

Eugen Biser

Der Glaubenssinn

Ein begriffskritischer Rettungsversuch

Mit den Leitbegriffen des religiösen Bewußtseins hat es eine dramatischere Bewandnis, als man es von ihnen annehmen möchte. Sie sind keineswegs, wie zu vermuten ist, zusammen mit der Gottesoffenbarung vom Himmel gefallen. Vielmehr sind sie genauso wie die im Dienst der Weltorientierung stehenden Ideen dem Gang der Geistesgeschichte unterworfen. Aus ihm gingen sie immer schon und gehen sie immer wieder hervor; ihm fallen sie bisweilen auch wieder wie einem seine eigenen Hervorbringungen zurückschlingenden Mutterschoß anheim. Die Metapher ist nicht beliebig gewählt. Denn in der Regel liegt selbst den subtilsten Begriffen ein ganz dingliches Erfahrungssubstrat zugrunde, aus dem sie sich auf dem Weg eines mehr oder minder komplizierten Sublimierungsprozesses erheben. In Einzelfällen liegen die Dinge dann freilich auch umgekehrt. Dann setzt der Akt der Ideation im Wechselspiel der Ideen selber an, nicht selten mit der Folge, daß sich seine konzeptuelle Frucht in dieser Höhe nicht zu halten vermag, sondern von dort in niedrigere Bedeutungsfelder herabsinkt, bis sie schließlich „Bodenberührung“ mit der dinglichen Erfahrungswirklichkeit gewinnt.

Um beim Regelfall einzusetzen, so ahnt, wer etwa vom Gottesgeist spricht, gemeinhin nicht, daß mit „Geist“ ursprünglich der Windhauch gemeint war; und er horcht womöglich betroffen auf, wenn im Nikodemus-Gespräch des Johannesevangeliums die Ähnlichkeitsbeziehung der beiden Bedeutungen bis an den Rand der Identifikation getrieben wird. „Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So verhält es sich mit einem jeden, der aus dem Geist geboren ist“ (3,8). Ebensowenig dürfte der Mehrzahl der Leser von Romano Guardinis „Der Herr“ bewußt sein, daß es sich bei diesem Titel durchaus nicht um eine genuin christliche Prägung, sondern um eine Anleihe aus dem Vokabular des antiken Kaisertums – und Kaiserkults – handelt.

Der weitaus seltenere Ausnahmefall, bei dem derartige Leitbegriffe aus dem religiösen Sprachstil herausfallen, um zu vergleichsweise niedrigeren Bedeutungsfeldern abzusinken, hat meistens mit dem Säkularisierungsprozeß zu tun. Kaum lebt im heutigen Freiheits- und Friedensverständnis auch nur noch eine Erinnerung daran fort, daß diese Begriffe – ungeachtet ihrer sinnlich-dinglichen Herkunft, die bei „Friede“ auf Umfriedung, bei „Freiheit“ auf das altdeutsche Wort „freihals“

zurückverweist – ursprünglich Eingebungen der religiösen Intuition und damit Schöpfungen des Glaubensbewußtseins waren. Mit ihrer Säkularisierung übt der prometheische Wille zur Gestaltung der Welt- und Sozialwirklichkeit dann gleichsam Raub am himmlischen Feuer der religiösen Wahrheit.

Der „Sinn“ der Mysterien

Aber nicht auf alle Vorgänge dieser Art trifft das Modell der Säkularisierung zu. Nicht von Säkularisierung, sondern von Internalisierung müßte man dann sprechen, um die Abstiegsbewegung der Idee damit voll zu treffen. Das ist der Fall bei dem Schlüsselbegriff des heutigen Disputs, der Rede vom „Sinn des Daseins“. Denn wer von den vielen, die dieses Wort im Mund führen, vergegenwärtigt sich noch, daß von „Sinn“ ursprünglich im Zusammenhang mit dem Glauben die Rede war?

Damals, zur Zeit der Frühscholastik, war damit freilich etwas ganz anderes als der menschliche Lebenssinn gemeint. „Intellectus fidei“, Glaubenssinn, bezeichnete vielmehr den intelligiblen Kern der Glaubensgeheimnisse¹. Seinen Glanz – und seine Faszination – verdankte der Begriff dem von kritischen Gegenvorstellungen noch unbeschwerten intellektuellen Optimismus der Zeit. Wie der verwegentumbe Parzival war sie aufgebrochen, um den Gral der in den Glaubensmysterien verborgenen Gottesweisheit zu suchen, unangefochten von den Zweifeln, die sie hätten befallen müssen, wenn sie das ungeheure Mißverhältnis zwischen dem angestrebten Ziel und der Leistungskraft des menschlichen Intellekts hinlänglich bedacht hätte.

Statt dessen ging sie mit einer Unbekümmertheit zu Werk, die nachträglich als geradezu abenteuerlich empfunden werden muß. Epochemachendes Paradigma dieser intellektuellen Gralssuche war *Anselm von Canterburys* Untersuchung über die Menschwerdung Gottes – „*Cur Deus homo?*“ –, die es allen Ernstes unternahm, die innersten Beweggründe Gottes für die erlösende Sendung seines Sohnes durch zwingende Analyse auszukundschaften. Der Glaubenssinn, verstanden als der Inbegriff dieser göttlichen Motivation, war das Frage- und Erkundungsziel dieses Forschens². Von der Langlebigkeit dieses Optimismus vermittelt die Tatsache einen Begriff, daß sich eine Spur davon bis in die Glaubensreflexionen des Ersten Vatikanischen Konzils erhielt, das dem „fromm und nüchtern Forschenden“ eine gewisse Einsicht in den aus dem Konnex der Glaubensmysterien aufscheinenden Wahrheitssinn verhielt³.

Freilich: die grundsätzliche Ernüchterung ließ nicht auf sich warten. Zu groß war der Anspruch und im Vergleich dazu zu dürftig das Ergebnis, als daß der Versuch auf die Dauer hätte Zustimmung finden können. Deshalb mehrten sich in der Folge die Stimmen, die entweder mit *Hugo von Sankt Viktor* genauer

unterschieden und sich in der Frage des Gottesgeheimnisses für ein „Vortrittsrecht“ der Liebe gegenüber der Erhellungskraft des Intellekts aussprachen, oder aber mit *Bernhard von Clairvaux* ausschließlich auf die demütige Glaubenshingabe setzten; denn „der Glaube der Frommen“, so lautet sein Grundsatz, „glaubt, er diskutiert nicht“⁴.

Schließlich war das Maß des Unbehagens so voll, daß das Thema des Glaubenssinns in seinem fröhscholastischen Verständnis endgültig von der theologischen Tagesordnung verschwand. Mehr noch: Nach einer relativ kurzen Zeit der gegliückten Synthese von Autoritäts- und Vernunftinteresse, von Mystik und Intellektualität, wuchs nun umgekehrt das Gefühl der Unzugänglichkeit des göttlichen Geheimnisses so sehr ins Ungemessene, daß der Glaube auf Jahrhunderte hinaus nur noch als ein Unterwerfungsakt unter das – selbst noch im Offenbarungsereignis verbleibende – Gottesgeheimnis empfunden wurde.

Unvergeßlichkeit des Gedachten

Indessen: geistige Intuitionen und Initiativen führen ein Eigenleben, das mit den gewohnten Lebensabläufen nur schwer koordinierbar ist. Auch wenn sie fürs erste mit einem Fehlschlag enden, leben sie doch als Impulse weiter. Und gerade dann, wenn sie ergebnislos blieben, üben sie insgeheim eine bewußtseinssteuernde Wirkung aus. Sie sind wie uneingelöste Versprechungen, die auch dann noch Erwartungen und Spannungen erzeugen, wenn von ihnen nicht mehr ausdrücklich die Rede ist oder allenfalls nur noch ein Nachglanz übrigblieb. Insgeheim versetzten sie gerade dann die geistige Atmosphäre in einen Zustand der Schwingung und Vibration, in dem sich neue Lösungen anbahnen.

Vieles, was im Leben des Geistes geschieht, erweist sich bei näherem Zusehen als Antwort auf unerledigte Fragen, auch wenn dieser Zusammenhang zunächst nicht in Erscheinung tritt. Im Lessingjahr darf daran erinnert werden, daß der vom späten *Lessing* ausgestoßene Notschrei über den „garstigen breiten Graben“, der ihn von der machtvollen Heilsverkündigung der christlichen Frühzeit trenne, abgesehen davon, daß er *Kierkegaard* zu einer wiederholten Replik – sowohl in den „Philosophischen Brocken“ (von 1844) als auch in der „Einübung im Christentum“ (von 1850) – veranlaßte, der Theologie der Folgezeit derart in die Knochen fuhr, daß ihre signifikantesten Hervorbringungen, angefangen von *Karl Barths* dialektischer Theologie bis hin zu den Entwürfen einer therapeutischen Theologie in der Gegenwart, als kompensatorische Entgegnungen darauf gelesen werden können.

Nicht anders verhielt es sich mit der Idee des „intellectus fidei“. Sie war als Gedanke einfach zu groß gedacht, als daß sie nach dem Scheitern des fröhscholastischen Anlaufs sang- und klanglos hätte verschwinden können. Statt dessen lebte sie

als unabgerufener Impuls weiter und setzte die Theologie der Folgezeit, insbesondere seit *Hegel*, unter einen zunehmenden Sinn- und Erwartungsdruck. Denn die Hegelsche Spekulation ist, theologiegeschichtlich gesehen, die insistente Wiederaufnahme der Idee von der spekulativen Erhellbarkeit der Glaubensmysterien, gesteigert zu dem Gedanken von der vollkommenen Umsetzung des Glaubens in Wissen.

Die anthropologische Wende

Der Umschlag ins – scheinbare – Gegenteil ließ freilich nicht auf sich warten. Denn „Wissen“, das hieß doch zugleich: Zurücknahme des Geglaubten auf das Glaubenssubjekt, auf den glaubenden Menschen. Lange bevor *Feuerbach* diese Wende im antichristlichen Sinn radikalisierte, war sie, binnenchristlich, durch *Beethoven* intoniert worden, als er das mystische „Et incarnatus est“ seiner Missa solemnis machtvoll in das Bekenntnis „Et homo factus est“ ausmünden ließ. Seitdem war jedem, der hören kann, klar, daß in allen Glaubensaussagen über Gott – der Mensch mitgesagt ist, daß also dem Menschen im Spiegel der Mysterien, zusammen mit dem Antlitz Gottes, sein eigenes Bild entgegentritt.

Seitdem ist die anthropologische Wende in vollem Gang. Mehr als alle spektakulären Entwicklungen, angefangen von der Theologie der Befreiung bis hin zu der ebenso überflüssigen wie irritierenden Wiederaufnahme der Unfehlbarkeitsdebatte, bestimmt sie, zusammen mit der Neuentdeckung Jesu, den Gang der gegenwärtigen Glaubensgeschichte. Die unterschiedlichen Ansätze, Rudolf Bultmanns existentielle Interpretation, Paul Tillichs Symboltheorie, Romano Guardinis Postulat der „Annahme seiner selbst“, Karl Rahners „transzendente Theologie“ kommen darin überein. Der Mensch soll, mehr noch, er will im Wort des Glaubens mitbedacht, mitgehört und mitbezeichnet sein.

Glaube und Sinnfrage

Dadurch gewinnen alle theologischen Positionen einen neuen, zusätzlichen Stellenwert. Doch nicht nur dies: auch steckengebliebene Fragestellungen kommen neu in Fluß. Nicht zuletzt gilt dies auch für die Frage nach dem Glaubenssinn. Sie war im ersten Anlauf, als sie sich auf das von den Mysterien bezeichnete Gottesgeheimnis richtete, um den Schleier von ihm zu reißen, buchstäblich abgeschlagen worden. Jetzt bietet sich ihr eine neue, bescheidenere Chance, wenn sie sich anstatt auf Gott auf den im Gottesgeheimnis gespiegelten Menschen bezieht. Eine glaubensgeschichtlich gesehen exzeptionelle Möglichkeit zeichnet sich ab: Eine Frage, die zu hoch gezielt war und demgemäß von ihrem Ausgangs-

ziel – Gott – zurückgeworfen wurde, steht im Begriff, im Wurf nach dem im Gottesgeheimnis mitgemeinten Menschen fündig zu werden. Doch wie ist das konkret zu denken?

Die Glaubensfrage des heutigen Menschen richtet sich im Unterschied zum Angebot der spekulativen Theologie und insbesondere auch der szientifischen Fundamentaltheologie weniger denn je auf Antworten theoretisch-argumentativer Art. So sehr dem Fragesteller an umfassender Glaubensinformation gelegen ist – und darin kommt ihm das von den religiösen Medien offerierte Informationsangebot durchaus entgegen –, knüpft er seine Glaubensbereitschaft doch zentral an die Bedingung der Erfahrbarkeit. Glaubhaft ist ihm, was er erlebend nachvollziehen kann, und nur dies. Gib mir Erfahrung, so lautet die heutige Devise, und ich glaube!

Das hängt wurzelhaft mit einer neuentwickelten, von der den Menschen immer unausweichlicher einkreisenden Lebensangst stimulierten Sinnsuche zusammen. Indem er die Sinnfrage stellt, geht es ihm weit mehr, als den meisten Theoretikern dieser Fragestellung bewußt ist, um ein Entrinnen aus dem Zugriff der Lebensangst. Deshalb ist ihm schon im Akt seiner Fragestellung bewußt, daß ihm mit formal-theoretischen Auskünften nicht oder doch nur bedingt gedient ist. Denn mit seinem Lebenssinn erfragt er letztlich, wo es mit ihm hinauswill, erfragt und sucht er den Ort seines definitiven Entrinnens und seiner unverbrüchlichen Geborgenheit. Erst im Doppelerlebnis dieses Befreit- und Geborgenseins ist ihm die Sinnfrage beantwortet, genauer gesagt, in einer Weise abgenommen, daß sie sich ihm nicht mehr stellt.

Auf die Sinnfrage gibt es viele Antworten, irreführende und zutreffende, unzulängliche und befriedigende, vorläufige und endgültige. In ihr entscheidendes Stadium tritt die Sinnfrage jedoch ein, wenn sie mit der Gottesfrage verknüpft und auf die damit bezeichnete Bahn geschickt wird. Denn mit „Gott“ tritt ihr die Verheißung der endgültigen Freiheit und der Verankerung in der absoluten Seinsfülle vor Augen. Es kommt nur darauf an, daß diese Verknüpfung, um die es im Grunde allen metaphysischen Systemen und Religionen zu tun ist, bruchlos gelingt. Diese Verknüpfung leistet der Glaube; mehr noch: diese Verknüpfung ist der Glaube.

Im Zentrum des Glaubens steht der Gott, der nach dem Wort des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien „in Christus sein Schweigen brach“ und dadurch das Ende der Gottesfinsternis verfügte; der Gott, der sich der unter vielfachen Zwängen stöhnenden Menschheit als der Ort des Entrinnens, der Inbegriff der Freiheit anbot; der Gott, der in seiner Vaterliebe als Hort der letzten, zärtlichsten und zugleich unerschütterlichsten Geborgenheit verstanden sein will; der Gott, von dem das Eingangswort der johanneischen Abschiedsreden gilt: „Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen“ (14,1). Das aber gilt von diesem Gott nicht etwa nach Art einer alle Menschheitsgedanken übersteigenden Idee, sondern

konkret vermittelt, gewährt und garantiert durch die Liebe dessen, der die Menschheit durch seine Lebenstat befreite, versöhnte und befriedete und in alledem einen Raum des Aufatmens, der Restitution, der Hoffnung und der Verbundenheit schuf.

Einsichtig wird das jedoch nur unter der Bedingung, daß sich der Glaube stärker als bisher der Identität von Person und Werk in Jesus bewußt wird. Es genügt nicht, ihn entweder mit der „Christologie von oben“ als den in der Herrlichkeit Gottes Thronenden zu sehen, weil die Menschwerdung dann eine nicht verifizierbare Leerformel bleibt. Und es genügt ebensowenig, ihn mit der „Christologie von unten“ als Mensch unter Menschen, bewogen von Impulsen einer gesellschaftskritischen Mitmenschlichkeit, zu sehen, weil er dann zu sehr historische Gestalt bleibt, getrennt von uns durch den „garstigen breiten Graben“, der, wenn überhaupt, dann doch ausschließlich durch den aus der Ewigkeit Gottes zu uns Kommenden überwunden werden kann.

Ganz anders, wenn Jesus endlich wieder im Sinn der großen Wiederentdeckung Kierkegaards in der Einheit von Helfer und Hilfe, Person und Werk, begriffen wird. Dann bringt er das ganze kategoriale System zum Einsturz und mit ihm die durch Raum und Zeit gebildeten Wände. Dann ist er, kraft dieser Raum und Zeit übergreifenden Identität, allorts und jederzeit präsent und, ungeachtet seiner Historizität, ganz bei uns, ganz der unsere. Wiederum kommt alles darauf an, daß er in dieser Identität erfaßt und erfahren wird. Und wiederum lautet die Auskunft: das leistet der Glaube; mehr noch: dieser Erfassungs- und Erfahrungsakt ist der Glaube.

Glaube als Sinnfindung

Dann aber ist der Glaube so ungefähr das Gegenteil von dem, was die landläufige Ansicht in ihm vermutet: Nicht entfremdender Unterwerfungsakt unter die gleicherweise unbegreifliche und übermächtige Gottesweisheit, sondern Einstimmung auf den geschichtsdurchgreifenden Impuls der Selbstvergegenwärtigung und Selbstübereignung Jesu. Oder einfacher gesagt: geschenkte Identität. Selbstwerdung durch den, der sein Ich zusammen mit dem unseren sprechen, johanneisch ausgedrückt, der das Brot und Licht unseres Lebens sein will.

Indessen wäre der anthropologischen Wende nur unzulänglich Genüge geschehen, wenn sich diese Beziehung allein in vertikaler Richtung, als Verhältnis des „Einsamen zum Einsamen“, wie eine aus alter Tradition überlieferte mystische Formel sagt, anknüpfen würde. So entspräche es auch keineswegs dem Formgesetz des Glaubens. Denn der Glaube gehört zu jenen Vergünstigungen des Daseins, die man entweder zusammen mit anderen – oder überhaupt nicht besitzt. So ist der Glaube von seiner Wurzel her ein Akt der Mitmenschlichkeit, und dies im Sinn

eines wechselseitigen Gebens und Empfangens. Wer glaubt, gibt nicht nur dem Mitgläubenden Zeugnis; er hört in der Selbstzusage Gottes vielmehr auch den bestätigenden, zustimmenden Zuspruch des anderen mit. Dadurch baut er sich eigengesetzlich zur „Einheit des Geistes“ (Eph 4,3), zur Glaubensgemeinschaft auf.

Doch das Baugesetz dieser Gemeinschaft ist, entgegen einer weitverbreiteten Auffassung, gerade nicht das der gesellschaftlichen Vergemeinschaftung und Interaktion. Vielmehr besteht es, bei allen menschlichen und allzu menschlichen Implikationen, zuletzt in der Art, wie sich Gott selbst dem Menschen zuwendet. Deshalb herrscht im Raum des gemeinsam bezeugten und gelebten Glaubens bei allen Zwängen Freiheit, bei aller Distanz Verbundtheit, bei aller Routine Spontaneität, bei aller Kühle wärmende Geborgenheit.

Mitten im Netz der durchgängigen Funktionalisierung bildet der Glaube so den Raum des Aufatmens, der Zugehörigkeit und der aufgehobenen Entfremdung. In ihm lernt der Mensch den jeweils besseren Gebrauch von seinen Möglichkeiten machen und, als den ersten Schritt auf diesem Weg, das vielen unerträglich erscheinende Faktum der eigenen Existenz akzeptieren. In ihm lernt er, bewußter, bereitwilliger und dankbarer als sonst er selbst zu sein.

Doch was hat das mit der Wiederentdeckung eines ins Menschliche gewendeten Glaubenssinns zu tun? Wenn mit „Sinn“ erfragt ist, wo es mit uns letztlich hinauswill, stellt sich der Zusammenhang von selber her. Dann hat der Glaube, indem er den Raum des Aufatmens und der Geborgenheit schafft, immer schon auf die Sinnfrage geantwortet. Und dann antwortet er nicht etwa mit Auskünften, sondern dadurch, daß er dem zu sich selbst aufgebrochenen Menschen die Unterkunft seines definitiven Zuhause bietet. Dann antwortet der Glaube, indem er die Erfahrung eines unüberholbaren Befreit-, Bestätigt- und Aufgehobenseins vermittelt und dem Fragenden dadurch die Last der Frage abnimmt.

ANMERKUNGEN

¹ A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters (Freiburg 1962) 19-63; E. Gössmann, Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter (Freiburg 1971) 4-15; ferner meine Schrift: Glaube nur! Gott verstehen lernen (Freiburg 1980) 99-102.

² Nach E. Gössmann (a. a. O. 13) stand das Anselmische Proslogion-Argument im Zeichen des so verstandenen „intellectus fidei“.

³ Dazu J. Beumer, Theologie als Glaubensverständnis (Würzburg 1953) 142-151; ferner mein Beitrag: Der eine Glaube und die vielen Mysterien, in: Ich glaube, hrsg. v. W. Sandfuchs (Würzburg 1975) 181-193.

⁴ Bernhard von Clairvaux, Epistola 338; dazu die Ausführungen meiner Untersuchung: Religiöse Sprachbarrieren (München 1980) 247f.