

*Eugen Biser*

## Glaube in dürftiger Zeit

Jede Zeit hat ihr Kennwort, das oft erst nach langem Suchen gefunden wird. Für die gegenwärtige Stunde ist dieser Prozeß offensichtlich noch nicht abgeschlossen. Noch immer ist von der „restaurativen Epoche“, von der „Stunde der Säkularisierung“ und, unter dem Druck der wachsenden Lebensangst, vom „Atomzeitalter“ die Rede, ohne daß sich ein Titel bereits allgemein durchzusetzen vermochte. Solange das nicht der Fall ist, könnte man sich mit dem in der Überschrift aufgenommenen Hölderlin-Wort behelfen, zumal es das allen anderen Kennzeichnungen Gemeinsame zur Sprache bringt. Für die Frage nach der gegenwärtigen Verfassung des Glaubens eignet es sich besonders gut, weil es die von ihm behauptete Dürftigkeit nicht etwa in einem Nachlassen der Glaubenskraft, sondern in einem gestörten Verhältnis zu seinen zeitgegebenen Bedingungen sucht. Was aber hat es mit diesem Verhältnis auf sich?

### Glaubensgeschichtliche Erinnerungen

Um das Profil der Gegenwart genauer in den Blick zu bringen, tut man gut daran, sich an die von einer fast geschlossenen Monokultur christlicher Prägung gekennzeichneten Epochen, also an Antike und Mittelalter, zu erinnern. Sie entwickelten eine weithin aus christlichen Impulsen hervorgegangene Kultur, die Antike noch stärker als das Mittelalter, bei dem sich ein erster Ausbruch „nach unten“, also in Richtung auf den vom Christentum nur unzulänglich integrierten erotischen Bereich, signalisiert durch die Vagantendichtung und das Tristan-Epos, abzeichnet.

Daran gemessen, wirkt die Renaissancekultur fast schon wie eine Halbierung des christlichen Monopols. Wie schon im Spätmittelalter treten neben den Kulturträger Kirche in wachsendem Ausmaß weltliche Auftraggeber wie die Fürsten und die Städte. Und wiederum ist es der vom Christentum nur unzureichend integrierte Komplex der „Welt“ – man denke an den in der Truggestalt der „Frau Welt“ und Traktaten „De vanitate mundi“ bekundeten Akosmismus der scholastischen Theologie –, der das Themenfeld für diese oft mit einer antichristlichen Spitze operierende Gegenkultur bereitstellt.

Zwar brachten Reformation und Gegenreformation einen erheblichen Rückgewinn an verlorenem Besitzstand. Doch ließ die neue Phase eine bedenkliche

Tendenz zur religiösen Selbstabschließung erkennen. Zudem wurde die kulturelle Wirksamkeit des Protestantismus erheblich durch die Bilderfeindlichkeit seines calvinistischen Flügels beeinträchtigt. Außerdem verlor das Christentum mit dem Aufkommen der frühkapitalistischen Wirtschafts- und Sozialgestalten wichtige Positionen kulturstiftender Art. In eine expansive Phase der Kulturentwicklung trat es erst wieder im Zeitalter des Barock, das bei aller Großartigkeit seiner Schöpfungen aber doch nicht verleugnen konnte, daß die christlichen Inhalte, die es im Stil von Gesamtkunstwerken gestaltete, weithin zu dekorativen Elementen herabgesunken waren.

So kann es nicht verwundern, daß *Hans Maier* in seinem Werk „Kirche und Gesellschaft“ (von 1972) für die Folgezeit eine negative Bilanz zieht:

„Mit dem Ende der Romantik verliert der Katholizismus seine kulturelle Ausdruckskraft, vor allem im Bereich der Sprache und Dichtung ... Am schärfsten macht sich die kulturelle Trennung von der Nation auf dem Gebiet der Wissenschaften geltend: auf den indifferenten oder glaubensfeindlichen Geist der Schulen und Universitäten ... antworten die Katholiken mit dem Rückzug aus Wissenschaft und Bildung (ausgenommen die Theologie); Bildungsniveau und Bildungsanteil sinken entsprechen ab.“<sup>1</sup>

Im einzelnen unterscheidet Maier drei Formen, in denen sich dieser „Rückzug aus der Zeitkultur“ vollzog: einseitige Orientierung an der Tradition, Fragmentierung der Kulturpflege und Selbstverweigerung gegenüber den neu aufkommenden Kultur- und Wissensformen.

Diese Beschreibung läßt sich gewiß nicht linear auf die Beziehung des Protestantismus zur bürgerlichen Kultur, die mit dem „Ende der Neuzeit“ (Guardini) heraufkam, übertragen; doch sanken hier die christlichen Inhalte bei aller Kulturbeflissenheit, ihrer Rolle in der Barockmalerei vergleichbar, weithin zu bloßen Versatzstücken, also zu Elementen der gesellschaftlichen Konvention, herab, besonders in der durch Spätkapitalismus und Imperialismus geprägten Ära. Zu radikal hatte die Offenbarungskritik der Aufklärung die Fundamente des Christentums – bis in den Gottesglauben hinein – untergraben, als daß noch genuin christliche Kulturleistungen möglich geworden wären. Statt dessen registrierte Nietzsche mit seinem „Gott ist tot“ die umfassende Entchristlichung, die gerade im Kulturbereich eingetreten war. Eine defätistische Rückzugsstimmung war die unvermeidliche Folge.

### Formen der Öffnung

Inzwischen ließ die welt- und geistesgeschichtliche Situation diese Rückzugsmentalität aber nicht länger zu. Zu tief war die durch den Ersten Weltkrieg und die in seinem Gefolge entstandene Wirtschaftskrise bedingte Erschütterung der menschlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, als daß sich ein auf kultur- und sozialpolitische Abstinenz bedachtes Gettochristentum noch länger

hätte halten können. Außerdem erkannte die Kirche zunehmend die verhängnisvollen Folgen der im ausgehenden 19. Jahrhundert praktizierten Isolation. Nicht nur, daß ihr durch die Mißachtung der sozialen Frage die Masse der Arbeiterschaft verlorengegangen war; durch die vehemente Verurteilung von Liberalismus und Sozialismus in wiederholten lehramtlichen Äußerungen hatte sie auch weitgehend den Kontakt mit den schöpferischen Kräften der Zeit eingebüßt. So stand sie unversehens einer säkularistischen Kultur gegenüber, der schwächliche Wiederholungen traditioneller Muster im Nazarenertum und einer erbaulichen Pseudoliteratur kein Gegengewicht entgegenzusetzen vermochten. Alles drängte auf den Ausbruch aus dem selbstgewählten Getto.

Was die Not nur insinuierte, wurde von den den gesamten eurasischen Kontinent mehr und mehr beherrschenden totalitären Systemen faschistischer und bolschewistischer Provenienz erzwungen. Wollten die Kirchen nicht in den Sog des von den dominierenden Diktaturen dekretierten Monismus biologistischer und materialistischer Art geraten, so mußten sie sich eindeutig abgrenzen und, zur Festigung ihrer Gläubigen, überdies auch eine kulturelle Gegenposition beziehen. Das eine geschah protestantischerseits durch die Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche, katholischerseits durch die Veröffentlichung der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (von 1937). Gleichzeitig bildete sich eine religiös geprägte Resistance-Kultur aus, die von Philosophen wie *Peter Wust*, Literaten wie *Reinhold Schneider*, Publizisten wie *Theodor Haecker*, Komponisten wie dem Reger-Schüler *Josef Haas* und Theologen wie *Dietrich Bonhoeffer* getragen war. Ihr fiel eine um so größere Aufgabe zu, als insbesondere die Hitler-Diktatur nach anfänglicher Zurückhaltung immer konsequenter dazu überging, alle institutionalisierten Einrichtungen im Vorraum der Kirche wie Jugendbünde und Arbeiterbewegung systematisch zu zerschlagen.

Die kulturelle Öffnung vor und nach dem Ersten Weltkrieg nahm einen von der Amtskirche nicht gerade mit Wohlwollen begleiteten spontanen Verlauf. Sie ging von zwei sehr unterschiedlichen Zentren aus: von der christlichen Jugendbewegung und vom Hochland-Kreis. Übertragende Gestalt der Jugendbewegung wurde nach harten Positionskämpfen *Romano Guardini*, tragende Persönlichkeiten des Hochland-Kreises waren neben seinem Begründer *Karl Muth* der Philosoph *Josef Pieper* und der Theologe *Joseph Bernhart*. Als sei davon ein längst überfälliger Initialstoß ausgegangen, konstituierte sich in dem vom Expressionismus ergriffenen Bereich der Literatur ein in dieser Form und Ausdehnung unerwartetes Schrifttum, das sich bewußt als „christlich“ verstand und Namen wie *Paul Claudel*, *George Bernanos*, *François Mauriac*, *Bruce Marshall*, *T. S. Eliot*, *Elisabeth Langgässer*, *Werner Bergengruen*, *Gertrud von le Fort*, *Stefan Andres* und *Jochen Klepper* aufwies<sup>2</sup>.

Die Entstehung dieser „christlichen Literatur“ kann nicht hoch genug veranschlagt werden, da von ihr eine Suggestivwirkung von ungewöhnlicher Effizienz

ausging. Zwar hatte schon *Dostojewski* den Plan entwickelt, sein Lebenswerk mit einem Christus-Roman zu krönen, und kurz danach war *Gerhart Hauptmann* mit seiner Traumdichtung „Hanneles Himmelfahrt“ und dem Roman „Der Narr in Christo Emanuel Quint“ in seine Spur getreten. Jetzt aber kam es im abendländischen Kulturraum wiederholt dazu, daß gerade die künstlerische Avantgarde ihr abschließendes Wort der religiösen Sache widmete. So schrieb *William Faulkner* in einem neunjährigen Schaffensprozeß seinen kunstvoll verschlüsselten Roman „A Fable“, der eine Episode aus dem Ersten Weltkrieg im Sinn der Passion und Auferstehung Jesu stilisierte, während *Hermann Broch*, der in seinem unvollendeten „Bergroman“ mit der Diktatur abrechnete, unter dem Druck akuter Todesbedrohung in seinem „Tod des Vergil“ eine auf den Schöpfungsglauben gegründete Todesdeutung entwarf. Gleiches ereignete sich im Bereich der Malerei und Musik: dort schuf *Max Beckmann* in der neunteiligen Folge seiner (ausgeführten) Triptychen einzigartige Zeugnisse einer mythischen Religiosität; gleichzeitig hob *Marc Chagall* in seinem „Engelsturz“ die Schrecknisse des Bombenkriegs in eine von jüdisch-christlichen Symbolen bestimmte Dimension. *Paul Hindemith* ließ in seiner – nach der gleichnamigen Sinfonie entstanden – Oper „Mathis der Maler“ das von Grünewald geschilderte Engelkonzert zum Inhalt künstlerischer Inspiration werden; *Igor Strawinsky* schuf mit seiner Psalmensinfonie ein Paradigma religiöser Hymnik, während *Alban Berg* sich mit seinem „dem Andenken eines Engels“ gewidmeten Violinkonzert, das in einer Variationenfolge über den Bach-Choral „Es ist genug“ gipfelt, sein eigenes Requiem komponierte.

### Vergebene Chancen

Nach dem Zusammenbruch der Diktaturen in Westeuropa bot sich den christlichen Kirchen eine einzigartige, in dieser Form wohl kaum je zuvor gegebene Chance. In Massen drängten die verelendeten, verunsicherten und entwurzelten Menschen in die allein noch von den Kirchen erhoffte Geborgenheit. Indessen zeigte sich, daß diese selbst von der Katastrophe so sehr in Mitleidenschaft gezogen waren, daß sie der an sie gerichteten Erwartung nur bedingt zu genügen vermochten. Noch während des Krieges war in beiden Konfessionen eine Verhärtung eingetreten, die im Katholizismus durch die Befürchtung eines Rückschlags in modernistische Tendenzen, im Protestantismus durch das Überhandnehmen konservativer Kräfte in der Bekennenden Kirche gekennzeichnet war. Maßregelungen, wie sie um die Jahrhundertwende den „Reformkatholizismus“ getroffen hatten, richteten sich nunmehr gegen den von der großen *Nouvelle théologie* betriebenen Versuch einer Versöhnung von Glaube und modernem Existenzgefühl. Liturgische Experimente, die in kleineren Kreisen längst an der Tagesordnung waren, traf ein hartes Verdikt.

Symptomatisch für diese nur aus der Verunsicherung durch die Kriegs- und Nachkriegssituation zu erklärende Verhärtung war der gemeinsame Hirtenbrief (von 1955), mit dem die deutschen Bischöfe zu der inzwischen zu hohem Ansehen gelangten christlichen Literatur Stellung bezogen. Ohne daß die (nur in einem Anhang erwähnten) Namen ausdrücklich genannt wurden, stellte das ohne jedes hermeneutische Verhältnis zur dichterischen Aussage verfaßte Hirtenwort einen Katalog von Fehlurteilen auf, die fast die ganze Breite der dogmatischen und ethischen Inhalte betrafen. Die besondere Tragik dieser Stellungnahme bestand darin, daß sie, wenn sicher auch nicht ursächlich, so doch faktisch, das Ende der christlichen Literatur signalisierte, deren Erbe nur allzurasch vom gesellschafts- und kirchenkritischen Schrifttum der Gegenwart angetreten wurde. Die kaum je wieder zurückzugewinnende Chance einer Verknüpfung von Verkündigung und literarischem Zeugnis war für unabsehbare Zeit vergeben.

Verschärfend kam vor allem die Ungunst der ersten Nachkriegsjahre und die wenig kirchenfreundliche Haltung der Besatzungsmächte ins Spiel. Während das Ende des Pontifikats *Pius' XII.* von der Sorge um die mögliche Etablierung einer Volksfrontregierung in Italien überschattet war, mußte die deutsche Kirche vielfach um elementare Positionen wie die konfessioneller Schulen und kirchlicher Presse- und Medienanteile kämpfen. Zwar gelang es, die Tradition der bündischen Jugend in transformierter Gestalt fortzuführen; doch der Versuch, dem Deutschen Gewerkschaftsbund eine christliche Gewerkschaft von nennenswertem Gewicht entgegenzusetzen, endete mit einem Fehlschlag. Das Ziel, den kulturpolitischen Rückschlag durch gesellschaftspolitische Aktionen auszugleichen, wurde nicht erreicht.

Zwar gelang statt dessen die Gründung einer von beiden Konfessionen – wenn auch zu ungleichen Teilen<sup>3</sup> – getragenen christlichen Partei; doch war der restaurative Charakter der mit fast unlösbaren Aufbauproblemen wirtschaftlicher und sozialer Art belasteten Bundesrepublik ebenso wie das Frankreich de Gaulles und das über Jahrzehnte hinweg von der *Democrazia Cristiana* geführte italienische Staatswesen der christlichen Sache bei aller Begünstigung der kirchlichen Institutionen nur bedingt förderlich. Obwohl die Kirche in Gestalt der in rascher Folge entstehenden Akademien und der ihr zugestandenen Sendezeiten in den elektronischen Medien vorzügliche Instrumente der Glaubensverkündigung und Volksbildung in die Hand bekam, begannen sich die anfänglich überfüllten Gotteshäuser zu entleeren, während das Verhältnis zur geistigen Führungsschicht zusehends verfiel.

### Aufbruch im Gegenwind

Schon zu Beginn der sechziger Jahre wurde der große Umbruch fühlbar, der in Gestalt der Studentenrevolte die mühsam aufgebaute Wirtschafts- und Sozialord-

nung in Chaos und Anarchie zu stürzen drohte. In Reaktion auf die fast uneingeschränkt dominierende Existenzphilosophie, die mit dem Tod von *Jaspers* und *Heidegger* plötzlich an Boden verlor, hatte sich zunächst vom Wiener Kreis (*Schick*, *Popper*, *Wittgenstein*) her eine neopositivistisch-analytische Denkweise durchgesetzt, die – mit der einzigen Ausnahme des späten Wittgenstein – alle religiösen Propositionen in den Bereich unsinniger Gedankendinge verwies<sup>4</sup>. In der Folge geriet jedoch die vor allem von Amerika her beunruhigte Intelligenz ungleich stärker in den Bann der von *Horkheimer*, *Marcuse* und *Adorno* verfochtenen Kritischen Theorie, die eine umfassende Liquidierung der personalen Wert- und Zielvorstellungen betrieb und für mindestens ein Jahrzehnt eine extreme Fixierung des Denkens auf Fragen der Gesellschaftskritik nach sich zog.

Im religiösen Bereich bedingte das eine Wiederholung der durch den Aufbruch der sozialen Frage im 19. Jahrhundert entstandenen Situation, nur daß sich diesmal weniger die kirchliche Lebensgemeinschaft als vielmehr die subjektivistisch strukturierte Theologie herausgefordert sah. Sie reagierte mit dem betroffenen Eingeständnis eines Nachholbedarfs, den sie durch den von *Johann Baptist Metz* und *Jürgen Moltmann* vorgelegten Entwurf einer „Politischen Theologie“ abzudecken suchte. Das Interesse der persönlichen Glaubensgewißheit und Heilssicherung geriet unter das Verdikt einer „privatistischen Engführung“ der Heilsbotschaft, die nur in ihrer gesellschaftlichen Verflechtung zulänglich begriffen werden könne.

Zu Beginn dieser Entwicklung unternahm *Johannes XXIII.* das von vielen als utopisch angesehene Wagnis der Einberufung eines ökumenischen Konzils, das dann tatsächlich das zentrale Ereignis der zweiten Jahrhunderthälfte werden sollte. Bewußt als Konzil der pastoralen Wegweisung angelegt, verzichtete es im Gegensatz zu allen vorangegangenen Kirchenversammlungen auf dogmatische oder moraltheologische Definitionen, vermutlich auch in Erinnerung an die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens, mit der Pius XII. sein Pontifikat krönen wollte, tatsächlich aber nur die Frustrierung der Intelligenz und die Verhärtung der konfessionellen Fronten erreicht hatte.

Anders als von der Kurie vorprogrammiert, nahm das Konzil einen ungemein dynamischen Verlauf, der durch die Öffnung gegenüber den Fragen des Zeitgeists, der Kirche der Entwicklungsländer, der nichtkatholischen Konfessionen und außerchristlichen Weltreligionen, durch kühne Schritte in Richtung auf eine Liturgiereform und insbesondere durch die Vermittlung pastoraler Impulse gekennzeichnet war. Mit dem auf seinem Höhepunkt eingetretenen Pontifikatswechsel machten sich aber zunehmend Ermüdungserscheinungen bemerkbar, vor allem auch angesichts der Überfülle von Voten und Änderungsanträgen, die in die Resolutionen und Dokumente nur zu geringen Teilen eingearbeitet werden konnten. Dem entsprach die von zahlreichen Teilnehmern nach der Rückkehr in ihre Heimatdiözesen offen zur Schau getragene Konzilsmüdigkeit, die es dahin brachte, daß die Beschlüsse vielfach im „Wildwuchs“, ohne die behutsame

Steuerung „von oben“, ins kirchliche Leben umgesetzt wurden. Ein spannungsreiches Durch- und Gegeneinander theologischer und spiritueller Tendenzen, das vom Kirchenvolk als schwere Verunsicherung empfunden wurde, war die fast unvermeidliche Folge.

Zwar fehlte es im Pontifikat des zweiten Konzilspapstes *Pauls VI.* nicht an bedeutenden Akzenten, etwa in Form der Niederlegung der päpstlichen Tiara, dem augenfälligsten Symbol des auf dem Ersten Vatikanum dogmatisierten Primats, oder in Gestalt der bewegenden Versöhnungsszene in der Geburtskirche von Bethlehem, bei welcher zwischen Papst und Patriarch der dem einzigen Herrn der Kirche, Christus, vorbehaltene Thron freigelassen wurde. Auch machte sich Paul VI. in der Enzyklika „*Populorum progressio*“ ein wesentliches Interesse der sozialkritischen Bewegung zu eigen. Doch standen diesen progressiven Maßnahmen unversöhnt dezidiert restaurative Entscheidungen entgegen, allen voran die gegen die Geburtenkontrolle gerichtete Enzyklika „*Humanae vitae*“, die den zwischen Kirchenführung und Kirchenvolk in Gang gekommenen Entfremdungsprozeß erheblich beschleunigte.

Nicht unerwähnt bleibe, daß nach dem Abflauen der sozialkritischen Welle ein Erwachen metaphysischer und religiöser Interessen, vor allem im Bereich der auf sich selbst zurückgeworfenen Jugend, registriert werden konnte, die in der Suche nach dem Lebenssinn zum Ausdruck kam und eine neuerliche Hinkehr zu Religion und Kirche einzuleiten schien. Inzwischen fühlte sich die kritische Jugend jedoch weit mehr von Strömungen angezogen, die den Umweltschutz propagierten oder eine von Existenzangst und politischem Defätismus stimulierte „Friedenskampagne“ eröffneten. Nimmt man hinzu, daß von der vor allem auf Sicherung ihrer wissenschaftstheoretischen Position bedachten Theologie des letzten Jahrzehnts keine wegweisenden Impulse ausgingen und daß im Bereich der Literatur und Kunst keine herausragenden Zeugnisse religiöser Thematik entstanden, so drängt sich dem Versuch einer Bestimmung der geistigen Situation das Hölderlin-Wort von der „dürftigen Zeit“ geradezu auf.

### Gewandeltes Glaubensverständnis

Die gesellschaftskritische Denkweise brachte für die Theologie immerhin so viel ein, daß sie den Glauben intensiver als zuvor aus seinem Wechselverhältnis zur jeweiligen Zeitsituation begreifen lernte. Deshalb sei auch hier abschließend nach dem in dem überblickten Zeitraum eingetretenen Wandel im Glaubensverständnis gefragt. Daß diese Frage nur zu berechtigt ist, ergibt sich aus dem Rückblick auf die Glaubensdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils, das in seiner durch analytische Klarheit ausgezeichneten Bestimmung erklärte:

„Da der Mensch von Gott, seinem Schöpfer und Herrn, ganz abhängt und der geschaffene Verstand der unerschaffenen Wahrheit völlig unterworfen ist, sind wir verpflichtet, dem Offenbarungsgott im Glauben den vollkommenen Gehorsamsdienst des Verstandes und Willens zu leisten. Diesen Glauben – den Anfang unseres Heils – bekennt die katholische Kirche als eine übernatürliche Tugend, durch die wir, getrieben und angeleitet von der Gnade Gottes, das von ihm Geoffenbarte für wahr halten, nicht aufgrund der Erhellung der Sachverhalte durch das natürliche Licht unserer Vernunft, sondern auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin, der weder irren noch täuschen kann.“

In auffälligem Unterschied zu dem von den Paulusbriefen hervorgehobenen Moment der Gewißheit und Freiheit arbeitet die Konzilsdefinition schon zu Beginn das kreatürliche und hermeneutische Abhängigkeitsverhältnis fast überdeutlich heraus. Dem entspricht der Kerngedanke, der die Sache des Glaubens ganz auf die Autorität des Offenbarungsgottes stellt, von dem alles Licht ausgeht. Unwillkürlich scheint in dieser Definition das Bild einer hierarchisch aufgebauten Gesellschaft auf, die ihre Funktionstüchtigkeit allein der Autorität der Spitze und dem Gehorsam der Basis verdankt. Da diese Gesellschaft schon während der mit dem Ende des Kirchenstaats zusammenfallenden Konzilsperiode zutiefst in Frage gestellt und überholt war, verlor auch der vom Konzil entwickelte Glaubensbegriff rasch an Boden, am fühlbarsten in Frankreich, wo *Maurice Blondel* einem auf die „raison du cœur“ gegründeten Glaubensverständnis das Wort redete<sup>6</sup>.

Für Blondel, den Verfasser der den Menschen als einheitliches Handlungswesen begreifenden „Action“ (von 1893), war die Gottesoffenbarung das Gegenteil eines „tyrannischen Ukas“, der fremdgesetzlich in die Bewußtseinsimmanenz des Menschen einbricht; sie steht zu ihr vielmehr in einem Korrespondenzverhältnis, so daß sie durch Erfahrungen der Übereinkunft ihrer Botschaft mit den innersten Ansprüchen des Menschengenies verifiziert werden kann. Damit trug Blondel nicht nur der von Bergson (und in starker Modifikation auch von Nietzsche) vertretenen Lebensphilosophie Rechnung; vielmehr griff er auch dem Heideggerischen Existenzgedanken vor, der auf dem Umweg über die philosophische Hermeneutik eine Revision des Glaubensverständnisses erzwang. Anfänglich Ziel schwerer Verdächtigungen, die ihn in die Nähe des Modernismus rückten, erfuhr Blondel wenigstens posthum eine glänzende Rehabilitierung, als die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“, mit der das Zweite Vatikanum (am 7. Dezember 1965) seine Arbeit abschloß, wesentliche Elemente des Blondelschen Denkens in seine Aussage einbezog<sup>7</sup>.

Unabhängig von Blondel arbeitete auch der im Ersten Weltkrieg unter tragischen Umständen gefallene Jesuit *Pierre Rousselot* auf eine Revision des Glaubensbegriffs hin, wie sie sich nicht zuletzt auch durch die Wiederentdeckung der Intuition in Expressionismus und Phänomenologie nahelegte<sup>8</sup>. In seiner Studie „Les Yeux de la Foi“ (von 1910) deutete er den Glauben als einen Akt der inneren Wahrnehmung, in welchem Vergewisserung und Vollzug zusammenfielen<sup>9</sup>. Für den einen Weg des Glaubens, der im Akt der Inhaltserfassung auch die entscheidende Vergewisserung erfährt und dadurch seine logische Rechtfertigung erbringt, plädierte in der Folge



auch *Karl Adam* mit dem für ihn leidvollen Effekt, daß er dadurch den mit seinem tief empfundenen Christusbuch (von 1933) errungenen Ruhm aufs Spiel setzte und in die akute Gefahr eines Lehrverfahrens geriet<sup>10</sup>.

Genauer besehen folgten diese Theologen jedoch nur einer Spur, die von dem Versuch ausging, die vom Konzil überbetonte Gottesautorität, die schon in der Zwischenkriegszeit zu einem drängenden Problem zu werden drohte, dadurch zu neutralisieren, daß sie im Rückgriff auf eine altchristliche Formel in den Glaubensakt selbst einbezogen wurde. Danach hat der Glaube die Struktur eines *Crede Deo Deum*, eines rückbezüglichen Geschehens also, das dem zunächst als Wahrheitsgewähr geglaubten Gott den durch ihn mitgeteilten Glaubensinhalt verdankt<sup>11</sup>. Erst Jahrzehnte später sollte sich herausstellen, daß damit ein ebenso überzeugendes wie aktuelles Deutungsmuster gefunden worden war.

Eher antizyklisch dazu verhielt sich das Glaubenskonzept, das *Romano Guardini* vorlegte, nachdem er der durch den Ersten Weltkrieg erschütterten Generation das Stichwort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ zugerufen hatte<sup>12</sup>. Nicht nur, daß ihm, wie insbesondere angesichts seiner Altersposition zu sagen ist, mehr an der Identität des Glaubens als an seiner Identifikation mit dem glaubenden Menschen gelegen war; vielmehr distanzierte er den Glauben auch in einer Weise von seinem „Wegbereiter“ Jesus, daß er unwillkürlich auf das traditionelle Autoritätsmodell zurückfiel. Da Jesus für ihn ausschließlich Gegenstand, nicht aber Initiator und Mit-Träger des Glaubens ist, gelangte er zu einer eigentümlich rückwärts gewandten Prognose, die mehr über seine eigene Stellung in der von ihm geführten Gemeinschaft als über den tatsächlichen Aufbau des Glaubens und den Gang seiner Deutungs- und Vollzugsgeschichte besagt:

„Im Verhältnis zu Gott wird das Element des Gehorsams stark hervortreten. Reiner Gehorsam, wissend, daß es um jenes Letzte geht, das nur durch ihn verwirklicht werden kann. Nicht, weil der Mensch ‚heteronom‘ wäre, sondern weil Gott heilig-absolut ist. Eine ganz unliberale Haltung also, mit Unbedingtheit auf das Unbedingte gerichtet, aber – und hier zeigt sich der Unterschied gegen alles Gewaltwesen – in Freiheit.“<sup>13</sup>

Im selben Maß, wie sich die von *Guardini* angekündigte Massengesellschaft, nicht zuletzt durch den Einfluß des Sozialstaats, mehr aber noch im Gefolge der zweiten und dritten industriellen Revolution differenzierte, entfernte sich auch das tatsächliche Profil des Glaubens von seiner Prognose. Bestimmend für seine Neukonzeption wurde gerade nicht die zu Kollektivstrukturen tendierende Gesellschaft, sondern allenfalls die von *David Riesman* konstatierte Vereinsamung in der Masse, Hand in Hand mit der alle Sozialgestalten durchgreifenden Autoritätskrise, der sich angesichts des Ost-West-Konflikts und des gigantischen Potentials an Vernichtungswaffen ausbreitenden Lebensangst und dem, was *Simone Weil* schon während des Zweiten Weltkriegs das Verlangen nach einer neuen *Einwurzelung* der Menschen genannt hatte<sup>14</sup>. Während Angst und Einsamkeit das geistige Geschehen nur unterschwellig steuerten, wirkten sich die Erfahrungen der Autori-

tätskrise unmittelbar auf das Glaubensverständnis aus. In seinem Werk „Ungewißheit und Wagnis“ (von 1937) hatte *Peter Wust* im Vorgefühl der Krise bereits ihre theologischen Hintergründe aufgerissen, wenn er zu fragen wagte:

„Warum ist Gott oben, am Gipfel der Vollkommenheit, und warum nicht wir, die Fragenden, oder warum nicht wenigstens einer von uns? Und warum ist dieses eine höchste Wesen mühelos, kampfloß oben, an der Spitze der Seinshierarchie, während wir alle uns mühen müssen in endlos zermürbendem Kampf und in qualvollster Daseinsunruhe?“<sup>15</sup>

Zusammen mit dem Verlangen nach Sinn und Geborgenheit übte dieser Anstoß an der absolut gesetzten Gottesautorität einen Druck auf die Glaubensentwicklung aus, der den Entwurf eines neuen, anthropologisch integrierten Glaubensbegriffs geradezu erzwang.

Dem kam der große Umschwung im Kirchenverständnis entgegen, der sich dadurch vollzog, daß sich das Konzil nach erheblichen Kontroversen im Bruch mit dem von der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ (von 1943) favorisierten Bild des mystischen Herrenleibs für den Begriff „Volk Gottes“ entschied<sup>16</sup>. Darauf war dann auch der Glaubensbegriff des Konzils abgestimmt, der bei aller Anknüpfung an die Aussage des Ersten Vatikanums neue personalistische Akzente setzte; denn die Konstitution über die Offenbarung erklärte den Glauben als einen Akt, „durch den sich der Mensch in Freiheit ganz Gott überantwortet, indem er sich dem Offenbarungsgott mit Verstand und Willen gänzlich unterwirft und der ihm gewährten Offenbarung freiwillig zustimmt“<sup>17</sup>.

Zwar hatte die Liturgiekonstitution den „heteronomen“ Restbestand dieser Aussage dadurch abgeschwächt, daß sie die liturgische Feier nicht mehr auf den in der Unnahbarkeit des *Mysterium tremendum* erscheinenden Kultgott, sondern auf den Gott des Heils bezog, der sich in seiner liturgischen Interaktion mit der feiernden Gemeinde dieser mitteilt und kundtut. Doch stand eine theoretische Bewältigung der damit geschaffenen Problemlage noch aus.

### Aktuelle Perspektiven

Dazu kam es erst, als die nachkonziliare Theologie, die zunächst – mit kontroversen Ergebnissen – der Kritischen Theorie der Gesellschaft, wie der volle Name der von der Frankfurter Schule entwickelten Gesellschaftskritik lautet, Rechnung zu tragen suchte, auch die für sie wichtigste Entdeckung der Nachkriegszeit zu rezipieren begann: die im Gegenzug zu den Auswirkungen von Propaganda und Medienbetrieb gewonnene Einsicht in die Sprache. In diesem Zusammenhang spielte ihr die in der Heidegger-Nachfolge entstandene Hermeneutik (Gadamer) den gedanklichen Schlüssel für die Lösung des Autoritätsproblems zu, die es ihr ermöglichte, die Autorität des Offenbarungsgottes bruchlos mit der Freiheit des Glaubenden zu verknüpfen. Das geschah mit der Konzeption

des hermeneutischen Glaubensbegriffs, der den Glauben als einen die offenbarende Selbstzusage Gottes in Freiheit rezipierenden Verstehensakt deutet<sup>18</sup>.

Inzwischen hatten Vorgänge wie zuletzt der Fall Küng deutlich gemacht, daß, zunächst fast unbemerkt, ein tiefgreifender Wandel im Glaubensinteresse eingetreten war. Darauf hatte die Revision des Autoritätsverständnisses bereits nachhaltig hingearbeitet. Nicht weil Gott den Glauben gebietet, sondern weil er dem Menschen das denkbar Höchste und Wichtigste, nämlich sich selbst in der Unendlichkeit seines Gottseins zu sagen hat, ist er der innerste Beweg-Grund des Glaubens. Gleichzeitig trat das soziale Moment des Glaubens, konkret gesprochen seine Bekenntnispflicht, derart in den Vordergrund, daß die Glaubensbegründung um die Dimension der ‚Glaubensverantwortung‘ erweitert werden mußte<sup>19</sup>. Vor allem aber trat im Verhältnis von Glaubensakt und Glaubensinhalt eine so starke Umgewichtung ein, daß der von *Martin Buber* erhobene Vorwurf, der Christenglaube sei im Unterschied zum jüdischen ein Satz-Glaube, heute fast wie ein Schlag ins Wasser wirkt<sup>20</sup>. Alles Interesse konzentrierte sich auf das Erfahrungsmoment. Während die kirchliche Lehrverkündigung – bei aller Betonung des Zusammenhangs von Glaubenserkenntnis und Glaubenspraxis – noch immer das Hauptgewicht auf die geglaubten Inhalte legt, richtete sich die religiöse Sinnerwartung so entschieden auf die Erfahrungsdaten, daß diese geradezu zur Bedingung der Glaubensbereitschaft wurden. „Gib mir Erfahrung, und ich glaube!“ lautet der unausgesprochene Grundsatz.

Wenn man sich nach dem Bedeutungskern der erwarteten Erfahrung erkundigt, so geht es darin unverkennbar um Bestätigung, Befreiung und Geborgenheit. Was der religiöse Mensch der Gegenwart vom Glauben erhofft, ist nicht so sehr der Zuwachs an Gotteserkenntnis, der ihm seit Augustinus als vorzüglichste Frucht des Glaubensakts in Aussicht gestellt worden war – „Willst du zur Einsicht gelangen, glaube!“ heißt es in Augustins Johannes-Kommentar; „denn die Einsicht ist der Lohn des Glaubens“ –, als vielmehr die Überwindung seiner Selbstentfremdung und Existenznot. Unter der Voraussetzung, daß „Sinn“ in seiner ursprünglich „lokalen“ Bedeutung genommen wird, ist damit aber auch schon gesagt, daß die Verlagerung des Glaubensinteresses damit zusammenhängt, daß sich die Sache des Glaubens für viele mit dem Problem der Sinnsuche verknüpfte. Daß sich die Erwartung dabei gleichzeitig auf das Moment der Befreiung und der Geborgenheit richtet, bedingt ebensowenig einen Widerspruch wie die Tatsache, daß diese Erfahrungsgehalte gleichzeitig als Voraussetzung und Folgen des Glaubens erscheinen. Denn abgesehen davon, daß der personalistische Ansatz eine widerspruchsfreie Synthese von Freiheit und Geborgenheit erlaubt, lehrte das hermeneutische Modell den Glaubensvollzug als einen zirkulären Vorgang begreifen, der als eine „Bewegung im Glauben“ zu denken ist, so daß mit dem Glauben der Anfang gemacht werden muß, wenn er als Ziel erreicht werden soll.

So entspricht es vollauf der kirchengesellschaftlichen Gegebenheit, daß sich der

Glaubende immer schon in einer vom Glauben direkt oder wenigstens – wie gerade in der säkularisierten Welt von heute – indirekt geprägten Umwelt vorfindet, so daß sich sein Weg im Sinn der augustinischen Herleitung des Begriffs „religio“ von „wiedererwählen“ (re-eligere) tatsächlich als eine Bewegung vom Glauben zum Glauben darstellt. Ist dann aber der Glaube noch wirklich, wie jahrhundertlang angenommen wurde, ausschließlich die Sache des einzelnen? Sind an seinem Gelingen dann nicht ebenso die für die Prägung des Milieus Verantwortlichen mitbeteiligt wie an seinem Scheitern diejenigen, die seine Entchristlichung verschuldeten?

Es gehört zu den Konsequenzen der in ihrer Tragweite noch nicht abzusehenden Solidarisierung mit der Dritten Welt, daß Anstöße zur Beantwortung dieser Frage vor allem von der zunächst vorwiegend kritisch aufgenommenen lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ ausgehen. Sie antwortet, indem sie, wenn auch nur ansatzweise, auf eine Revision des Glaubenssubjekts hinarbeitet, das sie nicht schon in der Individualität der gläubigen Einzelperson, sondern erst in deren Zusammenschluß mit ihresgleichen zu einem kollektiven Gesamtsubjekt erblickt, wie es schon die Patristik gefordert und, nach einem Abstand von eineinhalb Jahrtausenden, die theologische Romantik zum einzig adäquaten Subjekt der Gotteserkenntnis erklärt hatte, weil der, der das Ganze schuf, nur vom Ganzen ganz erkannt werden könne (Möhler).

Was sich abzeichnet, sind somit lediglich Erwartungshaltungen, Intuitionen, Desiderate, nicht mehr. Ihre Integration in ein neues Konzept steht noch aus, solange jene weiterführenden Impulse, integrativen Blickpunkte und provokativen Programme fehlen, die nach Ausweis der theologischen Ideengeschichte allein zu übergreifenden Synthesen verhelfen<sup>21</sup>. Solange sie fehlen, bleibt es dann aber auch bei der Diagnose „Glaube in dürrer Zeit“.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> H. Maier, *Kirche und Gesellschaft* (München 1972) 201.

<sup>2</sup> Daß dieses imponierende Zeugnis nur unzulänglich gewürdigt wurde, bestätigt das Fehlen einer umfassenden Darstellung. Monographien über Reinhold Schneider und George Bernanos verfaßte H. U. v. Balthasar, dazu auch das zweibändige Werk von Ch. Moeller, *Littérature du XXe siècle et christianisme* (Paris 1953); ferner meine Abhandlung: *Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts* (Regensburg 1980), sowie das von G. Kranz hrsg. *Lexikon der christlichen Gegenwartsliteratur* (1978).

<sup>3</sup> Dazu der instruktive Beitrag v. G. Schmidtchen, *Religiöse Legitimation im politischen Verhalten. Wandlungen und Motive im Wahlverhalten der Katholiken*, in: *Kirche – Politik – Parteien*, hrsg. v. A. Rauscher (Köln 1974) 57–103.

<sup>4</sup> Dazu mein Beitrag: *Glaube und Kritik*, in: *Münchener theol. Zschr.*

<sup>5</sup> *Constitutio Dei Filius*, Sess. 3, Kap. 2.

<sup>6</sup> Dazu E. Seiterich, *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik* (Freiburg 1938); H. Bouillard, *Blondel und das Christentum* (Mainz 1963), sowie die Ausführungen meiner Schrift: *Glaubensverständnis. Aufriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie* (Freiburg 1975) 32–36.

<sup>7</sup> Näheres dazu in meinem Beitrag: Der Dialog mit dem Menschen dieser Zeit, in: Der Dialog der Kirche, hrsg. v. H. Pfeil (Aschaffenburg 1971) 105–126.

<sup>8</sup> Dazu meine Abhandlung: Intuition und Innovation, in: Münchner theol. Zschr. 32 (1981) 169–193.

<sup>9</sup> In einer von J. Trütsch besorgten Ausgabe erschien das Werk in deutscher Fassung unter dem Titel: Die Augen des Glaubens (Einsiedeln 1965). Näheres in meiner Schrift: Glaubensverständnis, 38f.

<sup>10</sup> Näheres dazu ebd. 40ff.

<sup>11</sup> Dazu E. Seiterich, Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik (Heidelberg 1948) 62f.

<sup>12</sup> Erstmals in einem Hochland-Beitrag (von 1922), sodann im Eingangswort des gleichzeitig erschienenen Sammelbands „Vom Sinn der Kirche“ (Mainz 1922); dazu meine Monographie: Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis (Paderborn 1979) 17; 123.

<sup>13</sup> R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Basel 1950) 130f.

<sup>14</sup> S. Weil, Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber (München 1956) 313.

<sup>15</sup> P. Wust, Ungewißheit und Wagnis (München 1950) 172.

<sup>16</sup> Dazu D. A. Seeber, Das Zweite Vatikanum. Konzil des Übergangs (Freiburg 1966) 216ff.

<sup>17</sup> 5. Abschnitt; Seeber, a. a. O. 360.

<sup>18</sup> Dazu meine Schriften: Glaubensvollzug (Einsiedeln 1967); Gott verstehen (München 1971); Glaubensverständnis (Freiburg 1975); Glaube nur! (Freiburg 1980). Die Neutralisierung des Autoritätsmotivs kommt diesem Ansatz zufolge dadurch zustande, daß die Autorität des Offenbarungsgottes funktional, als Ermöglichung des Rezeptionsakts, und die Unterwerfung des Glaubenden unter sie als dessen Eröffnung gedeutet wird.

<sup>19</sup> Dazu außer meiner Schrift „Glaubensverständnis“ (107–149) K. Lehmann, Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus, in: Communicatio Fidei (Festschrift für Eugen Biser, Regensburg 1983) 163–173.

<sup>20</sup> M. Buber, Zwei Glaubensweisen (Zürich 1950) 32f., 35f., 98f., 129–138.

<sup>21</sup> Näheres dazu in meiner Schrift: Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur (Salzburg 1981).