

WOFÜR LOHNT ES SICH ZU LEBEN?

Herausgegeben von
Franz Wurst,
Heinz Rothbucher und
Rosemarie Donnenberg

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

**Veröffentlichung der
Salzburger Internationalen Pädagogischen Werktagungen:
Tagungsbericht der 39. Werktagung 1990**

Band XLV

ISBN 3-7013-0814-4

© 1991 OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Satz: vpa, Landshut

Druck: Druckerei Roser, Salzburg-Mayrwies

INHALT

| | |
|---|-----|
| 1. VORWORT | 8 |
| 2.HAUPTREFERATE | 10 |
| <i>Peter Sloterdijk</i> Versuch über das Aufhören** | 11 |
| <i>Hans Bertram</i> Gemeinschaft und moderner Individualismus | 27 |
| <i>Kurt Singer</i> Das Gewissen nicht verstaatlichen lassen Im Konflikt zwischen Selbstbild und Anpassungszwang | 40 |
| <i>Friedemann Maurer</i> Kulturelle Orientierung und Urteilskraft Unaufgebbare Bildungsaufgaben der Schule | 59 |
| <i>Irmgard Hülsemann</i> Wie bewußte und unbewußte Werthaltungen weibliches Selbstverständnis konflikthaft prägen | 73 |
| <i>Helmut Klages</i> Wertorientierungen im Wandel | 88 |
| <i>Xaver Fiederle</i> Askese oder Arrangement Erzieher ohne Orientierung? | 103 |
| <i>Günter Funke</i> Wider die Tyrannei der Werte Menschliches Leben in der Spannung von Selbstwert und Fremdwert | 112 |
| <i>Eugen Biser</i> Unterwegs zu einer bewohnbaren Theologie Neuorientierung an der Jesus-Gestalt | 129 |

** Zu einer psychokemetischen Beantwortung der Frage, wofür es sich lohnt zu leben.

3. WERKKREISE

| | |
|---|-----|
| <i>Wolfgang Althof</i> | 140 |
| Entwicklung des moralischen Bewußtseins Wertkonflikte in der Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen | |
| <i>Josef Donnenberg</i> | 145 |
| Wie literarische »Helden« Werte verkörpern | |
| <i>Waldemar Feiner</i> | 152 |
| Übergang Kindergarten – Grundschule | |
| <i>Hans Fluri</i> | 156 |
| Spielend Werte finden und erleben | |
| <i>Günter Funke</i> | 159 |
| Selbstwert als Schlüssel zu einem lebenswerten Leben | |
| <i>Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz</i> | 164 |
| Auf der Suche nach Identität von der Mädchenerziehung zur Selbstbildung: | |
| <i>Suibert Hellinger</i> | 167 |
| Lebensgeschichte – Werthaltung – Wertfindung | |
| <i>Willi Hoffsümmer</i> | 170 |
| Sich wiederfinden in Kurzgeschichten, Symbolen, Zeichen und religiösen Spielszenen | |
| <i>Elfie Kainz-Kazda</i> | 174 |
| Wertpluralismus im Bilderbuch | |
| <i>Dorothee Kreuzsch-Jacob</i> | 177 |
| Sich verwandeln – sich entdecken Eine Maskenwerkstatt mit Sprache, Musik und Bewegung | |
| <i>Erich Löschenkohl / Michaela Bleyer</i> | 183 |
| Einübung in die Zukunft Zeichen-Computer als Spielzeug? | |

| | |
|---|------------|
| <i>Anita Prammer</i> | 191 |
| Das Frauenbild in den einzelnen Filmgenres Vom Kommerz- bis zum Avantgardefilm | |
| <i>Rudolf Seitz</i> | 194 |
| Die schöpferische Pause | |
| <i>Barthold Strätling</i> | 198 |
| Sexualität und Reifungsprobleme Tabu in der Erziehung? | |
| <i>Klaus Vopel</i> | 201 |
| Werte der Jugendlichen – Werte der Erwachsenen | |
| <i>Christiane Wieblitz</i> | 206 |
| Singen und Tanzen mit Kindern und Jugendlichen | |
| 4. AUTOREN/HERAUSGEBER | 208 |

UNTERWEGS ZU EINER BEWOHNBAREN THEOLOGIE

Neuorientierung an der Jesus-Gestalt

Eugen Biser, München

Das Ereignis

Wer im Gesicht der Zeit zu lesen vermag, wird der kulturkritischen These Sigmund Freuds zustimmen müssen, der die Gegenwart durch die sich Zug um Zug realisierenden Utopien bestimmt sah.¹

Daß das keineswegs nur auf den Sektor der Hochtechnik zutrifft, die sich, wie Freud hellseherisch erkannte, in der Tat immer deutlicher von der Seite des arbeitenden und leidenden Menschen auf die des träumenden schlägt und, anstatt irdische Notstände zu beheben, Menschen auf den Mond schickt und durch Raumsonden die teleskopisch kaum noch faßbaren Saturn- und Neptunmonde erkundet, sondern nicht weniger auch auf den Bereich der politisch-kulturellen Entwicklungen, hat unlängst sogar der mit derartigen Prognosen eher zurückhaltende Vatikan ausgesprochen, als er den Besuch Michail Gorbatschows beim Papst auf die jesajanische Prophezeiung bezog, daß in der messianischen Friedenszeit der Löwe beim Lamm lagern werde. Unvergessen sollte in diesem Zusammenhang aber vor allem die Bemerkung Schalom Ben Chorins bleiben, daß die Beteiligung jüdischer Autoren am gegenwärtigen Disput um Jesus – und mehr noch um Paulus – als eine »realisierte Utopie« zu gelten habe. Denn Utopien verwirklichen sich entweder, wenn babylonische Türme gebaut werden oder wenn sich der Himmel zur Erde neigt, wenn sich also der Abstand von beiden und damit die Distanz von Möglichkeit und Wirklichkeit verringert.

Den ersten Fall – des babylonischen Turmes – statuiert die moderne Hochtechnik; den zweiten – daß sich der Himmel zur Erde neigt – die Menschwerdung Christi, besonders in ihrer *politischen* Sicht; denn mit ihr ist tatsächlich der himmlische Friede auf diese Erdenwelt herabgestiegen. Und ein Abglanz davon fällt zweifellos auch auf die, die sich zum christologischen Disput *versammeln*.

Damit ist der Hintergrund für das Zentralereignis der glaubensgeschichtlichen Entwicklung dieser Zeit entrollt: für die Neuentdeckung Jesu. Konnte man zu Beginn der siebziger Jahre, als das Ereignis einsetzte, angesichts seiner scheinbaren Kurzlebigkeit noch über seinen tatsächlichen Stellenwert im unklaren sein, so kann man es im Blick auf seine gegenwärtige *Wiederholung* keinesfalls mehr als frömmigkeitsgeschichtlichen Zerfall abtun. Vielmehr wird man beim Versuch seiner

Erklärung an übergreifende Tendenz- und Leitkräfte zu denken haben; denn wie es Prozesse gibt, die auf den von Reinhold Schneider in seinem Abschiedswerk »Winter in Wien« dokumentierten »Glaubensentzug« hinwirken, sind offensichtlich auch Kräfte gegensinniger Art am Werk, die zu ganz unvorhersehbaren Konzentrationen des Glaubensbewußtseins führen.

Die Veranlassung

Wesentlich greifbarer ist demgegenüber der umgreifende Vorgang, dessen Mitte die Neuentdeckung Jesu bildet: die glaubensgeschichtliche Wende, die gleicherweise die Glaubensbegründung wie die Glaubenserwartung und Glaubensvermittlung betrifft. Daß sich der Glaube heute mehr auf Erfahrung als auf Argumente gründet, daß er – mit Buber gesprochen – eher Befestigung in Gott als Auskünfte über das Jenseits erhofft, und daß er ungleich wirksamer auf induktivem als auf instruktivem Weg vermittelt wird, ist letztlich nur aus einem tieferen Wissen um sein christologisches Zentrum – seine *konzentrativen* Mitte – zu erklären, so wie dieses dann auch umgekehrt aufgrund der angesprochenen Wandlungen deutlich gefühlt und klarer begriffen wird als zuvor.

Motivierend kommen aber auch ekklesiogene Ursachen, insbesondere in Form von Spannungen und Defiziten, hinzu. Nachdem die einseitige Kanalisierung des innerkirchlichen Informationsstromes, die nur das *Wort von oben* zuließ, durch den vom zweiten Vatikanum zum kirchlichen Lebensprinzip erhobenen Dialog wenigstens grundsätzlich überwunden ist, bleibt noch immer ein Übergewicht der *Außenleitung* gegenüber der vom heutigen Menschen erstrebten Selbstbestimmung und »Innenleitung« (Riesman). Wenn es dazu kommen soll, bedarf es jedoch einer *inneren Leitungsinstanz*, die mit der Neuentdeckung insofern gefunden ist, als sie in letzter Konsequenz zur Identifizierung des *inwendigen Lehrers* führt.

Vor allem aber ist es der sich zwischen Kirchenspitze und Basis abspielende Entfremdungsprozeß, milder ausgedrückt, die zwischen der Akzentsetzung des Lehramtes und der Erwartung des Kirchenvolkes eingetretene »Phasenverschiebung«, die auf die Neuentdeckung Jesu hinwirkt. Sofern die heutige Glaubenserwartung, jetzt konkreter formuliert, auf Angstüberwindung und Befreiung von Daseinszwängen gerichtet ist, kann sie letztlich nur im Rückbezug auf den erfüllt werden, der als der große Befreier zugleich die menschliche Existenzangst von ihren Wurzeln her überwindet.

D e r Z u g a n g

Zwar steht das Ereignis der Neuentdeckung Jesu außer Frage; und bei näherem Zusehen steht nicht weniger fest, daß es sich im Sinn seiner Selbstvergegenwärtigung im Glauben und – wie im Blick auf die atheistische Jesusliteratur, insbesondere des von Milan Machowec verfaßten »Jesus für Atheisten« (1972) und Hans Blumenbergs »Matthäuspasion« (1988) hinzuzufügen ist – im Unglauben der Gegenwart vollzieht.

Indessen will diese Entgegenkunft auch wahrgenommen werden. Denn es ergeht uns – und so empfand es am Ende seiner »Geschichte der Leben Jesu Forschung« schon Albert Schweitzer – wie bei der vom Nachtragskapitel des Johannesevangeliums erzählten Ostererscheinung am See Tiberias, wo nur der Liebende erkennt: »*Es ist der Herr!*« (Joh 21,7), während die übrigen, vom Ergebnis des nächtlichen Fischfangs enttäuscht, auf die Frage des Unbekannten »*habt ihr etwas zu essen*« (Joh 21,5) eher verbittert reagieren.

Das ist, auf die Neuentdeckung Jesu bezogen, die Frage nach der Reaktion auf sie, deutlicher noch, die Frage nach der Methode. Ihrer ganzen Natur nach ist die historisch-kritische dafür am wenigsten geeignet. Sie drängt, ihrem historisierenden Ansatz zufolge, die Erscheinung Jesu – wie jede andere – auf ihr historisches Gewesensein zurück. Sie verwandelt Geschichte in eine Abfolge von Faktizitäten. So erweist sie sich, ungeachtet ihrer erstaunlichen Effizienz, letztlich doch als Instrument des »toten Buchstabens«, der, entgegen der paulinischen Direktive, den »lebendigmachenden Geist« – nicht zuletzt in der Erscheinungsform der nachgestalteten Herrenworte – auslöscht.

Dem gegenüber bringt es das *kritische* Moment der Methode mit sich, daß die Gestalt Jesu in eine – zumindest dem Effekt nach – polarisierende Gegen-Ständigkeit verwiesen blieb, in der er der bestimmende Gegenstand, nicht aber das mitvollziehende Zentralsubjekt des Glaubens und, wie es geradezu programmatisch der Titel des Jesusbuches von Guardini zum Ausdruck brachte, der »Herr« der Seinen war. Daß er, bei aller Historizität seine Gegenwart allen Generationen *bis ans Ende der Weltzeit* zusprach (Mt 28,20) und den in seinem Namen Versammelten seine Anwesenheit verhieß (18,20), lag ebenso wie seine Rolle als Zentralsubjekt des Glaubens außerhalb des Gesichtskreises der historischen Kritik und wurde deshalb auch in der von ihr bestimmten Theologie nirgendwo formbestimmend. Doch worin bestehen die aus diesem Methodenzwang herausführenden Wege?

Grundsätzlich geantwortet: in den in den Texten noch nachwirkenden Sprachimpulsen! Nach Rahner: in der von den neutestamentlichen Schriften ausgehenden »Gottes-Suggestion«, die jede Argumentation nach Art von Gottesbeweisen erübrigt und dem Leser dann doch zu jenem fundamentalen *Einverständnis* verhilft, ohne das er nicht zum Glauben geführt werden könnte.²

Nach Kierkegaard: in dem selbst in den freudigsten Jesusworten hörbaren *Leidens-ton*, der an jene lebenslange Passion Jesu erinnert, die man im Unterschied zu der berichteten Leidensgeschichte Kierkegaard zufolge das *innere Leiden* Jesu nennen könnte und die mit der Selbstverhüllung und der damit heraufbeschworenen Gefahr der Mißdeutung des *Gottes in Knechtsgestalt* und dem durch ihn erregten *Ärgernis* zu tun hat.

Nach der höchsten Instanz in dieser Frage, dem johanneischen Jesus: das *Machtwort*, mit dem er auf der Höhe des Abschiedsgebetes aus der Rolle des Bittenden heraustritt, um mit einem gebieterischen *Ich will* die Herrlichkeit, die er als der ewig Geliebte des Vaters besitzt, für die Seinen einzufordern (Joh 17,24). Schon in seiner jetzigen Position als Ausklang der Redetätigkeit Jesu tönt dies Machtwort durchdringend ins ganze Johannesevangelium zurück; erst recht aber durchstimmt es alles andere, wenn man das Abschiedsgebet mit Bultmann hinter die Szene der Fußwaschung oder, besser noch, anschließend an das – als Äquivalent zum synoptischen Bericht vom Gebetskampf am Ölberg anzusetzende – Wechselgespräch Jesu mit der Himmelstimme (Joh 12,27f) einordnet. Und noch klarer wird seine Bedeutung als Schlüsselwort, wenn man es als Gegenstück zu der Großen Einladung an die Bedrückten und Bedrängten vernimmt, denen Jesus die *Herzensruhe* in Aussicht stellt (Mt. 11,28).³

Insgesamt sprechen diese Fingerzeige für eine *akustische* Lesart des Evangeliums, die sich auf seine Impulse, Untertöne und Suggestionen einstimmt und damit etwas von den im Text mitschwingenden Sprachimplikationen hörbar macht. Doch was bringt diese Einstimmung zum Vorschein? Die Antwort könnte lauten: eine akustische Biographie Jesu, wenn es im Blick auf die Bedeutung des Dialoges als kirchliches Lebensprinzip nicht besser wäre, das Adjektiv »akustisch« durch »dialogisch« zu ersetzen.

Der Dialog

Wie jedes Zwiegespräch beginnt auch der Lebensdialog Jesu mit einer Frage, die ihm nach Ausweis der lukanischen Szene mit dem Zwölfjährigen im Tempel der Zwiespalt seiner Zugehörigkeitsgefühle auspreßt. Denn das fortbestehende Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Familie wird dem Höhepunkt der Szene zufolge überlagert von einer neuartigen Zugehörigkeit, die sich in der Rückfrage Jesu auf den Vorwurf der Mutter niederschlägt: »*Wußtet ihr nicht, daß ich dorthin gehöre, wo mein Vater ist?*« (Lk 2,49). Diese Spannung verfaßt sich in ihm unabweislich zu der Frage, die er wie jeder andere, nur mit unvergleichlich größerer Dinglichkeit und Radikalität stellt: Wer bin ich?

Vor dem Hintergrund dieser Frage gewinnt der Zuspruch der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu eindeutig den Charakter einer das Fragevolumen randvoll erfüllenden

den Antwort: »*Du bist mein geliebter Sohn; dich habe ich erwählt.*« (Mk 1,11). Zu dieser Deutung verhilft – und berechtigt – nicht zuletzt der Quervergleich mit der Art, wie Paulus seinen Offenbarungsempfang beschreibt. Ihm habe, so sagt er in Erinnerung an die Damaskusvision, Gott in seiner Güte das Geheimnis seines Sohnes ins Herz gesprochen (Gal 1,15f).

Auf die Frage nach dem Fortgang dieses Lebensdialogs wird man sich im Blick auf die Versuchungsgeschichte zunächst vergegenwärtigen müssen, daß Jesus im Widerstand gegen alle Verlockungen den schweren Weg zu den Menschen wählte. Deswegen besteht seine »Antwort« auf den Ruf der Himmelstimme in erster Linie in der Umsetzung dessen, was in seinem Herzen brennt, also seines Wissens um die Gottessohnschaft, in eine für Menschen hörbare Botschaft. Hier kommt, für die theologische Fragestellung ganz ungewohnt, die Sprachleistung Jesu ins Visier, die in letzter Hinsicht darin besteht, daß er seine liebende Selbstübereignung zu einem – von den johanneischen Ich-bin-Worten gespiegelten, jedoch in ihrem »Originalton« wohl aufgrund medialer Restriktionen nicht erhaltenen – Sprachereignis werden läßt und dadurch die Menschheit dazu bringt, von der Sprache einen rückbezüglichen, konfessorischen Gebrauch zu machen. Nicht weniger bedeutsam ist jedoch die seinen – ebenso unableitbaren wie ungnachahmlichen – Gleichnissen zugrunde liegende Sprachleistung, die einem buchstäblichen Schöpfungsakt gleichkommt. Denn hier gelingt es ihm tatsächlich, dem *Staub* der Alltagswelt den *Geist* des Reich-Gottes-Gedankens einzuhauchen und so ein Sprachgebilde zu gestalten, das den Suchenden zur Annäherung, den Bereitwilligen zur Einbürgerung in das Gottesreich verhilft.⁴

Indessen besteht die zentrale Antwort Jesu auf den an ihn ergangenen Gottesruf in dem, was als seine revolutionäre Lebenstat zu gelten hat. Denn Jesus führte dadurch die größte Revolution der Religionsgeschichte herbei, daß er die Menschheit von dem Urdilemma des gleichzeitig zu liebenden und zu fürchtenden Gottes befreite, daß er also, konkreter ausgedrückt, den Schatten des Angst- und Grauerregenden aus dem Bild Gottes tilgte und darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein brachte. Das bewirkte er mit dem Wagnis, Gott anstatt mit der Unterwürfigkeitsformel »*Herr*« mit dem Zärtlichkeitsnamen »*Vater*« anzureden. Mit diesem Wort durchbrach er den Ring der Unnahbarkeit, der sich um das Gottesgeheimnis legte; mit diesem Wort verschaffte er sich – und den Seinen – Zugang zum Herzen Gottes.

Daran wird Paulus anknüpfen, wenn er an zentralen Stellen seines Briefwerks (Gal 4,6 und Röm 8,15) das inwendige Walten des Gottesgeistes beschreibt. Die mit einer Absage an eine Religiosität der Furcht und Heteronomie einhergehende Römerstelle lautet: »*Ihr habt doch nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, so daß ihr euch aufs neue fürchten müßtet, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater!*« (Röm 8,15). Wenn die Selbstvergegenwärtigung Jesu in dieser Zeit als realisierte Utopie bezeichnet werden kann, dann beginnt die Erfahrung dieses

Ereignisses hier, im Erlebnis der geistgewirkten Befreiung von den Fesseln der Angst, zumal in ihrer Radikalform als Gottesangst, und in der Erhebung des Befreiten zum Stand der Gotteskindschaft.

Dem entspricht im Ganzen der Selbstdarstellung Jesu eine dritte Umsetzung: die Proklamation des Gottesreichs durch seine Wundertätigkeit. In ihrer Ursprungsgestalt begriffen wollen seine Wunder nichts beweisen, sondern in der Eindringlichkeit der *Tatsprache* verdeutlichen, daß Gott die Hand an die Wurzeln der Dinge gelegt, den Mächten des Verderbens Einhalt geboten und im Wirken Jesu den Anfang mit der endzeitlichen Neuordnung der Welt gemacht hat. Deshalb hält Jesus den Gegnern, die ihn des Satansbündnisses bezichtigen, entgegen: »*Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist das Reich Gottes in Wahrheit schon zu euch gekommen*« (Lk 12,20).

Doch eben damit, daß Jesus seine Antwort auf den an ihn ergangenen Zuspruch nicht nur an Gott, sondern auch, seiner Bestimmung gemäß, an die Menschen richtete, beginnt das Drama, um nicht zu sagen, die Tragödie seines Lebensdialoges. Denn in der Stunde, in der er seine Botschaft mit dem Satz »*Ich bin das Brot des Lebens*« (Joh 6,35.49) auf die denkbar eingängigste Formel bringt, erleidet er den größten Rückschlag seines Wirkens, artikuliert in dem zum Massenabfall aufreizenden Wort: »*Diese Rede ist hart; wer kann sich so etwas anhören*« (Joh 6,60). Nach dem von Martin Buber erschlossenen Sinn des Parallelberichts in Gestalt der Jüngerbefragung bei Cäsarea Philippi (Mt 16,13-19) wirft diese Reaktion Jesus mit niederschmetternder Wucht auf seine fragende Ausgangsposition zurück. Da sich ihm mit dem Sinn seiner Sendung auch der seiner selbst bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt, da aber, anders als bei der Taufe, der Himmel schweigt, wendet er sich mit der keineswegs didaktisch gemeinten, sondern aus tiefster Herzensnot gestellten Frage an die Jünger: »*Für wen haltet ihr mich?*« (Mt 16,15)^{4a}

In diesem Augenblick ereignete sich der wunderbarste Erweis der von Jesus je erfahrenen Mitmenschlichkeit. Anstelle des schweigenden Himmels, aber ganz im Sinne dessen, was er zu sagen hätte, ergreift der Jünger das Wort und versichert: »*Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!*« (Mt 16,16) Und Jesus bestätigt ihm sogar in aller Form, daß er in diesem Zuspruch die Stimme des »*Vaters, der im Himmel ist*«, vernahm. Doch das ist dann auch die letzte Aufhellung einer sich zusehends und schließlich tödlich verdüsternden Szene. Zuletzt, hilflos am Kreuz hängend, bleibt ihm nur noch der unartikulierte Todesschrei, der in seiner Ausdeutung durch das Eingangswort des 22. Psalms Joseph Bernhart vor die Frage stellte, warum er gerade jetzt, in der Todesstunde – »*wie jedes Geschöpf in Not*« – nach Gott und nicht, wie es doch seiner ureigenen Lebensleistung entsprochen hätte, nach seinem »*Vater*« schrie.⁵ Die Lösung findet sich in der Versicherung des Hebräerbriefts, daß das »*unter lautem Wehgeschrei und Tränen*« an Gott gerichtete De profundis Jesu »erhört« und daß der Sterbende »*aus seiner Todesnot befreit*« worden sei (Hebr 5,7).

Somit bleibt der Todesschrei Jesu nicht unbeantwortet. Nur entsprach seine Erhöhung nicht menschlicher Heils- und Hilfserwartung; vielmehr antwortete Gott auf den Notschrei des Gekreuzigten durch und mit sich selbst, also dadurch, daß er den Sterbenden in seine Lebensfülle aufnahm. Das aber besagt, daß das Gottesverhältnis Jesu am Kreuz seine letzte Steigerung und Vollendung erfuhr. Sterbend holte er endgültig ein, was er aufgrund seiner Gottessohnschaft von Ewigkeit her war. Und deshalb hat der Todesschrei als die äußerste, die Artikulationsgrenze übersteigende Steigerung des Abba-Rufs zu gelten, mit dem er sich nun definitiv Zugang zum Herzen Gottes verschafft. In dieser Erkenntnis gipfelt die »akustische Biographie« und »dialogische Lebensgeschichte« Jesu.

Die Aspekte

Zur Vollständigkeit dieses Bildes gehört es freilich, daß es auf die Frage nach dem Menschen, auf die Frage des Glaubens und auf die der gegenwärtigen Kirchenkrise zurückbezogen wird. Den anthropologischen Rückbezug nahm bereits Kierkegaard vorweg, als er sein – in der Großen Einladung gipfelndes – Jesusbild komplementär, um nicht zu sagen kompensatorisch zu seiner in der »Krankheit zum Tode« skizzierten Modal-Anthropologie entwarf: einem Ansatz, der nicht mehr nach dem *Wesen* des Menschen, sondern nach seinen *Werdemöglichkeiten* fragte. Demgemäß sah er den Menschen in der akuten Gefahr, verzweifelnd in den Abgrund des Nichts zu versinken, unfähig, seine Daseinslast aus eigener Kraft zu tragen. Ihm präsentiert er in seiner »Einübung im Christentum« den *Helfer*, der anstelle einer von ihm unterschiedenen Gabe sich selber gibt und dadurch als einziger fähig ist, den Verzweifelten aufatmen und den unter seiner Lebenslast Zusammenbrechenden *ausruhen* zu lassen.

Was das dialogische Jesusbild für die Glaubensfrage bedeutet, sagt, ebenso bewegend wie unmißverständlich das johanneische Schlüsselwort: »*Nicht mehr Knechte nenne ich euch; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Freunde habe ich euch vielmehr genannt, weil ich euch alles gesagt habe, was mir von meinem Vater mitgeteilt worden ist*« (Joh 15,15). Denn in diesem Wort verbindet sich die Absage an eine Religiosität der Heteronomie mit der Eröffnung einer Dimension, die dem Glauben den Charakter einer – durch Jesus vermittelten – Einweihung ins Gottesgeheimnis verleiht. Glauben ist, so gesehen, ein Initiationsgeschehen zu dem Ziel, zur Mitwisserschaft mit dem ins Gottesgeheimnis eingeweihten Offenbarer des Vaters zu gelangen. Anders als auf der Stufe der heteronomen *Knechtschaft* ist Glaube jetzt ein lebenslang unabgeschlossenes Gott-Verstehen, also der stets neu ansetzende Versuch, sich das, was durch Jesu Wort und Schweigen, Handeln und Leiden, zumal aber durch seine Auferstehung von und über Gott *gesagt* ist, verstehend anzueignen. Dazu verhilft der Aspekt des *Freundes*, zu dem sich der des *Helfers* nunmehr klärt.

Als Verstehensakt ist der Glaube auf die Interpretationshilfe der Theologie angewiesen. Sie ist die wissenschaftliche Hilfe, die ihn vor Stagnation, Verfestigung und Erstarrung – seinen schwersten Gefährdungen – bewahrt. Umgekehrt hat die Theologie in ihm ihr innerstes Formgesetz. Wenn er eine Wende vollzieht, wie dies heute der Fall ist, wandelt sie sich mit ihm. Doch in welchem Sinn? Nach einer Beobachtung von Walter Kern: indem er sich auf seine christologische Mitte konzentriert. Es ist die Mitte, die mit der Neuentdeckung Jesu im Glaubensbewußtsein der Gegenwart weithin sichtbar in Erscheinung trat. Mit der Konzentration auf sie gewinnt die Theologie nicht nur eine höhere Geschlossenheit und Transparenz, sondern auch einen Zuwachs an Freiheit, Offenheit und Sensibilität: sie nähert sich dem Zielbild einer »divinatorischen« Theologie.

Im Unterschied zur traditionellen Theologie folgt die divinatorische nicht nur ihrem Systeminteresse, sondern ebenso dem Zug der glaubensgeschichtlichen Entwicklung wie der Glaubenserwartung des Kirchenvolks. Mit der Abstimmung auf den Gang der Glaubens- und Geistesgeschichte entgeht sie der Gefahr, anachronistisch hinter dem Zeitgeschehen zurückzubleiben und den Kontakt mit der lebendigen Wirklichkeit, ihren Herausforderungen und Impulsen zu verlieren. Mit ihrer Orientierung an den Erwartungen, Bedürfnissen und Nöten des Kirchenvolks überwindet sie dagegen, soviel an ihr liegt, den zwischen diesem und der theologischen Wissenschaft aufgebrochenen Graben, während sie sich gleichzeitig ihrer Bestimmung entsprechend als unersetzliche Hilfe im Dienst der verstehenden Glaubensaneignung erweist.⁷

Indessen erzwingt die gegenwärtige Kirchenkrise eine dritte Sicht. Durch die – trotz des vom zweiten Vatikanum eingeführten Dialog-Prinzips – immer noch fortbestehende einseitige Kanalisierung des innerkirchlichen Informationsstroms entstand ein kommunikatives Defizit, weil dem »Wort von oben« keine Instanz entsprach, die über seine Rezeption hätte wachen können. Die Frage, ob und wie es verstanden würde, blieb ebenso wie die nach seiner Annahme offen. Hier bedurfte es somit einer Instanz von gleichem Gewicht wie die Autorität, in deren Name die Kirche sprach.

Zum gleichen Desiderat führt, mit David Riesman gesprochen, die übergewichtige *Außenlenkung* gegenüber dem unabweislichen Bedürfnis des heutigen Menschen nach Selbstbestimmung und *Innenleitung*, gerade auch in seinem religiösen und sittlichen Verhalten. Wenn es hier zu keinem aggressiven Gefühlsstau kommen soll, bedarf es wiederum eines inneren Gegengewichts vom Rang jener Stimme, die Nikolaus von Kues – als mystischen Identifikationsimpuls – in der Tiefe seines Herzens vernahm: »*Sei dein eigen; dann bin auch ich dein eigen!*« In dieser Stimme meldet sich, nur akustisch, die gesuchte Instanz, von der allein eine Gegensteuerung zur bestehenden Einseitigkeit zu erwarten ist. Doch worin besteht sie?

Aus augustinischer Sicht lautet die Antwort: in dem *inwendigen Lehrer*, dem Magister interior, den Augustin in seinem Dialog »De Magistro« mit dem im

inneren Menschen wohnenden Christus gleichsetzt und von dem er die geistige Aneignung dessen erwartet, was in Gestalt von äußeren Zeichen an jeden Menschen herantritt. Damit nimmt Augustin im Grunde nur eine bereits vom Neuen Testament ausgelegte Spur auf. Dort ist zunächst eher sachlich von der *Salbung* die Rede, deren Empfänger *von niemand belehrt* zu werden brauchen (1 Joh 2,20.27).

Dann aber spaltet sich dieses Motiv in eine christologische und eine pneumatische Perspektive auf. Von dieser sagt Paulus, daß der in die Herzen der Gläubigen gesandte Gottesgeist in diesen die Sache des Gebets »mit unaussprechlichem Seufzen« zuende führt (Röm 8,26) und seine Empfänger befähigt, die Anrufung »Abba, Vater!« mitzusprechen (Gal 4,6; Röm 8,15). Demgegenüber versichert der johanneische Jesus, der sich damit nachgerade mit dem Wirken des Geistes teilt, am Schluß seines Abschiedsgebetes, er habe den Vaternamen den Seinen kundgetan und werde ihn weiterhin kundtun, damit die ihm widerfahrene Gottesliebe in ihnen sei und damit sich so seine eigene Anwesenheit in ihnen erfülle (Joh 17,24).

Doch damit ist nicht nur die Instanz gefunden, welche die kopflastigen Verhältnisse im kirchlichen Binnenraum ins Gleichgewicht bringt, sondern zugleich das Prinzip jener mystischen Glaubens- und Gebetsform, der nach Karl Rahner die Zukunft gehört; denn der Christ von morgen wird seiner Ankündigung zufolge »ein Mystiker oder überhaupt nicht sein«.⁸

Anmerkungen

- 1 Freud, Das Unbehagen in der Kultur (von 1970), Frankfurt und Hamburg 1953, 124f.
- 2 Näheres dazu in dem Abschnitt »Die Suspendierung der Gottesfrage, Erwägungen zu einer innovatorischen These Karl Rahners« in meinem Sammelband »Glaubensimpulse. Beiträge zur Glaubens- und Religionsphilosophie«, Würzburg 1988, 189-207.
- 3 In ihr erblickte Kierkegaard die Mitte des Evangeliums; dazu seine »Einübung im Christentum« I; ferner die Ausführungen meines Jesusbuches »Der Freund. Annäherung an Jesus«, München 1989, 185f; 189ff.
- 4 Wenn hier im Sinn der Einladung zu diesem Referat eine persönliche Bemerkung eingeflochten werden soll, dann wohl am besten durch das Geständnis, daß ich zu dieser in meinem Buch über die Gleichnisse Jesu (von 1965) und meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik (von 1970) niedergelegten Gleichnisdeutung durch einen denkbar suspekten Führer, nämlich durch Nietzsche, dessen Antigleichnis 'Der tolle Mensch' ich in meiner Studie 'Gott ist tot' (von 1962) untersucht hatte, angeleitet worden bin. In der Folge zeigte sich, daß diese Deutung weitgehend derjenigen von Ernst Fuchs, dem Nachfolger Rudolf Bultmanns auf dessen Marburger Lehrstuhl, und seiner Schule (Jüngel, Linnemann, Harnisch) entsprach. Aus innerer Konsequenz führte mich die Gleichnisforschung zur Sprachtheorie und diese zum Problemfeld der Sprachbarrieren, dem ich mich in meiner 'Logaporetik' (von 1980) zuwandte. Als aktuellste Form von Sprachbarrieren machte ich in dieser Untersuchung die Medien aus, denen seither mein kritisches Interesse gilt. In diesem Zusammenhang steht auch meine demnächst erscheinende Akademieabhandlung, die dem Thema 'Die Bibel als Medium' gewidmet ist.
- 4a Buber, Jesu Glaubensweisen, Zürich 1950, 20f; dazu meine Schrift »Buber für Christen«, Freiburg 1988, 112f.
- 5 Bernhart, De profundis (von 1935), Weißenhorn 1985, 190f; dazu mein Jesusbuch »Der Freund«, 199ff.
- 7 Die Idee der »divinatorischen Theologie« entstammt ebenso wie die des »inwendigen Lehrers« den

Erfahrungen meiner zwölfjährigen Tätigkeit auf dem von Romano Guardini begründeten Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie und meiner Überzeugung, daß diesem großen Vermächtnis nicht besser als durch eine umfassende, die *conditio humana* einbegreifende Zeitanalyse entsprochen werden konnte. Diesem Ziel diene mein Entwurf einer Modalanthropologie, also die Schriften, die wie 'Menschsein in Anfechtung und Widerspruch, (von 1980), 'Dasein auf Abruf' (von 1981), 'Menschsein und Sprache' (von 1984) und 'Menschsein in utopisch-anachronistischer Zeit' (von 1986) auf die Frage »Ist der Mensch, was er sein kann?« (so ein Aufsatz von 1981) eingingen, vor allem aber meine These von der »glaubensgeschichtlichen Wende«, die ich in der gleichnamigen Untersuchung (von 1986) und dem Taschenbuch 'Glaubenswende' (von 1987) zu erhärten suchte. In diesen Zusammenhang gehört vor allem aber mein Versuch einer Erkundung und konstruktiven Deutung der gegenwärtigen Kirchenkrise, ausgearbeitet in dem Taschenbuch 'Glaubenskonflikte' (von 1989) und der (als zweiter Band der 'Glaubensgeschichtlichen Wende, gedachten) Untersuchung 'Glaube in postsäkularistischer Zeit', mit deren Erscheinen in absehbarer Zeit zu rechnen ist.

- 8 Dazu W. Böhme und J. Sudbrack, *Der Christ von morgen – ein Mystiker?* (Würzburg und Stuttgart 1989), ferner meine Schrift »Der inwendige Lehrer. Spiritualität am Morgen des mystischen Zeitalters« Katholische Akademie Augsburg (Publikation Nr. 86), Augsburg 1989.