

EICHSTÄTTER STUDIEN

Im Auftrag von Professoren
der Theologischen Fakultät
der Katholischen Universität Eichstätt
herausgegeben von Bernhard Mayer
und Michael Seybold

NEUE FOLGE

BAND XLIV

Leben zwischen Angst und Hoffnung

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Leben zwischen Angst und Hoffnung

Interdisziplinäre Angstforschung

Herausgegeben von Erwin Möde

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISSN 0170-9402

ISBN 3-7917-1699-9

© 2000 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlag: Christoph Albrecht, Rotthalmünster
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2000

Inhalt

Vorwort	7
<i>Erwin Möde</i> Apokalyptische Enzeitängste zur Jahrtausendwende	9
<i>Wunibald Müller</i> Leben zwischen Angst und Vertrauen	23
<i>Günter Fröhlich</i> Angst und Existenz Philosophische Erinnerungen zu einem nicht nur psychologischen Problem	33
<i>Thomas Schnelzer</i> Dynamik der Todesangst	69
<i>Gottfried Roth</i> Angst Medizinphilosophische und pastoralmedizinische Erwägungen	97
<i>Markos Maragos / Willi Butollo</i> Integrative Therapie bei Angststörungen	115
<i>Hermann Lang</i> Angustia Psychoanalytische Überlegungen zur Leibbezogenheit der Angst	141
<i>Johanna J. Danis</i> Angst und Begehren	155
<i>Eugen Biser</i> Das Christentum als Religion der Angstüberwindung	163
<i>Balthasar Staehelin</i> Das Christentum besiegt die Angst: Von der Jesustherapie	197
<i>Erwin Möde</i> Die Gottesfrage im „Zeitalter der Angst“	207
Autorenverzeichnis	216

Das Christentum als Religion der Angstüberwindung

1. Angst als Wurzel des Unglaubens

Hinter der vieldiskutierten *Glaubenskrise* der Gegenwart steht, ebenso bedrängend wie ungelöst, die Frage nach den Ursachen und Wurzeln des *Unglaubens*. Und diese Frage hat auch dadurch nicht an Gewicht verloren, daß die Christenheit seit einiger Zeit Grund hätte, sich umgekehrt zu fragen, warum der militante Unglaube in Gestalt eines aggressiv argumentierenden Atheismus von der Bildfläche verschwunden ist. Tatsächlich trägt das letzte Werk, das dafür in Anspruch genommen werden kann, der Versuch des Oxford-Philosophen John Leslie Mackie, Kants Destruktion der Gottesbeweise siegreich zu Ende zu führen, den resignativen Titel „Das Wunder des Theismus“ (von 1981), der bei aller unterschwelliger Ironie einem Eingeständnis der Vergeblichkeit des großangelegten Unternehmens gleichkommt.

Zweifellos bringt dieser Tatbestand die unschätzbare Chance mit sich, die Verteidigung des Glaubens nicht mehr, wie es bisher unter dem Druck der atheistischen Aggression unerlässlich war, defensiv-apologetisch, sondern dialogisch zu gestalten. Ein Dialog mit dem Unglauben ist gefordert, wie er mit vergleichbarer Gelassenheit und Sensibilität wohl noch niemals in der langen Geschichte des Grenzstreites von Glauben und Unglauben, nach Goethe „das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschheitsgeschichte“, gegeben war.¹

Mit dem Unglauben verhält es sich jedoch wie mit der lernäischen Schlange, jenem mythischen Ungeheuer, dem jedesmal, wenn ihm einer der Köpfe abgeschlagen wurde, sieben neue nachwachsen. Insbesondere scheint in letzter Zeit an die Stelle des argumentierenden Atheismus ein „schleichender“ getreten zu sein, der epidemieartig die Position des Glaubens von ihren strukturellen Verankerungen her untergräbt. Deshalb hat die Frage nach den Wurzeln des Unglaubens nicht im geringsten an Dringlichkeit eingebüßt.

Bei den unterschiedlichen Versuchen ihrer Beantwortung gewann jene Tendenz zunehmend an Boden, die den letzten Grund des Unglaubens in einer emphatischen Selbsteinschätzung des Menschen erblickt. „Wenn es Götter gäbe“, fragte Nietzsche auf einem Höhepunkt seines „Zarathustra“, „wie hielte ich's

¹ So Goethes Bemerkung im west-östlichen Divan (Israel in der Wüste); nach Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart 1953, 224.

aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter“.² Damit wiederholte er im Grunde nur die These Feuerbachs, daß nicht Gott den Menschen, sondern der Mensch Gott im Überschwang seines Selbstgefühls geschaffen und sich als eine Projektion seiner selbst entgegengesetzt habe. Und er nimmt damit zugleich den Versuch Freuds vorweg, die Religion als ein System verdrängter Triebwünsche zu erklären, das gleichzeitig die Funktion eines illusionären Kulturideals und eines gesellschaftlichen Regulativs ausübt. Sofern diese Deutungen von einem Überschwang des menschlichen Selbstgefühls ausgehen, fehlt ihnen heute jeder Boden. Denn der Mensch der Gegenwart fühlt sich beengt, geschwächt und, wie als erster Reinhold Schneider an sich erfuhr, in seinem Lebenswillen gebrochen. Auf die Frage nach dem Grund des Unglaubens zurückbezogen, ist deshalb zu vermuten, daß die tiefsten Wurzeln in diesem Unvermögen des Menschen zu sich selbst, in seinem gebrochenen Lebensgefühl und in seiner Existenznot, zu suchen sind. Das aber führt in letzter Vereinfachung zu der Annahme, daß die *Angst* als innerste Ursache des Unglaubens zu gelten hat. Damit ist die extreme Gegenthese zu Feuerbach, Nietzsche und Freud zur Diskussion gestellt.

Zweifellos handelt es sich dabei um eine ebenso befremdliche wie schockierende Annahme. Schockierend, weil sie einen Zusammenhang behauptet, dessen sich der geängstigte Mensch am wenigsten bewußt ist. Denn in seiner Angst fühlt er sich allenfalls als deren „Opfer“, niemals aber als aktionsfähiges Subjekt, noch nicht einmal als Subjekt einer wie immer gearteten Verweigerung. Angst, so scheint ihm, sei doch ein Syndrom von „Bedrängnissen“, die er leidet, keinesfalls aber, wie die These im Grunde behauptet, eine Art Fehlverhalten oder gar „Schuld“. Wie läßt sich der behauptete Zusammenhang dennoch erweisen?

Das Panorama der Ängste

Wenn der Beweis gelingen soll, dann sicher nur mit Hilfe einer Reduktion der umlaufenden Ängste auf ihre Grundtypen und letzten Wurzeln. Denn die Angst ist dem Menschen zunächst so rätselhaft wie er – sich selbst. Sie läuft als Schattenwurf seiner selbst neben ihm her. Deshalb sprach Karl Jaspers schon zu Beginn der dreißiger Jahre davon, daß eine „so noch nie gewesene Lebensangst“ zum unheimlichen Begleiter des modernen Menschen geworden sei.³ Und Werner Bergengruen, dem eines der großen Paradigmen christlicher Angstüberwindung in Gestalt seines Romans „Am Himmel wie auf Erden“ (von 1940) zu danken ist, hob auf den zweifachen Umstand ab, daß die Angst ihre Anlässe zu überdauern pflegt und daß sie unter ihren ständig wechselnden

² Nietzsche, Also sprach Zarathustra II: Auf den glückseligen Inseln.

³ Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (1931), Berlin 1971, 55.

Maskierungen stets jene auswählt, die ihren Opfern „am schrecklichsten einleuchtet“.⁴

Wenn von den „Wurzeln der Lebensangst“ gesprochen wird, ist damit insinuiert, daß bei der analytischen Auffächerung zunächst in horizontaler und dann in vertikaler – den „Wurzeln“ nachspürender – Richtung gesucht werden muß. Der „Horizont“ dessen, was uns ängstet, ist zunächst zweifellos das „Umgreifende“, die Welt, und sie in der dreifachen Bedeutung des Ausdrucks: die Welt als Universum und Kosmos, die Welt als Gesellschaft und die Welt als Kultur. In einem zweiten Schritt wird dann zu fragen sein, ob nicht auch der als das „unübersteiglich Größte“ zu denkende Gott als Grund, womöglich sogar als Abgrund menschlicher Ängstigung, in Betracht gezogen werden muß. Von den drei Varianten des Weltbegriffs ist überdies anzunehmen, daß die von ihnen ausgehende Ängstigung im *Doppelaspekt* von Systole und Diastole, also von *Bedrängnis* und *Entzug*, erfahren wird.

Dabei bringt es der derzeitige Weltverlust, der ein beziehungsreiches Vorspiel im mittelalterlichen Akosmismus hatte, mit sich, daß die kosmische Angsterfahrung zunächst im Zeichen des Entzuges steht.⁵ Trotz aller Fortschritte der Astrophysik und der auf Eroberung des erdnahen Weltraums gerichteten Technik hat der Pascalsche Schauer vor dem „Schweigen der unendlichen Räume“, den Menschen dieser Zeit, der sich radikaler noch, als es Pascal ahnen konnte, in einen entlegenen Winkel des Universums verschlagen fühlt, endgültig eingeholt. Gleichzeitig bringen es aber die Spätfolgen einer einseitig auf Herrschaftswissen begründeten Technik mit sich, daß eine „kosmische Klaustrophobie“ um sich greift, da der technische Fortschritt mit einer bedrohlichen Überheizung der Atmosphäre verbunden ist. Die Welt, in der er sich gleichzeitig beheimatet und verloren fühlt, wird für den heutigen Menschen so zum Inbegriff bedrängender Enge, so daß er von einer ausgesprochenen „Weltangst“ befallen wird.

Gleiches gilt aber auch für den seit Vico und Marx zunehmend an die Stelle des Kosmos getretenen „mondo civile“, also für die „Ganz gewiß vom Menschen gemachte“ Menschenwelt, für die sich, vor allem im Gefolge der marxistischen Ideologie, der Begriff „Gesellschaft“ einbürgerte.⁶ Auch sie wird im *Doppelaspekt* von *Repression* und *Frustration* erfahren: repressiv, sofern sie einen sich ständig steigernden Leistungsdruck und Konsumzwang ausübt; aber auch frustrierend, sofern ein Zustand mit ihr eintrat, den David Riesmann mit dem Titel „Die einsame Masse“ ebenso paradox wie zutreffend umschrieb. Es

⁴ Bergengruen, *Am Himmel wie auf Erden*, Frankfurt-Berlin-Wien 1980, 34.

⁵ Seinen Ausdruck fand dieser Akosmismus in den Traktaten „De vanitate mundi“, nicht weniger aber auch in der gleichzeitig als betörend und abstoßend gestalteten Darstellung der „Frau Welt“ an mittelalterlichen Portalen.

⁶ Löwith, a.a.O., 113 (siehe Anm. 1).

ist die Isolation des Menschen in einem von Kontaktscheu und Berührungängsten geprägten Kollektiv, die „neue Einsamkeit“, die sich ausgerechnet in ihrem vermeintlich schärfsten Gegensatz, in der Massengesellschaft, breitmacht. Für die Analyse ist es von höchster Bedeutung, daß sich hier ein Zusammenhang von *Angst* und *Einsamkeit* abzeichnet. Denn offensichtlich leidet der heutige Mensch nicht umsonst in erster Linie an diesen beiden Notständen. Sie stehen, wie hier schon zu vermuten ist, in einem inneren Verweisungs- und Kausalzusammenhang, der die Angst als Wurzel der Einsamkeit und diese als die soziale Selbstdarstellung der Angst erscheinen läßt.

Daß diese Beschreibung nicht weniger auf die als „geistige Welt“ begriffene Kultur zutrifft, wird durch den dramatischen Umbruch bestätigt, der durch das Ende der wissenschaftlich-technischen Weltgestalt und die Heraufkunft einer konturenlosen Irrationalität gekennzeichnet ist und ein geradezu ungeheures Vakuum nach sich zog. Die Proklamation des postmodernen „Prinzips Beliebigkeit“ signalisiert den bereits erreichten Grad der Konfusion. Orientierungslosigkeit und weltanschaulicher Defätismus sind die augenscheinlichen Folgen. Gleichzeitig stülpt die Kultur jedoch ihr mediales Urprinzip „nach außen“. In der modernen Medienszene dokumentiert sie ihre Herkunft aus der Schriftlichkeit, die sie jedoch in einer Form, die nicht mehr wie zu Beginn dieser Kultur-epoche als Anstoß zu wachsender Kreativität, sondern als eine bisher noch nicht erlebte „Entfremdung“, wenn nicht gar geradezu als „persuasive Diktatur“ empfunden wird. Unter dem Anschein von informativem Weltgewinn bewirken die audiovisuellen Medien nach Hartmut von Hentig tatsächlich das „allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit“; unter dem Anschein der Entlastung betreiben sie tatsächlich das Werk der „Entfremdung“, und unter dem Anschein der „Zusammenführung“ tatsächlich die Parzellierung und Isolation der Rezipienten. So arbeitet das bisher perfektteste Instrument der Massenkommunikation auch seinerseits auf die „neue Einsamkeit“ in der modernen Gesellschaft hin. Einsamkeit aber ist, wie erinnerlich, nur die soziale Erscheinungsform der Angst.

Wenn es sich aber mit den drei Varianten des „Umgreifenden“ so verhält, ist anzunehmen, daß Ähnliches auch vom letzten Horizont alles Denkbaren gilt, der seit alters mit dem Gottesbegriff gleichgesetzt wurde. Da „Gott“ im Laufe der Religionsgeschichte aber auch stets als Inbegriff der Erbarmung, der Liebe und insbesondere der Freiheit gedacht wurde, muß die Analyse an dieser Stelle eine neue Richtung einschlagen, die der horizontalen Betrachtungsweise als „vertikale“ entgegensteht.

Die Wurzeln der Lebensangst

In das Zentrum des Problems, an dem sich nun auch die religiösen Implikationen klären müssen, führt erst die in vertikaler Richtung vorangetriebene Suche

nach den Wurzeln der Lebensangst heran. Demoskopische Erhebungen, wie sie etwa zu Beginn der achtziger Jahre von Gerhard Schmidtchen durchgeführt wurden, helfen dabei kaum weiter, weil sich inzwischen die Medien und die durch sie agierenden „Geschäftemacher mit der Angst“ als höchst effiziente, von den Befragten aber kaum wahrgenommene Angstauslöser und Angstverstärker erwiesen. Wohl aber läßt die philosophische Angstanalyse, die von Kierkegaard mit seiner Studie „Der Begriff Angst“ (von 1844) eröffnet und von Heidegger in seiner Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ (von 1929) ausgebaut wurde, darauf schließen, daß die Wurzeln der Angst in den Grundbeziehungen des Menschen zu suchen sind: in seiner Beziehung zu Gott, zu Mitmenschen und zu sich selbst. Kann diese Vermutung bestätigt werden?

Daß die menschliche Beziehung zum göttlichen Seins- und Geschichtsgrund angstauslösend wirkt, ergibt sich aus der Tatsache, daß dieser nach Ausweis der gesamten Religionsgeschichte im Doppelaspekt von „mysterium tremendum“ und „mysterium fascinans“ erfahren wird. Dabei steht der Aspekt des Bedrohlich-Erschreckenden, wie die zum großen Teil Versöhnungs- und Beschwichtigungsriten der Menschheit zeigen, offensichtlich im Vordergrund, so daß der religiöse Akt vermutlich kompensatorisch gedacht werden muß: als die immer wieder versuchte und nie ganz geglückte Überblendung der angsterregenden Erscheinung des Göttlichen durch seinen enthusiastischen Gegenaspekt. So würde es sich auch erklären, daß den daraus hervorgegangenen Werken, angefangen von den altägyptischen und babylonischen Hymnen bis hin zu Dantes „Göttlicher Komödie“, den gotischen Kathedralen und Schöpfungen wie Händels „Messias“, Bachs „Matthäus-Passion“ und Beethovens „Missa solemnis“ stets etwas letztlich Ungestilltes, Uneingelöstes, Unbewältigtes anhaftet. Wenn es in der Bibel vom ersten Brudermörder heißt, daß sein Gesicht „ingesunken“ sei, weil er den Entzug der göttlichen Huld befürchtete (Gen 4,5), dann spiegelt sich in diesem Gesicht das Bild eines mehr noch zu fürchtenden als zu liebenden Gottes. Und die Spur dieses Schreckens zieht sich noch bis hinein in Bubers „Reden über das Judentum“, die sich abschließend zu der von Angst verdüsterten Hoffnung auf Gott bekennen: „Mag seine künftige Erscheinung keiner früheren gleichen, wir werden unseren grausamen und gütigen Herrn wiedererkennen“.⁷ Das aber ist ein Gott, der sich bei seiner Annäherung an die Menschenwelt selbst im Wege steht, so daß auf ihn der von Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ aufgenommene Satz bezogen werden kann, daß ihm niemand so sehr wie er selbst entgegen ist -- *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*.⁸

⁷ Buber, *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, 182 f.

⁸ Näheres dazu in meinem Essay „Theologie und Atheismus“. *Anstöße zu einer theologischen Aporetik*, München 1972, 23 ff.

Angsterregend ist sodann die Beziehung zum Mitmenschen, zu dem wir unwillkürlich einen wenn auch noch so minimalen Sicherheitsabstand einhalten, weil wir die Besorgnis nicht loswerden, daß sich der erwünschte Partner und Gefährte von heute über Nacht in sein Gegenteil, in einen gefährlichen Rivalen und Gegner, verwandeln könne. Zwar lebt die Menschheit insgeheim vom Traum einer angstfreien Gemeinschaft, der durch dieselbe Hoffnung und Liebe Geeinten, wie ihm die Apostelgeschichte mit ihrem Idealbild von der ersten Christengemeinde Ausdruck verlieh: „Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,32). Und im Hintergrund dieser Sehnsucht steht sogar die Zielvorstellung von einer bruchlosen und doch die personale Sondierung bewahrenden Verschmelzung der Individuen, die sich ebenso in dem kusanischen Konzept des „Quodlibet in quodlibet“ wie in Peter Wusts Begriff des „nexus animarum“ wiederfindet und im Grunde den zentralen Impuls aller Sozialutopien bildet. Doch entdeckte der Psychotherapeut Dieter Wyss im Kern aller mitmenschlichen Enttäuschungen die Tatsache, „daß es eine Identität der je einmaligen Person mit einer anderen nicht gibt“.⁹ Und er schloß aus dieser vergeblichen Identitätssuche, daß die Angst als „zentrales Problem der Liebesbeziehung“ zu gelten habe.¹⁰ Wenn es aber die vollkommene Verschmelzung und damit die Einheit mit dem Partner nicht gibt – und nach Wyss nicht geben kann –, nistet sich in die mitmenschliche Kommunikation die gegenteilige Empfindung ein, die sich von Enttäuschung über Besorgnis bis zu Mißtrauen und Skepsis steigert, und die schließlich in dem erhofften Partner den gefürchteten Gegner vermutet. So wird die mitmenschliche Beziehung, die sich der allgemeinen Erwartung nach zu einem Inbegriff der Bestätigung, der Geborgenheit und Selbstfindung aufbauen sollte, zu einem Vorzugsherd der Angst.

Von Angst verschattet ist schließlich das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, weil er, gewarnt von vielerlei Erfahrungen der Minderung und Irritation, seiner selbst nie ganz versichert ist und somit befürchtet, die Kompetenz, über die er heute noch „spielend“ verfügt, schon morgen verloren zu haben, ja weil er sich selbst in einer letzten Hinsicht fremd und unheimlich ist. Durch mancherlei Rückschläge zunächst an seiner Leistungskraft und Kreativität irre geworden, traut er schließlich sich selbst nicht mehr ganz über den Weg, so daß er es oft nicht mehr wagt, es mit sich und der sich ihm jeweils stellenden Lebensaufgabe aufzunehmen. Wo er es am wenigsten vermutete, in dem „Abgrund“, der er nach Augustinus sich selber ist, tritt ihm die Angst entgegen, die sich dadurch tatsächlich im Sinn des Jaspers-Wortes als sein unheimlicher Lebensbegleiter erweist.

Daran hat auch die Tatsache nichts geändert daß die von Heine geforderte „Abschaffung der Sünde“ vom Zeitgeist trotz aller kirchlichen Gegeninitiati-

⁹ Wyss, *Lieben als Lernprozeß*, Göttingen 1975, 75.

¹⁰ Wyss, a.a.O., 90 ff.

ven, stillschweigend vollzogen wurde, so daß die Frage Luthers „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ nach einer zeitkritischen Feststellung Günter Rohrmosers heute keinen Widerhall mehr findet, weil sie als Frage unverständlich geworden ist.¹¹ Denn die Luther-Frage wurde inzwischen durch die ungleich radikalere verdrängt, die sich – unausdrücklich – mit Hiobs Verfluchung seiner Geburt (Hiob 3,1ff) stellt: „Warum muß ich sein?“ Mit Kierkegaard fragt sich der heutige Mensch, wie er in diese Welt hereingekommen sei und warum man ihn da einfach habe stehen lassen. Denn er leidet an einer ihm als eine Art „Geburtstrauma“ empfängenen Wunde, an einem „Unvermögen zu sich selbst“, das ihn das eigene Dasein als Zumutung und Last empfinden läßt. Aus diesem Riß, der ihn vom Faktum seines eigenen Daseins trennt, entsteigt die vielleicht hartnäckigste aller Ängste: die *Existenzangst*.

Über Vitalitätsverlust

Schon die Verschattung des Gottesverhältnisses durch die Angst ließ das Problem des Glaubens sichtbar werden. Denn wie soll der, der vor Gott zurückschreckt, jenen Urakt vertrauender Hingabe vollziehen, den der Glaubende zu setzen sucht? Und wie soll der, den die Angst mit sich und den Mitmenschen entzweit, jene Basis gewinnen, ohne die der Turmbau des Glaubens nun einmal nicht errichtet werden kann?

Auf die bedrohlichen Folgen der Existenzangst für den Glaubensvollzug verwies schon vor Jahrzehnten, nachdrücklicher als alle Analytiker, der späte Reinhold Schneider, der in seinem Abschiedswerk „Winter in Wien“ (von 1958) auf einen Zusammenhang einging, der dem Scharfsinn der fundamentaltheologischen Forschung entgangen war. Aus leidvoller Betroffenheit versichert er: „Ohne Lebenswillen kein Glaube“. Und sein Selbstzeugnis läßt keinen Zweifel daran, daß nach seiner leidvollen Erfahrung nichts so nachhaltig den *Lebenswillen* untergräbt wie die Angst. Die Angst stellt sich somit dem Glauben, anders als die atheistische Gegenposition, nicht entgegen: wohl aber untergräbt sie den Boden, auf dem er aufbaut. Unmerklich zerstört sie seine existentielle Voraussetzung. Deshalb ist sie der ungleich gefährlichere Gegner, der eigentliche Gegensatz des Glaubens.

Das wird noch deutlicher, wenn man sich die gegenwärtige Umschichtung im Glaubensbewußtsein vor Augen hält. Sie betrifft gleicherweise die Glaubensbegründung wie die Glaubenserwartung und die Glaubensvermittlung. Was diese anlangt, so kann man den Perspektivenwandel auf die Formel bringen: Wir werden zum Glauben bewogen, nicht erzogen. Das bisher geltende und praktizierte „Instruktionsmodell“ ist nach Überzeugung führender Fundamentaltheologen obsolet geworden, während gleichzeitig das Verlangen nach

¹¹ Rohrmoser, Geistige Wende – warum, Mainz 1984, 67.

lebendiger Glaubensmotivation die Frage der Vermittlung bestimmt.¹² Gleichzeitig verlagerte sich die Glaubensbereitschaft des heutigen Menschen, die bisher an Argumente für die Existenz Gottes, die Tatsächlichkeit einer Gottesoffenbarung und für die Stiftung und Kompetenz der Kirche gebunden war, auf das Feld der religiösen Erfahrung, das geradezu als die unerläßliche Voraussetzung der Zustimmung zum göttlichen Offenbarungswort zu gelten hat.

Nicht weniger tief ist aber die Frage der Glaubenserwartung von dem angesprochenen Umschichtungsprozeß betroffen. Während sie bisher auf die vom Glauben vermittelte Einsicht in das Gottesgeheimnis und den göttlichen Heilsplan gerichtet war, konzentriert sie sich zunehmend auf jene innere Befestigung, von welcher der verunsicherte und geängstigte Mensch Halt und Geborgenheit in seinem erschütterten Lebensgefühl erhofft. In diesem Sinne arbeitete der Wandel im Glaubensbewußtsein der Christentumskritik Bubers in die Hand, der in seiner unpolemischen Streitschrift „Zwei Glaubensweisen“ (von 1950) dem Christentum vorgeworfen hatte, den jüdischen Vertrauensglauben, der auch die Glaubenshaltung Jesu bestimmt habe, mit einem gläubigen Fürwahr-Halten von Glaubenssätzen vertauscht zu haben. Buber müßte heute, lebte er noch, den Eindruck gewinnen, mit seinem Angriff auf zumindest halb-offene Türen gestoßen zu sein. Das aber kommt insgesamt der Bestätigung der These gleich, daß der wirkliche Gegensatz zum Glauben nicht so sehr im Unglauben und seiner atheistischen Speerspitze als vielmehr in der *Lebensangst* des heutigen Menschen besteht. Aber gilt das johanneische Wort vom „Sieg, der die Welt überwindet“ (1 Joh 5,4), auch in dem Sinn, daß der Glaube das Werk der *Angstüberwindung* betreibt?

Christliche Angstüberwindung

Angst scheint, im Privatleben wie im gesellschaftlichen Miteinander, etwas Schicksalhaft-Unabwendbares zu sein, gegen das, trotz aller therapeutischen Initiativen, im Grunde kein Kraut gewachsen ist, seitdem das Lebenskraut, um das sich Gilgamesch ebenso erfolgreich wie vergeblich mühte, unwiderruflich verloren ging. Zwar ist ihr kein Kraut gewachsen, um so mehr jedoch das Kreuz; denn das Christentum ist, trotz seiner von Oskar Pfister dokumentierten Spitzenrolle in der Geschichte der Angsterreger, von seinem Prinzip her die Religion der Angstüberwindung.¹³ In dieser Funktion tritt es auch spontan in Erscheinung, wenn man seinen Stifter nur nicht, wie es heute vielfach geschieht, als den Vollender vorgegebener Traditionen oder als Lehrer einer „höheren“ Religiosität, sondern als größten Revolutionär der Religionsgeschichte begreift und die Schwerpunkte seiner Lebensleistung ins Auge faßt.

¹² Dazu Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, 310.

¹³ Pfister, *Das Christentum und die Angst* (1944), Frankfurt-Berlin-Wien 1985.

Sie bestehen in einem dreifachen Eingriff in die menschlichen Grundbeziehungen, der jeweils auf die Aufhebung eines quälenden Dilemmas abzielt. Zunächst in einer Korrektur des traditionellen Gottesbildes, das er durch seine Absage an den Gott der Rache, den er auf „skandalöse Weise“ verschweigt, von seiner Ambivalenz befreit und in die ebenso beglückende wie befreiende und hilfreiche Eindeutigkeit führt. Überwältigendes Dokument dieser Korrektur ist die Perikope von seiner Selbstpräsentation im heimatlichen Nazareth, bei der er das Wort vom kommenden „Tag der Rache“ ersatzlos streicht und seine erbitterten Zuhörer mit der Botschaft von dem bedingungslos liebenden Gott der Bedrückten und Bedrängten konfrontiert.¹⁴ Und Jesus zögert nicht, die Proklamation durch gleichsinnige Schwerpunkte seiner Verkündigung und seines Handelns zu bekräftigen. Dazu gehören in erster Linie die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Sohn, die einen Gott insinuieren, der sich gerade dem ihm am weitesten Entfernten zuwendet, und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das die rettende Tat geschehen läßt, als menschlich gesehen keine Hoffnung mehr darauf besteht. Was sodann sein Handeln betrifft, so konnte er den Gott der bedingungslosen Liebe nicht deutlicher bezeugen, als durch die Mahlgemeinschaft, die er – gegen jede Konvention – mit den ins gesellschaftliche Abseits Gedrängten einging. Nicht zuletzt aber bekräftigte er seine Botschaft von dem neuen Gott der Erbarmung und Liebe durch seinen Tod, den ihm letztlich seine Kritik des traditionellen Gottesbildes eintrug.

Nicht weniger einschneidend war seine Korrektur der Mitmenschlichkeit, die er gleichfalls aus ihrer seit Urzeiten eingespielten Ambivalenz herausführte. Denn die von Jesus geforderte Nächstenliebe bildet nicht den geringsten Zweifel; sie würde schon im Ansatz erlöschen, wenn sie von der Befürchtung verschattet wäre, daß sich im andern ein heimlicher Feind verbergen oder daß er sich wenigstens in diesen verwandeln könnte. Wenn der Samariter in dem nach ihm benannten Gleichnis auch nur einen Augenblick mit dieser Möglichkeit gerechnet und in dem Überfallenen nicht vielmehr sein eigenes Ebenbild gesehen hätte, wäre die rettende Tat unter dem Druck der dann aufsteigenden Bedenken niemals zustande gekommen. Auch in diesem Fall bildet das Kreuz Jesu die große Gegenprobe, die in dieser Funktion ausgerechnet von Nietzsche entdeckt und von ihm zudem gerade im „Antichrist“ angesprochen wurde: „Er widersteht nicht, er verteidigt nicht sein Recht, er tut keinen Schritt, der das Äußerste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus. Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun.“¹⁵

Nicht weniger tief ist Jesu Eingriff in das menschliche Selbstverhältnis. Er besteht in einer einzigartigen Ermutigung des Menschen zu sich selbst, dem er,

¹⁴ Dazu Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30*, Stuttgart 1977.

¹⁵ Nietzsche, *Der Antichrist*, § 35.

ungeachtet seiner Hinfälligkeit, das Menschliche zutraut und das Göttliche anvertraut. Das eine geschieht in der Übernahme der „goldenen Regel“ der Mitmenschlichkeit aus der breiten, bis in den asiatischen Kulturkreis hinüberreichenden Tradition: „Alles was ihr von andern erwartet, das tut auch ihnen! Denn darin bestehen das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7,12). Das andere ist Ziel der Wegweisung Jesu zur Gottesfreundschaft (Joh 15,15) und Gotteskindschaft (Mt 5,9). Er denkt vom Menschen größer als irgendeiner aus der Reihe derer, die sich um seine Optimierung bemühten.

Anders als die bekannten Revolutionen vollzogen sich die seinen aber nicht durch kämpferische Aktionen, sondern allein durch die Macht des Wortes. Dem Gottesverhältnis nahm er die bedrohliche, verletzende Spitze, indem er seinen Gott mit der respektvollen Zärtlichkeitsanrede „Abba, Vater!“ anrief. Die Sozialkorrektur bewirkte er durch den von ihm mit neuem Inhalt erfüllten Begriff des „Nächsten“, der nach dem Verständnis Kierkegaards nicht „wie“ das eigene Selbst, sondern „als“ dieses geliebt werden soll.¹⁶ Und das menschliche Selbstverhältnis revolutionierte er, indem er von der Berufung zur Gotteskindschaft sprach und dadurch das kreatürliche Verhältnis zu Gott in ein genealogisches erhob. In alledem aber erwies er sich als der Therapeut, der die Menschheit, wie man in Abwandlung des Kierkegaard-Wortes von der „Krankheit zum Tode“ sagen könnte, von ihrer schlimmsten Erkrankung am – beschädigten – Leben heilte, von der Angst. Nicht umsonst beginnt der johanneische Jesus seine Abschiedsreden eben so wie er sie beschließt. Denn der Eingangsmahnung „Euer Herz ängstigte sich nicht“ (Joh 14,1) entspricht die abschließende Zusicherung, die Luther in die suggestiven Worte faßte: „In der Welt habt ihr Angst; doch seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (16,33).¹⁷

Wenn dem aber so ist, daß sich in Jesus, seinem Leben und Wirken, der geängstigten Menschheit das Gottesantlitz des liebenden Vaters unwiderruflich enthüllt, dann muß prinzipiell nachgefragt werden: Kennen wir den Gott Jesu Christi? Die gesuchte Antwort auf diese Grundfrage ist ein Beitrag zur christlichen Identität. Zugleich stellt sie die Weichen für ein therapeutisches Verständnis des Christentums als Religion der Angstüberwindung.

2. *Kennen wir den Gott Jesu Christi?*

Mit einem leidlich guten Gewissen könnte man diese Frage nur bejahen, wenn zuvor Einverständnis mit der These Pascals bestünde: „Nicht nur Gott kennen

¹⁶ Kierkegaard, *Leben und Walten der Liebe*, Jena 1923, 19 f.

¹⁷ Dazu Beutler, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)*, Stuttgart 1984, 2 f.; 92.

wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus; Leben und Tod kennen wir allein durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind“ (§ 548). Ohne ihn, so schließt Pascal diesen Aphorismus, „finden wir nur Finsternis und Verwirrung sowohl im Wesen Gottes als auch in unserer eigenen Natur“. Das Wort zeugt von einer ungewöhnlichen Einfühlung in die zentrale Lebensleistung Jesu, über die heute, um Pascals Ausdruck aufzunehmen, anstatt Klarheit weithin Finsternis und Verwirrung herrschen. Davon muß zunächst die Rede sein.

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

Die Verdüsterung

Die Erklärung bietet Pascal selbst, wenn er von der „Finsternis und Verwirrung“ spricht, die sowohl das Wesen Gottes als auch das des Menschen überlagert, wenn sie ohne Zuhilfenahme des sich in Jesus anbietenden Mediums ins Auge gefaßt werden. Die Fehlhaltung ist uralte; sie geht zurück bis in jene für die abendländische Theologie entscheidende Weichenstellung, als aus der paulinischen „Not“ eine „Tugend“ gemacht wurde. Die Not des Apostels bestand in dem für ihn unumgänglichen Nachweis der Mitverantwortlichkeit der außerhalb des Offenbarungshorizonts lebenden Heiden, die sich Gott verweigerten, obwohl sie „sein unsichtbares Wesen“ im „Licht der Vernunft“ an seinen „Werken“ ersehen konnten (Röm 1, 18-22)¹⁸. Aber waren sie, so ist mit dem

¹⁸ Wenn Paulus diese Selbstverweigerung den Heiden mit dem Satz zuschreibt, daß sie trotz ihrer Erkenntnis „Gott nicht verherrlichten und Gott nicht dankten“ (Röm 1,21), legt er damit den Ausgangspunkt eines genuin christlichen Denkens frei, das im Gegensatz zum philosophischen nicht aus dem Staunen, sondern aus der dankbaren Zu-

Johannesprolog zu fragen, allein auf das Licht ihrer Vernunft angewiesen und nicht vielmehr, wie alle Welt, von dem Licht erhellt, „das jeden Menschen erleuchtet“ (Joh 1,9)?¹⁹

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

Daß das widerspruchslos hingenommen und zu dem geradezu kanonischen Erlösungsmodell aufgewertet wurde, hängt zweifellos mit der Tatsache zusammen, daß der anselmische Gottesbegriff exakt der traditionellen Gottesvorstellung der Menschheit entsprach, sofern sein Lösungsmodell nicht sogar von dieser eingegeben war. Es ist der gleicherweise drohende wie liebende Gott, den Augustin, höchst suggestiv, mit den Worten beschwor: „Was ist das für ein Strahl, der mein Herz durchdringt, ohne es zu verletzen? Ich erschauere und ich erglühe, ich erschauere vor ihm, weil ich ihm unähnlich bin, und ich erglühe zu ihm, weil ich ihm ähnlich bin.“²⁰

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

stimmung zum Sein hervorgeht; dazu mein Beitr.: Dankbarkeit als denkerisches Initiationserlebnis, in: Danken u. Dankbarkeit. Eine universale Dimension d. Menschseins. hg. V. J. Seifert, Heidelberg 1992, 150-172.

¹⁹ Dazu R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, Freiburg 1965, 229 ff.

²⁰ Augustinus, Confessiones XI, c. 9.

brachte.²¹ Es ist, wie sich immer deutlicher zeigt, der Gott, der nicht nur dem zwischen seltenen Aufschwüngen und häufigen Niedergängen und Rückschlägen schwankenden Weltlauf, sondern nicht weniger auch dem zwischen Selbstliebe und Selbsthaß zerrissenen Menschenherzen entspricht und deshalb dem religiösen Sinn auf geradezu bezwingende Weise einleuchtet, kritischer gesagt, der Gott des Einverständnisses mit dem Gang der Dinge, der mit seinen Drohungen und Verheißungen im Grunde nur das bestätigt, was immer schon ist und immer noch zu erwarten ist. Aber nährt das nicht den Verdacht, daß dieser Gott auf fatale Weise der Auffassung nahekommt, die in ihm nur eine Projektion des Menschen in seiner faktischen Lebewelt sehen will?²²

Die Entdeckung

Davon wird der Durchschnittsmensch kaum berührt werden, da er im Interesse der Konfliktminimierung ständig bemüht ist, sich im Gleichschritt mit dem Gang der Dinge zu bewegen. Ganz anders Jesus, dessen zentrales Interesse es war, die Welt, wie es Milan Machovec im Anschluß an ein Herrenwort (Lk 12,49) formulierte, in Brand zu setzen, um daraus die Neuordnung des Gottesreichs hervorgehen zu lassen. Obwohl über der Gottentdeckung Jesu tiefes Dunkel liegt, können wenigstens einige Ansatzstellen benannt werden, die zu einer Vorstellung von ihr verhelfen. Dabei ist die Linie aufschlußreich, die Martin Buber von der Krisenstunde, die Jesus angesichts des Massenabfalls überkam, bis zu seiner Befragung durch den Hohenpriester durchzog.²³ Mit wachsender Dringlichkeit stellt sich ihm dabei die Frage nach seiner Identität. Sie hätte aber in der Krisenstunde nicht in ihm aufbrechen können, wenn sie ihn nicht von Anfang an bewegt hätte. Unter diesem Gesichtspunkt wird die in der Taufszene erklingende Himmelsstimme auf neue Weise hörbar: als Antwort auf die sich in dem Angerufenen ständig steigernde Frage: „Wer bin ich?“ Denn vollgültiger konnte sie nicht beantwortet werden als mit der Zusage: „Du bist mein geliebter Sohn!“ (Mk 1,11).²⁴

Wenn sich das Glück dieser zugesprochenen Sohnschaft mit dem Eindruck verband, sie bei aller Ausschließlichkeit an die Menschen weitergeben zu müssen, liegt hier die Quelle der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, die sich jetzt als die Grundform seiner rettenden Selbstübereignung darstellt. Denn das von ihm proklamierte Gottesreich ist, so gesehen, das Medium, durch das er die Hörer der Botschaft in sein Sohnesbewußtsein einbezieht. Indirekt vermittelt davon

²¹ R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1922, 13-51.

²² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841, Stuttgart 1994.

²³ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950, 28-34, 109 ff.

²⁴ Dazu A. Vögtle, *Herkunft u. ursprüngl. Sinn d. Taufperikope*, in: *Offenbarungsgeschehen u. Wirkungsgesch.*, Freiburg 1985, 70-108.

auch die noch längst nicht hinreichend gewürdigte Sprachleistung Jesu einen Begriff. Da sich das von ihm verkündete Gottesreich (nach Lk 17,20) jeder kategorialen Bestimmung entzog, mußte er eine eigene Sprachwelt schaffen, um die Menschen dafür zu gewinnen. Die Frucht dieser Bemühungen waren seine aus der menschlichen Lebenswelt geschöpften und sie zugleich total transformierenden Gleichnisse, durch die er die Hörer ebenso der gewohnten Alltäglichkeit entfremdete wie für seine Selbstmitteilung erschloß.²⁵

Als zweite Ansatzstelle hat aber zweifellos das Gebet Jesu zu gelten, über das die ersten zwei Vaterunserbitten, die Bitte um Heiligung des Gottesnamens und um das Kommen des Gottesreichs, Aufschluß geben. Den Schlüssel dürfte das programmatische Wort des Jesus in vielen Hinsichten nahestehenden Propheten Jeremia bieten: „Fanden sich Worte von dir, so verschlang ich sie. Dein Wort war mir Wonne und Herzensfreude; denn dein Name war über mir ausgerufen, Jahwe, Gott Zebaoth“ (15,16). Das Wort weist zurück auf das prophetische Urereignis in Gestalt der Szene am brennenden Dornbusch, die darin gipfelt, daß der Gott Israels dem Offenbarungsempfänger Mose das gewährt, was er dem mit ihm kämpfenden Jakob (nach Gen 32,30; Ex 6,3) verweigert hatte: die – nach Gerhard von Rad als Selbstübereignung zu verstehende – Nennung seines Jahwe-Namens (Ex 3,14).²⁶ Nach allen Anzeichen zu schließen, hatte die Gebetserfahrung Jesu darin ihre Mitte, daß diese zunächst verweigerte, dann aber gewährte Selbstbenennung Gottes in ihm ihr Endziel erreichte.

Denn auch bei dem Jahwe-Namen war, wie die in ihm noch nachklingenden Elemente der Übermacht (die „Stärke Jakobs“) und des Schreckens (der „Schreck Israels“) zeigen, die damit gegebene Liebesbekundung von konträren Motiven verschattet, so daß selbst der zu einer lichtvollen Interpretation neigende Martin Buber von dem gleicherweise „grausamen und gütigen Herrn“ seines Volkes sprechen konnte.²⁷

Die Fulguration

Auch wenn über der Gebetserfahrung Jesu ein undurchdringlicher Schleier liegt, darf doch aus der nach Anton Vögtle von der Urgemeinde rekonstruierten Taufszene auf das sie prägende Zentralerlebnis zurückgeschlossen werden. Das aber gewinnt sein volles Relief, wenn im Sinn der lukanischen Perikope vom Tempelbesuch des Zwölfjährigen davon ausgegangen werden darf, daß sich, entsprechend seiner Antwort auf den Vorwurf der Mutter – „Wußtet ihr nicht,

²⁵ Dazu d. Kap. „Das Reich im Wort“ meines Jesusbuchs „Der Freund“, München 1989, 122-150.

²⁶ G. v. Rad, *Theol. d. AT I*, München 1957, 180 ff; *II*, München 1960, 313.

²⁷ So Buber am Schluß seiner Reden über d. Judentum, in: *Der Jude u. sein Judentum*, Köln 1963, 182.

daß ich dorthin gehöre, wo mein Vater ist?“ (Lk 2,49) – in ihm die Frage nach seiner Identität mit wachsender Dringlichkeit ausformte. Dies vorausgesetzt, wird dann das Wort der Himmelsstimme als die unüberbietbare Antwort auf die Identitätsfrage des Beters hörbar. Was kein Auge jemals schaute, was kein Ohr jemals vernahm, und was niemals in ein Menschenherz drang, das wird ihm mit der Zusage „Du bist mein geliebter Sohn!“ ins Herz gesprochen. Das Wort stellt seine Existenz auf eine neue Basis. Jetzt hängt er nicht mehr wie die ganze Schöpfung als Tropfen am Eimer der göttlichen Allmacht (Jes 40,15), nein, jetzt gehörte er mit seinem innersten Selbstsein zu Gott, und das einst beim ersten Tempelbesuch aufkeimende Gefühl der Zugehörigkeit zu ihm nimmt ihn wie eine alles Kreatürliche überschäumende Woge in sich auf. Doch das Innerste bleibt vom Schleier der Unzugänglichkeit verdeckt.

Für Vorgänge der zur Rede stehenden Art prägte Konrad Lorenz in bewußtem Rückgriff auf die Sprache der Mystik den Ausdruck „Fulguration“.²⁸ Er bietet sich schon deshalb an, weil er das unverhoffte *Aufblitzen* derartiger Erfahrungen ebenso wie das Moment der Überwältigung durch sie veranschaulicht. Mitgesagt ist dabei auch, daß alles, Überkommenens wie Geleistetes, in eine neue Beleuchtung tritt und nun in seinem Vollsinn erkennbar wird. Mit dem Moment des unverhofften Gewährseins dieser Erfahrungen hängt dann wohl auch die eigentümliche Dialektik des gewonnenen Besitzstands zusammen, die sich am besten als das einer alles und alle einschließenden Ausschließlichkeit beschreiben läßt. Denn wenn irgendwo, liegt hier der Ursprung des Begriffs, den Jesus nach der Inkubationszeit der vierzigägigen Versuchung ins Zentrum seiner Verkündigung stellt, der Ursprung seiner Proklamation des Gottesreiches. So viel in den Begriff an Reminiszenzen und Vorgegebenheiten eingeflossen sein mag, ist er doch primär als das Gefäß zu deuten, mit Hilfe dessen der in unantastbarer Ausschließlichkeit zum Gottessohn Erklärte dieses Glück an alle Aufnahmebereiten weitergab. Weil das aber, seinem Impuls gemäß, nur durch Akte der Selbstübereignung geschehen konnte, blieb er, wie dies schon Origenes mit seinem Begriff der *Autobasileia* zum Ausdruck brachte, in seinem Werk gegenwärtig, so daß das Gottesreich als seine soziale Selbstausslegung und Selbstdarstellung zu gelten hat.

Der neue Gott

Was in der Fulguration aufblitzte, war vor allem aber das Antlitz des *neuen* Gottes, den Jesus für sich, für sein in tödlicher Gefahr schwebendes Volk und für die ganze, leidverfallene Menschheit entdeckte. Was er sah, drängte ihm ein Wort auf die Lippen, in dem sich Staunen, Beglückung, Dankbarkeit, Hingabe

²⁸ K. Lorenz, Die Rückseite d. Spiegels, Versuch einer Naturgesch. menschl. Erkennens.

und Ehrfurcht mischten: Die ehrfürchtige Zärtlichkeitsanrede „Abba-Vater“. Auch über die Artikulation des „Urschrei“, in dem dieses Wort erstmalig erklang, liegt der Schleier, der die „Tiefen der Gottheit“ verhüllt. Doch ist davon, ähnlich wie in der Taufszene ein Echo zu vernehmen, wenn der Lukasevangelist Jesus die Bitte der Jünger um Unterweisung im Gebet mit der Belehrung beantworten läßt: „Wenn ihr beten wollt, dann spricht: Vater, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme!“ (Lk 11,2)²⁹

Das hatte Paulus in dem großen Wort des Römerbriefs vorweggenommen, das zugleich die beiden Voraussetzungen der Abba-Anrufung verdeutlicht. Wer sie wagt, muß den Stand der Knechtschaft überschritten haben. Und zudem bedarf er der Für- und Mitsprache des in ihm betenden Gottesgeistes: „Ihr habt doch nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, so daß ihr euch aufs neue fürchten müßtet; vielmehr habt ihr den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen „Abba-Vater!“ (Röm 8,15)

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

Alles ist im Sinn dieses Schlüsselworts daran gelegen, daß dieser Satz, der das von Jesus entdeckte Vaterantlitz Gottes auf den Begriff gebracht hat, weltweit zur Geltung kommt und gegen alle Einreden aufrechterhalten wird. Denn er ist der unverzichtbare Grund-Satz des gesamten Lebenswerks Jesu. Seine Verkündigung des Gottesreichs ist davon ebenso getragen wie die „neue Gerechtigkeit“, zu der das Ethos seiner Bergpredigt anleitet. Selbst sein Tod und seine Auferstehung werden erst im Licht dieses Satzes verständlich. In seinem Licht muß dann aber auch die ganze Schrift gelesen, der Glaube gedeutet und vollzogen, die christliche Kommunikation und Praxis gestaltet werden. Denn

²⁹ Dazu L. Schenke, *Die Urgemeinde, Gesch. u. theol. Entwicklung*, Stuttgart 1990, 96 ff.

der Gott der bedingungslosen Liebe ist die Sonne die der Matthäusevangelist über den „in Finsternis und Todesschatten“ Sitzenden aufgehen sah (4,14ff).

Alles muß darangesetzt werden, daß dieser Sonne gegen alle abblendenden und verdüsternden Tendenzen zum Durchbruch verholfen wird. Sie nämlich vermag die Todesschatten und angstvollen Vernebelungen der menschlichen Existenz aufzulösen.

Die Nebelwand

Daß in dieser Frage alles auf eine Entscheidung drängt, zeigt sich fast überdeutlich daran, daß einerseits die Hindernisse kenntlich werden, die den Blick auf das *Zentralgeheimnis* des Glaubens faktisch verstellen, und daß sich andererseits Stimmen zu Wort melden, die sich der aufkeimenden Einsicht widersetzen. So entsteht eine Situation, wie sie schon die Eingangssätze des gnostischen „Evangelium Veritatis“ schildern. Nachdem zunächst die Unkenntnis hinsichtlich des Vaters beklagt wurde, die Furcht und Schrecken erregte, heißt es von dieser: „Das Erschrecken aber verdichtete sich zu einer Art Nebel, aus dem niemand herausehen konnte.“³⁰

Vernebelnd wirkte zunächst schon, wie kaum begründet zu werden braucht, die auf die Erregung von *Sünden- und Höllenangst* ausgerichtete Pädagogik, die sich davon die Akzeptanz des kirchlichen Heilsangebots versprach, diesem aber dadurch in einem Akt paradoxer Selbstbeschädigung den Grund seiner Faszination entzog. Denn die Gottentdeckung Jesu hatte ihre Mitte gerade darin, daß mit ihr der Schatten des Angst- und Schreckenerregenden aus dem traditionellen Gottesbild beseitigt und auf seinem Grund das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters sichtbar gemacht wurde. Die nach Oskar Pfister von allen christlichen Konfessionen geübte Praxis stand – und steht – somit in einem geradezu diametralen Gegensatz zur religiösen Großtat Jesu und richtet sich insofern immer schon durch diesen Selbstwiderspruch.³¹

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

³⁰ H.-M. Schenke, Die Herkunft des sog. Evangelium Veritatis, Göttingen 1959, 33f.

³¹ O. Pfister, Das Christentum u. d. Angst (1944), Frankfurt 1985.

griff die Christenheit somit, im Bruch mit seiner zentralen Lebensleistung auf eben den Gott zurück, den Jesus hinter sich gelassen und überwunden hatte.

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

Die Neukonzeption

Mit bloßen Gegenargumenten ist es nicht getan. Überlebte Paradigmen werden nach Thomas S. Kuhn nicht argumentativ zum Verschwinden gebracht, sondern nur durch innovatorische Konzepte, die auf die Ausarbeitung einer gültigeren Alternative abzielen. Wenn die angesprochene Krise tatsächlich an die Identität des Christentums rührt, kann dem nur dessen Neukonzeption gerecht werden. Dabei geht es um die Freisetzung jenes Grundbestands, der durch den derzeit vorherrschenden religiösen Defätismus verdunkelt wird. Es geht also, um es auf den Punkt zu bringen, um die *Wiederentdeckung* des Vaterantlitzes im Sinngrund des Glaubens. Doch wird diese Entdeckung gelingen? Als hätte er diese Frage im Ohr, bestreitet dies Reinhold Schneider mit dem Schlüsselwort seines Bekenntniswerkes „Winter in Wien“ mit dem in die Tiefe der Krise vorstoßenden Geständnis: „Und das Antlitz des Vaters? Das ist ganz unfaßbar.“³²

³² R. Schneider, Winter in Wien, Aus meinen Notizbüchern 1957/58, Freiburg 1958, 13f.

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

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

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

Eindringlicher kann nicht mehr gesagt werden, daß es dem Christentum entgegen dem Anschein, den seine ethische Selbstdarstellung erweckt, *nicht* so sehr um die Erziehung als vielmehr um die Erhebung des Menschen zu tun ist. Und daß es dies mit dem leuchtenden, wenngleich heute sträflich vernachlässigten Begriff der Gotteskindschaft – nach Albert Schweitzer der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu und ihrer Interpretation durch Paulus – zum Ausdruck brachte. Gotteskindschaft – das ist das von Nietzsche mit dem „Schleuderstein“

seines Übermenschen vergeblich angezielte Ideal des über seine Kreatürlichkeit hinausgehobenen, in die Weisheit, Liebe und Lebensfülle Gottes eingetauchten Menschen.

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

Daß damit eine neue Sinndeutung von Welt und Bibel verbunden ist, sagte mit großem Nachdruck Nikolaus von Kues im abschließenden Widmungsschreiben seiner „Docta ignorantia“, wo er versichert: „Wer in Jesus eindringt, dem gelingt alles, und weder die Schriften noch diese Welt können für ihn schwer zu erschließen sein, weil er in Jesus umgewandelt wurde kraft des in ihm wohnenden Geistes Christi, der das Ziel alles geistigen Verlangens ist.“³³ Damit ist zunächst ein *neues Weltverständnis* angesagt: die Welt, gesehen mit den Augen und angenommen mit dem Herzen Jesu. Das aber ist eine Welt, die ihrem in Schmerzen angestrebten Sehnsuchtsziel, die Freiheit der Gotteskindschaft zu erlangen (Röm 8,18-25), jetzt schon nähergebracht werden und in ihrem bildsamsten Bereich, dem gesellschaftlichen, jetzt schon Konturen des von Jesus verkündeten Gottesreichs annehmen soll.

Entsprechendes gilt für die Welt der biblischen Schriften, die, der kühnen Anweisung des Kusaners zufolge, ebenfalls im Geist Jesu gelesen und beherrzt werden müssen. Das kommt einer eindeutigen Absage an die neuerdings praktizierte „Querschnittslektüre“ gleich, die Schriftstellen, gleich welcher Herkunft und Dignität, einfach aneinanderreihet, um daraus die vermeintliche „Lehre“ abzuleiten. Begreiflich, daß sich dann das gewohnte und heute wiederum favorisierte Bild einer ebenso tröstenden wie drohenden Botschaft ergibt. Doch nach der kusanischen Direktive muß die Schrift auf ihre von der Lebensleistung Jesu gebildete Mitte hin gelesen werden, weil sich nur von dorthin der Stellenwert der einzelnen Aussagen definitiv und authentisch ergibt. Diese Mitte erweist sich außerdem als ein höchst effektives diakritisches Prinzip. Sühne- und Opfervorstel-

³³ Nikolaus v. Kues, Die belehrte Unwissenheit III, Hamburg 1977, 101.

lungen verlieren, gemessen an dem von Jesus entdeckten Vatergott, ebenso den Boden wie die vergleichsweise häufigen und drastischen Drohungen, es sei denn, daß sie, so wie sie gemeint sind, als Hinweise auf den Ernst der von der Gottesbotschaft Jesu geforderten Entscheidung verstanden werden.

Doch die *Mitte*, auf die hin das Evangelium gelesen werden will, ist nicht nur Kristallisationszentrum. Sie lebt! Das versetzt die Lektüre in eine neue, ausgesprochen dialogische Dimension. Der biblische Text wird zunächst zu einer Instanz, die sich nicht nur befragen läßt, sondern Fragen stellt und dadurch in ein Korrespondenzverhältnis zu sich zieht. Zum vollen Dialog entwickelt sich dieses freilich erst, wenn aus dieser Mitte derjenige hervortritt, der, mit Cusanus zu reden, alle Hemmnisse dadurch beseitigt, daß er sich selbst als „Weg“ und „Tür“ zum Gottesgeheimnis erweist. Mit seinem „Wohltaten spendenden“ und als Hingabe an Gott und die Menschen gelebten Dasein deckt er die ganze „Höhe, Breite und Tiefe“ dieses Geheimnisses ab, so daß Gott, wie immer er zuvor begriffen wurde, allein in der durch ihn leibhaftig gebildeten „Lesart“ erscheint. Die aber besagt, mit dem Eingangswort des Ersten Johannesbriefs gesprochen: „Gott ist Licht, und Finsternis – verstanden als die Finsternis des Angst- und Schreckenerregenden – ist nicht in ihm“ (1,5). Doch Jesus ist als „Wegbereiter und Vollender des Glaubens (Hebr 12,2) zugleich der Ursprung aller christlichen Mystik. Nicht umsonst antwortet seiner Anrufung „Abba-Vater“ die Zusage: „Du bist mein geliebter Sohn“. Das entspricht dem Elementarvorgang der mystischen Inversion, die alle religiösen Aktivitäten auf eine göttliche Initiative zurücknimmt und dadurch in ein, wie Ferdinand Reisinger sagt, entlastendes und befreiendes Widerfahrnis verwandelt. So wird die Erkenntnis Gottes mit Paulus als ein Erkenntnis durch ihn (Gal 4,9) und die Liebe zu ihm mit Augustin als Reflex eines vorgängigen Geliebtseins durch ihn erfahren.

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

Erst dadurch wird er das eingangs herangezogene Jesuswort so existenziell erfahren, daß es seine Existenzangst auflöst. „In der Welt habt ihr Angst; doch seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16.33).

Für die Neukonzeption einer Theologie, die den „Gott Jesu Christi“ anders entdecken möchte als es die bisherige Sühne- und Opfertheologie versuchte, wird somit Angstüberwindung zu einem Schlüsselwort: Es erschließt die therapeutische Dimension der christlichen Religion, so wie umgekehrt im Spiegel der Jesusoffenbarung die Therapeutik der Entängstigung ihre letzte, transzendente Vertiefung findet.

3. *Aufriß einer therapeutischen Theologie*

Das Konzept

Beim Konzept einer *therapeutischen Theologie* handelt es sich nicht etwa um eine theologische Sonderform wie bei der dialektischen oder politischen Theologie, sondern um den Versuch, die Theologie in die ihr angemessene – und angestammte – Grundgestalt zurückzuführen.³⁴ Denn das Christentum ist, an dem zum Vergleich mit ihm besonders herausfordernden Buddhismus gemessen, keine asketische, sondern eine therapeutische Religion.

Den durchschlagenden Beitrag für die Richtigkeit dieser These erbrachte die Diskussion um die Hoheitstitel Jesu, die nach Ferdinand Hahn zu dem Ergebnis führte, daß der historische Jesus keinen der ihm vom Neuen Testament zugelegten Titel in Anspruch nahm, so daß er sich weder als Messias noch als Menschen- und Gottessohn bezeichnete, sich aber nie den Titel „Arzt“ entgehen ließ, mit dem er sich tatsächlich einführte und mit dem er auch in der alten Kirche mit dem Gebetswort „Hilf, Christus, du bist unser einziger Arzt!“ angerufen wurde.³⁵ Das bestätigt sein Ausspruch:

„Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken;
ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen,
sondern die Sünder“ (Mk 2,27).

Das Wort bedarf freilich einer zweifachen Erläuterung. Was den Vordersatz betrifft, so ist damit keineswegs eine Gruppe von Heilsbedürftigen, denen Jesus seine helfende Zuwendung zusichert, von denjenigen unterschieden, die als „Gesunde“ seiner Hilfe nicht bedürfen; vielmehr unterscheidet Jesus damit unter den in seinen Augen allesamt Kranken die besonders schwierige Gruppe jener, die sich ihrer Krankheit nicht bewußt und deshalb seiner Zuwendung doppelt bedürftig sind, weil bei ihnen, zusätzlich zu ihren Leiden, eine Bewußt-

³⁴ Zum Ganzen meine Studie „Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension“, Heidelberg 1985.

³⁵ F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1966, 347 ff; C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums I*, München 1954, 724.

seinsperre überwunden werden muß. Was aber die „Sünder“ anlangt, zu denen sich Jesus gesandt weiß, so geben die um seinen „Tisch der Sünder“ Versammelten darüber Auskunft, daß es sich bei ihnen gerade nicht um Versager im moralischen Sinn, sondern um gesellschaftlich Geächtete und Ausgestoßene handelt.³⁶ Sie zieht Jesus in seine besondere Nähe und dies mit der Folge, daß er in der Sicht der Etablierten als eine Bedrohung der eingespielten Gesellschaftsordnung erscheint: für die Gesellschaft ihrerseits Anlaß, ihn aus ihrem Herrschaftsbereich auszustoßen und „außerhalb des Lagers“ (Hebr 13,13) umzubringen.

Aber kann denn der *Glaube*, so ist nun grundsätzlich zu fragen, tatsächlich *heilen*, z. B. *Von Angstneurosen*? Nicht minder grundsätzlich klingt die wiederholt im Evangelium gegebene Antwort: „Dein Glaube hat dich gesund gemacht“. Jesus nimmt also in diesen ältesten Wendungen die geglückte Heilung keineswegs für sich selbst in Anspruch. Vielmehr schreibt er sie dem wie eine selbständige Entität agierenden Glauben zu. Damit ist aber aufs deutlichste unterstrichen, daß er tatsächlich zu heilen vermag.³⁷

Die Diastase

Wenn man von derart obskuren Praktiken wie dem „Gesundbeten“ und der „Geistheilung“ absieht, klingt das fast wie ein Märchen aus alter, längst vergangener Zeit. Was sich inzwischen ereignete, ist die Geschichte einer schon in neutestamentlicher Zeit einsetzenden *Diastase*, die den Verfall des priesterlichen Arztbildes nach sich zog und schließlich dazu führte, daß die Heilungskompetenz des Christentums völlig an die wissenschaftliche Medizin überging. Das spiegelte sich nicht nur im Erscheinungsbild der Theologie, sondern hatte in dieser auch eine entscheidende Ursache. Die bestand in der Entwicklung der Theologie zu ihrer wissenschaftlichen Systemgestalt.

So war es ihr von innen, zumal aber von außen her auferlegt. Von innen her unterstand sie der Nötigung, den Glauben auf verstehbare Weise auszulegen, weil er von seiner – mit der Gottesoffenbarung gegebenen – Mitte her verstanden sein will. Von außen her wirkte der Zwang, sich gegenüber Einwänden und Angriffen rechtfertigen zu müssen, im gleichen Sinne auf sie ein. Als Markstein dieser Entwicklung erweist sich schon innerhalb des Evangeliums die – nach Ausweis der Kunstgeschichte von der alten Kirche besonders beachtete – Perikope von der Heilung der Gelähmten (Mk 2.1-12), die ursprünglich als eine bewegende Glaubensgeschichte erzählt wurde, in ihrer überlieferten Endgestalt jedoch argumentativ überarbeitet ist, so daß Jesus durch seine Wundertat die

³⁶ Dazu J. Gnülka, *Jesus von Nazaret, Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1990, 181f.;270f.

³⁷ Gnülka, a.a.O., 118-139.

von der Urgemeinde praktizierte, von ihrer jüdischen Umwelt jedoch angefochtene Sündenvergebung zu rechtfertigen scheint.³⁸

Wurden bei der apologetischen Selbstrechtfertigung die philosophischen Kategorien nur defensiv eingesetzt, so schon bald, und das vor allem in der alexandrinischen Theologie, in konstruktivem Interesse. Im Rückblick darauf spricht Augustinus davon, daß die Theologen in Erinnerung an die von den Juden beim Auszug aus Ägypten „entliehenen“ silbernen und goldenen Gefäße die Denkformen der platonischen und aristotelischen Philosophie übernommen hätten, um mit ihrer Hilfe die Botschaft des Evangeliums in eine szientifische und damit in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringende Form zu fassen.

Im weiteren Verlauf entzweite sich die Kooperation dann freilich zur Konfrontation, so besonders bei dem großangelegten Versuch, das in Spanien an den Islam verlorene Territorium für den Christenglauben zurückzugewinnen. Denn dabei stießen die Missionare auf einen averroistisch interpretierten Aristotelismus, dessen elaborierter Begrifflichkeit sie so lange nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatten, bis ihnen Thomas von Aquin in seiner – auf die spanischen „Heiden“ zielenden – „Summa contra gentiles“ die umfassende Argumentationshilfe vorlegte.³⁹ In dieser Konfrontation blieb die gegenseitige Angewiesenheit von Theologie und Philosophie unbestritten. Das änderte sich, als René Descartes das Tischtuch zwischen beiden Instanzen zerschnitt, indem er die Sache der Philosophie von den beiden Pflöcken Tradition und Autorität abkoppelte und mit dem Grundsatz „Cogito ergo sum“ ausschließlich auf sich selbst stellte. Das führte bei Kant, durchaus konsequent, zur Anzweiflung der traditionellen Verhältnisbestimmung. Denn in seiner Schrift über den Streit der Fakultäten erhebt sich die Frage, ob die als „ancilla theologiae“ geltende Philosophie tatsächlich ihrer Herrin die Schleppe nachträgt oder nicht vielmehr die Fackel voranträgt und damit die Spitzenposition übernimmt.⁴⁰

Die Reaktion der durch die Glaubensspaltung entzweiten Theologien war ausgesprochen panisch. Während sich die protestantische in ihrer Verzweiflung in die Arme des hegelschen Systems warf, zog sich die katholische auf die Position einer „Philosophia perennis“ neuscholastischen Zuschnitts zurück. Während diese ihren Rückzug mit dem Verlust der Gegenwartskontakte büßen mußte, entdeckte jene zu spät, daß sie, wie Karl Löwith in seiner scharfsinnigen Analyse zeigte, einem im Grunde atheistischen System aufgesessen war.⁴¹

³⁸ Dazu I. Maisch, *Die Heilung des Gelähmten, Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1-12*, Stuttgart 1971.

³⁹ Dazu R. Heinzmann, *Thomas von Aquin*, Heidelberg-Graz 1960, 325-335.

⁴⁰ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (Ausgabe Reich), Hamburg 1959, 21.

⁴¹ K. Löwith, *Vorträge und Aufsätze: Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966, 54-96.

Wenn man das bedenkt und mit Horst Baier hinzunimmt, daß inzwischen Platon und Aristoteles durch Epikur, den Kronzeugen einer postmodern-hedonistischen Mentalität, aus dem Feld geschlagen wurden, wird die Orientierungskrise deutlich, der die Gegenwartstheologie verfiel. Und diese belastet sie um so mehr, als ihr im Zug der Enttheilensierungsdebatte deutlich wurde, wie wenig die hellenistischen Denkformen, trotz der scheinbaren Übereinstimmung des heraklitischen mit dem johanneischen Logos, der Denkweise des Evangeliums entsprechen.⁴²

Verlorene Dimensionen

Mit der Szientifizierung der Theologie ging aber nicht nur ihre *therapeutische* Dimension verloren, sondern ebenso auch die *ästhetische* und *soziale*. Was jene anlangt, so dachte Jesus vorzugsweise in Bildern. Für die Vermittlung des für seine Botschaft zentralen Reich-Gottes-Gedankens schuf er, der nicht nur als eine Gestalt der Religions- und Glaubensgeschichte, sondern ebenso auch der Geistes- und Sprachgeschichte zu gelten hat, sogar eine eigene aus Bildmotiven gefügte Zeichenwelt in Gestalt seiner Gleichnisse. Dem folgte auf weiten Strecken auch der theologische Gedanke. Das platonische Modell des Aufstiegs zur Ideenschau blieb ebenso für Gregor von Nyssa (Der Aufstieg des Moses) wie für Augustin in seiner Ostia-Vision und noch für Bonaventuras „Itinerarium mentis Deum“ bestimmend, zumal er diese Schrift gleichzeitig an der Kreuzesvision seines Ordensvaters Franz von Assisi orientierte. Nicht umsonst umfängt der Schöpfer in Michelangelos Erschaffung des Adams mit seiner Linken eine Gruppe von puttenähnlichen Gestalten: Verkörperungen der Ideen, nach denen dieser Bildtradition zufolge die Kreaturen von Gott entworfen und verwirklicht wurden.

Dann aber, auf der Höhe des Mittelalters, setzte sich die These durch, daß mit Bildern nicht argumentiert und daß aus Bildern demgemäß auch keine Lehren abgeleitet werden können: *theologia symbolica non est argumentativa*. Damit begann ein innertheologischer Ikonoklasmus, der zur systematischen Verdrängung der Bildmotive durch Begriffe führte. Und mit den Bildern wurde die ästhetische Dimension insgesamt abgestoßen. Doch der Gewinn gestaltete sich zum Verhängnis. Denn auch für die Theologie gilt: Begriffe ohne Anschauung sind blind. Die Systemtheologie erblindete; sie verlor vor allem an Zeitsichtigkeit – ein Verlust, der sich angesichts der mit mächtigen Lettern an die Wand der Epoche geschriebenen Zeichen der Zeit als besonders abträglich herausstellen sollte.

⁴² Dazu Cf. Tresmontant, *Biblisches Denken und Hellenische Überlieferung*, Düsseldorf 1956, 76f.

Als Hindernis auf dem Weg zur wissenschaftlichen Vollgestalt wurde schließlich auch die soziale Dimension empfunden, obwohl Johann Adam Möhler in seinem Jugendwerk „Die Einheit in der Kirche“ darauf bestanden hatte, daß nicht schon der einzelne, sondern erst die schon im Epheserbrief (4,13) beschworene Glaubensgemeinschaft der vielen als das vollgültige Subjekt der Gotteserkenntnis gelten könne.⁴³ In der Folge kam es zu einer subjektivistischen Verengung des theologischen Gedankens, die schließlich dazu führte, daß die theologischen Entwürfe nicht mehr so sehr nach den jeweiligen Richtungen – dialektisch, liberal, neuscholastisch, hermeneutisch – als vielmehr nach ihren Schöpfern – Barth, Bultmann, Guardini, Rahner – bezeichnet und damit auf individuelle Denkleistungen zurückgeführt wurden.⁴⁴

Die Selbstkorrektur

Wie die Erwähnung Möhlers zeigt, regten sich aber auch Gegenkräfte, die auf eine Revision der aufgezeigten Entwicklung hinarbeiten. Tatsächlich kam um die Jahrhundertwende ein Prozeß in Gang, der im Zug einer umfassenden Selbstkorrektur auf die Wiedereinholung der abgestoßenen Dimensionen hinarbeitet und der nun in rückläufiger Abfolge skizziert sei. Daß dabei mit der Rückgewinnung des *Sozialbereichs* der Anfang gemacht werden muß, ergibt sich nicht zuletzt auch daraus, daß ihr im Feld der wissenschaftlichen Medizin eine analoge Entwicklung entspricht. Während der Hauptstrang der Gegenwartstheologie noch immer von Entwürfen bestimmt ist, die ihr Gepräge dem unverwechselbaren Gesicht ihres Schöpfers verdanken und in dieser Herkunft aus einer individuellen Denkweise ihr „Gütesiegel“ haben, setzte sich Hans Schaefer im Feld der wissenschaftlichen Medizin mit seinem Konzept einer Sozialmedizin für die Einbeziehung der Sozialfaktoren in den medizinischen Forschungs- und Aktionshorizont ein. Im Feld der Theologie war es die von Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz entwickelte politische Theologie, die vor allem in ihrer Fortbildung zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die Einbeziehung der Gemeinschaft in den Begriff des Glaubenssubjekts ausging und dadurch auf die längst überfällig gewordene „Entprivatisierung“ des theologischen Denkens hinarbeitete.⁴⁵

Was die Wiedereinholung der *ästhetischen Dimension* anlangt, so ist zunächst auch hier ein retardierendes Moment zu verzeichnen, sofern Odo Marquard der These von der Wiedergeburt der Bilder mit der Gegenthese von der Anästhetisierung der heutigen Lebenswelt widersprach. Um so mehr ist im

⁴³ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, Tübingen 1843, 100.

⁴⁴ Dazu J. B. Bauer (Hrsg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985.

⁴⁵ Dazu Cl. Bussmann, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980, 27.

Hinblick darauf an den von einer anhaltenden Lebenstragik überschatteten Martin Deutinger zu erinnern, der als erster gegenüber einer zunehmend „abstrakt“ gewordenen Theologie (Müller-Schwefe) auf den Wert der künstlerischen Glaubenszeugnisse abhob.⁴⁶ In seine Spur trat Hans Urs von Balthasar mit seiner unter dem Titel „Herrlichkeit“ erschienenen mehrbändigen theologischen Ästhetik, wengleich im Unterschied zu Deutingers umfassenderem Ansatz mit einer auf die Literatur eingeeengten Perspektive.⁴⁷ Inzwischen sprechen deutliche Anzeichen dafür, daß der Eigenwert des künstlerischen Glaubenszeugnisses, der der alten Kirche noch klar vor Augen gestanden haben muß, wiederentdeckt und mit der Erkenntnis begründet werden muß, daß der große Künstler über einen eigenen intuitiv-invasiven Zugriff auf das religiöse Mysterium verfügt, so daß seinem Werk ein eigener von Theologie und Verkündigung zu berücksichtigender Aussagewert zukommt. Nachdrücklicher hätte die These der Anästhetisierung schwerlich falsifiziert werden können.

Demgegenüber muß die Funktion der auf die Wiedergewinnung der Heilkraft ausgerichteten therapeutischen Theologie zunächst negativ bestimmt werden. Keinesfalls kann es ihr darum zu tun sein, das an die wissenschaftliche Medizin abgetretene Territorium zurückzugewinnen und sich auf die Seite der Gesundbeter und Geistheiler zu schlagen. Das bringt der zwischen Bedauern, Bewunderung und Ironie oszillierende Satz zum Ausdruck:

Die Wunder Jesu sind in die Hände der Ärzte gefallen.

Bewunderndes Bedauern und bedauernde Bewunderung mischen sich in diesem Satz, weil der Theologie mit der großen Diastase etwas verloren ging, was zu den Prärogativen der Lebensleistung Jesu zählte. Daß im Blick auf derartig spektakuläre Leistungen wie der Transplantationstechnik von „Wundern“ gesprochen werden kann, hängt nicht zuletzt mit der von Sigmund Freud in seinem Essay „Das Unbehagen in der Kultur“ entwickelten These zusammen, daß sich die moderne Hochtechnik von der Seite des um Daseinserleichterung bemühten Menschen auf die des träumenden geschlagen und sich auf die Realisierung dessen konzentriert habe, wovon die Menschheit seit Jahrtausenden träumte: von dem in den Atomreaktoren gebändigten „himmlischen Feuer“, von der in der Mondlandung gelungenen Sternenreise und von dem in der Transplantationstechnik verwirklichten „kalten Herzen“ (W. Hauff); denn in ali

⁴⁶ F. Wiedmann, Martin Deutinger (1815-1864), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert II*, München 1975, 265-292.

⁴⁷ V. Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Zur Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit“ bei Hans Urs von Balthasar*, Tübingen 1993, 4-23.

diesen Fällen wurden Utopien realisiert, ähnlich der in den Wundern Jesu vorweggenommenen Utopie des Gottesreiches.⁴⁸

Demgegenüber bezieht sich der ironische Unterton des Satzes auf die für beide Teile fatalen Rückwirkungen der Diastase, die, physiologisch ausgedrückt, zu einer jeweiligen „Verkrampfung“ führten: der Theologie in Form einer sich aus dem nachwirkenden Aristotelismus erklärenden vergegenständlichenden Denkweise, die die Mysterien zu satzhaft umschriebenen Objekten des Glaubens gerinnen ließ. Aber auch der Medizin, die auf durchaus vergleichbare Weise den Patienten zum „Fall“ denaturieren mußte, um ihre diagnostischen und therapeutischen Instrumentarien erfolgreich auf ihn ansetzen zu können. So aber geriet der untersuchende und behandelnde Mediziner in die Position des „verwundeten Arztes“, der sich nach Paracelsus den Patienten „einbilden“ und so in eine Leidensgemeinschaft mit ihm treten muß, um ihn heilen zu können. In der Selbstdarstellung Jesu als „Arzt“ entspricht dem der Selbsteinwand, den er in der Kontroverse mit den Synagogenbesuchern von Nazaret in den Appell faßt: „Arzt, heile dich selbst!“ (Lk 4,23).⁴⁹

Wer dieser Verwundung auf den Grund geht, sieht den Arzt in einer komplizierten Konfrontation mit dem Tod, der ihm wie in dem Grimmschen Märchen „Gevatter Tod“ durchaus Erfolge einräumt, die ihn in einem Rückzugsgefecht mit dem Arzt erscheinen lassen, der sich dafür aber zu gegebener Zeit auch zu rächen weiß. Eben dies ist die exakte Beschreibung der gegenwärtigen Kampfplage. Zwar gelang es der wissenschaftlichen Medizin nicht nur, die statistische Sterbemarke bis ins siebente Lebensjahrzehnt hinauszuschieben, sondern, erstaunlicher noch, fast alle akuten Krankheiten, darunter so verheerende wie Aussatz, Cholera und Tuberkulose fast vollständig zum Stillstand zu bringen. Indessen kam der aus der Lebenswelt verdrängte Tod durch die Hintertür wieder in diese herein. Und dies zunächst in Form einer Krankheit, für die es nicht einmal einen Namen gab, so daß sie bis zur Stunde mit dem Kunstwort Aids angesprochen werden muß. Ungleich gravierender schlägt jedoch die Tatsache zu Buch, daß im selben Maß wie die akuten Krankheiten beseitigt wurden, die Zahl der chronisch Kranken, denen mit den Mitteln der Wissenschaft nicht zu helfen ist, in beängstigendem Umfang wuchs. Doch die chronisch Kranken sind nach Einschätzung der gegenwärtigen Leistungs-, Konsum- und Genußgesellschaft die lebendig Toten, da sie weder als Leistungsträger noch als Konsumenten in Betracht kommen und zudem durch ihr Leiden genußunfähig geworden sind. Tote sind sie, schlimmer noch, auch infolge ihrer Selbsteinschätzung. Denn ohne gesellschaftliche Beanspruchung fehlt ihnen der ele-

⁴⁸ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in: *Kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt 1974, 220 ff.

⁴⁹ Dazu U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30*, Stuttgart 1997, 38 ff.

mentare Anstoß zur Sinnfindung: das Gefühl, gebraucht zu werden und für andere unentbehrlich oder doch wenigstens bedeutsam zu sein. Sich selbst in der wachsenden Einsamkeit ihrer Krankheit überlassen zu sein, vernichtet den Rest ihres Selbstwertgefühls, so daß sie sich als überflüssig, wenn nicht gar als Belastung für andere vorkommen, als Menschen also, die besser gar nicht mehr da wären.

Die Therapie

Hier setzt die positive Bestimmung dessen ein, was eine therapeutische Theologie vermag: Sinn in der Wüste der vermeintlichen Sinnlosigkeit zu vermitteln. Auch für die Verdeutlichung dieser Aufgabe bietet sich – wie das Michelangelo-Fresko für die Verdeutlichung der schöpferischen Gottesideen – ein Kunstwerk an: das Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars. Denn aus der auf den Gekreuzigten hinweisenden Geste des im blutroten Gewand seines Martyriums erscheinenden Täufers spricht eine Botschaft, die kaum sinnfälliger gemacht werden könnte und in ihrer einfachsten Fassung lautet: *Leiden hat Sinn, der entängstigt*. Wenn der Sinnverlust, wie der Blick auf die Not des chronisch Kranken zeigte, letztlich von der Todesdrohung ausgeht, ist damit das Verhältnis des Christentums und seiner theologischen Interpretation zum Tod erfragt. Darauf aber lautet die Antwort: das Christentum ist die einzige Religion, die es in seiner Auferstehungsbotschaft mit dem Tod aufgenommen hat. Dann aber liegt es nah, daß sich das Prinzip dieser Todüberwindung dort zeigen muß, wo die Sinnhaftigkeit des Leidens dem Fingerzeig des Isenheimer Altars zufolge aufscheint: am Kreuz. Wie die Todesdrohung in die Wüste der Sinnlosigkeit vorstößt, so leuchtet in dem im höchsten Sinn des Wortes angenommenen Kreuzestod Jesu der Inbegriff der Sinnfülle auf: die todüberwindende göttliche Liebe. Doch darüber liegt eine zweifache Hülle. Eine erste in Gestalt der bis in die neutestamentlichen Texte, jedoch nicht bis in die einschlägigen Äußerungen Jesu zurückzuverfolgende Ansicht, daß er als Sühneopfer für die Sündenschuld der Welt sterben mußte. Denn die scheinbar alle Fragen ausräumende Plausibilität dieser Satisfaktionsthese ist durch die Tatsache verschattet, daß sie eine Gottesvorstellung voraussetzt, die durch Jesus eindeutig überwunden worden war. In seiner zentralen Lebensleistung, die ihn als den größten Revolutionär der Religionsgeschichte, wenngleich im Sinn der sanftesten aller Revolutionen ausweist, hatte er den Schatten des Zornes und der Strafgerechtigkeit ersatzlos aus dem Gottesbild der religiösen Traditionen mit Einschluß der seines eigenen Volkes getilgt und darin statt dessen das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein gebracht. Und nicht nur dies! Durch die Opfer- und Sühnelehre wurde der Tod Jesu funktionalisiert und einem wenn auch noch so hohen Zweck unterworfen. Dabei hatte sich aber gerade die Philosophie dieses Jahrhunderts unter dem Eindruck der ungeheuren Ernte, die der Tod in die-

ser blutigsten Epoche der bisherigen Menschheitsgeschichte eingefahren hat, zu der Erkenntnis erhoben, daß der Tod des Menschen zweckfrei gedacht und behandelt werden müsse, weil sich in ihm definitiv klärt, was es mit dem Dasein des Sterbenden auf sich gehabt hatte, weil es also, anders ausgedrückt, im Tod um den Sinn des Menschseins geht.⁵⁰

Wenn aber diese Hülle vom Kreuze Jesu weggenommen wird, leuchtet in ihm spontan das auf, worin der Sinn seines in lückenloser Treue an Gott, seine Sendung und an die Menschen hingegebenen Lebens bestanden hat: Liebe. Deshalb ging, metaphorisch gesprochen, in der Nacht von Golgota eine unsichtbare Sonne auf: die Sonne der von Jesus gelebten und auf seinen Gott zurückweisenden Liebe. Wie auf die Frage nach der Identität des Menschen antwortet sie auch auf die nach dem Sinn seines Leidens, gerade auch auf den des chronisch Leidenden.

Die Zweite Hülle liegt auf den Augen derer, die diese aufleuchtende Antwort wahrnehmen sollten: auf den Augen der geängstigten Menschen. Denn die *Angst* ist der vorweggenommene, der täglich vorgefühlte Tod und darum wie dieser selbst, die Finsternis, die keinen Sinn erscheinen und erkennen läßt.⁵¹ Da sie aber, wie Karl Jaspers schon vor Jahrzehnten sagte, zum Schicksal gerade des heutigen Menschen geworden ist, dessen Weg eine „so noch nie gewesene Lebensangst“ verdunkelt, muß nach einer Instanz der *Angstüberwindung* Ausschau gehalten werden.⁵² Auch dafür bietet sich im weiten Feld der Therapien keine so unmittelbar an wie das Christentum, das sich im selben Sinn, wie es den Kampf mit dem Tod aufnimmt, als die große *Religion der Angstüberwindung* erweist. Auch das klingt angesichts der seit Jahrhunderten eingeübten Praxis aller christlichen Konfessionen, die ungeachtet aller Differenzen darin übereinkommen, daß der unbotmäßige Mensch mit der Peitsche der Sünden- und Höllenangst zur Akzeptanz ihres Heilsangebotes getrieben werden müsse, wie ein Märchen. Zu den geheimen *Hoffnungszeichen* der Gegenwart gehört aber fraglos die Tatsache, daß dieser Mechanismus – wie die Hinrichtungsmaschine in Kafkas Parabel „In der Strafkolonie“ – in sich zusammenbricht, so daß mit der Suggestion von Ängsten nicht länger religiöse Pädagogik getrieben werden kann. Unaufhaltsam, so scheint es, setzt sich die mit der Lebensleistung Jesu gegebene Mitte des Christentums gegen alle Verstörungen durch, auch gegen die das Himmelslicht abblendende Wirkung der Angst.

⁵⁰ Dazu der Abschnitt „Bindet ihn los! Vom Sinn des Todes Jesu“ in meiner Schrift: Glaubensbewährung, Augsburg 1995, 9-28.

⁵¹ Dazu der Abschnitt „Der tägliche Tod: Die Angst“ in meiner Untersuchung: Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie, Düsseldorf 1995, 122-136.

⁵² K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (1931), Berlin 1971, 55.

Wenn nun aber beide Hüllen entfernt werden, kann sich im Kreuz nur das zeigen, wofür Jesus mit dem Einsatz seiner ganzen Geistes- und Herzenskraft gelebt hatte: bedingungslose Liebe. Dann ereignete sich in der Nacht von Golgota tatsächlich der Sonnenaufgang der alles durchglühenden göttlichen Liebe. Sie sagt den Einsamen, daß sie aufgenommen und beheimatet, den Verzweifelnden, daß sie anerkannt und verstanden, den Suchenden, daß sie angekommen, den Geängstigten, daß sie geborgen sind. Weil sich aber Sinn dort einstellt, wo ein Mensch in Anspruch genommen und gebraucht wird, heißt das für die chronisch Kranken, daß sie nicht vergeblich leiden, weil Leiden Sinn hat. Denn Gott wird, wie der unter dem Namen Dionysius Areopagita verborgene große Denker der alten Christenheit sagt, mehr noch durch Leiden als durch Forschen erkannt: *non discens, sed patiens divina*.⁵³

Die Praxis der Entängstigung

Wenn man die Widerstände bedenkt, auf die Jesus bei der Verkündigung seiner Liebesbotschaft stieß, die ihm nicht nur (nach Joh 6,66) den Massenabfall, sondern letztlich sogar den Tod eintrug, wird die Frage nach der konkreten Vermittlung unabweislich. Sie wird sich, wie andere Aufgaben dieser Größenordnung, nur auf *kooperativem Weg*, also in einer Aktionsgemeinschaft von therapeutischer Theologie und medizinischer „Salutogenese“ (Boch) bewerkstelligen lassen. Dabei wird sich die Theologie in Erinnerung an die Bitte des um das Leben seines Untergebenen besorgten Hauptmanns „Sprich nur ein Wort, dann wird mein Diener gesund“ (Mt 8,8), in erster Linie auf die Wirkmacht des Wortes und der von der heutigen Linguistik weithin übergangenen Sprachqualitäten besinnen müssen. Denn durch die Engführung einer auf Entstehung und Realisierung des Informationstransfers konzentrierten Sprachanalyse, die auch durch die Einbeziehung der performativen Sprachleistungen nicht zum Vollbegriff ihres Gegenstands gelangte, geriet die Tatsache aus dem Blick, daß Worte verletzen, ängstigen und kränken, nicht weniger aber auch aufrichten und trösten können. Darauf müßte sich eine angewandte „Theotherapie“ konzentrieren.⁵⁴

Im einzelnen ginge es dabei um die Nutzung des „überführenden“ (elenchischen) Redens, das den Patienten zum Bewußtsein seiner inneren Sperrn und Blockaden zu bringen sucht; um die des teilnehmenden (partizipierenden) Redens, das den Bann seiner Einsamkeit zu brechen sucht, um die des bestätigenden

⁵³ Pseudo-Dionysius Areopagita, Von dem göttlichen Namen, c. 2.

⁵⁴ J. L. Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words), Stuttgart 1972, dazu L. Bejerholm und G. Hornig, Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie, Gütersloh 1966, ferner meine Schrift „Menschsein und Sprache“, Salzburg 1989, 67-83.

den (aufrichtenden) Redens, das sein angegriffenes Selbstwertgefühl zu festigen sucht und zumal um die des tröstenden Zuspruchs, der freilich nur auf der Basis echter Einfühlung und Teilnahme wirksam wird.⁵⁵

Dabei bedarf es vielfach medizinischer Unterstützung, weil sich gerade chronisch Kranke oft in einem solchen Stimmungstief befinden, daß ihnen mit „gutem Zureden“ allein nicht zu helfen ist. Indessen verfügt die wissenschaftliche Medizin über eine Vielzahl von medikamentösen, bewegungstherapeutischen, psychologischen und gruppodynamischen Mitteln, die erfolgreich zu dem Ziel eingesetzt werden können, die depressive Barriere zu durchbrechen. Da das Wort als naturales Medium zu gelten hat, ist überdies der Einsatz anderer Medien wie Bild und Ton – und hier besonders der schon im Fall von Davids Harfenspiel (1 Sam 16,23) zu therapeutischen Zwecken verwendeten Musik – in Betracht zu ziehen.⁵⁶ Über den Heilungserfolg entscheidet aber letztlich die Frage, ob es auf dem Weg dieser Mittel gelingt, in dem Kranken den Glauben an seine Genesung zu wecken. Denn es sind nicht so sehr die eingesetzten Mittel als vielmehr die durch den Glauben freigesetzten Energien, die Linderung oder gar Heilung bewirken. Die entscheidende Weichenstellung aber besteht darin, daß dem Kranken zur Annahme seines Schicksals und damit seiner selbst verholfen wird. Deshalb läßt sich das Programm der therapeutischen Theologie der Entängstigung in den Doppelsatz zusammenfassen:

Leiden hat Sinn; Sinnfindung entängstigt und heilt.

Literaturhinweise

Biser, Eugen: *Theologie als Therapie* (Heidelberg 1985)

ders.: *Der inwendige Lehrer* (München 1993)

ders.: *Der Mensch – das uneingelöste Versprechen* (Düsseldorf 1995)

ders.: *Überwindung der Lebensangst* (München 1996)

Drewermann, Eugen: *Psychoanalyse und Moraltheologie*, Bd. 1: *Angst und Schuld* (Mainz 1982)

Frielingsdorf, Karl: *Dämonische Gottesbilder*, 2. Aufl. (Mainz 1993)

ders.: *Der wahre Gott ist anders* (Mainz 1997)

Greshake, Gisbert: *Der dreieine Gott* (Freiburg/Br. 1997)

Hemmerle, Klaus: *Gemeinschaft als Bild Gottes = Ausgewählte Schriften*, Bd. 5 (Freiburg/Br. 1996)

⁵⁵ *Theologie als Therapie*, 158-163.

⁵⁶ Näheres dazu in meinem Entwurf einer Medien-Therapie in: *Politische Studien*, 42 (1991), 61-73.

- Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.): Erfahrung des Absoluten – Absolute Erfahrung (Düsseldorf 1990)
- Hoeren, Jürgen/Kessler, Michael: Gottesbilder (Stuttgart 1988)
- Imbens-Fransen, Annie: Befreiende Gottesbilder für Frauen (München 1997)
- Kast, Verena: Vom Sinn der Angst, 3. Aufl. (Freiburg/Br. 1996)
- Schweizer, Eduard: Jesus, das Gleichnis Gottes (Göttingen 1995)
- Spital, Hermann-Josef: Gott läßt sich erfahren (Trier 1995)
- Stuttgarter Bibelwerk (Hrsg.): Gott erfahren, in: Bibel heute 25 (1989), S. 73-96
- ders.: Wenn Gott so wäre, wie wir ihn uns wünschen, in: Bibel heute 31 (1995), S. 1-22
- Zellner, Lorenz: Gottestherapie (München 1995)