

Philosophie als Schlüssel zu den Dimensionen des Glaubens

Wir leben in einer Stunde des politischen, geistigen und religiösen Umbruchs, dessen Tiefgang nicht zuletzt daran zu erkennen ist, daß er auch die Strukturen des Glaubens erfaßt. Er verliert dabei keineswegs seine Identität; denn er ist und bleibt derselbe Glaube, den Jesus gestiftet, Paulus reflektiert und verkündet und den das Neue Testament bezeugt hat; derselbe Glaube, für den seine Verteidiger eingetreten, für den die Märtyrer gestorben und durch den in seiner langen Geschichte Unzählige getröstet, bestärkt und begeistert worden sind. Dennoch läßt sich der Umschichtungsprozeß nicht übersehen, durch den er im Übergang vom Wissens- zum Erfahrungsglauben, vom Satz- zum Vertrauensglauben und vom Gehorsams- zum Verstehensglauben begriffen und überdies, was die Frage seiner Vermittlung anlangt, durch die Ablösung des traditionellen Instruktionsmodells durch das, was man „Glaubensinspiration“ nennen könnte, gekennzeichnet ist.

Selbst wenn es nur darum ginge, diesen Prozeß nachzuzeichnen, käme damit schon die Unerläßlichkeit der philosophischen Perspektive zum Vorschein. Aber der Christenglaube kommt auch grundsätzlich ohne das kognitive Element nicht aus. Er muß wissen, warum er glaubt, und kennen, was er glaubt. Ohne dieses Wissen würde er blind und stumm, unfähig, sich zu verantworten oder auch nur sich von Fehlformen abzugrenzen.

Doch wie kommt es zu dieser Verknüpfung von Glaube und Wissen? Die Erklärung gibt der dritte Übergang, der den Wandel vom Gehorsams- zum Verstehensglauben betrifft. Der Christenglaube will, wie im Sinn der johanneischen Abschiedsreden (Joh 15,15), aber nicht weniger auch der Geschichtsprognose des Joachim von Fiore zu sagen ist, nicht die knechtische Unterwerfung, sondern die verstehende, mitwissende Aneignung der in und mit der Offenbarung geschehenden göttlichen Selbstzusage. Er will nicht den blind gehorchenden Knecht, sondern den mitwissenden Freund. So steht der Glaube von seinem Ursprung her unter einem „Erwartungsdruck“, der den Glaubenden unwillkürlich nach Deute- und Lesehilfen Ausschau halten läßt. Als Hilfe erster Ordnung aber nahm er – nahezu von Anfang an – die der Philosophie in Anspruch.

Den Auftakt zu der Beziehung von Glaube und Wissen bildet freilich keine Anleihe, sondern eine kreative Leistung, durch die der Glaube von sich aus den Horizont seiner Verstehbarkeit entwarf. Und diese Leistung ging, wie besonders hervorgehoben werden muß, nicht etwa aus enthusiastischem Überschwang,

sondern aus der Not hervor. Es war die Not des ausbleibenden Prophetismus, die der 74. Psalm mit den Worten beklagt:

„Weisende Zeichen sehen wir nicht,
prophetische Stimmen hören wir nicht,
und keiner von uns weiß, wie lange noch“ (Ps 74,9).

In einer unvergleichlichen Kompensation dieser Noterfahrung schuf Israel, das die Fühlung der führenden Gotteshand verloren zu haben glaubte, in Gestalt der – auf der alten Erfahrungsweisheit basierenden – spekulativen Weisheit den Spiegel, in und mit dem es die Heils- und Gerichtserfahrungen der großen Vorzeit reflektierte. Die Frucht dieses Vorgangs kann kaum hoch genug veranschlagt werden. Denn jetzt entstand, zumindest ansatzweise, die Theologie des göttlichen Wortes, der huldvollen Einwohnung (Schechina), der Schöpfung, der Gottesherrschaft auf Erden, der Repräsentation Gottes im irdischen König und endzeitlichen Gesalbten (Messias) und nicht zuletzt der Vermittlung von Gottes Wort und Weisung in Gesetz und prophetischem Dienst. Eine Konturierung des Glaubens war die Folge, wie sie vorher noch nicht einmal von den größten Lehrern erreicht worden war.

Der Vorgang hatte eine fast vollkommene Entsprechung in der Anfangsstunde des Christentums. Nur bestand jetzt die „Not“ in dem alle vorgegebenen Denk- und Deutungsformen sprengenden Ereignis von Kreuz und Auferstehung Jesu. Zerstörte jenes nach dem Wort der Emmausjünger alle Hoffnungen (Lk 24,21), so entzog sich diese allen verfügbaren Begriffen und Vorstellungen. So groß war die Ratlosigkeit, daß sich der siegreiche Ausdruck „Auferstehung“ nur langsam gegen andere Bestimmungsversuche wie insbesondere den Terminus „Erhöhung“ durchzusetzen vermochte.

Aus dieser Not machte die Genialität des Apostels Paulus die „Tugend“ einer Neukonzeption, die das alttestamentliche Weisheitsmodell, bei aller Entsprechung, bei weitem übertraf. In der „Torheit“ des Kreuzes entdeckte er das Engramm der Gottesweisheit, im Antlitz des Auferstandenen ihre vollkommene Selbstmanifestation. Dabei bringt er die Eigenständigkeit seiner Konzeption dadurch zum Vorschein, daß er sie – defensiv – von dem, was er die „Weltweisheit“ nennt, abgrenzt, wenn er betont:

„Auch wir verkünden Weisheit unter den Vollkommenen, jedoch nicht die Weisheit dieser Welt... Vielmehr verkünden wir die verborgene Gottesweisheit im Geheimnis, wie sie Gott vor allen Zeiten zu unserer Verherrlichung vorherbestimmt hat“ (2 Kor 2,6f.).

Die Frucht bestand in seinem Fall im Entwurf einer christlichen Theologie, die, was ihren Aufbau betrifft, im buchstäblichen Sinn die Frage des Römerbriefs umkreist:

„Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns? Wenn er seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat – wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?“ (Röm 8,31f.)

Demgemäß steht im Zentrum seiner Glaubensauslegung das vom Licht seiner göttlichen Interpretation – der Auferstehung – erhellte Kreuz, das von seiner

Heils- und Rechtfertigungslehre, seiner Lehre von Christus und seiner Kirche und nicht zuletzt von seiner Gotteslehre wie von konzentrischen Kreisen umgeben ist.

Der Zugang zur Neuorientierung

Die Wirkungsgeschichte der paulinischen Konzeption ist – entsprechend dem für sie typischen Wechsel von Vernachlässigung und Aufwertung – zunächst durch einen steilen „Abfall“ gekennzeichnet. In Kleinasien, dem Land seiner größten Missionserfolge, wird Paulus vom zweiten Jahrhundert an kaum noch genannt. Schon in den Pastoralbriefen, die von großer Bewunderung für ihn eingegeben sind, meldet sich eine neue Zeit: die Zeit der Epigonen¹. Nach Ausweis ihrer literarischen Hinterlassenschaft ist sie gleicherweise gekennzeichnet durch ihr Unvermögen, sich auf der Höhe der paulinischen Inspiration zu halten, wie durch ihre Entschlossenheit, das zweifache Defizit, vor das sie sich durch das Ausbleiben der Parusie und den Tod der Altapostel gestellt sah, zu kompensieren.

Wie eine Enklave aus paulinischer Vergangenheit wirkt in dieser Zeit das Wort des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien, der den Adressaten seines Schreibens an die Gemeinde von Smyrna (10,2) zusichert, daß sich Christus, der „vollkommene Glaube“, ihrer am Tag der großen Rechenschaft „nicht schämen“ werde. Im Gedanken an das Herrenwort, daß sich der in seiner Herrlichkeit kommende Menschensohn der im Bekenntnis zu ihm Verharrenden „nicht schämen“ werde (Mk 8,38), wird hier die Sache des Glaubens so sehr auf seinen „Urheber“ (Hebr 12,2) zurückgenommen, daß sie geradezu mit ihm verschmilzt. Der Glaube ist nicht so sehr das Werk der Glaubenden als vielmehr seine Tat in ihnen. Indem sie sich zu ihm bekennen, tritt er für sie „vor Gott und den heiligen Engeln“ ein. So hätte auch Paulus sprechen können, da er Jesus die Weisheit (1 Kor 1,30), die Hoffnung (Kol 1,27) und „unseren Frieden“ (Eph 2,14) nannte.

Nicht weniger bezeichnend für diese Übergangszeit sind Äußerungen eines dezidierten Antiintellektualismus, der fast durchweg ressentimenthafte Züge trägt. Während der Martyrerphilosoph Justin noch voller Stolz versichert, in Christus die wahre Philosophie entdeckt zu haben, warnt schon die vermutlich der Qumranideologie entstammende Interpolation des zweiten Korintherbriefs:

„Zieht doch nicht mit den Ungläubigen zusammen im gleichen Joch! Was hat denn die Gerechtigkeit mit der Gesetzlosigkeit zu tun, was Licht mit Finsternis?“ (2 Kor 6,14f.)

In seiner vielfach bewiesenen Streitbarkeit spitzt das Tertullian in eine Frage zu, die der Absage an die philosophische Vernunft gleichkommt:

„Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was der Häretiker mit dem Christen? Unsere Lehre stammt aus den Säulenhallen Salomons, der versicherte, daß man den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen müsse. Mögen sie nur, wenn sie dazu Lust haben, ein stoisches oder platonisches oder auch dialektisches Christentum aufbringen! Wir aber brauchen seit Christus keine Forschung mehr und keine Wissenschaft, seit dem das Evangelium verkündet wurde.“²

Wie schon der aggressive Ton der Stelle erkennen läßt, verfiel ihr Autor keineswegs einem religiösen Agnostizismus oder gar der Meinung, daß mit dem Glauben ein „Vernunftopfer“ verbunden sei. Der Glaube blieb für ihn, paulinisch ausgedrückt, ein „rationale obsequium“. Nur mußte die Vernunft bis an den Rand des Selbstwiderspruchs gedrängt werden, wenn den Mysterien das für sie Faßbare entnommen werden sollte. Davon vermittelt die berühmte Stelle aus „De carne Christi“ einen eindringlichen Begriff:

„Gekreuzigt wurde der Gottessohn? Darüber schäme ich mich nicht, weil es eine Schande ist. Und er ist sogar gestorben? Das glaube ich, schon weil es unsinnig ist. Und er ist vom Tod auferstanden? Das steht für mich schon deshalb fest, weil es unmöglich ist“ (c. 5).

Bei Tertullian ist der Glaube – so wird man diese Stelle zu verstehen haben – selbst ans Kreuz geschlagen, gerade dadurch aber ins Heilsmysterium eingeweiht. Nicht umsonst bietet er eine Umschreibung des Geheimnisses Jesu, die der chaledonensischen Formel (von 451) bereits erstaunlich nahekommt (*Adversus Praxean*, c. 27).

Die „weltliche“ Deutungshilfe

Der Widerstand Tertullians, um nicht zu sagen, sein antiphilosophischer Affekt, war paulinisch motiviert. Es war der Argwohn gegenüber einem Licht, das nicht aus dem Glauben selbst und seinem innersten Geheimnis, dem durch die Auferstehung interpretierten Kreuz Christi, kam. Dieser Widerstand erlahmte, als die paulinische Kreuzestheologie durch die alexandrinische Inkarnationstheologie verdrängt und das „Wort vom Kreuz“, wie es Paulus gepredigt hatte, durch den johanneischen „Logos“ ersetzt und praktisch – wie in einem ersten Anlauf zur Übersetzungsszene in Goethes *Faust* – mit „Idee“ übersetzt wurde. Jetzt schien es unbedenklich, eine Philosophie als Interpretationshilfe heranzuziehen, die ihren Sinn- und Lichtgrund in einem „Ideenreich“ entdeckt hatte und deshalb mit einer dem Logos verpflichteten Bibel bruchlos zusammenzugehen schien.

Die Weichenstellung wurde erkennbar von Origenes vollzogen, der Jesus zwar noch, echt paulinisch, die „Gottesweisheit“, aber auch schon mit einem Blick auf die hellenistische Denkweise „Gotteswort“ nannte. Augustinus schob sogar eine biblische Rechtfertigung nach, als er meinte: So wie die Juden beim Auszug die von den Ägyptern geborgten goldenen und silbernen Gefäße mitgehen ließen, stehe es auch den Christen zu, die „Gefäße“ der philosophischen Denkformen in den Dienst der Glaubensreflexion zu stellen. Freilich nur der erhellenden Durchdringung, nicht der Begründung des Glaubens. Im Sinn der alten Formel, die den Glauben den „Führer nach oben“ nennt, versichert nun auch Augustinus:

„Willst du zur Einsicht gelangen, glaube! Die Einsicht ist der Lohn des Glaubens. Suche also nicht Einsicht, um zum Glauben zu kommen, sondern glaube, damit du einsehen lernst; denn ohne Glaube keine Einsicht“ (In *Ioannem* 29,6).

Hier verhilft die Vernunft, wie man im Vorgriff auf Rudolf Bultmann sagen könnte, zu jener „Bewegung im Glauben“, die zu dessen Selbsterhellung führt. Der Gedanke einer argumentativen Anbahnung im Sinn des fundamentaltheologischen Gedankengangs liegt noch in weiter Ferne; um so näher jedoch das anselmische Programmwort vom „sinnsuchenden Glauben“. Was die als Interpretationshilfe in Anspruch genommene „Einsicht“ leistet, hat Augustinus am großartigsten in „De trinitate“, seiner „psychologischen Trinitätslehre“ (Michael Schmaus), demonstriert. Demselben Ausgangspunkt verdankt aber auch die „Summa theologica“ von Thomas von Aquin ihre Entstehung, obwohl ihr Schöpfer das platonische Instrumentarium gegen das aristotelische ausgetauscht hatte.

Kritische Verschärfung

Kritischer stellt sich der Zusammenhang bei Anselm von Canterbury dar, obwohl das Programm des „Credo ut intelligam“ bei ihm die klarste Ausformung erlangte. Denn bei ihm gewinnt das apologetische Interesse ein derartiges Übergewicht, daß er bereit ist, von der Erscheinung Jesu (remoto Christo), ja sogar von der Existenz Gottes (etsi Deus non daretur) abzusehen, um sich mit dem Ungläubigen aus gleicher Ausgangsposition verständigen zu können. Eine formalistisch-forensische Deutung von Menschwerdung und Sendung Christi war, wie Anselms bis heute nachwirkendes Werk „Cur Deus homo“ beweist, die Folge. Erstmals in seiner Geschichte hatte sich der Christenglaube in ein Bündnis mit dem „methodologischen Atheismus“ eingelassen. Und damit war an die Stelle der durch die Philosophie in Gang gesetzten „Bewegung im Glauben“ die von Rudolf Bultmann behauptete „Bewegung des Unglaubens“ getreten³. Sie diente allenfalls dem Nachweis des wissenschaftlichen Mitspracherechts des Glaubens und seiner theologischen Spiegelung, der Theologie, nicht aber der Erhellung der mit ihm gemeinten und ergriffenen Sache. Demgegenüber fiel Anselm dort, wo er aus philosophischer Sicht sein Bestes gab, in seinem „Proslogion“, in die augustininische Inkonsequenz zurück. Denn sein Gottesbeweis richtet sich zwar an den ungläubigen „Toren“; doch führte er ihn aus der Position eines Menschen, der seinen Geist zu Gott erhebt, also aus der Position eines Betenden und Glaubenden.

Anselms methodologischer Atheismus wirkt im nachhinein wie eine Vorwarnung. Denn mit Descartes konstituierte sich eine Denkweise, die nicht nur in aller Form mit den Prinzipien der Philosophie der Vorzeit, mit Autorität und Tradition, brach, sondern auch den Gottesgedanken, wie Pascal erbittert einwandte, nur noch funktional, als Garanten der Vergewisserungsstrategie, in ihr System einbezog. Nun gestaltete sich das Verhältnis der beiden Instanzen dramatischer als je zuvor. Denn die Theologie hielt nur um so nachdrücklicher an der Position der Gottesau-

torität fest, wobei sie lediglich offenließ, ob diese in den Glaubensakt einzubeziehen war oder lediglich als seine Voraussetzung zu gelten hatte⁴. Wenn sie sich davon allerdings die Abschränkung von dem siegreich vordringenden Kartesianismus versprach, sah sie sich in dieser Erwartung getäuscht. Denn in der Folgezeit kam es zu einer regelrechten „Unterwanderung“ (Specht) ihrer Positionen durch ihn, die es schließlich dahin brachte, daß kartesianische Grundvorstellungen sogar in die Äußerungen des Ersten Vatikanischen Konzils eindrangen. Wenn von der „recta ratio“ gesagt wird, daß sie die „Fundamente des Glaubens“ aufweise, klingt darin die kartesianische Suche nach dem unerschütterlichen Wahrheitsfundament nach. Fast wörtlich kehrt in der Glaubensdefinition des Konzils die Wendung wieder, mit der sich die dritte Meditation auf den Gott beruft, der weder täuschen noch getäuscht werden kann. Und aus der vierten Meditation übernimmt das Konzil die Rede vom „lumen naturale“, das bei all seiner Erhellungskraft doch die Offenbarungsinhalte nicht zu durchleuchten vermag. Wenn diese eher unwillkürlichen als bewußten Anleihen etwas beweisen, dann die Tatsache, daß die Theologie auch im Zeitalter der offenen Konfrontation nach wie vor auf die Interpretationshilfe der Philosophie angewiesen war.

Indessen blieb es nicht bei der bloßen Unterwanderung. Vielmehr brach die kritische Vernunft auf dem Höhepunkt der Neuzeit offen, wenngleich in methodologischer Zuspitzung, in die Räume des Glaubens ein. Das geschah durch Lessings Veröffentlichung der „Wolfenbüttler Fragmente“, mit der die historisch-kritische Methode in aller Form auf den Plan trat.

Dramatische Zuspitzung

Von der Wucht des dadurch provozierten Zusammenstoßes vermittelt der Streit mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze einen Begriff⁵. Die sich daraus aufbauende Szene ist von der Größe einer antiken Tragödie, nur daß in diesem Fall das Satyrspiel in Gestalt der literarischen Fehde voranging. Lessing parierte die groben Angriffe des orthodoxen Gegners mit scharfgeschliffener Klinge – „Vor dem lessingschen Schwert“, bemerkt dazu nicht weniger scharfzüngig Heine, „zitterten alle. Kein Kopf war vor ihm sicher. Ja, manchen Schädel hat er sogar aus Übermut heruntergeschlagen, und dann war er dabei noch so boshaft, ihn vom Boden aufzuheben und dem Publikum zu zeigen, daß er inwendig hohl war“⁶ – und behält schließlich dabei sogar noch, trotz Schreibverbot, das letzte Wort. Denn er verfällt, in die Enge getrieben, auf die gloriose Idee, die Arena des Kampfes mit seiner „alten Kanzel“, dem Theater, zu vertauschen, um von dort herab den Streit mit der resignativ-toleranten Botschaft Nathans, der Eingebung seiner Altersweisheit, zu beenden.

Doch Lessing widerfuhr das Mißgeschick – und darin erreichte die Tragödie

ihren Höhepunkt –, daß die von ihm ins Feld geführte Methode auf ihn, den Initiator, zurückschlug, so daß er sich schließlich in der eigenen Schlinge verfang. Denn durch die historische Kritik verdünnte sich das Ankertau der Glaubensgewißheit zu einem hauchdünnen Spinnenfaden. Und wie sollte man daran das Gewicht der ganzen Ewigkeit aufhängen können? Im Klartext: Wie ließ sich auf die Gewißheit einer bloß historischen Kunde das Gebäude der ewigen Seligkeit und ihrer Bedingung, des Glaubens also, begründen? Unter dem Druck dieser Fragen brach der sonst so Gefaßte, der sogar sicher war, daß er vielleicht einmal in seiner Todesstunde, niemals aber vor dem Tod zittern werde, in den erschütternden Notschrei aus:

„Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, sooft und ernstlich ich den Sprung auch versucht habe. Kann einer mir hinüberhelfen, so tu er es. Ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir!“⁷

Und das Unerhoffbare geschah! Der Notschrei wurde gehört und der Lösungsweg gefunden, wenn auch erst Jahrzehnte nach Lessings Tod. Der posthume Helfer war Kierkegaard, der erkannte, daß der Graben nicht übersprungen zu werden brauchte, weil er bereits überbrückt war. Zwar nicht durch einen aus der Reihe der Glaubenden, wohl aber durch den, zu dem sie unterwegs waren, durch Jesus, der zusammen mit allen kategorialen Differenzen auch die von Raum und Zeit durchbrach, indem er das gab, was außer ihm kein anderer zu geben vermochte: sich selbst. Um das sagen zu können, mußte Kierkegaard freilich die kartesianische Denkweise umstülpen und die Gewißheit, anstatt auf den rationalen Zweifel, auf die religiöse Verzweiflung begründen. Da aber zeichnete sich auch schon der gesuchte Lösungsweg ab. Er bestand in der Gleichzeitigkeit der Glaubenden mit dem rettenden Heilsereignis in Person und Leben Jesu; damit war der trennende Graben zugeschüttet.

Der flüchtige Lichtblick

Mit seinem kühnen Versuch stand Kierkegaard in der Gesamttradition des romantischen Denkens, das sich, in deutlicher Entsprechung zu den politischen Vorgängen der Zeit, um eine Revision des neuzeitlichen Denkansatzes bemühte. Dabei ging es zentral um die Einbeziehung von Sprache und Geschichte, um die Erweiterung des Glaubenssubjekts und um die Versöhnung von Glaube und Vernunft. Letztlich aber zielte diese Bemühung, wie vor allem die gereizte Reaktion Nietzsches erkennen ließ, auf die Konstituierung einer genuin christlichen oder, wie Schleiermacher sagte, theologischen Philosophie ab.

Für die Aufwertung der Geschichte als Wahrheits- und Erkenntnisquelle sprach sich vor allem Leopold von Ranke aus, der hinter dem Geflecht geschichtlicher Entwicklungen einem Briefwort an seinen Lieblingsbruder Heinrich zufolge den

„Born“ vermutete, „der den Geschöpfen Leben, Wesen, Gestalt, Innerlichkeit gibt, wo kein Lob und kein Tadel, wo die allgemeinen Begriffe hinsinken vor der Idealität einer ursprünglichen und allemal gottverwandten Existenz“⁸.

Die Anwendung auf die Glaubensfrage vollzog der vor allem in Frankreich vorherrschende, vornehmlich von De Bonald, Lamennais und Bautain vertretene Traditionalismus, der die Geschichte nicht nur als „Ort“, sondern geradezu als „Sprache“ der Gottesoffenbarung verstand. Demgegenüber haben als die Entdecker der kognitiven Bedeutung der Sprache in erster Linie Hamann, Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schlegel zu gelten, obwohl die vermutlich subtilste Charakteristik von De Bonald stammt.

Für ihn ist der sich selbst überlassene Verstand „ein dunkler Ort, wo wir keine Idee, auch nicht die unsres eigenen Intellekts auffassen, bis das Wort, das durch die Sinne des Ohrs und des Auges dringt, Licht in die Dunkelheit bringt und jede Idee gleichsam anruft und diese, wie die Sterne im Buche Hiob, antwortet: Ich bin da!“⁹

Die in der Romantik von früh an umlaufende Idee eines kollektiven, die individuellen Intelligenzen umgreifenden Bewußtseins wurde am klarsten von dem jungen Johann Adam Möhler in ihrer theologischen Bedeutung erfaßt, wenn er folgert:

„Denn das ist das Geheimnis unserer Erkenntnis Gottes: nur vom Ganzen kann der, der das Ganze schuf, erkannt werden, weil er sich nur im Ganzen ganz offenbarte; wie soll ihn der Einzelne erkennen? Dadurch, daß er, obschon er das Ganze nicht sein, es doch mit großem Gemüte, mit Liebe umfassen kann; obschon er also das Ganze nicht ist, ist doch das Ganze in ihm; und er erkennt, was das Ganze. In der Liebe erweitern wir uns, die Einzelwesen, zum Ganzen: die Liebe erfasset Gott.“¹⁰

In noch stärkerer Formalisierung bekannte sich Friedrich Pilgram zu der gleichen Überzeugung. Für ihn ist der Mensch in seinem Personsein deshalb Subjekt der Geschichte, weil er – und hier klingt das aristotelische „quodammodo omnia“ nach – zu allem Seienden in einem Verhältnis steht; er ist, in noch stärkerer Vereinfachung gesprochen, „das konkrete Allgemeine“.

Damit gab diese „christliche Philosophie“ ein Versprechen, das theologisch erst von der „politischen Theologie“, wengleich in neuer Perspektive und Absicht, eingelöst wurde. Auf den Glaubensbegriff schlug das freilich sowenig durch wie der bewegende Gedanke Martin Deutingers, daß durch Glaube, Hoffnung und Liebe das ewige Wort in den menschlichen Willen aufgenommen werde – eine christliche Adaptation des Schillerverses: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt herab von ihrem Weltenthron.“ Erst durch diese Aufnahme erwacht der Glaube zum Leben, ohne sie bleibt er tot; denn:

„Wo der Glaube ohne Liebe bleibt, ist er tot und gibt in uns selbst kein innerliches Zeugnis des Lebens. Der tote Glaube lehrt uns Gott und das ewige Leben nicht kennen, weil er uns die wahre Liebe nicht erkennen läßt. Der tote Glaube lehrt höchstens Gott fürchten, aber nicht ihn lieben. Der Alliebende selbst erscheint ihm nur im Gewande eines unerbittlichen Richters, der strenge Gebote gibt und die Übertretenden mit Strenge in alle Ewigkeit bestraft. Die also glauben, zittern vor der Hölle, aber sie freuen sich nicht der Herrlichkeit des Lebens.“¹¹

Wenn diese Denkanstöße, ungeachtet ihrer wegweisenden Kraft, ohne erkenn-

bare Nachwirkung blieben, dann vor allem aufgrund der bereits angesprochenen „kartesianischen Unterwanderung“ des kirchlichen Bewußtseins, die mit dem Aufkommen der neuscholastischen Theologie Hand in Hand ging. Damit kam ein Denken zum Zug, dem mehr an formaler Richtigkeit als an spontaner Sinnvermittlung gelegen war und das deshalb für das Grundanliegen der Romantik kein Organ besaß. Wie sehr sich in dieser Frage zwei Denkwege trennten, zeigt im Fall Deutingers dessen Niederlage auf der Münchener Gelehrtenversammlung (von 1863), die praktisch das Ende der romantischen Theologie besiegelte¹².

Gleichwohl trug der romantische Versuch einer Versöhnung von Offenbarungsglaube und Rationalität bleibende, wenngleich nicht immer leicht erkennbare Früchte. Das gilt ebenso von der insistenten Umkreisung der Christusthematik in den späten Hymnen Hölderlins wie insbesondere von dem Schlüsselwerk der romantischen Dichtung, den „Hymnen an die Nacht“ des Novalis, deren Bedeutung nicht zuletzt darin besteht, daß durch sie das Auferstehungsmotiv im Horizont einer durch die Aufklärung hindurchgegangenen Vernunft wieder denkbar wurde. Sie bewirkten, mit ihrem eigenen Wortlaut ausgedrückt, daß der „Stein“ der Unansprechbarkeit von einer in ihren eigenen Autonomieanspruch verschlossenen Denkweise emporgehoben wurde:

„Gehoben ist der Stein –
die Menschheit ist erstanden –
Wir alle bleiben dein
Und fühlen keine Banden.
Der herbste Kummer fleucht
Vor deiner goldnen Schale,
Wenn Erd und Leben weicht,
Im letzten Abendmahle.“

Moderne Perspektiven

Eine einmalige Chance war damit auf unabsehbare Zeit vergeben. Sie ergab sich freilich auch aus einer exzeptionellen geistesgeschichtlichen Konstellation, die in der Folge nahezu in ihr Gegenteil umschlug. Tatsächlich ist das Panorama des gegenwärtigen Geisteslebens so breit gefächert, daß auf die Ausgangsfrage nach dem Beitrag der Philosophie für die Selbstverständigung und Explikation des Glaubens keine einheitlich-generelle Antwort mehr gegeben werden kann. Dafür trafen die philosophischen Richtungen – Idealismus, Existentialismus und Sprachphilosophie – auch viel zu weit auseinander. Was die Affinität zur Theologie betrifft, scheint es unter diesen Richtungen, zu denen noch der ständig wachsende Einfluß Nietzsches hinzuzurechnen ist, einen Konsens nur in der Überzeugung zu geben, daß philosophisches Denken eine, wie Bultmann formulierte, „Bewegung des Unglaubens“ vollzieht. Damit mag es zusammenhängen, daß sich die Beiträge

der Philosophie mit einer – um so höher zu veranschlagenden – Ausnahme auf Methodenfragen beschränken.

Das gilt schon für den paradigmatischen Ansatz, den Maurice Blondel in eigenständiger Verarbeitung augustinischer und pascalscher Gedanken, vermutlich aber auch unter dem Eindruck der Lebensphilosophie, entwickelte. Unbefriedigt von der Lehre, daß die Akzeptanz der Glaubenswahrheit durch den Hinweis auf äußere Kriterien herbeigeführt werden könne – zumal die von der Tradition in diesem Zusammenhang hervorgehobenen Wunder und Weissagungen Vorzugsziele der Bibelkritik geworden waren –, suchte er die Glaubwürdigkeit (*credibilitas*) des Glaubens von innen her, mit Hilfe von Korrespondenzerlebnissen, zu erweisen. Dabei kam ihm sogar das Erste Vatikanum mit der These entgegen, daß durch die Korrelation der Offenbarungsgeheimnisse mit der menschlichen Sinnsuche (*cum fine hominis ultimo*) ein „gewisses Glaubensverständnis“ (*mysteriorum intelligentia*) gewonnen werden könne¹³.

Ungleich radikaler wirkte sich die Beanspruchung der existentialistischen Daseinsanalyse durch Bultmann aus, der dem „unwiderruflich durch die Wissenschaft“ geformten Denken einen Zugang zum Glauben offenzuhalten suchte¹⁴. In diesem Interesse entwickelte er das Programm der „Entmythologisierung“ der biblischen Schriften, das jedoch gegen seinen Einspruch als „Subtraktionsverfahren“ mißdeutet und von ihm deshalb im Sinn von „existentialer Interpretation“ korrigiert wurde¹⁵. Daß der von Bultmann bestrittene Subtraktionseffekt damit dennoch einherging, zeigt mehr noch als das ihm nachgesagte Bonmot, daß die konsequent angewandte historische Kritik den Umfang der authentischen Jesusworte auf den einer Postkarte zusammenschrumpfen lasse, sein erschreckendes Bekenntnis: „Wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen.“¹⁶

Die große Ausnahme von dieser „Regel“ der lediglich methodologischen Beiträge bildet Hans-Georg Gadamer's „Philosophische Hermeneutik“, die auf fast revolutionäre Weise dort anknüpft, wo Descartes gebrochen hatte, und im Zusammenhang damit ein theologisch hochrelevantes Verständnis von Autorität entwickelte¹⁷. Danach kommt Autorität im genuinen Sinn nicht demjenigen zu, der auf welche Weise auch immer „an die Macht“ gekommen ist, sondern dem, der etwas zu sagen hat. Sie ist also primär ein hermeneutisches Phänomen und hat insofern „überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit Erkenntnis zu tun“. Damit wurde der Theologie gerade in dem Augenblick ein neues Autoritätsverständnis zugespielt, als die Studentenrevolte auf ungeahnte Weise zu eskalieren begann und dabei jedem Einsichtigen klar wurde, daß das einschneidendste Ereignis der zweiten Jahrhunderthälfte in der alle überkommenen Ordnungs- und Herrschaftspositionen unterwühlenden Autoritätskrise bestand.

Es lag in der unmittelbaren Konsequenz dieses hermeneutischen Autoritätsbegriffs, daß sich damit ein neues Glaubensverständnis Bahn brach und daß

rückläufig nun auch die Glaubensdefinition des Ersten Vatikanums, die alles auf die gehorsame Unterwerfung des Menscheistes unter die Autorität des Offenbarungsgottes abgestellt hatte, auf neue Weise lesbar wurde¹⁸. Denn im Ereignis seiner offenbarenden Selbstmitteilung trat Gott den Menschen, wie nunmehr deutlich wurde, nicht so sehr aus der Position des Allmächtigen als vielmehr dessen entgegen, der ihm das Entscheidende, Leben- und Sinnstiftende zu sagen hatte: sich selbst.

Von daher tritt der Glaubensakt spontan aus der Perspektive des Gehorsams, ohne daß sich an seinem Bestand etwas geändert hätte, in die des Verstehens. Glaube erweist sich somit als ein „Gott-Verstehen“. Und der ganze Reichtum der gewonnenen Sicht enthüllt sich, wenn man „verstehen“ nicht nur in seinem kognitiven, sondern auch in dem von Martin Heidegger herausgestellten operationalen und nicht zuletzt in seinem existentiellen Sinn begreift, also in jener Bedeutungsvariante, die auf die Fähigkeit des Verstehenden abhebt, die Last des „unbegreiflich Anderen“, letztlich die „Last Gottes“ (Coudenhove) auf sich zu nehmen. Mit dieser Neukonzeption ist dann aber auch schon die ganze Bandbreite der glaubensgeschichtlichen Entwicklungsstufen abgeschieden und jene Stelle erreicht, auf welche die gegenwärtige „Glaubenswende“, von der eingangs die Rede war, hinführt.

Wiedergeburt der Weisheit

Inzwischen zeichnet sich eine neue und zugleich an die uralte Ausgangsposition erinnernde Situation ab. Wenn man nämlich den Auguren der „Postmoderne“ Glauben schenken darf, ist die Philosophie, soweit sie den postmodernen Entwicklungszug betrifft, in ein Stadium der Selbsterschöpfung, wenn nicht gar der Selbstauflösung geraten. Ein Seitenblick auf den heimlichen Heiligen der Postmoderne, auf Nietzsche also, der instinktsicher befürchtet hatte, eines Tages heiliggesprochen zu werden, bestätigt diese Prognose. Die ihm so angelegene Lehre von der ewigen Wiederkunft verfolgt nämlich, metaphysisch gesehen, das Ziel, das „starre“ Identitätsprinzip der Philosophie durch ein ewig fließendes zu ersetzen, durch welches „jegliches mit jeglichem“ (Cusanus) identifizierbar wird. Das aber kommt dem Ende der Philosophie, zumindest in ihrem bisherigen Verständnis, gleich.

Damit entfällt jedoch die Deutehilfe, auf welche der Glaube seit der Frühpatriistik zurückzugreifen pflegte. Und dieser Ausfall wirft ihn, ideengeschichtlich gesehen, wieder auf seinen neutestamentlichen Ausgangspunkt zurück. Mit einem Schlag sieht er sich wieder darauf angewiesen, den Horizont seiner Auslegung aus eigener Kraft und Intuition zu entwerfen, wie dies bei Paulus und, lange zuvor schon, in der Stunde des 74. Psalms geschehen war. Damals diente ihm im einen

wie im andern Fall, die Weisheit als Spiegel der Selbstverständigung. Wie aber steht es heute mit der Weisheit? Deutet nicht schon ihr Verschwinden aus dem Vokabular der Gegenwart auf den Grad der Entfremdung von ihr hin? Hatten nicht Gabriel Marcel und Max Horkheimer recht, als sie in verblüffender Übereinstimmung vom „Untergang der Weisheit“ in der gegenwärtigen Weltstunde sprachen?¹⁹

Doch die Weisheit ist ein Himmels Geschenk. Und der Himmel liebt es nun einmal, seine Gaben in leere Hände zu legen. Tatsächlich gibt es für den, der sehen kann, Anzeichen einer Wiedergeburt der Weisheit in dieser Zeit. Wie schon wiederholt in ihrer Geschichte liegen diese Anzeichen weniger im Bereich der Spekulation als vielmehr der Biographie. So versteht sich Jesus selbst als gestalthafte „Weisheitszeichen“, wenn er seinen Gegnern erklärt:

„Die Königin des Südens wird im Gericht gegen die Männer dieses Geschlechts auftreten und sie verurteilen; denn sie kam von den Enden der Erde, um die Weisheit Salomons kennenzulernen. Hier aber ist mehr als Salomon“ (Lk 11, 31).

Dagegen hatte Novalis schon bei Lebzeiten seiner fast noch kindlichen Braut Sophie von Kühn – und erst recht nach ihrem frühen Tod – den Eindruck, daß mit ihr eine leibhaftige Erscheinung der Weisheit in sein Dasein getreten sei; denn er gesteht in seinem Tagebuch:

„Mein Lieblingsstudium heißt im Grunde wie meine Braut. Sophie heißt sie – Philosophie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigenen Selbst.“

Man könnte es mit Novalis einen „himmlischen Zufall“ nennen, daß auch in unserer Zeit eine Frühvollendete, die wegen ihrer Zugehörigkeit zur Widerstandsgruppe „Weiße Rose“ von der nationalsozialistischen Blutjustiz hingerichtete Sophie Scholl, in überindividuell-zeichenhafter Bedeutung erscheint und daß sie überdies den beziehungsreichen Sophianamen trägt. So jedenfalls zeichnet sie Udo Zimmermann in seiner Oper „Weiße Rose“ (von 1986), wenn sie von ihrem letzten Traum berichtet, in dem sie sich als Trägerin der „Idee“ ihrer Gruppe erfährt:

„Die Sonne brennt, zum Berg hinauf,
Der steile Weg.
Verlangt es nicht von mir,
Das Kind, das Kind in meinem Arm.
Halt fest sein Kleid,
Die Sonne brennt...
Ich werde schmerzlos in die Tiefe fallen,
Das Kind, bevor ich stürze,
leg ich's oben in den kalten Schnee.
Das Kind, es lebt, es lebt.“

Es gehört zur Charakteristik weisheitlicher Symbolgestalten, daß sie – wie die Kirche im Pastor des Hermas oder die „Trösterin Philosophie“ im Werk des Boethius – in unterschiedlichen Altersstufen erscheinen: bald in jugendlicher Schönheit, bald in bejahrter Würde. Wie das erste auf die junge Widerstandskämpferin zutrifft, so das zweite auf die gleichfalls von der Aura des Symbolhaften

umgebene Edith Stein, durch die sich der Theologe Erich Przywara an die Figur der Uta vom Naumburger Dom erinnert fühlte, und die in dem Benediktinerabt Damasus Zähringer den Eindruck einer Ecclesia orans aus der Katakombenmalerei erweckte. In ihr trat der mädchenhaften Konfiguration der Weisheit die weniger vom Alter als vielmehr von Leid und Erfahrung geprägte gegenüber.

Wie aber stellt sich der Glaube vor diesem lebendigen Hintergrund dar? Im Blick auf Sophie Scholl dürfte die Antwort lauten: selbstvergessen, begeistert, opferbereit, aber auch entschlossen, die im Glauben gewonnene Freiheit gegen Widerstände von innen und außen durchzusetzen. Dagegen bedarf es im Fall Edith Steins keiner hypothetischen Rekonstruktion, da mit ihrem Programmwort „Kreuzeswissenschaft“ im Grund schon alles gesagt ist. Vor allem spricht aus diesem Titel der Wille zum Rückgriff auf Paulus. Das aber brächte nicht nur die Theologie in die Lage, dort wieder anzuknüpfen, wo das alexandrinische Inkarnationsmodell das Paulinische Erbe verdrängt hatte; vielmehr ließe es auch den Glauben wieder in jenem Licht erscheinen, das ihn in den Paulusbriefen umglänzt.

Im Glauben weiß sich Paulus mit Christus zusammen gekreuzigt (Gal 2,19); und er empfindet diese extreme Form der Verbundenheit mit ihm als Weg, ihn in seinem Leidensgeheimnis „kennenzulernen“ (Phil 3,10). Gleichzeitig heißt glauben für ihn soviel wie: auf dem Antlitz des Auferstandenen der Herrlichkeit Gottes ansichtig zu werden (2 Kor 4,6). In beidem aber wird der Glaubende für ihn so tief in die Lebensgemeinschaft mit Christus hineingenommen, daß er in ihm seinen Lebensinhalt, seine Sinnerfüllung und seine mystische Identität findet.

Indessen steht der Name Edith Steins dafür ein, daß damit noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Denn sie war, ungeachtet ihrer Rolle als weisheitliche Symbolgestalt, Philosophin, die sich als solche dafür ausspricht, daß der Glaube auch weiterhin philosophischer Deutungshilfen bedarf. Da sie jedoch eine Wende von ihrer thomistischen Ausgangsposition zur Kreuzeswissenschaft vollzog, muß offenbleiben, um welche Art von Philosophie es sich dabei handeln wird. Als providentiell aber hat auf jeden Fall die Tatsache zu gelten, daß der Glaube im gegenwärtigen Stadium – als „Glaube in dürftiger Zeit“ – auf sein Ausgangsstadium zurückgeworfen und damit an seine ureigene Kreativität verwiesen wurde. Denn nur unter der Bedingung, daß er sich im Sinn der beiden Weisheitszeugen auf seine Spontaneität, seine Entschlußkraft und seine Innerlichkeit besinnt, wird er lernen, trotz der Vergeßlichkeit dieser Zeit das Überlieferungsgut zu bewahren und trotz ihrer Angst vor dem Kommenden die Zukunft zu bestehen.

Auf die naheliegende Frage, warum in der langen Kette der aufgeführten Namen diejenigen von Kant und Hegel fehlen, ist zu sagen: Mit seinem kritischen Denkansatz suchte der Bonner Dogmatiker Georg Hermes dem „Alleszermalmer“ Kant (Moses Mendelssohn), von dessen religiösem Anliegen er überzeugt war, Eingang in die Theologie zu verschaffen. Doch scheiterte er an Kants überscharfer Polarisierung von Wissen und Glauben („Ich mußte also das Wissen aufheben, um

zum Glauben Platz zu bekommen“), das ihn zu der von der Kirche verworfenen Unterscheidung von Vernunft- und Herzensglauben veranlaßte²⁰. Anders die Transzendentaltheologie Karl Rahners, die (mit Kant) auf die Möglichkeitsbedingungen der religiösen Erkenntnis zurückgreift und von da aus (mit der thomasi-schen Geistmetaphysik) den Menschen als den sich selbst transzendierenden Vorgriff auf das ihn zugleich bedingende und auf ihn antwortende Gottesgeheimnis zu begreifen sucht²¹.

Ambivalenter noch ist das Verhältnis der Theologie zu Hegel, der zwar nachdrücklicher als je ein Vertreter der Glaubenslehre das Christentum als die Religion der Freiheit und, radikaler noch, als die alle Weltreligionen in sich aufhebende „absolute Religion“ zu erweisen sucht, es dann aber doch, wie Ernst Troeltsch gegen ihn einwandte, nur als Vorstufe im Prozeß der Rückführung der geschichtlich-konkreten Religionen in den Selbstbegriff der „absoluten Idee“ gelten läßt. Auf den Glauben, seine Anbahnung und seinen Begriff gewannen diese Denkmodelle keinen bewußtseinsbildenden Einfluß; deshalb konnten sie bei der Nachzeichnung seiner Deutungsgeschichte außer Betracht bleiben.

ANMERKUNGEN

¹ So ihre Kennzeichnung in meiner Schrift „Paulus für Christen“ (Freiburg 1985).

² Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, c. 7.

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. 1 (Tübingen 1965) 312.

⁴ Näheres dazu in meiner Schrift „Glaubensvollzug“ (Einsiedeln 1967) 38f.

⁵ Dazu meine Studie „Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik“ (München 1980).

⁶ H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: *Werke*, Bd. 9 (München 1964) 232.

⁷ G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (von 1777). ⁸ Brief vom 25. August 1827.

⁹ Nach R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald* (München 1959) 49. ¹⁰ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche* (§ 31) (Tübingen 1843) 100.

¹¹ M. Deutinger, *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes (1862–1865)*, in: *Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. L. Scheffczyk (Bremen 1965) 424.

¹² Dazu F. Wiedmann, *Martin Deutinger (1815–1864)*, in: H. Fries, G. Schwaiger, *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 2 (München 1975) 280.

¹³ Dazu J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis* (Würzburg 1953) 148–153, 178–183.

¹⁴ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos*, Bd. 1 (Hamburg 1967) 17.

¹⁵ Dazu mein Beitrag: *Hermeneutische Integration. Zur Frage der Herkunft von Rudolf Bultmanns existentialer Interpretation*, in: *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, hrsg. v. B. Jasper (Darmstadt 1984) 211–233.

¹⁶ R. Bultmann, *Zur Frage der Christologie*, in: *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, 101.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1960) 263f.

¹⁸ Dazu H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 1985) 300ff.; U. Gerber, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart* (Gütersloh 1966) 18–86.

¹⁹ G. Marcel, *Der Untergang der Weisheit* (Heidelberg 1960); M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt 1967).

²⁰ K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie* (Augsburg 1926) 62–130.

²¹ Waldenfels, a. a. O. 139–145.