

Eugen Biser

Älteste Heilsgeschichten

Wege zum Ursprung des Glaubens

echter

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Biser, Eugen:

Älteste Heilsgeschichten : Wege zum Ursprung
d. Glaubens / Eugen Biser. – Würzburg :
Echter, 1984.

ISBN 3-429-00862-X

Mitglied der Verlagsgruppe »engagement«

© 1984 Echter Verlag Würzburg

Gesamtherstellung: Echter Würzburg

Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH

ISBN 3-429-00862-X

Inhalt

Vorwort	8
-------------------	---

Warum eine Archäologie des Geistes?

Glaube in der Defensive	11
Die Rückbesinnung	13
Die Befestigung	16
Die Begründung	18
Fortschritt zum Ursprung	23
Anmerkungen	27

Die älteste Weihnachtsgeschichte

Diesseits der Bilder	31
Der Kontext der Aussage	34
Befremdliche Züge	37
Die mystische Gottesgeburt	39
Zielbild Gotteskindschaft	41
Anmerkungen	43

Die älteste Passionsgeschichte

Glaube und Erfahrung	45
Bewältigung durch Meditation	48
Der große Notschrei	52
Die göttliche Antwort	54
Der Adressat der Klage	56
Anmerkungen	59

Die älteste Ostergeschichte

Vom Bericht zum Zeugnis	61
Der »letzte« Osterzeuge	64
Das zugesprochene Geheimnis	67
Mystische Selbstaneignung	71
Widerspiegelung im Glauben	74
Anmerkungen	77

Die älteste Pfingstgeschichte

Vorweggenommene Schlüsselszenen	79
Die vorgezogene Pfingstperikope	81
Das Votum der Tradition	85
Der Quellgrund des Geistes	88
Der »Trank« des Glaubens	96
Anmerkungen	104

Glaubensprobe bestanden?

Der Maßstab	105
Die bestürzende Bilanz	106
Glaube als Realitätsvermittlung	108
Der Sinn der Archäologie	111
Die Gegenprobe	118
Anmerkung	122

Stellenregister	123
Namenregister	125

Meinem
Lehrer und Freund
Max Müller
in herzlicher Verehrung
und Dankbarkeit

Vorwort

Was sind die Wurzeln des Glaubens? Die Antwort auf diese Frage ist altbekannt: die göttliche Selbstoffenbarung, also das von Gott an die Welt ergehende Wort, auf das der Glaube, der nach Paulus aus dem Hören kommt, gehorchend antwortet. In einer Zeit des neu erwachten Kommunikationsbewußtseins wie der heutigen schließt sich dem jedoch unverzüglich die Zusatzfrage an: Wo bekommen wir die Selbstzusage Gottes so zu hören, daß der Glaube darauf auch wirklich dialogisch antworten kann? Hier greifen die bekannten Auskünfte offensichtlich zu kurz. Sie geben dem Glaubenden zwar die Gewißheit, auf dem festen Boden des Schriftworts und der Kirchenlehre zu stehen, vermitteln ihm aber nicht die Erfahrung jenes Angesprochenenseins, aus dem der Glaube hervorgeht und lebt.

Hier hilft nur eines weiter: die Besinnung auf die »Wurzeln des Glaubens«, verstanden als die Suche nach den Spuren jenes Heils- und Sprachgeschehens, das seiner Dokumentation in Schrift und Tradition vorangeht. Im Stil der Wissenschaftssprache könnte man auch sagen: eine »Archäologie des Glaubens«. Selbst auf die Gefahr hin, daß dieser Ausdruck beim ersten Hören nostalgische Vorstellungen weckt und somit mißverständlich wirkt, muß an ihm festgehalten werden, weil er eine Aufgabe von höchster Aktualität umreißt.

Der Glaube muß, wie es ihm schon Paulus ins Stammbuch schrieb, reden. Er muß dies nicht nur,

weil er sich in einer Welt der rapide anwachsenden Kommunikationsformen nicht anders zur Geltung bringen kann; er muß dies nicht weniger angesichts der ökumenischen Situation. Wenn die unterschiedlichen Bekenntnisse dem Ziel der Glaubenseinheit näher kommen sollen, dann nur dadurch, daß sie sich über ihre Differenzen verständigen, daß sie also in ein umfassendes Glaubensgespräch eintreten. Deshalb ist es für den Glauben lebensnotwendig, daß er seine Bekenntnis- und Sprachfähigkeit intensiver als bisher entwickelt.

Doch spricht dafür ein noch tieferer Grund, der die Glaubensgewißheit betrifft. Wer redet, gliedert sich mit seinem Sprechakt nicht nur in die ihn umgebende Welt der Personen, Fakten, Geschehnisse und Bedeutungsgehalte ein; er gewinnt in ihr auch Stand und Halt; er wird dieser Welt und seiner selbst gewiß. Deshalb würde sich ein stummer Glaube nicht nur in ein steriles Abseits begeben, er würde sich auch selbst zu Schwäche und Unfruchtbarkeit verurteilen. Alles sammelt sich somit in die Frage, ob es einen Weg zur Einübung in dieses Gespräch gibt.

Erneut führt diese Frage auf das Konzept der »Archäologie des Glaubens« zurück. Sie ist dieser Weg. Nur führt er dann nicht, wie zu vermuten wäre, in erster Linie zu den menschlichen Partnern des großen Glaubensgesprächs, also weder zu den Gefährten des eigenen Bekenntnisses noch zu den Anders-Glaubenden und Widersprechenden, sondern zu dem, der den Glauben durch sein Offenbarungswort »provoziert« und sich so als sein innerster Grund erweist. Auf seine vielfältige und doch einsinnige Selbstzusage gehen die »ältesten Heilsgeschichten«

zurück, die das gottgeschenkte Heil so »aufrufen«, wie es im Wort des Ursprungs erklingt. Auf diese Zusage muß sich der Glaube begründen lernen, wenn er die von der Gegenwart geforderte Kompetenz gewinnen will. Und im Maß, wie ihm dies gelingt, wird er auch imstande sein, im gläubigen wie im glaubenskritischen Disput unserer Zeit Rede und Antwort zu stehen.

Das Buch wäre, wenigstens in der vorliegenden Fassung, nicht zustande gekommen, wenn sich nicht Herr Pater Dr. Paul Imhof SJ wiederholt für seine Veröffentlichung eingesetzt und schon den Entstehungsprozeß mit wertvollen Anregungen begleitet hätte. Ihm sei für das außergewöhnliche Engagement ebenso gedankt wie meinen Mitarbeitern, Frau Sekretärin Lieselotte Reitz, Herrn Dr. Franz Josef Fuchs, Herrn Magister Heinz Otto Hellerer und Herrn Karl Figl, die bei der Erstellung des Textes und der Korrektur tatkräftig mitwirkten.

Eugen Biser

Warum eine Archäologie des Glaubens?

Glaube in der Defensive

In seiner »Morgenröte« rief Friedrich Nietzsche die in der europäischen »Diaspora« lebenden Ungläubigen dazu auf, sich gegenseitig ein Zeichen der Verständigung zu geben, um sich so endlich ihrer Macht bewußt zu werden.¹ Heute ist es an der Zeit, den selben Appell an die Gläubigen in einer sich zunehmend skeptisch und säkularistisch gebenden Umwelt zu richten. Denn der Glaube befindet sich trotz des weltweiten Ansehens, das prominente Vertreter der Christenheit, allen voran Papst Johannes Paul II. genießen, eindeutig in der Defensive. Er hat sich, zumindest hierzulande, einreden lassen, daß er aufgehört habe, zu den bewußtseinsbildenden Faktoren zu zählen. Was heute gelte, das seien in erster Linie Erscheinungen wie die Friedensbewegung oder die Initiativen für Umweltschutz und alternative Lebensformen und, philosophisch gesehen, die metaphysikfeindlichen Richtungen wie Sprachanalyse, Neopositivismus und Kritische Theorie. Und literarisch spiegle sich die heutige Lebenswelt zudem in Werken, die allenfalls mit dem Verfall und Entzug des Glaubens, sonst aber nur mit der Verlorenheit des Ich in einer es zugleich erdrückenden und sich selbst entfremdenden Welt zu tun haben. So jedenfalls sieht sich der Glaube unablässig »belehrt«.

Wer aber so von der Chance des Glaubens denkt,

müßte sich von hellstichtigeren Beobachtern der Szene sagen lassen, daß gerade diese Zeugnisse der menschlichen Übermächtigung und Entfremdung nicht ohne die Nachwirkung des Glaubens denkbar sind und insofern ein zumindest indirektes Zeugnis für ihn ablegen. Nie wären sie zustande gekommen, wenn nicht der Glaube, zusammen mit der Tür zum Gottesgeheimnis, auch die Tür zum menschlichen Ich aufgestoßen, wenn er dieses Ich nicht allererst leidens- und zeugnishaft gemacht hätte. Auch läßt sich nicht bestreiten, daß die großen Notstände des Zeitalters kaum irgendwo bewegender und beredter als in der zu Unrecht vergessenen christlichen Literatur gedeutet wurden.²

Daran können auch die Einreden der in den letzten Jahrzehnten vorherrschend gewordenen kritischen Vernunft nicht rütteln. Denn längst hat sich herausgestellt, daß sie in ihrer aggressivsten Form, der philosophischen Sprachanalyse, gerade das Wesentlichste ihres Gegenstands, den unaufhebbaren Zusammenhang von Sprache und Menschsein, außer acht läßt.³ In dieser Einseitigkeit muß sie das Religiöse verfehlen. Denn es liegt auf der Hand, daß eine vorwiegend instrumentell verstandene, auf die Funktion der Informationsvermittlung eingeengte Sprache zum Glauben, der stets auf das Ganze des Menschseins geht, so gut wie nichts zu sagen hat. Um so höher ist es dann aber zu veranschlagen, daß so hervorragende Vertreter der philosophischen Kritik wie Wittgenstein und Horkheimer für das Recht der Religion eintraten, der eine, indem er die Eigenständigkeit des »Mystischen« hervorhob, der andere, indem er sich für die »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« aussprach.⁴

Was aber den Gegensatz zu den zeitgenössischen Initiativen und Bewegungen betrifft, so genügt es zu bedenken, daß es keine größere Alternative zu den festgefahrenen Verhältnissen einer gesellschaftlich strukturierten und technisch verwalteten Lebenswelt gibt als – den Glauben. Er ist der leibhaftige Protest gegen ein Leben in zweckrationaler Eindimensionalität und eben deshalb das glühendste Plädoyer für ein Leben der Freiheit, der Solidarität und der Liebe. Er steht mit seiner ganzen Autorität dafür ein, daß es auch mit dem unter den Druck der leben- und personzerstörenden Mächte geratenen Dasein noch weitergeht und daß den bedrückten und bedrängten Menschen dieser Zeit noch dieselbe Freistatt offensteht, wie sie Jesus den Bedrückten und Bedrängten seiner Umwelt zusicherte, als er sich ihnen als den lebendigen Ort der Ruhe, des Friedens und des Aufatmens anbot.⁵ Wenn der Glaube heute in die Defensive geraten ist, liegt es somit nicht daran, daß die mit ihm gebotene Chance nicht mehr besteht; es liegt vielmehr daran, daß sie nicht mehr genügend zur Geltung gebracht wird. Wenn irgendwo, muß darum hier der Versuch einer Gegeninitiative einsetzen.

Die Rückbesinnung

Wer in die Defensive geraten ist, muß sich so verhalten wie der Kleinkönig des Evangeliums, der im Begriff steht, einen Krieg vom Zaun zu brechen und sich im letzten Augenblick doch noch überlegt, ob er mit seinem Heer von zehntausend Mann dem dop-

pelt so großen seines Gegners erfolgreich entgegen-treten kann (vgl. Lk 14, 31 f). Nur ergibt sich für den Glauben eine ungleich günstigere Bilanz als in dem von Jesus angenommenen Fall. Fast gewinnt man den Eindruck, daß er im Grunde nur einer optischen Täuschung unterliegt, wenn er meint, auf einem fast schon verlorenen Posten zu stehen. Denn bei Licht betrachtet, hat er nicht nur die alternativen Bestrebungen der Gegenwart bei weitem überholt. Vielmehr erweisen sich auch die heute wiederentdeckten Inhalte als Güter, die im Grunde mit ihm gegeben und durch ihn vermittelt sind. Das gilt von der den alternativen Bestrebungen voranleuchtenden Freiheit ebenso wie von dem Leitbegriff der Friedensbewegung, nicht weniger aber auch von dem Weltverständnis, von dem die auf den Umweltschutz gerichteten Initiativen insgeheim getragen sind. Was sie zuinnerst motiviert, ist eine aus der wissenschaftlich-technischen Verfügungsgewalt des Menschen zurückgenommene und dem Menschen demgemäß nicht nur gegebene, sondern aufgegebenen Welt. Es ist die Welt, die, bevor sie in die Hand des Menschen fiel, aus der Hand Gottes hervorging, geschaffen nach seinem Bild, ins Dasein gerufen durch sein Wort. Das aber ist gerade die Welt, wie sie der Glaube bekennt und sieht.⁶

Mit dieser Aufrechnung wäre indessen nichts erreicht, wenn die Gegenwart nicht, wie schon eingangs vermerkt, wurzelhaft von der Hervorbringung des Glaubens leben würde. Daß sie sich als Zeit einer beispiellosen Krise erfährt, geht letztlich darauf zurück, daß der Glaube das reflektierende Ich zu sich selbst erweckte und ihm die Zunge löste.

Denn die Klage über die Identitätsnot und Selbstentfremdung des Menschen in der heutigen Lebenswelt hat zur Voraussetzung, daß er sich in seiner Identität erfassen und die Aufgabe einer personalen Selbstwerdung ermessen lernte. Das aber verdankt er, bei aller Würdigung der ihm aus den vor- und außerchristlichen Kulturkreisen zugeflossenen Impulse, letztlich der kulturstiftenden Leistung der jüdisch-christlichen Religion. Sie führte ihn zur Entdeckung seiner personalen Würde, seiner Gleichwertigkeit mit seinesgleichen und seiner unverzichtbaren Freiheitsrechte. Und sie vermittelte ihm, zusammen mit dem neuen Selbstverständnis, die Sprache, in der er sich aussagen und sich zu seiner Würde bekennen konnte.

Dazu verhilft der Glaube aber nicht etwa durch das Angebot eines überlegenen »Menschenbilds«, sondern dadurch, daß er den Menschen in einen Wesensdialog mit dem sich in seiner Offenbarung mitteilenden Gott versetzt. Im Dialog mit ihm lernt sich der Glaubende zugleich selbst begreifen. Jetzt erst ermißt er die Höhe seiner Berufung, nicht weniger aber auch die Distanz, die ihn von diesem Ziel noch trennt.

So wirkt der Glaube im doppelten Sinn des Wortes »erweckend«. Weder gäbe es die großen Utopien, in denen der Mensch Bilder von einer schöneren Zukunft entwirft, noch die Krisenerfahrungen, die ihm seine ständige Gefährdung vor Augen führen, wenn ihm diese Augen nicht durch den Glauben geöffnet worden wären. Wenn sich der heutige Mensch aus den Enttäuschungen der Gegenwart hinausträumt und wenn er vor dem in ihm selbst aufbrechenden

Abgrund erschrickt, folgt beides, das Entzücken wie das Erschrecken, aus der Voraussetzung des Glaubens. Und das gilt uneingeschränkt auch dort, wo diese Voraussetzung vergessen oder bis zur Unkenntlichkeit überlagert ist.

Die Befestigung

Wer sich in der Defensive befindet, tut aber nicht nur gut daran, sich zu besinnen; er bedarf vor allem des Rückhalts und der Befestigung. Nicht umsonst hat Jesus dem Gleichnis vom kriegführenden Kleinkönig das vom unüberlegten Architekten vorangestellt. Es lautet:

»Wenn einer von euch einen Turm bauen will, setzt er sich dann nicht zuvor hin, um einen Kostenvoranschlag zu machen, ob er auch die Mittel zur Ausführung des Baues habe? Sonst wird er nach der Grundlegung nicht weiterbauen können. Dann werden alle, die es sehen, anfangen ihn zu verspotten und sagen: Dieser Mann hat einen Bau angefangen und konnte ihn nicht fertigbringen!«
(Lk 14, 28 ff)

So sehr das Gleichnis seiner direkten Absicht nach zu kritischer Selbstprüfung auffordert, kann es auch im Gegensinn dazu gelesen werden. Und es ist zu vermuten, daß es schon vor seiner schriftlichen Fixierung eine derart gegensinnige Lektüre erfahren hat: durch Paulus! Denn so sehr der Apostel vordergründig dadurch verblüfft, daß er nur mit einer Handvoll Jesusworten auszukommen scheint, spricht doch manches dafür, daß er sich unter-

schwellig viel stärker von der Bildersprache Jesu inspirieren ließ, als dem bloßen Wortlaut seiner Texte entnommen werden kann.⁷ Zumindest läßt sich die Vermutung nicht ohne weiteres von der Hand weisen, daß Paulus der Bildgedanke des Turmgleichnisses vorschwebte, als er seine Missionsarbeit mit den Worten umriß:

»Nach der mir von Gott verliehenen Gnade habe ich wie ein weiser Baumeister den Grund gelegt; ein anderer wird darauf weiterbauen. Doch sehe ein jeder zu, wie er darauf weiterbaut! Denn einen andern Grund kann niemand legen als den, der bereits gelegt ist: Jesus Christus« (1 Kor 3, 10f).⁸

Zwar ist es auch bei der »Architektur« des Glaubens ganz unerläßlich, daß auf dem einmal gelegten Fundament weitergebaut wird. Und Paulus droht sogar denen das »Feuergericht« an, die dabei minderwertige Materialien wie Holz, Heu oder Stroh verwenden. Im Unterschied zum gewohnten Bauwesen kommt es hier, in der Sache des Glaubens, aber in erster Linie auf den Grund an, »außer dem kein anderer gelegt werden kann«. Denn dieser Grund, der Glaubens-Grund, ist Christus.

Es genügt, diesen Gedanken nachzusprechen, um den Zusammenhang mit dem Ausgangsproblem zu begreifen. Denn die Defensive trägt den Anreiz zur Flucht in sich. Das ist bei dem in die Defensive gedrängten Glauben erst recht der Fall. Nachdem er sich das Mitspracherecht bei der Gestaltung des Zeitbewußtseins ausreden ließ, möchte er sich möglichst vollständig aus der Affäre ziehen, sei es in Richtung auf eine nostalgische Rückzugsposition, sei es in Richtung auf eine möglichst unangreifbare

Verteidigungsstellung. Das zweite verspricht er sich in der Regel von einer gettohaften Abriegelung, das erste von einer Rückkehr zu den »Anfängen«, gleichgültig, ob diese in den biblischen »Fundamenten« oder in der vermeintlich heilen Welt von gestern zu finden sind. Doch beides ist für ihn gleicherweise gefährlich. Denn ein Glaube, der aufgehört hat, gleichzeitig mit dem Heilsereignis seines Aufgangs und mit der aktuellen Situation des Glaubenden zu sein, hat damit auch schon alle Gestaltungskraft verloren. Weil er seiner ganzen Sinnbestimmung nach auf die Neugestaltung der Dinge drängt, kann er nicht schlimmer als dadurch mißverstanden werden, daß man in ihm ein Vehikel der Emigration oder des Rückzugs vermutet. Deshalb muß dem Anreiz zur Flucht mit allen Mitteln Einhalt geboten werden. Ist das aber durch den Rückgang auf seinen tragenden Grund möglich?

Die Begründung

In einer sich rapide verändernden und zudem in eine höchst ungewisse Zukunft hineintreibenden Zeit wird die Nostalgie fast übermächtig. Denn der Ruhepunkt, dessen der gehetzte und überforderte Mensch bedarf, um wenigstens für Stunden wieder aufatmen zu können, scheint, wenn irgendwo, dann nur noch in der Vergangenheit zu liegen, die sich in dieser Sicht als eine Sonnenlandschaft der ausgewogenen Verhältnisse und des unbeschwerten Lebensglücks darstellt. Diesem Traumbild scheint auch die Suche nach den »ältesten Heilsgeschichten« nachzu-

hängen. Mit ihr werde, so scheint es zumindest, nur auf dem Sektor des Religiösen das nachvollzogene, was allenthalben als der große Trend nach rückwärts zu beobachten ist. Und dieser Verdacht wird noch dadurch bestärkt, daß der gegenwärtige Pluralismus in Theologie und Spiritualität auch im kirchlichen Raum so etwas wie die Sehnsucht nach dem »verlorenen Paradies« eines einfachen, von keiner Wissenschaft belasteten Glaubens, die Sehnsucht nach dem »Glauben der Einfältigen«, aufkommen ließ.

Indessen könnte die Absicht der hier aufgenommenen Suche kaum schwerer verkannt werden als mit dieser Vermutung. Im Unterschied zur nostalgischen Traumreise strebt sie nicht »zurück«, sondern »hinab«, um Fühlung mit dem tragenden Grund zu gewinnen. Denn mit dem Glaubens-Grund hat es eine eigene Bewandnis. Anders als das Fundament menschlicher Bauwerke wird er von den Aufbauten, so hoch sich diese türmen mögen, nicht verdeckt, so daß er jederzeit sichtbar, fühlbar, greifbar bleibt. So gesehen ist das paulinische Wort von dem »Grund, außer dem kein anderer gelegt werden kann«, gleichbedeutend mit der Selbstzusage des auferstandenen Herrn: »Und seht, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt« (Mt 28, 20). So ergibt es sich aus der Art, wie Gott den Anfang mit der Welt und der Geschichte macht: Mit der Welt zunächst, die er durch sein Wort nicht nur hervorruft, sondern auch für die ganze Dauer ihres Daseins trägt; mit der Geschichte, der er sich im Akt seiner Menschwerdung einstiftet, und zumal mit der Auferstehung Christi, mit der er die gesamte todverfallene Kreatur in eine

neue Lebensbeziehung zu sich zieht. Niemals kann der von Gott gesetzte Anfang in irgendeine »Vergangenheit« zurücksinken; vielmehr bewahrt er seine Ursprungskraft darin, daß er stets präsent und wirksam bleibt.

Das gibt auch dem Rückgang zu den »ältesten Heilsgeschichten« sein besonderes, ganz unerwartetes Gepräge. Er führt in keiner Weise von den Gegebenheiten, Bedingungen und Anforderungen der Gegenwart weg. Wer ihn einschlägt, beschreitet vielmehr den Königsweg, der so in die aktuelle Situation hineinführt, daß er sie, gestützt auf die Kraft des göttlichen Ursprungs, zu bestehen vermag.

Nur auf eines muß der Suchende sich gefaßt machen: Was ihm die »ältesten Heilsgeschichten« eröffnen, ist – wie vor allem die auf das Pfingstgeheimnis bezogene letzte von ihnen deutlich macht – ein »Grund« von strömender Lebendigkeit. Denn sie vermitteln ihm das Heil nicht in der gewohnten, im Schrifttext fixierten und zur Kirchenlehre verfestigten Gestalt, sondern in seinem ursprünglichen Zugeprochensein, eingebettet ins Wort der göttlichen Selbstzusage: Heil als der vom Herzen Gottes ausgehende Strom, der in der Wüste der Welt das neue Paradies des mit Gott und sich selbst versöhnten Daseins entstehen läßt. An diesem Strom Wurzeln zu schlagen, ist Sinn und Aufgabe des Glaubens; den Weg dazu freizulegen, das Sinnziel einer »Archäologie des Glaubens«.

Das wird sich bei der »ältesten Weihnachtsgeschichte« in der Form zeigen, daß sie von der Sendung des Gottessohnes in der Fülle der Zeit nicht nur in berichtender, sondern zugleich in erfahrungs-

vermittelnder Weise redet. Sie spricht – wie dies dann insbesondere die »älteste Pfingstgeschichte« bestätigt – so davon, daß der Hörer vom »Strom« dieser Sendung mitergriffen und zu einer ungeahnten Höhe des Selbstseins, eines Seins im Stil der Sohnschaft, emporgetragen wird. Tatsächlich gelangt das, was sich in der Lebensgemeinschaft von Vater und Sohn vollzieht, »heilsökonomisch« gesehen erst mit der Gottesgeburt im Menschen ans Ziel. Noch deutlicher wird das bei der Erörterung der »ältesten Ostergeschichte«, die sich dadurch als die zugleich jüngste erweist, daß der von den »Wehen des Todes« Befreite (Apg 2, 24) immerfort in der Innerlichkeit des Glaubenden auferstehen will, der dadurch zur definitiven Sinn- und Identitätsfindung gelangt.

In dieselbe Richtung stößt schließlich die »älteste Passionsgeschichte« vor, indem sie die göttliche Antwort auf den Todesschrei des Gekreuzigten hörbar macht. Dadurch bringt sie nicht nur Kreuz und Auferstehung in einen dialogischen Zusammenhang; vielmehr macht sie die Auferstehung des Gekreuzigten zugleich als die rettende Antwort Gottes auf jeden menschlichen Notschrei glaubhaft. Damit aber bindet auch sie die Gegenwart mit ihren unausgestandenen Nöten so entschieden an das Heilsereignis in Tod und Auferstehung Christi zurück, daß dort, wo der Abgrund eines unüberbrückten Zeitenabstands aufzubrechen droht, reine Gleichzeitigkeit entsteht. Sie aber wurde schon von Kierkegaard als die Bedingung des Glaubens, ja als der Glaube selbst erwiesen.

Warum also der Rückgang zu den ältesten Heilsges-

schichten, warum eine »Archäologie des Glaubens«? Die Antwort auf diese Schlüsselfrage ergibt sich jetzt von selbst: weil in diesen ältesten Berichten die Stimme der göttlichen Heilzusage deutlicher zu vernehmen ist als in den von ihnen abgeleiteten späteren Geschichten. Deutlicher noch als diese wissen sie um die allzeit währende Präsenz des ein für allemal Geschehenen und damit – was dasselbe besagt – um das vorweggenommene Geschehensein des heute Aktuellen. Auch in diesem Sinn sind die göttlichen Gnadengaben, wie Paulus sagt, »unwiderruflich« (Röm 11,29). Denn das »Jetzt«, in dem sich Heil und Offenbarung ereigneten, übergreift alle Geschichtsmomente dieser Weltzeit, so daß der Apostel versichern kann: »Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag des Heils!« (2 Kor 6,2).

Von diesem »Jetzt« handeln, bei aller Betonung der Historizität, die »ältesten Heilsgeschichten«. Sie berichten von dem, was von Gott her in der Geburt, dem Kreuzestod und der Auferstehung Christi geschah. Das tun sie jedoch so, daß dieses Geschehen als Antwort auf die Sinnfrage und als Weg zur Identitätsfindung erfahren wird. Wer ihnen nachgeht, hat tatsächlich den Königsweg zur Bewältigung der Gegenwart eingeschlagen. Und das gilt ungeachtet der Tatsache, daß er auf diesem Weg, wie sich zeigen wird, die vertrauten Bilder und Bildgeschichten zurücklassen muß. Aber was letztlich zählt, sind nicht die Bilder, sondern der Glaube und, vermittelt durch ihn, die Kraft, die das Leben verwandelt.

Fortschritt zum Ursprung

Wenn das wirklich glaubhaft werden soll, muß eine längst schon in die Krise geratene Grundvorstellung nachhaltig korrigiert werden. Es geht um die Fortschrittsidee, die unter dem Eindruck der allenthalben fühlbar gewordenen Grenzen so verdächtig geworden ist, daß Karl Löwith geradezu vom »Verhängnis des Fortschritts« sprechen konnte.⁹ Doch bevor man diese Kategorie, die das geistige Leben der Neuzeit bis zu ihrem Ende erhellte, zum alten Eisen wirft, sollte man prüfen, ob sie nicht in modifizierter Form vieles von ihrer alten Geltung behält. Zwar gibt es in der endlichen Welt sicher keinen Fortschritt im Sinn einer geradlinigen Progression. Dafür sind dieser Welt, wie heute zunehmend fühlbar wird, viel zu enge Schranken gezogen: Grenzen der Machbarkeit, Grenzen der Belastbarkeit, Grenzen der Zulässigkeit. Schuf aber Dante nicht im Läuterungsberg seiner »Göttlichen Komödie« das eindringliche Symbol dafür, daß sich das geistige Leben anstatt in linearer Vorwärtsbewegung in der Form eines Spiralganges fortbewegt?¹⁰ Und ist diese Art von Fortschritt, in welcher sich der Geist seinem Anfang immer wieder annähert, ohne je auf ihn zurückzufallen, nicht ungleich menschlicher? Besteht nicht alle geistige Verwirklichung darin, daß wir das immer neu ergreifen lernen, was wir von unserem Ursprung her immer schon sind?

Wenn es sich aber so verhält, tritt dem in starrer Progression gedachten Fortschrittsmodell ein zweites, menschlicheres, gegenüber, das als »Fortschritt zum Ursprung« beschrieben werden muß. Und die-

sem Modell ist auch die Suche nach den ältesten Heilsberichten verpflichtet. Sie betreibt also keineswegs das Werk der »Rückkehr« oder gar der Nostalgie. Allenfalls ist es ihr um die Gewinnung eines festen, unverbrüchlichen Rückhalts zu tun. Und den sucht sie dort, wo die Heilszusage noch am deutlichsten zu vernehmen ist, unverstellt von den Vermittlungen späterer Ausdeutung und Reflexion. Denn mit dieser Heilszusage im Ohr wird der Glaube lernen, in den Anfechtungen der Gegenwart auszuhalten, anstatt sich in die Defensive drängen oder gar zur Flucht bewegen zu lassen.

In den folgenden Kapiteln wird diese Suche in vierfachem Vorstoß aufgenommen, der sich jeweils an einem der großen Heilsgeheimnisse ausrichtet. Dabei stößt die Suche nach der ältesten Weihnachtsgeschichte auf ein Pauluswort, das die Menschwerdung Gottes so aussagt, daß sie als Weg in die befreiende Selbstwerdung des Menschen verstehbar wird. Ähnlich ergeht es bei der Besinnung auf die älteste Passionsgeschichte. Auch sie bezieht den Menschen in einer Weise in das Passionsgeheimnis ein, daß er sich darin mit seiner eigenen Leidensgeschichte gespiegelt und angenommen sieht. Desgleichen geht es der Frage nach der ältesten Ostergeschichte um jenes Zeugnis von der Auferstehung Jesu, das sie nicht nur als die grundlegende Tatsache des Christentums, sondern gleichzeitig auch als die Basis der gläubigen Beziehung zu ihm erweist. Es geht also, anders gewendet, um jenes Wort von der Auferstehung, das im Glauben vernommen und »mitgesprochen« wird. Demgegenüber knüpft die älteste Pfingstgeschichte sogar an eine direkte Selbst-

aussage Christi an. Der Geist, von dem sie redet, entspringt unmittelbar der Selbstmitteilung Jesu, mehr noch, er ist seine lebendige Selbstübereignung an die Glaubenden.

Damit ist aber auch schon deutlich gemacht, worin sich diese »ältesten Heilsgeschichten« von den späteren Berichten und Erzählungen unterscheiden. Sie setzen den Glauben nicht nur »ins Bild«; vielmehr lassen sie die Stimme des Ursprungs in einer Weise hörbar werden, daß damit die Heilsfrage jeder Folgezeit aufgenommen und beantwortet ist.

Was aber bringt dieser »archäologische« Rückgang tatsächlich zustande? Ist von ihm ein Gewinn im Sinn von größerer Glaubensgewißheit und Glaubensfestigkeit zu erwarten? Oder folgt er doch nur einer vom Zeitgeist ausgelegten nostalgischen Spur? Die Antwort kann allein die schon von Paulus geforderte »Selbstprüfung« geben, zu der das (von 2 Kor 13, 5 ausgehende) Schlußkapitel einlädt. Sie besteht – wie im Anschluß an den Grabspruch Paul Klees gesagt werden könnte – in der Frage, ob der Glaubende dem Herzen Gottes näherkommt als derjenige, der der Welt des Glaubens fernsteht oder sich ihr ganz verschließt.¹¹ Das aber ist gleichbedeutend mit der Frage, ob dem Glaubenden die Stimme der göttlichen Selbstzusage hörbarer wird als jenem. Die Antwort geben die ältesten Heilsberichte dadurch, daß sie den zentralen Geheimnissen bis dorthin nachgehen, wo sie aus dem Quellgrund der Gottesoffenbarung entspringen und noch vom Stigma des in ihnen an die Welt ergehenden Wortes gezeichnet sind. Wer sie dort entgegennimmt, steht dem Ursprung tatsächlich näher als andere. Deshalb ist der

Glaube für ihn auch nicht nur ein Gewinn an Einsicht, sondern vor allem ein Zuwachs an Kompetenz und Festigkeit, ein Weg zu größerer Gottesnähe und wesentlicherem Selbstbesitz.

Eine Bewährungsprobe blickt aber ebenso sehr nach außen wie nach innen. Daß die Bewährungsprobe des Glaubens bestanden wird, zeigt sich deshalb nicht nur an dem inneren Kompetenzgewinn, sondern nicht zuletzt auch daran, daß die Befähigung zum bekennenden Zeugnis wächst. Für das apostolische Zeugnis – die Höchstform – besagt das, daß im Wort der Zeugen die Stimme Gottes hörbar wird, der durch sie zur Versöhnung mit Gott aufruft. Das rückt dann aber auch die Verkündigung in der Normalgestalt der Predigt in eine völlig neue Perspektive. Auch ihr muß es letztlich darum zu tun sein, die im Schriftwort verwahrte Stimme der Urverkündigung, die Stimme Jesu, hörbar werden zu lassen. Und das wird ihr in dem Maß gelingen, wie sie begreift, daß ihr Wort von einem Akt der Rückübersetzung unterbaut sein muß, der sich bemüht, den schriftlichen Text auf das in ihm nachklingende Wort hin abzuhorchen und darauf ausgeht, diesem wieder eine lebendige Stimme zu verleihen.¹²

Dann aber gewinnt auch der alltägliche Glaubensvollzug einen neuen Klang. Hörbar wird dieser freilich nur unter der Voraussetzung, daß sich der Glaube wieder in seiner wurzelhaften Verwandtschaft mit dem Gebet begreift. Denn das Gebet steigt höher zu Gott empor, als ihm der Beter gemeinhin zutraut: nicht nur bis zu dem Gott, der bleibt, wenn alle irdischen Hilfen versagen, sondern bis zu jenem Gott, der auch dann noch bleibt, wenn

alle auf ihn selbst gerichteten Erwartungen enttäuscht werden.

Das aber ist der Gott, der in der Nacht dieser Enttäuschung den Notschrei des Beters auf die denkbar wundersamste Weise beantwortet – mit der Antwort seines ewigen Seins. Im Vernehmen dieser Antwort wird das Gebet zum Anfang des Glaubens. Umgekehrt zeigt sich dann, was der Glaube von seinem Ursprung her ist: ein Akt der Befestigung in Gott, der in seiner Selbstzusage ebenso tief zum Beter hinabsteigt, wie er ihn zu sich erhebt, um ihm die Last der Lebensangst abzunehmen und ihn an seinem Herzen ruhen zu lassen. Wer zu dieser Friedensruhe, diesem Erfüllungsziel der menschlichen Wesenssehnsucht gelangt, weiß sich zugleich versichert, daß er die Glaubensprobe bestanden hat; denn:

»Was hätte ich im Himmel außer dir?

Und wenn ich dich habe –

was kann die Erde mir bieten?« (Ps 73, 25).

Anmerkungen

¹ Nietzsche, Morgenröte I, § 93.

² In erster Linie gilt das von der Lebensangst, von der Karl Jaspers in seiner Bestimmung der »geistigen Situation der Zeit« (von 1931) sagte, daß sie zum »unheimlichen Begleiter« des modernen Menschen geworden sei. In diesem Zusammenhang ist vor allem an Gertrud von le Forts Novelle »Die Letzte am Schafott« (von 1931) und an den gleichzeitig damit in Angriff genommenen Roman Werner Bergengruens »Am Himmel wie auf Erden« (von 1940) zu erinnern und damit an zwei Werke, die nicht nur an die philosophische Analyse der Angst durch Kierkegaard (Der Begriff Angst) und Heidegger (Was ist Me-

taphysik?) heranreichen, sondern darüber hinaus auch Wege der religiösen Angstüberwindung erkunden.

- ³ Mit großem Nachdruck bekennt sich schon Ferdinand Ebner zur Einheit von Existenz und Sprache; dazu Theodor Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*, Regensburg 1936, 134–145.
- ⁴ Dazu die Ausführungen meiner Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik«, München 1980, 50–56.
- ⁵ Vgl. dazu den Abschnitt »Die Einladung« meines Jesusbuches »Der Helfer«, München 1973, 150–155; ferner meinen Beitrag »Kirche als Raum der aufgehobenen Entfremdung«, in: *Ortskirche – Weltkirche*, Würzburg 1973, 304–324.
- ⁶ Damit ist keineswegs bestritten, daß der Glaube auch ursächlich an der Entstehung der wissenschaftlich-technischen Kultur und ihrem auf Beherrschung und Nutzung ausgerichteten Weltverhältnis beteiligt ist. Und ebensowenig soll geleugnet werden, daß er mit jener »Entdivinisierung« der welthaften Gegebenheiten zu tun hat, gegen deren Spätfolgen sich der heutige Umweltschutz zur Wehr setzt. Bevor man ihn aber im Sinn eines heute vielfach zu beobachtenden Trends auch für diese Folgen verantwortlich macht, sollte man sich darüber klar werden, daß es zu diesen verhängnisvollen Folgen nicht durch die Entdivinisierung, sondern durch die »Selbstvergesessenheit« dessen kam, der nach dem biblischen Schöpfungsbericht als Stellvertreter und Sachwalter Gottes mit der Aufgabe der »Weltverwaltung« betraut wurde. Im Ausbruch aus der ihm zugeordneten Rolle lag, wenn irgendwo, die verhängnisvolle Weichenstellung.
- ⁷ In diesem Sinn muß die These meines Paulusbuches »Der Zeuge« (Graz 1981), wonach sich Paulus mit einem Minimum von Jesusworten begnügt, ergänzt und modifiziert werden.
- ⁸ Vgl. dazu den Abschnitt »Kein anderer Grund!« meines Paulusbuches (115–120).
- ⁹ Löwith: *Das Verhängnis des Fortschritts*, in: *Zur Kritik des historischen Bewußtseins*, Stuttgart 1966, 139–155.
- ¹⁰ Es ist das bleibende Verdienst Hans Erich Nossacks, auf diese Symbolik sowohl theoretisch als auch literarisch, vor allem in seinen Romanen »Die Spirale« und »Nach dem letzten Aufstand« hingewiesen zu haben. Näheres dazu im Nachwort zur Taschenbuch-Ausgabe des zuletzt genannten Werkes (Frankfurt/M., 1981, 369–412).
- ¹¹ Die dem Grabspruch zugrundeliegende Tagebuchnotiz Klees

lautet: »Diesseitig bin ich gar nicht faßbar. Denn ich wohne grade so gut bei den Toten wie bei den Ungeborenen. Etwas näher dem Herzen der Schöpfung als üblich. Und noch lange nicht nahe genug«; nach Carola Giedion-Welcker, Paul Klee in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1961, 51 f.

- ¹² Näheres zu diesem Programm in der abschließenden Erörterung der Konsequenzen (S. 117 f) sowie in meinem Beitrag »Mit anderer Stimme. Predigt als Rückübersetzung«, in: Internationale Katholische Zeitschrift (1982), 97–112; dazu außerdem die Antwort von Klaus Hemmerle unter dem Titel »Mit eigener Stimme. Geistliche Randbemerkungen zur Predigt als Rückübersetzung«, in: Communicatio Fidei, hrsg. von Horst Bürkle und Gerhold Becker, Regensburg 1983, 139–146.

Die älteste Weihnachtsgeschichte

Diessseits der Bilder

In einer hektisch vorwärtsdrängenden Zeit hat das Alte und Älteste einen besonderen Stellenwert. Der älteste Fußabdruck eines menschlichen Wesens interessiert ebenso sehr wie das älteste Dokument einer Buchstabenschrift oder die Reste erster menschlicher Siedlungen. In diesem Zusammenhang darf sich zweifellos auch die Beschäftigung mit der »ältesten Weihnachtsgeschichte« erhöhte Aufmerksamkeit erhoffen.

Aber gibt es überhaupt eine Weihnachtserzählung, die weiter zurückführt als die weltbekannte Weihnachtsgeschichte des Lukasevangeliums oder die – schon wesentlich weniger bekannte – des ersten Evangeliums nach Mattäus? Keine Frage: Es gibt sie; sie ist sogar jedem Bibelleser wohl vertraut. Nur kommt sie ihm als Weihnachtsgeschichte kaum zum Bewußtsein, weil sie, gemessen an dem Bilderreichtum und der Dramatik der von den Evangelien gebotenen Berichte, von geradezu enttäuschender Kürze und Kargheit ist. Sie steht im Galaterbrief des Apostels Paulus und umfaßt nicht mehr als einen einzigen Satz. Er lautet:

»Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, von einer Frau geboren, dem Gesetz unterstellt, damit er die dem Gesetz Unterstehenden loskaufe, und damit wir die Sohnschaft erlangten« (Gal 4, 4 ff).¹

In diesem Satz klingt zwar eine Erinnerung an das erste Auftreten Jesu nach, der sich an seine aufhorchenden Zeitgenossen mit den Worten wendet: »Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nah; kehrt um und glaubt an die Heilsbotschaft!« (Mk 1, 15). Doch fehlt jede Spur von dem, was wir als das spezifisch Weihnachtliche an den Evangelienberichten empfinden. Keine Rede von dem schweren, zwischen Maria und Josef schwelenden Konflikt, den der Matäusbericht bis zu seinem dramatischen Höhepunkt und seiner wunderbaren Lösung verfolgt (1, 18–25), aber auch kein Hinweis auf die Herbergsuche, auf die Geburt im Stall, auf den Engelchor und die himmlische Botschaft an die Hirten, die beglückenden Details des lukanischen Berichts (2, 1–20), geschweige denn vom Besuch und der Huldigung der Magier aus dem Morgenland (Mt 2, 1–12).

Das vermißt der durchschnittliche Bibelleser so sehr, daß es ihm schwerfällt, das Pauluswort überhaupt als Weihnachtsbericht zu akzeptieren. Doch eben dies hat die Galaterstelle mit den »ältesten Zeugnissen« gemeinsam: Sie ist weder ausführlich noch mitteilbar, weder detailfreudig noch suggestiv, nein, sie wirkt eher formelhaft und streng wie eine Ikone, die das, was sie zu sagen hat, auf seinen Bedeutungskern zusammendrängt. Spricht dann aber nicht doch alles dafür, daß wir in ihr tatsächlich die älteste Weihnachtsgeschichte vor uns haben?

Ungeachtet ihrer Kargheit hat die Stelle mehr zu sagen, als es beim flüchtigen Hören den Anschein hat. Trotz ihrer Kürze ist sie kunstvoll gebaut. Denn sie spricht zu Beginn von einem Tun Gottes – »da sandte Gott seinen Sohn« – und kehrt abschließend

wieder zur Höhe des Göttlichen zurück, wenn sie von unserer Erhebung zur Gotteskindschaft spricht: »damit wir die Sohnschaft erlangten«. Auch die beiden Mittelglieder sind auf ähnliche Weise miteinander verspannt. Zunächst heißt es von dem in die Welt gesandten Gottessohn, er sei »von einer Frau geboren und dem Gesetz unterstellt«. Dem fügt das Pauluswort unverzüglich eine Auskunft über den göttlichen Zweck dieser zweifachen Unterwerfung hinzu: »damit er die dem Gesetz Unterworfenen loskaufe«. So ergibt sich in der Tat ein kunstvoll gebautes Wortgebilde, das schon durch seine formale Gestaltung zu genauerer Betrachtung einlädt.

Ein zweites Moment kommt hinzu. Zwar bietet die Stelle nichts, was uns Stoff und Anreiz zu einer phantasievollen Einfühlung in den beschriebenen Vorgang geben könnte. Mit ihrer Schlußwendung, die fast wie ein Stilbruch wirkt, vermittelt sie jedoch einen ganz anderen Eindruck. Wenn sie folgert, »damit wir die Sohnschaft erlangten«, nimmt sie abschließend eine Wendung, die unmittelbar auf uns selber zielt. Das aber heißt, daß hier vom Weihnachtsgeheimnis auf eine ganz neue Weise die Rede ist. Nicht in Form einer bildhaften Beschreibung göttlicher Geheimnisse, die den ehrfürchtigen Blick des Hörers auf sich zieht, sondern so, daß in ihm der Eindruck entsteht, in dem beschriebenen Geheimnis werde seine eigene Sache verhandelt. Hier wird das Weihnachtsgeheimnis nicht etwa »erzählt«, so daß an ihm »die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes« ersehen werden kann (Tit 3, 4); vielmehr kommt es so zur Sprache, daß wir uns von vornherein mit ihm gemeint, gerufen und »beschenkt« se-

hen. Doch diesen wahrhaft weihnachtlichen Effekt erreicht die Stelle nur, wenn sie auch in ihrer inhaltlichen Aussage verstanden wird. Sie gilt es nun genauer zu bedenken.

Der Kontext der Aussage

Dazu muß nun auch der nähere und weitere Kontext der Stelle berücksichtigt werden. Sie steht ja keineswegs als isolierte Aussage da, sondern ist in größere Zusammenhänge eingebettet. Bevor Paulus auf die rettende Sendung des Gottessohnes zu sprechen kommt, zeichnet er zunächst den düsteren Hintergrund, der eben diese Sendung erforderlich machte. Gott sandte seinen Sohn zu einer Zeit, die auch in dem Sinn das »Vollmaß« erreicht hatte, daß die Not des Menschen auf keine andere Weise mehr zu beheben war. Es war die Not, die, wie Paulus in einer verblüffend modernen Ausdrucksweise sagt, in seiner »Entmündigung« und »Versklavung« bestand. Dabei mochte dem Apostel nicht nur das Elend der antiken Sklaverei vor Augen gestanden haben, sondern mehr noch die geistig-religiöse Versklavung, die sich in dem gesellschaftlichen Notstand fast ununterscheidbar spiegelte. Es war die Not des unterdrückten, manipulierten und gleichzeitig in religiösen Wahnvorstellungen befangenen Menschen. Ihr war kein irdisches Kraut gewachsen. Nur ein Eingriff von oben konnte diese Not wenden. Und der geschah mit der Sendung des Gottessohnes, von dem es heißt, daß er den repressiven Bedingungen des Menschseins unterworfen wurde: »von einer Frau

geboren, dem Gesetz unterstellt«. Dem entspricht der Ausklang der Stelle, der vom Walten des Geistes in denen berichtet, die sich durch die Gottestat in Christus befreien und zu einer vorher nie erreichten Höhe ihres Menschseins führen ließen:

»Weil ihr nun Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsre Herzen, der dort ruft: Abba, Vater! Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn, wenn aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott« (4, 6 f).

Unwillkürlich fällt von dieser Höhe der Blick zurück auf das entscheidende Wort von der zweifachen Unterwerfung des Gottessohnes. So sehr es einleuchtet, daß die Befreiung und Erhebung des Menschen mit Opfern erkaufte wurde, entzieht sich die Natur dieser Opfer doch weitgehend unserem Verständnis. Denn mit der Geburt eines Menschenkindes verbinden wir, belehrt durch die Psychologie und Soziologie unserer Zeit, doch eher die Vorstellung seiner Einbettung in die menschliche Gemeinschaft als die Gegenvorstellung einer grundlegenden Repression. Und beim Gedanken an das jüdische Gesetz klingt uns eher das Nietzschewort in den Ohren, daß die Menschheit dem Judentum das wirksamste Sittengesetz zu verdanken habe, als daß wir mit Paulus an die beengende und niederdrückende Macht dieses Gesetzes dächten. Doch darin hilft der Gesamtzusammenhang der Stelle weiter.

Sie steht ziemlich genau in der Mitte des Galaterbriefs, den Paulus von Ephesus aus an eine nicht näher bezeichnete Gruppe kleinasiatischer Gemeinden richtete, die er im Zuge seiner »ersten« Missionsreise gegründet hatte.² In diesem Bereich waren nach eini-

ger Zeit Agitatoren tätig geworden, die sich dem von Paulus verkündeten Evangelium der Freiheit widersetzen und die Gemeinden auf die jüdischen Gesetzesvorschriften zu verpflichten suchten. Auch mythische Vorstellungen von der Gebundenheit des Menschen an kosmische Abläufe und »Gesetze« scheinen in ihrer Gegenideologie eine Rolle gespielt zu haben.³ Ihnen fährt Paulus mit seinem Brief in die Parade, in dem sich Sorge, Zorn und Empörung zu einem leidenschaftlichen Ausbruch steigern.

Kein Wunder, daß der Apostel in dem von den Gegnern propagierten Gesetz, so sehr er um seine göttliche Herkunft weiß, in erster Linie die Schlinge erblickt, die sich um die von ihm gepredigte Freiheit zu legen droht. Kein Wunder dann auch, daß ihm der Gesetzesgehorsam Jesu in erster Linie als eine Opfertat erscheint. Dabei denkt er wohl weniger daran, daß nach dem Lebensbild der Evangelien an Jesus wiederholt die vom mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Riten vollzogen werden; dagegen steht ihm um so drastischer die Rolle vor Augen, die das Gesetz bei der Verurteilung und Kreuzigung Jesu spielte. »Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben«, schreien die gegnerischen Wortführer auf einem Höhepunkt der Johannespassion (Joh 19,7). Paulus steigert diesen Gedanken noch, indem er unter Berufung auf ein alttestamentliches Schriftwort von dem »Fluch« spricht, zu dem der ans Kreuz geschlagene Jesus »für uns« geworden sei (Gal 3,13). Doch damit hat Jesus in seiner Sicht auch schon die mit dem Gesetz verbundene Repression »ausgelitten«. Indem er an ihr starb, hat sie sich an seinem Tod selbst totgelaufen, so daß

ihre repressive Macht für alle Zukunft gebrochen ist.

Herausgefordert durch die Ideologie seiner Gegner, in der sich jüdische und heidnische Elemente seltsam mischen, denkt Paulus dabei aber nicht nur an die Schattenseite des Gesetzes, sondern auch an die Rückwirkung anderer Faktoren, die sich, wie dies vor allem auch für den antiken Schicksalsglauben galt, lähmend auf die Seele der Menschen legen. Dadurch gewinnt sein Wort eine ganz unvermutete Aktualität für den Menschen unserer Zeit, der sich einer Vielfalt von Zwängen, äußeren und inneren, offenen und geheimen, ausgesetzt sieht.

Befremdliche Züge

Um so anachronistischer mutet das an, was Paulus über die Geburt des Gottessohnes, also über das zentrale Weihnachtsgeheimnis sagt. Indem er seine Geburt mit der Unterwerfung unter das Gesetz auf eine Linie bringt, stellt er auch sie unter ein negatives Vorzeichen. Daß sich der Erlöser zuerst dem Zwang und dann sogar dem Fluch des Gesetzes unterwarf, nahm seinen Anfang in der Stunde seiner Geburt. Paulus nimmt damit einen Gedanken vorweg, den er später im Philipperbrief mit einem aus altchristlicher Tradition übernommenen Hymnus verdeutlicht:

»Obwohl er in Gotteshgestalt war,
hielt er nicht daran fest, Gott gleich zu sein,
vielmehr entäußerte er sich selbst,
übernahm die Lebensform eines Sklaven,
den Menschen gleich,

und erschien in der Gestalt eines Menschen«
(Phil 2, 6 f).⁴

Das ist nicht mehr die Figur des Pantokrator, der mit strengem Ewigkeitsblick aus der Höhe byzantinischer Basiliken auf die ihm huldigende Gemeinde herabschaut, sondern der »Gott in Knechtsgestalt«, den Kierkegaard in Erinnerung rief. Nein, über dem Bild dieser Geburt leuchtet kein Stern von Betlehem, erstrahlt nicht die Herrlichkeit des Herrn, erklingt kein Engelchor. Sie wirkt eher wie eine Verurteilung zu einem Leben, das von der ersten Stunde an in Fesseln geschlagen, der Leiderfahrung ausgesetzt und dem Tod verfallen ist.

Mit dem, was Psychologie, Verhaltensforschung und Soziologie über die Geburt und Kindheit des Menschen sagen, läßt sich das sicher nicht zur Deckung bringen. Aber kommt es nicht insgeheim der Selbsterfahrung des heutigen Menschen entgegen? Spricht diese Erfahrung nicht weit mehr von Entzug und Entbehrung als von Glück und Geborgenheit? Ist es nicht vielfach die Erfahrung dessen, der sich, wenn überhaupt, nur mit Mühe mit der Tatsache seines Daseins abzufinden vermag?

Indessen braucht man sich bei dieser Affinität nicht aufzuhalten, da Paulus bei seiner negativen Sicht nicht stehenbleibt. Das geht schon aus der Tatsache hervor, daß er aus der Selbsterniedrigung des Gottessohnes in seiner Geburt unsere Erhebung zur Gotteskindschaft herleitet. Das könnte er schwerlich, wenn er mit dem Geheimnis der Geburt des Gottessohnes nicht zugleich positive Vorstellungen verbände.

Die mystische Gottesgeburt

Um sie in den Blick zu bringen, muß man nochmals den Gesamtzusammenhang ins Auge fassen. Nachdem Paulus die schwankend gewordenen Galater mit ungeheurer Vehemenz angefahren und mit beschwörenden Worten an das »eine« Evangelium erinnert hat, ändert sich mit einem Schlag seine Stimmung. Sprach er zuvor mit der drohenden Geste eines alttestamentlichen Propheten, so wünscht er jetzt, »mit anderer Stimme«, werbend und gewinnend, zu ihren Herzen reden zu können (Gal 4, 20). Und dann macht er ihnen das Geständnis: »Meine Kinder, nochmals erleide ich um euch Geburtswehen, bis Christus in euch Gestalt gewinnt« (4, 19). Zärtlicher und suggestiver ist nie vom apostolischen Dienst gesprochen worden. Was durch ihn geschieht, ist für Paulus von solcher Intimität, daß es nur mit dem Werden eines Menschenlebens verglichen werden kann. Vermutlich geht man nicht zu weit, wenn man die Quelle der Inspiration für dieses Wort in der Geburt des Gottessohnes erblickt, von der zuvor die Rede war. Sie soll und will sich geheimnisvoll in den Glaubenden wiederholen. Denn sie schafft die göttliche Bedingung dafür, daß sie aus einem Leben der Entmündigung, Übermächtigung und Verfallenheit zur Höhe der Gotteskindschaft geführt werden. Sie stößt die Tür zu unserer höchsten Seinsmöglichkeit auf.

So bewegend dies klingt, sieht sich der heutige Mensch doch gerade dadurch zu einer Rückfrage an Paulus bewogen. Ihm ist mit bloßen Glaubensinformationen, und wären sie so bewegend schön wie die

des Galaterbriefs, nicht mehr gedient; er möchte, zumindest zusätzlich zu ihnen, Gewißheit und Erfahrung. Aber wird sich das, was von unserer Erhebung zur Gotteskindschaft gesagt wurde, in die Sprache der Erfahrung umsetzen lassen? Als hätte Paulus diesen Einwand schon immer im Ohr, antwortet er:

»Weil ihr Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: Abba, Vater!«
(Gal 4, 6).

Er antwortet also, indem er eine Stimme in uns hörbar macht. Denn neben den vielen Einflüsterungen, die den Menschen zu einem vorprogrammierten Leben aus zweiter Hand zu überreden suchen, gibt es für Paulus auch eine Einsprechung, die ihn nach oben ruft. Es ist das »innere Wort« des Gottesgeistes, der, wie es im Römerbrief heißt, unserem Geist Zeugnis gibt, daß wir Kinder Gottes sind (Röm 8, 16), und der dieses Zeugnis dem Galaterbrief zufolge dadurch ablegt, daß er uns die Zärtlichkeitsanrede Jesu an den Vater, den Vaternamen Gottes, mitsprechen läßt.

Das aber heißt in letzter Konsequenz, daß uns der Geist in das Gottesverhältnis Jesu hineinnimmt. Durch seinen inneren Zuspruch erfahren wir, daß auch für uns Gott kein Fremder ist, sondern der Vater, der uns mit seiner Liebe erwählt, errettet und umsorgt und der den größten Beweis dieser Liebe dadurch gab, daß er seinen Sohn in die Welt sandte, um uns durch ihn ganz und unwiderruflich für sich zu gewinnen.

Zielbild Gotteskindschaft

Wenn in dieser ältesten Weihnachtsgeschichte auch nicht vom Engelchor und Sternenglanz die Rede ist, steht sie doch in einem geheimnisvollen Licht, das von der Herrlichkeit Gottes auf den Menschen fällt. Denn sie unterscheidet sich von den späteren Berichten nicht zuletzt dadurch, daß sie entschiedener als jene auf den Menschen in seiner Entfremdung und Entmündigung eingeht. Dabei registriert sie seinen Zustand nur deshalb so genau, um ihn desto machtvoller über sich hinauszurufen. Sie stellt ihm ein Sinnziel vor Augen, von dem er sonst nicht einmal träumen könnte: Das Zielbild der Gotteskindschaft. Im Maß seiner Fassungskraft soll er das werden, was der Gottessohn aus ewiger Würde und Seinsmacht ist: Kind Gottes! Nur deshalb unterwarf sich der ewig Freigeborene den repressiven Bedingungen des Daseins, um ihm zu diesem Ziel zu verhelfen, nein, um ihm dieses Ziel – zu sein!

Damit ist ihm ein völlig neuer Lebensstil zgedacht. Denn vom menschengewordenen Gottessohn sagt der Christenglaube: Gezeugt, nicht geschaffen. Damit ist zugleich die »Achse« des menschlichen Existenzwandels bezeichnet. Was wir sind, ist uns der spontanen Selbsterfahrung des modernen Menschen zufolge auferlegt und zugemutet. Und es ist schon fast die Ausnahme, wenn einer sich heute noch von Gott ins Dasein gerufen fühlt. Um so überwältigender wirkt der Glaubenssatz: Gezeugt, nicht geschaffen. Voll gewichtet besagt er, daß es über die schöpferische Setzung hinaus noch eine davon grundverschiedene Form der Seinszuweisung gibt, die auf einem

Zeugungsverhältnis beruht. Darin ist der bestimmende Faktor nicht die schöpferische Schaffensmacht, sondern die sich verschenkende und mitteilende Liebe. Was sie hervorbringt, setzt sie so aus sich heraus, daß sie es gleichzeitig in ihren Lebensvollzug einbehält, um das, was sie ist, mit ihm zu teilen.

Eben dies spricht die Galaterstelle dem nach Sinnerfüllung hungernden Menschen zu. Das wird er sich freilich nur auf dem Weg eines lebenslangen Lernprozesses aneignen können. Dabei besteht die wichtigste »Lektion« darin, daß er sich, ungeachtet aller auf ihm lastenden Zwänge, neu, aus der zeugenden Selbstzuwendung Gottes, verstehen lernt. Staunend wird er dann innewerden, daß es für ihn über das ihm »zugemutete« Dasein hinaus noch eine andere, unendlich beglückende Seinsweise gibt: die aus der väterlichen Liebeshuld empfangene. Und nicht weniger erstaunlich wird für ihn sein, daß sich von daher der Stellenwert seiner Lebensqualitäten neu bemißt. Denken heißt dann für ihn (nach Gal 4,9) soviel wie: durch Gott erkannt sein; und lieben soviel wie: auf die göttliche Liebeszuwendung mit der Kraft des neugewonnenen Seins antworten⁵.

Wenn es sich aber so verhält, beginnen sich die Verhältnisse fast unmerklich umzukehren. Stand am Anfang der Eindruck, als gehe beim Rückgang von den synoptischen Kindheitsgeschichten zu Paulus die weihnachtliche Bilderwelt Zug um Zug verloren, so bleibt nun doch ein Bild, dem deshalb besondere Leuchtkraft zukommt, weil es das Geheimnis der Menschwerdung in die Innerlichkeit des Glaubenden, in das Geschehen seiner Selbstwerdung, spie-

gelt: das Bild der Gotteskindschaft. Es ist zugleich mehr als ein Bild; denn es gibt den Lebensstrom frei, der sich aus dem Herzen Gottes in die Welt ergießt, um sich dem erniedrigten, bedrückten und entmündigten Menschen mitzuteilen und ihn, indem dies geschieht, im höchsten Sinn des Wortes »aufleben« zu lassen. So suchte schon der schlesische Mystiker Angelus Silesius den Sinn des weihnachtlichen Geschehens dem Leser seines »Cherubinischen Wandersmanns« nahezubringen, wenn er ihm zu bedenken gab:

»Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren
Und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren.⁶«

Mit der überraschenden Wendung »damit wir die Sohnschaft erlangten« hatte das aber Paulus selbst nicht weniger eindringlich gesagt, auch wenn er dabei auf die weihnachtlichen Bilder verzichtete. Denn was letztlich zählt, ist nicht das Bild, sondern das Wort und im Wort die Kraft, die das Leben verwandelt.

Anmerkungen

¹ Vgl. dazu: Franz Mußner, *Der Galaterbrief*, Freiburg/Br. 1974, 86 ff.

² Dazu die Übersicht in meinem Paulusbuch »Der Zeuge«, 307 f.

³ Dazu der erhellende Beitrag von Walter Kern: *Die antizipierte Entideologisierung oder: Die »Weltelemente des Galater- und Kolosserbriefs heute«*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 96 (1974), 185–216.

⁴ Vgl. dazu: Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5–11*, Darmstadt 1961.

⁵ So empfindet es schon Nikolaus von Kues, wenn er in seiner

Schrift über die Gotteskindschaft bemerkt, diese bestehe seiner Meinung nach nicht so sehr darin, daß wir durch sie etwas anderes würden, als vielmehr darin, daß wir auf eine neue Weise zu uns selbst gebracht würden (Ausgabe Peters, Freiburg/Br. 1956, 58). Auf die erstaunliche Übereinkunft dieses Gedankens mit dem Nietzsche-Wort »non alia, sed haec vita sempiterna!« verweist meine Schrift »Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums« (Salzburg 1982, 100; 104).

⁶ Angelus Silesius, Der Cherubinische Wandersmann I, 61.

Die älteste Passionsgeschichte

Glaube und Erfahrung

Im religiösen Bewußtsein der Gegenwart besteht eine deutliche Neigung, den Dingen auf den Grund zu gehen. Das heißt aber nicht, daß es der heutige Glaube besonders »genau wissen will«, so sehr ihn das ihm allenthalben entgegentretende Informationsangebot in diese Richtung drängt. Eher ist das Gegenteil der Fall. Weniger als je ist ihm an präzisen Begriffen, festgeschriebenen Formeln und zwingenden Argumenten gelegen. Er sucht im Glauben vielmehr in erster Linie Erfahrungswerte. Auf den Grund gehen möchte er seinem Gegenstand somit in dem Sinn, daß er ihn bis dorthin zurückverfolgt, wo er sich ihm in seiner ursprünglichen Gestalt darstellt und wo demgemäß auch die Erfahrungsquellen fließen.

In erster Linie trifft das auf das Passionsgeschehen zu. Denn der heutige Glaube steht nun einmal unter dem Eindruck der theologischen Kritik, die ihm klarmachte, daß die ursprüngliche Heilsbotschaft in der großen Tradition zwar unverfälscht bewahrt, gleichzeitig aber wie ein Bildwerk aus alter Zeit durch nacharbeitende Interpretation vielfach überlagert wurde. So strebt er ganz unwillkürlich zurück zu jenem Bild, das Paulus im Sinn hat, wenn er den in ihrem Glauben verunsicherten Gemeinden von Galatien in höchster Erregung schreibt:

»Ihr blödsinnigen Galater; wer hat euch nur verhext, wo euch doch Christus als der Gekreuzigte vor Augen gestellt worden ist?« (Gal 3, 1).¹

Tatsächlich setzten in letzter Zeit eine ganze Reihe von Theologen ihren wissenschaftlichen Scharfsinn daran, die Urfassung der Passionsgeschichte freizulegen, um so dem »ureigenen Tod« Jesu auf die Spur zu kommen. Auf diesem Weg der Rekonstruktion kommt man auch wirklich weit zurück, aber doch nur bis an jene Schwelle, an der das berichtende Interesse überhaupt erst aufkam. Dabei zielt dieses Interesse auf eine in erster Linie beschreibende und darstellende Form des Erzählens, wie sie etwa im Bericht der Emmaus-Jünger vorliegt, wenn sie dem unerkannten Wegbegleiter, der als einziger nichts von den schrecklichen Ereignissen der Vortage zu wissen scheint, einen kurzen Abriß des tödlichen Geschehens um Jesus mit den Worten geben: »Er war ein Prophet, mächtig in Wort und Tat vor Gott und dem ganzen Volk. Doch unsere Hohenpriester und Führer haben ihn zum Tod verurteilt und ans Kreuz geschlagen. Wir aber hatten gehofft, daß er es sei, der Israel befreien werde. Und nun ist heute schon der dritte Tag, seitdem dies geschah« (Lk 24, 19–21). Doch der Bericht wird schwerlich am Anfang gestanden haben! Dafür setzt er viel zu sehr die Distanz dessen voraus, der, sofern er glaubt, das Entsetzliche in sich bereits bewältigt haben muß, um davon überhaupt in berichtender Rede sprechen zu können. Bewältigt aber wurde die Passion Jesu mit allem, was sie an Schrecklichem und Unfaßlichem umgriff, sicher nicht durch Erzählen, sondern durch Gebet und Meditation.

Für beides bietet das Neue Testament Beispiele. Für das Gebet denke man nur an den Christushymnus des Philipperbriefs, der in feierlicher Rühmung von dem den Todesweg beschreitenden Erlöser sagt:

»Er erniedrigte sich
und war gehorsam bis zum Tod,
bis zum Tod am Kreuz.

Darum hat ihn Gott über alle erhöht
und ihm einen Namen verliehen,
der größer als alle Namen ist,
damit vor dem Namen Jesu

jedes Knie sich beuge ... und jeder Mund bekenne:
Jesus Christus ist der Herr« (Phil 2, 8–11).²

Hier wird eine Linie nachgezogen, die der meditativen Besinnung schon deshalb naheliegt, weil sie der Lebenslinie entspricht, die nach Ausweis der in den Psalmen wiedergegebenen Gebetsrufe gerade der Beter in sich entdeckt.

Noch ursprünglicher wirkt jedoch die Aussage des Hebräerbriefs, die aus schlichtem meditativen Hinschauen – und Hinhorchen – auf das Passionsgeschehen hervorgegangen sein dürfte. Der Ausdruck »Hinhorchen« ist dabei um so mehr am Platz, als die Passion Jesu in dieser Sicht als ein Dialoggeschehen erscheint: als der Aufschrei des von Todesnot befallenen Gottessohnes, der in seiner Bedrängnis Erhörung findet. In ihrer schlüssigsten Fassung lautet die Stelle:

»In den Tagen seines Erdenlebens hat er mit lautem Schreien und mit Tränen Gebete und Bittrufe vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte; und er ist erhört und aus seiner Bedrängnis befreit worden« (Hebr 5, 7).³

Bewältigung durch Meditation

Daß dieses Wort aus meditativer Versenkung in das Passionsgeheimnis Jesu hervorging, ergibt sich schon aus der Einfachheit seiner Aussage. Denn mit der recht geübten Meditation ist stets ein Klärungsprozeß verbunden. Wer meditierend bei sich selbst Einkehr hält, erlebt im Vorgang der Sammlung und Konzentration, wie sich unversehens die Fäden der schicksalhaften Verflechtungen entwirren, wie sich die Fessel der Leidenschaften löst, wie sich das Dunkel verworrener Lebensverhältnisse lichtet. Insofern führt die Meditation dorthin, worauf gerade das heutige Glaubensinteresse gerichtet ist: auf den Grund der Dinge. Denn dort, in der ungeschiedenen Fülle des Grundes, ist die Vielfalt noch eins, die Komplexität noch durchsichtig, der Rätselgang der Geschehnisse noch verstehbar. Deshalb besteht das Zeichen, daß dieser Grund erreicht ist, darin, daß scheinbar beziehungslose Gegebenheiten mit einem Mal in einem inneren Zusammenhang erscheinen und dort, wo der Eindruck komplizierter Vielfalt vorherrschte, klare Grundverhältnisse zum Vorschein kommen.

Ganz unverkennbar ist die Passionsaussage des Hebräerbriefs von dieser Einfachheit gekennzeichnet. Wie die Eingangswendung »In den Tagen seines Erdenlebens« erkennen läßt, setzt sie mit einem Rückblick auf die Lebensgeschichte Jesu ein. Aber sie überspringt dabei nicht nur, wie dies in den Evangelien geschieht, die lange Zeit der in der Verborgenheit verbrachten Vorbereitungsjahre, sondern auch das, was für die Sicht der Evangelien vorrangig und

wichtig ist: das öffentliche Auftreten Jesu, seine Heilspredigt, die sprachliche Wunderwelt seiner Gleichnisse und die Vielfalt seiner Heilshandlungen, mit denen er in der Sprache seiner Taten das wiederholt, was den Hauptinhalt seiner Heilsverkündigung ausmacht, die Botschaft: »Das Gottesreich ist nah!« (Mk 1, 15). Von alledem ist im Passionswort des Hebräerbriefs noch nicht einmal beiläufig die Rede; statt dessen richtet es seinen Blick »unverwandt«, wie es einmal im Lukasevangelium von Jesus selber heißt (9, 51), auf das Todesgeschehen, das mit den Worten umschrieben wird: »Mit lautem Schreien und unter Tränen brachte er Gebete und Bitten vor den, der ihn vom Tod erretten konnte.«

Doch was ist mit diesem Hinweis auf den in höchster Todesnot von Jesus ausgestoßenen Gebetsschrei wirklich gemeint? Für nicht wenige Erklärer der Stelle liegt die Antwort auf der Hand: der Gebetskampf Jesu in Getsemani! Tatsächlich spricht der Lukasbericht von einem »angstvollen Kampf« und davon, daß der mit Gott Ringende dabei »inständiger« gebetet habe (Lk 22, 44). Von einem Aufschrei des Beters ist dagegen nicht die Rede. Wohl aber weiß die älteste Kreuzigungsgeschichte, um deren Wiederherstellung sich die heutige Forschung bemüht, davon zu erzählen, daß Jesus mit einem lauten Aufschrei verschied.

Das gilt, wohlgemerkt, vom ältesten Passionsbericht! Wenn es aber zum einen zutrifft, daß der Bericht vom schrecklichen Ende Jesu eine meditative Verarbeitung voraussetzt, weil die berichtende Darstellung erst auf ihrer Grundlage möglich ist; und wenn es zum zweiten zutrifft, daß die Passionsaus-

sage des Hebräerbriefs diese vorgängige Leidensmeditation widerspiegelt, verliert die Annahme, daß es sich bei ihr um eine Anspielung auf die Getsemani-Szene handelt, jeden Halt. Denn selbst wenn die frühe Christenheit anders gewichtet und dem Gebetskampf Jesu in Getsemani eine größere Bedeutung zugemessen hätte, als es später üblich war, ist es doch ganz ausgeschlossen, daß sie den Kreuzestod übergangen und statt dessen lediglich den Gebetskampf erwähnt hätte.

Freilich, für eine derartige Ausklammerung des Kreuzestodes gibt es ein großes, monumentales Zeugnis! Es ist der christologische Zyklus, den Theoderich der Große im obersten Mosaikfries seiner Palastkirche, die später dem Stadtpatron von Ravenna, dem heiligen Apollinaris, geweiht wurde und seitdem Sant' Apollinare nuovo heißt, anbringen ließ. Die Vorstellung von einer Kreuzigung muß damals für viele Christen noch so entsetzlich gewesen sein, daß der Mosaizist auf sie verzichtete und demgemäß an die Szene der Kreuztragung sofort die der Frauen am offenen Grab, also der Auferstehung, anschloß.

Eine derartige Hemmung kannte jedoch das Urchristentum noch nicht. So spricht etwa Paulus im Galaterbrief nicht nur davon, daß er seinen Adressaten Jesus »als den Gekreuzigten vor Augen gestellt« habe (3, 1), sondern, erschütternder noch, von dem »Fluch«, zu dem der Gekreuzigte für uns geworden sei (3, 13).

Nein, die Urgemeinde hatte keine Veranlassung, das Kreuz zugunsten einer anderen, womöglich »erträglicheren« Szene der Passionsgeschichte zu überge-

hen. Wohl aber muß bei den Erklärern, die das unterstellen, eine eigentümliche Hemmung und Blickbefangenheit angenommen werden. Und es ist auch leicht zu ersehen, worin ihre Schwierigkeit besteht. Sie liegt noch nicht einmal so sehr in der Vorstellung, daß der leidende Jesus zu seinem Gott geschrien habe, als vielmehr in dem Zusatz: »Und er ist erhört und aus seiner Bedrängnis befreit worden.« Denn das geschah nach dem einmütigen Zeugnis sämtlicher Berichte gerade nicht! Begleitet vom hohnvollen Zuruf der Umstehenden: »Hilf dir selbst, steig herab vom Kreuz!« (Mk 15,30), nimmt das tödliche Geschehen seinen unerbittlichen Lauf. Demnach bestand die Bodenlosigkeit im Abgrund des Kreuzesleidens Jesu gerade darin, daß sich keine Hand regte, um ihm, der so vielen Leidenden die heilende Hand aufgelegt hatte, auch nur eine Erleichterung in seiner Qual zu bringen und, furchtbarer noch, daß auch aus der Höhe des Himmels kein Lichtstrahl herabfiel, der die Nacht seiner Qualen erhellte. Mehr noch: Gott schien den fallen gelassen zu haben, der sich ganz für ihn verwendet, ganz mit seiner Sache identifiziert hatte. Mit diesem ebenso offenkundigen wie schrecklichen Tatbestand ließ sich, so schien es, der Gedanke des Hebräerbriefts von der Erhörung des Notschreis, den Jesus in seiner Todesqual ausstieß, beim besten Willen nicht zur Deckung bringen.

Der große Notschrei

Wie unüberwindlich groß diese Schwierigkeit von manchen Erklärern empfunden wurde, zeigt die Tatsache, daß einige von ihnen allen Ernstes damit rechneten, daß im Lauf der Textüberlieferung der ursprüngliche Wortlaut in sein Gegenteil verkehrt worden sei; denn ursprünglich sei nicht von einer Erhöhung, sondern von der Nicht-Erhörung des leidenden Gottessohnes die Rede gewesen. Doch damit läßt sich das Problem sicher nicht beseitigen. Denn das Bild von einem Sterben, dem jede menschliche und göttliche Hilfe versagt bleibt, entspricht tatsächlich der Darstellung des ältesten Kreuzigungsberichtes, den die Forschung unter den späteren Überformungen freilegte.⁴ Es ist der Bericht von einer Todesnot, der alles verweigert wird, womit menschliche Sinnerwartung gerade dann, wenn es zum Äußersten kommt, rechnet.

Obwohl Jesus für die Sache Gottes stirbt, geschieht nichts zu seiner Rettung oder auch nur zu seiner Rechtfertigung. Weder steigt er, wie ihm der höhnische Chor seiner Feinde rät, aus eigener Machtvollkommenheit vom Kreuz herab, noch erscheint ein himmlischer Retter, wie ihn die den Aufschrei des Sterbenden mißverstehenden – vielleicht sogar böswillig mißverstehenden – Gegner in Gestalt des Not Helfers Elija erwarten (Mk 15, 35), um ihn im letzten Augenblick seiner Bedrängnis zu entreißen. Ja, man wird geradezu sagen müssen, daß der älteste Kreuzigungsbericht seine Spitze darin hat, daß nichts nach Art dieser Vorstellung von einer Rettung in letzter Stunde geschieht.

Deshalb konnte gelegentlich auch die Ansicht aufkommen, daß Jesus in einem Zustand tiefster Verzweiflung gestorben sei, von Zweifeln an sich und seiner Sendung umdüstert, so daß ihm nur noch der Entsetzensschrei über die innere und äußere Qual blieb, aus der es kein Entrinnen gab. Danach wäre das Psalmwort »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15, 34), das die Evangelienberichte aus diesem Aufschrei heraushören, nichts weiter als der letzte, verzweifelte Ausdruck äußerster Verlassenheit, ein Schrei, der an niemanden ergeht und sich, so erschütternd er klingt, zuletzt nur in antwortloses Schweigen verliert.

Hätte der Todesschrei des Gekreuzigten dann aber nicht ganz anders lauten müssen als so, wie ihn die Urgemeinde tatsächlich vernommen und dem Gedächtnis der Christenheit eingeschrieben hat? Doch davon erst einmal abgesehen, leidet diese Auffassung nicht zuletzt daran, daß sie nicht sieht, wie die Sache Jesu, mit Willi Marxsen gesprochen, »weitergeht« und überhaupt noch weitergehen kann.⁵ Wenn auf die Todesnot des Kreuzes dann doch die Auferstehung Jesu folgt, so nur nach Art einer göttlichen Gegeninitiative, die eine alle Erwartung sprengende Wiedergutmachung dessen erbringt, was die Menschen ihrem größten Wohltäter antaten, als sie ihn wie ihren schlimmsten Feind ums Leben brachten. Auferstehung, das ist in dieser Sicht ein Akt gnadenhafter Kompensation, mit dem dort, wo die Mächte der Vernichtung endgültig zu triumphieren schienen, das Leben einen neuen, durch Gottes schöpferische Allgewalt bewirkten Anfang nimmt. Doch war damit schon alles gesagt?

Daß so gefragt – und weitergefragt – werden muß, ergibt sich aus dem meditativen Charakter der Hebräerstelle. Denn der Meditation ist es eigen, zu verbinden, wo der Bericht trennt, Zusammenhänge zu erkennen, wo der Bericht unverbundene Fakten aufzählt. Tatsächlich gibt es in dem Lebensbericht, den die Evangelien von Jesus bieten, keinen schärferen Einschnitt als den zwischen Tod und Auferstehung. Wo alle Fäden abgerissen und, wie das Emmaus-Gespräch deutlich macht, alle Hoffnungen begraben schienen, setzt die Auferstehung den neuen göttlichen Anfang. Führt aber am Ende doch eine Brücke über diesen Abgrund? Gibt es also dort, wo alle menschliche Erwartung leer auszugehen schien, am Ende doch noch eine unausdenklich göttliche Erhöhung?

Die göttliche Antwort

Je schärfer man diesen Tatbestand herausarbeitet, desto deutlicher kommt das zum Vorschein, was das Eigenleben der Hebräerstelle ausmacht. Sie stellt dort eine Verbindung her, wo die Evangelien trennten. Sie sieht dort einen Zusammenhang, wo die Evangelien die Kluft zwischen Tod und Auferstehung aufrissen und vor ihr stehenblieben. Ersichtlich wird dieser Zusammenhang freilich nur unter der Voraussetzung, daß man das Wort vom Wehgeschrei und den Tränen Jesu auf den Gekreuzigten und nicht, wie vielfach in früheren Erklärungen, auf den Geängstigten von Getsemani bezieht. Denn dann – und nur dann – bekennt sich die älteste Pas-

sionsgeschichte zu der Überzeugung, daß der Aufschrei des Gekreuzigten, so sehr er dem äußeren Eindruck nach resonanzlos verhallte, zuletzt doch nicht ins Leere ging, sondern Erhörung fand. Was Gott mit der Auferstehung des Gekreuzigten ins Werk setzte, läßt sich dann nicht gültiger als in den Satz zusammenfassen: »Und er ist erhört und aus seiner Bedrängnis befreit worden.«

Doch damit tritt die Auferstehung in eine völlig neue, unerwartete Perspektive. Sie ist nicht länger nur der göttliche Kompensationsakt, das Ereignis der überreichen Wiedergutmachung all dessen, was menschliche Undankbarkeit und Brutalität Jesus antaten; nein, sie ist zuvor und wesentlicher noch die Antwort Gottes auf den Aufschrei des Gekreuzigten. Denn auf diesen Aufschrei gab es, wie jetzt deutlich wird, nicht nur die Möglichkeit einer Beantwortung im Sinne menschlicher Heilserwartung. Dem ans Sklavenkreuz Geschlagenen konnte eben nicht nur dadurch geholfen werden, daß er aus eigener Machtvollkommenheit vom Kreuz herabstieg oder daß in letzter Stunde ein Retter auf den Plan trat, um ihn der Todesqual zu entreißen, nein, es gab jenseits dieser menschlich erhofften Aktionen die Möglichkeit einer unendlich größeren Beantwortung. Und die bestand in der Hilfe, die Gott nicht gewährt, sondern die er ist. Auf den Notschrei seines gekreuzigten Sohnes, das will die Hebräerstelle sagen, antwortete der Vater mit seiner göttlichen Selbstzuwendung, antwortet er mit – sich!

Das führt dann freilich zur denkbar wunderbarsten Wende aller Not. Wenn Gott mit sich selbst antwortet, tritt an die Stelle des Todes das Leben, entsteht

im Augenblick der schrecklichsten Bedrängnis Freiheit, tut sich im scheinbar unwiderruflichen Ende ein neuer Anfang auf. Das meint die Pfingstpredigt des Petrus, wenn er davon spricht, daß Gott den Gekreuzigten »von den Wehen des Todes befreite« und zu neuem Leben erweckte (Apg 2, 24). Doch erhielt sich davon auch eine Spur im Bericht der Evangelien?

Der Adressat der Klage

Es gibt diese Spur, auch wenn sie erst im Licht der Hebräerstelle lesbar wird. Und diese Spur besteht in dem geheimnisvollen Doppelsinn des Kreuzeswortes Jesu. »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« hatte er sterbend – wie ein an seinem höchsten Stern und Lebensinhalt Verzweifelnder – gerufen. Aber war das wirklich ein Verzweiflungsschrei? Verlor sich dieser Schrei in ein antwortloses Schweigen? Hätte er in diesem Fall nicht ganz anders klingen müssen? So aber, wie er tatsächlich klingt, macht er doch einem jeden, der verstehen will, klar, daß Jesus in der Not seiner Gottverlassenheit den Gott behält, dem er seine Not zu klagen vermag. Im Notschrei über seine Verlassenheit behält er Gott als den Adressaten seiner Klage.

Das ist der geheime, beim ersten Hören unersichtliche, aber zuletzt doch formbestimmende Hintersinn des Kreuzeswortes Jesu. Und so gesehen, gibt dieses Wort zugleich Auskunft über die letzte Zuspitzung, die sein Gottesbewußtsein erfährt. Von einer »Zuspitzung« muß wirklich geredet werden; denn aus

dem Gottesverhältnis, wie es sich in der Klage des von seinem Gott Verlassenen bezeugt, bleibt alles ausgeschieden, was auf menschliche Tröstung, Befreiung, Hilfe und Rettung abzielt. Statt dessen wird es gleichsam skelettiert, zurückgenommen auf den innersten Kern, die reine Göttlichkeit Gottes, also auf das, was in einer Passionsdichtung von Gertrud von le Fort »die nackte Wüste der Gottheit« heißt. Damit brechen die Berichte der Evangelien ab; sie gehen nicht mehr den letzten Schritt des Hebräerbriefs, der hier von »Erhöhung« und »Befreiung« spricht und damit zu verstehen gibt, daß die Antwort, die Gott dem Gekreuzigten nicht so sehr gibt als vielmehr »ist«, aus innerster Notwendigkeit auch seine Rettung nach sich zieht.

Doch auch in den Evangelien bleibt das geheimnisvolle Licht, das in die Kreuzesnacht Jesu fällt, nicht folgenlos. Deshalb läßt ihn keins von ihnen, das älteste eingeschlossen, als einen Verzweifelnden sterben. Er stirbt vielmehr als der von Gott zu diesem Ende Vorherbestimmte (Mattäus), als der seine Erniedrigung hoheitsvoll Überragende (Markus), als der in sein Todesleiden demütig Ergebene (Lukas) und als der in seinem Kreuzesleiden geheimnisvoll Triumphierende (Johannes). Doch all dies tritt erst dann in einen überzeugenden Gesamtzusammenhang, wenn man zu den Kreuzigungsberichten der Evangelien die Hebräerstelle hinzunimmt, die von der »Erhöhung« des zu seinem Gott Aufschreienden spricht. Dann aber wird mit einem Schlag auch deutlich, daß diese älteste Passionsgeschichte, die der Hebräerbrief bietet, zugleich die jüngste und aktuellste ist. Denn vom Kreuz Jesu zieht sich eine breite, schreck-

liche Todesspur durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch. Sie führt in unserem Jahrhundert zu den Todesmaschinerien der Diktaturen, zu den Vernichtungslagern des Zweiten Weltkriegs und von da zu den Zahllosen, die auch heute noch einen schicksalhaften oder organisierten Tod erleiden, ohne daß sich eine Hand zu ihrer Rettung rührt. Sie alle haben ein heiliges Recht darauf, wenigstens im Bewußtsein der Überlebenden Auskunft darüber zu erhalten, ob ihr tragisches Ende einfach in den Sand der Vergeblichkeit geschrieben oder doch einer höheren Sinndeutung fähig ist.

Und da ist es gut und hilfreich zu wissen, daß im Sinn des Hebräerworts auch über ihre Gräber der Kreuzesruf Jesu ertönt, der keine andere Erhörung als die durch Gott in seiner alle Menschennot übergreifenden Göttlichkeit fand. In diese Antwort sind auch alle in den Todeskellern und Gaskammern erstickten Todesschreie einbezogen. Gott selbst ist die alle menschliche Heilserwartung übergreifende Antwort auf ihre Not. Zu dieser Einsicht führt die Leidensaussage des Hebräerbriefts. Und es ist wichtig, sie sich zu eigen zu machen, weil sie mehr als alle Hilfsprogramme dazu motiviert, vor allem den Vereinsamten, Verlassenen und Verzweifelnden beizustehen oder ihnen doch, wenn menschliche Zuwendung nichts mehr vermag, die göttliche Antwort hörbar zu machen.

Anmerkungen

- ¹ Näheres dazu in meinem Paulusbuch »Der Zeuge«, das ausdrücklich auf die Frage des von Paulus gemeinten Bildes eingeht (165; 305); zum folgenden insbesondere die Untersuchung von Heinz Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg/Br. 1975.
- ² Dazu nochmals die S. 37f mitgeteilte Textstelle und die S. 43 erwähnte Interpretation von Ernst Lohmeyer.
- ³ Exegetische Daten bei Ernst Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* (1939).
- ⁴ Einen bedeutsamen Beitrag zu dieser Rekonstruktion leistet Ludger Schenke in seiner Studie: *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literar-kritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte*, Stuttgart 1974.
- ⁵ W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*. Gütersloh 1964; Ders., *Die Sache Jesu geht weiter*, Gütersloh 1976.

Die älteste Ostergeschichte

Vom Bericht zum Zeugnis

Ist die Suche nach einer ältesten Ostergeschichte nicht von vornherein dazu verurteilt, im Sande zu verlaufen? Denn in diesem Fall scheinen die Gründe, die sich ihr entgegenstellen, allzu schwer zu wiegen. Außer Zweifel steht freilich, wie heute jedem um ausreichende Glaubenserkenntnis Bemühten klar ist, daß auch im Zusammenhang der Ostergeschichte die Möglichkeit besteht, auf die den Evangelienberichten vorausliegenden Überlieferungen zurückzugreifen. Leitfaden dieses Rückgriffs ist der von Paulus im ersten Korintherbrief mitgeteilte Katalog der grundlegenden Osterzeugnisse, den man als die »Magna Charta« des christlichen Osterglaubens bezeichnen könnte. In fast vollkommener Symmetrie führt der Apostel diese Zeugnisse in zwei Dreiergruppen auf, nachdem er zuvor versicherte, daß er nur das überliefere, was er »selbst empfangen habe«, daß nämlich Christus für unsere Sünden gestorben, begraben und am dritten Tag auferweckt worden sei gemäß der Schrift:

»Und er ist dem Kephas erschienen,
dann den Zwölfen.

Danach erschien er mehr
als fünfhundert Brüdern auf einmal ...

Danach ist er dem Jakobus erschienen,
dann allen Aposteln.

Zuletzt erschien er mir,

gleichsam einer Fehlgeburt«

(1 Kor 15, 3–8).¹

In diesem Katalog öffnet sich eine Tür zu Zeugnissen, die den Berichten der Evangelien eindeutig vorausliegen und denen sich, erstaunlicher noch, Paulus zuletzt auch selber anreihet. Doch führt der damit eröffnete Weg insofern zu nichts, als in keinem Fall von der gesuchten »Geschichte« die Rede ist. Statt dessen besteht das Zeugnis jeweils in dem Protokollsatz: »Er ist ihm erschienen«, der nach Ausweis der Schlußwendung, die der Apostel für sich selbst gebraucht, auch lauten könnte: »Ich habe den Herrn gesehen!« Dieser Konsequenz kann man sich auch dadurch nicht entziehen, daß man auf die gelegentliche Entsprechung dieses Katalogs zu den Erscheinungsberichten der Evangelien verweist. So verweist die Nennung der »fünfhundert Brüder« in einzelnen Zügen auf die das Mattäusevangelium beschließende Ostererscheinung auf einem Berg in Galiläa, die in den Missionsbefehl und die ihn bekräftigende Zusicherung ausmündet: »Seht, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt« (Mt 28, 20). Und noch deutlicher erinnert die an erster Stelle genannte Erscheinung vor dem mit seinem aramäischen Namen aufgeführten Petrus an das Nachtragskapitel des Johannesevangeliums, das von einer Erscheinung des Auferstandenen am See Tiberias berichtet und Petrus wiederholt in den Vordergrund rückt. Doch handelt es sich dabei, wie ausdrücklich vermerkt wird, um eine spätere Ostererscheinung, nicht jedoch um die, die der Katalog bewußt an erster Stelle aufführt.

Dennoch könnte man versucht sein, Erzählungen

dieser Art für das Modell der gesuchten »Geschichte« zu halten und dabei von der Annahme auszugehen, daß hier in aller Ausführlichkeit von dem Geschehen berichtet werde, das der Katalog nur in knappen Protokollsätzen anspricht. Doch dieser Weg ist, so verlockend er sich anbietet, nicht gangbar. Bei näherem Zusehen verhält es sich nämlich gerade umgekehrt.

Die Osterberichte vermitteln keineswegs ein ausführliches Bild von dem, was der Katalog in protokollarischer Kürze zusammenfaßt. Vielmehr sagen sie genausoviel und -sowenig wie er. Das wird am Schluß der Emmausgeschichte deutlich, die ebenfalls von einer Erscheinung vor Petrus weiß, sich aber mit dem überraschend kurzen Satz begnügt: »Der Herr ist wirklich auferstanden und dem Simon erschienen« (Lk 24, 34). Den klassischen Beleg dafür bietet aber die vom Johannesevangelium an erster Stelle aufgeführte Erscheinung vor Maria von Magdala. Bestürzt über den Anblick des offenen Grabes sucht sie weinend in seiner Umgebung nach dem Verbleib des Leichnams Jesu. Schließlich bittet sie einen Fremden, den sie für den Gärtner hält, um Auskunft. Da ruft sie der vermeintliche Gärtner beim Namen: »Maria!« Der schlichte Anruf genügt, um ihr zum Durchbruch in die volle Ostergewißheit zu verhelfen. Sie erkennt den Auferstandenen, fällt ihm zu Füßen und vernimmt sein Wort:

»Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und euerem Vater, zu meinem Gott und euerem Gott!« (Joh 20, 16 f).

Maria von Magdala entledigt sich ihres Auftrags, aber auf eine ganz unerwartete Weise. Anstatt in dramatischer Ausführlichkeit von der ihr widerfahrenen »Geschichte« zu berichten, faßt sie ihre Ostererfahrung in den einen Satz zusammen: »Ich habe den Herrn gesehen« (Joh 20, 18). Damit aber führt sich die Geschichte selbst auf den Protokollsatz zurück, in den der Katalog des ersten Korintherbriefs die von ihm aufgeführten Osterzeugnisse zusammenfaßt.

Das gilt aber nicht nur hier, sondern für sämtliche Ostererzählungen der Evangelien. Ihrem ganzen Selbstverständnis nach wollen sie gar keine Berichte über Geschehnisabläufe und Ereignisse im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu sein, sondern bildhaft-suggestive Umschreibungen dessen, was mit dem grundlegenden Protokollsatz gesagt ist: »Ich habe den Herrn gesehen«.

Der »letzte« Osterzeuge

So scheint die Suche nach der »ältesten Ostergeschichte« abgebrochen werden zu müssen, bevor sie erst richtig in Gang kam. Doch dieser Abbruch käme entschieden zu früh. Denn der Katalog des ersten Korintherbriefs endet mit einem Hinweis, der nicht unbeachtet bleiben darf. Abschließend versichert Paulus:

»Zuletzt erschien er mir, gleichsam einer Fehlgeburt. Denn ich bin der geringste unter den Aposteln, nicht wert, Apostel zu heißen, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe« (1 Kor 15, 8 f).

Das ist mit einer derart betonten Selbst-Verkleinerung gesagt, daß man im ersten Augenblick der Versuchung nachgeben möchte, dieses Zeugnis, wie es in der neueren Erörterung der Auferstehungsfrage auch tatsächlich nur zu oft geschah, auf sich beruhen zu lassen. Doch damit hätte man den Sinn dieser Demutsgebärde verhängnisvoll mißverstanden. Seit wann, so muß man sich fragen, war die Selbstverdemütigung unter Christen ein Grund zu Geringschätzung und Mißachtung? Hat denn Paulus nicht mit vollem Bedacht zu Beginn seines Briefs auf die »Auswahlkriterien« Gottes hingewiesen? Im Blick auf die mehrheitlich aus »Unterprivilegierten« zusammengesetzte Gemeinde hatte er dort versichert: »Seht doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme; vielmehr hat Gott das Törichte in der Welt erwählt, um die Weisen zu beschränken, und das Schwache in der Welt hat er erwählt, um das Starke zuschanden zu machen« (1 Kor 1, 26 f). Und dasselbe hatte er auch für sich selbst in Anspruch genommen, wenn er seiner Selbstverkleinerung plötzlich den Zusatz folgen läßt: »Durch die Gnade Gottes aber bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln ist an mir nicht wirkungslos geblieben!« (1 Kor 15, 10).

Aber dreht sich die Suche nun nicht doch insofern im Kreis, als der Apostel auch von sich zunächst nur zu sagen hat: »Zuletzt erschien er mir«? Wer sich dadurch irremachen ließe, hätte freilich den Sinn seiner Aussage nur halb begriffen und dadurch mißverstanden. Denn wenn Paulus für sich auch zunächst nur denselben Protokollsatz verwendet, bringt er ihn

doch auf eine ganz neue Weise zur Sprache, indem er sein ganzes Geschick damit verknüpft. Im Unterschied zu den übrigen Osterzeugen begnügt er sich nicht damit, sein Zeugnis »zu erstatten«; vielmehr ist er in ihm mit seiner ganzen Existenz präsent. Das kommt einem wichtigen Hinweis gleich. Zwar gründen auch alle anderen Osterzeugnisse auf persönlicher Erfahrung; doch gibt nur Paulus darüber auch Auskunft. Seine Briefe eröffnen die einzigartige Chance, ihn nach Inhalt und Bedeutung des Erlebten zu befragen. Und er bleibt die Antwort auf diese Befragung nicht schuldig. Denn er ist der »antwortende Zeuge«, er allein!²

Wie aber antwortet Paulus auf die Frage nach seinem Auferstehungszeugnis? Dem ersten Eindruck nach führt diese Frage zu einem verwirrenden Bild. Denn es steht unzweifelhaft fest, daß die Antwort des Apostels mit seinem »Damaskuserlebnis« zu tun hat, das die Apostelgeschichte nicht weniger als dreimal – in jeweils abgewandelter Berichterstattung – schildert. Soviel ihr aber an dieser Szene gelegen ist, beschreibt sie die von Paulus erlebte Lichtvision doch so, daß sie nicht als Ostererscheinung gelten kann. Gerade darauf aber legt der Apostel alles Gewicht. Man kann sogar sagen, daß die Apostelgeschichte durch ihre Beschreibung der Damaskusvision Paulus bewußt aus dem Kreis der Osterzeugen und damit der Apostel ausschließt, um ihn dafür desto kräftiger zum großen Heidenmissionar zu stilisieren. Bei aller Würdigung setzt sie sich damit in Widerspruch zu seinem innersten Selbstverständnis. Dennoch hat dieser Widerspruch auch eine instruktive Seite. Hier zeigt sich nämlich, wie es von den

Protokollsätzen, die der Katalog des ersten Korintherbriefs aufführt, zu den bildhaft-dramatischen Ostergeschichten der Evangelien kommen konnte. Sie gehen nicht, wie man meinen könnte, auf Berichte der Zeugen zurück; vielmehr haben sie als das Werk nachträglicher Ausgestaltung zu gelten. Von den Zeugen hatte die Gemeinde, wie dies aus der Szene mit Maria von Magdala deutlich wurde, lediglich das Bekenntnis: »Ich habe den Herrn gesehen« erhalten; das aber war ihr Grund und Stoff genug, daraus ihre dramatischen Ostergeschichten zu entwickeln.

Das zugesprochene Geheimnis

Aber haben wir von Paulus mehr? Obwohl er in seinem Briefwerk wiederholt auf sein Damaskuserlebnis zu sprechen kommt, scheint das nicht der Fall zu sein. Denn seine Äußerungen sind von einer geradezu verblüffenden, thesenhaften Kürze. So sehr es sich dabei um die entscheidende »Atemwende« seines Lebens handelt, geht er darauf doch nur »wie im Vorübergehen« ein (Wilckens).

Wer sich davon frustriert fühlt, hat das in erster Linie seinem modernen Leseverhalten, das auf großräumigen Konsum abgestellt ist, zuzuschreiben. Nur deswegen findet er es befremdlich, daß sich der antike Autor besonders dort, wo es um Fragen der Selbstmitteilung geht, größte Zurückhaltung auferlegt. Unter dem Eindruck einer exhibitionistischen »Bekenntnisliteratur« wird auch völlig vergessen, daß Paulus zu den ersten gehört, die das zu der

»Weltorientierung« (Jaspers) geschaffene Instrument Sprache im Gegensatz zu ihrem primären Verwendungszweck gebrauchen und als Medium der Selbstmitteilung nutzen lernten. Auch deshalb sind seine Aussagen von einer irritierenden Kürze, die ein genaues Hinhören erzwingt. Doch wie lauten sie?

Was Paulus am Schluß seines Zeugniskatalogs in den Satz zusammenfaßte: »Zuletzt erschien er mir« (1 Kor 15, 8), fächerte er zuvor in drei Fragen auf: »Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen?« (1 Kor 9, 1). Etwas ausführlicher klingen die Parallelstellen im Philipperbrief und im zweiten Korintherbrief. In Anspielung auf den Schöpfungsmorgen erklärt er hier: »Denn Gott, der gesprochen hat: aus Finsternis erstrahle Licht, hat es auch in unseren Herzen tagen lassen zum strahlenden Aufgang der Gottherrlichkeit auf dem Antlitz Christi« (2 Kor 4, 6). Und der Lieblingsgemeinde von Philippi erläutert er die Dynamik seiner Christusbeziehung mit den Worten: »Nicht daß ich es schon erreicht hätte oder bereits vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, wie ich von Christus Jesus ergriffen worden bin« (Phil 3, 12). Der Schlüsselsatz aber findet sich, fast versteckt, in der Aussage des Galaterbriefs, die von seiner Berufung zum Heidenapostel handelt. Sie begründet Paulus mit den Worten: »Da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren« (Gal 1, 16).

Das ist zwar unverkennbar mehr als das, was der lapidare Protokollsatz besagte, aber doch noch längst nicht das, was man unter einer »Ostergeschichte« versteht. Oder doch? Solange man sich unter einer

Geschichte einen dramatischen Ablauf vorstellt, sicher nicht. Wenn man den Ausdruck jedoch beim Wort nimmt und darunter ein Geschehen versteht, ergibt sich eine neue Perspektive. Zwar ist nicht von einem äußeren Vorgang die Rede, wohl aber von einem Geschehen innerer Art. Unmißverständlich sagen das die Wendungen, daß Gott es im Herzen des Apostels »tagen ließ«, daß er »von Christus Jesus ergriffen« und daß ihm das Geheimnis des Gottessohnes »geoffenbart wurde«. Das sind Aussagen, die auf je andere Weise von einem Gesinnungswandel, ja sogar von einer Lebenswende sprechen. Erfüllen sie aber auch den Tatbestand einer »Geschichte«?

Um dieser Sache grundsätzlich beizukommen, wird man sich fragen müssen, wie der Mensch überhaupt dazu kommt, an dem großen Drama, das wir Geschichte nennen, teilzunehmen, worin also seine »Geschichtsfähigkeit« besteht. Denn in die Geschichte sind wir nicht im gleichen Sinn wie in die Welt hineingeboren. Das Kind ist zwar Weltbürger, aber im Vollsinn des Wortes noch nicht »geschichtsfähig«. Das wird der Mensch erst, wenn er begreifen lernt, daß er in eine »Geschichte mit sich selbst« verwiesen ist, in der es darum geht, ob er sich annimmt oder verfehlt. Es ist die Geschichte seiner Identitäts- und Sinnsuche.

Keine Gestalt der Antike hatte davon einen so deutlichen Begriff wie Paulus. Er kennt den Zwiespalt des Herzens, das sich zum Guten hingezogen fühlt und dennoch dem Bösen verfällt, und dies um so nachhaltiger, je deutlicher ihm die Vorschrift des Gesetzes vor Augen steht. Und er kennt die Hektik und Maßlosigkeit eines Willens, der sich einem fal-

schen Ziel – in seinem Fall: der Verfolgung der Christen – verschrieb. Deshalb geht es wie ein Aufatmen durch seine Worte, wenn er von der Stunde spricht, in der ihm mit dem Geheimnis des Gottessohnes der Kristallisationskern der Selbstfindung ins Herz gesenkt wurde.

In dieser Dimension heißt freilich »finden« soviel wie »aufbrechen zu neuer Suche«, während umgekehrt »suchen«, soviel wie »heimgesucht werden«, besagt. Das meint das Philipperwort, das nunmehr in seiner erstaunlichen »Modernität« lesbar wird: »Nicht daß ich es schon erreicht hätte oder bereits vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, wie ich von Christus Jesus ergriffen worden bin.« Hier ereignet sich wirklich Geschichte, wenn zunächst auch nur im Binnenraum eines ergriffenen Herzens. Daß Paulus durch diese Geschichte mit sich selbst aber wirklich »geschichtsfähig« wird, tritt dann zutage, wenn dieser als schwächlich geschilderte und von mancherlei Leiden geplagte Mann darangeht, das weite römische Reich, das für ihn in religiöser Hinsicht ein Niemandsland ist, für den zu erobern, von dem er sich in Beschlag genommen weiß.

Und doch ist diese Dynamik frei von jedem hektischen Umgetriebensein. Vielmehr gilt von Paulus das apokryphe Herrenwort: »Das Kennzeichen der Auserwählten ist Bewegung und Ruhe.« In seinem stürmischen Aufbruch hat er zugleich den Frieden der Identität gefunden. Aber nicht so, daß sich der Ring seines Daseins schloß, sondern dadurch, daß er in einem andern – »Ich« sagen lernte.

Auch das gehört noch zum Selbstzeugnis des Ga-

laterbriefs. Nachdem Paulus zunächst davon sprach, daß ihm in seiner Berufungsstunde das Geheimnis des Gottessohns ins Herz gesprochen wurde, kommt er kurz danach – und wiederum fast beiläufig – nochmals auf diesen lebensentscheidenden Vorgang zurück. Jetzt aber spricht er nicht mehr von dem, was durch die Berufung »aus ihm« geworden ist, sondern von ihrem Ertrag für seine Selbstwerdung.

Mystische Selbstaneignung

Die Aussage setzt dramatisch bei der Leiderfahrung des Apostels ein, um dann zum Innersten seiner christlichen Lebensgeschichte vorzustoßen:

»Mit Christus bin ich gekreuzigt. Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir. Sofern ich aber noch im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal 2, 19 f).

Daß ihm das Geheimnis des Gottessohnes ins Herz gesprochen wurde, war nur die eine Seite des Vorgangs, die »Gottestat«, die ihm widerfuhr (Wikenhauser).³ Die andere Seite besteht in einem Akt mystischer Selbstaneignung, die dadurch möglich wird, daß Paulus den Sinn seines Selbstseins in dem entdeckt und findet, von dem er sich bis zur Hingabe seiner selbst geliebt weiß. So gesehen, greift der Ausdruck »Selbstaneignung« zu kurz. Was ihm zur Identität verhilft, ist vielmehr eine gegenseitige Selbstübereignung, ein Herzenstausch, durch den er dem für immer angehört, der sich ihm zuwendet und schenkt.

Das ist mehr als nur die Beschreibung jenes mystischen Erlebnisses, das die gewaltige Lebensleistung des Apostolats erst verständlich macht. Es ist auch mehr als das Dokument einer Sprache, die lernte, von den Mysterien der christlichen Selbstwerdung zu reden. Es ist die Nachricht von der Geburt der christlichen Innerlichkeit.

In der neueren Diskussion um die Auferstehung Jesu fiel ein seltsames Stichwort. Es wurde zunächst kritisch gegen Bultmann ausgespielt, der den Beitrag der Predigt zu hoch zu bewerten schien, dann aber nach einigem Zögern von diesem selbst akzeptiert. Christus, so hielt ihm Karl Barth entgegen, sei für ihn »ins Kerygma auferstanden«. Mit weit größerem Recht könnte man sagen, Christus sei für Paulus in die Innerlichkeit des von ihm ergriffenen Herzens auferstanden, wenn davon nur die Vorstellung ferngehalten würde, daß es sich dabei um einen rein psychischen Vorgang handelt. Davon kann bei Paulus keine Rede sein. Für ihn ist die Auferstehung Christi das Ereignis, an dem sich die Menschheitsgeschichte entscheidet. Doch weiß er zugleich, daß mit dieser »gegenständlichen« Sicht des Ereignisses nichts gewonnen wäre, wenn damit nicht auch die Geschichte des Menschen mit sich selbst entschieden würde. Diese ist für Paulus sogar der primäre Ort der Auferstehung; denn diese Geschichte könnte nicht zugunsten der menschlichen Identität entschieden werden, wenn nicht der Auferstandene auf den Plan träte und sie durch sich zur Entscheidung brächte. Das aber geschieht immer dann, wenn ein Mensch – wie Paulus – sein Ich in ihm finden und aussprechen lernt: Nicht mehr ich – er in mir!

Ist das nun die »älteste Ostergeschichte«, wie sie erfragt und gesucht worden war? Wenn man davon ausgeht, daß von den im Katalog des ersten Korintherbriefs aufgeführten Zeugen nur das Faktum einer Schau des Auferstandenen überliefert worden war, ist dies tatsächlich der Fall. Denn die Paulusbriefe gehen den Evangelien weit voran; sie bilden den Grundstock der neutestamentlichen Schriften. Freilich: die von den Ostererzählungen der Evangelien geweckte Sinnerwartung wird enttäuscht. Da ist keine Rede von der liebenden Frau, die beim Klang ihres Namens in dem vermeintlichen Gärtner den Auferstandenen erkennt; von den beiden Jüngern, die unter dem Eindruck der Katastrophe von Golgota auf und davon gehen, unterwegs aber von einem seltsamen Begleiter ins Gespräch gezogen werden, bis sie, innerlich erglühend, ihn schließlich beim Brotbrechen erkennen; keine Rede von der verwegenen und trotz ihrer Verstiegenheit dann doch erfüllten Forderung des Thomas, die Wundmale des Auferstandenen zu berühren; von dem wunderbaren Fischzug, der den Jüngern auf Anraten des Auferstandenen gelingt; oder von seiner dreimaligen Befragung des Petrus, den er schließlich zum Hirten seiner Gemeinde bestellt. Und doch erzählt auch Paulus eine Geschichte von zweifellos noch weit größerer Dramatik. Denn sie betrifft nicht nur den Wandel von Dunkel zu Klarheit, von Zweifel zu Gewißheit, sondern die Neuorientierung seines Daseins insgesamt. Dazu kam es, weil der Auferstandene in seine Lebensgeschichte eintrat, weil ihm sein Geheimnis ins Herz gesprochen und damit die entscheidende Hilfe zur Selbstwerdung gegeben wurde. Um

die »älteste« Ostergeschichte handelt es sich dabei auch in dem Sinn, daß keine von allen tiefer als sie in den menschlichen Lebensvollzug eindringt. Durch sie wird mit dem Menschsein des Apostels buchstäblich ein neuer Anfang gemacht. Nicht umsonst fühlt er sich in seiner Betroffenheit durch die Herrlichkeit des Auferstandenen an die Lichtwerdung am Schöpfungsmorgen erinnert.

Widerspiegelung im Glauben

Diese älteste Ostergeschichte ist aber zugleich die jüngste. Und man hätte sie so lange nicht voll begriffen, als man sie nicht auch in dieser Aktualität erfaßt. Was Paulus beschreibt, ist kein vergangenes und in diesem Sinn der »Geschichte« angehörendes Ereignis, sondern ein unabgeschlossener, offener Vorgang. Zwar zieht er eine klare Trennungslinie zwischen denen, die gleich ihm ins Gottesgeheimnis eingeweiht wurden, um es weltweit zu verkünden, und denen, die auf deren Wort hin zum Glauben kommen. Unbeschadet dieses Unterschieds besteht jedoch zwischen der Berufung zum Apostolat, wie sie ihm zuteil wurde, und dem Glauben der Christen eine erstaunliche Gemeinsamkeit. Wie ihm in seiner Berufungsstunde das Geheimnis des Gottessohnes ins Herz gesprochen wurde, heißt für ihn glauben soviel wie: sich auf das Ostergeschehen begründen. Glaube ist für ihn Auferstehungsglaube; denn:

»Wenn du mit deinem Mund bekennst: ›Jesus ist der Herr‹, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, erlangst

du das Heil. Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen« (Röm 10, 9 f).⁴

Zwar ist der Glaube nach diesem Römerwort ganz an die Verkündigung verwiesen, ohne die es ihn überhaupt nicht gäbe. Wenn er aber zustande kommt, spiegelt sich in ihm das, was dem Apostel in seiner Berufungstunde widerfuhr. Das Menschenherz gewinnt eine neue Beziehungsmittelpunkt, in der es sich festmachen und vor Anker gehen kann. Ein anderer nimmt von ihm Besitz, doch so, daß das Gegenteil von Selbstentfremdung geschieht. Denn in ihm lernt es sich erst verstehen und sich selbst bejahen; durch ihn erfährt es Bestätigung, Gewißheit und Festigkeit. So gilt auch für den Glaubenden: Nicht mehr ich – er in mir! Insofern ist noch eine weitere Abwandlung des Bultmann-Wortes denkbar, wonach Christus »ins Kerygma« auferstanden ist. Und in dieser Form müßte es lauten: Er ist in den Glauben auferstanden.⁵

Genauer besehen hat das Ostergeschehen für Paulus zwei Dimensionen: eine historische und eine mystische. So sehr es der Geschichte angehört, die durch die Auferstehung Christi erst Sinn und Zukunft gewinnt, ist es zugleich auch Gestaltprinzip der inneren Geschichte, der »Geschichte des Menschen mit sich selbst«. So ergibt es sich aus der Aussage des ersten Korintherbriefs, die mit dem Katalog der grundlegenden Osterzeugnisse einsetzt. Darauf kam Paulus nur deshalb zu sprechen, weil er von der Gemeinde nach der Auferstehung der Toten gefragt worden war. Um sie unter Beweis zu stellen, ruft er seinen Adressaten die unumstößliche Tatsache der

Auferstehung Christi in Erinnerung. Denn mit ihr macht Gott den Anfang jenes Geschehens, das zur Auferweckung der Toten und damit zur Vollendung der Welt führt. Umgekehrt gilt für ihn:

»Wenn die Toten nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, dann seid ihr noch in euren Sünden, und dann sind auch die in Christus Entschlafenen verloren« (1 Kor 15, 16 ff).

Doch fügt er dem unverzüglich die Gegenthese hinzu: »Nun ist aber Christus von den Toten auferweckt worden als Erster der Entschlafenen« (15, 20). Unausgesprochen bleibt in dieser Zusammenschau von Heils- und Endgeschehen die dritte Auferstehung, die sich im Herzen des Glaubenden ereignet. Davon brauchte Paulus nicht ausdrücklich zu sprechen, weil diese »innere Auferstehung« für ihn der spontane Reflex der Auferstehung Christi und die unabdingbare Voraussetzung der Auferstehung der Toten ist. Denn im äußeren Erscheinungsbereich kann nichts geschehen, was nicht zuvor innerlich ergriffen und in Besitz genommen wurde.

Deshalb kommt alles darauf an, daß die von ihm erzählte älteste Ostergeschichte zugleich als die jüngste verstanden wird. Was ein für allemal geschah, als Gott, wie es die Apostelgeschichte ausdrückt, den Gekreuzigten von den »Wehen des Todes befreite« (2, 24), will und muß sich immerfort in denen erneuern, die auf ihn ihre Hoffnung setzen. In ihnen will er immerfort aufs neue auferstehen, damit sie in ihm den Halt, den Sinn, die Mitte ihres Daseins finden. Wie dem Apostel das Geheimnis des Gottessohnes

geoffenbart wurde, ist dieser im Wort der Verkündigung auch ihnen zugesprochen. Nun ist alles daran gelegen, daß sie ihn als die Antwort auf ihre Sinnfrage begreifen, in ihm sich neu verstehen und aussprechen lernen. Wenn das geschieht, haben sie wirklich begriffen, daß das Auferstehungszeugnis des Apostels den Tatbestand einer Geschichte erfüllt und daß diese älteste Ostergeschichte zugleich die jüngste und aktuellste ist.

Anmerkungen

- ¹ Dazu die Untersuchung von Jacob Kremer: Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1–11, Stuttgart 1966.
- ² Näheres in meiner Schrift »Paulus – der letzte Zeuge der Auferstehung«, Regensburg 1981.
- ³ Alfred Wikenhauser, Die Christumystik des Apostels Paulus, Freiburg/Br. 1956, 86–97.
- ⁴ Ausführlicher befassen sich mit diesem Zusammenhang meine Schriften: Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (Freiburg/Br. 1975, 72–79), Glaube nur! Gott verstehen lernen (Freiburg/Br. 1980, 122 ff) sowie das Kapitel »Der Glaube« meines Paulusbuches »Der Zeuge« (115–139).
- ⁵ Dazu auch mein Beitrag »Im Wort auferstanden«, in: Lebendige Seelsorge 34 (1983), 7–15.

Die älteste Pfingstgeschichte

Vorweggenommene Schlüsselszenen

Im Vergleich zu der Lebensgeschichte Jesu, wie sie von den synoptischen Evangelien erzählt wird, hält die johanneische Darstellung einige Überraschungen bereit. Sie kennt weder einen Bericht über das Letzte Abendmahl noch eine Schilderung des Gebetskampfs Jesu in Getsemani und ebensowenig die Szene seiner Himmelfahrt. Und doch geht die auf diese Perikopen gerichtete Erwartung bei der Lektüre des Johannesevangeliums nicht leer aus. Anstelle der Abendmahlsszene bietet es die große Brotrede Jesu in der Synagoge von Kafarnaum, in der sich Jesus den an ihn Glaubenden in aller Form als »Speise« anbietet (Joh 6, 32–59). Anstelle der Getsemani-Szene berichtet es von einer tiefen Erschütterung Jesu kurz vor Beendigung seiner öffentlichen Tätigkeit, die in einem Dialog mit der Himmelsstimme gipfelt (Joh 12, 27–36). Und anstelle der Himmelfahrtsszene bringt es das hohepriesterliche Gebet Jesu, das ganz aus der Position dessen gesprochen ist, der bereits im Begriff steht, zum Vater heimzukehren (Joh 17, 6–13). So bekommt der Leser zwar nicht die ihm von den synoptischen Evangelien her bekannten Berichte, wohl aber inhaltliche Äquivalente dazu, nur daß diese jeweils in die öffentliche Tätigkeit Jesu eingebettet sind.

Damit zeichnet sich auch schon eine einheitliche Tendenz ab. Denn ein jedes der erwähnten Stücke

verfolgt die Absicht, das betreffende »Endereignis« ins Leben Jesu zurückzunehmen. Hier, in seiner öffentlichen Tätigkeit, übergibt sich Jesus bereits den Seinen als das wahre Lebensbrot; hier erleidet er schon die große Erschütterung, die ihn aus dem Vorgefühl des baldigen Endes überkommt; hier tritt er bereits über die Schwelle der diesseitigen Lebenswelt, um wieder ganz beim Vater zu sein.

Wenn aber das Hohepriesterliche Gebet schon so deutlich auf die Himmelfahrt vorausweist, daß es geradezu als ihre »betende Vorwegnahme« erscheint, fragt man sich unwillkürlich: Wie steht es dann mit Pfingsten? Gibt es im Johannesevangelium womöglich auch eine vorweggenommene Pfingstgeschichte? Und führt diese Geschichte, falls es sie gibt, womöglich noch näher an den Grund des Geschehens heran als die zu Beginn der Apostelgeschichte mitgeteilte? Daß so gefragt werden kann, ergibt sich aus dem großen Abstand, der zwischen dem Johannesevangelium und den übrigen Evangelienschriften besteht. Noch viel bewußter als sie ist es aus der nachösterlichen Situation der bereits ausgebildeten und um ihre Existenz kämpfenden Kirche geschrieben. Ein derart fortgeschrittenes Evangelium müßte aber der spontanen Sinnerwartung zufolge in eine Szene ausmünden, die wie die lukanische Himmelfahrtssperikope direkt auf Pfingsten, die Geburtsstunde der Kirche, hinführt, oder doch wenigstens Jesus wie der Matäus-Schluß in einem Abschiedsgestus zeigen, der die Verheißung des kirchlichen Anfangs in sich trägt.

Doch der johanneische Jesus verabschiedet sich weder wie der lukanische mit dem Auftrag: »Bleibt in

der Stadt, bis ihr mit der Kraft aus der Höhe ausgerüstet werdet« (Lk 24, 49), noch gibt er den Seinen, wie im Mattäus-Schluß die Zusicherung: »Und seht, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt« (Mt 28, 20); vielmehr ist das ursprüngliche Schlußwort des Johannesevangeliums eine Seligpreisung an die Adresse der Glaubenden: »Selig, die nicht sehen und doch glauben!« (Joh 20, 29)

Die vorgezogene Pfingstperikope

Ein ganz anderes Bild ergibt sich jedoch, wenn man das von der Abendmahls-, Ölbergs- und Himmelfahrtsszene her bekannte Verfahren berücksichtigt. Denn bei genauerem Zusehen verfährt das Johannesevangelium in der Frage der Pfingstperikope nicht anders als in diesen Vergleichsfällen. Mehr noch: Es berichtet von der Geistsendung so, daß diese ganz an die Person Jesu zurückgebunden ist und als seine ureigene Tat erscheint.

Das ist weniger befremdlich, als es dem Durchschnittsleser vorkommen mag. Aufgrund eines nicht anders als primitiv zu bezeichnenden Leseverhaltens ist er auf bloßen Informationskonsum eingestellt, so daß er mit einer literarischen Gestaltung erst gar nicht rechnet¹. Indessen müßten ihn schon der kunstvolle Aufbau des Stammbaums Jesu zu Beginn des Mattäusevangeliums und die nicht minder durchdachte Parallelisierung von Redestücken und Wunderszenen im Johannesevangelium eines Besseren belehren.

Erst einmal auf diese Spur gekommen, würde der

Leser dann aber auch keinen Anstoß mehr daran nehmen, daß ihm mitten im Ablauf der öffentlichen Tätigkeit Jesu Szenen begegnen, die ihrer ganzen Anlage nach auf den nachösterlichen Zusammenhang verweisen, so daß sie den Eindruck von »versprengten Ostergeschichten«, wie der Fachausdruck lautet, erwecken. So steht der machtvoll Berufende, der nach dem wunderbaren Fischzug dem vom Gottesschrecken erfaßten Petrus versichert, er wolle ihn und seine Gefährten zu Menschenfischern machen (Mk 1,16–20 parr), unverkennbar im Glanz des Osterlichts. Und tatsächlich berichtet das Nachtragskapitel des Johannesevangeliums von einem durch den Auferstandenen bewirkten Fischfang (Joh 21,1–14) und im Anschluß daran von einer dreimaligen Befragung des Petrus, die Jesus mit dem Wort beschließt: »Folge mir!« (21,19). Wenn die Evangelien aber auch sonst so souverän mit der zeitlichen Abfolge umgehen, überrascht es nicht mehr, wenn gerade auch die letzte und spätesteste der Evangelien-schriften, das Johannesevangelium, von der Technik der Vorwegnahme Gebrauch macht.

Zwischen die tragisch ausklingende Szene in der Synagoge von Kafarnaum und die große Auseinandersetzung Jesu mit den Gegnern, die nicht minder dramatisch – nämlich mit dem Versuch einer Steinigung – endet, hat das Johannesevangelium die Perikope von Jesu Besuch des Laubhüttenfests eingebaut. Sie erreicht ihren ausdrücklich als solchen vermerkten Höhepunkt in einem offensichtlich auf den Ritus des Wasserschöpfens bezogenen Herrenwort, das in der egalisierenden Fassung gängiger Übersetzungen lautet:

»Am letzten Tag, dem großen Tag des Festes, trat Jesus auf und rief: Wer Durst hat, komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, dem gilt, was die Schrift sagt: Ströme von lebendigem Wasser werden aus seinem Inneren fließen. Das sagte er von dem Geist, den die empfangen sollten, die an ihn glauben; denn es gab den Geist noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (Joh 7, 37–39).

Die nachgeschobene Begründung die den Wahrheitswert des Herrenworts auf den Zeitpunkt nach Tod und Auferstehung Jesu vertagt, wirkt so unbeholfen, daß es sich von vornherein als Zusatz eines um die Einhaltung der Heilschronologie besorgten Redaktors erweist und damit von selbst erledigt.

Indessen wirft das Logion dadurch eine ungleich größere Schwierigkeit auf, daß es die Frage der Bezugsperson, wenn man dem angegebenen Wortlaut folgt, in der Schwebe läßt. Denn von wem, so fragt man sich unwillkürlich, gilt das Schriftwort von den seinem Innern entspringenden Wasserströmen: vom Glaubenden oder vom Sprecher des Wortes, der zugleich Gegenstand und Ziel des Glaubens ist? Ist also der Glaubende oder Jesus der von der Schrift bezeichnete Wasserquell?

Was zunächst das von Jesus angesprochene Schriftwort anlangt, so handelt es sich offensichtlich um die jesajanische Verheißung: »Mit Freuden werdet ihr Wasser schöpfen aus dem Quell des Heils« (Jes 12, 3). Doch fehlt hier jeder personale Bezug, so daß von daher keine Klarheit zu gewinnen ist.

Unglücklicherweise geht hier aber auch die Textüberlieferung getrennte Wege, so daß der Rekurs auf sie ebensowenig weiterhilft. Während einige we-

nige, dafür aber alte Textzeugen eine Interpunktion favorisieren, die Jesus zum Quell des lebendigen Wassers erklärt, rückt die große Mehrzahl der Handschriften den Glaubenden in diese Funktion. Danach wird die Stelle, wie allgemein üblich, so gegliedert:

»Wer Durst hat, komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, von dem sagt die Schrift: Ströme von lebendigem Wasser werden aus seinem Innern fließen.«

Demgegenüber wirkt die von der Minorität der alten Textzeugen vorgenommene Gliederung der Stelle so, daß sie, gleich dem Prolog, als ein poetisch gegliedertes Textstück erscheint. Dann ergibt sich folgender Wortlaut:

»Wer Durst hat, komme zu mir!
Und es trinke, wer an mich glaubt!
Denn so sagt die Schrift:
Ströme von lebendigem Wasser
werden aus seinem Innern fließen.«

Doch damit scheint sich eines der größten Worte des Johannesevangeliums gerade in dem Augenblick, da es als eine zentrale Geistaussage lesbar zu werden begann, vollends zu verrätseln. Ein Fund schien in Reichweite gekommen zu sein, der sich im Augenblick des Zugriffs wieder völlig entzog. Auf jeden Fall sieht sich der Leser vor eine höchst komplexe Situation gestellt. Soll er sich, dem alten Grundsatz folgend, an die für das gängige Verständnis schwierigere Lesart halten, die sich auch aus äußeren Gründen als die ältere erweist? Oder soll er sich dem breiten Strom des späteren Textverständnisses anschließen, dem auch neuere Übersetzungen folgen?

Das Votum der Tradition

In einem solchen Dilemma ist es ratsam, auf das Zeugnis der Tradition zu achten, weil sich in ihm nicht selten Hinweise erhalten haben, die geeignet sind, »stumm« gewordene Texte auf neue Weise zum Reden zu bringen. Es gehört zu den bleibenden Leistungen des Dogmengeschichtlers Hugo Rahner, daß er dieses Zeugnis für die Johannesstelle in ebenso eindringlicher wie einfühlsamer Arbeit erschlossen hat. In seinem Werk »Symbole der Kirche« ging er den beiden Überlieferungssträngen bis auf ihre ersten Anfänge nach.² Dabei kommt er zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß die von der großen Mehrzahl der Textzeugen vertretene und bis auf den heutigen Tag herrschend gebliebene Lesart, die den Glaubenden zum lebenspendenden Wasserquell erklärt, eindeutig auf Origenes zurückgeht und offensichtlich mit seiner Geistlehre zu tun hat. Danach wurde der Brunnquell der ewigen Heilsströme in Gott, die sich zwischen Vater, Logos und Geist ergießen, durch Christus aufgebrochen und für die Menschheit erschlossen. So kommt es, daß die göttliche Strömung auch auf den Glaubenden übergreift, so daß auch er zu einem Quellgrund wird, der nun in spiegelbildlicher Bewegung zu seinem Urquell in Gott zurückdrängt. Je bewußter er aus dem Zufluß des göttlichen Heilsstroms in den Evangelien schöpft und so von einem »Glaubenden« zu einem »Wissenden«, einem Gnostiker wird, desto mehr ist er auch dazu befähigt, seinen Reichtum an andere weiterzugeben, die er damit in seine Rückwendung zum göttlichen Ursprung einbegreift. Es kommt nur darauf

an, daß er in Akten asketischer Reinigung alles wegräumt, was dem von Gott ausgehenden und in ihn zurückmündenden Kreislauf entgegensteht. Wenn ihm diese Reinigung gelingt, wird er für seine Umgebung zum Quellgrund des heilbringenden Lebensstroms, so daß von ihm die Worte gelten: »Ströme von lebendigem Wasser werden aus seinem Innern fließen.«

Niemand wird sich der Größe dieser Konzeption verschließen können, nicht zuletzt auch deswegen, weil sie als erster Ausdruck eines christlichen Subjektivismus und des Gedankens der Mitverantwortung für andere zu gelten hat. Daß der Christ dem andern nicht nur zum »Nächsten«, sondern geradezu zum Heilsquell zu werden hat, liegt sogar ganz deutlich auf der Linie der gerade heute wiederentdeckten Solidarität und Mitverantwortung der Glaubenden füreinander. Ebenso wenig aber läßt sich übersehen, wie gewaltsam Origenes mit dem biblischen Text verfährt, um ihm seine Deutung entnehmen zu können. Deshalb verwundert es nicht, daß Hugo Rahner bei seinem Rückgang in die vororigenistische Zeit auf einen ganz anderen Überlieferungsstrang stößt, der mit der Annäherung an den johanneischen Kreis die ältere Lesart Zug um Zug bekräftigt. Kronzeugen dieser frühesten Überlieferung sind der durch seine Geisttheologie hervorragende Kirchenschriftsteller Hippolyt von Rom und der vor allem wegen seiner Rekapitulationslehre, der Lehre von der Wiedereinholung des Alls in Christus, berühmte Kirchenvater Irenäus von Lyon, der von sich selber sagt, daß er wesentliche Elemente seiner Theologie aus dem Mund des – angeblichen – Johannesschülers Poly-

karp vernommen und sie demgemäß auch »nicht auf Papier, sondern in sein Herz geschrieben« habe.³ In der Sicht dieser frühen Glaubenszeugen aber ist eindeutig der gekreuzigte Christus, wie Hippolyt in unüberhörbarer Anspielung auf die Johannesstelle sagt, der »Wasserquell für alle Dürstenden«, der aus seinem durchbohrten Herzen »Geist und Feuer« hervorströmen ließ und so das Wort des »Propheten«, mit dem der Verfasser des vierten Evangeliums gemeint ist, bewahrheitete: »Ströme fließen aus seinem Leib.«⁴ Das unterbaut Irenäus durch den Gedanken, daß in Christus die Fülle des Geistes »zur Ruhe gekommen« sei und daß sich diese Geistfülle seither durch ihn, den »pneumatischen Felsen«, unablässig an die ihm durch Glaube und Liebe Verbundenen mitteile. Denn er ist, wie Irenäus im Blick auf das johanneische Bild des Gekreuzigten sagt, zugleich »leidend und lebenspendend«; als der ans Kreuz Geschlagene der »Quell lebendigen Wassers«.⁵ Abgeschlossen wird dieser Gedankenkreis durch die von Irenäus in der Abwehr häretischer Vorstellungen vertretene Auffassung, daß das Trinken des Lebenswassers, von dem in der Johannesstelle die Rede ist, soviel wie »Glauben« bedeute und daß dieser Glaube sich von dem Offenbarungsstrom der beiden Testamente, der alttestamentlichen Verheißungen ebenso wie auch der neutestamentlichen Erfüllung, nähre.⁶ An kaum einer Stelle dürfte sich klarer zeigen lassen, wie sehr das Zeugnis der biblischen Schriften bisweilen der »Lesehilfe« der Tradition bedarf, wenn ihr wirklicher Inhalt zum Vorschein kommen soll. Denn durch die Forschungen Hugo Rahners stellte sich

zweifelsfrei heraus, daß der Riesenschatten, den die gewaltige Gestalt des Origenes bis in die Gegenwart hinein wirft, den tatsächlichen Wortlaut der Johannesstelle so verdunkelte, daß ihr Sinn nur noch in subjektivistischer Verzerrung erkennbar blieb. Erst nachdem es gelang, die Stelle wieder im Licht der ältesten Tradition zu lesen, wurde klar, daß sie nicht vom Glaubenden, sondern von Jesus, dem Bahnbrecher und Inhalt des Glaubens, spricht. Er ist der Quell des lebendigen Wassers; er ist der Spender des Geistes. Von diesem Quell trinken aber heißt, den Urakt der Hinwendung zu ihm vollziehen, heißt glauben. Doch was ist damit gesagt?

Der Quellgrund des Geistes

Erst im Zeitalter der ökologischen Besinnung, dem der beängstigende Grad der gegenwärtigen Gewässer- und Luftverschmutzung deutlich wurde, beginnt auch dem westeuropäischen Bibelleser klar zu werden, weshalb die biblischen Aussagen dem Wasser einen so hohen Stellenwert zumessen. Langsam beginnt er zu verstehen, weshalb der Gerechte mit einem an Wasserbächen gepflanzten Baum verglichen wird (Ps 1, 3); weshalb die jesajanische Verheißung von den Zeugen der künftigen Heilszeit sagt, daß sie Wasser aus der Quelle des Heils schöpfen (Jes 12, 3), und weshalb die Apokalypse die endzeitliche Heilsfülle im Bild des kristallklaren Stromes darstellt, der vom Thron Gottes und des Lammes ausgeht (Apk 22, 1).

Wer mit den durch diese Bildsprache geweckten Er-

wartungen dann an das Johannesevangelium herangeht, wird sich zunächst zwar bestätigt sehen, wenn er auf die große Szene am Jakobsbrunnen stößt, in der Jesus die sich ihm durch immer neue Ausflüchte entziehende Gesprächspartnerin schließlich dadurch stellt, daß er sich ihr als der Spender des wahren Lebenswassers zu verstehen gibt (Joh 4, 14).⁷ Wenn er dann aber die Reihe der zentralen Ich-bin-Worte durchmustert, in denen sich Jesus als das »Brot des Lebens«, als das »Licht der Welt« und als den »Weg, die Wahrheit und das Leben« bezeichnet, wird er doch das Wort vermissen, in dem sich Jesus in aller Form als das »Wasser des Lebens« präsentiert. Doch abgesehen davon, daß sich eine derartige Wendung mit dem Grundgedanken der Szene am Jakobsbrunnen nicht auf eine Linie bringen ließe, wird die Erwartung aufs schönste durch das Herrenwort vom Laubhüttenfest eingelöst. Und dies zugleich so, daß es mit der Selbstaussage Jesu am Jakobsbrunnen in vollem Einklang steht. Hier erklärt sich Jesus nämlich nicht nur zum Spender des heilbringenden Lebenswassers; vielmehr läßt er seine Gabe zugleich in der Einheit mit sich selbst ersichtlich werden. Denn so lautet sein Wort in der durch die älteste Überlieferung gesicherten Fassung:

»Wer Durst hat, komme zu mir!

Und es trinke, wer an mich glaubt!

Denn so sagt die Schrift: Ströme von lebendigem Wasser werden aus seinem Innern fließen.«

Doch was hat diese Wassersymbolik, so fragt man sich unwillkürlich, im Sinn der nachgeschobenen Behauptung: »das sagte er von dem Geist, den die empfangen sollten, die an ihn glauben«, mit der Geist-

Ausgießung von Pfingsten zu tun? Und wenn dies der Fall ist, weshalb führt dieses Herrenwort näher an das pfingstliche Urgeschehen heran als der bekannte Bericht der Apostelgeschichte, wonach sich in den Vormittagsstunden des ersten Pfingstfests der Christenheit »plötzlich vom Himmel her ein Brausen« erhob und über der im Abendmahlssaal versammelten Jüngergemeinde »Zungen wie von Feuer« erschienen, die das geheimnisvoll versinnbildeten, was sich an den Empfängern des Gottesgeistes vollzog: »Alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt und begannen in fremden Zungen zu reden, so wie es ihnen der Geist eingab« (Apg 2, 1–4)? Ist hier nicht ungleich deutlicher von den Wirkungen des Gottesgeistes die Rede, vor allem dann, wenn man die Szene in ihrem unausdrücklichen Rückbezug auf die babylonische Sprachenverwirrung liest und von dorthier als die geistgewirkte Aufhebung des sprachlichen Aus- und Gegeneinanders versteht?

Doch das, was den Anstoß zur Rückfrage nach dem Gottesgeist gibt, das Wunderbare und Staunenerregende an ihm, ist zunächst nicht seine Wirkung, sondern seine Herkunft. Nicht das, was auf seine Anregungen und Impulse zurückzuführen ist, sondern die Tatsache, daß es ihn gibt, will vor allen Dingen erfragt und bedacht sein. Und diese Frage richtet sich zentral auf seinen Ursprung. Wie kommt es, so will sie wissen, daß es außer dem Menscheng Geist noch jenen anderen Geist »von oben« gibt, von dem es heißt, daß er unserer Schwachheit aufhilft? Verglichen mit der Frage der lukanischen Pfingstperikope: »Sind das nicht alle Galiläer, die da reden? Wie kommt es, daß sie ein jeder von uns in seiner

Muttersprache hören kann?» (Apg 2,7 f), die nach einer Erklärung des pfingstlichen Sprachenwunders sucht, ist das zweifellos die vorgeordnete Frage, wie sie sich im Sinn der »ältesten Pfingstgeschichte« stellt.

Darauf geht die Johannesstelle unmittelbar ein. Sie läßt keinen Zweifel mehr über den Spender des Geistes zu. Es ist kein anderer als Jesus, der den an ihn Glaubenden den Geist als seine ureigene Wesensgabe schenkt. Indem er sich als den Spender des heilbringenden Lebenswassers bezeichnet, antwortet er auch schon auf die grundlegende Frage, die in diesem Zusammenhang zu stellen ist: Woher kommt die Gabe des Geistes?

Man könnte darüber im Zweifel sein, daß ausgerechnet das letzte und späteste Evangelium die älteste Pfingstgeschichte bewahrt haben soll. Doch abgesehen davon, daß sich nach der Erkenntnis der neueren Forschung gerade in diesem Evangelium eine ganze Reihe sehr alter Überlieferungen erhielten, wird der Altersbeweis für das pfingstliche Herrenwort durch den zweifellos frühesten Zeugen erbracht, durch Paulus. Was der johanneische Jesus durch das eindringliche Bild von dem seinem Inneren entspringenden Wasserquell zum Ausdruck bringt, sagt Paulus mit dem nicht minder suggestiven Wort des zweiten Korintherbriefs, das zudem in die Reihe seiner grundlegenden Selbstzeugnisse gehört:

»Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit« (2 Kor 3, 17).

Diese Übereinkunft ist um so erstaunlicher, als der Blick des Apostels in erster Linie auf die Wirkungen des Geistes gerichtet ist, der, ausgegossen in die

Herzen der Glaubenden (Röm 5,5), diese zu Gott entbrennen läßt (1 Thess 5,19) und sie zugleich für ihn beredt macht (Röm 8,15) und mit Zuversicht, Liebe, Freude und Friede erfüllt (Gal 5,22). Allem Anschein nach hängt diese Blickrichtung des Apostels damit zusammen, daß er sich wiederholt, am stärksten in Korinth, mit charismatisch überhitzten Gruppierungen innerhalb der Gemeinde auseinandersetzen mußte, so daß für ihn die Frage nach den wesentlichen und der allgemeinen Auferbauung dienenden Geistesgaben spontan in den Vordergrund trat.

Dennoch steht für Paulus auch hier, wo er sich auf die Geisteswirkungen konzentriert, fraglos fest, daß der Geist die Gabe des erhöhten Christus, ja, daß er das sichtbarste Zeichen seiner Anwesenheit in der Gemeinschaft der Gläubigen ist. Es ist diese Überzeugung, die der schmerzbewegten Frage des Apostels an die in ihrem Glauben verunsicherten Gemeinden von Galatien zugrunde liegt:

»Nur das eine möchte ich von euch erfahren: Habt ihr den Geist durch die Werke des Gesetzes oder durch die Botschaft des Glaubens empfangen?« (Gal 3,2).

Durch Christus ist der Gottesgeist, der für Paulus gleichbedeutend mit dem Geist der Liebe ist, in unsere Herzen ausgegossen (Röm 5,5); eine andere Herkunft gibt es nicht. Doch damit nimmt Paulus auch bereits den Bildgedanken der Johannesstelle vorweg, die sich von seiner Aussage nur dadurch unterscheidet, daß sie den Gedanken von Jesus selbst gesagt sein läßt. Denn eben dies bezweckt sie, wenn sie Jesus bei seinem Auftritt am Laubhüttenfest so

zeichnet, daß er mit großer Gebärde die dürstende Menschheit dazu einlädt, das seinem Innern entströmende Wasser des Heils zu trinken.

So gesehen liegt die Johannesstelle auf derselben Linie wie die großen Ich-bin-Worte, in denen sich Jesus als das wahre Lebensbrot und als das »Licht der Welt« zu verstehen gibt. Diese Worte sind so lange nur unzulänglich begriffen, als man in ihnen nur Akte der Selbstverdeutlichung erblickt. Zwar will Jesus in ihnen durchaus auch so vernommen werden, daß er in ihnen die ganze Sinnfülle dessen, was »Brot« und »Licht« für die Menschen besagt, an sich reißt und so als der leibhaftige Inbegriff dieser Lebensgüter erscheint. Ihre Sinnspitze aber haben diese Aussagen darin, daß er sich in ihnen zugleich im Bild dieser Lebensgüter mitteilt. Doch was ist damit gesagt?

Schon Paulus ist umgetrieben von der Frage, wodurch sich die Heilsbotschaft von Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, vom Heilsangebot des Judentums und der heidnischen Religionen unterscheide. Und er findet darauf die bewegende Antwort, daß in Jesus die endgültige, nicht mehr wider-rufene Heilszeit, der abendlose Tag der liebenden Selbstzuwendung Gottes zur Menschheit, angebrochen sei (2 Kor 6, 2).

Für das Johannesevangelium stellt sich diese Frage mit noch ungleich größerer Dringlichkeit. Deshalb genügt ihm eine nur feststellende Antwort nicht, noch nicht einmal die des Prologs, die von der Fleischwerdung des uranfänglichen Gotteswortes spricht. Statt dessen erteilt das Evangelium Jesus selbst das Wort, durch das er sich als die leibhaftige

Erfüllung aller menschlichen Sehnsüchte und Erwartungen präsentiert.

Damit ist das von ihm gewährte Heil entscheidend von allen übrigen Heilsangeboten abgehoben. Zwar kommt auch er den menschlichen Erwartungen und Bedürfnissen entgegen, doch so, daß er diese – durch sich selbst erfüllt. Ihm ist es nicht genug, den Hunger der Menschheit zu stillen und die Finsternis der Welt durch sein Licht zu erhellen; vielmehr geht er über die bloße Beseitigung menschlicher Notstände dadurch entscheidend hinaus, daß er sich in seinen Gaben – selber gibt. Erst dadurch ist dem Lebenshunger des Menschen wirklich abgeholfen, und erst dadurch kommt in seine Finsternis Klarheit und Licht. Insofern hat Jesus allen anderen Helfern und Wohltätern der Menschheit das voraus, daß er ihr das gab, was keiner vor und außer ihm zu geben vermochte: sich selbst!

Wiederum stellte sich, Jahrzehnte vor Entstehung des Johannesevangeliums, schon Paulus die Frage, wie sich diese rettende Selbstübereignung Jesu an den Glaubenden konkret vollziehe, wie sie von ihm erfahren werde und wie sie sich insbesondere auch umsetze in seine Erlebniswelt. Und diesmal lautete seine Antwort: durch den Gottesgeist. Was in der Umgestaltung des von der Heilswirklichkeit Jesu berührten Menschenherzens geschieht, macht ihm der Geist mit seinen Gaben und Wirkungen bewußt. Mit dem Schlüsselsatz: »Der Herr ist der Geist« (2 Kor 3, 17) will Paulus deshalb mit letzter Stringenz unterstreichen, daß der Geist nicht etwa der Einbruch einer numinosen Macht, sondern die Gabe der Selbstgewährung Jesu ist, doch so, daß er das blen-

dende Licht dieser Gabe zugleich ins farbenreiche Spektrum menschlicher Erfahrungswerte umsetzt. Wenn sich der Glaubende deshalb von Christus ergriffen und in Dienst genommen, wenn er sich durch ihn zu Weisheit und Erkenntnis geführt, mit Glaubenskraft ausgerüstet und zu mitmenschlichen Dienstleistungen bewogen fühlt, dann ist in ihm, wie zu Beginn des Charismenkapitels des ersten Korintherbriefs gesagt wird, der Geist am Werk (1 Kor 12, 4–11). Und dasselbe widerfährt ihm, wie der Galaterbrief ergänzt, wenn er sich zu Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung gestimmt und bewogen sieht (Gal 5, 22).

Nirgendwo ging Paulus aber sensibler auf diesen Bereich pneumatischer Selbsterfahrung ein als im Geistkapitel des Römerbriefs. Nicht nur, daß der Apostel hier den Geist zum Kriterium der Zugehörigkeit zu Christus erklärt (Röm 8, 9); hier spricht er auch davon, daß das vom Geist erfüllte Menschenherz für Gott beredt wird (8, 26 f). Denn der Geist beseitigt die furchterregende Distanz zu Gott und legt uns das Urwort kindlichen Vertrauens auf die Lippen: »Abba, Vater!« (8, 15). So bezeugt er unserem Geist, »daß wir Kinder Gottes sind« (8, 16); »denn alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes« (8, 14).

Uneingeschränkt macht sich das auch der johanneische Jesus zu eigen, wenn er in den Abschiedsreden versichert, daß der »Beistand«, den er vom Vater senden werde, die Seinen an alle seine Worte erinnern (Joh 14, 26) und sie so in die »volle Wahrheit einführen werde« (16, 13):

»Er wird nicht von sich aus reden, sondern was er hört, wird er mitteilen und das Kommende verkünden. Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinen nehmen und es euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er wird von dem Meinen nehmen und es euch verkünden« (Joh 16, 14 f).

Das aber ist lediglich in lehrhafter Umsetzung das, was Jesus schon bei seinem großen Auftritt am Laubhüttenfest zum Ausdruck gebracht hatte:

»Wenn einer Durst hat, komme er zu mir!
Und es trinke, wer an mich glaubt!
Denn so sagt die Schrift: Ströme von lebendigem Wasser werden aus seinem Innern fließen.«

Der »Trank« des Glaubens

Nicht umsonst nennt sich der johanneische Jesus einmal im Zug seiner Ich-bin-Worte »die Tür« (Joh 10, 9). Denn in einem jeden dieser Worte öffnet sich tatsächlich eine Tür zu neuen Einsichten und vorher nicht erkannten Zusammenhängen. In besonderer Weise aber gilt das von seiner Selbstaussage beim Laubhüttenfest. Was durch sie tiefer erschlossen werden soll, sagt sie selbst mit aller Deutlichkeit, wenn sie das zentrale Motivwort »trinken« mit »Glauben« gleichsetzt. Tatsächlich ist die Bedeutungsfülle des Wortes so lange nicht ausgeschöpft, als man nicht dem damit gegebenen Fingerzeig folgt.

Wenn man auch nur vom Rand her auf das mit dem Stichwort »trinken« wachgerufene Wort- und Erfah-

rungsumfeld achtet, erschließt sich eine neue, unvermutete Welt. Denn mit dem Glaubensbegriff verbindet sich für das gängige Verständnis doch die Vorstellung von einer religiösen Pflicht und einem dem Offenbarungsgott geschuldeten Gehorsamsakt. Hier ist aber weder von Pflicht noch von Gehorsam die Rede, sondern von etwas, das für den Menschen vom ersten Lebenstag an ebenso lebensnotwendig wie lustbringend ist: Es ist die Rede von einem elementaren Lebensvollzug. Insofern verbindet sich mit der Johannesstelle schon bei der ersten Annäherung das Ansinnen eines umfassenden Umdenkens. Was uns gemeinhin als Inbegriff religiöser Verpflichtung vorkommt, sollen wir im Sinn eines elementaren Lebensaktes neu verstehen lernen. Denn Glaube, so will uns das Herrenwort belehren, ist nicht so sehr ein Gebot als vielmehr eine Vergünstigung, auf jeden Fall aber etwas, das mit unserer Lebensfristung zu tun hat. So ist die Einladung an die Dürstenden gemeint, denen Jesus das belebende Wasser des Heils in Aussicht stellt.

Mit dieser ersten Korrektur geht eine zweite Hand in Hand. Denn wiederum sind wir es gewohnt, den Glauben für ein Geschehen zwischen Gott und dem Menschen zu halten, bei dem die Gestalt des Mittlers ganz in den Hintergrund tritt. Hier aber geschieht das völlig Entgegengesetzte, daß der Mittler und Heilbringer das ganze Blickfeld einnimmt. Ihm ist die Sache Gottes so sehr übergeben, daß sich das Glaubensgeschehen ganz zwischen ihm und dem von ihm Angerufenen abspielt. Er ist der Einladende, dieser der an ihn Verwiesene. Und der von ihm geleistete Glaube besteht deshalb ganz einfach

darin, daß er der an ihn ergangenen Einladung Folge leistet.

Nicht umsonst drängt sich dabei die Redewendung »ganz einfach« auf. Denn auch darin unterscheidet sich die von der Johannesstelle eröffnete Perspektive von der gängigen Auffassung, daß der Glaube nicht als eine überaus schwierige Leistung erscheint, die, wenn überhaupt, dann nur auf hohem Reflexionsniveau erschlossen werden kann, sondern als ein ebenso elementarer wie einfacher Lebensvollzug. Auch das ist in der Gleichsetzung von »trinken« und »glauben« mitgesagt.

Vor allem aber erschließt sich eine neue Perspektive dadurch, daß der Glaube hier mit dem Geistempfang in Zusammenhang gebracht wird. Denn in der Sicht des Herrenwortes ist der Glaubende derjenige, der sich dem von Jesus ausgehenden Lebensquell zuwendet. Indem er von dieser Quelle trinkt, vollzieht er den Glaubensakt, und im gleichen Maß wird er vom Gottesgeist erfüllt. Damit erscheint der Glaube freilich in zwei Perspektiven, die sich dem ersten Eindruck nach nur schwer zur Deckung bringen lassen. Indessen verschwindet diese irritierende Doppelung augenblicklich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß mit der Geistmitteilung, auf die sich der Glaube bezieht, nichts anderes gemeint ist als die rettende Selbstübereignung Jesu, durch die der Glaube, johanneisch gesehen, überhaupt erst zustande kommt. »Allen aber, die ihn aufnahmen«, versichert der Prolog, »gab er Macht, Kinder Gottes zu werden« (Joh 1, 12). Und dieser Gedanke wird durch den Zusatz erläutert: »allen, die an seinen Namen glauben«. Damit macht sich das Johannesevangelium einen

Gedanken zu eigen, den der Hebräerbrief dadurch zum Ausdruck bringt, daß er Jesus den »Wegbereiter und Vollender des Glaubens« (Hebr 12, 2) nennt. Danach ist der Christenglaube, soviel er strukturell und inhaltlich mit anderen Glaubensformen gemeinsam haben mag, in seiner innersten Ermöglichung an die Lebenstat Jesu gebunden. Im Akt seiner Selbstzuwendung zu der erlösungsbedürftigen Menschheit brach er die Glaubensbahn. Doch bahnte er damit nicht etwa einen unabhängig von ihm zu beschreitenden Weg; vielmehr eröffnete er allein durch sich selbst den Zugang des Glaubens zu Gott. Und er nimmt den Glaubenden dadurch mit auf seinen eigenen Weg zum Vater, daß er sich ihm übereignet und in seinen Existenzakt aufnimmt.

Wer glaubt, vollzieht einen Herzenstausch mit Jesus. Er übergibt ihm seine Schwäche und beginnt statt dessen, johanneisch ausgedrückt, aus der Seinsfülle Jesu zu leben. Die Not der Identitätssuche fällt von ihm ab, weil ihm durch die Selbstzuwendung des Heilbringers der Fixpunkt geschenkt wird, in dem er seine Identität findet. Glauben heißt darum, anders ausgedrückt, sich auf den Existenzakt Jesu einstimmen und damit von der Vollmacht Gebrauch machen, Kind Gottes zu sein.

Das alles bliebe jedoch ein unerschlossener Besitz, um nicht zu sagen eine unlesbare Schrift, wenn sich die Selbstzuwendung Jesu nicht schon von sich aus in die Sprache des Geistes auslegen würde. Es ist jene Sprache, deren Grundbegriffe Zugehörigkeit, Zuversicht, Freiheit, Friede und Freude sind. Durch sie wird die Geheimschrift der Heilstat Jesu lesbar. Und noch einmal tritt damit das Bild des Glaubens

in eine völlig neue Beleuchtung. Wie vor allem die Kritik Martin Bubers deutlich machte, geht das in der Christenheit herrschend gewordene Glaubensverständnis weithin davon aus, daß es beim Glauben in erster Linie auf die satzhaft umschriebenen Inhalte ankomme, durch die er sich von anderen Glaubensformen abgrenzt.⁸ Soviel auch daran richtig ist, setzt doch die johanneische Konzeption einen davon deutlich verschiedenen Akzent. Ihr kommt es vor allem darauf an, daß sich der Glaubende die Gesinnung Jesu zu eigen macht, daß er sich mit der Zärtlichkeitsanrede »Abba« an den Vater wendet; daß er mit Freimut und Zuversicht für seine Sache einsteht und daß er die mit dem Begriffspaar »Friede und Freude« umschriebene innere Festigkeit gewinnt.

Das verleiht dem johanneischen Glaubensbegriff eine überraschende Aktualität. Auch wenn die Annahme Bubers immer noch den Kern der kirchlichen Glaubensunterweisung trifft, trat doch im Glaubensverständnis des Kirchenvolks inzwischen ein deutlicher Wandel ein, durch den sich der Schwerpunkt vom Glaubensinhalt auf das Erfahrungsmoment verlagerte. Ob sich der heutige Mensch noch zum Glauben bereit findet, entscheidet sich danach vor allem an der Frage, ob ihm der Glaube neue Wege der Gottes- und Selbsterfahrung eröffnet.

Auf diese Frage hat der pneumatische Glaubensbegriff des Johannesevangeliums längst schon positiv geantwortet. Danach vollzieht sich im Glauben, modern ausgedrückt, ein Akt der Bewußtseinsenerweiterung, der inneren Stabilisierung und Selbstidentifikation, durch den der Glaubende in dieser Welt der Anfechtung und Ängste unverbrüchlichen Halt und

Stand gewinnt. Dies aber nicht etwa dadurch, daß er fester auf dem Boden der Weltwirklichkeit stünde, sondern durch die Neugestaltung seiner Beziehung zu Gott, zu dem er sich in ein Kindesverhältnis gezogen sieht, und zu Jesus, der ihm (nach Joh 15, 15) seine Freundschaft zusichert.

Dadurch gewinnt das religiöse Grundverhältnis eine befreiende Eindeutigkeit. Denn Gotteskind zu sein, das heißt soviel wie: ein für allemal der Sorge überhoben zu sein, daß sich Gott wieder in seine Verborgenheit zurückziehen und sein leuchtendes Antlitz abwenden könne. Wie die Bibel schon in der Erzählung von Kains Brudermord zu verstehen gibt, ist das aber die furchtbarste aller menschlichen Besorgnisse, die tiefste Wurzel der Lebensangst und der spontanen Reaktion auf sie, der Entfremdung und Aggressivität.⁹

Da sich aber Rettung im religiösen Sinn des Wortes nie in der Beseitigung eines bloßen Notstands erschöpft, schlägt die Überwindung der Gottesangst unverzüglich in ihr beglückendes Gegenteil um: in das Glück des Kindseins, das sich mit dem Bewußtsein verbindet, in einem höchsten und definitiven Sinn freigesetzt und zu sich selbst gebracht worden zu sein. Dem entspricht es vollauf, wenn der johanneische Jesus in seinem Abschiedswort die Jünger mit der Zusicherung tröstet:

»Nicht mehr Knechte nenne ich euch; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; Freunde habe ich euch genannt, weil ich euch alles wissen ließ, was ich von meinem Vater gehört habe« (Joh 15, 15).

Deutlicher kann kaum noch gesagt werden, worin

das Proprium der von Jesus heraufgeführten Heilszeit und der mit ihr erreichten Offenbarungsstufe besteht: im Ende jener Übergangsphase, die sich zwar der Führung durch Gott erfreute, gleichzeitig aber auch im Zeichen der Distanzierung und knechtischen Furcht gestanden hatte. Über sie führt die rettende Selbstzuwendung Jesu dadurch hinaus, daß er die Seinen zu jener Mitwisserschaft mit sich erhebt, wie sie nur unter Freunden herrscht. Durch ihn ist die Rosen- und Lilienzeit der Gottesfreundschaft angebrochen, wie man in trauernder Rückschau auf diese aus dem religiösen Sprachgebrauch völlig verschwundenen Metaphern der mittelalterlichen Frömmigkeit sagen könnte.

Was aber hat das mit der gläubigen Geisterfahrung und am Ende gar mit der »ältesten Pfingstgeschichte« zu tun? Wiederum steht Paulus dafür ein, daß so nur aus dem Impuls des von Christus gegebenen Gottesgeistes gesprochen werden kann, wenn er im Geistkapitel des Römerbriefs erklärt:

»Alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, in dem ihr euch wiederum fürchten müßtet, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater!« (Röm 8, 15).

Das steht im völligen Einklang mit dem johanneischen Wort von der Jesusfreundschaft der Glaubenden, nur daß es aus der unmittelbaren Erfahrung des Geistbesitzes gesprochen ist. Wem der Gottesgeist zur Fühlung der Selbstübereignung Jesu verhilft, wer also durch ihn zum Wissen um die mystische Verbundenheit mit Jesus gelangt, dem ist Gott nicht

mehr der Anlaß von Furcht und Zittern, nicht mehr Grund der Besorgnis, daß er zuletzt doch wieder in den Abgrund der Angst zurückfallen könne. Er weiß sich vielmehr von Gott angenommen und in jenes liebende Gespräch gezogen, welches das Zärtlichkeitswort »Vater« besiegelt.

Das aber ist, in der Sprache der inneren Chronologie ausgedrückt, auch schon die Botschaft der »ältesten Pfingstgeschichte«. Denn hier »geschieht« Pfingsten auf denkbar anfänglich-ursprüngliche Weise. Hier zeigt sich der Gottesgeist als die spontane Gewährung Jesu, als die zugleich lichtende und befreiende Sprache seiner Selbstmitteilung, als der Strom, der aus seinem Innersten fließt. Und zugleich wird in dem vom Geist gestifteten Bewußtsein deutlich, was es um die »Gabe« Jesu ist, von der es im Gespräch am Jakobsbrunnen heißt:

»Wenn du wüßtest, was Gott gibt, und wer es ist, der zu dir sagt: Laß mich trinken, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben« (Joh 4, 10).

Es ist die Gabe, in der er sich dem mit sich selbst überworfenen Menschen selber gibt, weil diesem nur so zur »Annahme seiner selbst« (Guardini) verholfen werden konnte, die Hilfe, die mit dem »Helfer« identisch ist (Kierkegaard). Es ist die Tat seiner Selbstgewährung an eine im Schatten der Entfremdung und Übermächtigung lebenden Menschheit.

Wenn irgendwo, dann hat die älteste Pfingstgeschichte hierin ihre aktuelle Sinnspitze. Sie läßt uns nicht nur in den objektivierten Gegebenheiten des Christentums wieder den lebendigen Herzschlag Jesu fühlen, sondern bezeugt zugleich unserem von

den Ängsten der Gegenwart umgetriebenen und von ihrer Widersprüchlichkeit verunsicherten Geist, daß wir seine Freunde und die Kinder des von ihm verkündeten Vaters sind. Und was wäre dem heutigen Menschen mehr aus der Seele gesprochen als dieses Zeugnis?

Anmerkungen

- ¹ Es wäre an der Zeit, den Gründen dieses Sachverhalts genauer nachzugehen. Sicher hat er damit zu tun, daß für die große Masse der Leser Zeitungen und Zeitschriften die fast ausschließlich konsumierte Lektüre bilden; doch spielt auch die durch eine »popularisierende« Verkündigung begünstigte, wenn nicht sogar geweckte Unterstellung eine Rolle, daß die Evangelien historische Berichte über das Leben Jesu, nicht aber reflektierte Glaubenszeugnisse und literarische Kunstwerke seien.
- ² Hugo Rahner, *Flumina de ventre Christi*, in: *Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 178–235.
- ³ Irenäus, Brief an Florinus (nach Rahner, aaO. 209).
- ⁴ Hippolyt, Danielkommentar I, 17 (nach Rahner, aaO. 208).
- ⁵ Irenäus, *Adversus haereses* III, 22; IV, 10; Syr. Fragment XXIX (nach Rahner, aaO. 211).
- ⁶ Irenäus, *Adversus haereses* IV, 33 (Rahner, aaO. 209).
- ⁷ Die Stelle dürfte Origenes als Rechtfertigung seiner Interpretation des thematischen Herrenworts (Joh 7,38) gedient haben, da Jesus von dem durch ihn gespendeten Wasser erklärt, daß es in dem davon Trinkenden zur Quelle werde, die ins ewige Leben weiterfließt. So versteht die Stelle selbst noch Guardini: *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1949, 164.
- ⁸ Dazu die Streitschrift Bubers, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950, auf die mein Taschenbuch »Glaube nur!« Freiburg/Br. 1980, 30–34 eingeht.
- ⁹ Ausführlicher kommt auf diesen Gesichtspunkt meine Schrift »Er ist unser Friede« (Freiburg/Br. 1984) zu sprechen.

Glaubensprobe bestanden?

Der Maßstab

Das Luther-Jubiläum 1983 setzte einen Maßstab, an dem sich der Glaube der Gegenwart, ob es ihm lieb oder leid ist, bemessen muß. Zugegeben, es war ein befremdlich düsterer Gott, keinesfalls der Gott des Evangeliums, mit dem sich Luther überwarf, gegen den er aufbegehrte, gegen den er sich »mit unermeßlichem Murren entrüstete«, bis sich ihm in seinem Turmerlebnis die »Pforte des Paradieses« zum befreienden, erlösenden Verständnis des Schriftworts von der Gerechtigkeit Gottes öffnete. Aber ist nicht beides, die Höllenfahrt des Schreckens und die Erhebung zur Paradieseshöhe, eine einzige Bestätigung dafür, wie sehr hier Gott noch ernstgenommen, nein, wie sehr er noch als die das ganze Leben bestimmende Realität begriffen wurde? Kann der Glaube, wie er heute gelebt wird, vor diesem Maßstab bestehen? Und wenn es, neutestamentlich gesehen, auch ein schiefes Bild ist, wenn Luther von den Blitz- und Donnerschlägen spricht, die ihn beim Gedanken an die Gottesgerechtigkeit trafen – konnte er überzeugender von dem Realitätswert reden, den dieser Gedanke für ihn besaß? Dennoch kommt damit nur eine Selbstbefragung in Gang, zu der schon Paulus seine Leser – und gewiß nicht nur die unmittelbaren Adressaten seines zweiten Korintherbriefs – aufruft. Denn er stellt sie geradeheraus vor die Entscheidung:

»Fragt euch doch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst! Erfahrt ihr denn an euch nicht, daß Jesus Christus in euch ist? Wenn nicht, dann hättet ihr die Probe nicht bestanden!« (2 Kor 13, 5).

Das scheinbar leicht hingessagte »in Christus« ist für Paulus tatsächlich das Signalwort für eine neue Lebensdimension, ein von Grund auf gewandeltes, von der Gotteswirklichkeit getragenes Selbst- und Weltbewußtsein, ein Bewußtsein, für das Gott – wie sonst nur für Jesus selbst – der Erstgegebene, Erstwirkliche und Erstgewisse ist. Den Einstieg in dieses Bewußtsein aber bildet für Paulus, wie seine Frage zeigt, der Glaube.

Umgekehrt gehört es zur elementaren Glaubenserfahrung, daß sich die Gewichte des Daseins verlagern, wenn für den Glaubenden an die Stelle der ihn umfangenden, beheimatenden und bestätigenden Weltwirklichkeit, leuchtend wie ein Sonnenaufgang, die Wirklichkeit Gottes tritt. Glauben heißt, sich auf sie beziehen und begründen. Und man muß sich in diesem Zusammenhang schon vergegenwärtigen, was der Kosmos für das antike Denken bedeutete, wenn man ein zulängliches Bild von der damit vollzogenen »Kehre« gewinnen will.

Die bestürzende Bilanz

Kaum bedarf es da noch der Aufforderung zur Selbstprüfung, um deutlich zu machen, wie weit das heutige Glaubensbewußtsein, bei allem Gewinn an Differenzierung und Klarheit, von diesem Niveau

abgesunken ist. Oder war am Ende gerade die Betonung der Rationalität des Glaubens mit schuld an seinem Realitäts- und Kompetenzverlust? So sahen es jedenfalls zwei so überragende Kritiker wie Lessing und Buber, die zudem außer Verdacht stehen, das Kind der Rationalität mit dem Bad ihrer Kritik auszuschütten.

Lessing erhob bekanntlich den Vorwurf, das Christentum seiner Epoche sei im Gegensatz zu dem der ersten Stunde den »Beweis des Geistes und der Kraft« schuldig geblieben und zu einer bloßen Reproduktion seiner selbst herabgesunken. Und Buber stieß in seiner Kampfschrift »Zwei Glaubensweisen« mit der Behauptung nach, der Christenglaube sei, verglichen mit dem jüdischen, schon deswegen abkünftig und minderwertig, weil er, anstatt sich im Sinne der jüdischen »emuna« in Gott festzumachen, sein Schwergewicht auf die möglichst exakte und satzhafte Umschreibung seiner Inhalte lege. Denn damit opfere er dem Linsengericht seiner Reflexivität und analytischen Klarheit zuliebe das Erstgeburtsrecht der gläubigen Existenzbegründung.

Schwerlich kann man sich dem Eindruck verschließen, daß die stillschweigende Umschichtung im heutigen Glaubensbewußtsein dieser Kritik recht gibt. Denn diese Umschichtung gilt, wie bereits deutlich wurde, der Wiedergewinnung des Erfahrungsmoments. Erfahrung heißt das »Gesetz«, nach dem der auf der Glaubenssuche begriffene Mensch dieser Zeit angetreten ist. Und mit »Erfahrung« meint er in erster Linie die Wirklichkeit, auf die er sich angesichts einer brüchig und unverläßlich gewordenen Lebenswelt noch stützen kann.

Gleichzeitig aber macht der skeptische Unterton in diesem Bewußtseinswandel deutlich, daß im Grunde niemand mehr vom Glauben erwartet, von ihm auf den ewig festen Boden der Gotteswirklichkeit gestellt zu werden. Wer größere Lebenssicherheit will, greift lieber nach dem Horoskop oder sucht Halt und Beruhigung in der Transzendentalen Meditation. Und das heißt: Der durch alle Ritzen der heutigen Lebenswelt einsickernde Irrationalismus steht auf breiter Front im Begriff, dem Glauben das Proprium dessen, was er ist und leistet – die religiöse Realitätsvermittlung – abzunehmen. Was aber hat der Glaube überhaupt mit der Gotteswirklichkeit und der Verankerung in ihr zu tun?

Glaube als Realitätsvermittlung

Hier ist eine Klärung vonnöten: Wie gewinnen wir überhaupt Kontakt mit der Wirklichkeit? Nach Descartes durch das Denken, nach Marx durch die Arbeit; nach dem aber, was uns das Leben lehrt, durch das Gespräch. Im dialogisch gesprochenen Wort werden wir der Realität unseres Redens, des mit uns redenden Partners und der unserer eigenen Existenz bewußt. Davon ist die geistige Atmosphäre des Neuen Testaments und der hinter ihr stehenden Urgemeinde getragen. Ihr war die Gotteswirklichkeit, wie Karl Rahner beobachtete, deshalb eine nicht hinterfragbare Selbstverständlichkeit, weil sie sich in Jesus nicht nur über Gott belehrt, sondern von Gott angesprochen und ins Gespräch gezogen wußte.¹ Der Glaube aber war für sie, wie es anders gar nicht

sein konnte, die »Einstimmung« in dieses Gespräch. Deshalb legt auch der effektivste Botschafter des Christenglaubens, Paulus, allen Wert darauf, daß sein Wort als das Wort Gottes verstanden und angenommen werde:

»Wir sind Gesandte an Christi Statt, und Gott selbst ist es, der durch uns mahnt. An Christi Stelle bitten wir: Laßt euch mit Gott versöhnen!«
(2 Kor 5,20).

Mit diesem Anspruch verbindet sich für Paulus nicht nur die Erwartung eines höheren Autoritäts- und Kompetenzgewinns, sondern vor allem auch die Hoffnung, daß sein Wort zum zündenden Funken werde, der in den Hörern seiner Botschaft den Glauben weckt. Denn dessen Entstehung kann er sich nicht anders als nach dem Modell seines eigenen Offenbarungsempfangs vorstellen. Damals, als Gott unversehens die Hand auf ihn legte, wurde ihm, wie er im Galaterbrief sagt, das Geheimnis des Gottessohns ins Herz gesprochen (Gal 1,15f). Seitdem weiß Paulus sich von Gott in Dienst genommen und beschlagnahmt, darum zugleich aber auch an Gott in einer Weise verwiesen, daß man die programmatische Aussage des Römerbriefs geradezu auf ihn selbst anwenden kann: »sofern er lebt, lebt er für Gott« (vgl. Röm 6,10). Auch der Anspruch, daß in seiner Verkündigung Gott selbst vernehmbar werde, hat hierin seine innerste Bedingung und Wurzel.

Auf der Empfängerseite werden die Hörer der Botschaft durch den Initialstoß dieses Wortes – und nur so – zum Glauben bewogen. Gelegentlich eingeflochtene Argumentationen kommen lediglich bei-läufig, nach Art von flankierenden Maßnahmen,

und meist in apologetischer Absicht hinzu. Denn der Glaube lebt, wie es Luther unabhängig von seiner Rolle als Reformator für die Christenheit wiederentdeckte, allein aus der Wurzel des Wortes. Er ist, im Vokabular der Hermeneutik ausgedrückt, ein »Sprachereignis« zwischen Gott und dem Menschenherzen. Deshalb setzt er sich auch spontan in die »Tat« des Bekenntnisses um. Das ist seine Art, verändernd auf die Weltwirklichkeit einzuwirken. Denn für den Glauben gilt, wie es Paulus nahezu im Stil des kartesischen »Cogito« ausdrückt: »Ich glaube, darum rede ich!« (2 Kor 4, 13).

Bezeichnend ist dafür die auf den Kopf gestellte Folgerung, in der Paulus an zentraler Stelle vom Glauben spricht. Noch bevor er zur Sache selber kommt, geht er bei diesem Bestimmungsversuch auf die Bekenntnispflicht ein:

»Wenn du mit deinem Mund bekenntest: ›Jesus ist Herr‹, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, erlangst du das Heil. Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen« (Röm 10, 9 f).

Unschwer sind in dieser Bestimmung noch die Umrißlinien des paulinischen Offenbarungsempfangs zu erkennen. Wie dem Apostel in seiner Erwählungstunde der Glanz der Gottherrlichkeit im Antlitz des Auferstandenen aufleuchtete (2 Kor 4, 6), so ist auch der durch seine Heilsbotschaft geweckte Glaube in seinem Wesen Auferstehungsglaube, Glaube an den, in dessen Todüberwindung Gott sein krönendes und abschließendes Wort zur Welt gesprochen hat.

Doch aus eben diesem Grund kann und darf der

Glaube nicht in die religiöse »Intimsphäre« zurückgenommen und verheimlicht werden; nein, er muß aus innerstem Wesensgeheiß das geschaute Licht den andern sichtbar machen, er muß reden. Denn erst damit schließt sich der Kreis seines Vollzugs, der damit begann, daß er selbst durch den Initialstoß des Wortes zustande kam.

Der Sinn der Archäologie

Wenn es sich mit dem Glauben so verhält, liegt seine Chance entscheidend darin, daß das Wort der Heilverkündigung wieder so erklingt, daß in ihm der Anruf Gottes vernehmbar wird. Was wir brauchen, ist dann eine »Archäologie des Glaubens«, die freilich nichts mit der gleichnamigen Wissenschaft und noch weniger mit religiöser Nostalgie zu tun hat, wohl aber mit dem insistenten Versuch einer Wiedergewinnung des Wortes in seinem lebendigen Gesprochensein. Denn mit der programmatischen Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Gottes Wort, mit der sich die Christenheit seit unvordenklichen Zeiten behalf, ist es offensichtlich nicht getan. So richtig diese Gleichsetzung ist, verschleiert sie doch den Profilverlust, den das Wort dadurch erleidet, daß es verschriftet und in eine Text-Aussage umgesetzt wird.

Keiner ist sich so sehr der Vorzüge dieses Vorgangs bewußt wie Paulus, der als erster das Medium »Schrift« in den Dienst seiner apostolischen Verkündigung gestellt hat. Und doch weiß gerade er – wie nach ihm mit vergleichbarer Deutlichkeit nur noch

Luther – auch um die Grenzen, die diesem Medium gezogen sind. Die Einsicht bringt ihn dazu, daß er in dem leidenschaftlichsten und zweifellos auch effizientesten seiner Briefe, dem Galaterbrief, den Wunsch ausspricht, nein, in den Wunsch ausbricht, »mit anderer Stimme«, also mit der Suggestivität und Sprachgewalt des mündlichen Wortes zu seinen Adressaten sprechen zu können (Gal 4, 20).

Gewiß, in seinem aktuellen Gesprochensein besagt das mündliche Wort nichts anderes als das, was der schriftliche Text zu verstehen gibt; wohl aber ist es ihm gegeben, seine Botschaft mit ganz anderer Kompetenz, spontan und unmittelbar, wie es seiner Einmaligkeit entspricht, auszurichten. Und nicht nur dies: das dialogisch gesprochene Wort ist auch ein, um nicht zu sagen der Quell der Evidenzvermittlung. Unmittelbarer als selbst im Denkkakt ist uns im aktuellen Dialog stets ein Dreifaches gewiß: das Faktum unsres Redens – und mit ihm das uns nächste Datum unsrer Welt –, die Wirklichkeit unsres Gesprächspartners und die unsrer eigenen Existenz. Und dies so unmittelbar, daß, zumindest für die Dauer des Gesprächs, nichts von alledem in Zweifel gezogen oder gar weggedacht werden kann, weil sonst das Gespräch in sich zusammenbräche.

Davon macht auch das Gotteswort keine Ausnahme. Zwar liegt es in den schriftlichen Zeugnissen vor; doch lebt es in seinem aktuellen Gesprochensein; und nur in ihm vermittelt es seine ganze sinn- und seinsstiftende Kraft.

Deshalb liegt alles daran, es aus der Gruft der Textualität zu »erheben« und in sein genuines Gesprochensein »zurückzuübersetzen«. Mit archaisierenden

Rekonstruktionsversuchen hat das freilich nicht das geringste zu tun. Maßgeblich ist vielmehr das Beispiel der Urgemeinde, die das Wort Jesu gerade nicht in sklavisch »wortgetreuer« Form, sondern so überlieferte, wie es ihrem Verständnis zufolge unter den gewandelten Bedingungen späterer Zeiten gelaute hätte. Denn ihr war, anders als der oft »anachronistisch« denkenden Folgezeit, mit voller Klarheit bewußt, daß die Sache Jesu nur im Präsens, also nur in voller Gleichzeitigkeit mit der jeweils gegebenen Situation, verhandelt werden kann. Auf diesen Grundsatz muß sich auch der Versuch abstimmen, die biblischen Texte in ihr genuines Gesprochensein zurückzuübersetzen.

Das alles bleibt jedoch solange ein schöner Wunschtraum, als nicht konkrete Wege zur Verwirklichung angegeben werden können. Indessen zeichnen sich bei näherem Zusehen wenigstens zwei derartige Wege ab.

Der erste besteht in dem – hier unternommenen – Versuch, hinter die Texte, die der Feier der großen Glaubensgeheimnisse, also der Menschwerdung, der Passion, der Auferstehung Jesu und der Sendung des Heiligen Geistes, zugrunde liegen, soweit zurückzugehen, daß sie wieder als »Sprachereignisse« hörbar werden. Im ersten Fall, der Suche nach der »ältesten Weihnachtsgeschichte«, führte die aufgenommene Spur zur Galaterstelle, wo es heißt: »Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, von einer Frau geboren, dem Gesetz unterstellt, damit er die dem Gesetz Unterstehenden loskaufe, und damit wir die Sohnschaft erlangten« (Gal 4, 4 f). Wenn hier die Menschwerdung auch nicht unmittelbar im Bild

einer göttlichen Selbstaussage dargestellt wird, kommen doch mit den Stichworten »Freiheit« und »Sohnschaft« zwei Momente zur Sprache, die zur elementaren Mitgift des Wortes gehören. Denn im Wort gehen wir ebenso aus uns heraus wie auf den von uns angesprochenen Partner ein. Und ebenso ist mit jedem wesentlich gesprochenen Wort ein Selbsterweis verbunden, der sich bestätigend und erhebend auf den Partner auswirkt.

Indessen bedarf es noch nicht einmal dieser sprachtheoretischen Unterbauung, weil die Stelle schon von sich aus in die Vorstellung eines von Gott aufgenommenen und vom Menschen erwiderten Dialogs ausmündet: »Weil ihr Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: Abba, Vater!« (Gal 4,6). Damit aber ist das Weihnachtsgeheimnis auch schon in die ebenso ungewohnte wie ursprüngliche Perspektive eines Sprachgeschehens gerückt.

Noch deutlicher wurde dies bei der Suche nach der »ältesten Passionsgeschichte«; denn die mit ihr identifizierte Hebräerstelle weiß nicht nur um die »Tränen und Bittrufe« des Gekreuzigten, sondern auch darum, daß er erhört und aus seiner Bedrängnis befreit wurde (Hebr 5,7).

Unter deutlicher Anspielung auf den Todesschrei Jesu wird hier zunächst die ganze Passion im Bild eines an Gott gerichteten Notschreis begriffen. Und das geschieht in einem derart überzeugenden Zugriff, daß die Passion Jesu geradezu als der Grenzfall jener Krisensituation erscheint, in der dem in die Ausweglosigkeit geratenen Menschen nur noch der Aufschrei nach der Hilfe Gottes bleibt.

Doch so nah die Stelle mit ihrem Vordersatz an die allgemein menschliche Erfahrung heranführt, soweit entfernt sie sich mit ihrem Nachsatz von ihr. Denn nach allgemeiner Ansicht, die auch von den Schilderungen der Evangelien geteilt wird, bestand die tiefste Bitterkeit des Todesleidens Jesu gerade darin, daß ihm jede menschliche und göttliche Hilfe versagt blieb. Wenn nun das Hebräerwort – nach seiner schwierigeren und deshalb älteren Lesart – versichert, daß der Gekreuzigte dennoch erhört und aus seiner Todesnot befreit worden sei, kann das nur heißen, daß seinem Notschrei – in der Verweigerung jeder innerweltlichen Hilfe – eine im strengsten Sinn des Wortes »unerhörte« Antwort zuteil wurde: die Antwort durch Gott selbst in seiner nackten Göttlichkeit.

Was es mit dieser Antwort auf sich hat, wird freilich in dem mit blutiger Konsequenz zu Ende gehenden Kreuzesdrama nicht mehr deutlich. Wohl aber zeigt es sich, jenseits aller menschlichen Erwartungshorizonte, am dritten Tag danach, im Ereignis der Auferstehung, das damit als die Manifestation der göttlichen Antwort lesbar wird.

Schon durch ihren Zusammenhang mit der »ältesten Passionsgeschichte« tritt die Auferstehung Jesu in den Aspekt eines »Sprachereignisses«. Das wurde von der Suche nach der »ältesten Ostergeschichte« vollauf bestätigt. Denn sie führte zu der bereits erwähnten Galaterstelle, an welcher Paulus bezeugt, daß ihm in seiner Bekehrungsstunde, in der er der Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt wurde, das Geheimnis des Gottessohns ins Herz gesprochen worden sei (vgl. Gal 1, 15 f). In der Begegnung mit

dem auferstandenen Herrn hat sich ihm Gott im Vollsinn des Wortes »mitgeteilt«. Gleichzeitig läßt er keinen Zweifel daran, daß dieses Sprachereignis für ihn den Tatbestand der Befreiung und Bestätigung – in seinem Fall der Berufung zum Apostelamt – erfüllt. In diesem Sinn fragt er im ersten Korintherbrief: »Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen?« (1 Kor 9, 1)

Auf der gleichen Linie liegt schließlich auch die »älteste Pfingstgeschichte«, die in der Johannes-Perikope vom Auftritt Jesu beim Laubhüttenfest gefunden wurde (7, 37 ff). Denn in ihr hat der von Jesus verheißene Gottesgeist noch ganz den Charakter der Mitteilung und des Zuspruchs; mehr noch: Hier ist er, wie die bildstarke Wendung von den seinem Herzen entspringenden »Strömen lebendigen Wassers« sagt, die lebenspendende Gabe seiner Selbstgewährung. Wenn dabei auch weder von Wort noch von Sprache die Rede ist, wird doch dafür um so deutlicher gesagt, daß die Geistsendung in einem Akt der »Selbstmitteilung« und Selbstübereignung Jesu besteht. Das aber ist in denkbar höchster Form jener »Selbsterweis«, der mit jedem wesentlich gesprochenen Wort einhergeht.

Gleichzeitig wird an dieser Stelle auf ebenso einprägsame wie einleuchtende Weise deutlich, worin die zentrale Lebensleistung Jesu, sein Dienst an der Menschheit und sein Beitrag zur Rettung der Welt besteht. Denn diesem Wort zufolge gab er das, was vor und außer ihm kein anderer zu geben vermochte und was selbst ihm nur deshalb zu geben möglich war, weil er ganz aus der Selbstübereignung an Gott

lebte: sich selbst! Unverkennbar erklingt darin die Sprache des Ursprungs, auch wenn sie erst hier, in der letzten der Evangelienschriften, hörbar wird.

Demgegenüber geht es bei dem zweiten Weg, auf den die »Archäologie des Glaubens« verweist, um die Predigt. Sie steht nach allgemeiner Einschätzung ganz im Dienst der Vermittlung, für manche sogar der Popularisierung dessen, was die theologische Forschung »auf den Begriff« brachte. Kein Wunder, daß sich die Predigt, solange ihr nur dieser nachgeordnete Stellenwert zugemessen wurde, keiner besonderen Wertschätzung erfreute. Wenn ihrem offenkundigen Niedergang gewehrt werden soll, bedarf es einer überzeugenden Neukonzeption.

Aus der Sicht der »Archäologie« besteht diese Neukonzeption darin, daß die Predigt die Rückübersetzung der verschrifteten Texte in ihr genuines Gesprochensein zu leisten hat. Größer kann schwerlich von der Aufgabe des Predigers gedacht werden. Ihm ist es in dieser Sicht aufgegeben, dem Wort jene Kompetenzen zurückzuerstatten, die bei seiner Verschriftung buchstäblich »unter den Tisch fallen«. Durch ihn müßte es wieder so gesprochen werden, daß sich, nach einer Äußerung Dietrich Bonhoeffers, unter seinem Anruf die Welt verändert.

Nun kann aber vom christlichen Standpunkt aus kein effektiverer Beitrag zur Veränderung der Welt geleistet werden als die Erweckung des Glaubens. Denn der Glaubende steht, obwohl mitten in der Welt, auf einem festeren Boden als dem mit ihr gegebenen. In und mit seinem Glaubensakt begründet er sich auf den Inbegriff der Wirklichkeit, auf Gott. Damit gewinnt er den archimedischen Punkt, der es

ihm erlaubt, die Welt aus den Angeln zu heben. In biblischer Sprache sagt das der erste Johannesbrief mit dem Wort: »Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube« (1 Joh 5, 5).

Das aber lenkt den Blick auf die Ausgangsfrage zurück: Was hat der Glaube mit dem Gottesbewußtsein zu tun? Macht er den, dem er den Blick für die göttlichen Geheimnisse öffnet, auch der Wirklichkeit Gottes gewiß?

Die Gegenprobe

Keinen Dissens gibt es in der Frage, daß nur auf dem Boden der Gottesgewißheit Glaube möglich ist. Kontrovers ist allenfalls die Zusatzfrage, ob der Glaube diese Gewißheit durch sich selbst erbringt oder ob er sie bereits voraussetzt, also von anderen Instanzen wie dem Denken oder einer religiösen Tradition übernimmt. Wer den Glauben jedoch als einen Elementarakt und gar als ein »Sprachereignis« begreift, kann sich unmöglich mit der zweiten Ansicht abfinden. Denn als Elementarakt begründet sich der Glaube ausschließlich durch sich selbst. Man kann ihn sowenig »erlernen« wie die Arbeit oder die Liebe; er gehört zu den Grundvollzügen eines voll gelebten Menschseins.

Eine »Voraussetzung« hat der Glaube nur in dem Sinn, daß er wie das Menschsein nicht autonom, sondern – im tiefsten Sinn des Ausdrucks – »hervorgerufen« ist. Nur gilt dies für ihn in einem aufs höchste gesteigerten Sinn. Hervorgerufen ist er im Unterschied zu den welthaften Gegebenheiten nicht

durch das schöpferische, sondern durch das offenbarende Gotteswort. Indem er sich darauf zurückbesinnt, wird ihm aber auch schon klar, wodurch er der ihn bedingenden und ermöglichenden Gotteswirklichkeit bewußt wird: durch nichts anderes als durch das göttliche Offenbarungswort selbst. Auch wenn ihm dieses immer nur durch die Dienste der kirchlichen Vermittlung vernehmbar wird, gewinnt er in seinem innersten Grund doch Fühlung mit der ihn tragenden Gotteswirklichkeit, selbst wenn ihm diese anfänglich im Aspekt der unendlichen Autorität entgegentritt, die den Glauben dadurch bedingt, daß sie ihn fordert.

Indessen darf es bei diesem Aspekt nicht bleiben, da der Glaube sonst nicht nur in den Anschein der Heteronomie, sondern, was noch ungleich schlimmer wäre, in den Zustand einer inneren Erstarrung geriete. Lebendiger Glaube, Glaube als Lebensvollzug, ist nur dort möglich, wo die Autorität Gottes als die Überlegenheit dessen erkannt wird, der dem Menschen das Wahrste, Wichtigste und Beglückendste zu sagen hat – sich selbst – und der ihn dadurch zum Glauben bewegt.

Daß es zu diesem Perspektivenwandel kommt, ist Sinn und Zweck der Rückübersetzung. Denn sie, und erst sie, macht deutlich, daß in der Bekundung der Gottesautorität der Impuls der ewigen Liebe wirksam ist, daß Gott somit den Glauben nicht fordert, um den Menschen vollständiger zu beherrschen, sondern um ihn ins Gespräch mit sich zu ziehen und ihn dadurch inniger, als es ein Machterweis je vermöchte, für sich zu gewinnen.

Im Glück des so verstandenen Glaubens bleibt je-

doch ein bitterer Rest. Es ist der Gedanke an die Nichtglaubenden, denen dieses Glück versagt bleibt. Denn der Glaube kann sich so lange seines Lichtes nicht voll erfreuen, wie sie im Schatten stehen. Gibt es mit ihnen nicht eine wenigstens partielle Weggemeinschaft? Das ist nicht nur eine Frage christlicher Solidarität, sondern ebenso sehr auch ein Problem der rationalen Glaubensbegründung. Denn der Glaube stünde eben doch nicht auf völlig gesichertem Boden, wenn dieser Boden nur die Gemeinschaft der Glaubenden und nicht die ganze Menschheit tragen könnte. Wie aber sollen die dazugehören, die nach den selbstquälerischen Überlegungen des Römerbriefs noch nie etwas von der Heilsbotschaft gehört haben? Sie können es unter der Voraussetzung, daß es so etwas gibt wie eine Synchronie von Glaube und Gebet.

Nach landläufiger Ansicht ist das Gebet freilich ein zwar allen offenstehender, jedoch vom Glauben grundverschiedener Weg zu Gott. So wäre mit dem Gebet zwar die Bedingung der Universalität erfüllt, auf die das solidarische Mitgefühl im Grund des Glaubens so nachdrücklich besteht; doch bliebe die Frage, was es überhaupt mit dem Glauben zu tun hat, zunächst noch völlig offen.

Das ändert sich jedoch schlagartig, sobald man von der klischeehaften Vorstellung abrückt, das Gebet stehe nur im Dienst einer religiösen »Bedürfnisbefriedigung«. So recht das Sprichwort hat, wonach die Not beten lehrt, ist das Gebet doch mehr als nur der Aufschrei des Menschen nach göttlicher Hilfe. Das zeigt sich vor allem in der eigentümlichen Tröstung, die den vergeblich Betenden und so durch sei-

nen Gott Enttäuschten daran hindert, sich dem Gefühl der Verbitterung zu überlassen. Es ist, als halte eine unsichtbare Hand ihn vor dem Abgrund der Verzweiflung zurück.

Damit kommt auch schon der wahre Sinn des Gebets zum Vorschein. Wir beten, um uns von dem schwankenden Boden der endlichen Lebenswelt auf den festen Grund der Gotteswirklichkeit zu retten; betend überantworten wir uns, mit Gertrud von le Fort gesprochen, jenem »Grund, der kein weiteres Fallen mehr zuläßt«. Indessen können wir das nur, weil wir durch jedes wesentlich gesprochene Gebet der Gotteswirklichkeit versichert werden, deutlicher noch gesagt, weil wir auf den Notschrei unseres Gebets jene Antwort erwarten, die Gott uns dadurch gibt, daß er sie ist.

Das aber kommt bereits einer grundlegenden Revision der Meinung von der »Zweispurigkeit« von Gebet und Glaube gleich. Zwar handelt es sich um zwei selbständige, jedoch zuletzt konvergierende Wege, so daß man das Gebet als einen unausdrücklichen Glauben und diesen als ein über sich selbst hinausgeführtes Gebet bezeichnen könnte. Nicht umsonst sagt der religiöse Sprachgebrauch, daß man den Glauben »erwecken« könne. Wenn das geschieht, wird im Grunde nur der ihm eingestiftete Gebetsakt »wachgerufen«. Doch heißt das nicht nur, daß man mit dem Glauben betet, sondern auch umgekehrt, daß man sich betend bis an die Schwelle des Glaubens vorarbeitet. Das Gebet ist die Wurzel des Glaubens, der Glaube die Krone des Gebets.

Mit dieser Einsicht fallen auch schon die letzten Bedenken hinsichtlich der Allgemeingültigkeit der im

Glauben gewonnenen Vergewisserung über das Dasein Gottes. Sie ist, zumindest prinzipiell, so universal wie die Möglichkeit der betenden Annäherung an sie. Wenn es gelänge, das zum Allgemeinbesitz des religiösen Bewußtseins zu erheben, bestünde eine echte Chance, dem Glauben, ungeachtet der ihm in seiner Entwicklungsgeschichte zugewachsenen Rationalität, wieder die volle Kompetenz zurückzuerstatten. Dann könnten wir wieder glauben wie die Christen der ersten Stunde, die ihren Glauben als die mit der ganzen Existenz gegebene Antwort auf den an sie ergangenen Gottesruf verstanden. Dann würde uns der Glaube ebenso tief in Gott verankern wie er uns zu ihm erhebt.

1. Aufl.
München

Anmerkung

¹ Karl Rahner, Theos im Neuen Testament, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 91–67; dazu mein Beitrag »Die Suspendierung der Gottesfrage«, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, Freiburg/Br. 1984.

Stellenregister

Psalmen		15, 15	101
1, 3	88	16, 13	95
73, 25	27	16, 14 f	96
		17, 6–13	79
Jesaja		19, 7	36
12, 3	81, 83, 86, 88	20, 16 f	63
		20, 18	64
Mattäus		20, 29	81
1, 18–25	32	21, 1–14	82
2, 1–12	32	21, 19	82
28, 20	19, 62, 81		
		Apostelgeschichte	
Markus		2, 7 f	91
1, 15	32, 49	2, 1–4	90
1, 16–20	82	2, 24	21, 56, 76
15, 30	51		
15, 34	53	Römer	
15, 35	52	5, 5	92
		6, 10	109
Lukas		8, 9	95
2, 1–20	32	8, 14	95
9, 51	49	8, 15	82, 96, 102
14, 28 ff	16	8, 16	95
14, 31 f	14	8, 26 f	95
22, 44	49	10, 9 f	74 f, 110
24, 19–21	46	11, 29	22
24, 34	63		
24, 49	81	1 Korinther	
		1, 26 f	65
Johannes		3, 10 f	17
1, 12	98	9, 1	68, 116
4, 10	103	12, 4–11	95
4, 14	89	15, 3–8	61 f
6, 32–59	79	15, 8 f	64, 68
7, 37 ff	83 f, 96, 116	15, 10	65
7, 38	102	15, 16 ff	76
10, 9	96	15, 20	76
12, 27–36	79		
14, 26	95		

2 Korinther		Philipper	
3, 17	91, 94	2, 6 f	38
4, 6	68, 110	2, 8–11	47
4, 13	110	3, 12	68
5, 20	109		
6, 2	22, 93	1 Thessalonicher	
13, 5	25, 106	5, 19	92
Galater		Titus	
1, 15 f	109, 115	3, 4	33
1, 16	68		
2, 19 f	71	Hebräer	
3, 1	45 f, 50	5, 7	47, 114
3, 2	92	12, 2	99
3, 13	36, 50		
4, 4 ff	31, 113	1 Johannes	
4, 6 f	35, 40, 114	5, 5	118
4, 9	42		
4, 19	39	Apokalypse	
4, 20	39, 112	22, 1	88
5, 22	92, 95		

Namenregister

- Angelus Silesius 43 f
Barth, K. 72
Bergengruen, W. 27
Bonhoeffer, D. 117
Buber, M. 100, 104, 107
Bultmann, R. 72, 75
Dante 23
Descartes, R. 108
Ebner, F. 28
Giedion-Welcker, C. 29
Guardini, R. 103 f
Heidegger, M. 27
Hemmerle, K. 29
Hippolyt von Rom 86 f,
104
Horkheimer, M. 12
Jaspers, K. 27, 68
Johannes Paul II. 11
Irenäus von Lyon 87 f, 104
Käsemann, E. 59
Kern, W. 43
Kierkegaard, S. 21, 27, 38,
103
Klee, P. 25, 28 f
Kremer, J. 77
le Fort, G. von 27, 57, 121
Lessing, G. E. 107
Löwith, K. 23, 28
Lohmeyer, E. 43, 59
Luther, M. 105, 110, 112
Marx, K. 108
Marxsen, W. 53, 59
Mußner, F. 43
Nietzsche, F. 11, 27, 35,
44
Nikolaus von Kues 43
Nossack, H. E. 28
Origenes 85 f, 88, 104
Paulus 16 f, 22, 24 f, 31–40,
43, 61–77, 91, 95, 102,
105 f, 109 ff, 115
Polykarp von Smyrna 86
Rahner, H. 85, 87, 104
Rahner, K. 108
Schenke, L. 59
Schürmann, H. 59
Steinbüchel, Th. 28
Theoderich der Große 50
Wikenhauser, A. 77
Wilckens, U. 67
Wittgenstein, L. 12