

MEIK P. SCHIRPENBACH · BONN

VOM GLAUBENSREICHTUM EINER GLAUBENSARMEN ZEIT

1. Jede Zeit ist Gottes Zeit

In vielen kirchlichen Kreisen hört man ein mehr oder weniger fortwährendes Klagen über den viel zu geringen Glauben innerhalb und außerhalb unserer Gemeinden. Es werde einfach zu wenig geglaubt, ein Glaubensschwund, ja ein Verdunsten des Glaubens sei zu beobachten und wenn man es vom Glaubenswissen her betrachte, habe man es zunehmend mit religiösem Analphabetentum bis in die Mitte der Gottesdienstgemeinden zu tun. Es ist die Rede von getauften Heiden, gegenüber denen zu überlegen sei, ob man die Sakramente an sie verschwenden dürfe. Es fällt auf, wie viel Verbitterung aus solchen Formulierungen klingt – eine Verbitterung, dass all unsere missionarischen und katechetischen Bemühungen im letzten nicht greifen und die in eine Haltung der Resignation führen kann, die nach Schuld und Versagen bei uns oder bei anderen sucht.

Mich hat der Titel eines Buches über die tschechische Untergrundkirche beeindruckt: «Jede Zeit ist Gottes Zeit»¹. Ich möchte dies auf die skizzierte Situation anwenden. Das geschieht nicht, um diese Einschätzung zu widerlegen, wohl aber, um zu hinterfragen, ob ihre Kategorien überhaupt dem Phänomen des Glaubens in seiner Komplexität gerecht werden können. Denn es handelt sich doch gerade nicht um etwas, das unter dem Anspruch von Objektivität erfasst werden kann. Diese Behauptung mag banal klingen und unter dem Verdacht stehen, dass hier etwas schöneredet werden soll, was nicht schöneredet werden kann. Einer optimistischen Einschätzung der Situation wird von den sogenannten Realisten gerne Naivität unterstellt.

Bei dem Satz «Jede Zeit ist Gottes Zeit» handelt sich nicht um eine objektiv verifizierbare Feststellung, sondern um einen Glaubenssatz. Bin ich bereit, die biblische Erfahrung auf meine Zeit anzuwenden, dass Gott heute genauso unter uns Menschen am Werk ist wie in der Zeit Jesu? Will ich den Verheißungen der Propheten trauen, dass die kommenden Zeiten, als auch

MEIK P. SCHIRPENBACH, geb. 1971, Dr. phil., Stadtjugendseelsorger und Pfarrvikar in Bonn.

unsere, Heilszeiten sind, Zeiten einer Nähe Gottes trotz allen erfahrbaren Unheils nah und fern? In der Tat gehe ich davon aus, dass dies zunächst eine Sache des Willens und der Entscheidung ist und nicht eine Sache des wahrnehmenden Verstandes, wenn wir denn diese Unterscheidung vornehmen wollen. Es mag widersinnig klingen, aber gerade der gläubige Mensch bedarf des Willens zum Glauben, also der Bereitschaft, über das hinaus, was er selbst ererbt oder gar erfahren hat, hinauszugehen und mit dem unvorhersehbaren Wirken Gottes zu rechnen.

Es geht nicht darum, Liebgewonnenes zu verlassen oder eine völlig neue Gestalt von Kirche und Christentum heraufzubeschwören. Jedoch wird dies immer wieder als eine Erwartungshaltung formuliert, gerade auch von Leuten, die sich innerhalb einer abgesicherten und etablierten Position eines kirchlichen Dienstverhältnisses befinden. Ein eigenartiger Selbsthass klingt dort an, eine tiefe Enttäuschung, die sich so auf den Punkt bringen ließe: «Wenn ihr den Glauben schon nicht so haben wollt, wie wir ihn Euch anbieten, dann sollt ihr auch nicht meinen, dass ihr überhaupt noch ein Recht hättet, ihn zu haben.» Sind nicht viele unserer Umstrukturierungen im pastoralen Bereich von genau dieser so eigenartig klingenden Prämisse mit bestimmt? Ein organisatorischer Reformeifer wird doch gerade an den Stellen formuliert, wo ansonsten wenig Eigenbewegung gezeigt wird.

Letztlich geht es hier um eine Haltung der Abgrenzung in dreierlei Hinsicht: Zum einen von denen, die «es nicht so haben wollen», also denen, die nicht in meinem Sinne glauben, wobei unterstellt wird, dass sie dazu einfach nicht bereit sind. In all dem wird letztlich eine Infragestellung des eigenen Glaubens gesehen. Dies mag man noch als unsolidarisch oder engstirnig klassifizieren. Wirklich gefährlich sind jedoch die beiden andern Weisen der Abgrenzung, da durch sie der Glaubensprozess in sich blockiert wird: Die Abgrenzung gegenüber der Möglichkeit einer Weiterentwicklung meiner eigenen Glaubenshaltung, da Glaube doch wesentlich ein Beziehungsprozess ist, der nicht zu einem Abschluss kommen kann, ohne letztlich abzusterben. Es meint die Verweigerung gegenüber der eschatologischen Dimension, also der Ahnung, dass Wesentliches immer noch aussteht und die menschliche Existenz die Existenz eines Pilgers ist, die hier letztlich nicht zum Ziel kommen kann. Unruhe ist also ein notwendiger Begleiter, der paradoxerweise nicht beunruhigen muss. Die dritte Abgrenzung, die hier aufscheint, ist die gegenüber der Tradition. Es ist die Verweigerung der *traditio* als solcher, der Weitergabe von etwas, das ich selbst nicht gemacht, sondern nur empfangen habe. Der Glaube ist kein Besitz der Kirche; ich habe ihn nur, wenn ich ihn als etwas mir Anvertrautes betrachte, das ich weitergeben darf. Dies meint geschichtliches Werden. Biblischer Glaube hat sich immer so erfahren. Er ist nicht in erster Linie eine Lehre, sondern eine weitergegebene und weitergelebte Erfahrung. Traditionsvergessenheit ist ein hervorstechendes Merk-

mal sogenannter Traditionalisten. Deutlich wird das unter anderem an der verbitterten Hartnäckigkeit, mit der bestimmte kirchliche Kreise von einer unabdingbaren Notwendigkeit weiterer Kirchenschließungen sprechen.

2. Glaubensarmut als Reichtum und Chance

Spannend und erfrischend sind vor diesem Hintergrund die Überlegungen des Prager Theologen, Soziologen und Studentenpfarrers Tomáš Halík. Er weist darauf hin, dass Jesus, ausgehend von der Frage der Jünger «Herr, stärke unseren Glauben», seine Worte mit der Formulierung beginnt: «Wenn euer Glaube nur so groß wäre wie ein Senfkorn». Damit schmettert er den Jüngern keinen Vorwurf entgegen, sondern er sagt, dass ein solch kleiner Glaube der entscheidende Ausgangspunkt sei.² Steckt nicht in dem scheinbar so geringen, kleinen Glauben mehr Leben und Wahrheit als im großen, der in seiner Selbstsicherheit zu erstarren droht? Halík bringt diese Überlegungen in Zusammenhang mit den Worten vom Weizenkorn, das in die Erde gelegt wird: Sobald es stirbt, bringt es reiche Frucht. Er erkennt hierin die paradoxe Logik des Evangeliums, in der das Kleine das Große überwiegt und vordergründiger Verlust letztlich eine Befreiung und ein Gewinn sind. Mit Bezug auf Johannes vom Kreuz kann Halík sagen: Da, wo wir in der Sackgasse stecken, werden der wirkliche Glaube, die Hoffnung und die Liebe geboren.³ Ich verstehe Halík so, dass die Glaubenskrise als die eigentliche Chance des Glaubens zu betrachten ist, da er erst in dieser Situation seine ihm eigenen Kräfte entfalten kann. Wenn dagegen alles gut läuft, läuft es Gefahr, dass sich Sekundäres und Scheinsicherheiten in den Vordergrund drängen. Die Möglichkeit, dass ich mir selbst etwas suggeriere und einrede oder einfach nur begeistert bin, weil es die anderen auch sind, ist sehr groß.

Halík bemerkt fernerhin: «Der Glaube, welcher durch das Feuer einer Krise hindurchschreitet, ohne sich rückwärts zu wenden, wird in der Regel auf vieles verzichten müssen, mit dem er identifiziert wurde oder das er sich selbst angewöhnte, auch wenn dies in Wirklichkeit nur seine äußere Oberfläche betraf; vieles wird da angesengt, ja sogar verbrannt. Seine neue Reife wird aber vor allem daran erkannt, dass er nicht mehr «gerüstet» auftreten wird – eher wird er sich ein wenig jenem «nackten» Glauben annähern, von dem die Mystiker geredet haben; er wird nicht mehr aggressiv und arrogant sein, schon gar nicht unduldsam in seiner Beziehung zu anderen. Gewiss, gegenüber dem «großen» und «festen» Glauben kann er sodann als klein erscheinen, geradezu unbemerkt – wie ein Senfkorn, er wird wie ein «Nichts» sein.»⁴

Die Ohnmachtserfahrung ist für den Glauben konstitutiv, da sich nur hier eine Kraft zeigen kann, die nicht aus mir selbst, sondern aus Gott kommt. Als solche ist sie völlig unverfügbar und auch nicht näher zu definieren.

Der Glaubende kann aus dieser Einsicht heraus gegenüber demjenigen, der sich mit dem Glauben schwertut, darauf verzichten, auf dessen Defizite verweisen. Vielmehr kann er diese im Bewusstsein seiner eigenen Defizite annehmen, im Vertrauen darauf, dass nur in diesem Prozess der Annahme sich Gottes Kraft auf die ihr eigene Weise entfalten kann. Glaubender und Nichtglaubender stehen aus der Perspektive des Glaubenden darum in Solidarität zueinander, ja der Glaubensakt als solcher ist immer auch ein Akt der Solidarität mit dem Nichtglaubenden. Hier stoßen wir – wenn man das denn sagen möchte – auf ein Echtheitskriterium. Es hat letztlich mit dem für den Glauben konstitutiven Akt des Vertrauens zu tun. Jeder Akt des Vertrauens ist ein Akt über mich selbst hinaus, indem ich die Kontrolle über die Lage ein entscheidendes Stück abgebe und mich dem Anderen, letztlich mir Unbekannten überlasse.

Entscheidend erscheint mir die hier angerissene *Beziehungsdimension* des Glaubens. Eine Beziehung ist immer eine *Beziehungsgeschichte*, kein fertiger Zustand. Letzteres wäre das Ende einer Beziehung, folglich ein Selbstwiderspruch. Im Blick auf die Beziehungsdimension des Glaubens trauen wir uns oft den langen Atem nicht zu und die Rolle, die wir selbst in dieser Beziehung spielen können – im positiven Sinne. Immer wieder begegnen mir Menschen, gerade engagierte Christen, die von sich sagen, ihnen sei der Glaube an Gott abhanden gekommen. Diese Erfahrung ist für sie äußerst schmerzlich, und sie fragen sich, ob sie noch einen Ort in der Kirche haben. Ich habe tiefen Respekt vor einem solchen Bekenntnis, denn allzu oft geht es doch unter in den Betriebsamkeiten kirchlichen Lebens oder wird damit kaschiert. Ich maße mir als Seelsorger nicht an, diesen Menschen *den* Lösungsweg aufzuzeigen. Aber ich möchte sie ermutigen, ihre Erfahrungen, nicht mehr glauben zu können, als eine reale *Glaubenserfahrung* und letztlich auch *Gottese*rfahrung anzunehmen, so schwer das zunächst ist. Darüber hinaus habe ich in dieser auf den ersten Blick so leidvoll passiven Situation aber einen aktiven Spielraum ganz eigener Art.

Angeregt durch Halíks Verweis auf den «nackten Glauben der Mystiker» möchte ich eine Relecture einiger Passagen aus Meister Eckharts Reden der Unterweisung vornehmen. Einen für uns heute mit Ignatius von Loyola verbundenen Gedanken vorwegnehmend geht Eckhart davon aus, dass der Ort der Gottsuche das alltägliche Leben ist: «Der Mensch soll Gott in allen Dingen ergreifen und soll sein Gemüt daran gewöhnen, Gott allzeit gegenwärtig zu haben im Gemüt und im Streben und in der Liebe.»⁵ Glaube und alltägliches Leben sind untrennbar miteinander verwoben, ja insofern identisch, als der Glaube für die Freilegung der Tiefendimension aller Wirklichkeit steht.

Eckhart legt jedoch Wert darauf, dass es sich hierbei um keine primär intellektuelle bzw. kognitive Leistung handelt. Er weiß um die Gefahr dessen, was wir heute «gedankliche Projektionen» nennen, eine Grundsorge, die je-

den redlich glaubenden Zeitgenossen begleiten mag: «Der Mensch soll sich nicht genügen lassen mit einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. Der Gott vergeht nicht, der Mensch wende sich denn mit seinem Willen von ihm ab.»⁶ Der Verweis auf die Unfassbarkeit Gottes mag selbstverständlich klingen. Eckhart bringt hier aber das Attribut «wesenhaft» ins Spiel, womit diese Unfassbarkeit in eine notwendige Beziehung mit der menschlichen Existenz gebracht wird, eben mit ihrem unverfügbaren Grund – dem, wo wir uns selbst fremd bleiben. Den Eindruck zu erwecken, man habe etwas von Gott begriffen, ist nun gerade nicht das, was einen gläubigen Menschen ausmacht.

Der «kleine Glaube» wird hier zur notwendigen Voraussetzung. Er öffnet den Menschen für die unverhoffte, im positiven Sinne unberechenbare Begegnung mit dem so fremden, aber gerade deswegen so nahen Geheimnis Gottes: «Solche Leute sind wachsam und sehen sich um, von wannen er komme, dessen sie harren, und sie erwarten ihn in allem, was da kommt, wie fremd es ihnen auch sei, ob er nicht doch etwa darin sei. So sollen auch wir in allen Dingen bewusst nach unserm Herrn ausschauen. Dazu gehört notwendig Fleiß, und man muss sich's alles kosten lassen, was man nur mit Sinnen und Kräften zu leisten vermag.»⁷

Eckharts Überlegungen nehmen eine spannende Wendung, wenn er dieses scheinbar so passive Warten mit der aktiven Haltung des Willens in Verbindung bringt. Damit wird deutlich, was er unter dem «notwendigen Fleiß» versteht: «Die Stätte des Wesens der Liebe ist allein im Willen; wer mehr Willen hat, der hat auch mehr Liebe. Aber wer davon mehr hat, das weiß niemand vom andern; das liegt verborgen in der Seele, dieweil Gott verborgen liegt im Grunde der Seele. Diese Liebe liegt ganz und gar im Willen; wer mehr Willen hat, der hat auch mehr Liebe.»⁸

Es geht also nicht darum zu warten, bis ich irgendetwas spüre oder bis sich eine wie auch immer geartete Gotteserfahrung einstellt, die dann endlich abschließende Klarheit bringt. Eckhart sieht Gott hier in keiner «Bringschuld». Liebe bedeutet nicht, dass ich irgendetwas spüre, sondern meint die aktive Haltung, mit der der Mensch über sich hinaus zu gehen vermag. Dies darf nicht mit einem Leistungsdenken verwechselt werden. Es geht nicht darum, den Glauben gleichsam herbei zu zwingen, wohl aber darum, sich innerlich aufzuraffen. Eigenartigerweise ist es genau die Trägheit in diesem Bereich, die vielen Menschen das Glauben so schwer macht. Eckhart geht es darum, auf dieser Ebene zumindest in einer inneren Bewegung zu bleiben. Diese Grundoffenheit ist der entscheidende Anteil des Glaubensgeschehens auf der Seite des Menschen: mit Gott zu rechnen, ohne zu wissen, auf was das hinauslaufen soll. «Du musst ferner wissen, dass der gute Wille Gott gar

nicht verlieren kann. Wohl aber vermisst ihn das Empfinden des Gemüts zuweilen und wähnt oft, Gott sei fort gegangen. Was sollst du dann tun? Genau dasselbe, was du tätest, wenn du im größten Trost wärest; dasselbe lerne tun, wenn du in größtem Leiden bist, und verhalte dich ganz so, wie du dich dort verhieltest. Es gibt keinen gleich guten Rat, Gott zu finden, als ihn dort zu finden, wo man ihn fahren lässt. Und wie dir war, als du ihn zuletzt hattest, so tu auch nun, da du ihn vermissest, so findest du ihn. Der gute Wille indessen verliert oder vermisst Gott nie und nimmer.»⁹

Gott dort finden, wo man ihn fahren lässt – dieses Zulassen der Entzogenheit Gottes ist für Eckhart eine reale, ja die intensivste Weise der Gotteserfahrung. Ich erfasse etwas von Gott gerade da, wo ich erfahren muss, dass ich ihn nicht erfassen kann. Dies zuzulassen und gerade an dieser Stelle nicht loszulassen ist für Eckhart die entscheidende aktive Dimension des Glaubens. Sie bedeutet nicht Resignation der Vernunft, sondern führt sie in die Wirklichkeit eines Beziehungsgeschehens ein, das dort ansetzt, wo ich meine eigene Grenze erreicht habe. Es geht gerade um das Erreichen dieser Grenze. Erst an dieser Stelle kann der Mensch wirklich mit dem beschenkt werden, was Gott ihm sein will, jenseits aller Erwartungshaltungen, Projektionen und Wunschträume.

Ja, fürwahr, was der Mensch lässt und was er aufgibt um Gottes willen, – ja, sei's auch, dass, wenn er heftig nach solchem Trostempfinden und nach Innigkeit verlangt, und alles dazu tut, was er vermag, Gott es ihm aber nicht verleiht, er ihm dann entsagt und willig darauf verzichtet um Gottes willen, – fürwahr, er wird's genauso in ihm (d.h. in Gott) finden. Wie wenn er alles Gut, das er je gegeben hat, in vollem Besitz gehabt, sich aber willig seiner entäußert, ent schlagen und begeben hätte um Gottes willen; er wird hundertmal soviel empfangen.¹⁰

Dieser hundertfache Lohn, von dem Eckhart unter Bezug auf Mt 19, 29 spricht, ist letztlich die Erfahrung der großen Freiheit in Gott, die zu einem gewandelten Umgang mit den Begrenzungen unserer Wirklichkeit führen kann. Es ist aber ein Glaube, der durch die Entäußerung gegangen ist. Unser Problem liegt darin, dass wir die Rede von der Entäußerung Gottes in Jesus Christus zwar als einen Glaubensartikel inhaltlich anzunehmen gewillt sind, dass wir aber immer wieder davor zurückschrecken, dies als eine notwendige existenzielle Dimension unseres Glaubensweges anzunehmen. Paulus mahnt: «Denn ihr wisst, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euret wegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.» (2 Kor 8, 9). Wenn wir uns als Kirche im Sinne des Paulus als Leib Christi verstehen, dann ist diese Armut eine Qualität, die uns zu Recht zukommt. Ich möchte die zunächst sehr gewagt klingende These aufstellen, dass wir in diesem Sinne die scheinbare Glaubensarmut als den Reichtum der Kirche unserer Zeit und unserer Gegend begreifen

dürfen. In seiner Entäußerung (Phil 2, 7) ist Jesus den Weg des Gottesknechtes gegangen und konnte so der göttlichen Liebe zu ihrem entscheidenden Durchbruch verhelfen – in seiner persönlichen Ohnmachtserfahrung, die aber alles andere als passiv, sondern durchgetragenes Vertrauen war. Da, wo wir uns heute kraftlos fühlen, wo wir zweifeln, da ist der Kairos, uns wirklich Gott zu überlassen und nicht mehr einem wie auch immer getarnten Leistungsdenken zu erliegen, das uns doch immer latent begleitet hat.

Letztlich dürfen wir die Seligpreisung derer, die arm sind vor Gott (Mt 5, 3), auf unsere heutige Situation beziehen. Sie öffnet uns dafür, wirklich etwas von Gott zu erwarten und nicht von uns selbst. Und doch bleibe ich mit dem, was ich wirklich bin, dabei nicht außen vor. Das Eingeständnis unserer eigenen Armut kann uns solidarisch machen mit allen, die auf der Suche sind und den Eindruck haben, das Ziel nicht zu erreichen. Wir können Zeugnis dafür geben, dass die Verborgenheit und Entzogenheit notwendig zu diesem Ziel gehört und dass diese Armut doch ein Reichtum ist, der uns in die Freiheit der Liebe führt. Gerade die franziskanische Spiritualität ist von der Betrachtung der Selbstentäußerung Gottes in Jesus geprägt. Franziskus und Klara von Assisi waren große Verehrer der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Wir bezeichnen die Anbetung dieser Gegenwart gemeinhin als Aussetzung, ohne uns der weitreichenden Bedeutung dieses Begriffes bewusst zu sein: Gott setzt sich in Jesus Christus bleibend der Wirklichkeit dieser Welt aus, bis hinein in die Möglichkeit der Leugnung und Ablehnung, aber in Solidarität mit denen, die unfreiwillig oder freiwillig in der Entäußerung leben. Anbetung des Ausgesetzten mündet in die Einladung, ihm auf diesem Weg zu folgen.

3. Diesseits und jenseits des Credo

Dass wir in einer Krise der Glaubensweitergabe stecken, möchte ich nicht kleinreden. Aber es ist heilsam, jenseits der vielen Lamenti nach außen doch auch auf die inneren, hausgemachten Anteile dieses Problems zu schauen. Glaubensvermittlung und Glaubensvertiefung orientiert sich in weiten Bereichen, beispielsweise in der Firmvorbereitung, an Struktur und Inhalt des Credo. Die meisten Glaubenskurse – eine spannende Formulierung! – gehen ebenso vor. Im Hinblick auf die so oft attestierte Erfolglosigkeit – was auch immer das bedeutet – unserer Firmvorbereitung muss man doch eingestehen, dass diese Vorgehensweise offensichtlich keine durchgreifende Wirkung zeigt. Gerne wird wieder auf eine Verweigerungshaltung der Jugendlichen verwiesen. Dabei liegt es doch auf der Hand, einem Glauben gegenüber skeptisch zu sein, der einem wie ein fertig gepacktes Paket präsentiert wird. Abraham Heschel, der jüdische Religionsphilosoph, den jeder

als einen tiefgläubigen Menschen bezeichnet hätte, stellt nüchtern fest: «Religiöses Denken, Glauben und Fühlen gehören zu den trügerischsten Aktivitäten des menschlichen Geistes. Oft nehmen wir an, dass Gott es ist, an den wir glauben, aber in Wirklichkeit ist es vielleicht ein Symbol persönlicher Interessen, bei dem wir verweilen. [...] Wir mögen annehmen, dass wir Gott lieben, aber es kann unser eigenes Ich sein, das uns beschäftigt.»¹¹ Gott kann ich nur als eine existenzielle Herausforderung annehmen – intellektuell ist die Gottesfrage nicht zu klären. So banal diese Einsicht erscheint – genau hier setzt auf breiter Ebene das Problem an. Abraham Heschel formuliert es sehr pointiert: «Die Propheten fehlen, wenn die Philosophen von Gott sprechen.»¹² Freilich haben wir es dann mit einer sehr vordergründigen Weise des Philosophierens zu tun, die dieses Prädikat nicht verdient. Das Fehlen der Propheten meint die Weigerung, Glauben und Alltagserfahrung in Dialog zu bringen – sicherlich auch aus Angst vor Infragestellung. Diese Verweigerungshaltung kann sich auf verschiedene Weise äußern. Dogmatischer Rigorismus und Flucht in liturgische Ästhetik mögen eine spezifisch katholische Ausdrucksform dessen sein.

Abraham Heschel sieht den entscheidenden Unterschied zwischen der theoretischen und der religiösen Gottesfrage darin, dass die erste Frage eine Frage *über Gott* sei. «Die zweite ist eine Frage, die *von Gott selber* kommt. Die erste Frage befasst sich mit der Lösung des Problems, ob es einen Gott gibt und wenn es ihn gibt, was sein Wesen sei. Bei der zweiten Frage geht es um unsere persönliche Antwort auf die Frage, die uns durch Tatsachen und Ereignisse der Welt und durch unsere eigene Erfahrung gestellt wird.»¹³

Diese Frage braucht ihre konkreten Orte. Hier berühren wir meiner Einschätzung nach eines der entscheidenden Probleme in der Glaubensvermittlung: Uns sind solche Orte abhandengekommen, an denen sich existenzielle Erfahrungen verdichten; Erfahrungen etwa mit Lebensanfang und Lebensende. Inzwischen sind nicht nur hierzulande ganze Generationen aufgewachsen, die noch nie einen Toten gesehen, geschweige denn berührt haben. Ich halte diese Erfahrung für die menschliche Reife genauso wichtig wie die Begegnung mit einem Neugeborenen. Der Mensch muss sehen, woher er kommt und wohin er geht. Letzteres wird geradezu verweigert, beispielsweise wenn Kindern nahegelegt wird, sie sollen die verstorbene Großmutter doch besser so in Erinnerung behalten, wie sie zu Lebzeiten war. Die Erfahrung zeigt hingegen, dass Kinder damit viel besser umgehen können als man meint, vorausgesetzt, man sucht mit ihnen das Gespräch über ihre Erfahrungen. Das kann eine spannende Ausgangssituation für ein vertiefendes Weiterfragen werden. Meist sind es die Erwachsenen, die diesen Dialog scheuen. Ist es die Frage, die sich von unbekannter Seite an uns selbst richtet, die wir scheuen?

Ein Glaubensweg ist immer die Begegnung mit dem Fremden und Unbekannten: «Mitten unter Euch steht er, den Ihr nicht kennt.» (Joh 1, 26) Diesen Satz des Täufers brauchen wir nicht als Vorwurf an die Kleingläubigen zu hören, sondern als eine Einladung, sich auf einen Weg der Entdeckung zu begeben, von dem ich mir klar machen darf, dass sie zu keinem Ende kommen kann. Eine jede Begegnung, die zum Abschluss kommt, ist keine Begegnung mehr. Dass hierbei unterstellt wird, dass Gott auch dem Glaubenden letztlich fremd bleibt, mag ernüchternd klingen. Es ist dies aber eine Fremdheit, die mit der Fremdheit vergleichbar ist, die ich in gewissen Momenten mir selbst gegenüber empfinde, wenn ich spüre, dass ich mein Inneres nicht im Griff haben kann, sondern in mir etwas berühre, das meiner Verfügung entzogen ist. Wenn wir in der Tradition des Augustinus sagen, Gott sei uns näher als wir uns selber sind, dann ist er uns auch nicht fremder als wir uns selber fremd sind – aber genau mit dieser Fremdheit muss ich rechnen. Gott steht dem Glaubenden nicht zur Verfügung. Leider ist die Sprache unserer Verkündigung allzu sehr von einer Selbstverständlichkeit Gottes bestimmt, die dem Glaubensleben nicht gerecht wird.

Im neuen Testament ist von der Kraft des Elias die Rede, wie sie in Johannes dem Täufer fortwirkt (Lk 1, 17) und wie die Menschen sie auch bei Jesus wahrnehmen (z.B. Mk 6, 15). Elias ist neben Moses die entscheidende Prophetengestalt. Während Moses in seiner Lehre greifbar wird, ist uns von dem, was Elias gelehrt hat, eigentlich nichts überliefert außer der Tatsache, dass er für und mit Gott gerungen hat. Unvermittelt taucht seine Gestalt im ersten Buch der Könige auf: «So wahr der Gott Israels lebt, vor dem ich stehe» – dieses Bekenntnis wird ihm zur existenziellen Herausforderung. Er muss dabei bis an die Grenzen gehen. Die menschlichen Kategorien von Erfolg und Misserfolg wechseln einander ab und immer wieder muss er schmerzhaft lernen, dass der Gott, für den er eintritt, ihm letztlich entzogen bleibt. Das sanfte Säuseln, der Hauch des Schweigens am Horeb, all das ist nicht mehr näher zu fassen. Aber Elias setzt sich dem aus.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen möchte ich wiederum eine gewagt klingende Arbeitshypothese formulieren: Die Glaubensbekenntnisse als solche sind nicht zur unmittelbaren Vermittlung des Glaubens geeignet. Sie sind entstanden aus den Auseinandersetzungen, die zu ihrer Zeit anstanden, und sie formulieren den Konsens, der mühsam errungen wurde und den wir als einen geistgewirkten Einsichtsprozess verstehen dürfen. Aber das, was christlicher Glaube ist, lässt sich aus dem Credo nicht umfassend ableiten. Jemand, der das Credo sprechen kann, ist noch lange kein Christ, da die entscheidenden Dimensionen des Glaubens im Credo nur angedeutet werden. Ich glaube an Gott – aber was heißt das denn? Wir erkennen hier zunächst die klassische Unterscheidung von *fides quae* und *fides qua* – also Glaubensinhalt und Glaubensakt – wieder. So klar jedoch können wir diese

Differenzierung heute nicht mehr vornehmen, da der Glaubensinhalt nicht mehr vom Glaubensakt getrennt werden kann, weil letzterer nicht mehr aus sich heraus plausibel erscheint. Dass aber vom spezifisch christlichen Glaubensinhalt – der Selbstentäußerung Gottes – her ein neues Verständnis des Glaubensaktes auch in Bezug auf die leidvolle Erfahrung, nicht glauben zu können, möglich ist, wurde oben bereits angedeutet. Dazu gehört die verborgene Gottesbegegnung, die mir das Angesicht meines Nächsten schenkt, gerade das Angesicht dessen, der leidet und mit dem Gott sich in Jesus identifiziert.

Nun ist die entscheidende Bitte um Belehrung, die die Jünger an Jesus richten, diese: «Herr, lehre uns beten.» (Lk 11, 1) Sie haben den Eindruck, dass sie hier das Geheimnis seiner Persönlichkeit berühren: seine lebendige Beziehung zu Gott. In der Folge fasst Jesus seine Gebeterfahrung, die ganz in der jüdischen Tradition wurzelt, im Vater Unser zusammen. Die erste Bitte, die um die Heiligung des Namens, ist eigentlich der Ausdruck einer grundlegenden Bereitschaft des Vertrauens: Der dem Mose am Dornbusch offenbarte geheimnisvolle Gottesname lässt sich am ehesten mit «ich werde der sein, der ich sein werde» wiedergeben. Damit sagt Gott doch: «Wer ich für dich bin, kannst du jetzt noch nicht begreifen; aber wenn du Dich auf mich einlässt, wirst du es erfahren.» Ganz frei lässt sich dies dann so übersetzen: «Vertraue mir!» Die Heiligung dieses Namens bedeutet somit, das Vertrauen in dieses unfassbare Geheimnis zu wagen. In diesem Sinne kann man die anderen Bitten des Vater Unsers durchgehen und wird weitere Grundhaltungen des Glaubens erkennen, die für die christliche Erfahrung grundlegend sind. Das Vater Unser ist darum dem Credo als seine praktische Dimension zuzustellen. Es ist als solches ein Glaubensbekenntnis.

Nun setzt Gebet nicht erst dann ein, wenn der Glaube als solcher geklärt ist. Es ist vielmehr der Weg in den Glauben hinein, den auch der begehen muss, der sich selbst noch nicht als gläubig bezeichnen würde, aber in den Glauben hineingelangen möchte. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist es zunächst ein Ruf in die dunkle Nacht, die nur mit ihrem Schweigen zu antworten scheint. Aber dieses Schweigen – wenn ich es denn aushalten will – kann voller Botschaft sein.

In diesem Sinne könnte sich eine Firmvorbereitung viel stärker als eine Schule des Gebets im allerweitesten Sinne des Wortes verstehen, gleichsam wie ein Partnerschaftsseminar, in dem es um die alltäglichen Dimensionen der Beziehung geht. Die mehr reflektierenden Fragestellungen des Credo würden sich daraus leicht ergeben. Leider wird jungen Menschen hier häufig zu wenig zugetraut, was zu eigenartigen Simplifizierungen führen kann: Da wird beispielsweise das Gebet mit einer SMS an den lieben Gott verglichen. Nur schickt Gott in der Regel keine SMS zurück. Es bleibt dann ein unbefriedigender Chat, den man schnell wieder einstellen wird.

Auch wird Jugendseelsorge an manchen Stellen immer noch mit Effekt-hascherei verwechselt. Ich wurde beispielsweise schon mehrfach gefragt, ob ich nicht – wie es wohl vor Jahren einmal stattfand – an Pfingsten eine Nebelmaschine in der Stadtjugendmesse einsetzen wolle, damit könne man doch so wunderbar verdeutlichen, was der Heilige Geist sei. Ich frage mich, ob einer der Erwachsenen, von denen diese nostalgisierende Anfrage kam, je den Geist Gottes so unmittelbar erlebt hat – als von außen sich ausbreitender Nebel. Die Jugendlichen werden in ihrem religiösen Empfinden für minderbemittelt gehalten.

Dass es darum ganz anders bestellt sein kann, weiß jeder, der einmal Taizé erlebt hat. Wir fahren mit jungen Leuten jedes Jahr dorthin. Besonders ergriffen hat mich dort folgender Gesang: «De noche iremos, de noche – que para encontrar la fuente. – Sólo la sed nos alumbra – sólo la sed nos alumbra.» «In dunkler Nacht wollen wir ziehen – lebendiges Wasser finden. – Nichts als der Durst wird uns leuchten – nichts als der Durst wird uns leuchten.»

Mit einer bewegenden Melodie werden diese Worte aus einer Dichtung des spanischen Dichters Luis Rosales gesungen. Sie meditieren den Moment, in dem aus der Erfahrung der Dunkelheit Hoffnung erwächst, die aufbrechen lässt. Weggemeinschaft entsteht aus der geteilten Sehnsucht, die mehr verbindet als trennt. Johannes vom Kreuz, dessen Gedanken hier mitschwingen, spricht von der Nacht, die die Geliebte zum Geliebten führt, nur durch die Liebe geführt und durch nichts abgelenkt.¹⁴ Es gibt keinen Grund, in der Mitte der Nacht nicht aufzubrechen.

ANMERKUNGEN

¹ Ondřej LIŠKA, *Jede Zeit ist Gottes Zeit. Die Untergrundkirche in der Tschechoslowakei*, Leipzig 2003. Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt auf dem tschechischen Landesteil.

² Tomáš HALÍK, *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, Freiburg i. Br. 2012, 34.

³ Ebd., 37.

⁴ Ebd., 40.

⁵ Hier zitiert nach: MEISTER ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von Josef Quint, München 1993, 59.

⁶ Ebd., 60.

⁷ Ebd., 62.

⁸ Ebd., 66.

⁹ Ebd., 68.

¹⁰ Ebd., 67.

¹¹ Abraham J. HESCHEL, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Neukirchen-Vluyn 1980, 8.

¹² Ebd., 20.

¹³ Ebd., 84.

¹⁴ Vgl. die fünfte Strophe seines Gedichtes *Die dunkle Nacht*, in: JOHANNES VOM KREUZ, *Die dunkle Nacht*, vollständige Neuübersetzung = *Sämtliche Werke* Band 1, Freiburg i. Br. 1995, 27.