

Der Glaube
an Christus bedeutet
Angstüberwindung

Licht oder Finsternis?

Eugen Biser

Auf die Frage nach Licht oder Finsternis gibt das Neue Testament eine eindeutige Antwort. Zu Beginn der Lazarusperikope erklärt Jesus:

„Wer bei Tag umhergeht, stolpert nicht, weil er das Licht dieser Welt vor Augen hat. Wer aber bei Nacht umhergeht, der stößt an, weil er nichts mehr sieht.“ (Johannes 11,9 f.)

Zuvor hatte er seinem nächtlichen Besucher Nikodemus erklärt:

„Wer Böses tut, hasst und meidet das Licht, damit seine Taten nicht zu Tage treten. Wer aber die Wahrheit tut, der tritt ans Licht, damit seine Taten sichtbar werden, denn sie sind in Gott getan.“ (Johannes 3,20 f.)

Aufgrund dieser Lebenserfahrung hätte die Menschheit in der Frage nach Gott, in dem sie immer schon, eindrucksvoll im altägyptischen, altbabylonischen, aber auch im hellenistischen und altgermanischen Mythos die Quelle des Lichts erblickte, eindeutig votieren müssen. Nach Ausweis der Religionsgeschichte geschah das aber nur unter einem schweren Vorbehalt. Unter dem Eindruck der „Tragik im Weltenlauf“ (Bernhart) und der auch jedes Einzelleben belastenden Unheilserfahrung wurde Gott vielmehr ambivalent (Görg) als Koinzidenz von Licht und Finsternis, von *Mysterium fascinosum* und *Mysterium tremendum* gedacht, weil nur ein Gott, der ebenso schrecklich wie liebenswert war, die düsteren und erschreckenden Geschichtserfahrungen zu erklären schien. Zwar vollzog Israel den für die Religionsgeschichte entscheiden-

den Durchbruch zur Erkenntnis der personalen Einheit Gottes. Doch sprach sich der Religionsphilosoph Martin Buber dafür aus, dass seine Glaubensgemeinschaft ihren „grausamen und gütigen“ Herrn im Wechsel seiner Erscheinungsweisen stets wiedererkennen solle. So blieb es auch bei der Religion, die wie keine zuvor von der Liebe und Treue ihres Bundesgottes gesprochen hatte, bei der den Gottesbegriff von Anfang an verschattenden Ambivalenz.

Das muss man sich vor Augen halten, wenn die religionsgeschichtliche Großtat Jesu angemessen gewürdigt werden soll. Sie besteht in seinem wahrhaft revolutionären Eingriff ins Gottesbild der Menschheit, durch den er den aus Angst und Hoffnung gewobenen Schleier von diesem Bild entfernte, um das wahre Antlitz Gottes zum Vorschein zu bringen; denn „Gott ist Licht, und Finsternis ist nicht in ihm“ (1 Johannes 1,5).

Die Tragik gerade auch des vom Christentum durchmessenen Geschichtsverlaufes besteht darin, dass sich die Christenheit nicht auf der Höhe der Gottesentdeckung Jesu zu halten vermochte. Schon die Apokalypse mit ihrer furiosen Beschwörung der göttlichen Strafgerichte steht in schreiendem Gegensatz zu dem von Jesus entdeckten „Vater der Erbarmungen und Gott allen Trostes“ (2 Korinther 1,2). Erst recht lässt Tertullians sadistisches Vergnügen angesichts der von ihm ausgemalten Höllenqualen die Christenverfolger auf einem Absturz in die Rachegefühle stürzen, die nach Nietz-

ches *Antichrist* im Christentum formbestimmend wurden. Theoretisch rechtfertigt Augustinus diese Abkehr. Während er noch in seinen Frühschriften die Gewaltlosigkeit Jesu rühmte, der nichts durch Gewalt, sondern alles auf persuasivem und appellativem Weg (*suadento et monendo*) bewirkte, betont er in den Schriften der Spätzeit, wie sehr er Gewalt ausgeübt und insbesondere die Dämonen „non sermone suasionis, sed vi potestatis“ ausgetrieben habe. Unter dem Eindruck der Vandaleneinfälle und des Verfalls des *Imperium Romanum* war Augustinus nach Ausweis seiner *Civitas Dei* zu dieser pessimistischen und zunehmend rigoristischen Denkweise gelangt; denn für ihn war damit der Herbst der Weltgeschichte angebrochen, in dem es nur noch Ermüdung und Verfall gab, sodass alles aus den Fugen gerät und dem Endgericht entgegentreibt. Zwar gibt es den alles ordnenden göttlichen Weltenplan; doch der bleibt dem sich bei der Betrachtung des Weltgeschehens „zersplitternden“ Geschichtsdenker unbekannt: „At ego in tempora dissolui, quorum ordine nescio.“ Auch die Menschheit zersplittert für ihn in die Gruppe der Auserwählten und die *massa peccati*, der zur Verdammnis Vorherbestimmten. Heil gibt es nur noch in der Zuflucht zu dem einzigen Erlöser und der als Erziehungsinstanz und Heilsanstalt geltenden Kirche.

Damit waren gleicherweise die Weichen für das Mittelalter wie für die Reformation gestellt – für das Mittelalter, das wie in einer epochalen Extrapolation die Entwicklung Augustinus' vom Weisheitsdenker der Frühschriften bis zum Prädestinationstheologen seiner Spätzeit nachvollzog, und frömmigkeitsgeschichtlich gesehen, von der Höhe der Mystik in die Gottesverdüsterung seiner Endphase abstürzte; aber auch für die Reformation, die mit der Frage des vom Bild des Weltenrichters erschütterten Luther nach dem gnädigen Gott ihren Anfang nimmt und

sich im Calvinismus dem Prädestinationsglauben des späten Augustinus verschrieb.

Auf der Suche nach Gründen dieser Gottesverfinsternung (Buber) gibt Augustinus den wohl wichtigsten Fingerzeig. Es war die Atmosphäre der Gewalt, insbesondere auch der gegen anders denkende Christen geübten Gewalt, die Augustinus nach anfänglichem Zögern mit dem Satz befürwortet, dass es zwar die besseren sind, die sich durch Liebe lenken lassen, dass aber die meisten durch Furcht bewogen werden. Das steigerte sich im Mittelalter durch die Katharerverfolgung und die Kreuzzüge und im Gefolge der Reformation durch die Inquisition und die Religionskriege. Auch wenn sich Philosophie und Theologie noch so gerne dem Wahn überließen, ihre Forschung unbetroffen vom Zeitgeschehen zu betreiben, so beweist doch das Ergebnis das Gegenteil. Im *Dies irae* der Totenmesse verwandelt sich der Erlöser in den *Rex tremendae maiestatis*, den Michelangelo in seinem Jüngsten Gericht in einer selbst die Gottesmutter in Schrecken versetzenden Weise in Szene setzt. Im Denken Descartes' wird Gott zu der den Menschen niederzwingenden Übermacht und in Kants *Kritik der reinen Vernunft* sich selbst zu einer unbeantworteten Frage. Zwar kommt in der Folge auch das Lichtmotiv wieder zur Geltung; doch handelt es sich dabei nicht um das jenes Gottes, der „Licht ist und nicht Finsternis“, sondern um das Licht der Vernunft, in dem sich die Aufklärung sonnte, bis das Erdbeben von Lissabon (1755) und die Schreckensherrschaft der Französischen Revolution ihre Schatten über die von Leibniz postulierte „beste aller Welten“ warfen. Und dies mit der Spätfolge, dass Martin Buber unter dem Eindruck des Holocaust geradezu von einer „Gottesfinsternis“ sprach und Hans Jonas dem Gottesbegriff die Attribute der Allmacht und Allbarmherzigkeit abspre-

chen konnte. Wie aber gestaltete sich die neuere Entwicklung?

Die Gotteskrise

Auch wenn das Zweite Vatikanum längst nicht in seiner Bedeutung als das der Kirche gegebene rettende Zeitzeichen begriffen wurde, kam es in seinem Gefolge doch zu einer entscheidenden Auflichtung des Gottesbildes, und dies vor allem aufgrund seiner Spätfrucht, der aus seinem Geist hervorgegangenen Jesusliteratur der Siebzigerjahre des vorigen Jahrhunderts, die sich, zusammen mit der Gestalt Jesu, auch dem von ihm entdeckten, verkündeten und gelebten Gott der Erbarmung und Liebe zuwandte. Das macht vor allem der sich in dieser Literatur abspielende Positionswechsel Jesu deutlich. Denn in ihr stieg der von Guardini gewürdigte „Herr“ vom Thron seines „Herrentums“ herab, um den Menschen als „Bruder“ (Ben-Chorin), „Helfer“ und „Freund“ (Biser) entgegenzugehen und sie zur „Freundschaft“ mit sich (Schnackenburg) einzuladen, um ihnen sein „Antlitz“ zuzuwenden und ihnen als „inwendiger Lehrer“ einzuwohnen.

Unter dem Eindruck des freiheitlichen Aufbruches, der mit dem europäischen Zusammenschluss die Utopie des „ewigen Friedens“ (Kant) in greifbare Nähe rücken ließ, brach nicht nur der gerade das vorige Jahrhundert verdüsternde Bann der Gewalt; vielmehr ließ dieses mit dankbar großen Lettern an die Wand der Epoche geschriebene Zeitzeichen, in seiner theologischen Bedeutung begriffen, auch die durch die Aufklärung „in Abrede gestellte“ Auferstehung Jesu wieder denkbar werden. So hätte alles dafür gesprochen, dass sich eine davon inspirierte Theologie definitiv auf die Mitte des Evangeliums besonnen und den durch Jesus geltend gemachten und durch seine Auferstehung besiegelten Gott der bedingungslosen Liebe ins Zentrum ihrer Aussage gestellt hätte.

Doch das Gegenteil des Erhofften trat ein. Synchron mit der Zurücknahme der Errungenschaften des Konziles griff eine Verdüsterung des Gottesbildes um sich, die in der Rede vom „verborgenen Gesicht Gottes“, in Abhandlungen über die „Gerichtspredigt“ (Reiser) und „Gerichtsverkündigung Jesu“ (Riziker), gesteigert zu der These von der Aktualität der „ungeliebten biblischen Tradition“ vom „Zorn Gottes“ (Miggelbrink), ihren Ausdruck fand. Gleichzeitig zeigte sich eine maßgebliche Theologenkonzferenz zu einer Diskussion der „Dunkelseite Gottes“ veranlasst.

Diese Faszination durch die „Dunkelseite“ eines drohenden und zornigen Gottes ist umso bestürzender, als sie mit der Behauptung begründet wird, dass ein liebender und als solcher alles hinnehmender Gott sich als wirkungslos und letztlich entbehrlich erweise, zumal der „gütige Vater jeden Zug des Autoritären, des Normvorgebenden verloren“ habe, während der Gott der Drohung, des Zornes und des Gerichtes sich als der wahrhaft geschichtsmächtige erweise. Damit gerät die These freilich in eine denkbar prekäre Falle. Wie sich die Kirchen bei aller Kritik der Aufklärung von deren Leitfigur Kant einreden ließen, dass Religion nur noch innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und somit als Moral möglich und dem modernen Menschen zu vermitteln sei, so verfängt sich die These von der Geschichtsmächtigkeit des zornigen Gottes in der Christentumskritik Nietzsches, der ausgerechnet in seinem *Antichrist* die Frage stellt:

„Was läge an einem Gott, der nicht Zorn, Rache, Neid, Hohn, List, Gewalttat kannte? Dem vielleicht nicht einmal die entzückenden *ardeurs* des Sieges und der Vernichtung bekannt wären? Man würde einen solchen Gott nicht verstehen: Wozu sollte man ihn haben?“

Das unterbaute Nietzsche, wie zuvor schon in seinem *Zarathustra*, mit der von

Heine übernommenen Idee einer „Euthanasie“ Gottes, der seine Karriere als Zorn und Rache speiender orientalischer Despot begann, in der Berührung mit der babylonischen Zivilisation dann aber zunehmend philanthropologische Züge annahm und sogar den „alten Jupiter“ vom römischen Kapitol verdrängte, um schließlich, zum allgemeinen Weltbeglückter geworden, an seinem Mitleid zu ersticken.

An dieser antichristlichen Bestätigung müsste sich spätestens die Einsicht in den eingeschlagenen Irrweg entzünden, zusammen mit dem Entschluss, endlich dem mit unübersehbar großen Lettern an die Wand der Epoche geschriebenen Zeitzeichen in Gestalt des freiheitlichen Aufbruches von 1989 Rechnung zu tragen, zumal dieser als „sanfte“, dafür aber umso geschichtswirksamere Revolution in das Gedächtnis der Menschheit einging und als solche nach einer theologischen Würdigung schreit. Sofern damit der Bann der Kriegsdrohung von Europa abfiel, war die Blockade gefallen, die zuvor eine Rückbesinnung auf die Gottesbotschaft Jesu, also auf den Gott der Bedingungslosen, selbst die Undankbaren und Bösen umfangenden Liebe (Lukas 6,35) im Wege stand. Gleichzeitig war aber auch das Hemmnis beseitigt, das zuvor der Denkbare der Auferstehung Jesu, die dieses Gottesbild besiegelte und krönte, entgegenstand. Denn nach dem Verdikt der Aufklärung war ein göttlicher Eingriff in die Geschichte und damit die unerlässliche Voraussetzung des Osterglaubens undenkbar, weil er „jede Geschichte unmöglich gemacht hätte“ (Strauß). Wenn aber selbst die Summe aller empirischen Ursachen nicht für eine überzeugende Erklärung dersanften Revolution von 1989 ausreicht, bleibt nur die Entscheidung zwischen einem Erklärungsverzicht und der Annahme eines göttlichen Eingriffes, wenn auch nicht im Sinne einer empirischen Erklärung. Nahezu gleichzeitig mit David

Friedrich Strauß, der das historische Verdikt über den Auferstehungsglauben verhängte, brachte aber Martin Deutinger den genialen Gedanken ins Spiel, dass „Gott nicht als der Creator, sondern als der Genitor der Geschichte zu gelten habe“. Doch damit brachte er nicht nur den von Strauß erhobenen Einwand zu Fall. Vielmehr stellte er, wenngleich unbewusst, sein Geschichtsmodell in Beziehung zum Ereignis der Auferstehung, das gleichfalls nur genealogisch, als Aufnahme des Gekreuzigten in ein transkreatürliches „Gottesverhältnis“, das ihn als Gottessohn bestätigt, gedacht werden kann. So aber stirbt Jesus in einer Weise in die Liebe Gottes hinein, dass sein Tod am Kreuz damit als die höchste Manifestation dieser Liebe ausgewiesen wird. Er besiegelt in denkbar höchster Weise die Liebe, die er in Gott entdeckt, die er verkündet und gelebt hatte und in die er sterbend aufgenommen wurde. Da die Auferstehung aber als der größte Selbsterweis Gottes in der Menschheitsgeschichte zu gelten hat, der, um mit Nietzsche zu reden, das Tor zu einer „höheren Geschichte“ aufstieß, bricht der von der Gegenwartstheologie in fataler Übereinstimmung mit dem Verfasser des *Antichristen* erhobene Einwand in sich zusammen: Nicht der Gott des Zornes und des Gerichtes, sondern der Gott der Liebe ist der wahrhaft geschichtsmächtige und geschichtswirksame.

Die Aufgabe

Damit stellt sich der Gegenwartstheologie ein kaum auszumessendes Aufgabenfeld. Zunächst gilt es für sie, den, um es milde auszudrücken, „Rückstand“ aufzuholen, in dem sie sich im Vergleich zur Gottesverkündigung Jesu befindet. In dem Maß, wie ihr das gelingt, gewinnt sie dann auch die für sie unerlässliche Gleichzeitigkeit sowohl mit Jesus als auch mit der Gegenwart. Die Gleichzeitigkeit mit der Gegenwart ist deshalb so bedeutsam, weil in ihr die neutestamentliche

Botschaft auf eine nie dagewesene Weise ans Licht drängt, sodass sie letztlich nur in diesem Licht deutbar ist. Das zeigt sich negativ schon daran, dass mit dem Abbau der durch Säkularismus und Reduktionismus zurückgedrängten christlichen Position eine der urchristlichen vergleichbare Situation entstanden ist, in der das Christentum in der Gemengelage religiöser und säkularer Heilsangebote unterzugehen droht. Und das nicht nur faktisch, sondern im Gefolge der relativistischen Religionstheorie auch theoretisch. Was damals die Folge des Aufbruchs aus winzigen Anfängen war, ist heute die einer drohenden Schwundstufe, sodass alles darauf ankäme, diese in einen Neubeginn umzuwenden.

Wie damals ginge es bei der ersten dieser Konsequenzen darum, die sich der Heilsbotschaft entgegenstellenden Widerstände niederzuringen, paulinisch ausgedrückt, „alle Bollwerke und Ideologien, die sich gegen die Erkenntnis Gottes auftürmen“ (2 Korinther 10,4). Dabei geht es heute noch vor der Bekämpfung von Säkularismus und Reduktionismus um die Beseitigung der inneren Hemmnisse, die das Christentum nicht zu sich selbst kommen lassen. Bei der Suche danach gibt der unversehens aufgewertete „Gott des Zornes“ einen wichtigen Hinweis. Denn Zorn, Gericht und Strafe sind genuin ethische Begriffe. Ihre Konjunktur in der theologischen Reflexion der Gegenwart ist darin begründet, dass sich die Christenheit von Aufklärungsdenkern wie Lessing und Kant einreden ließ, dass sie in der modernen Gesellschaft nur noch als moralische Religion überleben könne. Das aber hatte die – höchst bedenkliche – moralische Kopflastigkeit in der Selbstdarstellung des heutigen Christentums zur Folge. Zwar sah es sich dabei durch biblische Zeugnisse bestätigt, in denen vom glühenden Zorn und der strafenden Heimsuchung des Bundesgottes Israels die Rede war. Dabei handelte es sich je-

doch um Zeugnisse einer Religion, die einer göttlichen Weisung entstammt und als der Prototyp einer genuin moralischen Religion zu gelten hat. Das Christentum aber ist von seinem Ursprung her keine asketische und moralische, sondern eine therapeutische und mystische Religion. In seinem Zentrum steht, wie Kierkegaard in der sein Lebenswerk krönenden *Einübung im Christentum* herausgestellt hat, der „Helfer“, der sich der Bedrückten und Beladenen aller Zeiten mit der einladenden Zusicherung zuwendet: „Ich will euch Ruhe geben.“ (Matthäus 11,28)

So erstaunliche Ergebnisse die historische Kritik erzielte, erwies sie sich doch, zumal in ihrer exklusiven Anwendung, als eine Methode des „toten Buchstabens“, deren Stellenwert sich aus der Erkenntnis ergibt, dass das Evangelium die Geschichte Jesu dreifach erzählt: historisierend in der untersten Schicht, illuminiierend in der Mittelschicht und referierend in der Oberschicht. Dabei geht es zunächst um die quasi biografische Berichtserstattung über Leben und Leiden Jesu. Darüber wölbt sich sodann ein Bilderfries, der dieselbe Geschichte rückläufig, von ihrem Ende in der Auferstehung Jesu her erzählt. Auf der durch das Johannesevangelium markierten höchsten Reflexionsstufe aber lässt es seinen „Gegenstand“ selbst zu Wort kommen, sodass Jesus hier seine Geschichte selbst erzählt. Hier aber spricht Jesus dem Johannesprolog zufolge aus der Position des vom Herzen Gottes Herabgestiegenen, dessen Botschaft in einer fortwährenden Selbstaussage besteht, weil er im Unterschied zu allen anderen Religionsstiftern nicht nur eine Botschaft hat, sondern diese seine Botschaft als das menschengewordene Gotteswort gilt.

Die Differenz

Damit ist ein Kriterium gewonnen, das ebenso zur Überwindung der fast obligatorisch gewordenen „Querschnittslek-

türe“ der neutestamentlichen Schriften wie zu deren authentischen Entschlüsselung verhilft. Wenn diese gelingen soll, muss dem Gesagten zufolge Jesus selbst als Schlüssel und Interpretament an die von ihm handelnden Schriften und an eine jede ihrer Aussagen herangetragen werden. Dann gewinnen die mit ihm konformen erst ihre volle Leuchtkraft, während die gegenstrebigenden verblassen. Das gilt dann auch für das Verhältnis der beiden Testamente. Sosehr Jesus in der Reihe der alttestamentlichen Propheten steht, überragt er diese doch durch die von ihm vollzogene Innovation. Während der Prophet Jesaja Gott ebenso als den „Bildner des Lichtes“ wie als den „Schöpfer der Finsternis“ bezeichnet (Jesaja 45,7), betonen die johanneischen Schriften:

„Dies ist die Botschaft, die wir von ihm gehört und euch verkündet haben: Gott ist Licht, und Finsternis ist nicht in ihm.“ (1 Johannes 1,5)

Die christliche Antithese

Das ist die christliche Antithese zur Gottesvorstellung des Judentums und, nach Ausweis der Religionsgeschichte, der ganzen Menschheit. Wenn es nach Horkheimer die Aufgabe der Philosophie ist, das Schweigen der Opfer des Terrorismus zur Sprache zu bringen, ist es die denkbar größte und aktuellste Aufgabe der Theologie, diese von ihr verschwiegene Botschaft wiederzuentdecken und ihr gegen alle Widerstände Gehör zu verschaffen. Dabei zerrinnt das Vorurteil, dass nur ein zorniger Gott geschichtsmächtig sei, in nichts. Zwar spricht Jesus nicht wie Marx von der Aufgabe, die Welt zu verändern, wohl aber von seiner Absicht, Feuer auf die Erde zu werfen (Lukas 12,49) und diese dadurch „in Brand zu setzen“ (Machovec). Bei den inneren Widerständen sind insbesondere diejenigen zu brechen, die sich der Zentralbotschaft Jesu in Gestalt der sein Erlösertum

funktionalisierenden Satisfaktionstheorie und der sie verzweckenden Angstpädagogik entgegensetzen. Gemessen an der Satisfaktions- und Rechtfertigungslehre ist nichts notwendiger als die Einsicht: Jesus ist im höchsten Sinn des Wortes „umsonst“ gestorben; denn sein Tod war keine ihm abverlangte Sühneleistung, sondern, wie sogar Nietzsche erkannte, die „stärkste Probe“ und der „Beweis seiner Lehre“, der von ihm sterbend erbrachte höchste Selbsterweis.

Gleiches gilt für die allen christlichen Konfessionen gemeinsamen Strategie, ihre Gläubigen durch die Suggestion von Gewissens-, Sünden-, Gerichts- und Höllenängsten zur Akzeptanz ihrer Angebote und Direktiven zu bewegen. Doch das Christentum ist die einzige Religion, die es ebenso wie mit dem Tod mit dessen Vorboten, der Angst, aufgenommen hat und deshalb als die Religion der Angstüberwindung gelten muss. Von seiner Mitte her ist es die – allzu oft in eine Kriegserklärung umgefälschte – denkbar größte Liebeserklärung Gottes an die Menschheit; sie müsste von der sich ihrer Aufgabe bewusst gewordenen Theologie als solche erwiesen und mit allem Nachdruck herausgestellt werden.

Wie die konfessionellen Gegensätze ihre letzten Ursachen in emotionalen Vorbehalten haben, so ist es auch hier. Was sich in „letzter Instanz“ der Liebesbotschaft des Evangeliums entgegensetzt, ist, um wiederum mit Nietzsche zu reden, der von diesem als „Zwang und Satzung“ definierte „Geist der Schwere“, der letztlich der von Joseph Ratzinger diagnostizierten Liebesunfähigkeit des Menschen entstammt. Aufgrund seines konstitutiven Selbsterwürfnisses kann es dieser nicht fassen, von Gott geliebt zu sein, sodass er sogar, wie der tragische Verlauf der Lebensgeschichte Jesu nur zu deutlich beweist, dagegen wie gegen eine Zumutung aufbegehrt. Gegen diesen Ungeist müsste ein Exorzismus angesetzt

werden. Doch worauf könnte sich dieser stützen?

Wenn sich Faust bei seinem Übersetzungsversuch des Johannesprologes zuletzt auf den „Geist“ beruft, der ihm die fatale Wendung „Im Anfang war die Tat“ eingibt, meint er den Zeitgeist, der ihm diesen Satz wie eine auf Marx vorausweisende Prognose eingibt. Doch nach dem Ende der Schreckenszeit des vorletzten Jahrhunderts nahm der Zeitgeist offensichtlich einen dazu gegensinnigen Verlauf, der der Gegenwart das Gepräge einer Zeit der sich Zug um Zug realisierenden Utopien verleiht. Das kündete sich bereits an, als Freud in seinem *Unbehagen in der Kultur* (1930) der damals einsetzenden Hochtechnik nachsagte, dass sie mit ihren Hervorbringungen uralte Menschheitsträume verwirkliche und dabei göttliche Attribute in die Verfügungsgewalt des sich zu einem „Prothesengott“ aufblähenden Menschen bringe. Was er voraussah, wurde von der Entwicklung der Folgezeit Schritt für Schritt eingeholt, in der die Technik zunehmend das philosophische Grundproblem, die Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, an sich riss. War aber nicht auch das Zweite Vatikanum die Realisierung eines die Kirche vor der Selbstverschließung in ein geistiges Ghetto bewahrenden Utopie? Und galt das nicht erst recht für die „sanfte Revolution“ von 1989, die zur Verwirklichung des von Novalis beschworenen Traumes von einem geeinten Europa führte? Wenn aber dieses Ereignis letztlich nur als Folge einer göttlichen Intervention ins Weltgeschehen zu erklären ist, darf Gottes Beistand auch für den Gang der Glaubens- und Kirchengeschichte angenommen werden. Hatte Alfred Loisy mit seinem bekannten Wort „Jesus verkündete das Reich Gottes – und gekommen ist die Kirche“ noch auf die Differenz der beiden Größen abgehoben, so arbeitet das heutige Zeitgeschehen eher darauf hin, dass sich die Utopie Jesu

vom Gottesreich (Weder) mehr und mehr in der sich ökumenisch öffnenden Kirche konkretisiert. Schwerlich könnte das so gesagt werden, wenn nicht gewichtige Gründe dafür sprächen. Vor allem die Tatsache, dass die als Anbruch seiner Wiederkunft zu verstehende Auferstehung Jesu heute wie kaum einmal zuvor als Glauben stiftendes und geschichtsbestimmendes Faktum „an der Zeit“ ist. Nicht umsonst besteht die wohl wichtigste theologische Konsequenz des freiheitlichen Zeitzeichens darin, dass die durch die Aufklärung tabuisierte Auferstehung Jesu wieder denkbar wurde.

Kaum weniger fällt dafür aber auch die Tatsache ins Gewicht, dass das religiöse Geschehen im Zeichen einer glaubensgeschichtlichen Wende steht, die durch die Wende vom Gehorsams- zum Verstehensglauben, vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben und vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben gekennzeichnet ist und die ihr Ziel in der Wende vom Gegenstandsglauben zum Innerlichkeits- und Identitätsglauben erreicht. So wie sich das Christentum in seiner angstüberwindenden Effizienz als therapeutische Religion erweist, bestätigt sie sich hier in ihrer mystischen Qualifikation. Denn die glaubensgeschichtliche Wende hat ihre Achse und ihr Zentrum darin, dass der Geglaubte im Glauben der Seinen zu sich selbst erwacht und, wie es der Neutestamentler Alfred Wikenhauser von Paulus sagte, in ihnen auflebt. Darin besteht für sie das geheimnisvolle Leuchten, wie es Kafkas unglücklicher „Mann vom Lande“ im Innersten des von ihm vergeblich gesuchten „Gesetzes“ wahrnahm. Nur sollten sie sich nicht so wie er von der Gestalt des Türhüters und von der durch ihn verkörperten Institution abschrecken lassen, sondern im Vertrauen auf das ihnen entgegenstrahlende Licht – das Licht des von Jesus entdeckten und gelebten Gottes – den Eintritt wagen.