

FRANZ GRUBER

Credo

Eine existenztheologische Skizze des christlichen Glaubens

Hanjo Sauer zum 60. Geburtstag

Jede Generation steht immer wieder neu vor der Aufgabe, sich den Gehalt christlichen Glaubens anzueignen und in der Denkform ihrer Zeit anzusagen. Nicht starre Wiederholung, sondern innovative und kritische Rezeption erhält diesen Glauben lebendig. Im 20. Jahrhundert hat die Dynamik des Zweiten Vatikanischen Konzils eine solche Innovation ausgelöst,¹ die besonders in der „Theologischen Einführungsliteratur“ in den christlichen Glauben sehr deutlich zum Ausdruck kommt.²

Heute, gut 30 Jahre später, haben sich die kulturellen und kognitiven Bedingungen soweit verändert, dass diese „Grundkurse“ aus den Erfahrungen der Lehre³ und aus systematischen Gründen einer Revision unterzogen werden. Ich nenne schlaglichtartig folgende Veränderungen:

– Die bislang prägende kulturelle Voraussetzung, dass ein substanzieller Bevölkerungsanteil in den Gehalt des Christentums von Kindheit an

hineinsozialisiert wird, ist bei weitem nicht mehr gegeben; wir treten in eine *postchristliche* (nicht *postreligiöse*) Kultur ein, in welcher der christliche Glaube selbst immer mehr als Fremdes und Anderes erscheint.⁴

– Was als „*abendländische Synthese*“ ein Millennium lang galt, löst sich mit großer Geschwindigkeit auf: die Einheit von Religion, Christentum und Konfessionszugehörigkeit. Die Gestaltung und Bindung des religiösen Potenzials gelingt immer weniger den christlichen Konfessionen. An ihre Stelle tritt eine Art frei flottierende *spirituelle „Ur-Suppe“*, aus der die religiös Ansprechbaren ihren täglichen Sinnbedarf schöpfen.⁵

– Der „*Traditionsabbruch*“ bremst erstmals gravierend den generationsübergreifenden sozialen „Reproduktionsprozess“ des Christentums, insofern großflächig die Familie als erste Instanz der „Einführung in den christlichen Glauben“ ausfällt.⁶

¹ Das Konzil hat sich dieses Anliegen insofern zu eigen gemacht, als es eine im theologischen Lehrplan vorgesehene „Einführung in das Heilsmysterium“ anregte (vgl. OT 14).

² Siehe zum Beispiel: J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968; W. Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 1972; K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien 1976.

³ Siehe dazu die von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene maschinenschriftliche Dokumentation: R. Zerfuß (Hg.), Katholisch-Theologischer Fakultätentag, 20 Jahre Theologischer Grundkurs. Bilanz und Perspektiven. Dokumentation einer Studientagung am 25./26. November 1994 in Mainz, Bonn 1995.

⁴ In der französischen Ekklesiologie und Pastoraltheologie wird dieser Prozess inzwischen unter der Kategorie der Exilexistenz der Kirche in der eigenen Kultur zu erfassen versucht: Vgl. J. Rigal, *Vivre l'exil dans un monde en crise*, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 94 (1995) 25–40; G. Delteil/P. Keller, *L'église disséminée. Itinerance et enracinement*, Paris 1995.

⁵ Einen Überblick gibt: G. Schmid, Im Dschungel der neuen Religiosität, Stuttgart 1992.

⁶ Vgl. K. Gabriel, Die alternde Kirche in einer alternden Gesellschaft, in: ThPQ 151 (2003) 115–123, bes. 121ff.

- Die *moderne säkulare Gesellschaft* beweist, dass substanzielle Leistungen (Demokratie; Rechtsstaatlichkeit; Schutz der Menschenrechte; Krisenbewältigung usw.) nicht mehr vom religiösen Sinngebungs- und Sozialisierungsmonopol des Christentums abhängen.
- Dementsprechend stellen sich die *Funktionserwartungen an Religion* um: Nicht mehr epistemische Weltbilddeutung (Kosmos als Schöpfung) oder die Ethisierung der Existenzführung (christliche Kultur) sind primäre Erwartung, sondern *Sinngebung für den Einzelnen*.⁷

Diese Veränderungen spiegeln sich nicht nur in der Bevölkerung, sondern prägen zunehmend das kognitive und existenzielle Profil der jungen Theologinnen und Theologen, die heute die theologischen Fakultäten besuchen. Diese Generation kommt schon beinahe traditions(ab)gebrochen an die Fakultäten und sucht sowohl nach einer wissenschaftlichen als auch nach einer existenziellen Fundierung des Christseins.⁸ Das Theologiestudium muss darum Funktionen übernehmen, die es bislang voraussetzen oder delegieren konnte. Um es pointiert zu sagen: Das ganze Theologiestudium muss immer mehr die Aufgabe einer elementaren Einführung ins christliche Credo leisten⁹. Das zieht wissenschaftstheoreti-

sche Konsequenzen nach sich: Der wissenschaftliche Fokus von Theologie muss wie bei einer Ellipse um einen weiteren Brennpunkt, den der personalen Existenz, erweitert werden. Die vorliegende Skizze zu einer theologischen „Einführung in den Begriff des Christentums“ ist darum aus einer solchen *existenztheologischen Perspektive* gezeichnet.¹⁰ Sie geht von der basalen Frage aus: „Warum soll ich überhaupt religiös sein?“

Drei Aspekte unterstreichen die Relevanz dieses Zugangs: Schon jetzt und erst recht in Zukunft hängt der Eintritt und der Verbleib in der christlichen Glaubenstradition von einer persönlichen Entscheidung ab. Der irreversible Pluralismus der religiösen und nichtreligiösen Sinninstitutionen zwingt zu einer persönlichen Stellungnahme. Daraus folgt, dass auch ein neues Verhältnis zwischen dem glaubenden Individuum und der kirchlichen *Communio* zu etablieren ist: Der *Communio* stiftende Glaube kommt nicht mehr aus der milieu- beziehungsweise volksreligiösen Sozialisation, sondern aus der personalen Überzeugung des Individuums. Schließlich muss religiöser Glaube individuell *selbsterfahrener* Glaube werden.¹¹ Glaubenswissen und das Verstehen des Glaubensgehalts werden sich immer weniger auf große kognitive theologische Deutungen oder kleine katechismusartige Lehrsätze stützen können, sondern sich besonders aus der je individuellen Lebenspraxis erschließen müssen.

Wie schon bei den Klassikern der „Einführungen“ bietet sich als Leitfaden auch bei einer existenztheologischen Deutung des christlichen Glaubens das Credo an.¹² In keinem anderen Bekenntnistext sind dogmatischer Gehalt,

⁷ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 86; P.L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Gütersloh 1999; Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991, 117–163.

⁸ Siehe dazu das einschlägige Themenheft der *Salzburger Theologischen Zeitschrift* 7 (2003) Heft 1: „Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten“.

⁹ Das bedeutet, nicht mehr auf eine immer weiter zunehmende Komplexitätssteigerung durch Spezialisierung hinzuarbeiten, sondern verantwortbare Reduktion der Komplexität, das heißt Elementarisierung ins Auge zu fassen.

¹⁰ Dieses theologische Paradigma greift die Intentionen der protestantischen Existenztheologie (Kierkegaard, Bultmann, Tillich), der jüdischen Dialogphilosophie (Buber, Rosenzweig) und des katholischen Personalismus (Guardini, Marcel, Rahner, Drewermann) auf.

¹¹ E. Biser hat diesen Aspekt besonders stark betont: *Ders.*, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Graz-Wien-Köln 1986, 177–199. Vgl. auch: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, 22f.

¹² Der folgende Aufriss beansprucht keine umfassende Auslegung, sondern beschränkt sich auf die zentralen Glaubensformeln.

kirchliche Tradition und die je persönliche Aktualisierung im Akt des Bekenntens der Gottesdienstgemeinde so sehr verwoben wie in diesem.

1. „Ich glaube“ oder die Unvertretbarkeit der Subjektwerdung

Mit einem unvertretbaren Sprechakt setzt das *Credo* ein. Aber was heißt: *Ich glaube an ...?* Schon der Anfang des christlichen Glaubensbekenntnisses konstituiert eine Unterscheidung, die im Bekenntnis eine Einheit darstellt: Der personale Glaubensakt (*fides qua*) und der überlieferte Glaubensinhalt (*fides quae*) bilden eine dialektisch verklammerte Einheit. Weder ersetzt der Inhalt das unvertretbare Glaubenssubjekt, noch kann dieses über den Inhalt frei verfügen. Glauben heißt somit, sich in ein Spannungsverhältnis zu setzen und diese Spannung als kreative Energie für den Einzelnen und die Gemeinschaft zu nützen. Dagegen bedeutet es Schaden für beide Seiten, die Differenz aufzulösen: Ein radikaler Glaubenspositivismus würde das Individuum zu einem bloß mechanischen Sprachrohr instrumentalisieren, ein radikaler Subjektivismus wäre unfähig, die Tradition und die intersubjektive Bezogenheit nachzuvollziehen, aus welcher der gemeinsame Glaubensakt stammt.

Wie aber kommt die Einheit dieser Differenz heute zustande? Zweifellos ist die Korrelation von Glaubensakt und Glaubensinhalt schwieriger geworden. Solange Glaubensidentität stark von den Imperativen volks- und milieureligiöser Sozialisationsprozesse abhing, war Zugehörigkeit, nicht so sehr existenzielle Identifikation bedeutsam. Insofern das öffentliche Ritual des Beken-

nens auch nicht in erster Linie auf rationale Verstehensleistungen¹³, sondern auf soziale Identitätsvergewisserung zielt, lag der Akzent weniger auf dem „Was“, sondern auf dem „Dass“ des christlichen Glaubens. Dieser Logik entsprach die scholastische Differenz der *ecclesia discens* (hörende Kirche) und der *ecclesia docens* (lehrende Kirche): Das Lehramt formulierte und interpretierte die *fides quae*, der/die Gläubige stimmte im Bekenntnisakt zu. Heute ist diese Unterscheidung und Zuordnung so nicht mehr möglich: Autonome Subjekte, die ihren Glauben bekennen, müssen sich als verstandesmäßig selbstgeleitete Individuen, deren Ich-Identität durch Bildung und selbstständiges Urteilsvermögen konstituiert ist, verstehen. Zudem werden die christlichen Glaubensinhalte auch nicht mehr vom kollektiven Bewusstsein der Kultur getragen. An Gott, Schöpfung, Christus und Kirche zu glauben, wird immer mehr zu einem Bekenntnisakt, mit dem eine kulturelle Differenz markiert wird.

In dieser Situation gewinnen zwei Aspekte Priorität: Die *kognitive Herausforderung* besteht darin, dass die tradierten Glaubensinhalte nur mehr dann nachvollzogen werden können, wenn es möglich ist, sie in das je individuelle Sinnsystem des Einzelnen einzuarbeiten. Die *existenzielle Herausforderung* besteht im gewandelten Verständnis des Glaubensaktes: Glauben heißt nicht mehr zuerst: „Für-Wahr-Halten“, sondern personales Vertrauen gegenüber dem letzten Grund der Wirklichkeit gewinnen. Die moderne Existenztheologie hat diese Relevanz herausgestrichen. Sören Kierkegaard war der erste moderne Denker, der auf die paradoxa-

¹³ Der pragmatische Zweck des Credo-Rituals setzt das Verstehen bereits voraus. Nur in der reflexiven Einstellung zum Bekenntnis, also in der Perspektive der Theologie, kann die diskursive Frage „Verstehst du auch, was du bekennt?“ (vgl. Apg 8,30) gestellt werden.

le und leidvolle Struktur der Ich-Identität aufmerksam gemacht hat: Wenn das moderne Individuum „ich“ sagt, dann artikuliert es nicht nur Autonomie, sondern auch einen paradoxen Sprechakt. Aus der existenz-philosophischen Sicht ist das Individuum eine unauflösbare Einheit von Endlichkeit (Leib/Zeit) und Unendlichkeit (Geist/Ewigkeit). Der Mensch ist Immanenz und Transzendenz zugleich. Aber in seinem Verhältnis zu sich selbst zeigt Kierkegaard, dass das Subjekt dieser Einheit gar nicht mächtig ist. Obwohl je schon über seine Endlichkeit hinaus, weil es Geist ist, vermag es dennoch nicht aus der Transzendenz heraus zu existieren und klammert sich darum um so mehr an seine Endlichkeit. Wer „ich“ sagt, konstituiert eine Identität, die an sich selbst zu verzweifeln droht: „Verzweifelt nicht man selbst sein wollen; verzweifelt man selbst sein wollen“¹⁴. C.G. Jung hat die grundlegende anthropologische Frage des Menschen in psychoanalytischer Sicht ähnlich angesetzt: „Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht?“¹⁵ Für Kierkegaard ist die Lösung des Identitätsproblems der Glaubensakt. Dieser ist nicht in erster Linie ein „Für-Wahr-Halten“, sondern eine neue Existenzgründung: „Glaube ist: daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig sich gründet in Gott.“¹⁶ Möglich ist solches Glauben als bejahtes Selbstsein nur als Vertrauenkönnen in einen letzten wohlwollenden Seinsgrund.¹⁷

Die Existenztheologie und die gegenüber einer religiösen Sinndeutung aufgeschlossene Psychoanalyse weisen nachdrücklich darauf hin, dass Glaubenkönnen nicht in einem rationalen Akt des Verstehens beziehungsweise des Wissens aufgeht, sondern ein Existenzakt ist. Er verlangt darum vom Individuum einen unvertretbaren Prozess der Subjektwerdung, der die Struktur der Unbegründbarkeit der Existenz aus sich selbst bewusst macht. Diese Aufklärung aber heißt, sich der Existenzangst zu stellen. Individuation, der Prozess der Selbstwerdung, ist der Vorgang einer gewollten Vereinzelung, in der man sich nicht nur der eigenen kommunikativ mitteilbaren Identität vergewissert, sondern sich auch einer letzten Einsamkeit aussetzt.

Glauben lernen und den Glauben bekennen im Horizont der Gegenwart erinnert somit auf überraschend aktuelle Weise an den archetypischen Urvater biblischen Glaubens, an Abraham. Der göttliche Ruf: „Zieh weg aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde“ (Gen 12,1), ist heute der anspruchsvolle Auszug in das eigene Leben, in die eigene, in keinem anderen Menschenleben wiederholte Existenz. Die Individuation wird heute mehr denn je zur Möglichkeitsbedingung der christlichen Initiation. Eine Einführung in den christlichen Glauben heute muss darum mit der Frage beginnen: „Wer bin ich?“

¹⁴ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Köln 1995, 8.

¹⁵ *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich-Düsseldorf 1961 (1961), 327.

¹⁶ *Krankheit* (s. Anm. 16), 81.

¹⁷ M. Theunissen (*Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, 321–377) hat demgegenüber schlüssig aufgewiesen, dass Kierkegaards Identität von Selbstsein und Verzweiflung zu eng gefasst ist, und dass die theologisch abgeleitete Lösung, Glaube heiße Selbstsein, nicht zutrifft: „In eben der Tiefendimension, in der Glaube Selbstsein fundiert, schießt er darüber hinaus. Grund des Selbstseins kann er nur als dasjenige sein, das nicht selbst Selbstsein ist. ... Er ereignet sich in der Befreiung des Menschen von sich selbst, und erst in dieser Freiheit von sich kann der Mensch, johanneisch gesprochen, wahrhaft frei sein, auch wahrhaft frei zu sich oder dazu, er selbst zu sein“ (ebd. 355).

2. „Ich glaube an Gott, den Vater ...“ oder die Transzendenz von Liebe

Die Bezogenheit auf das Unendliche trägt im christlichen Bekenntnis den Namen Gott, der Vater ist. In seiner „Meditation über das Wort Gott“¹⁸ wies Karl Rahner auf, dass der Mensch deshalb Mensch ist, weil er das Wort „Gott“ sagt.¹⁹ Rahner übersetzte in transzendentaltheologische Sprache, was schon Martin Buber in unübertroffener Klarheit vom Menschsein aussagte: „Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung“²⁰. „Das Du begegnet mir von Gnaden“²¹. Der Grund der Anthropologie ist somit die Theologie, und die Theologie entsteht aus der Anthropologie: „Am Anfang ist die Beziehung“²². Aber Buber weist auch darauf hin, dass das Wort „Gott“ wie kaum ein anderes beschädigt ist: Es wird täglich zerrissen zwischen Missbrauch und Vergessen.²³

Das Wort Gott und der es stützende metaphysische Theismus durchlaufen heute eine epochale Krise, die F. Nietzsche in der Metapher vom „Tod Gottes“ proklamierte und die inzwischen immer größere Räume okkupiert: Gott hat sich gewissermaßen als Schöpfer aus der Natur, als Vorsehung aus der Geschichte und als Seelengrund aus dem Subjekt zurückgezogen. Seine Wirklichkeit ist stumm und abwesend geworden, aber wir vermögen dieses

Geschehen (noch) nicht als Befreiung Gottes aus unseren Projektionen und Vergewisserungsbedürfnissen zu sehen, sondern leiden an diesem Verlust.²⁴

Von dieser Gotteskrise ist die Theologie nicht weniger erschüttert. Auch wenn inzwischen das wissenschaftsmethodische „etsi Deus non daretur“ („als ob es Gott nicht gäbe“), der sogenannte methodologische Atheismus, anerkannt wird, weiß die Theologie nicht recht, wie ein rationales „etsi Deus daretur“ („als ob es Gott gäbe“) auf philosophischem Weg zu begründen ist. Die sprachphilosophisch geschulte jüngere Theologengeneration hat vorerst einmal ihre Zuflucht bei der Ethik gefunden: Das Wort „Gott“ ist die Regel für eine Lebensführung der Kritik an ungerechten Verhältnissen und der Horizont einer befreienden Praxis.²⁵ Aber diese Sicht hat ihren Preis: Sie funktionalisiert „Gott“ für Ethik und Gesellschaftskritik. Zu Recht moniert darum der Fundamentaltheologe A. W. J. Houtepen, dass damit die „Nichtnotwendigkeit“ Gottes übergangen wird. Die Wirklichkeit Gottes ist nämlich für den Menschen mehr als notwendig. Sie ist zweckfrei, um ihrer selbst willen gegeben, „Transzendenz ist Funktionslosigkeit“²⁶. Diese Nichtnotwendigkeit Gottes müsste die Theologie allererst wieder aufspüren. „Was wir also wiederentdecken müssen, das sind die ‚windows‘, die Momente, die Gebiete, Symbole oder Konfigurationen, in denen

¹⁸ Grundkurs (s. Anm. 2), 54–61.

¹⁹ Ebd. 60.

²⁰ M. Buber, Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, 15.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 22.

²³ Siehe den bewegenden Text Bubers: Gottesfinsternis, in: Werke, Bd. I, München 1962, 501–603, 509.

²⁴ Vgl. S. Weil, Oeuvres, [Paris] 1999; Ihr Werk liegt teilweise in deutscher Übersetzung vor: Siehe Dies., Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, Olten-Freiburg 1976.

²⁵ Siehe dazu den grundlegenden Aufsatz von J. Habermas: Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“, in: Ders., Texte und Kontexte, Frankfurt/M. 1991, 110–126.

²⁶ P. Strasser, Journal der letzten Dinge, Frankfurt/M. 1998, 46.

diese Passage zum Göttlichen und Heiligen hin geschehen kann, ohne daß Gott auf einen Ort festgelegt werden kann, in der die Seienden zum Sein hin transparent werden, in der Worte, Begriffe, Träume, Erfahrungen Träger werden von dem, was mehr ist als das Übliche.“²⁷

Ein solcher Passageraum des Transzendenten heute scheint mir die Erfahrung interpersonalen Liebe zu sein. Nicht nur in der kantischen Ethik des kategorischen Imperativs, sondern nicht weniger in der affektiv imprägnierten Liebe begegnen wir dem Anspruch des zweckfreien und unbedingten Anerkennens des Anderen um seiner selbst willen; in der Erfahrung des Anerkannt- und Geliebtseins von einem Anderen ereignet sich das Phänomen der Öffnung eines Fensters zur Unendlichkeit. Wirkliche Liebe scheint die einzige emotionale Kraft zu sein, die uns über dem grundlosen Grund unser Seins angstfrei gehen lässt. Die grundlose Freude am Sein des Anderen vermittelt eine Evidenz, die durch rationale Argumentation nicht einholbar ist. Eben von dieser Qualität ist auch das Wort „Gott“. So wie in der Liebesbeziehung der Kuss, die Umarmung, die Hingabe der Liebenden nicht die Liebe als solche sind, sondern stets auf sie verweisen, ja darin die Liebenden in der Liebe weitertreiben, so bringt uns der Name Gottes „auf den Gedanken an Gott, mehr noch, er führt unser Denken zu Gott hin, er bringt uns zu unseren Intentionen bei Gott oder, besser gesagt, er fügt unsere Intentionen in die Gottes ... Gott ist nun so etwas wie die Liebe, nämlich eine Hin- und Her-

bewegung zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen mit dem Blick auf weitere Liebe.“²⁸ Diese affektive Erschließung einer „Passagenerfahrung“ ist keine bloß emotionale Projektion, sondern eine dem Denken aufgetragene Arbeit: *amor quaerens intellectum*. Die Liebe verlangt den Intellekt, so wie die Vernunft auf Liebe hin ausgerichtet ist.

In den Gottglauben einführen, heißt somit heute: die Rationalität des Gottesglaubens aus der Existenzialität des Sich-Gott-Anvertrauens zu erarbeiten. Das „etsi Deus daretur“ ist rational sagbar, weil es existenziell lebbar ist, weil erlebte Liebe als „Transzendenz von innen“ auf die Vergewisserung einer „Transzendenz von außen“ drängt.²⁹ Die Theologie muss darum die Philosophie fragen, ob deren Vernunft- und Erkenntnisbegriff die Qualität des Transzendierens in der existenziellen Erfahrung von Liebe nicht verkennt, weil deren Rationalitätsbegriff zu stark von der natur- beziehungsweise sozialwissenschaftlichen Sichtweise bestimmt wurde.

3. „... und an Jesus Christus ...“ oder der Weg zum solidarischen Mitleiden

Ursprung und Herz christlichen Glaubens ist das Bekenntnis zu Jesus dem Christus. Das Neue Testament bezeugt sein Leben, Sterben und Auferstehen als Gottes letztgültige Zuwendung zu seiner Schöpfung (Hebr 1,1f). So eindeutig dieses Zeugnis ist, so vielfältig aber ist seine Ausdrucksgestalt schon in der Urkirche: „Christologie von unten“ und „Christologie von oben“ sind

²⁷ A. W. J. Houtepen, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999, 294.

²⁸ Ebd., 293.

²⁹ Diese Verknüpfung von Rationalität und Existenzialität wird von Habermas (Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Texte und Kontexte [s. Anm. 28], 127–156) m.E. viel zu wenig sichtbar gemacht.

untrennbar ineinander verschränkt. Jesus aus der Blickrichtung seines Menschseins zu vernehmen, heißt von der Wirklichkeit Gottes in ihm zu sprechen. Von Gott zu sprechen, heißt vom Menschen Jesus zu sprechen.

Die Theologie hat diese Einheit in der bedeutendsten dogmatischen Formel, dem chalzedonensischen Bekenntnis, als unvermischte und ungetrennte Identität festgeschrieben (DH 300). Tatsächlich fällt es dem Christentum allerdings schwer, in Theorie und Praxis diese Einheit zu bewahren. Die *hellenistische Christologie* denkt das Bekenntnis ganz vom Schlüsselbegriff Logos aus und verkürzt de facto das Menschsein Jesu auf eine bloße Formel. Die *mittelalterliche Christologie* erschließt den Christusglauben von der soteriologischen Problematik der Sühne und Satisfaktion, reduziert die Christologie aber dadurch einseitig auf Sünde und Kreuz. Die *moderne Christologie* dagegen blickt in einem grundlegenden Paradigmenwechsel „von unten“, von der Frage des humanen und befreiten Menschseins auf Jesus und hat Mühe, wie heute die Gottheit Christi erschlossen werden kann³⁰. Zu dieser christologischen Problematik kommt eine erst jetzt in der ganzen Dimension offenbar werdende geschichtliche Tragödie hinzu: die im Namen Christi durch die Jahrhunderte mitgetragene Judenfeindschaft des Christentums, die den Nährboden für die rassistisch-ideologische Judenverfolgung bereitete; die aggres-

sive, mit Blut und Schwert verbreitete Mission in den Kronländern der frühneuzeitlichen Kolonialmächte, die Kreuzzüge, die Inquisition, die Hexenverbrennungen.

Somit ist das Christusbekenntnis heute die Schnittstelle zweier fundamentaler Fragen: Warum soll Jesus Christus und nicht etwa ein anderer spiritueller „Virtuose“ die Antwort auf unsere Erlösung und Heil suchende Existenz sein, obwohl die Welt als solche keineswegs als erlöst erscheint? Warum wurden gerade im Namen des Gekreuzigten Andersgläubige verfolgt und getötet, und was heißt das für den Christusglauben selbst? Beide Fragen können an dieser Stelle nicht einmal annähernd ausgeleuchtet werden. Wiederum kann eine Überlegungsskizze nur die Richtung angeben.

Wenn wir existenztheologisch auf die christologische Frage zugehen, müssen wir zuerst die zwei universalen Paradigmen religiöser Heilserwartung ins Auge fassen: das *monistische Paradigma* der fernöstlichen Religionen, das Menschsein vor dem Hintergrund des All-Einen beziehungsweise des Nirvana erfasst; das *monotheistische Paradigma* der nahöstlichen Religionen, das Menschsein vor dem Hintergrund des Schöpfer- und Erlösergottes, der sich in Geschichte und Persönlichkeit kundtut, betrachtet.³¹ Beide sind wechselseitig nicht kompatibel, ihre Differenz ist ontologisch nicht überbrückbar.³² Die unterscheidende Struktur der mono-

³⁰ Für W. Pannenberg (Grundzüge der Christologie, Göttingen 1982, 335–378; Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 365–405) ist darum diese Frage die heutige Grundfrage der Christologie.

³¹ Vgl. zu dieser Unterscheidung K.-H. Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002, 161ff.

³² Paul Tillich hat aber darauf hingewiesen, dass die beiden soteriologischen Paradigmen einen gemeinsamen anthropologischen Bezugspunkt haben: die Existenzangst, die sich kulturgeschichtlich als dreifache Angst vor Schicksal und Tod, vor Schuld und Verdammung, vor Sinnverlust und Nihilismus verdichtet hat. Vgl. P. Tillich, Mut zum Sein, in: Ders., GW XI 33–69; 117–139. Während die monistischen Religionen auf die Existenzangst Bezug nehmen, beziehen sich die monotheistischen auf die Angst vor Schuld. Heute aber stehen beide Traditionen vor der Herausforderung der Angst durch Sinnverlust.

theistischen Tradition besteht u.a. in der Auffassung, dass der Mensch im Wesen nicht nur Natur ist, sondern einmalige, von Gott zur Unvergänglichkeit berufene Personalität. Die Personalität des Menschen realisiert sich in der Qualität dialogischer Beziehungen. Aber genau dieses Fundament des Menschseins ist bis zu den Wurzeln der Existenz unheil. Wie findet der Mensch sein Heil angesichts seines vergänglichen Lebens? Der christliche Glaube antwortet darauf mit dem Verweis auf Jesus Christus.

Was Jesu Leben offenkundig auszeichnete, war sein unbegrenztes Vertrauen in den Gott, den seine jüdische Glaubenstradition als Vater, als schöpferische Urbeziehung nannte³³. Jesus lebte sein Menschsein aus der Evidenz einer grenzenlosen göttlichen Liebe, die jedem Menschen, den Sündern, den Elenden, den Feinden zugesprochen ist. Er lebte Gottes Nähe als Empathie und Widerstand, als Vertrauen und Verzeihen, nicht aus einem bloßen ethischen Imperativ heraus, sondern aus einer ihm zuteil gewordenen überwältigenden Erfahrung des absoluten Du Gottes. Insofern spitzte Jesus die Gehalte des jüdischen Glaubens in einem kühnen Anspruch zu und sprengte sie auch auf: Er lehrte nichts Neues und doch die Wirklichkeit Gottes anders. Vor allem verkündete er die kollektive Erwartung des ausständigen Gottesreiches als in jedem Augenblick schon anwesend, was einerseits eine Radikalisierung der Tora in Fragen des Verhaltens gegenüber Gott und den Nächsten, andererseits eine Entschärfung in Fragen der kultischen Bestimmungen oder der Stellung des Tempels bedeu-

tete. Was Jesus aber existenziell eröffnete, ist die Zumutung und Ermutigung, die naturgegebene Existenzangst, die uns einander zu Feinden macht, durch furchtloses und leidensbereites Existenzvertrauen zu überwinden, wodurch eine neue Weise des Menschseins möglich wird.

Aber gerade das bewirkte auch eine Paradoxie, die das Christentum zwar theologisch, aber bis heute praktisch und existenziell nicht bewältigt hat: Wer so liebt und lebt wie Jesus, macht sich verletzbar und gegenüber Gewalt ohnmächtig. Dem, der Böses tut, nicht zu widerstehen (vgl. Mt 5,39) heißt, sich ihm auszuliefern. Dass sich in diesem Ausliefern Heil ereignet, ist schwer begreifbar. Aber die Urkirche verkündet es so: Jesu freiwilliges Leiden, in dem sich seine ganze Lebenshingabe für das Leben der Leidenden verdichtet, ist theologisch die Hingabe Gottes selbst. Dieser „Skandal“ und die „Torheit“ des Kreuzes (2 Kor 1,15) machen darum die „Andersheit“ des christlichen Glaubens aus: dass am Ort des sich von Gott verlassen fühlenden Liebenden Gottes Liebe als Ohnmacht, als Abwesenheit, als Zulassen des Leids anwesend ist. Der Philosoph S. Žižek hat diesen Kern des Christseins so ausgesagt: „Das Christentum verleiht der Geschichte des Hiob, des von Gott verlassen gerechten Menschen, eine spezielle Wendung, denn Christus (Gott) selbst muß den Platz Hiobs einnehmen“³⁴. Die Christologie verändert darum grundlegend das Reden vom Menschen und die Rede von Gott: „In dem Augenblick, in dem ich als Mensch mich selbst als von Gott abgeschnitten erlebe, in diesem Moment

³³ Siehe dazu: G. Bacht, Das Vertrauen Jesu zum Vater, in: H. Bogenberger/R. Kögerler (Hg.), Grammatik des Glaubens, St. Pölten-Wien 1985, 77–89.

³⁴ S. Žižek, Die gnadenlose Liebe, Frankfurt/M. 2001.

der äußersten Verworfenheit, bin ich Gott am allernächsten, da ich mich in der Position des verlassenen Christus befinde.“³⁵

Dem Christentum als der kulturprägenden Religion des Abendlandes ist die Konsequenz dieses Glaubens meist nur im Beispiel einzelner Glaubensgestalten gelungen, kaum jedoch als kollektiver Religionsgemeinschaft. Bald schon hatte die Hoheitschristologie die Niedrigkeitschristologie überschrieben; die Erinnerung des Gekreuzigten, Sinnbild für alles Leid der Welt, wurde vom Triumph des Erlösungsglaubens überstrahlt. Zu Recht übt J. B. Metz Kritik am Christentum, es habe die jüdische Leidensempfindlichkeit durch Sündenempfindlichkeit ausgetauscht.³⁶ Auf diese Weise wurde die in Christus aufgeschienene Erlösung ein inneres Geschehen zwischen der erbschuldigen Seele und dem rechtfertigenden Gott.

So bedarf das Christusbekenntnis unbedingt der Nachfolge des Weges Jesu, ohne „Christo-Praxis“ wird das Bekenntnis abstrakt. Auf die Frage Jesu „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,29) gibt es keine Antwort jenseits einer Lebensführung der „Compassion“, der Solidarität, des Mitleidens. Einführung in das Bekenntnis von Jesus als dem Christus heißt, die Leidenden und Zukurzgekommenen wahrzunehmen, bedeutet, sich von den Leidenden berühren zu lassen. Darum ist der Ort, wo sich das Christusbekenntnis auszubilden hat, die Begegnung mit den Leidenden. Nur so wird Christologie zur authentischen Anthropolo-

gie, nur so erfüllt sich Anthropologie als praktische Christologie.

4. „Ich glaube an den Heiligen Geist“ oder Gott in uns

Von allen Glaubensartikeln hat wohl das Bekenntnis zum Heiligen Geist am wenigsten Gestalt gewonnen. Hängt es damit zusammen, dass schon die mit dem Begriff „Geist“ bezeichnete Wirklichkeit das rätselhafteste Phänomen des Kosmos ist? Was meint dann erst recht Heiliger Geist?

Was ist Geist? Eine Erscheinungsform von Materie? Oder ist umgekehrt Materie eine Manifestation von Geist? Das Phänomen Geist gehört in den Naturwissenschaften zu den ungeklärten Grundlagenproblemen und belebt zudem wieder einen schon für überwunden gehaltenen Naturalismus. Während die Quantenphysik den alten Materie-Geist-Dualismus überwunden hat und die Grundstruktur des Universums als eine Art „geistige Information“ begreift, der alle Naturvorgänge unterworfen sind,³⁷ reduzieren Neurobiologen den menschlichen Geist auf die Formel: „Wir sind die Synapsen.“ Es scheint, als sei die Grundschwierigkeit, Geist zu verstehen, wesentlich darin begründet, dass er jenes Phänomen ist, wodurch wir erkennen. Genau dadurch ist uns verwehrt, ihn selbst zu erkennen. So wie das Auge sich selbst nicht betrachten kann außer durch einen Spiegel, so besteht das Problem des Geistes in derselben Paradoxie: Seine Allgegenwart (im Menschen) ist seine Ungreifbarkeit. Wie ein Fisch im

³⁵ Ebd.

³⁶ Siehe dazu J. B. Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Ders. (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102.

³⁷ Vgl. H. P. Dürr, Naturwissenschaftliche Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung, in: Th. Faulhaber/B. Stillefried (Hg.), Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Welt (QD 173), Freiburg-Basel-Wien 1998, 2–26.

Wasser, so existiert der Mensch in einem geistig erschlossenen Raum. Darum ist die Neigung zur naturalistischen Anthropologie so naheliegend: Außerhalb des Nervensystems gibt es keine andere Wirklichkeit als die vom Nervensystem selbst „erzeugte“³⁸.

Kann dieser kurze Blick in die Grundlagenforschung der Kosmologie und Biologie eine Brücke zur Theologie des Geistes schlagen? Ja, denn es geht in der Theologie des Heiligen Geistes um dieselbe analoge Problematik: Mit dem Glauben an den Heiligen Geist bekennen die ChristInnen, dass wir immer schon in Gott sind und Gott in uns ist. Aber dieses „In-Gott-Sein“ ergreifen wir nicht als solches, und es lässt sich auch nicht direkt greifbar machen. Wie im Pfingstereignis muss diese Perspektive wie ein Funke aufleuchten, dann aber verändert sie radikal die Art und Weise, alle Wirklichkeit zu sehen. Was also heißt: Gott ist Heiliger Geist?

Es ist für Gläubige relativ leicht, Gottes unsichtbare Wirklichkeit als in seiner Schöpfung, in Menschen, in Kreationen der Kunst und der menschlichen Kulturgeschichte vermittelt und insofern anwesend zu deuten. Aber dies kann auch zu einer ziemlich veräußerlichten Sichtweise führen. Bis heute wirken darum auch „Theologien des Heiligen Geistes“ so eigentümlich spröde oder fremdartig, weil sie unweigerlich der Struktur unseres Sprechens und Denkens erliegen: Sie wollen etwas objektivieren, auf den Begriff bringen, was nicht objektivierbar ist, weil der Geist das Subjektivste und das Innerste ist. Höchstens in der Sprache der Poesie oder der Liebe lässt sich diese Tiefenstruktur erfassen, und auf dieser Er-

fahrungsebene gewinnen wir denn auch einen existenziellen Zugang zum Glauben an Gott als Heiligen Geist. Wieder ist die Erfahrung der Liebe ein Schlüssel, die Metapher vom Heiligen Geist zu verstehen. Wer vom Geschenk der „großen Liebe“ überwältigt ist, dem widerfährt ein Erleben, das zu den eigentümlichsten Phänomenen des Menschseins gehört: dass die affektive Liebe zwischen den Liebenden sich plötzlich von den Subjekten zu unterscheiden beginnt und sich als ewiger Urgrund der Existenz und Liebe zu Wort meldet. Das Sich-Gegenseitig-Lieben ruft die eigentümliche Gestimmtheit hervor, von einer als vom Liebenden unabhängigen personalen Macht der Liebe berührt worden zu sein. Was zwischen den Seelen als „Feld der Liebe“ wahrgenommen wird, das aus der Psyche der Liebenden strömt, hypostasiert und personalisiert sich als eine eigene transsubjektive Wirklichkeit. Die Liebenden haben die unerschütterliche Evidenz, sich in der Liebe selbst zu befinden, die älter und größer und umfassender ist als sie.

Dieses Phänomen, das Liebenden widerfährt, heißt im Prozess des Glaubens *Heiliger Geist*. Die Gottesbeziehung, die ursprünglich polar zwischen Gott und Mensch wahrgenommen wird, offenbart sich als eine eigene selbstständige Dimension, in der sich das göttliche Du und das menschliche Ich verbunden wissen. Dies ist Nachvollzug der wechselseitigen Beziehung Gottes des Vaters zu seinem Sohn, die wesentlich triadisch ist. Aus ihr kommt alle Wirklichkeit. Analog wie der kosmische Raum eine Erscheinung des elektromagnetischen Feldes ist, so ist

³⁸ Vgl. H. R. Maturana, *Biologie der Realität*, Frankfurt/M. 1998; vgl. S. Lederhilger (Hg.), *Seele, wo bist du? Hirnforschung und Menschenbild* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 10), Frankfurt/M. 2004.

die Gottesbeziehung eine Erscheinung des Geistes.³⁰ Wie in der Liebe wird der Geist als allumfassende und in allen Dingen pulsierende Präsenz Gottes erfahren, aus der nichts herausfallen kann. Das Grundstürzende dieser Erfahrung ist das spirituelle Erleben einer Wiedergeburt der Existenz. Kein anderer christlicher Theologe hat dieses Phänomen und dessen Gehalt so meisterhaft beschrieben wie Paulus.

Was bedeutet es also, Menschen heute in den Glauben an den Heiligen Geist einführen? Vor allem dies: Sie müssten Menschen begegnen, welche die Aura dieser Erfahrung an sich tragen. In der Berührung mit Menschen, die Berührte des Geheimnisses sind, nimmt der Geist Besitz von uns. Solche Menschen entfachen eine Bewegung, deren Authentizität daran erkannt wird, ob sie Menschen befähigen, aus Abhängigkeiten frei zu werden und sich unter die „Autorität der Leidenden“ (J.B. Metz) zu stellen.

5. Ich glaube die Heilige ... Kirche oder Communio als Begegnungsraum zur Menschwerdung

Es kann Glauben in radikaler individueller Autarkie sowenig geben wie Sprache als Privatsprache. Was Jesus vor und nach Ostern in Bewegung setzte, waren nicht isolierte Einzelpersonen, sondern Gemeinschaften. Der kairos-hafte und teilweise idealisierte Anfang der Kirche ist bis heute eine lebendige Quelle der Erneuerung von Kirche geblieben. Aber nicht Kirche als solche, sondern die real existierende Kirchengemeinschaft, aufgespalten in viele

Konfessionen, organisiert in komplexen amtlich-hierarchischen und juristischen Strukturen und erfahrbar so recht und schlecht als konkrete Ortskirche oder Pfarrgemeinde, verdüstert wie ein Schatten das Gesicht der Gläubenden von heute. Hinzu kommt die dramatische Krise des Traditionsabbruchs. Die Kirche treibt in eine konturenlose Zukunft, und nicht wenige empfinden diese Lage nicht als Phase einer Heils-, sondern einer Unheilsgeschichte. In Krisen zerfallen die identitätsstiftenden Bilder, wenn sie immer wieder an die Klippen der widerspenstigen Gegenwart aufprallen. Sowohl die soziologiefreien Bilder der Kirche als mystischer Leib Christi als auch die soziologiegesättigten Bilder der Kirche als *societas perfecta* (Erstes Vatikanum) oder als wanderndes Volk Gottes (Zweites Vatikanum) verblassen schneller, als die theologischen und lehramtlichen Restaurationsversuche nachkommen. Im existenziellen Blickwinkel muss man sich der entscheidenden Frage stellen, die schon Rahner mit dem Begriff „Strukturwandel“³¹ zu fassen versuchte: Wie soll das Verhältnis von Gemeinschaft und Individualität im kirchlichen Glauben gestaltet werden? Wie überhaupt kann Gemeinschaft als Heilssakrament erkennbar werden, wenn doch jeder Einzelne seinen Glauben aus dem Hören des Wortes empfängt, die Gemeinschaft selbst aber nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern sichtbares Symbol für Gottes Reich sein soll?

Der Hamburger evangelische Kirchengeschichtler Matthias Kroeger hat m.E. diese Herausforderungen treffend arti-

³⁰ Siehe dazu W. Pannenberg, *Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft*, in: J. Dorscher/M. Heller/W. Pannenberg, *Universum und Mensch. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, Regensburg 1995; Ders., *Systematische Theologie*. Bd. 2, Göttingen 1991, 77–161.

³¹ K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i.Br. u.a. 1973.

kuliert.⁴¹ Er fordert, dass Kirche primär ihre *spirituelle Aufgabe* zurückgewinnen muss, aus der ihre *soziale und politische Aufgabe, anstößiges Gewissen der Gesellschaft zu sein*, entspringt. Notwendig ist Kirche, weil sie die spirituelle Grunderfahrung der Transzendenz in der Immanenz des Lebens erfahrbar und deutbar zu machen hat. Aber gerade das verfehle die Kirche von heute. Als soziale Institution ist sie zwar anerkannt, doch in ihr selbst herrscht eine „geistliche Leere“, und die Amtstruktur wirkt eher als Vernichtung der religiösen Kompetenz ihrer Mitglieder denn als Erweckung.⁴² Kurz: Ohne das diakonische Profil der Kirche zu vernachlässigen, muss die Kirche den Schritt vom mündigen Christsein zum auch spirituell erfahrenen Christsein machen. Nur so gewinnt Kirche das von der Religion zurück, was sie früher der Gesellschaft sein konnte: ihr Herz. Noch scheint der Mut zu dieser Wende nicht vorhanden zu sein. Der heutige weitverbreitete Blick zurück lässt Gläubige und Amtsträger zu sehr erstarren, um unverzagt nach vorne auszuscheiden. Das „Exil des Christentums“⁴³ in seiner von ihm selbst geprägten Kultur ist noch nicht als Chance ergriffen, überholte feudale Formen und verbürgerlichte Kommunikationsstile hinter sich zu lassen. Im Vergleich mit den bunten Strömungen der postmodernen Religiosität betont Kroeger die „Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche“, und G. Schmid gesteht von den christlichen Volkskirchen trotz ihrer Erlebnis- und Evangeliumlosigkeit: „Ich kenne keine Form zeitgenössischer Reli-

giosität, die mehr und Besseres zu geben hätte als das Volkskirchentum.“⁴⁴ Wer unter die Oberfläche schaut, kann dennoch Züge einer Kirche erkennen, die als *Oase des menschenfreundlichen Gottes*, als Netzwerk von Menschen, die an der Not und am Glück der Menschen Anteil nehmen, erlebbar wird. Es gibt die Kirche, wo man versucht, dem Leben in Würde verpflichtet zu sein, weil es in Gott verankert ist, wo man eine Kultur des sensiblen Umgangs miteinander pflegt und dabei auch Verletzbarkeit und gesellschaftliche Ohnmacht in Kauf nimmt.

So ist also auch die Einführung in den Glauben an die Kirche eine Einführung in gelebtes Christsein. In ihr wird die Gemeinschaft ein Zeichen der Erlösten, und sie ist nur dann nicht die Anmaßung des wahren Lebens im falschen, wenn Tag für Tag zu leben versucht wird, was die Pastoralkonstitution proklamiert: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“ (Gaudium et spes 1).

6. Ich glaube an den Schöpfer des Himmels und der Erde und die Auferstehung und das ewige Leben oder Religion als Proto- und Eschatologie

Im Licht einer naturwissenschaftlich betrachteten Welt drängen keine Glau-

⁴¹ M. Kroeger, Die Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche, München 1997.

⁴² Ebd. 76.

⁴³ Vgl. dazu: R. Zerfuß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur, in: K. Gabriel/J. Horstmann/N. Mette (Hg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie, Paderborn 1999, 113–127.

⁴⁴ G. Schmid (siehe Anm. 7) 122.

bensartikel so sehr zur Entmythologisierung wie die Artikel über Anfang und Ende, Schöpfung und Vollendung. Für Menschen in mythischen Kulturen mögen diese Bilder Hoffnung und Rationalisierung des Mythos gewesen sein, für den westlichen Menschen der Gegenwart sind sie wie ein Buch mit sieben Siegeln. Der Blick in die unendliche Tiefe des Weltalls und in die ungeheure Geschichte des Lebens, die so planlos, so willkürlich und dennoch auch so staunenswert erscheint, lässt in der Beobachterperspektive der Natur nicht mehr erkennen, dass alles aus der gütigen Hand Gottes kommt und von ihr gehalten ist.⁴⁵ Was ehemals den Glauben trug, dass Gott die Welt erschaffen hat und auch vollenden wird, wird heute meist als Glaubenshinderung empfunden. Aber auch dieser säkulare Befreiungsschlag lässt die Geschöpflichkeit und die Vergänglichkeit des Menschen als Möglichkeitsbedingungen unserer Existenz nicht hinter sich. Was heißt Menschsein im Angesicht einer viele Milliarden Jahre dauernden evolutiven Geschichte des Lebens, worin das Grundgesetz von Werden und Vergehen eingeschrieben ist?

Wie im menschlichen Leben, so gilt auch bei der Frage nach dem Sinn des Ganzen der Wirklichkeit: Was wir nicht erfahren können, dessen müssen wir uns mit Geschichten vergewissern, in denen uns ein Sinn des Ganzen aufleuchtet. Wiederum kann der Glaube an die Wirklichkeit als Schöpfung und an das Ende als Verwandlung und

Vollendung verstehbar werden, wenn wir eine existenzielle Situation aus der menschlichen Beziehungswelt, konkret aus der Eltern-Kind-Beziehung betrachten. Fragt ein Kind seine Eltern: „Warum bin ich zur Welt gekommen?“, so ist es keineswegs falsch, dem Kind mit den natürlichen biologischen Vorgängen, wie ein Menschenkind entsteht, zu antworten. Und doch ist das keine Antwort auf diese Frage. Mit einer bloß naturwissenschaftlichen Antwort kann kein Mensch heil durchs Leben kommen, weil die Frage ja die Sinnfrage der Existenz überhaupt stellt. Eine solche Frage kann nur mit einer anderen Art von Antwort „gestillt“ werden, die lautet: „Weil wir wollten, dass du bist.“ Von einem absoluten Du gewollt zu sein, ganz und gar in seinem Sein bejaht zu sein – das ist die Erfahrung von Sein als Schöpfung. Von einem liebenden Du erwartet zu sein, in ihm auferweckt zu werden, wenn wir sterben – das ist die Hoffnung auf Vollendung. Wir bekennen darum Gott als Schöpfer und Voller, weil in ihm der gute Anfang und das gute Ende als Versprechen geglaubt wird. Nie wird uns der Sinn des konkreten Werdens des Kosmos und seines Endens so recht einleuchten; nie werden wir wirklich verstehen, warum der Gewinn an Freiheit über soviel Entfesselung des Bösen verläuft. Und doch gibt es jene manifesten Augenblicke, in denen wir ergriffen sind von einer durchbrechenden Gewissheit, dass alles gut ist, dass alles sein darf, weil es gewollt ist.⁴⁶

⁴⁵ Siehe dazu: F. Gruber, *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001, 106–121, 137–154.

⁴⁶ Vgl. P. Strasser, *Journal der letzten Dinge*, Frankfurt/M. 1998, 23. Von einer analogen spirituellen Erfahrung erzählt der französische Schriftsteller *Eric-Emmanuel Schmitt*, der mit seinen explizit religiöse Themen aufgreifenden Theaterstücken zu den meistgespielten Autoren Frankreichs zählt (vgl. E. Garhammer u.a., „Der nahe Fremde und der fremde Nahe“, *Jesudasstellung in der modernen Literatur*, in: *ThPQ* 151 [2003] 238–251, 245f).

Mehr als die Bilder vom guten Anfang bewegen jedoch Menschen die Bilder vom Ende. Die Lust am Untergang zieht sich erschreckend durch die Theologiegeschichte, und sie hat als Instrument der Katechese Schrecken und Höllenängste verbreitet. Kann man also heute noch rechtens in die Rede der „letzten Dinge“ einführen? Ist nicht das Bild vom Gericht abzuhängen, die Hölle zu schließen, weil der Missbrauch dieser Bilder Menschen nicht zum Glauben, sondern höchsten zum Glauben aus Angst, wenn nicht gar zum Unglauben brachte?

Nochmals sei ein Bild als Analogie gebraucht, um die Glaubensaussage vom Gericht und der Ewigkeit zu verstehen. Es ist banales Alltagswissen, dass wir, um uns selbst zu sehen, in einen Spiegel blicken müssen. In welchem Spiegel werden wir unserer existenziellen Wahrheit ansichtig? Könnte nicht das Bild vom richtenden Messias jene heilsame, weil unverzichtbare Selbst-Schau sein, in der wir uns als die erkennen, die wir geworden und die wir nicht geworden sind? Gehört es nicht zur Heilung von Beziehungen, dass sie einander erkennen lässt, und auch das Unvollkommene, ja das Unerlöste und Böse zu sehen zumutet? Wäre das Letzte Gericht nicht jener Durchgang durch den Spiegel der göttlichen Liebe, die uns nicht vernichten will, sondern noch ein letztes Hineinreifen in den Himmel ermöglicht? Dann wäre das Ende die Herstellung der in unserem Leben ausständigen Gerechtigkeit, die Wiedergutmachung des Lebens der

Unglücklichen, die Wandlung der Täter. Wäre dann nicht das Ende jenes Urteil Gottes über alle Wirklichkeit, die am Ursprung der Schöpfung stand: „Und siehe, es war alles sehr gut“ (vgl. Gen 1; Offb 22)?

7. Schluss

Die existenztheologische Ausleuchtung des christlichen Credo steht heute vor der Herausforderung, dass Christsein eine Vision der Wirklichkeit ist, welche die offenkundigen Extreme unserer Welterfahrung in eine Art „unmögliche Möglichkeit“ zusammendenkt: den *Abgrund* unserer Endlichkeit und Schuld und den *Gipfel* liebender Schau des Lebens und der Schöpfung. Wir vermögen weder im Akt noch im Inhalt des Glaubens diese Strecke zu umspannen. Auch für das Bekenntnis des Credo und der Einführung ins Christsein gilt, was Paulus sagt: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umriss“ (1 Kor 13,12). Aber der Apostel hat dem Erkennen Haltungen und Tugenden an die Seite gestellt, die es vermögen, die Widersprüche auszuhalten, den Blick vor den menschlichen Abgründen nicht zu verschließen, das Leben nicht einem seligen Vergessen anheimzugeben und vom noch nicht Erschienenen dennoch zu sprechen: Es sind dies Glaube, Hoffnung, Liebe (1 Kor 13,13). Nicht zuletzt sind es diese personalisierenden Quellen, die für die Theologie des mit diesem Beitrag geehrten Kollegen von zentraler Bedeutung sind.⁴⁷

⁴⁷ Vgl. H. Sauer/F. Gmainer-Pranzl (Hg.), *Leben – Erleben – Begreifen. Zur Verbindung von Person und Theologie* (FS J. Singer). Linzer philosophisch-theologische Beiträge 5, Frankfurt/M. u.a. 2001; Ders./A. Riedl, *Die Menschenrechte als Ort der Theologie. Ein fundamental- und moraltheologischer Diskurs*. Linzer philosophisch-theologische Beiträge 9, Frankfurt/M. u.a. 2003.