

Praxis

Rolf Zerfaß

Vielleicht ist uns ja die Furcht Gottes abhanden gekommen

Nach meiner Erfahrung interessiert wenig die Menschen bei der Predigt so sehr, wie das, was wir Neues, Ernsthaftes, Hilfreiches von Gott zu sagen wissen. Und umgekehrt: Nichts ödet sie mehr an, macht sie unerschütterlich so unwillig und lustlos, traurig und böse wie Prediger, die so tun, als könnten sie Gott über die Schulter schauen; als wüßten sie genau, „was uns Gott heute damit sagen will“: als sei Gott das Prachtstück des kirchlichen Interieurs, gewissermaßen ein kirchlicher Hausgötze, ständig mit den Dogmen und Festtagen der katholischen Kirche beschäftigt und auf ewig an das Reglement des CIC gebunden, ob und wann und durch wen er zu den Menschen sprechen darf, unter welchen Bedingungen er Sünden vergeben soll und wen er in die Hölle schicken muß. Solches Reden von Gott produziert Atheisten. Denn es ist selber eine Manifestation von Unglauben, von jenem „ekklesialen Atheismus“¹, der historisch als eine der Wurzeln des modernen Atheismus zu betrachten ist und gegen den zunächst nur eine „Gott-ist-tot-Theologie“ helfen zu können schien. Inzwischen ist über eine Verkündigungssprache, die Gottes Nähe ansagt und dabei zugleich seine Transzendenz zu wahren vermag, viel gearbeitet worden² – auch im Blick auf die Praxis des Religionsunterrichts³ und der Predigtarbeit.⁴ Darum kann ich mich

hier auf ein paar Beobachtungen und Thesen beschränken – anhand einer Homilie zu Ijob 28, die ich in der vorliegenden Form in Mainz im November 1994 vor Kollegen bei einer Tagung über den „Theologischen Grundkurs“ gehalten habe. Der Anlaß scheint auf den ersten Blick ein wenig elitär, aber im Umgang von Theologieprofessoren mit ihren Hörern stehen genau die Fragen an, die auch PredigerInnen im Umgang mit ihren HörerInnen bedrängen. Freilich möchte ich meine LeserInnen eindringlich bitten, den Text zu meditieren, ehe sie sich meiner Auslegung und den Thesen zuwenden.

Homilie

Der Text ist so schön, daß er eigentlich keiner Auslegung bedarf. Auf dem Hintergrund unserer Gespräche um die Balance zwischen Theologie und Spiritualität, wissenschaftstheoretischem Anspruch und didaktischer Verantwortung, dem Gewicht objektiver Sachverhalte und subjektiver Verstehensbedingungen gewinnt dieses Wort aus dem Buch Ijob eine eigene Prägnanz. Es beschreibt unser theologisches Bemühen, der Überlieferung des christlichen Glaubens bis in die unterschiedlichen historischen und kulturellen Verwerfungen, Sedimentbildungen und Brüche nachzuspüren:

*Es setzt der Mensch dem Finstern eine Grenze:
er forscht hinein bis in das Letzte,
ins düstere, dunkle Gestein.*

*An harte Kiesel legt er die Hand,
von Grund auf wühlt er die Berge um.
In Felsen haut er Stollen ein,
und lauter Kostbarkeiten erblickt sein Auge.
Verborgenes bringt er ans Licht.*

Was uns bei unserer Wühlarbeit motiviert, ist nicht der bloße Ehrgeiz, den Dingen auf den Grund zu kommen; es sind wirklich auch die Kostbarkeiten, die wir entbergen, dem Vergessen entreißen und vor denen ausbreiten, die bei uns ihre Lehrjahre verbringen, weil sie lernen wollen, wie man das macht: Verborgenes ans Licht heben.

Gleichwohl kann es geschehen, daß wir, von immer neuen Analyseverfahren und Bohrungstechniken fasziniert, eine Frage überhören, die uns in der Geschäftigkeit des Uni-alltags irgendwie deplaziert vorkommt, obwohl sie uns nicht fremd ist.

¹ P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht, Düsseldorf 1987, 46–56.

² A. Stock, Umgang mit theologischen Texten, Zürich 1974; P. Casper, Sprache und Theologie, Freiburg 1975; H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976 (stw 231); A. Grözinger, Die Sprache des Menschen, München 1991.

³ H. Zirker, Sprachprobleme im Religionsunterricht, Düsseldorf 1972; G. Baudler, Einführung in symbolisch-erzählende Theologie, Paderborn 1982 (UTB 1180); H. Halbfas, Religionsunterricht in der Grundschule. Lehrerhandbuch 1, Düsseldorf 1983; N. Weidinger, Elemente einer Symboldidaktik, St. Ottilien 1990.

⁴ O. Fuchs, Von Gott predigen, Gütersloh 1984; R. Zerfaß, Grundkurs Predigt, 2 Bde., Düsseldorf 1987/1992, I, 143–169; P. Bukowski, Predigt wahrnehmen, Neukirchen-Vluyn 1990; K. Müller, Homiletik, Regensburg 1994, 83–108.

*Die Weisheit aber, wo ist sie zu finden,
und wo ist der Ort der Einsicht?*

Diese Frage ist uns nicht fremd; wir melden sie gerne selber an, wenn wir anderen auf die Finger schauen: Politikern und Sportfunktionären, Leuten aus der Wirtschaft, den Medien und der Freizeitindustrie: Wozu das alles? Welchen Sinn macht es, die letzten Ressourcen aufzuspüren, die intimsten Wünsche zu mobilisieren, immer mehr Märkte zu bündeln, immer mehr Nachrichten, Unterhaltungsserien, Talk-Shows über den Bildschirm zu jagen?

Aber natürlich richtet sich die Frage auch an unser theologisches Treiben, und es sind gerade die Studienanfänger, die sie stellen. Auch wir haben in den letzten 30 Jahren enorm expandiert; das Methodeninstrumentarium ist immer differenzierter, die Hermeneutik immer komplizierter geworden, die Inszenierungen des interdisziplinären und interkulturellen Austausches werden von Jahr zu Jahr anspruchsvoller.

*Die Weisheit aber, wo ist sie zu finden,
und wo ist der Ort der Einsicht?*

Das Ijob-Buch ist skeptisch. Weisheit ist ja mehr als Intellektualität; sie ist das Vermögen, die Summe dessen, was wir wissen, noch einmal zu bündeln, und zwar in der Perspektive der Existenz, der uns geschenkt und zugemuteten Freiheit. Diese Freiheit ist aber auch unerbittlich begrenzt; dies zwingt uns zu gewichten, auszuwählen und uns zu bescheiden auf das, was Sinn macht. Dazu brauchen wir die Weisheit, aber:

Kein Mensch kennt die Schicht, in der sie liegt;

*sie findet sich nicht in der Lebenden Land.
Die Urflut sagt: Bei mir ist sie nicht.*

Der Ozean sagt: Bei mir weilt sie nicht.

Der Sinn von allem, was wir wissen, der Sinn auch allen theologischen Forschens ist nicht lokalisierbar, auch nicht in den Stollen unserer theologischen Disziplinen; er ist nicht einsortierbar in unsere Forschungsareale. Die Weisheit, die ihn aufspürt, hat keinen Ort in den Kategoriensystemen, mit denen wir die Wirklichkeit zu ordnen versuchen, und sie ist für kein Geld in der Welt zu haben:

*Für die Weisheit kann man nicht Feingold geben,
nicht Silber als Preis für sie auf die Waage legen.*

Der Zugang zu ihr ist uns – so behauptet zumindest dieser Text – prinzipiell verstellt:

*Verhüllt ist sie vor aller Lebenden Auge,
verborgen vor den Vögeln des Himmels.*

Abgrund und Tod sagen:

Unser Ohr vernahm von ihr nur ein Raunen.

Alles was wir zutage fördern können, ist nur ein Echo von dem, was wir eigentlich suchen, denn es gibt einen, der schützt das, was wir suchen vor unserem Zugriff:

*Gott ist es, der den Weg zu ihr weiß,
und nur er kennt ihren Ort.*

Was wir erforschen können, ist die Welt; in ihr finden wir uns vor (ohne gefragt worden zu sein, ob wir dahin überhaupt wollen), und in ihr rackern wir uns ab, versuchen sie und uns in ihr zu verstehen. Aber der Sinn dieser Welt liegt ihr, wenn sie denn Gottes Werk ist, uneinholbar voraus. Die Weisheit, die diesen Sinn erfaßt und ihn in der eigenen Existenz aufleben läßt, ist nur in den Maßen zu finden, die Gott dieser Welt und uns vorgegeben hat:

*Als er dem Wind sein Gewicht schuf
und die Wasser nach Maß bestimmte,
als er dem Regen das Gesetz gab
und einen Weg dem Donnergewölk –
damals hat er sie gesehen und ihr Maß
bestimmt,
sie aufgerichtet und erforscht.*

Es ist seine Weisheit, nicht die unsere. Darum gibt es sie nur um den Preis der Anerkennung dieses uneinholbaren Vorsprungs Gottes:

*Schau, die Furcht vor dem Herrn, das ist Weisheit,
die Abkehr vom Bösen ist Einsicht.*

So endet unser Text, und so, in der Geste der Anbetung, kommen auch die schier endlosen theologischen Diskurse des Ijob-Buches insgesamt an ein Ende:

*Da antwortete Ijob dem Herrn und sprach:
Siehe ich bin zu gering. Was kann ich Dir erwidern?*

*Ich lege meine Hand auf meinen Mund.
Einmal habe ich geredet, ich tue es nicht wieder;*

*ein zweites Mal doch nun nicht mehr!
(Ijob 40, 3–5)*

Diese brüske Zurückweisung unseres Wunsches, zu verstehen, was diese Welt und wir in ihr sollen, schmerzt. Darum mag uns guttun, daß Gregor d. Gr. dem letzten Vers unseres Textes auch einen positiven Impuls ab-

zugewinnen vermag, einen Hinweis, wie wir denn weiterkommen könnten. Er meint, da rede Gott,

*„als wollte er sagen: zu Dir selber, Mensch kehre zurück. Deines Herzens Geheimnis erforsche. Wenn Du dabei entdeckst, daß Du Gott fürchtest, so bist Du offensichtlich bereits von dieser Weisheit erfaßt. Du kannst sie zwar einstweilen noch nicht bestimmen in dem, was sie in sich selber ist; aber Du weißt immerhin schon, was sie in Dir ist.“*⁵

Beziehen wir dies auf uns selber als lehrende und Lernende der Theologie, so heißt Gregors Ratschlag wohl: Kehre Dich ab und verlaß Deinen Stollen! Kehre um in Dein eigenes Herz, Deine Existenz. Nimm Dir Zeit für die Dunkelheiten Deiner Biographie. Dann werden die Fragen in Dir wieder aufbrechen, auf die Du Dir auch als gelernter Theologe am Ende keinen Reim machen kannst, weil Du sie Gott überlassen mußt. Und wenn Dich dabei die Furcht Gottes wieder ganz elementar anspricht, so ist diese schon der Anfang der Weisheit.

Wie recht Gregor hat, ahnen wir wohl. Aber wer hilft uns – ab und an – aus unserem Stollen heraus? Wer stört mir heilsam meine akademischen Kreise? Da wissen unsere Kollegen aus der jüdischen Mystik weiter. Unter den Chassidischen Erzählungen, die Martin Buber zusammengestellt hat, gibt es eine über den berühmten Baalschem Israel ben Elieser:

*„Es heißt, die Seele des Israel ben Elieser habe sich geweigert, in diese niedere Welt hinabzufahren; denn sie scheute sich vor den Brandschlangen, die in jedem Geschlecht einherzüngeln, und fürchtete, sie könnten ihr den Mut schwächen und sie zunichte machen. Da gab man ihr 60 Helden mit, den 60 gleich, die das Lager des Königs Salomo umstanden, gegen den Schrecken in den Nächten“ – 60 Seelen von Zaddikim, sie zu hüten. Das sind die Schüler des Baalschem.“*⁶

Wir haben unter unseren Schülern solche, die mit uns schon seit Jahren in den Stollen herumturnen; wir haben sie fit gemacht, dies zu tun, und so haben sie schon ihre eigenen Grabungsprojekte im Kopf, ihre Diplomarbeiten und Dissertationen. Ich fürchte, sie können uns wenig helfen, aus dem Stollen herauszufinden.

⁵ Gregor d. Gr., Ijob-Kommentar XIX, VIII, 14 (CCL 143 A, 966).

⁶ M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Manesse-Bibliothek, Zürich 1949, 111.

Aber es gibt ja auch noch die anderen, die Anfänger im akademischen Geschäft, die mit den unfrisierten Gedanken. Ob nicht sie uns von Gott gegeben sind, uns „vor den Brandschlangen“ zu bewahren, „die in jedem Geschlecht einherzüngeln“? Weil ihre elementaren Fragen uns auf der Ebene der Existenz – weit unter dem akademischen Niveau – herausfordern, schneiden sie uns den Rückzug auf das sichere Terrain unserer professionellen Kompetenz ab, holen uns herunter, ins Parterre, wo das wirkliche Leben spielt.

Dann wäre aber auch der Grundkurs, den wir an unseren Fakultäten eingerichtet haben, nicht nur ein Lernfeld, das wir für sie, die Anfänger in der Theologie, bestellen, sondern auf dem wir selber wieder zu lernen vermögen, worauf es eigentlich ankommt; ein Ort, an dem sich unsere eigene Hermeneutik erweitert, an dem wir neu und besser zu verstehen lernen, was wir längst verstanden zu haben glaubten.

Gregor d. Gr. spricht in der Einleitung zum Ezechiel-Kommentar von einschlägigen Erfahrungen. Dort berichtet er nämlich, er habe die Erfahrung gemacht, immer wieder erst durch seine Zuhörer dahin gebracht worden zu sein, zu verstehen, was er ihnen erklären wollte:

*„Ich habe nämlich die Erfahrung gemacht, daß ich vieles in der Heiligen Schrift, das ich allein nicht zu begreifen vermochte, vor meinen Brüdern stehend verstanden habe. Aufgrund dieser Einsicht habe ich mich bemüht, auch zu verstehen, wem ich mein Verstehen zu verdanken habe. Offensichtlich wird es mir für die geschenkt, in deren Gegenwart es mir geschenkt wird. Mit Gottes Beistand ergibt sich so, daß (beim Sprechen über das Wort der Schrift) gleichermaßen die Wahrnehmungsfähigkeit wächst und das Gefühle abnimmt, weil ich durch Euch lerne, was ich vor Euch lehre. Denn – ich rede die Wahrheit – oft höre ich mit Euch zusammen, was ich sage. Was immer ich also in diesem Propheten weniger gut verstehe, kommt von meiner Blindheit her; was ich aber richtig zu verstehen vermag, stammt aus Eurer ehrfürchtigen Aufgeschlossenheit, und die ist ein Geschenk Gottes.“*⁷

Gregors Fähigkeit, den Sinn der Schrift wahrzunehmen, wächst in dem Maß, als das Gefälle zwischen ihm und seinen Hörern ab-

⁷ Gregor d. Gr., Hom. II in Ez XV, 4–5, in: CCL 142, 225, 5–15.

nimmt. Wenn die Aufgeschlossenheit derer, die noch nichts von der Theologie verstehen, uns selber die Augen und das Herz öffnet für das, was unser Beruf und unsere Berufung als Theologen ist, dann ist der Grundkurs, den wir für die Studienanfänger organisieren, mehr als nur eine wichtige Sache, der wir uns nicht entziehen dürfen, obwohl sie uns eine Menge Arbeit macht. Dann ist er ein Geschenk Gottes an uns, ein Grund zu danken.

Beobachtungen und Thesen

1. Beginnen wir mit der Frage, worum es diesem Text geht: Um die Weisheit oder um Gott? Offensichtlich geht es ihm darum zu zeigen, daß diese Alternative falsch ist. Und er zeigt es auf doppelte Weise: Einerseits beschreibt er eindrücklich, daß die Weisheit nicht ohne Gott zu haben ist (V. 12–23), andererseits beschreibt er bewegend unsere menschlichen Erfahrungen und Sehnsüchte (V. 1–12), weil ohne sie offensichtlich nicht von Gott geredet werden kann. Dies wird man verallgemeinern dürfen: Unsere Verkündigung wird atheistisch, wo immer wir von Gott reden, ohne vom Menschen zu sprechen, und umgekehrt: vom Menschen reden (seiner Situation, seinem Auftrag, seiner Schuld, seiner Angst usw.), ohne von unserem Gott zu sprechen.

2. Die „Weisheit“, Chiffre für Tiefe und Sinn in all unseren Mühen um Erkenntnis und Fortschritt, erscheint gerade so und erst auf diesem Hintergrund als etwas, das nicht mehr planbar, herstellbar oder käuflich ist, sondern nur als Überraschung, Zu-Fall, von Gott selber geschenkter „Mehrwert“ erwartbar – unter der Bedingung, daß wir die Grenzen unserer Begabung und Leistung anerkennen, die Ratlosigkeit, Ohnmacht, ja Furcht vor dem eingestehen, dem wir trotz aller Anstrengungen am Ende ausgeliefert sind.

3. Damit wird das Subjektivste, was es gibt, die Erfahrung existentieller Angst und Sprachlosigkeit, zur Bedingung der Entdeckung Gottes und der so gewährten Einsicht in den Sinn und die Würde wahren Lebens (also der „Weisheit“ im Unterschied zu Wissenschaft und Technik). Von Gott „an sich“ gibt es nichts zu sagen, sondern nur „bei Gelegenheit“, d. h. im Zusammenhang mit den Fragen und Erfahrungen, die unsere

Existenz, unser Alltag, unsere Geschichte, unsere Schuld und unser Glück uns stellen. So jedenfalls redet die Bibel von Gott. Man denke auch an das Wort Bernhards von Clairvaux: „Ich weiß, was Gott für mich ist; was er an und für sich ist, weiß er.“⁸ Natürlich ist damit nicht einem modischen Subjektivismus auf den Kanzeln das Wort geredet. Selbstverständlich gibt es nur den „Gott für uns“, weil es Gott an sich gibt.⁹ Aber die Bibel als Schule der Predigt entzieht doch auch allem objektivistischen Reden von Gott den Boden. Es gibt kein Predigen und keine Katechese an der Existenz dessen vorbei, der da redet, an den Ambivalenzen vorbei, die in uns aufsteigen, wenn wir uns der eigenen Grenze bewußt werden. Alles naßforsche (im Jargon: „glaubensfrohe“) Reden von Gott zeigt nur, weil es nicht unterfangen ist von „Furcht und Zittern“ (1 Kor 2, 3; 7, 15; Phil 2, 12; Hebr 12, 29), die Abspaltungen der dunklen Seite Gottes im Prediger¹⁰ und weckt den begründeten Verdacht, man habe es mit einem Kindskopf zu tun.

4. Reden die Prediger heute zuviel oder zuwenig von Gott? So oft ich diese Frage stelle, bekomme ich konträr entgegengesetzte Antworten, die aber am Ende auf dieselbe Diagnose hinauslaufen. Die Prediger, die aus der Bibel nur reformerische, aktionistische Appelle herauszulesen vermögen, wie diejenigen, denen nur ewig gültige Katechismuskatechismen einfallen, haben dieselbe Krankheit: Ihnen ist der Kontakt zu sich selbst, zu der Furcht Gottes abhanden gekommen. Wenn die Prediger aber im Sinne Gregors „ins eigene Herz zurückkehren“, sich dort als bereits von Gottes Gegenwart umfungen und von seiner Weisheit beschenkt erfahren, vermögen sie, wie es vom Gottesknecht heißt, „mit der Zunge eines Jüngers“ (nicht wie ein Alter!) „die Müden zu stärken durch ein tröstendes Wort“ (Jes 50, 4).¹¹ Sie vermö-

⁸ Bernhard v. Cl., Über die Betrachtung V. 11, 24, zit. nach: Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 327.

⁹ Vgl. W. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 246 f.

¹⁰ W. Groß – K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992; P. Nusstein, *Die dunkle Seite Gottes als Herausforderung für die christliche Predigt*, Diplomarbeit, Würzburg 1995.

¹¹ R. Zerfuß, *Menschliche Seelsorge*, Freiburg 1985, 112–141.

gen zu trösten, weil sie, so mit der eigenen Tiefe (und darum mit Gott) in Berührung gekommen, die HörerInnen in deren Tiefe anzurühren vermögen, und sie ermutigen, Gott in sich zu entdecken, in den Wachstumschüben und Brüchen ihrer Biographie, in der Mitte und am Rand ihrer Alltagswelt. Wer so predigt, betreibt im Verständnis Karl Rahners „mystagogische Pastoral“¹².

5. Darum sollten wir nie mit der Vorbereitung auf eine Predigt, mit der Durchsicht der einschlägigen Perikopen beginnen, ohne uns zunächst für die Frage Zeit zu nehmen: Wo stehe ich jetzt? Was bedrängt mich? Was wurmt mich? Was gibt mir gerade Auftrieb? Warum geht es mir gerade gut?¹³ Und die entscheidende Frage nach der Vorbereitungsphase oder bei der homiletischen Beratung eines anderen Predigers lautet: Was sagt diese Predigt von Gott?¹⁴ Nichts führt uns in unseren homiletischen Übungen in Würzburg zentraler ins Gespräch miteinander als die Beobachtung, daß bei dieser Frage häufig eine große Ratlosigkeit aufbricht, und die Ahnung, daß weder die Marienfrömmigkeit noch das Engagement für Ausländer uns zu trösten vermag, wenn sich darin nicht Gottes verborgene Gegenwart unter uns erschließt.

6. Ich kenne keinen besseren Weg, der Furcht Gottes, die der Anfang aller Weisheit ist (Spr 1, 7), unter uns wieder Raum zu geben, als die Auslegung alttestamentlicher Perikopen in unseren Gottesdiensten.¹⁵ Sie reden mit großer, archaischer Strenge und in einer wunderbar unverbrauchten Sprache von dem „Gott mit uns“, was der tut und wie wir ihn infolgedessen einzuschätzen haben. Ich habe mir inzwischen angewöhnt, beim Lesen der Bibel, auch beim Beten der Psal-

men diesem Gott „auf die Finger zu schauen“, d. h. möglichst genau darauf zu achten, wie er mit uns umgeht, was er tut. Ich meditiere sorgfältig die Metaphern, die die Bibel dafür benützt:

Der Herr ist Sonne und Schild (Ps 84, 12); er versagt denen, die rechtschaffen sind, keine Gabe (Ps 84, 13); er setzt den Kriegen ein Ende (Ps 46, 10); er ist ein unbeirrbar treuer Gott (Dt 32, 4); er stillt mein Verlangen (Ps 23, 3); er hat meinem Fuß freien Raum geschenkt (Ps 31, 9); er hat meine Fesseln gelöst (Ps 116, 16).

Dein ist der Tag, Dein ist auch die Nacht (Ps 74, 16). Herr, Du hilfst Menschen und Tieren (Ps 36, 7). Du hast mein Klagen in Tänzen verwandelt (Ps 30, 12). Sammle meine Tränen in Deinem Krug (Ps 56, 9). Bin ich denn nur ein Gott der Nähe, bin ich nicht auch ein Gott der Ferne? (Jer 23, 23) . . .

Ich sammle solche Texte, nehme sie – auch alternativ zu den vorgeschriebenen alttestamentlichen Perikopen, die mir häufig viel zu eng auf den Evangelientext zugeschnitten sind, in die Sonntagsgottesdienste hinein und predige über sie unmittelbar nach dem Lesevortrag durch den Lektor. Ich bin nämlich der Überzeugung, daß das Zeugnis Gottes aus dem AT in unserer Kirche solange keine Chance hat, als wir die alttestamentlichen Perikopen nicht unmittelbar nach ihrer Verlesung auslegen, solange die wunderbare Kraft der biblischen Sprache den HörerInnen noch im Ohr klingt.

7. Dieses Vertrauen in die Sprache der Bibel ist nur wiederzugewinnen, wenn wir den Wortlaut – wie im obigen Beispiel zu Ijob 28 – in der Predigt selbst zum Klingen bringen. Das ist nicht nur eine Frage der Ästhetik oder der Methode.¹⁶ Hier geht es um die Chance der Inkulturation der Frohen Botschaft. Diese Inkulturationsleistung können nicht die Verkündiger allein erbringen. Inkulturation ist erst dort gelungen, wo die Empfänger der Botschaft, also die Hörerinnen und Hörer, aus sich selber sagen können, wer Gott für sie ist. Dazu müssen sie die Chance erhalten, den Geschichten und Visionen der Offenbarung selbst zu begegnen – nicht nur den dogmatischen Begriffen und theologischen Abstraktionsleistungen, die

¹² P. M. Zulehner, „Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor. . .“ Zur Theologie der Seelsorge heute, Düsseldorf 1984; K. P. Fischer, Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung, Mainz 1986; A. Hendriks, Mystagogie und pastorale Grundaufgaben, Münster 1986; S. Knobloch – H. Haslinger (Hg.), Mystagogische Seelsorge, Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991.

¹³ R. Zerfuß, Grundkurs Predigt I, 66; II, 61.

¹⁴ R. Zerfuß, Grundkurs Predigt II, 204–222.

¹⁵ Ebd., 228–231. Vgl. auch: ders., Mein Freund David. Ein homiletischer Werkstattbericht, in: H. Becker (Hg.), Streit um die Bibel Jesu? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, St. Ottilien 1995.

¹⁶ Zahlreiche Beispiele finden sich in: R. Zerfuß, Für uns Menschen. Predigten zum Lesejahr A, B, C, 3 Bde., Düsseldorf 1992–94.

im Lauf der Überlieferungsgeschichte aus der Begegnung mit den Texten erwachsen sind.¹⁷ Die haben auch ihr Recht, aber sie holen keinen Hund hinter dem Ofen heraus. Sie vermögen nicht, uns zu faszinieren und zu konfrontieren, wie dieser Ijob-Text, und so ins eigene Herz zurückkehren und entdecken zu lassen, daß wir – in der Furcht Gottes – sehr wohl von dem zu sprechen vermögen, der uns umfängt, „in dem wir leben und uns bewegen und sind“ (Apg 17, 28).

Albert Pichler

„Mit Jesus glauben lernen“

Ein Glaubenskurs über die Gottesfrage im Leben Jesu

Wenn das II. Vatikanische Konzil die Bedeutung des Glaubenssinns des Volkes Gottes unterstreicht, stellt sich immer wieder die Frage, wie dieses Volk Gottes zu seinem Glauben kommt, wie es ihn artikuliert, erhält, vertieft, weiterführt und weitergibt. Ein Glaubenskurs, wie er im folgenden kurz beschrieben wird, ist dazu eine zeitgemäße Möglichkeit. red

Im Frühjahr 1991 entdeckte ich das Buch „Wie Jesus glauben lernte“.¹ Ein interessanter Titel, der mich neugierig machte: Mit großem Interesse las ich das Buch. Der Autor, Wilhelm Bruners, versucht, ausgehend vom jüdischen Lebenshintergrund, die religiöse und geistige Entwicklung Jesu nachzuzeichnen. Sein Grundgedanke ist eine Bemerkung in Hebr 5, 8: „So hat Jesus, obwohl er Sohn war, an dem, was er gelitten hat, den Gehorsam gelernt.“ Bruners bemerkt dazu selber im Vorwort zu seinem Buch: „Das Wortspiel ‚er hat gelernt‘ – ‚er hat gelitten‘ wird in der griechischen Originalsprache des Textes deutlicher: *emathen* (hat gelernt) – *epathen* (hat gelitten). Hier stand also schwarz auf weiß: Jesus hat gelernt!“ (S. 7) Zur selben Zeit gab es in der Pastoraltheologie den neukreierten Begriff der „Glaubens-

geschichte“: Es sei Aufgabe der Verkündigung, den Menschen zu helfen, ihre jeweils persönliche Glaubensgeschichte bewußt zu machen und zu erzählen und sie bei der Entfaltung ihres Glaubens zu begleiten.²

Das Buch von Bruners wurde für mich zum Anstoß, mit Menschen in meiner damaligen Pfarrgemeinde die Suche nach der eigenen Glaubensgeschichte zu unternehmen: Vor dem Hintergrund der Glaubensgeschichte Jesu versuchten wir unserer eigenen Glaubensgeschichte – inkl. Gottes- und Kirchenbeziehung – auf die Spur zu kommen. W. Bruners' Buch „Wie Jesus glauben lernte“ war uns dabei Begleiter. Die TeilnehmerInnen „schrieben“ ihr eigenes Buch. Mein erster Versuch eines Glaubenskurses unter dem Leitwort „Mit Jesus glauben lernen“ war also eine Kombination aus zwei Grundideen: Jesus lernte glauben, machte einen Reifungsprozeß durch, den man gut in den Evangelien erspüren kann. Jeder von uns lernt(e) auch glauben, vielfach unbewußt; jede(r) von uns hat eine „Glaubensgeschichte“.

Zu meinem ersten Versuch machten sich ca. 30 TeilnehmerInnen auf den geistigen Weg, der über acht Monate verteilt war. Mein zweiter Versuch ereignete sich im Frühjahr 1995 im Tagungshaus der Erzdiözese Salzburg in Wörgl: Er dauerte acht Wochen. Die Dauer von acht Monaten (Wochen) ergab sich aus den acht Kapiteln im Begleitbuch „Wie Jesus glauben lernte“.

Methoden und Weg

Die Motivation zu diesem Glaubenskurs lief in den beiden Kursen verschieden: Im Vergleich zeigt sich, daß die Animation zu solchen Unternehmungen in einer Pfarrgemeinde leichter gelingt als über die Instrumentarien eines Bildungshauses. Menschen, die ein gewisses Naheverhältnis zueinander und zum Begleiter des Kurses haben, animieren sich gegenseitig.

Im ersten Versuch stiegen wir mit dem Film „Jesus von Montreal“ in den Weg ein: Der Film kann m. E. wie kaum ein anderes Medium zu einem „Aha-Erlebnis“ führen, welche Wirkung die geistige Auseinandersetzung mit der Gestalt und Person Jesu haben kann. Den zweiten Versuch im Tagungshaus Wörgl

¹⁷ Th. Groome, Inkulturation als Aufgabe der Pastoral, in: Concilium 30 (1994), 82–92.

¹ W. Bruners, Wie Jesus glauben lernte, Freiburg/Br. 1988.

² Vgl. das Schwerpunktheft „Biographie und Glaube“, Diakonia, H. 1 (1995).