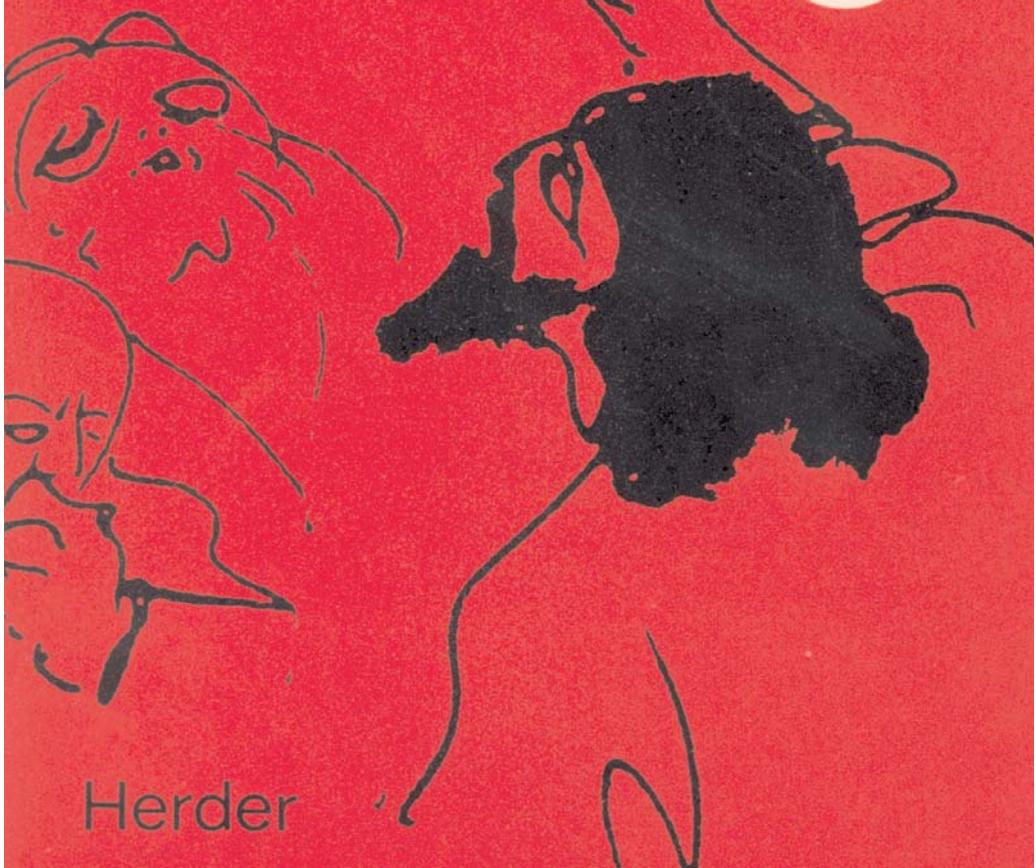


Raymund Schwager

Jesus – Nachfolge



Herder

Worauf stützt sich der Glaube?

Die Antwort des Autors (Publizist und Redaktionsmitglied der «Orientierung», Zürich): Darauf, daß wir versuchen, einen ähnlichen Weg wie Jesus zu gehen, um dabei eine ähnliche Kraft zu erfahren wie er. Jesus-Nachfolge!

«... Und hier sehe ich den Wert des Buches: Eine Menge Fragen, die den Christen heute sehr hautnah in seinem Glauben bedrängen, verwirren, verunsichern, lähmen, werden hier von einem zentralen Punkt aus gesichtet, gewogen, beurteilt. Die Gefahr des Zerbröckelns wird so gebannt, der Glaube ist nicht mehr ein erschreckend kompliziertes Gebilde, sondern, wo er erfahren wird, ein starkes und heute mögliches Erlebnis!»

Mario von Galli



Raymund Schwager SJ

Jesus- Nachfolge

*scanned by:
kth*



R. Schwager

Inhalt

Einleitung	7
------------------	---

ERSTES KAPITEL:

DER ANSPRUCH DES GLAUBENS UND DIE VIELEN RELIGIONEN	11
---	----

1. Verteidigungsversuche	11
a) Die Glaubensbegründung des Ersten Vatikanischen Konzils	12
b) Äußere Zeichen und inneres Licht	23
c) Die Vielfalt der Offenbarungsansprüche	26
2. Die Offenbarung in Jesus von Nazareth	33
a) Der Weg zum Kreuz	33
b) Die Auferweckung Jesu	41

ZWEITES KAPITEL:

JESUS ALS DER SOHN GOTTES	57
---------------------------------	----

1. Der Verdacht gegen die Gottheit Jesu	58
2. Das Bekenntnis zum Sohn Gottes	63
a) Der Anspruch und das Selbstbewußtsein Jesu	63
b) Das Bekenntnis der Urgemeinde	67
3. Jesus als Gott und Mensch	75
a) Das Konzil von Chalkedon (451)	78
b) Die Struktur des chalkedonensischen Dogmas	82
c) Die Evangelien und die Lehre von Chalkedon	85
d) Der Sohn Gottes und die Kritik der Götter	91

DRITTES KAPITEL:

DER GLAUBENSGRUND IM EINZELNEN CHRISTEN	96
---	----

1. Der Glaube als Nachfolge Jesu	98
2. Glaube als Teilnahme an der Auferstehung Jesu	105
3. Der Glaube als Hoffnung	110
4. Der Glaube als das Umsonst der Liebe	118
5. Der Glaube als Frucht des Heiligen Geistes	124

VIERTES KAPITEL:	
DIE AUTORITÄT GOTTES UND DIE GEMEINSCHAFT DER GLÄUBIGEN . . .	127
1. Die Notwendigkeit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft	127
2. Die Zweideutigkeit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft . . .	130
3. Die Autorität Gottes als Kritik der Glaubensgemeinschaft	134
4. Die Verurteilung Jesu und die Urteile der Kirche	143
5. Die Feier des Verurteilten	153
ANMERKUNGEN	155
LITERATUR	180

Einleitung

„Wenn man eine reine Idee von Gott hat, ist es doch völlig undenkbar, daß Gott einen Sohn hat und dieser Mensch wird.“ So dürfte ein überzeugter Moslem sprechen und sich dabei denken, die Christen hätten den wahren Eingottglauben durch Anlehnung an die Vielgötterei und durch heidnische Mythologien verfälscht.

„Gewiß hat das Göttliche in Jesus von Nazareth gewohnt, aber es war ebenso in andern wahrhaft erleuchteten Menschen gegenwärtig.“ So wird ein aus seiner Tradition lebender Inder empfinden und den Eindruck haben, die Christen seien eng und sehr von sich selbst eingenommen. Sie würden sonst nicht den Anspruch erheben, das Göttliche habe sich ausschließlich in ihrem Religionsstifter inkarniert.

Die Christen ihrerseits haben von Anfang an die Anhänger anderer Religionen meistens nicht besser, sondern noch negativer beurteilt. Zwar wurde bereits von den ersten christlichen Apologeten der Gedanke von den „Samenkörnern des Logos“ erarbeitet, um nicht alle nichtchristlichen Religionen und Philosophien in Bausch und Bogen verurteilen zu müssen. Aber gewöhnlich blieb doch der Gedanke vorherrschend, die nichtchristlichen religiösen Anstrengungen seien eitles Menschen – oder sogar trügerisches Teufelswerk¹. Viele theologische und vor allem auch populärchristliche Schriften ließen an den „Heiden“ kaum einen guten Faden. Aus dem selbstverständlichen Bewußtsein heraus, die ganze Wahrheit zu besitzen, fielen die Urteile über andere um so negativer aus.

Ein radikaler Wandel in der Beurteilung anderer Religionen hat sich im Abendland ereignet, als eine große Zahl von „geborenen“ Christen anfang, sich vom Glauben ihrer Taufe zu entfernen. Besonders im 18. Jahrhundert wurden durch die Aufklärung die meisten Selbstverständlichkeiten der christlichen Lehre der Reihe nach angefochten. Viele Denker jener Zeit trugen in sich den bitteren Nachgeschmack von den langen Kämpfen zwischen den christlichen Konfessionen. Sie sahen in diesen Kriegen die Früchte eines dogmatischen und engstirnigen Glaubens. Zugleich erfuhren sie durch die weltweite Schifffahrt überraschend

Neues von den Sitten, Gebräuchen und religiösen Anschauungen fremder Völker. Vor allem aber war dem neu erwachten kritischen Geist die traditionelle Theologie mit ihren vielen heißumstrittenen und spitzfindigen Einzelproblemen längst nicht mehr gewachsen. Daraus entstand ein Prozeß gegen das Christentum.

„Zunächst erhebt sich ein großer kritischer Lärm; das neue Geschlecht beschuldigt seine Vorgänger, sie hätten ihm eine üble gesellschaftliche Verfassung von Leiden und Illusionen hinterlassen; all die verflossenen Jahrhunderte seien auf nichts als Unglück hinausgelaufen. Und aus welchem Grunde? So strengen sie denn in aller Öffentlichkeit einen Prozeß an, einen Prozeß von solcher Kühnheit, daß zunächst nur einige Wagehalse im Verborgenen die ersten Anklageschriften aufsetzen. Bald wird klar, wer angeklagt ist: Christus. Das 18. Jahrhundert begnügt sich nicht mit einer Reformation, es will das Kreuz zu Boden schlagen, den Gedanken einer Mitteilung Gottes an die Menschen, einer Offenbarung auslöschen.“²

Die besonneneren Köpfe innerhalb dieser Bewegung suchten nach einer neuen Basis für das geistige Leben und nach einem umfassenden Nenner für alle sich bisher widerstreitenden Konfessionen und Religionen. Man träumte von einer Religion, die alle zerstreuten Wahrheitsgehalte aus den verschiedenen Religionen in sich bergen würde. Dies konnte damals nur „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“³ sein. Doch diese neue Religion setzte sich keineswegs allgemein durch. Sie fügte nur dem Konzert der Religionen und Weltanschauungen eine weitere Stimme hinzu. Dadurch pendelten sich die Dinge für den überlieferten Glauben jedoch keineswegs wieder ein. Vielmehr wurde die Kritik bald noch schärfer. Sie richtete sich nicht mehr nur gegen das dogmatische Christentum, sondern wollte sich auch jenes Gottes entledigen, den die Aufklärung noch als weltfernes Wesen anerkannt hatte.

Das 19. Jahrhundert wurde zur Epoche, in der man sich nicht mehr um eine neue einheitliche Religion bemühte. Man suchte vielmehr nach einem Prinzip im Menschen, von dem her alle Religionen ein für allemal als überholte und nichtige Formen des geistigen Lebens abgetan werden konnten. Unter den dabei erar-

beiteten Theorien hat jene von Marx eine ungewöhnlich große Wirkkraft erlangt. Der Begründer des dialektischen Materialismus sah nicht mehr wie die Aufklärung in der Vernunft die dynamische Kraft der Geschichte, sondern er erklärte das kulturelle, soziale, politische und religiöse Leben zum Überbau der ökonomischen Basis⁴. Nach ihm ist die Religion nur der Widerschein der politischen Mißstände und der Klassengegensätze in der menschlichen Gesellschaft. Werden diese überwunden, dann verschwinden auch die Religionen von selbst⁵.

Diese einlinige Zurückführung der geistigen und religiösen Vorstellungen auf die ökonomischen Verhältnisse fand viele Kritiker. Der Gedanke von der gesellschaftlichen Bedingtheit der Kultur und der Religion beschäftigte aber auch viele nicht-marxistische Denker. So sah der französische Soziologe É. Durkheim in der Gesellschaft das „Urojekt“ aller Religion. Nach ihm drücken die Menschen durch die verschiedenen Religionen nur die Ehrfurcht und das Abhängigkeitsgefühl aus, welches sie ihrer jeweiligen Gesellschaft gegenüber empfinden. Religiöse Riten sind nach ihm nichts anderes als Mechanismen, durch die gesellschaftliche Verbände sich geistig erneuern⁶.

Auch eine solche Theorie konnte sich nicht allgemein durchsetzen. Ihre Einseitigkeit war ja verhältnismäßig leicht aufzuzeigen. Trotzdem hat sich die Frage mit der Zeit nochmals verschärft. So geht es heute nicht mehr bloß um weltanschauliche und religiöse Überzeugung. Man ist sich bewußt geworden, daß die Auffassungen unter den Menschen bereits in der Grundfrage, was denn überhaupt als wirklich und real anzusehen sei, auseinandergehen. Für einen buddhistischen Mönch ist zum Beispiel das All-Eine das wahrhaft Reale, während er in der Vielfalt der Welt nur einen „Schleier“, ja letztlich nur eine Täuschung zu sehen vermag. Ein streng positivistischer Wissenschaftler hingegen betrachtet nur das als real, was sich messen läßt. Alles andere verweist er in den Raum der unverbindlichen Vorstellungen. Wenn sich also bereits im Grundansatz der menschlichen Wirklichkeitserfassung eine große Spannweite⁷ zeigt, wird die Frage, was nun wahr ist, immer schwieriger. Es gibt keinen allgemein

anerkannten Grund mehr, auf den sich Argumente bauen ließen.

Die neuere Wissenssoziologie untersucht die Ursachen für diese Verschiedenheit in den menschlichen Grundanschauungen. Eine ihrer fundamentalen Erkenntnisse besteht dabei darin, „daß die Einsichtigkeit bzw. Plausibilität menschlicher Wirklichkeitsvorstellungen, dessen also, was Menschen für wirklich halten, davon abhängt, daß und wie diese Vorstellungen gesellschaftlich abgestützt und abgesichert sind. Einfacher ausgedrückt: Ursprünglich gewinnen wir unsere Weltvorstellung von anderen Menschen, und wenn sie uns plausibel ist – und bleibt –, so hauptsächlich deshalb, weil andere an ihr festhalten und sie uns bestätigen.“⁸ Man spricht deshalb von der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“⁹. Damit wird pointiert ausgedrückt, daß es von der jeweiligen Gesellschaft abhängt, was als wahr und wirklich angesehen wird. Die Folgen dieser Einsicht sind entsprechend weittragend. „Man kann ruhig sagen, daß die Soziologie den Relativismus auf die Spitze treibt und das theologische Denken in nie geahnter Schärfe zur Auseinandersetzung auffordert.“¹⁰

Dazu kommt, daß die heutige Lage in der Kirche solchen religionskritischen Theorien eine Bestätigung zu liefern scheint. Im katholischen Raum sind genau in dem Augenblick offene Auseinandersetzungen, Verwirrungen und Bitterkeiten entstanden, als der feste soziologische Rahmen zu zerbrechen begann. In neuester Zeit melden sich zudem vermehrte innerkirchliche Rufe nach neuem Schulteranschlag. Die Hierarchie wird aufgefordert, alles Zweideutige radikal auszusondern – eine Reaktion, die wiederum genau den wissenssoziologischen Gesetzen¹¹ entspricht. Welche Kräfte sind also im Christentum am Werk? Ist sein Sonderanspruch mehr als das Spiegelbild im Bereich des Geistigen von seiner gesellschaftlichen Absonderung? Oder läßt sich dieser Anspruch trotz aller relativierenden Kräfte auch heute noch einsichtig begründen?

Erstes Kapitel: Der Anspruch des Glaubens und die vielen Religionen

1. Verteidigungsversuche

Der Widerstand gegen den Anspruch des Christentums, die von Gott geoffenbarte Wahrheit weiterzutragen, erhob sich nicht erst in neuerer Zeit. Er ist so alt wie das Christentum selbst. Sogar in der stark geschlossenen Welt des Mittelalters waren die Einwände von Juden und Moslems bei theologischen Überlegungen stets gegenwärtig. Man konnte nicht einfach in der eigenen Wahrheit ruhen, sondern hatte sich gegen fremde Ansprüche zu verteidigen. Da aber die Moslems, von einigen Vorstößen abgesehen, am Rande der damaligen Christenheit lebten¹ und den Juden in der christlichen Welt nur ein kümmerliches Winkeldasein zugestanden wurde², blieben ihre Einwände ziemlich theoretisch. Ihr Widerspruch gegen das Evangelium hatte kein affektives Gewicht, sondern vielmehr das ganze Schwergewicht der christlichen Gesellschaft gegen sich.

Dies änderte sich durch die Reformation. Zwar waren die dadurch geweckten Auseinandersetzungen weniger grundsätzlich als die mit Juden und Moslems. Beide Seiten anerkannten ja das Evangelium. Dafür traf der neue Gegensatz ins konkrete Leben. Die theologische Frucht dieser Anstrengungen war die Kontroverstheologie³.

Die Aufklärung veränderte die Richtung der begonnenen Auseinandersetzung. An der Leidenschaft, mit der sie ausgetragen wurde, änderte sich allerdings wenig. Dafür griff die neue Bewegung um so radikaler die überlieferten Fundamente des Glaubens an⁴. Die Theologie wurde damit gezwungen, eine systematische Begründung des eigenen Anspruchs zu erarbeiten. Im katholischen Raum fand diese ihren Niederschlag in den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils. Eine Selbstprüfung des christlichen Anspruchs hat daher mit einer kritischen Sich-

tung dieser offiziellen Begründung des eigenen Standpunktes zu beginnen.

a) Die Glaubensbegründung des Ersten Vatikanischen Konzils

Das Dokument „*Dei Filius*“ des Ersten Vatikanischen Konzils hebt stark hervor, der christliche Glaube stütze sich im wesentlichen nicht auf natürliche Einsicht, sondern habe seinen Grund in der Autorität des sich offenbarenden Gottes. Der Mensch anerkenne diese Autorität auch nicht aus eigener Kraft, sondern nur dank einer übernatürlichen Hilfe und Gnade⁵. Damit wird von Anfang an die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens aus dem Bereich menschlicher Auseinandersetzung herausgehoben. Wo Gott gesprochen hat, dort kann ja der Mensch berechtigterweise nicht mehr mit Für und Wider argumentieren.

Ist aber ein solches Vorgehen nicht diktatorisch? Wird nicht im voraus als wahr behauptet, was vom Gegner gerade bestritten wird und was sich deshalb in der Auseinandersetzung erst zu bewähren hat? Das Konzil begegnet solchen Einwänden, indem es in einem zweiten Schritt die Vernunftgemäßheit des Glaubens betont. Obwohl sich dieser direkt auf die göttliche Autorität stütze und durch eine übernatürliche Kraft im einzelnen Gläubigen geweckt werde, gebe es trotzdem auch äußere und jedem menschlichen Verstand angepaßte Argumente. Dadurch sei einzusehen, daß die Unterwerfung unter die göttliche Autorität, die der christliche Glaube fordere, ganz dem Wesen der Vernunft entspreche. Als solche Argumente werden die göttlichen Taten gewertet, und zwar vor allem die Prophezeiungen und Wunder, wie sie durch die biblischen Schriften überliefert werden⁶. Ferner sei auch die Kirche selbst wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer Einheit und Heiligkeit und wegen ihrer unerschütterlichen Stabilität ein ständiges Zeichen für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft⁷.

Gegen die aufklärerischen und mit dem Pathos der Vernunft vorgetragene Angriffe antwortet das Konzil, indem es die Glaubensfrage zunächst eben dieser Vernunft entzieht. Danach wagt es allerdings, sich ihr auch zu stellen⁸.

Wie erfolgreich ist es dabei? Das Konzil selbst führt kein einziges Argument an. Es nennt aber deutlich die Punkte, auf denen solche Argumente aufbauen: die Eigenschaften der Kirche, die Prophezeiungen und die Wunder. Wie tragkräftig sind diese Punkte?

Die Kirche vermochte im letzten Jahrhundert mit ihren verschiedenen als wunderbar empfundenen Eigenschaften tatsächlich auf einen großen Teil der Gläubigen einen nachhaltigen Eindruck zu machen. Sie hat auch immer wieder auf einzelne Außenstehende eine starke Anziehungskraft ausgeübt. Dies dürfte ein klares Zeichen dafür sein, daß in ihr echte Werte gelebt wurden. Genügt dies aber, um das Christentum von anderen Religionen und Weltanschauungen eindeutig abzuheben?

Von einer wunderbaren Ausbreitung des Christentums und der Kirche konnte man vom begrenzten europäischen Standpunkt des 19. Jahrhunderts aus noch halbwegs sprechen. Heute sehen die Dinge aber wesentlich anders aus. Wir wissen, daß sich auch der Islam äußerst rasch und in eindrucklicher Weise ausgebreitet hat. Er setzte sich in sehr vielen Ländern auf verschiedenen Kontinenten durch. Ebenso eindrucklich war der Siegeszug des Marxismus, der zwar nicht als Religion auftritt, aber doch eine Art letzter Weltanschauung bietet. Innerhalb eines Jahrhunderts gewann er Länder, in denen fast ein Drittel der Menschheit wohnt. Trotz solcher Gegenbeispiele bleibt zwar bestehen, daß das Christentum eine sehr starke Kraft in der Geschichte entfaltet hat. Der zahlenmäßige Vergleich erlaubt aber nicht, auf eine besondere göttliche Kraft im Christentum zu schließen.

Mit der Heiligkeit als äußerem Zeichen der Kirche steht es nicht viel besser. Gerade der Kirche des Ersten Vatikanischen Konzils wird heute oft ganz massiv vorgeworfen, sie habe in ethischen Belangen versagt. Statt sich der damals äußerst brennenden sozialen Frage anzunehmen und die Rechte der oft unmenschlich ausgebeuteten Arbeiter zu verteidigen, habe sie vorwiegend daran gedacht, ihre eigenen Positionen zu schützen. Auch die Kirche früherer Jahrhunderte habe sich nicht viel besser gezeigt. Man müsse ja nur an die Kreuzzüge, an die gewaltsame Unterdrückung religiöser Minderheiten, an Hexenprozesse, an die Inquisition und ähnliche Dinge denken.

Wenn bei solchen Vorwürfen auch oft übertrieben und die schwarze Seite in der Geschichte der Kirche einseitig hervorgekehrt wird, so kann doch nicht bestritten werden, daß sich die Kirche längst nicht immer als heilig erwiesen hat. Bei einem nüchternen Vergleich zwischen dem sittlichen Verhalten von Christen und Nichtchristen läßt sich sogar kaum ein entscheidender Unterschied zugunsten der Christen feststellen. Dagegen nützt auch der Hinweis nicht viel, die Heiligkeit der Kirche sei eben eine innere und nur dem Glauben zugängliche Wirklichkeit. Man kann nicht mit der Verborgenheit argumentieren und gleichzeitig behaupten, die Heiligkeit sei ein äußeres Zeichen für die Vernunftgemäßheit des Glaubens.

Ähnliches ist von der Einheit und Festigkeit der Kirche zu sagen. Selbst von Gläubigen hört man heute mehr als genug Klagen, die Glaubenssicherheit sei verlorengegangen. Alles sei im Wandel. Es gebe widersprechende Tendenzen. Man wisse nicht, wohin dies alles führe. Bei Nichtchristen ist es meist ohnehin eine abgemachte Sache, daß die große Zeit der Kirche wegen des Fortschritts der Wissenschaften und der technischen Umgestaltung der Welt unwiderruflich vorüber sei. Für sie ist es klar, daß auch in der Vergangenheit nicht göttliche Kräfte, sondern ganz andere Faktoren die Festigkeit der Kirche garantiert haben. Die Unreife der Menschheit, das straffe hierarchische System, die Allianz mit der staatlichen Macht und ähnliche Kräfte hätten – wie bei andern Religionen – die Langlebigkeit der christlichen Kirchen ermöglicht.

Das Erste Vatikanische Konzil hat ein erhabenes Bild von der Kirche gezeichnet. Die Verwirklichung dieses Bildes läßt sich – von außen gesehen – so nicht wiederfinden. Die Kirche selbst kann deshalb nicht beanspruchen, ein äußeres und allgemeingültiges Argument für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft zu sein. Steht es aber mit jenen Taten besser, die uns durch die biblischen Schriften überliefert werden?

Der Konzilstext weist auf Prophezeiungen hin, allerdings ohne auch nur eine direkt zu nennen. Die Konzilsväter dürften jedoch an Zukunftsorakel der alttestamentlichen Propheten und an ähnliche Worte im Munde Jesu gedacht haben. So gibt es zum

Beispiel im Schrifttum, das unter dem Namen des Propheten Isaias überliefert wird, Texte, die den Perserkönig Kyros als Befreier und Retter des auserwählten Volkes aus der Gefangenschaft feiern. Isaias selbst hat im siebten Jahrhundert vor Christus gelebt⁹. Der Perserkönig Kyros hingegen hat erst 538 v.Chr. den in Babylon verbannten Juden die Rückkehr in ihre Heimat ermöglicht. Wurde also vom Propheten Isaias ein Ereignis um fast zweihundert Jahre vorausgesagt? So dürften die Bischöfe des Ersten Vatikanischen Konzils tatsächlich gedacht haben.

Inzwischen hat aber die wissenschaftliche Forschung eindeutig erarbeitet, daß längst nicht alle Texte, die unter dem Namen des Isaias überliefert wurden, von diesem selbst stammen. Es gibt größere Teile, die um Jahrhunderte später geschrieben wurden. So wird heute übereinstimmend angenommen, daß die Texte, die von Kyros sprechen, erst während seiner Regierungszeit entstanden sind¹⁰. Von einer genauen Voraussage der Zukunft kann damit keine Rede mehr sein. Ähnliches gilt auch von den andern alttestamentlichen Prophezeiungen.

Als wichtigste neutestamentliche Prophezeiung dürfte das Erste Vatikanische Konzil die Aussagen über die Zerstörung Jerusalems betrachtet haben. Die Evangelien überliefern ja entsprechende Worte aus dem Munde Jesu. Er selbst hat etwa um das Jahr 30 öffentlich gewirkt. Jerusalem wurde im Jahre 70 von den römischen Heeren zerstört. Für die Konzilsväter dürfte auch hier eine eindeutige Prophezeiung vorgelegen haben. Doch inzwischen ist wiederum aufgezeigt worden, daß längst nicht alle Worte, die von den Evangelisten Jesus zugeschrieben werden, wörtlich von ihm stammen. Mit höchster Wahrscheinlichkeit hat Jesus wie über die galiläischen Städte, so auch über Jerusalem Drohworte ausgesprochen¹¹. Aber die genaueren Anspielungen¹² auf die Zerstörung der Heiligen Stadt gehen auf das Konto der neutestamentlichen Schriftsteller. Diese haben Jahrzehnte nach dem Tod Jesu die Katastrophe für das Judentum direkt kommen sehen, sie zum Teil aus der Ferne miterlebt oder auch erst nachher von ihr gehört. Die überlieferten Drohworte Jesu werden folglich im Lichte dieser späteren Ereignisse neu gesehen und interpretiert worden sein. Von einem direkten äußeren Argument

für den übernatürlichen Charakter der Botschaft Jesu kann man also auch in diesem Fall nicht sprechen.

Noch bleiben aber – und wie man meist angenommen hat – als solidester Punkt die Wunder Jesu. Die neuere Literatur zu dieser Frage ist sehr umfangreich¹³. Sie unterstreicht im allgemeinen, daß die Taten Jesu nicht als Teil eines rein rationalen Beweisverfahrens zu verstehen seien. Es gelte vielmehr, in ihnen Zeichen für die Begegnung zwischen Gott und Mensch zu sehen. Sie seien nur richtig zu verstehen innerhalb der Verkündigung vom Reiche Gottes, im Rahmen des Lebens und der Auferstehung Jesu und vor allem auf dem Hintergrund der urchristlichen Verkündigung¹⁴.

Diese Einordnung der Wunder in die ganze neutestamentliche Botschaft eröffnet gewiß neue Perspektiven. Das Erste Vatikanische Konzil hat sie aber anders, nämlich in erster Linie als äußere Argumente verstanden. Bei der Beurteilung der Glaubensbegründung, die das Konzil vorgelegt hat, ist die Wunderfrage deshalb auf dieser Ebene zu diskutieren.

Die neutestamentliche Exegese hat manches erschüttert, was für die Bischöfe des Ersten Vatikanischen Konzils noch selbstverständlich war. Für die exegetische Forschung war es allerdings nicht leicht, zu einigermaßen gesicherten Ergebnissen zu kommen. Gerade in dieser Frage spielen bewußte oder unbewußte Vorentscheidungen des jeweiligen Forschers eine besonders große Rolle. Nach der Überwindung extremer Ansichten hat sich jedoch seit einiger Zeit eine gewisse Übereinstimmung angebahnt.

R. Fuller faßt die erarbeiteten Resultate wie folgt zusammen: „Obwohl die Tradition, daß Jesus Exorzismen und Heilungen (die ursprünglich vielleicht auch Exorzismen waren) gewirkt hat, sehr gut bezeugt ist, läßt sich keine einzige Wundergeschichte der Evangelien mit Sicherheit als authentisch nachweisen. Einige wenige mögen auf konkrete Erinnerungen zurückgehen, die meisten von ihnen aber wurden wahrscheinlich auf Grund des allgemeinen Eindrucks, den das Wirken Jesu hinterlassen hatte, frei gestaltet.“¹⁵

Zu einem sehr ähnlichen Ergebnis kommt der bekannte katholische Exeget Rudolf Pesch: „Daß Jesus exorzistisch gewirkt hat,

ist unbestritten, nur haben wir keinen authentischen Einzelbericht über dieses Wirken. Daß Jesus Kranke geheilt hat, ist ebenfalls unbestritten; aber wir wissen nur von wenigen Einzelfällen (Fieberheilung, Blindenheilung, Heilung einer lahmen Hand etwa), die sich historisch sichern lassen. überdies sind wir auch in diesen Fällen nicht in der Lage, die vorausgesetzte Krankheit medizinisch zu diagnostizieren und Jesu – gewiß charismatische, nicht ärztliche – Heilpraxis genauer zu beschreiben.“¹⁶

Pesch präzisiert aber die ziemlich verschwommene Aussage von Fuller, nach der die meisten Wunder wahrscheinlich auf Grund des „allgemeinen Eindrucks“, den Jesu Wirken hinterlassen hat, frei gestaltet worden seien. Er zeigt, wie im Judentum die Erwartung eines endzeitlichen Propheten verbreitet war. Von diesem nahm man an, daß er sich durch Krankenheilungen, Toterweckungen und Naturwunder ausweisen werde. Er mußte ja den alttestamentlichen Propheten, besonders einem Elija oder Elischa, mindestens ebenbürtig sein. Von diesen wurde aber berichtet, daß sie Aussätzige geheilt, Tote auferweckt und Mehl und Öl vermehrt hatten¹⁷. Im Rahmen dieser allgemeinen jüdischen Erwartung habe auch die christliche Urgemeinde die Vorstellung vom endzeitlichen Propheten aufgegriffen und sie auf Jesus angewandt. Dadurch habe sie etwas vom Geheimnis ausdrücken können, das die ersten Jünger im Umgang mit Jesus erfahren hatten. Der Glaube an Jesus als den endzeitlichen Propheten habe dann dazu geführt, daß man sich auch von ihm jene Wunder erzählte, die man von jenem erwartete¹⁸. Dies hätte um so leichter geschehen können, als die ersten Jünger sich an wunderbare Taten erinnern konnten, die ihr Meister vollbracht hatte.

Mit diesem Hinweis wird nicht kategorisch behauptet, alle Naturwunder- und Totenerweckungsgeschichten seien ausschließlich auf die Christologie vom endzeitlichen Propheten in der Urgemeinde zurückzuführen. Wohl aber wird erklärt, daß solche Erklärungen, die keine historischen Grundlagen aus dem Leben Jesu für diese Art von Wundergeschichten postulieren, die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben¹⁹.

Die neutestamentlichen Wundererzählungen erweisen sich folglich als sehr komplexe und vielschichtige Berichte. Sie sind

nicht einfach als Tatsachenberichte, sondern als ein Teil des urchristlichen Bekenntnisses zu verstehen. Damit können sie kaum in dem Sinne als Argumente benützt werden, wie das Erste Vatikanische Konzil dies gemeint hat. Wenn man trotzdem ein Argument versuchen wollte, könnte man ehrlicher Weise nicht einfach vom Bericht in den Evangelien ausgehen. Man hätte vom vorliegenden Text aus nach der Tat im irdischen Leben Jesu zurückzufragen. Bei diesem Rückfragen stößt man aber auf so viele unsichere Punkte, daß die rein verstandesmäßige Überzeugungskraft entsprechender Argumente zum mindesten stark erschüttert würde.

Auch wenn man annähme, es könnte vielleicht später einmal gelingen, für die eine oder andere Naturwunder- und Totenerweckungsgeschichte ganz solide Anhaltspunkte im Leben Jesu zu finden, wäre die Lage für die traditionellen Argumente noch längst nicht problemlos. Auf rationaler Ebene würde damit nur die Diskussion mit der Parapsychologie beginnen. Auch außerhalb des biblischen und christlichen Bereiches werden ja immer wieder Ereignisse solide bezeugt, die nach den bekannten physikalischen und psychologischen Gesetzen nicht zu erklären sind. Solche Ereignisse kann man zwar bis heute noch zuwenig präzise fassen, um zu eindeutigen Ergebnissen zu kommen. Aber es werden doch seriöse Untersuchungen angestellt. In die Theorien, die dabei entworfen werden, scheinen auch viele biblische Wunderberichte gut zu passen²⁰.

So ist es kaum überraschend, daß gerade in gewissen parapsychologischen Kreisen die Tendenz besteht, die biblischen Wunderberichte gegen die kritische Exegese zu verteidigen. Über das hinaus, was die historische Untersuchung heute einigermaßen sicher aufzeigen kann, neigt man dort oft dazu, alle Einzelheiten der neutestamentlichen Wunderberichte auf Ereignisse im Leben Jesu zurückzuführen²¹. Solch parapsychologische Überlegungen laufen aber auf ein ganz anderes Ziel hinaus, als es das Erste Vatikanische Konzil vor Augen hatte.

Als letztes äußeres Argument für den göttlichen Ursprung der christlichen Botschaft ist die Auferstehung Jesu zu nennen. Damit wird eine sehr komplexe Frage angeschnitten, auf die in einem späteren Zusammenhang noch ausführlich zurückzukom-

men ist. Hier sind aber wenigstens einige Punkte kurz zu streifen. Eindeutig feststellbar ist der Osterglaube der Jünger Jesu. Einige Zeit nach dem Tod ihres Meisters wurden sie vom Glauben erfüllt, daß mit dem Kreuz nicht alles aus war. Sie glaubten, daß der Verstorbene von Gott aus dem Reich des Todes auferweckt worden ist. Warum die Jünger zu diesem Glauben kamen, kann mit einer rein historischen Methode, die sich möglichst auf die Berichte unbeteiligter Zeugen zu stützen hat, nicht erschöpfend festgestellt werden. Uns wurde ja nur das Zeugnis derer, die selbst zum Glauben kamen, überliefert. Als Grund des Glaubens werden in diesen Berichten Begegnungen mit dem Auferstandenen genannt. Jesus habe sich nach dem Tode selbst seinen ehemaligen Jüngern geoffenbart und ihnen Weisungen erteilt.

Was ist von diesen Zeugnissen zu halten? Sie haben, wie bereits angedeutet, für ein eigentliches Beweisverfahren den Nachteil, daß sie von Beteiligten stammen. Von solchen Zeugnissen gilt normalerweise, daß sie mit großer Vorsicht aufzunehmen sind. Ferner stimmen die verschiedenen Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen in der zeitlichen Reihenfolge nicht überein. Auch bezüglich des Ortes der Erscheinungen sind die Überlieferungen widersprüchlich²². Für sie spricht allerdings, daß alle vier Evangelisten einheitlich von Begegnungen mit dem Auferstandenen berichten. Da der Osterglaube als Frucht solcher Begegnungen hingestellt wird, ist eindeutig anzunehmen, daß die Jünger Jesu zum mindesten sehr tiefgehende Erfahrungen gemacht haben. In einem rein äußeren Beweisverfahren ist daraus allerdings direkt nicht viel zu erschließen. Selbst bei der Annahme, die Jünger hätten Jesus ungefähr so gesehen, gehört und berührt, wie es in den Ostererzählungen geschildert wird, bleiben mehrere Möglichkeiten offen. Man kann Vergleiche anstellen mit anderen Berichten über Erscheinungen von Verstorbenen. Was diesbezüglich alles erzählt und behauptet wird, füllt ja ganze Bücherreihen. Der größte Teil dieses Materials ist zwar wertlos. Die entsprechenden Geschichten dürften auf willkürlichen Erfindungen oder primitivsten Selbsttäuschungen beruhen. Es bleiben aber genügend Zeugnisse, mit denen man sich ernsthaft auseinandersetzen muß.

Wiederum sind es Parapsychologen, die solchen Berichten nachgegangen sind. Sehr gut bezeugt ist, daß Verstorbene unerwartet Lebenden erschienen und plötzlich wieder verschwanden. Die Verstorbenen zeigten sich wie lebend, sie sprachen und ließen sich sogar berühren. Sie gaben konkrete Antworten auf Fragen, die nur der Verstorbene selbst oder der Fragesteller wissen konnte. Verstorbene erschienen einzelnen oder mehreren zugleich²³.

Man mag von solchen Berichten einen zweideutigen Eindruck haben. Das vorhandene Material ist aber doch zu gewichtig, als daß man an ihm vorbeigehen könnte. Die Parapsychologie hat darum die Zeugnisse über Erscheinungen Verstorbener mit den neutestamentlichen Ostererzählungen in Zusammenhang gebracht. Das Ergebnis war: „Die wesentlichen Elemente der überlieferten Osterereignisse können von der Parapsychologie her nicht angefochten werden.“²⁴ Man ist überzeugt, daß es sich bei den Erfahrungen der Jünger nicht bloß um subjektive Visionen, sondern um das Wahrnehmen eines ‚äußeren‘ Geschehens gehandelt hat²⁵. Ebenso anerkennt man den kollektiven Charakter der Ostererscheinungen²⁶. Man findet sogar, daß gewisse seltsame Einzelzüge der neutestamentlichen Erscheinungsberichte sehr gut mit parapsychologischen Gesetzmäßigkeiten zusammenpassen. So schließt das Markusevangelium den Bericht, daß am leeren Grabe ein Engel den Frauen erschienen sei, mit der seltsamen Bemerkung: „Vor lauter Furcht sagten sie niemandem etwas“ (Mk 16,8). Nach der Parapsychologie paßt diese Reaktion genau zum „Komplott des Totschweigens“²⁷. Dies sei nämlich die oft beobachtete Reaktion von Menschen auf parapsychologische Erlebnisse. Meistens wage man lange Zeit nicht, darüber zu reden.

Ähnlich soll es sich mit den Ereignissen um das Kreuz, dem letzten Schrei Jesu und dem Zerreißen des Vorhanges im Tempel, verhalten haben. Besonders beachtenswert sei, daß Markus unmittelbar nach dem lauten Schrei Jesu das Zerreißen des Tempelvorhangs erwähne (Mk 15,3). Dazu wird gesagt: „Nach dem vorliegenden Wortlaut ist also beides gleichzeitig. Das macht den Parapsychologen auf einen Zusammenhang zwischen beiden aufmerksam. Die geistige Energie Jesu entfaltete sich in den letz-

ten Augenblicken seiner irdischen Existenz offenbar in solcher Stärke, daß sein Geist hier (am Kreuz) Schreie ausstößt, die als übermenschlich, als ‚Mirum‘, als ‚Miraculosum‘ empfunden werden, dort (im Tempel) einen dicken Teppich telekinetisch zerreißt, was einem Menschen normalerweise unmöglich wäre.“²⁸

Parapsychologen zeigen sich auch nicht überrascht, daß beim Tode Jesu die Gräber sich auftaten und viele Leiber der entschlafenen Heiligen aufstanden (Mt 27,52). Dies passe zu den nachtodlichen Erscheinungen frommer Menschen²⁹.

Auch die große Zahl der Ostererscheinungen bereitet keine besonderen Schwierigkeiten. Jesus sei ja eine ganz überragende Persönlichkeit gewesen. Er habe sehr intensiv gelebt und in einer Zeit religiöser Hochspannung gewirkt. Nach seinem Tod seien darum auch ganz besondere Kräfte von ihm ausgegangen. Dadurch sei es zu „Spontanphänomenen“ gekommen, die sich als „postmortale Materialisations-Manifestationen“ erweisen lassen³⁰.

Diese Schützenhilfe der Parapsychologie für die neutestamentlichen Osterberichte ist eine sehr zweideutige Sache. Was die eine Hand gibt, wird mit der anderen wieder genommen. Zwar wird auch in dieser Sicht anerkannt, daß Jesus ein ganz außergewöhnlicher Mensch war und in intensiver Beziehung zu geistig-übersinnlichen Kräften stand. Damit meint man aber meistens, die Ostererscheinungen und den Glauben der Jünger genügend erklärt zu haben.

Ein Argument, das sich auf die Auferstehung Jesu stützen will, hat also von zwei Seiten mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Einerseits ist sehr umstritten, was sich historisch wirklich eindeutig festhalten läßt. Andererseits werden dort, wo man von diesen historischen Schwierigkeiten weniger beeindruckt ist, Erklärungen angeboten, die nicht im Rahmen der christlichen Aussagen verlaufen. Mit dem Hinweis auf dieses Argument werden also eher mehr Probleme aufgeworfen als gelöst.

Das Erste Vatikanische Konzil hat geglaubt, durch die Berufung auf äußere Argumente zeigen zu können, wie vernunftgemäß der christliche Glaube sei. Bereits eine kurze Prüfung der Argumente, auf die dabei angespielt wurde, hat nun aber gezeigt, daß diese – mindestens aus der Sicht der Gegenwart – keine ge-

nügende innere Überzeugungskraft haben³¹. Auf alle Fälle sind sie als rein äußere Argumente nicht – wie das Konzil sagte – jeder menschlichen Vernunft angepaßt³².

Dieses negative Resultat ist nicht ganz überraschend. Bereits im letzten Jahrhundert hatten alle Theologen, die versuchten, die Lehre des Konzils zu erklären, mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen³³. Die äußeren Argumente für die Wahrheit der christlichen Offenbarung bewiesen nämlich immer zu viel oder zu wenig. Nahm man die Aussage, die Wunder und Prophezeiungen seien für jeden menschlichen Verstand sicherste Zeichen, wirklich ernst, dann mußte die Tatsache der Offenbarung über den reinen Weg der Vernunft einsichtig sein. Gerade dies widersprach aber der ersten und fundamentalsten Aussage des gleichen Konzils. Danach stützt sich der Glaube nicht auf eine innere Vernunftseinsicht, sondern allein auf die Autorität Gottes. Er ist auch nicht aus eigener Kraft zu leisten, sondern bedarf notwendigerweise des inneren Lichtes und der Kraft des Heiligen Geistes. Unter dieser Rücksicht bewiesen also die Wunder und Prophezeiungen als „sicherste Zeichen“ zu viel. Andererseits war man sich auch damals schon bewußt, daß ..sich die Gläubigen nicht blind auf die biblischen Berichte stützen dürfen. Diese geschichtlichen Dokumente sind vielmehr, wie andere überlieferte Texte, auf ihre Zuverlässigkeit hin zu prüfen. Ein kritisches Vorgehen fordert aber Zeit und setzt eine entsprechende Bildung und Arbeitsmethode voraus. Solche Voraussetzungen überfordern einen durchschnittlichen Gläubigen bei weitem. Dagegen konnte man auch nicht argumentieren, die Gläubigen hätten sich an die Gelehrten zu halten. In diesem Fall würde sich ja ihr Glaube nicht mehr in erster Linie auf die Autorität Gottes, sondern auf die Autorität dieser Gelehrten stützen. Man merkte also, daß die äußeren Zeichen nicht dem Verstand aller Menschen, sondern höchstens dem weniger Gelehrter wirklich angepaßt waren. Doch dies stand wiederum im Gegensatz zur Lehre des Konzils. Unter dieser Rücksicht schienen die Wunder und Prophezeiungen zu wenig zu beweisen.

Um diesen grundsätzlichen Schwierigkeiten zu entgehen, dachte man sich ziemlich komplizierte Theorien aus. Diese führ-

ten aber kaum weiter. Sie verschleierten meist nur durch neue Worte die alten Probleme.

b) Äußere Zeichen und inneres Licht

Einer der wenigen Theologen, der beim Versuch, den Anspruch der christlichen Botschaft zu rechtfertigen, einen neuen Weg wies³⁴, war Pierre Rousselot (1878 – 1915). Dieser französische Theologe, der im besten Alter während des ersten Weltkrieges starb, kritisierte³⁵ eine grundlegende Voraussetzung fast aller damals im katholischen Raum vertretenen Theorien. Er wies auf ein einseitiges Verständnis der Vernunft hin. Man beschränke sich darauf, die Gedanken im menschlichen Bewußtsein zu analysieren. Man trage dabei nur den Einzelementen im vorstellenden Denken Rechnung. Man achte auf das, was gedacht wird, übersehe aber ganz die einigende Kraft der Vernunft. Erst durch diese einigende Kraft würden aber die einzelnen Gedankenelemente in einen einsichtigen Zusammenhang gestellt. So konzentriere man sich auch in der Frage nach der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft nur auf die äußeren Fakten. Man merke dabei gar nicht, daß diese Fakten erst in einem ganzen Zusammenhang zu einem Argument würden. Die Überzeugungskraft entstehe nicht durch die einzelnen Gedankenelemente, sondern durch die Zusammenschau im einigenden Licht der Vernunft.

Im gleichen Sinne wies Rousselot nach, daß für die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens nicht zwei verschiedene geistige Prozesse nötig seien. Es brauche nicht zunächst reine Verstandesakte, durch die, mittels der äußeren Argumente, die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung eingesehen werde, und danach einen reinen Glaubensakt, der auf Grund der vorausgegangenen Verstandesakte vernunftgemäß sei. Die rohen Fakten würden vielmehr erst dank des übernatürlich durchformten Verstandeslichtes richtig gesehen. Erst so würden aus äußeren Gegebenheiten wahre und sichere Zeichen des Glaubens. Innerhalb des Glaubensaktes vollziehe sich also ein wechselseitiger Vorgang. Einerseits würden dank des übernatürlichen Glaubenslichtes die äu-

ßeren Fakten erst richtig verständlich. Andererseits entspringe aus den verstandenen Fakten die Vernunftgemäßheit des Glaubens.

Durch die Lehre vom einigenden Verstandes- und Glaubenslicht konnte Rousselot eine grundlegende Schwierigkeit in der Theologie seiner Zeit einer Lösung näher führen. In der Frage nach den äußeren Glaubensargumenten wurde ein Schritt nach vorne getan. Rousselot mußte von diesen nicht mehr etwas verlangen, das sie selbst beim damaligen Stand der katholischen Exegese nicht leisten konnten. Er sah in den biblischen Erzählungen über Wunder und Prophezeiungen nicht mehr Berichte von isolierten Fakten, sondern stellte alles in eine umfassende Glaubensschau.

Zudem fand er nicht nur in den biblischen Wunder- und Prophezeiungsberichten und in der Einheit, Fruchtbarkeit und Heiligkeit der Kirche äußere Glaubenszeichen. Er war überzeugt, daß sich dank des übernatürlich durchformten Verstandes lichtetes, selbst am Beispiel eines einzigen echten Christenlebens ablesen ließe, wie vernunftgemäß der Glaube sei. Damit ergab sich für ihn von selbst, daß umfängliche Quellenstudien für den vernünftigen Glauben eines sogenannten normalen Christen nicht notwendig sind. Nach ihm bietet selbst das alltägliche christliche Leben genügend Indizien, die – sofern sie im übernatürlichen Licht gesehen werden – zu einem einsichtigen Glauben führen.

Diese Theorie, so helllichtig sie ist, löst jedoch nicht alle Fragen. Sie steht ihrerseits vor dem Problem, wie sich ein echtes Verstandes- und Glaubenslicht von vermeintlichen Lichtern und Irrlichtern unterscheiden läßt. Rousselot hat selbst auf diesen kritischen Punkt hingewiesen: „Eine Liebe, eine Leidenschaft, ein Begehren können die ganze Welt der Objekte von Grund aus derart umfärben, daß sie die Urteile über ‚die Dinge an sich‘ machtvoll beeinflussen.“³⁶ Er hielt sogar den Grenzfall für denkbar: „Eine überwältigende Erregung löst so abgründige Zustimmung aus, daß im Blitz eines Augenblicks mit dem Lebensstil auch der Sehstil von Grund aus gewandelt wäre.“³⁷

Wie ist unter solchen Voraussetzungen ein kritisches und wahrhaftiges Urteil möglich? Wenn ein Sehstil die ganze Welt der äußeren Dinge umfärben kann, dann bestätigen die verfärbten Dinge ja immer den jeweiligen Sehstil. Diese Folgerung aus der Theorie

Rousselots wird auch durch die Erfahrung belegt. Jede Religion und jede Weltanschauung hat immer genügend äußere Zeichen gefunden, die ihrer Lehre und ihrer Sicht als Bestätigung dienen konnten. Die Einsicht Rousselots droht so zu einem Pferdefuß für den christlichen Glauben zu werden. Hat etwa das Erste Vatikanische Konzil dort äußere Glaubensargumente entdeckt, wo keine waren, weil es durch sein vermeintliches Licht die äußeren Fakten verfärbt hat? Hat es durch einen exklusiven Glaubensanspruch die Sicht der Dinge exklusiv verformt? Rousselot selbst scheint diese Schwierigkeit nicht gesehen zu haben. Für ihn war das Verstandeslicht nicht irgendeine richtungslose Kraft. Er hielt vielmehr dafür, daß der Mensch mit seiner ganzen Verstandes-, Willens- und Gemütskraft Gott als das letzte Ziel anzustreben und ihm als dem höchsten Gut anzuhängen habe. Dies ergab sich für ihn aus der Einsicht in die menschliche Natur. Dabei entdeckte er zwischen Gotteserkenntnis und Gottesliebe wieder eine Wechselwirkung. Die Gottesliebe wecke die richtige Erkenntnis. Diese rechtfertige ihrerseits die Liebe und bewirke, daß sie vernunftgemäß sei.

So garantiere die richtige und vernünftige Gottesliebe, daß auch alle Dinge der Welt im wahren Licht der Vernunft gesehen würden. Da die Liebe zu Gott aber identisch sei mit der Liebe zum Sein, liege in ihr der Maßstab aller Wahrheit.

Rousselot hat selbst gemerkt, daß man dieser Lehre den Vorwurf machen kann, sie sei letztlich nichts anderes als „eine Verführung des Verstandes durch das Herz“³⁸. Auch ihm war bekannt, daß man allen Fanatismen Tür und Tor öffnet, wenn die Vernunft sich nach den frommen Regungen der Gottesliebe zu richten hat. „Verwirrung solcher Art ist nicht nur bei den Juden und Häretikern zu finden, man hat auch Heilige gesehen, die durch eine fromme Neigung in Irrtum geführt wurden. Es ist dann jeweils Neigung zu einem *gedachten*, einem *vorgestellten* Gott (und somit zu einem irgendwie partikularisierten Objekt), die für das Vernunfturteil maßgebend ist.“³⁹

Mit diesem Hinweis auf den „vorgestellten Gott“ hat Rousselot den Nerv seiner ganzen Theologie getroffen. Kann nicht auch der Christen-Gott ein solch vorgestellter Gott sein, dem die Gläubigen mit großer Neigung anhängen und deshalb auch die

äußeren Fakten entsprechend färben? Rousselot antwortet, man dürfe sich dem Gott der Offenbarung völlig überlassen, wenn man die Gewißheit habe, dieser sei identisch mit dem Gott, von dem die Natur und die menschliche Vernunft stammen. Vernunft und Offenbarung wären dann auf den gleichen Punkt ausgerichtet. Die Vernunft dürfe sich folglich mit der übernatürlichen Liebe wie „mit einer zweiten Natur bekleiden und ihr gemäß ein absolutes Urteil“⁴⁰ fällen. Doch für die Gewißheit, daß Vernunft und christliche Botschaft aus dem gleichen Ursprung stammen, weiß Rousselot keine andere Hilfe zu bieten als die Zeichen, von denen schon das Erste Vatikanische Konzil sprach.

Hier zeigt sich der große Mangel seiner Theologie. Wenn ein inneres Licht und ein bestimmter Sehstil die äußeren Fakten umfärben können, dann muß man mindestens auch mit der Möglichkeit rechnen, daß durch die christliche Sicht etwas Ähnliches geschieht. Die äußeren Zeichen, auf die das Konzil verweist, sind damit dem Verdacht ausgesetzt, durch jenen Glauben erst geschaffen zu werden, den sie begründen sollen.

c) Die Vielfalt der Offenbarungsansprüche

Die Bedenken gegen das „innere Licht“ werden durch die Einsicht verstärkt, daß nicht nur persönliche Leidenschaften die Dinge und Ereignisse der Welt verfärben können. Solche Verformungen geschehen noch viel tiefer und grundsätzlicher durch jenen langen Erziehungsprozeß, dem jeder Mensch von frühester Kindheit an unterworfen ist. Die Atmosphäre des Elternhauses, das örtliche Milieu und der Geist der jeweiligen Gesellschaft prägen das Fühlen und Verstehen jedes heranwachsenden Menschen. So wird jenes innere Licht, das die Welt verfärbt, zunächst selbst durch die menschliche Umwelt gefärbt. Eine Theorie der Wissenssoziologie meint gerade solche Prozesse, wenn sie von der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit spricht. Sie weist auf jene gesellschaftlichen Kräfte hin, die das Wahrnehmen und Denken jedes Menschen zum voraus beeinflussen und damit nicht nur einzelne Fakten verfärben, sondern sogar bestimmen, was als wirklich angesehen wird.

Was Rousselot an Einzelfällen sehr scharfsichtig erkannt hat, weitet diese Theorie auf jedes menschliche Erkennen aus. Sie macht damit verständlich, weshalb die unterschiedlichsten Religionen und Weltanschauungen sich mit so viel Erfolg behaupten. Sobald nämlich die Verfärbung des Verstandeslichtes nicht von einer vorübergehenden persönlichen Leidenschaft herrührt, sondern in einer ganzen Kultur und Tradition verankert ist, wird sie bei jedem Menschen innerhalb dieser Tradition zu einer zweiten Natur. Die Ausrichtung auf einen „vorgestellten Gott“ entspringt dann nicht einfach einem individuellen Fehler, sondern ergibt sich aus dem innersten Begehren der entsprechenden Weltanschauung oder Religion.

Wer als überzeugter Marxist erzogen wurde, wertet in seinem dialektisch-materialistisch gefärbten Verstandeslicht die biblischen Wunderberichte als Produkte menschlicher Phantasie. Er schätzt sie ähnlich ein, wie Christen die Mythen heidnischer Völker zu beurteilen pflegen. Dafür findet sein marxistisches Bewußtsein in den christlichen Kirchen und in der sogenannten christlich-abendländischen Gesellschaft genügend einzelne Fakten, die seine Theorie von der Ausbeutung der Klassen stützen und ihn in seinem Streben nach der klassenlosen Gesellschaft stärken. Ein Mann wie Ernst Bloch zeigt sogar, daß man mit einem marxistischen Verstandeslicht selbst in den biblischen Schriften eine atheistiche Linie zu entdecken vermag. Mit großer Gelehrsamkeit kann man dann aus den Texten des Alten und Neuen Testaments herausarbeiten: „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein.“⁴¹ Die völlige Ausrichtung auf das höchste Gut in der Gestalt des „Reiches Gottes auf Erden“ bietet dazu das einigende und eine Gesamtschau ermöglichende „Glaubenslicht“.

Ähnliches ließe sich von allen großen Weltreligionen sagen. Besonders bedeutungsvoll für das aufgeworfene Problem ist jedoch der Islam. Die muselmanischen Theologen haben sich nämlich ganz ähnliche Fragen gestellt wie das Erste Vatikanische Konzil. Ihnen machte zu schaffen, daß Allah keine Wunder gewirkt hatte, um die an seinen Propheten ergangene Offenbarung zu bestätigen. (in späterer Zeit wurden Mohammed allerdings

Wunder zugeschrieben.) Ihre Antwort war, der Koran, das Buch der Offenbarung, sei selbst das eigentliche Wunder. Es sei das ungeschaffene und nicht Fleisch gewordene Wort Gottes⁴². Es brauche deshalb keine weitere Bestätigung. Dank der Schönheit des Koran leuchte es jedem nicht verstockten Menschen von selbst ein, denn „es gibt kein neugeborenes Kind, das nicht dem Islam angehören würde. Seine Eltern sind es, die aus ihm einen Juden, einen Christen oder einen Feueranbeter machen.“⁴³

Hier wird – parallel zu christlichen Theologien – eine innere Harmonie und Übereinstimmung zwischen der Schönheit des ungeschaffenen Koran und dem unverfälschten Verstandeslicht aller Menschen vertreten. Diese Harmonie ist aber einem Nicht-Moslem keineswegs einsichtig. Warum? Nach dem Urteil des Koran verfälschen jüdische, christliche und heidnische Eltern durch ihre Erziehung die ursprüngliche Ausrichtung jeder kindlichen Seele auf die ungeschaffene Wahrheit des Koran. Sie sind deshalb schuld, daß die so erzogenen Menschen die Schönheit des Koran nicht mehr erfassen können. Für einen Nicht-Moslem liegen die Dinge aber genau umgekehrt.

In islamischen Ländern werden die Kinder von früher Jugend an im Koran unterrichtet. Ein wesentlicher Teil des Unterrichts besteht sogar darin, Suren des Koran auswendig zu lernen, um sie gemeinsam im Chor deklamieren zu können. Dadurch wird nicht nur ein Wissen vermittelt, sondern durch das Auswendiglernen und das chorweise Sprechen wird der noch ungeformte Geist der Kinder in der Vorstellungs- und Bilderwelt des Koran geschult. Das innere Verstandeslicht der jungen Menschen wird entsprechend geprägt und gefärbt. Ein erwachsener Moslem muß dann fast notwendigerweise den Koran als außerordentlich schön empfinden, entspricht er doch ganz jener inneren Vorstellungswelt, die vorher durch den Koran selbst geschaffen wurde. Nach dem Urteil eines Nicht-Moslems gehört also ein neugeborenes Kind keineswegs dem Islam an. Die Eltern machen vielmehr aus ihm einen Moslem. Sie bewirken im Verein mit der ganzen islamisch geprägten Gesellschaft, daß die Schönheit des Korans zum Zeichen für seinen göttlichen Ursprung werden kann.

Diese nur kurz angedeuteten Beispiele zeigen, wie stark das innere Verstandeslicht der Menschen durch die jeweilige gesellschaftliche Umgebung gefärbt wird. Nicht nur einige Gedanken, sondern die ganze Sicht der Wirklichkeit werden durch die religiösen und kulturellen Traditionen geprägt. Von daher ist leicht verständlich, wieso die Anhänger der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen auf je andere äußere Zeichen achten. Ebenso wird einsichtig, weshalb meistens bei Auseinandersetzungen jeder in seiner Ansicht und in seinem Glauben bestärkt wird. Durch die Konfrontation kann jedem leicht klar werden, daß der Gegner Dinge nicht richtig sieht, die einem auf der Hand zu liegen scheinen.

Durch den Hinweis auf das je anders gefärbte innere Verstandeslicht kann die Vielfalt der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen gut erklärt werden. Damit scheint sich aber auch der Gedanke aufzudrängen, die unterschiedlichen Ansichten seien mehr oder weniger gleichwertig. Rousselot wollte durch seine Theorie vom inneren Verstandeslicht zwar genau das Gegenteil erreichen, nämlich den Sonderanspruch des Christentums begründen. Durch seine Einsicht, daß auch die Neigung zu einem „vorgestellten Gott“ das innere Verstandeslicht völlig prägen kann, ist er aber auf eine Schwierigkeit gestoßen, die – ihm selbst unbewußt – eine neue Problematik aufwarf. Er war so sehr mit den üblichen katholischen Glaubensbegründungen beschäftigt, daß er seine Theologie zwar gut gegen Einwände von dieser Seite abschirmte, dabei aber unbemerkt Einwänden aus einem außerchristlichen Lager eine freie Flanke bot. Er rührte an jenes Vipernnest von Problemen, das heute mit der Theorie von der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit umschrieben wird. Wie diese Theorie, so konnte auch er gut erklären, weshalb Menschen sich von einer Glaubenshaltung rational überzeugen können. Er vermochte aber nicht mehr befriedigend zu rechtfertigen, weshalb das christliche Glaubenslicht sich grundsätzlich von anderen „Lichtern“ unterscheiden soll.

Ist eine solche Rechtfertigung angesichts der aufgezeigten Schwierigkeiten aber überhaupt möglich?⁴⁴ Wenn das innere Verstandeslicht jedes Menschen durch die jeweilige kulturelle und religiöse Tradition vorgeprägt ist, dann gerät jeder Rechtferti-

gungsversuch zum vornherein in Verdacht. Auch jeder Verstand, der einen solchen Versuch unternimmt, ist je vorgefärbt. Alle gedanklichen Schritte, die er unternimmt, scheinen somit zum voraus festgelegt zu sein, denn selbst das, was als Beweis anerkannt wird, hängt von jener fundamentalen Vorentscheidung ab, die von der jeweiligen Kultur oder Religion getroffen wird⁴⁵. Das Ergebnis jedes Begründungsversuches scheint damit im voraus festzustehen. Es kann nur das heraussehen, was durch das innere Verstandeslicht unbewußt in die vorbereitenden Schritte hineingelegt wird. Das ganze Vorgehen sieht dem Bemühen eines Forschers ähnlich, der sich mit einem grünen Filter an die Arbeit macht. Er wird nie eine andere Farbe entdecken, sondern nur Abstufungen innerhalb des einen Grüns festhalten können.

So steht jede Rechtfertigung einer bestimmten Glaubenshaltung unter dem Verdacht, nur Abstufungen innerhalb der vorgegebenen Farbe auffinden zu können. Am Ende einer langen Überlegung scheint man nur das wiederzufinden, was als innerster Gedankenfunke die ganze Überlegung von Anfang an geleitet hat. Selbst gegnerische Argumente werden im eigenen Verstandeslicht gesehen und können zur Bestätigung der eigenen Überzeugung führen.

Durch solche Überlegungen scheint alles relativiert zu werden. Die Welt der Wahrheit droht ihren festen Bestand zu verlieren und sich in ein Karussell von tanzenden Bildern aufzulösen. Man gewinnt den Eindruck, jeder sei zwar von seiner Sache überzeugt; er verrenne sich aber nur in jene Vorstellungen, die vom Licht der jeweiligen Tradition erzeugt werden. Doch wenn schon alles in den Sog des Relativismus hineinzugeraten droht, dann läßt sich gen au die Theorie, die alles relativiert, ihrerseits relativieren. Damit wird nicht der Strudel des Relativismus noch vergrößert oder das Denken gar gelähmt. Es erschließt sich vielmehr eine neue Möglichkeit geistiger Freiheit. Der Eindruck, alles sei relativ und nichts anderes als eine Welt von tanzenden Bildern, kann ja nur dort entstehen, wo man die verschiedenen Religionen von einem rein äußeren Standpunkt her miteinander vergleicht. Ein solches Vorgehen ist zwar berechtigt und sogar nötig, insofern irgendwie erklärt werden muß, weshalb sich die Menschen mit

bestem Willen von je anderen Grundeinsichten überzeugen können. Durch äußere Vergleiche kann man das „Vor-Urteil“ entdecken, das hinter jeder Glaubenshaltung steht. Solche „Vor-Urteile“ dürfen aber – wenn man sauber denken will – nicht allein von einem äußerlichen Standpunkt her bewertet werden. Vergleiche sind sehr wertvoll, um das Wesentliche besser vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Sie können die spezifische Eigenart einer Religion oder Weltanschauung deutlicher sichtbar machen. Weiter reicht ihre begründende Kraft aber nicht.

Selbst die Theorie von der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit vermeidet es deshalb sorgfältig, den Menschen in der vorgegebenen Tradition ganz aufgehen zu lassen⁴⁶. Auch wenn der einzelne noch so sehr durch sein geistiges Erbe bestimmt wird, so bleibt in ihm doch ein unverfügbare Rest. Weltanschauungen mögen die Dinge noch so verfärben, ganz vergewaltigen kann man sie auf die Dauer nie. Das Denken mag noch so stark in vorgezeichneten Bahnen laufen, es bleibt ein Funke an spontaner Einsicht. Gerade auch die Tatsache, daß es eine Vielfalt von Religionen gibt, bestärkt diesen Gedanken. Eine solche Verschiedenheit konnte ja nur entstehen, weil in bestimmten Augenblicken Menschen über ihre vorgegebene Tradition hinausgedrängt und einer neuen Sicht der Wirklichkeit zum Durchbruch verholfen haben. Ohne diese Dynamik hätte es keine Geschichte der Religionen gegeben. Die entscheidende Frage lautet deshalb: Trat einmal jemand auf, der so über seine geistigen Väter hinauswuchs, daß er nicht einfach eine Blume mehr in den Kranz der Weltanschauungen band, sondern etwas grundsätzlich Neues brachte? Gab es einen solchen Neuanfang, der nicht bald wieder zu einer der vielen Traditionen wurde, sondern sich als je neu erhalten hat?

Wenn es eine Religion gibt, die sich durch ihren Wahrheitsanspruch von allen andern Weltanschauungen abheben will, dann muß sie überzeugend zeigen können, daß sie je neu ist und nicht einfach aus dem Schwergewicht einer geistigen Tradition lebt. Sie muß ebenso eindeutig nachweisen, daß in ihr etwas wirksam ist, das sich gerade den eingeschliffenen und ins Unterbewußte abgesunkenen Gedankenbahnen gegenüber als grundsätzlich

überlegen erweist. Wo nicht einfach geistig geträumt, sondern ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, ist zwar immer ein Kern an ursprünglicher Einsicht vorhanden. Wenn aber eine Religion einen ausschließlichen Anspruch erhebt, genügt dieser Kern nicht. Sie muß in ihrem ganzen Wesen aus diesem Ursprung leben.

Für die Begründung eines ursprünglich neuen Anfangs genügt die Berufung auf eine göttliche Offenbarung nicht. Dieser Anspruch wurde in der Menschheit zu oft erhoben⁴⁷, als daß ihm unkritisch vertraut werden dürfte. Der Mensch erfährt ja auf die Dauer gut genug, daß er nicht selbstherrlich über die Wahrheit bestimmen kann. Er versteht sich ihr gegenüber als empfangend. Deshalb haben die Menschen die Wahrheiten, denen sie anhängen, immer wieder auf Offenbarungen und Erleuchtungen zurückgeführt. Ja selbst als in neuerer Zeit der Gottesgedanke zurücktrat, ging die entsprechende Erfahrung nicht verloren. Man begann vom Sein zu reden, das sich dem Bewußtsein zuspricht, oder vom Unterbewußten, das sich durch die verschiedensten Bilder im Bewußtsein „offenbart“. In all diesen Redeweisen drückt sich die Überzeugung aus, daß sich die Menschen die Wahrheit nicht selber zurechtzimmern können. Die Einsicht leuchtet in ihnen auf und wird ihnen geschenkt. Kann dabei etwas grundsätzlich Neues aufleuchten, oder empfängt der Mensch nur Einsichten aus seiner eigenen Tiefe? Hält er für Offenbarung, was ihm lange Zeit verborgen blieb und dann plötzlich in sein Bewußtsein eintrat?

Die Vielfalt der Offenbarungsansprüche, die sich gegenseitig ausschließen, zeigt, daß es einen innerseelischen Mechanismus gibt, der Erlebnisse erzeugt, die als „Offenbarungen“ betrachtet werden können. Eine Offenbarungsreligion, die nicht will, daß ihr Anspruch in dieser Weise aufgelöst wird, darf deshalb nicht einfach etwas behaupten. Sie muß sich durch ihr ganzes Wesen von einem solchen innerseelischen Mechanismus unterscheiden. Daß äußere Fakten allein nicht genügen, einen Offenbarungsanspruch zu rechtfertigen, hat sich bereits aus einer Einsicht Rousselets ergeben. Entscheidend ist die Frage, ob sich ein Gott der Offenbarung von einem „gedachten Gott“, nämlich einem Produkt innerseelischer Kräfte oder unterbewußter Tradition, unter-

scheiden läßt. An diesem neuralgischen Punkt hat der christliche Offenbarungsanspruch, will er nicht hinfällig werden, seine überlegene Wahrheit zu erweisen. Die Bewährung kann dabei nicht in einem nachträglichen Rechtfertigungsversuch bestehen. Am Vorgang der Offenbarung selbst muß sichtbar werden, wie er sich von einer vermeintlichen Offenbarung unterscheidet. Wenn im folgenden ein solcher Versuch unternommen wird, haben deshalb zunächst alle äußeren Überlegungen zurückzutreten. Nur der „Offenbarungsvorgang“ selbst ist möglichst getreu nachzuzeichnen. Allein daraus hat sich die entscheidende Antwort zu ergeben.

Gewiß kann gleich der Einwand erhoben werden, ein solches Nachzeichnen geschehe nie rein objektiv, sondern es werde stets geleitet vom „verfärbenden Wunsch“, zu einem bestimmten Resultat zu gelangen. Diesem Bedenken kann zunächst ruhig zugestimmt werden. Entscheidend ist aber, ob beim Nachzeichnen des Offenbarungsvorganges ein solcher „Wunsch“ selbst nochmals überwunden und gereinigt wird⁴⁸. Eine allfällige Offenbarung trifft ja notwendigerweise auf eine menschliche Welt mit all ihren offenkundigen und verborgenen Wünschen. Sie erweist sich dann tatsächlich als Offenbarung, wenn es ihr gelingt, sich vom Vorgegebenen trotzdem klar abzuheben.

2. Die Offenbarung in Jesus von Nazareth

a) Der Weg zum Kreuz

Jesus war ein Mann aus dem Volk. Er bekleidete kein Amt. Er trug keinen Titel, der ihm Würde verliehen hätte. Er bediente sich keiner wirtschaftlichen oder politischen Macht, um seiner Botschaft Gewicht zu verleihen. Er stand ganz auf sich selbst.

Wie es damals im Orient üblich war und wie sich die entsprechende Sitte dort bis heute erhalten hat, versuchte seine Sippe ihn in ihrem Bannkreis zu halten. Doch selbst der massive Druck seiner Verwandten und Dorfgenossen griff ins Leere. So wurde er in seinem Heimatort nicht als Prophet anerkannt. Man glaubte,

er sei von Sinnen und wollte ihn gar umbringen. Doch Jesus ließ sich dadurch von seinem Weg nicht abhalten. Er schritt über diese Ablehnung unbeirrt hinweg.

Das jüdische Volk stand unter dem Gesetz vom Sinai. Ihm wurde eine letzte von Gott kommende Autorität zuerkannt. Alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens waren ihm unterworfen. Wer nicht außerhalb des Volkes und seines Glaubens fallen wollte, hatte sich diesem Gesetz zu beugen. Dem einzelnen war keine Freiheit gelassen. Der kollektive Druck eines ganzen Volkes verlangte von jedem diese Anerkennung. Trotzdem war Jesus dem Gesetz gegenüber frei. Er lehnte es zwar nicht einfach ab. Er war so frei, daß er sich auch nicht in eine Gegenhaltung hineinzusteigern brauchte. Er konnte sich ans Gesetz halten und es zugleich von innen her überwinden. So war es verboten, am Sabbat zu heilen. Sechs Tage in jeder Woche standen Jesus zum Heilen zur Verfügung. Trotzdem heilte er auf provokative Weise gerade am Sabbat. Er wollte zeigen, daß der Sabbat um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbats willen da ist (Mk 2,27).

In seiner Predigt und in den Streitgesprächen mit seinen Gegnern berief sich Jesus ohne Bedenken auf die Heiligen Schriften seines Volkes. Er stützte sich auf die göttliche Autorität, die diesen Schriften zuerkannt wurde. In entscheidenden Augenblicken konnte er sich aber ebenso über diese Autorität stellen. Er wagte die für einen Juden unvorstellbare Aussage: „Den Alten wurde gesagt. ..ich aber sage euch. ..“ (Mt 5,21-48). Er war sogar jener göttlichen Autorität gegenüber frei, die man den Heiligen Schriften zuerkannte.

Jene Juden, die das Gesetz genau kannten und die sich um den Willen Gottes besonders bemühten, zählten zu den Frommen. Jesus war einer von ihnen, und doch gehörte er nicht in ihren Kreis. Er verkehrte mit den strengsten Gesetzeslehrern, und zugleich hielt er Mahl mit jenen, die von den Frommen verachtet wurden. Er zeigte durch sein Wort und sein Verhalten, daß er ein Reich verkündete, zu dem auch Sünder berufen waren. Er hielt Gemeinschaft mit Zöllnern und Dirnen. Er wagte sogar zu verkünden, diese seien in besonderer Weise ins Reich Gottes beru-

fen. Er handelte auf eine Weise, die alle vorgegebenen und bekannten Rollen sprengte.

Jesus trat mit keinem Lehrbuch auf. Er verpflichtete die Menschen auf keinen neuen Buchstaben. Er verkündete nicht Lehrsätze. Er sah vielmehr die Welt in einem neuen Licht. Alles war ihm durchsichtig, und so wurde ihm selbst der Alltag zum Gleichnis. Aus dieser Sicht entstand eine neue Sprache. Er vermochte mit einer neuen elementaren Ursprünglichkeit zu den Menschen zu reden. Der Spatz auf dem Dach und der König beim Mahl, der Kaufmann auf der Suche nach Perlen und die Lilien des Feldes, die Frauen beim Mehlkneten und die Mädchen in Erwartung des Bräutigams, der Verwalter und der Bauherr kündeten von sich her, was er selbst sagen wollte. Er brauchte nicht einfach populäre Vergleiche für komplizierte Gedanken, sondern brachte die Wirklichkeit selbst auf unerwartete Weise zum Sprechen. Er hielt sich an keine vorgezeichneten Überlegungen. Er holte seine letzte Weisheit nicht aus Büchern und mündlichen Traditionen. Für ihn sprachen die Dinge und Menschen durch ihr bloßes Dasein. Er war frei von jeder Last der Vergangenheit, deshalb war er den Menschen so ursprünglich gegenwärtig.

Am provozierendsten wirkte die überraschende Freiheit Jesu auf die Unfreiesten, denen er begegnete, auf die Besessenen. Wo immer er auftrat, gerieten diese in helle Aufregung. Oft genügte es, daß er sich nur von ferne zeigte, um bei ihnen bereits Krämpfe auszulösen. Er sah denn auch seine besondere Aufgabe darin, die von einer fremden Macht Besessenen zu heilen und sie die befreiende Herrschaft Gottes erfahren zu lassen. Er war nicht nur selber frei, sondern führte in anderen Menschen den Kampf gegen die Unfreiheit.

Obwohl unbekümmert wie keiner vor ihm, war Jesus kein harmloser heiliger Narr. Ohne jede offizielle Autorität sprach er doch wie einer, der Macht hatte. Die Massen des Volkes spürten dies. Sie waren von ihm fasziniert und liefen ihm in großen Scharen nach. Lag etwa darin sein Geheimnis? Hatte er die Seele des Volkes im Innersten erspürt, und konnte er, gestützt auf diese Masse, in überlegener Pose auftreten? Keineswegs! Wohl erbarmte er sich des Volkes und verstand dessen Bedürfnisse. Er ließ sich

aber nie in die dumpfen und triebhaften Erwartungen der Masse einspannen. Als man ihn zum König machen wollte, entzog er sich. Die Leute, die nur Brot für den Leib von ihm wollten, tadelte er. Politisch gesehen, verscherzte er sich damit die beste Gelegenheit, sich eine namhafte Unterstützung zu sichern.

Im damaligen Palästina gab es unter den Juden drei machtvolle Gruppen: die Pharisäer, Sadduzäer und Zeloten. Die ersteren waren Gesetzeslehrer und hatten ihre Machtbasis in den örtlichen Synagogen. Die Sadduzäer hatten den Tempel in ihrer Hand, das nationale Heiligtum, in dem auch viel Geld zusammenfloß. Sie bildeten die religiöse und wirtschaftliche Oberschicht. Die Zeloten waren Eiferer. Sie konnten nicht begreifen, daß sie als Juden unter einer fremden Macht und als auserwähltes Volk unter der Herrschaft der Gottlosen zu leben hatten. Sie schürten deshalb den gewaltsamen Aufstand gegen die Römer. Jesus schloß sich keiner dieser Gruppen an. Dafür schlossen sich diese, obwohl sie sonst unter sich stets in Streit waren, gegen ihn zusammen. Was trieb sie zu dieser seltsamen Allianz? Wie konnte er ihnen gefährlich werden, da er selbst keine große Gruppe hinter sich hatte und die Masse des Volkes mit ihren spontanen Erwartungen immer wieder enttäuschte?

Menschen haben Macht nicht aus sich selbst. Sogar der gefürchtetste Diktator ist aus eigener Kraft nicht mehr als einer der kleinen Leute aus dem Volk. Macht zum Beherrschen hat nur, wer mit der Angst der Menschen rechnen kann. Aus einem dumpf gespürten Gefühl heraus projizieren die vielen ihre Erwartungen immer wieder auf einige wenige und machen diese dadurch zu Herren. Um der eigenen Unsicherheit zu entgehen, beugen sie sich willenlos vor denen, die ihnen Heil und Halt versprechen. Diese nehmen ihrerseits die dumpfe Hingabe willig oder gar begierig an, um dadurch die eigene Schwäche zu überdecken. Sie werden so zu Herren und bleiben es, solange sie mit der Angst und dem instinktiven Drang der Masse rechnen können.

Mit Jesus trat den unfreien Herren über angstvolle Menschen aber einer entgegen, der vor ihnen nicht zitterte. Weil er nicht zitterte, begannen sie vor ihm zu zittern. Er war gefährlicher als irgendein Machthaber. Einen solchen hätten sie in seinen Plänen

und Reaktionen durchschauen und damit auch bekämpfen können. Jesus aber paßte in keine ihrer Berechnungen. Immer wieder entzog er sich ihren feingespinnenen Fäden. Dabei untergrub er ihr Herrschaftsgefüge, weil er durch sein Auftreten in vielen die Angst überwand. Für die Pharisäer, Sadduzäer und Zeloten war es deshalb geraten, sich für einen Augenblick gegen ihn zu einigen. Sie durchschauten sich ja gegenseitig, da sie aus ähnlichen Grundtendenzen heraus handelten. Sie kannten ihre gegenseitigen Schwachzüge und konnten sich auf ein Komplott einlassen. Allen war gedient, wenn dieser unberechenbare Jesus sie nicht mehr störte.

Die so verbündeten Feinde, die bald auch die römische Besatzungsmacht dulgend auf ihrer Seite hatten, konnten Jesus endgültig auf die Probe stellen. Sie vermochten nun den größten Feind der Freiheit, die Angst vor dem Tod, gegen ihn zu mobilisieren. Jesus zeigte sich dieser Bedrohung gegenüber nicht als unempfindlich. Trotz seiner Unerschrockenheit war er nie ein Übermensch. Er kannte alle menschlichen Empfindungen. Er konnte sich freuen und innerlich jubeln. Er war aber auch der Traurigkeit und Müdigkeit ausgesetzt. Er kannte sogar die Versuchung. Er spürte den süßen Sog, sich an die Masse zu verraten, um sich von ihr hochtragen zu lassen. In ihm lebten auch jene zerstörerischen Triebe, die in den Versuchungsgeschichten durch die wilden Tiere symbolisiert werden. Er wurde manchmal des Volkes und selbst seiner Jünger überdrüssig, weil sie ihn nicht verstehen wollten. Besonders feinfühlig reagierten seine Nerven aber beim Gedanken an den Tod. Er ergrimmte beim Tode eines befreundeten Menschen, und in der Erwartung des eigenen Todes trat ihm der Schweiß aus den Poren. Der Tod vermochte ihn so stark anzufechten, daß er am liebsten auf seinem Weg umgekehrt wäre. Doch gerade in dieser Stunde zeigte er seine besondere Freiheit. Er konnte den Regungen seines Körpers und seiner Seele freien Lauf lassen. Er mußte sich nicht verkrampfen. Er war nicht genötigt, den Harten zu spielen. Er konnte zu seinem zitternden Körper stehen und sagen: „Nicht mein Wille, sondern der Deine geschehe“ (Lk 22,42).

Wie er in der Hand seiner Gegner war, überragte sein Schweigen die gehässigen und kleinlichen Vorwürfe. Doch er hielt sich

nicht dadurch hoch, daß er seine Gegner innerlich verachtete – wie dies in solchen Fällen leicht geschieht. Er verbohrte sich nicht, um den andern zu beweisen, daß sie ihn nicht erledigen können. Er rannte nicht – wie Selbstmordkommandos – fanatisch in den Tod. Das eigene Leiden machte ihn nicht blind für andere. Selbst in dieser Situation konnte er sich noch in die Haut seiner Gegner hineindenken: „Herr, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34).

Was ermächtigte Jesus, so zu handeln? Die Erwartung des äußerst schmerzhaften Todes wird seinen letzten Lebenswillen und seine innersten Triebregungen geweckt haben. Klammerte er sich dabei an eine letzte Idee, die ihm eine gelassene Überlegenheit ermöglichte? Oder trug ihn eine grundsätzlich neue Wirklichkeit?

Der tiefste Gehalt des Alten Testaments war der Glaube an den Bund zwischen Gott und seinem Volk. Propheten schilderten dieses Verhältnis mit dem Bild der Ehe als einen Liebesbund. Jesus hat in dieser Tradition gelebt. Er verstand sein eigenes Leben, sein Wirken und seine Verkündigung ganz von diesem Gott der Liebe her. Er wußte sich sogar in einem ganz besonderen Verhältnis zu ihm. Wie kleine jüdische Kinder damals ihre Väter mit „Abba“ (Papa) ansprachen, so redete er in gleicher Sprache zu seinem Vater. Er konnte jubeln und seinen Vater preisen. Seine ganze Botschaft führte er auf ihn zurück. Jesus ging also trotz aller Bedrohung unbeirrt seinen Weg, weil er sich von diesem Vater geführt wußte. Er erfuhr ihn so nahe, daß seine Gegenwart ihn so stärkte, wie eine Speise den Leib nährt. „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat“ (Joh 4,34).

Es war also der Vater, der Jesus zu seinem überlegenen Handeln ermächtigte. Doch wer war der Vater? Etwa die Kernvorstellung der alttestamentlichen Religion, die in Jesus ihre feinste Form gefunden hatte? Klammerte er sich an den Urmythos der jüdischen Religion: den Gott des Auszuges aus Ägypten und den Gott der Propheten, der das Volk immer wieder aus der Knechtschaft in die Freiheit führen wollte? War der Vater nur ein „gedachter Gott“, ein Bild für die innerste und unerschütterliche Hoffnung des alttestamentlichen Volkes, ein seelischer Ausdruck

für den menschlichen Urwunsch nach Freiheit und Liebe?

Obwohl Jesus sich ganz von seinem Vater geführt glaubte, verließ ihn im schwersten Augenblick die Erfahrung seiner Gegenwart. Seine fühlbare und stärkende Nähe verschwand. Jesus konnte nur noch stammeln: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46.)

Wäre der Vater, von dem her Jesus ganz gelebt hat, ein „gedachter Gott“ gewesen, dann hätte sein Leben unter dieser Erfahrung zerbrechen müssen. Mit dem Zerbrechen der sublimsten Vorstellung, dem Verschwinden der geläutertsten Erfahrung hätte auch der „gedachte Gott“ untergehen müssen. Doch dem war nicht so. Trotz aller Verlassenheit lebte in Jesus eine letzte Gewißheit weiter. Der Vater, der ihn in allem führte, erwies sich stärker als alle sublimen seelischen Bilder. Er befähigte ihn sogar zu einer grundsätzlich neuen Tat.

Der Tod ist normalerweise das Widrigste, was einem Menschen zustoßen kann. Er ist das radikalste Nein gegen jeden Wunsch nach Leben und Entfaltung. Er ist die eigentliche Grenze der Menschheit. Jesus hat dieses unabänderliche Geschick nicht einfach passiv ertragen. Gerade von diesem neuralgischen Punkt her hat er dem menschlichen Leben eine neue Richtung gegeben. Selbst der Vater, der ihn verlassen hatte, ermächtigte ihn noch, den Tod als ein widerwilliges Geschick in eine Tat der Hingabe zu verwandeln: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (Lk 23,46). Das ganze menschliche Leben erhielt damit einen neuen Sinn.

Jesus hatte sein Leben und Sterben als eine Offenbarung verstanden. Der Gott, den er dabei als seinen Vater aufzeigte, war kein Stammes- und Sippengott. Jesu Sippe und Verwandten hatten ihn ja als verrückt erklärt und abgelehnt. Der Vater war auch kein Staats- und Kultgott. Die staatlichen und religiösen Autoritäten hatten Jesus verurteilt. Der Vater war ebensowenig ein Gott der Innerlichkeit und der feinsten seelischen Wünsche. Im entscheidenden Augenblick verließ Jesus jede tröstende innere Vorstellung. Der Vater war nicht der Gott einer religiösen Tradition. Gerade von dieser Tradition wurde Jesus sogar wegen Gotteslästerung verurteilt. Der Gott Jesu war auch nicht der Ausdruck ei-

ner resignierenden Einsicht ins unabänderliche menschliche Schicksal. Der Vater ermächtigte ihn geradezu, das unabänderliche Schicksal von seiner Wurzel, vom Tod, her in eine Hingabe zu verwandeln. Jesus hat jenen Gott geoffenbart, der nichts verklärt und dem Leben nichts von seiner Härte nimmt, wohl aber das fast tierisch verständnislose Erleiden des Schicksals in eine Tat der Liebe umzugestalten vermag.

Wie die Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen zeigt, sind nicht nur die äußeren Verhaltensweisen der Menschen, sondern selbst ihre inneren Bewußtseinsräume und ihre vorbewußten Strebungen kultur- und traditionsbedingten Mustern unterworfen. Die Ursprünglichkeit des einzelnen ist deshalb meistens so schwach, daß er sich kaum dem Bann der in einer Gesellschaft geltenden Vorstellungen entziehen kann. Zwar hat es im Laufe der Geschichte und auch in der Religionsgeschichte genügend Menschen gegeben, die überlieferte heilige Autoritäten für ungenügend befunden und sich gegen sie aufgelehnt haben. Solche Erneuerer stützten sich aber immer auf einen Teil der überlieferten Lehre. Sie rückten diesen in ein neues Licht, identifizierten sich mit ihm und bekämpften von dieser Stellung aus den restlichen Teil der geheiligten Tradition. Auf solche Weise entstanden Neuanfänge, die nie grundsätzlich über das Alte hinaus kamen und deshalb nur den bunten Reigen der Religionen etwas erweitern konnten.

Jesus brachte auch einen neuen Anfang. Die Kräfte der Tradition suchten ihn zwar mit allen Mitteln in ihrem Bann zu halten. Seine Verwandten, das Volk, die mächtigen Gruppen und Autoritäten, das Gesetz, ja sogar sein eigenes Gefühl und seine eigenen vertrauten Vorstellungen verschworen sich gegen ihn. Gerade dadurch wurde aber sichtbar, daß er im letzten nicht von diesen Kräften her lebte und wirkte. Die Autorität seines Vaters, durch die sein Leben kraftvoll geführt wurde, verklärte nicht irgendeine vorgegebene Autorität, sondern sprengte sie alle. Sie erwies sich als eine grundsätzlich neue Wirklichkeit und machte Jesus – nicht auf spielerische Weise, sondern in einem tödlichen Geschehen – von allen denkbaren Überlieferungen frei. Da der Vater ihn sogar ermächtigte, das blinde Schicksal des Todes in eine Tat der

Hingabe zu verwandeln, offenbarte er sich nicht als neue sublimen Idee, sondern als kraftvolle Wirklichkeit.

Was Jesus geoffenbart hat, kann darum nicht in den Umkreis anderer Religionen eingeordnet werden. Er hat nicht irgendeinen Anspruch erhoben. Das Offenbarungsgeschehen, in dessen Zentrum er wirkend und leidend stand, war selbst ein Prozeß radikaler – nämlich tödlicher – Scheidung von allen andern möglichen Autoritäten.

b) Die Auferweckung Jesu

Die bisherige Darstellung von der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth beruhte auf einer zentralen Voraussetzung. Das Offenbarungsgeschehen wurde so nachgezeichnet, wie es die urchristlichen Gemeinden verkündet haben. Nur mit dem Material, das durch eine historische Methode einigermaßen sicher zu erheben ist, wäre auch eine andere Darstellung des Lebens und Sterbens Jesu⁴⁹ möglich gewesen. Man hätte sagen können, Jesus sei ein außerordentlich freier Mensch gewesen. Er habe aus einer sehr tiefen und lebendigen Gottesvorstellung heraus gelebt. Ob seiner Predigt und vielleicht auch aus Mißverständnis sei er verfolgt worden. Er selbst habe sich jedoch voll Vertrauen, daß der Vater im entscheidenden Augenblick machtvoll eingreifen werde, von seinen Gegnern gefangen nehmen lassen. Am Kreuz sei er aber in seiner Erwartung zutiefst enttäuscht worden. Deshalb habe er gerufen: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ (Mk 15,34.) Schließlich sei er mit einem Verzweiflungsschrei gestorben⁵⁰. Seine Jünger wären zunächst durch dieses Sterben zutiefst verwirrt worden. Dann hätten sie sich aber vom Schock erholt und mit der Zeit auch das Sterben ihres Meisters umgedeutet. Von dieser Umdeutung seien selbst in den Evangelien noch eindeutige Spuren zu finden. So berichtet Markus noch die ursprüngliche Erfahrung: „Jesus aber stieß einen lauten Schrei aus und verschied“ (Mk 15,37). Auch Matthäus habe einen ähnlichen Text bewahrt. Lukas schreibe aber bereits: „Und Jesus rief mit lauter Stimme: ‚Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist.‘ Nach diesen Worten verschied er“ (Lk 23,46).

Hier sei doch die Umdeutung eines Schreies in eine Tat der Hingabe mit Händen zu greifen.

Der Einwand, die Jünger hätten nachträglich das Sterben ihres Meisters verklärt, ist sehr ernst zu nehmen. Die Antwort des christlichen Glaubens ist zwar eindeutig. Sie sagt, die Jünger Jesu haben sein Sterben nicht umgedeutet, sondern dank der Begegnung mit dem Auferstandenen es mit der Zeit immer besser als Tat der Hingabe verstanden. In der Auferstehung wird darum die eigentliche Garantie für den christlichen Glauben und das unterscheidende Kriterium gegenüber allen anderen Religionen und Weltanschauungen gesehen.

Ist die Auferstehung aber genügend solide bezeugt? Daß dagegen viele Einwände erhoben werden können und daß sie als isoliertes Faktum die ganze Beweislast nicht trägt, wurde bereits früher kurz aufgezeigt. Hier ist jedoch im Zusammenhang mit dem Leben und Sterben Jesu nochmals näher auf sie einzugehen. Eindeutig läßt sich durch die historische Forschung feststellen, daß bereits kurze Zeit nach dem Tode Jesu seine Jünger vom Glauben erfüllt waren, ihr verstorbener Meister sei wieder lebend und er habe sich als Sieger über den Tod erwiesen. Ebenso eindeutig ist, daß die Jünger diesen Glauben nicht ihrer eigenen Erfindung zugeschrieben, sondern ihn auf Begegnungen mit dem Auferstandenen zurückgeführt haben. Schwieriger wird die Frage, wenn es darum geht, die Überzeugung der Jünger nachzuprüfen. Haben sie sich nicht etwa selbst getäuscht? Haben sie nicht gewisse intensive Erfahrungen, die ihnen sicher geschenkt wurden, überinterpretiert?

Die Erscheinungen des Auferstandenen werden von keinen unbeteiligten Personen bezeugt. Die Berichte der Evangelien selbst enthalten in bezug auf den Ort und die Reihenfolge der Erscheinungen gewisse Widersprüche. Sie scheinen eine schwache Grundlage zu bieten für ein Ereignis, das – sofern es im christlichen Sinne verstanden wird – ein unerhört einmaliges Geschehen ist. Müßte nicht ein so unerhörtes Ereignis auch unerhört gut bezeugt sein? – Wenn man dem rein äußeren Zeugnis der Evangelien trotzdem traut, liegen dann nicht Erklärungen wie etwa die der Parapsychologie näher? Da auch anderwärts Erscheinun-

gen von Verstorbenen bezeugt werden, ist es nicht unwahrscheinlich, daß den Jüngern Jesu ebenfalls solche Erfahrungen zuteil wurden.

Bei dieser Annahme bräuchte man einerseits den Evangelien nicht überkritisch zu begegnen und Aussagen abzulehnen, die man bedenkenlos annehmen würde, wenn sie sich auf andere Dinge beziehen würden. In der Geschichtswissenschaft vertraut man ja normalerweise Zeugnissen, die durch viel weniger Texte gestützt werden. Andererseits müßte man nicht auf einer verhältnismäßig schmalen Basis ein Ereignis annehmen, das absolut einmalig und unerhört wäre. Man könnte die den Jüngern widerfahrenen Erscheinungen in den weiteren Rahmen ähnlicher Erfahrungen einordnen. Dadurch wären die Berichte der Evangelien auch von der Vernunft her einigermaßen zu begreifen. Da die Ostererfahrung in diesem Fall ein verständliches Geschehen wäre, könnte man sich vernünftigerweise mit einem soliden – wenn auch nicht problemlosen – geschichtlichen Zeugnis zufriedengeben.

Die Parapsychologie und ihre Erklärungen sind zwar selbst noch stark umstritten. Trotzdem kann sie den Eindruck erwecken, die Berichte der Evangelien am vernünftigsten zu erklären, und zwar vernünftig in dem Sinne, daß sie die neutestamentlichen Texte einerseits nicht überkritisch zerlegt und andererseits nicht ein unerhörtes Ereignis ohne unerhört solide Begründung anzunehmen nötigt. Dieser Eindruck schwindet allerdings rasch, wenn man nicht bloß auf die bildhaften Schilderungen in den Ostererzählungen, sondern auf die genaue Aussage der einzelnen Berichte und ihre Bedeutung innerhalb der Evangelien achtet. Die Parapsychologie kennt nämlich sonst keine Fälle, wo Erscheinungen von Verstorbenen zu einem neuen Glauben geführt haben. Noch weniger weiß sie um Erfahrungen, die eine derartige missionarische Bewegung wie bei den Jüngern Jesu ausgelöst haben. Die Parapsychologie allein genügt also keineswegs, um die durch die Evangelien bezeugte Ostererfahrung befriedigend zu deuten. Aber es bieten sich noch andere rationale Erklärungen an.

Aus der Religionsgeschichte sind viele Fälle bekannt, wo Menschen durch Visionen und innere Erleuchtungen plötzlich

zutiefst betroffen und dadurch ganz verwandelt wurden. Oft reiften solche Erfahrungen zu neuen Heilslehren aus. Nicht selten kam dazu der Drang, das wunderbar Empfangene anderen weiter zu verkünden. Trafen solche Verkündigungen auf günstige Voraussetzungen, konnten daraus neue Religionen entstehen.

Ein rationaler Erklärungsversuch, der ernst genommen werden will, darf allerdings nicht bei so vagen und äußeren Vergleichen zwischen dem Ursprung des Christentums und dem anderer Religionen stehenbleiben. Die Erklärung müßte auch das Spezifische der Osterberichte glaubhaft einfangen können. Neben den Gesetzmäßigkeiten, die durch die Theorie von der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit über den Ursprung der Weltanschauungen erarbeitet wurden, scheint die Sprachwissenschaft in dieser Richtung einiges bieten zu können. Durch sie wurde ja in neuerer Zeit manches zutage gefördert, was auch für das Verständnis der Religionen bedeutungsvoll ist. Sie hat vor allem aufgezeigt, wie untergründig jene Überlieferungen sind, die den inneren Bewußtseinsraum und das Verstandeslicht aller Menschen und damit auch die Religionen und Weltanschauungen prägen.

Die Sprache kann heute nicht mehr als ein rein äußeres Ausdrucksmittel für bereits vorhandene Gedanken verstanden werden. Seitdem die Sprachwissenschaft ihr Untersuchungsfeld über den europäischen und indogermanischen Raum hinaus erweitert hat, ist sie zu wichtigen neuen Erkenntnissen gelangt. Eine Sprache besteht nicht bloß aus einem großen Schatz von Worten und einer beträchtlichen Anzahl von grammatikalischen Regeln. Sie enthält vor allem auch eine ganze Weltsicht. Die menschliche Erfahrung ist ja unübersehbar reich. Sie bietet so viele Nuancen, Abstufungen und Unterschiede, daß kein menschliches Bewußtsein dies alles einzeln zu verarbeiten vermöchte. Was von Sekunde zu Sekunde auf jeden Menschen neu eindringt, ist ganz verwirrend. Nur dank der Sprache, die einem in Fleisch und Blut übergegangen ist, wird in diesen ständigen und unübersehbaren Strom spontan Ordnung gebracht. Durch die Worte und die sprachlichen Mittel werden vielfältige Erfahrungseindrücke zu einem Gegenstand, einer Tätigkeit, einer Eigenschaft etc. zusammengefaßt. So steht das menschliche Erkennen nicht mehr vor

einem unübersehbaren Erfahrungsfeld, sondern wird dank der Sprache mit abgegrenzten Wirklichkeiten konfrontiert.

Dieser Vorgang des menschlichen Erkennens wurde nicht erst in neuerer Zeit entdeckt. Schon griechische Philosophen achteten darauf. Überraschendes entdeckte jedoch die neuere Sprachwissenschaft in der Art und Weise, wie das vorgegebene Erfahrungsfeld aufgegliedert wird. „Jede Sprache vollzieht dieses künstliche Zerschneiden der kontinuierlich ausgebreiteten und fließenden Wirklichkeit in einer anderen Weise.“⁵¹

Die Sinneseindrücke allein genügen nicht, um zu entscheiden, welche Wirklichkeitsbereiche voneinander abgehoben werden. Die vorgegebenen Sprachstrukturen bestimmen vielmehr in großem Maße, was unter einem Wort zusammengefaßt und was dagegen abgehoben wird. Die Wirklichkeit wird so von sehr verschiedenen Gesichtspunkten her gesehen und gewertet. Deshalb kann man sogar von einem „linguistischen Relativitätsprinzip“ sprechen⁵².

Bei dieser Relativität geht es nicht nur um einige harmlose Nuancen. Wie unterschiedlich die Wirklichkeit erfaßt werden kann, dürfte am besten durch einige kurze Beispiele deutlich werden. Für unser Denken ist es selbstverständlich, daß Dinge und Tätigkeiten in grundsätzlich verschiedene Wirklichkeitsbereiche gehören. Entsprechend bezeichnen wir die Dinge mit Hauptwörtern und Tätigkeiten mit Verben. In einer nordamerikanischen Indianersprache (Hobi) wird die Wirklichkeit jedoch anders eingeteilt, nämlich nach ihrer Dauer. Was sich nur kurz zeigt, wird mit einem Tätigkeitswort und was länger bleibt, mit einem Hauptwort bezeichnet. So stehen in dieser Sprache für Blitz, Welle, Flamme, Meteor, Rauchwolke usw. Tätigkeitswörter⁵³.

Bei einer anderen Indianersprache (Nootka) fällt der Unterschied zwischen Substantiven und Verben ganz weg. Sie „gibt sozusagen eine monistische Ansicht der Natur, mit nur einer Wortklasse für alle Ereignisse. Man sagt ‚ein Haus erscheint‘ oder ‚es haust‘, genau wie ‚eine Flamme erscheint‘ oder ‚es brennt‘. Die entsprechenden Worte sehen für uns wie Verben aus, weil sie nach Dauer- und Zeitnuancen flektiert werden, so daß die Suffixe des Wortes für Haus-Ereignis es als langdauerndes

Haus, kurz dauerndes Haus, zukünftiges Haus, gewesenes Haus usw. bestimmen“⁵⁴. Nach dieser Sprache und ihrer entsprechenden Weltsicht gibt es also keine Dinge, die einfach das sind. Jede Wirklichkeit ist immer Ereignis oder Tätigkeit.

In besonders sorgfältiger Weise hat Maurice Leenhardt⁵⁵ den Zusammenhang von Sprache und entsprechender Weltsicht am Beispiel einiger melanesischer Sprachen aufgezeigt. Im dortigen Sprachraum kannten die Menschen keine neutrale Zeitachse. Zwar erfuhren sie auch ein Vorher und ein Nachher. Aber die vergangenen oder zu erwartenden Ereignisse wurden nie vom sprechenden Menschen abgelöst und auf einer endlos sich dehnenden Zeitachse aufgereiht. Man erfuhr das Geschehen nicht als eine stets fortschreitende Geschichte, sondern als das Leben eines Stammes, in dem man aus unmittelbarer Erfahrung vier Generationen kannte und die fünfte Generation wieder mit der ersten identifizierte. In dieser Sicht rollte die Wirklichkeit nicht in einer endlos sich dehnenden Zeit ab, sondern sie kehrte immer wieder. Auch das Selbstverständnis der einzelnen Menschen entsprach dieser Stammeserfahrung. Der einzelne betrachtete den Körper nicht als Besitz des Ichs. Man sah in ihm vielmehr einen Teil der Natur, der von den gleichen Säften wie diese durchdrungen wurde. Dementsprechend kannte man weder einen Gegensatz zwischen belebt und unbelebt noch zwischen lebendig und tot. Der Tod wurde nicht als Auflösung und Zerfall erfahren. Man unterschied nur zwischen verschiedenen Zuständen des Körpers. Im lebenden Körper, als einem Teil der Natur, sah man den Träger von sozialen Rollen und im verstorbenen Körper einen Teil jener transzendenten Welt, die den ganzen Volksstamm trug. Die Vorstellung des Leichnams und die Vorstellung Gottes wurden nicht klar geschieden. Beide wurden mit einem Wort bezeichnet.

Auch das eigene Ich erfaßte man nicht als eine gesonderte Wirklichkeit. Es gab dafür kein Wort, sondern nur Ausdrücke für ganze soziale Beziehungen, etwa: Mutter-Kind, Onkel-Neffe, Tante-Nichte. Der Mensch verstand sich ausschließlich durch die sozialen Rollen, die er in seinem Stamme innehatte. Ging er dieser Rollen verlustig (etwa durch Geisteskrankheit oder ein Verbrechen), dann zählte man ihn zu den Verstorbenen und zur transzendenten Welt⁵⁶.

Solchen Sprachen und ihren entsprechenden Weltansichten gegenüber ist der christliche Glaube nicht neutral, noch unterscheidet er sich von ihnen bloß durch eine bestimmte Anzahl spezifischer Überzeugungen. Der ganze Raum der Wirklichkeit wird vielmehr anders gesehen und erlebt⁵⁷. So hätte in der eben geschilderten Sprachwelt zum Beispiel die christliche Rede von der Auferstehung überhaupt keinen eindeutigen Sinn. Es wäre in ihr ja selbstverständlich, daß der Gekreuzigte wie jeder Verstorbene zur göttlich-transzendenten Welt gehört, die das Leben des ganzen Stammes trägt. Ihm käme ebenso eindeutig keine soziale Rolle mehr zu⁵⁸.

Diese Einsichten aus der Sprachforschung sind von großer Bedeutung für die Frage nach der Auferstehung. Sie machen klar, daß es nicht nur darum geht, ob sie stattgefunden hat oder nicht. Vorgängig hat man hierzu zu fragen, was denn überhaupt unter Auferstehung zu verstehen ist. Das Wort „Auferstehung“ allein kann nicht genügen. Es erhält erst innerhalb eines ganzen Sprachfeldes und der entsprechenden Wirklichkeitssicht einen fest umrissenen Sinn. Sich dieses Sprachfeldes bewußt zu werden ist allerdings sehr mühsam. Jeder Mensch lebt ja ganz selbstverständlich in jener Welt, die ihm von Kindheit an zu einer zweiten Natur geworden ist. Man merkt dabei selten, wieviel vom sogenannten Selbstverständlichen keineswegs selbstverständlich ist. Die Sprachstrukturen, die selbst beim einfachsten Gedanken mit ins Spiel kommen, bleiben eben im Hintergrund. So ist auch meistens im Für und Wider um die christliche Auferstehung in den unbemerkten Voraussetzungen die ganze Stellungnahme bereits enthalten. Die entscheidende Frage lautet deshalb: Kann der Auferstehungsglaube aus den unbewußten Sprachstrukturen der Jünger Jesu hergeleitet werden, oder ist umgekehrt ein Ereignis, das als Auferstehung bezeichnet wird, zum Ausgangspunkt ihrer neuen Wirklichkeitssicht geworden?

Um diese schwierige Frage etwas besser in den Griff zu bekommen, ist noch auf eine wichtige Unterscheidung in der heutigen Sprachwissenschaft hinzuweisen⁵⁹. Da das Denken jedes einzelnen immer sehr beschränkt ist, jeder Gedanke sich aber innerhalb einer äußerst komplexen geistigen Struktur bewegt, unterscheidet B. L. Whorf zwischen einem „personalen“ und einem

„höheren Geist“⁶⁰. Dabei wählt er das Wort „höherer Geist“ nur, weil er kein besseres findet. Zum personalen Geist rechnet er all das, was in einem einzelnen Bewußtseinreflex geschieht. Dem höheren Geist schreibt er dagegen jenen tieferen Bewußtseinsprozeß zu, der die vorbewußten Sprachstrukturen ausbildet und die Bahnen für das persönliche Denken festlegt.

Auf ähnliche Weise verfährt der französische Strukturalist und Ethnologe Levi-Strauss. Auch er findet, daß von allen sozialen Phänomenen allein die Sprache für eine wissenschaftliche Untersuchung geeignet sei. Nur durch sie könne man den Menschen in einer bestimmten Gesellschaft verstehen. Dazu müsse man allerdings über die bewußten Aussagen, die immer oberflächlich seien, hinauskommen. Es gelte jenes Bezugssystem zu erreichen, in das die einzelnen Bekundungen eingebettet seien. Dieses sei das Ergebnis der „unbewußten Tätigkeit des menschlichen Geistes“. Der Hinweis auf die unbewußte Tätigkeit des menschlichen Geistes durchzieht wie ein roter Faden das Werk von Levi-Strauss⁶¹. Die Ausbildung der Sprache, der Mythen, der grundlegenden gesellschaftlichen Verhaltensformen und anderer sozialer Phänomene schreibt er dieser Tätigkeit zu. Nach ihm wird der Mensch mehr gedacht, als er selbst denkt.

Im Rahmen solcher Theorien wäre die Ostererfahrung Jesu etwa auf folgende Weise zu deuten: Jesus sei eine äußerst starke Persönlichkeit gewesen. Er habe so machtvoll auf seine Jünger eingewirkt, daß er nicht nur ihre Gedanken beeinflusste. Seine Ausstrahlung sei so ausgeprägt gewesen, daß er auch deren unterbewußte „geistige“ Struktur in Erregung versetzen konnte. Durch seine Predigt von der Nähe des Reiches Gottes habe er zudem kollektive Kräfte geweckt. Er habe die messianische Erwartung seines Volkes verstärkt und damit an die Wurzel der jüdischen Seele gerührt. Schließlich habe auch die Unerschrockenheit, mit der er seine Gegner herausforderte, und sein mutiges Verhalten in der Bedrohung die Erwartung und geistige Erregung seiner Jünger aufgedandelt. Durch die Gefangennahme und die Kreuzigung ihres Meisters sei dann plötzlich alles durcheinandergeworfen worden. Eine große Verwirrung, ja sogar ein Schock habe sich bei ihnen eingestellt. Da aber nicht nur Jesus selbst, sondern auch sei-

ne Jünger, wenn nicht ihren intellektuellen Fähigkeiten, so doch ihrer seelischen Substanz nach, kraftvolle Menschen gewesen seien, wären sie daran innerlich nicht zugrunde gegangen. Ohne ihr klares Wissen habe sich in ihnen eine Antwort auf das unerklärbare äußere Geschehen vorbereitet.

Die Grundlinie dieser Antwort sei durch die alttestamentliche Religions- und Sprachtradition vorgezeichnet gewesen. In dieser Tradition lebte die Erwartung, Gott selbst werde durch sein Eingreifen den leidenden Gerechten zu ihrem Recht verhelfen⁶². Diese Erwartung sei durch die Predigt Jesu von der Nähe des Reiches Gottes verstärkt worden. Als die Jünger erfahren mußten, wie ihr Meister selbst in höchst ungerechter Weise verurteilt wurde, habe die erwartungsvolle Spannung ihren kritischen Höhepunkt erreicht. Ein langsames Ausreifen sei nicht mehr möglich gewesen. Alles hätte zu einer explosionsartigen Lösung gedrängt. Entweder zerbrachen die Jünger, oder ihre Erwartung mußte in die Gewißheit umschlagen, Gott selbst habe tatsächlich bereits eingegriffen. So sei denn plötzlich die Überzeugung aus ihnen hervorgebrochen, Gott habe Jesus aus dem Reich des Todes herausgeholt. Da diese Überzeugung überraschend in ihr Bewußtsein eindrang, sei sie nicht als das Ergebnis eigener Überlegungen, sondern als Frucht eines äußeren Widerfahrnisses empfunden worden. Gleichzeitig sei noch das eine oder andere von jenen Erlebnissen eingetreten, wie sie von der Parapsychologie beschrieben werden und wie sie in dieser äußerst intensiven Atmosphäre leicht zu erklären seien. Damit hätten sich alle wichtigen Elemente für das Entstehen des Osterglaubens zusammengefunden⁶³. Das Besondere am Ursprung der christlichen Religion – gegenüber anderen Religionen – liege darin, daß neben Jesus selbst auch einige seiner Jünger ihrer psychischen Struktur nach äußerst kraftvolle und schöpferische Menschen gewesen seien⁶⁴. Durch das wunderbare Zusammentreffen von solch außerordentlichen Menschen und durch die Verkettung ihrer Schicksale innerhalb einer intensiven kollektiven Erwartung⁶⁵, sei die christliche Religion mit ihrem wohl einmaligen Spannungsreichtum entstanden.

Manche werden eine solche Theorie zum vornhinein für unglaubwürdig halten. Andere dagegen halten den Gedanken, Gott

selbst habe ins Schicksal der Menschen eingegriffen, noch für weit unglaubwürdiger. Da man sich an die gesunde Regel zu halten hat, wunderbare Faktoren seien nicht direkt ins Spiel zu bringen, solange andere Ursachen in Frage kommen können, ist auf die erwähnte Theorie ernsthaft einzugehen. Daß starke innere Spannungen in eine gegenteilige Überzeugung umschlagen können, ist keine bloße Behauptung, sondern eine gut begründete Theorie. Besonders C. G. Jung ist solchen Phänomenen in seinen Untersuchungen immer wieder nachgegangen. Er hat daraus das Gesetz vom „Gegenlauf“⁶⁶ formuliert. Dabei führte er ausdrücklich die Bekehrung des Paulus zum Christentum auf ein solches Umschlagerelebnis oder einen solchen „Gegenlauf“ zurück⁶⁷,

Die Aussage, daß man Psychisches so erfahren kann, wie wenn man etwas sehen und hören würde, läßt sich ebensowenig bestreiten. Halluzinationen sind solche Vorgänge. In der Religionsgeschichte gibt es zudem fast zahllose Berichte, wie Menschen Übersinnliches zu sehen oder zu hören meinten. Eine beträchtliche Zahl von diesen Erzählungen dürfte mindestens auf subjektiv ehrliche Zeugnisse zurückgehen. Will man all das Widersprüchliche, das dabei gesehen oder gehört wurde, nicht auf Gott oder Geister zurückführen, dann muß man in ihnen Produkte innerseelischer Prozesse sehen⁶⁸.

Ein besonders sprechendes Beispiel hierfür dürfte der Fall Mohammeds sein. Es gibt keine ernsthaften Gründe, zu zweifeln, daß der Prophet Allahs tatsächlich so etwas wie einen Engel sah und Worte der Offenbarung innerlich hörte. Er zog ja stets – ähnlich wie Paulus – „eine scharfe Trennungslinie zwischen dem, was er aus dem Jenseits empfing, und dem, was ihm seine eigene Intelligenz, und sei sie noch so geisterfüllt gewesen, eingab“⁶⁹. Auch die Begleiterscheinungen seiner Offenbarungen weisen auf visionäre Erfahrungen hin. „Wenn Mohammed das Nahen der Offenbarung spürte, überkamen ihn Frösteln und Schaudern, und er ließ sich gewöhnlich einen Schleier oder Mantel reichen, unter dem man ihn stöhnen, röcheln und schreien hörte. Nach den Offenbarungen war er schweißgebadet und litt an Kopfschmerzen, die er mit Umschlägen behandelte.“⁷⁰ Ein Neugieriger, der Mohammed einmal unter dem Schleier beobachtete, sah ihn in fol-

gendem Zustand: „Sein Gesicht war rot, seine Atmung laut, wie das Stöhnen eines Kalbes“; dann fiel er in einen Erstarrungszustand, erwachte und sagte sogleich: Wo ist der Mann, der mich etwas gefragt hat?⁷¹

Solch seltsame körperliche Reaktionen legen unmittelbar nahe, daß Mohammed bei den „Offenbarungen“ bis in seine unterbewußten Tiefen erschüttert wurde. Da er in einer religiösen Umgebung lebte, die von vielen populären Geschichten aus dem Alten und Neuen Testament durchdrungen war, dürften solche Erzählungen von Kindheit an sein hintergründiges Bewußtsein und seine unterbewußten, sprachlichen Strukturen geprägt haben. In seinen „Offenbarungen“ konnte er darum Worte hören, die aus diesen Tiefen aufstiegen und auf überraschende Weise biblischen Erzählungen glichen.

Das Beispiel von Mohammed vermag manche Theorien über die inneren geistigen Strukturen zu stützen. Es zeigt aber zugleich, daß man die neutestamentlichen Osterberichte höchstens mit Gewalt in den gleichen Rahmen pressen kann. Kaum ein Anzeichen weist darauf hin, daß die Jünger Jesu bei den Erscheinungen des Auferstandenen wie Mohammed in Erregung oder ekstatische Zustände geraten wären. Es wird im Gegenteil berichtet, wie sie zunächst skeptisch blieben. Immer wieder wird von ihren Zweifeln gesprochen. Ihr Bewußtsein wurde nicht einfach gewaltsam überschwemmt. Sie wurden vielmehr vor Erfahrungen gestellt, die sie in Freiheit anzunehmen hatten. Gewiß verloren auch bei Mohammed die „Offenbarungen“ mit der Zeit ihren schroffen Charakter⁷². Bei den Jüngern Jesu gibt es aber überhaupt keinen Hinweis, daß ihnen ihre Ostererfahrungen erst auf der Höhe einer intensiven geistigen und affektiven Reife zuteil geworden wären. Ein solcher Reifungsprozeß müßte aus freien Stücken erfunden werden.

Auch der Versuch, innere umwälzende Erfahrungen mit äußeren parapsychologischen Erscheinungen zusammenzubringen, kann nur mit ziemlich viel Phantasie gelingen. Man gerät dabei mindestens in die Nähe des Willkürlichen. Dagegen steht allerdings der Einwand, solche Unwahrscheinlichkeiten seien noch immer wahrscheinlicher als das, was die christliche Botschaft

behauptete. Doch damit wird die Diskussion auf eine andere Ebene verschoben. Was ist wahrscheinlich? Was ist denkbar und was nicht? Wenn man nur auf die direkten Aussagen achtet, kann man sich – je nach subjektiven Voraussetzungen – ziemlich willkürlich für das eine oder andere entscheiden. Es gibt jedoch Kriterien, die auf indirektem Weg weiterführen.

In allem, was einer direkt erlebt, sind Täuschungen verhältnismäßig leicht möglich. Verborgene Motive mögen einfließen und das Bewußtsein unbemerkt entsprechend beeinflussen. Wenn es aber gelingt, auf indirektem Weg einen Einblick zu erhalten in das, was am Rande und im Hintergrund des Bewußtseins geschieht, kommt man einen entscheidenden Schritt weiter. Hier arbeiten ja gerade jene Triebe und Motive, die das Bewußtsein täuschen. Man kann deshalb über diesen Umweg den Täuschungsmechanismus einigermaßen durchschauen.

Ein indirektes Kriterium für das, was die Jünger an Ostern erfahren haben, bilden die Darstellungen des vorösterlichen Lebens Jesu. Die historische Forschung ist sich darin einig, daß dieses Leben im Lichte der Osterereignisse gezeichnet wurde. Auch die Gegner der christlichen Botschaft weisen darauf hin, das Leben Jesu sei durch den Glauben der Urgemeinde übermalt und verfälscht worden. Von einer Verfälschung kann man allerdings nur reden, wenn der Osterglaube selbst die Frucht einer Täuschung war. Das Leben Jesu wäre dann unter dem Diktat jener Mechanismen gezeichnet worden, denen auch die Jünger bei ihren Ostererfahrungen erlegen sind.

Die Berichte über Jesu öffentliches Wirken, über seine Verurteilung und sein Sterben weisen nun genau in die gegenteilige Richtung. Sie stellen ihn – wie bereits gezeigt wurde – als einen Menschen dar, der einer intensiven Sippenhaftung und einer kollektiven Massenerwartung entronnen ist. Er war frei gegenüber den verschiedenen Autoritäten und der religiösen und kulturellen Tradition seines Volkes. Er blieb seinem Vater treu, selbst wenn alle seine Nerven und menschlichen Triebe dagegen sprachen. Sein Sterben war eine Hingabe, obwohl ihn sogar sein aller innerstes Bild, die Vorstellung von der Nähe seines Vaters, verlassen hatte. Sein Vater wird also dargestellt als eine Wirklichkeit,

die sich selbst jenseits jener seelischen Urbilder, die durch die Todesangst geweckt wurden, als machtvoll erwiesen und Jesus zu einer Hingabe über jeden menschlichen Halt hinaus ermächtigt hat.

Wenn die Jünger Jesu sein irdisches Wirken und Sterben auf diese Weise gezeichnet haben, dann müssen sie selbst bei ihrer Ostererfahrung von einer Wirklichkeit getroffen worden sein, die sie über ihre innersten seelischen Bilder und Triebe hinausgeführt hat. Wäre ihr Glaube das Produkt verborgener Mechanismen oder *unterbewußter* psychischer und sprachlicher Strukturen gewesen, dann hätten sie gerade diese Mechanismen und Strukturen unbemerkt in die Beschreibung des irdischen Lebens Jesu hineinragen müssen. Wie dieses Leben unter solchen Voraussetzungen ungefähr ausgesehen hätte, davon können uns die apokryphen Johannesakten, die etwas nach 150 n. Chr. entstanden, eine gewisse Ahnung geben.

Nach diesen Texten soll der Apostel Johannes den späteren Gläubigen unter anderem folgendes erzählt haben: „Von einer anderen Herrlichkeit aber will ich euch berichten, Brüder. Mitunter, wenn ich ihn (Jesus) anfassen wollte, stieß ich auf einen stofflichen und ausgefüllten Körper, bei anderer Gelegenheit jedoch, wenn ich ihn betastete, war die Grundlage unstofflich und unkörperlich und wie überhaupt nicht vorhanden.“⁷³ Ferner: „Und als er (Jesus) am Freitag aufgehängt wurde, da um die sechste Stunde bei Tag war eine Finsternis über das ganze Land ergangen. Und da stand mein Herr mitten in der Höhle (auf dem Ölberg, in die ich mich geflüchtet hatte) und machte sie ganz hell und sprach: ‚Johannes, für das Volk da unten werde ich (in diesem Augenblick) in Jerusalem gekreuzigt und werde mit Lanzen gestoßen und mit Rohrstäben und werde mit Essig und Galle getränkt. Mit dir aber rede ich, und was ich sage, das höre! Ich war’s, der dir eingab, auf diesen Berg hinaufzusteigen, weil du hören sollst, was der Jünger vom Meister vernehmen muß und der Mensch von Gott.“⁷⁴

In diesen apokryphen Berichten wird ferner zwischen einem (Schein-)Jesus, der am hölzernen Kreuz gelitten, und einem Herrn und Logos, der nur an einem Licht-Kreuz geistige Leiden erduldet

hat, unterschieden. Der Herr soll ja gesagt haben: „Dies Kreuz also ist es, das das All durch das Wort befestigt und das, was von seiner Entstehung her auch das Untere bildet, in Grenzen gebracht, danach aber auch als das Eine alles festgemacht hat. Jedoch ist das nicht das Kreuz aus Holz, das du sehen wirst, wenn du von hier (nach Jerusalem) hinabsteigst.“⁷⁵ Und: „Gar nichts also von dem, was man von mir erzählen wird, habe ich gelitten, vielmehr wünsche ich, daß auch jenes Leiden, das ich dir und den übrigen (Aposteln) im Reigengesang gezeigt habe, ein Geheimnis genannt werde.“⁷⁶ Dieses Geheimnis soll sich auf einen erlesenen Kreis beschränken: „Um die Vielen aber kümmere dich nicht, und die, die außerhalb des Geheimnisses sich befinden, verachte!“⁷⁷

In solchen Texten wird tatsächlich umgedeutet. Die harte Realität wird überspielt. Eine unstoffliche Gestalt, ein Lichtkreuz, ein Logos mit einem geistigen Leiden, das sind Vorstellungen, die genau den Gesetzen der inneren Phantasie entsprechen. Ebenso paßt es zum menschlichen Trieb, daß sich die wenigen, die um das Geheimnis wissen, in einen auserlesenen Kreis einschließen und die Vielen verachten⁷⁸. – Um so mehr fallen daneben die evangelischen Berichte auf. Sie stellen eindeutig und scharf dar, wie Jesus als echter Mensch gelebt und gelitten hat. Sie schildern ihn als einen, der alle denkbaren, vorgegebenen Strukturen und Verhaltensnormen überwunden hat. Ebenso wird gezeigt, wie der Vater, der ihn führte, sich gerade von innerseelischen Wirklichkeiten eindeutig unterschieden hat. Eine solche Darstellung ist um so überzeugender, als die neutestamentlichen Schriftsteller selbst noch kaum etwas von unterbewußten Mechanismen gewußt und nirgends ausdrücklich darauf geachtet haben. Sie haben sie ausgeschieden, ohne direkt von ihnen zu wissen. Das konnten sie nur tun, wenn sie ihnen selbst nicht erlegen sind.

Oben wurde der Einwand erwähnt, der Glaube der christlichen Urgemeinde habe den Schrei Jesu am Kreuz in eine Tat der Hingabe umgedeutet. Nach psychologischen Gesetzen wäre viel wahrscheinlicher gewesen, daß man alle Aussagen über Jesu Verlassenheit ganz unterdrückt oder eine Unterscheidung zwischen einem irdischen Jesus, der verlassen wurde, und einem himmlischen Logos, der das Wort der Hingabe sprach, eingeführt hätte.

Gerade wenn man aber annimmt, daß die Evangelien das Leben Jesu von der Ostererfahrung her dargestellt haben, dann lautet die erste Frage nicht: Wurde Jesu irdisches Leben übermalt?⁷⁹, sondern: Was verraten die Berichte vom vorösterlichen Jesus über die Osterwirklichkeit selbst?⁸⁰ – Darauf kann nun mit völliger Klarheit geantwortet werden, daß Jesus nicht als Produkt unterbewußter Mechanismen und Gesetze dargestellt wird. Im Gegenteil, die Evangelien erzählen, wie die eigene Familie und das eigene Volk, wie die Frommen und die Revolutionäre, wie die wirtschaftlichen, politischen und religiösen Mächte Jesus abgelehnt haben. Diese Kräfte befanden sich in eindeutigem Gegensatz zu jenem Vater, der ihn zu seiner Hingabe ermächtigt hat. – Wenn nun diese Darstellung den Osterglauben widerspiegelt, dann kann in diesem Spiegel gelesen werden, was die Jünger an Ostern tatsächlich und auch im Hintergrund ihres Bewußtseins erfahren haben. Gerade diesen Hintergrund haben sie ja in die Darstellung des vorösterlichen Jesus hineingetragen. Wird dieser als Überwinder aller bewußten und unbewußten Mächte gezeichnet, dann muß die Ostererfahrung in ähnlicher Weise die verborgenen Kräfte überwunden haben. Wird der Vater Jesu als eine Wirklichkeit jenseits aller seelischen Bilder dargestellt, dann müssen auch die Jünger jenseits ihrer eigenen seelischen Bilder getroffen worden sein. Wenn diese zudem ihre Überzeugung durch die Erscheinungen des Auferstandenen⁸¹ begründen, dann liegt nicht mehr der geringste Grund vor, darin die Frucht einer grundsätzlichen Selbsttäuschung durch irgendwelche Mächte zu vermuten. Im Gegenteil, die Ostererfahrung kann nur noch als Bestätigung jener Hingabe verstanden werden, die allen vorhandenen Kräften die Stirn geboten hat⁸². Daß die Jünger in der Verurteilung Jesu einen zentralen Punkt seiner Botschaft und nicht bloß ein zufälliges Ereignis seiner Lebensgeschichte gesehen haben, bezeugt weiter, daß sie ihr eigenes Geschick auf ähnliche Weise erfuhren. Sie haben für ihre Verkündigung deshalb einen *Sonderanspruch* erhoben, weil auch der Jesus, zu dem sie sich bekannten, von allen bestehenden Mächten *abgesondert* worden war und sie sich in seiner Nachfolge wußten.

Die neutestamentlichen Erzählungen über das irdische Leben und Leiden Jesu sind ein indirektes, aber gerade deshalb um so überzeugenderes Kriterium für die Ostererfahrung der Jünger. Wären diese „erdachten Göttern“ erlegen, dann hätten sie einen Jesus verkündet, der im Bannkreis verborgener Mächte gefangen blieb. Die Darstellung jenes Vaters, der Jesus allein zum Widerstand gegen alle bestehenden Kräfte befähigt hat, verweist jedoch auf eine tatsächlich einmalige, von allen Mächten unterschiedene Ostererfahrung.

Zweites Kapitel: Jesus als der Sohn Gottes

Jesus hat durch seinen Glauben¹ alle menschlichen Gewohnheiten durchbrochen. Er stützte sich im letzten weder auf mythische Bilder und kollektive Kräfte noch auf geheiligte Traditionen und unbewußte Triebe. Er lebte ganz für seinen Vater. Dieser befähigte ihn, über alle menschlichen Gefühle hinaus sein Leben zu einer reinen Hingabe zu machen. Der Vater war als eine von allen innerseelischen Kräften unterschiedene Macht in seinem Leben gegenwärtig.

Die neutestamentlichen Schriften und die kirchliche Überlieferung haben diesen Zug aus dem Leben Jesu gegen alle phantasievollen Tendenzen eindeutig festgehalten. Zugleich haben sie begonnen, in Jesus nicht nur den Offenbarer der Kraft und Autorität Gottes zu sehen, sondern sie haben ihm selber göttliche Autorität zuerkannt. Jesus von Nazareth wurde zugleich als der Sohn Gottes bekannt.

Bereits im Alten Testament bezeichnete man den gesalbten König als „Sohn Gottes“². Darunter verstand man aber nur eine besondere Erwählung durch Gott. Insofern Jesus als Offenbarer über alle jüdischen Könige hinaus von seinem Vater auserwählt worden war, durfte er mit noch mehr Recht als „Sohn Gottes“ bezeichnet werden. So wandte man den Psalmvers: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt“ (Ps 2,7), der ursprünglich die Thronbesteigung des davidischen Königs besang, auf den auferstandenen Jesus an (Apg 13,33). Damit begann ein Bedeutungswandel³ im Ausdruck „Sohn Gottes“. Man bekannte den Auferweckten als sitzend zur Rechten Gottes und als endzeitlichen Richter. Der so erhöhte Herr wurde auch bald mit dem Logos identifiziert, der von Anfang an bei Gott war und durch den die Welt erschaffen wurde (Joh 1,1). Schließlich erklärte das christliche Dogma mit aller nur wünschenswerten Klarheit, daß Jesus als der Sohn nicht irgendein auserwähltes Geschöpf war, sondern seit Urbeginn mit dem Vater wesensgleich ist. Die göttliche Autorität, die Jesus geoffenbart hat, wurde damit ganz in ihn selbst

verlegt. Er war nicht mehr in erster Linie der Weg zu Gott, sondern man stellte sich ihn selbst als Gott vor. War diese Entwicklung legitim? Oder wurde unter dieser Rücksicht die ursprüngliche Gestalt Jesu aus einem menschlichen und allzu menschlichen Interesse heraus verfälscht?

1. Der Verdacht gegen die Gottheit Jesu

Daß Jesus nachträglich vergottet wurde, ist immer wieder behauptet worden. Vertreter der Wissenssoziologie haben geglaubt, das Bedürfnis, welches hinter einem solchen Prozeß stand, ziemlich eindeutig umschreiben zu können⁴. Jesus habe als ein Lehrer des Göttlichen seine Jünger zur Nachfolge aufgerufen. Sein Ruf sei aber schwierig gewesen. Der Weg des Meisters habe ja in den Tod geführt. Da es den Jüngern nicht besser gehen könne als dem Meister, seien diese unter einer höchsten Anforderung gestanden. Von dieser schwierigen Aufgabe seien sie jedoch in dem Augenblick weitgehend entbunden worden, als sie in Jesus nicht mehr einen Menschen, sondern Gott sahen. Einem Propheten oder Gesandten Gottes kann man nachzufolgen versuchen. War aber Jesus Gott in Person, dann besaß er von seinem Wesen her eine völlig andere Weisheit und Kraft. Es war dann sogar vermessen, das gleiche zu versuchen, was er getan hatte. Die Vergottung Jesu habe also seine Anhänger von der schwierigen Aufgabe der Nachfolge entlastet. An Stelle der mühsamen eigenen Tat sei die viel einfachere Verehrung und Anbetung getreten. Der Gedanke, Gott sei direkt der Stifter der eigenen Religion gewesen, habe zudem das Selbstbewußtsein der Gläubigen erhöht. Eine Gemeinschaft müsse sich ja geschmeichelt fühlen, wenn sie ihren Ursprung unmittelbar auf Gott zurückführen könne.

Was gewisse Vertreter der Wissenssoziologie mit solchen Theorien ziemlich abrupt behaupten, scheint durch einige Resultate der kritischen Exegese bestätigt zu werden. Diese Wissenschaft hat in den letzten 150 Jahren manches solid erarbeitet, was schlecht zum Bild eines Gottmenschen paßt. Ja selbst wenn man nur unvoreingenommen die Evangelien liest, stößt man auf Stellen, die kaum mit

dem Glauben an den wesensgleichen Sohn des Vaters zusammenklingen wollen. So hat Jesus einem, der ihn als „guter Meister“ angeredet hatte, geantwortet: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer einem, Gott“ (Mk 10,18). Er soll ebenso unumwunden bekannt haben, auch als Sohn kenne er den Tag des endgültigen Eingreifens Gottes und des Gerichtes nicht. „Jenen Tag aber und die Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel und auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater“ (Mk 10,32).

Die Predigt Jesu macht ebenfalls Schwierigkeiten. Ihr zentrales Thema war – nach einhelliger Überzeugung der heutigen Forschung – die Botschaft von der Nähe und vom Anbruch des Reiches Gottes⁵. Allein in den drei ersten Evangelien wird ja an 61 verschiedenen Stellen von diesem Reich gesprochen⁶. Mit dem Namen Reich Gottes bezeichnete man im Judentum sowohl eine gegenwärtig verborgene als auch eine zukünftige Wirklichkeit⁷. Zur Zeit Jesu war aber vor allem die apokalyptische Hoffnung auf ein machtvolles und endgültiges Eingreifen Gottes weit verbreitet. Man erwartete eine große Erschütterung der bestehenden Welt.

Die gottlosen Menschen würden dadurch ausgerottet und Jerusalem von fremder Herrschaft befreit werden. Von den Heiden meinte man, sie kämen alle von selbst nach Jerusalem, um den einen und wahren Gott anzuerkennen. Die Königsherrschaft Gottes würde sich so über die ganze Erde ausbreiten und ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit würde eröffnet werden⁸. Die Juden haben die Predigt Jesu vom Reich Gottes gewiß in diesem Sinne verstanden. Es gibt aber manche Anhaltspunkte, daß selbst Jesus mit einem baldigen machtvollen Eingreifen seines Vaters gerechnet hat. Zwar lehnte er es immer ab, den genauen Tag anzugeben. Es gibt aber viele Texte, die nur im Sinne der zeitlichen Nähe des Reiches verstanden werden können. Nach Markus hat Jesus eine Predigt über das Reich mit dem Wort geschlossen: „Es sind einige unter den hier Stehenden, die den Tod nicht kosten werden, bis sie die Gottesherrschaft in Macht kommen sehen“ (Mk 9,1). Ein andermal soll er eine Predigt über die endzeitlichen Ereignisse in ihrem Ernst dadurch unterstrichen haben, daß er sagte: „Wahrlich ich sage euch: dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht“ (Mt 24,34).

Die endgültige Fassung solcher Worte wird heute von den Exegeten gewöhnlich der Urgemeinde zugeschrieben. So bemerkt man, gerade die Formulierung „Es sind einige unter den hier Stehenden, die den Tod nicht kosten werden..“ weise darauf hin, daß andere, ja die Mehrzahl vor der angekündigten Gottesherrschaft sterben werden. Diese Einschränkung sei Jahre nach dem Tode Jesu entstanden, als bereits manche der ersten Gläubigen gestorben waren und man immer noch vergeblich auf die machtvolle Wiederkehr des Auferstandenen wartete. In dieser Situation habe man die ursprüngliche Hoffnung, das Reich werde bald mit Glanz hereinbrechen, zwar etwas abgeschwächt, aber im grundsätzlichen doch aufrechterhalten. Man habe sich mit dem Glauben getröstet, daß wenigstens einige der ersten Generation die Machtentfaltung Jesu erleben würden.

Wie stark diese Erwartung in der Urgemeinde tatsächlich lebendig war, zeigt eine Stelle aus dem ersten Brief an die Thessalonicher. Noch mehr als zwanzig Jahre nach dem Tode Jesu konnte Paulus seiner Überzeugung Ausdruck geben, er selbst werde nicht sterben, sondern bei der Wiederkunft verwandelt werden. „Das sagen wir euch als ein Wort des Herrn: Wir, die wir leben, die wir bis zur Wiederkunft des Herrn übrigbleiben, werden den Entschlafenen nicht zuvorkommen. Denn der Herr selbst wird unter einem Befehlsruf, unter der Stimme eines Erzengels und unter der Posaune Gottes vom Himmel herabkommen, und die Toten in Christus werden zuerst auferstehen; darnach werden wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden, zugleich mit ihnen entrückt werden in Wolken dem Herrn entgegen in die Luft“ (1 Thess 4,16ff). Trotz der verflossenen Zeit hat Paulus hier unbeirrt am Glauben an die Nähe der machtvollen Wiederkunft Christi festgehalten. Diese Erwartung ist in den ersten Jahren nach dem Tode und der Auferstehung Jesu gewiß noch weit intensiver gewesen. Sie dürfte – wenn auch in anderer Form – von Jesus selbst und seiner Predigt über die Nähe des Reiches Gottes herrühren⁹.

Wenn Jesus mit seiner Predigt jüdische Erwartungen aufgegriffen hat, so hat er doch längst nicht in allem die Vorstellungen seiner Zeitgenossen geteilt. Während die Juden dachten, Gott werde bei seinem Eingreifen die Gesetzestreuen mit Herrlichkeit

belohnen und die Gesetzlosen endgültig vernichten, verkündete er eine umfassende Barmherzigkeit Gottes. Nicht nur durch Worte, sondern vor allem auch durch seine Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern unterstrich er, daß diese Gesetzeslosen ebenso ins Reich berufen sind. Durch das Gleichnis vom großen Gastmahl wollte er sogar zeigen, daß die „Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen“ von den „Gassen der Stadt und von den Zäunen der Landstraße“ eher ins Reich kommen als die Frommen und die ursprünglich Berufenen (Lk 14,15ff).

Trotz dieses überraschend neuen Verständnisses vom Reiche Gottes dürfte Jesus eindeutig an der Vorstellung von der zeitlichen Nähe des Reiches festgehalten haben. Auf alle Fälle gibt es keinen soliden Anhaltspunkt, daß sich in dieser Hinsicht die Auffassung Jesu grundlegend von der jüdischen Erwartung unterschieden hat. Manche Gleichnisse, Mahnworte und Drohreden weisen eher darauf hin, daß er den andrängenden Charakter des Reiches noch mehr als etwa Johannes der Täufer unterstrichen hat. Das Reich kannte für ihn keinen Aufschub. Es stand vor der Türe. Eile tat Not¹⁰. Die Forschung sagt dazu: „Wir haben kein Wort Jesu, das das Ende in weite Ferne hinausschöbe. ..Vielmehr stößt man, wenn man die Synoptiker analysiert, immer wieder auf eine älteste Schicht, in der die eschatologische Notzeit und die ihr folgende Offenbarung der Basileia *in naher Zeit* erwartet werden. Hierin besteht kein Unterschied zwischen Jesus und dem Täufer oder dem Lehrer der Gerechtigkeit – höchstens der, daß Jesus die Naherwartung noch schärfer formulierte als Qumran.“¹¹

Eine solche Feststellung nötigt aber gleich die Frage auf, ob denn die Naherwartung des Endes nicht eine unerfüllt gebliebene Erwartung Jesu gewesen sei. Selbst ein so vorsichtiger Forscher wie J. Jeremias sagt dazu: „Redlichkeit und Pflicht zur Wahrhaftigkeit zwingen zu der Antwort: ‚Ja, Jesus hat das Ende in Bälde erwartet.‘“¹² Daß sich Hoffnungen nicht erfüllen, gehört zum Menschen. Ist dies aber auch bei Jesus denkbar, wenn er zugleich der Sohn Gottes gewesen sein soll?

Die Frage spitzt sich noch zu. Jesus hat in seiner Predigt nie davon gesprochen, die Menschen könnten nur dank seines Sühneleidens ins Reich Gottes eingehen. Er hat vielmehr unmittelbar zur

Umkehr aufgerufen. Hätte er bei diesem Aufruf selbst um die unabdingbare Notwendigkeit seines Leidens gewußt, dann hätte er bei seinem Bemühen sich im geheimen stets etwa folgendes sagen müssen: „Ich bemühe mich mit aller Kraft und Dringlichkeit darum, euch, die Söhne des Reiches, dem von mir verkündeten Heils- und Heiligkeitswillen Gottes zu erschließen. Aber ich weiß ja selbst, daß dieses Bemühen nicht nur keinen Erfolg hat, sondern rein objektiv auch gar nicht genügt. Selbst wenn ihr meine religiös-sittlichen Forderungen erfüllen würdet, genügte das noch nicht zur Teilnahme am Heil des kommenden Gottesreiches. Denn in Gottes Heilsplan ist eine weitere, und zwar entscheidende Bedingung für eure Heilserlangung vorgesehen, nämlich mein stellvertretendes Sühnesterben, dessen entsündigende und heiligende Kraft ihr euch aneignen müßt und das zugleich die Voraussetzung für einen völligen Neuansatz der Heilsverkündigung begründet, nämlich unter Einbeziehung der Heidenvölker.“¹³

Hätte Jesus mit solchen Hintergedanken gesprochen, dann wäre seine Predigt von der Nähe des Reiches und sein Aufruf zur Umkehr ein „Tun-als-ob“, ja im Grunde nur eine Art schlechtes Theater gewesen. Will man dieser „unwürdigen“ Folgerung entgegenkommen, muß man annehmen, auch für Jesus sei seine eigene Zukunft dunkel gewesen. Gewisse Forscher sprechen sogar davon, Jesus habe sich diesbezüglich geirrt. Man kann allerdings auch sagen, sein Verständnis vom Reich Gottes sei mit manchen bildhaften Elementen vermischt gewesen, die sich erst im Laufe der Ereignisse geklärt haben.

Wenn man bei Jesus vielleicht von einem Irrtum¹⁴ oder mindestens von einer aus dem Dunkel heraus langsam sich klärenden Erkenntnis sprechen muß, dann paßt dies schlecht in die üblichen Vorstellungen vom Sohne Gottes. Der Verdacht scheint sich zu erhärten, Jesus sei ein normaler Mensch gewesen, der im Laufe seines Wirkens immer klarer seinen Vater geoffenbart habe. Erst seine Jünger hätten die geoffenbarte Autorität in ihn selbst verlegt. Dem könnte man noch anfügen, die ursprüngliche Wahrheit habe sich selbst über weite Strecken im Neuen Testament erhalten. Wenn in den Evangelien Jesus von Gott spreche, dann meine er ja nie sich selber. Er rede immer von einem an-

dern, von seinem Vater. Der Dialog vollziehe sich zwischen ihnen beiden. Die christliche Tradition hingegen habe die Blickrichtung verändert. Sie habe den Dialog zwischen Jesus als einem Menschen und Gott als dem Vater zu einem Verhältnis zwischen der Menschheit und Gottheit in Jesus selbst gemacht.

2. Das Bekenntnis zum Sohn Gottes

Die skizzierten Schwierigkeiten können ehrlicherweise nicht wegdisputiert werden. Sie lassen sich auch nicht durch eine bloße Wiederholung der kirchlich-dogmatischen Aussagen aus der Welt schaffen. Eine aufrichtige und auch im christlichen Sinne befriedigende Antwort kann höchstens durch ein tieferes Verständnis von Jesus als dem Sohn Gottes gelingen. Sie wäre erreicht, wenn es sich zeigen sollte, daß die erwähnten Schwierigkeiten von falschen, wenn auch verbreiteten Vorstellungen über den Sohn Gottes herrühren.

a) Der Anspruch und das Selbstbewußtsein Jesu

Jesus von Nazareth stand mit seiner Predigt vom Reich Gottes in der jüdischen Tradition, ging aber nicht in ihr auf¹⁵. Durch sein besonderes Verständnis vom Reich und seine Verkündigung von der umfassenden Barmherzigkeit Gottes brachte er etwas entscheidend Neues¹⁶. Den jüdischen Rahmen sprengte er vollends durch den Anspruch, mit dem er seine Botschaft vortrug. Er berief sich nicht auf eine fremde Autorität. Seine Zuhörer staunten ob seiner Rede, „denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht so wie ihre Schriftgelehrten“ (Mt 7,29)¹⁷.

Jesus unterschied sich wesentlich von den Schriftgelehrten, weil er seine Autorität nicht von den geheiligten Schriften herleitete. Er wagte vielmehr, aus eigener Vollmacht zu handeln und in gewissen Punkten sich sogar über die Schrift hinwegzusetzen. So heilte er am Sabbat, obwohl dies ausdrücklich verboten war und ihm sechs Tage in der Woche zum Heilen zur Verfügung standen.

Er reizte durch dieses provokatorische Verhalten die Gesetzeslehrer. Da er daraus sogar das allgemeine Prinzip machte: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27) stellte er den Menschen über das als göttlich anerkannte Gesetz.

Zwar achtete Jesus grundsätzlich die von Gott kommende Autorität der überlieferten Schriften. Trotzdem wagte er es, sich in gewissen Augenblicken in klaren Gegensatz zur heiligen Tradition zu stellen. Er konnte verkünden: „Den Alten wurde gesagt... Ich aber sage euch.. .“ (Mt 5,21-48). Solch kühne Worte hätte die Urgemeinde, die eher bestrebt war, eine Übereinstimmung zwischen den alttestamentlichen Schriften und der Verkündigung und dem Schicksal Jesu aufzuzeigen, nicht aus eigener Initiative zu formulieren gewagt.

Die exegetische Forschung hat daraus Folgerungen gezogen. „Einig ist sich wohl die gesamte Exegese darin, daß an der Authentie der ersten, zweiten und vierten Antithese der Bergpredigt nicht gezweifelt werden kann. Tatsächlich gehören diese Worte zum Erstaunlichsten in den Evangelien überhaupt. Sie überboten formal den Wortlaut der Thora so, wie es ein den Schriftsinn interpretierender Rabbi auch tun könnte. Entscheidend ist jedoch, daß mit dem ‚Ich aber sage‘ eine Autorität beansprucht wird, welche neben und gegen Moses tritt. Wer aber Autorität neben und gegen Moses beansprucht, hat sich faktisch über Moses gestellt und aufgehört ein Rabbi zu sein, dem ja immer nur von Moses abgeleitete Autorität zukommt.“¹⁸ Unter den Juden galt Moses als der auserwählte Mensch, der den Willen Gottes gekannt und verkündet hat. Doch „Jesus beansprucht, besser als Mose Gottes Willen zu kennen“¹⁹.

Ebenso herausfordernd war die Weise, wie Jesus das Reich Gottes verkündete. Er stellte eine strikte Verbindung her zwischen dem Urteil Gottes im Gericht und der Stellungnahme der Menschen zu ihm auf Erden²⁰. Er predigte nicht nur, sondern wagte die Menschen vor die schärfste Entscheidung zu stellen. Er identifizierte sich so mit seinem Aufruf, daß man die Autorität seiner Botschaft nicht von seiner eigenen trennen konnte. Die Herausforderung durch seine Botschaft war ebenso eine Heraus-

forderung durch seine Person. Er verstand sich als „den, der eine Scheidung in Israel herbeiführt“²¹.

Dem besonderen Anspruch Jesu entsprach, daß er die übliche prophetische Redewendung fallenließ. Die alttestamentlichen Propheten leiteten ihre Verkündigung meistens mit dem Wort ein: „So spricht der Herr!“²² Sie machten damit deutlich, daß sie nur Diener und Obermittler einer sie übersteigenden Botschaft waren. Jesus hingegen setzte sich nie auf diese Weise von seiner Verkündigung ab. Seine spezifische Einleitungsformel brachte vielmehr ein gegenteiliges Selbstverständnis zum Ausdruck. Er begann seine Verkündigung oft – in den Evangelien an 59 verschiedenen Stellen – mit der Ansage: „Amen, ich sage euch“. Damit hatte er – obwohl er in manchem einem Propheten ähnlich war – sich seine ganz eigene Ausdrucksweise geschaffen. Dieser Sprachgebrauch war „in der gesamten Literatur des antiken Judentums ebenso wie im übrigen Neuen Testament ohne jede Analogie“²³.

Obwohl Jesus in anderen Zusammenhängen häufig unterstrich, er verkünde nur die Worte seines Vaters, zeigt der häufige Gebrauch des „Amen, ich sage euch“, daß diese Worte ihm nicht äußerlich blieben. Sie waren für ihn nicht eine fremde Macht und Wirklichkeit, die ihn zum Reden zwangen, wie etwa einen Jeremias, der sagen mußte: „Das Wort des Herrn ist mir zur Schmach und zum Hohn geworden den ganzen Tag. Sage ich mir aber: ‚Ich will seiner nicht mehr gedenken, will nicht mehr reden in seinem Namen‘, dann wird es in meinem Herzen wie brennendes Feuer, verhalten in meinem Gebein. Ich mühe mich ab, es zu tragen, und vermag es nicht“ (Jer 20,8-9). Die Worte des Vaters waren für Jesus kein solch fremdes brennendes Feuer. Er war mit ihnen vielmehr so eins, daß er sie in seinem eigenen Namen sprechen konnte.

Ein einmaliger Anspruch lag nicht nur in den Worten, sondern auch in den Taten Jesu²⁴. Unter diesen sind die Dämonenaustreibungen besonders zuverlässig bezeugt. „Daß Jesus exorzistisch gewirkt hat, ist unbestritten“²⁵. Die damalige Zeit bot auch den entsprechenden Rahmen dazu. Es herrschte ja selbst unter den Juden eine außerordentliche Dämonenfurcht²⁶. Krankheiten aller

Art, besonders aber verschiedene Formen von Geisteskrankheiten, wurden direkt auf Dämonen zurückgeführt. Wer nicht mehr ganz Herr seiner selbst war, wurde als besessen betrachtet. Solche Menschen, deren Zustand sich wohl meistens durch die öf-fendliche Ächtung noch verschlimmert hat, heilte Jesus durch sein machtvolles Wort. Er selbst sah darin einen Sieg über den bisherigen Weltenherrscher: „Ich sah, wie Satan jählings aus dem Himmel ausgestoßen wie ein Blitz auf die Erde herabfiel“ (Lk 10,18). Diesen Sieg verstand er als Anbruch der Herrschaft Gottes. „Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist die Gottesherrschaft schon zu euch gelangt“ (Lk 11,20). Jesus vollbrachte also nicht bloß einige Dämonenaustreibungen. Durch dieses Wirken erhob er den Anspruch, daß die Herrschaft Gottes in seinem Tun schon gegenwärtig sei²⁷.

Eine ähnliche Bedeutung kam der Tischgemeinschaft zu, die Jesus mit Zöllnern und Sündern hielt. Nach unserem heutigen Empfinden lag darin kaum etwas Besonderes. Anders urteilten aber Jesu Zeitgenossen. Für sie bedeutete Tischgemeinschaft eine Gemeinschaft im Angesichte Gottes. Jeder Mahlteilnehmer bekam durch das Essen eines abgebrochenen Brotstückes Anteil an dem Lobspruch, den der Hausvater über das ungebrochene Brot gesprochen hatte. So waren Jesu Mahlgemeinschaften mit den Zöllnern und Sündern nicht nur gesellschaftliche Ereignisse. Sie waren mehr als der Ausdruck seiner besonderen Menschenfreundlichkeit, seiner sozialen Großzügigkeit und seines Mitgefühls mit den Verachteten. Ihre Bedeutung ging tiefer. Sie waren „Ausdruck der Sendung und Botschaft Jesu (Mk 2,17), eschatologische Mahlzeiten, Vorfeiern des Heilmahls der Endzeit (Mt 8, 11), in denen sich die Gemeinde der Heiligen schon jetzt darstellt“ (Mk 2,19)²⁸. Durch die Tischgemeinschaften wurden die Sünder in die Heilsgemeinschaft einbezogen. Darin bestand der sinnfälligste Ausdruck für die Botschaft von der rettenden Liebe Gottes. Zugleich war dies ein klares Zeichen für die unerhörte Autorität, mit der Jesus den Willen Gottes deutete.

Über den Anspruch, den Jesus durch seine Worte und Taten bekundete, kann zusammenfassend gesagt werden: „In seiner Predigt, seinen Heilungswundern, in seiner Gemeinschaft mit

Zöllnern und Sündern ist die Gottesherrschaft als ‚Heilssphäre‘ vorauslaufend schon gegenwärtig wirksam; sie ist real im ‚Anbruch‘. Weder mit der Bezeichnung Jesu als ‚Rabbi‘ noch als Weisheitslehrer und Prophet wird man diesem *unerhörten Selbstbewußtsein*²⁹ gerecht, das alle religionsgeschichtlichen Analogien, die uns aus dem zeitgenössischen Judentum bekannt sind, durchbricht.³⁰ Jesus unterschied sich deshalb von allen Rabbinern, Weisheitslehrern und Propheten, weil er nicht eine von ihm unterschiedene Lehre oder Botschaft brachte, sondern sich dank seines unerhörten Selbstbewußtseins mit seiner Verkündigung ganz identifizierte. Um ihn voll zu begreifen, fehlen jedoch alle überzeugenden Vergleiche. Am besten kann vielleicht noch gesagt werden, daß er jener war, der es wagte, „an Gottes Stelle zu handeln“³¹.

Jesus hat sich selbst nie als Gott bezeichnet³². Aber er handelte auf eine Weise und machte Gottes Liebeswillen so geltend, „als stünde er selber an Gottes Stelle“³³. Dies war ebenso eindrücklich, wie wenn er viel geredet hätte. Sein Verhalten war „so kühn, daß man ihn vor den Toren der durchaus nicht gottlosen Stadt Jerusalem hingerichtet hat, weil man ihm bestritt, daß er das Recht habe, sich als Mensch ohne Amt an Gottes Stelle zu setzen, nämlich Gottes Willen kurzerhand als einen gnädigen Willen im eigenen Verhalten geltend zu machen“³⁴.

b) Das Bekenntnis der Urgemeinde

Der Mann aus Nazareth hat sich während seiner öffentlichen Tätigkeit als eine einmalige Gestalt erwiesen. Auch wenn man durch eine kritische Scheidung alles entfernt, was der Osterglaube ins irdische Wirken Jesu hineingetragen haben könnte, bleibt ein Mensch, der in keinen vorgegebenen Rahmen einzuordnen ist. Wegen seines einzigartigen und unableitbaren Autoritätsanspruches hob er sich von allen Rabbinern, Weisheitslehrern und Propheten ab. Da er es wagte, an der Stelle Gottes zu handeln, wurde er den meisten jüdischen Gesetzeslehrern zum Greuel. Gerade dadurch faszinierte³⁵ er aber seine Jünger. Sie spürten in seinen Worten eine Autorität, die sie sonst nirgends kannten. Sie fingen

an, ganz auf ihn zu bauen. Ihr späterer Glaube entstand daher nicht zufällig. Von Jesus, der es gewagt hat, an Gottes Stelle zu handeln, führt eine Linie zu jenem Glauben, der ihm selbst göttliche Autorität zuerkennt. Selbst ein vorsichtiger Theologe wie Walter Kasper kann darum schreiben: „Der unerhörte Anspruch des irdischen Jesus führt unmittelbar hinüber zu der Aussage des vierten Evangeliums: ‚Ich und der Vater sind eins‘“ (Joh 10,30)³⁶.

Eine so weitreichende Aussage ist allerdings zu prüfen. Das Wort „Ich und der Vater sind eins“ dürfte jene Bedeutung, die es im Johannesevangelium hat, erst durch den nachösterlichen Glauben erhalten haben. Der Übergang vom irdischen Leben Jesu zum Glauben der Urgemeinde war aber alles andere als bruchlos. Jesus wurde gerade wegen seines Anspruches und seiner Botschaft vom offiziellen Judentum abgelehnt und getötet. Er wurde auf die Probe gestellt und schien zunächst diese Probe nicht zu bestehen. So wie er das Reich verkündet hat, trat es nicht ein. Von einer machtvollen Offenbarung war im entscheidenden Augenblick nichts zu spüren, und kein Gericht Gottes zerschmetterte die Feinde Jesu. Diese konnten sich vielmehr der Meinung überlassen, sie hätten sich als die stärkeren erwiesen. Sie waren überzeugt, den einzigartigen Anspruch der Verkündigung Jesu als Trug oder – wie wir heute eher sagen würden – als Produkt einer übersteigerten Phantasie entlarvt zu haben. Daß die Dinge nicht so lagen, haben die Osterereignisse gezeigt. Hatte aber die schmerzliche Todeserfahrung nicht wenigstens dazu geführt, den Unterschied zwischen der Person und der Botschaft Jesu, den er selbst während seiner öffentlichen Wirksamkeit fast verwischt hatte, wieder ganz eindeutig herauszustellen? Hat sich nicht durch seine Verlassenheit am Kreuz gezeigt, daß er selbst letztlich ein schwacher Mensch und sein Vater der machtvolle Gott war?

Jesus hatte bereits bei seiner Verkündigung von der Nähe des Reiches Gottes genügend deutlich gemacht, daß es ihm nicht um die Voraussage äußerer Ereignisse ging. Durch die Botschaft vom Reich rief er vielmehr zur Umkehr auf. Ihm ging es um die Unterwerfung unter den Willen Gottes. Durch die Annahme dieses Willens sollte das Reich eröffnet und die machtvolle Ankunft Gottes vorbereitet werden. Zwar lag in der Erwartung dieses äu-

ßen Eingreifens der kritische Punkt seiner Verkündigung. Für ihn selbst hatte aber das Nichteintreffen einen ganz anderen Sinn als für seine Gegner. Er selbst hatte ja nicht nur zum Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen aufgerufen, sondern seine Verkündigung selbst als Erfüllung des göttlichen Willens verstanden. Als die Ereignisse nicht nach seiner ersten Erwartung verliefen, wurde seine innerste Gewißheit dadurch keineswegs erschüttert, sondern er reagierte darauf mit einer noch radikaleren Hingabe an den Willen des Vaters. Die Ablehnung seiner Botschaft führte ihn dazu, das selber in reinsten Form zu leben, was er andern gelehrt hatte. Die Verkündigung vom Reich Gottes als Aufruf zur Unterwerfung unter den Willen des Vaters wurde zu seinem urpersönlichen Schicksal. Er wurde mit seiner ganzen Existenz in den Gehorsam einbezogen. „Er hat in der Schule des Leidens zu gehorchen gelernt“ (Hebr 5,8).

Während des öffentlichen Wirkens Jesu war seine Verkündigung mit vielen zeitbedingten Vorstellungen vermischt geblieben. Zwar hatte er durch seine Taten selbst begonnen, die überlieferten Vorstellungen vom Reich abzubauen und seiner Botschaft einen ganz neuen Gehalt zu geben. Kritisch blieb dabei aber die Vorstellung von der zeitlichen Nähe. Ganz geläutert wurde seine Botschaft erst durch sein eigenes Geschick. Erst das, was er gegen sein spontanes Wollen und Empfinden zu erleiden hatte, offenbarte ganz, daß der zentrale Punkt des Reiches in der Einigung zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen lag.

In heutiger Sprache könnte man sagen, durch Jesu Lebensgeschick und vor allem durch seine Hingabe im Tod sei seine eigene Predigt vom Reich Gottes entmythologisiert worden³⁷. Was an bildhaften Elementen und an Wunschträumen in seinen Worten mitgelaufen war, wurde durch die prüfende Erfahrung seines Leidens ausgeschieden. In einem schmerzhaften Prozeß mußte er selbst erleben, wie Vorstellungen, auf die er sich zeitweise gestützt hatte, zerfielen. Das äußere Reich brach nicht herein, und selbst die gefühlsmäßige Erfahrung von der Nähe Gottes verließ ihn. Nichts von dem, was man sich unter der Nähe des Reiches ausmalen konnte, hielt der Belastung stand. Nur die reine Hingabe an den Willen des Vaters überdauerte die Nacht. Durch die un-

erfüllt gebliebene Naherwartung wurde Jesus versucht, und er hat dabei den Gehorsam gelernt (Hebr 2,18; 5,7-8).

Durch das Todesschicksal³⁸ wurde die Botschaft Jesu von mythischen Bildern gereinigt. Damit wurde sie nicht – wie die oben erwähnte Schwierigkeit nahelegen wollte – von seiner Person abgehoben, sondern gerade noch mehr auf ihn selbst zurückgeführt. Bereits während seiner öffentlichen Tätigkeit war die Botschaft untrennbar an seine Person gebunden gewesen. Sie stand und fiel mit dem Anspruch, den er erhob. Trotz dieser unauflösbaren Verknüpfung ging seine Botschaft aber keineswegs in seiner Person auf. Er verkündete nicht sich selbst, sondern das Reich des Vaters, das zwar bereits im Anbrechen war, über dessen machtvolle Erscheinung er aber nichts Genaueres wußte (Mk 13,32). Er verstand sein Tun als ein Zeichen für diesen Anbruch. Aber es gab auch noch andere Zeichen. Im täglichen menschlichen Leben und selbst in der Natur sah er Gleichnisse für seine Nähe. Was sich in all dem jedoch als zweideutig erwies, war gerade nicht der Anspruch seiner Person, sondern das Reich in der Form der äußeren Zeichen. Die Natur, die ihm so durchsichtig und in allem ein Gleichnis war, verdunkelte sich während seines Leidens. Er selbst konnte keine machtvollen Zeichen mehr wirken. Ja selbst sein hoheitsvolles Wort verstummte. Jedes äußere Zeichen vom Reich verschwand. Es gab keinen Raum mehr, in dem es am Anbrechen war. Das Reich reduzierte sich auf seine Person. Ja selbst da erwies sich noch manches als hinfällig. Seine innersten Gefühle hörten auf, ihn zu stützen, und seine sublimsten Vorstellungen zerbrachen. Im letzten blieb nur seine Hingabe und das Ja des Vaters, das eine solche Hingabe ermächtigte und bestätigte.

Durch diese Reduktion des Reiches Gottes auf die Person und die Hingabe des Offenbarers bekam Jesus eine ganz neue Bedeutung. Zeigte sich schon während der öffentlichen Tätigkeit sein unerhörtes Selbstbewußtsein als gleichrangig mit der Forderung seiner Botschaft, so wurde jetzt auch noch der ganze Anspruch dieser Botschaft auf seine Person zurückgeführt. Das Reich, durch das die Menschen in bedingungsloser Form zur Umkehr aufgerufen wurden, zentrierte sich ganz auf die Hingabe zwischen Jesus und seinem Vater. An dieser Zentrierung änderten

auch die Osterereignisse nichts Grundsätzliches. Zwar glaubten die Jünger Jesu eine Zeitlang ziemlich hartnäckig, die Auferstehung Jesu sei bloß ein äußeres Startzeichen. Das Reich werde sich bald über Jesus hinaus machtvoll ausbreiten³⁹. Aber die allgemeine Auferstehung der Toten, die sie auf Grund der jüdischen Tradition erwartet hatten, trat nicht ein. Auch sonst war von einer spontanen Ausbreitung kaum etwas zu spüren. Das neue Zeitalter des Friedens und der Gerechtigkeit stellte sich nicht ein. Die Herrschaft der Heiden über Jerusalem wurde nicht gebrochen, und auf Erden gab es weiterhin Böse und Gottlose. Ungerechtigkeit, Streit und Krieg beherrschten die Welt wie früher. Das entscheidende Ereignis des Reiches war nur in Jesus geschehen.

Trotzdem blieb nicht alles in ihm verborgen. Was in ihm eine äußerste Dichte erreicht hatte, wurde durch die Ostererfahrung den Jüngern mitgeteilt. Das Reich strömte nicht spontan und naturhaft auf sie über, wohl aber kam es ihnen in der Gestalt des Wortes entgegen. Den Vorstellungen von naturhaften und kosmischen Umwälzungen wurde das innere Mark entzogen. Das Reich breitete sich nicht einfach wie ein Ölfleck aus. Es wurde jedoch zur Mitteilung⁴⁰ und Gabe. Die Hingabe Jesu an den Vater enthüllte sich auch als Hingabe an die Menschen. Die Jünger wurden weder in einen unterbewußten noch in einen kosmischen Prozeß hineingezogen, sondern in ihrer Freiheit angesprochen. Sie empfangen ein Wort, eine Mitteilung, eine Gabe.

Dieses Wort brachte ihnen nicht einfach irgendeine zusätzliche Kunde zu dem, was sie schon wußten. Sie wurden vielmehr in ihrem Innersten getroffen. Sie lernten sich selbst und die ganze Wirklichkeit ganz neu zu verstehen. Eine neue Weise zu leben wurde ihnen geschenkt. Daher kam ihnen alles als Wort und Mitteilung entgegen und weckte auch in ihnen eine neue Sprache⁴¹, die Sprache der christlichen Verkündigung. Es wurde ihnen nicht bloß etwas gesagt, sondern was ihnen mitgeteilt wurde, war selbst Wort, Gabe und Mitteilung. Es ging nicht einfach um ein paar neue Worte, die innerhalb der alten jüdischen Sprachüberlieferung zu verstehen waren. Wäre das Reich wie eine Lawine hereingebrochen, hätte es tiefverankerten innerseelischen Erwartungen entsprochen. Ja das eigentlich Überraschende war nicht einmal die

Auferstehung. Für die Auferstehung von den Toten gab es im jüdischen Raume eine weitverbreitete Erwartung⁴². Alle überlieferten Vorstellungen wurden vielmehr dadurch gesprengt, daß sich die Auferstehung nicht als ein naturhaftes⁴³ äußeres Geschehen vollzog, sondern sich als Hingabe und Mitteilung enthüllte, und daß der Auferstandene den Jüngern in der Gestalt des lebenspendenden Wortes und der Selbstmitteilung entgegenkam.

Die Urgemeinde erkannte Jesus nicht deshalb eine göttliche Autorität zu, weil sie von ihm wie von einer äußeren Macht oder wie von einem innerseelischen Mechanismus völlig überwältigt worden wäre. Sie verehrte nicht eine naturhafte Gewalt. Sie erfuhr vielmehr, daß das Reich Gottes ganz in eine personale Hingabe zentriert worden war. Das Reich Gottes wurde für sie zum Sohn Gottes, wobei durch diesen Wandel zugleich alle überlieferten Vorstellungen und vorbewußten sprachlichen Strukturen durchbrochen wurden. Die Botschaft vom Reich Gottes blieb ja trotz allen Aufrufes zur Umkehr und trotz ihrer universellen Bedeutung noch an ein räumliches Denkmodell gebunden. Die Vorstellung, daß Gott ein Land äußerlich beherrsche, schwang mit. Erst durch das Bekenntnis zum Sohn wurde Gott ganz als Hingabe begriffen.

Bereits vor Jahrzehnten hat Rudolf Bultmann in klassischer Kürze gefragt, „wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde“⁴⁴. Er sprach diesbezüglich sogar von einem „großen Rätsel der neutestamentlichen Theologie“. Dieses Rätsel hat seither vor allem die protestantische Theologie immer wieder bewegt. Auf den ersten Blick ist der Unterschied zwischen der Predigt Jesu vom Reich und der Verkündigung der Urgemeinde vom erhöhten Herrn tatsächlich überraschend groß. Gerade in diesem Wandel zeichnen sich aber die entscheidenden Schritte der Offenbarung ab. Das Reich Gottes reduzierte sich zunächst auf Jesus und seine Hingabe. Von dort her offenbarte es sich dann als Person, Wort und Mitteilung. Jesus selbst wurde total in das Geschick einbezogen⁴⁵, das mit seiner Predigt begonnen hat. Durch eine bloße Wiederholung seiner Worte wäre man ihm gerade nicht treu geblieben und hätte das verraten, was von seinen Worten ausgegangen und mit ihm selbst geschehen war. Auf Jesus als

den Verkündiger mußte eine Predigt folgen, die ihn selbst und das, was der Vater in ihm gewirkt hatte, verkündete.

Die Konzentrierung des Reiches Gottes auf die Person Jesu und der Wandel von einer naturhaft vorgestellten göttlichen Kraft zu einer leben schenkenden Hingabe haben allerdings selbst die Jünger nicht von Anfang an voll verstanden. Zunächst verwandelte sich bei ihnen die Erwartung des Reiches Gottes in die Hoffnung auf eine baldige und machtvolle Wiederkehr des Auferstandenen. Sie harrten, daß er auf den Wolken des Himmels und umgeben von Engeln mit großer Herrlichkeit erscheinen werde. Diese bildhafte Erwartung wurde aber bei ihnen – wie bei Jesus selbst – dadurch gereinigt, daß sie sich in dieser Form nicht erfüllte. Auch nach Jahren und Jahrzehnten war von einer machtvollen Wiederkehr nichts zu spüren. Die Erwartung bäumte sich ein letztes Mal beträchtlich auf, als um das Jahr 70 römische Heere Jerusalem bestürmten. Ereignete sich nicht jetzt jener Ansturm der Feinde Gottes gegen die heilige Stadt, der in apokalyptischen Berichten geschildert wurde? Mußte nicht auf diesen Übermut der Feinde hin Gott endlich machtvoll eingreifen und den Auferstandenen als Richter senden? Doch die römischen Heere erstürmten Jerusalem. Sie machten die Stadt und den Tempel dem Erdboden gleich, und vom Hereinbrechen des Reiches Gottes oder des Reiches Christi war nichts zu spüren.

Diese ernüchternde und für manche wohl äußerst schmerzliche Erfahrung führte zu keiner eigentlichen Krise⁴⁶. Obwohl für das Gefühl der ersten Christen die bildhafte Vorstellung von der baldigen machtvollen Wiederkehr Christi eine große Rolle gespielt hat, lebte ihr eigentlicher Glaube längst aus einer anderen Quelle. Gefühle und Vorstellungen konnten sich als hinfällig erweisen. Ihr Glaube, der vom Wort und der Mitteilung des Auferstandenen her lebte, wurde dadurch nicht in seiner Substanz getroffen.

Von Walter Kasper wurde oben der Satz erwähnt: „Der unerhörte Anspruch des irdischen Jesus führt unmittelbar hinüber zu der Aussage des vierten Evangeliums: ‚Ich und der Vater sind eins‘ (Joh 10,30).“ Bei dieser Aussage hat sich nur das Wörtchen „unmittelbar“ als fragwürdig erwiesen. Der Anspruch des irdi-

schen Jesus hat nämlich nicht unmittelbar, sondern vermittelt eines radikalen Geschehens zur Aussage des vierten Evangeliums geführt. Jesus hatte wie jeder Mensch seine Eigenheiten, und seine Botschaft war in zeitbedingte Vorstellungen verwoben. Dies alles war nicht einfach mit seinem Anspruch identisch. Das Hin-fällige mußte vielmehr in einem Reinigungsprozeß ausgeschieden werden. Der unerhörte Anspruch Jesu konnte nur durch ein läuterndes Feuer hindurch zur zentralen Wahrheit führen: „Ich und der Vater sind eins.“ Sobald dies geschehen war, mußte Jesus aber die gleiche Autorität wie seinem Vater zuerkannt werden.

Am Anfang dieses Kapitels wurden Gründe genannt, die den Verdacht nahelegen, Jesus sei fälschlicherweise eine göttliche Autorität zuerkannt worden. Seine Jünger hätten die göttliche Wirklichkeit, die er geoffenbart hatte, in ihn selbst verlegt. Dieser Verdacht hat sich nun nicht erhärtet. Im Gegenteil; was Jesus tat und was mit ihm geschah, führte die Urgemeinde notwendigerweise dazu, seine Worte auf ihn selbst zu beziehen. Der Anspruch seiner Botschaft traf so mit seinem einmaligen Selbstbewußtsein zusammen. Das verkündete Wort konzentrierte sich auf seine Person. Diese lernte ihrerseits den Gehorsam und die Hingabe kennen.

Die Auferweckung Jesu durch den Vater bestätigte daher nicht irgend etwas. Sie war vielmehr ein Ja zu jenem Reich, das sich auf die Person und die Hingabe Jesu reduziert hatte. Sie bewirkte damit zugleich eine weitere Konzentration. Während des irdischen Wirkens Jesu unterschied sich ja nicht bloß seine Botschaft von seiner Person, sondern auch sein Tun vom Wirken des Vaters. Jesus verkündete das Reich. Vom Vater wurde erwartet, daß er es mit Macht verwirkliche. Indem dieser nun gerade jenes Reich herbeigeführt hat, das mit der Person Jesu eins geworden war, verband sich sein Tun mit dem Gehorsam des Gekreuzigten. Reich Gottes war nun sowohl die Tat des Vaters am Gehorsamen wie auch die Hingabe Jesu an diesen Vater. Der Auferstandene erwies sich als die „ausgezeichnete Tat Gottes“. Es ging nicht mehr um eine Sache, sondern um eine Person. Das Reich Gottes war zum Sohn Gottes geworden.

Im Alten Testament wurde der davidische König bei seiner

Inthronisation Sohn Gottes genannt. Die besondere Auserwählung, die damit gemeint war, übertraf Jesus auf grundsätzliche Weise. Der unbedingte Anspruch seiner Botschaft, sein unerhörtes Selbstbewußtsein und die Tat des Vaters ihm gegenüber unterschieden ihn von andern Menschen. Was sich zunächst noch als drei verschiedene Größen gezeigt hat, vereinigte sich durch das Kreuz und die Auferstehung ganz in seiner Person. Die urchristliche Gemeinde durfte sich deshalb nicht darauf beschränken, nur den überlieferten Begriff Sohn Gottes auf ihn anzuwenden. Sie mußte ihn so vertiefen, daß er dem gerecht wurde, der es gewagt hatte, an Gottes Stelle zu handeln, und dem gegenüber sich der Vater in einmaliger Weise als machtvoll erwiesen hatte. Sie mußte den Sohn Gottes im Sinne des Johanneswortes verstehen: „Ich und der Vater sind eins.“

3. Jesus als Gott und Mensch

Die Urgemeinde hat Jesus, aus ihrer Glaubenserfahrung heraus, eine göttliche Autorität zuerkannt. Sie hätte dem, was die ersten Jünger im Umgang mit ihm erfahren hatten, untreu werden müssen, wenn sie nicht zu diesem Bekenntnis gekommen wäre. Doch trotz der klaren Erfahrung waren große Schwierigkeiten zu überwinden. Das Bekenntnis zu Jesus entstand im Rahmen der alttestamentlichen Tradition, die durch einen ganz strengen Einnottgott-Glauben geformt war. Jeder Jude, der an Jesus glauben wollte, mußte daher instinktiv große Hemmungen spüren, ihm eine göttliche Autorität zuzuerkennen. Kam dies nicht einem Rückfall in eine Art heidnischer Vielgötterei gleich?⁴⁷

Ebenso schwierig war es, das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes in Einklang zu bringen mit der ursprünglichen Erfahrung der ersten Jünger, der gemäß er sich als voller und echter Mensch erwiesen hatte. Wie ging beides zusammen? Mußte man nicht schließlich zugestehen, daß er entweder doch kein echter Mensch war oder daß man seine göttliche Autorität in irgendeinem ganz abgeschwächten Sinne zu verstehen hatte? Sobald sich das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes richtig durchge-

setzt hatte, regten sich tatsächlich auch gleich die ersten Tendenzen, die in ihm keinen echten Menschen mehr sehen wollten. Man neigte dazu, ihn als die Erscheinung einer himmlischen Kraft zu betrachten. Gegen solche Strömungen versuchte die Urkirche beharrlich die beiden auseinanderstrebenden Pole in ihrem spannungsgeladenen Bekenntnis zusammenzuhalten. Sie glaubte – wie Paulus schreibt – an Jesus als den „Sohn, der nach seiner menschlichen Geburt aus Davids Geschlecht stammte, nach der Kraft des Heiligen Geistes aber in die Machtstellung des Sohnes Gottes eingesetzt ist seit seiner Auferstehung von den Toten“ (Röm 1,3-4). Ein solches Bekenntnis, das wohl schon vor Paulus in der Urkirche verbreitet war⁴⁸, blieb großen Mißverständnissen ausgesetzt. Man konnte sich darunter vorstellen, Jesus sei während seines irdischen Lebens nur Mensch gewesen und erst durch die Auferstehung von den Toten in den Sohn Gottes verwandelt worden.

Um solchen Mißdeutungen zu wehren, unterstrichen die drei ersten Evangelisten in ihren Darstellungen den Hoheitsanspruch des irdischen Jesus. Sie zeigten, wie in ihm schon von Anfang an eine göttliche Wirklichkeit auf verborgene und geheimnisvolle Weise gegenwärtig war. Vor allem durch die Ausgestaltung der Wundererzählungen gelang es ihnen, der verborgenen Wirklichkeit einen sinnenhaft faßbaren Ausdruck zu geben. Wie diese Gegenwart genauer zu denken war, damit beschäftigten sie sich noch kaum. Erst das Johannes-Evangelium wagte einen ersten⁴⁹ großen Schritt in dieser Richtung. Vor die Erzählung über das öffentliche Wirken Jesu setzte es eine grundsätzliche Einleitung. Darin wird erzählt, wie das Wort, der Logos, schon seit Urbeginn beim Vater war und in Jesus Fleisch wurde. Das Wirken Jesu auf Erden wird denn auch als zeichenhafte⁵⁰ Offenbarung des göttlichen Logos verstanden.

Auf Grund dieses zentralen Textes und unter dem Einfluß griechischen Denkens, in dem damals der Logos eine große Rolle spielte, entwickelte sich in der frühchristlichen Kirche eine Logos-Christologie⁵¹. Zu einer ganz einheitlichen Lehre kam es allerdings nicht. In den heidnischen Philosophien blieb die Logos-Vorstellung sehr schillernd. Man dachte bald an eine Welt-

vernunft, die den ganzen Kosmos durchdrang und ihn zusammenhielt. Man stellte sich darunter auch eine schöpferische Kraft vor, die zwischen der sinnhaften Welt und einem höchsten geistigen Wesen zu vermitteln hatte.

Die christlichen Theologen identifizierten auf verschiedene Weise diesen Logos mit dem Wort, das von Anfang an beim Vater war und in Jesus Fleisch angenommen hatte. Dabei hatte man Schwierigkeiten, das Verhältnis zwischen dem Vater und diesem Logos genauer zu fassen. Man dachte an einen „zweiten Gott“, der dem Vater zwar untergeordnet, aber doch ganz mit ihm verbunden war. In diese Richtung wies nicht nur das griechische Denken. Man konnte sich auch auf wichtige Worte in den Evangelien stützen. So etwa: „Wenn ihr mich liebtet, so würdet ihr euch darüber freuen, daß ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28).

In der kirchlichen Lehre der ersten drei Jahrhunderte erhielt sich deshalb die Vorstellung von einer gewissen Unterordnung des Sohnes unter den Vater⁵². Selbst der große Origenes aus Alexandrien vertrat die Ansicht, der Logos sei von der Welt aus gesehen zwar ganz Gott. Vom Vater her sei er aber das erste der Geschöpfe⁵³. In dieser Unklarheit über die Stellung des Logos zum Vater lag der Ansatzpunkt für eine kommende turbulente Auseinandersetzung. Fast noch problematischer drohte für das christliche Bekenntnis aber eine andere Entwicklung zu werden. Allmählich verschob sich die Perspektive so radikal, daß im Glanz des Gottseins Jesu die echte Menschlichkeit seines irdischen Lebens weitgehend verblaßte⁵⁴.

Auf Grund solcher Unklarheiten und Einseitigkeiten mußte es früher oder später zu großen Auseinandersetzungen kommen. Sie begannen damit, daß kurz nach dem Jahre 300 Arius, ein Priester aus Alexandrien, lehrte, der Vater allein sei ungeschaffen. Der Logos zähle zu den Geschöpfen. Wohl sei er am Urbeginn als erstes Wesen erschaffen worden. Er sei aber grundsätzlich anderer Natur als der Vater. Der Streit, der darob ausbrach, erschütterte zeitweise die ganze Kirche und dauerte unter immer neuen Formen etwa vierhundert Jahre an. Die entscheidenden Schritte in dieser langen Auseinandersetzung wurden durch die Lehren der

verschiedenen großen Konzilien markiert. Das geistige Klima war dabei längst nicht immer erfreulich. Gelassene theologische Erörterungen wurden selbst bei der Ausarbeitung der konziliaren Lehrsätze oft in den Hintergrund gedrängt. „Die Diskussionen, aus denen diese Definitionen als Ergebnis hervorgingen, waren voll von Mißverständnis und Lieblosigkeit, voll persönlicher Feindschaften und machtpolitischen Streits.“⁵⁵ Solch mißliche Umstände sind sorgfältig zu beachten. Philosophische Vorurteile und machtpolitische Interessen könnten das ursprüngliche christliche Bekenntnis auf bedenkliche Weise verfärbt oder mindestens in eine extrem einseitige Richtung abgedrängt haben⁵⁶. Das gilt um so mehr, als solche Vorwürfe seit langem tatsächlich immer wieder erhoben wurden⁵⁷. Wären sie gerechtfertigt, befände sich der christliche Glaube heute tatsächlich in einer bedenklichen Lage. Die kirchliche Verkündigung hat sich ja seit der Zeit der großen altkirchlichen Konzilien immer wieder auf das gestützt, was damals feierlich gelehrt worden war.

a) Das Konzil von Chalkedon (451)

Aus der langen und schmerzlichen Auseinandersetzung hat die spätere Kirche die Lehre von Chalkedon über den Gottmenschen als besonders zentralen Punkt festgehalten. Die Aussagen des Konzils wurden auf die geballte Kürze gebracht: eine Person in zwei Naturen. Dieses Ergebnis war die Frucht eines Streites zwischen zwei theologischen Schulen⁵⁸. Der einen, die vor allem von Alexandrien aus wirkte, lag daran, Jesus als ein einziges gottmenschliches Wesen zu bekennen. Die andere, deren Hauptvertreter von Antiochien kamen, bemühte sich, zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Jesus deutlich zu unterscheiden. Beide Richtungen stützten sich ganz auf das Konzil von Nizäa, das feierlich die Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater gelehrt hatte. Die alexandrinische Richtung arbeitete mit der zentralen Vorstellung, daß der Logos Fleisch geworden sei. Die Gefahr dieser Denkweise lag darin, die menschliche Seele Jesu zu übersehen⁵⁹ oder gar direkt zu leugnen⁶⁰. In Antiochien versuchte man mit dem gedanklichen Modell von zwei Naturen, dem Geheimnis in

Jesus näher zu kommen. Seine Worte und Taten seien sauber auf diese zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, aufzuteilen. Der Logos sei aus dem Vater, die menschliche Natur aber aus Maria geboren⁶¹. Die eine Person mußte man sich folglich zusammengesetzt denken. Sie konnte nur als Ergebnis einer gegenseitigen Durchdringung⁶² beider Naturen verstanden werden. Damit lag die Gefahr nahe, die personale Einheit Jesu als etwas Nachträgliches zu verstehen oder ihn gar in zwei unterschiedene Wesen aufzulösen⁶³.

In Alexandrien dachte man ganz vom göttlichen Logos her. Er war für diese theologische Richtung das Selbstverständliche im christlichen Bekenntnis. Schwierigkeiten hatte man, wie man den Menschen aus Nazareth hinzudenken sollte. Von den Antiochenern könnte man zunächst meinen, daß sie vor allem das volle Menschsein Jesu betonen wollten. Doch auch ihnen ging es ganz darum, die Göttlichkeit des Logos zu retten⁶⁴. Gerade um diese durch die Aussagen über die Versuchungen und das Leiden Jesu nicht zu gefährden, wollten sie den aus Maria geborenen Menschen eindeutig vom Logos abheben.

Trotz des scharfen Gegensatzes waren sich also die alexandrinische und die antiochenische Theologie in einem entscheidenden Punkte einig. Beide richteten ihre zentrale Aufmerksamkeit auf den Logos und dachten von ihm her. Wegen dieser fraglosen Voraussetzung, in der beide Schulen übereinkamen, bestand damals sicher nicht die Gefahr, daß die göttliche Wirklichkeit in Jesus vernachlässigt wurde. Eher ist zu befürchten, das wahre Menschsein Jesu sei von seinem göttlichen Glanz überdeckt oder gar aufgesogen worden. Für das theologische Denken dieser Epoche kann daraus ein entscheidendes Kriterium abgeleitet werden. Es dürfte in dem Maße dem urchristlichen Bekenntnis treu geblieben sein, als es – trotz seines problemlosen Ansatzes beim Logos – das volle und echte Menschsein Jesu gewahrt hat. Da dieses außerhalb des Brennpunktes beider theologischen Strömungen lag, kann an ihm nachgeprüft werden, welche geistigen Kräfte damals auch unterschwellig am Werke waren. Wären es hauptsächlich die verschiedenen Logos-Philosophien gewesen, dann würde ihre verborgene Vorherrschaft die Gestalt Jesu

sicher zu einem übermenschlichen Wesen hochstilisiert haben. Würde aber dieser Tendenz widerstanden, dann muß sich das christliche Bekenntnis wenigstens im wesentlichen gegen die Logos-Ideologie durchgesetzt haben.

Diese wichtige Frage kann nicht allein durch die Formulierung des Konzils von Chalkedon beantwortet werden. Zwar erkannte dieses Jesus eindeutig eine wahre menschliche Natur zu. Aber die Vermutung liegt nahe, daß damit etwas recht Abstraktes gemeint war. Dachte man sich auch eine menschliche Spontaneität und ein echtes Wachsen oder stellte man sich den Logos so all beherrschend vor, daß – trotz der menschlichen Natur – jede menschliche Geschichte dadurch aufgesogen wurde? Mußte der Mensch Jesus nur noch für jene Leiden und Unvollkommenheiten erhalten, die man nicht dem Logos zuschreiben konnte?

Den genauen Sinn der Lehre von Chalkedon zu bestimmen ist nicht einfach. Selbst die verschiedenen Konzilsväter haben unter der einen Formel nicht das gleiche verstanden. Gleich nach dem Konzil brachen ja die alten Spannungen⁶⁵ wieder ganz mächtig auf. Die Kirchenversammlung wurde später oft als Werk des Teufels verflucht, und es kam darob zu Kirchenspaltungen, die bis heute andauern⁶⁶. Die Lehre des Konzils entsprang eben nicht einer in allen Punkten ausgereiften theologischen Einsicht. Man mußte vielmehr in einer sehr verworrenen Lage, in der sogar eine kirchliche Synode⁶⁷ ziemlich willkürlich einen Patriarchen als Häretiker absetzen konnte, einen gangbaren Weg suchen. Die Konzilsväter wollten dabei nichts anderes als die überlieferte Lehre bestätigen und bekräftigen. Der Kaiser und seine Beamten traten aber für eine neue Formulierung des Glaubens ein, und sie setzten ihren Willen trotz hartnäckigen Widerstandes auch durch⁶⁸. Nach manchen Schwierigkeiten einigten sich die Konzilsväter schließlich auf einen Text, der aus sehr verschiedenen Stücken zusammengesetzt war. Die entscheidenden Begriffe, die dabei gebraucht wurden, hatten eine ziemlich bewegte Vorgeschichte und wurden von den Konzilsvätern je anders gedeutet.

Der erste, der in bezug auf Jesus von einer Person und zwei Naturen gesprochen hatte, war Theodor von Mopsuestia⁶⁹ gewesen. Dieser Bischof der antiochenischen Richtung genoß wäh-

rend seines Lebens hohes Ansehen. Nach seinem Tod gerieten seine Schriften aber in die Auseinandersetzung hinein, und schließlich wurde er 553 sogar vom Konzil von Konstantinopel zum Häretiker erklärt. Auch Nestorius, ein anderer Vertreter der antiochenischen Theologie, hatte christologische Formeln gebraucht, die der von Chalkedon sehr nahe kamen⁷⁰. Trotzdem wurde er keineswegs als ein geistiger Vater des Konzils anerkannt. Er war ja bereits durch das Konzil von Ephesus (431) als Patriarch von Konstantinopel abgesetzt und – allerdings auf ungerechte Weise⁷¹ – als „neuer Judas“ wegen „gottloser Lehren“⁷² verurteilt worden. Obwohl das Konzil von Chalkedon zwanzig Jahre danach seine Sprechweise zum großen Teil übernahm, wurde an seiner Verurteilung nichts geändert. Er blieb auch jetzt für die meisten Konzilsväter einer der großen Häretiker.

Die unumstrittenste Autorität für Chalkedon war – neben dem Konzil von Nizäa (325) – Kyrill, ein verstorbener Patriarch von Alexandrien⁷³. Dieser hatte noch zu seinen Lebzeiten bereits das Konzil von Ephesus (431) beherrscht und die Verurteilung seines großen Gegners Nestorius durchgesetzt. Nach dem Tod wuchs seine Autorität weiter an. Selbst Gegner fingen an, sich auf ihn zu berufen. Für das Konzil von Chalkedon war das rechtgläubig, was mit dessen Lehre übereinstimmte. Als eine Gruppe orientalischer Bischöfe über eine Äußerung im Lehrschreiben von Papst Leo I. ungehalten war und darin eine Häresie witterte, antwortete man ihnen unter Berufung auf Kyrill. Dieser habe im Grunde das gleiche wie Leo gesagt. Damit ließen sich die mißtrauischen Bischöfe beruhigen⁷⁴. Die Autorität Kyrills wurde von niemandem in Frage gestellt. Trotz dieser überragenden Stellung, die ihm zukam, kann aber die Formel von der „einen Person in zwei Naturen“ nicht allein von seinen Schriften her verstanden

werden. Gerade er hatte ziemlich anders gesprochen. Das Reden von zwei Naturen behagte ihm keineswegs. Er sprach lieber von der „einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes“⁷⁵. In seiner Theologie fanden sich sogar einige Punkte, die man unter anderen geistesgeschichtlichen und machtpolitischen Voraussetzungen wohl ebenso hätte verurteilen können wie gewisse zweideutige Äußerungen seines Gegners Nestorius⁷⁶.

Unter solchen Umständen kann man nicht auf eine einzelne Person zurückgreifen, um die Lehre von Chalkedon zu verstehen. Das Konzil stand vielmehr im Schnittpunkt verschiedener Vorstellungen und Kräfte, die sich – unter dem Druck des Kaisers⁷⁷ – für einen Augenblick trafen. Man muß deshalb versuchen, die Lehre von den zwei Naturen aus dem ganzen Strukturfeld⁷⁸ dieser Vorstellungen und Kräfte heraus zu begreifen.

b) Die Struktur des chalkedonensischen Dogmas

Die alexandrinische Theologie verfocht als vitales Anliegen die Einheit der Person Jesu. Sie fürchtete, ihre Gegner würden Jesus in einen Menschen und den damit irgendwie verbundenen Logos aufteilen. Ihr lag daran, im Menschen aus Nazareth unmittelbar den Logos zu sehen, der von Urbeginn beim Vater war und zur Erlösung der Menschen Fleisch angenommen hat. Der aus Maria Geborene war deshalb der Logos selbst. Dieses theologische Interesse der Alexandriner ging als Bekenntnis zur „einen Person“ in die Formel von Chalkedon ein.

Die antiochenische Richtung hingegen bemühte sich darum, alles Menschliche und Veränderliche vom unveränderlichen und ewigen Logos fernzuhalten. Was die Evangelien über Jesu Unwissenheit, über seine Versuchungen und sein Leiden berichteten, durfte seine Gottheit nicht beeinträchtigen. Alles Menschliche mußte vom Göttlichen scharf unterschieden werden. Die Einheit in der Person Jesu suchte man gleichzeitig, soweit es eben möglich war, zu retten. Dieses Anliegen der Antiochener fand Aufnahme in die Konzilslehre durch die Aussagen über die „beiden Naturen“⁷⁹.

Die eigentlichen Schwierigkeiten beider theologischer Richtungen lagen darin, daß sie mit Begriffen, die das griechische Denken vom naturhaften Kosmos her gebildet hatte, um die Person Jesu rangen. Unterstrich man die Einheit, so mußte man sie bei solchen gedanklichen Voraussetzungen fast unwillkürlich als naturhaft verstehen. Nur allzu leicht wurde dadurch das Göttliche und Menschliche vermengt. Hob man jedoch die naturhaften Unterschiede hervor, blieb kein überzeugender Begriff mehr, um die Einheit auszusagen.

Was man letztlich meinte und worum man sich mühte, wurde wohl am besten mit einer einfachen grammatikalischen Formel ausgedrückt. Der Gottmensch sei „nicht einer und ein anderer, sondern etwas und etwas anderes“⁸⁰. Auf die Frage, *wer* war Jesus, dürfe man also nicht „einen und einen andern“, den Menschen aus Nazareth und den ewigen Sohn des Vaters unterscheiden. Es sei „derselbe“, der von einer Frau geboren wurde und der in Ewigkeit lebt. Auf die Frage, *was* er war, müsse man aber „etwas und etwas anderes“, die Menschheit und die Gottheit voneinander abheben. Dieses Vorgehen mit Hilfe der Frage nach dem Wer und dem Was war an sich einfach. Es führte aber damals nicht zu einem allseits befriedigenden Resultat, weil das griechische Denken keine eindeutigen Begriffe für die entsprechenden Antworten erarbeitet hatte. Die Worte, mit denen man auf die beiden unterschiedlichen Fragen antwortete, blieben zweideutig und waren immer neuen Mißverständnissen ausgesetzt. Auch das Konzil kam über diese begrifflichen Schwierigkeiten nicht ganz hinaus. Das Wort „Hypostase“, mit dem die eine Person bezeichnet wurde, war vorher für viele Bischöfe gleichbedeutend mit Natur gewesen. Trotzdem ergab sich – nicht von den Vorstellungen der einzelnen Bischöfe – wohl aber vom Schnittpunkt der antiochenischen und alexandrinischen Theologie her ein glaubensmäßiges Bekenntnis, das mindestens in wichtigen Punkten eindeutig war.

Einzelne Konzilsväter mochten sich den von Nazareth stammenden Menschen als Marionette des Logos vorgestellt haben, nach dem Koordinatenkreuz des Konzils, durch das die Begriffe „Hypostase“ und „Natur“ einander entgegengesetzt und so neu bestimmt wurden, war er aber ein echter Mensch. Er besaß demnach ein menschliches, und das heißt ein begrenztes Erkennen und Wollen, das sich in einer Lebensgeschichte entfaltete. Er mag die Zukunft irgendwie vorausgeahnt haben. Grundsätzlich lag sie für ihn im Dunkeln. Auch er verstand sein Leben nur in dem Maße, als er es selbst lebte.

Die göttliche Natur war mit diesem aus Maria geborenen Menschen nicht vermischt, sondern streng davon unterschieden. Gegenwärtig war in ihm jedoch die göttliche Wirklichkeit als die „eine Person“. Was war damit gemeint?

Menschliches Erkennen und Wollen vollzieht sich nicht in isolierten Akten. Es geschieht innerhalb eines umfassenden Bewußtseinsraumes. Dieser Raum wird nicht nur durch das Erkennen und Wollen bestimmt, sondern auch von verschiedenen Stimmungen und von der Erfahrung des eigenen Körpers durchwirkt. Das Bewußtsein ist zudem der Zeit und der Geschichte unterworfen. Es versteht sich selbst mittels einer Sprache und einer kulturellen Tradition. Es kann seine Aufmerksamkeit auf verschiedene Gegenstände lenken. Dadurch treten diese in ein klares Licht, doch sind es immer nur einzelne Objekte, die im Brennpunkt des Bewußtseins stehen. Das meiste spielt sich an seinen dunklen Rändern ab.

Im letzten ist aber ein Bewußtsein noch etwas ganz anderes als das, was in ihm geschieht. Es besteht wesentlich darin, daß es auf ein Subjekt, ein Ich, zentriert ist. Alles Denken, Wollen und Fühlen geht von einem letzten Ich aus. Zwar richtet sich das menschliche Tun immer auf ein Gegenüber, einen Gegenstand. Aber dieses Tun wird gleichzeitig am andern Pol von einem Subjekt getragen. Dabei sind Gegenstand und Ich keine gleichartigen Pole. Ein Gegenstand ist direkt zu erfassen. Das Ich bleibt immer im Hintergrund⁸¹. Man mag das Bewußtsein noch so durchforschen, das Ich bekommt man nie direkt in den Griff. Wenn einer sich selbst erforscht, macht er sich z~ einem Gegenstand. Das eigentliche Ich ist dann nicht in diesem Gegenstand, sondern es trägt gerade nochmals hintergründig diese Forschertätigkeit. Man kann zwar auf seinen eigenen Körper⁸² und sein äußeres Tun verweisen und dabei sagen: das bin ich. Doch Körper und eigenes Tun sind Ausdrucksweisen des Ichs. Es selbst ist nie direkt einzufangen. Es ist vielmehr das geheimnisvolle letzte Zentrum aller menschlichen Tätigkeit. Zugleich ist es der Ort, von dem her jeder über sich hinaus auf ein Du verwiesen wird⁸³.

Was bei der Erforschung des Bewußtseins – durch persönliche Beobachtung oder durch die verschiedenen Wissenschaften – gefunden werden kann, gehört zum Bereich der Gegenstände. Dies alles fällt unter die Frage des Was und ist gemäß der strukturellen Unterscheidung von Chalkedon auch dem Menschen Jesus zuzuschreiben. Mit der Frage nach dem Wer wird hingegen

das Ich, das geheimnisvolle Zentrum des Bewußtseins angesprochen. In der Sicht von Chalkedon zielt diese Frage nicht mehr auf den aus Maria geborenen Menschen, sondern auf die eine göttliche Person. Das Ich Jesu ist folglich eindeutig von seiner menschlichen Natur abzuheben. Sein letztes⁸⁴ Einheitszentrum war nicht das irgendeines Menschen, sondern das des Logos.

Da jedes Ich immer je einmalig ist, kann es nicht durch einen allgemeinen Begriff⁸⁵ erfaßt werden, sondern es wird durch einen Namen bezeichnet. Der Name Jesus meinte jenen ganz bestimmten Menschen aus Nazareth und zugleich sein göttliches Ich. Der Sohn Gottes war im Menschen, der von Maria geboren und der von den Juden gekreuzigt wurde, als sein verborgenes Ich gegenwärtig. Er war der geheimnisvolle Hintergrund, in den das ganze Leben dieses Menschen versammelt wurde.

Dank der strukturellen Unterscheidung zwischen dem Wer und dem Was werden das Menschliche und Göttliche in Jesus sowohl sauber von einander abgehoben als auch eindeutig einander zugeordnet. Was zu einem Menschen – außer der Sünde – gehört, ist auch Jesus zuzuschreiben. Das Göttliche trat zu diesem Menschlichen nicht in Konkurrenz. Auf der Ebene des Was gab es keine Ergänzung oder gar Vermischung. Das Göttliche war „nur“ gegenwärtig als ein Ich, das heißt als allerletzter Einheitsgrund, der sich von allem, was er trug, klar abhob.

c) Die Evangelien und die Lehre von Chalkedon

Nach den Aussagen der Evangelien war Jesus Versuchungen unterworfen. Sein Wissen war begrenzt. In seiner Predigt spielten zeitbedingte Vorstellungen mit. Seine Botschaft mußte deshalb gereinigt werden. Sie konnte sich auch nur in dem Maße entfalten, als sein Leben und sein Geschick selbst mit seiner Botschaft eins wurden. Eine solche Entwicklung sei aber – so wird oft gesagt – mit der Lehre von Chalkedon unvereinbar. Diese kenne ja nur ein statisches Verhältnis zwischen der Menschheit und Gottheit in Jesus.

Ein solcher Vorwurf beruht auf einer falschen Vorstellung vom chalkedonensischen Dogma. Wäre eine Vermischung des Göttli-

chen mit der menschlichen Natur gelehrt worden, dann ließe sich eine echte menschliche Entwicklung tatsächlich nicht mehr denken. Das Konzil hat aber eindeutig hervorgehoben, daß der Logos im Menschen von Nazareth nicht naturhaft, sondern als Ich gegenwärtig war. Die göttliche Person blieb demnach – wie jedes Ich – ganz im Hintergrund seines menschlichen Tuns⁸⁶. Sie trug alle menschliche Erfahrung als letztes Subjekt, blieb aber selbst im Rücken dieser Erfahrung. Sie war nicht eine erdrückende Macht, sondern so gegenwärtig, wie eben ein Ich erfahrbar ist, nämlich als allerletzte Selbstgewißheit und Selbstidentität. Genau dies stimmt nun überraschend mit den evangelischen Berichten überein. Diese zeigen, daß Jesus aus einem unerhörten Selbstbewußtsein heraus gehandelt und es gewagt hat, sich so zu verhalten, als ob er an Gottes Stelle stünde. Sein Autoritätsanspruch war auf nichts zurückführbar. Das Konzil von Chalkedon redet folglich nur in einer andern Sprache, sagt aber grundsätzlich das gleiche, wenn es festhält, daß Jesus eine göttliche⁸⁷ Person war. Dies bedeutet, daß der Mensch aus Nazareth zwar von einem letzten absoluten Licht durchdrungen und einer innersten göttlichen Selbstgewißheit getragen wurde. Sein Erkennen und Wollen blieb aber ganz den menschlichen Gesetzen unterworfen. Die göttliche Person überflutete nicht das menschliche Bewußtsein, sondern war in ihm „nur“ als letzter Kristallisationspunkt⁸⁸ gegenwärtig. Sie trug und versammelte alle menschliche Tätigkeit Jesu, überließ diese aber ihren eigenen Möglichkeiten und damit einer fortschreitenden Entwicklung.

Ähnlich kann ein weiterer Einwand gegen die Lehre von Chalkedon entknotet werden. Nach den Evangelien hat sich Jesus selbst nie direkt als Gott bezeichnet. Wenn er von Gott sprach, meinte er seinen Vater. Gegen das altchristliche Dogma wurde deshalb der Verdacht erhoben, den Dialog zwischen Jesus und seinem Vater in ein Gegenüber zwischen der Menschheit und Gottheit verfälscht zu haben. Nach der richtig verstandenen Konzilslehre war aber der Logos kein Gegenüber zum Menschen aus Nazareth, sondern als göttliche Person das Ich dieses Menschen. Ihm gegenüber war nicht irgendeine Gottheit, sondern nur der Vater. Die Lehre von der einen Person in Jesu stimmt folglich auch unter dieser

Rücksicht mit den evangelischen Berichten überein, wonach Jesus als göttliches Gegenüber nur seinen Vater kannte.

Daraus wird ebenfalls einsichtig, wieso Jesus sich selbst nie direkt als Gott bezeichnet hat. Da das Ich eines Menschen nie direkt faßbar ist, kann es nur im Laufe einer Lebensgeschichte indirekt langsam verstanden und durch verschiedene Symbole ausgedrückt werden. Selbst wenn Jesu Ich von einer einmaligen Mächtigkeit war, blieb es als Ich doch im Hintergrund des menschlichen Bewußtseins. Jesus mußte sich selbst, wie jeder andere Mensch, im Laufe einer Lebensgeschichte erst langsam deutlich kennenlernen. Es gab eine wachsende Klarheit in seinem Selbstverständnis. Jesus dürfte deshalb – wie die drei synoptischen Evangelien berichten – oft mit recht vieldeutigen und symbolhaften⁸⁹ Worten über sich selbst gesprochen haben. Er tat dies nicht, um den Menschen etwas zu verbergen. Die Worte entsprachen seinem einmaligen hintergründigen Selbstbewußtsein und der beschränkten vordergründigen Klarheit, die er von sich selbst hatte.

Noch bleibt aber ein entscheidender Einwand. Selbst wenn man dem bisher Gesagten beipflichtet, bereitet die Lehre von Chalkedon eine weitere grundlegende Schwierigkeit. Sind nicht die Hinweise, daß Jesus sein göttliches Ich nur schrittweise durch sein menschliches Bewußtsein hindurch erfaßt hat, ziemlich bedeutungslos? Nach dem kirchlichen Dogma besaß er ja auch eine göttliche Natur und damit ein entsprechendes göttliches Bewußtsein. Dieser Lehre gemäß hätte er auf zwei Stockwerken gelebt. Das Eingeständnis, daß er im Stockwerk des menschlichen Bewußtseins wie ein Mensch beschränkt war, scheint recht belanglos zu sein, wenn man sich zugleich ein zweites Stockwerk vorstellt, in dem er alles gewußt hat. Widerspricht nicht gerade dieses Wissen im zweiten Stock den evangelischen Berichten, nach denen zum Beispiel selbst der Sohn seine Unwissenheit über die Stunde des Gerichtes bekannt hat (Mk 13,32)?

Sehr viele Bischöfe – vor allem jene der antiochenischen Richtung – dürften auf dem Konzil von Chalkedon die Lehre von den zwei Naturen tatsächlich im Sinne von zwei Stockwerken verstanden haben. Aber auch die Vorstellungen der alexandri-

schen Theologie werden der biblischen Überlieferung nicht besser entsprochen haben. Diese richtete ja ihre Aufmerksamkeit so auf die göttliche Natur des Logos, daß von einem menschlichen Bewußtsein überhaupt kaum mehr die Rede sein konnte. Solche Vorstellungen lassen sich nun mit den Erzählungen aus den synoptischen Evangelien tatsächlich kaum in Einklang bringen. Doch die Lehre von Chalkedon ist nicht von den Vorstellungen der Konzilsväter, sondern von ihrer grundsätzlichen Struktur⁹⁰ her zu verstehen.

Danach ist aber nicht die göttliche Natur, sondern die zweite göttliche Person Mensch geworden. Es ist überhaupt sehr mißverständlich, von der Gottheit Jesu zu reden. Es gibt ja nur die eine Gottheit und damit das eine göttliche Bewußtsein, das auf die drei göttlichen Personen in je radikal anderer Weise⁹¹ bezogen ist. Das Konzil von Chalkedon hat das genaue Verhältnis zwischen menschlicher Natur und göttlicher Person nicht im einzelnen analysiert, ebensowenig die Beziehung zwischen der zweiten göttlichen Person und der göttlichen Natur. Gewiß hat es die ganze neutestamentliche Tradition und die Lehre von Nizäa vorausgesetzt. Nach dem Neuen Testament ist Jesus Gott, insofern er Sohn ist, und nach der Lehre von Nizäa ist dieser Sohn dem Vater gleichgeordnet. Dies bedeutet aber nicht, daß der Sohn die eine Gottheit auf gleiche Weise⁹² besitzt wie der Vater. Ausgeschlossen ist nur eine Unterordnung.

Das fast unlösbare Problem entstand, als die Glaubensaussagen über Jesus als Mensch und als Sohn mit der griechischen Idee von der Unveränderlichkeit Gottes in Zusammenhang gebracht wurden. Zwar kannte auch die biblische Überlieferung eine Unveränderlichkeit Gottes, aber in dem Sinne, daß sich der Vater immer treu bleibt und daß alle Heilstaten in seinem ewigen Ratschluß gründen⁹³. Von der griechischen Philosophie her kam jedoch die Idee hinzu, daß es im höchsten Wesen überhaupt in keiner Weise eine Veränderung geben könne. Das jahrhundertelange Ringen um die kirchliche Lehre vom dreifaltigen Gott und von Jesus Christus war im Grunde nichts anderes als der stetig vorangetriebene Versuch, den überlieferten Glauben vom Heilshandeln Gottes mit dieser Idee der Unveränderlichkeit in Ein-

klang zu bringen. Vital für den Glauben war dabei, daß alle Veränderungen, wie sie bei Geschöpfen vorkommen, von Gott ausgeschlossen wurden. Damit waren aber die aufgeworfenen Fragen noch in keiner Weise befriedigend gelöst.

Das griechische philosophische Denken lehrte neben der Unveränderlichkeit auch die absolute Einheit des höchsten Wesens. Diese Vorstellung von der Einheit wurde durch die kirchliche Lehre von der Dreifaltigkeit grundlegend kritisiert. Mit der griechischen Idee von der Unveränderlichkeit Gottes geschah aber nicht das gleiche⁹⁴. Deshalb gelang es der kirchlichen Lehre auch nie, die Glaubensaussagen über das Heilshandeln des Vaters in Jesus ganz mit der Unveränderlichkeit der Gottheit zu versöhnen.

Diese Schwierigkeit trifft jedoch keineswegs den Nerv des Glaubens, wie es zunächst scheinen mochte. Dadurch daß beim Konzil von Chalkedon „Hypostase“ und „Natur“ einander entgegengestellt wurden, führte man grundsätzlich auch die Unterscheidung zwischen Person und Bewußtsein ein. Zur Natur gehören ja das Erkennen, Wollen und Fühlen, ja sogar die Freiheit, also all dies, was den Raum des Bewußtseins erfüllt. Wenn Chalkedon von der göttlichen und menschlichen Natur gesagt hat, daß sie unvermischt seien, dann gilt dies folglich ebenso vom göttlichen und menschlichen Bewußtsein. Gewiß bleiben dabei noch viele Fragen offen, etwa die, wie die zweite Person das eine göttliche Bewußtsein besitzt. Doch solche Überlegungen, die im Zusammenhang stehen mit der göttlichen Unveränderlichkeit, können in unserem Rahmen übergangen werden. Für unsere Fragestellung ist nur entscheidend, daß Person und Bewußtsein streng unterschieden werden und dem Menschen Jesus auch über die eine göttliche Person kein göttliches Bewußtsein zugeschrieben wird.

Für den Glauben ist von vitaler Bedeutung, daß Jesus als voller und echter Mensch gesehen und das Bekenntnis zum Sohn Gottes so verstanden wird, daß es nicht unter der Hand zu einer Aushöhlung der menschlichen Lebensgeschichte kommt. Wo man nämlich Jesus während seines irdischen Lebens einen unmittlerbaren Anteil am göttlichen Wissen und an der göttlichen Kraft zuschreibt, wird die Möglichkeit einer echten Nachfolge

untergraben, und wo dies geschieht, wird der Glaube tatsächlich an der Wurzel getroffen. Aus Jesus, als dem Weg zum Vater, wird dann einer jener Verehrungsgegenstände, wie man sie in der Geschichte der Religionen genügend finden kann. Allen Einwänden gegen Jesus als den Sohn Gottes werden damit Tür und Tor geöffnet⁹⁵. Wenn jedoch der Sohn Gottes im strengen Sinne als Person, als hintergründiges Ich, im Menschen von Nazareth gedacht wird, dann wird deutlich, daß auch dieser Mensch alle Dunkelheiten eines irdischen Lebens auszuhalten hatte.

Insofern man zur Zeit der großen Konzilien ganz von der göttlichen Natur des Logos her dachte und diese zudem mit einer unkritisierten Vorstellung von Unveränderlichkeit verband, wurden Schwierigkeiten aufgeworfen, die man in dieser Perspektive nie ganz überwinden konnte. Da durch die konziliare Lehre ferner die Tendenz gefördert wurde, das eigentliche Glaubensverständnis nicht mehr von den neutestamentlichen Schriften, sondern in erster Linie von den dogmatischen Formulierungen⁹⁶ her zu gewinnen, schlichen sich allerdings beträchtliche Fehlentwicklungen ein. Man neigte dazu, in den dogmatischen Sätzen nicht strukturelle Unterscheidungen für ein besseres Verständnis der neutestamentlichen Schriften zu sehen, sondern man begann, sie mit Vorstellungen zu füllen, die man vorgängig zum Glauben über die Gottheit im Kopfe hatte. Auf diese Weise konnten recht bizarre theologische Gebilde errichtet werden. Sie wurden mit der Zeit so selbstverständlich, daß selbst die größten Theologen den eigentlichen Glaubensgehalt von eingefleischten Vorstellungen in manchen Punkten nicht mehr sauber unterscheiden konnten.

Sogar Thomas von Aquin, der in der katholischen Kirche während Jahrhunderten als ‚engelgleicher‘ Lehrer verehrt wurde, vertrat unter der Herrschaft solcher Vorstellungen die Ansicht, Jesus hätte als Mensch während seines irdischen Lebens alles erkannt „was je gesagt, getan und erkannt“ worden war⁹⁷. Er habe „alle Wesen aller Zeiten und die Gedanken aller Menschen“⁹⁸ durchschaut. Dabei scheint diesem eminenten Theologen nicht einmal zum Problem geworden zu sein, wie denn ein Wesen mit einem solchen Wissen im Kopf überhaupt noch ein echter Mensch sein konnte. Auch die Evangelien bereiteten ihm keine

großen Schwierigkeiten. Wenn berichtet wird, Jesus habe vom Endgericht gesagt: „Doch jenen Tag oder jene Stunde kennt niemand, auch die Engel im Himmel nicht, selbst der Sohn nicht – nur der Vater“ (Mk 13,32), dann dekretiert Thomas einfach, nicht nur der Sohn, sondern auch der Mensch Jesus habe alles wohl gewußt. Er hätte sein Wissen nur nicht mitteilen wollen⁹⁹.

Solche Lehren zeigen, wie stark überlieferte und eingefleischte Vorstellungen sein können. Selbst einem der größten Theologen fiel es nicht mehr auf, daß er Jesus in bestimmten Punkten zu einem besseren Theaterspieler machte. Da er sich in seiner Argumentation zudem stets auf die Aussagen der großen Konzilien stützte, macht dies deutlich, wie leicht diese mißverstanden werden können.

Zwar hat die Kirche zur Zeit der großen Konzilien dem Schwergewicht der griechischen Philosophie hartnäckig widerstanden¹⁰⁰. Es war jedoch nicht zu verhindern, daß sie von ihrer Gegnerin trotzdem in manchem angesteckt wurde und von ihr unbewußt Vorstellungen übernahm, die den eigenen Glauben nur verdunkelten¹⁰¹. Insofern man damals fast ausschließlich vom Logos¹⁰² her dachte und diesen Begriff mit Vorstellungen füllte, die zu einem beträchtlichen Teil von der griechischen Philosophie her kamen, machte man es sich äußerst schwer, den Menschen Jesus voll zu würdigen. Daß trotz dieser ganzen Tendenz sein wahres Menschsein – wenigstens in der grundsätzlichen Aussage – voll anerkannt wurde, zeigt, daß der Glaube letztlich stärker war als die Philosophie. Die indirekten Aushöhlungen des wahren Menschseins Jesu weisen aber darauf hin, wie der Glaube sich immer wieder mit Vorstellungen vermischen kann, von denen er sich ständig neu zu reinigen hat.

d) Der Sohn Gottes und die Kritik der Götter

Am Anfang dieses Kapitels wurde der Vorwurf erwähnt, die Urgemeinde habe durch ihren Glauben die Gestalt Jesu verfälscht und einen jüdischen Weisheitslehrer nachträglich göttlich erklärt. Es wurde auf die wissenssoziologische Theorie¹⁰³ hingewiesen, die diese angebliche Vergottung Jesu als Entlastungsvor-

gang zu umschreiben versucht. Solche Einwände gegen das christliche Bekenntnis arbeiten mit dem längst bekannten Gedanken, daß verschiedene menschliche Bedürfnisse und Triebe sich ihre entsprechenden bildhaften Vorstellungen schaffen. So glaubte schon Feuerbach (1804 – 1872), die höchste menschliche Vorstellung, die Gottesidee, als Frucht des tiefsten menschlichen Triebes, des Verlangens nach Glückseligkeit, erklären zu können. Nach ihm ist Gott „der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen“¹⁰⁴. Die Vorstellung, daß Gott einen Sohn, ein Abbild, habe, verstand er als Widerspiegelung des menschlichen Bedürfnisses, selbst, von sich, ein Abbild zu haben. Der Sohn, als das Bild des Vaters, stelle den Wunsch des Menschen dar, sich selbst in Bildern zu befriedigen¹⁰⁵. Der Sohn sei „das befriedigte Bedürfnis der Bilderanschauung“¹⁰⁶.

In neuerer Zeit hat vor allem Ernst Bloch diesen Gedanken umfassend aufgegriffen. In suggestiver Sprache schildert er, wie das Prinzip „Hoffnung“ im Laufe der Menschheitsgeschichte immer neue Traumbilder, Utopien und Wunschbilder geschaffen habe. Unter diese Wunschbilder zählt er besonders die religiösen Vorstellungen. Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkehr Christi sind deshalb für ihn nichts anderes als „Wunschmysterien“¹⁰⁷, bildhafte Produkte eines menschlichen Urbedürfnisses. Den christlichen Vorstellungen erkennt er allerdings eine einmalige Originalität zu. Im Gegensatz zu Feuerbach glaubt er nämlich, der Weg vom Himmel zur Erde habe nicht erst durch die Aufklärung, sondern bereits in der jüdisch-christlichen Tradition begonnen. Vom Exodus bis zur Apokalypse werde die eigentliche Wirklichkeit immer mehr vom himmlischen Thron herabgeholt und in den Menschen hineinverlegt.

Die zentrale christliche Aussage von der Menschwerdung Gottes bedeute genau dies, daß nun alle wahrhaftige Wirklichkeit im Menschen zu finden sei. Der Himmel sei leer geworden. In Jesus stehe der Menschensohn¹⁰⁸ gegen den Gottessohn. Der Titel Gottessohn entspreche noch den uralten Wunschvorstellungen. Der Name Menschensohn erfasse jedoch das wahre Geheimnis Jesu. Hier werde endlich vom Menschen groß gedacht¹⁰⁹. Ein guter Christ sei ein Atheist, und ein guter Atheist sei ein Christ.

Gegen solche Gedankengänge ist mit Nachdruck zu unterstreichen, daß bereits das menschliche Ich durch keine Vorstellungen und Bilder echt eingefangen werden kann¹¹⁰. Es selbst kommt nie auf den Bildschirm, sondern es bleibt stets der hintergründige Pol aller Tätigkeiten und gerade auch jener Triebe, die Wunschvorstellungen schaffen. Es kann nur als letzter Grund der eigenen Tätigkeit miterfahren oder in einem anderen Menschen direkt als Du angesprochen werden. Als Ich entzieht es sich dem Karussell der Bilder.

Durch das Bekenntnis zum Sohn Gottes wird Jesus ein göttliches Ich zugesprochen. Dadurch wird der Mensch aus Nazareth nicht in einen himmlischen Goldgrund hineingemalt. Im Gegenteil, in ihm wird eine ganz neue Abgründigkeit bekannt. Noch weniger als ein menschliches Ich ist dieses göttliche Ich zu fassen, und je mehr Bilder man aufmarschieren läßt, um so mehr verstopft man gerade den Weg, der zum Geheimnis dieses Ichs führt. Das Ich Jesu erschließt sich nur dem, der Träume und selbst den Traum vom Reich Gottes auf Erden fahren läßt und dafür auf den Anspruch eingeht, der von diesem Ich ausgeht.

Jesus hat den Menschen nicht zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse Bilderreden gehalten. Er hat sie vielmehr direkt angesprochen und einen alles entscheidenden Anspruch erhoben. Selbst seine Gleichnisse waren ihrer eigentlichen Intention nach nicht bloß bildhafte Vergleiche, sondern Aufrufe zur Umkehr. Nur durch diese direkte Konfrontation wurde etwas von jenem Grund offenbar, aus dem heraus er gehandelt hat. Durch das, was er sagte und tat, wurde sein Ich spürbar. Je mehr er herausgefordert wurde, um so deutlicher zeigte sich, wer er letztlich war. Die volle Offenbarung wurde aber erst durch seine Verurteilung¹¹¹ eingeleitet. Indem sein Anspruch von allen bestehenden Autoritäten abgelehnt wurde und er selbst zu den sublimsten Vorstellungen der jüdischen Religion in Gegensatz geriet, trat sein eigentliches Geheimnis zutage. Sein verborgenstes Ich offenbarte sich, indem er sich als Sieger gerade über alle jene Kräfte erwies, die religiöse Vorstellungen produziert hatten, ihn aber nicht als einen der ihren erkennen wollten.

Der Titel Sohn Gottes ist deshalb von keinen noch so verborgenen Triebkräften her zu verstehen. Noch ist er in irgendwel-

chem Zusammenhang mit den Heroen der heidnischen Welt zu sehen. Was aus solchen Bereichen kommt, verstellt gerade den Zugang zu ihm. Auch keine rein innerseelische Einsicht oder mystische Schau führt weiter. Der einzige Raum und das einzige Geschehen, von denen her verständlich wird, was Sohn Gottes besagen will, ist die Verurteilung. Daß gerade diesem Verurteilten der Titel Sohn Gottes zuerkannt wurde, macht deutlich, daß man dadurch nicht irgendeine menschliche Kraft verklärte, sondern eine grundsätzlich neue Wirklichkeit zum Ausdruck brachte.

Gewiß wurden auch andere religiöse Erneuerer verurteilt. Was mit Jesus geschah, rührte aber nicht einfach von der zufälligen Borniertheit der damaligen Führer her. Es war vielmehr von so grundsätzlicher Art, daß die Jünger Jesu, die ihn später als Sohn Gottes bekannten, im gleichen Atemzug auch seine Verurteilung verkünden mußten. Es wurde nicht dem einzelnen überlassen, sich unter dem Titel Sohn Gottes nach eigenen Wünschen und Träumen etwas auszudichten. Dadurch, daß man gerade den Verurteilten als Sohn Gottes bekannte, wurde ein eindeutiges Verstehensfeld abgesteckt. Er ist jener, der gerade von den Kräften abgelehnt und verurteilt wurde, die normalerweise göttliche Wesen produzieren. Der Titel Sohn Gottes wird deshalb nur dort im christlichen Sinn verstanden, wo seine Verkündigung zugleich zu einer Herausforderung für alle jene Götter wird, die sich die Menschen immer wieder schaffen. Dabei kann sich die Überlegenheit des Sohnes Gottes nicht darin zeigen, daß Menschen in seinem Namen mit größerer Wucht auf alle möglichen Götzen einschlagen¹¹². Nur dort wird *er* tatsächlich offenbar, wo Menschen ermächtigt werden, jenen Verurteilungen standzuhalten, die von den herausgeforderten Kräften mit ihrer ganzen physischen und psychischen Wucht immer wieder gefällt werden.

Das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes entstand nicht irgendwo, sondern in einer Gemeinschaft, die solchen Verurteilungen standzuhalten hatte. Ihr Bekenntnis hob sich dadurch um so eindeutiger von allen heidnischen Göttersöhnen ab. Auch bei den späteren Auseinandersetzungen um den Sohn Gottes spielten wiederum alle nur denkbaren menschlichen Leidenschaften mit, und es kam erneut zu Verurteilungen. Nur sprachen jetzt öfters

jene, die sich zum Sohn Gottes bekannten, im Verein mit der kaiserlichen Macht über andere das Urteil. Die Fronten wurden damit seltsam vertauscht. Daraus entstanden alle jene Zweideutigkeiten, die zur Folge hatten, daß man im Sohn Gottes wieder das Produkt kultureller Kräfte sehen konnte. Indem man aber den Menschen Jesus nicht mit einer göttlichen Natur vermischte, blieb die grundsätzliche Intention des Glaubens bewahrt.

Drittes Kapitel:

Der Glaubensgrund im einzelnen Christen

Das Erste Vatikanische Konzil hat gelehrt, der Glaube stütze sich weder auf die Einsicht der Vernunft noch auf eine menschliche Kraft, sondern er gründe in der Autorität Gottes und lebe aus dem Licht und der Kraft des Heiligen Geistes¹. Diese Aussage trifft zwei eng miteinander verwobene Aspekte des christlichen Glaubens. Sie meint indirekt, daß die Botschaft Jesu tatsächlich als Offenbarung Gottes zu verstehen ist. Vor allem aber stellt sie heraus, daß der einzelne Gläubige der Botschaft Jesu nicht deshalb anhängt, weil er sie dank seiner eigenen Vernunft als Offenbarung Gottes erkannt hat, sondern er glaubt an sie auf Grund der Autorität Gottes. Doch wie kann ein einzelner Mensch, der räumlich und zeitlich weit vom Geschehen in Jesus entfernt ist, unmittelbar die Autorität Gottes erfahren?

Diese schwierige Frage stand bereits im Hintergrund der bisherigen Überlegungen. Zwar wurde in ihnen auf direkte Weise nur gefragt, ob sich in Jesus tatsächlich Gott geoffenbart habe. Die dazu nötigen Gedanken stützten sich auf die eigene Vernunft. Durch sie wurde versucht, die Einwände gegen den Glauben zu entkräften. Dieses Vorgehen hatte aber seine Eigenart. Es folgte nicht einer rein wissenschaftlichen Rationalität, sondern führte die Vernunft auf eine neue Bahn.

Die wissenschaftliche Rationalität² sucht sich vom Forschungsgegenstand möglichst zu distanzieren, um ihn aus neutraler Position zu beobachten und ihn mit anderen ähnlichen Gegenständen zu vergleichen. Unser Vorgehen hingegen zielte nicht darauf, Jesus nur von außen mit andern Religionsstiftern zu vergleichen, sondern es bemühte sich, seine einmalige Eigenart zu begreifen. Dazu mußten wir aus der neutralen Distanz heraustreten. Ein gewisses Einleben und Einfühlen war nötig. Zwar wurden die aufgeworfenen Einwände auf rationaler Ebene durch Vergleiche entkräftet. Doch dies konnte nur geschehen, indem wir von Anfang an auf die Eigenart der neutestamentlichen Texte zu horchen suchten und mit der Möglichkeit rechneten, daß es ei-

ne Wirklichkeit gebe, die aus wissenschaftlicher Distanz und durch äußere Vergleiche nicht zu fassen ist.

Von dieser Möglichkeit her wurde zwar nicht argumentiert. Die Ergebnisse stützten sich auf Einsichten, die jeder menschlichen Vernunft grundsätzlich zugänglich sein sollten. Aber das Vorgehen war nicht voraussetzungslos. Wie jedes menschliche Erkennen arbeitete es mit einem Vorverständnis³ und erhielt von ihm entscheidende Impulse. Es ist deshalb – wie bei allem menschlichen Erkennen – nicht absolut auszuschließen, daß dieses Vorverständnis die bisherigen Überlegungen heimlich verführt hat. Irgendwo könnte sich trotz bewußter Vorsicht ein Fehler eingeschlichen haben. Die Botschaft Jesu wäre dann doch nicht als eigentliche Offenbarung Gottes zu verstehen. Aber selbst wenn dies nicht zutrifft, wurde durch die bisherigen Ausführungen der Anspruch des christlichen Glaubens, wie er etwa durch das Erste Vatikanische Konzil sich ausspricht, nicht eingeholt. Warum nicht?

Was vor langer Zeit in Jesus geschah, drängt sich heute dem einzelnen Menschen nicht unmittelbar auf. Er ist auf die überlieferten Zeugnisse angewiesen. Zeugnisse aber sind zu prüfen. Man hat sich zu vergewissern, ob den ersten Jüngern tatsächlich ganz besondere Erfahrungen zuteil wurden und ob sie diese nicht falsch interpretiert haben. Diese kritische Prüfung stützt sich auf die Autorität der eigenen Vernunft. Der einzelne Gläubige scheint sich deshalb nur mittels der eigenen Einsicht über den Anspruch der christlichen Botschaft vergewissern zu können. Hier wie überall gilt aber, daß eine Kette so stark ist wie ihr schwächstes Glied. Wenn also die eigene Vernunft zu entscheiden hat, ob das überlieferte Zeugnis glaubwürdig ist, dann scheint sie die letzte Instanz zu sein. Unabhängig davon, ob Gott in Jesus gesprochen hat, scheint sich der Glaube, der das Zeugnis der ersten Jünger annimmt, nicht auf die Autorität Gottes, sondern auf die eigene Vernunft zu stützen. Doch dies widerspricht dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens.

Auf diese Schwierigkeit⁴ wird geantwortet, nicht die eigene Vernunft, sondern das Zeugnis des Heiligen Geistes beglaubige letztlich und unmittelbar die durch die neutestamentlichen

Schriften überlieferten Worte. Doch wie ist dieses Zeugnis zu vernehmen? Der einzelne vernimmt ja keine „wunderbaren Worte und Zeichen. Oder hat er etwa auf irgendwelche mystischen Erleuchtungen zu warten? Selbst wenn diese eintreffen würden, müßte wiederum er entscheiden, ob sie glaubwürdig sind. Die Geschichte der Religionen kennt ja zu viele und zu widersprüchliche Erleuchtungen, als daß man sich ihnen blind überlassen dürfte.

Dieser Probleme wegen wurde die Frage nach der Autorität Gottes im Glauben des einzelnen als „eine der schwierigsten der ganzen Theologie“⁵ bezeichnet, ja man sagte, sie sei „das Kreuz oder die Folter der Gottesgelehrten“⁶. Solche Ausdrücke dürfen jedoch nicht den Gedanken nahelegen, es handle sich dabei nur um eine verstiegene Akrobatik spitzfindiger Theologen. Hier hat sich vielmehr zu bewähren, ob alles bisher Gesagte letztlich doch nur aus leeren Worten bestand. Trotz mancher Unterschiede deckt sich ja die Frage nach der Autorität Gottes im Glauben des einzelnen weitgehend mit jener, auf welche Autorität sich das Zeugnis der ersten Jünger stützte. Haben diese nur auf Grund ihrer eigenen Einsicht Jesus als Sohn Gottes bekannt? Stützt sich demnach die christliche Botschaft nur auf die menschliche Autorität dieser Jünger? Sollte dies zutreffen, dann würde mit Recht stets von neuem die Vermutung aufbrechen, das überlieferte christliche Zeugnis bestehe letztlich doch nur aus täuschenden Gebilden des menschlichen Geistes.

1. Der Glaube als Nachfolge Jesu

Jesus hat nicht in erster Linie eine Lehre vorgetragen. Noch weniger hat er ein kompliziertes System unterschiedlicher Glaubenssätze gebracht. Er selbst hat kein Buch geschrieben und auch seinen Jüngern keines direkt diktiert. Er hat vielmehr die Nähe des Reiches Gottes verkündet, die Menschen zur Umkehr aufgefordert und einzelne zu einer speziellen Nachfolge eingeladen. Auch die jüdischen Schriftgelehrten und die apokalyptischen Weisheitslehrer hatten damals ihren festen Kreis von

Schülern um sich. Das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern unterschied sich jedoch grundsätzlich von all diesen bekannten Lehrer-Schüler-Verhältnissen⁷. Er wollte nicht in erster Linie auserwählte Menschen besonders tief in seine Lehre einführen. Die Nachfolge, zu der er aufrief, bestand vielmehr im „Dienst an der Sache des nahen Gottesreiches“⁸. Sie war ihrem eigentlichen Sinn nach eine „uneingeschränkte Schicksalsgemeinschaft“⁹. Die Jünger Jesu durften im Gefolge ihres Meisters Entbehrenungen und Leiden nicht scheuen. Eine solche Nachfolge war deshalb nur möglich auf Grund eines völligen Vertrauens. Die Jünger mußten ganz auf ihren Meister bauen und bereit sein, das zu teilen, was ihm zustieß.

Da Jesus tatsächlich einem harten Schicksal ausgeliefert wurde, konnte es seinen Jüngern nicht wesentlich besser gehen. Auch sie mußten erleben, wie sich ihre ursprünglichen Erwartungen vom Reich Gottes nicht erfüllten. Als ihr Meister am Kreuz starb, starben auch in ihnen viele Vorstellungen und Träume. Eine große Verwirrung überfiel sie. Bald danach aber – so wird überliefert – begegneten sie ihrem verstorbenen Meister in ganz neuer Weise. Dadurch wurden nicht nur ihre Verwirrungen und ihre Zweifel überwunden. Die Ostererfahrung traf sie vielmehr in ihrem Innersten, und es wurde ihnen jene Gewißheit geschenkt, die sie befähigte, die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen, trotz der scharfen Ablehnung von Seiten der Juden und trotz des Lachens der Heiden¹⁰, öffentlich zu bekennen und in die Welt hinauszutragen. Sie erhielten sogar den Mut, jenes Geschick zu riskieren, das ihren Meister getroffen hatte. Ihr Glaube an den Sohn Gottes beruhte also letztlich weder auf vielen Überlegungen noch auf mühsamen Einsichten. Ihnen wurden vielmehr auf dem Wege der Nachfolge Erfahrungen zuteil, die ihre eigene Klarheit hatten und innerste Zweifel zu überwinden vermochten.

Jesus selbst hat nur verhältnismäßig wenige Menschen zu einer direkten Nachfolge und zum Dienst an der Sache des Reiches Gottes aufgerufen. Sein Todesschicksal und seine Auferstehung änderten und vertieften aber die Bedeutung des Reiches Gottes. Auch der Sinn der Jüngerschaft wandelte sich entsprechend. Sie

wurde „zum Ausdruck der glaubenden Existenz überhaupt“¹¹. An Jesus glauben hieß nun ganz einfach, in seine Nachfolge treten¹². Gewiß konnte man ihm jetzt nicht mehr auf seinen Wanderschaften folgen. Es ging auch nicht darum, sein ehemaliges Verhalten äußerlich nachzuahmen¹³ oder gar zu kopieren. Durch den Wandel in der Vorstellung vom Reiche Gottes war der Sinn der Jüngerschaft entsprechend erneuert und vertieft worden. Glaube als Nachfolge bedeutete von nun an das Wagnis, im Blick auf Jesus so radikal auf Gott zu bauen, wie er es selbst getan hatte. Nachfolge meinte den Mut, Ablehnungen zu riskieren, wie er sie selbst ertragen hatte.

Die Jünger Jesu haben auf dem Weg der Nachfolge eine grundsätzlich neue Wirklichkeit erfahren. Dieser sind sie nicht äußerlich begegnet, und sie haben sie nicht nur durch ihre Vernunft sich angeeignet. Die neutestamentlichen Schriften erheben den Anspruch, daß die Jünger von ihr in einer Tiefe getroffen wurden, die ihnen innerlicher war als ihre eigene Vernunft. Darauf stützten sie ihr Bekenntnis, und dies war die göttliche Autorität in ihrem Glauben. Die gleiche Autorität kann deshalb heute nur dort erfahren werden, wo sich einer auf den gleichen Weg der Nachfolge einläßt¹⁴, um zu erproben, ob er selbst dabei im Innersten getroffen wird.

Nur mit dem reflektierenden Verstand ist hier nicht weiterzukommen. Dieser bleibt innerhalb seiner eigenen Grenzen, und er bekommt sich selbst nicht voll in den Griff. Die Autorität Gottes ist auf diese Weise nicht zu beweisen. Beim Versuch, dies zu tun, müßte man sich noch vermehrt auf die Autorität der eigenen Vernunft stützen. Zwar können mit ihrer Hilfe äußere Einwände gegen das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften entkräftet werden. Es selbst reicht aber in eine Tiefe, die nicht zu beweisen, sondern nur zu erproben ist. Allein wer sich auf die Botschaft einläßt, kann prüfen, ob sie hält, was sie verspricht. Die Frage nach der Autorität Gottes ist deshalb im theoretischen Bereich allein nicht endgültig zu lösen. Es braucht den Schritt in die Praxis.

Man kann dagegen einwenden, dies sei eine unangemessene Forderung. Es gebe ja auf Erden viele Religionen, und diese könnten alle den Anspruch erheben, daß sie durch die Praxis zu

erproben seien. Der Mensch könne aber vernünftigerweise nicht sein Leben damit zubringen, eine Religion nach der andern auszuprobieren. Zudem sei der christliche Anspruch auch ohne eine persönliche und existentielle Prüfung mit Recht abzulehnen. Selbst wenn die bisher bekannten parapsychologischen und wissenschaftssoziologischen Theorien nicht ausreichten, um das Entstehen des christlichen Glaubens befriedigend zu erklären, so sei es doch einzig vernünftig, in dieser Richtung weiter zu suchen. Man werde sicher in Zukunft noch bessere Theorien finden. Man müsse ja nur einmal ruhig versuchen, sich die Größe des Weltalls mit seinen Milliarden Lichtjahren ahnend vorzustellen. Man erschauere dann vor der Bedeutungslosigkeit der Erde und des Menschen. Unser Planet mit all seinen Bewohnern sei weniger als ein Stäubchen. So sei es völlig ungläubwürdig, daß ein höchster Geist – sofern ein solcher überhaupt existiere – sich mit diesen winzigen Menschen besonders eingelassen habe. Schließlich gebe es heute sogar einen experimentellen Beweis gegen das Christentum. Dieses behaupte von sich, die Religion der Liebe zu sein. Seit seinem Kommen habe sich aber auf Erden nichts zum Besseren geändert. Egoismus und Hartherzigkeit würden wie vorher dominieren. Streit und Krieg gingen wie eh und je weiter.

Solche Einwände haben tatsächlich oft eine sehr große gefühlsmäßige Kraft. Solange man sich die Erde als Zentrum eines überschaubaren Kosmos und den Menschen als Krone der Schöpfung vorgestellt hat, konnten es mindestens viele Menschen zum vornherein für plausibel halten, daß sich Gott mit seinen bevorzugten Geschöpfen besonders einläßt. Diese gefühlsmäßige Wahrscheinlichkeit ist heute fast ganz geschwunden. Über eine sachliche Wahrscheinlichkeit ist damit allerdings überhaupt nichts ausgemacht. Von einer solchen könnte man nur sprechen, wenn man von Gott im voraus eine genaue Vorstellung hätte und wenn man so entscheiden könnte, was zu ihm paßt und was nicht. Gerade die bis heute halbwegs errechnete Größe des Weltalls macht aber deutlich, daß man bereits auf diesem Gebiet mit Vorstellungen nichts mehr ausrichten kann. Gefühlshafte Gebilde sind deshalb beim letzten Urgrund des Universums noch weniger am Platz.

Wenn aber eine klare und umfassende Vorstellung von Gott fehlt, dann läßt sich nicht zum voraus dekretieren, was in bezug auf ihn wahrscheinlich ist und was nicht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Einwand aus der Geschichte des Christentums. Er wäre dann tragkräftig, wenn die christliche Botschaft ein äußeres Reich des Friedens und der Liebe verkünden würde. Unter solchen Voraussetzungen ließe sich der christliche Anspruch mit dem sichtbaren Verlauf der Geschichte vergleichen. Tatsächlich haben wir aber festgestellt, daß bereits im Geschick Jesu und seiner Jünger, also im Offenbarungsvorgang selbst, die Vorstellung eines äußeren Reiches überwunden und gereinigt wurde. Wo man deshalb mit den schlechten geschichtlichen Erfahrungen gegen das Christentum argumentiert, dort stützt man sich auf wunschhafte Vorstellungen, die dieses grundsätzlich – wenn auch nicht in all ihren Folgen – selbst längst überwunden hat.

Globale Wahrscheinlichkeiten gegen das Christentum lassen sich nicht nur entkräften. Man kann sogar auf menschliche Erfahrungen hinweisen, die eine gewisse Gegenwahrscheinlichkeit zu begründen vermögen. Die Geschichte der Religionen zeigt, daß sich die Menschen im Laufe der Jahrtausende immer wieder an göttliche Wesen gehalten haben. Der Glaube an höhere Wesen und die Hoffnung auf göttliche Hilfe war überall verbreitet. Er scheint einer Urerwartung des Menschen zu entsprechen. Gesellschaftliche und kulturelle Voraussetzungen vermögen einigermaßen zu erklären, weshalb man sich das Göttliche bald so und bald anders vorgestellt hat. Doch solche Faktoren allein machen nie begreiflich, warum die Menschen überhaupt den Drang verspürt haben, auf höhere Wesen zu hoffen. Da genügt auch die Behauptung nicht, die Menschen hätten sich damit über ihr eigenes Unvermögen und ihr hartes Schicksal hinwegtäuschen wollen. Wenn der Erwartung auf göttliche Hilfe keine den Menschen übersteigende Wirklichkeit entsprechen würde, dann ist nicht einsichtig, was während Jahrtausenden auch nur die Selbsttäuschung hätte aufrechterhalten können¹⁵. Täuschen kann man sich doch nur, wo mindestens irgendeine Kraft da ist, die zur Täuschung führt und die auch einigermaßen erklärt, weshalb man

sich auf diese Weise hintergehen läßt. Die verschiedenen Heilslehren sind deshalb nur einigermaßen befriedigend als Äußerungen jenes Urverlangens zu deuten, das auf eine höhere oder tiefere Wirklichkeit hofft. Der Mensch genügt sich – trotz seiner Freiheit und seiner Autonomie – im letzten nicht. Er schaut nach einem Wort, einem Sinn, einer Hilfe aus, die ihm Dimensionen eröffnen, die er aus sich heraus nicht erreicht¹⁶.

Die christliche Botschaft trifft deshalb nicht unvermittelt auf den Menschen. Sie richtet sich an ein Wesen, das bereits aus sich heraus um seine grundsätzliche Begrenzung weiß. Der Mensch erfährt sich als ausgesetzt und bedroht. Mit seiner ganzen Freiheit vermag er sein Leben nie voll zu meistern. Er steht unter einem Geschick. Er hungert nach Anerkennung und Liebe. Zwar kann er durch die Beschäftigung mit hundert Dingen sein eigentliches Verlangen oft scheinbar befriedigen. Aber wenn schon von Selbsttäuschung geredet wird, liegt dann diese nur in den vielfältigen Bildern vom göttlichen Wesen und nicht noch mehr in der Art und Weise, wie Menschen oft allzu leicht ihre eigenen letzten Erwartungen niederhalten?

In diese menschliche Grundsituation hinein trifft die christliche Botschaft. Sie verspricht nicht irgendeine Hilfe, sondern sie erhebt den Anspruch, den Menschen in seiner letzten Dimension anzurufen und darüber zu entscheiden, ob sein Leben gelingt oder danebengeht. Sie versteht sich als das Wort jenes Gottes, der sich selbst als Liebe geoffenbart hat und der dem Menschen innerlicher ist als er sich selbst.

Einem solchen Anspruch gegenüber kann man sich vernünftigerweise nicht gleichgültig verhalten und vorgeben, man hätte wichtigere Dinge zu tun. Hier geht es um das Grundlegendste. Ist die christliche Botschaft gerechtfertigt, dann geht man am Entscheidendsten vorbei, wenn man nicht auf sie hört. Ist sie aber nur eine der vielen Blüten im Garten der Religionen, dann verdient sie ob ihres aufdringlichen und verführerischen Anspruches eine eindeutige Ablehnung. Wer den Menschen grundsätzlich falsche Hoffnungen macht, ist ein schlimmer Betrüger. Der christliche Anspruch ist deshalb auf alle Fälle zu prüfen. An einer Verkündigung, die einen so entscheidenden und weitreichenden

Anruf ergehen läßt, kann man vernünftigerweise nicht unbeteiligt vorübergehen. Dies gilt um so mehr, als alle gängigen Einwände gegen diese Botschaft entkräftet oder mindestens als unbewiesene Behauptungen bloßgestellt werden können.

Gegen die Einladung, den christlichen Anspruch in der Nachfolge zu prüfen, mag man zwar nochmals einwenden, es sei unter der Würde des Menschen, zu einer Tat mit so weitreichenden Konsequenzen aufgefordert zu werden, bevor die Botschaft, der man folgen soll, bis ins letzte eindeutig bewiesen sei. Doch dieser Einwand verkennt gerade die eigentliche Würde des menschlichen Lebens. Dieses besteht darin, daß der Mensch ein Geheimnis und keine voll berechenbare Größe ist. Sein Leben läßt sich nicht vom Schreibtisch und der Studierstube aus zum voraus berechnen und beweisen. Es wäre gerade ein Zeichen eines sehr erbärmlichen Lebens, ja überhaupt keines Lebens, wenn sich der christliche Glaube zum voraus voll beweisen ließe. Ähnlich verhält es sich ja auch mit der menschlichen Liebe. Sie kann ebenfalls sehr weitreichende Konsequenzen haben und doch ist nie zum vorhinein auszumachen, ob sie wirklich tragfähig ist. Am Anfang kann man sich nur auf ihre Verlockung und Verheißung einlassen. Ob sie hält, was sie verspricht, hat sich erst innerhalb der Geschichte einer Liebe selbst zu erweisen.

An dieser Stelle sind deshalb alle Überlegungen, die sich im entscheidenden Punkt auf äußere Vergleiche stützen, abzubrechen. Das Vorverständnis, das den bisherigen Gedankengang geführt hat, ist nur in der Nachfolge zu prüfen. Die Frage, wie der einzelne Gläubige die Autorität Gottes unmittelbar erfahren kann, ist nur zu beantworten, wenn man sich auf den Anruf einläßt. Die nun folgenden Ausführungen stützen sich deshalb im wesentlichen nicht mehr auf allgemein mögliche Einsichten der menschlichen Vernunft, sondern auf Erfahrungen von Menschen, die den Glauben als Nachfolge in der einen oder andern Weise gewagt haben.

2. Glaube als Teilnahme an der Auferstehung Jesu

Karl Rahner schreibt: „Im ‚Geist‘ erfahren wir selbst die Auferstehung Jesu, weil wir ihn und seine Sache als lebendig und siegreich erfahren.“¹⁷ Eine solche Aussage meint nicht irgendein mystisches Erlebnis, durch das die neutestamentlichen Zeugnisse überflüssig und der einzelne unmittelbar mit dem Auferstandenen vereint würde. Die Zeugnisse der ersten Jünger bleiben für immer unüberholbar. Wohl aber meint Rahner, daß der Gläubige „nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen“¹⁸ bleibt, sondern im Blick auf das überlieferte Zeugnis die Auferstehung miterfährt. Damit ist nicht jede beliebige positive Lebenserfahrung gemeint, sondern eher eine Umkehrung des spontanen Lebensdranges.

Der Mensch wird von einem starken Lebenshunger getrieben. Er sucht nach Erfüllung, nach Anerkennung, Macht und Liebe. Wo er diese Güter in einer Weise erfährt, die seiner sinnhaften Natur entspricht, dort spürt er Entfaltung und Leben. Bleiben ihm diese Güter aber versagt, dann fühlt er Leere, Verlassenheit, Ohnmacht, ja eine Vorahnung des Todes. Durch die christliche Glaubenserfahrung wird nun diese scheinbar so selbstverständliche Alternative durchbrochen. Der Glaube weiß um die Möglichkeit, Fülle und Leben gerade in der Leere und Ohnmacht zu erfahren. Er kennt übererfüllte Augenblicke, wo vorher alle spontanen Erwartungen zerbrochen waren. Er bekennt eine unzerstörbare Selbstgewißheit gerade dort, wo äußere Macht und sinnhaft erfahrbare Liebe versagen.

Solche neuen und überraschenden Lebensmöglichkeiten widersprechen dem naturhaften Lebensdrang des Menschen, weshalb sie auch nicht auf seine ihm angeborenen Möglichkeiten zurückgeführt werden können. Wo sie trotzdem erfahren werden, dort geschieht eine Teilnahme an der Auferweckung Jesu. Es vollzieht sich Leben und Herrlichkeit aus der Verurteilung, aus dem Leid und dem Tode heraus. Eine Möglichkeit und eine Kraft des Lebens wird erfahren, wo alle vitalen und die menschliche Geschichte gestaltenden Kräfte erklären, daß es nichts Positives zu erwarten gibt.

Der Glaube stützt sich auf diese grundsätzlich neue Lebensmöglichkeit. Er haftet deshalb nicht mehr am menschlichen Urverlangen nach Selbstbehauptung. Die Vernunft hingegen bleibt gerade an dieses Verlangen gebunden. Alles, was direkt oder indirekt keine berechenbaren Lebensmöglichkeiten erschließt, gilt für sie als unvernünftig. Berechnen läßt sich jedoch nur das, was aus den eigenen Kräften oder den Möglichkeiten jener menschlichen Gesellschaft, in der man lebt, ableitbar ist. Deshalb tendiert der Mensch auch so sehr danach, sich auf seine gesellschaftliche Umgebung abzustützen. Er fühlt sich nur dort irgendwie heil, wo er mit den kollektiven Vorstellungen und Erwartungen in Einklang steht. Solche kollektiven Kräfte stehen nun in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den unterbewußten Strukturen und Mechanismen im einzelnen Menschen¹⁹. So ist die Vernunft zugleich von den Lebensmöglichkeiten der umgebenden menschlichen Gesellschaft und von den eigenen unterbewußten Tendenzen abhängig. Diese bilden ihre letzte Norm und Autorität²⁰.

Da der Glaube auf eine ganz andere Lebensmöglichkeit baut, ruht er auf einem von der Vernunft grundverschiedenen Fundament. Er läßt sich auf ein Leben ein, das aus keinen menschlichen Kräften entspringt, sondern sich gerade im Gegensatz zur naturhaften Tendenz entfaltet. Innerste Erfüllung aus Leere und Ohnmacht liegt nicht im Bereich menschlicher Möglichkeiten, sie kann nur von jener Wirklichkeit geschenkt werden, von der der Mensch selbst herkommt. Die von Gott kommende neue Lebensmöglichkeit ist denn auch der letzte Grund und die eigentliche Autorität des Glaubens.

Die Autorität Gottes, auf die sich der Glaube stützt, meint folglich nicht irgendeine, dem Menschen fremde und ihn überwältigende Macht, vor der er sich blind und resigniert zu beugen hätte. Sie ist vielmehr das Angebot jener Lebensmöglichkeit, die unmittelbar von Gott selbst stammt. Auf dieses Leben bauen heißt auf Gott bauen. An dieses Leben glauben bedeutet sich auf die Autorität Gottes stützen. Dabei ist dieser Glaube Nachvollzug jenes Lebens, das Jesus durch seine Todeshingabe²¹ und der Vater durch die Auferweckung des Gekreuzigten erschlossen haben.

Die im Glauben erfaßte neue Lebensmöglichkeit ist mehr als eine verbesserte Ausgabe des naturhaften Lebenshungers. Sie hebt sich radikal vom spontanen Streben nach Selbstbehauptung ab. Ein Leben, das sich von der Schwäche und Ohnmacht her erschließt, hat keine vitale Durchsetzungskraft. Es kann Widerstände nicht einfach überrennen, sondern muß sich gerade von den Schwierigkeiten her selbst immer neu erringen. Darin liegt jedoch auch seine Stärke. Da es im letzten nicht auf den spontanen Selbsterhaltungstrieb baut, kann es von allem, was diesen Trieb bedroht, im Innersten gar nicht getroffen werden. Der Glaube vermag Widerstände nicht gewaltsam niederzuringen, wohl aber greifen alle Angriffe gegen ihn letztlich ins Leere. Was solche Angriffe treffen können, von dem hat sich wenigstens der echte Glaube grundsätzlich bereits selbst gelöst. Die gefühlshafte Schwäche und Ohnmacht, die man bei starken Bedrohungen spürt, ist gerade der bevorzugte Raum, von dem her sich der Glaube immer neu selber gewinnen kann. Die Schwäche des Glaubens wird so zu seiner Stärke. Er erfährt, wie Angriffe ihm nur das entreißen können~ was er längst selbst aufgeben wollte. Er erlebt die umstürzende Einsicht, daß gerade seine Gegner ihm in besonderer Weise helfen, er selbst zu werden. Daraus entspringt die Freiheit des Glaubens. Nur durch äußeren Zwang wird der Mensch nicht letztlich gebunden. Seine Freiheit wird allein dort angetastet, zermürbt und zerstört, wo die Angst völlig die Oberhand gewinnt. Die Freiheit wächst in dem Maße, wie die Angst überwunden wird. Der Glaube vertreibt nun allerdings längst nicht immer die gefühlshafte Angst. Er läßt sich von ihr aber nicht unterwerfen, und er erweist sich in besonderer Weise als Glaube im Widerstand gegen sie. Je klarer er widersteht, um so mehr wird er seiner selbst gewiß und erfährt sich als eine Macht und Wirklichkeit, die von keiner physischen und psychischen Gewalt gebunden werden kann. Eine nie gekannte Erfahrung von Freiheit und Fülle vermag daraus zu erwachsen.

Ein besonderes Merkmal dieser Freiheit liegt darin, daß der Glaube von allen Einwänden der Vernunft ein für allemal unabhängig wird. Dies bedeutet in keiner Weise, daß er vor den Schwierigkeiten der Vernunft für immer den Kopf in den Sand

stecken könnte. Durch die Freiheit des Glaubens wird vielmehr klar, auf welchen Voraussetzungen alles Wissen beruht. Das Vorverständnis, das allem Erkennen vorausgeht und das durch keine Reflexion voll einzuholen ist, enthüllt sich als Vorentscheidung, und zwar eine Entscheidung, die keineswegs der Freiheit, sondern dem unmittelbaren Drang nach Selbsterhaltung entspringt. Vorverständnis und Vorentscheidung werden deshalb ganz von jenen gesellschaftlichen Normen und Mythen bedingt, die dem Selbsterhaltungstrieb und dem Drang nach Achtung und Anerkennung entsprechen. Echtes Wissen will sich zwar nur an die Wahrheit halten. Es arbeitet mit Argumenten und Beweisen. Doch Argumente setzen eine stillschweigende Übereinkunft²² voraus, die festlegt, was überhaupt als Argument anerkannt wird²³.

So ist die menschliche Vernunft keine selbständige und autonome Größe. Jeder Mensch muß sich in seinem Bemühen um die Wahrheit auf unausgesprochene Vereinbarungen stützen, die seine eigene geistige Tradition bestimmen. Solche Vereinbarungen werden zwar nicht nach Gutdünken getroffen. Sie geschehen, indem bei einzelnen Völkern und in einzelnen Epochen je andere Ideen und Lebenseinstellungen spontan Anklang finden und sich in großem Maße durchsetzen. Was auf diese Weise allgemeine Anerkennung findet, wird für die nachfolgende Generation rasch selbstverständlich und zu einer zweiten Natur²⁴. Das Denken des einzelnen stützt sich dann auf diese vorentschiedenen Selbstverständlichkeiten. Zwar kann es sich von ihnen immer wieder in einem gewissen Maße distanzieren. Dadurch ist das Erkennen mehr als eine bloße Spiegelung der jeweiligen kulturellen Tradition. Innerhalb eines bestimmten Rahmens gelangt es zu gültigen Resultaten. Aber gerade für die letzten Lebensfragen bleibt es in besonderer Weise an die unterschwelligsten Vorentscheidungen der jeweiligen Gesellschaft gebunden.

Der Glaube hingegen, der sich an Jesus hält und in seiner Nachfolge lebt, befreit sich in einem fortschreitenden Maße von diesen verborgenen Ankern. Er untergräbt Selbstverständlichkeiten. Wie Jesus der stillschweigenden Vereinbarung aller maßgeblichen Kräfte in seinem Volke standhielt, so wagt die Freiheit des Glaubens all jene unausgesprochenen Übereinkünfte zu durch-

brechen, auf denen das menschliche Wissen ruht. Er ist deshalb von der Vernunft unabhängig, weil er sich von ihren stillschweigenden Voraussetzungen nicht binden läßt.

Der Glaube kann aus sich heraus nicht argumentieren. Argumente beruhen auf unausgesprochenen Vereinbarungen. Wer sich nicht an diese hält oder sich gar gegen sie stellt, geht der Kräfte verlustig, die von der jeweiligen gesellschaftlichen Tradition dem einzelnen ständig gegeben werden. Der echte christliche Glaube versucht, sich von diesen Traditionen frei zu machen. Er ist deshalb der Schwäche anheimgegeben. Wenn er folglich nicht aus der Macht einer Tradition argumentieren kann, so wird er doch darin erprobt, ob sich aus der Schwäche tatsächlich eine neue Lebensmöglichkeit erschließt. Die Glaubensfreiheit ist folglich alles andere als eine willkürliche Behauptung. Auch sie hat ihre überzeugende Kraft, die allerdings grundverschieden ist von den Argumenten der Vernunft, als tragfähig zu erweisen. Diese Bewährung besteht darin, daß der Glaube in den Verurteilungen, die von der Vernunft immer wieder über ihn ausgesprochen werden, nicht untergeht, sondern aus ihnen mit geläuterter Lebenskraft neu ersteht.

Der Glaube ist frei von der Vernunft. Trotzdem ist diese von großer Bedeutung für ihn. Sie entreißt ihm immer wieder jene heimlichen Stützen, auf die er neben der Autorität Gottes auch noch baut, und erprobt ihn dadurch ständig, ob er nur ein Gebilde menschlicher Einbildungskraft sei oder ob er tatsächlich ein neues Leben biete. Glaube und Vernunft stehen sich so oft als Gegner gegenüber²⁵. Doch sind sie keine gleichartigen Kräfte und liefern sich deshalb einen sehr seltsamen Kampf. Die Vernunft baut auf das naturhafte Verlangen nach menschlicher Selbstbehauptung und faßbarem Lebenserfolg. Der Glaube hingegen ist keine andere Variante dieses selben naturhaften Verlangens. Er macht sich vielmehr von ihm frei und gerät deshalb früher oder später unweigerlich in Konflikt mit ihm. Dabei darf der Glaube, wenn er sich wirklich treu bleibt, nun nicht heimlich – wie er leicht versucht sein wird – doch mit naturhaften Machtmitteln kämpfen. Er hat vielmehr, wie Jesus, in der Auseinandersetzung den Gehorsam zu lernen. Die Autorität Gottes hat sich darin als göttliche Lebens-

kraft zu erweisen, daß sie den Gläubigen befähigt, im Blick auf Jesus den kollektiven Kräften der Selbstbehauptung und ihren offenen oder heimlichen Verschwörungen standzuhalten. Sie läßt ein, aus der Bedrohung die volle Hingabe zu lernen, und sie zeigt sich dann als wahrhaft sieghaft, wenn Bedrohung und Schwierigkeiten nicht zu Mutlosigkeit und Resignation führen, sondern wenn gerade daraus eine Gewißheit entsteht, die dem Gläubigen innerlicher ist als seine eigene Vernunft, wenn sie eine Freiheit schenkt, die ihn ein für allemal von den vitalen Argumenten der Vernunft löst. Das ist dann die Teilnahme an der Auferstehung Jesu. Wo sie erfahren wird, dort stützt sich der Glaube des einzelnen tatsächlich auf die Autorität Gottes.

3. Der Glaube als Hoffnung

Der Mensch fühlt sich nur heil, wenn er von einer menschlichen Gemeinschaft getragen wird und in ihr einen anerkannten Platz hat. Aus einem Urbedürfnis heraus verlangt ihn danach, mit seiner vertrautesten Umgebung in Einklang zu stehen. Doch der christliche Glaube entlarvt jeden vordergründigen Einklang. Die Autorität Gottes, die Jesus geoffenbart hat, sprengt spontane Übereinkünfte und heimliche Bündnisse zur Selbstverteidigung. Sie entlarvt den verkaptten, mythischen Glauben im Wissen und bedroht jede gesellschaftliche Autorität, die sich für selbstverständlich und fraglos hält. Sie entthront geheime Götzen. So ist der Gegensatz zwischen christlichem Glauben und kollektiver Selbstbehauptung letztlich sehr radikal.

In dieser Radikalität kann der Mensch aber nicht alltäglich leben. Selbst der echte Gläubige baut daher nie ausschließlich auf Gott. Sein Glaube ist mit Zweideutigkeiten behaftet. Auch wo man sich klar entscheidet, bleibt um die Entscheidung herum eine ganze Welt im Halbdunkel. In ihr gehen der Glaube an Gott und das Vertrauen auf Mächte und Kräfte Hand in Hand. Jedem Menschen ist ja durch einen langen Erziehungsprozeß zu vieles selbstverständlich und zur zweiten Natur geworden, als daß sich im Lichte des Glaubens alles auf einmal durchschauen ließe.

Selbst Jesus hat erst durch seine Hingabe am Kreuz seinen Vater in letzter Deutlichkeit geoffenbart. So kann auch der Glaube eines einzelnen Menschen erst im Tode seine letzte und umfassende Klarheit erlangen²⁶. Während des Lebens bleibt er mit dem Hang an menschlichen Autoritäten in seltsamer Weise vermengt²⁷. Zur Echtheit des christlichen Glaubens gehört daher nicht, daß er bereits eine allerletzte Eindeutigkeit erreicht hat, wohl aber, daß er nach ständig größerer Klarheit drängt. Dies ist die Hoffnung im Glauben.

Die echte christliche Hoffnung besteht nicht im Warten auf eine Belohnung nach dem Tode. Ein solcher Gedanke mag zwar mit Recht als Nebenmotiv mitschwingen. Würde er aber zum zentralen Thema der Hoffnung, dann verdürbe er diese ganz. Die Religionskritik des letzten Jahrhunderts hat eine solche Hoffnung mit genügender Deutlichkeit als Gebilde des irdischen Glücksstrebens²⁸, als falsche Vertröstung auf ein besseres Jenseits²⁹ oder gar als List und Ranküne³⁰ der Schwachen und Mißratenen gegenüber den Edlen und Herrscherlichen entlarvt.

Der christliche Glaube hebt sich jedoch im tiefsten eindeutig von solchen Erwartungen ab, indem er sich als Nachfolge des Gekreuzigten und damit als reine Hingabe versteht. Seine Hoffnung besteht im Vertrauen, daß sich die Autorität Gottes bereits in diesem Leben immer neu als machtvoll erweisen und dadurch den Glauben dauernd beleben möge. Die Hoffnung wartet auf stets neu es Licht und neue Kraft, um die heimlichen Götzen der menschlichen Gesellschaft und des eigenen Lebens zu durchschauen. Sie erwartet die Befähigung zu einer ständig wachsenden Hingabe.

Da der Glaube sein Ziel nur in der Gestalt der Hoffnung voll erreicht, bleibt er stets der Anfechtung ausgesetzt. Diese beeinträchtigt jedoch keineswegs den Glauben. Gerade in ihr hat sich vielmehr der Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Autorität besonders deutlich zu erweisen. Gerät die menschliche Vernunft in Zweifel, dann versucht sie, sich so gut wie möglich auf einen neutralen Standpunkt³¹ zurückzuziehen, um von dort aus die angezweifelte Sache besser in den Griff zu bekommen. Je mehr aber die fragliche Wirklichkeit den Menschen selbst angeht

und je persönlicher sie ihn trifft, desto schwieriger wird es für die Vernunft, halbwegs neutral zu bleiben und desto allgemeinere Überlegungen muß sie anstellen, um von sich selbst Distanz zu bekommen. Je lebensentscheidender eine Frage ist, um so mehr Distanz sollte die Vernunft von ihr gewinnen. Doch je mehr sie sich zurückzieht und distanziert, um so ferner rückt ihr die fragliche Wirklichkeit. Ihre Überlegungen werden ganz äußerlich. So gilt schließlich: je objektiver die Vernunft wird, um so inhaltsleerer und nichtssagender werden ihre Erkenntnisse.

Der Glaube hingegen verhält sich in der Anfechtung ganz anders. Er versucht nicht, sich auf einen neutralen Standpunkt zurückzuziehen, um "von dort her den Glaubensinhalt angeblich objektiv zu beurteilen. Täte er dies, würde er sich selbst aufgeben. Er hofft vielmehr in vermehrtem Maße auf eben jenen Gott, der ihm Anfechtungen bereitet. Er vertraut gegen Gott auf Gott³². Darin zeigt sich etwas vom tiefsten Geheimnis der göttlichen Autorität.

Man kann sich über sie nicht irgendwo, sondern nur bei ihr selbst vergewissern. Die Überzeugung, daß sie keine Täuschung ist, ist nur von ihr selbst zu gewinnen. Die Schwierigkeiten, die sie bereitet, sind nur durch sie selbst zu lösen. Damit ist kein blindes Verbohren in eine einmal gefaßte Idee gemeint. Der Glaube, der gegen Gott auf Gott hofft, unterscheidet sich vom Verkrampfen in eine Idee dadurch, daß er bereit ist, alle vorgefaßten Vorstellungen fahren zu lassen. Er hält sich nicht einfach trotz Wind und Wetter an die angefochtene Meinung, sondern vertraut so auf den stets größeren und geheimnisvolleren Gott, daß er dadurch von den eigenen Gottesvorstellungen frei wird³³. Er vermag dies aus der geschenkten Gewißheit heraus, daß durch die Anfechtung nur die hinfalligen Gebilde der eigenen Selbstbehauptung in ihrer Fragwürdigkeit bloßgestellt werden. Die Antwort auf die Anfechtung kommt nicht aus der kritischen Distanz, sondern aus der Reinigung der eigenen Vorstellungen. Eine vertiefte Hingabe ist dazu nötig. Darum hofft der Glaube auf eben jenen Gott, von dem er angefochten wird.

Da sich die christliche Hoffnung nicht selbst etwas einredet, sondern auf eine größere und umfassendere Wirklichkeit baut, rechnet sie mit dem Unerwarteten. Der Mensch selbst lebt von

Erwartungen. Diese steigen aus der Vergangenheit empor. Was einer denkt, fühlt und tut, ist zutiefst von dem geprägt, was er früher erlebt hat. Vergangene Erfahrungen haben sich in jedem Bewußtsein wie Sedimente abgelagert³⁴. Sie sind in unbewußte Tiefen abgesunken und beeinflussen von dort her, was in der Gegenwart gedacht und getan und für die Zukunft erwartet wird.

Das machtvolle Wirken Gottes hält sich jedoch nicht an solch eingeschliffene Bahnen. Es erweist sich vielmehr darin als göttlich, daß es die spontanen Erwartungen sprengt. Die wahren Zeichen Gottes erscheinen nie dort, wo man sie genau erwartet. Was man vorausberechnen kann, entspringt der eigenen Einsicht und der eigenen Kraft. Als göttlich erweist sich nur, was die eigenen Erwartungen überrascht. Gewiß kann auch aus den eigenen, unbewußten Tiefen viel Unerwartetes aufsteigen. Doch was aus diesem Bereich stammt, nimmt über kurz oder lang stereotype Formen an. Es wird ja von verborgenen Mechanismen gesteuert. Das Wirken Gottes bleibt hingegen immer überraschend. Eine berechnende Erwartung wird seiner nie ansichtig. Ihm wird nur eine Hoffnung gerecht, die sich ganz öffnet und die nicht zum vornherein entscheidet, was die Zukunft bringen darf. Die menschliche Vernunft stützt sich in erster Linie auf das Bekannte und Vertraute und baut von dort weiter. Der Glaube hingegen, der hoffend in der Autorität Gottes gründet, hält sich ganz für Überraschungen bereit.

Die Hoffnung unterscheidet sich auch vom Fortschrittsglauben. Bei einer oberflächlichen Betrachtung kann man zwar beide verwechseln. In Wahrheit stehen sie einander diametral entgegen. Der Fortschrittsglaube stützt sich auf vergangene Errungenschaften und verlängert diese unbegrenzt in die Zukunft hinein. Er erwartet von ihr immer wieder eine verbesserte Ausgabe der Vergangenheit. Er rechnet dabei mit der eigenen Kraft und mit den scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten der Natur, die dem Menschen nach freiem Gutdünken zur Verfügung stehen. Die christliche Hoffnung hingegen baut gerade nicht auf das, was dem Menschen zur Verfügung steht. Sie erschließt wahre Zukunft, weil sie nicht die Vergangenheit nach vorne ausdehnt. Sie achtet vielmehr auf das, was ihr entgegenkommt. Mag sie sich

dabei auch verrechnen; für sie wird gerade das Zerschneiden der eigenen Pläne zum Anlaß einer vertieften Hoffnung.

Die Bereitschaft für das Überraschende erwächst aus der Gewißheit, daß es etwas grundlegend Neues gibt. Die echte christliche Hoffnung lebt daher im Neuen Bund. Damit ist nicht ein Geschehen gemeint, das vor zweitausend Jahren einmal neu war und inzwischen wieder zu einer uralten eingefleischten Tradition geworden ist. Zwar wird die christliche Überlieferung oft in diesem Sinne mißverstanden. Bei einer solchen Einstellung entschwindet aber ihr eigentlicher Gehalt. Man hält von ihr nur noch eine äußere Hülle in den Händen.

Nach einer zweitausendjährigen Geschichte kann man heute nur dann mit Recht von einem Neuen Bund sprechen, wenn das, was einst geschah, stets überraschend neu bleibt³⁵. Gerade dies meint die christliche Hoffnung. Sie weiß, daß man dem, was in Jesus einst geschah, nicht durch die Rückkehr in die Vergangenheit oder durch die buchstäbliche Bewahrung einer äußeren Überlieferung treu bleibt. Das wahrhaft Neue, das Jesus brachte, liegt für den einzelnen immer erst vor ihm. Nur wer ganz aus der eigenen Vergangenheit und aus dem Gewohnten heraustritt, wird des grundsätzlich Neuen gewahr. Dieses wird nie altvertraut. Die offenbarte Autorität Gottes bleibt stets ein unverfügbares Geschenk und wird nie eigener Besitz. Der Mensch kann deshalb immer nur auf sie zugehen. Nur wer sich ganz in die Zukunft ausstreckt, erreicht tatsächlich, was in der Vergangenheit geschah.

Das Christentum bleibt stets dem Verdacht ausgesetzt, wie irgendeine der an dem Weltreligionen nur aus der Schwerkraft einer altherwürdigen Tradition zu leben. Es selbst erhebt dagegen einen völlig anderen Anspruch. Da es sich jedoch gleichzeitig auf eine Tradition beruft, ist sein Sonderanspruch nur gerechtfertigt, wenn sich diese von jeder anderen grundlegend unterscheidet. Die christliche Tradition darf letztlich nicht aus Gewohnheiten bestehen, die in den einzelnen Gläubigen zwangsläufig zu einer zweiten Natur werden. Sie muß vielmehr ein Prozeß sein, aus dem immer wieder das grundlegend neue Leben entspringt. In diesem Geschehen haben die überlieferten Worte eine Funktion, wie man sie sonst nirgends kennt.

Worte erhalten normalerweise ihren Sinn aus einem Lebensprozeß heraus. Durch Hunderte und Tausende von alltäglichen Erfahrungen werden die über die Lippen kommenden Laute mit Inhalt gefüllt. Da jedoch der Glaube wesentlich in einem neuen Leben besteht, hat diese neue Lebenserfahrung auch eine neue Sprache zu schaffen. Durch die Autorität Gottes werden nicht einfach bereits bekannte Worte mit göttlichem Nachdruck den Gläubigen auferlegt. Die von Gott kommende Autorität erweist sich zunächst als neue Lebensmöglichkeit. Aus diesem Leben heraus entsteht dementsprechend auch eine neue Sprache. Dabei bedient sich der Glaube allerdings der alltäglichen Worte. Deshalb können leicht viele Mißverständnisse entstehen. Wie die Verurteilung Jesu innerhalb des Offenbarungsgeschehens von entscheidender Bedeutung war, so müssen auch die Worte der einzelnen Muttersprachen stets von neuem in ihrer ursprünglichen Bedeutung „verurteilt“ werden, bevor sie den Glauben angemessen ausdrücken können. Für das echte Glaubensverständnis genügt es daher keineswegs, daß man die überlieferten Glaubensformulierungen genügend kennt. Wenn diese zwar bekannt sind, aber nur im alltäglichen Sinne verstanden werden, dann verwirren sie mehr, als sie klären³⁶. Die Worte der christlichen Tradition sind einzig aus dem stets neuen Glaubensleben heraus richtig zu verstehen. Erst von daher bekommen sie Sinn und Klarheit. Altbekannte Worte dienen deshalb nur dann dem Glauben, wenn sie immer wieder in einem neuen Licht erscheinen. Die Glaubenstradition unterscheidet sich darin von jeder anderen Tradition, daß sie dem gleichen Geschick wie Jesus unterworfen ist.

In unseren bisherigen Überlegungen wurden für Gott *oft* die Worte Vater und Sohn gebraucht. Beide Ausdrücke haben aus dem familiären Leben heraus ihren Sinn. Doch diese Bedeutung ist nur ein schwacher Ansatzpunkt für das, was sie in ihrer Anwendung auf Gott meinen. Ihren vollen Glaubenssinn können sie nur durch die Glaubenserfahrungen selbst gewinnen. Erst wo die neue Lebensmöglichkeit wahrgenommen wird, erschließt sich auch der Ursprung dieses Lebens, der Vater. Nur wo sich der einzelne grundlos beschenkt und völlig bejaht weiß, kann er erahnen, was mit Jesus als dem Sohn gemeint ist.

Die Glaubenserfahrung schmiedet so alle aus dem alltäglichen Bereich übernommenen Worte um und gibt ihnen einen Sinn, der nur allmählich zu erfassen ist. Die Worte des Glaubens sind somit voll der Hoffnung. Sie sagen nicht nur etwas, sondern verheißen zugleich stets Neues. Darin zeigt sich die unmittelbare Gegenwart des göttlichen Wirkens. Die Worte berichten nicht über eine ferne Wirklichkeit, sondern die verborgen-anwesende Wirklichkeit gibt umgekehrt den äußeren Worten erst ihren Sinn. So schafft die Bewegung der Hoffnung eine Glaubensklarheit, die durch keine bloße Reflexion zu erreichen ist³⁷. Sie reißt alle gewohnheitsmäßigen Überlieferungen auf, um eine neue Tradition im Sinne eines grundlegend neuen Lebenszusammenhanges zu begründen. Die Autorität Gottes ist das in einer grenzenlosen Hoffnung gegenwärtige Lebensverhältnis des Sohnes zum Vater.

Die Hoffnung richtet sich gegen das Schwergewicht menschlicher Tradition. Sie geht aber noch einen Schritt weiter. Sie kämpft gegen sich selbst. Wenn es schon kein zwingendes rationales Argument gibt, die Autorität Gottes aufzuweisen, und wenn diese auch durch keinen überlieferten Text voll einzufangen ist, dann strebt der Gläubige um so instinktiver darnach, ihrer wenigstens in einer lebendigen Erfahrung ein für allemal teilhaftig zu werden. Er möchte sie so erleben, daß er sich endlich sagen kann: jetzt habe ich sie erreicht. Er erwartet, daß sie ihn so ergreift, daß er nicht mehr an ihr zweifeln kann und daß auch sein zögerndes Gefühl ein für allemal von ihr ganz überwältigt wird. Alle Überlegungen, wie sie bis jetzt hier verfolgt wurden, waren ja auch vom geheimen Verlangen getragen, endlich zu jenem Punkt vorzustoßen, von dem aus man sich der göttlichen Autorität endgültig vergewissern kann. Man möchte einen Ort erreichen, auf dem man in Ruhe stehen und von dem her man den weiteren Weg sicher auskundschaften kann.

Gerade diesen, im geheimen ersehnten Fixpunkt gibt es aber nicht³⁸. Keine Erfahrung und kein Gefühl ist so endgültig, daß man für die ganze weitere Zukunft restlos darauf bauen könnte. Meinte man so etwas erreicht zu haben, dann würde man nur jenen Teil der eigenen menschlichen Wirklichkeit, die in die Erfahrung der Autorität Gottes immer hinein verwoben ist, absolut set-

zen. Genau dadurch würde aber die göttliche Autorität verfehlt und die eigene menschliche Entwicklung blockiert. Da die Gefahr, auf diese sublimale Weise in sich selbst zurückzufallen, dauernd lauert, hat die Hoffnung gegen sich selbst zu hoffen. Sie hat die eigenen Erwartungen nach handfesten Erweisen zu übersteigen und für eine Wirksamkeit Gottes hellhörig zu werden, die sich immer nur äußerst fein im Bewußtsein ankündigt. Das eigentlich Machtvolle der göttlichen Autorität liegt deshalb darin, daß sie selbst das urmenschliche Verlangen nach sogenannten untrüglichen Ankerpunkten nochmals zu überwinden vermag. Ihre Hoheit scheint dort auf, wo sie Menschen den Mut gibt, nicht nur auf ihr spontanes Sicherheitsverlangen zu verzichten, sondern sogar den Trieb nach einer gefühlhaft-vitalen Erfahrung des Wirkens Gottes zu meistern.

Wird die Autorität Gottes im Gläubigen auf diese Weise wirksam, dann ändert sich für ihn die ganze Erfahrung der Wirklichkeit. Wer fähig wird, auch auf geheime und unterschwellige Absicherungen zu verzichten, erfährt eine neuartige und unerhörte Kraft. Er beginnt zu ahnen, daß ihm letztlich keine irdische Macht mehr etwas anhaben kann. Was solche Kräfte ihm entreißen können, das hat er ja – wenigstens grundsätzlich – bereits selbst preisgegeben.

Zwar vermag er die gegnerischen Kräfte nicht so niederzurufen, daß sie von der Bildfläche verschwänden. Unter dieser Rücksicht bleibt der Glaubende immer ohnmächtig. Aber ihm wird die Gewißheit zuteil, daß kein dunkles Schicksal, keine archaischen Mächte und kein rächender Gott ihn im letzten zu bedrohen vermag. Im Blick auf die Hingabe Jesu vermag er selbst auf jenen Gott zu hoffen, der für das Fühlen oft völlig unbegreiflich werden kann. Die eigentliche Autorität Gottes besteht deshalb in der hoffenden Gewißheit, daß einem in aller Zukunft und bei allen möglichen Überraschungen weder Menschen noch Kräfte, weder der Tod noch das Reich des Bösen etwas Entscheidendes antun können.

4. Der Glaube als das Umsonst der Liebe

Die Glaubensgewißheit hebt sich eindeutig von einer gefühlshafte Sicherheit ab. Sie lebt nicht in irgendwelchen oberflächlichen Bereichen des Menschen, sondern durchwirkt ihn von seinem innersten Personkern her. Sie ist durch keine Reflexion direkt zu fassen und in den Griff zu bekommen. Alles Reden über sie bleibt notgedrungen hilflos und befriedigt nie voll das Verlangen nach begrifflich faßbarer Klarheit. An die Glaubensgewißheit kann man sich nicht halten, wohl aber ganz aus ihr heraus leben. So schafft sie sich trotz ihrer Unfaßbarkeit eine äußere Gestalt. Die Tat der Hingabe ist ihr sichtbarer Ausdruck.

Die Hingabe darf nicht als eine Leistung, die einer äußeren Norm entspräche und aus dem eigenen Willen hervorginge, mißverstanden werden. Sie ist zunächst ein Sich-Verlieren, so etwa wie sich das Kind ans Spiel hingibt und sich dabei verliert und vergißt. Hier fragt man sich nicht mehr, was man tun kann und was man tun muß. Die Sache selbst wirkt und fängt die ganze Aufmerksamkeit ein. Die sich verlierende Hingabe löst den Menschen von sich selbst und macht ihn damit frei. Die Glaubensgewißheit schafft „die ersten Freigelassenen der Schöpfung“³⁹. Der tierische Ernst fällt ab. Auch in bedrängenden Fragen bleibt eine gelöste Heiterkeit.

Die Hingabe schenkt Gelassenheit⁴⁰, und sie befreit den Menschen von der unmittelbaren Abhängigkeit von irdischen Gütern. Sie verwandelt die Welt aus einem Schlachtfeld ums Überleben und aus einem Kampfplatz für eigenen Ruhm in ein Sinnbild und Gleichnis. Dinge und Mitmenschen sind nicht mehr bloß Mittel für eigene Zwecke, sondern sie erzählen vom Sinn des Lebens und widerstrahlen etwas von der Schönheit der Schöpfung. Die aus der Gewißheit entspringende Hingabe lebt in Feiern und Festen. Der frohe und festliche Mensch dringt, ohne es zu wollen, in eine Tiefe des Daseins vor, die dem mühsam bohrenden Denker entzogen bleibt.

Die Glaubensgewißheit lebt deshalb in der Feier, und zwar vornehmlich in der religiösen. In dieser verbindet sich die gelöste Freiheit des gegenwärtigen Glaubens mit der Erinnerung an

seinen Ursprung. Die Zeit wird überwunden. Gegenwärtiges Leben und vergangenes Ereignis verschmelzen in der dankenden Erinnerungsfeier zu einem Geschehen und erschließen dadurch neue Zukunft.

Die glaubende Hingabe entdeckt immer neue Schönheiten und läßt sich von ihnen faszinieren. Diese Faszination hilft dem Glauben zu seiner Vollendung. Solange der Mensch mit einem fast tierischen Ernst glauben und ganz bewußt hoffen will, ist der Bann des eigenen Ichs noch nicht voll gebrochen. Solange bleibt ja – trotz allen Vertrauens – die Hoheit Gottes letztlich in manchem etwas Äußeres und hebt sich von der intimsten eigenen Erfahrung ab. Erst durch die Faszination⁴¹ wird der Mensch ganz aus sich herausgerufen, und dadurch kann das machtvolle göttliche Wirken ganz in ihn eindringen, um so zum vollen Grund des eigenen Glaubens zu werden.

Die verschiedensten Geschöpfe können Anlaß zur Faszination sein. Für den christlichen Glauben gibt es jedoch ein einmaliges, faszinierendes Geheimnis: das abgründige Ich in Jesus. Durch das Bekenntnis zum Sohn Gottes wird auf dieses Geheimnis hingewiesen. Was Begriffe davon fassen können, bleibt recht erbärmlich und ist in sehr vielen Fällen sogar eher irreführend als hilfreich. Erschlossen wird das Bekenntnis zum Sohn Gottes nur dort, wo das Ich Jesu – sich anbietend und entziehend zugleich – zu faszinieren vermag. In der Faszination wird es als Hoheit, Leben, Fülle und Macht erfahren. In ihr wird erahnt, was ein Wort wie „Sohn Gottes“ über mythologische Bilder hinaus sagen will.

Faszinierend kann auch jedes menschliche Du sein, nicht in erster Linie wegen seiner sympathischen Züge oder erotischen Reize, sondern dank der unauslotbaren Tiefe, die jedem als Du angesprochenen Ich zu eigen ist. Wo sich der Glaubende vom Abgründigen im Mitmenschen fangen läßt, werden Feiern und Feste vor der immer drohenden oberflächlichen Selbstvergessenheit bewahrt. Zwar können Rausch und Tanz, Droge und Ekstase den Menschen in gewisser Weise über sich hinausführen. Die Glaubenshingabe hat jedoch wenig mit solcher Selbstverlorenheit zu tun. Sie erregt nicht einfach die Nerven, sondern sie läßt sich vom abgründigen Ich im Mitmenschen faszinieren. Sie ent-

wickelt deshalb bei aller Festlichkeit ein feines Empfinden für die konkreten Bedürfnisse der Mitmenschen.

Neben Freiheit und Feier gehört die schenkende Großzügigkeit als wesentliches Element zur Hingabe. Bereits an einem der kritischsten Punkte im Alten Testament, im Buch Ijob, wurde die Frage nach dieser Großzügigkeit in aller Schärfe gestellt. In der mit mythologischen Bildern gestalteten Rahmenerzählung diskutiert Satan mit Gott. Dabei stellt er das Lob Gottes über Ijob mit dem Einwand in Frage: „Ist etwa Ijob umsonst so gottesfürchtig? Hast du nicht ihn, sein Haus und all sein Gut umhegt?“ (1,9-10.) über zwei Jahrtausende vor der Religionskritik des 19. Jahrhunderts hat ein alttestamentlicher Autor den Einwand, die Religion sei nur eine verschleierte Form des Selbstinteresses de~ Satan in den Mund gelegt. Das Buch Ijob zeigt dann, wie ein unschuldig Leidender geprüft wird, ob er Gott wirklich „umsonst“ diene und ob seine Frömmigkeit einem reinen Wohlgefallen an Gott entspringe.

Im Neuen Testament gewinnt das Thema des „Umsonst“ noch eine weit zentralere Bedeutung. Das Gleichnis vom Samariter (Lk 10,30-35) schildert, wie ein Priester und ein Levit, also Menschen, die durch gesetzliche Leistungen vor Gott gerecht sein wollen, am Verwundeten vorbeigehen. Der gesetzeslose Samariter hingegen, der an keinen himmlischen Lohn denkt, nimmt sich des Bedürftigen an und zahlt sogar für ihn. Von ihm wird gezeigt, wie er „umsonst“ handelt und als einziger dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gerecht wird.

Noch radikaler tritt das „Umsonst“ in der Bergpredigt hervor. Hier geht es nicht bloß um ein schenkendes Tun gegenüber Armen und Unbekannten. Es ergeht der Anruf, sogar Feinden gegenüber so zu handeln. Für ein Unrecht soll nicht nur keine Wiedergutmachung gefordert, sondern dem Bösen soll durch eine rein schenkende Tat begegnet werden. „Dem, der gegen dich den Richter anruft und dir den Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel, und wer dich nötigt, eine Meile weit zu gehen, mit dem gehe zwei“ (Mt 5,40).

Die eindrucklichste Gestalt gewinnt das „Umsonst“ in der Tat Jesu selbst. Auf die Verfolgung reagierte er nicht mit Gegen- druck, sondern ließ sich durch sie zu einer totaleren Hingabe füh-

ren. Er bejahte das Schicksal jenes ungerechterweise Leidenden, wie es bereits im Buche Ijob geschildert wurde. Er verfluchte nicht seine Verfolger, sondern betete für sie. Schließlich übergab er sich gerade jenem Vater, der ihn ganz verlassen hatte. In seiner letzten Stunde trug ihn keine gefühlshafte Erfahrung mehr. Sein Geist war in Nacht getaucht. Kein verständiger und festumrisse-ner Auftrag war ihm mehr gegenwärtig. Er starb nicht für eine Idee oder eine Pflicht, sondern „umsonst“⁴².

Der Mensch verlangt spontan danach, Leistungen zu vollbringen und dadurch Anerkennung zu erringen. Selbst wer irgendwie an Gott glaubt, möchte sich das Wohlwollen dieses Gottes durch gute und dem Gesetz entsprechende Taten erkaufen. Doch wer solches verlangt, traut im allerletzten nur sich selbst, stützt sich auf seine eigene Kraft und sucht die Anerkennung der Menschen. Allein durch die Tat, die „umsonst“ geschieht, wird dieser Bannkreis ums eigene Ich bis ins letzte durchbrochen. Sie überwindet auch noch die gefährlichste Versuchung, nämlich das heimliche Streben, selbst Gott für die eigenen Pläne nutzbar zu machen.

Es gibt eine Art, sich auf die Autorität Gottes zu berufen, die unbemerkt nur dazu dient, sich selbst zu behaupten. Gerade Streitigkeiten unter Gläubigen offenbaren immer wieder auf peinliche Weise, wie Gott zur Bestätigung der eigenen liebge-wordenen Anschauungen herhalten muß. Man verbohrt sich in sogenannte fromme Ideen, setzt sich ganz dafür ein und kann dabei anderen und meistens auch sich selbst glauben machen, man verteidige nicht persönliche Ziele und Anliegen, sondern nur das von Gott kommende Wort. Die Selbstbehauptung nimmt die äußere Gestalt der Hingabe an. Sie tarnt sich als Glaube, der sich angeblich ganz auf die Autorität Gottes stützt. Dabei geht es nicht nur um ein harmloses Versteckspiel. Im Laufe der Geschichte dürfte nichts den Anspruch der christlichen Botschaft mehr ins Zwielficht gesetzt haben als diese Weise, die Autorität Gottes für sich in Beschlag zu nehmen. Wie eine lange Erfahrung zeigt, helfen in solchen Situationen auch Gespräche nicht weiter. Bedenken gegen die vermeintliche Berufung auf die Autorität Gottes werden fast immer als Äußerung des Unglaubens abge-wiesen. Worte werden verdreht. Die eigene Selbstbehauptung

und die angebliche Hingabe an die Sache Gottes sind oft so ineinander verworren, daß keine gedankliche Unterscheidung sie auseinanderzulösen vermöchte. In solchen Situationen können nur die Früchte aufzeigen, was tatsächlich vorgeht.

Die Selbstverteidigung in der Form der Hingabe führt unweigerlich zur Unfreiheit und zur einen oder andern Form von Fanatismus⁴³. Wer anders denkt, wird dann nur allzu leicht abgestempelt. Wer sich dem quälend-moralischen Druck der vermeintlichen Hingabe nicht beugt, wird als verstockt verurteilt. Die verkehrte Berufung auf die Autorität Gottes enthüllt sich schließlich vor allem dadurch, daß im Namen der Güte und Liebe Gottes Unrecht getan wird.

Unter dem Deckmantel eines göttlichen Gebotes wurde auch Jesus verfolgt und zum Tode verurteilt. „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes gemacht hat“ (Joh 19,7). Die wahrhafte Autorität Gottes entlarvt demnach ihre trügerische Doppelgängerin dort in letzter Klarheit, wo sie Menschen befähigt, wie Jesus Verurteilungen zu ertragen. Sie offenbart sich in der Hingabe, die „umsonst“ geschieht.

Die immer mögliche, heimtückische Verkehrung der Hingabe zeigt, daß der Anruf zum „Umsonst“ der Liebe nicht als ein neues Gebot mißverstanden werden darf. Man kann höchstens von einem Gebot in einem ganz neuen Sinne sprechen. Gebote setzen üblicherweise voraus, daß der Mensch – wenigstens grundsätzlich – über die Kraft verfügt, das zu vollbringen, was gefordert wird. Könnte jedoch der Mensch aus eigenem Vermögen zur glaubenden Hingabe gelangen, dann würde sich diese nicht mehr auf die machtvolle Autorität Gottes, sondern auf die eigene Leistung stützen. Die Hingabe wäre eine verbesserte moralische Tat und der Glaube ein Wissen in einem höheren Stockwerk, das angeblich seltsame, den Menschen üblicherweise nicht zugängliche Dinge kennt. Es käme zu keiner Umkehr im Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Die Hingabe ist daher nur dort eine Frucht des Glaubens, wo sie als Geschenk erfahren wird. Das äußere Wort der Verkündigung ist keine Aufforderung zu besonderen Leistungen, sondern eine Mahnung, die Möglichkeiten, die

Gott immer wieder bietet, nicht zu verscherzen. Es ist kein Befehl, innerlich die Muskeln anzuspannen, sondern ein Anruf, für jene Gaben empfänglich zu sein, die sich bald anbieten und bald entziehen.

Von daher fällt ebenfalls ein neues Licht auf die Frage der Wunder, auf die bereits früher aus der Perspektive der kritischen Exegese eingegangen wurde. Es wurde dort festgehalten, daß selbst Jesus nicht nach Belieben über geheimnisvolle, höhere Kräfte verfügt hat⁴⁴. Wie hätte er unter solchen Voraussetzungen den Gehorsam lernen und wie hätte er der sein können, dem die Menschen nachzufolgen haben? Dagegen ist nun aber ebenso eindeutig festzuhalten, daß ihm vom Vater immer wieder die Vollmacht geschenkt wurde, aus reiner Hingabe zu handeln. Gerade dadurch wirkte er so mächtig auf die Menschen. Da sich diese normalerweise ganz auf ihre eigenen Leistungen stützen und sich als Sünder sogar darin verkrampfen, fielen die Taten Jesu um so eindrucklicher auf. Seine reine Hingabe strahlte eine ungeahnte Faszination aus und vermochte Menschen, die in sich selbst gefangen waren, zu heilen und zu befreien. Wie weit diese Kraft ging, kann nicht genau abgegrenzt werden. Nur die Möglichkeiten bestimmter menschlicher Fähigkeiten lassen sich einigermaßen abstecken. Die Kraft, aus der die Wunder Jesu entsprangen, war aber nicht ein Vermögen höherer Ordnung, sondern der geschenkhafteste Einbruch einer neuen Wirklichkeit. Sie vollbrachte nicht ungewöhnliche Kunst- und Kraftstücke im Sinne einer höheren äußeren Gewalt. Als Befähigung zur Hingabe wirkte sie vielmehr in erster Linie faszinierend auf die Freiheit der Menschen und vermochte von dort her auch in den äußeren Bereich auszustrahlen.

Die Wunder wollen deshalb nicht danach befragt werden, was nach den Gesetzen der Natur möglich ist und was nicht⁴⁵. Sie sind vielmehr Zeichen und Früchte der Glaubenshingabe und Einladungen, auf diesem Weg zu folgen. Wo er betreten wird, geschehen unter Menschen, die normalerweise nur an ihre eigene Leistung und ihr eigenes Prestige denken, tatsächlich immer wieder wunderbare Taten. Solche vermögen zu faszinieren und laden dadurch, weit mehr als bloße Worte und theoretische Überlegungen,

andere Menschen zum Glaubenswagnis ein. Wunderbare Taten sind so tatsächlich der eigentliche und stärkste Aufruf zu glauben. Sie erschließen zeichenhaft die Autorität Gottes. Doch dazu braucht es nicht lange geschichtliche Forschungen über das, was Jesus getan hat und was nicht. Wichtiger ist die Begegnung mit Menschen, denen es durch den Glauben an Jesus gegeben wird, solche Taten zu vollbringen. Das „Umsonst“ der Hingabe, als das Wunder des Glaubens, weckt je neu eben diesen Glauben.

Die rein schenkende Hingabe bricht den letzten Bann des eigenen Ichs. Sie ist die volle und endgültige Antwort auf die Frage nach der Autorität Gottes im Glauben des einzelnen. Sie ist aber eine Antwort eigener Art. Durch die glaubende Hingabe kann sich der Mensch so an das schenkende Wirken Gottes verlieren, daß die Frage, die alle bisherigen Überlegungen oft mühsam vorangetrieben hat, aufhört, überhaupt als beunruhigendes Problem empfunden zu werden. Sie wird nicht im üblichen Sinn beantwortet, sondern im Zuge der Antwort wird deutlich, daß sie in ihrer ursprünglichen Form überhaupt nur aus dem dauernd lauernden Unglauben heraus gestellt werden konnte. Von ihm her entstand das Verlangen, sich auf eine angeblich neutrale Position zurückzuziehen, um von dort aus zu überlegen und zu entscheiden, welcher der vielen religiösen und weltanschaulichen Ansprüche wohl wahr sei. Doch dieser Weg entpuppte sich als Unglaube oder als verkappter Glaube anderer Art. Der christliche Glaube läßt sich demgegenüber vom Wirken Gottes faszinieren, und er erhofft sich gerade von jenem Gott, von dem er angefochten wird, eine Gewißheit, die innerlicher ist als die eigene Vernunft.

5. Der Glaube als Frucht des Heiligen Geistes

Die Autorität Gottes erschließt sich dem Glaubenden in der Nachfolge Jesu. In ihr geschieht die erinnernde⁴⁶ Wiederaufnahme des entscheidenden Verhaltens Jesu⁴⁷. Für die Nachfolge genügt aber die Erinnerung nicht. Sie würde auf diese Weise mit der Zeit entweder zu einer äußerlichen und sklavischen Nachahmung degenerieren oder sich trotz aller vermeintlichen Treue heimlich von ih-

rem Ursprung lösen. Die bloße Erinnerung könnte auch nur Möglichkeiten wecken, die im Menschen selbst schlummern. Sie vermöchte höchstens einen tieferen Grund in ihm selbst aufzudecken, könnte ihm aber nie die Autorität Gottes unmittelbar nahebringen. Die entscheidende Nachfolge geschieht daher nicht durch die Erinnerung, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes. Das Neue Testament beschreibt auf vielfältige Weise das Wirken eben dieses Geistes⁴⁸ und seine entscheidende Aufgabe, die Botschaft Jesu vor einer Erstarrung zu bewahren.

Was der Geist bewirkt, ist für den einzelnen je grundsätzlich neu. Doch dieses Neue ist nur ein Wiederfinden dessen, was Jesus bereits gebracht hat. Der Geist fügt der ursprünglichen Botschaft nichts hinzu. Wohl aber bewirkt er, daß aus dem grundsätzlich neuen Leben nicht wieder ein tötendes System moralischer Anweisungen wird, das nur noch trügerisch vorgibt, Leben zu wecken, in Wahrheit aber gerade alle feinen neuen Impulse rechtzeitig abwürgt.

Der Geist als Quell des Lebens ist die im einzelnen Gläubigen je neu wirksam werdende Autorität Gottes. Er verweist ja nicht auf sich selbst, sondern vermittelt das, was in Jesus offenbar geworden ist. Dank dieses Wirkens ist dem einzelnen Gläubigen die Offenbarung in Jesus nicht nur durch das äußere Zeugnis und die äußere Überlieferung zugänglich, sondern wird in ihm unmittelbar zu einem neuen Leben. Was einst geschah, versinkt nicht in die Vergangenheit, sondern bleibt stets anbrechende Gegenwart. Da aber der Geist nicht sich selbst gegenwärtig setzt, sondern die in Jesus ergangene Offenbarung, ist er selbst nicht direkt zu fassen. Nur an seinen Früchten ist sein Wirken indirekt zu espüren. Der Glaube als Teilnahme an der Auferstehung Jesu, der Glaube als Hoffnung und als Hingabe sind solche Früchte. Was in diesem Kapitel versuchsweise beschrieben wurde, ist deshalb nichts anderes als das Wirken eben dieses Geistes⁴⁹. Ohne ihn direkt zu erwähnen, wurde von ihm gesprochen. Dies allein entspricht auch seiner Eigenart.

Der Heilige Geist ist Licht und Kraft. In ihm wird die Wirklichkeit neu gesehen. Zwar darf er nie als vergrößerter menschlicher Geist vorgestellt werden. Er ist kein geheimnisvoller Kanal

durch den irgendwelche neue Wissensinhalte vermittelt werden. Noch weniger ist er ein bequemes Hintertürchen, durch das man entschlüpfen kann, wenn einem keine Argumente mehr einfallen. Seine Wirklichkeit hat sich in dem zu bewähren, was in seinem Licht und in seiner Kraft erfahren wird. Diese Erfahrung ist keine quantitative Erweiterung des gewöhnlichen menschlichen Wissens und Könnens, sondern die Umkehrung der alltäglichen Erfahrung.

Der selbst- und erfolgsbewußte Mensch hat ein klares Bild von dem, was er ist oder sein möchte. Er entwirft Mittel und Wege, um dieses Ziel möglichst gut zu erreichen. Widerfahrnisse, die seine zum voraus berechneten Kreise stören, werden als lästig oder gar bedrohlich empfunden. Es gilt Verteidigungsmechanismen einzubauen, um solchen Störungen wirksam zu begegnen.

Der im Heiligen Geist glaubende Mensch verhält sich ziemlich genau umgekehrt. Er weiß nicht im vornhinein, wer er im Grunde selbst ist. Er hat keine feste, bildhafte Vorstellung von seinem Ziel. Auch die zukünftigen Wege läßt er getrost weitgehend im Dunkeln. Unerwartete Begegnungen und Widerfahrnisse sind ihm deshalb nicht in erster Linie Störungen, sondern mögliche Anrufe, sich einer bisher verborgenen Wirklichkeit zu erschließen. Er hat nicht sein selbsterdachtes Lebensziel gegen sein eigenes Lebensgeschick zu verteidigen. Im Gegenteil, selbst störende und unbegreifliche Widerfahrnisse vermag er als Zeichen und Hinweis für jenen Lebensweg zu deuten, der aus einem neuen Quell entspringt. Wer dies erfährt, für den ist jenseits aller Reflexion klar, daß – wie in Jesus – so auch in ihm die göttliche Autorität am Wirken ist.

Viertes Kapitel: Die Autorität Gottes und die Gemein- schaft der Gläubigen

Der Glaube vollendet sich in der Hingabe. Durch sie wird der letzte Bann des eigenen Ichs gebrochen. Dieser Aussage ist an sich nichts Weiteres hinzuzufügen. Dennoch muß die Glaubensfrage nochmals in einer neuen Perspektive aufgegriffen werden. Solange man nämlich nur von der Autorität Gottes und dem Glauben des einzelnen spricht, bleibt die Sicht beschränkt. Man kommt nicht voll an die Wirklichkeit heran. Der Glaube wird ja nie von einem einzelnen gelebt. Er entsteht und entfaltet sich in einer Gemeinschaft von Gläubigen.

Die Kirche als konkrete Glaubensgemeinschaft scheint jedoch längst nicht immer aus jenem Glauben zu leben, wie er in den vorangegangenen Überlegungen versuchsweise beschrieben wurde. Sie erweckt vielmehr oft den Eindruck, sich nicht auf eine grundsätzlich neue Lebensmöglichkeit, sondern auf eine alte eingefleischte Tradition zu stützen. Die bisherigen Aussagen haben sich deshalb in diesem Frageraum nochmals zu bewähren.

1. Die Notwendigkeit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft

Leben ist reich und vielfältig. Es ist nie auf *ein* Gesetz und auf *einen* faßbaren Punkt zu reduzieren. Gerade durch das Zusammenklingen vielfältiger Tendenzen unterscheidet sich die lebendige Wirklichkeit von einer Maschine. Mechanismen sind stur und einlinig. Leben jedoch ist bunt, und es verfolgt mit dem einen umfassenden Ziel zugleich eine Fülle von Teilanliegen. Auch das Leben der Glaubensgemeinschaft ist entsprechend reichhaltig. Es läßt sich nicht von einem einzigen Prinzip her ableiten. Seine Gründe können deshalb nicht erschöpfend beschrieben werden. Nur einige Aspekte lassen sich herausgreifen.

Der Glaube entspringt nicht dem eigenen Vermögen des Menschen. Noch weniger kann man ihn zu den Gegenständen der sinnhaften Erfahrung zählen. Er entsteht nicht aus der eigenen Anstrengung und ist kein äußeres Ding, nach dem man greifen könnte. Er ist vielmehr gegenwärtig als Geschenk, und zwar nur als Geschenk. Dies bedeutet, daß man ihn nicht nur am Anfang als Geschenk empfängt. Er ist vielmehr jene eigenartige Wirklichkeit, die selbst als empfangene immer nur in der Gestalt des Geschenkes anwesend bleibt. Der Glaube wird nie zum eigenen Besitz. Träte dies ein, dann ginge er gerade als Glaube zugrunde. Er ist deshalb nie verfügbar, sondern eine Gabe, die immer erst im Ankommen ist¹.

Der Glaube ist am ehesten zu vergleichen mit der menschlichen Liebe. Auch sie kann man nie ein für allemal erwerben. Sie will stets neu gewonnen werden und blüht nur dort auf, wo sie immer neu als Geschenk erfahren wird. In ähnlicher Weise lebt und entfaltet sich der Glaube einzig dann, wenn er als Gabe stets neu auf den Geber verweist. Er muß dauernd von seinem Ursprung herkommen, und dieser Ursprung ist immer wieder zu vergegenwärtigen. Bloße Erinnerung an das einmal Empfangene reicht dazu nicht aus. Der Anruf, der den Glauben weckt, hat immerfort zu ergehen. Auch der preisende und feiernde Dank für die empfangene Gabe darf nie erlahmen.

Zum Glauben gehört also unabdingbar, daß die Verkündigung als erneuter Anruf und die eucharistische Feier als dankende Vergegenwärtigung des einmal Geschehenen immer weitergehen. Dazu braucht es eine Gemeinschaft, in der einer dem andern das Wort der Verkündigung entgegenspricht. Es bedarf der gemeinsamen Dankesfeier, damit sinnhaft deutlich wird, daß der Dank nicht heimlich sich selbst gilt und so zu einer subtilen Form der Selbstgenügsamkeit entartet, sondern wirklich den Urheber des Glaubens meint. Verkündigung und eucharistische Dankesfeier gehören nun ganz zur Kirche. Darum ist der Glaube ganz an sie gebunden.

Der Glaube als Geschenk, aber auch der Glaube als Leben kann sich nur in einer kirchlichen Gemeinschaft entfalten. Leben wird ja im letzten nicht gelernt. Es entspringt nicht aus Büchern.

Sein eigentlicher Raum ist nicht die Schule. Leben entsteht und wächst in Lebensgemeinschaften. Der Glaube als Leben bedarf deshalb einer Gemeinschaft, als gelebte Hingabe ist er sogar ganz besonders an sie verwiesen. Nichts macht ja den Menschen offener und empfänglicher für eine Tat der Liebe, als wenn er selbst geschenkte Hingabe erfahren darf. Nur das Leben in einer Glaubensgemeinschaft ermöglicht daher den einzelnen Christen einen wahren Glauben als echte Hingabe. Gewiß darf sich die Liebe, die den Glauben erst zu dem macht, was er sein soll, nicht auf den Kreis von Gleichgesinnten beschränken. Sie würde sonst leicht zu einem etwas vornehmeren Gruppenegoismus degradiert. Sie hat den eigenen Kreis zu sprengen. Die in einer lebendigen Gemeinschaft erfahrene Hingabe ist aber doch unabdingbar notwendig, damit der Glaube nicht in einigen frommen Gewohnheiten steckenbleibt, sondern von der befreienden und hingebenden Autorität Gottes zu sich selbst erschlossen wird.

Glaubenshingabe und Selbstbehauptung heben sich – grundsätzlich gesehen – radikal voneinander ab. Im konkreten Leben sind aber beide auf vielfältige Weise ineinander verwoben. Es braucht deshalb eine intensive und meistens auch lange Lebensgeschichte, bis sich der Glaube einigermaßen aus all den möglichen Verflechtungen lösen kann und so zu einer gewissen Reife gelangt. Diese Geschichte kann vom einzelnen Christen nicht allein bestanden werden. Der Glaube muß nicht nur von außen geweckt, sondern auch in seinem Aufkeimen vielfältig geschützt und gefördert werden.

Dies ist ein weiterer Grund, weshalb die Glaubensgemeinschaft nötig ist. Nur sie vermag in etwa den sehr verschiedenen Anliegen und Bedürfnissen der einzelnen, zum Glauben bereiten Menschen zu entsprechen und ihnen im Laufe ihrer je unterschiedlichen Glaubens- und Lebensgeschichte gerecht zu werden. Einzig eine Gemeinschaft kann den Anruf der christlichen Botschaft in den verschiedensten Formen und auch in unterschiedlichen Dosierungen hörbar machen. Da Menschen durch je andere Gefühle und Gewohnheiten, Ideen und Vorneigungen bewegt werden, hat ja der Glaube bei jedem an einem je anderen Punkt anzusetzen. Träte er allen in der gleichen Form entgegen, verlöre

er sich in eine äußere Gleichförmigkeit. Er vermöchte das Innerste der einzelnen Menschen nicht mehr zu treffen. Auch in seiner Anforderung sind Stufungen nötig. Längst nicht alle sind jederzeit für die gleiche Forderung bereit. Was den einen überfordert, ist für einen andern bereits ein Zurückfallen in eine größere Selbstgenügsamkeit. All diesen unterschiedlichen Anliegen vermag kein Gesetz und kein äußerer Buchstabe, kein Programm und keine Leitidee zu entsprechen. Nur eine Gemeinschaft, in der die Glaubenshingabe selbst auf vielfältige Weise gelebt wird, vermag in etwa auf die unterschiedlichsten Bedürfnisse zu antworten. Einzig ein Glaube, der in den vielen Menschen einer Gemeinschaft je verschiedene Formen annimmt, ist reich genug, um der menschlichen Vielfalt einigermaßen gerecht zu werden.

2. Die Zweideutigkeit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft

Aus mehrfachen Gründen kann sich der Glaube nicht in je isolierten einzelnen, sondern nur in einer Gemeinschaft von Gläubigen entfalten. Diese ist unabdingbar. Trotzdem liegen in ihr auch eminente Gefahren. Sobald nämlich die christliche Überzeugung an einem bestimmten Ort Allgemeingut wird, kann sie wie jedes andere gesellschaftliche Verhalten angeeignet werden. Ja, sie kann so selbstverständlich werden wie die eigene Muttersprache. Damit ist sie der Versuchung ausgesetzt, ihre Kraft nicht mehr aus dem verborgenen Wirken Gottes, sondern aus dieser Selbstverständlichkeit zu ziehen. Diese Gefahr ist dort besonders groß, wo bereits Kinder getauft werden und wo man alle jene zu den Gläubigen zählt, die getauft und halbwegs christlich erzogen werden². Unter solchen Umständen wächst der einzelne ins Christentum hinein, weil er sich von frühester Kindheit an daran gewöhnt. Es wird ihm zu einer zweiten Natur. Er beginnt die Wirklichkeit so anzuschauen, wie es die Menschen tun, mit denen er vertraut ist und die eine große Bedeutung für sein eigenes Leben haben. Anders als diese zu denken und sich anders zu verhalten würde einen Bruch in die vertrauten Verhältnisse bringen. Die

christliche Überzeugung ruht so auf dem gleichen Fundament wie das gesellschaftliche Verhalten und all die großen und kleinen Gewohnheiten des Alltags.

Diese Tendenz wird noch stärker, wo nicht nur eine kleinere oder größere Gruppe von Menschen von der Muttermilch an christlich ist, sondern wo ein ganzes Volk, ja ganze Völker sich öffentlich zu dieser Religion bekennen. Wer unter solchen Umständen anders urteilen wollte, müßte gegen einen übergroßen gesellschaftlichen Druck ankämpfen. Er müßte das ablehnen, was allgemein anerkannt wird, und sich zu dem bekennen, was selbst der sogenannte gesunde Menschenverstand dieser Völker verurteilt.

Die christliche Überzeugung drängt sich in solchen gesellschaftlichen Verhältnissen wie von selbst auf. Wer den öffentlichen Kräfteverhältnissen folgt, wird zu ihr geführt. Wer sich in einer christlichen Gesellschaft den Menschen anpaßt und sich ganz auf ihre Autorität stützt, wird ‚gläubig‘. Ist dies aber tatsächlich noch ein christlicher Glaube?

Das Johannesevangelium berichtet von einem Vorwurf Jesu an seine Gegner, daß diejenigen, die Ehre voneinander annehmen, nicht zum Glauben kommen können (Joh 5,44). Gemäß dieser Aussage scheint das selbstverständliche Mitschwimmen in einer christlichen Gesellschaft gerade den wahrhaft christlichen Glauben zu verunmöglichen. Zerstört also die Glaubensgemeinschaft eben jenen Glauben, den sie angeblich fördert? – In ihr liegen zum mindesten große Zweideutigkeiten und eminente Gefahren. Wo die christliche Überzeugung fraglos vorhanden ist, kann sie sich tatsächlich ganz auf die Autorität der entsprechenden Gesellschaft stützen und damit die Autorität Gottes aus dem Auge verlieren. Jener Gott, der die Mächtigen entthront³ wird dabei heimlich verraten, und jener Glaube, der die Götzen der jeweiligen Gesellschaft durchschaut, ist nicht mehr wirksam gegenwärtig. Es kann sogar leicht jene völlige Verkehrung eintreten, daß man sich im Namen der Autorität Gottes ganz vom Kräftespiel einer menschlichen Gesellschaft tragen läßt.

Obwohl heute im sogenannten christlichen Abendland noch die meisten Menschen getauft werden, ist die christliche Überzeugung längst nicht mehr Allgemeingut. Der öffentliche Druck

arbeitet meistens in eine andere Richtung. Wer heute dem gesellschaftlichen Kräftespiel folgt, wird in der Mehrzahl der Fälle vom Glauben seiner Taufe weggeführt. Viele täuschende Verwechslungen von menschlicher und göttlicher Autorität fallen damit von selbst weg⁴. Wer dem Glauben seiner Taufe treu bleiben will, braucht immer mehr eine echte innere Überzeugung und eine Gewißheit, die auch gegen äußeren Druck bestehen kann. Die Gewißheit verleihende Autorität Gottes und das Schwergewicht menschlicher Autoritäten heben sich nicht mehr nur im Grundsätzlichen, sondern selbst im Sichtbaren wieder stärker voneinander ab.

Trotz dieser größeren Klarheit sind heute längst nicht alle Zweideutigkeiten in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft überwunden. Auch wenn eine Haupttendenz der modernen Gesellschaft gegen den christlichen Glauben arbeitet, bleiben viele Kreise bestehen, in denen das affektive Gewicht weiterhin zu seinen Gunsten ausschlägt⁵. Überall dort, wo tatsächlich eine größere oder kleinere Glaubensgemeinschaft besteht, verbindet ja nicht nur die innerste Überzeugung die betreffenden Menschen. Auch Gewohnheiten, spontane ähnliche Reaktionen und gleichartige Ansichten schaffen Gemeinsamkeit.

Gerade in einer Welt voller widersprüchlicher Meinungen und angesichts einer sehr unsicheren Zukunft kann eine feste Glaubensgemeinschaft einen bergenden Raum bilden, der vielen instinktiv Halt gibt und von dem sie sich gern schützen lassen. So bleibt weiterhin in sehr vielen Fällen zweideutig, ob ein Mensch durch seine persönliche Überzeugung⁶ an die kirchliche Gemeinschaft gebunden ist oder ob er – ohne es selbst zu merken – für seine tieferen Bedürfnisse eine vertraute und heimatliche Atmosphäre sucht.

Die grundlegende Frage, wie sich die Autorität Gottes von der heimlichen Autorität eines menschlichen Milieus unterscheidet, scheint also immer noch nicht befriedigend gelöst zu sein. Sie beschäftigte uns in allen vorangegangenen Überlegungen und taucht hier nochmals auf. Jetzt nimmt sie allerdings eine ganz neue Form an. Sie erhebt sich als mögliche Forderung des Glaubens gegen die Glaubensgemeinschaft.

Wenn Jesus die Autorität Gottes dadurch mit Klarheit aufgezeigt hat, daß er sich von allen menschlichen Autoritäten – eingeschlossen der religiösen – verurteilen ließ, und wenn diese Autorität nur in der Nachfolge erneut als gegenwärtig wirksam erfahren werden kann, muß dann der einzelne Gläubige nicht einen ähnlichen Weg gehen? Kann deshalb die äußere Glaubensgemeinschaft mehr als ein vorübergehendes erzieherisches Hilfsmittel sein, von dem sich der reife Glaube zu lösen hat? Jesus wurde von seinem Volk ausgeschlossen und von seinen Freunden verlassen. Er lernte die völlige Einsamkeit des Verurteilten kennen. Hat nicht der reife Glaube in eine ähnliche Einsamkeit zu gehen? Hat er sich nicht von jener Gemeinschaft zu befreien, die sich immer wieder auf religiöse Gewohnheiten und einen kirchlichen Herdeninstinkt stützt, um nur noch in einer rein geistigen Gemeinschaft zu bleiben? Diese würde keine äußeren Formen mehr kennen. Der einzelne könnte sich deshalb nicht mehr gefühlsmäßig darauf stützen. Es bliebe ihm nur noch die Autorität Gottes, die ihn von allen menschlichen Autoritäten frei machen würde.

Gegen solche Gedanken erhebt sich allerdings gleich die Schwierigkeit, wie denn beurteilt werden kann, wann der Glaube reif wird. Eine letzte Reife wird ja im irdischen Leben überhaupt nie erreicht. Da der Mensch ein sehr vielschichtiges Wesen ist, bleiben in ihm – auch bei einem echten Glauben – immer offene oder verborgene Gegentendenzen und Gegentriebe wirksam. Unter solchen Voraussetzungen würde die Lösung von der Glaubensgemeinschaft nur bedeuten, daß man sich – wenigstens in den entsprechenden Bereichen – heimlich irgendwelchen menschlichen Autoritäten überließe. Der Glaube würde dadurch nicht reiner. Höchstwahrscheinlich würde er sogar sehr rasch immer zweideutiger.

Gegen die Loslösung von der Glaubensgemeinschaft spricht zudem nicht nur dieser praktische Gedanke. Eine grundsätzliche Erwägung weist streng in die gleiche Richtung. Der Entschluß, sich von der Glaubensgemeinschaft frei zu machen, käme dem Anspruch gleich, von nun an allein über seinen Glauben zu verfügen. Er würde damit als eigener Besitz betrachtet und verlöre

seinen Charakter als Geschenk, das stets neu im Ankommen ist. Der Glaube gehe gerade als christlicher Glaube zugrunde. Er würde rasch zu einem selbstmächtigen und deshalb auch blinden Anhängen an irgendwelche religiöse Vorstellungen. Die äußere Gemeinschaft ist ja das dauernde und sichtbare Zeichen dafür, daß der Glaube, obwohl er den einzelnen im Innersten treffen will, trotzdem von außen kommt. Wo sie verlorengelht, wird der Glaube nicht reiner. Er verliert jene wirksamen Zeichen, die seine Eigenart als dauerndes Geschenk garantieren. Er droht rasch der führenden und verführenden Macht unterschwelliger Bilder anheimzufallen.

3. Die Autorität Gottes als Kritik der Glaubensgemeinschaft

Wenn die Trennung von der sichtbaren Kirche kein echter Weg für den Glauben ist, so bleiben doch die obenerwähnten Schwierigkeiten gegen diese Gemeinschaft vorläufig weiter bestehen. Nur wenn für sie eine befriedigende Lösung gefunden wird, kann die Autorität Gottes, auf die sich der christliche Glaube stützt, mit genügender Deutlichkeit zutage treten. Eine Antwort darf allerdings nicht in irgendwelchen klug ersonnenen Gedanken bestehen. Wie sich das christliche Offenbarungsgeschehen aus sich heraus von vermeintlichen Offenbarungsansprüchen abgehoben hat, so muß sich auch die Glaubensgemeinschaft, wenn in ihr tatsächlich der göttliche Geist am Wirken ist, durch ihre gelebte Eigenart von anderen Gemeinschaften abheben. Eine gültige Antwort auf die gestellten Schwierigkeiten kann daher nicht ausgedacht, sondern nur am kirchlichen Leben selbst abgelesen werden.

Da dieses jedoch sehr vielfältig ist und die Kirche nicht nur aus Glaubenden, sondern zugleich auch aus Sündern besteht, treten in ihr die entscheidenden Züge nicht rein zutage. Sie sind teilweise überdeckt durch alle möglichen menschlichen Halbheiten und Fehler. Das Wirken des göttlichen Geistes tritt nicht rein hervor. Es zeigt sich zudem gern darin, daß es eingeschliffene menschliche Vorstellungen über den Haufen wirft. Es kann des-

halb nur allzuleicht mit großer Beharrlichkeit übersehen werden. Ja, man kann es sogar als Störung und Gefahr empfinden und den Anruf, der in ihm liegt, völlig verkennen. Aus diesen Gründen lassen sich die entscheidenden Züge des göttlichen Wirkens in der Glaubensgemeinschaft für sich allein nicht deutlich genug erfassen⁷. Erst auf dem Hintergrund von dem, was in Jesus geschah, werden sie erkennbar. Die letzte Eigenart der Kirche enthüllt sich keinem oberflächlichen Blick, sondern nur jenem, der versucht, sie vom Schicksal Jesu her zu ergründen.

Jesus hat das Wirken seines Vaters dadurch offenbar gemacht, daß er in dessen Namen alle vorhandenen Kräfte und alle bestehenden Mächte herausgefordert hat. Als Gegenreaktion haben diese Mächte ihn verurteilt. Sie haben nicht nur mit zweideutigen Worten, sondern mit tödlicher Schärfe gezeigt, daß sie mit ihm nichts gemein haben wollen, und damit indirekt selber bezeugt, daß in ihm eine grundsätzlich neue Wirklichkeit gegenwärtig war.

Diesem Geschehen entsprechend ist das Wirken des göttlichen Geistes in der kirchlichen Gemeinschaft besonders dort zu verfolgen, wo diese ebenfalls zur Herausforderung aller weltlichen Mächte und Kräfte wurde. Gewiß kann ein bestehendes Kräfte-spiel aus sehr verschiedenen Motiven in Frage gestellt werden. Auch die verschiedenen Mächte der Selbstbehauptung können sich gegenseitig herausfordern. Deshalb zeigt erst die An, wie auf die durch den Glaubensruf geweckte Ablehnung reagiert wird, welche Kraft letztlich am Werke ist. Jesus hat auf Ablehnung nicht mit Gegendruck geantwortet und sich bei Schwierigkeiten nicht in eine Antihaltung versteift. Ein solches Verhalten setzt die Erfahrung einer grundsätzlich neuen Lebensmöglichkeit voraus. An ihm ist auch das Leben der Kirche zu messen.

Aus der Geschichte läßt sich nun tatsächlich festhalten, daß die Kirche immer wieder zur Herausforderung der bestehenden Mächteverhältnisse wurde⁸. Auch in ihrer Lehre hat sie nicht einfach den Zeitgeist widerspiegelt, sondern ihn in wichtigen Punkten durchbrochen⁹. Andererseits hat sie sich auf die Dauer nie in einer bloßen Antihaltung erschöpft. Sie hat umgestaltend auf die Welt eingewirkt. Spuren vom Wirken des göttlichen Geistes, von dem sie sich geführt glaubte, hat sie in der ihr zunächst frem-

den, ja sogar feindlichen Umwelt entdeckt und dankbar anerkannt. Dadurch hat sie sichtbar gemacht, daß sie sich nicht einfach mit ihrer Tradition identifiziert, sondern auf einen göttlichen Geist zu hören versucht, der sie grundsätzlich übersteigt und der deshalb auf überraschende Weise auch außerhalb ihres eigenen äußeren Rahmens am Werk sein kann.

Wie sich die Kirche bei solchen Auseinandersetzungen im einzelnen verhalten hat, ist allerdings eher problematisch. Auch wenn geschichtliche Ereignisse immer vielschichtig sind und aus den sehr komplexen Voraussetzungen der jeweiligen Epoche verstanden werden wollen, drängt sich der begründete Eindruck auf, die Kirche habe längst nicht immer nur aus tieferer Einsicht und aus Treue zu ihrer Botschaft widerstanden. Oft hat sie eher aus unfreier Verhaftung an ihre eigene Tradition so gehandelt. Andererseits fand sie sich – vor allem im praktischen Verhalten – nur allzuoft bedenkenlos für eine Anpassung an die jeweils herrschenden Mächte und Kräfte bereit¹⁰. Sie ließ sich nicht selten viel zu stark in das jeweilige weltliche Kräftespiel verstricken, als daß sie darin noch eine wirksame Herausforderung hätte bedeuten können. Unfreier Widerstand aus dem Schwergewicht der eigenen Tradition und heimliche Anpassung schließen sich gar nicht aus. Sie gehen vielmehr – wenn auch auf verschiedenen Ebenen – bestens zusammen. Aus der Verhaftung an die eigene Vergangenheit übersieht man die vielfältigen Eigenheiten der jeweiligen Epochen. Man hält an etwas fest, ohne die Gründe noch voll zu begreifen. Aus der gleichen Haltung heraus verkennt man dann leicht die heimlichen Voraussetzungen der eigenen Gegenwart und verfällt ihnen so auf völlig unkritische Weise. Doch trotz dieser großen Unzulänglichkeiten und Fehler hat sich die Kirche nie einfach dem Schwergewicht der abendländischen Gesellschaft überlassen. Sie hat in ihr immer wieder als kritisches Ferment gewirkt. Sie hat Selbstverständlichkeiten gesprengt und Neuem zum Durchbruch verholfen.

Die Autorität Gottes hat sich jedoch nicht nur in bezug auf die menschliche Gesellschaft, sondern besonders auch innerhalb der eigenen kirchlichen Gemeinschaft als kritische Größe erwiesen. Tatsächlich traten im Laufe der Kirchengeschichte eine überra-

schend große Zahl von Menschen auf, die durch ihren kompromißlosen Glauben dem kirchlichen Durchschnitt auf vielfältige Weise zur Herausforderung wurden. Solche Gläubige haben verhindert, daß die christliche Tradition zu einem rein menschlichen „Gemächte“ oder gar zu einem toten Buchstaben degenerierte. Durch sie hat der göttliche Geist immer wieder eingefleischte Gewohnheiten gesprengt und die christliche Botschaft als einen Anspruch, der die Menschen über sich hinaus ruft, lebendig erhalten. Sie haben – wenn auch oft in aller Bescheidenheit – eine prophetische Aufgabe gelebt. Ihr Leben wurde zu einem kleineren oder größeren Mahnzeichen für die durchschnittlichen Christen. Sie haben bezeugt, daß es neben der immer trügerischen instinktiven Sicherheit innerhalb der menschlichen Gesellschaft eine Gewißheit gibt, die allein von Gott kommt. Durch den Widerspruch, den sie deswegen in der einen oder andern Weise erfahren mußten, wurden sie dazu geführt, ihre eigene Glaubenshingabe zu reinigen und zu vertiefen. Sie wurden dadurch zu einem noch leuchtenderen Zeichen.

Eine ähnliche Aufgabe hat – grundsätzlich gesehen – auch das kirchliche Amt erfüllt. Es verstand sich nie¹¹ als bloßen Sprecher der kirchlichen Gemeinschaft und als Ausdruck des innerkirchlichen Kräfteverhältnisses. Durch das Wort der Verkündigung trat es vielmehr der Gemeinde entgegen, um diese aus ihrem eigenen Schwergewicht herauszurufen. Es hat darüber gewacht, daß weder eine papierene Tradition noch menschlicher Eigenwille, sondern der immer gegenwärtige Anruf des Glaubens die kirchliche Gemeinschaft im letzten bestimmte. Aus der Vollmacht des Evangeliums heraus hat es im Laufe der Jahrhunderte den Gläubigen stets neu jene christliche Botschaft zugesprochen, die diese längst nicht immer gern hören wollten. Es ist oft mutig den instinktiven und allzu menschlichen Neigungen jener Masse entgegengetreten, die es auch in der Kirche gibt. Das Glaubensamt steht deshalb als eines der Zeichen da, daß die christliche Botschaft den Eigenwillen der kirchlichen Gemeinschaft übersteigt.

Gerade das Amt hat sich aber auch ein Doppelgesicht gegeben. Soziologischen Gesetzmäßigkeiten entsprechend entwickelt

ja jedes menschliche Amt Tendenzen, die keineswegs in die Richtung des Glaubens gehen. Durch sein bloßes Vorhandensein und ganz unabhängig davon, wie es im einzelnen verwaltet wird, führt es die Menschen unbemerkt dazu, einen wichtigen Teil ihrer Verantwortung an es abzutreten. Seine Bedeutung liegt sogar direkt darin, den einzelnen zu entlasten¹² und ihm in vielem die Bürde eigener Verantwortung zu nehmen.

Das kirchliche Amt löst allein durch seine Existenz ähnliche soziologische Mechanismen aus. Es kann deshalb die Christen leicht dazu verleiten, ihm die eigentliche Glaubensentscheidung zu überlassen und sie so vom Glaubenswagnis zu entlasten. Doch es gibt keinen Glauben ohne das eigene persönliche Wagnis. Von diesem kann sich niemand dispensieren lassen. Wenn daher kirchliche Amtsträger nicht dauernd jener Tendenz, die mit jedem Amt von selbst gegeben ist, entgegenarbeiten oder wenn sie sogar aus einem undurchschauten Machtanspruch heraus diese fördern und sie als positive christliche Haltung preisen, dann verliert es seine Glaubensfunktion. Es wirkt dann nicht mehr als Herausforderung, sondern erzeugt eine Herdenmentalität.

Nichts widerspricht dem christlichen Glauben aber mehr als ein solcher Geist. Wo er überhandnimmt, dort schielt man ständig nach rechts und links. Man hat Angst, aus der Reihe zu tanzen und läßt sich vom Milieu tragen. Man tut eben, was „man“ tut. Menschenfurcht bestimmt das Handeln. Mögen dabei auch noch viele christliche Worte mit äußerer Ehrfurcht herumgeboten werden. Der wahre Glaube wird dabei nur um so radikaler unterhöhlt¹³. Sobald der einzelne sich diesem Herdengeist überläßt, hört er sogleich auf, seinen Glauben auf die Autorität Gottes zu gründen. Ja, er verliert sogar das Gespür dafür, was diese überhaupt sein könnte, und zwar selbst dann, wenn inzwischen dauernd von ihr geredet wird und sie mit großem Pathos in Anspruch genommen wird.

Das kirchliche Amt erfüllt für den Glauben eine unersetzbare Aufgabe. Zugleich liegt in ihm eine der subtilsten und tödlichsten Gefahren. Bereits das Matthäusevangelium hat dieses Doppelgesicht in meisterhafter Weise darzustellen verstanden. Im 16. Kapitel erzählt der Evangelist, wie Jesus seinen Jünger Simon als

Fels angesprochen und ihm verheißen hat, auf diesen Felsen seine Kirche zu bauen. Gleich danach läßt das Evangelium aber eine Leidensweissagung folgen. In ihr fährt Jesus den gleichen Jünger als ‚Satan‘ an und weist ihn von sich, weil er nicht die Gedanken Gottes, sondern die der Menschen denke. Zwischen dem Felsen-Wort und dem Satans-Wort wurde oft ein Widerspruch empfunden. Dieses Gefühl dürfte mitgeholfen haben, daß in der katholischen Tradition das Satans-Wort praktisch bedeutungslos geblieben ist. Dagegen berief man sich um so eifriger auf das Felsen-Wort. Ein Gegensatz zwischen beiden Worten kann aber nur dort vorliegen, wo man das Glaubensamt nach dem Modell irgendeines andern Amtes versteht. Gerade darin liegt aber ein fundamentales Mißverständnis.

Das kirchliche Amt wirkt nur dann gegen den Herdengeist, wenn es sich von jeder sonstigen Autorität eindeutig abhebt. Der tiefere Grund für diese Unterscheidung ist mit völliger Eindeutigkeit aus dem Schicksal Jesu selbst abzulesen. In der Frage des Amtes darf ja nie vergessen werden, daß die Autorität des Vaters Jesus dazu geführt hat, sich von allen menschlichen Autoritäten verurteilen zu lassen. Diesen Weg wollte Petrus nicht begreifen, weshalb er als Satan abgewiesen wurde. Jesus selbst hat jedoch damit gezeigt, daß die göttliche Autorität nie in der Verlängerung oder Verklärung, in der Überhöhung oder Vertiefung irgendeiner menschlichen Autorität gefunden werden kann. Auch das kirchliche Amt darf – wenn es Jesus treu bleiben will – diese Tatsache nicht verwischen. Zwischen der kirchlichen und der göttlichen Autorität gibt es keine vorfindbare Einheit. Selbst mit subtiler Dialektik läßt sich kein Bogen spannen, der fraglos tragen würde. Dem kirchlichen Amt ist daher weder aus Furcht noch aus Gewohnheit zu gehorchen. Wo dies geschieht, wird Herdengeist erzeugt. Hält man sich aber an das Amt nur aus der allgemeinen Einsicht heraus, daß jedes Amt von Gott komme und ihm deshalb Gehorsam zu leisten sei, dann stützt sich der Gehorsam letztlich auf diese Einsicht und gerade dadurch ist er kein Glaubensgehorsam mehr.

Das kirchliche Amt erfüllt folglich nur dort seine Aufgabe, wo es in dienender Stellung und ohne sich selbst direkt ins Spiel

zu bringen, die Menschen zu einem mutigen Glauben und zu einer alleinigen Hingabe an Gott herausfordert. Je mehr es dem einzelnen Gläubigen hilft, von seiner spontanen Verhaftung an menschliche Macht und Autorität innerlich frei zu werden, desto treuer ist es sich selbst. Erst wenn auf Grund seiner Verkündigung der Glaube gelingt und wenn der einzelne beginnt, ausschließlich auf die Autorität Gottes zu bauen, zeigt sich nachträglich auch eine Verbindung zwischen der Autorität Gottes und der des kirchlichen Amtes.

Selbst Jesus hat nicht direkt sich selbst verkündet. Er hat die Botschaft vom Reiche Gottes gepredigt und seine Zuhörer aufgefordert, sich für dieses zu entscheiden. Nur jenen Menschen, die sich auf dieses erste Wagnis einließen, wurde in einem zweiten Schritt offenbar, daß bereits in ihm selbst die göttliche Autorität und Wirklichkeit gegenwärtig war¹⁴. In um so stärkerem Maße darf deshalb auch die kirchliche Autorität nicht direkt sich selbst verkünden. Sie selbst ist nur ein Mittel, um auf die Botschaft Jesu hinzuweisen und dadurch den Glauben an den Vater und an den Sohn zu wecken. Erst wo dieser ganz gewagt wird, kann in einem weiteren Schritt die geheimnisvolle Einheit zwischen dem Wirken des göttlichen Geistes und dem Leben der kirchlichen Glaubensgemeinschaft¹⁵ entdeckt und wahrgenommen werden. Und zu allerletzt, wenn sich der Glaube vollendet, zeigt sich auch die Verbindung zwischen göttlicher und kirchlicher Autorität¹⁶. Diese liegt am allerwenigsten einfach zutage.

Jesus hat vor allen andern Menschen seine auserwählten Jünger aufgefordert, sein Schicksal zu teilen. Sie hat er in besonderer Weise an das Wort gebunden, daß der größte unter ihnen der Diener aller sein soll (Mt 23, 1-12). Die kirchlichen Amtsträger haben deshalb durch ihren selbstvergessenen Dienst, bei dem sich keiner selbst herausstreichen sollte, in vorzüglicher Weise die Hingabe des Verurteilten nachzuvollziehen. Durch diese Hingabe hat Jesus seinen Vater letztlich geoffenbart. Nur durch sie weist auch das kirchliche Amt auf jenen Gott hin, dem es ganz dienen will. Es hat nicht durch irgendwelchen Anspruch, der sich mit Druckmitteln durchsetzen ließe, Anteil an der Autorität Gottes, sondern es ist, wenn es sich selbst treu bleibt, eins mit der selbstvergessenen

Hingabe Jesu. Er hat auf diese Weise den Vater geoffenbart. Das kirchliche Amt kann auf keine andere Weise die göttliche Autorität gegenwärtigsetzen. Es ist nicht als in sich ruhende soziale Institution Stellvertreter Gottes, sondern weist durch seinen selbstvergessenen Dienst am Glauben machtvoll auf diesen Gott und seine verborgene Vollmacht hin. Verfällt es aber der Versuchung, eher die moralischen und rechtlichen¹⁷ Druckmittel, über die es als sichtbare Institution auch verfügt, ins Spiel zu bringen¹⁸, dann schadet es gerade jenem Glauben, dem es angeblich dienen will. Es fällt unter jenes Wort, das Jesus zu Petrus gesprochen hat, als dieser ihn vom Leiden abhalten wollte.

Von da her dürfte nun auch eine klare Antwort auf die oben erwähnten, gegen die kirchliche Gemeinschaft geltend gemachten Schwierigkeiten möglich sein. Die äußere Glaubensgemeinschaft kann tatsächlich leicht den Glauben verdunkeln und Menschen dazu verleiten, mehr auf ein menschliches Milieu und eine sichtbare Institution als auf Gott allein zu vertrauen.

Doch gerade die vielen Fehler und Schwächen der Kirche erscheinen vom Todesschicksal Jesu her in einem neuen Licht. Sie enthüllen sich als Zeichen einer vollen Schicksalsgemeinschaft mit dem schwachen und in Ohnmacht verlassenen Mann am Kreuz. Ihr tieferer Sinn liegt darin, nicht in Glanz, sondern auf ähnliche Weise wie Jesus den Vater zu offenbaren. Wäre das kirchliche Amt makellos und würde die sichtbare Glaubensgemeinschaft auch in äußerer Heiligkeit erstrahlen, dann könnten sie schon dadurch Menschen zutiefst faszinieren. Die Kirche gewänne Anhänger allein auf Grund ihrer eigenen Autorität. Sie vermöchte Menschen zu blenden, und sie würde dadurch gerade jene Wirklichkeit verdunkeln, für die allein sie da ist, nämlich für die Freiheit weckende und als Liebe sich offenbarende Autorität Gottes. In ihrer tatsächlichen Verfassung ist sie jedoch zu unansehnlich, als daß Menschen sich nur aus ihrem naturhaften Trieb sich auf sie stützen könnten.

Mögen eingefleischte Gewohnheiten und menschliche Urängste stark mithelfen, daß viele einer heilversprechenden Institution anhängen. Auf lange Sicht fordert die christliche Botschaft durch ihren Aufruf zur steten Umkehr solche Gewohnheiten

doch zu stark heraus. Durch die Verkündigung, daß sich Liebe und Hingabe gerade im Tode, am Ursprungsort menschlicher Angst, zu bewähren haben, tröstet sie auch keineswegs über dunkle Erfahrungen hinweg, sondern ruft dazu auf, diesen mit vollem Bewußtsein standzuhalten. So bewirken in der kirchlichen Gemeinschaft genügend Fermente, daß der Glaube auf die Dauer nicht vom Schwergewicht einer rein menschlichen Tradition mitgerissen oder gar aufgesogen wird.

Da die kirchliche Glaubensgemeinschaft in der Nachfolge des schwachen und verurteilten Jesus steht, wäre die Erwartung, daß diese auf Erden je zu einer reinen Gemeinde der Heiligen werde, töricht. Im Interesse jenes Glaubens, der sich nicht auf ein menschliches Milieu, sondern möglichst rein auf die Autorität Gottes stützen will, ist diese Aussicht auch gar nicht bedrückend, sondern eher ermutigend. Durch Routine und Verflachung, durch Schuld und Fehler wird der Glaube in der kirchlichen Gemeinschaft zwar verdeckt, aber gerade dadurch wird auch jener Glanz zerstört, der für sich allein Menschen zutiefst faszinieren und zu einem bloßen Glauben an die kirchliche Autorität verführen könnte.

Die Schwächen der Kirche sind unüberwindbar, ja im Interesse des Glaubens sogar notwendig. Trotzdem ist dieser Glaube untrennbar mit der Hoffnung verbunden, daß sich das verborgene Wirken Gottes immer wieder auch nach außen als sieghaft erweisen und die entsprechenden sichtbaren Früchte zeitigen werde. Mit diesen Früchten sind zwar nicht Taten gemeint, die Anlaß zu besonderem Selbstruhm geben könnten, wohl aber Zeichen für die unerfindbare Eigenart des göttlichen Wirkens. Dieses hebt sich einerseits schärfstens von allem menschlichen und auch kirchlichen Tun ab und erweist sich andererseits doch als innerste Gegenwart in ihm. Welches könnten also die zu erhoffenden Früchte dieser Gegenwart sein? – Da das Wirken Gottes nie im voraus zu berechnen ist, ist darauf keine ganz fest umrissene Antwort möglich. Es können nur einige Hoffnungen skizziert werden.

4. Die Verurteilung Jesu und die Urteile der Kirche

Jesus ließ sich verurteilen. Die Kirche hingegen wurde dazu geführt, selber richterliche Urteile zu fällen. Darin dürfte eines der größten Probleme der Kirchengeschichte liegen. Fallen die Urteile, die von der Kirche ausgesprochen wurden, nicht auf sie selbst zurück?

Gewiß, auch Jesus ist nicht als harmloser und liebenswürdiger Narr aufgetreten, der alles geduldet hätte. Er selbst hat eine klare und fordernde Sprache gesprochen. Seine Worte konnten die Schärfe des Schwertes annehmen. Trotzdem hat er nicht Urteile gefällt, sondern sie eher provoziert und es ertragen, daß über ihn zu Gericht gesessen wurde. Die Kirche selbst hat sich jedoch die Rolle einer Richterin auf Erden angeeignet. Da sich in ihrem Raum im Laufe der Zeit alles Mögliche und Unmögliche angesiedelt hat, war dies wohl unumgänglich.

Dennoch lastet eine schwere Frage über diesem Vorgehen. Ist die Kirche dadurch nicht heimlich von der Seite des verurteilten Jesus auf die Seite der verurteilenden jüdischen Behörde hinübergeglitten? Zwar wird sie ihre wichtigeren Urteile immer mit guten Gründen gesprochen haben. Doch auch die jüdische Behörde war überzeugt, aus guten Gründen gegen Jesus vorzugehen. Gerade darin hat sie sich aber nach christlicher Überzeugung fundamental getäuscht. Ist nicht auch die Kirche, insofern sie Richterin wird, ähnlichen Gefahren ausgesetzt? Hat sie sich in ihren Urteilen immer nur vom Unglauben abgehoben, oder hat sie vielleicht auch dort, wo sich das Wirken Gottes auf neue und überraschende Weise zeigte, aus falscher Gewohnheit Urteile gefällt, die im letzten nur sie selbst treffen konnte?

Solche Möglichkeiten liegen um so näher, als selbst der echte Glaube nie in völlig reiner Gestalt auftritt. Er bleibt im konkreten Menschen stets mit gewissen Halbheiten und Zweideutigkeiten behaftet. Es ist deshalb leicht denkbar, daß kirchliche Urteile einerseits mit Recht solche Schiefheiten bei einzelnen oder Gruppen von Gläubigen angezielt, dabei aber gleichzeitig auch urechte Glaubensanliegen mitgetroffen haben. Dazu kommt, daß selbst die offizielle Kirche oft über längere Zeit von gefährlichen

Einseitigkeiten beherrscht wurde¹⁹. In manchen Punkten ließ sie sich immer wieder von herrschenden Strömungen heimlich mächtig beeinflussen. Unter solchen Umständen ist es von vornherein wahrscheinlich, daß sie in ihren Urteilen berechnete Glaubensanliegen längst nicht immer sauber von Verfehlungen unterscheiden konnte. Tatsächlich liefert die Kirchengeschichte unter dieser Rücksicht auch ein sehr reiches Material. Über vieles kann man dabei zwar endlos streiten. Aber Urteile, die aus heutiger Sicht bedenklich erscheinen, sollte man nicht durch alle denkbaren subtilen Künste zu rechtfertigen suchen. Im Blick auf Jesus, der gerichtet wurde, ist vielmehr mutig dem Gedanken standzuhalten, daß auch die Kirche in manchen Punkten gerichtet wird, indem ihre eigenen Urteile auf sie zurückfallen.

Daraus ist nicht zu folgern, daß sich die Kirche in Zukunft aller Verurteilungen zu enthalten habe. Zwar ist zu hoffen, daß sie ihre gegenwärtige Zurückhaltung bewahrt und nicht wieder der Verurteilungsfreudigkeit vergangener Epochen verfällt. Trotzdem ist mehr als wahrscheinlich, daß auch in Zukunft erneut Situationen eintreten werden, in denen ein klares und entschiedenes Wort einfach nötig ist, wenn nicht alles in Zweideutigkeit versinken soll. Es ist zu hoffen, daß die nötigen Urteile dann mit großer Umsicht gesprochen werden.

Trotzdem werden wohl auch künftig unlautere Nebenmotive nie sauber auszuschließen sein. Die Kirchengeschichte zeigt zu deutlich, daß gerade bei Glaubensauseinandersetzungen immer viele persönliche Leidenschaften mitspielen²⁰. In kritischen Zeiten werden zudem in besonderem Maße affektive Kräfte geweckt. Es wäre deshalb träumerisch, anzunehmen, bei künftigen Urteilen würden Voreingenommenheiten und unlautere Beweggründe nicht auch eine Rolle spielen. Wie allen Menschen, fehlt auch den urteilenden kirchlichen Amtsträgern jener Blick, der alles durchdringen könnte, was in ihnen vorgeht und was sie zum Handeln bewegt. Untergründiges ist meist erst aus zeitlicher Distanz einigermaßen zu erkennen.

Zudem vollziehen sich Wandlungen in der Kirche normalerweise langsam. So dauert es meist Jahrzehnte und Jahrhunderte, bis in der Rückschau der echte Glaubensanspruch von zweideuti-

gen Interessen und unbewußten Voraussetzungen der jeweiligen Epochen halbwegs sauber geschieden werden kann. Sobald dies aber möglich ist, sollte die Kirche auf mögliche Fehlurteile oder auf falsche Elemente in ihren Urteilen zurückkommen. Tatsächlich hat sie nachträglich unter der Hand auch immer wieder manches zurückgenommen und anerkannt, was sie zunächst abgelehnt hatte. Doch dies sollte nicht heimlich geschehen, indem vergangene Urteile einfach totgeschwiegen oder gerade jene Elemente willkürlich aus ihnen herausinterpretiert werden, derentwegen Menschen früher verurteilt wurden. Gerade in dieser Frage ist zu hoffen, daß künftig die begangenen Fehler auch offen eingestanden werden.

Die höchst unchristliche Meinung, die Glaubwürdigkeit der Kirche würde dadurch Schaden erleiden, ist entschieden zu überwinden. Getroffen werden mag höchstens jener trügerische Nimbus, der göttliche und kirchliche Autorität heimlich ineinander verwischen will. Tatsächlich kann die Kirche durch nichts besser, denn durch solch offizielle Bekenntnisse bezeugen, daß sie sich selbst keine göttliche Autorität zuschanzt, sondern selber glaubend und wagend auf diese von ihr grundlegend unterschiedene Wirklichkeit baut. Durch das Eingestehen von Fehlern vermöchte sie sehr deutlich zu zeigen, daß sie nicht die Besitzende ist, sondern nur aus ihrer Verwiesenheit auf Gott lebt. Solche Eingeständnisse wären kostbare Früchte des stets gegenwärtigen Wirkens Gottes. Der Geist der Heiligkeit würde in den immer neuen Bekehrungen ahnungshaft sichtbar. Ja, selbst die rein menschliche Glaubwürdigkeit der Kirche würde viel gewinnen. Uneingestandene Halbheiten und Fehlentscheidungen sind ja nicht tot. Sie arbeiten in sehr vielen Gläubigen und Außenstehenden weiter und wecken Bedenken, Schwierigkeiten und Ablehnungen, die in vielem zu vermeiden wären.

Gewiß ist nicht zu erwarten, und es ist auch nicht nötig, daß die ganze Geschichte der kirchlichen Urteile nochmals aufgerollt wird. Aber es ist zu hoffen, daß einige für den Glauben besonders wichtige Punkte nochmals neu bedacht und neu bewertet werden. So war für den Glauben an Jesus als den Sohn Gottes die Zeit der großen altchristlichen Konzilien von besonderer Bedeu-

tung. In ihr wurden Entscheide gefällt, die heute noch die Kirche grundlegend bestimmen.

In die sich damals vollziehenden Auseinandersetzungen spielten viele brutale Machtkämpfe hinein. Menschen wurden nicht selten aus sehr zweideutigen Motiven verurteilt. Viele Lokalsynoden wurden von machtpolitischen Tendenzen dominiert. Aber auch Konzilien, die allgemein anerkannt wurden, standen nicht außerhalb eines allzu menschlichen Kräftespiels.

So hat die neuere Forschung unter anderem klar nachgewiesen, daß Nestorius, der als neuer Judas abgestempelte und als Erzketzer in die Verbannung geschickte Patriarch von Konstantinopel, keineswegs das gelehrt hat, was ihm unterschoben wurde²¹. Er hat nie die Ansicht vertreten, daß es in Jesus zwei Söhne gebe, den aus Maria und den aus dem ewigen Vater geborenen. Gewiß war sein begriffliches Instrumentarium ungenügend, um die Einheit und Unterschiedenheit zwischen dem Menschlichen und Göttlichen in Jesus angemessen auszudrücken. Aber seine Glaubenshaltung war, soweit sich dies überhaupt feststellen läßt, über mögliche Zweifel erhaben, und seine Sprache war kaum problematischer als die seiner Gegner²². Er selbst war als Patriarch sogar sehr darum bemüht gewesen, häretische Gedanken unter seinen Gläubigen auszumerzen. Vielleicht war gerade dies der bedenklichste Punkt in seinem Verhalten. Bei seinem Kampf gegen die Ketzer traf ihn selbst der Ruf eines Erzketzers, und er hatte die entsprechenden Folgen zu tragen. Er ist ein sprechendes Beispiel, wie man beim Versuch, den Glauben auf kämpferische Weise absolut rein zu bewahren, leicht dem verfällt, wogegen man sich wendet²³.

Trotz solch krampfhafter Elemente im Verhalten des Nestorius wäre es heute aller Voraussicht nach ein großer Segen, wenn dem ehemaligen Patriarchen nachträglich Gerechtigkeit widerfahren würde. Es geht ja nicht bloß um diesen einzelnen Mann. Gegenwärtig vollzieht sich ein kultureller Wandel, der die griechischen Wurzeln der abendländischen Welt in Frage stellt. Damit werden zugleich jene Vorstellungsmodelle getroffen, deren sich das altchristliche Dogma für seine Aussagen bedient hat. Eine solid durchdachte Rehabilitation des Nestorius, die auch sei-

ne Schwächen nicht verschweigen dürfte, könnte deshalb zu einer gelungenen Bewältigung eines wichtigen Stückes der eigenen kirchlichen Vergangenheit werden. Sie vermöchte erhellend zu zeigen, daß der eigentliche Inhalt des Dogmas nicht das Produkt der damaligen Kultur und der politischen Machtkonstellationen war. Was einzelne Theologen diesbezüglich klären können, bleibt ja recht hilflos, solange nicht auch die offizielle Kirche entsprechende Schritte unternimmt.

Ähnliches wäre zum Fall Luther zu sagen. Dieser ehemalige Augustinermönch hat, wie wenige zu seiner Zeit, verstanden, daß der Glaube nicht einfach in einem Ja zu einer Reihe von geoffenbarten Sätzen, sondern in der radikalen Preisgabe jeder eigenen Leistung und Sicherheit und in der vollen Hingabe an den sich als gnädig erweisenden Gott besteht. Mit einer außergewöhnlichen Intensität vermochte er die Autorität Gottes als einziges Fundament des Glaubens zur Sprache zu bringen. Gewiß hat er sich dabei affektiv so gefangennehmen lassen, daß er in eine einseitige Polarisierung geriet. Er vermochte die Bedeutung, die aus dem vollen Glauben heraus auch der sichtbaren Kirche zukommt, nicht mehr angemessen zu würdigen. Wo genau die Schuld für diese Verengung lag, kann von Menschen nicht bestimmt werden.

Auch die offizielle Kirche hat damals vieles zugelassen und ebenso vieles unterlassen, was sie selbst in ein schlechtes Licht gestellt hat. Eine Neuurteilung von Luther bräuchte auf die Schuldfrage deshalb gar nicht einzugehen. Ferner wäre auch bei ihm längst nicht alles einfach zu schlucken. Wohl aber käme es darauf an, mit einer möglichst großen Unvoreingenommenheit sein Glaubensanliegen zu würdigen und sich von jenen Verengungen, die nicht nachvollziehbar sind, vornehm abzuheben.

Bereits ein erneutes Eingehen auf Luther vermöchte lebendig zu zeigen, daß der wahre Glaube nicht nur den Drang nach Selbstbehauptung im einzelnen Menschen, sondern ebenso – was noch schwieriger ist – konfessionalistische Verhärtungen und Selbstsicherheit zu überwinden vermag. Die einzelnen Menschen können ja auf die Dauer nicht glaubwürdig zur Preisgabe ihrer Selbstsicherheit und zur Glaubenshingabe aufgefordert werden, wenn sich die christlichen Konfessionen inzwischen in

ihren Positionen einigeln. Nur wo ganze Konfessionen jene Selbstpreisgabe wagen, die von einem rein strategischen menschlichen Denken her Torheit ist, bekennen sie ihren Glauben auch öffentlich ganz deutlich und laden überzeugend zur Nachfolge ein. Gerade in dieser Frage liegen aber die Gedankengänge jenes Petrus, der von Jesus hören mußte, er sinne nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist, dem spontanen Empfinden viel näher. Eine anfängliche Selbsthingabe wird ja leicht durch eine kollektive Selbstbehauptung kompensiert. Diese tarnt sich dann als Dienst an der Sache. Alle Reflexe der Selbstverteidigung können dabei wieder voll zum Zug kommen. Sie rechtfertigen sich sogar noch auf tadellose Weise mit der Aussage, die Kirche dürfe die Wahrheit, die sie besitze, nicht preisgeben. Da dies in gewisser Hinsicht stimmt, wird nur um so leichter übersehen, daß die Glaubenswahrheit nicht in der Gestalt des Besitzes, sondern nur in der Form der Hingabe gegenwärtig ist. Selbst die Verkündigung Jesu war ja für sich allein nicht letztlich eindeutig. Erst seine persönliche Hingabe brachte die nötige Klarheit.

Um so weniger ist die Lehre der Kirche; die ja nicht nur menschlich beschränkt, sondern immer auch ins Sündhafte verstrickt bleibt, über alle Halbheiten erhaben. Ganz scharfe Klarheit erreicht sie immer nur in der Glaubensstat, nämlich dort, wo die Kirche es wagt, sich von vergangenen Verfängenheiten zu lösen, vertraute Stützen fahrenzulassen, um desto radikaler auf die alleinige Autorität Gottes zu bauen. Selbst bei solchen Taten schwingen allerdings im Hintergrund wieder andere Halbheiten mit. Sie geben Anlaß zu neuen Verfängenheiten. Deshalb ist die Kirche eben immer auf dem Weg, und sie wird der Wahrheit nur in der stets neu zu vollziehenden Hingabe teilhaftig.

Im Interesse des Glaubens ist eine Neubewertung einiger zentraler Urteile der Vergangenheit und damit der stetige Auszug aus der kirchlichen Selbstsicherheit zu erhoffen. Doch nicht nur die Vergangenheit ist im Lichte der Glaubenshingabe zu verarbeiten. Ebenso wichtig ist, daß in der jeweiligen Gegenwart Menschen aufstehen, die aus einem mutigen Glaubenswagnis heraus das Routineverhalten in der eigenen Glaubensgemeinschaft herausfordern. Wohl nur so wird die Mehrzahl der Christen davor be-

wahrt, den eigenen Glauben mit Gewohnheiten und vertrauten Traditionen zu verwechseln.

Diese Herausforderung hat glücklicherweise nie gefehlt. Heute führt sie in vielen Fällen sogar zur offenen Kontestation wichtiger kirchlicher Haltungen und Entscheidungen. Obwohl eine solche Bewegung grundsätzlich von eminenter Bedeutung ist, wirkt sie trotzdem längst nicht immer im Interesse des Glaubens. In zu vielen Fällen führt sie nämlich zu neuen Ausschließlichkeiten und gegenseitiger Verbitterung. Sie weckt Mutlosigkeit und Resignation. Dies sind jedoch nie Früchte echten Glaubens. Sie zeigen eher, daß viele der heute üblichen Kontestationen eher aus der Selbstbehauptung entspringen. Der spontane Drang des Menschen rechnet ja mit raschen, sichtbaren und spürbaren Erfolgen. Wo solche ausbleiben oder wo gar das Gegenteil eintritt, dort wachsen Unwille und alle möglichen negativen Haltungen.

Wenn Kontestationen aus neuer Selbstbehauptung heraus nur schädlich sein können, so sind prophetische Stimmen aus echter Glaubensgewißheit heraus um so lebenswichtiger. Wie weit dabei die nötige Herausforderung zu gehen hat, ist im Einzelfall sehr schwer zu sagen und kann wohl nur in persönlichster Verantwortung entschieden werden. Da aber auch in kirchlichen Kreisen die Menschenfurcht sehr verbreitet ist und wie an andern Orten viel nach rechts und links geschielt wird, um entsprechende Anerkennung zu finden, kann der Mut, über falsche Rücksichten hinwegzuschreiten, nicht hoch genug geschätzt werden. Menschenfurcht und opportunistische Anpassung schaden ja dem Glauben mehr als offen erklärter Unglaube. Auch der Einwand, Skandale seien unter allen Umständen zu vermeiden, darf nicht zu rasch ins Feld geführt werden. Jesus hat gerade die frommen Kreise in seiner Umgebung so stark skandalisiert, daß sie nur noch mit einer Verurteilung darauf reagieren konnten.

Im Blick auf dieses Geschehen ist deshalb zu hoffen, daß echte Glaubensgewißheit einzelne Gläubige notfalls auch heute dazu ermutigt, selbst eine kirchliche Verurteilung zu riskieren, um dadurch den Glauben zu reinigen. Tatsächlich haben im Laufe der Kirchengeschichte manche Menschen diesen Weg gewagt und dabei, wie Jesus, oft sehr vitale Folgen in Kauf genommen.

Bei einem solchen Verhalten ist gewiß sehr zu bedenken, daß nicht mehr Verwirrung gestiftet als Klarheit geschaffen wird. Doch auch diese Sorge darf nicht zu Ängstlichkeit und Uniformität verleiten. Zu Lebzeiten Jesu konnten wahrscheinlich die meisten Juden, auch mit gutem Willen, nicht unterscheiden, ob die Wahrheit bei ihren religiösen Führern oder beim „Aufrührer“ aus Nazareth lag. Die Gegner Jesu hatten ja die scheinbare Klarheit einer langen Tradition auf ihrer Seite. Doch gerade diese trügerische Klarheit mußte Jesus zerstören, wenn er seinen Vater offenbaren wollte. Entsprechend sind auch in der Kirche falsche Selbstverständlichkeiten immer wieder anzugreifen. Die dabei entstehende Verwirrung ist auf die Dauer heilsamer als selbstgenügsame Klarheit.

Längst nicht jeder Mut zur Verurteilung wächst jedoch aus der Nachfolge Jesu. Das Entscheidende im Verhalten Jesu lag darin, daß er sich durch die Verfolgung nicht in eine Antihaltung hineinmanövrieren ließ. Er hat nicht Gegenurteile gesprochen und seine Feinde nicht verflucht. Er ist vielmehr durch das Gebet für sie eingetreten. Die Nachfolge Jesu auf jenem sehr extremen und heiklen Weg, der nötigenfalls eine kirchliche Verurteilung riskiert, dürfte deshalb in der Frage der Antihaltung ihren Prüfstein finden. Wogegen eine vorherrschende kirchliche Tendenz die eigene Haltung zu einer festen Gegenposition ausgebaut wird, droht der Glaube offen oder heimlich in die Selbstbehauptung zurückzufallen.

Mag das Verhalten der offiziellen Kirche noch so einseitig und bedenklich sein, was in bewußter Opposition gegen sie aufgebaut wird, ist mindestens so einseitig und meistens noch weit bedenklicher. Eine vorherrschende offizielle Strömung ist ja immer noch die Frucht manch unterschiedlicher Tendenzen. Sie hat deshalb, trotz möglicher Schiefheiten, immer eine gewisse Weite. Wo aber einzelne oder kleine Gruppen aus bewußter Antihaltung heraus etwas aufbauen, wächst die Gefahr sektiererischer Verengung ungemein rasch.

Wenn aus einer Antihaltung heraus für den Glauben nichts Fruchtbares entstehen kann, so sind doch die großen prophetischen Impulse in der Kirche immer wieder von zunächst ver-

kannten einzelnen ausgegangen. Solche Impulse dürfen aber, wenn sie nicht rasch einer noch schlimmeren Verengung verfallen sollen, nicht selbstherrlich zu einer neuen alleingültigen Theorie ausgebaut werden. Es mögen Anliegen sein, für die man mit seiner letzten Lebenskraft eintreten kann und für die man notfalls selbst eine Verurteilung zu riskieren hat.

Doch gerade in gespannten und kritischen Situationen darf man ehrlicher Weise nicht selber darüber entscheiden wollen, wieweit das eigene Anliegen letztlich trägt. Die gefühlsmäßige innere Ungewißheit bei einer möglichen Verurteilung ist nicht durch Sturheit zu kompensieren. Sie soll zu einem Aufruf für eine größere Hingabe werden, und es anderen überlassen, die Bedeutung der eigenen Tat letztlich zu beurteilen.

Der Glaube als Nachfolge Jesu hat mit möglichen Verurteilungen zu rechnen. Er bleibt sich aber nur dann selbst treu, wenn er trotz möglichen scharfen Widerstandes gegen einzelne kirchliche Entscheidungen die offizielle Kirche voll bejaht. Der Glaubende rechtfertigt sich nicht selbst, sondern überläßt dies jenem Gott, der den verurteilten Jesus gerechtfertigt hat. Durch ein solches Verhalten werden jene allzu menschlichen Impulse und Elemente eigener Selbstbehauptung, die bei jedem Widerstand notwendigerweise mitspielen, ungefährlich. Sollten trotz solcher Haltung die offiziellen Vertreter der Kirche ihr Urteil sprechen, würden sie sich nur um so mehr feurige Kohlen auf ihre Häupter sammeln.

Jene Treue zur Kirche, die selbst eine Verurteilung riskiert, ist nur über einen sehr ausgesetzten Gratweg zu erreichen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß aus der Geschichte der Kirche wenig entsprechende Beispiele überliefert sind und auch diese in gewissen Punkten meist noch problematisch bleiben. Eindrücklich ist in dieser Beziehung der Weg des englischen Jesuiten George Tyrrell. Er wurde 1906 aus der Gesellschaft Jesu entlassen und 1907 als Modernist exkommuniziert. Noch 1908 konnte er aber an Kardinal Mercier schreiben: „Das Wort ‚katholisch‘ ist Musik für meine Ohren und stellt mir die ausgestreckten, allumfassenden Arme dessen vor Augen, der für den ganzen Erdkreis starb.“²⁴

Gewiß ließ er sich nachträglich nicht selten auch zu beißender Polemik hinreißen, und mit der Zeit erlag er bei vielfältigen Anfeindungen einer gewissen Verbitterung. Er blieb aber immer überzeugt, daß die katholische Kirche dem Geist Christi am nächsten ist. Als letztes Wort vor seinem frühen Tode konnte er noch schreiben: „Es ist der Geist Christi, der immer wieder die Kirche aus den Händen ihrer inneren und äußeren Bedränger errettet hat... Geraten wir nicht immer tiefer in eine Sackgasse, in eine jener Krisen, die Gottes Stunden sind?“²⁵

Tyrrell hat mit einem überragenden Einsatz um die Wahrheit gerungen und sich all jenen Fragen gestellt, die damals durch die Dogmengeschichte und die kritische Exegese neu aufgeworfen wurden. Gewiß hat er längst nicht in allem eine letztlich befriedigende Antwort gefunden. Er überragte aber bei weitem jene vorherrschende Tendenz in der Kirche, die nur durch disziplinarische Maßnahmen und teilweise sogar durch ein häßliches Spitzelsystem die neuen bedrängenden Fragen niederknüppeln wollte. Durch seinen Mut hat er einer kollektiven Tendenz Widerstand geleistet, die sich in vielen der strittigen Punkte nur auf alte eingefleischte Gewohnheiten und nicht mehr auf die Autorität des lebendigen Gottes stützte.

Seither hat sich die Lage in der Kirche stark verändert. Die einheitliche Front, wie sie damals, wenigstens nach außen, weitgehend vorhanden war, wurde aufgesprengt. Der einzelne hat dadurch mehr Ellenbogenfreiheit erlangt. Aber man kann leider kaum von einem entscheidenden Fortschritt in der Glaubensfreiheit sprechen. Da sich von den neuen Gruppierungen keine genügend durchsetzen konnte, hat sich weitherum Resignation, Mutlosigkeit, ja sogar Verbitterung ausgebreitet. Das Zerbrechen des bergenden und schützenden Raumes hat jedoch nur aufgezeigt, daß sich vorher viele gerade von diesem Raum und der ihm eigenen Autorität und nicht mehr von der Autorität des lebendigen Gottes tragen ließen.

Die eigentliche Herausforderung des Glaubens zeigt sich damit in neu er Eindringlichkeit. So gilt es in der heutigen Stunde, auch dann volles Vertrauen und eine gelassene Freiheit zu bewahren, wenn sich durch irgendwelche Machenschaften Tendenzen und Strömungen vordrängen, von denen man überzeugt ist,

daß sie allzu menschlichen Trieben entstammen. Keine äußeren Maßnahmen und Ereignisse vermögen ja die eigentliche Glaubenswirklichkeit zu bedrohen. Sie können einem echt Gläubigen höchstens jene Stützen entreißen, auf die er neben der Autorität Gottes heimlich auch noch vertraut hat.

5. Die Feier des Verurteilten

Der vollkommenste Ausdruck der Glaubensgemeinschaft ist die eucharistische Feier. In ihr wird dargestellt, was der Glaube ist, worauf er sich gründet und wie er sich entfaltet. Durch sie werden die einzelnen in ihrer Gewißheit gestärkt, und die Glaubensgemeinschaft wird immer neu aufgebaut. Die eucharistische Feier will aber kein kollektives Gefühl erzeugen. Als gemeinschaftliche Feier möchte sie zwar alle jene Kräfte wecken, die Menschen mit Menschen verbinden. Sie feiert aber nicht in erster Linie sich selbst und ihr eigenes Gemeinschaftsgefühl, sondern Jesus, und zwar als Verurteilten und Gekreuzigten.

Der Verurteilte wurde von allen maßgeblichen Kräften seines eigenen Volkes abgelehnt, und der Gekreuzigte wurde außerhalb der Heiligen Stadt am Ort der Ruchlosen in sein, Schicksal gestoßen. Die eucharistische Feier birgt deshalb eine unerhörte Spannung in sich. Sie will Gemeinschaft schaffen und zerreißt zugleich ihrer letzten Intention nach alle denkbaren, naturhaften Bande zwischen Menschen. Sie feiert einen, der von der eigenen Verwandtschaft, vom eigenen Volk und von der religiösen und politischen Autorität abgelehnt wurde. Gerade unter dieser Rücksicht stellt sie ihn auch zur Nachfolge vor. Die eucharistische Feier ist somit, wenn sie sich nicht als irgendeine fromme und geruhsame Stunde mißversteht, zugleich ein bindendes Ereignis und ein trennendes Schwert. Sie will keine unbewußten kollektiven Gefühle, keinen Herdengeist und keine Gruppenhaftung wecken, sondern unter jenen, die sich auf die Nachfolge Jesu einlassen, eine letzte Schicksalsgemeinschaft schaffen. Die eucharistische Feier baut ihrem tiefsten Wesen nach dadurch den Glauben auf, daß sie zugleich eint und trennt.

Durch die Feier um den Altar soll ein heiliger Raum geschaffen werden. Im gleichen Geschehen werden aber alle vorfindbaren heiligen Räume zerstört. Jerusalem war mit seinem Tempel der heiligste Ort für den jüdischen Glauben. In ihm allein durften die großen Opfer dargebracht werden. Jesus hat jedoch sein ganz neues Opfer in der Form der eigenen Hingabe außerhalb dieser Stadt und ihres Tempels im Kreise von Verbrechern vollzogen. Die christliche Erinnerungsfeier führt deshalb aus allen heiligen Räumen hinaus. Sie schafft den neuen heiligen Raum in und unter allen jenen Menschen²⁶, die eine ähnliche Hingabe vollziehen.

Der Glaube bedarf einer lebendigen Gemeinschaft und eines bergenden Raumes, wenn er sich richtig entfalten will. Nur unter solchen Voraussetzungen kann er als eine Wirklichkeit, die dauernd Geschenk bleibt, wahrhaft gegenwärtig sein. Zugleich droht aber die Glaubensgemeinschaft kollektive Bande zu entwickeln, auf die sich der einzelne instinktiv stützen kann. Im Interesse des Glaubens sind deshalb alle menschlichen Gemeinschaften und bergenden Räume wieder aufzusprengen. Diesen gegensätzlichen Forderungen des einen Glaubens wird nur die eucharistische Feier voll gerecht²⁷. Als Feier eint sie, und als Feier eines Verurteilten sprengt sie auf. Was Sonntag für Sonntag in all den Kirchen geschieht, bringt allerdings diese doppelte Bedeutung längst nicht immer voll zur Darstellung. Dies ist nicht weiter verwunderlich. Kein Mensch, sondern nur der göttliche Geist vermag ja die entgegengesetzten Forderungen des Glaubens in eine lebensfähige Einheit zu binden. Wenigstens ihrem grundlegenden Wesen nach stellt jedoch die eucharistische Feier als Feier des Verurteilten diese Spannungseinheit lebendig und wirksam dar.

Anmerkungen

Einleitung:

¹ Zur Geschichte der Beurteilung der nichtchristlichen Religionen, RGG V

(1961) 976-984.

² Paul Hazard, Die Herrschaft der Vernunft (Hamburg 1949) S. 24.

³ Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Sämtliche Werke Band IV (Leipzig 31920).

⁴ Die neuere Marx-Interpretation – vor allem der Frankfurter Schule – sieht in der ökonomischen Theorie allerdings mehr ein heuristisches Prinzip als eine ontologische Lehre.

⁵ Werner Post, Kritik der Religion bei Karl Marx (München 1949).

⁶ E. Durkheim versucht seine Ansicht vor allem durch Untersuchungen über den Totemismus zu erhärten. Er hält diesen für die ursprünglichste Form der Religion und meint nachweisen zu können, daß bei ihm die ganze Welt nach dem Modell der sozialen Struktur eingeteilt werde. (Les formes elementaires de la vie religieuse [Paris 31937]).

⁷ Diese Spannweite rührt vor allem von der in den verschiedenen Sprachen je anders niedergelegten Weitsicht her. VgJ. H. Fischer, Glaubensaussage und Sprachstruktur, S. 144-183.

⁸ P. Berger, Auf den Spuren der Engel, S. 57.

⁹ P. Berger 1 Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.

¹⁰ Berger, Auf den Spuren der Engel, S. 53-54.

¹¹ Berger, Zur Soziologie kognitiver Minderheiten, Internationale Dialog Zeitschrift 2 (1969) S. 127-132.

Erstes Kapitel: Der Anspruch des Glaubens und die vielen Religionen

¹ RGG 111 (1959) 907-919.

² RGG 111 (1959) 986-994.

³ LThK VI, 511-515.

⁴ RGG I (1957) 703-716.

⁵ Denzinger/Schönmetzer Nr. 3008/1789.

⁶ Ebd. Nr. 3009/1790.

⁷ Ebd. Nr. 3013/1794.

⁸ Im ganzen Vorgehen des Konzils liegt allerdings ein großer Zirkel. Es entwickelt selber keine Argumente, um dadurch zu versuchen, die Vernunft der Menschen tatsächlich von der Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu überzeugen. Es lehrt vielmehr auf dogmatische Weise, daß es solche Argumente gebe. Die Rolle der Vernunft im Glauben wird damit selbst zu einem Glaubensgegenstand. Der Vernunft wird nur insofern ihre Eigenständigkeit belassen, als nicht gelehrt wird, in welcher Weise die einzelnen Argumente genau überzeugend seien.

⁹ Seine Berufungsvision ist zwischen 743 und 735 v. Chr. anzusetzen.

¹⁰ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band II, S. 252ff.

¹¹ Mt 11,20-24; Mt 24,1 ff.

¹² W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, S. 92-95.

¹³ Rudolf Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, S. 159-166. *Literaturbericht: F. Lentzen-Deis*, *Die Wunder Jesu*, *Theol. und Phil.* 43 (1968) S. 392ff.

¹⁴ *Mysterium Salutis* III/2, S. 97-123.

¹⁵ R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung* (Düsseldorf 1967) S. 46

¹⁶ R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* S. 140-141. Vgl. *J. Jeremias*, *Neutestamentliche Theologie I.*, S. 90-96.

¹⁷ Vgl. dazu: *F. Hahn*, *Christologische Hoheitstitel*, S. 351-404.

¹⁸ *Pesch*, a.a.O., S. 142; *Hahn*, a.a.O., S. 390-393.

¹⁹ *Pesch*, a.a.O., S. 142.

²⁰ *John Mischo*, *Parapsychologie und Wunder*, *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 12 (1970) S. 73-89, 137-162. Vgl. *W. Büchel*, „Spuk“ und Wunder, in: *Stimmen der Zeit*, 181 (1968) S. 387-398.

²¹ *G. Krönert*, *Jesus in parapsychologischer Sicht*, in: *Neue Wissenschaft* (Olten) 7 (1957) S. 56-73.

²² *W. Marxsen*, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, S. 40-82; *X. Leon-Dufour*, *Resurrection de Jesus et message pascal* (Paris 1971), S. 121-148.

²³ *G.N.M. Tyrell*, *Apparitions* (London 1953); vgl. *B. Grabinski*, *Beweise aus dem Jenseits* (Wiesbaden 1964).

²⁴ *G. Krönert*, *Jesus in parapsychologischer Sicht*, *Neue Wissenschaft* 7 (1957) S. 69. Vgl. *P. Yogananda*, *Autobiographie eines Yogi* (München 1957) S. 240-246, 326-341.

²⁵ „Am Problem der Ostererscheinungen, wie es sich heute stellt, reden wir vorbei, wenn wir betonen, es könne sich nicht um ein rein subjektives Erlebnis, sondern nur um eine objektive Wirklichkeit gehandelt haben. Die simplifizierte Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv besagt gar nichts mehr, denn die Parapsychologie behauptet ja auch, daß die ASW-Phänomene eine ‚Antwort auf einen äußeren Vorgang‘ sind“ (*B. Schwank*, *Die Ostererscheinungen des Johannesevangeliums und die Postmortem-Erscheinungen der Parapsychologie*, in: *Erbe und Auftrag* 44 [1968] S. 40-41).

²⁶ „Unsere Apologetik könnte also auch die Frage, ob die Ostererscheinungen rein subjektive Halluzinationen waren, getrost mit dem Vermerk beiseite legen, daß ja niemand an dem kollektiven Charakter der Ostererscheinungen zweifelt“ (ebd. S. 44).

²⁷ Vgl. Anm. 21, S. 69

²⁸ Ebd. S. 63.

²⁹ Ebd. S. 65.

³⁰ Ebd. S. 67-69.

³¹ Zur grundsätzlichen Kritik der Glaubensbegründung mittels äußerer Argumente siehe *P. Knauer*, *Verantwortung des Glaubens* (Frankfurt a. M. 1969) S. 154-189.

³² Die Schwierigkeiten, die mit geschichtlichen Zeugnissen verbunden sind, können ja nur von Menschen abgeschätzt werden, die über genügend Zeit und eine entsprechende Arbeitsmethode verfügen.

³³ *R. Aubert*, *Le Probleme de l'acte de foi* (Paris – Louvain ⁴1969) S. 223-450.

³⁴ Hier wäre besonders der Philosoph Maurice Blondel mit seiner Apologie der Immanenz zu erwähnen.

³⁵ Für das Folgende: *P. Rousselot*, *Die Augen des Glaubens*. Zur Gesamtdarstellung Rousselots siehe *Erhard Kunz*, *Glaube-Gnade-Geschichte* (Frankfurt a. M. 1969).

³⁶ *Rousselot*, a.a.O., S. 47.

³⁷ Ebd. S. 47

³⁸ Ebd. S. 52

³⁹ Ebd. S. 58

⁴⁰ Ebd. S. 58.

⁴¹ E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (Umschlag).

⁴² RGG IV (1960), „Koran“, 111 (1959), „Islam“.

⁴³ E. Dennenghem, Mohammed, S. 103.

⁴⁴ Wo diese Frage nicht ganz sauber gestellt und bis zum Ende der Überlegungen durchgehalten wird, werden durch die Fragestellung selbst, die Antworten zu einem großen Teil bereits vorweggenommen.

⁴⁵ Über die stillschweigenden Voraussetzungen und geistesgeschichtlich bedingten Übereinkünfte, die jedem Beweisverfahren zugrunde liegen: *Manuel de Dieguez*, *Science et Nescience*, S. 100, 118, 232ff; vgl. *Th. Kuhn*, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*.

⁴⁶ „Das subjektive Leben ist nicht völlig gesellschaftlich. Der Mensch erlebt sich selbst als ein Wesen innerhalb und außerhalb der Gesellschaft“ (*Berger-Luckmann*, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 144). Bergen relativiert sogar selber die relativierende Kraft seiner Wissenssoziologie in: *Auf den Spuren der Engel*, S. 49-74.

⁴⁷ RGG IV (1960), „Offenbarung“ I.

⁴⁸ Eine Offenbarung ist also nur dann glaubwürdig, wenn im Offenbarungsgeschehen selbst der aufnehmende Mensch mit seinem ganzen Verstand im Sinne der sich zeigenden Wahrheit verwandelt wird. Andernfalls bleibt die sich offenbarende Wahrheit unentwirrbar mit den Bedingungen des aufnehmenden Verstandes vermengt.

⁴⁹ Hier stoßen wir auf die schwierige Frage, ob die Urgemeinde durch ihren Glauben das Leben, öffentliche Wirken und Sterben Jesu in Galiläa und Jerusalem übermalt hat. Dieses Problem wurde vor allem in der protestantischen Theologie als Frage nach dem „historischen Jesus“ immer wieder verhandelt. Eine ausgezeichnete Übersicht über diese bewegte Geschichte bietet: *R. Slenczka*, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* (Göttingen 1967).

⁵⁰ Auch Theologen glauben die Frage offenlassen zu müssen, ob Jesu Weg zum Kreuz der Weg eines subjektiv Gescheiterten gewesen sei (Vgl. *G. Klein* in: *Spricht Gott in der Geschichte*, *Weltgespräch bei Herder* [Freiburg i. Br. 1972] S. 119).

Von christlicher Sicht her bleibt aber doch zu unterscheiden zwischen einer Hingabe, die sich erfahrungsmäßig in einer völligen Nacht vollzog und einem eigentlichen Scheitern und Verzweifeln (Vgl. die Erfahrungen etwa eines Mystikers wie Johannes vom Kreuz). Siehe auch: *E. Fuchs*, *Glaube und Erfahrung*, S. 19.

⁵¹ *B. L. Whorf*, *Sprache-Denken-Wirklichkeit*, S. 54. Diese Tatsache hat als erster *W. v. Humboldt* genauer erarbeitet und entsprechend von einer inneren Form der Sprache gesprochen (Vgl. RGG III [1959], „Humboldt, Wilhelm v.“).

⁵² Whorf, S. 12ff. Zur Bedeutung dieses Prinzips für die Theologie: siehe H. Fischer, Glaubensaussage und Sprachstruktur, S. 160-162, 185-320.

⁵³ Whorf, S. 13 f.

⁵⁴ Ebd. S. 14. Vgl. A. Martinet, *Le Langage* (Paris 1968) S. 1009ff.

⁵⁵ Maurice Leenhardt, *Do Kamo* (Paris 1947).

⁵⁶ Die theoretischen Überlegungen zu diesen Beispielen: siehe G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, besonders S. 119-121; Weitere Beispiele: H. Fischer, *Glaubensaussage und Sprachstruktur*, S. 137-183.

⁵⁷ Von hier her wird deutlich, weshalb man von einer gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit sprechen kann. Was als wirklich angesehen wird, drängt sich eben nicht aus sich heraus dem Menschen eindeutig auf, sondern wird durch die sprachlichen Muster der jeweiligen Kultur weitgehend bestimmt.

⁵⁸ Gegen diese Überlegungen kann zwar der Einwand erhoben werden, die erwähnten Beispiele stammen alle aus mythischen Kulturen. Die unsere würde sich davon qualitativ unterscheiden. Doch dagegen unterstreichen einerseits Sprachwissenschaftler (B. L. Whorf, *Sprache-Denken-Wirklichkeit*, S. 58-60) und Ethnologen (C. Lévi-Strauss, *La pensee sauvage* [Paris 1962]), daß es zwischen dem „primitiven“ und unserem Denken keinen entscheidenden Unterschied gibt. Andererseits wird von Philosophen heute mit höchster Eindringlichkeit auf den Mythos in unserer abendländischen Rationalität hingewiesen (M. de Dieguez, *Science et Nescience*; G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, S. 96-100). Fast mit den Händen greifen kann man solche Mythologie im Werk des Biologen und Nobelpreisträgers Jacques Monod. Er möchte zeigen, daß alles Leben nur aus einer komplizierten chemischen Maschine besteht. Er wurde deswegen heftigst kritisiert. Die Kritik hat dabei aber fast immer übersehen, welchen Bedeutungsgehalt Monod von seiner Erfahrung her in die chemischen Vorgänge hineinträgt. Und doch konnte er selbst schreiben: „Je me suis moimeme surpris, n'ayant a force d'attention centree sur l'experience imaginaire plus rien d'autre dans le champ de la conscience, a m'identifier a une molecule de proteine“ (Le hasard et la necessite [Paris 1970] S. 170). Wer sich auf diese Weise mit einem Eiweiß-Molekül identifizieren kann, kann auch das ganze Leben auf Moleküle zurückführen, denn er legt ja alles in sie hinein, was er als Leben erfährt. Diese Mythologie hat gegenüber der sogenannten „primitiven“ nur den Vorteil, daß sie sich in ganz anderer Weise zur Beherrschung der Materie eignet.

⁵⁹ Vgl. G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, S. 117-121.

⁶⁰ B. L. Whorf; *Sprache-Denken-Wirklichkeit*, S. 58-60.

⁶¹ C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie* (Frankfurt a. M. 1969) S. 32-40, 46, 71, 79, 85, 218-225, 303-305, 356.

- ⁶² X. *Léon-Dufour*, Resurrection de Jesus et message pascal, S. 43-50.
- ⁶³ Vgl. auch E. *Bloch*, Atheismus im Christentum, S. 226-231.
- ⁶⁴ Daß es im Urchristentum tatsächlich sehr schöpferische Gestalten gab, zeigt eindeutig das ganze paulinische und johanneische Schrifttum.
- ⁶⁵ Die Einmaligkeit der christlichen Symbole wird auch von E. Bloch voll anerkannt (Das Prinzip Hoffnung, S.1504).
- ⁶⁶ C. G. Jung, Psychologische Typen (Zürich 1921) S.620-621.
- ⁶⁷ Ebd. S. 621,
- ⁶⁸ Vgl. K. *Rahner*, Visionen und Prophezeiungen (Freiburg i. Br. 1958), S. 31-75.
- ⁶⁹ E. *Dermenghem*, Mohammed, S. 30.
- ⁷⁰ Ebd. S. 30.
- ⁷¹ Ebd. S. 32-33.
- ⁷² Ebd. S. 30.
- ⁷³ Die Apokryphen zum Neuen Testament, hrsg. v. W. *Michaelis* (Bremen 1956) S. 249.
- ⁷⁴ Ebd. S. 252-253.
- ⁷⁵ Ebd. S. 253-254.
- ⁷⁶ Ebd. S. 255.
- ⁷⁷ Ebd. S. 254.
- ⁷⁸ Vgl. M. *Pulver*, Jesu Leiden und Kreuzigung nach den Johannes-Akten, in: Eranos Jahrbuch 1942, hrsg. v. Fröber-Kapteyn (Zürich 1943) S. 141-177.
- ⁷⁹ Von einer „Übermalung“ kann man nur insofern sprechen, als das Leben Jesu nicht mit allen möglichen Einzelheiten, sondern von dem her geschildert wurde, was in ihm letztlich zur Sprache kam (vgl. G. *Ebe/ing*, Wort und Glaube, S. 300-318).
- ⁸⁰ Was zuinnerst in einem Menschen vorgeht, kann durch direkte Selbstreflexion nur sehr unzureichend erfaßt werden. Es zeigt sich weit klarer in dem, was einer spontan ausdrückt und was er in seine Werke hineinprojiziert. Das Leben Jesu, aus dem Osterlicht heraus geschrieben, zeigt damit am deutlichsten, was dieses Licht im tiefsten war. Die Darstellung des Lebens Jesu durch die Evangelien ist also nicht in erster Linie danach zu befragen, ob sie mit dem sogenannten „historischen Jesus“ übereinstimmt, sondern was aus ihr über die Ostererfahrung zu erschließen ist. Erst an zweiter Stelle kann dann vernünftigerweise die Frage nach dem „historischen Jesus“ aufgeworfen werden.
- ⁸¹ Das Wort „Auferstehung“ ist insofern mißverständlich, als es den Gedanken nahelegen kann, der Tod Jesu sei einfach rückgängig gemacht worden. Das Eingehen in die Vollendung wird dann verkannt. Es wird darum vorgeschlagen, man könne auch ebensogut sagen: „Das

Wirken Jesu geht weiter“ (*Marxsen*, Die Auferstehung Jesu von Nazareth, S. 81). Doch solche Sprechweisen sind noch mißverständlicher. Nur die Rede von der „Auferstehung“ stellt nämlich eine eindeutige Beziehung zur Verurteilung und zum Tod Jesu her, und nur in diesem Zusammenhang ist das Osterereignis richtig zu verstehen (*X. Léon-Dufour*, Resurrection de Jesus et message pascal, S. 251-315).

⁸² Die moderne kritische Geschichtswissenschaft arbeitet mit Vergleichen. Von dem her, was heute geschieht, wird die Wahrscheinlichkeit früherer Ereignisse kritisch erschlossen. Diese Methode beruht auf der Voraussetzung der prinzipiellen Gleichartigkeit allen Geschehens (vgl. *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung, S. 156-165). In einer so verstandenen Geschichte hat ein so einmaliges Ereignis wie die im christlichen Sinne verstandene Auferstehung Jesu überhaupt keinen Platz. Wenn über diese historisch trotzdem etwas ausgemacht werden will, dann muß die „stillschweigende Übereinkunft“, auf der die ganze kritische Geschichtswissenschaft beruht, in Frage gestellt werden. Die Auferstehung ist dann nicht von dem her zu verstehen, was sich aus dem normalen Ablauf der Dinge als wahrscheinlich erweist, sondern im Rahmen einer ganz bestimmten historischen Konstellation. Diese bestand darin, daß Jesus aus Nazareth mit einem herausfordernden Anspruch auftrat. Wegen dieses Anspruches wurde er von allen Kräften, die üblicherweise die Geschichte beherrschen, abgelehnt und verurteilt. Durch diese Verurteilung zeigte sich, daß sein Anspruch nicht nur herausfordernd, sondern im strengen Sinne einmalig war. Wird das Osterzeugnis mit diesem einmaligen historischen Geschehen um Jesus in Zusammenhang gebracht, dann kann zwischen beiden eine bestimmte Harmonie entdeckt und dadurch eine starke Wahrscheinlichkeit erschlossen werden. Wird jedoch das Osterzeugnis mit dem verglichen, was sich in der Welt üblicherweise ereignet, dann kann man nur auf höchste Unwahrscheinlichkeit schließen. Daraus die Methode für unser Vorgehen: Als einem Zeugnis von einem isolierten äußeren Faktum wurde den Osterberichten am Anfang eine echte Beweiskraft abgesprochen. Dann wurde die Verkündigung und das Schicksal Jesu aufgezeigt, und in diesem Zusammenhang konnte eine echte Wahrscheinlichkeit der Auferstehung erarbeitet werden. Dieses Vorgehen beruhte aber nicht mehr auf einem distanzierten Vergleich, sondern auf einem Einfühlen in eine einmalige historische Konstellation.

Zweites Kapitel: Jesus als der Sohn Gottes

¹ Im katholischen Raum hat vor allem H. U. v. *Balthasar* als einer der ersten begonnen, ganz ausdrücklich vom Glauben Jesu zu reden. *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1961) S. 45-79.

² Vgl. *Kittel*, Theol. Wörterbuch zum NT VIII, S.347-363. Öfters als der König wurde allerdings ganz Israel als Sohn oder Söhne Gottes bezeichnet. Auch hier war der zentrale Gedanke die Auserwählung.

³ Zu diesem komplexen Geschehen siehe: *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel, S. „280-333. Kritik an Hahn: *Pb. Vielhauer*, Aufsätze zum Neuen Testament, S. 187-195.

⁴ Vgl. *Max Scheler*, Die Wissensformen und die Gesellschaft, S. 74-76.

⁵ „Er (Jesus) ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, daß man am Rande der Endzeit steht, sondern gleichzeitig, daß die neue Zeit des Heils schon begonnen hat“ (*D. Flusser*, Jesus [Reinbek b. Hamburg 1968] S. 87).

⁶ *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I, S. 40.

⁷ Vgl. RGG V, „Reich Gottes“.

⁸ *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I, S. 101-105; Vgl. RGG I, „Apokalyptik“.

⁹ Eine gute übersicht über die Diskussion dieser Frage: *W. Kümmel*, Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum, in: NTS 5 (1958/59), S. 113-126. Vgl. *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I, S. 124-141; *E. Grässer*, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, S. 3-75.

¹⁰ *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I, S. 105-110, 124-141.

¹¹ Ebd. S. 139.

¹² Ebd. S. 139; vgl. S. 270; *W. G. Kümmel*, Verheißung und Erfüllung, S. 141.

¹³ *A. Vögtle*, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, in: Gott in Welt I., hrsg. v. *H. Vorgrimler* (Freiburg i. Br. 1964) S.626.

¹⁴ Vgl. *K. Rahner-W. Thüsing*, Christologie, S. 28-29.

¹⁵ *D. Flusser*, Jesus, S. 87.

¹⁶ *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I, S. 40-43, 99-123; *A. Vögtle*, Jesus von Nazareth, in: Ökumenische Kirchengeschichte I, hrsg. v. *R. Kottje* (München-Mainz 1970) S. 15-18.

¹⁷ Vgl. *H. v. Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1953) S. 7.

- ¹⁸ E. Käsmann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, S. 206.
- ¹⁹ Ph. Vielhauer, Aufsätze zum Neuen Testament, S. 89.
- ²⁰ Selbst H. E. Tödt, der die Ansicht vertritt, Jesus habe mit dem auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn eine von sich verschiedene Person gemeint, unterstreicht energisch diesen Zusammenhang (Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung (Gütersloh 21963] S. 29-104).
- ²¹ F. Mußner, Wege zum Selbstbewußtsein Jesu, in: Biblische Zeitschrift 12 (1968) S. 167.
- ²² Vgl. „Die Auffassung der Propheten von dem Wort Gottes“, in: G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments 11, S. 93-111.
- ²³ J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, S. 43.
- ²⁴ Zum Anspruch, der in den Taten Jesu lag: siehe R. Pesch, Der Anspruch Jesu, in: Orientierung 35 (1971) S. 53 ff, 67ff, 77ff.
- ²⁵ R. Pesch, Jesu ureigene Taten?, S. 140
- ²⁶ J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, S. 96-97; Vgl. O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr (Stuttgart 1970).
- ²⁷ Ph. Vielhauer, Aufsätze zum Neuen Testament, S. 88-89. Jeremias, ebd. S.105-110.
- ²⁸ Jeremias, ebd. S. 117.
- ²⁹ Von uns hervorgehoben.
- ³⁰ M. Hengel, Nachfolge und Charisma, S. 74. Vgl. R. Pesch, Jesu ureigene Taten?, S. 155-158.
- ³¹ E. Fuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus, S. 156.
- ³² „Desgleichen ist es jetzt nicht mehr nötig, die in den Evangelien dogmatisch vorverlegte Herrenaussage oder etwa den Titel des Sohnes Gottes und den des kommenden bzw. gekommenen Menschensohnes als des Inhabers der göttlichen Gewalt heranzuziehen. Das alles sagt für sich genommen nicht mehr, sondern eher weniger als Jesu eigenes Verhalten“ (ebd. S. 155).
- ³³ Ebd. S. 154.
- ³⁴ Ebd. S. 155; vgl. E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, S. 206-212.
- ³⁵ Über die spirituelle Seite dieser Erfahrung: M. Ligaut, Introduction a l'intelligence du passe et de l'avenir du christianisme (Paris 1970); deutsch: Meine Erfahrung mit dem Glauben (Freiburg i. Br. 1972) S. 35-61.
- ³⁶ W. Kasper, Einführung in den Glauben, S. 54. Zur völlig entgegengesetzten Interpretation dieses Johanneswortes: E. Bloch, Atheismus im Christentum, S. 212-218.

³⁷ Siehe: RGG 11 (1958) u. LThK III, „Entmythologisierung“.

³⁸ Zwar gibt es einen in den meisten Religionen verbreiteten Mythos vom „Sohn der Jungfrau, gestorben und in Form von Nahrung auferstanden“ (vgl. *J. Goetz*, Eucharistische Symbolik, Orientierung 36 [1972] 203-206). In diesem Mythos fehlt aber gerade das zentrale Moment der persönlichen Hingabe und des Gehorsams im Leiden.

³⁹ „So wird das Ostergeschehen auch erst relativ spät auf Jesus selber beschränkt, ursprünglich jedoch als Anbruch der allgemeinen Totenerweckung verstanden, also apokalyptisch, nicht als isolierbares Mirakel gedeutet“ (*E. Käsemann*, Exegetische Versuche und Besinnungen 11, S. 110). Vgl. *E. Grässer*, Parusieverzögerung, S. 65-66.

⁴⁰ *R. Barthes* hat durch eine Strukturanalyse von Apg X-XI aufgezeigt, wie die „Mitteilung“ sogar das literarische Strukturprinzip des Textes selbst ist: „Meiner Meinung nach, und das ist die strukturelle Originalität dieses Textes, ist sein Ressort nicht die Suche, sondern die Kommunikation, die ‚Trans-Mission‘. Die Personen des Berichts sind nicht Akteure, sondern vielmehr Agenten der Trans-Mission, der Kommunikation und der Ausbreitung.“ *R. Barthes*, L ‘analyse structurale du recit apropos d’actes X-XI, in: Exegese et hermeneutique (Paris 1971) S. 202.

⁴¹ Verkündigung als Sprachereignis, siehe: *E. Fuchs*, Glaube und Erfahrung, S. 231-248; Zur Frage nach dem historischen Jesus, S. 424-430; Vgl. *G. Ebeling*, Einführung in Theologische Sprachlehre (Tübingen 1971).

⁴² *X. Léon-Dufour*, Resurrection de Jesus et message pascal, S. 43-50.

⁴³ Einem naturhaften äußeren Geschehen würde eine Reaktion der innerseelischen Mechanismen entsprechen. Da das Ostergeschehen aber gerade solche Mechanismen überwand, kann es auch unter dieser Rücksicht nicht als naturhaftes Geschehen betrachtet werden.

⁴⁴ *R. Bultmann*, Glauben und Verstehen I, S. 266.

⁴⁵ „Der Vorgang war offenbar der, daß Jesus selbst als ein schon Auferstandener mit dem Ereignis der Gottesherrschaft zusammengesehen werden konnte“ (*E. Fuchs*, Glaube und Erfahrung, S. 17).

⁴⁶ *E. Grässer*, Parusieverzögerung, S. 76-215.

⁴⁷ Vgl. LThK VII, „Modalismus“; RGG VI (1962), „Trinität“ (111. Dogmengeschichtlich). Vgl. *M. Ligaut*, Meine Erfahrung mit dem Glauben, S. 38-45.

⁴⁸ *O. Michel*, Der Brief an die Römer (Göttingen 1955) S. 30-31.

⁴⁹ Da in den paulinischen Briefen – außer dem Kreuz – das irdische Leben Jesu kaum eine Rolle spielt, stellt sich in dieser Theologie viel weniger das Problem, wie das Bekenntnis zum Sohn Gottes zu vereinen ist mit der Erfahrung der Jünger, daß er ein echter Mensch war.

⁵⁰ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV, 1 [Freiburg i. Br. 31972] S. 135-138.

⁵¹ RGG IV (1960) und LThK VI, „Logos“.

⁵² RGG I (1957), „Christologie“ (11. Dogmengeschichtlich, W. Pannenberg).

⁵³ Ebd. S. 1765.

⁵⁴ Vgl. *Mysterium Salutis* 3/1, S. 422 (Smulders).

⁵⁵ Ebd. S. 389.

⁵⁶ Unter den katholischen Dogmenhistorikern hat in neuester Zeit vor allem A. Grillmeier klar die Frage nach der gesellschaftlichen Bedingtheit der altchristlichen Dogmen gestellt. *Theologische Berichte* I, S. 138-153.

⁵⁷ Vor allem unter dem Stichwort „Hellenisierung des Christentums“. Vgl. A. Grillmeier, ebd. S. 111-113; RGG I (1957), „Christentum“ II, 3a; In neuester Zeit ist diese Frage von Leslie Dewart in einer ganz neuen Sicht wieder aufgegriffen worden. Er versteht unter Hellenisierung nicht eine Verfälschung, sondern eine epochale Bedingtheit des christlichen Glaubens (*Die Zukunft des Glaubens* [Zürich 1968]; *Die Grundlagen des Glaubens*, 2 Bände [Zürich 1971]).

⁵⁸ *Mysterium Salutis*, 3/1, S. 424-449; Chalkedon I, S. 68-159, 213-242.

⁵⁹ Von Athanasius, einem der Hauptvertreter der alexandrinischen Schule, ist zu sagen: „Seine Neigung, die menschliche Erfahrung und Wirksamkeit Jesu im strahlenden Licht des einen göttlichen Subjekts verblässen zu lassen, wird für Jahrhunderte die Glaubensbesinnung und Frömmigkeit stempeln“ (*Mysterium Salutis* 3/1, S. 431); vgl. auch Chalkedon I, S. 167.

⁶⁰ Besonders im Appollinarismus (Chalkedon I, S. 102-120).

⁶¹ Zum entscheidenden Streitpunkt wurde darum, daß Maria der Titel Gottesgebälerin abgesprochen wurde. Vgl. Chalkedon I, S. 137, 160-164; A. Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht*, in: *Scholastik* 36 (1961) S. 321-356.

⁶² Grillmeier, ebd. S. 347.

⁶³ Der Vorwurf gegen die antiochenische Theologie lautete darum immer wieder, sie teile Christus in zwei Söhne auf.

⁶⁴ *Mysterium Salutis* 3/1, S. 437.

⁶⁵ Chalkedon II, S. 103-124.

⁶⁶ Chalkedon I, S. 425-635; Chalkedon II, S. 315-432.

⁶⁷ „Räubersynode“ von Ephesus 449. Vgl. *Fliche-Martin*, *Histoire de l'Eglise IV* (Paris 1948) S. 220-224.

⁶⁸ Chalkedon I, S. 354-358.

⁶⁹ Chalkedon I, S. 155.

⁷⁰ A. *Grillmeier*, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius*, in: *Scholastik* 36 (1961) 336-339.

⁷¹ Ebd. 321-356.

⁷² Chalkedon I, S. 162.

⁷³ Ebd. S. 164-182, 345-387.

⁷⁴ Ebd. S. 354-358.

⁷⁵ Ebd. S. 165-176.

⁷⁶ Folgende Punkte sind zu erwähnen:

a) Durch das Reden von der „einen fleischgewordenen Natur des Sohnes Gottes“ wurde die Seele Christi mindestens verdeckt. „Kein Anzeichen ist aus dem ‚Thesaurus‘ und den ‚Dialogen‘ dafür zu entnehmen, daß Kyrill um ein menschliches Wissen und die Entwicklung des menschlichen Verstandes Christi weiß“ (Chalkedon I, S. 167).

b) Wenn später Kyrill die menschliche Seele Jesu ausdrücklich anerkannte und hie und da selbst von „zwei Naturen“ sprach, dann verstand er die Unterscheidung zwischen den beiden Naturen immer nur als eine der gedanklichen Ordnung (Chalkedon I, S. 178, 367-372). Er verglich diese Unterscheidung oft mit der Unterscheidung zwischen Seele und Leib. Vgl. *Bibliothek der Kirchenväter*, hrsg. v. *Zellinger u. Martin*, *Cyrillus von Alexandrien* (München 1935) S. 91, 94; Chalkedon I, S. 368-370. Eine Einigung zwischen Gottheit und Menschheit nach dem Modell von Leib und Seele läßt aber keine echte menschliche Geschichte mehr zu.

c) Kyrill spricht hie und da von einer Einigung „gemäß der Hypostase“ (Chalkedon I, S. 170). Hypostase und Wesen werden bei ihm jedoch nicht gegeneinander abgehoben, sondern sind einander ganz zugeordnet (Chalkedon I, S. 179-182).

d) Nach der Formel „die eine fleischgewordene Natur des Gott-Wortes“ scheint der Träger der menschlichen Natur die göttliche Natur zu sein. Damit kommt es zu einer Natur- und nicht zu einer Personeneinheit. Alle diese Bemerkungen könnte man als theologische Spitzfindigkeiten auf sich beruhen lassen. In einem Punkt sind sie aber sehr bedeutungsvoll. In der Sicht von Kyrill wird Jesus als Mensch so vom göttlichen Wissen und von der göttlichen Kraft durchwirkt, daß man als normaler Mensch ihm nicht mehr im eigentlichen Sinne nachfolgen kann. Damit wird aber das christliche Verständnis sehr tief getroffen.

⁷⁷ Chalkedon I, S. 354-362; Chalkedon II, S. 103-107.

⁷⁸ Vgl. G. Schiwy, Neue Aspekte des Strukturalismus.

⁷⁹ Mit der Formel von der einen Person in zwei Naturen wurde auch die westliche Theologie ins Dogma aufgenommen. Doch die Konzilsväter verstanden das Lehrschreiben von Papst Leo auf Grund ihrer eigenen Voraussetzungen (vgl. Chalkedon I, S. 345-387).

⁸⁰ Mysterium Salutis 3/1, S. 433.

⁸¹ Da es beim Personalen immer um die Erschließung von einem Je-Einmaligen geht, hat nicht nur das griechische Denken, sondern jedes Denken damit Schwierigkeiten. Heute wird das Personale gern mit dem gefühlhaft Subjektiven oder Innerseelischen verwechselt. Über die Erschließung des Personalen durch das Person-Wort siehe H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, S. 26-82.

⁸² Für die Erschließung der Person ist der Körper von besonderer Bedeutung. Einerseits können nämlich menschliche Körper wie äußere Dinge aneinandergereiht und gezählt werden. Andererseits ist jeder Körper der Ausdruck einer je-einmaligen Person. Diese Zweigesichtigkeit des Körpers zeigt deutlich die Weise, wie die Person in der Welt gegenwärtig ist.

⁸³ Vgl. J. Cullberg, Das Du und die Wirklichkeit (Uppsala 1933). Im allerletzten kann man *über* eine Person nicht sprechen. Sie spricht vielmehr sich selber aus und spricht eine andere an (H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, S. 49-60). Bei einer philosophischen Analyse ist zudem scharf darauf zu achten, daß mit der Selbsterfahrung zugleich eine Reflexion auf das Sein gegeben ist. Daraus ergeben sich entscheidende Folgen für eine Lehre vom Sein. Dieses darf nicht als ein „unpersönlicher Stoff“ vorgestellt werden, sondern man muß versuchen, das Allgemeinste zugleich als das Je-Einmaligste und Persönlichste zu denken.

⁸⁴ Das menschliche Bewußtsein Jesu bildete allerdings bereits ein vorläufiges Aktzentrum. Sonst wäre Jesus gar kein echter Mensch gewesen. Zu einem vorläufigen Aktzentrum im Menschen Jesu, siehe *Rahner-Thüsing*, Christologie – systematisch und exegetisch, S. 57-58. Zur Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Ich siehe: H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, S. 44 ff. Durch diese Unterscheidung heben sich unsere Überlegungen auch von einer Bewußtseinschristologie ab, wie sie vor allem im letzten Jahrhundert öfters vertreten wurde.

⁸⁵ Da das Je-Einmalige der Person nicht unter den allgemeinen Begriff Mensch fällt, ist Jesus als echter Mensch zu bezeichnen, auch wenn sein je einmaliges Ich göttlich war. Daraus ergibt sich auch, daß die Aussage über Jesus als Gottes Sohn bei einem sauberen Vorgehen nicht

mit den Aussagen anderer Religionen verglichen werden kann. Verglichen kann ja nur werden, was unter einen allgemeinen Begriff fällt. Das Je-Einmalige einer Person läßt sich aber nie in eine übergeordnete Größe einreihen. Es kann deshalb nicht aus wissenschaftlicher Distanz beurteilt, sondern nur im persönlichen Umgang erprobt werden. Vgl. die Notwendigkeit der Nachfolge im kommenden Kapitel; zur einmaligen Struktur der Aussage „Jesus ist Gott“ siehe *Rahner und Thüsing*, Christologie – systematisch und exegetisch, S. 55-57.

⁸⁶ Vgl. *K. Rahner*, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, Schriften V (Einsiedeln 1962) S. 222-245.

⁸⁷ Das Konzil von Chalkedon spricht zwar nur von „einer“ Person, ohne diese näher zu bezeichnen. Im Neu-Chalkedonismus wird diese Person jedoch eindeutig mit dem Logos identifiziert (Chalkedon I, S. 637-720).

⁸⁸ Die Aussagen über das göttliche Ich sind deshalb nicht auf der Ebene des vorstellenden Denkens zu begreifen, sondern immer als Appell für eine ganz neuartige Selbsterfahrung zu verstehen.

⁸⁹ Nach der synoptischen Überlieferung hat sich Jesus vorzugsweise als Menschensohn bezeichnet. Zwar wollen Vielhauer, Käsemann und Conzelmann die Worte vom Menschensohn der Urgemeinde zuschreiben. Vielhauer argumentiert vor allem damit, daß die Aussagen über das Reich Gottes und die über den Menschensohn immer getrennt sind (Aufsätze zum Neuen Testament S. 55-91). Deshalb meint er, die Worte vom Reich Gottes seien auf Jesus und die über den Menschensohn auf die Urgemeinde zurückzuführen. Hätte aber die Urgemeinde alle Worte über den Menschensohn selbst geschaffen, dann hätte sie die Worte Jesu in einem äußerst starken Maße schöpferisch überarbeiten müssen. Weshalb hätte sie dann aber davon die Worte vom Reich Gottes ausnehmen sollen? Die saubere Trennung zwischen den Worten über das Reich und denen vom Menschensohn wird mindestens ebenso leicht verständlich, wenn sie auf Jesus selbst zurückgeht. Er kann ja mit dem Reich das Tun seines Vaters und mit dem Menschensohn sein eigenes Tun gemeint und beides sauber unterschieden haben. Diese Möglichkeit wird zu einer sehr großen Wahrscheinlichkeit durch die Argumente, die Jeremias anführt (Neutestamentliche Theologie I, S. 245-255). Das Schillernde, das mit diesem Namen gegeben ist, kann dann gut jenem Selbstbewußtsein entsprochen haben, das sich einerseits als ganz einmalig wußte und andererseits über sich noch nicht die volle Klarheit hatte.

⁹⁰ Das chalkedonensische Dogma arbeitet im wesentlichen mit drei Begriffen: menschliche Natur – göttliche Natur – eine Person. Die beiden

Begriffe „menschliche Natur“ und „göttliche Natur“ werden dabei einander entgegengesetzt und ihr Verhältnis näher bestimmt als „ungetrennt und unvermischt“. Das Verhältnis „eine Person“ und „göttliche Natur“ ebenso wie das andere „eine Person“ und „menschliche Natur“ werden nicht näher analysiert.

⁹¹ Vgl. *K. Rahner*: „Wenn wir sagen ‚in Gott sind drei Personen, Gott substanziiert in drei Personen‘, dann wird das generalisiert und zusammengezählt, was gerade nicht zusammengezählt werden kann, weil das allein wirklich Gemeinsame von Vater, Sohn, Geist gerade die eine einzige Gottheit ist und ein wirklich übergeordneter Gesichtspunkt, unter dem die drei als Vater, Sohn und Geist zusammengezählt werden könnten, nicht existiert“ (*Mysterium Salutis II*, S. 385-386).

⁹² Das Wort „gleichwesentlich“ wird dann irreführend, wenn es nicht mehr nur als Abgrenzung gegenüber dem Geschöpf verstanden wird und wenn man in es hineinliest, der Sohn sei in gleicher Weise Person wie der Vater.

⁹³ Vgl. *LThK X*, „Unveränderlichkeit“.

⁹⁴ Eine der wichtigen theologischen Aufgaben unserer Zeit dürfte darin bestehen, die Unveränderlichkeit Gottes auf Grund seines Heilshandelns neu zu durchdenken. Verschiedene Versuche liegen bereits vor. Etwa: *E. Angel*, Gottes Sein ist im Werden (Tübingen ²1967); *D. Wiederkehr*, „Jesus ist vielmehr so Sohn Gottes, daß er Sohn Gottes wird“, in: *Mysterium Salutis 3/1*, S. 528.

P. Schoonenberg: „Bewußtsein und Freiheit werden bei Thomas und im Thomismus ausdrücklich aus dem trinitarischen Personbegriff ausgeschaltet; die göttlichen Personen haben einzeln kein eigenes Bewußtsein und keine eigene Freiheit, sondern sie verwirklichen in der Weise der Relation die den Drei gemeinsamen Eigenschaften des Bewußtseins und der Freiheit. Schillebeeckx hat die christologische Konsequenz dieser thomistischen Auffassung sehr klar herausgestellt, wenn er sagte, daß der Sohn sich seines Sohnseins nicht in einem eigenen göttlichen, sondern nur in seinem menschlichen Bewußtsein bewußt ist“ (*Ein Gott der Menschen* [Zürich 1969] S. 84).

⁹⁵ *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, S. 114-126, 145-153, 226-238.

⁹⁶ Damit wird allerdings das schwierige Problem von „immanenter“ und „ökonomischer“ Trinität aufgeworfen. Heute setzt sich jedoch die Erkenntnis durch, daß man die „ökonomische“ Trinität nicht von der „immanenten“ abstrahieren kann. *K. Rahner*: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt“ (*Mysterium Salutis 2*,

S. 328). *D. Wiederkehr*: „Der Weg der Erkenntnisgewinnung und die gewonnene Erkenntnis selbst sind nicht zu trennen, sondern bedingen sich gegenseitig“ (Mysterium Salutis 3/1, S. 525). *H. U. v. Balthasar*: „Weil Gott selbst die Herrlichkeit und die Demütigung des zeitlichen Daseins auf sich genommen hat, ist es unmöglich, die Form der Zeitlichkeit von der Offenbarungswahrheit zu abstrahieren, um so ein bloßes System unzeitlicher Wahrheit zurückzubehalten“ (Verbum Caro [Einsiedeln 1960] S. 78).

⁹⁷ Summa theol. III, qu. 10, a. 2.

⁹⁸ Summa theol. III, qu. 10, a. 2; vgl. qu. 10, a. 3.

⁹⁹ Summa theol. III, qu. 10, a. 2, ad 1.

¹⁰⁰ Vgl. *A. Grillmeier*, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik, S. 114-131.

¹⁰¹ Auf Grund der Unterscheidung zwischen grundsätzlicher Struktur einer Aussage und den damit verbundenen Vorstellungen wäre eine Lehre über den Irrtum neu zu erarbeiten.

¹⁰² Unter dem Logos verstand man dabei nicht mehr – wie im Johannes-evangelium – den „menschwerdenden“, sondern allein die innergöttliche Person.

¹⁰³ *M. Scheler*, Die Wissensformen und die Gesellschaft, S. 74-76.

¹⁰⁴ *L. Feuerbach*, Das Wesen der Religion, S. 217.

¹⁰⁵ *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, S. 145-153.

¹⁰⁶ Ebd. S. 147.

¹⁰⁷ *E. Bloch*, Das Prinzip Hoffnung, S. 1500; Atheismus im Christentum, S. 226-231.

¹⁰⁸ Atheismus im Christentum, S. 190-212.

¹⁰⁹ Ebd. S. 197.

¹¹⁰ Vgl. *M. Frisch*: „Du sollst dir kein Bildnis machen, heißt es von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfaßbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlaß wieder begehen. Ausgenommen wenn wir lieben“ (Tagebuch 1946-1949 [Frankfurt a. M. ⁵1965] S. 37).

¹¹¹ Darum kann Paulus in seiner Theologie das ganze irdische Leben Jesu praktisch auf das Kreuz beschränken.

¹¹² Darin liegt das grundlegende Mißverständnis aller Versuche, den christlichen Glauben mit andern Mitteln als nur durch das Zeugnis auszubreiten oder zu verteidigen.

Drittes Kapitel: Der Glaubensgrund im einzelnen Christen

¹ Denzinger-Schönmetzer, Nr. 1789/3008.

² Zur wissenschaftlichen Rationalität gehört das, was in einer Forschergemeinschaft bei gegenseitiger Kritik der einzelnen Forscher bestehen kann.

³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen ²1965) S. 250-290.

⁴ In der katholischen Tradition wurde dieses Problem verhandelt unter dem Thema der „Glaubensanalyse“, in der protestantischen Tradition seit der Aufklärung unter der Frage, wie ein vergangenes geschichtliches Ereignis für den Menschen heute bestimmend sein kann.

⁵ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik I* (München ⁶1960) S. 184.

⁶ H. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit 3*, Beil. S. 136.

⁷ M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, S. 55-67.

⁸ Ebd. S. 81.

⁹ Ebd. S. 80.

¹⁰ Apg 17,32; 1 Kor 1,23.

¹¹ M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, S. 98.

¹² In der christlichen Tradition tritt der Gedanke der Nachfolge allerdings mit sehr vielen Schattierungen auf; er ist oft eher der Ausdruck eines gewissen Moralismus als einer glaubenden Existenz (vgl. RGG IV [1960], *Nachfolge*“).

¹³ Von dieser Tendenz ist das bei weitem verbreitetste Buch über die Nachfolge, die *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis, geprägt.

¹⁴ W. Kasper: „Eine den Glauben beglaubigende Erfahrung ist also nur möglich, wenn man selber in Fahrt kommt“ (*Einführung in den Glauben*, S. 60).

¹⁵ Auch der Hinweis auf ein „Prinzip Hoffnung“ (E. Bloch) genügt nicht. Wenn der Mensch nur aus dem verborgenen Drang nach Selbstverwirklichung Wunschbilder entworfen hat, weshalb hat er sich dann eine andere Welt vorgestellt und nicht ausschließlich von sich selbst träumerische Bilder produziert. Die eigentliche Frage liegt nicht darin, daß der Mensch verschiedenartige Wunschgebilde schafft, sondern daß er sich diese als andere Wirklichkeit vorstellt.

¹⁶ Vgl. E. Biser, *Gott verstehen* (München 1971).

¹⁷ Vgl. *Rahner-Thüsing*, *Christologie – systematisch und exegetisch*, S. 41.

¹⁸ Ebd. S. 41.

¹⁹ Vgl. G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, S. 158-160.

²⁰ So vertritt zum Beispiel J. Habermas die Ansicht, in der Bewegung der Selbstreflexion seien Erkenntnis und Interesse der Selbsterhaltung

eins. Die Abhängigkeit von diesem Interesse sei darum keine Heteronomie für das Erkennen. Vgl. *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt a. M. 1968) vor allem S. 234-364.

²¹ Mit Recht kommt daher Walter Kasper in seiner „Einführung in den Glauben“ immer wieder darauf zurück, daß der Glaube letztlich nichts anderes ist als das Eingelassenwerden in Jesu innerste Haltung (S. 55, 78, 116).

²² Besonders Manuel de Dieguez hat sehr eingehend herausgearbeitet, daß selbst dem strengsten naturwissenschaftlichen Beweis eine gesellschaftliche Übereinkunft vorausgeht (*Science et Nescience*, S. 11-96). Vgl. *Th. Kuhn*, Die Struktur wissenschaftlicher Revolution (Frankfurt a. M. 1967).

²³ Karl Popper hält zwar die Vorgegebenheiten, die den einzelnen denkenden Menschen oder Forscher bestimmen, für unbedeutend. Für die wissenschaftliche Objektivität komme es nur auf die ganze Forschergemeinschaft und auf die kritische Tradition an. So würden individuelle Voreingenommenheiten rasch wieder ausgemerzt (*Th. Adorno u. a.*, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie [Neuwied ²1970] S. 103-123). Ihm ist nun tatsächlich zuzustimmen, daß individuelle Vorgegebenheiten kein besonderes Problem bedeuten, dafür aber um so mehr jene, die eine ganze Forschergemeinschaft und eine ganze kritische Tradition bedingen. Daß Popper dies nicht sieht, zeigt gerade, wie tief die Frage geht.

²⁴ Vgl. *Berger-Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 139-157.

²⁵ Dagegen kann man einwenden, die Vernunft beziehe sich letztlich auf das Sein. Dieses jedoch umschließe die ganze und folglich auch die Glaubenswirklichkeit. Zwischen Vernunft und Glauben könne es demnach keinen Gegensatz geben. Abstrakt gesprochen, stimmt dies auch. Die Vernunft bekommt aber das Sein nicht in ihren direkten Griff, sondern sie wird dessen nur in einer grundlegenden „Reflexio“ teilhaftig. Sobald sie direkt vom Sein spricht, bedient sie sich solcher Worte, die auf es hinweisen. Bleibt die Vernunft sich ganz treu, dann hält sie diese Ausdrücke in der Schweben. Sie begreift sie als Symbole und bleibt so jederzeit für die Fülle des Seins offen. Wie aber die Geschichte zeigt, klammert sich die menschliche Vernunft tatsächlich dauernd an ihre eigenen Worte, wie wenn diese bereits einen letzten Halt geben würden. Die Mittel, mit denen die Vernunft die Fülle der Wirklichkeit fassen will, werden damit verfestigt und verhärtet. Die Worte der Vernunft hören auf, offene Symbole zu sein, und werden zu Waffen gegen den Glauben.

²⁶ Vgl. *L. Boros*, *Mysterium mortis* (Olten 1962).

²⁷ Vgl. *J. Ratzinger*, *Einführung ins Christentum* (München 1968) S. 17-24.

²⁸ *L. Feuerbach*, *Das Wesen der Religion*.

²⁹ Vgl. *W. Post*, *Kritik der Religion bei Karl Marx* (München 1969).

³⁰ *F. Nietzsche*, *Der Wille zur Macht* (Stuttgart 1930).

³¹ Das Bild vom neutralen Standpunkt kann eine verführerische Kraft haben. Es läßt aber gern vergessen, daß genau in seinem Vorteil auch seine grundlegende Schwäche liegt. Neutral heißt zugleich distanziert, äußerlich und damit fern der Sache.

³² Vgl. schon *Ijob* 9,15, 32-33; 13,3; 16,20-21.

³³ Vgl. *E. Fuchs*: „Die Frage lautet: Will Gott, daß wir ihm gegenüber die Freiheit aufbringen, gegen unsere begründete Angst vor seinem Urteil (...) an ihn selbst zu appellieren? Genau das bejaht die Entscheidung des historischen Jesus“ (Zur Frage nach dem historischen Jesus, S. 165).

³⁴ Deshalb spricht der Strukturalismus sogar von der „Archäologie des Wissens“ (*G. Schiwy*, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, S. 96-100).

³⁵ Vgl. *H. Mühlen*: „Der Neue Bund und das, was sich von ihm im Neuen Testament niedergeschlagen hat, bleibt immer so neu, daß er niemals vergangen ist, sondern im Vollzug der menschlichen Freiheitsgeschichte immer auch als nie erreichter angestrebt werden muß“ (Entsakralisierung, S. 177).

³⁶ „Ich habe 6 Jahre jeden Sonntag nach dem Gottesdienst mit einem Teil der Gemeinde ein intensives Predignachgespräch geführt. Es hat sich gezeigt, daß selbst bei einer dem Prediger bekannten und relativ homogenen Hörerschaft das angeeignete Verständnis an entscheidenden Punkten bei vielen, vielleicht sogar bei den meisten, ein Mißverständnis war“ (*H. Fischer*, *Glaubensaussage und Sprachstruktur*, S. 250).

³⁷ „In den europäischen Sprachen wird der Terminus, ‚Vater‘ im strengen Sinn nur zur Bezeichnung des männlichen Elternteils verwendet. Andere Gesellschaften (Irokesen-Typ) bezeichnen den leiblichen Vater, die Brüder des Vaters und die männlichen Vettern als ‚Vater‘. Ein dritter Gesellschaftstyp faßt unter dem Wort, Vater‘ den leiblichen Vater, die Brüder des Vaters, die Söhne der Schwestern des Vaters, die Söhne der Töchter der Schwester des Vaters und manchmal dazu noch die Brüder der Mutter des Vaters zusammen (Krähentyp)“ (*H. Fischer*, *Glaubensaussage und Sprachstruktur*, S. 170). Wenn also bereits innerhalb der Verwandtschaftsbezeichnungen das Wort „Vater“ keineswegs eindeutig ist, sondern seinen Sinn durch die jeweilige Gesellschaft bekommt,

dann dürfte es in bezug auf Gott noch weit mehr von der – gesellschaftlich bedingten – Glaubenserfahrung abhängen. Es wird verständlich durch diese Erfahrung, und zugleich weist es in die Zukunft, indem es neue entsprechende Erfahrungen vorbereitet.

³⁸ Von daher wird auch eine überzeugende Antwort auf die im ersten Kapitel (1, c) aufgeworfene Frage möglich, ob nicht alle Überlegungen von einem verborgenen Vorverständnis und einem verborgenen Wunsch vorprogrammiert sind. Hier zeigt sich, daß ein triebhaft menschlicher Wunsch tatsächlich mit am Wirken war. Die Echtheit der bisherigen Überlegungen erweist sich aber darin, daß dieser Wunsch mit der Zeit entschleiert und hier nun auch überwunden wurde.

³⁹ *J. Moltmann*, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (München 1971).

⁴⁰ In der aszetischen Tradition (Exerzitien des Ignatius) hat man diesbezüglich von Indifferenz gesprochen. Diese wurde aber leicht als eigene zu leistende Aufgabe mißverstanden.

⁴¹ Zur Faszination die wichtigen Analysen von *H. Mühlen*, Entsakralisierung, S. 9-176.

⁴² Vgl. *G. Mainberger*, Jesus starb – umsonst (Freiburg i. Br. 1970). Die in diesem Buch abgedruckte Predigt hatte ursprünglich viel Staub aufgewirbelt. Das isolierte Wort „umsonst“ ist tatsächlich zweideutig. Es kann vergeblich, nutzlos bedeuten und auch gratis, kostenlos, zweckfrei.

⁴³ *J. Rudin* Fanatismus (Olten-Freiburg 1965).

⁴⁴ Bei dieser Frage sind nicht allein die Ergebnisse der kritischen Exegese maßgebend. Noch wichtiger ist, daß das Wirken Jesu streng auf die Freiheit des Menschen bezogen gedacht wird. Kräfte als Befähigung für äußere Machttaten könnten die menschliche Freiheit höchstens zu einer blinden Unterwerfung führen. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der neutestamentlichen Schriften hat jedoch die Tat Jesu gerade die menschliche Freiheit geweckt und gefördert. Daher muß seine ihn auszeichnende Kraft spezifisch in diesem Sinne und nicht als höherer Poltergeist verstanden werden.

⁴⁵ Diese Frage ließe sich ja auch nie eindeutig beantworten, weil die Möglichkeiten der Natur nicht voll erkannt werden und sich immer wieder bisher Unbekanntes zeigt (vgl. Parapsychologie).

⁴⁶ Vgl. die Memoria-These von *J. B. Metz*, Politische Theologie in der Diskussion, in: Stimmen der Zeit 184 (1969) S. 296-304.

⁴⁷ *E. Fuchs*: „An Jesus glauben heißt jetzt der Sache nach Jesu Entscheidung wiederholen“ (Zur Frage nach dem historischen Jesus, S.

164).

⁴⁸ Joh 14,26; 15,26; Röm 8,16; 1 Kor 12,3; Gal 3,2 u. a.

⁴⁹ So zeigt sich nachträglich, daß die bisherigen drei wesentlichen Schritte (drei Kapitel) im Versuch, den Glauben zu rechtfertigen, indirekt zugleich als eine Darstellung der drei göttlichen Personen verstanden werden können.

Viertes Kapitel: Die Autorität Gottes und die Gemeinschaft der Gläubigen

¹ Jesus hat die Nähe des Gottesreiches verkündet. Die Vorstellung von der zeitlichen Nähe hat sich dabei als unhaltbar erwiesen. Die bleibende Bedeutung der Verkündigung von der Nähe des Reiches liegt jedoch darin, daß der Glaube dauernd erst im Ankommen ist und damit immer als unmittelbare Nähe erfahren wird.

² Mit Recht hat deshalb *H. U. v. Balthasar* die Kindertaufe als die folgenschwerste Entscheidung der Kirchengeschichte bezeichnet. Kirchenerfahrung dieser Zeit, in: *Sentire Ecclesiam*, hrsg. v. *J. Danielou* und *H. Vorgrimler* (Freiburg i. Br. 1961) S. 747.

³ Vgl. *Magnificat* (Lk 1,51-52).

⁴ Unter dieser Rücksicht kann man in der Entchristlichung des Abendlandes sogar eine Tat der Vorsehung im Interesse des wahren Glaubens sehen.

⁵ Der Religionssoziologe *P. Berger* rät sogar den Christen, die möglichen intensiven und affektiven Bindungen in kleinen Gruppen bewußt auszunützen und die Kirche im Sinne von Sekten weiterzuentwickeln (*Internationale Dialog Zeitschrift* 2 [1969] S. 127-132. Dieser Rat mag wissenssoziologisch völlig angemessen sein. Er verkennt aber grundsätzlich den Anspruch des christlichen Glaubens, der sich im wesentlichen gerade nicht auf das affektive Milieu einer Gruppe stützen, sondern dieses durchbrechen will.

⁶ Dabei ist zu beachten, daß einer auch dann ganz von einem Milieu getragen werden kann, wenn er selber meint, er habe eine sehr persönliche Überzeugung. Das Milieu wirkt ja vor allem von der frühesten Kindheit her und schafft dort geistige Gewohnheiten, die später leicht als echte eigene Überzeugungen betrachtet werden können.

⁷ Deshalb mußten wir ja auch im ersten Kapitel feststellen, daß die Merkmale der Kirche für sich allein kein äußeres Argument für die Offenbarung Gottes bilden können.

⁸ Dazu das Urteil des polnischen, marxistischen Philosophen *J. Strzelecki*: „Das Christentum stand quer zur Selbstvergötterung der Partei, des Staates, des Volkes, quer zur Ethik militanter Kollektive, die ihre 10 Gebote herausgeben und in der Sprache der Mystik und der Kanonen reden. Es war eine Schule letzter Verantwortung für das eigene individuelle Leben. Ich rede hier von der Ethik, die den Wert der Erlösung über alle innerweltlichen Werte stellt, über die Anerkennung der Grup-

pe, die Dankbarkeit des „Führers“, die Todesangst und die Ansichten der Angehörigen und Freunde. Ich spreche von der Ethik, die die Bruderschaft in Gott – d. h. im höchsten aller Werte – höher stellt als die Bruderschaft der Rasse und der Waffen. Dieser christliche Heroismus war keine häufige Erscheinung. Aber verschiedene seiner Initiativen, verschiedene seiner Impulse dauerten in der Menschheit als Bodensatz der Jahrhunderte und drückten mit ihrer schicksalhaften Kraft gegen die Kräfte verbrecherischen Gehorsams, gegen Zweifel, gegen Einsamkeit“ (Prüfsteine, in: Orientierung 36 [1972] S. 232).

⁹ Vgl. A. Grillmeier, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik, S. 114-137.

¹⁰ Deshalb kann der Religionssoziologe P. Berger den sogenannten „Konservativen“ in der Kirche auch bescheinigen, daß sie meistens einen besseren soziologischen Instinkt haben als „Progressive“ (Zur Soziologie kognitiver Minderheiten, in: Internationale Dialog Zeitschrift 2 [1969] S. 129). Zur konservativen Haltung gehört es ja, sich von den heimlichen Kräften einer Gesellschaft tragen zu lassen. Darum erwächst aus dieser Haltung heraus notwendigerweise ein besseres Verständnis für die entsprechenden Kräfte.

¹¹ Selbst in der protestantischen Tradition war der Prediger nicht das Sprachorgan der Gemeinde, sondern er leitete seinen Auftrag von der Vollmacht des Evangeliums her.

¹² Diese Entlastung ist einerseits unbedingt nötig. Der einzelne wäre ja heillos überfordert, wenn er für alles und jedes dauernd selbst verantwortlich wäre. Andererseits liegt in ihr die große Gefahr, auch dort die Verantwortung abzuschieben, wo man persönlich herausgefordert ist. Ganz konsequent sind deshalb jene französischen Strukturalisten, die mit der christlichen Glaubensforderung auch den Menschen ablehnen und sich bemühen, ihn im Forschen und Denken überflüssig zu machen, um an seine Stelle ein namenloses „man“ zu setzen. Vgl. G. Schwy, Neue Aspekte des Strukturalismus, S. 57, 158-162.

¹³ In diesem Zusammenhang kann nie genügend bedacht werden, daß die eigentlichen Widersacher Jesu nicht Heiden oder erklärte Ungläubige waren, sondern jene Frommen, die sich ganz auf den Buchstaben der durch das Gesetz und die Propheten ergangenen Offenbarung beriefen.

¹⁴ Daraus sollte auch für die kirchliche Katechese etwa diese Folgerung gezogen werden: Jesus ist zunächst als der Verkündiger des Vaters darzustellen. Erst wo auf Grund dieser Verkündigung der Glaube an Gott gewagt wird, kann in einem zweiten Schritt das Göttliche in Jesus selbst zur Sprache kommen. Beginnt man hingegen gleich von Jesus als Gott zu sprechen, weckt man notwendigerweise mythologische Vorstellungen.

¹⁵ Im vorangegangenen Kapitel konnten wir bereits feststellen, daß der Geist nie auf sich verweist, sondern sich selbst eher vergessen macht und an die Botschaft Jesu erinnert. Die Kirche verhält sich, wenn sie dem Geist treu bleibt, in genau gleicher Weise.

¹⁶ Daher ist die Unfehlbarkeit des kirchlichen Amtes nicht eine bestehende Eigenschaft, deren sich das Amt bei Auseinandersetzungen wie einer Waffe bedienen könnte. Von ihr her kann nie eine strittige Frage direkt entschieden werden. Sie ist vielmehr eine nachträgliche, preisende und dankende Anerkennung, daß der Geist die Kirche tatsächlich nie ganz verlassen hat.

¹⁷ Gewiß braucht die Kirche, insofern sie eine äußere Gemeinschaft ist, auch ein Recht. Aber dieses Recht hat sich vom staatlichen Recht eindeutig zu unterscheiden. Dieser Unterschied sollte sich vor allem darin zeigen, wie auf Widerstand reagiert wird. Der Staat hat physische Machtmittel, um seinem Recht Nachdruck zu verschaffen. Die Kirche hat glücklicherweise keine solchen Mittel mehr. Wo das kirchliche Recht richtig verstanden wird, darf dies auch nicht heimlich bedauert werden. Ebenso wenig dürfen zu seiner Verteidigung – wie es immer noch möglich ist – psychologische Druckmittel eingesetzt werden. Das kirchliche Recht ist jenes seltsame Recht, das über keine Waffen verfügt, um sich durchzusetzen. Nur in dieser Form bleibt es dem verurteilten Jesus treu. Es hat allein auf die Kraft der freien Anerkennung zu bauen.

¹⁸ Paulus hat – entsprechend seinem Charakter – sich selbst zwar öfters ins Spiel gebracht. Er wußte aber genau, daß dies nicht dem Herrn gemäß ist. „Was ich jetzt sage, sage ich nicht im Sinne des Herrn, sondern eben als Verrückter, wenn denn in dieser Sache das Prahlen schon einmal an der Reihe ist“ (2 Kor 11,17). Er hat sich deshalb auch immer seiner Schwäche gerühmt.

¹⁹ Man braucht dabei gar nicht nur an so viel zitierte Phänomene wie Kreuzzüge, Inquisition oder Hexenprozesse zu denken. Weit bedenklicher sind jene Erscheinungen, wie sie etwa in der Bekämpfung des Modernismus zutage traten. Unter dem Deckmantel, den reinen Glauben zu verteidigen, wurden mit Duldung von höchster Stelle Menschen auf schlimmste Weise bespitzelt und verleumdet. Vgl. *O. Schroeder*, *Aufbruch und Mißverständnis* (Graz 1969).

²⁰ Die Zeit der großen christologischen Auseinandersetzung ist dafür ein besonders deutliches Beispiel. Nicht besser war es in jenen Zeiten, die zur Spaltung zwischen Rom und Konstantinopel und später zur Reformation geführt haben.

²¹ A. Grillmeier, Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, in: Scholastik 36 (1961) S. 321-356. Grillmeier glaubt zwar, die Verurteilung des Nestorius noch rechtfertigen zu können, weil dieser den überlieferten Titel „Theotokos“ angegriffen habe. Doch wenn man bedenkt, wie äußerst mäßig seine Kritik war und wie damals der Titel noch keineswegs das Feuer der Auseinandersetzung voll bestanden hatte und noch längst nicht überall anerkannt war, wird dieser Grund sehr schwach. Gegen Nestorius haben sich die nicht weniger bedenklichen Einseitigkeiten der alexandrinischen Theologie abregiert.

²² Vgl. 2. Kap. Anm. 76.

²³ Dabei kann man auf das von C. G. Jung formulierte psychologische Gesetz vom „Gegenlauf“ verweisen.

²⁴ M. D. Petre, Autobiography and Life of George Tyrrell (London 1913) Volume II, S. 362.

²⁵ G. Tyrrell, Das Christentum am Scheideweg (München 1959), S. 186.

²⁶ H. Mühlen hat überzeugend gezeigt, daß von Jesus her nur der „Nächste“ als Ort des Heiligen oder als neuer Tempel erfahren werden kann (Entsakralisierung, S. 299-320).

²⁷ Eine Ontologie der Kirche hat, soweit sie gewagt werden kann, ganz dieser gegensätzlichen Bewegung in der eucharistischen Feier zu entsprechen. Die Einheit der Kirche darf nie in einer naturhaften Weise verstanden werden. Was eint, sprengt zugleich alle vordergründigen Bande. Mit der Kategorie des Sozialen ist die Kirche daher nicht richtig zu begreifen. Das Gemeinsame ist nicht etwas Zusätzliches. Die Glaubenswirklichkeit ist das Persönlichste, und als dauerndes Geschenk übersteigt sie den einzelnen zu-gleich so grundsätzlich, daß sie als dieselbe auch in jedem andern das Persönlichste sein kann. Hier gilt nicht, je persönlicher, um so weniger gemeinschaftlich, sondern je persönlicher, desto gemeinschaftlicher. Treffend hat – soweit dies möglich ist – Heribert Mühlen die Kirche als „Eine Person in vielen Personen“ (Una Mystica Persona) umschrieben.

Literatur

Hier werden die Werke aufgeführt, die mehr als einmal – und jeweils unvollständig – zitiert wurden.

- Berger, Peter – Luckmann, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Frankfurt a. M. 1969).
- Berger, Peter, Auf den Spuren der Engel (Frankfurt a. M. 1970).
- Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, 2 Bände (Frankfurt a. M. 1959).
- , Atheismus im -Christentum (Frankfurt a. M. 1968).
- Bultmann, Rudolf, Glauben und Verstehen I (Tübingen ⁵1964).
- Chalkedon, Das Konzil von Chalkedon, 3 Bände, hrsg. v. A. Grillmeier u. H. Bacht (Würzburg 1951-1954).
- Dermenghem, Emile, Mohammed (Reinbek bei Hamburg 1960).
- Dieguez, Manuel de, Science et Nescience (Paris 1970).
- Ebeling, Gerhard, Wort und Glaube (Tübingen ³1967).
- Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums (Leipzig 1904).
- , Das Wesen der Religion (Berlin 1913).
- Fischer, Helmut, Glaubensaussage und Sprachstruktur (Hamburg 1972).
- Fuchs, Ernst, Glaube und Erfahrung (Tübingen 1965).
- , Zur Frage nach dem historischen Jesus (Tübingen 1960).
- Grässer, Erich, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (Berlin ²1960).
- Grillmeier, Alois, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik, in: Theologische Berichte 1, hrsg. v. A. Pfammatter u. F. Furger (Zürich 1972).
- Hahn, Ferdinand, Christologische Hoheitstitel (Göttingen 1963).
- Hengel, Martin, Charisma und Nachfolge (Berlin 1968).
- Jeremias, Joachim, Neutestamentliche Theologie, 1. Teil, Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971).
- Käsemann, Ernst, Exegetische Versuche und Besinnungen, 2 Bände (Göttingen 1960/1964).
- Kasper, Walter, Einführung in den Glauben (Mainz 1972).
- Kittel, Gerhard (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart 1933 ff), ab Band V, 1954, hrsg. v. G. Friedrich.
- Kümmel, Werner G., Verheißung und Erfüllung (Zürich ²1953).
- Kuhn, Thomas S., Die Struktur wissenschaftlicher Revolution (Frankfurt a. M. 1967).

- Legaut, Marcel, Introduction a l'intelligence du passe et de l'avenir du christianisme (Paris 1970); deutsche Übersetzung: Meine Erfahrung mit dem Glauben (Freiburg i. Br. 1972).
- Leon-Dufour, Xavier, Resurrection de Jesus et message pascal (Paris 1971).
- LThK, Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner (Freiburg i. Br. 1957-1965).
- Marxsen, Willi, Die Auferstehung Jesu von Nazareth (Gütersloh 1968).
- Moltmann, Jürgen, Theologie der Hoffnung (München ⁶1966).
- Mühlen, Heribert, Der Heilige Geist als Person (Münster ³1966).
- , Una Persona Mystica (Paderborn-³1968).
- , Entsakralisierung (Paderborn 1970).
- Mysterium Salutis, Grundriß Heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer (Einsiedeln-Zürich-Köln 1965 ff).
- Pesch, Rudolf, Jesu ureigene Taten? (Freiburg i. Br. 1970).
- Post, Werner, Kritik der Religion bei Karl Marx (München 1969).
- Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments (2 Bände) (München 1957/60).
- Rahner, Karl – Thüsing, Wilhelm, Christologie – systematisch und exegetisch (Freiburg i. Br. 1972).
- RGG, Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Lexikon), hrsg. v. K. Gallig (Tübingen ³1957-1962).
- Rousselot, Pierre, Die Augen des Glaubens (Einsiedeln 1963).
- Scheler, Max, Die Wissensformen und die Gesellschaft (Leipzig 1926).
- Schiwy, Günther, Neue Aspekte des Strukturalismus (München 1971).
- Vielhauer, Philipp, Aufsätze zum Neuen Testament (München 1965).
- Whorf, Benjamin L., Sprache-Denken-Wirklichkeit (Reinbek bei Hamburg ³1965).