

...deshalb für den Menschen

Festschrift für STANIS-EDMUND SZYDZIK

alfons auer · joseph biolek
eugen biser · hermann boventer
ludwig bress · paul donhuijsen
felicitas estermann · johannes gründel
alloys heck · hermann hepp
rudolf kautzky · wolfgang kluxen
otto knoch · josef korth · egon ludwig
lucius maiwald · werner mende
georg moser · erwin odenbach
ansgar paus · karl heinz pfeiffer
philaret · heinrich pompey
ingeborg reichert · dietrich rössler
alois rummel · heinrich schipperges
karlheinz schuh · anselm schulz
winfried schulz · heino sonnemans
august wimmer

Herausgegeben von Günter Struck

F. PUSTET

...deshalb für den Menschen

Festschrift für Stanis-Edmund Szydzik

Herausgegeben von Günter Struck

Verlag Friedrich Pustet Regensburg

Kunstdruckblatt: Stanis-Edmund Szydzik bei einer Eucharistiefeier auf Berg Tabor

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Deshalb für den Menschen : Festschr. für Stanis-Edmund Szydzik / hrsg. von Günter Struck. – Regensburg : Pustet, 1980.

(Aufträge)

ISBN 3-7917-0644-6

NE: Struck, Günter [Hrsg.]; Szydzik, Stanis-Edmund: Festschrift

ISBN 3-7917-0644-6

© 1980 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlag: Paul Corazolla, Berlin

Gesamtherstellung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 1980

Inhalt

Vorwort	7
Bischof Georg Moser: Der Kranke – ein ganzer Mensch	9
Dietrich Rössler: Gottes Schöpfung und unsere Krankheit	14
Abt Anselm Schulz: Gottes Rede heilt – Überlegungen zur therapeutischen Funktion der sog. Fluchpsalmen	21
Johannes Gründel: Volk Gottes unterwegs – Exodus als Aufgabe der Christen in der Welt von heute	36
Eugen Biser: Der Glaube als erzieherisches Prinzip – Eine fundamentaltheologische Reflexion	45
Felicitas Estermann: Wir sind zusammen im Licht – Vom Feiern der Eucharistie	57
Otto Knoch: Jesus und der gesunde Menschenverstand	69
Alfons Auer: Der diffamierte Verzicht – Bedeutung der Askese für die menschliche Selbstverwirklichung	85
Heino Sonnemans: Identität im Diesseits – Begründung des Humanum als normierenden Wertes in der Philosophie von Ernst Bloch	96
Joseph Biolek: Die Frage nach dem Mythos – zur Religionsphilosophie von Fritz Leist	105
Ansgar Paus: Glaubenslehre als Frömmigkeitspraxis – Theologiestudium im Pietismus	119
Winfried Schulz: »praesertim erga egenos« – Zur Reform des kirchlichen Vermögensrechts	137
Rudolf Kautzky: Die notwendige Evolution des Christentums	154
Ludwig Bress: Christentum und industrielle Zivilisation	166
Wolfgang Kluxen: Anmerkungen zur Grundwertediskussion	182
Hermann Boventer: Politische Bildung – Nähe zur Wirklichkeit	190
Alois Rummel: Geborgte Freiheit muß verantwortet werden – Hörerfreundlich oder hörergerecht	196
Aloys Heck: Mut zur Erziehung	214
Karlheinz Schuh: Christsein zwischen den Kirchen oder – Traum von der Einheit?	229
Egon Ludwig: Persönliche Hinwendung zum Menschen – Papst Johannes Paul II. geht neue Wege der Verkündigung	238

Metropolit Philaret (Vakhromeyev): Ein Demütiger kann nicht fallen – Zeichen orthodoxer Spiritualität	250
Karl Heinz Pfeiffer: Heiterkeit ist das Lächeln des reifen Herzens . . .	256
Paul Donhuijsen: Zum Selbstverständnis des Arztes und seinem Wissenschaftsverständnis von der Medizin	264
Heinrich Schipperges: Tugend und Gesundheit im hohen Mittelalter – Ein Beitrag zur Physiologie der »virtutes«	267
Josef Korth: Ziel und Weg moderner Chirurgie – Die Integrität der menschlichen Person	278
Hermann Hepp: Möglichkeiten, Grenzen und Herausforderung im Wandel der Frauenheilkunde	287
Werner Mende: Forensisch-psychiatrische Aspekte der Drogenabhängigkeit	301
Ingeborg Reichert: Hilfe für Gefährdete – Sozialpsychologische und -medizinische Aspekte ärztlichen Handelns	310
Lucius Maiwald: Der menschliche Bereich – Gedanken eines Arztes zu Teilhard de Chardins Werk »Le milieu divin«	322
Günter Struck: Arzt und Tod	331
August Wimmer: Ärztliche Entscheidungen über Leiden und Sterben .	338
Erwin Odenbach: Theologische Thematik in der ärztlichen Fortbildung	354
Heinrich Pompey: Humanwissenschaftliches Denken und Handeln in Seelsorge und Seelsorgswissenschaft – Eine historische Analyse	358
Anschriften der Mitarbeiter	378

Der Glaube als erzieherisches Prinzip

Eine fundamentaltheologische Reflexion

Vorbemerkung

Weithin erscheint es so, als sei das Gelingen des Glaubens die Frucht einer mühsamen Anstrengung und das Ergebnis einer auf feste Gründe gestützten Argumentation. In der christlichen Glaubensgeschichte meldeten sich aber auch immer wieder Stimmen, die für das umgekehrte Modell plädierten und sich dafür aussprachen, daß mit dem Glauben selbst der Anfang gemacht werden müsse. Dem entspricht nicht nur die Tatsache, daß wir in der Regel in einer vom Glauben bereits geprägten Atmosphäre aufwachsen, so daß das Problem der Vergewisserung sich meist erst im Nachhinein stellt; vielmehr erscheint der so gesehene Glaube auch in einem bemerkenswerten Zusammenhang mit Erziehung.

Geistesgeschichtlich gesehen hängt das Thema ›Glaube und Erziehung‹ unübersehbar mit Lessings These über die ›Erziehung des Menschengeschlechts‹ (von 1777) zusammen, die das Wesen der Offenbarung in einem Erziehungsprozeß erblickt. So wenig sich diese Gleichsetzung halten läßt, erweist sich die Begriffsverknüpfung selbst doch als ungemein fruchtbar. Nicht zuletzt ist sie dazu angetan, den als Aneignung der göttlichen Offenbarungswahrheit verstandenen Glauben in einen pädagogischen Aspekt zu rücken. Denn es leuchtet einem jeden, der es auch nur zu einem Vorbegriff von Glauben brachte, ein: Glaube ist Erziehung; Erziehung des Menschen durch den sich ihm erschließenden Gott, aber auch Impuls zu menschlicher Selbsterziehung. Nur am Rand soll in den folgenden Ausführungen auf diesen Doppelgesichtspunkt eingegangen werden. Doch soll und darf die eher beiläufige Handlung den Eindruck nicht schmälern, daß mit dem Titel ›Glaube und Erziehung‹ ein Thema von großer Tragweite gestellt ist, das um so stärkere Beachtung verdient, als es in der theologischen Glaubensdiskussion noch kaum berücksichtigt wurde.

Das Theoriedefizit

Die von vielen beklagte religiöse Verunsicherung unserer Zeit rührt nicht zuletzt daher, daß Theorie und Wirklichkeit ›aus dem Takt‹ geraten sind. Die

progressive Theologie nimmt es für sich in Anspruch, mit ihren Entwürfen Positionen bezeichnet zu haben, die vom Gros des Kirchenvolks noch nicht von ferne erreicht sind und – nur – deshalb den Eindruck der Wirklichkeitsferne erwecken. Doch auch der entgegengesetzte Fall ist gegeben, daß die religiöse Verwirklichung der Theoriebildung regelrecht davonläuft, so daß es zu der nicht unbedenklichen Erscheinung theoretisch nicht abgedeckter Frömmigkeitsformen kommt. So hat die ökumenische Bewegung Vorgänge zu verzeichnen, die weder die kirchenamtliche Billigung haben noch vom ökumenischen Gedanken wirklich eingeholt sind. Vor allem aber klaffen Theorie und Wirklichkeit im Feld des Glaubensvollzugs auseinander.

Während sich der Schwerpunkt der Grenzstreitigkeiten von Glaube und Unglaube längst schon vom Sektor der ›Wissenschaft‹ auf den der ›Gesellschaft‹ verlagerte, hält die theologische Glaubensbegründung noch immer an dem Grundkonzept fest, das vor eineinhalb Jahrhunderten entstand, als die Lebensfrage des Glaubens tatsächlich in der seiner Vereinbarkeit mit der wissenschaftlichen Denkweise bestand, und sie bewegt sich auch immer noch in den Geleisen der abstrakten Argumentation, obwohl sich in dem vielfach erhobenen Ruf nach Formen des betätigten und erlebten Glaubens die Überzeugung zu Wort meldet, daß der Glaube weit eher durch Erfahrung glaubhaft gemacht werden kann. Vor allem aber setzt sich immer breiträumiger der Eindruck durch, daß die ›klassische‹ Glaubensbegründung nur dem ›geglückten‹ Weg zum Glauben zugute komme, während in der Darstellung der Evangelien das Herz Jesu besonders für die schlägt, die sich mühsam zum Glauben an ihn durchdringen oder es – aus unterschiedlichsten Gründen – mit dem Glauben schwerhaben.

Die Gefahr, daß im Zug dieser Entwicklung die Wiederentdeckung des Religiösen in ein Stadium unkontrollierbarer Wucherung gerät und daß infolgedessen die vielfach erstrebte Annäherung an Gott im Endeffekt zu einer Entfernung von Christentum und Kirche führt, ist zu akut, als daß man sich ihr unter welchem Vorwand auch immer entziehen dürfte. Sie muß theoretisch aufgearbeitet werden. Damit stellt sich der theologischen Begründungswissenschaft, der Fundamentaltheologie, eine Aufgabe erster Größenordnung. Sie wird ihr nur in zwei Schritten genügen können; in einem ersten, seinem Wesen nach analytischen, in dem sie sich das bestehende ›Theoriedefizit‹ vor Augen führen muß, und in einem zweiten, konstruktiven, in dem sie Wege der Glaubensbegründung erkunden muß, die für den heutigen Menschen gangbar sind, und wäre es auch nur in Form einer nachträglichen Vergewisserung des bereits gewonnenen Glaubens.

Die dreifache Diskrepanz

Auch wenn man sich vergegenwärtigt, daß während der letzten Jahre im Bereich der Fundamentaltheologie eine Reihe neuer Modelle ausgearbeitet wurde, ist das allgemeine Glaubensbewußtsein doch nach wie vor vom »klassischen« Theorieentwurf geprägt, wie er in den Lehrentscheidungen des Ersten Vatikanums vorliegt! Deshalb muß das vermutete Theoriedefizit auf diese Position zurückbezogen werden. Auf den Nenner einer einfachen – und notwendigerweise vereinfachenden – Formel gebracht, besagt diese Position, daß Gott durch sein Offenbarungswort den Glauben gebietet. Demgemäß ist die Glaubenswahrheit grundlegend durch die irrtumsfreie Autorität Gottes gewährleistet; sie drückt sich verbindlich in den Glaubenssätzen des kirchlichen Lehramts aus; und sie will in Akten gläubigen Gehorsams entgegengenommen werden. In einer noch stärkeren Formalisierung könnte man auch sagen, das Glaubensverständnis des klassischen Modells sei heteronom, doktrinär und abstrakt: heteronom, weil es den Glauben als einen von der göttlichen Autorität geforderten Gehorsamsakt begreift; doktrinär, weil es ihn primär auf die satzhaften Propositionen des kirchlichen Lehramts begründet, und abstrakt, weil es keine andere Vermittlung als diejenige durch das Lehramt kennt.

Mit dieser dreifachen Bestimmung ist ein so breiter Graben zur modernen Lebenswelt aufgerissen, daß man sich unwillkürlich fragt, wie christlicher Glaube nach diesem Modell heute überhaupt noch möglich sei. Wer sich dieser Frage stellt, wird erst der vollen Komplexität der bestehenden Verhältnisse ansichtig. Denn die moderne Lebenswelt ist nicht nur antiautoritär gestimmt; sie drängt auch nicht nur auf Identität und Empirie; sie ist vielmehr gleichzeitig auch das Gegenteil von alledem. Nur deswegen konnte die gegenwärtige Autoritätskrise derart umfassende Ausmaße annehmen, weil die ganze Atmosphäre von übergeordneten Abhängigkeiten durchsetzt ist. Am Ende der revolutionären Initiativen stand jeweils nicht die ersehnte Freiheit, sondern die Unterjochung durch neue, nur weniger offenkundige Despoten. Zwar gingen einige Diktatoren; doch trat die – anonyme – Diktatur der Apparate und Institutionen unverzüglich an ihre Stelle.

Dieselbe Überlagerung zeigt sich, wenn man das Problem aus der mit dem Stichwort »Identität« eröffneten Perspektive angeht. Der heutige Mensch reagiert deshalb so allergisch auf alles, was ihn von sich selbst abhält und seinem Identitätsverlangen in die Quere kommt, weil er tatsächlich im Zerwürfnis mit sich selber lebt. Denn jenseits der von Marx analysierten – und bekämpften – Entfremdung zeichnete sich eine viel radikalere ab, die nichts mit den Produktionsverhältnissen, dafür aber mit dem Dasein selbst zu tun hat. Mehr noch als in seinen arbeitstechnischen Verhältnissen empfindet der heutige Mensch in der Tatsache seiner Existenz die Last, die ihm über seine Kräfte zu gehen

scheint und ihn dazu bringt, neben seiner eigenen Lebenswirklichkeit ›einherzuleben‹. Deshalb wirkt sein Identitätsverlangen eigentümlich gebrochen; es ist das Streben eines insgeheim Widerstrebenden, dem es nicht oder doch nicht ganz gelingt, die Tatsache seines eigenen Daseins zu akzeptieren². So gesehen wirkt das Modell eines Autoritätsglaubens, wie ihn die klassische Begründungstheorie vertrat, auf den heutigen Menschen keineswegs nur als Provokation. Sofern er sich der autoritätskritischen Stimmung nur reaktiv, aufgrund unbewältigter Abhängigkeiten, überläßt, kommt es ihm sogar insgeheim entgegen, da es die Unabwendbarkeit seines Zwiespalts zu bestätigen scheint. Obwohl prinzipiell in Frage gestellt, ist der Autoritätsglaube deshalb noch lange nicht tot.

Ebenso zwiespältig stellen sich die mit den Stichworten ›doktrinär‹ und ›abstrakt‹ angesprochenen Problemfelder dar. Zweifellos denkt heute niemand, der vom Glauben spricht, zuerst an Sätze; stattdessen verbindet sich für ihn mit dem Begriff die Vorstellung von einem rettenden Ausbruch aus dem Netz der Zweckrationalität, die Hoffnung also, daß sich ihm aus der geistig, technisch und politisch verwalteten Welt eine Tür in die größere, befreiende Wahrheit Gottes öffnet. Und ebensowenig rechnet er primär damit, daß ihm das, was er sich vom Glauben verspricht, durch kirchliche Organe vermittelt werde. Statt dessen erhofft er sich vom Glauben die Erschließung neuer Erfahrungswerte, die ihn rückläufig in der Richtigkeit seiner Entscheidung bestärken. Dennoch lassen sich auch in diesem Zusammenhang gegenstrebige Tendenzen nachweisen. In einer Zeit des sich immer dichter ziehenden Kommunikationsnetzes, das auch zu einer ungeahnten Vermehrung des religiösen Informationsangebotes führte, fällt auf die inhaltliche Seite des Glaubens, die in der Fachsprache als die ›fides quae creditur‹ bezeichnet wird, ein deutlicher Akzent. Obwohl sein Schwerpunkt eindeutig im Vollzug liegt, will der Glaube heute doch keinesfalls auf die Qualität ›informiert‹ zu sein, verzichten. Ein blinder Geheimnisglaube, wie er in der Reaktion auf einen theologischen Intellektualismus bisweilen empfohlen wurde, liegt keineswegs auf der Linie des heutigen Bewußtseins.

In der Frage der Glaubenserfahrung läßt sich sicher nicht gleichsinnig argumentieren. Dennoch drängen erhebliche Tendenzen den Glauben auch heute noch in die Abstraktion. Eine Theologie, die über ihrer Verstrickung in Struktur- und Methodenfragen den Gegenstand ihres Forschens weithin aus dem Auge verlor, wirkt sich ebenso dahin aus wie eine Liturgie, die sich einem betont unterkühlten Stil verschrieb und bewußt auf Erlebniswerte verzichtet, von der Verbannung der Gefühlswerte aus der religiösen Praxis ganz zu schweigen. Dabei muß man sich freilich vergegenwärtigen, daß es sich bei diesen gegenstrebigen Tendenzen durchweg um sekundäre Komponenten handelt, die das Gesamtbild der gegenwärtigen Situation komplizieren, aber nicht verändern.

Wie aber nimmt sich das Profil des Glaubens aus, der der heutigen Sinnerwartung wirklich entspricht? Um es wiederum mit einfachen Worten zu sagen: der Glaube, wie er heute gefordert ist, muß dialogisch, autonom und mystisch sein. Mit der Kennzeichnung als ›dialogisch‹ ist gemeint, daß seine Herkunft aus der göttlichen Selbstzusage konstitutiv in seinen Aufbau eingehen muß. Er muß, mit einem Wort des Zweiten Timotheusbriefs (1,12) gesprochen, wissen, wem er glaubt, und das heißt: Er muß sich antwortend auf das Geschehen zurückbeziehen, das ihn fordert und ermöglicht. An diesem Rückbezug ist um so mehr gelegen, als nur er die Chance einer konstruktiven Bewältigung des Autoritätsproblems eröffnet. Wer erst von der formalen Glaubensforderung ausgeht, kommt mit seinen Bemühungen immer schon zu spät. Selbstverständlich gehört die Glaubensmöglichkeit nicht zu den spontan gegebenen Bewußtseinsdaten, über die man intuitiv Bescheid weiß. Daß sie überhaupt besteht, müssen wir uns von denen sagen lassen, die es aus Sendung oder Erfahrung bezeugen können. Doch ist der Glaubensgrund in ihrem Zeugnis bereits versachlicht, so daß davon nicht ohne weiteres ausgegangen werden kann. Vielmehr muß mit ihrem Zeugnis ebenso verfahren werden wie mit jedem menschlichen Wort, sei es mündlich gesprochen oder schriftlich niedergelegt. Das Wort will, um wirklich verstanden zu werden, auf seinen lebendigen Ursprung zurückbezogen sein, auf den sich in ihm äußernden und bekundenden Menschen. Für diesen Rückbezug bietet der Johannes-Prolog ein unüberholbar schönes Paradigma. Er sagt von Jesus, dem grundlegenden Gotteszeugen: »Der einzige Sohn, der am Herzen des Vaters ruht, er hat die Kunde gebracht« (Joh 1,18). Mit diesem Ansatz wurde die Hilfe einer Wissenschaft in Anspruch genommen, die schon deswegen nicht unerwähnt bleiben darf, weil sie eine Lösung des Autoritätsproblems anbietet, die alle Angebote von Psychologie und Soziologie weit hinter sich läßt. Es ist die unter dem Titel ›Hermeneutik‹ bekanntgewordene philosophische Verstehenslehre.³ Vieles spricht dafür, daß das moderne Denken mit dieser Verstehenstheorie dem Glauben das Instrument bereitgestellt hat, das es ihm ermöglicht, den Graben, der ihn von ihm trennt, zu überbrücken. An erster Stelle steht dabei das Autoritätsproblem zur Diskussion. Nicht als räume die Hermeneutik damit, wie es dem Wunschbild der heutigen Kritik entspräche, einfach auf. Stattdessen rückt sie die Autorität in ein neues, ihr Erscheinungsbild völlig veränderndes Licht. Danach besitzt primär nicht derjenige Autorität, der ›an der Macht ist‹, sondern derjenige, der ›etwas zu sagen hat‹. Ihrer innersten Bestimmung zufolge steht Autorität somit im Dienst der Wahrheitsfindung. Sie ergibt sich aus überlegenem Wissensbesitz; doch hat man sie nur, um sie im Akt der Mitteilung auch wieder zu vergeben. Mag sich dieses Modell auch nicht ohne weiteres auf die zwischenmensch-

lichen Verhältnisse anwenden lassen, so steht doch soviel fest: von solcher Art ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes. Er hat nicht nur, er ist Autorität, weil er das Höchste – sich selbst – zu sagen hat.⁴ Und er ›spielt‹ seine Autorität im Umgang mit uns vornehmlich dadurch ›aus‹, daß er sich in der Menschwerdung seines Sohnes zu uns herabneigt, um uns dadurch so nah und verständlich wie nur möglich zu sein.

Wenn aber Gott, wie Kierkegaard in den ›Philosophischen Bröcken‹ (von 1844) betont, tatsächlich »der Lehrer ist«, heißt glauben, daß wir von Gott in die Schule genommen werden und daß sich in jeder einzelnen Glaubensgeschichte etwas von dem dramatischen Erziehungsprozeß wiederholt, dem der Offenbarungsgott zunächst das alttestamentliche Bundesvolk, dann aber auch, wengleich weniger offensichtlich, die aus der Krise dieses Erziehungswerks hervorgegangene Kirche unterzog. Glauben heißt dann, in der Beleuchtung durch paulinisches Gedankengut gesehen, dem Zustand der Unmündigkeit entwöhnt (Hebr 5,11–6,12), aus kindlicher Bevormundung entlassen (Gal 4,2–7) und zum ›Vollalter Christi‹ geführt werden (Eph 4,13 ff.).

Glauben als Verstehen

Doch die Hermeneutik hält für die Erkundung des Glaubens noch etwas Größeres bereit. Mit ihrer Hilfe legen wir tatsächlich, im Bild des Johannes-Prologs gesprochen, unser Ohr an das Herz Gottes. So sehr seine Autorität und die Sachlichkeit des von ihr verbürgten Zeugnisses bleibt, wird uns doch, wie in einem Lichtblick, eine neue Sinndeutung des Glaubens geschenkt. Denn wenn die im Glauben erfahrene Autorität Gottes mit seiner Selbsterschließung, der Übereignung seiner Wahrheit, zu tun hat, heißt Glauben dann umgekehrt: Gott verstehen.⁵ Um das zu erfassen, braucht man sich nur die Frage vorzulegen: Was verstehen wir? Schon eine kurze Überlegung zeigt: nicht die arbiträren Schrift- oder Lautzeichen, aber auch nicht den von ihnen bezeichneten formalen Sinn, sondern einzig den, der sich in beiden bekundet. In diesem Punkt trifft Bubers Kritik des bei Christen weit verbreiteten Satz-Glaubens durchaus zu. Ein derartiger Glaube bleibt auf halbem Weg stehen. Und er ›büßt‹ für diese Halbheit dadurch, daß er es nie zum vollen Verständnis seiner Sache und seiner selbst bringt. In eine positive Anweisung umgewendet, besagt das, daß sich der Glaube von dem satzhaft versachlichten Zeugnis, das ihm über Gott Kunde bringt, an den zurückverweisen lassen muß, der sich in den Sätzen des Zeugnisses bekundet. Dieser Rückbezug bildet den bewegendsten Augenblick des Glaubensvollzugs. Mit ihm tritt der Glaube aus der Knechtsgestalt der anfänglichen Heteronomie hervor, während sich die göttliche Autorität, die er zunächst so bedrängend erfahren hatte, als eine Erscheinungsform der ewigen Wahrheit zu erkennen gibt. Gleichzeitig wächst der Glaube geheimnisvoll über

sich selbst hinaus. Denn er begreift, daß er nicht zur Knechtschaft, sondern zu jener Freundschaft bestimmt ist, von welcher Jesus sagt, daß sie in der ungeteilten Mitwisserschaft mit seiner eigenen Erkenntnis bestehe (Joh 15,15). Der verstehende Glaube ist aber nicht nur dialogisch, sondern, so wenig das zunächst einleuchten mag, auch autonom und mystisch. Verstehen heißt ja wörtlich: für etwas einstehen; und heißt im Fall des im Glauben aufgenommenen Dialogs: Halt und Stand gewinnen durch die Festigkeit dessen, der zu uns redet. Insofern ergeben sich die Begriffe Glaubensgewißheit, Glaubenssicherheit, Glaubensstreue und Glaubensmut unmittelbar aus dem dialogisch gelebten Glauben. Gewißheit: Wer begriffen hat, daß er im Glauben Gott hört und versteht, macht Erfahrungen, wie sie jedes personal geführte Gespräch begleiten. Und dazu gehört: Er kann den zu ihm redenden Partner ebensowenig wegdenken wie sich selbst. Im Fall des mit Gott geführten Glaubensdialogs besagt das, daß der Glaubende nicht daran zweifeln kann, daß Gott ist und daß er, wie der alttestamentliche Gottesname versichert, für ihn da ist. Doch nicht genug damit; vielmehr strahlt diese elementare Vergewisserung bestätigend, bestärkend und ermutigend auf ihn selbst zurück. Er weiß sich im gläubig angenommenen Gotteswort von Gott gemeint, gerufen, gefordert. So trifft das Gegenteil des seit langem erhobenen Vorwurfs zu, daß der Glaube den Menschen auf eine ihn sich selbst entfremdende Weise vertröstet und ihn im Maß, wie er sich auf ihn einläßt, von sich und seiner Lebensaufgabe abhält. Statt dessen gilt, mit Luther übersetzt: »Wer glaubt, der bleibt!« (Jes 7,9).⁶

Das Erfahrungsmoment

Mehr noch als in dieser Vergewisserung drängt in der mit ihr zusammen gewonnenen Ermutigung das Erfahrungsmoment in den Vordergrund, welches das neue Profil des Glaubens entscheidend mitbestimmt. Es dominiert so stark, daß man veranlaßt ist, geradezu von einer ›Glaubensmystik‹ zu reden.⁷ Ihrer ganzen Verfassung nach hat die Glaubenserfahrung zwei Schwerpunkte. Den ersten bildet die Erfahrung des redenden Gottes. Denn Offenbarung – und sie ist Grund und Ursprung des Glaubens – bedeutet, daß dort, wo es mit unserem Reden von Gott zu Ende ging, das Unerhoffbare geschah, daß er, der Unnennbare, abgründig Verschwiegene – redet. Und daß er nicht etwa von Himmel und Hölle, Engeln und Teufeln redet, sondern zuerst und zuletzt – von sich. Damit tut sich der Abgrund des göttlichen Selbstseins für uns auf. Glauben aber heißt, so gesehen, sich diesem Abgrund anheimgeben, sich dem Geheimnis des unüberdenklich großen Gottes überantworten, sich mit der ungelösten Daseinsfrage dem überlassen, der größer ist als unser Herz. Das ist, anders gewendet, die augustinische Gotteserfahrung der Beruhigung in dem, der alles

Wahrheits- und Glücksverlangen durch nichts Geringeres als durch sich selbst erfüllt.

Aufs engste hängt damit die im Glauben gewonnene Selbsterfahrung zusammen. Wer sich von Gott angeredet weiß, macht dieselbe Erfahrung von sich, wie sie Nikolaus von Kues von dem Erblicktsein durch Gott behauptet. Für ihn setzt sich der Blick des allsehenden Gottes immerfort in den inneren Zuspruch um: *Sis tu tuus, et ego ero tuus* – Sei dein eigen, dann werde auch ich dein eigen sein!⁸ Damit bringt der Kusaner zugleich zum Ausdruck, daß sich die subjektive Glaubenserfahrung auf die menschliche Identitätskrise bezieht. Wer glaubt, weiß sich von der Wunde, die sein Innerstes zerreißt, geheilt. So ist der Glaube als das Vernehmen der göttlichen Selbstzusage nicht nur das Ende der Gottesfinsternis, sondern, aktueller noch, auch das Ende der menschlichen Selbstentfremdung.

Zum zweiten Mal drängt sich hier der pädagogische Aspekt in den Vordergrund. Denn der mystische Zuspruch, den Cusanus hörbar macht, setzt voraus, daß der Mensch vor jeder Verflochtenheit mit der Welt- und Geistesgeschichte eine Geschichte mit sich selber hat, in der es für ihn darum geht, das Faktum und die Gegebenheiten seines Daseins anzunehmen und, nachdem dies geschah, die größeren Möglichkeiten in sich freizusetzen und den besten Gebrauch davon zu machen. Das ist die unabschließbar große Aufgabe, die sich ihm mit den kreatürlichen Gegebenheiten seines Daseins stellt. Sofern der Glaube das Zutrauen in den eigenen Lebenssinn weckt und innere Festigkeit vermittelt, ist er die entscheidende Hilfe bei der Bewältigung einer Aufgabe.

Bleibt das alles aber letzten Endes nicht doch zu formal, als daß man davon leben könnte? Werden hier nicht Ziele abgesteckt, die allenfalls in einzelnen Aufschwüngen, nicht aber auf die Dauer zu erreichen sind? Und fehlt nicht insbesondere die Kristallisationsmitte, deren es bedarf, wenn die Empfindungen, kaum daß sie erweckt wurden, nicht allzu rasch wieder verebben sollen?

Die tragende Mitte

Es ist, als habe das Neue Testament nur auf diese Frage gewartet, um sie in einer Weise zu beantworten, die in der theologischen Glaubensanalyse nicht genügend zum Zug kam. Es antwortet mit einer vollständigeren Ausleuchtung der Rolle, die Jesus in der Glaubensgeschichte spielt. Fraglos legte diese zunehmend den Akzent darauf, daß der Christenglaube in ihm seinen wichtigsten Bürgen und insbesondere seinen zentralen Inhalt hat. Das ist auch im neutestamentlichen Glaubensbegriff mitgesagt. Doch hebt er gleichzeitig mit allem Nachdruck darauf ab, daß es die christliche Glaubensmöglichkeit ohne Jesus gar nicht gäbe, daß er ihr Schöpfer und Initiator ist. Er hat die Bahn gebrochen, an deren Ziel er steht. Deswegen nennt ihn das Schlüsselwort des Hebräerbriefs

den »Wegbereiter und Vollender« unseres Glaubens (12,2). Das schließt die heute noch immer nicht zum Allgemeingut gewordene Erkenntnis ein, daß Jesus ebensosehr Gegenstand wie Subjekt des Glaubens, gleichzeitig Geglaubter und Glaubender ist. Weit davon entfernt, einen Zwiespalt in das Verhältnis Jesu zum Glauben hineinzutragen, ist diese Perspektive vielmehr ganz dazu angetan, den Beitrag Jesu zur persönlichen Glaubensgeschichte eines jeden deutlich zu machen.

Diese Geschichte beginnt, wenn sie redlich erzählt wird, mit dem Eingeständnis der Unfähigkeit. Denn einem jeden, der den Anlauf zum Glauben nimmt, ergeht es, wie es die Markus-Fassung der Geschichte von der Heilung des besessenen Jungen paradigmatisch darstellt (9,14–29). Mit dem Wort »Alles vermag, wer glaubt« (9,23) hatte Jesus dem verzweifelten Vater des Jungen die ganze Größe der Glaubensmöglichkeit vor Augen gestellt. Da bricht es wie ein Notschrei aus diesem hervor: »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« (9,24). Im Bewußtsein seiner eigenen Unfähigkeit rettet er sich mit diesem Wort förmlich in den Glauben Jesu hinein. Und der Erfolg gibt ihm recht. Das erhoffte Wunder geschieht; aus der Hand Jesu empfängt er den geheilten Sohn zurück. Dabei wird nicht einmal die Möglichkeit eines von Jesus unabhängig gesetzten Glaubens bestritten. Das gilt vor allem für den Glauben der Propheten, wie ihn Martin Buber mit großem Pathos für das Judentum reklamierte.⁹

Doch so sehr Jesus diese Glaubensform respektiert, weiß er doch zugleich, daß ihr die »Bedrückten und Bedrängten«, denen seine Einladung gilt, nicht gewachsen sind. Ihnen bleibt, wie dem an seinem Glauben verzweifelnden Vater, nur der Anschluß an ihn. Und er ist für die, die diesen Anschluß suchen, der Wegbereiter des Glaubens, indem er sie in seine eigene Glaubensbewegung und, tiefer noch, in sein Gottesbewußtsein hineinnimmt. Das aber kann er, weil er darin allen anderen uneinholbar voraus ist. Er kennt nicht die Mühsal dessen, der sich zu Gott durchringen muß. Gott ist für ihn vielmehr von vornherein der Erstgewußte, Ersterkannte, Erstgewisse. Und Gott bleibt für ihn dies selbst noch in der Todesstunde, als er die Not der Gottverlassenheit in die Finsternis von Golgota hinausschreit. Denn in der Not seiner Verlassenheit bleibt ihm Gott immer noch als derjenige, dem er seine Qual zu klagen vermag. Damit aber hat Jesus auch schon die ganze Spannweite menschlichen Redens von Gott ausgemessen, bis dorthin, wo dieses Reden verstummt und nur noch die Möglichkeit der göttlichen Antwort bleibt. Der in der Finsternis von Golgota verhallende Todesschrei Jesu artikuliert, in seiner vollen Bedeutungstiefe ausgelotet, die Hoffnung auf diesen rettenden Umschlag, auf die göttliche Selbstzusage als Entgegnung auf unser Verstummen. Und Jesus ist so sehr der Hörer der göttlichen Antwort, daß sein ganzes Sein von ihr durchstimmt, daß er selbst zum Wort Gottes wird¹⁰.

In diese Bewegung nimmt Jesus den Glaubenden mit hinein. Er nimmt ihm

die Entscheidung nicht ab; aber er hilft ihm, sie bis zu ihrem Ziel durchzutragen. Im Fall des verzweifelten Vaters genügt ihm das offene Eingeständnis des inneren Zwiespalts von Glaube und Unglaube. Den vom Tod seiner Tochter betroffenen Synagogenvorsteher ermutigt er: »Sei ohne Furcht; glaube nur!« (Mk 5,36). Den Emmausjüngern zeigt er dort, wo für sie alles in Sinnlosigkeit zu versinken schien, den von Ewigkeit her vorbestimmten Sinn; und er entfacht, indem er ihnen zuredet, in ihnen den Herzensbrand, der ihre Kummernisse und Zweifel wegzehrt (Lk 24,13–32). Sofern der ihnen gezeigte Sinn auch auf sie selber übergreift und sie wieder an ihren eigenen Lebenssinn glauben läßt, macht ihre Geschichte aufs neue deutlich, welcher enger Zusammenhang zwischen Glaube und Erziehung besteht. Glauben heißt, in dieser dritten Perspektive gesehen, in der Weggemeinschaft mit Jesus und in der Orientierung an ihm, sich nach seinem Bild und den in seiner Nachfolge entstandenen Vorbildern ›bilden‹ lernen, um so die vor Gott und dem Mitmenschen gültige Lebensgestalt zu gewinnen.

Was die dialogischen Glaubensszenen des Evangeliums aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchten, faßt die Perikope vom Seewandel Jesu in ein paradigmatisches Bild. Zwar rügt er den sinkenden Petrus wegen seines ›Kleinglaubens‹; doch faßt er ihn gleichzeitig bei der Hand, um ihn zu sich emporzuziehen (Mt 14,28–31). Deutlicher kann die Art, wie er zum Glauben verhilft, kaum noch veranschaulicht werden. Wie es seine Einladung an die Bedrückten und Bedrängten im Bild von der mit ihnen eingegangenen ›Jochgemeinschaft‹ zum Ausdruck bringt (11,28ff.), ermöglicht er den Glauben dadurch, daß er die mit ihm übernommene ›Last‹ tragen hilft. Es ist die Last der Gottesfrage, die am Ende, wenn ihr nur noch die Möglichkeit der göttlichen Entgegnung bleibt, über die menschlichen Kräfte geht. Gerade hier, an dieser kritischen Stelle, ›greift‹ er wie in der Petrus-Szene ein, indem er sich als die von Gott immer schon gegebene Antwort zu verstehen gibt. Er behebt die Glaubensnot, indem er sie gleicherweise in seine eigene Erfahrung der Gottverlassenheit, aber auch der ihm zuteilgewordenen ›Erhörung‹ einbezieht. Denn in dieser wurde ihm zwar die vordergründige Rettung, wie sie die Feinde forderten, verweigert. Doch gewann er dafür Gott selbst als die alles überbietende Antwort auf seinen Notschrei und durch diese Antwort das neu geschenkte Leben der Auferstehung. Deshalb wird der durch Jesus ermöglichte Glaube, wie es sich bereits im Emmausgespräch ankündigt, zum Auferstehungsglauben. »Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennst«, erklärt in diesem Sinn der Römerbrief (10,9), »und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, erlangst du das Heil«.

Fast unbemerkt hat sich dabei ein Rollentausch vollzogen. Griff Jesus zunächst nur helfend und ermöglichend ins Glaubensgeschehen ein, so wird er jetzt zu seinem zentralen Inhalt. Was als ein ›Glauben mit Jesus‹ begann, vollendet sich

nun im ›Glauben an ihn‹. Aber gerade so entspricht es der Doppelbestimmung des Hebräerbriefs, der ihn gleichzeitig den »Wegbereiter und Vollender« unseres Glaubens nennt.

Warum glauben?

Wie eine Gegenprobe zu der gewonnenen Einsicht nimmt sich die Tatsache aus, daß die am Anfang der Glaubensbewegung stehende Warumfrage neu beantwortet werden kann. Als bedeutungslose Makulatur erweisen sich die polemischen Versuche, sie mit dem Hinweis auf das Trost- und Unterwerfungsbedürfnis des Menschen und seiner unausrottbaren Neigung zu Selbsttäuschung und Selbstbetrug abzutun. Wer glaubt, begibt sich sowenig in eine sklavisches Abhängigkeit, wie er sich nach Art eines Drogenabhängigen damit über sein wirkliches Elend hinwegzutäuschen sucht. Einwände dieser Art gehen zu weit an der Sache vorbei, als daß sie zählen könnten. Aber auch die gängige Beantwortung der Frage, wie das Warum mit dem Hinweis auf die mit der Offenbarung gegebene Glaubenspflicht umging, kann nicht mehr genügen. Denn wir glauben nicht, weil wir müssen, sondern weil wir können und dürfen!

Wir glauben, weil wir darauf vertrauen, daß die Grenzen der Wirklichkeit nicht schon mit denen unseres Denkens und Redens und schon gar nicht mit denen der faktisch bestehenden, wissenschaftlich erforschten und technisch verwalteten Welt gezogen sind; weil wir davon ausgehen, daß sich hinter dem ›Text‹ der Welt derjenige verbirgt, der durch ihn zu uns redet, und der sich uns noch unvergleichlich plausibler, nämlich durch sich selbst, verständlich machen will; weil es für uns nicht nur die sachgegebene Wahrheit der Dinge, sondern die antlitzhaft aufscheinende Gotteswahrheit gibt; weil wir davon überzeugt sind, daß sich die Sinnlinien unseres Daseins nicht zu einem innerweltlich definierten Kreis schließen, sondern in jene überströmende Sinnfülle auslaufen, die das Faktum eines endlichen Daseins mit seinen Kummernissen, Enttäuschungen und Schmerzen überhaupt erst rechtfertigt; weil wir von Gott und uns selber größer denken, als es ›vernünftig‹ und ›begründet‹ erscheint. Vor allem aber glauben wir, weil Jesus mit seinem ganzen Lebensvollzug für Recht und Sinn des Glaubens einsteht; weil er mit seinem Einsatz für Gott die Möglichkeit des Glaubens eröffnet hat; weil er im blutigen ›Experiment‹ seines Kreuzes die Tragweite des Glaubens erprobte, und weil er in seiner Auferstehung den Sieg des Glaubens errungen hat. Warum glauben wir also? Weil uns mit dem Glauben eine Tür aufgestoßen, ein Freiheitsweg gebahnt, ein Raum des Aufatmens geschenkt ist. Wir glauben, weil der Glaube das Ende unserer Einsamkeit und der Anfang unseres Lebens mit Gott ist; weil der Glaube die größeren Möglichkeiten in uns freisetzt; weil wir durch den Glauben einsichtiger, verständiger, tapferer, geduldiger und gütiger werden; weil wir durch den Glauben das

Leben der Knechtschaft mit dem der Kindschaft vertauschen; weil sich erst im Glauben zu leben lohnt. Und wir können abschließend hinzufügen: weil uns Gott im Glauben in seine Schule nimmt; weil wir glaubend die Geschichte mit uns selbst bestehen lernen; weil uns der Glaube in jene Weggemeinschaft mit Jesus führt, die – wie in der Emmausszene – in der Erkenntnis seiner lebendigen Gegenwart ausmündet.

Anmerkungen

- ¹ Unübertroffen ist die dazu von Uwe Gerber verfaßte Studie »Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart«, Gütersloh 1966; dazu auch Johannes Beumer, »Theologie als Glaubensverständnis«, Würzburg 1953, sowie die Ausführungen in meiner Studie »Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentalthologie«, Freiburg/Br. 1975, 24–47.
- ² Wichtiges sagte auch dazu Guardini in seiner Schrift »Die Annahme seiner selbst«, Würzburg 1960.
- ³ Dazu das grundlegende Werk von Gadamer »Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik«, Tübingen 1960, sowie meine wiederholten Bezugnahmen darauf (außer in meiner Abhandlung »Glaubensverständnis«, 66 ff. auch schon in meinen Schriften »Glaubensvollzug«, Einsiedeln 1967, 42 ff. und »Glaubensprobleme«, Augsburg 1970, 19 ff.).
- ⁴ Kraftvoll arbeitet diesen Gesichtspunkt Rahner in seinem »Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums«, Freiburg/Br. 1976, 123–132 heraus.
- ⁵ Dazu meine gleichnamigen Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung, München und Freiburg/Br. 1971.
- ⁶ Wörtlich: »Gleubt jr nicht, so bleibt jr nicht«.
- ⁷ Dazu der thematische Abschnitt in meiner Abhandlung »Glaubensverständnis«, 83–106.
- ⁸ De visione Dei – Vom Sehen Gottes, c. 7.
- ⁹ Dazu seine Kampfschrift »Zwei Glaubensweisen«, Zürich 1950, die zu den härtesten Herausforderungen des Christentums in diesem Jahrhundert zählt, in ihrer Bedeutung aber noch immer nicht genügend gewürdigt wurde.
- ¹⁰ Damit ist keinesfalls in Abrede gestellt, daß er von Ewigkeit her der Logos Gottes ist. Mit der gebrauchten Formulierung soll vielmehr angedeutet werden, wie die menschliche Aneignung des ewigen Seins durch Jesus gedacht werden kann. Dazu mein Beitrag »Menschwerdung Gottes – für uns« in: »Weihnachten neu überlegt«, hg. von Wolfgang Böhme, Karlsruhe 1979, 42–52.