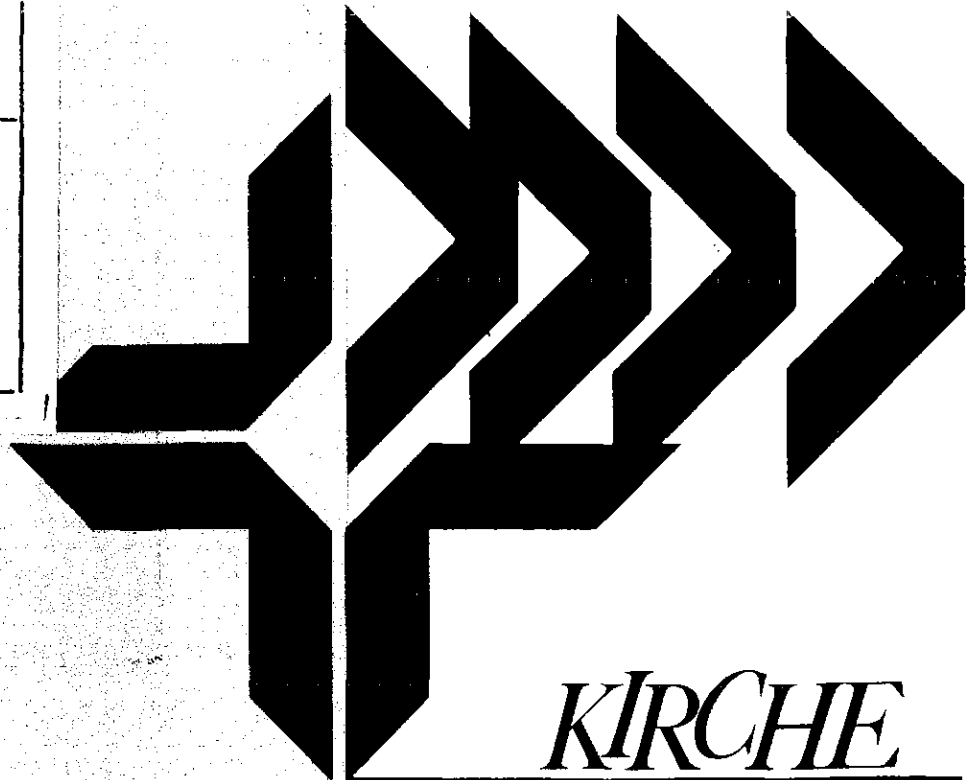


8°  
88  
14



*KIRCHE  
HEUTE*

# **Glaube und Weltverantwortung**

Mit Beiträgen von

**Eugen Biser**

**Hanspeter Heinz**

**Lothar Roos**

**Leo Scheffczyk**

**Gerhard Schmidtchen**

**Alexander Schwan**

**Styria**

Günter Baadte / Anton Rauscher (Hrsg.)

# Glaube und Weltverantwortung

Mit Beiträgen von  
Eugen Biser  
Hanspeter Heinz  
Lothar Roos  
Leo Scheffczyk  
Gerhard Schmidtchen  
Alexander Schwan

Verlag Styria

# INHALT

Vorwort

7

*Leo Scheffczyk*

Theologische und ekklesiologische Grundfragen der Öffnung  
zur Welt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

II

*Lothar Roos*

Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ in der  
sozialethischen Diskussion

35

*Hanspeter Heinz*

Der Dialog als christliches Strukturelement

61

*Alexander Schwan*

Christliche Wertorientierung  
und pluralistische Gesellschaft

85

*Eugen Biser*

Das Profil des Glaubens angesichts seiner Herausforderung  
durch Säkularismus und Atheismus

107

*Gerhard Schmidtchen*  
Religiös-emotionale Bewegungen in der  
Informationsgesellschaft.  
Trends und Interpretationen  
aus religionssoziologischer Sicht

127

*Günter Baadte*  
Aus der Diskussion

145

Die Autoren und Teilnehmer

163

EUGEN BISER

## Das Profil des Glaubens angesichts seiner Herausforderung durch Säkularismus und Atheismus

### *1. Die Konfrontation*

Der allgemeinen Einschätzung nach ist der Glaube eine Sache der Zurückgezogenheit und Stille. Danach ist die Innerlichkeit sein Nährboden, die ihn umhiegende Glaubensgemeinschaft der lebendige Raum, in dem er wächst und gedeiht. An dieser Einschätzung ist sicher viel Richtiges. Tatsächlich ist der Glaube ein Kind der Innerlichkeit, tiefer noch besehen, eine Frucht des Gebets, das seinerseits als seine Anbahnung und Wegbereitung zu gelten hat. Und ebenso ist der Glaube weit mehr noch, als seinem gängigen Verständnis bewußt ist, an die Gemeinschaft der Mitgläubenden verwiesen. Denn das Subjekt des Glaubens ist nicht so sehr der einzelne als vielmehr das Kollektivsubjekt der vielen, die mit ihm zusammen in ihm, ihrem gemeinsamen Werk, geeint sind. So versichert es der Epheserbrief, wenn er vom gemeinsamen Heranreifen zur „Einheit des Glaubens“ und zum „Vollalter Christi“ spricht (4,13); so wiederholt es auf der Höhe der Romantik *Johann Adam Möhler*, wenn er in seiner genialen Jugendschrift „Die Einheit in der Kirche“ betont, daß Gott in seiner Unendlichkeit nur von der zusammengefaßten Erkenntniskraft der vielen erfaßt werden könne (§ 31), und so unterstreicht es in unserem Jahrhundert nochmals *Romano Guardini*, wenn er sich in seiner nachgelassenen „Existenz des Christen“ (von 1976) zu dem Gedanken bekennt, daß der „einzelne Glaubende nicht nur auch sich selbst lebt“, denn:

„Niemand weiß, aus welchen – vielleicht räumlich entfernten oder zeitlich vergangenen – gläubigen Existenzen heraus sein eigener

Glaube gespeist wird, sein Tun Kraft bekommt – ebensowenig wie er weiß, welche Menschen er selbst mitträgt.“<sup>1</sup>

Doch so richtig dies alles ist, steht der Glaube doch viel zu sehr im Vollzug der Nachfolge Christi, als daß nicht auch von ihm das gelten würde, was das Verhalten Jesu auszeichnet. Es ist in einem noch unausgeloteten Sinn „dialogisch“, doch dies nicht nur den Anhängern und Freunden, sondern gerade auch den Widersprechenden und Feinden gegenüber. Daraus mag es sich erklären, daß insbesondere im Johannes-Evangelium die bedeutungsvollsten Worte eher noch an die Adresse der Gegner als an die der Jünger gerichtet sind. Ihnen erklärt er: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12); „Ehe noch Abraham wurde, bin ich“ (8,58), und: „Ich und der Vater sind eins!“ (10,30), und die synoptischen Evangelien bestätigen das in der Form, daß Jesus im Streitgespräch mit seinen Feinden unwillkürlich das eigene Gegenbild entwirft, wenn er ihnen vorhält:

„Ihr bürdet den Menschen Lasten auf, die sie kaum tragen können; selbst aber rührt ihr keinen Finger daran!“ (Lk 11,46)

Denn er selbst – das kommt hier jedem Leser des Evangeliums in den Sinn – ist der, der die Menschen zur „Jochgemeinschaft“ mit sich einlädt, um sich mit ihnen zusammen unter die für sie unerträglich schwere Lebenslast zu stellen. Ein Glaube, der sich auf diese Wegweisung abstimmt, steht von vornherein in einem doppelsinnigen Verhältnis zu seiner ungläubigen Gegenwelt. Selbstverständlich ist und bleibt sie für ihn die Negation seiner selbst, mit der er sich hart und kompromißlos konfrontiert sieht. Und doch hat diese Konfrontation für ihn zugleich die Form einer fruchtbaren Herausforderung. Wie sehr das schon der neutestamentlichen Glaubenstheorie bewußt war, sagt das für die wissenschaftliche Glaubensbegründung – die Fundamentaltheologie – grundlegende Wort des Ersten Petrusbriefs:

„Seid stets bereit, euch einem jeden gegenüber zu verantworten, der von euch Auskunft über eure Zuversicht verlangt!“ (1 Petr 3,15)

---

<sup>1</sup> R. Guardini, Die Existenz des Christen. Hrsg. aus dem Nachlaß, München-Paderborn-Wien 1976, S. 409.

Der rückbezügliche Sinn dieser Forderung ist nicht zu übersehen. Indem sie vom Glaubenden die Bereitschaft verlangt, sich über die Beweggründe seines Glaubens auszuweisen, gibt sie der an ihn ergehenden Herausforderung auch schon einen konstruktiven Sinn. Indem er sich verantwortet, durchläuft er einen Lernprozeß, der ihm zum tieferen Verständnis seiner selbst verhilft. Was er sonst womöglich als einen ihm selbst verborgenen Schatz in sich getragen hätte, wird nun, unter dem Zwang der Herausforderung, ans Licht gehoben. So wird diese für ihn zum Anstoß der Selbstreflexion und, tiefer noch, der Selbstgewißheit. So hart ihn die Auseinandersetzung mit der Gegenposition ankommen mag, verdankt er ihr doch die Einsicht in seine Gründe, in das Wissen um seinen Besitz. Wie die Erinnerung an die neutestamentlichen Belegstellen zeigte, gilt das für den Christenglauben von seiner ersten Stunde an. Wie aber nimmt sich die Konfrontation mit seiner ungläubigen Gegenwart heute, also unter den Bedingungen der – von säkularistisch-atheistischen Erscheinungsformen durchsetzten – Gegenwart aus?

## II. *Ein staunender Atheismus*

Obwohl es der natürlichen Konsekution entspräche, vom Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten, empfiehlt es sich doch aus zeitanalytischen Gründen, in umgekehrter Abfolge vorzugehen und beim Erscheinungsbild des heutigen Atheismus einzusetzen. Es ist durch zwei spektakuläre Tatsachen bestimmt. Die eine besteht, erstaunlich genug, im allmählichen Verstummen des dezidierten, aggressiven und deklamatorischen Atheismus, die andere in einem einzigen Buchtitel, der jedoch von geradezu paradigmatischer Bedeutung ist. Was zunächst das angesprochene Verstummen betrifft, so kam es dem Christenglauben bisher wohl erst mittelbar, in Form einer ganz unvermuteten „Entlastung“ zu Bewußtsein. Denn die Zeit liegt noch nicht lange zurück, als sich der Atheismus darauf versteifte, den „Fluch auf das Christentum“, den Nietzsche mit seinem „Antichrist“ (von 1888) „an alle Wände“ des Zeitalters zu schreiben suchte, in einer womöglich noch polemischeren, meist freilich nur trivialeren Sprache zu wiederho-

len. Es war die Zeit der gehässigen Bezeichnungen, der blasphemischen Provokationen, aber auch der scharfsinnigen Analysen, die – wiederum in der Spur *Nietzsches* – den Nachweis für die „Selbstauflösung des Christentums“ zu erbringen suchten<sup>2</sup>. Es lag nur in der Konsequenz dieser Attacken, daß sich *Gerhard Szczesny* schließlich bewogen fühlte, in aller Form die „Zukunft des Unglaubens“ mit seiner gleichnamigen Schrift (von 1958) zu proklamieren<sup>3</sup>.

Schon bald danach muß aber ein merkliches Abklingen dieser lautstarken Sprachaggressionen zu verzeichnen gewesen sein; sonst hätte die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“, mit der das Zweite Vaticanum seine Glaubensunterweisung beschloß, unmöglich so differenziert, wie es tatsächlich geschah, auf die atheistische Szene eingehen können; und erst recht hätte es für die Antrittsenzyklika *Pauls VI.* „*Ecclesiam suam*“ (vom 6. August 1964) keinen Anlaß gegeben, zur vorsichtigen Beurteilung des Atheismus und seiner Motive zu ermahnen, und dies mit der erstaunlichen Begründung:

„Es wird sich zeigen, daß sie bisweilen aus der Forderung nach einer höheren und reineren Vorstellung von Gott und Religion hervorgehen, als es diejenige ist, die sich aus unzureichenden Ausdrucksformen der Sprache und des Kultes ergibt. Wir müssen diese Formen gründlich überdenken, damit sie möglichst klar und deutlich das Heilige, das sie ausdrücken sollen, wiedergeben. Wir sehen Atheisten befallen von unruhiger Angst, getrieben von Leidenschaft und utopischen, oft aber großmütigen Wünschen, erfüllt von einem Traum nach Gerechtigkeit und Fortschritt, der zu einer vergöttlichten idealen Gesellschaft führen soll, die aber doch nur Ersatz für das Absolute und das eine Notwendige ist, ein Ersatz, der das ununterdrückbare Bedürfnis nach dem göttlichen Anfang und Ziel verrät, dessen Transzendenz und Immanenz mit Geduld und Weisheit aufzuweisen Aufgabe Unseres Lehramtes ist (. . .). So treffen wir bisweilen Menschen an, die aus reinem Idealismus Atheisten sind, aus Empörung gegen Mittelmäßigkeit und Egoismus, die in so weiten Kreisen der

---

<sup>2</sup> Darauf konzentrierte sich insbesondere *G.-G. Grau* in seinen religionsphilosophischen Studien „Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit“ (Frankfurt 1958) und „Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens“ (Frankfurt 1963).

<sup>3</sup> *G. Szczesny*, Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen, München 1958.



heutigen Gesellschaft anzutreffen sind; sie verstehen es, Solidarität und menschliches Mitgefühl in einer Form und Sprache auszudrücken, die sie unserem Evangelium entwenden. Werden wir nicht imstande sein, sie zu den Quellen dieser sittlichen Werte, von denen sie reden, zurückzuführen – zu den Quellen, die ja die christlichen sind?“<sup>4</sup>

Während die Theologie die von dem Rundschreiben verlangte Antwort noch weithin schuldig blieb, wurde sie vom gegenwärtigen Atheismus in der denkbar eindringlichsten Form gegeben: Er antwortete, indem er verstummte! Das besagt keineswegs, daß sich das atheistische Potential verringert hätte; wohl aber trat ein tiefgreifender Wandel in der Erscheinungsform ein, der im Sinn der Enzyklika „gründlich überdacht“ sein will. Um wenigstens einen Anlauf zu der geforderten Analyse zu unternehmen, so spricht manches dafür, daß der Atheismus deshalb verstummte, weil er – spiegelbildlich zu einem anonym gewordenen Christentum – in die Strukturen abgesunken ist. In dieser Form ist er weit schwerer als in seiner bisherigen Erscheinungsweise zu greifen und, weil es sich dabei auch um ausgesprochene „Tarnungsformen“ handelt, zu überwinden. Und doch ergibt sich aus dem registrierten Verstummen auch eine große, in der bisherigen Auseinandersetzung so kaum einmal gegebene Chance. Sie besteht in einer umfassenden Entspannung der Atmosphäre, die als solche die Möglichkeit eröffnet, den längst schon in Gang gekommenen, durch den Druck der Aggressionen jedoch belasteten Dialog mit den klassischen Formen des Unglaubens in ruhigere Bahnen zu lenken. Das heißt nicht nur, daß die atheistischen Zeugnisse umfassender – und sachlicher – als die bisher analysierten gewürdigt werden können; es heißt vielmehr, daß jene Inversionen und gegensinnigen Tendenzen im Erscheinungsbild des Atheismus entdeckt und zur Sprache gebracht werden können, die in der bisher herrschenden polemisch gespannten Atmosphäre weithin unbeachtet blieben. Was es damit auf

---

<sup>4</sup> *Papst Paul VI.*, Enzyklika „*Ecclesiam suam*“ vom 6. August 1964. Über die Kirche, ihre Erneuerung und ihre Sendung in der Welt, Luzern–München 1964, S. 39 f. (Nr. 96).

sich hat, bringt auf geradezu paradigmatische Weise ein Wort von *Karl Jaspers* zum Ausdruck, das der „fruchtbaren Widersprüchlichkeit“ in Nietzsches Kampf gegen das Christentum nachspürt:

„Es ist bei Nietzsche immer wieder nach dem Kampfe, ja im Kampfe schon wie ein Aufhören des Kampfes, wenn er den Gegner mit einbezieht, sich gleichsam in ihn verwandelt, ihn nicht vernichten will, seine Fortdauer wünscht, auch sogar die Fortdauer des Christentums, gegen das er doch das *écrasez l'infâme* wiederholt hatte.“<sup>5</sup>

Wenn man, angeregt durch die Mahnung der Enzyklika, diese komplexe Strategie genauer bedenkt, wird man sich fragen müssen, ob es den stets befürchteten Radikal-Atheismus überhaupt gibt. Steckt nicht zumindest in jedem der klassischen Zeugnisse ein unausdrückliches, verdrängtes oder auch verfremdetes Verlangen nach – Gott? Und bestünde dann der durch die entspannte Atmosphäre begünstigte Dialog mit dem Gegner darin, ihm dies bewußt zu machen und zur Revision seines wirklich oder auch nur vermeintlich atheistischen Standpunktes zu verhelfen? Im Grunde wäre damit sogar schon Klarheit über den Sprachstil geschaffen, in dem dieser Dialog geführt werden müßte. Es wäre zweifellos der von *Paulus* im Charismenkapitel des Ersten Korintherbriefs geforderte, also der „elenchische“, der darauf abzielt, den Gegner „ins Verhör zu nehmen“, um die ihm selbst verborgenen „Gedanken seines Herzens ans Licht zu bringen“ (1 Kor 12,24 f.). Dabei mag es besonders zu denken geben, daß die elenchische Rede zu den spezifisch therapeutischen Sprachformen gerechnet werden muß<sup>6</sup>. Doch gerade so entspricht es einem geistigen Zusammenhang, auf den schon *Wittgensteins* These vom therapeutischen Charakter der philosophischen Analysen hinführt<sup>7</sup>. Wenn aber das auf philosophische Analysen zutrifft, sollte dann nicht erst recht der Dialog mit dem

---

<sup>5</sup> *K. Jaspers*, Nietzsche und das Christentum, München 1952, S. 73.

<sup>6</sup> Näheres dazu in meiner Schrift: *Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension*, Heidelberg 1985, S. 158–163.

<sup>7</sup> Dazu der Abschnitt „Kann Denken heilen?“ des genannten Buches (wie Anm. 6), S. 19–24.

Ungläubigen im Stil einer Sprach-Therapie geführt werden dürfen?

Demgegenüber bezieht sich der weiterführende Buchtitel auf das nachgelassene Werk des Oxford-Philosophen *John Leslie Mackie* (von 1981), das, obwohl es sich offen als Kritik der Gottesbeweise ausgibt und aus dem atheistischen Standpunkt seines Verfassers keinen Hehl macht, vom „Wunder des Theismus“ spricht<sup>8</sup>. Auch wenn der ironische Unterton des Titels nicht zu überhören ist, wird er doch fraglos von der Bekundung des Staunens über die Verbreitung des Gottesglaubens in einer scheinbar total säkularisierten Welt übertönt. Der Gottesglaube, meint Mackie aufgrund seiner scharfsinnigen, in der Wahl der „Quellen“ freilich nicht besonders wählerischen Analysen, schaffe keine Klärung und Lösung der Lebensprobleme; vielmehr sei er nur dazu angetan, sie zusätzlich zu komplizieren. Außerdem mache er sich dadurch verdächtig, daß ihn seine Verfechter mit dem Hinweis auf ein „seelisches Bedürfnis nach einem religiösen Glauben“ zu rechtfertigen, wenn nicht gar zu begründen suchen:

„Denn sofern dies zutrifft, spricht es nicht für, sondern gegen die Wahrheit des Theismus; gerade dieses Bedürfnis erklärt nämlich, weshalb religiöse Überzeugungen entstehen und bestehen bleiben, weshalb sie auch dann noch so hartnäckig verbreitet, eingeschärft und verteidigt werden, wie es ja tatsächlich der Fall ist, wenn es keinen guten Grund mehr für die Annahme gibt, daß sie auch wahr sind.“<sup>9</sup>

Formallogisch gesehen besteht dieser Einwand zweifellos zu Recht; denn ein Glaube, der sich auf ein „seelisches Bedürfnis“ beruft, bringt sich in den Verdacht, einem bloßen Wunschdenken nachzuhängen. Bei seiner Kritik entging Mackie freilich der Gesichtspunkt, unter dem dieses Bedürfnis, in der Theologensprache „desiderium naturale“ genannt, von den Vertretern des Gottesglaubens zur Sprache gebracht wurde. Ihnen ging es keineswegs um eine Art „emotionaler Abstützung“ des von ihnen vertretenen Prinzips als vielmehr

---

<sup>8</sup> *J. L. Mackie, Das Wunder des Theismus, Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985 (Originaltitel: The Miracle of Theism).*

<sup>9</sup> *Ebd.*, S. 314.

um die Frage, ob dem Gottesgedanken und mehr noch der Gottesoffenbarung überhaupt etwas im Menschen entspreche, so daß dieser über eine „Ansprechbarkeit“ für eine göttliche Offenbarung verfüge. Es handelt sich somit um jenen Gesichtspunkt, der von *Maurice Blondel* entwickelten „Immanenzapologetik“ zugrunde lag<sup>10</sup>. Gott, das ist der Grundgedanke dieses Konzepts, ist kein Faktor, der zum Selbstentwurf des Menschen „hinzukommt“, sondern – ungeachtet seiner Transzendenz – dessen erfüllendes Sinnziel und seine innerste „Rechtfertigung“.

Damit stößt sich dieser Ansatz freilich hart mit dem von Mackie durchwegs verfochtenen Prinzip eines „minimalisierenden“ Denkens. Für ihn verdient jener Entwurf den Vorzug, der – und er könnte sich dabei ebenso auf den scholastischen Grundsatz „*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“ wie auf die Kennzeichnung des Einfachen als Siegel der Wahrheit (*simplex sigillum veri*) berufen – mit einem Minimum von Begründungsfaktoren auskommt. Demgegenüber sucht der Theismus dem Welträtsel dadurch beizukommen, daß er es mit seinem Gottesgedanken an das unvergleichlich größere Geheimnis „Gott“ ausliefert. Für ihn werden wir dadurch der Leiden und Widersinnigkeiten des Daseins Herr, daß wir unsere denkerische und existentielle Zuflucht zum lichtvollen und bergenden Geheimnis des je größeren Gottes nehmen. Das Rätsel wird durch das Geheimnis besiegt, nicht durch seine intellektuelle „Entzauberung“. Vielleicht ist darin der Kern der Verwunderung zu suchen, der aus dem Buchtitel „Das Wunder des Theismus“ spricht.

### *III. Verstehender Glaube*

Wie muß sich nun der Glaube auf dieses neue Profil des Unglaubens abstimmen? Die negative Antwort darauf ergibt sich von selbst: nicht mehr im Sinn der Defensive. Das apologetische Glaubenskonzept hatte sein gutes Recht, solange sich

---

<sup>10</sup> Näheres dazu bei *E. Seiterich*, *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik*, Freiburg 1938, S. 45–84.

der Glaube im Feuer der Anfechtung und Anfeindung behaupten mußte. Unter diesen polemischen Bedingungen war es angezeigt, den Glauben seinerseits polemisch zu instrumentieren, ganz so, wie es schon *Paulus* im Zweiten Korintherbrief beschrieben hatte:

„Die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlicher Art, sondern mächtig für Gott zur Zerstörung von Bollwerken. So zerstören wir alle Sinngespinnste und alles Hochgetürmte, das sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt; und wir nehmen alles Denken gefangen und führen es zum Gehorsam gegenüber Christus.“ (2 Kor 10,4 f.)

In dieser polemischen Zuspitzung war es dem Glauben in erster Linie darum zu tun, die gegnerische Position kritisch zu analysieren und sie in ihrer „Haltlosigkeit“ bloßzulegen. Und dieser Aufgabe wird er auch weiterhin verpflichtet bleiben, da ihm ein kritisches Moment eingestiftet ist, vor allem in jener Form, die ihm zur „Unterscheidung der Geister“ (1 Kor 12,10) verhilft. Auch angesichts der Profiländerung im Erscheinungsbild des heutigen Unglaubens bleibt das vollauf bestehen. Nur liegt darauf heute nicht mehr der Hauptakzent. Ihm entspricht vielmehr die von *Wittgenstein* befürwortete Auffassung vom therapeutischen Charakter philosophischer Analysen. Wie sich eine solche „Heilung“ abspielen kann, macht auf geradezu paradigmatische Weise der anselmische Gottesbeweis deutlich, wenn er dem „Toren“, an den er sich nach dem leitenden Psalmwort (Ps 16,1) adressiert, vor Augen führt, daß er die „Größe“ des „unüberdenklichen Größten“ solange nicht richtig gedacht hat, als er sie nicht als Existenzbestimmung begreift<sup>11</sup>. Dieselbe Heilungsstrategie müßte nun aber auch auf die an einem vergleichbaren Argumentationsdefizit leidende Position Mackies angesetzt werden, die bei aller Schlüssigkeit den Existenzbezug des Gottesbegriffs und eben damit seinen ureigenen „Existenzwert“ verfehlt.

In die volle Problemtiefe führt jedoch erst der Rückgang auf die Glaubensstruktur, die, wie zahlreiche Symptome bestätigen, in einem tiefgreifenden Umbruch begriffen ist. Sie

---

<sup>11</sup> Dazu nochmals die Ausführungen meiner Schrift: *Theologie als Therapie* (wie Anm. 6), S. 47–53.

besteht nach einer bis in die Gegenwart hinein herrschenden Auffassung in der gläubig-gehorchenden Unterwerfung des Menschegeistes unter die Hoheit des Offenbarungsgottes. Danach ist der Glaube ein Akt des Gehorsams gegenüber dem mit seiner Autorität für die Offenbarungswahrheit bürgenden Gott. (Soviel daran richtig ist, muß dieses Konzept heute doch aus inneren und äußeren Gründen kritisch überprüft werden. Zunächst – und vor allem – aus inneren Gründen; denn mit der Neuentdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein erfährt der Offenbarungsbegriff eine Konkretisierung, die es nicht länger erlaubt, ihn wie eine abstrakte Größe in Rechnung zu stellen. Offenbarung – das ist nach der durch das Zweite Vaticanum bestätigten Einsicht der als „rettendes Sprachereignis“ begriffene Christus und er in der Totalität seines Lebensvollzugs. Und das besagt: Offenbarer Gottes ist Jesus ebenso in seinem Reden wie in seinem Schweigen, ebenso in seinem Handeln wie in seinem Leiden, zumal aber in seiner Auferstehung; denn die von ihm mitgeteilte Gotteswahrheit strahlt (nach 2 Kor 4,6) nirgendwo reiner auf als im Antlitz des Auferstandenen, weil sie in ihrem Innersten kein System von Geltungen, sondern antlitzhaft aufscheinende Sinnenthüllung ist. Es leuchtet unmittelbar ein, daß damit der als Gehorsamsakt gedeutete Glaube von innen her überholt ist.

Verstärkend kommen dazu äußere Gründe hinzu, von denen lediglich die beiden wichtigsten genannt seien. Als erster die vielberedete und in ihrem Tiefgang doch noch nicht voll begriffene Autoritätskrise, die mächtiger als auffälligere Erschütterungen an den Grundlagen der heutigen Lebenswelt rüttelte. In ihrer religiösen Auswirkung erlaubt sie es, wie schon *Peter Wust* erkannte und *Thornton Wilder* bestätigte, nicht länger, von Gott im Stil einer den Menschen beherrschenden Übermacht zu reden<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> *P. Wust*, stellte schon in „Ungewißheit und Wagnis“ (von 1937) die für sein damaliges Gefühl „vermessene“ Frage, warum Gott oben ist, während wir unten sind und uns zudem in endloser Daseinsmühe abquälen müssen; demgegenüber machte *Wilder* in seiner Friedenspreisrede (von 1958) auf erfrischende Weise klar, wie sehr selbst die Sprache von patriarchalischen Herrschaftsstruk-

Indessen kam es nicht nur zu der mit ihren Folgeerscheinungen sogar die Glaubensstruktur ergreifenden Krise; vielmehr brachte es ihr Einbruch mit sich, daß sich alsbald, wenn zunächst auch unbemerkt, der rettende Ausweg zeigte. Er bestand in dem neuen Verständnis von Autorität, für das die von *Hans-Georg Gadamer* entwickelte „Philosophische Hermeneutik“ (von 1960) plädierte<sup>13</sup>. Danach hat Autorität im ursprünglichen Sinn des Wortes nicht derjenige, der auf legitime oder gewaltsame Weise „an die Macht kam“, sondern derjenige, der „etwas zu sagen hat“. Die Brücke für das sich daraus ergebende neue Glaubensverständnis schlägt der vom *Karl Rahner* mit größtem Nachdruck vorgetragene Gedanke, daß der Gott der christlichen Offenbarung keine Auskünfte zur Befriedigung der religiösen Neugierde gibt, sondern das sagt, was für den Menschen zu wissen absolut unerlässlich ist, weil ihm nur dieses Wissen zum integralen Menschsein verhilft – sich selbst<sup>14</sup>. Wenn man sich das vergegenwärtigt, ergibt sich das zeitgemäße Glaubensverständnis von selbst: Glaube ist dann nichts anderes als die dankbare Zustimmung zu dem Wort, in und mit dem Gott sich selber sagt, oder kürzer, ein „Gott verstehen“<sup>15</sup>. Zeitgemäß ist dieses Glaubenskonzept aber nicht nur deshalb, weil es den Glaubensakt vom Anschein einer religiösen Heteronomie befreit, sondern vor allem auch deshalb, weil es ihm die volle Dialogfähigkeit verleiht, die sich dann folgerichtig nicht nur auf den Kreis der Mitgläubenden, sondern auch auf die Widersprechenden erstreckt. Denn der Autoritäts- und Gehorsamsglaube steht insgeheim im Verdacht, daß er sich der göttlichen Übermacht

---

turen durchsetzt ist, so daß sie das Evangelium wie eine Barriere verstelle, das seinerseits keinen göttlichen Despoten, sondern den liebenden Vater seiner Menschenkinder verkünde.

<sup>13</sup> *H. G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 3<sup>1973</sup>, S. 261–269.

<sup>14</sup> *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 3. Aufl., Freiburg–Basel–Wien 1976, S. 122–132.

<sup>15</sup> Dazu meine Schriften: Glaubensvollzug, Einsiedeln 1967; Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung, München – Freiburg 1971; Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg 1975; Glaube nur!, Freiburg 1980; Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz 1986.

nicht zuletzt auch deshalb unterwirft, um den von ihr ausgehenden „Druck“ auf dirigistische oder auch polemische Weise weiterzugeben. Davon kann beim Verstehensglauben nicht mehr die Rede sein. Weil er das ihm zugesprochene Gottesgeheimnis zu verstehen sucht, ist es ihm darum zu tun, auch mit einem menschlichen Gesprächspartner eine Basis der Verständigung zu gewinnen. Und im Fall des ungläubigen Partners wird das nicht zu erreichen sein ohne den Versuch, verstehend in die von ihm vorgebrachten Gründe und die ihm selbst verborgenen Hintergründe einzudringen.

Das überragende Paradigma dessen ist noch immer der – im Sinn des angeführten Jaspers-Wortes – inmitten seines Kampfes das Überleben des Gegners wünschende *Nietzsche*, dessen Angriff auf das Christentum wiederholt dazu ansetzt, die von ihm attackierten Positionen in neuem Licht aufscheinen zu lassen. Das gilt, um chronologisch vorzugehen, schon von der berühmten Parabel vom „tollen Menschen“ (Die fröhliche Wissenschaft, III, § 125), die als gleichnishafter Widerruf des anselmischen Gottesbeweises gelesen werden kann und als solcher einen wesentlichen Beitrag zur Aktualität des Beweises leistet<sup>16</sup>. Es gilt des weiteren von seiner These von der „Selbstauflösung“ des Christentums, das nach dem Übergang von seiner dogmatischen Phase in die moralische nunmehr im Begriff stehe, auch „als Moral“ zugrunde zu gehen (Zur Genealogie der Moral, III, § 27), sofern man sich nur dazu versteht, das defätistische Endglied der Prognose im Sinne Rahners ins Positive zu wenden und mit einem „mystischen“ Stadium im Fortgang der Christentumsgeschichte zu rechnen; denn für ihn gilt bekanntlich, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker – oder überhaupt nicht sein wird<sup>17</sup>. Im letzten der damit angedeuteten Schritte ging es, wie kaum noch betont zu werden braucht, um eine Art Anwendung der Inversion, die *Jaspers* an Nietzsches kritischer Strategie zu beobachten glaubte. Zu einem derartigen „Entgegenkommen“

---

<sup>16</sup> Näheres dazu in meiner Schrift: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982, S. 52–71.

<sup>17</sup> Näheres dazu in meiner Abhandlung: *Die glaubensgeschichtliche Wende* (wie Anm. 15), S. 272 ff.; 282–290.



ist aber ein polemisch instrumentierter Glaube außerstande. Das aber kann nur heißen, daß der Glaube „dialogisch“ werden mußte, um soviel Verständnis und Einfühlung in die gegnerische Position aufzubringen. Im geistesgeschichtlichen Kontext gesehen aber heißt das, daß er durch das Feuer der Autoritätskrise hindurchgehen mußte, um unter diesen extremen Bedingungen verstehen zu lernen und sich selbst als religiösen Verstehensakt zu begreifen.

#### IV. Umgepolter Säkularismus

Der Atheismus ist die Speerspitze des Säkularismus. Wenn die Vehemenz der atheistischen Glaubenskritik so auffällig nachläßt, wie dies am neuen Profil des Unglaubens abzulesen ist, liegt die Vermutung nahe, daß es auch mit dem gegenwärtigen Stadium des Säkularisierungsprozesses eine ähnliche Bewandnis hat. Dafür scheint nun aber freilich kaum etwas zu sprechen. Im Gegenteil: immer wieder wird die Befürchtung laut, daß dieser Prozeß, der seit Jahrhunderten die christlichen Positionen untergräbt und die vom Glauben geprägten Vorstellungen aushöhlt, im Begriff steht, die letzten Bastionen niederzureißen und das Christentum zumindest aus dem westlichen Kulturkreis auszutilgen. Das *Unamuno*-Wort von der „Agonie des Christentums“ scheint jetzt erst im Vollsinn des Gemeinten zuzutreffen. Doch entspricht dieser pessimistische Eindruck auch wirklich dem Befund einer tiefer dringenden Analyse?

Soviel an bedrückenden Symptomen – Kirchaustritte, nachlassender Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang, wachsende Entfremdung zwischen Führung und Kirchenvolk – diesen Eindruck zu bestätigen scheint, ist die Frage doch zu verneinen. Freilich ist der Gegenbeweis nicht mit Hilfe positiver Symptome zu erbringen, soviel an ermutigenden Tendenzen und Vorgängen auch aufzuführen wäre. Um so beredter spricht ein analytischer Durchblick für die behauptete Verneinung. Er müßte sich zunächst auf den Stand des Fortschrittsgedankens, um nicht mit *Karl Löwith* zu sagen, der „Fortschrittsreligion“, konzentrieren, die fraglos als die Triebfeder

und „Seele“ des Säkularisierungsprozesses zu gelten hat. Seitdem das zunächst unverstandene Wort vom „Verhängnis des Fortschritts“, das Löwith schon vor Jahrzehnten in die Debatte warf, in aller Munde ist, steht außer Zweifel, daß die Glaubenskraft dieser „Religion“ geschwunden, zumindest aber gebrochen ist. Allenthalben werden Grenzen des Fortschritts und im zunehmenden Maß auch seine destruktiven Folgen sichtbar. Damit aber hat der Säkularisierungsprozeß seine innerste Triebkraft verloren. Vom Fortgang der von ihm betriebenen „Entzauberung“ ist keine Klärung der menschlichen Verhältnisse mehr, geschweige denn ihre Optimierung zu erwarten. Demgemäß richtet sich die Heilserwartung des heutigen Menschen auf alle möglichen – seriösen und illusionären – Angebote, nicht mehr jedoch auf den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, der für ihn längst schon zum Gegenteil einer Verheißung, fast schon zu einem über ihm hängenden Damoklesschwert, geworden ist. Der Fortgang der von *Max Weber* diagnostizierten „Entzauberung“ der gegenwärtigen Lebenswelt lebte aber vom Vertrauen in die Heilkraft dieses Prozesses; davon kann heute nicht mehr die Rede sein. Gewichtige Gründe sprechen somit dafür, daß der Säkularisierungsprozeß nicht einer letzten Eskalation, sondern seinem Ende entgegengeht.

Gerade auf dieses Ende sollte der analytische Durchblick aber seine besondere Aufmerksamkeit richten. Geistesgeschichtliche Prozesse laufen in der Regel nicht so aus, als ob sie einfach „versanden“ würden. Weit eher tritt in ihrem Endstadium das ein, was *Nietzsche* die „Selbstaufhebung“ aller großen Kulturgestalten nannte. Das berechtigt zu der Annahme, daß der auslaufende Säkularisierungsprozeß in Wahrheit in ein Stadium der „Umpolung“ eingetreten ist. Und dafür lassen sich nun auf einmal doch wieder Symptome angeben. Manche davon liegen geradezu auf der Hand, andere müssen in ihrem Symptomcharakter erst noch entschlüsselt werden. Was die erste Gruppe anlangt, so ist aufmerksamen Beobachtern längst schon klargeworden, daß sich während der letzten Jahre ein tiefgreifender Generationenbruch vollzog. Während die Generation der Studentenrevolte aufgrund der

alles zersetzenden Kritik, der sie sich insbesondere unter dem Einfluß des Kritischen Rationalismus und der Kritischen Theorie verschrieb, einer kaum noch zu behebenden Resignation verfiel, entwickelt die heutige Jugend ausgesprochen metaphysische und religiöse Interessen. Wenn diese Interessenlage den institutionalisierten Kirchen auch kaum zugute kommt, muß sie doch als Anzeichen eines geistigen Umschwungs erster Ordnung in Rechnung gestellt werden. Denn die Psychologie des Bekehrungsaktes lehrt, daß für den Glauben das unruhige Herz als Anknüpfungspunkt genügt. Selbst wenn dieses Herz wie im Fall *Augustins* von sich selber abgewendet ist, bietet es dem Glauben doch den „Grund“, in dem er sich einzuwurzeln vermag. Nur am abgestumpften Menschen, der die Sehnsucht in sich ertötete, gleitet er unverrichteter Dinge ab. Deshalb dürfen auch Erscheinungen einer irregeleiteten Religiosität wie etwa in Gestalt der asiatischen Meditationsformen oder der immer noch fortwuchernden Jugendsekten trotz der mit ihnen verbundenen Gefährdungen grundsätzlich als religiöses „Hoffnungspotential“ gelten.

Ungleich bedeutungsvoller ist jedoch die fast unstillbare Sinnsuche des heutigen Menschen, die das Wort „Lebenssinn“ zum Leit- und Schlüsselwort des Zeitalters aufrücken ließ, auch wenn in diesem Fall ein Übersetzungsakt erforderlich ist, um die wahre Bedeutung der Vokabel zum Vorschein zu bringen. Wenn man davon ausgeht, daß der Mensch jenes paradoxe Wesen ist, das trotz allseitiger Bedingtheit erst im Unbedingten sein Genügen findet, so daß er Gott braucht, um Mensch im Vollsinn des Wortes sein zu können, wird man „Sinn“ als Chiffre für den tatsächlich mit ihr gemeinten Gott verstehen müssen. Daß anstatt Gott „Sinn“ gesucht und gesagt wird, ist dann als Spätfolge des Säkularisierungsprozesses anzusehen, zu dessen Auswirkungen es auch gehört, daß er die religiösen Gegebenheiten vielfach in die Anonymität der Strukturen zurückdrängte. Das kann und darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es gerade unter der als „Gottes-Chiffre“ verstandenen Vokabel „Sinn“ um das letzte, im „göttlichen Bereich“ angesiedelte Erfüllungs- und Sinnziel des Menschen geht. Damit gewinnt die Möglichkeit einer

Anknüpfung des Glaubens auch schon klarere Kontur. Im Feld der durch den Säkularisierungsprozeß weithin verwischten Spuren muß sie mit einem Akt der Klärung, Entzifferung und Bewußtmachung beginnen. Unversehens weist das auf den durch *Wittgenstein* herausgestellten „Therapiewert“ philosophischer Analysen zurück. Denn zu den Grundformen des therapeutischen Umgangs mit geistigen Problemen gehört, wie bereits erwähnt, die Form des „elenchischen“, auf die Freilegung verdrängter Komplexe abhebenden Redens. Wie sich nunmehr zeigt, müßte es im großen Stil geübt werden, wenn dem unbewußt nach Gott verlangenden Menschen dieser Zeit zum Bewußtsein des tatsächlich Gesuchten verholfen und damit der Weg zum Glauben erschlossen werden soll.

Auf den „Grund“ gelangt der analytische Durchblick jedoch erst dann, wenn ihm klar wird, in welchem großen Umfang die christlichen Gehalte im Gefolge des Säkularisierungsprozesses in den strukturellen „Untergrund“ abgesunken sind. Unter der Decke der „entzauberten“ Welt dehnt sich, unabsehbar, das verborgene Reich eines „anonymen Christentums“. Es besteht nicht nur, wie dem Schöpfer dieses Ausdrucks, *Rahner*, vorschwebte, aus jener wachsenden Anzahl von Menschen, denen das Christsein nur noch in ausgesprochenen Formen der Entfremdung zukommt, sondern weit mehr noch in den „strukturellen Relikten“ der dem Säkularisierungsprozeß zum Opfer gefallenem Gehalte. Sie betreffen ebenso die von *Hegel* in ihrer christlichen Herkunft herausgestellte Freiheitsidee, wie die Hoffnung auf einen die politischen Gegensätze überbrückenden Weltfrieden und nicht zuletzt den durch die Menschenrechtsdebatte wiederentdeckten, zumindest aber aufgewerteten Begriff der unverletzlichen, unvertretbaren Personwürde des Menschen. Daß es aber auch ein spezifisch „strukturelles“ Christentum gibt, machte wiederum *Nietzsche* (*Götzen-Dämmerung: Die „Vernunft“ in der Philosophie*, § 5) mit der zugespitzten Bemerkung deutlich:

„Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.“

Wenn die grammatikalische Hierarchisierung der Sätze, wie Nietzsche anzudeuten scheint, auf Gott als letztes Ordnungsprinzip verweist, dann verrät die Sprache dort eine spezifisch christliche Prägung, wo sie im Gegensatz zu ihrer natürlichen Aussagerichtung verwendet und als Mittel der Selbstmitteilung eingesetzt wird<sup>18</sup>. Von dieser sprachgeschichtlichen „Revolution“ rührt es her, daß sich ein jeder, der im Stil der augustinischen „Bekenntnisse“ von seiner Lebens- und Leidensgeschichte berichtet, auf einer von Jesus eröffneten und von *Paulus* in seiner „Narrenrede“ ausgelegten Bahn bewegt: einer Form der „Nachfolge Christi“, die trotz der Fülle autobiographischer Zeugnisse noch kaum ins Bewußtsein der doch sonst so sehr auf ihren „Besitzstand“ bedachten Christenheit drang.

Wenn man die Zusammenhänge aber bis hierhin verfolgt, darf ein letzter Schritt nicht unterbleiben. Er führt vom „anonymen Christentum“ zu seinem gleichfalls in den Strukturen der gegenwärtigen Lebenswelt verborgenen Urheber, zum „anonymen Christus“. Und doch entspricht es nur der religiösen Logik, wenn dieser Schritt auch wirklich getan wird. Denn im christlichen Denkraum kann nun einmal, wie *Kierkegaard* unwiderleglich zeigte, zwischen Urheber und Wirkung, Geber und Gabe, nicht adäquat unterschieden werden, weil hier der Helfer die Hilfe ist<sup>19</sup>. Das aber nötigt dazu, im Sinn eben dieser Logik mit einer bisher kaum bedachten Anwesenheit Jesu im strukturellen Grund des abendländischen Kulturkreises zu rechnen. Der Gedanke ist weniger neu, als es den Anschein hat. Er wurde vielmehr schon von *Guardini*, der sich seinerseits auf einen ungenannten Zeugen berief, in den religiösen Disput der Gegenwart eingebracht, als er von dem „neuen Ernst“ sprach, den das menschliche Dasein in dem von Christus geprägten Kulturkreis gewonnen habe und der sich aus dem jahrhundertelangen „Miterleben der Chri-

---

<sup>18</sup> Näheres dazu in meiner Studie: *Menschsein und Sprache*, Salzburg 1984, S. 20–27.

<sup>19</sup> Näheres dazu in meinem Beitrag: *Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen*, in: *J. Sauer* (Hrsg.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg 1977, S. 165–200.

stus-Existenz“ ergebe<sup>20</sup>. Auf diese verwandelnde Weise miterlebt kann aber nur das werden, was in einem Kulturkreis, wenngleich in struktureller Verborgenheit lebendig und wirkmächtig ist. Deshalb sollte die Glaubensvorstellung vom „fortlebenden Christus“ zum Gedanken des „strukturellen Christus“ weitergeführt werden. Mit dieser „Entdeckung“ – denn jede andere Formel würde zu kurz greifen – aber wäre definitiv klargelegt, daß der Säkularisierungsprozeß nicht nur sein Ende erreichte, sondern bereits in das Stadium seiner Selbstaufhebung – und Umpolung – eintrat.

### V. Investigatorischer Glaube

Angesichts dieser Sachlage wird sich der Glaube, der dem gegenwärtigen Stadium des Säkularisierungsprozesses Rechnung zu tragen sucht, vor allem auf das Faktum des „strukturellen Christentums“ abstimmen müssen. Das ist in und mit seiner Dialogfähigkeit nur grundsätzlich, nicht aber vollständig erreicht. Was zu seiner Dialogbereitschaft hinzukommen muß, ist ein Sensorium, das ihm die Spuren des in die Strukturen abgedrängten – und zurückgetretenen – Christentums entdecken hilft. Anders ausgedrückt: er muß die kulturelle Szene in einer Weise „lesen“ lernen, daß ihm die unter der säkularistischen „Oberfläche“ verborgene Urschrift erkennbar wird. Weil dafür eine „Eingewöhnung“ des Auges erforderlich ist, müssen zwei Strategien in Erwägung gezogen werden. Eine erste, die diese Eingewöhnung betrifft, wird in der Erinnerung daran zu bestehen haben, daß der Christenglaube tatsächlich zu „sehen“ vermag. Schon im Epheserbrief ist von den „erleuchteten Herzensaugen“ (1,18) seiner Adressaten die Rede. Nach langen Jahrhunderten knüpfte daran der im Ersten Weltkrieg auf tragische Weise umgekommene Jesuitentheologe *Pierre Rousselot* mit seinem Traktat „Die Augen des Glaubens“ (von 1910) wieder an<sup>21</sup>. Nur wird sich die Sehkraft

---

<sup>20</sup> R. *Guardini*, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950, S. III; *ders.*, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1949, S. 374.

<sup>21</sup> Unter diesem Titel erschien 1965 die von *J. Trütsch* besorgte deutsche

des Glaubens heute nicht nur wie für den Epheserbrief auf das christliche „Hoffnungsgut“ und damit, wie auch für *Rousselot*, auf seine Inhalte, sondern darüber hinaus auf die vom säkularistischen Kahlschlag zurückgelassenen Relikte und Spuren der durch ihn beseitigten „Glaubenskultur“ konzentrieren müssen. War der Blick des Glaubens bisher eher „nach innen“ gerichtet, so wird er heute vor allem „nach außen“ und, soweit es sich um die Aufspürung von Strukturen handelt, „unten“ gehen müssen.

Weil es sich dabei um einen Prozeß der Eingewöhnung handelt, ist es mit Einzelaktionen nicht getan. Vielmehr ist ein systematisches Vorgehen angezeigt, weil nur so die wie in einem Palimpsest zum Vorschein kommende „Urschrift“ gelesen werden kann. Damit ist auch schon die zweite der erforderlichen Strategien angesprochen. Sie wird den Charakter eines Programms annehmen müssen, für das sich der Begriff der „religiösen Spurensuche“ nahelegt<sup>22</sup>. Mit diesem Titel ist deutlich genug gesagt, daß es sich dabei um das Gegenteil eines „triumphalistischen Unternehmens“ handelt. Wie es der Wortsinn zu verstehen gibt, ist vielmehr mit einem mühsamen, oft vergeblichen und nur sporadisch zu Erfolgen führenden Vorgehen zu rechnen. Um so größer ist dafür die Freude, wenn der Blick dann doch, wie unter Sand und Gestrüpp, die gesuchte Spur entdeckt. Sie läßt das gläubige Herz höher schlagen; denn sie zeigt ihm, daß der durch den Säkularismus Verstoßene durch die ihm entfremdete Lebenswelt unbeschädigt hindurchging, und sie läßt es hoffen, ihn gerade dort, wo alles gegen ihn zu sprechen scheint, wiederzufinden.

---

Übersetzung (Originaltitel: *Les Yeux de la Foi*); dazu die Studie von *G. Kunz*, *Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot*, Frankfurt 1969, ferner die Hinweise in meinem fundamentaltheologischen Grundriß: *Glaubensverständnis* (wie Anm. 15), S. 38 ff.

<sup>22</sup> Dazu der gleichnamige Abschnitt meiner Abhandlung: *Die glaubensgeschichtliche Wende* (wie Anm. 15), S. 88–93.