

*Eugen Biser*

# *Glaubensvollzug*

*Johannes Verlag*

*Mit kirchlicher Druckerlaubnis  
des bischöflichen Ordinariates Chur  
vom 10. August 1967  
© Johannes Verlag, Einsiedeln 1967  
Alle Rechte vorbehalten  
Hergestellt im Graphischen Betrieb Benziger Einsiedeln  
Buchnummer: 227 10085*

# *Inhalt*

Vorwort . . . . .	5
1. Die Signatur des Glaubens im technischen Zeitalter	7
2. Die Verstehensstruktur des Glaubensaktes . . . .	33
3. Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen . . .	53
4. Der Dialog mit dem Unglauben . . . . .	83
Anmerkungen . . . . .	101

## *Vorwort*

Das Problem des Glaubens ist heute in erster Linie das seines Vollzugs. Dafür sprechen drei gewichtige Gründe: die Signatur der Wahrheit, die zeitgeschichtliche Situation und der Mensch, der in dieser Zeit zum Glauben kommt. Im Unterschied zur abstrakten Vernunftwahrheit ist die Wahrheit des Glaubens konkret, zuletzt und entscheidend im Sinne jener Konkretisierung, die sie durch die Menschwerdung des ewigen Wortes erfuhr. Die konkrete Wahrheit aber will vollzogen und nicht nur theoretisch erkannt werden. Erst als die lebendig angeeignete leuchtet sie in ihrer ganzen Fülle auf. Dahin geht auch der Zug der Zeit. Durch eine ebenso reiche wie mühsame Denkerfahrung geläutert, gibt sie sich mit den kartesischen Wahrheitskriterien der Klarheit und Eindeutigkeit nicht mehr zufrieden. Allein das Gelebte und lebendig Verwirklichte kann sie überzeugen. Darum ist dem Menschen, der sich heute vor die Glaubensfrage gestellt sieht, mit Strukturanalysen und begründenden Argumentationen nur bedingt geholfen. Mehr als der <bewiesene> Glaube ist ihm der als Antwort auf das Problem seiner Selbstverwirklichung verstandene glaubhaft. Aus demselben Grund hängt die Überwindung der Krise, in der sich die theologische Glaubensbegründung gegenwärtig befindet, von ihrer Bereitschaft ab, die bisher praktizierte analytische Methode durch einen synthetischen Aufweis zu ersetzen. Denn so wichtig die den Glauben motivierenden Gründe und die aus ihnen gefügten Beweisketten sind; wichtiger ist die im Vollzug gewonnene Einsicht, weil der Weg zum Glauben um so klarer vor Augen liegt, je entschiedener man auf ihm vorangeht.

Die folgenden Erwägungen fassen in monographischer Form vier Abhandlungen zusammen, die bisher nur als Einzelbeiträge in ‹Wort und Wahrheit›, ‹Theologie und Philosophie› sowie in Festschriften erschienen waren. Der davon herrührende Mangel an Systematik dürfte in etwa durch die Verschiedenheit der Aspekte und Ansätze ausgeglichen werden, zumal diese dem dynamischen Charakter des Themas entgegenkommt.

## 1. *Die Signatur des Glaubens im technischen Zeitalter*

«Beachte nun, wie Religion und Staatsform bei einem bestimmten Volk bisweilen unveränderlich zu sein scheinen, es aber im strengen Sinn doch nicht sind. So scheint auch der Rhein unveränderlich dahinzufießen, während er doch niemals im gleichen Zustand verharrt; denn einmal ist er wilder, dann wieder ruhiger, einmal im Anschwellen, dann im Fallen begriffen, so daß er ... genaugenommen noch niemals derselbe war, der er jetzt ist. Ebenso schwankt auch die Religion zwischen Geistigkeit und Zeitlichkeit unbeständig hin und her»<sup>1</sup>.

Das sind nicht Bemerkungen eines modernen Religionswissenschaftlers, der das Bleibende, Unwandelbare der Religion über dem Wandel ihrer geschichtlichen Erscheinung aus dem Blick verlor, sondern Worte von Nikolaus von Kues, dem größten Denker des ausgehenden Mittelalters. Am Ende einer Epoche, die das Faktum der Geschichtlichkeit kaum erst wahrnahm, sprach er mit diesen Sätzen aus, was inzwischen keiner mehr übersehen konnte: die geschichtliche Bedingtheit des gesamten Daseins und aller, auch der religiösen Verhältnisse. Eins freilich bleibt für Nikolaus von Kues vom Strom des Zeitgeschehens unberührt: das nämlich, was ihn – wie das Wasser den Rhein – allererst in Gang bringt, das Heilsgeschehen also, das aller Geschichte zwar die Maße setzt, von ihr selbst aber nicht bemessen wird. Unberührt vom geschichtlichen Wandel bleibt somit vor allem der Herr aller Geschichte, Gott, unberührt wie seine Wahrheit, die zwar verkannt und vergessen, nicht aber verstört oder gar verfälscht werden kann. Mit diesem Vor-

behalt redet der Kusaner dann aber doch einem wahren und eigentlichen Wandel das Wort. Einem Wandel nicht nur der Riten und Gebräuche, kurz, der ganzen Art und Weise, wie der geschichtlich existierende Mensch auf Gottes Wort verstehend oder mißverstehend eingeht, sondern auch jenes geheimnisvollen Waltens, durch welches Gott sein Werk durch den Glauben und das Versagen der Menschheit hindurch zum Ziel bringt. Nicht umsonst weist eine der tief-sinnigsten Predigten des Kardinals darauf hin, daß sich die Zeichen, in denen die Liebe Gottes erscheint, mit dem Gang der Geschichte wandeln, daß Christus einmal im Glanz seines Osterlichts, dann wieder in der Nacht von Gethsemane gefunden sein will<sup>2</sup>.

Nicht immer stellt sich die Frage des Kusaners nach der Geschichtlichkeit der Religion mit gleicher Dringlichkeit. Tritt sie in Zeiten scheinbarer oder wirklicher Windstille in den Hintergrund, so rückt sie immer dann, wenn sich das geschichtliche Gefälle erhöht, wenn die Dinge sichtbar ‹in Fluß› geraten, in den Brennpunkt des Interesses. Seit den Tagen des Cusanus war das kaum je so sehr der Fall wie heute. Heute wie damals geht ein ‹Mittelalter› zu Ende. Ordnungsgebilde, die unüberwindlich schienen, zerfallen vor unseren Augen; Neues, vordem kaum Geahntes, kommt herauf. Eröffnete damals die Entdeckung Amerikas und des Seewegs nach Asien neue Horizonte, so heute der Vorstoß in die erdnahen Regionen des Weltraums. Zog damals die Erfindung der Feuerwaffen einen Wandel von Kriegführung und Politik nach sich, so erbrachte das Atomremis der Weltmächte in der gegenwärtigen Weltstunde erstmals die reale Chance, den Krieg als Mittel der Politik überhaupt auszuschalten. Stand die geistige Situation damals im Zeichen der aufkommenden Naturwissenschaften, so wird sie heute noch weit nachhaltiger durch den ungeahnten Aufschwung bestimmt, den die Erforschung des Kosmos und seiner Elemente seit der Jahrhundertwende nahm.

Das aber sind Veränderungen von einer Größenordnung, welche die Frage nach der zeitgerechten Gestalt des Glaubens, wenn nicht neu stellen, so doch neu beantworten heißt. Wer sich darüber Rechenschaft zu geben sucht, sieht sich in eine Lage versetzt, die zumindest grundsätzlich an den Ausgangspunkt der Areopagrede des Apostels Paulus erinnert: «Ihr Männer von Athen, ich halte euch in jeder Hinsicht für sehr gottesfürchtig. Als ich nämlich umherging und eure Heiligtümer betrachtete, stieß ich auch auf einen Altar mit der Inschrift: Einem unbekanntem Gott» (Apg 17,22f). Ähnlich wie Paulus fragt auch er nach dem von den modernen Daseinsbedingungen ausgeformten, kaum ersichtlichen und in diesem Sinne noch «unbekanntem» *Anknüpfungspunkt* des christlichen Glaubens in dieser Zeit. Wo steht, so lautet diese Frage, der Altar des unbekanntem Gottes, vor dem auch der Mensch der scheinbar pietätlosen Gegenwart insgeheim kniet und damit seine – wenngleich problematische – Ansprechbarkeit für den Glauben beweist?

Freilich stellt sich die Frage nach der Glaubensbereitschaft bei allem Gleichklang heute von Grund auf anders. Wußte sich Paulus bei der Suche nach dem Anknüpfungspunkt seiner Glaubensverkündigung mit seinen Zuhörern über die *Basis der Verständigung* – die gemeinsame Vorstellung vom Menschen – noch so sehr einig, daß von ihr nicht einmal ausdrücklich die Rede ist, so erscheint die gegenwärtige Situation gerade dadurch gekennzeichnet, daß auch diese scheinbar unzerstörbare Grundlage *brüchig* wurde. Wußte sich der Mensch der aufgehenden Neuzeit, der Mensch der Renaissance mit seinem überquellenden Selbstgefühl und der Mensch der Reformation in seiner unanfechtbaren Glaubensgewißheit, mit sich selbst fraglos identisch, so fühlt sich der Mensch am Ende dieses Zeitalters von dem eigenartigen Geschick betroffen, daß er sich auf unerklärliche Weise abhanden kam und unkenntlich wurde. Dieser eigentümliche *Identitätsverlust* aber bringt es mit

sich, daß sich die Frage nach der Glaubenssituation des heutigen Menschen im Unterschied zu dem antiken Vergleichsfall zu einer Art Gleichung mit zwei Unbekannten kompliziert, deren Lösungsweg notwendig vom allgemeineren Problem zu dem mit dem Thema aufgeworfenen besonderen führt.

### *Der menschliche Identitätsverlust*

Daß sich der Mensch, wie der bekannte Carrel'sche Buchtitel sagt, heute mehr als zuvor in seiner Geschichte ‹das unbekannte Wesen› – mit dem Originaltitel gesprochen ‹the unknown› – wurde, ist so vielfältig motiviert, daß es nahe liegt, einen einzigen Aspekt stellvertretend für die übrigen herauszugreifen. Und dies um so mehr, als damit im strengen Sinn des Wortes nichts bewiesen, sondern das nur aufgewiesen und akzentuiert werden soll, was längst schon in allen Daseinsebenen als mehr oder minder starker Zug zur Selbstenthebung fühlbar ist. Makabres Symbol – und Werkzeug – dieser in letzter Konsequenz tödlichen Entselbstung ist und bleibt die Atombombe, wie sich ihre Funktion im Gang der technischen Entwicklung auch wandeln möge. Und wirklich schwang in der modischen Deklaration der Gegenwart zum ‹Atomzeitalter› auch stets das Gefühl mit, als gelte die damit angesprochene Bedrohung mehr noch den personalen als nur den biologischen Werten, weil der atomare Vernichtungskrieg, wenn überhaupt etwas, dann nur das Ödfeld einer total nivellierten Menschheit übriglasse. Wenn diese Pauschalkennzeichnung unserer Epoche in letzter Zeit auch mit Recht verstummte, so bringt sie doch eindringlicher als jede vergleichbare Charakteristik zu Bewußtsein, wie sehr die Gegenwart durch die *Technik* geprägt ist und von ihr her verstanden und gedeutet sein will. Kein anderer Aspekt bietet sich darum so unmittelbar wie dieser als Einlaß in die thematische Fragestellung an.

Wie viele ihrer Hervorbringungen, die sich ebenso zum Heil des Menschen wie zu seinem Verderben auswirken, ist auch die Technik selbst von Grund auf *ambivalent*. Nach der tiefsinnigen Deutung der Genesis das Instrument, das sich der aus dem Paradies verstoßene Mensch mit der Kunst zusammen schafft – die Söhne des Lamech sind ebenso die Stammväter der Flöten- und Zitherspieler wie der Erz- und Eisenschmiede (Gn 4,21f) –, um sich über die Not seines Verstoßenseins zu erheben, scheint sich die Technik in der Tat auf dem schmalen Grat jenes zugleich kühnen und fatalen Versuchs zu bewegen, in welchem der Mensch von Anbeginn seiner Geschichte an aus eigener Kraft zu erwirken sucht, was ihm mit seiner paradiesischen Naivität unwiederbringlich verlorenging<sup>3</sup>. Obwohl eine rein menschliche Hervorbringung, hört die Technik darum nie auf, ihren Schöpfer insgeheim zu beunruhigen. Ganz Mittel zum Zweck, läuft sie ständig Gefahr, sich unversehens die Rolle des Selbstzwecks anzumaßen. Technik bedeutet fraglos ein Wachstum an menschlicher *Macht*; wie es sich aus der Eigengesetzlichkeit der technischen Apparatur und ihren Ansprüchen an den Menschen ergibt, gleichzeitig aber auch ein *Übermächtigwerden* ebendieses Menschen durch sein Werk. Jedes technische Gerät bedarf, wenn es funktionieren soll, der ‹bedienenden› Menschenhand. Nach Ausweis der Sprache hat es damit aber auch schon begonnen, den Menschen, der es sich als Hilfsmittel und Werkzeug, zur Verstärkung und Schärfung seiner Organe wie zur Entlastung seines Geistes entwarf, nun umgekehrt in seinen Dienst zu zwingen, ein Vorgang, dem gegenüber selbst die Automation höchstens einen graduellen, jedoch keinen prinzipiellen Wandel herbeiführt. Wohl aber läßt gerade sie erkennen, worin der Schwerpunkt dieser ‹rückläufigen Verklavung› liegt: nicht, wie es doch zunächst den Anschein hat, in seiner körperlichen Beanspruchung, die offenkundig nur eine Frage der technischen Perfektion ist; wohl aber in

einer fortschreitenden, in ihren Folgen noch nicht abzuschätzenden Mechanisierung seiner personalen Reaktions- und Verhaltensweisen und dies, wie die neueren Diskussionen zeigen, bis in sein Denken und Sprechen hinein<sup>4</sup>. Das aber heißt nichts anderes, als daß sich die von HEGEL hell-sichtig erkannte und analysierte Herrschaft-Knechtschaft-Beziehung aufs neue einstellt, nur daß von ihr kein Wachstum an Bewußtsein zu erwarten ist, weil die – ihrem Wesen nach geistlose – Maschine in die Rolle des übermächtigenden Potentaten einrückt<sup>5</sup>.

Was die sich nur mehr symptomhaft abzeichnende Umschichtung in ihrem Kern bedeutet, kann noch am ehesten ein vertieftes Verständnis der von der Erschließung und Entfesselung der Kernenergie hergeleiteten Kennzeichnung unseres Zeitalters lehren. So unbedacht und klischeehaft zu-meist vom «Atomzeitalter» die Rede ist<sup>6</sup>, eignet dem Ausdruck doch bei näherem Zusehen ein geradezu metaphysischer Sinn, wenn man nur bedenkt, daß die schrecken-erregende Möglichkeit der globalen Selbstvernichtung, vor die sich die Menschheit durch die moderne Waffentechnik gestellt sieht, nur die eine Seite eines weit umfassenderen Vorgangs bildet. Der möglichen Selbstvernichtung steht nämlich das – zumal in der Zukunftsvision TEILHARD DE CHARDINS aufscheinende – Faktum entgegen, daß sich der Mensch im Ablauf seiner Entwicklung noch niemals so vollständig in Griff bekam wie gerade heute, ja daß die menschliche Entwicklung selbst von nun an mehr und mehr aus dem eigengesetzlichen Kräftefeld der Natur in die Verfügung des Menschen, in seine planende und steuernde Regie übergeht. Der Optimismus Teilhards verbietet sich freilich schon deswegen, weil der Mensch ein explizites Wissen um seine Entwicklungsmöglichkeiten besitzen müßte, wenn seinem steuernden Eingriff in den Evolutionsprozeß ein positiver Wert und nicht vielmehr der Charakter eines blindverwegenen Hasardspiels zukommen soll. Doch selbst

das Hasardspiel der bereits in Angriff genommenen Experimente, die sich des menschlichen Bios von allen erkennbaren Angriffsflächen her zu bemächtigen suchen und in mehr als einer Hinsicht der Zukunftsfiktion einer *«brave new world»* schon bedenklich nahekommen<sup>7</sup>, zeigt hinreichend deutlich, daß es in der von der Atomtechnik markierten geschichtlichen Zäsur um etwas geht, wovon die immer wieder beredete Selbstvernichtung der Menschheit nur mehr der defiziente Ausdruck ist. Das aber ist nichts anderes als jener *Umbruch im Selbst- und Weltverhältnis*, der sich im Griff nach dem Steuer der eigenen Evolution ebenso dokumentiert wie vollzieht.

Daß sich dieser Umbruch vorwiegend in *Experimenten* ankündigt, gibt alsdann auch schon zu verstehen, daß es dabei entscheidend um den *Übergang von der theoretischen zur praktisch-tätigen Grundhaltung* geht. Oder, am Wandel des *«Menschenbilds»* verdeutlicht: Der homo faber, Gestalter jetzt nicht nur seiner Welt, sondern darüber hinaus auch seiner selbst, tritt das Erbe des homo sapiens und damit des Menschen an, der sich vorzüglich zur Betrachtung des Kosmos (Anaxagoras<sup>8</sup>) und seiner selbst befähigt und berufen weiß<sup>9</sup>. Der Sache nach läuft das auf jene Wende hinaus, die schon KARL MARX in seiner elften These gegen Feuerbach und, kaum ein Menschenalter nach ihm, nochmals FRIEDRICH NIETZSCHE gefordert hatte, wenn er dem bisherigen Philosophentypus, dem bloßen *«Umdichter»*, den *«Ausdeuter der Tat»* als den Philosophen der Zukunft entgegensetzte<sup>10</sup>.

Wie stark mit dem Postulat dieser Wende von Anfang an auch das Bewußtsein ihrer Problematik und des mit ihr Verlorenen einhergeht, zeigt lange vor der Erschütterung, die heute um sich greift, gerade das Beispiel dieser doppelten Ankündigung. Wußten doch beide Sprecher das Neue, dem sie das Wort redeten, nur durch die *Negation des Bisherigen* zu verdeutlichen: Marx durch seine Absage an die

sich primär als Welterklärung verstehende Philosophie, Nietzsche durch seine Kritik an dem nur «umdichtenden» statt umschaffenden Denkertypus. Der wirkliche oder auch nur vermeintliche Gewinn an Selbst- und Weltmächtigkeit zog nach Ausweis beider Dokumentationen somit eine unbestreitbare, in ihrer Tragweite nicht abzusehende *Einbuße* nach sich. Indem der Mensch die Hand an den Gang seiner eigenen Entwicklungsgeschichte legte, begab er sich auch schon der Fähigkeit, sich der vom Intellekt her definierten humanitas gemäß *anschauend* zu seiner Welt und zu sich selbst zu verhalten. Dem Aufgang einer neuen, vom Menschen entworfenen und gesteuerten Phase der Menschheitsgeschichte entspricht, mit GABRIEL MARCEL zu reden, auf der Verlustseite eben dieser Geschichte, le déclin de la Sagesse, der Untergang der Weisheit<sup>11</sup>. Der paradoxe Fall tritt ein, daß der mit äußerster Anstrengung nach seinem eigenen Sein ausgreifende Mensch infolge eben dieser Anstrengung *sich nicht mehr in Blick zu bringen* vermag. Er wird sich, um nochmals den Carrel'schen Titel aufzunehmen, «das unbekannte Wesen». Um die wissende Identität mit sich selbst gebracht, geht ihm aber unweigerlich auch all das verloren, was den reflexiven Selbstbesitz entweder nach Art *konstitutiver Gründe* ermöglichte oder aber in Form von *regulativen Prinzipien* absicherte. Doch damit sind über den Vorgang selbst hinaus auch schon die wichtigsten Faktoren angesprochen, die den Identitätsverlust des heutigen Menschen verursachen.

### *Der unsichtbare Bildersturm*

Der vorwiegend der Tat verschriebene Mensch dieser Zeit hat, was die konstitutiven Prinzipien des personalen Selbstbesitzes anlangt, *keine Richtbilder mehr*, auf die er ein mögliches Verständnis seiner selbst beziehen könnte. Mit einer schon fast zum Schlagwort verflachten Wendung gesagt,

kommt die Folge seiner Grundentscheidung als der willig oder unwillig hingegenommene *Verlust der Ideale* über ihn. Wie in Epochen, in denen sich ein vergleichbarer Aktivismus durchsetzte und das Gesetz der Selbstverwirklichung an sich riß, ereignet sich auch heute ein *Bildersturm und Bildersturz*, der deswegen seinen geschichtlichen Vorläufern in nichts nachsteht, weil er sich nur auf die inneren Bildgehalte erstreckt und nicht auch wie bei den Exzessen der antiken Ikonoklasten, der reformatorischen Schwarmgeister und der Jakobiner der Französischen Revolution nach außen hin in Erscheinung tritt. Angesichts der Tatsache, daß das äußere Zerstörungswerk fehlt, scheint sich die einmal in Gang gesetzte Negation nur um so heftiger nach innen zu entladen<sup>12</sup>. Hier aber greift sie von den konstitutiven Gründen alsbald auch auf die regulativen Momente des personalen Selbstbesitzes über. Nichts unterstreicht diesen Tatbestand so nachdrücklich wie die durch keinen Rehabilitierungsversuch mehr aufzuhaltende *Abwertung der Tugenden*, die von einem nicht minder bezeichnenden *Erlahmen der sittlichen Selbstkritik*, religiös gesprochen, von einem immer stärker um sich greifenden *Schwund des Sündenbewußtseins* begleitet ist. In kirchengeschichtlichen Kategorien ausgedrückt, scheinen manichäische und pelagianische Tendenzen, in ihrer historischen Gestalt durch Abgründe voneinander geschieden, heute unversehens wiederaufzuleben, doch so, daß sie sich jetzt zu einem verhängnisvollen Gesamteffekt ergänzen. Wer den Vorgang in diesem Zusammenhang sieht, wird sich von der unverhohlenen Genugtuung, mit welcher die Sprecher eines modischen Antiidealismus diesen ‹Untergang der Leitbilder› registrieren<sup>13</sup>, nicht darüber hinwegtäuschen lassen, daß mit dem Verlust der Bilder, der mit den Inhalten des Sehens zusammen auch seine Voraussetzungen und Organe traf, eine *geistige Erblindung* eintrat, durch welche die Gefahr der Verführbarkeit, die man vorzüglich den Idealen anlastete, nun erst recht ins Ungemessene wächst.

## *Die Entwurzelung der Existenz*

Wie die Krise im Selbstverständnis des heutigen Menschen letztlich auf einen Umbruch im Weltverhältnis zurückgeht, so schlägt sich umgekehrt auch die Ungewißheit seiner selbst auf seine Beziehung zur Welt nieder. Dabei bedeutet ‹Welt›, dem Doppelsinn des deutschen Ausdrucks entsprechend, ebenso sehr den naturhaften Kosmos wie die menschliche Umgebung, so daß bei der Analyse des Vorgangs anthropologische und soziologische Kategorien mit ins Spiel kommen. Während das soziologische Instrumentarium hinreichend ausgebildet ist, fehlt es weithin noch an den anthropologischen Begriffen, deren eine genaue Bestimmung der akosmischen Situation des heutigen Menschen bedürfte. Doch läßt sich wenigstens an *einem* Phänomen verdeutlichen, was dem vom Weltverlust betroffenen Menschen widerfährt. Wer sich nämlich mit NIETZSCHE allen Ernstes fragen kann, ob die Welt, die ihm begegnet, im Grunde nicht eine Fiktion sei, der hat mit dem welthaften Gegenüber auch seinen von der Welt her definierten Standort im Ganzen des Gegebenen und das Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zu ihm eingebüßt.

Seit den griechischen Anfängen der Philosophie denkt der Mensch diese Zugehörigkeit im Begriff der *physis*, der *Natur*. Von der Aufklärung und der durch sie bestimmten Literatur zu einem Leitbegriff des neuzeitlichen Bewußtseins hochgespielt, erleidet gerade die Vorstellung von einem alles kreatürlich Seiende durchgreifenden und umfassenden Naturzusammenhang gegenwärtig eine durchgängige *Minderung an Verbindlichkeit und Überzeugungskraft*, die auch vor den *auf den Naturbegriff gegründeten juristischen und ethischen Positionen* nicht haltmacht<sup>14</sup>. Daß der Mensch dieser Zeit intensiver als je zuvor über seine biologische Herkunft reflektiert und den Spuren seiner mutmaßlichen Abstammung nachgeht<sup>15</sup>, bestätigt im Grunde ja nur, wie

weit er bereits aus dem Naturzusammenhang herausgetreten und seiner Andersheit zu Natur und Bios bewußt geworden ist. Hierher gehören auch alle jene *Beziehungsverluste*, in denen sich der aufgewiesene Akosmismus im Rahmen regional begrenzter Lebenseinheiten wiederholt: die Lockerung der Bande zu Volk, Sprachgruppe und Familie, die Diskriminierung von Heimat und Vaterland, alle Formen und Aspekte jener umfassenden *Entwurzelung* also, die sich bis in das zeitgenössische Sprechen und Gehaben hinein dokumentiert. Doch hat sich damit der Gesichtspunkt auch schon vom Anthropologischen ins Soziologische verlagert, wo, wie gesagt, eine hinreichend ausgeformte Begrifflichkeit bereitsteht. Daß die mit seiner Hilfe getroffenen Bestimmungen sich wie die klassischen Bezeugungen des geistesgeschichtlichen Umbruchs vorwiegend im negativen Aspekt bewegen, muß dabei um so mehr auffallen, als die Soziologie als solche aus dem Geist der Ablösung hervorging oder doch wenigstens entscheidend von ihm geprägt wurde. Ob sie nämlich mit RICHARD BEHRENDT den Menschen der ‹dritten› – und das besagt in seiner Terminologie der gegenwärtigen – Kulturphase von einer sowohl den Traditionszusammenhang wie das Sozialgefüge ergreifenden ‹Krise des Zugehörigkeitsgefühls› betroffen sieht<sup>16</sup> oder ob sie mit ARNOLD GEHLEN einen ‹Erfahrungsverlust› registriert, der den Menschen dieser Zeit zu einem ‹Leben aus zweiter Hand›, zu einem Dasein der Ursprungsferne also, verurteilte<sup>17</sup>; hier wie dort entwickelt sie ihr Bild von der herrschenden Situation am Leitfaden negativer, oder genauer gesagt, privativer Vorstellungen, die den Eindruck der Selbstentfremdung in der Wesenssignatur des heutigen Menschen nur einmal mehr bestätigen.

Nimmt man hinzu, daß der Weltverlust, wie er sich im Zerschneiden des Traditionszusammenhangs vernehmlich genug ankündigt, unvermeidlich auch eine *Verkümmernng des Zeitbezugs* mit sich bringt, so fällt darüber hinaus auch

noch jener Fixpunkt existentieller Orientierung weg, auf den das dem Historismus verfallene Zeitalter besonders abgehoben hatte. Doch wozu noch Orientierungspunkte, wo ohnehin die Organe dafür verkümmert waren? Verhält es sich aber so mit dem heutigen Menschen, dann ist er tatsächlich entscheidend dadurch charakterisiert, daß ihm die *Eindeutigkeit seines Selbstseins* verlorenging. Nietzsches ständige wachsende Sorge, doch ja nicht verwechselt zu werden, ist ihm als Gegenstand möglicher Besorgnis kaum noch verständlich. Statt dessen überläßt er sich dem Wahn *universeller Vertretbarkeit*, der die anbrechende Epoche mehr als jede nur äußerlich, wirtschaftlich oder politisch bedingte Zusammenballung von Menschen zum Zeitalter der *Massen* abstempelt. Der bis zum Exzeß getriebene Kult des Individuums hat der allenthalben einsetzenden *Flucht in die Anonymität* Platz gemacht. Auf eine Phase subjektivistischer Hochstimmung folgte schon seit geraumer Zeit das Wellental einer gelegentlich bis an den Rand der Selbstaufgabe getriebenen *Indifferenz* selbst gegenüber den elementarsten Belangen der eigenen Persönlichkeit. Unmittelbare Folge dieses unterkühlten Selbstgefühls ist die Anfälligkeit für das Klischee gleich welcher Art und Provenienz, sein auffälligstes Symptom die Hervorkehrung des Typischen in Haltung und Verhalten. Stand die aufgehende Neuzeit im Zeichen des ›Ich‹, so die zu Ende gehende in dem des ›Man‹, des Inbegriffs der großen Öde, die nach der Einebnung der individuellen Besonderungen zurückblieb.

### *Die religiösen Folgen*

Es liegt auf der Hand, daß sich dieser *Verlust an personaler Eindeutigkeit*, wie immer er motiviert sein mag, am nachhaltigsten auf das *religiöse Verhältnis* des Menschen niederschlägt und hier, im Bereich der Transzendentalrelation, bis zur *Verwechslung Gottes mit den Götzen* führt. An Urteils-

bildungen und Verhaltensweisen, ja an ein Leben «aus zweiter Hand» gewöhnt, erliegt der Mensch dieser Zeit allzu leicht der Faszination religiöser *Surrogate*. Daran gemessen, ist seine akuteste Gefahr nicht so sehr der Unglaube, so sehr dessen reaktives Wesen seiner skeptisch-unfrohen Grundhaltung entgegenkommt, als vielmehr diese kaum merkbare Tendenz seiner Religiosität, zur mehr oder weniger ausgesprochenen *Idolatrie* zu pervertieren. Doch welche *Surrogate* üben auf den Menschen dieses an sich selbst irre gewordenen Glaubens die stärkste Anziehung aus? Woran glaubt er mit seiner gebrochenen Glaubenskraft denn noch?

Prinzipiell ist darauf zu antworten: an das, was die veränderte Signatur seines Menschseins ebenso verursacht wie symbolisiert. Und das ist nichts anderes als die *Technik*, jedoch nicht im Sinne jenes naiven Kults, der von der zum «Gott» inthronisierten Maschine all das erwartet, was dem homo religiosus Gottes Macht und Weisheit bedeuteten. So verbreitet dieser Kult – zumal innerhalb des vom geistigen Umbruch der Gegenwart kaum erst ergriffenen Herrschaftsbereichs des Kommunismus – auch sein mag, so verrät er sich durch seinen kurzsichtigen Optimismus doch zu offen als Ausläufer des schon längst zusammengebrochenen Fortschrittsglaubens, als daß er für eine Bestimmung der gegenwärtigen Situation ernsthaft in Frage käme. In Wirklichkeit ist der Mensch dieser Zeit längst schon von der romantischen Bewunderung seiner technischen Leistungen «zur Sache» übergegangen, indem er sich die Technik als *Vehikel eines expandierten Selbstseins* aneignete oder doch anzueignen begann. Wenn der Akt dieser Aneignung auch kaum einmal bewußt vollzogen und die mit ihm eröffnete Existenz Erfahrung höchstens sporadisch gewonnen und noch in keinem Fall zulänglich dokumentiert wurde<sup>18</sup>, so existiert heute doch faktisch ein Mensch, der mit Hilfe des technischen Instrumentariums weit über die ihm von Natur aus gegebenen Möglichkeiten hinauswuchs. Mit Hilfe der

*Verkehrstechnik* legt er rasch und mühelos die größten Strecken zurück. Mit Hilfe der *Nachrichtentechnik* wird er zum Augen- und Ohrenzeugen der entferntesten Vorgänge. Mit Hilfe der *Reglertechnik* und der in ihrem Gefolge aufkommenden Automation gelingt ihm sogar schon der Eintritt in jene Phase der Entwicklung, die mit seinen Beziehungen zu Welt und Mitmensch zusammen auch sein Verhältnis zur Technik, wenn nicht revoltiert, so doch entscheidend modifiziert. Insgesamt also ein ungeahntes Wachstum an menschlichen Möglichkeiten, zu dem der durch die moderne *Waffentechnik* heraufbeschworene potentielle Selbstmord der Menschheit auf dramatische Weise kontrastiert.

Auf die Ausgangsfrage nach dem ‹unbekannten Gott› dieser Zeit zurückbezogen, kündigt sich in alledem die Heraufkunft jenes technisch übersteigerten Menschentyps an, den schon der alternde SIGMUND FREUD vor Augen hatte und mit seinem Wort vom ‹*Prothesengott*› ironisierte<sup>19</sup>. Tatsächlich bildet dieser Pseudogott mehr als irgendein anderes religiöses Surrogat das geheime Idol eines Zeitalters, in welchem der Mensch mit jeder neuen technischen Errungenschaft ein weiteres Attribut des göttlichen Seins an sich zu reißen sucht, mit der *Verkehrstechnik* seine *Allgegenwart*, mit dem weltweiten Informationssystem der *Nachrichtentechnik* seine *Allwissenheit*, mit der Automation ein Stück seiner *Aseität* und mit der durch die *Waffentechnik* errungenen Verfügungsgewalt über den Gang oder doch über das Ende der Weltgeschichte seine *Oberhoheit* über alle Kreatur. Konnte Freud mit seiner Karikatur dieses hybriden Gebildes noch zu verstehen geben, wie hilflos der Mensch der dreißiger Jahre dem Saulspanzer seiner technischen Apotheose gegenüberstand<sup>20</sup>, so wurde inzwischen auch dieses Mißverhältnis schon weitgehend abgebaut. Wenn von einer echten Aneignung auch noch nicht oder höchstens in Ansätzen die Rede sein kann, ist sie doch im Zug der Gesamtentwicklung schon in greifbare Nähe gerückt. Und dies

so sehr, daß das neue Kontingenzgefühl, das den in Abhängigkeit von seinem Werk geratenen Menschen nach allen Gesetzen der Dialektik hätte überkommen müssen, kaum daß es sich zu regen begann, auch schon in sein Gegenteil umschlug: in das Gefühl einer – an die Hybris der Bauleute von Babel gemahnenden – *usurpierten Omnipotenz*. Von ihm ergriffen, fühlt sich der heutige Mensch in immer höherem Umfang dazu ermächtigt, sich der von der Technik dargebotenen ‹Prothesen› zu bedienen, um – mit MAURICE BLONDEL zu reden – bewußt oder unbewußt «den Gott aus eigenen Gnaden zu spielen»<sup>21</sup>, den ‹Gott› einer zu jedem Wagnis entschlossenen, von keiner Rücksicht gezügelten Autonomie.

Wenn irgendwo, dann liegt hier – um damit auch den Komplex der sekundären Surrogate zu streifen – der Grund für die ungewöhnliche Faszination, die alle Erscheinungsformen der *Macht* auf die gegenwärtige Menschheit ausüben. Daß Macht nicht nur vor Recht, sondern auch vor Wahrheit und Menschenwürde gehe und daß sich mit der Rechtsfindung zusammen auch die Forschung und Wissenschaft nach den jeweiligen Machtverhältnissen zu richten habe, gehört zu den stillschweigend akzeptierten Dogmen des herrschenden Ungeistes. Nimmt man die Selbstverständlichkeit hinzu, mit der dem politisch, wirtschaftlich oder auch nur noch nominell Mächtigen Privilegien eingeräumt, Konzessionen gemacht und Huldigungen dargebracht werden, so kann man sich kaum noch des Eindrucks erwehren, daß sich der Vollzug der *religio* weithin in einen *Kult der Macht* verkehrte. Das bestätigt auch die Beobachtung, daß es vor allem *Derivate der Macht* sind, die mit dieser zusammen den leerstehenden Thron Gottes in den Herzen vieler besetzen: *Erfolg* und *Ansehen* (im profillosen Sinn von *publicity*), ja oft schon der bloße Dekor eines Lebensstils, wie er dem Mächtigen angemessen erscheint: *Luxus* und *Komfort*. Deutet aber nicht gerade dieser auffällige Zug zur

Idolatrie darauf hin, daß der herrschenden Situation auch eine wahrhaft religiöse Valenz eignet?

### *Der Gewinn im Verlust*

Wenn sogar die Initiatoren des neuen – seinem Grundcharakter nach energetischen – Weltverhältnisses davon nur in vorwiegend privativen Wendungen zu sprechen vermochten, kann es nicht verwundern, wenn auf die Frage nach den religiösen Folgen zunächst ein abwertendes Urteil entgegnete. So wenig jedoch die Technik, wie ihre Kritiker unterstellen, als solche inhuman, widernatürlich, dämonisch und gottfeindlich ist<sup>22</sup>, ist die von ihr geprägte Situation mit der negativen Diagnose erschöpfend gedeutet. Nur fällt es dem an eine diametral entgegengesetzte Sehweise gewöhnten Auge schwer, die positiven Momente in dem Gesamtbild auszumachen. Eins freilich ist kaum zu übersehen: die umfassende *Katharsis des Denkens*, die in ihrem Gefolge einsetzt, so sehr in den Deklarierungen auch noch ein Unterton von Mißbilligung oder doch Bedauern mitschwingt. Doch gleichviel, ob man mit MAX WEBER von der ›Entzauberung‹ des vordem von numinosen Mächten erfüllten Daseins oder mit den heutigen Sozialpsychologen von der ›skeptischen‹ Grundhaltung des heutigen Menschen spricht; stets verbindet sich damit der Hinweis auf einen Vorgang, dem ein eminent religiöses Interesse entgegenkommt. Es ist die vom Offenbarungsglauben immer schon betriebene, jedoch erst mit der Selbstaufhebung der theoretischen Vernunft wirklich erreichte *Ausräumung mythischer Restbestände*, die aufgrund dieser komplexen Herkunft freilich ebenso die totale *Verweltlichung des Denkens* begünstigt, wie sie zur durchgängigen *Entweltlichung des religiösen Aktes* im Sinne des reinen Glaubens, der bedingungslosen Hoffnung und der vollkommenen Liebe verhilft. Ein Vorgang, dessen Bedeutung nicht zuletzt auch darin liegt, daß mit ihm der ganze

Komplex schicksalhafter Verknüpfungen, Wiederholungen und Zerwürfnisse, bisher unerschöpfliche Quelle pseudoreligiöser Fehlhaltungen, erstmals der wissenschaftlichen Erkundung und philosophischen Deutung offensteht<sup>23</sup>.

Über dieses Vorfeld des kaum erst Ersichtlichen führt die *Frage nach den Ansätzen* hinaus, die sich dem Glauben im Feld der Gegenwart darbieten. Entsprechend dem noch konturenarmen Aufdämmern des Neuen kann es sich dabei in der Tat nur um Gesichtspunkte, Kategorien und Elementareinsichten handeln, also erst um das Vokabular der *praeambula fidei*, die sich dem Glaubensakt heute darbieten. Mit dieser Einschränkung steht dann aber doch fest, daß der gegenwärtige Umbruch in eben dem Maß, wie er als Wertverlust die Destruktion der gesamten Denk- und Lebensordnung bewirkt, vordem verdeckte Möglichkeiten nicht nur der menschlichen, sondern auch und gerade auch der christlichen Existenz freizulegen beginnt. Sie inmitten der sehr viel auffälligeren ›Zeiterscheinungen‹ ausfindig zu machen, gelingt um so eher, als man sich nochmals die von der Technik erschlossenen Dimensionen des Menschseins – so problematisch sie zunächst erscheinen mochten – vor Augen hält. Dann erhellt nämlich, daß sich *unter dem Schirm der technischen Entwicklung eine Reihe von Erfahrungen* anbahnten, die das Antlitz der Gegenwart auf größere Sicht vermutlich mehr als selbst Atomtechnik und Raumfahrt bestimmen. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, lernt sich der entwurzelte Mensch dieser Zeit, gleichsam im Gegenzug zu der durch die Verkehrstechnik heraufbeschworenen Fluktuation, auf eine neue und, an der naturhaften Beheimatung gemessen, wesentlichere Weise *vergegenwärtigen*, wobei anstelle von Landschaft, Volkstum und Sprache mehr und mehr die Gemeinsamkeit der Bildungsgüter, der Hoffnungen und Lebensziele den Boden der ›Einwurzelung‹ bildet<sup>24</sup>. Desgleichen erwächst ihm unter dem Druck der auf ihn niedergehenden Informationslawine und den Einpeitschun-

gen von Propaganda und Reklame ein verfeinerter Sinn für das *Wort* und die von ihm gestifteten *dialogischen Beziehungen*<sup>25</sup>. Des weiteren scheint sich ein Zusammenhang zwischen dem Einzug der Automation und dem Aufkommen eines *Selbstverständnisses* abzuzeichnen, das stärker als das bisherige aus dem Willen zu *personaler Integration* lebt. Mit der erschreckenden Entwicklung der Waffentechnik gehen schließlich zwei in ihrer Unterschiedlichkeit eng aufeinander bezogene Einsichten Hand in Hand. Während sich die permanente Todesdrohung in ein Verständnis des *Todes* umsetzt, mit dem verglichen die bisherigen Deutungen höchstens einen Begriff von Sterben vermitteln<sup>26</sup>, läßt die Ausschau nach Rettung und Heil den *Frieden* in einem Glanz erscheinen, vor dem selbst die reinsten Bezeugungen eines nur relativen Friedenswillens verblassen<sup>27</sup>. Alles in allem gewiß nur Elemente des Religiösen, nicht mehr; Elemente jedoch, die zusammengenommen mehr ergeben als die Summe der Einzelglieder, weil sie in ihrem Gesamt die *Glaubensbereitschaft* des modernen Menschen artikulieren.

### *Gestalt des Glaubens heute*

Um das zu verdeutlichen, ist ein erneuter Hinblick auf das Gegenbild des auf den Krücken der Technik zu seinem angemessenen Gott-gleich-Sein emporstrebenden Menschen erforderlich. Wie dort im Schnittpunkt der technischen Errungenschaften der ‹Prothesengott› erschien, so hier, im Konvergenzgrund der technisch bedingten Erfahrungen und Einsichten, ein Mensch, der sich so wenig mehr mit seiner Faktizität abfindet, wie er sich aus seinem faktischen Gegenüber zur Welt begreift. Nicht als ergäbe sich damit eine ähnliche Übersteigerung, wie sie Freuds Karikatur anvisiert. Der Mensch, der in einem wesentlicheren Verhältnis zu Raum und Zeit steht, als es ihm bisher angemessen schien, der mehr dem Wort vertraut als dem Begriff, der nicht nur

partiell, sondern von seiner Personmitte her lebt, der dem Tod als seiner Vollendung zustimmt und dem Frieden als seiner höchsten Aufgabe dient – dieser Mensch ist das genaue Gegenteil einer ins Übermenschliche gespannten Existenz. Er ist der lebendige Vorgriff auf das, was die Seligpreisung der Bergpredigt den Friedensstiftern mit den Worten zusichert: «Sie werden Söhne Gottes heißen» (Mt 5,9). Daß der faktisch existierende Mensch davon so gut wie nichts erkennen läßt, in seinem Hingenommensein von den ihn überflutenden Reizeffekten vielmehr weit eher der Verfallsfigur entspricht, die Heideggers hellsichtige Analyse im Grund der alltäglichen Seinsform vorfindet, bildet keinen Einwand dagegen. Denn einmal entspräche ein solcher Einwand dem ausgesprochenen Unfug, den Menschen anstatt von seinem Ideal von seiner Verfallsform – etwa der Vermassung – her zu definieren. Zum andern deutet die bestürzende Bereitschaft des heutigen Menschen, die Lebensführung eher noch fremder Regie zu überlassen als das Risiko der einsamen Existenz einzugehen, ebenso wie der ganze Komplex verwandter Symptome – eine Anfälligkeit für das Klischee, seine Hörigkeit gegenüber dem Modischen, seine Furcht vor der Ausnahme – auf eine fast schon *zuständige Potentialität* seines Wesens hin, die ihrer innersten Tendenz nach jederzeit in den Akt einer um so intensiveren Selbstergreifung umschlagen kann.

Auf der Suche nach dem hinlänglichen Anstoß dazu befragt er gleichermaßen die sich ihm anbietenden Ideologien wie die christliche Botschaft. Kaum noch einer Tradition verpflichtet, ist er bereit, sich dorthin zu wenden, wo er eine überzeugende Antwort zu finden glaubt. Daß ihm der Glaube diese Antwort gibt, indem er ihm mit dem Hochbild der Gotteskindschaft den Weg zur Aktuierung seines – bei aller Betriebsamkeit doch unaufgerufenen – Daseins weist, gilt ihm mehr als jedes andere Kriterium als Erweis seiner göttlichen Herkunft und damit als Zeichen der

Glaubwürdigkeit. Darum fällt für ihn die Annahme des Glaubens mit der von eben diesem Glauben ermöglichten ‹Annahme seiner selbst› dialektisch in eins<sup>28</sup>. Umgekehrt gerät dann aber auch der zusammen mit dem eigenen Selbst angenommene Glaube in den Prozeß dieser Aneignung hinein. Von daher gewinnt die Glaubenshaltung des heutigen Menschen ihr eigentümliches Gepräge.

Wie nicht anders zu erwarten, schlägt sich dieser Vorgang zunächst auf die *Formalstruktur* des Glaubens nieder. War diese bis zum zweiten Weltkrieg durch die Überbetonung des Zustimmungsaktes, durch die *fides qua creditur* also, gekennzeichnet, so stellt sich nun offensichtlich im Gefolge der eingetretenen Umschichtung das Gleichgewicht mit der *fides quae creditur*, dem Glauben als geglaubtem Inhalt, wieder her. Nicht als würde die Frage der Zustimmung leichter genommen als bisher; wohl aber tritt sie aus dem Modus des ‹Wagnisses›, dem sie weithin verfallen war, in den ihr angemessenen der ‹Aneignung› zurück. Zwar verliert sie damit offenkundig an Dramatik, jedoch nur jene dramatische Zuspitzung, die sie im Schatten einer offenbarungsfremden Aufklärung erhalten hatte. Nein, der Glaube des heutigen Menschen ist nicht mehr derjenige, dessen sich der Glaubende durch den Sprung in den Abgrund des Paradoxen, wenn nicht gar Absurden versichern muß<sup>29</sup>. Es ist vielmehr ein Glaube, der sich wieder als die zwar transrationale, jedoch *sinnvolle Antwort auf die menschliche Lebensfrage* versteht, damit aber auch schon vor der nie zu Ende gebrachten Aufgabe steht, das spontan erfahrene Einvernehmen im konkreten Fall der einzelnen Glaubensinhalte auch wirklich herzustellen<sup>30</sup>.

Dieser Aufwertung der *fides quae creditur* arbeitet die Entwicklung des Nachrichtenwesens insofern in die Hand, als sie durch breit gestreute Informationen über sämtliche Wissensgebiete und zumal auch über theologische Probleme die bestehenden Bildungsschranken allenthalben niederlegt.

Was gestern noch ein Spezialstudium erforderte oder als *quaestio disputata* einem engen Kreis von Eingeweihten vorbehalten blieb, wird heute durch Presse, Rundfunk und Fernsehen an die breite Öffentlichkeit herangetragen. Jeder, der informiert sein will, kann sich fast mühelos über den Stand des theologischen Gesprächs ins Bild setzen. Weniger denn jemals zuvor gibt es heute noch eine Theologie, die gleichsam ‹unter Ausschluß der Öffentlichkeit› tagt. So problematisch dieser lückenhafte und prinzipiell unkontrollierbare ‹Bildungsweg› auch bleibt, so trägt er doch unbestreitbar dazu bei, daß der Laie mehr und mehr aus der Rolle eines stummen Zuhörers zu der des aktiven Partners im theologischen Gespräch aufrückt und daß sein Glaube das zu werden beginnt, was schon Anselm von Canterbury, der Vater der Scholastik, zum Programm erhob: Glaube, der sich selbst versteht.

### *Einsichten und Wandlungen*

Wie wirkt sich die gewandelte Glaubenshaltung nun aber auf den Glaubensinhalt aus? Gewiß nicht so, als würde der heutige Mensch etwas anderes als seine Väter glauben; wohl aber so, daß er seinen Glauben dem Väterglauben gegenüber neu akzentuiert. Geht man davon aus, daß die Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte, aufs Ganze gesehen, Schritt um Schritt die einzelnen Geheimnisse ihres Glaubensbekenntnisses durchmißt, zu Beginn ihren Glauben an den einen und dreieinigen Gott, während der großen christologischen Kämpfe der frühchristlichen Jahrhunderte ihren Christusglauben, im Mittelalter und zu Anfang der Neuzeit die Artikel von dem durch Christus gewirkten Heil und schließlich, mit wachsender Bewußtheit, den Glauben an ihr eigenes Wesensgeheimnis, so kann es nicht verwundern, daß wie schon vor mehr als einem Jahrhundert auch heute noch das *Mysterium der Kirche*, zusammen mit den *Letzten Dingen*,

im Blickpunkt des gläubigen Interesses steht. Noch immer gilt das Losungswort, das ROMANO GUARDINI in den dreißiger Jahren ausgab: *Die Kirche erwacht in den Seelen*<sup>31</sup>, nur daß der hegelianische Hintersinn dieser Formel heute weit deutlicher als damals zutage tritt. Denn es ist in der Tat die Kirche selbst, die sich mit dem durch das größte Konzil ihrer bisherigen Geschichte gesetzten Akt der Selbstbesinnung den Christen aller Konfessionen und darüber hinaus der gesamten Weltöffentlichkeit zu Bewußtsein bringt. Darum kann das, was auf dem Weg dazu in theologischer Besinnung und ökumenischer Praxis geschah, mit dem ignatianischen Leitsatz des *Sentire cum Ecclesia* nicht mehr zulänglich bestimmt werden. Eher trifft schon seine Umkehrung den Kern der Sache: getragen von den vielen Bezeugungen des Glaubens und der Liebe ist es, weithin sichtbar, die *Kirche*, die sich inmitten einer ihr schon abgesprochenen Welt neu vergegenwärtigen, dadurch aber auch sich selbst als die Wegbereiterin des Gottesreiches neu verstehen und ‹fühlen› lernt. Vernehmlicher als bisher entgegnet den zahllosen Einzelakten kirchlicher Gesinnung und Bewährung etwas aus dem Sinngrund der Kirche selbst. Etwas, das diese Einzelakte in sich zusammenfaßt und in eine einzige weltweite Anrufung des kommenden Herrn umsetzt. Etwas, das um eine ganze Ordnung mehr ist als die Summe der einzelnen Impulse und in diesem Mehr den lebendigen Atem der Braut Christi hörbar macht<sup>32</sup>.

Mit gleichem, wenn nicht sogar größerem Nachdruck melden sich aber auch die Fragen der Eschatologie zu Wort. Daß die Diskussion um Sinn und Sinnwandel der *Parusie* immer weitere Kreise zieht, ist dafür ebenso Symptom wie das Ringen um ein angemessenes Verständnis des *Todes*, dieser unmittelbarste Reflex auf die geradezu apokalyptische Todeserfahrung unserer Zeit. Deutlicher als bisher ist der Christenheit heute wieder bewußt, daß sie ihre gegenwärtige Bewährungsprobe nur im Blick auf die Letzten Dinge

bestehen kann. Doch ist auch hier der Sinn des Vorgangs so lange nicht ganz begriffen, als man nicht seine Rückwirkungen – und zumal seinen denkerischen Niederschlag – mit in Betracht zieht. Denn der Gedanke an das *Eschaton* bestimmt das Denken nicht nur in der Art wie andere Themen. Als Gedanke an das letzte Ziel und Ende stimmt er es vielmehr auf dieses Ende hin um. Er löst es durch seine Überzeugungskraft aus der Verhaftung ans Gewesene und richtet seinen Blick dem Kommenden entgegen, dorthin, wo allein das Heil ist und wo sich alle mit unserer Weltverfallenheit entstehenden Probleme endgültig lösen in der Wahrheit und im Frieden des Gottesreiches. Und dadurch, daß er dorthin blicken, daß er also hoffen heißt, beweist er nur um so mehr, wie sehr er an der Zeit ist.

Wie die Wende ins Eschatologische einen Wandel des Denkens herbeiführt, so die Besinnung auf die Kirche einen Wandel des Verhaltens, und zwar zunächst, wie es diesem Beweggrund entspricht, des Verhaltens der christlichen Bekenntnisse zueinander. Angestoßen von dem Akt der Selbstbesinnung, den das gegen alle Wahrscheinlichkeit zustande gekommene Zweite Vatikanische Konzil verkörpert, kam ein Prozeß von unabsehbarer Tragweite in Gang. Als hätten die einigenden Kräfte unversehens das Übergewicht über die trennenden erlangt, entstehen Brücken, wo eben noch Abgründe klafften, weichen jahrhundertealte Mißverständnisse einer neugewonnenen Gemeinschaft. Und dies nicht etwa im Sinne einer Gleichschaltung, wie sie doch dem uniformierenden Zeitgeist so naheliegt, sondern in Form einer gegenseitigen Überlagerung und Durchdringung der spezifischen Verhaltensweise, die den höchsten Vergleich herausfordert und – im Blick auf die Ausstrahlung der trinitarischen Perichorese – geradezu von einer die konfessionellen Eigentümlichkeiten vertauschenden *Idiomenkommunikation* reden heißt. Katholiken entdecken die Bibel, Protestanten die Liturgie, Orthodoxe das Papsttum. Oder,

im Blick auf Einzelfälle gesagt: Orthodoxe stellen sich – wie schon Dostojewskij es forderte – der Welt; Protestanten gehen – allen voran die Mönche von Taizé – ins Kloster; Katholiken berufen sich – nachdrücklicher als bisher – auf die Freiheit des Gewissens. Damit sind die Fronten in einer Weise in Bewegung gekommen, die noch vor kurzem kaum denkbar schien. Allenthalben sinken elfenbeinerne Türme, werden streng gehütete Reservate aufgegeben, selbstgewählte Gettos geräumt<sup>33</sup>. Als letzte Mauer ist sogar schon diejenige zwischen Glauben und Unglauben an zahlreichen Stellen niedergelegt und durch die fruchtbare Grenze einer lebendigen Gegenüberstellung ersetzt. Was sich bei der Begegnung Pauls VI. mit dem orthodoxen Patriarchen Athenagoras begab, als der päpstliche Thron für den gemeinsamen Herrn der Kirche freiblieb, gehört im Grunde schon nicht mehr der gegenwärtigen Phase der Kirchengeschichte, sondern bereits einer künftigen, größeren an. Alle Zeichen stehen auf freie Fahrt; wohin sie führt, ist noch nicht abzusehen. So viel nur ist gewiß, daß das Christentum auf der ganzen Linie im Begriff steht, von einer mehr <ideologischen> Phase in die – ihm einzig angemessene – *dialogische* überzugehen und in dieser neuen Offenheit sich zugleich selbst in seinen noch unausgeschöpften Möglichkeiten kennenzulernen. Als deren erste kündigt sich aber nichts Geringeres als ein *neuer Typus von Frömmigkeit* an: gottinnig und weltoffen, demütig und kritisch, wissend und kindlich. Und mit ihm die ungesuchte, darum aber nur um so glaubwürdigere Antithese zu dem golemhaften <Prothesengott>, dessen unheimlich-faszinierende Figur an den Wänden des technischen Zeitalters geistert.

Dem auf Distanz und scharfe Abgrenzung bedachten, um ein reibungslos funktionierendes Eigenleben besorgten Gläubigen wird das freilich eher als ein Frevel am unveräußerlichen Besitz, ja als ein verwegenes Spiel mit dem Feuer vorkommen. Und doch kann sich der Aufgang des

Christentums in der Gegenwart wie eh und je nur wie durch seinen Untergang hindurch vollziehen. Unvermeidlich werden in diesem Umbruch Schalen bersten und ehrwürdige Formen verlorengehen. Doch gerade so wird geschehen, was ein Gleichnis des apokryphen Thomas-Evangeliums vom Gottesreich sagt: das Mehl rinnt aus dem geborstenen Krug auf den Weg, ohne daß die Frau, die ihn trägt, es bemerkt<sup>34</sup>. Der kostbare Inhalt ging scheinbar verloren; doch der Pfad zum Ziel ist weithin sichtbar markiert.

Ob diese Hoffnung – die Hoffnung der Christenheit seit einem Jahrtausend – sich in absehbarer Zeit erfüllt oder erneut zu einem bloßen Wunschbild verflüchtigt, hängt zuletzt und entscheidend vom einzelnen ab. Ob er das Gebot der Stunde erkennt und befolgt, steht darum mehr als alles andere zur Frage. Denn dieses Zeitalter ist in einem sehr hohen Sinn die *Stunde des einzelnen*. Einer Welt ausgeliefert, die sich – bei aller Verweltlichung – immer stärker entweltlicht, ist der heutige Mensch, der nach einem Wort KARL JASPERS' ‹gleichsam wieder nackt› und ‹ohne Welt› dasteht, mehr denn je darauf angewiesen, eine neue Formel der Selbstverwirklichung zu finden. Von den überkommenen Auskünften enttäuscht und von der Vision einer neuen Welt mit ihren aus menschlicher Selbstverfügung hervorgegangenen lemurenhafte Figuren zuinnerst erschreckt, wird er mit einemmal wieder hellhörig für die Seinsmöglichkeit, die ihm die christliche Botschaft zuspricht. Das aber besagt, daß er mehr als irgendwo sonst im biblischen Wort von der Gotteskindschaft die gültige Antwort auf seine Existenzfrage erkennt. Sie entspricht seiner Situation um so mehr, als sie ihm zu einem Selbstsein verhilft, das sich anstatt an der Welt an Gott orientiert und in seiner Seinsform das Maß und die Mitte der Selbstverwirklichung findet. Von der Höhe der klassisch definierten Humanität auf den Stand des reinen Tatmenschen zurückgeworfen, gewinnt er da-

mit den neuen Ausgangspunkt seiner Existenz. Vielfach übermächtig, versklavt und entmündigt, sieht er hier den rettenden Weg zu einem Leben in mündiger Freiheit. Doch gilt dieses Verhältnis auch umgekehrt. Wie die gegenwärtige Welt, wenn auch mehr indirekt als ausdrücklich, auf den Weg zur Gotteskindschaft verweist, bedarf sie auch des aus Gott geborenen Menschen, weil im Grunde nur er ihr wirklich gewachsen ist. Mehr denn je ist heute die Stunde derer gekommen, die sich vom Geist Gottes leiten und bezeugen lassen, daß sie Kinder Gottes sind, und die von da aus, demütig und unbeirrt, an ihre Lebensaufgabe gehen. Nochmals ergibt sich damit eine Verbindung zu Nikolaus von Kues, der wie um den geschichtlichen Wandel der Glaubenshaltung so auch um die Bedeutung der Gotteskindschaft wußte. Wie er in der dem Kanonikus Konrad von Wartberg gewidmeten Schrift bemerkt, besteht die Gotteskindschaft für ihn nicht etwa darin, daß wir etwas anderes als bisher würden, sondern darin, daß wir, was wir jetzt schon, jedoch unvollständig und uneigentlich sind, auf eine andere, gottförmige Weise zu sein beginnen<sup>35</sup>. Nichts anderes, sondern anders: Das ist die christliche Antwort auf die Frage der Gegenwart. Denn wenn wir anders, unweltlich und gottförmig leben lernen, haben wir das Unsere dazu beigetragen, daß diese Welt – eine andere wird.

## 2. Die Verstehensstruktur des Glaubensaktes

Zu den großen Erfahrungen, die der Menschegeist in der Begegnung mit dem Christentum gewann, gehört in erster Linie die der heil- und sinnvermittelnden Kraft des Glaubens. Daß der Glaube seinem Gemeinverständnis zum Trotz nicht im bloßen Vermuten besteht, sondern mit dem Heil zusammen auch die ihm eingeschriebene Wahrheit vermittelt, ist das unerwartet Neue. Zwar ist dieser Gedanke der vorchristlichen Auffassung nicht völlig fremd, da ‹Glaube› schon bei Parmenides<sup>1</sup> und Platon<sup>2</sup>, insbesondere aber im hellenistischen Sprachgebrauch und hier vor allem im hermetischen Schrifttum die Bedeutung einer subjektiv gewissen, in der Regel freilich durch rhetorische Argumentation zustande gekommenen<sup>3</sup> und darum prinzipiell überholbaren Überzeugung annimmt<sup>4</sup>. Doch bleibt dieser Wortsinn letztlich unentschieden, da ‹Glaube› gerade auch für Platon ein Moment der Ungewißheit<sup>5</sup>, bisweilen auch der Heteronomie<sup>6</sup> behält und, der Wahrscheinlichkeit benachbart<sup>7</sup>, dem auf eigene Einsicht gegründeten Wissen mehr oder minder scharf gegenübertritt. Auch läßt sich nicht übersehen, daß diese Anbahnung eines dem christlichen nahekommenen Sprachgebrauchs weniger im Zentralfeld der Sinngeschichte als vielmehr auf Nebenlinien erfolgt, wie sie etwa durch die Mysterienkulte und die gnostischen Systeme markiert sind.

Steht der Wahrheitswert des Glaubens somit in der heidnischen *praeparatio*, selbst bei den klarsten Bezeugungen, im Zwielficht, so bleibt er im alttestamentlichen Glaubensverständnis weithin verdeckt, da der Glaube, wie ihn das

Alte Testament bezeugt, schlicht auf sein Ziel hinblickt, ohne auf das mit und in ihm Gewonnene zu reflektieren<sup>8</sup>. So versteht sich dieser Glaube zwar vielfältig aus den jeweiligen Aspekten seines Aktvollzugs – als Anerkenntnis Gottes (*hä'ämin*), als Hoffen auf Jahwe, als ein Zuflucht-Suchen-und-Finden in seiner bergenden Macht (*machsäh*) –, dagegen weiß er von der ‹Frucht› seiner Hingabe nur das, was das klassische Isaiaswort versichert: «Glaubt ihr nicht, so besteht ihr nicht» (7,9). Zu wissen, daß er Bestand verleiht inmitten der Anfechtungen des Daseins, ist ihm genug.

### *Biblische Exposition*

Da sich das Neue Testament vom Alten nicht zuletzt durch den ungleich höheren Reflexionsgrad unterscheidet, treten in seiner Interpretation des Glaubens (*πίστις*) die Momente ‹Heil› und ‹Wahrheit› in den Vordergrund. Zwar explizieren die frühen Paulusbriefe die beiden Momente nicht als gleichwertige Glieder, da der Nachdruck zunächst auf der rechtfertigenden Kraft des Glaubens (vgl. Gal 2,16; 3,26; Röm 1,17; 3,22–28; 5,1; 9,30; 10,10) und seiner tätigen Bezeugung (vgl. Gal 6,10; 1 Kor 13,2–7; 2 Kor 13,5) liegt. Nicht die Erkenntnis, das *Bekenntnis* (*ὁμολογία*) ist nach der grundlegenden Römerstelle für den christlichen Glauben konstitutiv: «Wenn du mit deinem Mund Jesu als den Kyrios bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, findest du Heil» (10,9)<sup>9</sup>. Doch läßt Paulus von Anfang an keinen Zweifel daran, daß der Glaube, indem er ‹rettet› und ‹versöhnt› zugleich ‹erleuchtet›. Nicht umsonst deutete der zweite Korintherbrief das durch den Glauben an Christus erlangte Heil – im Blick auf die Gottestat des ersten Schöpfungstags – als ein ‹Aufstrahlen der Gottherrlichkeit im Antlitz Jesu› (4,6). Vollends verschwivert sich der Begriff ‹Glaube› in den Gefangenschaftsbriefen mit dem der ‹Erkenntnis›, wobei die Bevor-

zungung des Kompositums *ἐπίγνωσις* (vgl. Eph 1,17; 4,13; Phil 1,9; Kol 1,11; 2,2) bestätigt, daß von seiner wirklichen Einsicht in das entborgene Gottesgeheimnis und nicht nur von einer Erkenntnis die Rede ist<sup>10</sup>. Noch stärker überwiegt das noetische Moment im Sprachgebrauch der Pastoralbriefe, weil sich hier der Sinn von *πίστις* fast ausschließlich vom geglaubten Inhalt (vgl. 1 Tim 2,3 ff; 3,16; 2 Tim 2,8 f; 3,14 f) und nicht mehr vom Glaubensvollzug her bestimmt. Demgegenüber geben die johanneischen Schriften, wie vor allem RUDOLF SCHNACKENBURG herausstellte, dem Glaubensbegriff eine Wendung ins Personale, doch so, daß sich im Anschluß an den Offenbarer die Offenbarung selbst erschließt. Glaube heißt hier: in der Abkehr von der Welt die Freiheit für Gott erlangen und in dieser Freiheit denjenigen «aufnehmen», der als der Künder der göttlichen Wahrheit die kundgewordene Gotteswahrheit, der in die Welt gesandte Logos Gottes ist<sup>11</sup>.

Anders als in der griechischen Vorgeschichte und doch an sie erinnernd, gerät auch hier das Erkenntnismoment ins Zwielficht, da das Motiv des im Glauben gewonnenen Wissens durch das Gegenmotiv des von ihm geforderten Gehorsams überlagert wird. Für Paulus gehört zur Vollständigkeit des Glaubens ebenso die *ὕπακοή* wie die *ὁμολογία*. Denn das von ewigen Zeiten her verborgene, nun aber weltweit verkündete Gottesgeheimnis ist, weil durch das Zeugnis der Predigt kundgeworden, solcher Art, daß es sich nur einem Akt gläubigen Gehorchens erschließt (vgl. Röm 16,25 f). Ebenso denkt Johannes, wie aus dem jüdischen Verständnis der von ihm gebrauchten Wendungen erhellt, den Glaubensakt in Analogie zur Übernahme eines Befehls. Hier wie dort wird die Vorstellung von erkennender Spontaneität somit von der Gegenvorstellung gehorchender Unterwerfung überlagert, die in den neutestamentlichen Glaubensbegriff ein Moment der Heteronomie einzutragen scheint, ohne jedoch seine Erkenntnisfunktion ernsthaft in Frage zu stellen.

In dieser von einer zumindest latenten Antinomie bestimmten Form wird der vom Neuen Testament entwickelte Glaubensbegriff so lange tradiert, bis das ihn durchwaltende Spannungsmoment die Oberhand gewinnt und zu gegensätzlichen Explikationen führt. So betonen die frühen Väter auf der einen Seite die divinitorische Kraft des Glaubens, der nach Ignatius von Antiochien ein ‹Führer nach oben› ist (Epheserbrief 9, 1), weil er sich – wie Origenes diesen Gedanken überbietet – aus der Anfänglichkeit schlichter Gläubigkeit zur Hochgestalt ‹verständiger Frömmigkeit› selbst übersteigt (Contra Celsum 7, 46); auf der andern Seite aber nicht minder stark das Gehorsamsmoment, da ‹glauben› für sie gleichzeitig soviel wie ‹seinen (Gottes) Willen erfüllen› heißt (Irenäus, Adversus haereses 4, 6, 5). Diese unreflektierte Verspannung gegensätzlicher Aspekte bricht, zumindest im Blick auf seine Nachwirkung, mit Tertullian auseinander. Obwohl auf keine einseitige Position festzulegen<sup>12</sup>, ging er doch faktisch als der Verfechter eines dezidiert antirationalen Glaubensverständnisses in die Dogmengeschichte ein. Und wirklich ist er mit seiner stupenden Sprachkraft nirgendwo so präsent wie in seiner Betonung der Unerfindlichkeit der Glaubensgehalte, wenn das ihm von der Tradition zugeschriebene Credo quia absurdum auch formell bei ihm nicht vorkommt<sup>13</sup>. Seinem Wesen nach Kreuzesweisheit (vgl. 1 Kor 1, 18–25), ist der Glaube nach tertullianischer Deutung selbst ans Kreuz geschlagen und darum zuinnerst Gehorsam: Unterwerfung der Vernunft unter das Endlich-Bedingte des Menschseins, das sie als Vernunft beständig übersteigt, in der *coniunctio* der *una persona Christi* (Adversus Praxean, c. 27) für sie jedoch zum Quellgrund der wahren Erkenntnis wird, einer Erkenntnis der Paradoxe freilich und nicht mehr der eindeutigen Namen und Begriffe.

Während sich in der Folge Basilius zu dieser Polarisierung

von Glauben und Wissen bekennt – etwa mit dem Mahnwort aus seiner Psalmenerklärung: «Der Glaube sei (dir) Führer in allem, was von Gott ausgesagt wird, der Glaube und nicht die Argumentation!» (115, 1) –, formuliert Augustinus nicht minder entschieden die Gegenthese: «Willst du zur Einsicht gelangen, glaube...! Die Einsicht ist der Lohn des Glaubens. Suche also nicht Einsicht, um zum Glauben zu gelangen, sondern glaube, damit dir Einsicht werde; denn ohne Glaube keine Einsicht» (In Ioannem 29, 6). Glaube und Wissen stehen in einem unaufhebbaren, freilich auch unumkehrbaren Konnex. Zwar folgt das Wissen aus dem Glauben, nicht aber dieser aus dem Wissen. Zur Begründung dieser These beantwortet Augustinus im gleichen Zusammenhang die Frage «Was heißt glauben?» mit dem Hinweis: «glaubend anlangen, glaubend lieben, glaubend in Christus eingehen und seinen Gliedern einverleibt werden» (ebenso Ep. 120, 1, 3). Hier wird der «Leib Christi», mit dem bekannten Wort aus Nietzsches Zarathustra gesprochen, zur «großen Vernunft», die als die lebendige *communicatio spiritus* denkbar macht, was sich der «kleinen Vernunft» des subjektiven Geistes entzieht. Die im Glauben gewonnene Erkenntnis gehört einer andern Ordnung als der des begrifflichen Denkens an. Doch bleibt sie auch in ihrer Übervernünftigkeit wahre Erkenntnis. Denn es ist «die Wahrheit selbst», die den Weg zum Glauben bahnte und auf diesem Weg zum Glaubenden kommt (De civitate Dei 11, 2)<sup>14</sup>.

### *Theologische Analyse*

Im Spannungsfeld dieser gegensätzlichen Ansichten bewegt sich die weitere Entwicklung des Glaubensproblems, nur daß die tertullianische Trennung von Glaube und Verstehen mehr und mehr aus dem innerkirchlichen Gespräch verschwindet, um schließlich nur noch im reformatorischen Widerspruch fortzuleben<sup>15</sup>. Demgegenüber gewinnt die

augustinische Synthesis nicht nur beständig an Boden; sie erlangt in Gestalt der anselmischen Formel von der *Fides quaerens intellectum* – ursprünglicher Titel des ›Proslogion‹ – darüber hinaus den Rang eines für die gesamte Folgezeit programmatischen Prinzips. Dennoch wirkte die Alternative als unüberhörbare Herausforderung nach, die in der Folge zu einer ›Metakritik‹ des – an sich selbst schon kritisch abgegrenzten – Prinzips führte. Diese Rechtfertigung des ›verstehenden‹ Glaubens ging unter dem problematischen Titel ›*Analysis fidei*‹ in die theologische Grundlagenthematik ein. Nicht umsonst entstanden die ersten expliziten Lösungsversuche, vorgetragen von Franz Suárez und Johannes de Lugo, im Rahmen der gegenreformatorischen Theologie, also unter unmittelbarem Eindruck des ›dialektischen‹ Glaubensbegriffs, wie ihn schon der frühe Luther, etwa im Kleinen Galaterkommentar (von 1519) entwickelte. Im Kern geht es sämtlichen Theorien um die Bestimmung der Form, in welcher das Glaubensmotiv – die *auctoritas Dei revelantis* – in den Aufbau des Glaubensaktes eingeht. Wie in einer Engführung wiederholt die Abfolge der Lösungsversuche den Gegensatz, den die Entwicklung des Glaubensproblems durchlief. Herrscht zu Beginn der Problemgeschichte die Neigung vor, das Glaubensmotiv zum mitbejahten Inhalt des Glaubens zu erklären, so setzt sich in der Folge, wenn auch nicht ausnahmslos, der entgegengesetzte Standpunkt durch, der das Formalmotiv des Glaubens von seinem eigentlichen Inhalt trennt. Als Ausnahme von der Regel sind die beiden Dominikanertheologen Gardeil und Garrigou-Lagrange zu nennen, bei denen freilich ein wissenschaftstheoretisches Interesse – die Einheit von Apologetik und *theologia specialis* – im Vordergrund steht<sup>16</sup>, so daß sich am Gesamtbild kaum etwas ändert. Exponent der gegensätzlichen Positionen ist auf der einen Seite Franz Suárez, der durch seine These den übernatürlichen Charakter des Glaubens zu sichern sucht (*De fide*, disp. 3), auf der andern Seite

Johannes de Lugo (De virtute fidei, disp. 1), der, wie nach ihm Franzelin (De divina Traditione et Scriptura, 1870) und Billot (De Ecclesia Christi I, Introductio, § 2), die Stringenz der Analyse durch die Ausklammerung des Motivs zu erreichen glaubt. Freilich besiegelt der eine wie der andere Lösungsversuch nur die bestehende Aporie: der – suarezianische – Versuch einer Einbeziehung, weil sich die Ansicht, die Autorität des sich offenbarenden Gottes müsse ‹zugleich geglaubter Inhalt und Glaubensgrund› sein (eadem propositio et esse credita et ratio credendi), in einen inneren Widerspruch zu verstricken scheint; aber auch die Gegenposition, weil die von ihr versuchte Entflechtung der Glaubensstruktur zur Linearität der schlichten Hingabe den Glauben um jenes *reduplikative Spannungsmoment* bringt, das ihm als einem *Credere Deo Deum* integrierend zukommt<sup>17</sup>. Die Frage ist nur, ob diese aporetische Situation, wie Pesch und Kleutgen annahmen, auf eine absolute oder aber nur bedingte Unlösbarkeit des Problems hinweist.

Daß es sich dem scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeitsgrad zum Trotz nur um eine relative – durch die eingesetzten Denkformen bedingte – Unlösbarkeit handelt, ist zunächst freilich kaum mehr als eine heuristische Annahme. Als Indiz spricht höchstens der Umstand dafür, daß die Sinngeschichte der *Analysis fidei* – aufs Ganze gesehen – die Tendenz zur Ausgliederung des Glaubensmotivs aufweist. Wird dieses bei Suárez noch im strengen Sinn des Wortes mitgeglaubt, so rückt es in den späteren Deutungen mehr und mehr ins Vorfeld des den Glauben noetisch rechtfertigenden Glaubenswürdigkeitsurteils. Das aber heißt, daß sich die Analyse mit fortschreitender Präzisierung außerstande sieht, das Glaubensphänomen in seiner Gesamtheit in Griff zu bringen. Es war dem im ersten Weltkrieg gefallenen Jesuiten PIERRE ROUSSELOT vorbehalten, aus diesem zunächst rein negativen Befund eine selbst wieder kritische, aufgrund dieser doppelten Verneinung jedoch eminent positive Kon-

sequenz zu ziehen. In seinem glänzenden Essay *«Les yeux de la foi»* (von 1910) bemerkt er über die Verfechter einer rein szientifischen Behandlung des Glaubensproblems: «Die meisten beschränken sich darauf, den Zustand des gläubigen Bewußtseins zu *analysieren*; sie tragen nur den *Elementen des vorstellenden Denkens* Rechnung, vernachlässigen dagegen die *synthetische Kraft der Vernunft*, der natürlichen sowohl wie der gnadenhaft überhöhten. In der Sprache der Scholastik ausgedrückt: Sie befassen sich ausschließlich mit dem *Wasgehalt*, ohne jemals auf das *Licht* einzugehen, auf das also, was zur *Zustimmung bewegt*»<sup>18</sup>.

Man wird diesem erstaunlichen Wort um so eher gerecht werden, als man es aus seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang, aus seiner Herkunft wie aus seiner Intention und Zukunft begreift. Zunächst also als theologisches Echo auf die revolutionäre Absage an eine Philosophie, die – wie sich die Feuerbach-Kritik von Karl Marx ausdrückt<sup>19</sup> – die Welt immer nur *«interpretiert»*, anstatt sie, worauf es entscheidend ankäme, zu *«verändern»*. Sodann als Vorgriff auf ein Denken, das die Unzulänglichkeit der *«analytischen Vernunft»* durch seine *«synthetische»* Fähigkeit, die Fähigkeit des Verknüpfens, der Zuordnung und der Zusammenschau, zu überwinden sucht. Weil jede Analyse stets außerhalb ihres Gegenstands ansetzt, trägt ihre Interpretation unvermeidlich zu kurz. Unfähig, die eingenommene Distanz zu ihm zu überbrücken und damit wirklich auf ihn *«einzugehen»*, vermag sie immer nur Teilaspekte, bestenfalls Modelle von ihm zu bieten. So kommt es, wie im Fall der Glaubensanalyse, unvermeidlich zum Entwurf gegensätzlicher, wenn nicht sogar einander ausschließender Interpretationen. Sie könnte aber nicht etwa eine neue Theorie, sondern nur ein neuer und jetzt vom Zentrum des Phänomens ausgehender Ansatz in eine erschöpfende Gesamtschau überholen. Nicht umsonst rekurriert ROUSSELOT – wie nach ihm KARL ADAM<sup>20</sup> und HANS URS VON BALTHASAR<sup>21</sup> – so

nachdrücklich auf das ‹Glaubenslicht›, das *lumen fidei*, als auf das Schlüsselmotiv der Gesamtproblematik. Es bedarf einer Erhellung, die nicht von der Abscheidung herrührt, sondern Verbundenheit bedingt, wenn die Totalität des Erfragten in Blick kommen soll. Wenn ROUSSELOT seinen Gedanken dann aber spezifiziert und die von ihm beschworene *activité synthétique de l'intelligence* mit dem Wissen aus innerem Zugewiesensein – der ‹Sympathie-Erkenntnis› (*connaissance sympathique*) nach einer eigenen, an Thomas geschulten Terminologie<sup>22</sup> – gleichsetzt, erscheint seine Konzeption doch selbst noch zu sehr dem von ihm in Frage gestellten ‹vorstellenden Denken› verhaftet, als daß sie als vollgültige Lösung des Problems gelten könnte. Dazu reicht kein noch so differenziertes Wissen um die Glaubensstruktur hin, sondern nur jener *intellectus fidei*, den der Vollzug des Glaubens vermittelt. Er allein verfügt über die ‹synthetische Kraft›, die über die Grenzen der Analyse hinwegträgt und zu jenem Glaubensverständnis verhilft, das die dialektische Trennung von Glaube und Wissen überwindet: zum Begriff des Glaubens, der sich selbst versteht und als verstehender doch Glaube – gehorsame Annahme des Wortes – bleibt.

### *Hermeneutische Perspektive*

So klar dieser Weg vor Augen liegt, schreckt der Intellekt doch davor zurück, die vergegenständlichende Distanz zur erfragten Sache, zum Glauben also, aufzugeben, weil ihm der gläubige Gehorsam als das schlechthin Gegensätzliche zu sich selbst erscheint, das nur um den Preis der Selbstaufgabe zu erreichen wäre. Vor ihrem letzten und entscheidenden Schritt sieht sich die Analyse somit aufs neue – und unausweichlich – vor die Frage gestellt, die sie von Anfang an bedrängte: Schließen sich Glaube und Verstehen nicht doch, und zwar deswegen aus, weil der Glaube nur durch

Autorität, das Verstehen jedoch nur in der Freiheit von aller autoritativen Bindung zustande kommt? Solange diese Frage nur abgeleitete Verstehensweisen im Blick hat und diese womöglich auch noch als Spielarten des begrifflichen Erkennens deutet, läßt sich die verneinende Antwort kaum umgehen, die schon Thomas von Aquin andeutend in seiner Diskussion der Gottesbeweise (S.th. I, q. 2, a. 2) und formell in seiner Analyse des Glaubensobjekts (S.th. 2 II, q. I, a. 5) gibt: Was Inhalt des Wissens ist, kann nicht gleichzeitig im strengen und eigentlichen Sinn geglaubt werden<sup>23</sup>. Anders verhält es sich damit freilich, wenn man umgekehrt, wie in der modernen Hermeneutik, das Phänomen des Verstehens als eigenständige Erkenntnisform begreift und als solche schließlich mit der Glaubensstruktur in Beziehung setzt. Gerade das Unterscheidende und vermeintlich radikal Scheidende, das *Moment der Autorität* erscheint dann in einem neuen Licht. Brach sie zuvor wie eine fremde Macht in den Prozeß des Wahrheitsstrebens ein, die diesen überfremdete und verdunkelte, so erweist sie sich jetzt als ein ausgezeichnetes Mittel seiner Beförderung und Vollendung. Was die verstehende und wissende Übereinkunft zu verhindern, zumindest aber zu behindern schien, stellt sich als eine ihrer wesentlichsten Bedingungen dar. Nicht umsonst betreibt HANS-GEORG GADAMER in seiner *Wahrheit und Methode* betitelten *philosophischen Hermeneutik* eine ausdrückliche *Rehabilitierung der Autorität*, die für ihn wesentlich in der Wiederentdeckung ihrer noetischen Funktion besteht. Im Bewußtsein, einer verschütteten Wahrheit auf der Spur zu sein, bricht er dabei mit dem von Descartes begründeten oder doch mitbestimmten Autoritätsverständnis, dem er den Satz entgegensetzt, daß Autorität unmittelbar «überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit der Erkenntnis zu tun» habe und demgemäß auf diese ihre Erkenntnisfunktion hin neu zu interpretieren sei<sup>24</sup>. Wenn diese These auch fraglos überspitzt, ist sie doch geeignet,

jene Bedeutung von Autorität freizulegen, mit der die Einsicht in das Verhältnis von Glaube und Verstehen steht und fällt. Sooft sich die Autorität in Geschichte und Leben auch als Widersacher der Wahrheit erweisen mag, geht es doch nicht an, sie auf diese negative Rolle festzulegen. Auch geschieht ihrer Bedeutung für den Verstehensprozeß noch nicht damit Genüge, daß man ihr die Aufgabe einer vermittelnden, von diesem Mittlerdienst aber nicht selbst durchformten Zwischeninstanz zuerkennt. Wie wenig dies hinreicht, erhellt schon daraus, daß die bereits ins Blickfeld eingetretene, aber noch nicht angeeignete Wahrheit ihrerseits autoritative Züge annimmt. Erst die erkannte Wahrheit zeigt ein aus der Erfahrung ihrer connaturalitas vertrautes Antlitz<sup>25</sup>. Im Vorfeld der Erkenntnis dagegen wirkt sie, wenn auch begehrenswert, so doch unnahbar. Zwar spricht sie schon an, jedoch mit einer fremden, gebieterischen Stimme. Von diesem befremdenden Aspekt der noch unverstandenen Wahrheit ist die Erfahrung von Autorität unablösbar. Wo immer Wahres nicht spontan erschaut oder spekulativ errungen, sondern in dialogischer Begegnung vernommen wird, tritt es zunächst in dieser Fremdgestalt entgegen. Autorität und Wahrheit stehen in einem (wenngleich spannungsreichen) Bund. Darum läuft sich die Spontaneität des Erkenntnistrebens auch an der Autorität nicht tot. Vielmehr wandelt sie sich ihr gegenüber in jene *«Vorgabe»* an den Zeugen, durch die der Prozeß des Vernehmens und Verstehens überhaupt erst in Gang kommt. Mit dieser *«Vorgabe»* begibt sich der – zunächst im weitesten Sinn des Wortes – Glaubende auf den Standort des Zeugen, so daß er den Horizont des Sehens mit ihm gemeinsam hat. Indem er glaubt, sieht er wirklich, jetzt nur wie mit fremden Augen. Das angenommene Zeugnis hat ihn im Vollsinn des Ausdrucks *«über-zeugt»*.

Im Fall des christlichen Offenbarungsglaubens ist die den Glauben zugleich fordernde und verbürgende Autorität

keine andere als die *auctoritas Dei revelantis*, zu deren Vollbegriff es nach der Glaubensdefinition des Ersten Vaticanums gehört, daß der autoritativ redende Gott weder täuschen noch getäuscht werden kann (*qui nec falli nec fallere potest*)<sup>26</sup>. Zwar ist diesem Lehrsatz zufolge mit der *auctoritas Dei*, wie gegen eine überzeichnende Auslegung des Glaubensmotivs festzustellen ist, die *veritas divina* nicht formell gegeben; und darum bleibt der Glaube an das göttliche Offenbarungswort, wiewohl er von ihm gefordert wird, seinem Wesen nach *frei*. Sosehr die *prima veritas* in der Offenbarungsautorität enthalten ist, die ihren Anspruch letztlich von dieser Anwesenheit herleitet, tritt die ewige Wahrheit in ihr doch nur in der für die Initiation der Erkenntnis typischen Verfremdung zutage. Durch diese Fremdgestalt der *prima veritas* ist der Glaubende zwar eingefordert, jedoch nicht – wie durch die manifeste Wahrheit – überwältigt, so daß sein Glaube, anders als die sich aufdrängende Einsicht, freie Setzung, theologisch ausgedrückt, personal verantworteter Tugendakt bleibt. Zugleich weiß, wer sich der zur *auctoritas* verfremdeten Wahrheit Gottes gegenüber sieht, wie die Konzilsdefinition versichert, von Anfang an um seine *veracitas*, um die absolute Untrüglichkeit des zu ihm redenden Zeugen; und darum ist sein Glaube *sehend* und nicht, wie der Rationalismus aller Schattierungen unterstellt, uneinsichtig und blind. Es ist der ‹getreue Zeuge› (vgl. Apk 3, 14), der zum Glaubenden spricht und ihn, wenn auch nicht in den Horizont der unendlichen Gotteswahrheit, so doch in ihren Vorraum führt: in die Sphäre der absoluten Wahrhaftigkeit und Gewißheit. Weit davon entfernt, seinen Willen in heteronome Abhängigkeit zu versetzen, ist diese Bezeugung vielmehr *auctoritas* im eigentlich noetischen Sinn: Ursprung eines Wissens, das sich anstatt von Denkprinzipien her aus einem autoritativen Zeugnis begründet und als dieses ‹Zeugniswissen› doch Wissen im strengen Sinn des Wortes bleibt.

Mit dem Begriff der Autorität gewinnt auch der ihm korrespondierende des Gehorchens eine neue und faktisch doch nur alt-ursprüngliche Bedeutung. Gehorchen lernt der Glaubende beim Hören auf das an ihn ergehende und ihn ins Einverständnis ziehende Wort. Als Hörender aber gehört er dem zu ihm redenden Zeugen im Modus verstehender Zugehörigkeit an. So begibt sich zwar, wer den Gehorsam des Glaubens leistet, in eine Abhängigkeit, jedoch nicht von der Art, daß er darüber seine freie Verantwortlichkeit verlöre. Vielmehr ist die Abhängigkeit, in die er gerät, so beschaffen, daß sie Verantwortlichkeit im Sinne selbständigen Antwortenkönnens allererst ermöglicht. Ist sie doch, in hermeneutischer Sicht betrachtet, keine andere als diejenige, die das Verstehen insgesamt konstituiert und darum umgekehrt, sofern sie den Glauben anbahnt, diesem die Signatur des Verstehens verleiht. Im weitesten Zusammenhang gesehen, bildet sie sogar nur einen Sonderfall der Abhängigkeit, in der alles Erkennen, das dialogische wie das nicht personal vermittelte, steht, da es auf seinem ganzen Weg an Voraus-Setzungen gebunden bleibt und sich durch eben diese Gebundenheit als spezifisch endliche Erkenntnis erweist. Nur tritt hier, in der Glaubenserkenntnis, das endliche Moment schärfer und demütigender als sonst in Erscheinung. Dafür steigt die menschliche Vernunft, wenn sie sich dem Glauben unterwirft, auch höher als auf den übrigen Wegen zu ihrem Ziel, der Wahrheit, empor. Der auctoritas Dei gehorchend, erlangt sie Zugang zu jenem Licht, in welchem die göttlichen Geheimnisse zugleich gewahrt und entborgen sind. Glaubend versteht sie Gott.

Erst an dieser Stelle tut sich ein gangbarer Ausweg aus der Aporie auf, in die sich die Diskussion der Analysis fidei verstieg, solange sie ihr Problem rein szientifisch behandelte. Dabei schließt sich der Ring insofern, als dieser Weg in die bereits von Suárez angegebene Richtung führt. Und das besagt: Das Glaubensmotiv muß mitgeglaubt werden, wenn

der Glaube die rückbezügliche Form des *Crede Deo Deum* behalten, wenn er also Verstehen bleiben soll. Doch kann das Glaubensmotiv auch wirklich mitgeglaubt werden, ohne daß sich die Aktstruktur dadurch in einen *circulus vitiosus* verstrickt, weil der Zirkel, in den der Glaubende eintritt, nur der allem Verstehen cingeschriebene Kreisgang ist. Wie alles Verstehen, kommt, um darauf nochmals abzuheben, auch der Glaube erst durch jene ‹Vorgabe› an den autoritativ sprechenden Zeugen zustande, die ihren innersten Grund und Antrieb in dem Vertrauen hat, daß aus ihm, wiewohl mit ungewohnter Stimme, die Wahrheit rede<sup>27</sup>. Und wie alles Verstehen lebt auch der Glaube davon, daß sich die *auctoritas* mit fortschreitendem Aktvollzug mehr und mehr zur *veritas* lichtet. Voraussetzung dieser Lösung ist lediglich, daß der Glaube nicht mehr wie in den dem – mit ROUSSELOT gesprochen – ‹vorstellenden Denken› verhafteten Versuchen an der linearen Erkenntnisstruktur bemessen, sondern entschiedener als bisher in seiner zirkulären Verstandsstruktur gesehen und ernst genommen wird. Mit der Erkenntnis verglichen, verwirrt sich sein Bild im gleichen Maß, wie es sich im Hinblick auf das Verstehen klärt. Im Verstehen liegt der Schlüssel zum Glaubensproblem.

### *Dialogische Synthese*

Glaube ist Verstehen. Bis zu diesem Satz führt die hermeneutische Erhellung des Glaubens, aber auch nur bis hierher, da die Hermeneutik als spezifisch neuzeitliche Methode notwendig *vergegenständlicht*, was sich nur dem deutenden Mitvollzug erschließt<sup>28</sup>, und aufgrund ihres analytischen Einschlags zudem ‹außerhalb ihres Gegenstands› bleibt<sup>29</sup>. Sie zeigt die Einheit von Glaube und Verstehen auf, ohne sie wirklich glaubhaft und verständlich zu machen. Das aber gelingt keiner wie immer gearteten Auslegung, sondern nur dem Glauben selbst, der, sofern er versteht, auch weiß, daß er ver-

steht und sich über beides, sein Verstehen und sein Wissen darum, auszuweisen vermag. Der bedenkenswerte Einwand MARTIN BUBERS, daß ein derartiges Wissen die Spontaneität des religiösen Aktes schon im Ansatz zum Erliegen bringe<sup>30</sup>, trifft hier nicht zu, weil in diesem Fall die Reflexion dem Akt entspringt und ihn nicht, wie sonst, als irritierendes Zweitbewußtsein überlagert. Darum schließt hier das Wissen die Möglichkeit der spekulativen Durchhellung nicht aus, sondern ein.

Doch wie versteht der Glaube und wie weiß er um dieses sein Verstehen? Dem Sinn dieser Frage geschieht, richtig bedacht, dadurch noch nicht Genüge, daß man auf die aliqua Deo dante mysteriorum intelligentia in den Zusammenhang der Glaubensmysterien verweist, die das Erste Vaticanum dem eifrig, fromm und nüchtern Forschenden in Aussicht stellt<sup>31</sup>. Denn so große Bedeutung dieser Einsicht auch immer zukommt, bleibt sie doch eigentümlich verschattet, solange sie sich nur auf die geglaubten Inhalte und nicht auch auf den Glaubensgrund, die auctoritas Dei revelantis, erstreckt. Im Hinblick auf die Konzilsaussage gesprochen, wird sich der Konnex der Mysterien so lange nicht wirklich klären, als er nicht gerade vom Glaubensmotiv her ins Licht tritt. Das Was des Glaubens verweist zurück auf sein Warum. Wie aber kann die Autorität des sich offenbarenden Gottes zum Erhellungsgrund der Glaubensinhalte werden? Nicht anders, als wie sich im täglichen Umgang Behauptungen, die zunächst überraschen oder gar befremden, von dem für ihre Wahrheit Einstehenden her erklären und lichten. Wer nur erst dem Gehörten auf den Grund geht, bemerkt, daß ihm die Aussage um so glaubwürdiger erscheint, je deutlicher er in ihr den Redenden selbst wahrnimmt. Es ist nicht so sehr ihr Wahrheitswert als vielmehr seine Präsenz in dem von ihm Bezeugten, was überzeugt. In dieser alltäglichen Erfahrung bekundet sich ein Vorgang, der das Wesen der Wahrheit betrifft. Denn die Wahrheit ruht, wie am

nachdrücklichsten FRANZ ROSENZWEIG betonte, nicht in sich<sup>32</sup>. Weil sie sich über ihre eigene Tatsächlichkeit nicht auszuweisen vermag, strebt sie vielmehr danach, an ein begründendes Faktum zurückgebunden zu werden. Die solcherart fundierte Wahrheit heißt *Weisheit*<sup>33</sup>. Weisheit aber besagt, schon nach dem Sprachgebrauch zu schließen, daß diese Rückbindung in zwei Formen, als objektive Identifikation oder aber als subjektive Aneignung, erfolgen kann. Den ersten Fall bezeugen die Schriftworte, die Christus ‹die Wahrheit› (vgl. Jo 8,31f; 14,6) und seine Kirche ‹eine Säule und Grundfeste der Wahrheit› nennen (vgl. 1 Tim 3,15). Die zweite Möglichkeit repräsentiert die Gestalt des Weisen, sofern er die vollständig angeeignete Wahrheit verkörpert. Hier wie dort entsteht Autorität, und zwar in spezifisch noetischer Funktion. Sie ist, wie unmittelbar ersichtlich ist, jeweils gekennzeichnet durch ein Moment der Priorität, dort – beim menschengewordenen Wort und seiner Kirche – durch das allem Bewußtsein vorangehende Sein in der Wahrheit, hier – im Falle des Weisen – durch die je frühere Aneignung der Wahrheit. In eben diesem Sinn kommt Autorität beim Aufbau des Glaubensaktes entscheidend ins Spiel. Glaube ist Verstehen, und das besagt: personal vermitteltes Wissen. Der autoritativ redende Zeuge hat dem Glaubenden die Aneignung jener Wahrheit voraus, um welche dieser erst ringt. Von daher erscheint er ihm im Glanz einer Überlegenheit und Würde, die doch keine andere als die des zwar in seiner Bedeutsamkeit erfahrenen, aber noch unverstandenen Wahren ist. Für den Augenblick des Aktvollzugs wird der Zeuge somit für ihn, was der Weise zuständig, aufgrund seiner Wesenshaltung, ist: Repräsentant der aus ihrem abstrakten An-sich herabgeholt, existentiell angeeigneten Wahrheit. Eben deshalb stiftet diese Überlegenheit *Gemeinsamkeit* anstatt – nach Art reiner Macht – zurückzustoßen. Es ist die Gemeinsamkeit einer (wenn anfänglich auch nur mittelbaren) Mitwiser-

schaft. Mit seiner Autorität steht der Zeuge dafür ein, daß die von ihm bekräftigte Wahrheit, so unbegreiflich sie beim ersten Hören wirken mag, zuletzt doch zu eigen gewonnen, und das heißt: verstanden werden kann. Damit ist der erste Schritt auf dem Weg des Verstehens aber auch schon getan. Wer glaubt, übernimmt das ihm zugesprochene Zeugnis nicht wie eine von ihrem Träger unabhängige Last; er bleibt für die ganze Dauer des Glaubensaktes in Kommunikation mit dem Zeugen. Ihm weiß er sich zugehörig und durch diese Zugehörigkeit hineingenommen in den Akt der Aneignung, den jener ihm voraushat. So beginnt er zu verstehen und zugleich einzusehen, daß er versteht. Nur ist dieses Wissen nicht wie im neuzeitlichen Bewußtsein die Folge einer reflektierenden Selbstentzweiung, sondern spontaner Ausdruck der Erfahrung, daß der Zeuge in seinem Zeugnis sich selbst mitteilte. Glaube ist mitgeteiltes, nicht nur vermitteltes Wissen. Das unterscheidet ihn zutiefst von allen vergleichbaren Wissensformen.

Darum lautet die volle Formel des christlichen Glaubens, wie JEAN MOUROUX in seiner gleichnamigen Studie hervorhob: Ich glaube an dich<sup>34</sup>. Der Weg des Glaubens führt, eben weil er der Weg gläubigen Verstehens ist, vom menschlichen Ich zum göttlichen Du. Das Medium, in welchem er sich ausformt, ist die Person. Jede Deutung, die daran vorbeigeht, verfehlt seinen Sinn. Nicht umsonst vollendet sich die *fides formata* in Hoffnung und Liebe. Der personale Aufbruch, in welchem sich beide, der Glaubende wie der Zeuge, begegnen, ergreift alle Weisen menschlicher Zuwendung, also auch die des Sich-Vertrauens und des Sich-Verschenkens. Einen Hinweis darauf gibt schon die Sprache, sofern die beiden Wortstämme von glauben und lieben, etymologisch gesehen, wurzelerwandt sind. Kaum ein Schriftwort ist darum so sehr aus der Mitte der dialogischen Glaubenserfahrung gesprochen wie der Satz des ersten Johannesbriefs: «Wir haben im Glauben die Liebe erkannt,

die Gott zu uns hegt» (4, 16)<sup>35</sup>. Weil der Glaube als ein spezifisch dialogisches Geschehen aus dem Geist der Liebe lebt, tritt er erst dort, wo er sich mit ihr verbündet, voll ans Licht. Die Liebe vollendet, was mit einem Akt liebender Selbstüberschreitung – im Wort des Zeugen – und vertrauender Selbstentäußerung – im Gehorsam des Glaubenden – begann. Die Liebe ist das Siegel der den Glauben wahren und in ihm gewährten Freiheit. Sie ist der Glanz der aus ihrer autoritativen Fremdgestalt hervortretenden Wahrheit. Und sie ist die Kraft, die den Glaubensgehorsam im gläubigen Verstehen vollendet.

Damit mündet der Gedankengang endgültig in die Grundthematik des dialogischen Denkens, zumal in seiner Prägung durch FERDINAND EBNER, ein. Worin diese Thematik besteht, sagt deutlicher als jede Umschreibung Ebners Leitgedanke: Wort und Liebe. «Es gibt zwei Tatsachen, nicht mehr, des geistigen Lebens», heißt es in der damit überschriebenen Aphorismensammlung, «zwei Tatsachen nämlich, die sich zwischen dem Ich und dem Du zutragen: Das Wort und die Liebe. In ihnen liegt die Erlösung des Menschen, die Befreiung aus seiner Sichselbstverschließung»<sup>36</sup>. Mehr noch als für die einzelnen Elemente selbst gilt dies für jenen Akt, in welchem sie sich verschwistern, der dem aus ewiger Liebe gesprochenen Wort gehorcht und liebend verstehen lernt, was er im Gehorsam vernahm: für den Glaubensakt. Er ist die reinste Verwirklichung von Wort und Liebe. Glaubend antworten wir auf das Wort der Liebe; liebend verstehen wir den Sinn ihres Wortes. So werden wir im Glauben aktuell, was uns schon als eingestiftete Möglichkeit über den Stand des Nur-Kreatürlichen erhebt: *capax verbi divini*<sup>37</sup>.

Ebenso wichtig wie diese Einsicht selbst ist ihre Umkehrung, nicht zuletzt auch im Hinblick auf eine sinn-gerechte Bestimmung des <Gegenstands> der Theologie. Im Gefolge der szientifischen Interpretation des Glaubensaktes

setzte sich die Gewohnheit durch, auch das geglaubte Gottesgeheimnis, den Glaubensinhalt also, gegenständlich zu denken und als den Inbegriff des von Gott Wißbaren auszugeben. Jetzt zeigt sich, daß darüber der Seinsmodus dieses Geheimnisses in Vergessenheit geriet. Wenn schon das Seinsverständnis, wie die moderne Ontologie versichert, vom Wissen um das Zugesprochensein des Daseins lebt, dann noch viel mehr das Verständnis der Heilswirklichkeit, die uns erst recht im Modus des Zugesprochenseins gegeben ist. Hier liegt der Grund, weshalb, mit Rousselot gesprochen, das ‹vorstellende Denken› angesichts der Glaubensfrage versagt. Beim Geheimnis überwiegt, recht bedacht, das Daß stets das Wie. Denn Geheimnisse hat strenggenommen nur eine Person, und zwar aufgrund ihrer einzigartigen, die Sach-Ordnung durchbrechenden Fähigkeit, sich mitzuteilen oder zu verschweigen. Das offenbare Gottesgeheimnis glaubend ergreifen, heißt darum in erster Linie, von Gott ergriffen und in eine gnadenhafte Seins- und Sinnesgemeinschaft mit ihm gezogen werden und, erst in zweiter Hinsicht, Einblick in sein Wesen und seinen Weltenplan gewinnen. Die Gewißheit überstrahlt das Wissen. Doch gerade so entspricht es dem Glaubensverständnis, das die Glaubensurkunden vermitteln. Zentrum des Glaubens ist, biblisch gesprochen, derjenige, der zu uns spricht, um uns seiner zu vergewissern, und der auf diese Gewißheit unser Verhältnis zu ihm neu begründet. Glaubend gehorchen wir ihm; gehorchend hören wir sein Wort; hörend gehören wir ihm an<sup>38</sup>.

«Glaubst du an den Menschensohn?» fragt Jesus den Blindgeborenen, noch bevor er ihm sein Wesensgeheimnis enthüllte. Und erst aufgrund der ihm entgegengebrachten Glaubensbereitschaft zeigt er sich ihm in jenem Licht, das ihm auch noch die Augen des Geistes öffnet: «Du hast ihn ja vor Augen; der mit dir redet, der ist es!» (Jo 9, 35 ff). Weder in logischer noch in psychologischer Hinsicht wird damit

die Spannung gemindert, aus welcher der Glaube lebt. Logisch betrachtet, bleibt der Zirkel, der dem *Credere Deo Deum* eingeschrieben ist, nur daß er jetzt nicht mehr als *circulus vitiosus* erscheint, sondern als Folge jener Zirkelstruktur, die wie dem Verstehen insgesamt so auch dem verstehenden Glauben zugrunde liegt. Gleiches gilt von der psychologischen Seite des Glaubens. Er ist und bleibt Gehorsamsglaube, gehorsame Annahme des göttlichen Wortes. Indessen ist der Anschein von Heteronomie, der den Gegensatz von Glaube und Wissen aufriß, verschwunden. Denn im lebendigen Vollzug gesehen, zeigt sich der im Glauben geleistete Gehorsam in seinem genuin dialogischen – den Dialog des Offenbarers mit dem Glaubenden begründenden – Sinn. Glaube ist Verstehen. Doch glauben wir nicht, weil wir verstehen; sondern wir verstehen, weil wir glauben.

### 3. Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen

Von ihren patristischen Anfängen an lebt die christliche Theologie der Überzeugung, daß sie ihrer Aufgabe nur mit Hilfe von Anleihen bei der philosophischen Vernunft genügen kann. Sie muß sich, mit einer beliebten Väterallegorese gesprochen, nach dem Vorbild der Israeliten beim Auszug aus Ägypten (vgl. Ex 11, 2; 12, 35) von der heidnischen Philosophie die ‹goldenen und silbernen Gefäße› ihres denkerischen Instrumentariums vorgeben lassen, wenn ihr die ‹faßbare› Darstellung der ewigen Wahrheit gelingen soll<sup>1</sup>. Denn die Pistis ist, wie KLEMENS VON ALEXANDRIEN diese Überlegung motiviert, erst als Gnosis voll angeeignet. Um aber zur Gnosis zu gelangen, bedarf der Gläubige der Philosophie. Nur durch sie entwächst er dem Kindesalter der Furcht; ohne sie bliebe er in knechtischer Gesetzesbefangenheit und gliche einem Toren, der ohne Arbeit Trauben von seinem Weinstock ernten möchte<sup>2</sup>. Doch erweist sich die Philosophie nicht nur als das für die Eigenbewegung des Glaubens unentbehrliche Vehikel; sie bewährt sich zuvor schon als Wegbereiterin, die zum Glauben führt. Ohne den von Platon gebahnten Weg, so betont ein Menschenalter vor KLEMENS schon der Martyrerphilosoph JUSTIN, hätte er nie zu den ‹älteren Philosophen›, den Propheten, und damit zu den ‹Toren des Lichts› gefunden<sup>3</sup>. Platon aber wurde für ihn zum *παιδαγωγός εις Χριστόν*, weil Christus als *λόγος σπερματικός* bereits der vorchristlichen Philosophie ‹ingesät› war<sup>4</sup>. Noch intensiver denkt GREGOR VON NYSSA diesen Zusammenhang, wenn er die Wissenschaften dazu bestimmt sieht, «den göttlichen Tem-

pel des Geheimnisses mit einem Reichtum der Vernunft zu schmücken»<sup>5</sup>, und von einer Syzygie zwischen natürlicher Ethik und dem christlichen Tugendstreben spricht.

Und es liegt ganz in der Konsequenz dieser Auffassung, wenn Gregor schließlich das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Glaubenslehre und griechischer Weisheit, insgesamt als das einer ehelichen Gemeinschaft deutet<sup>6</sup> und damit die große Antithese zu der scholastischen Tendenz formuliert, die Philosophie in die Dienstrolle einer *ancilla theologiae* zu verweisen. Klarer kommt der Gedanke eines konstitutionellen Angewiesenseins der theologischen Spekulation auf die Denkformen der philosophischen Vernunft selbst bei AUGUSTINUS nicht zum Ausdruck, der dort, wo er – wie in *De doctrina christiana* – thematisch auf dieses Verhältnis zu sprechen kommt, es sogar eher schwächer, als pragmatische Notwendigkeit, aufzufassen scheint.

### *Die theologiegeschichtliche Problematik*

Mehr noch als die mittelalterliche Abwertung zeigt dieser unübersehbare Pragmatismus im Urteil des größten ›christlichen Platonikers‹, daß es mit dem von ihm angesprochenen Verhältnis eine eigene Bewandnis hat. Nichts scheint zunächst so evident wie der Zusammenhang von Theologie und Philosophie, zumal sich ihre Beziehung, in beiden Richtungen besehen, als Wechselbeziehung darstellt, so daß die von der Theologie in Anspruch genommene Philosophie im Grunde nur zurückerstattet, was sie zuvor von dieser empfing. Doch handelt es sich bei näherem Zusehen um eine Evidenz uneigentlicher und durchaus problematischer Art. Wie in vergleichbaren Fällen erwächst sie nämlich nicht aus der Klarheit eines in sich selbst einsichtigen Sachverhalts, sondern dem Schein einer durch lange Gewöhnung vorgespiegelten Selbstverständlichkeit. War es in der frühen Patristik noch überwiegend eine instinktiv empfundene

Affinität zu den von der griechischen Philosophie entwickelten Denkformen, so später in zunehmendem Maß auch der Eindruck lehrtechnischer Brauchbarkeit, was zunächst zur Übernahme platonischer, stoischer, neuplatonischer und dann in wachsendem Umfang auch aristotelischer Denkmodelle führte. Daß der Versuch derartiger Übernahmen wiederholt auf heftigen Widerstand stieß, änderte an der Bewußtseinslage insofern nichts, als auch der Protest in der Regel affektiver Natur war, im Grunde also nicht wußte, warum und wozu er widersprach<sup>7</sup>. So nur erklärt es sich, daß es in der nachtridentinischen Epoche zu einem völlig unbemerkten Einsickern kartesianischer Denkelemente kam, die nach RAINER SPECHT, der geradezu von einer ‹Unterwanderung› spricht, so weit ging, daß selbst ein so erklärter Gegner Descartes' wie BOSSUET sein eigenes System nur im kartesianischen Sinn zu konzipieren vermochte<sup>8</sup>. Wie stark die Annahme eines unausweichlichen Angewiesenseins bis heute nachwirkt, zeigt deutlicher als alle Einzelbelege die Bemerkung RUDOLF BULTMANNS, nach welcher der theologische Gedanke, zumal in seiner gegenwärtigen Thematik, nur auf dem Weg der «philosophischen Daseinsanalyse» und damit im Anschluß an eine ausgesprochene «Bewegung des Unglaubens» seine Ziele erreichen kann<sup>9</sup>.

Die Unreflektiertheit dieses für die Stringenz des theologischen Gedankens entscheidend wichtigen Vorgangs hatte zwei Konsequenzen im Gefolge. Fürs erste unterdrückte sie die Frage, ob die Glaubensurkunden nicht schon von sich aus Denkmodelle bereithalten, die auch ohne den Rückgriff auf das philosophische Instrumentarium Theologie – und diese jetzt erst als reinen Selbstvollzug – ermöglicht. Zum andern brachte sie den theologischen Gedanken um die Früchte der transzendentalen Fragestellung, weil sie die Möglichkeit einer Besinnung auf die kategorialen Voraussetzungen zumindest praktisch ausschloß. Mögen die zen-

tralen Disziplinen von dieser mangelnden Reflexivität und der damit gegebenen Unfähigkeit zu totaler Selbstbefragung auch kaum betroffen sein, so dafür um so mehr die vorbereitenden, die, in scholastischer Terminologie gesprochen, der Aufhellung der *praeambula fidei* dienen und die man, weil sie dabei notwendig auch auf die philosophischen Implikationen der theologischen Vernunft eingehen, nach einem Vorschlag SCHUBERT M. OGDENS sinngemäß unter den Titel «Philosophische Theologie» subsumieren könnte<sup>10</sup>. Denn hier, in dieser Vorbesinnung auf ihr eigentliches Geschäft, muß die Theologie nicht nur erklären können, «wem sie glaubt» (2 Tim 1, 12); hier muß sie sich überdies auch über den Denkweg ausweisen, auf dem sie die Sicherheit dieses Glaubens und das diese Sicherheit besiegelnde Glaubensverständnis, den *intellectus fidei*, gewinnt.

### *Der Ansatz in der Glaubensbegründung*

Die Frage nach dem Recht der auf die Erkenntnisbedingungen gerichteten transzendentalen Fragestellung, die doch eine spezifisch neuzeitliche und damit scheinbar theologiefremde ist, erledigt sich relativ leicht, wenn man sie nur auf ihre Herkunft hin überprüft. Dann zeigt sich nämlich ein lückenloser Zusammenhang, der von Kant über Descartes und dessen Vorläufer in der Spätscholastik wie Nikolaus von Autrecourt und Peter von Ailly, der bereits die Existenz als den einzig unbezweifelbaren Gewißheitsgrund erachtet<sup>11</sup>, zu Augustinus und dessen Entdeckung des seiner selbst unzweifelhaft gewissen Ichbewußtseins zurückführt. Und mag die Ausschließlichkeit seines «*Deus et anima*» auch die – von ihm später zurückgewonnene – Dimension des Mitseins vermissen lassen, so steht doch die Nähe dieses Prinzips zur paulinischen Subjektivität außer Zweifel. Im Blick auf ihre geistesgeschichtliche Herkunft läßt sich somit die Zulässigkeit der transzendentalen Fragestellung schwer-

lich bestreiten. Schwieriger gestaltet sich dagegen die Frage nach ihrem thematischen und, schwieriger noch, nach ihrem methodologischen Ansatz. Doch sind diese Schwierigkeiten so geartet, daß sie sich gegenseitig auflösen. Geht man nämlich davon aus, daß von dem Fehlen einer transzendentalen Reflexion vor allem die grundlegenden Disziplinen betroffen sind, so legt sich als vordringlichster Komplex derjenige des *Wahrheitsverständnisses* nahe. Umgekehrt erweist sich als dessen nächstliegender ‹theologischer Ort› die spekulative Glaubensbegründung, weil sich das Wahrheitsproblem hier, im Feld der Fundamentaltheologie, am dringlichsten stellt. Von ihrer Thematik abgesehen, ergibt sich dies bereits aus ihrer Stellung im Ganzen der systematischen Theologie. Von allen ihren Disziplinen ist sie die am wenigsten in sich geschlossene, weil sie einer erklärten Dienstfunktion untersteht. Auch wenn sie, wie sowohl aus gegenstandstheoretischen als auch aus hermeneutischen Erwägungen erhellt<sup>12</sup>, ungleich enger in den Verband der *theologia specialis* gehört, als es in ihrer traditionellen Ausformung den Anschein hatte, ist und bleibt sie in eine ausgesprochene Grenzposition verwiesen. Denn es hieße einer Utopie nachhängen, wollte man die Glaubwürdigkeit des Glaubens abstrakt begründen und nicht im Hinblick auf den konkreten Menschen in seiner Anfechtung und seinen Zweifeln. Davon rührt es her, daß die theologische Glaubensbegründung ihrer Argumentation, wenn zumeist auch unbewußt, den *allgemein rezipierten Wahrheitsbegriff* zugrunde legt. Was dabei die Kritik herausfordert, ist lediglich der Umstand, daß dies in unreflektierter Weise geschieht, nicht jedoch das Faktum als solches. Soll sich der fundamentaltheologische Gedanke nicht in abstrakte Unverbindlichkeit verlieren, so bleibt ihm nur, sich auf die Ebene des von ihm angesprochenen Denkens zu begeben. Und das besagt: er muß sich des gängigen Wahrheitsverständnisses bedienen, wenn er nicht Gefahr laufen will, seinen Partner,

den im Horizont des gegenwärtigen Bewußtseins denkenden Menschen, schon im Ansatz zu verfehlen. Nicht umsonst wendet sich schon PASCAL mit seinem genialen Entwurf einer christlichen Apologetik, soweit dies aus dem fragmentarischen Bestand des *Pensées* zu ersehen ist, an die Pyrrhonisten seiner Zeit<sup>13</sup>. Und nicht genug damit, ist auch BULTMANNNS Programm der Entmythologisierung, dem ein so hervorragender Kenner wie GÜNTHER BORNKAMM den «wahrhaft fundamentaltheologischen Charakter» bescheinigt<sup>14</sup>, erklärtermaßen auf das «unwiderruflich durch die Wissenschaft» geformte Denken des heutigen Menschen hin entworfen<sup>15</sup>. Bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Beweiskraft bestätigen diese Beispiele, daß sich der fundamentaltheologische Gedanke, gleich welcher Provenienz und Gestalt, stets auf den konkret existierenden Menschen als seinen unmittelbaren Adressaten abstimmt, um ihn mit seiner Argumentation auch wirklich anzusprechen.

So wenig an der Legitimität dieses Verfahrens zu rütteln ist, läßt sich das Gefahrenmoment übersehen, das einer solchen Angleichung innewohnt. Nicht als werde durch sie die logische Stringenz des Beweisgangs in Frage gestellt; dagegen schüfe die ausgesprochen kritische Haltung des Angesprochenen eine hinreichend verläßliche Sicherung. Wohl aber könnte – zunächst einmal rein hypothetisch gesprochen – die angestrebte Nähe zum Menschen eine Entfremdung vom Gegenstand nach sich ziehen. Und dies um so mehr, als die Übereinkunft mit ihm in einem Wahrheitsbegriff besteht, der offenkundig durch spezifisch mundane Formen der Welt- und Selbsterfahrung geprägt ist. Wenn dieser Wahrheitsbegriff aufgrund seiner intentionalen Universalität den Bereich des Göttlich-Transzendenten auch nicht ausschließt, liegt sein Blickpunkt doch so sehr im welthaft Gegebenen, daß sich der Horizont zum Überweltlichen hin fast unvermeidlich verschattet. Nun kann aber allein schon die Möglichkeit einer derartigen Sichtverkür-

zung nicht ernst genug genommen werden. Beschwört sie doch die Gefahr herauf, daß der intendierte Gegenstand aufgrund einer nur ungenügend reflektierten Vorentscheidung nicht voll in Blick gebracht wird. Wenn je einmal gilt darum hier die von THOMAS VON AQUIN im Eingangssatz seiner Untersuchung *De ente et essentia* ausgesprochene Warnung, daß schon ein geringfügiger Irrtum im Ansatz genüge, die Richtigkeit des Resultats in Frage zu stellen: *Quia parvus error in principio magnus est in fine*<sup>16</sup>. Diese Warnung beherzigen heißt im vorliegenden Fall soviel wie den mit der unreflektierten Voraussetzung gegebenen Unsicherheitsfaktor, soweit nur irgend möglich, beseitigen. Nach Lage der Dinge kann dies nur auf dem Weg einer kritischen Analyse des Wahrheitsbegriffs geschehen, welcher der fundamentaltheologischen Argumentation zugrunde liegt. In dieser Vorbesinnung begegnet sich die von den Konzilsdokumenten ausgehende Tendenz mit einem in der Sache selbst liegenden Interesse. Von der theologischen Glaubensbegründung wird somit nur das gefordert, was sie, recht bedacht, sich selber schuldig ist. Zwar scheint der Gedankengang dabei, verglichen mit der Ferne des Beweisziels, zunächst auf der Stelle zu treten oder doch über Gebühr bei methodologischen und begriffskritischen Vorfragen zu verweilen. Doch steht der Aufwand in keinem Verhältnis zu dem erhoffbaren Gewinn, da nur so die mögliche Verstörung des Resultats zu verhindern ist, die schon ein geringfügiger Irrtum im Ansatz nach sich ziehen könnte. So gesehen, ist es alles andere als ein Umweg, wenn sich der fundamentaltheologische Gedanke bewußter als bisher der Vorfrage nach dem vom Zeitgeist dargebotenen Wahrheitsbegriff stellt, der ihm zwar die unerläßliche Nähe zum Denken der Gegenwart verbürgt, ihn aber, eben weil er dem Denken der Gegenwart entstammt, zugleich der Gefahr aussetzt, seinem Gegenstand nicht oder doch nicht voll gerecht zu werden.

Was es mit dem Wahrheitsbegriff eines Denkers oder einer Epoche für eine Bewandnis hat, erhellt weniger aus den thematischen Äußerungen dazu als vielmehr aus dem konkreten Umgang mit dem, was der Titel «Wahrheit» bezeichnet. Zugespitzt könnte man sagen, daß die Wahrheitsfrage noch am ehesten als Frage nach der Wahrhaftigkeit zum Ziel ihres Fragens kommt. Dies zugeben, hieße dann freilich auch in Rechnung stellen, daß möglicherweise recht gewichtige Stellungnahmen thematischer Art mit der Einbeziehung dieses mehr praktischen Aspekts fühlbar relativiert würden. Weit davon entfernt, den Zugang zur Wahrheitsdiskussion der Gegenwart zu behindern, sind diese Vorüberlegungen im Gegenteil ganz dazu angetan, in ihre Problematik einzuführen. Im Unterschied zu einer bloßen Bestandsaufnahme der theoretischen Explikationen, wie sie der «klassischen» Aufarbeitung des Problems entsprochen hätte, ist sie nämlich durch die auffällige Tendenz gekennzeichnet, von den thematischen Äußerungen fortwährend auf das, was man verallgemeinernd die «Wahrheitspraxis» nennen könnte, zurückzugreifen. Zur Bestätigung dessen sei im folgenden auf zwei Autoren verwiesen, die auf je andere Weise den Versuch unternahmen, sich über das Wahrheitsverständnis der Gegenwart Rechenschaft zu geben: KARL ULMER und WILHELM KAMLAH.

ULMERS Versuch ist dadurch gekennzeichnet, daß er einen Querschnitt durch die Zeugnisse des modernen Wahrheitsverständnisses legt. Am deutlichsten geschieht dies in dem von ihm herausgegebenen Sammelband, der unter dem Titel *Die Wissenschaften und die Wahrheit* einen «Rechenschaftsbericht» über den aktuellen Stand der Wahrheitsfrage vorlegt, indem er das Spektrum der Wissenschaften und ihrer einschlägigen Aussagen durchmustert<sup>17</sup>. Wenn sich die einzelnen Beiträge auch kaum auf eine Linie bringen

lassen, tritt doch eine zweifache Tendenz unverkennbar zutage. Einmal, wie aus so divergierenden Beiträgen wie denen des Naturwissenschaftlers WERNER BRAUNBECK, des Juristen ERICH FECHNER und des Vertreters der katholischen Theologie JOSEPH MÖLLER hervorgeht, das Bestreben, die Wahrheit stärker, als dies je in der Problemgeschichte geschah, auf den Menschen und seine Geschichtlichkeit zurückzubeziehen, oder, was aus anderer Sicht dasselbe besagt, die menschliche Stellungnahme zur Wahrheit als den eigentlichen «Ort» ihrer Entbergung zu erweisen<sup>18</sup>. Zum andern – und vor allem – die Bereitschaft, die Wahrheit wieder mehr als bisher sie selbst sein zu lassen, und das besagt, sie weniger von dem spekulativen Ringen um sie als vielmehr von der methodologisch gesicherten Einstimmung auf ihre jederzeit mögliche und doch nie verfügbare Entgegenkunft zu erwarten. Inmitten seiner wissenschaftskritischen Überlegungen hebt darauf insbesondere das Referat des Mediziners PAUL PULEWKA ab, der daran erinnert, daß entscheidende Entdeckungen gerade nicht auf dem Weg diskursiver Gedankenschritte, sondern intuitiv, nach Art unerhoffbarer Eingebungen, gewonnen wurden<sup>19</sup>. In dieselbe Richtung tendiert die Feststellung des Herausgebers über den Wandel in der Einschätzung des Wahrheitsertrags von Auslegungen literarischer oder darstellender Kunstwerke. Der heutigen Auffassung zufolge fügt die Interpretation dem Wahrheitswert des gedeuteten Werks nichts hinzu; sie erhöht lediglich die subjektive Bereitschaft, von der sich im Werk enthüllenden Wahrheit betroffen zu werden und es im Akt dieses Betroffenseins zu verstehen<sup>20</sup>. Das aber besagt, verallgemeinernd gesprochen, daß die «Sache der Wahrheit», die zunächst mehr denn je in der Hand des Menschen zu liegen schien, dieser Hand, wie nunmehr deutlich wird, zugleich entzogen und auf sich selbst gestellt ist. Was dem Menschen zu tun bleibt, ist so gesehen lediglich, sich auf sie, die in ihrer Unverfügbarkeit erfahrene, einzustimmen und

nach Wegen des vorurteilsfreien Verstehens zu suchen. Zugleich bedingt und unbedingt erscheint die Wahrheit somit in dem Aspekt, den dieser Durchblick bietet. Den beiden Gliedern dieser Antinomie geht ULMER des näheren in seiner fast gleichzeitig mit dem Sammelband erschienenen Erörterung des Begriffs der Wahrheit nach, die sich mit den beiden führenden Theoretikern des Wahrheitsbegriffs, JASPERS und HEIDEGGER, befaßt<sup>21</sup>. Von beiden wird die erarbeitete Signatur des Wahren, wenngleich auf unterschiedliche Art und Weise, bestätigt, wobei JASPERS mehr das Moment der Unbedingtheit, HEIDEGGER das der Relativität akzentuiert. Denn für JASPERS bleibt die Einheit des Wahren bei aller Divergenz seiner einzelnen Bestimmungen – als Satz Wahrheit, Seinswahrheit, Adäquation, Ursprung, Ziel, Maß, Entbergung, Kommunikation und Mitte des Menschseins – die bleibende Selbstverständlichkeit, die sich aus allen Zweifeln wiederherstellt. Doch entzieht sich dieses selbstverständlich Eine jedem direkten Zugriff, so daß es immer nur eingekreist oder bestenfalls aus der Fülle menschlicher Wahrheitserfahrung erschlossen werden kann. Gerade so aber bleibt das Bedingende aller Erkenntnis und Verwirklichung das schlechthin Unbedingte, das in jeder Aussage Mitgeteilte, der an sich selbst unergründliche Grund der Mitteilung. Im Unterschied dazu setzt HEIDEGGER, der die Wahrheit zumindest anfänglich als «Offenheit» versteht, beim Menschen und damit, strukturell gesehen, beim bedingenden Moment im Gesamtbild des Wahren an. Durch die existentialen Bestimmungen der Befindlichkeit, des Verstehens und der Rede, die damit in etwa zum Rang der klassischen Transzendentalien aufrücken, erweist sich das menschliche Dasein als der, wie ULMER von Thomas her definiert, «erste Ort der Wahrheit», der Ort sowohl ihrer Entdeckung wie ihrer Verfehlung und Verfälschung, da die drei Grundbestimmungen im Schwerefeld der Alltäglichkeit andauernd zu defizienten Abarten ihrer selbst «ver-

fallen»: Die Befindlichkeit zur Verstimmung, das Verstehen zur Neugier, die Rede zum Gerede. Daraus mit ULMER zu folgern, daß bei HEIDEGGER die Unwahrheit «gleichursprünglich» neben die Wahrheit trete und diese Gleichursprünglichkeit einen neuen Ansatz der Problemerkhellung ergebe, hieße allerdings HEIDEGGER gegen den Fortgang seines Philosophierens interpretieren. Die noch ausgesprochen kartesianische Reduktion der Wahrheit auf den Menschen wird von ihm nämlich, wie ULMER ausdrücklich feststellt, im Gefolge der «Kehre» auf eine Position hin überschritten, die den Schwerpunkt «des ganzen Wahrheitsverhältnisses in das Sein verlegt». Dem entspricht der vom Autor gleichfalls angezeigte Wandel in der Terminologie. Bestand das Wesen der Wahrheit für Sein und Zeit noch primär in der «Offenbarkeit», so jetzt in der «Unverborgenheit». Nun impliziert dieser Terminus zweifellos die Gegenvorstellung der «Verborgenheit» des Wahren. Doch steht diese zu seiner «Unverborgenheit» keinesfalls im Verhältnis der «Gleichursprünglichkeit». Vielmehr geht sie der «Unverborgenheit» in dem Sinn voran, daß sie das Ereignis der Entbergung überhaupt erst ermöglicht. Nur als die wesentlich verborgene vermag sich die Wahrheit zu manifestieren, nur als die vom Geheimnis umdunkelte als Wahrheit zu leuchten<sup>22</sup>. Diese Fortentwicklung im Wahrheitsverständnis HEIDEGGERS verdient schon deshalb besondere Beachtung, weil sie einer Zurücknahme der kartesianischen Position auf die voridealistische gleichkommt und gerade in der Möglichkeit dieses Rückgangs den Zug zum Wahrheitsbegriff unterstreicht, der bei HEIDEGGER von Anfang an im Vordergrund steht: die mit seiner Endlichkeit gesetzte Bedingtheit oder, wie jetzt präzisierend zu sagen ist, die ihm in jeder seiner Auslegungen innewohnende Tendenz, sei es auf den vernehmenden Intellekt oder aber auf das entborgene Sein reduziert zu werden.

Es bedarf kaum des formellen Hinweises darauf, daß sich der damit skizzierte Wahrheitsbegriff höchstens partiell mit dem von der theologischen Glaubensbegründung gebrauchten deckt, sosehr sie mit ihm in der Grundintention übereinstimmt: sowohl mit seiner Unbedingtheit, weil es ihr um den Aufweis der absoluten Wahrheit zu tun ist, als auch mit seiner Bedingtheit, weil sie auf dem Weg zu diesem Beweisziel mit einer Vorstellung von Wahrheit arbeitet, die derjenigen des heutigen Menschen entspricht und damit – worauf es entscheidend ankommt – eben diesen Menschen meint. Eher schon wird sich das fundamentaltheologische Wahrheitsverständnis in dem Bild wiedererkennen, das KAMLAH im Durchblick durch die modernen Auffassungen von Wahrheit entwirft<sup>23</sup>. Danach kann in dem das Denken der Gegenwart beherrschenden Pluralismus von einem allgemein rezipierten und das Gesamtfeld des Wißbaren umfassenden Wahrheitsbegriff, wie er etwa der geschlossenen Geistigkeit des Mittelalters oder der Aufklärung geläufig war, aufs Ganze gesehen nicht mehr die Rede sein. Mit dieser Einschränkung arbeitet er dann aber doch Momente einer Konzeption heraus, die, ohne sich zu einem eigentlichen Begriff zu schließen, das die Wissenschaft und Praxis durchwaltende Verhältnis zur Wahrheit weithin bestimmt. Es sind dies die Momente der Verifizierbarkeit und der Intersubjektivität, und das besagt: Was vor dem Urteil des heutigen Menschen als wahr bestehen soll, muß jedermann zugänglich sein und, wenigstens prinzipiell, «der methodischen Nachprüfung durch jedermann» standhalten. In beidem geht es, wie KAMLAH betont, um eine primär als «Satzwahrheit» verstandene, gleichzeitig jedoch entscheidend durch die wissenschaftliche und technische «Versachlichung der Welt» geprägte Wahrheit. Als solche dient sie der Vergewisserung über «wirkliche Sachverhalte». Daraus

ergibt sich die gegensinnige Doppelbestimmung: «Ein Sachverhalt ist ein wirklicher Sachverhalt genau dann, wenn eine Aussage, die ihn vergegenwärtigt, wahr ist.» Und: «Eine Aussage ist wahr genau dann, wenn der Sachverhalt, den sie vergegenwärtigt, ein wirklicher Sachverhalt ist.» Was das besagt, kommt freilich erst dann voll in Blick, wenn man sich mit KARL LÖWITZ vor Augen hält, in wie hohem Maß die mit dem kartesischen Ansatz konkurrierende Begründung des historischen Bewußtseins durch GIAMBATTISTA VICO in das moderne Wahrheitsverständnis einging<sup>24</sup>. Sie besteht, wie LÖWITZS glänzende Analyse zeigt, in der Herleitung des Wahren aus dem *mondo civile* als der «ganz gewiß vom Menschen gemachten» und darum unbezweifelbaren – mit VICOS sprechendem Bild gesagt: aus dem «ungeheuren Ozean des Zweifels» aufragenden – Wirklichkeit, also in der Vertauschung von *verum* und *factum*<sup>25</sup>. Wenn sich dieser Gedanke auch zweifellos noch im Rahmen der überkommenen Ontologie bewegt – wie er als Kritik an Descartes ja auch den kartesischen Ansatz voraussetzt –, kommt er doch einem in seiner Tragweite kaum zu überschätzenden Eingriff in die Konstitution der Transzendentalien gleich. Da nach antikem Verständnis dem Menschen die Idee des Wahren in der Betrachtung des Kosmos aufging, bestimmte dieser, wie der platonische Ausdruck *κόσμος νοητός* erkennen läßt, primär die Wahrheitsvorstellung. Nun aber tritt an die Stelle der naturhaft gegebenen Welt die geschichtliche, und das besagt, durch menschliches Zutun gewordenen, so daß von da an das eigene Werk des Menschen zum Bezugspunkt seines Seins- und Selbstverständnisses, seiner «Wahrheit» also, wird. Unvermeidlich dringt damit ein *limitierendes* Element in den Wahrheitsbegriff ein. Dem *mondo civile* entsprechend wird die Wahrheit nunmehr zur *veritas humana*, die weniger der Seinserhellung als vielmehr der Orientierung des Menschen in seinem eigenen Wirkungsfeld dient.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Wahrheitsbegriff in eben dieser faktizitätsbetonten Form von der Theologie, zumindest aber von der theologischen Glaubensbegründung rezipiert wurde. Mit ihm drang der ihr selbst noch weithin unbewußte «Krypto-Kartesianismus» in sie ein, der weniger ihr Bild als vielmehr ihren denkerischen und sprachlichen Gestus bestimmt. Wie nach dem von DESCARTES und VICO ausgearbeiteten Wahrheitsbegriff «wahr» vor allem das ist, was sich als «Faktum» auszuweisen vermag, ist die in seinen Bannkreis geratene Fundamentaltheologie nicht nur auf weite Strecken um den Aufweis «fundierender» Fakten bemüht; sie erweckt darüber hinaus nicht selten auch den Eindruck, als sei mit diesem Aufweis bereits die ihr aufgetragene Glaubensbegründung geleistet.

Daß es zu dieser folgenschweren Übernahme kam, hängt mit der überraschenden Ähnlichkeit des neuzeitlich-scientifischen Wahrheitsbegriffs mit dem Wahrheitsverständnis des Glaubens zusammen, die einer wenigstens partiellen Verwechslung nur zu leicht Vorschub leistete. Sie verhindern oder doch, sofern sie bereits einsetzte, so weit wie möglich wieder rückgängig machen, heißt darum zuerst und zumal, die Differenz in der Ähnlichkeit herausarbeiten. Um zunächst auf die Entsprechung einzugehen: auch das biblische Wahrheitsverständnis ist faktizitätsbezogen. Es stützt sich, was das alttestamentliche Denken anlangt, auf den Gott, der seine Verlässlichkeit ('ämät) immerfort durch die von ihm «gemachte» Welt und immer neu durch die zahllosen Erweise seiner Bundestreue beweist. Demgegenüber ist es im Neuen Testament ein einziges Faktum, an dem die Wahrheit Gottes wie des Glaubens an ihn hängt, das Faktum der Auferstehung: «Wenn nämlich Christus nicht auferweckt worden ist» – Paulus verwendet hier wie an anderer Stelle dieses grundlegenden Textes das betontere Perfekt –, «ist unsere Predigt vergeblich, vergeblich dann auch euer Glaube. Dann stehen wir sogar als falsche Zeugen Gottes da,

weil wir gegen Gott bezeugt hätten, daß er Christus auferweckt habe, den er doch gar nicht auferweckte, wenn die Toten nicht auferweckt werden» (1 Kor 15, 14f). Die Kategorie des Faktischen ist also auch aus dem neutestamentlichen Wahrheitsverständnis nicht wegzudenken; bezieht sie sich doch auf jenen Glaubensartikel, der nach einem überraschenden Wort von DAVID FRIEDRICH STRAUSS «das eigentliche Herz des Christentums» bildet. Dafür treten aber auch gerade hier die entscheidenden Unterschiede zutage. Als gottgewirktes Heilsfaktum ist die «Auferweckung Jesu» – nur selten verwenden die ältesten Zeugnisse den statischen Ausdruck *ἀνάστασις* – in ihrer Tatsächlichkeit ganz an ihren göttlichen Urheber gebunden. Sie ist Faktum von Gott her, Faktum darum aber auch auf Gott hin, das seine Verständlichkeit und Bedeutung nur im Blick auf ihn gewinnt. Zwar ragt es in seiner Faktizität durchaus in die Dimension des historisch Feststellbaren hinein; und eben dies ist die Funktion der aus den Osterberichten nicht oder doch nur mit Hilfe brüchiger Hypothesen eliminierbaren Angaben über das leere Grab<sup>26</sup>. Aber es geht, anders als Fakten sonst, in dieser Dimension nicht auf, weil es im Unterschied zu ihnen, in Gott seinen Seins- und Erhellungsgrund hat. Allem Anschein nach war es auch VICOS Gedanke, daß die «vom Menschen gemachte» Welt deshalb den «Ozean des Zweifels» überragt, weil wir das am unzweifelhaftesten erkennen, was wir gemacht haben. Nur verlor sich der menschliche Urheber und «Täter» des *mondo civile* im Fortgang der Entwicklung immer mehr aus dem Blick. Was übrigblieb, war das glanzlose Faktum, das als solches lediglich *hingenommen* werden konnte, mit diesem Moment der bloßen Feststellbarkeit jetzt aber vollends zum Bezugspunkt des Wahrheitsverständnisses wurde. Weil im Fall des Auferstehungsgeschehens Gott dagegen als Urheber – und Erklärer – mit im Spiel bleibt, wird dieses Faktum bei all seiner Unbegreiflichkeit letztlich *entgegengenommen*. Ein vergleichbarer

Unterschied zeigt sich in der Frage der Kriterien. So machtvoll es den Kontext des geschichtlichen Kausalnexus durchbricht, kann es doch nicht nur festgestellt, sondern leibhaftig erschaut und – wichtig für seine wahrheitsbegründende Funktion – *wahrgenommen* werden. Diesem qualitativen *«Mehr»* entspricht jedoch ein quantitatives *«Weniger»*. Nicht in der großen Öffentlichkeit erfolgte die Erscheinung des Auferstandenen, «nicht vor dem ganzen Volk, sondern vor den von Gott vorherbestimmten Zeugen, vor uns, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Toten» (Apg 10, 41). Damit ist das vom modernen Wahrheitsbegriff erhobene Postulat der universalen Verifizierbarkeit für das Faktum der Auferstehung ausdrücklich in Abrede gestellt. Wenn auch die wahrheitstheoretischen Konsequenzen dieser Ausnahme heute erst ersichtlich sind, wurde doch ihre Problematik schon früh, möglicherweise bereits in apostolischer Zeit, empfunden. Im Grunde machte Kelsos, der bedeutendste Kritiker des Christentums im Altertum, mit seinem ironischen Hinweis auf die Unfähigkeit des Auferstandenen, sich der breiten Öffentlichkeit zu präsentieren, nur geltend<sup>27</sup>, was auch die neutestamentlichen Autoren, sicher aber die Verfasser der apokryphen Evangelienchriften zu kompensieren suchten, wenn sie die Zahl der Auferstehungszeugen von Fall zu Fall vergrößerten<sup>28</sup>. Indessen bestand dafür, genauer bedacht, kein Anlaß, weil die Auferstehung wie jedes Ereignis ihrer Größenordnung in ihrem eigenen Licht steht und das Gesetz ihres Verständnisses allein durch sich selbst verfügt. In engerem Anschluß an das Schriftwort formuliert, heißt das: weil Gott der Urheber der Auferstehung ist, liegt der Modus ihrer Erkennbarkeit bei ihm, in seiner freien Erwählung. Von daher ergibt sich wie von selbst jenes limitierende Element, das in dem angeführten Wort der *«vorherbestimmten Zeugen»* nahezu wie eine Selbstverständlichkeit zur Sprache kommt und die Auferstehung doch mehr als jeder mirakel-

hafte Zug von der neuzeitlichen Sinnerwartung absetzt. Sie ist, wie nun vollends deutlich wurde, Faktum; aber ein Faktum eigener, in keinen welthaften Faktizitätszusammenhang einzubringender Art. Von daher muß sich ihr Ansatz in theologischem Gedankengang bestimmen. Die heutige Theologie trägt dem im Rahmen einer umfassenden Thematik Rechnung, der Diskussion um den ‹historischen Jesus›. Nur allmählich setzt sich hier, wie der aktuelle Stand des Gesprächs erkennen läßt, die Einsicht durch, daß es sich bei der Wahrnehmung der den Glauben begründenden Fakten um ein vom Glauben selbst ausgemessenes Verhältnis handelt und nicht etwa, wie die klassische Apologetik annahm, um einen von außen hinzukommenden Begründungszusammenhang. Während die jüngere Bultmann-Schule, wie die zusammenfassende Studie von JAMES M. ROBINSON ‹Kerygma und historischer Jesus› (1960) zeigt<sup>29</sup>, bereits im Begriff steht, den biblischen Horizont zurückzugewinnen, zögert die katholische Theologie, vermutlich unter dem Eindruck der noch immer nachwirkenden Immanenz-Diskussion<sup>30</sup>, noch immer, die ‹apologetische› Position aufzugeben<sup>31</sup>. Das sichert ihrer Argumentation die vergleichsweise größere Verständlichkeit, dies jedoch unzweifelhaft auf Kosten der gedanklichen Stringenz. Wenn nämlich die Untersuchung der Beziehung des ‹verkündigten Christus› zu dem ‹verkündigenden Jesus› zu einem sicheren Ergebnis führt, dann zu der Einsicht, daß diese Beziehung vom Glauben umgriffen wird und ihn darum weder auf vorgängige Gegebenheiten hin transzendiert, noch mit heterogenen Implikationen belastet. In seiner Identität mit dem historischen Jesus – und nur so – ist der Christus des Glaubens das im Fleisch erschienene, im Geist gerechtfertigte, von den Engeln erschaute, den Heiden verkündigte und in der Welt geglaubte ‹Geheimnis der Frömmigkeit› (1 Tim 3, 16). Die Historizität Jesu steht damit außer Frage; doch reicht die Kategorie der historischen Faktizität, wie sich

in der Vorüberlegung zeigte, nicht hin, ihre kerygma- und glaubensbegründende Funktion aufzuweisen. Sie dennoch beibehalten, hieße darum, bei einer Außensicht dessen einsetzen, was sich in seinem ganzheitlichen Selbstvollzug nur von innen her, in der von ihm selbst eröffneten Sehweise, zeigt. Diese volle Sicht des Phänomens ließe sich auch nicht auf dem Weg einer nachträglichen Berücksichtigung des gegenstandsimmmanenten Blickpunkts gewinnen. Liefere sie doch bestenfalls auf den Versuch hinaus, in Form einer Rekonstruktion additiv zusammenzudenken, was in seiner unaufhebbaren Ganzheit nur von dem einen, in der Sache selbst liegenden Ansatz her in Blick zu bringen ist. Bei dieser Überlegung geht es somit nicht um eine Frage der Thematik, sondern um die der angemessenen, weil von der Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes geforderten Sehweise, gerade so aber um die der theologischen Reflexion schon immer, heute aber mit besonderer Dringlichkeit aufgegebenen Wahrheitsfrage.

### *Die Frage nach dem christlichen Wahrheitsverständnis*

Mit der aufgewiesenen Diskrepanz ist eine Frage in Gang gesetzt, die nach zwei Richtungen vorangetrieben werden muß. Zunächst auf jene Wahrheitsereignung hin, die eigentlicher Grund dieser Inkongruenz ist, weil sie dem verstehenden Zugriff nach Art einer Selbsterhellung zuvorkommt, als Wahrheit somit unmittelbar aus der «Sache» hervorleuchtet. Sodann aber auch in Richtung auf die Geschichte des Wahrheitsproblems, weil die im Gefolge VICOS eingetretene Fixierung nur von dort her rückgängig zu machen ist. Diese zweite Richtung einschlagen, heißt der spontanen Explikation der Wahrheitsidee nachgehen, die erstere dagegen, nach ihrem genuin biblischen und christlichen Verständnis fragen. Davon brachte der bisherige Gang der Besinnung nur so viel zu Gesicht, daß sich der Gegenstand des

Glaubens, anders als Phänomene sonst, nur auf die Gefahr bedenklicher Sinnverkürzungen hin in den gängigen Wahrheitsbegriff einbringen läßt. Ihm gegenüber gerät die Wahrheitsfrage, wie schon diese erste Konfrontation zeigte, in eine eigentümliche Krise, da sie sich durch ihn an sich selbst zurückverwiesen sieht. Wer nach der Wahrheit Christi fragt, wird, je intensiver er fragt, der Fragwürdigkeit seines Fragens bewußt, gerade dadurch aber auch befähigt, eine sein eigenes Antwortenkönnen übersteigende Antwort entgegenzunehmen. Sie gilt es nunmehr in Blick zu bringen.

Mit Recht hat die exegetische und systematische Untersuchung der thematischen Aussagen zwei Momente hervorgehoben, die das christliche Wahrheitsverständnis ebenso klar charakterisieren, wie sie es von der philosophischen Auffassung abgrenzen: den Zusammenhang der Wahrheit mit dem *Wort* und mit der das offenbarende Wort sprechenden *Person*<sup>32</sup>. Medium der christlichen Wahrheit ist im Unterschied zu ihrem philosophischen Verständnis gerade nicht die Reflexion, sondern die Mitteilung, oder nun genauer gesagt, das den Glauben bekennende und verkündende Wort, wobei die beiden Bestimmungen insofern eine Steigerung bringen, als «Bekennen» ein ungezieltes Aussprechen meint, während das «Verkünden» seinem ganzen Zweck nach auf den Hörer des Wortes und seine Belange abgestimmt ist. Auch das christliche Wahrheitsverständnis erscheint somit, um nochmals auf die Analyse KAMLAHS zurückzugreifen, durch das Moment der «Intersubjektivität» gekennzeichnet, nur daß diese hier nicht die uneingeschränkte Konvertibilität des einmal als wahr Erkannten besagt, sondern die generelle Vermittlung der Wahrheit durch das Wort und die im Wort geschehende Mitteilung. Ähnliches gilt vom Gewißheitsgrund des christlichen Wahrheitsbegriffes. So sehr er den Charakter der «Übereinkunft» aufweist, liegt er doch weder in der Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstand noch, wie der kartesianische Ansatz will,

des Denkens mit sich selbst, sondern in der dialogisch, also im Wort erfahrenen Bestätigung. Nicht umsonst hebt sich schon unter den Bedeutungskomponenten des alttestamentlichen Äquivalents für «Wahrheit» (*'ämät*) am stärksten diejenige der göttlichen Treue und Wahrhaftigkeit ab. Erst recht bestätigt das die Art, wie das Neue Testament von *ἀλήθεια* spricht. Im Wahrheit stiftenden Wort der Offenbarung werden wir Gottes als des unverbrüchlichen Grundes aller Glaubenserkenntnis gewiß. Anders als bei der wissenschaftlichen Erkenntnis darf hier das Evidenzprinzip nicht über dem Erkannten selbst aus dem Blickfeld verschwinden. Es gehört vielmehr als aktueller Erhellungsgrund mit in die Glaubenserkenntnis hinein und muß daher zu ihren Inhalten als integrierendes Moment hinzugedacht werden. Von ihm her «entbirgt» sich nicht nur jeweils, was im Sinne des Glaubens «unverborgen» (qua *ἀ-ληθής*) und damit Gegenstand des *intellectus fidei* ist; durch seine zentrierende Kraft treten die Einzelinhalte auch erst zu jenem Wechselverhältnis gegenseitiger Ergänzung und Erklärung zusammen, in welchem sie, mit einer altchristlichen Metapher gesprochen, den einen «Leib der Wahrheit» (*corpus veritatis*) bilden. Mit RUDOLF SCHNACKENBURG ist deshalb daran festzuhalten, daß es nicht angeht, die Offenbarungsaussagen aus diesem ihrem genuinen Zusammenhang herauszubrechen, um sie je für sich und «losgelöst von dem sich offenbarenden Gott» zu betrachten, da es «nur die eine göttliche Wahrheit» oder vom Vollzug her gesprochen, nur die eine «göttliche Selbsterschließung» gibt<sup>33</sup>.

Im umgekehrten Sinn bedacht, führt dieser Zusammenhang auf die für den christlichen Wahrheitsbegriff gleicherweise konstitutive Verknüpfung von Wahrheit und Person. Wie die neuere Forschung zu zeigen vermochte, liegen auch dafür die Wurzeln in der alttestamentlichen Vokabel *'ämät*<sup>34</sup>. Nach der Feststellung BULTMANNNS hat das ihr zugrunde liegende Wahrheitsverständnis «primär nichts zu tun

mit der Wahrheit eines Satzes», wohl aber mit der Vorstellung von einem «Beständigsein, Festsein von Sachen und Personen<sup>35</sup>». Schon hier verlagert sich der Akzent somit von der Sachwahrheit, die logisch artikuliert zur Satz Wahrheit wird, zu einer Wahrheit, die in einer für die philosophische Reflexion zunächst unausdenklichen Weise an eine Person, zuletzt und vornehmlich an den aus personaler Unverfügbarkeit handelnden Gott gebunden ist. Was sich damit anbahnt, bildet im Neuen Testament das profilierte Zentrum des Wahrheitsverständnisses. So oft die alttestamentlichen Schriften die Wahrheit prädikativ auf Gott beziehen: hier, im Neuen Testament, kommt es erst zur vollen *Identifikation* des Offenbarers mit der von ihm erschlossenen Wahrheit. In Form einer auf den zu universalen Bedeutsamkeit erhobenen Herrn hinblickenden Prädikation sagt dies zunächst das Wort des ersten Korintherbriefs, nach welchem Christus für uns «zur Weisheit geworden ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung» (I, 30). Eine letzte Steigerung dessen bringt sodann die johanneische Herrlichkeitsaussage, die das zuvor von außen her Gesagte in Form eines Selbstzeugnisses des Verherrlichten wiederholt: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Jo 14,6). Was es um Wesen und Sinn der Wahrheit ist, entscheidet sich danach nicht mehr vom Menschen und seinem Wissenkönnen um die Welt und sich selbst, sondern von dem her, der als das im Uranfang gesprochene und im Kairos der Zeiten Fleisch gewordene Wort in seiner Faktizität zugleich Sinngrund alles Seins und Geschehens ist.

Als das *Verbum caro factum* ist der konkret existierende Jesus von Nazareth zu allumfassender Universalität erhoben. Als das *Verbum caro factum* ist dieses Allgemeingültige aber ebenso sehr auf die Bedingtheit eines geschichtlichen Daseins gegründet. Die Menschwerdung des Wortes schuf nicht nur die entscheidende Zäsur in der Welt- und Heilsgeschichte, sondern nicht weniger auch in der Geschichte der Wahrheit.

Erst von ihr her kann in einem strengen und eigentlichen Sinn von dieser Geschichte die Rede sein. Denn mit ihr ist die ganze Dramatik eines wahren Menschseins, sein Werden und Vergehen, sein Wirken und Scheitern, sein Ringen und Leiden, in die zeitlose Idealität des Wahren eingegangen. Seither muß zu seinem Vollbegriff die geschichtliche, schicksalhafte Betroffenheit der Existenz hinzugedacht werden. Verglichen mit dem platonischen *κόσμος νοητός*, verliert die so gefaßte Wahrheit fraglos an Luzidität und Geschlossenheit; doch wiegt ihr Gewinn diese Einbuße um ein Vielfaches auf. Sie gewinnt, um nur darauf abzuheben, eine zuvor ungeahnte Dynamik und, Hand in Hand damit, die Fähigkeit, sogar das *Ineffabile* des Individuellen und Geschichtlichen aufzuhellen<sup>36</sup>. Eindruckvollste Belege dessen sind einmal die im Raum der jungen Christenheit aufkommenden Ansätze einer Geschichtstheologie und Individualpsychologie, zum andern die neuen Wahrheitsvorstellungen, die sich in mehr oder minder direkter Abkunft vom biblischen Wahrheitsverständnis ausformten. Dazu zählt in erster Linie das von Irenäus von Lyon entwickelte oder doch übernommene Bild von dem *Corpus veritatis*, das den organischen Zusammenhang der Teilwahrheiten und Wahrheitsmomente denkbar macht<sup>37</sup>, aber auch das sinnverwandte Bild von der *Facies veritatis*, mit dem Augustinus, möglicherweise im Anschluß an Cicero und Quintilian, die irenäische Vorstellung ergänzt<sup>38</sup>. Auf Christus bezogen, partizipiert das *verum* an seiner mystischen und personalen Seinsweise. Das besagen die beiden Metaphern vom «Leib» und «Antlitz» der Wahrheit, die eine, indem sie die Einheit in der Vielfalt, die andere, indem sie das Moment der Unverfügbarkeit betont.

Die Frage nach dem christlichen Verständnis der Wahrheit mündete in diejenige nach dem sie begründenden Faktum, verstanden als das Verbum caro *factum*, aus. Nun ist zu fragen, ob nicht bereits die spontane Explikation der Wahrheitsidee, wie sie sich in ihrer Problemgeschichte vollzieht, eine Determinierung dieses Sinnes aufweist. Das Recht, so weiterzufragen, ergibt sich nicht zuletzt aus der Beobachtung, daß die von VICO vorgenommene Vertauschung von *verum* und *factum*, nach der Metapher von dem «ungeheuren Ozean des Zweifels» zu schließen, dem kartesianischen Ansatz verhaftet bleibt und demgemäß aus dem sinngeschichtlichen Zusammenhang der Wahrheitsproblematik zu verstehen ist. Wie LÖWITHS geistvoller Versuch einer genetischen Analyse – und Destruktion – der Geschichtsphilosophie darlegt<sup>39</sup>, geht neben dem Versuch einer reflexiven und erkenntniskritischen Gewinnung der Wahrheit seit alters die Bemühung einher, sich ihrer im Rückgang auf die immanente Sinngestalt der Geschichte zu vergewissern. Denn für diese Geschichtsdenker, allen voran Augustinus und Joachim von Fiore, ist die Geschichte nicht wie noch für GOETHE, «ein Gewebe von Unsinn»<sup>40</sup>, sondern durch die geschichtlich verwirklichte Inkarnation des Logos ein «Ort» ursprünglicher Sinnereignung und als solcher ein mit der Erkenntnisbeziehung und der subjektiven Reflexion gleichursprünglicher *Ort der Wahrheit*. Wenn es sich aber so verhält, ist zu vermuten, daß diese drei «Fundstellen» in einem Verhältnis der Konvergenz zueinander stehen und nicht nur der Ranggleichheit. Wie die im Sinngrund der Geschichte entdeckte Wahrheit den Anspruch universaler Geltung erhebt, so dürfte dieser Annahme zufolge auch die Wahrheit der Reflexion und des Erkenntnisbezuges eine Inklinaton zum Faktischen hin aufweisen. Daß diese Vermutung zu Recht besteht, zeigt die gegensinnige, in die Doppelung

aber die ganze Sinngeschichte durchherrschende Tendenz, die Wahrheit, soweit sie als Erkenntniswahrheit verstanden wird, auf das Sein oder aber, soweit sie als Reflexionswahrheit gilt, auf das Subjekt zurückzuführen. Im zweiten Fall ist dann die subjektive Sinn-Setzung das sie letztlich «Bewahrheitende», im ersten eine schlechthin außersubjektive und dem Subjekt doch konnaturale Sinn-Entbergung im Grund der erkannten Sache selbst. Der Denkweg, den HEIDEGGER von seiner Dissertation über die Lehre vom Urteil im Psychologismus (von 1914) bis zu seiner dem «Seinsdenken» gewidmeten Spätphilosophie durchmaß<sup>41</sup>, mag als Modell dieser Polarität in der Selbstentfaltung des Wahrheitsproblems gelten. Es war dem in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung noch längst nicht hinreichend wahrgenommenen Religionsphilosophen FRANZ ROSENZWEIG vorbehalten<sup>42</sup>, diesen Tatbestand zu formalisieren und auf den Wahrheitsbegriff selbst zurückzunehmen. In dieser, wie gesagt, formalisierten Form lautet das Ergebnis: «Die Wahrheit ist selber der Wahrheit letzte Voraussetzung und ist es nicht als Wahrheit, die auf eigenen Füßen stünde, sondern als Tatsache, der man vertraut. Die Wahrheit selber ist Tatsache...<sup>43</sup>». Kaum etwas beweist indessen ROSENZWEIGS denkerische Größe so sehr wie der Umstand, daß er diese Formalaussage nochmals aufgreift, um sie zur Sachaussage zu verdichten: «So wäre denn die Tatsächlichkeit der Wahrheit das letzte, was uns die Wahrheit selber über sich zu sagen hat. Dies letzte ist, daß sie Vertrauen fordert zu ihr als einer Tatsache. Und damit bekennt sie eben dies: daß sie nicht Gott ist. Nicht sie ist Gott. Aber Gott ist die Wahrheit. Und die Wahrheit muß sich für ihre Wahrheit darauf berufen – nicht daß sie die Wahrheit, geschweige denn, daß sie Gott sei, sondern daß Gott die Wahrheit ist. Die Wahrheit ist von Gott. Gott ist ihr Ursprung. Wenn sie selber das Leuchten ist, so ist er das Licht, von dem ihr Leuchten ur-springt<sup>44</sup>.» Und diese Fortführung spricht um so eindring-

licher für die Größe des Gedankens, als sie sich, genauer be-  
sehen, nahezu ungestützt von ihrem Ausgangspunkt über  
den Abgrund des Unausdenklichen hinweg zu ihrem Ziel  
hinüberschwingt. Wie alle Einsichten einer letzten Größen-  
ordnung ist er weniger fundierte Erkenntnis als vielmehr  
intuitive Wahrnehmung eines verborgenen Sinnzusammen-  
hangs, die nach Art von Intuitionen der nachträglich  
sichernden Begründung bedarf. Ihren Grund aber hat die  
Gleichsetzung Gottes mit der Tatsächlichkeit des Wahren  
allein in dem Glauben – und damit konkretisiert sich auch  
ROSENZWEIGS wiederholter Hinweis auf das von dem letzten  
Denkschritt geforderte «Vertrauen» –, daß Gott, ohne sich  
seiner Göttlichkeit zu begeben, tatsächlich Mensch und da-  
mit, wie der Eingang des Ersten Johannesbriefs betont, hör-  
bares, schaubares, greifbares «Faktum» wurde (1, 1), gött-  
liches Faktum, das die reine Universalität mit der totalen  
Limitation in sich verknüpft und als solches die Faktizität  
der Wahrheit denkbar macht. Nicht als könne die philoso-  
phische Diskussion des Wahrheitsproblems diese Koinzi-  
denz von sich aus auch nur in Blick bringen. Wenn dies bei  
ROSENZWEIG, dem bewußt im Raum der jüdischen Geistig-  
keit verharrenden Denker<sup>45</sup>, dann doch geschieht, so nur,  
weil ihn die alttestamentlichen Vorausschattungen der In-  
karnation zur Überschreitung des eigenen Horizonts be-  
fähigten. Sich selbst überlassen, bleibt auch die um sich  
wissende Wahrheit, ihrer Endlichkeit entsprechend, Frage.  
Und es besagt schon viel, daß sie überhaupt nach ihrem  
Faktizitätsgrund zu fragen und sich in dem, was ihr von  
Gott her antwortet, wiederzuerkennen vermag.

### *Der Weg der Integration*

Der Hinblick auf die sinngeschichtliche Explikation der  
Wahrheitsidee diente der Beantwortung der Frage, die das  
Ergebnis des biblischen Exkurses offengelassen hatte. Fest

stand, daß die ihrer Grundlagenproblematik bewußt gewordene Glaubensbegründung vor der Aufgabe steht, sich das Wahrheitsverständnis ihres Gegenstands, zumindest in methodischer Approximation, zu eigen zu machen<sup>46</sup>. Ungewiß blieb, ob ihr damit nicht gerade im Namen eines höheren Methodenbewußtseins ein Sprung ins Dunkel, der Verzicht auf ihre Rationalität also, zugemutet wurde. Davon kann, wie sich nunmehr zeigt, im Ernst nicht die Rede sein. Auch bei der Annäherung an den biblischen Wahrheitsbegriff bewegt sich der fundamentaltheologische Gedanke auf rationalen, in der Selbstentfaltung der Wahrheit vorgezeichneten Bahnen. Mehr denn je ist ihm daher der Übergang von seinem faktischen Wahrheitsverständnis zu dem ihm von seinem Gegenstand zugemessenen Anlaß, sich der Tragweite dieses Schrittes bewußt zu werden, zumal es sich dabei um den Übergang von einer unreflektiert übernommenen Konzeption zu einer aus methodologischer Einsicht angestrebten handelt. Das aber heißt, daß sich der Glaubensbegründung bei keinem ihrer Schritte so sehr wie hier die Gelegenheit bietet, zum *Vollbewußtsein ihrer selbst*, ihrer Aufgabe und ihres Weges zu gelangen.

Was dieses wesentlichere Selbstverständnis betrifft, so führt es, wenn nicht zu einer Umstrukturierung, so doch zu einer vordem nicht erreichten Geschlossenheit des Gedankenganges. Standen zuvor die glaubensbegründenden Fakten im Blickpunkt, so jetzt das Begründete selbst, das damit vollends als Ziel der Argumentation ersichtlich wird. Von nun an geht es nicht mehr so sehr um die, mit dem Ersten Vatikanum gesprochen, die Glaubwürdigkeit der Offenbarung sichernden *Facta divina*<sup>47</sup>, als vielmehr um den Gott, der durch derartige Zeichen die Authentizität des in seinem Namen Gesagten verbürgt<sup>48</sup>. Nicht als verlören die Fakten damit ihre begründende Funktion; nur treten sie in einen neuen Zusammenhang, der sie als Momente einer *Selbstbegründung der Wahrheit* erscheinen läßt. Was sich wan-

delt, ist somit nicht der Inhalt des Gedankengangs, sondern die ihr eingeschriebene Signatur. Erweckte diese bisher in der traditionellen Form der Glaubensbegründung den Eindruck eines Syllogismus, der von den *praeambula fidei* über die *facta divina* zum *iudicium credentitatis* führte, so entsteht jetzt eher die Vorstellung einer zyklischen Doppelbewegung, die ein Zu-sich-selbst-Kommen in subjektiver wie in objektiver Hinsicht, des Erkennenden also und der in der Glaubenserkenntnis ergriffenen Wahrheit, besagt.

Um zunächst auf diesen zweiten Aspekt einzugehen, so liegen die Ansätze dazu seit langem vor. Es sei nur nochmals an die beiden frühchristlichen Wahrheitsmetaphern erinnert, die beide, das Bild vom ‹Leib› wie vom ‹Antlitz› der Wahrheit, ein Moment des Bei-sich-seins implizieren und damit den Gedanken der Integration nahelegen. Ungleich stärker klingt er indessen in der wiederholt geäußerten Überzeugung des Nikolaus Cusanus an, daß die Gotteslehre in ihrem Gesamtvollzug eine Kreisbahn durchlaufe und damit die Figur des Unendlichen nachbilde<sup>49</sup>. Denn dieser Zirkelgang der Theologie hat die Kreisstruktur der Wahrheit selbst zur Voraussetzung. Die Wende von der Idee zum Vollzug markiert jedoch Vicos Reduktion des *verum* auf das *Factum*, weil sie durch diese Sinnverknüpfung die Einkehr der Wahrheit in ihren Faktizitätsgrund erst wirklich denkbar – und für das Denken fruchtbar – macht. Freilich lichtet sich die Faktizität des *Verbum caro factum* auf grundlegend andere Weise als die des «ganz gewiß von Menschen gemachten» *mondo civile*, der durch eben dieses ‹Gemachtsein› auch schon einsichtig ist. Zwar kommt auch bei der theologischen Charakterisierung des Menschgewordenen wiederholt die Kategorie des ‹Gemacht-› oder ‹Gewordenseins› ins Spiel<sup>50</sup>; denn die Inkarnation ist ihrem Wesen nach Tat, aber die Tat Gottes, die, ebenso wie die Auferstehung nur durch ihren Urheber und in der von ihm verfügten Weise verständlich wird. Dennoch besteht in

dieser Differenz eine entscheidende Gemeinsamkeit: die *Geschichte*. Sie ist das Feld des göttlichen wie des menschlichen Tuns. In ihr begegnet sich der handelnde Mensch mit Gott, der sich ihm im göttlichsten seiner Werke zu eigen gibt. Darum wird die Geschichte zum Grund eines neuen Verständnisses von Gott und Mensch und – in der Übereinkunft von beiden – der Wahrheit. Zurückbezogen auf diesen Grund ist die Wahrheit erst ganz – sie selbst.

Die Bedeutung dieses Gedankens liegt nicht zuletzt darin, daß er die Möglichkeit eröffnet, die festgefahrene Diskussion über die von MAURICE BLONDEL inaugurierte Immanenzmethode unter wahrheitstheoretischem Gesichtspunkt wieder aufzunehmen<sup>51</sup>. In ihrer apologetischen Anwendung ging diese auf Pascal und Augustinus zurückweisende Methode darauf aus, den Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung mit Hilfe vorwiegend subjektiver Kriterien zu begründen<sup>52</sup>. Im Zentrum stand dabei die intuitiv erfaßte Entsprechung von Offenbarungsgehalt und menschlichem Werdeziel, dem Ziel der mit dem Blondelschen Grundbegriff der *action* gemeinten Selbstverwirklichung<sup>53</sup>. Die Gefahr einer Abwertung der äußeren Kriterien wurde von Anfang an kritisch, meist sogar polemisch vermerkt und durch die kirchlichen Warnungen vor einem unzulässigen «Immanentismus» unterstrichen<sup>54</sup>. Sie ließe sich ohne Preisgabe des Ansatzes nur dann beheben, wenn es gelänge, das subjektive Moment der Konzeption ins Objektive zu übersetzen. Gerade dies rückt mit dem Versuch, die Glaubensbegründung, wie es hier geschieht, auf das ihr zugrunde liegende Wahrheitsgeschehen hin durchsichtig zu machen, in greifbare Nähe. Die Konzeption als solche bliebe unangetastet; nur träte an die Stelle der Korrespondenz von christlicher Heilsbotschaft und menschlicher Sinnerwartung diejenige des Wahrheitsverständnisses, wie es einerseits vom Gegenstand zugemessen wird und andererseits von ihm übernommen werden muß, wenn eine sachgerechte Argumen-

tation zustande kommen soll. So verstanden, wäre die Glaubensbegründung, zumindest in ihrem zentralen Gedankenschritt, die *selbstkritische Einübung in die Wahrheit des Evangeliums* oder, sofern sich dabei die von der Wahrheitsanalytik immer schon aufgeworfene Faktizitätsfrage löst, die *Integration der Wahrheit*.

Es bleibt noch, den Einwand aufzuarbeiten, der sich gerade hier mit allem Nachdruck erhebt und das Ganze von Grund auf in Frage stellt. Er sieht in dem Versuch, das Gesetz des Erkennens vom Gegenstand zu übernehmen, einen logischen Zirkel, anstatt des erhofften Fortschritts also einen verhängnisvollen Mißgriff. Doch schlägt dieser Einwand, wie jetzt im Sinne des ersten Aspekts und damit vom Vollzug her zu sagen ist, nicht durch. Zwar liegt ein Zirkel vor; doch ist dies kein anderer als derjenige, der alles Verstehen durchformt. Verstehend verstehen wir etwas als etwas. Wer versteht, kehrt also immerfort, nur jeweils auf einer höheren Bewußtseinsstufe, zum Ausgangspunkt seiner Erkenntnisbewegung zurück. Diese Rückkehr hat den Charakter eines Sieges, aber auch der Unterwerfung. Denn der Gegenstand, zumal aber das sich mitteilende Gegenüber, zeigt sich nur in seinem eigenen Licht. Alles kommt für den Verstehenden darauf an, in diesen Lichtkreis einzutreten. Sich darum bemühen, ist somit nicht das Ende, sondern der Anfang der Erkenntnis; es macht sehend und nicht, wie es zunächst den Anschein hat, blind.

Vollends deutlich wird dies im Blick auf das Ziel der Glaubensbegründung, den Glauben. Als ein *Credere Deo Deum*<sup>55</sup> ist Glauben, mit dem Schlüsselbegriff der dialogischen Erkenntnislehre gesprochen, Verstehen. Daß es sich dabei um ein autoritativ vermitteltes Verstehen handelt, tut dem keinen Abbruch. Hermeneutisch gesehen beweist vielmehr gerade das Moment der Autorität die Verstehenssignatur<sup>56</sup>. Dem Faktum im Wahrheitsgeschehen entsprechend ist sie der ‚Faktor‘, der dem Vollzug zu seiner inte-

gralen Gestalt verhilft. Nur muß die Vernunft, um dieses volle Bei-sich-sein zu erreichen, im einen wie im andern Fall gerade das zum Ausgangspunkt nehmen, wovor sie als dem ihr fremdesten und schlechthin Inkommensurablen zurückschreckt, dort das Faktum, hier die Autorität. Doch findet sie, wenn sie sich nur erst darauf einläßt, in dem vermeintlichen Dunkel unvermutetes Licht. Das Licht einer durch die Selbst- und Gotteserfahrung erschlossenen Gewißheit im Fall der historischen und kerygmatischen Faktizität. Und das Licht eines durch personale Vermittlung gewonnenen Wissens im Fall der Autorität. So spiegelt sich im Gang der Glaubensbegründung und zumal im Zirkelgang des gläubigen Verstehens die Bahn, welche die auf ihre Faktizität gegründete Wahrheit durchläuft. Und diese Analogie erschöpft sich keineswegs im Formalen; vielmehr erweist sich der Weg der Entäußerung, sofern er zu Ende gegangen wird, beide Male als der Königsweg der Integration.

#### 4. Der Dialog mit dem Unglauben

Der Glaube lebt im Spannungsfeld von Bindung und Freiheit. Er ist seinem Wesen nach Autoritätsglaube und bleibt als solcher doch ganz die personale Tat des Glaubenden. Auf Grund dieser unaufhebbaren Dialektik ist er, anders als die menschlichen Wesensakte, nicht selbstverständlich. Er ist seiner gewiß, aber nicht nach Art einer fraglosen Selbstgewißheit. Darum muß er sich *verantworten* und dies, genauer besehen, sogar auf zweifache Weise: nach *innen*, indem er sich vor sich selber rechtfertigt, und nach *außen*, indem er sich bekennt. Sein Licht wirft Schatten, und er muß sich gegen diesen Schatten behaupten. Der Schatten des Glaubens ist der *Unglaube*. Unglaube gibt es, wie schon der sprachliche Ausdruck andeutet, nur im Widerspruch zum Glauben, und der Glaube weiß sich immer schon diesem Widerspruch ausgesetzt<sup>1</sup>. Nicht umsonst verschwistert sich mit dem Glaubensbegriff, wie ihn zumal die paulinischen Schriften entwickeln, der Gedanke des Bekenntnisses, der *ὁμολογία*. «Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennt», sagt an zentraler Stelle der Römerbrief, «und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auf-erweckt hat, wirst du gerettet werden. Denn mit dem Herzen glaubt man, um gerechtfertigt zu werden, mit dem Mund aber bekennt man, um das Heil zu erlangen» (10,9f)<sup>2</sup>.

Freilich meldet sich dem dezidierten Unglauben gegenüber frühzeitig auch schon eine diametral entgegengesetzte Haltung zu Wort. Sie gibt die *Gefahr* zu bedenken, in die sich der Glaube begibt, wenn er sich seinem Gegensatz stellt und auf dessen Einwände und Bedenken eingeht. Statt des-

sen empfiehlt sie den *Rückzug* in seine eigene, streng verschlossene Sphäre. Sie allein bilde das Feld, auf dem er sich entfalten könne, während der Gang nach außen aufs Spiel setze, was keinesfalls preisgegeben werden dürfe. Seinen frühesten Niederschlag fand dieser Standpunkt in der Mahnung des zweiten Korintherbriefs: «Gebt euch doch nicht dazu her, mit den Ungläubigen am gleichen Joch zu ziehen! Welcher Zusammenhang besteht denn zwischen Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit oder welche Gemeinschaft zwischen Licht und Finsternis? Wie stimmen Christus und Beliar zusammen, oder was hat der Gläubige mit dem Ungläubigen gemeinsam? Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit den Götzen? ... Daher: Geht fort aus ihrer Mitte, sondert euch ab, spricht der Herr» (6, 14–17). Auf dem Boden dieses Textes ließe sich keine Gemeinsamkeit mit den Außenstehenden begründen, noch nicht einmal diejenige des Dialogs; zu tief ist hier die Kluft zwischen Glaube und Unglaube aufgerissen, als daß sie auch nur im Gespräch überbrückt werden könnte.

Doch handelt es sich, wie die neueste Forschung zeigt, bei diesem Boden nicht um biblisches Urgestein. Nach neuen, insbesondere von GÜNTHER BORNKAMM vorangetriebenen Untersuchungen weist die angeführte Stelle so starke Anklänge an die Sprache und Denkweise der Qumrantexte auf, daß sie als Interpolation einer von Paulus abweichenden Richtung anzusehen ist<sup>3</sup>. Als solche aber schließt sie eine wesentlichere ‹Jochgemeinschaft› von Glaube und Unglaube um so weniger aus, als die genuinen Paulusworte, vor allem im ersten Korintherbrief (vgl. 5, 10–13; 14, 23 ff), auf eine derartige Verantwortung für die ‹Außenstehenden› (τοῦς δὲ ἕξω) abheben. Dennoch wurde der isolationistische Standpunkt, vermutlich weil er einer tiefeingewurzelten Neigung entgegenkommt, geschichtlich wirksam. Auf weite Strecken erscheint der Verlauf der Kirchengeschichte geradezu vom Konflikt der beiden Glaubenshaltungen bestimmt, die hier aufeinanderstoßen: der

«offenen», die – mit einem abgewandelten Kierkegaard-Wort gesprochen – die *Grenzstreitigkeiten* mit dem Unglauben auf sich nimmt, und der «geschlossenen», die, um kein Risiko einzugehen, den Rückzug ins selbstgewählte Getto vorzieht. Indessen waren es keineswegs die glaubensstarken, sondern die von einer meist uneingestanden und verdrängten Unsicherheit befallenen Zeiten, die diesen Weg einer vermeintlichen Sekurität und Sauberkeit einschlugen. Nur der Schwache braucht Mauern, um sich dahinter sicher zu fühlen. Wahre Selbstsicherheit zeigt sich dagegen gerade am *Mut zur Selbstüberschreitung*. Noch immer waren die Stunden der christlichen Erneuerung diejenigen der Begegnung und des Gesprächs. Ob eine solche Stunde heute geschlagen hat, wird sich deshalb in erster Linie daran zeigen, ob der Dialog mit dem Andersgläubigen und zumal mit dem Ungläubigen tatsächlich in Gang kommt. Die Besinnung auf die Voraussetzungen und Möglichkeiten dieses Dialogs ist wie kaum ein anderes Thema «an der Zeit». Ihm sei im folgenden in drei Schritten nachgegangen. Wir fragen: erstens nach der *Dialogfähigkeit* des Glaubens, zweitens nach der *Ansprechbarkeit* des Unglaubens und drittens nach den *Möglichkeiten und Grenzen* eines Gesprächs zwischen Glaube und Unglaube.

### *Die Dialogfähigkeit des Glaubens*

Daß der Glaube seinem ganzen Wesen nach *dialogfähig* ist, liegt keineswegs, wie man annehmen möchte, auf der Hand. Zwar betont die Exegese, zumal in ihren gegenwärtigen Sprechern, daß den biblischen Daten nur ein dialogisches Verständnis des Glaubens gerecht werde: Wie ihn die Glaubensurkunden bezeugen, ist Glaube die Antwort des Menschen auf die an ihn ergangene Selbstmitteilung Gottes<sup>4</sup>. Glaubend entgegnen wir dem vernommenen Offenbarungswort. Doch vermochte sich dieser Hinweis, so sehr

er das Recht der Texte auf seiner Seite hat, noch immer nicht voll gegen das *szientifische* Glaubensverständnis durchzusetzen, das von Augustinus, Anselm und Thomas her herrschend wurde. Dadurch rückt der Glaube in die unmittelbare Nähe des Erkennens; er war, wie es Augustinus in seiner Spätschrift *De praedestinatione sanctorum* (2, 5) formulierte, eine Form des ‹zustimmenden Denkens›: *Ipsium credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*. Damit trat nicht nur der ‹wißbare› Glaubensinhalt, die *fides quae creditur*, über Gebühr in den Vordergrund; auch der Glaubensakt selbst, die *fides qua creditur*, wurde auf die Erkenntnisstruktur hin ausgelegt. Der Glaube wurde, mit der klassischen Definition der *Summa theologica* gesprochen, zum ‹Verstandesakt›: *actus intellectus assentientis veritati divinae*, dies freilich mit der doppelten Einschränkung: *ex imperio voluntatis ... motae per gratiam* (2 II, q.2, a.9). Mit dem Moment der Zustimmung, dem *assentire veritati divinae*, wahrt diese Charakteristik die personale Implikation des Glaubens. Doch kam diese Wahrheit wirkungsgeschichtlich gesehen nicht zum Tragen, da der spekulative Glaubensbegriff gegen jenen theologischen Irrationalismus entworfen war, der den Weg der Theologie auf seiner gesamten Erstreckung, angefangen von Tertullian, über den mittelalterlichen Averroismus bis hin zu Pierre Bayle, Sören Kierkegaard und dem frühen Karl Barth, wie ein Schatten begleitete. Ihm gegenüber kam es vordringlich darauf an, die *Verstehbarkeit* des Glaubens, den *intellectus fidei*, zu sichern; seine *Verstehensstruktur* blieb unberücksichtigt.

Erst der ‹Umbruch des Denkens›, von welchem THEODOR STEINBÜCHEL im Blick auf die Entdeckung des Wortes durch Denker wie Ferdinand Ebner und Martin Buber sprach<sup>5</sup>, verhalf der zwar bekannten, aber nicht hinreichend anerkannten dialogischen Komponente des Glaubens zu ihrem Recht. Nur langsam gewann die neue Auffassung, vorgetragen durch die beiden französischen Theologen

PIERRE ROUSSELOT (*Les yeux de la foi*) und JEAN MOUROUX (*Je crois en toi*)<sup>6</sup>, an Boden. Daß sich die Waagschale heute deutlich zu ihren Gunsten neigt, ist nicht zuletzt das Verdienst der philosophischen Hermeneutik und der dialogischen Metaphysik, die ungeachtet ihrer außerchristlichen Herkunft das Bild der heutigen Theologie zunehmend mitbestimmt<sup>7</sup>. Unter ihrem Einfluß rückt insbesondere die Glaubensstruktur in ein neues Licht. Einmal wird sie bewußter als bisher in ihrer Gehorsamsbindung, zum andern deutlicher in ihrem Erkenntniswert gesehen, beide Male aber so, daß das eine als die Bedingung des andern erscheint. Wir erkennen, weil wir gehorchen, und wir leisten den Glaubensgehorsam, weil die gewonnene Erkenntnis nicht die der autonomen Vernunft ist.

Das besagt zunächst, daß die den Glauben fordernde – und verbürgende – Autorität der Erkenntnis nicht, wie ihr die neuzeitliche Kritik unterstellte, im Weg steht, sondern sie vielfach erst ermöglicht. Nicht abblendende Mauer ist sie, sondern Turm, der uns auch noch dorthin zu blicken erlaubt, wohin wir, allein auf uns selbst gestellt, niemals zu sehen vermöchten. Dabei geht es freilich um eine andere als die rationale Sehweise. Sie richtet sich, nach ihren Inhalten befragt, auf das, was in den rationalen Wahrheitsentwurf nicht eingeht, also auf die Wirklichkeit der Existenz, der Geschichte und des sich in beiden ereignenden Heils. Doch bestehen ebenso tiefgreifende Unterschiede struktureller Art. Anders als für die Vernunftenerkenntnis hat der ‹Gegenstand› für die Glaubenserkenntnis den Charakter der ‹Gegebenheit› und der Umgang mit ihm die *Signatur des Gesprächs*. Das aber ist die Folge des ungleich größeren personalen Engagements. Als Wahrheitsereignung ist die Glaubenserkenntnis zugleich die *Tat der Person*. Für sie bewegt sich der Erkenntnisvollzug vornehmlich im Spannungsfeld von Wort und Antwort, Vernehmen und Reden. Mit einem Wort: sie ist Erkenntnis im Sinne von *Verstehen*.

In sehr viel höherem Maß gilt das vom Glauben selbst, der als ihr Ursprung zugleich ihr Modell ist und als solches mit ihm in engster Strukturverwandtschaft steht. Als Zustimmung zum Wort der göttlichen Selbstmitteilung verwirklicht auch er sich im *Wechselbezug* von Hören und Reden, einfacher gesagt, im *Dialog mit Gott*. Seine *Dialogfähigkeit nach außen hin* aber rührt davon her, daß er das eine nie ohne das andere ist; daß er nur hört, um reden zu können und allein deshalb redet, weil er – als *fides ex auditu* – zuerst vernahm. Er ist ebensosehr die reinste Aktualisierung menschlicher Ansprechbarkeit wie ihres Gegenteils, der Fähigkeit des Angesprochenen, sich über das Vernommene zu verantworten. Verhält es sich aber so, daß sich im Glauben beide Momente unaufhebbar durchdringen, dann kommt die Verpflichtung zum Bekenntnis (*ὁμολογία*) nicht als äußere Auflage zur Glaubenspflicht hinzu. Dann ist es dem Glauben so wesentlich, zu sprechen und sich zu bezeugen, wie dem Licht zu leuchten und der Blume zu blühen. Dann steht noch vor der kartesianischen Vergewisserung des *Cogito ergo sum* die Gewißheit des Glaubenden: *Credidi, propter quod locutus sum*; ich glaube, darum rede ich! (2 Kor 4, 13 = Ps 116, 10)<sup>8</sup>. Und dann ist diese Zeugnispflicht so unbegrenzt, wie die Glaubenspflicht unbedingt ist. Nur das in sich selbst verhärtete und verschlossene Nein vermöchte dieses Zeugnis zum Schweigen zu bringen. Ist dieser Grenzfall aber nicht gerade beim Unglauben gegeben?

### *Die Ansprechbarkeit des Unglaubens*

Auf den ersten Blick scheint sich diese Annahme durchaus zu bestätigen, sofern man nur die wahre Signatur des heutigen Unglaubens in Rechnung stellt und sich nicht durch Randerscheinungen beirren läßt. Aufs Ganze gesehen hat der Unglaube nämlich die Form, in der er sich polemisch vom Glauben abgrenzte, längst hinter sich gelassen und ein

neues, davon grundverschiedenes Stadium erreicht. In seiner allgemeinsten Erscheinungsform gilt von ihm daher, daß er *schweigt* oder aber, sofern er sich noch in einzelnen Wortführern rechtfertigt, in das Vokabular der *Vergangenheit*, etwa der Enzyklopädisten oder der jungdeutschen Bewegung<sup>9</sup> zurückfällt. Das *Fehlen des polemischen Rückbezugs* auf Religion und Glaube ist das eigentlich Kennzeichnende an ihm. Bisweilen entsteht geradezu der Eindruck, als habe er den Glauben, aus dessen Verneinung er hervorging und lebt, fast ganz aus dem Blick verloren. In zahllosen Fällen teilt heute der Ungläubige mit dem Gläubigen die Ausbildungs- und Arbeitsstelle, ja sogar Tisch und Bett, ohne daß es je zwischen ihnen zu religiösen Konflikten käme. Doch gerade deshalb ist das Schweigen des Unglaubens, mehr noch als das Schweigen sonst, *mehrdeutig*. Schweigt er aus Gleichgültigkeit, aus Trotz, aus Unvermögen oder gar aus der uneingestandenen Erwartung, daß der Glaube zu ihm rede? Das ist die Frage.

Das aufgeworfene Problem läßt sich auf zwei Wegen angehen. Sie sind markiert durch die beiden Sprecher des modernen Unglaubens, die gleichsam die *Ausnahme von der Regel seines Schweigens* bilden, indem sie ihn auf eine neue, wie ihnen scheint zeitgemäßere Weise zu begründen suchen: KARL LÖWITH und GERD-GÜNTHER GRAU. Für Löwith, der damit indirekt gegen HEIDEGGERS ‹Seinsgeschichte› polemisiert, entfällt der menschliche Transzendentalbezug, weil seiner Annahme nach der Kosmos, wie von fragwürdigen Voraussetzungen her auch der englische Astrophysiker FRED HOYLE versichert<sup>10</sup>, an sich selbst unendlich ist und als solcher weder über sich hinausweist noch eines transzendenten Sinn- und Werdegrundes bedarf. Sobald sich der Mensch in seinem angestammten In-der-Welt-Sein in Frage stellt, hat er den Sinn seines Daseins bereits verfehlt, da dieser einzig darin besteht, daß er sich als Glied des Weltganzen, als ein vergängliches Erzeugnis der Physis, begreift und hin-

nimmt<sup>11</sup>. Nach Grau unterliegt das Christentum, sofern es als ein umfassendes «Interpretationssystem von Welt und Leben» zu gelten hat, dem Gesetz der «Selbstauflösung aller großen Dinge». Und es ist von diesem «Gesetz» sogar noch stärker als die übrigen betroffen. Denn es hat, wie Grau mit NIETZSCHE behauptet, mit der Erziehung zur «intellektuellen Redlichkeit» auch schon jenes Motiv gezeitigt, an dem es schließlich als an seiner ureigenen Hervorbringung zugrunde geht<sup>12</sup>.

Hier wie dort zeigt sich im Grund der Argumentation ein eigentümliches Phänomen, das sich am zutreffendsten als ein Moment des *Glaubens im Unglauben* charakterisieren läßt. So setzt Löwith, wie angedeutet, die Welt absolut, um sich im Namen dieses vorgeblich Unbedingten dem schlechthin Bedingten, dem geschichtlichen Dasein in seiner Fragwürdigkeit, entziehen zu können. Grau dagegen deklariert das Christentum zur Ideologie, um es von daher seiner angeblichen «Selbstauflösung» zu überführen. Was Welt und Christentum tatsächlich sind, wird nicht erfragt, sondern *vorentschieden*. Objektivationen verdrängen das Objekt. In dieser Vorentscheidung liegt das – pervertierte – Glaubensmoment des Unglaubens. In beiden Fällen handelt es sich um ein *cum assensione cogitare*, um ein zustimmendes Denken also, nur daß die Zustimmung anstatt dem sich mitteilenden Zeugen einer *subjektiven Setzung* gilt. An die Stelle des autoritativen Anspruchs tritt eine willkürlich statuierte Norm. Doch bleibt noch in dieser Verzerrung die Glaubensstruktur sichtbar, jetzt nur zurückgenommen auf das in sich selbst verfangene Subjekt. Das aber heißt, zur These zusammengefaßt: *Auch der Unglaube ist – in seiner Antithetik – ein Glaube*, dies jedoch so, daß er sich *vom Dialog zum Monolog* verkürzte. Und eben darin wurzelt seine, wenn auch schwer aktivierbare *Ansprechbarkeit*.

Gilt aber, was hier an ausgesprochenen Grenzfällen abgelesen wurde, auch für den Durchschnitt des schweigenden Unglaubens? Zweifellos herrschen hier andere Bedingun-

gen. Dennoch bestätigt sich die aufgewiesene Signatur. Auch der ‹stumme› Unglaube gehorcht einer Norm, jedoch einer vorgegebenen und nicht, wie in der Ausnahme, einer spontan entworfenen. Sein Subjekt ist, aufs Ganze gesehen, der ‹letzte› Mensch, wie ihn Nietzsche heraufkommen sah und als den ‹festgestellten› charakterisierte. ‹Festgestellt›, weil dieser Mensch, der Last personaler Selbstverwirklichung überdrüssig, sich der Verfügungsfreiheit über sein Dasein begeben und der Direktive eines anonymen Schematismus unterworfen hat. Ihn nennt Nietzsche zutreffend den ‹letzten› Menschen, weil es mit dem Überhandnehmen dieses Typus mit dem personal integrierten Menschsein zu Ende geht. Was bleibt, ist der Mensch als Fragment seiner selbst, mit ROMANO GUARDINI gesprochen, der ‹unvollständige› Mensch, der unfähig ist, sich selbst und seine Welt in Frage zu stellen, unfähiger noch, sich einem menschlichen oder göttlichen Ruf gegenüber zu verantworten<sup>13</sup>. Indessen ist diese Unfähigkeit, sosehr sie faktisch besteht, keineswegs grundsätzlicher und damit unabwendbarer Art. Wie sie aus der Hörigkeit folgt, welcher der überfremdete Mensch dieser Zeit verfiel, schwindet sie, sobald es gelingt, ihre Ursache zu beseitigen. Denn auch der hörige Mensch behält, solange sein Menschsein unangetastet bleibt, die der humanitas eingestiftete Befähigung zu hören und zu entgegnen. Es bedarf nur des Impulses, der den Bann seiner Entmündigung bricht, um dieses unverlierbare, in ihm aber gebundene Seinkönnen aufleben zu lassen.

### *Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs*

Was muß geschehen, wenn sich diese Möglichkeit realisieren, wenn das Gespräch zwischen Glaube und Unglaube tatsächlich zustande kommen soll? Formal geantwortet: Der Glaube muß so reden, daß sein Partner nicht nur *angesprochen*, sondern *in seiner Ansprechbarkeit wiederhergestellt*

wird. So ist es ihm durch die Eigenart dieses Verhältnisses auferlegt, in welchem die Ferne des Partners das Gesetz des Verhaltens bestimmt. Ihm kann nur ein Akt *gläubiger Selbstüberschreitung* genügen. Denn der Unglaube lebt, mit einem Wort von KARL JASPERS gesagt, «im Schein», und zwar sowohl im Schein einer absolut gesetzten Endlichkeit wie einer von transzendentalen Implikationen durchsetzten Immanenz<sup>14</sup>, im Schein des als ein Letztes ausgegebenen Vorletzten. Auf Grund dieser ‹Voreingenommenheit› fehlt das entscheidende ‹Worin›, in dem sich ein Gespräch zwischen ihm und dem Glauben bewegen könnte. Dialog ist stets *Begegnung im gemeinsamen Horizont*. Sprechend vergewissern wir uns am Leitfaden der je und je zur Rede stehenden Inhalte des Ganzen der solches Be-Sprechen ermöglichenden Wahrheit. Fehlt diese zumeist stillschweigende Übereinkunft, so ist die Möglichkeit des Gesprächs in Frage gestellt, wenn nicht ganz ausgeschlossen. Dieselben Worte meinen dann Verschiedenes oder doch Inhalte von ganz unterschiedlichem Stellenwert. Es leuchtet ein, wenn Thomas von Aquin, der wohl als erster auf diese sprachtheoretische Problematik hinwies, für eine derartige Situation die Möglichkeit einer positiven Gesprächsführung verneint und höchstens die einer negativen, die gegnerischen Einwände widerlegenden Argumentation zugesteht<sup>15</sup>.

Dennoch fragt sich, ob damit schon alle Möglichkeiten ausgeschöpft sind. Zwar wird die kritisch analysierende Argumentation im Gespräch mit dem Unglauben stets einen breiten Raum einnehmen, da ihm auf weite Strecken der Charakter eines ausgesprochenen *Streitgesprächs* eignet. Das letzte Wort aber kann und darf nicht die Verneinung behalten, sondern allein jenes Ja, mit dem der Glaube die Zusage Gottes (vgl. 2 Kor 1, 19f) beantwortet und das ihn von daher in seinem ganzen Wesen durchstimmt. Zu diesem Ja ist der Glaube ermächtigt, weil er die freie Zustimmung zu der sich mitteilenden Wahrheit Gottes ist. Als ‹Tugend› ist

er die *Tat der Freiheit*. Diesen Wesenszug gibt es zu bedenken, wenn die Konzeption des Dialogs nicht – wie bei Thomas – im Bereich des Negativen verbleiben soll. Wer frei ist, steht in einem distanzierten Verhältnis zu sich und seiner Welt. Er ist den naturhaften Gegebenheiten überhoben, um in *personaler Aneignung* werden zu können, was er hat und ist. Auf den Glauben angewandt, heißt das: als Tat der Freiheit ist der Glaube *je größer als er selbst*. Wie er seinem – unendlichen – Inhalt nach niemals ausgeschöpft werden kann, ist er auch in seinem Vollzug nie abgeschlossen, niemals vollendet. In dieser fruchtbaren Distanz zu sich selbst wurzelt seine Fähigkeit, sich immer tiefer verstehen, immer wesentlicher aussprechen zu können. Und darauf kommt es im Gespräch mit dem Unglauben entscheidend an. Denn Unglaube gibt es immer nur in Relation zum Glauben, und zwar zu dem *faktisch bestehenden Glaubensverständnis*. Geht der Glaube über diese Position hinaus, so gerät das Verhältnis, nach welchem sich der Unglaube zu ihm bestimmte, in Bewegung. Indem ihm der Bezugspunkt seiner Antithetik entschwindet, wird ihm diese selber fragwürdig. Mehr als jede Gegenargumentation vermag daher der *sich selbst überschreitende Glaube* den Unglauben an seiner Antithetik irre zu machen. Die gebrochene Antithetik wird *dialektisch*. Die Dialektik aber ermöglicht, wie schon der Wortzusammenhang andeutet und der geistesgeschichtliche Schritt von Hegel über Feuerbach zu Buber bestätigt, den Dialog. Nicht als sei damit schon der gemeinsame Horizont gewonnen. Wohl aber ist dem Unglauben dazu verholfen, den Schein, dem er nach Jaspers erliegt, mit dem Sein zu vertauschen oder doch in seiner Scheinhaftigkeit zu durchschauen. Keiner Macht der Welt ist es indessen gegeben, diesen Wandel von sich aus herbeizuführen oder gar zu *erzwingen*. Was geschieht, wenn der Glaube so zu seinem Partner spricht, daß dieser in ihm nicht mehr das Zerrbild seiner Negation, sondern den Widerschein einer trans-

mundanen Wahrheit erblickt, das steht allein in seiner *freien* Entscheidung *und* bei jenem *Licht*, das dem Suchenden wie dem Besitzenden leuchtet. Die Freiheit ist nicht nur die *Ermöglichung* des Dialogs, sie ist auch seine – jederzeit zu respektierende – *Grenze*.

Die volle Tragweite dieser Selbstüberschreitung des Glaubens zeigt sich jedoch erst, wenn man sie nicht erst nach ihren Rückwirkungen, sondern schon nach ihrem *Erfahrungsgehalt* befragt. Sofern sie einer Festigung des Glaubensvollzugs, also der Annahme des göttlichen Offenbarungswortes gleichkommt, impliziert sie die Gewißheit, am Ziel des auf Vergöttlichung oder doch auf Mitwisserschaft des Gottgeheimnisses gerichteten Existenzaktes angelangt zu sein. Sofern sich aber gerade hier die Freiheit des Glaubenden bewährt, weiß dieser wie um das Glück so auch um die Not der geleisteten Zustimmung. Wie MAURICE BLONDEL unübertrefflich aufzeigte, wohnt die Demut, die sich die Vergöttlichung «von und durch Gott» erhofft, hart neben der empörerischen Neigung, sich das erstrebte Gottsein «ohne und gegen Gott» zu ertrotzen. Im Akt seiner Hingabe wird der Glaubende zugleich eines eigentümlichen *Gegentriebes* gewahr, der sich gegen die Glaubensbindung sträubt, weil er das Ziel in prometheischem Zugriff zu erreichen sucht, und sei es auch nur in der resignierenden Form, daß er das Suchen über das Ziel stellt, die Suche also zum Selbstzweck erhebt. So begreift sich der seiner selbst bewußt gewordene Glaube – und dies nicht etwa peripher, sondern aus der Mitte seines Aktvollzugs – als die *Alternative* zu Skepsis, Ablehnung und Rebellion. Er spricht sein Ja *gegen den Einspruch eines latenten Nein*. Mit seinem Ja bringt er dieses Nein zum Schweigen, aber auch nur zum Schweigen, nicht zum endgültigen Verstummen. Wie sich nämlich im Unglauben ein – pervertiertes – Glaubensmoment verbirgt, enthält der *Glaube ein Moment des Unglaubens*. Darum vermag er sich nicht wesentlicher auszusprechen als im Aufschrei des Vaters

bei der auf die Verklärung Jesu folgenden Besessenenheilung: «Ich glaube; hilf meinem Unglauben!» (Mk 9,24). Auf Grund dieser Implikation ist der Glaube befähigt, die Problematik des Unglaubens schon *von sich aus*, nicht erst auf dessen Widerspruch hin, zur Sprache zu bringen. Er übersteigt sich somit auch in dem Sinn, daß er den Unglauben als die mit ihm gesetzte *defiziente Möglichkeit* umgreift. Weil sein Ja das Nein *überstrahlt*, dem die autoritativ begegnende Wahrheit je und je zum Ärgernis wird, hat er in seinem Selbstverständnis auch immer schon den Unglauben mitverstanden. Weil sein Ja das potentielle Nein aber zugleich *überwindet*, bestätigt sein Gespräch nicht nur, wie Gespräche sonst, die verstehende Gemeinsamkeit. Vielmehr führt es, sofern der Partner seinem Gang nur wirklich folgt, von der gemeinsam erfahrenen Anfechtung zur gemeinsam erkannten und anerkannten Wahrheit.

So klar sich dieser Weg aus der Ferne der Spekulation ausnimmt, so schwer wird es, ihn praktisch zu begehen. Entscheidend ist schon der erste Schritt. Weniger denn je darf hier das Gespräch mit der Tür ins Haus fallen. Will es nicht versanden, bevor es überhaupt in Gang kam, so muß es bei den wenigen *Spuren einer Gemeinsamkeit* ansetzen, um von da aus, behutsam und geduldig, zu seinem eigentlichen Thema aufzusteigen. Aber gibt es denn solche Spuren? Die Erfahrung des geschichtlich erzwungenen Umgangs mit Ungläubigen hält darauf eine Antwort bereit, die freilich als solche nicht ohne weiteres ersichtlich ist: das Wissen um die vielfach bestätigte *Solidarität in der Bemühung um soziale Ordnung, Gerechtigkeit und Frieden*. Dem naheliegenden Einwand, dies alles liege viel zu sehr im «Vorfeld», als daß es für das Glaubensgespräch fruchtbar zu machen sei, kann nur von der Mitte des Evangeliums her begegnet werden, wo es einen Einblick in das Geheimnis der Identität Jesu gestattet. Es ist, wie dort deutlich wird, eine «Identität in der Nicht-Identität», eine *Präsenz im Andersartigen und Konträren*.

In den Kleinen will er, der Größte, Reichste, Mächtigste, wiedererkannt, in den Kindern aufgenommen (Mk 9,37 par), in den Geringsten bedient werden (Mt 25,40). Möglicherweise verweist dieser Gedanke auf den in das Hell-Dunkel eines ›Wissens und doch nicht Wissens‹ (Jo 21,12) getauchten Umgang mit dem Auferstandenen und auf dessen Willen, in ›allen Schriften‹ (Lk 24,27), auch in den nur andeutungs- und einschlußweise von ihm redenden, gefunden zu werden. Jedenfalls würde es sich von da aus am besten erklären, daß es diese ›Präsenz im Gegensätzlichen‹ auch im Bereich der Worte und Namen gibt und daß es vorzugsweise die mißdeuteten und mißbrauchten Begriffe sind, unter denen sich Jesus finden läßt. Ungeachtet des Terrors, der durch alle Geschichte hindurch im Namen des Friedens verübt wurde, wählt er in seinem Abschiedswort gerade diesen Begriff zum Gefäß der Selbstmitteilung an die Seinen (Jo 14,27), so wie er sich auch, ungeachtet aller unter der Parole der Wahrheit betriebenen Irreführung im gleichen Zusammenhang ›die Wahrheit‹ nennt (14,6). Und greift der Kolosserbrief nicht buchstäblich den Bodensatz aus der Büchse der Pandora auf, wenn er von Christus als der ›Hoffnung auf die Herrlichkeit‹ (1,27) spricht? Verhält es sich aber so, dann ist ein Gespräch, das sich fruchtbar um diese vermeintlichen ›Vorfragen‹ bemüht, bereits ›beim Thema‹, weil in alledem, ob die Gesprächspartner sich dessen bewußt sind oder nicht, von Christus die Rede ist. Was das heißt, kann freilich nicht von erkenntnistheoretischen Prinzipien hergeleitet, sondern nur an jener Szene des Evangeliums abgelesen werden, die, beispielhaft für alles Reden von Jesus, alle Stufen der Erkenntnis, von dumpfer Ahnung bis zu offener Schau, durchläuft: dem Emmausgespräch (Lk 24,13–35). Anfänglich nur Thema des Disputs, mischt sich der Auferstandene, zunächst noch unerkannt, in das Gespräch der beiden Wanderer ein, bis ihre Herzen entbrennen und ihre Augen aufgetan werden. In dieser Verwandlung

des ‹beredeten› Objekts in das den Dialog immer stärker an sich ziehende Subjekt liegt die ‹Logik›, nach welcher sich jedes derartige Gespräch vollenden will. Stärker als jede andere Logik geht sie darauf aus, Vorbehalte auszuräumen, Zweifel zu besiegen und die Not der Frage aufzuheben in die Freude überwältigender Gewißheit. Weil es sie gibt, ist der Dialog mit dem Ungläubigen nicht zum Scheitern verurteilt, bevor er auch nur richtig begann. Vielmehr ist sie die Gewähr dafür, daß er über die vermeintlichen Vorfragen hinauskommt und schließlich jenes Ziel erreicht, an dem der zunächst nur mittelbar Besprochene selbst das Wort ergreift und sich als den letztlich Gemeinten, einzig Wahren und wahrhaft Gegenwärtigen zu verstehen gibt.

Es bleibt noch, diesen formalen Entwurf durch *empirische Belege* zu erhärten und, soweit erforderlich, durch die Evidenz der Fakten zu verdeutlichen. Das sei an Hand von je zwei Beispielen aus den Glaubensurkunden und der Dogmengeschichte versucht. Als erstes *historisches* Beispiel diene Anselms ebenso bewundertes wie bekämpftes *Proslogion*<sup>16</sup>, was wörtlich ‹Anrede Gottes› besagt, dies jedoch, wie der Gedankengang lehrt, nicht so ausschließlich, daß nicht auch der menschliche Partner mit ‹angeredet› wäre. Kernstück des Werkes ist bekanntlich der Versuch, die Existenz des einen Gottes auf einem einzigen Denkweg zu beweisen, wie es der Einzigkeit des Beweisziels entspricht. Es ist dies der Weg des über seinen Grenzbegriff reflektierenden Geistes<sup>17</sup>. Obwohl der Beweis – nach dem einleitenden ‹Vorbericht› – die Frucht einer einsamen Erleuchtungstunde ist<sup>18</sup>, expliziert ihn Anselm doch ganz im Stil der ‹Anrede›, nur daß der Angesprochene in diesen Passagen weniger Gott als vielmehr der ‹Tor› ist, der (nach Psalm 14, 1 und 53, 2) in seinem Herzen spricht: Non est Deus. Es bleibe dahingestellt, ob Anselm dieses Gegenüber auf Grund eigener Erfahrung von Unglauben wählte oder aber im Blick auf die Vorbildung des Arguments bei Augustinus, der in seinem Gedanken-

gang gleichfalls auf den ‹Toren› Bezug nimmt<sup>19</sup>. Fest steht in jedem Fall, daß das Argument auf den ‹insipiens› hin expliziert wird, und dies in der erklärten Absicht, ihm die mit dem Gottesbegriff unablösbar mitgedachte Existenz des Absoluten bewußt zu machen. Es will den Ungläubigen aus der Befangenheit im Schein des Unverbindlichen befreien, indem es einen neuen Weg gläubiger Vergewisserung einschlägt: «Denn niemand, der einsieht, was Gott ist, kann denken, daß Gott nicht ist...» (c. 4).

Ähnlich lehrt das zweite Beispiel, das sich auf dem Rückweg zu den Glaubensurkunden anbietet: Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon* (*Διάλογος πρὸς Τρυφῶνα Ἰουδαῖον*). Selbst wenn sich die von Theodor Zahn vertretene Ansicht, wonach dem Werk ein historisches Religionsgespräch mit einem Zeitgenossen Justins, dem angesehenen Rabbi Tarphon, zugrunde liegt, nicht bestätigen sollte, trifft es doch die zur Rede stehende Problematik genau. Trotz aller Übereinkunft in Vorfragen, etwa in der Ablehnung der philosophischen Systeme, fehlt dem Gespräch die gemeinsame Basis. Zu tief empfindet der jüdische Partner das Ärgernis eines Glaubens, der sich seiner Ansicht nach auf einen «gekreuzigten Menschen» gründet (9, 2), als daß es darüber zur Verständigung käme. Dennoch bricht der Dialog nicht ab, bevor er noch richtig einsetzte. Vielmehr wächst Justin, wie schon Johann Adam Möhler beobachtete<sup>20</sup>, seinem Gegner gegenüber förmlich über sich hinaus, indem er erstmals den zwar im Neuen Testament vorgebildeten, vor ihm jedoch nirgends ausgeformten Weissagungsbeweis durchführt und damit die apologetische Thematik um ein wichtiges Argument bereichert. Das trifft auch auf Einzelzüge des Werkes zu, etwa auf Justins Ansatz zu einer ‹symbolischen› Interpretation des Alten Testaments (90, 2 f), auf seinen bemerkenswerten, wenn auch nicht praktizierten Sinn für Fragen der Textkritik (71, 1–74, 3; 120, 4) und zumal auf seine Logospekulation (128, 3–129, 3). In alledem schlägt er eine

Brücke über den scheinbar unüberwindlichen Gegensatz hinweg, so daß der versöhnliche Schluß (142, 1–3) nicht aufgesetzt, sondern durch den Gang des Gesprächs gerechtfertigt erscheint. An einer der schönsten Stellen des Werkes nennt Justin überdies den lebendigen Grund und Antrieb seines Brückenschlags: «Lia», so erklärt er seinem Partner im Blick auf die Doppelehe Jakobs, «ist euer Volk und die Synagoge, Rachel dagegen ist unsere Kirche. Für die eine wie die andere steht Christus noch heute im Dienst» (134, 3).

Was die *biblischen* Belege anlangt, so genüge für das Neue Testament der Hinweis auf die nicht genug zu bedenkende Tatsache, daß der *johanneische Christus* seine Hoheitsworte nicht nur den ihm ergebenen Jüngern, sondern zumal auch den Irrenden und Gegnern zuspricht. Der in ihr Schicksal wie in ihre Dialektik gleichermaßen verstrickten Frau am Jakobsbrunnen gibt er sich als der Spender des Lebenswassers zu erkennen, der die Stunde der vollen Gottesnähe heraufführt (Jo 4, 14. 23). Und sein Bekenntnis: «Ehe Abraham geboren wurde, bin ich», spricht er umringt von Gegnern, die ihn zu steinigen drohen (Jo 8, 58f). Die höchste Steigerung dieser Reihe bildet jedoch die alttestamentliche Gestalt des «gläubigen Rebellen» *Hiob*. Genauer besehen geht der Glaube hier sogar in einem zweifachen Sinn über sich hinaus. Einmal, indem er sich durch Hiobs leidenschaftliches Aufbegehren selbst in Frage stellt und dabei, wie in keinem anderen biblischen Buch, dem Unglauben die möglichen Einwände «aus dem Mund nimmt». Zum anderen, indem er sich bis zur Höhe der Weisheit erhebt und schließlich selbst zur Weisheit wird. Kein Wunder, wenn sich in dieser Figur der angefochtene Glaube mit dem noch – oder wieder – fragenden Unglauben begegnet. Für den angefochtenen Glauben sei nur an Sören Kierkegaard verwiesen, der in der «Wiederholung», dieser vielleicht persönlichsten seiner Schriften, seinem «stummen Mitwisser» wiederholt gesteht: «Wenn ich Hiob nicht hätte!»<sup>21</sup> In Hiob trifft er auf den

biblichen ‹Atlas›, der ihm die Überlast seiner Zweifel abnimmt, weil er sie *als biblische Gestalt*, also aus der *Mitte des Glaubens*, zur Sprache bringt. Daß sich aber auch der Unglaube in Hiob gespiegelt oder doch vom Schriftwort her angesprochen sieht, mag die Tatsache bestätigen, daß Jaspers seiner Rechtfertigung des ‹philosophischen Glaubens› ein Hiobkapitel einfügt<sup>22</sup>, während die beiden religionsphilosophischen Studien Graus jeweils in Betrachtungen über die menschliche ‹Hiobsituation› ausmünden. Hineingekreuzigt in den Widerspruch, als Glaubender zweifeln und als Zweifler glauben zu müssen, hält Hiob bildhaft die Mitte zwischen Glaube und Unglaube. Er verkörpert das gegenseitige Verwiesensein des einen an den anderen. Des Glaubens an den Unglauben, indem er den Glauben daran erinnert, daß er der sich selbst überlassenen Vernunft je und je zum *Ärgernis* wird und daß er sich um seiner *Wahrhaftigkeit* willen dieser bitteren Tatsache stellen muß; aber auch des Unglaubens an den Glauben, sofern er dem Unglauben vor Augen führt, daß er nirgendwo mehr als im Glauben verstanden wird.

Was die vorangehenden Beispiele verdeutlichten, wird in Hiob zum *Symbol*; er symbolisiert die *mögliche Begegnung von Glaube und Unglaube*. Er symbolisiert sie, leistet sie aber nicht. Es gilt daher, was er bildhaft bezeichnet, in die Tat umzusetzen. Die Tötigung dieses Bildes ist das Gespräch mit dem Unglauben; ein Gespräch, das um seine Grenze weiß und dennoch bewußt bis an die Grenze geht. Das aber heißt, im Blick auf die warnende Korintherstelle gesprochen: Wir können und dürfen mit dem Unglauben nicht am Joch einer falsch verstandenen *Weltverantwortung* ziehen. Aber wir müssen das Joch der *Mitverantwortung* für ihn tragen.

# Anmerkungen

## Zu Kapitel 1

<sup>1</sup> De Coniecturis II, c. 15 (fol. 60v). Das vom Kusaner aufgeworfene Problem hat eine lange Vorgeschichte, die sich bis auf die Kirchenväter zurückverfolgen läßt. Zu Beginn der Hochscholastik ging Hugo von Sankt Victor in seiner eigenen Untersuchung der Frage nach, An secundum mutationes temporum mutata sit fides (De sacramentis christianae fidei I, p. 10, c. 6).

<sup>2</sup> Sog. Brief an Nikolaus Albergati.

<sup>3</sup> Der bereits von F. Dessauer in seinem Buch «Streit um die Technik» (1950) 120ff entwickelte Gedanke wird in seiner vollen Tragweite erst dann ersichtlich, wenn man ihn mit der Rolle zusammenhält, die das Motiv der Gotteskindschaft im Bewußtsein der weithin von der Technik bestimmten Gegenwart zu spielen beginnt.

<sup>4</sup> Erhellende Analysen bietet die Schrift von K. Korn, Sprache in der verwalteten Welt (1962).

<sup>5</sup> Vgl. die Ausführungen von Hegel in der «Phänomenologie des Geistes» (Ausgabe Hoffmeister 1952) 141–150. Ob diese Charakterisierung auf die Dauer Geltung behält, erscheint freilich angesichts der neuerdings auf dem Gebiet der Gehirnisolation erzielten Fortschritte mehr als fraglich, da diese offensichtlich darauf ausgeht, das aus dem Organismus herausgelöste, aber funktionsfähig erhaltene Gehirn elektronisch abzugreifen und in der Konsequenz dessen schließlich in technische Funktionszusammenhänge, etwa mit datenverarbeitenden Apparaturen, einzugliedern. Mit Hilfe derartiger Kombinationen, deren ethischer Aspekt hier nicht zur Diskussion steht, ließe sich der alte Traum von der zu Selbstbewußtsein gelangten Maschine möglicherweise schon in abschbarer Zukunft realisieren. Vgl. R. J. White, Das isolierte Gehirn, in: Naturwissenschaft und Medizin 4 (1967) 32–38.

<sup>6</sup> Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet die unter dem Titel «Atomenergie und Atomzeitalter» veröffentlichte Vorlesungsreihe C. F. v. Weizsäckers (1957).

<sup>7</sup> Vgl. zu dem utopischen Roman von A. Huxley die sehr konkret

gemeinten Vorschläge des französischen Biologen J. Rostand, in: Das Abenteuer des Lebens. Gespräche mit Paul Bodin (1956) 75 ff.

<sup>8</sup> Nach Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen II, 10.

<sup>9</sup> Zum Übergang von der kosmozentrischen zur subjektivistischen Blickrichtung siehe K. Löwith, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften vom 27. Februar 1960).

<sup>10</sup> Nachlaß (Der Wille zur Macht) § 27. Im Schlußkapitel seines Werkes «Der Untergang des Abendlandes» spricht auch O. Spengler davon, daß das bisherige «Feststellen der Natur» in ein «Festmachen» übergehe, «durch das sie absichtlich verändert» werde.

<sup>11</sup> Der Untergang der Weisheit, Die Verfinsterung des Verstandes (1960).

<sup>12</sup> Schlaglichtartig erhellt dies aus dem hier um seiner überregionalen Bedeutsamkeit willen erwähnte Vorkommnis, daß sich Schülerinnen des Städtischen Mädchengymnasiums München-Nord gegen die Umbenennung ihrer Schule auf den Namen Sophie Scholl (aus Anlaß des 20. Todestages der am 20. Februar 1943 hingerichteten Widerstandskämpferin) verwahrten, weil, wie ihr Deutschlehrer Karl Migner (in einem zu eben diesem Gedenktag erschienenen Artikel der Süddeutschen Zeitung) motiviert, die «Entscheidung für oder gegen das eigene Leben ... nicht nach einer Formel vorgenommen werden» könne. Das Bestürzende dieser Argumentation liegt nicht einmal so sehr in der totalen Subjektivierung des Ethischen, die praktisch nur einem Leben der bedingungslosen Anpassung das Wort redet, als vielmehr in der Verwechslung von «Formel» (im Sinn eines manipulierbaren Klischees) und Vorbild (im Sinn der persönlich übernommenen Wegweisung durch den exemplarisch handelnden Mitmenschen). Brecht, der wie so oft auch hier als Gewährsmann dient, läßt den gescheiterten Galilei die bedenkenswerten Worte sagen: «Unglücklich das Land, das Helden nötig hat.» Was ist dann aber erst von einem Land zu halten, das Helden besitzt, sie aber nicht nötig zu haben glaubt?

<sup>13</sup> Bezeichnend dafür ist die einem puren Dynamismus das Wort redende Schrift von G. Picht, Unterwegs zu neuen Leitbildern? (1957).

<sup>14</sup> Zur theologischen Problematik des Naturbegriffs vgl. H. U. v. Balthasar: Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie (1951) 278 ff.

<sup>15</sup> Vielsagendes Symptom dessen ist die immer stärker anschwellende Literatur, besonders des popularisierenden Genres, zur Vor- und Frühgeschichte des Menschen und zu Themen der prähistorischen Kultur.

- <sup>16</sup> R.F.Behrendt, *Der Mensch im Licht der Soziologie. Versuch einer Besinnung auf Dauerndes und Wandelbares im gesellschaftlichen Verhalten* (1962) 76 ff.
- <sup>17</sup> A.Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* (1957) 44 ff, 47 ff.
- <sup>18</sup> Eine Ausnahme bilden höchstens die Presseberichte über Halluzinationen von Höhenfliegern, die sich außerhalb ihres Flugzeuges zu befinden oder aber mit Objekten im Raum, ja sogar mit diesem selbst zu verschmelzen glaubten. Am Beispiel des 1957 verstorbenen Kybernetikers J.v.Neumann sucht Pascual Jordan den dieser technisch bedingten Welt- und Selbsterfahrung konformen Menschentyp zu skizzieren, in: *Wie sieht die Welt von morgen aus?* (1958) 131 ff.
- <sup>19</sup> *Das Unbehagen in der Kultur*, Kap.3, in: *Ges.Werke XIV* (1948).
- <sup>20</sup> Freud betont, daß «der heutige Mensch sich in seiner Gottähnlichkeit nicht glücklich» fühle, der Prozeß selbst jedoch noch in vollem Gange sei, ebd.
- <sup>21</sup> *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1950) 356.
- <sup>22</sup> Nähere Belege bei F.Dessauer, *Streit um die Technik*, 13 ff, 111 ff.
- <sup>23</sup> Hinweise dazu gibt R.Guardini, *Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (1940) 151 ff.
- <sup>24</sup> Von einer «lebendigen, durchseelten Gemeinschaft voller Intimität, Brüderlichkeit und Zärtlichkeit» als dem «Mutterboden» dieser Einwurzelung spricht Simone Weill in ihrem gleichnamigen Werk (1956) 313.
- <sup>25</sup> Den eindrucksvollsten Beleg bilden die Werke von Ferdinand Ebner und Martin Buber, den schärfsten Kontrast die von äußerer Kommunikationslosigkeit zeugenden, nahezu auf der Ebene bloßer Signale rangierenden Deklarationen der politischen Mächte, deren Pseudosprache dringend einer kritischen Analyse bedürfte.
- <sup>26</sup> Als Beleg seien außer den bahnbrechenden Todesdeutungen Heideggers (*Sein und Zeit*) und Jaspers' (*Philosophie II*) die Arbeiten von E.Wasmuth (*Vom Sinn des Todes*), H.E.Hengstenberg (*Der Leib und die letzten Dinge*), K.Rahner (*Zur Theologie des Todes*) und H.Volk (*Das christliche Verständnis des Todes*) erwähnt.
- <sup>27</sup> Beispielhaft für dieses neue Friedensverhältnis ist die Enzyklika Johannes' XXIII., *Pacem in terris*, vom 11. April 1963 und das Schlußkapitel der vom Vaticanum II am 7. Dezember 1965 verabschiedeten Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.
- <sup>28</sup> Die Formulierung prägte R.Guardini in seiner gleichnamigen Schrift (1960).

<sup>29</sup> Typisch für dieses von der dialektischen Theologie beeinflusste Glaubensverständnis katholischer Autoren waren die bei ihrem Erscheinen stark beachteten Bücher von O. Bauhofer (Das Geheimnis der Zeiten; Die Heimholung der Welt) und M. Pfliegler (Vor der Entscheidung).

<sup>30</sup> Eine gewisse Einsicht in die Glaubensmysterien stellt das Erste Vatikanische Konzil demjenigen in Aussicht, der «eifrig, fromm und nüchtern» nach ihren inneren und äußeren Zusammenhängen forscht (D 1796; DS 3016).

<sup>31</sup> R. Guardini, Vom Sinn der Kirche (1955) 19.

<sup>32</sup> Näheres dazu in meinem Essay: *Erkenne dich in mir. Von der Kirche als dem Leib der Wahrheit*, Einsiedeln 1955. Es gehört zum Beglückendsten in dem an geistlichen Impulsen so reichen Pontifikat Johannes' XXIII., daß es gerade diese Erfahrung vermittelte.

<sup>33</sup> Siehe dazu die programmatischen Ausführungen H. U. v. Balthasars in: *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit.*

<sup>34</sup> (1952). *Koptisches Thomas-Evangelium*, Logion 97.

<sup>35</sup> *De Filiatione Dei* (fol. 63 v).

## *Zu Kapitel 2*

<sup>1</sup> Parmenides, Frgm. 1, 30.

<sup>2</sup> Platon, *Timaios*, 37bc.

<sup>3</sup> Platon, *Gorgias*, 455e.

<sup>4</sup> Vgl. zum Ganzen R. Bultmann, *πιστεύω*, in: *ThWb VI*, 174–182.

<sup>5</sup> Platon, *Politeia*, 478d.

<sup>6</sup> Platon, *Siebter Brief*, 335a. Auf die weitaus bedeutsamste Belegstelle (*Timaios*, 40d) hat Josef Pieper in seiner Studie *Über die platonischen Mythen* (1965) 62ff hingewiesen und sie gegen alle Abschwächungsversuche nachdrücklich abgesichert. Sie lautet in seiner Übertragung: «Weil es über unsere Kraft geht, von den göttlichen Dingen zu sprechen, müssen wir denen glauben, die ehemals davon Kunde gebracht haben und die sich Abkömmlinge der Götter nennen durften und also von ihren Ahnen her sichere Kenntnis besaßen; es ist uns nicht erlaubt, den Göttersöhnen den Glauben zu verweigern, wenn auch ihre Lehre weder wahrscheinlich noch sicher beweisbar ist.» Vgl. auch Sophokles, *Trachinierinnen*, 1228f.

<sup>7</sup> Platon, *Politeia*, 511a.

<sup>8</sup> Um so mehr ist das in der Stoa der Fall, wo Glaube, wie Bultmann betont, primär ein Verhalten des Menschen zu sich selbst besagt. Vgl. Epiktet, *Dissertationes II*, 14, 13; *IV*, 1, 126.

<sup>9</sup> Genau das hatte auch Celsus (nach der Gegenschrift des Origenes) als das Wesen der vom Christentum wie von den Mysterienkulten erhobenen Glaubensforderung empfunden: *πίστευσον, εἰ σωθῆναι θέλεις* . . . (6, 11). Glaube ist die Bedingung der *σωτηρία* oder, wie präzisierend mit Paulus zu sagen ist, der *δικαιοσύνη*, das Heil die Frucht des Glaubens.

<sup>10</sup> Wenn diese Einschränkung, auch, wie Rudoif Bultmann (ThW 6 I, 170) unterstreicht, auf den frühen Gebrauch des Ausdrucks (etwa 2 Kor 2, 14; 4, 6; 10, 5) zutrifft, so doch keinesfalls mehr auf seine Bedeutung in den Gefangenschafts- und Pastoralbriefen. Siehe dazu H. Schlier, Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus, in: Besinnung auf das Neue Testament (1964) 319–339.

<sup>11</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Der Glaube im vierten Evangelium (1937); ferner H. Schlier, Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, aaO. 279–293.

<sup>12</sup> Nach Reinhold Seeberg nimmt Tertullian geradezu das ansehnliche Credo ut intelligam vorweg: Lehrbuch der Dogmengeschichte I: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter (1953) 367.

<sup>13</sup> Immerhin gehen einzelne seiner paradoxen Formulierungen, vor allem in *De carne Christi*, deutlich in dieser Richtung: *Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile* (c. 5).

<sup>14</sup> Vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II: Die Dogmenbildung in der alten Kirche (1953) 413 ff; St. Gilson, Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre (1930) 59 ff.

<sup>15</sup> Exponenten dieser Position sind in der Folge Pierre Bayle, der den höchsten Triumph des Glaubens in der Annahme vernunftwidriger Gehalte erblickt, und Sören Kierkegaard (vor allem in seiner *«Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift»*). Vgl. A. Vetter, Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards (1963) 223 ff.

<sup>16</sup> Vgl. E. Seiterich, Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik (1948) 13, 57.

<sup>17</sup> Die Formel entstammt der Antrittsenzyklika Gregors XVI. *Mirari vos*, wo es heißt: *fieri non posse, ut sine Deo Deum discamus* (D 1616; DS 2732). Zur Herkunft der Wendung von Irenäus, *Adversus haereses* (IV, 6, 4), vgl. E. Seiterich, aaO. 62, Anm. 17. Weiteres siehe unten Anm. 38.

<sup>18</sup> *Recherches de Science Religieuse* (1910) 214–259; 444–475. Nach über fünf Jahrzehnten erschien eine von Josef Trütsch besorgte und eingeleitete deutsche Übersetzung unter dem Titel: Die Augen

des Glaubens (1963). Die angeführte Stelle lautet im französischen Original: La plupart se bornent à *analyser* l'état de conscience des fidèles, ne tiennent compte que des *éléments de la représentation* et négligent *l'activité synthétique de l'intelligence* naturelle ou surnaturalisée. En langue scolastique, on dirait qu'ils considèrent exclusivement *id quod repraesentatur*, et qu'ils ne parlent jamais du *lumen*, du *id quod inclinatur ad assensum* (249).

<sup>19</sup> Vgl. dazu das Seite 13 Gesagte.

<sup>20</sup> Vgl. Karl Adam, Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem und dem einen Weg der Theologie, in: *Wissenschaft und Weisheit* 6 (1939) 1–25.

<sup>21</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* I: *Schau der Gestalt* (1961) 123–210.

<sup>22</sup> Rousselot verweist insbesondere auf S. th. 2 II, q. 1, a. 4 ad 3 und q. 2, a. 3 ad 2.

<sup>23</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Der Glaube als Tugend. Anmerkungen und Kommentar* von F. Utz, O. P. (Deutsche Thomas-Ausgabe, 15: 1950) 19 ff.

<sup>24</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) 264 f.

<sup>25</sup> Die faszinierende Vorstellung von einer *facies veritatis* entwickelt, vermutlich im Gefolge Ciceros und Senecas, Augustinus in den *Soliloquien* (II, 20, 35). Vgl. meinen Aufsatz, *Das Antlitz der Wahrheit*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 19 (1956) 43–55.

<sup>26</sup> *Sessio III, cap. 3: De fide* (D 1789; DS 3008).

<sup>27</sup> Es ist hier, wohlgemerkt, vom *innersten* Grund die Rede. Daß äußere Gründe im Sinne der *signa certissima et omnium intelligentiae accommodata* des Ersten Vaticanums (vgl. D 1790; DS 3009) hinzutreten können, versteht sich damit von selbst. Nur betreffen diese dann die Glaubwürdigkeit des Zeugen, nicht seine Repräsentation der Wahrheit.

<sup>28</sup> So die bemerkenswerte Schrift von C. F. Göschel, *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gott-Menschen* (1838) 47, die diesen Einwand gegen die historische Kritik und Apologetik des Christentums geltend macht.

<sup>29</sup> Insofern impliziert alle Hermeneutik das Postulat einer sie ergänzenden Gegenstandstheorie.

<sup>30</sup> M. Buber, *Gottesfinsternis*, in: *Werke* I: *Schriften zur Philosophie* (1962) 596.

<sup>31</sup> Vgl. die Stellenangabe S. 104, Anm. 30.

<sup>32</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1954) III, 162 ff.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu meinen Beitrag zum Stichwort *Weisheit* (spekulativ), in: *LThK* X (1965) 1002–1004.

<sup>34</sup> J. Mouroux. Ich glaube an dich. Von der personalen Struktur des Glaubens (1951).

<sup>35</sup> Diese subordinierende Fassung scheint der koordinierenden Form des Urtextes, die sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt, noch am ehesten gerecht zu werden. Zur Erklärung der Stelle siehe R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (1953) 217 ff.

<sup>36</sup> F. Ebner, Wort und Liebe (1935) 26.

<sup>37</sup> Siehe dazu die sprachtheologischen Ausführungen im Augustinusbuch Alfred Schindlers (Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, 1965) 75–118; 169–195.

<sup>38</sup> In diesem Sinne ist das *Credere Deo Deum* weitergebildet worden zu *Credere Deo Deum in Deum*; so besonders bei Augustinus und bei Faustus von Riez. Zur vollen Geschichte und Bedeutung dieser Formel vgl. Christine Mohrmann, *Credere in Deum*, Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue, in: *Mél J. de Ghel- linck I* (1951) 277–285.

### *Zu Kapitel 3*

<sup>1</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* 2, 40 und 60.

<sup>2</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* 1, 9.

<sup>3</sup> Justin, *Dialog mit dem Juden Tryphon* 7, 1 ff.

<sup>4</sup> Justin, *Apologie II*, c. 10 und 13.

<sup>5</sup> Gregor von Nyssa, *De vita Moysis* (360c).

<sup>6</sup> aaO. (337 A)

<sup>7</sup> Nachdem schon Pseudo-Justinus in seiner *Oratio ad Graecos* (c. 20) unterstellt, daß Platon aus Furcht vor dem Schierlingsbecher der Wahrheit Irrtümer beigemischt habe, und Laktanz das platonische Staatsideal als unerträglichen Unsinn anprangert (*Epitome divinarum institutionum*, c. 33), glaubt Chrysostomus, gleichfalls im Blick auf «jenen lächerlichen Idealstaat», aus Platon geradezu die Stimme eines bösen Geistes reden zu hören (*Matthäus-Kommentar* 1, 4). Noch schwankender ist, vor allem im Mittelalter, die Einschätzung des Aristoteles, auf dessen destruktive «Technologie» bereits Gregor von Nyssa hingewiesen hatte (vgl. F. Diemkamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa* 1896/1922). Während 1210 ein Pariser Provinzialkonzil die Aristoteleslektüre mit der Strafe der Exkommunikation bedroht und Gregor IX. 1231 dieses Verbot, wenngleich in stark gemilderter Form, erneuert hatte, kam es schon in den folgenden Jahren zu einer nicht minder exzessiven Überbewertung, die Aristoteles schließlich als den *praecursor Christi in*

*naturalibus* Johannes dem Täufer an die Seite stellte. Skeptische Stimmen meldeten sich erst wieder seit Wilhelm von Ockham, vor allem in Nikolaus von Autrecourt und der Scotistenschule, zu Wort.<sup>8</sup> R. Specht, René Descartes in Selbstzeugnissen und Dokumenten (1966) 39–47; 147 ff.

<sup>9</sup> R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I* (1965) 312.

<sup>10</sup> Vgl. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen II*.

Der Terminus taucht, soviel ich sehe, erstmals in Schleiermachers Programmschrift *«Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen»* (vor 1811) auf, die von einer *«Trilogie»* aus philosophischer, historischer und praktischer Theologie spricht, wobei freilich mit der *«philosophischen Theologie»* vor allem die Darstellung der dem Christentum *«eigentümlichen Glaubensweise»*, also die Dogmatik, gemeint ist.

<sup>11</sup> Peter von Ailly, *In sententiarum I*, q. 1, a. 1.

<sup>12</sup> Es sei in diesem Zusammenhang lediglich auf die unaufhebbare Verklammerung von Kerygma und Faktum und die ihr korrespondierende Zirkelstruktur des gläubigen Verstehens verwiesen. Näheres dazu S. 66 ff. Vgl. auch meinen Beitrag: Sprachliche Einübung. Aufriß einer theologischen Elementarlehre, in: *Hochland* 58 (1965).

<sup>13</sup> Vgl. R. Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal* (1962) 184 ff.

<sup>14</sup> G. Bornkamm, *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion*, in: *Theologische Rundschau* 29 (1963) 33–141.

<sup>15</sup> R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, 312.

<sup>16</sup> Die Aristoteles-Stelle, auf die sich Thomas dabei beruft, bezieht sich nach Ludwig Baur auf *De caelo et mundo* (I, I, 272b) in der Übersetzung aus dem Arabischen. Vgl. Ausgabe Allers (1959) 113.

<sup>17</sup> K. Ulmer, *Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht der Forschung*, hrsg. von Karl Ulmer (1966).

<sup>18</sup> aaO. 34–47; 118–133; 185–200.

<sup>19</sup> aaO. 62 f.

<sup>20</sup> aaO. 17.

<sup>21</sup> K. Ulmer, *Erörterung des Begriffs der Wahrheit*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 73 (1966) 226–240.

<sup>22</sup> Die theologische Explikation dieses Moments vollzog Karl Rahner in seiner wichtigen Vorlesungsfolge *«Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie»*, in: *Schriften zur Theologie IV* (1960) 51–99.

<sup>23</sup> W. Kamlah, *Der moderne Wahrheitsbegriff*, in: *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, hrsg. von G. Öhler und R. Schäffler (1962) 107–130.

<sup>24</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichten. Die theologi-*

schen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (1953) 110ff; vgl. dazu auch den Beitrag von H. Kuhn, Der Mensch als Thema der Geschichte in der Anm. 23 genannten Festschrift, 131–155.

<sup>25</sup> Vgl. K. Löwith, aaO. 113 ff.

<sup>26</sup> Siehe dazu die Kontroverse von H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte (1964) und H. von Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1958).

<sup>27</sup> Vgl. die Gegenschrift des Origenes, *Contra Celsum*.

<sup>28</sup> Weniger überzeugend erscheint die Annahme, daß sich aus dieser Tendenz auch die Unterdrückung der von Paulus (1 Kor 15, 5.7) aufgeführten Erscheinungen vor Petrus und Jakobus in den Ostererzählungen des Matthäus- und Lukasevangeliums herleite (H. Graß, aaO.).

<sup>29</sup> Wenn Robinson die Formulierungen der Frage auch bisweilen (wie etwa S. 94) im Sinne der dialektischen Theologie überspitzt, steht doch außer Zweifel, daß er mit ihr einen Grundzug neutestamentlichen Denkens zur Sprache bringt. Siehe dazu auch die konservative Kritik Walther Künneths an dieser Position, in: *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz* (1962) 102 ff.

<sup>30</sup> Siehe dazu den instruktiven Beitrag von J. Trütsch, ‹Glaube und Bekenntnis› in dem von ihm mit herausgegebenen Sammelband ‹Fragen der Theologie heute› (1957) 45–68, der freilich viel zu wenig auf die wichtige Vorarbeit Karl Adams eingeht.

<sup>31</sup> Vgl. die ausführlich referierende Darstellung J. R. Geiselmanns, *Jesus der Christus: Die Frage nach dem historischen Jesus* (1965) 135–197, vor allem auch den abschließend umrissenen eigenen Standpunkt des Autors (201 ff.).

<sup>32</sup> Vgl. dazu E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis* (1938). R. Schnackenburg, *Von der Wahrheit, die frei macht. Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsenzte Wahrheit* (1964).

<sup>33</sup> R. Schnackenburg, aaO. 26.

<sup>34</sup> Vgl. O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel* (1964) 73 ff. R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 29 (1930) 169–192; J. Blank, *Der johanneische Wahrheitsbegriff*, in: *Biblische Zeitschrift* 7 (1963) 163–173; ferner J. Barr, *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft* (1965) 190–206.

<sup>35</sup> Angesichts dieser eindeutigen Feststellung ist Blanks Vorwurf unverständlich, Bultmann habe die personale Implikation von *'ämät* außer acht gelassen (aaO. 163).

<sup>36</sup> Es gehört zu den bleibenden Verdiensten Hans Urs von Balthasars, diesen Ansatz einer christlichen Universalienlehre zunächst in seinem Grundriß einer Theologie der Geschichte von 1950 thesenhaft herausgestellt und dann (in seiner *Das Ganze im Fragment* betitelten Geschichtstheologie von 1963, 264 bis 350) eindringlich expliziert zu haben. Daß ihm diese Einsicht nicht zuletzt aus der Begegnung mit Karl Barth zuwuchs, läßt seine Barth-Monographie (Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1951, 201 ff) erkennen. Wenn irgendwo, zeichnet sich hier der Ansatz einer trotz aller Einwände auch heute noch möglichen «christlichen Philosophie» ab.

<sup>37</sup> Auf diese wichtige Metapher verweist Emmeran Scharl in seiner Untersuchung *«Recapitulatio mundi»*. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt (1941). Daß es sich dabei um mehr als nur «eine schlicht bildliche Rede-weise» handelt, wie Norbert Brox (*Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, 1966, 107) gegen B. Hägglund annimmt, dürfte sich schon aus der wahrheitstheoretisch bedeutsamen Bemerkung *«Adversus haereses»* I, 9, 4 ergeben, wonach es bei der Wahrheit auf die Berücksichtigung des Stellenwertes ankommt, weil ein Satz nur an der ihm zustehenden Stelle im *Corpus veritatis* seinen wahren Sinn hergeben kann. Eine ähnliche Wendung bietet der Eingang der *Epideixis*. Was die markosianische Herkunft der Vorstellung betrifft (*Adversus haereses* I, 14, 3), so scheint diese ihrerseits auf die platonisch-hermetische Kosmos-Anthropos-Idee zurückzugehen.

<sup>38</sup> Soliloquien II, 20, 35.

<sup>39</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*; ferner *Mensch und Geschichte*, in: *Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960) 152–178. Wenn Löwith es hier als eine für das griechische Denken unvollziehbare Absurdität bezeichnet, «daß der Logos des ewigen Kosmos in die vergänglichen *pragmata* unserer Geschichte eingehen könnte» (154), so rührt er damit in polemischer Absicht an das Prinzip der christlichen Vernunft, nach dem zwar nicht der kosmische, wohl aber der göttliche Logos zum historischen Faktum wurde und von daher die *pragmata* seiner geschichtlichen Existenz mit ewiger Bedeutung erfüllte. Die genannte Aufsatzsammlung gibt überdies bemerkenswerte Aufschlüsse über die Herkunft dieser Polemik, der es zentral darum geht, gegenüber der Heideggerschen Konzeption einer Seinsgeschichte das feste Ufer einer der Geschichtlichkeit entzogenen Position zu gewinnen.

<sup>40</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 56. Siehe dazu

auch den in den Anmerkungen der Studie angegebenen Goethe-Text (209).

<sup>41</sup> Vgl. U. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963).

<sup>42</sup> Eine dankenswerte Ausnahme macht Karl Löwith mit seiner Gegenüberstellung M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, 68–92.

<sup>43</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1954) III, 164.

<sup>44</sup> aaO. 165.

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz, erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung* (1936) 48 ff.

<sup>46</sup> Die methodologische Situation gleicht somit, freilich aus entgegengesetzten Gründen, derjenigen, die gegenüber Nietzsches antichristlicher Botschaft entsteht. Näheres dazu in meiner Studie *«Gott ist tot» – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins* (1962) 79.

<sup>47</sup> DS 3009.

<sup>48</sup> Vgl. E. Seiterich, *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik* (1948).

<sup>49</sup> Vgl. *Idiota de sapientia II* (fol. 79 v); *De visione Dei*, c. 3 (fol. 100 r).

<sup>50</sup> So außer Jo 1, 12 auch 1 Kor 1, 30.

<sup>51</sup> Vgl. H. Bouillard, *Blondel und das Christentum* (1963).

<sup>52</sup> Vgl. die kritische, aber vorzüglich referierende Studie von E. Seiterich, *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik* (1938).

<sup>53</sup> Blondels epochemachendes Werk *L'Action* (1893) erschien unter dem Titel: *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik* (1965) in der Übersetzung von Robert Scherer.

<sup>54</sup> Nahezu einer Rehabilitierung Blondels kommt demgegenüber der Passus Nr. 41 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gleich.

<sup>55</sup> Die Formulierung ergibt sich aus der Antrittsenzyklika Gregors XVI., *Mirari vos*, in der es abschließend heißt: *fiere non posse, ut sine Deo Deum discamus, qui per Verbum docet homines scire Deum* (DS 2732).

<sup>56</sup> Siehe dazu nochmals das oben (S. 42 ff) Ausgeführte.

## Zu Kapitel 4

<sup>1</sup> Nur in dieser prinzipiellen Hinsicht ist hier von ‹Unglaube› die Rede. Im vorliegenden Zusammenhang meint der Ausdruck lediglich die mit dem Glauben immer schon gesetzte Möglichkeit seiner Negation. Die Konkretisierung dieser Möglichkeit und ihre Differenzierung zu den geschichtlich ausgeformten Spielarten von ‹Unglauben› stehen demgegenüber nur insofern zur Diskussion, als dies zur Erörterung der grundsätzlichen Problematik erforderlich erscheint.

<sup>2</sup> Vgl. außerdem 1 Kor 12,3; Phil 2,11; für die johanneischen Schriften 1 Jo 2,23 und 4,15.

<sup>3</sup> G. Bornkamm, Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefs (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften) 1965, 32; ferner A. Fitzmyer, Qumran and the interpolated paragraph II Cor 6,14 ff., in: Catholic Biblical Quarterly 23 (1961) 271–280. Ähnlich exklusiv denkt, um dies eine Traditionszeugnis anzuführen, der 59. Brief Cyprians von Karthago (an Cornelius), wenn er erklärt: «Niemals kann es eine Gemeinschaft zwischen Glauben und Unglauben geben. Wer nicht mit Christus ist, wer vielmehr sein Widersacher, ein Feind seiner Einheit und seines Friedens ist, kann nicht zu uns gehören. Kommen sie mit Bitten und Genugtuung, so sollen sie Gehör finden; werfen sie mit Lästerungen und Drohungen um sich, so sollen sie zurückgewiesen werden!» (c. 20).

<sup>4</sup> Vgl. dazu J. Hasenfuß, Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie – Apologetik (1963) 6 ff, der sich dabei auf die Forschungen Rudolph Schnackenburgs bezieht.

<sup>5</sup> Vgl. Th. Steinbüchels gleichnamige Schrift von 1936.

<sup>6</sup> Siehe zum folgenden die Analyse der Verstehensstruktur, insbesondere die Bemerkungen über ihre geschichtliche Artikulation (Seite 87) und ihre hermeneutische Explikation (Seite 87).

<sup>7</sup> Über den Stand der theologischen Hermeneutik informiert R. Marlé, Das theologische Problem der Hermeneutik (1965); den hermeneutischen Grundzug der Theologie erweist B. Welte, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (1966).

<sup>8</sup> Nach der Lesart der LXX.

<sup>9</sup> Hinweise finden sich in der ebenso antiquierten wie tendenziösen Darstellung von R. Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande III (1963) 79 ff und IV (1963) 238 ff.

<sup>10</sup> Am entschiedensten in seinen popularwissenschaftlichen Büchern Die Natur des Universums (1950) und Das grenzenlose All (1952).

<sup>11</sup> K.Löwith, Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Kant (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften vom 22. Februar 1964).

<sup>12</sup> Dazu die beiden religionsphilosophischen Studien G.G.Graus über Nietzsche und Kierkegaard: Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit (1958) und Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens (1963).

<sup>13</sup> R.Guardini, Der unvollständige Mensch und die Macht (1956).

<sup>14</sup> K.Jaspers, Der philosophische Glaube (1958) 102f.

<sup>15</sup> Vgl. S.th. I, q. 1, a. 8 (Utrum haec doctrina sit argumentativa); desgl. S.c.g. I, 2 und 9. Diese – äußere – Grenze besteht nach der Enzyklika Pauls VI. Ecclesiam suam vor allem gegenüber dem ideologisch fixierten Unglauben marxistischer Provenienz, weil er der Sprache nur den funktionalen Wert der Selbstbestätigung und nicht den ihr einzig angemessenen der Wahrheitsfindung zugesteht (Nr. 94).

<sup>16</sup> Vgl. die von F.S.Schmitt besorgte Ausgabe (1962) 62f.

<sup>17</sup> Siehe dazu außer meinem Beitrag, Die Grenzerfahrung des Geistes, in: Wissenschaft und Weisheit 23 (1960), 1–25, V. Warnach, Zum Argument im Proslogion Anselms von Canterbury, in: Einsicht und Glaube, hrsg. v. J.Ratzinger und H.Fries (1962) 337–357.

<sup>18</sup> Prooemium; ebenso die Vita Sancti Anselmi des Anselm-Schüler Eadmers, l. 1, c. 26.

<sup>19</sup> Vgl. dazu außerdem Augustinus, De libero arbitrio 2, 5 (13).

<sup>20</sup> Patrologie oder christliche Literargeschichte (1840) 221.

<sup>21</sup> Die Wiederholung, in neuer Übertragung von L.Richter (1961) 66, 72.

<sup>22</sup> Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (1962).