mitgebracht zu haben: er starb „als Sühnopfer nicht nur für unsere Sünden, sondern für die der ganzen Welt“ (1 Joh 2, 2). Doch damit wurde der Tod Jesu, entgegen der in der heutigen Todesreflexion gewonnenen Einsicht, einer wenn auch noch so hohen Zwecksetzung unterworfen, die gerade das verdunkelt, was der Erklärungsversuch ans Licht bringen sollte: den Sinn seines Sterbens. Der aber leuchtet wie ein unsichtbarer Sonnenaufgang in der Nacht von Golgota auf, sobald der Kreuzestod als die äußerste Radikalisierung dessen begriffen wird, was Jesus in seiner Hingabe an Gott, an seine Sendung und an die Menschen gelebt hatte und was als solches ununterscheidbar mit seiner Gottesverkündigung verschmolz: bedingungslose Liebe. Glaubensgeschichtlich arbeitet auf diese Erkenntnis die Tatsache hin, daß das Paradigma der Satisfaktions- und Rechtfertigungslehre zusehends an Plausibilität verliert und so den Weg zur Sinnwahrnehmung freigibt.

Ein letztes Hindernis stellt der Einsicht in die zentrale Lebensleistung Jesu die Kopflastigkeit in der heutigen Glaubensverkündigung entgegen. Denn nach vielen Anzeichen zu schließen, herrscht ein konfessionsübergreifender Konsens in der vor allem von Wolfgang Trillhaas vertretenen Ansicht, daß das Christentum in seine ethische Phase eingetreten sei und deshalb den Menschen dieser Zeit nur noch als Moral vermittelt werden könne. Doch damit zöge es die Prognose Nietzsches auf sich, daß das Christentum ebenso „an seiner eigenen Moral“ zu-

grunde gehen werde, wie es bereits in der Kirchenspaltung „als Dogma“ zugrunde gegangen sei<sup>5</sup>. Indessen zeigt der Vergleich mit dem Judentum: Das Christentum ist keine moralische, sondern eine mystische Religion. Ihm geht es nicht so sehr, wie Lessing und Kant annahmen, um die Erziehung als vielmehr um die Erhebung des Menschen. Zwar hat es eine Moral; und sein Stifter setzt alles daran, die Sittlichkeit zu verinnerlichen und sie auf die denkbar höchste Stufe der Liebe zu Gott und zum Nächsten zu heben; doch zielt er mit seinem zentralen Heilswillen auf die Erhebung des Menschen zum Stand der Gotteskindschaft und auf die Konstituierung einer ihr entsprechenden mystischen Spiritualität.

Gleichzeitig macht der Vergleich mit dem zu erheblicher Attraktivität gelangten Buddhismus deutlich: Das Christentum ist keine asketische, sondern eine therapeutische Religion. Wenn Jesus Selbstverleugnung fordert, dann nicht im Sinn Buddhas, der das ungeheure Leid, das Menschen einander antun, durch die Auslöschung des Verlangens nach Selbstbesitz und Selbstbehauptung zu minimieren suchte, sondern im Sinn dessen, der „das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht löscht“ (Mt 12, 20), weil er, seiner höchsten Zielsetzung zufolge, Welt und Mensch durch sich und seine Botschaft für Gott zu entflammen sucht (Lk 12, 49). Doch gerade das unterbindet eine im moralischen Sinn kopflastige Verkündigung, insbesondere dann, wenn sie in einer von den Adressaten als repressiv empfundenen Sprache an diese ergeht. Denn nichts entfremdet das Christentum seinem Ursprung so sehr wie der von Luther befürchtete Fall, daß Jesus in „ein Mosen“ und daß das Evangelium in „ein Gesetzbuch“ verwandelt werde. Doch wie kann diese Gefahr gebannt werden?

### Die Glaubenswende

Sicher nicht mit Hilfe von Initiativen, die im Interesse einer gezielten Gegensteuerung oder einer Wiederbelebung des innerkirchlichen Dialogs ergriffen werden, so sehr an derartiger Förderung des religiösen Engagements gelegen ist. Wie die Entfremdung, nach ihrem geradezu schicksalhaften Verlauf zu schließen, den tieferen, der menschlichen Kontrolle entzogenen Schichten des Glaubensbewußtseins entstammt, ist in ihnen vielmehr auch der Impuls zu ihrer Überwindung zu vermuten. Registrierbar aber ist dort allenfalls jene spirituelle Reaktion auf den großen zeit- und geistesgeschichtlichen Umbruch, der mit dem Wort von der glaubensgeschichtlichen Wende auf den Begriff gebracht werden kann. Näherhin zeichnet sich im Blick auf die Tiefenschicht eine dreifache Kehre ab. Sie betrifft den Wandel vom Gehorsams- zum Verstehensglauben, vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben und vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben.

Begriff sich der vorkonziliare Glaube als die gehorsame Unterwerfung unter die Autorität des Offenbarungsgottes, so der heutige, wie es der konziliaren Klä-

rung des Offenbarungsbegriffs entsprach, als den lebenslangen Versuch, die Selbstzusage Gottes in seinem menschgewordenen Sohn verstehend nachzuvollziehen. Hilfreich wirkte darauf das differenzierte Autoritätsverständnis hin, das Hans-Georg Gadamer in seiner philosophischen Hermeneutik „Wahrheit und Methode“ (1960) entwickelte. Denn im Licht seiner Unterscheidung zeigt sich, daß Gott dem Glaubenden nicht in der Autorität des allmächtigen Herrn, sondern in der Autorität des Lehrers (Sören Kierkegaard) entgegentritt, der ihm das denkbar Wichtigste – sich selbst – zu sagen hat. In der Doppelsinnigkeit dieses „sich selbst“ besteht der Reichtum und das Glück des christlichen Glaubens. Denn im selben Maß, wie sich Gott im Sinn des Begriffs „Selbstmitteilung“ (Karl Rahner) selbst erschließt, gibt er sich dem Glaubenden auch als den Inbegriff seiner Sinnfindung zu verstehen. So aber tritt an die Stelle des unwissenden, unterwürfigen Knechtes der mitwissende Partner und Freund (Joh 15, 15).

Im selben Maß, wie diese Einsicht an Boden gewinnt, verlagert sich das Interesse von den dogmatisch umschriebenen Inhalten auf diese selbst, da der Glaube, wie schon Thomas von Aquin betonte, nicht so sehr den Sätzen als vielmehr dem gilt, den sie umschreiben und meinen. Das wurde von den bedeutendsten Christentumskritikern der ausgehenden Neuzeit bestätigt. Sprachtheoretisch durch Nietzsche, für den das Verständlichste an der Sprache nicht in den Worten, sondern in der Musik hinter den Worten, in der Leidenschaft hinter der Musik und in der Person hinter der Leidenschaft besteht. Auf den Glaubensakt bezogen besagt das, daß er sich, vermittelt durch die Glaubenssätze und Schriftworte, letztlich auf den bezieht, der sich durch sie zu verstehen gibt und zu dem der Glaubende dadurch in eine dialogische Personbeziehung tritt. Glaubenstheoretisch unterstrich das Martin Buber mit seiner in „Zwei Glaubensweisen“ geübten Kritik am christlichen Satzglauben, dem er vorwirft, von der Höhe des prophetischen Vertrauensglaubens, den auch Jesus geteilt habe, auf ein formales Glaubensverständnis abgesunken zu sein, bei dem es in erster Linie um die Richtigkeit der für wahr gehaltenen Sätze gehe. Doch der wahre Gegensatz des für wahr haltenen Satzglaubens ist nicht so sehr das Vertrauen als vielmehr die Mystik, verstanden als das Verlangen, zu dem von den Sätzen umschriebenen Inhalt vorzudringen. Eben dies meint das berühmte Wort Karl Rahners, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker oder aber nicht mehr sein werde, sofern Mystik in ihrer von Rahner gemeinten Grundform das Verlangen nach Gotteserfahrung bezeichnet.

Ein ebenso wichtiger Wandel betrifft den vom Leistungs- und Versicherungsglauben zum Verantwortungsglauben. Denn der Satzglaube wurde, wie es sich aus dem Moment des Festhaltens ergab, als die vom jeweils einzelnen zu erbringende Leistung begriffen, die sich mit der Hoffnung auf individuelle Heilssicherung verband und so dem Kirchenvolk unter dem Motto „Rette deine Seele!“ ans Herz gelegt wurde. Doch das Herz wurde davon schwerlich berührt. Um so mehr gelingt das dem Verstehensglauben, weil es dabei nicht so sehr um eine re-

zeptive Hinnahme von Vorgegebenem als vielmehr um die kreative Mitgestaltung von Aufgegebenem zu tun ist. Mit der Entdeckung der Kreativität des Glaubens geht aber die seines Mitvollzugs mit der Gemeinschaft der Glaubenden Hand in Hand. „Niemand weiß, aus welchen, vielleicht räumlich entfernten oder zeitlich vergangenen gläubigen Existenzen heraus sein eigener Glaube gespeist wird“, sagt Romano Guardini in seiner nachgelassenen „Existenz des Christen“; und er fügt dem hinzu: „ebenso wenig wie er weiß, welche Menschen er selbst mitträgt“. Denn der Glaube gehört zu jenen höchsten Gütern der Menschheit, die man – wie Freiheit, Hoffnung und Frieden – voll nur mit allen andern zusammen, oder, falls dies nicht gegeben ist, nur in fragmentierter Weise haben kann. So gesehen steht die Glaubenskraft in einer funktionalen Abhängigkeit vom Grad des Willens zur Glaubenseinheit, so wie dieser einen seiner stärksten Beweggründe im Bestreben nach Intensivierung der Glaubenskraft haben mußte.

Dessen aber bedarf es vor allem, wenn das Ziel erreicht werden soll, auf das der dreifache Wandel hinwirkt und das die Achse der längst schon in Gang gekommenen glaubensgeschichtlichen Wende bildet: die Neuentdeckung Jesu im Glaubensbewußtsein der Gegenwart. Während Guardini noch auf breite Zustimmung stieß, als er den Stand des Glaubensbewußtseins am Ende des Ersten Weltkriegs auf die Formel brachte: „Die Kirche erwacht in den Seelen“, mußte dieser Satz heute umgeschrieben werden, so daß vom Erwachen Jesu im Glauben – und Unglauben – der Gegenwart gesprochen wird. Seine eindrucksvollste Bestätigung fand dieser Vorgang in der spontanen Entstehung einer ganzen Jesus-Literatur im unmittelbaren Gefolge des Konzils, an der sich erstmals auch jüdische Autoren, allen voran Schalom Ben-Chorin mit seinem Buch „Bruder Jesus“ beteiligten. Daß dieses christologische Erwachen auch den Unglauben ergriff, bestätigen die sensationellsten Dokumente der Neuentdeckung, die wie das Buch „Jesus für Atheisten“ von Milan Machovec und die „Matthäuspassion“ von Hans Blumenberg Atheisten und Agnostiker zu Verfassern haben<sup>6</sup>.

Über die durch die Neuentdeckung Jesu bedingte und sie bestätigende Perspektivendrehung geben die Titel der dafür signifikanten Werke Aufschluß, die von einem überraschenden Positionswechsel sprechen. Der „Herr“, zu dem Guardini aufgeblickt hatte, stieg diesen Benennungen zufolge vom Podest seines Herrentums herab, um den Seinen als „Bruder“ und „Helfer“ entgegenzutreten und sie schließlich in ein „Freundschaftsverhältnis“ mit sich zu ziehen. Das aber markiert den Umbruch von einer Christologie der Autorität zu einer der Solidarität und schließlich der Identität, wie es dem Weg des Glaubens in das Stadium seiner mystischen Verinnerlichung entspricht. Wenn aber dieses Ziel in Sichtweite gerät, zeigt sich auch, daß die Glaubenswende der Identitätsfindung des Christentums in die Hand arbeitet. Denn zur Neuentdeckung Jesu gehört in erster Linie der Einblick in sein Herz, den Ort seiner beseligend-leidvollen Gotteserfahrung, in die er, mit dem Vollbegriff seines Offenbarertums gesprochen, die an ihn Glau-

benden hineinnimmt. Deshalb ist sie ebenso die Sinnmitte der von ihm gestifteten Religion, des Christentums, wie der Ort der gläubigen Sinnfindung in ihm.

### Die Innensicht

Mit diesem „in ihm“ fiel ein Stichwort, das den Weg zur definitiven Überwindung der als Entfremdung erfahrenen Glaubens- und Kirchenkrise weist. Es ist das Leitwort der paulinischen Spiritualität, mit dem sich seine esoterische Innensicht des Glaubens erschließt, eines Glaubens, dessen Mysterien auf den von Jesus entdeckten Gott hin transparent und dadurch vom Licht seines väterlichen Angeichts durchstrahlt werden. Dabei ist Paulus von der Überzeugung durchdrungen, die Pascal in den Grundsatz seiner christologischen Erkenntnistheorie faßt: „Nicht nur Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus, Leben und Tod kennen wir nur 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.“

So gesehen wird Christus tatsächlich zum Inbegriff aller Gottes- und Selbsterkenntnis und als solcher, wie schon die von Adolf Deißmann und Alfred Wikenhauser vorangetragene Paulusforschung sah, zu der die Seinen umhüllenden Sphäre, zu dem im spirituellen Sinn Umgreifenden, das sie als Weisheit erleuchtet, als Freiheit erhebt, als Friede versöhnt und als Gotteskraft motiviert und stärkt. Zusammen mit dem Geglaubten treten dann aber auch die sein Geheimnis umschreibenden Mysterien aus ihrer Gegenständlichkeit hervor, um mit dem Glaubenden, jenseits aller Heteronomie, ein dialogisches Korrespondenzverhältnis aufzunehmen. Erschienen sie zunächst wie Fenster, durch die er das in ihnen aufscheinende Gottesantlitz erblickte, so werden sie jetzt für ihn zu Spiegeln, in denen er seiner selbst und seines letzten Sinnziels ansichtig wird. Jetzt erkennt er, daß er durch die Menschwerdung zur Gotteskindschaft berufen, durch die Passion in die Leidensgemeinschaft mit dem Gekreuzigten aufgenommen, durch dessen Erhöhung zu sich selbst gebracht und durch die Wiederkunft ins Gottes- und Selbstgericht gezogen wird. Die Auferstehung aber erfährt er in diesem Sinn als den großen Wendepunkt aller Verhältnisse, an dem sich das Umgreifende „in Christus“ in den Inbesitz des „Christus in uns“ wandelt. Jetzt gilt für ihn, was Wikenhauser vom paulinischen Osterverständnis sagt: „Der für mich am Kreuze Gestorbene führt nunmehr in mir als Auferweckter sein Leben.“ Was der entfremdete Glaube in disparater Gegenständlichkeit darstellt, wird in dieser spirituellen Innensicht als das mystische Fortleben Christi im Herzen des Glaubenden erwiesen, in dem er neu heranreifen, erkennen, wirken, leiden und sterben will, um ihn schließlich in die Lebensfülle seiner Verherrlichung aufzunehmen.

Wahrer Mystik eignet aber bei aller Innerlichkeit stets auch eine geschichtlich-

soziale Dimension. Das hat seinen Grund darin, daß dasselbe Struktur- und Formgesetz ebenso wie für den einzelnen auch für den religiös gedeuteten Geschichtsgang gilt, so daß, wie die Dichtung Gertrud von le Forts zu verstehen gibt, die geschichtlichen Epochen, mit den Augen des Glaubens gesehen, den Stadien der Lebensgeschichte Jesu entsprechen. Das aber ist gleichbedeutend mit dem sich innerweltlich verwirklichenden Gottesreich, sofern dieses nur als die soziale Selbstauslegung Jesu verstanden wird. Wie aus den Wachstumsgleichnissen der Synoptiker hervorgeht, erfolgt diese Verwirklichung des Gottesreichs prinzipiell durch seine eigene Initiative und Kraft. Doch bindet sich diese Kraft stets an den Einsatz derer, die sich von dem die Geschichte durchwaltenden Gesetz bestimmt und geleitet wissen. Ihnen ist es aufgegeben, dem Gottesreich in ihrem Lebensbereich zur Geltung und zum Durchbruch zu verhelfen. Das wird ihnen um so eher gelingen, als sie sich in ihrem Denken und Handeln auf das sie durchwaltende Formgesetz zurückbeziehen und, wie in letzter Zuspitzung zu sagen ist, den in ihnen Fortlebenden darin zu Wort und tathaftem Ausdruck kommen lassen. So anspruchsvoll dies klingt, ist damit doch nichts anderes verlangt, als daß sie die Liebe, von der sie sich umfassen wissen, an andere weitergeben.

Im Maß, wie dies geschieht, wird sich klären, daß die Identität der sich mit dem altchristlichen Diognetbrief als „Seele in der Welt“ verstehenden Christenheit im gleichen Sinnziel besteht wie das eines jeden einzelnen. Diese Konvergenz aber ergibt sich letztlich daraus, daß sich der im Ganzen seines mystischen Leibes wie in jedem seiner Glieder Fortlebende im Glauben der Seinen mit sich selbst verständigt, in ihrer Hoffnung sich selbst bejaht und in ihrer Liebe, wie die augustinische Formel „unus Christus amans seipsum“ sagt, sich selber liebt<sup>7</sup>.

Wenn Guardini der aus dem Ersten Weltkrieg hervorgegangenen Generation mit seinem Wort vom Erwachen der Kirche in den Seelen zu Wegweisung und Ermutigung verhalf, gilt heute, wie nochmals betont sei, daß Christus im Glauben und Unglauben der Gegenwart zu sich selbst erwacht. Das ist Kern und Gewähr der Glaubenserweckung, an der in der vom Geist der Schwere heimgesuchten Stunde entscheidend gelegen ist. Siegel der Erweckung aber wird es sein, wenn dem im Glaubensbewußtsein der Zeit zu sich selbst Erwachenden und nach sich selbst Fragenden wie in der Krisenstunde seines Erdenlebens das Bekenntnis antwortet: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> M. Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zw. Religion u. Philos. (Zürich 1953) 31.

<sup>2</sup> K. Löwith, Paul Valéry. Grundzüge seines philos. Denkens (Göttingen 1971) 99.

<sup>3</sup> F. Hahn, Die Verwurzelung des Christentums im Judentum (Neukirchen-Vluyn 1996) 30 ff.

<sup>4</sup> K. Jaspers, Psychologie d. Weltanschauungen (Berlin 1954) 304–319.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral III, § 27; dazu G.-G. Grau, Chr. Glaube – intellektuelle Redlichkeit, eine religions-philos. Studie über Nietzsche (Frankfurt 1958) 33–81.

<sup>6</sup> Näheres dazu in meinem Jesusbuch „Der Freund“ 22–38.

<sup>7</sup> Augustinus, In Psalm. 26, sermo 2, n. 23.