

Glaube

Katholische Thesen zu einem scheinbar protestantischen Thema

JOHANNA RAHNER

„Der christliche Glaube beruht nicht auf Poesie und Politik, diesen beiden großen Quellen der Religion; er beruht auf Erkenntnis ... Im Christentum ist Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler.“¹

Diese erste, vielleicht provokative Grundthese macht auf eine Grundüberzeugung des katholischen Glaubensverständnisses aufmerksam: die enge Verbindung von fides und ratio, von Glaube und Vernunft. Die Antwort auf die Frage ‚Was haben Glauben und Denken miteinander zu tun?‘ betrifft das innerste Selbstverständnis des Glaubens: „Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein. Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglaube verkürzt zu werden“ – das formuliert kein anderer als Papst Johannes Paul II. (Enzyklika ‚Fides et ratio‘, Nr. 65). Er erinnert damit an die vielfältigen Herausforderungen, die mit der prinzipiellen Verwiesenheit von Glauben und Denken zu verbinden sind: Eine Klärung des Selbstverständnisses des Glaubens im Sinne eines ‚aufgeklärten Glaubens‘ ist damit ebenso im Blick wie die Frage einer Plausibilisierung seines universalen Anspruches. Es ist nicht so, dass diese Enzyklika die erste ihrer Art wäre. Es gab auch vorher schon einschlägige Wortmeldungen des katholischen Lehramtes zum Verhältnis von Glaube und Denken (vgl. z.B. nur die beiden dogmatischen Konstitutionen des I. Vatikanischen Konzils ‚Aeterni Patris‘ und ‚Dei Filius‘) und es ist auch nicht so, dass Vernunft, Denken und Philosophie erst ein Thema neuzeitlich-modernen Theologietreibens wäre. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Wo immer es in jüdisch-christlicher Tradition um Glauben geht, kommt auch die Frage nach dem menschlichen Denken ins Spiel.

¹ J. RATZINGER, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch, Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 6 vom 8.1.2000, Feuilleton, Bilder und Zeiten I.

1. Das Grundprinzip: Glauben und Denken

Der Begriff ‚Glaube‘ versucht zwei Dinge miteinander zu verbinden: das Sich-uns-Mitteilen Gottes und die menschliche Antwort darauf. Diese ‚Antwort‘ reicht von der Suche nach einer inneren Offenheit des Menschen für ein solches Sich-Mitteilen-Wollen Gottes bis zum Versuch, dieses zu begreifen und im eigenen Leben nachzuvollziehen. Ein Kernpunkt christlichen Glaubens ist daher stets das Nachdenken über die Verkündigungsmöglichkeiten der christlichen Botschaft. Soll die Botschaft ankommen, muss sie auch verstanden werden. Schon im Neuen Testament ringen zwei ‚Modelle‘ miteinander.²

Das eine stammt von dem ‚Anpassungskünstler‘ des Urchristentums schlechthin: Paulus. Er, der um des Evangeliums willen den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, ja am liebsten allen alles werden will (vgl. 1Kor 9,20–22), setzt hier auf Konfrontation, d.h. auf den grundsätzlichen Widerspruch der Botschaft vom Kreuz zur Welt (vgl. 1Kor 1,18–25). Er weist jeden Versuch zurück, das Christusereignis der Weltweisheit anpassen zu wollen. Ein anderer biblischer Schriftsteller ist da welt-optimistischer: ‚Im Anfang war das Wort‘ – mit diesem schlichten Satz stellt Johannes seine Botschaft in den gesamten Horizont des damaligen Denkens hinein. Denn ‚Logos‘ ist auch der Leitbegriff der Philosophen seiner Zeit. Unter das Niveau dieses zeitgenössischen Denkens darf die Christusbotschaft nicht sinken, sondern hier muss sie ‚Rede und Antwort stehen‘. Diese Grundbewegung christlichen Glaubens umschreibt der Verfasser des Ersten Petrusbriefes dann mit jenen prägnanten Worten, die später selbst zum Leitspruch einer ganzen theologischen Disziplin geworden sind, der Fundamentaltheologie, aber heute auch eine Grundverpflichtung eines katholischen Glaubensverständnisses umschreiben:

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch den vernünftigen Grund einfordert über die Hoffnung in euch“ (1Petr 3,15).

Zunächst geht es im 1. Petrusbrief nicht einfach um eine Verteidigung des Glaubens, sondern um die Verantwortung christlicher *Hoffnung*. Glaube selbst ist ja nie nur das Für-wahr-Halten bestimmter Glaubenssätze, sondern eine ganzheitlich-personale Grundbewegung, die auf ein ebenso bestimmtes Sich-Zeigen Gottes antwortet³. Dieser ganzheitlich-personale Vollzug des Glaubens ist aber wesentlich durch die Bewegung der Hoffnung geprägt! Doch ist nach 1Petr 3,15 nicht einfach nach der Hoffnung, sondern nach dem *Grund* – ja sogar dem *vernünftigen Grund* – dieser

² Vgl. K. MÜLLER, *An den Grenzen des Wissens*, Regensburg 2004, 22–35.

³ Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 49.

Hoffnung gefragt. Weil christliche Hoffnung einen Grund besitzt, kann der Glaubende darüber Rechenschaft ablegen. Doch vor jeglicher ‚Absicherung‘ von Glaubensinhalten müssen wir fragen, ‚Wie ansteckend ist unsere Hoffnung (noch)?‘ Diese Hoffnung hat Vorrang vor der Frage ‚Wie sicher ist das, was im Katechismus/im Glaubensbekenntnis steht‘.⁴

1 Petr 3,15 mutet nun dieses Rede- und Antwort-Stehen jedem Christen und jeder Christin zu. Glaube soll daraufhin befragt werden, ob er der stärksten Kritik standzuhalten vermag. Doch die hier angemahnte Bereitschaft meint nicht einfach ‚infotainment‘, sondern es geht hier um eine Situation, in der solches Antworten auf Nachfrage auch die Möglichkeit beinhaltet, dass man für seinen Glauben den Kopf hinhalten muss. Welches ist aber nun die angemessene Instanz, vor der eine solche Verantwortung des Glaubens zu geschehen hat? Gibt es ein objektives Forum vor dem auch ‚Glaubenswahrheiten‘ sich bewähren müssen, oder widerspricht eine solche Vorgabe nicht der Grundüberzeugung, dass Glaubensgegenstände nur im Innern des durch die Offenbarung erleuchteten Glaubens erkannt und angemessen beurteilt werden können? Hier stehen wir vor einer grundlegenden Anfrage an Theologie und Glaube überhaupt: der näheren Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft.

2. Eine wechselvolle Beziehungsgeschichte

Kaum ein Bereich innerhalb christlicher Theologie hat eine solch wechselvolle Geschichte hinter sich wie die Verhältnisbestimmung dieses Grundprinzips. Um die heutige Standortbestimmung angemessen verstehen zu können, ist es notwendig, wenigstens einen kurzen Blick zurück auf die wichtigsten Stationen innerhalb der Theologiegeschichte zu werfen.

2.1 Zwischen Vernunftskepsis und der Unverzichtbarkeit theologischen Denkens

Die früheste Form der hier geforderten Rechenschaftsabgabe findet sich in den Arbeiten jener Theologen, die sich selbst als ‚Apologeten‘ d.h. Verteidiger des christlichen Glaubens vor der heidnischen Umwelt verstanden haben. Als eigentliche Berufungsinstanz wählen diese die griechische Philosophie, verstanden als die allen gottesfürchtigen und vernunftbegabten Menschen von Gott gegebene eigenständige Kraft menschlicher Vernunft.

⁴ Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ, Synodenbeschluss ‚Unsere Hoffnung‘, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Band 1, Freiburg 1976, 84–111, Einleitung.

In seiner – wohl fiktiv – an den römischen Kaiser selbst gerichteten ‚Verteidigungsrede‘ (Apologie) beschreitet Justin der Märtyrer (†165) einen recht interessanten Weg. Als eigentliche Berufungsinstanz wählt der in der griechischen Philosophie wohl bewanderte Theologe den allen gottesfürchtigen und vernunftbegabten Menschen von Gott gegebenen ‚Logos‘, d.h. die eigenständige Kraft menschlicher Vernunft. Ihr unterstellt Justin sich selbst und die christliche Glaubenslehre, und ihr weiß der Theologe auch den römischen Kaiser verpflichtet, an den er seine Verteidigungsrede richtet. Nun darf man freilich der antiken Verstehensweise keinesfalls die neuzeitliche Unterscheidung von Vernunft und Glaube als Denkhorizont unterstellen. Antike Philosophie als Lehre menschlicher Vernunft begreift sich immer auch als Theologie; die Philosophie ist keine gegenüber der Theologie methodisch eigenständige Disziplin. So sind sich heidnische Philosophen und christliche Theologen einig, dass dort, wo sie ‚Wahres‘ sagen, sie nicht aus sich selbst heraus reden, sondern aus jener allen Menschen gleichermaßen zuteil gewordenen ‚göttlichen‘ Gabe heraus, der menschlichen Vernunft. Augustinus (†430) wird später diesen Faden aufnehmen und die Philosophie als Liebe zur Weisheit (*amor sapientiae*) mit dem gläubigen Streben nach Einsicht (*intellectus fidei*) gleichsetzen: „Der wahre Philosoph ist ein Liebhaber Gottes“ (Augustinus, *civ.* 8). Der Übergang von Philosophie und Theologie ist fließend. Und so stellt Justin die christliche Theologie einfach nur als die ‚bessere Theologie‘ und damit die bessere Philosophie dar. Den anderen ‚Philosophien‘ wird ein lebendiger Wahrheitssinn nicht abgesprochen, haben sie, wenngleich häufig durch die Macht des Bösen und der Dämonen verfinstert und eingeschränkt, doch alle gleichermaßen Anteil am göttlichen Geschenk des Logos. „Der die Wahrheit ausstreuende ‚*logos spermatikos*‘ mochte seinen Samen vor dem Kommen Christi auch anderswo verteilt haben. Jetzt, da der Logos im Fleisch erschienen war, kam der Kirche als der Alleinerbin des inkarnierten Wortes zu, die ganze Saat zu ernten und von nun an alle Früchte des göttlichen Logos allein zu verwalten“⁵. Ob Gott sich in der Ursprungsgabe menschlicher Vernunft oder im geschichtlichen Kommen des menschengewordenen ‚Logos‘, d.h. in Jesus Christus selbst offenbart, ist allenfalls ein quantitativer aber kein qualitativer Unterschied.

Genau dies ist auch die Voraussetzung für Clemens von Alexandrien (†215), Glaube und Glaubensakt in den Kategorien der zeitgenössischen Erkenntnistheorie zu erläutern.⁶ Glaube ohne Erkenntnis ist nicht denkbar;

⁵ H. VERWEYEN, *Teologia e filosofia: fecondo dialogo o insanabile conflitto?*, *Teologia* 21 (1996), 276–295, 277.

⁶ Vgl. M. FIEDROWICZ, *Wir dienen dem Logos. Die Vernünftigkeit des Glaubens in der Argumentation frühchristlicher Theologen*, in: T. Kampmann/T. Schärfl (Hg.), *Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens*, Münster 2006, 1–24, 6.

ja die wahre Erkenntnis vollendet den Glauben (Clemens von Alexandrien, Stromateis 7,57,3). Glaube selbst fordert das engagierte Erkennenwollen und die Mühe der denkerischen Durchdringung, denn sie allein gibt dem Glauben die notwendige Festigkeit.

Dieser Ansatz blieb indes nicht ohne Widerspruch. Die antignostischen Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts wenden sich gegen eine allzu exzessive theologische Gedankenarbeit, die den Glauben in mythische Spekulationen aufzulösen beginnt und einer intellektuellen, über Erkenntnis (Gnosis) verfügenden Elite vorbehalten wissen wollte. „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et Christianis“ – „Was also haben Athen und Jerusalem miteinander zu schaffen? Was die Akademie mit der Kirche? Die Häretiker mit den Christen“, bringt Tertullian (†220) diese Position skeptisch auf den Punkt (praesc. 7,9–12). Den Vernunftskptikern ist die Philosophie eine ‚Erfindung des Teufels‘ (vgl. die Sammlung der Vorwürfe der Vernunftskptiker bei Clemens von Alexandrien [Stromateis 1,80,5]; oder Platon als ‚Gewürzkrämer sämtlicher Ketzler‘ [Tertullian, an. 23,5]). Das Ideal der Schlichtheit, ja Einfalt des ‚einfachen Glaubens‘ (*simplicitas fidei*) wird daher gegen allzu hochfliegende Ambitionen des Denkens in Anschlag gebracht. Aber schlichter Glaube immunisiert keineswegs gegen Irrlehren. Er kann sogar zum ‚Einfallstor‘ der ‚Häresie‘ werden.⁷ So vermag erst der reflektierte Glaube zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘ zu unterscheiden. Daher muss sich die Möglichkeit eines legitimen Forschens und Fragens, Philosophierens und Spekulierens in der jungen Kirche entwickeln. Gerade die Begegnung und Konfrontation des christlichen Glaubens mit der geistigen Kultur der Antike stellt dabei den Glauben vor die entscheidende Herausforderung, denn die Kritik der nichtchristlichen Umwelt nötigt das christliche Denken zur intellektuellen Durchdringung des eigenen Glaubens.

Eine der großen theologischen Schulen der Antike, die alexandrinische Schule, geht diesen Weg in paradigmatischer Weise. So ist es neben Clemens von Alexandrien einer ihrer größten Theologen, Origenes (†254), der „erstmalig umfassend und eingehend die innere Plausibilität und Kohärenz des christlichen Glaubens reflektierte“⁸. Denn es ist – so Origenes – „auch nach Überzeugung der Schrift weitaus besser, mit Vernunft und Weisheit den Lehrsätzen zuzustimmen als nur mit einfachem Glauben“ (Cels. 1,13). Daher bestimmt er auch zur Aufgabe des wissenschaftlich gebildeten Glaubenden, nach Gründen für die christliche Lehre zu suchen, sie mit Schriftbelegen oder wissenschaftlicher Überlegung zu begründen (vgl. Cels. 4,9) und stellt sich selbst dieser intellektuellen Herausforderung, um

⁷ Vgl. M. FIEDROWICZ, Die Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg i. Br. 2007, 27.

⁸ FIEDROWICZ, Kirchenväter (s. Anm. 7), 31.

den verunsicherten, z.T. weniger gebildeten Gläubigen Argumentationshilfen an die Hand zu geben. Er kann daher als der ‚Begründer der wissenschaftlichen Theologie‘⁹ bezeichnet werden.

Augustinus (†430) darf sicher in gewisser Weise als das westliche ‚Pendant‘ zu Origenes verstanden werden; freilich ist seine Einstellung zu Glauben und Denken eine zutiefst dialektische. Für ihn führt zunächst „der Weg vom credere zum intellegere ... über den Verstand. Die Erkenntnis verdankt sich der Anstrengung des Denkens ... Glaube bedeutet keine gedankenlose Unterwerfung, sondern soll zur Einsicht erweitert werden ... Glaube bedeutet [Augustinus] nicht Ersatz des Denkens, sondern eine spezifische Form des Denkens ..., Glaube ist ‚ein Denken mit willentlicher Zustimmung‘ [praed. sanct. 5]“¹⁰. Darum schließt er auch kategorisch aus, dass der Glaube den Verzicht auf eine vernunftgemäße Erklärung oder auf entsprechendes Forschen erfordern würde (vgl. ep. 120,3). Zugleich ist er aber davon überzeugt, dass die in der Sünde verfangene Vernunft des Menschen unfähig ist, irgendetwas „zum Glauben oder gar zur Erschließung von dessen Bedeutung ... beizutragen.“¹¹ Die zwischen Glauben und Wissen waltende Dialektik fasst Augustinus in die viel zitierte Formel: *Intellige, ut credas – crede, ut intelligas* (verstehe, um zu glauben – glaube, um zu verstehen; serm. 43,79). Trotz aller Skepsis ist indes auch bei Augustinus deutlich, dass es um das Verstehenwollen des Glaubens selbst geht: „Niemand glaubt etwas, wenn er es nicht zuvor für glaubhaft hielt ... Alles, was geglaubt wird, wird geglaubt, nachdem ihm das Denken vorausgegangen ist“ (praed. sanct. 2,5). Das bedeutet aber, dass auch für Augustinus der „Intellekt ... vor, im und nach dem Glaubensakt tätig [ist]. Er geht ihm voraus im Urteil über die Glaubwürdigkeit, er begleitet ihn in der Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit, er folgt ihm in der Durchdringung der Offenbarungsinhalte. Vor dem Glauben handelt es sich aber um die natürliche Vernunft, da sich die menschliche Freiheit nicht auf den Inhalt des Glaubens bezieht, sondern auf natürliche Gründe, ihm zuzustimmen. Nach dem Glaubensakt hingegen bezieht sich die Einsicht auf den Glaubensinhalt selbst, der sie erleuchtet, innerlich weitet und ihr eine neue, übernatürliche Wahrheit zuführt“¹².

Damit ist die Stellung der Vernunft im Glaubensvollzug konkret bestimmt. Sie ist in ihre Schranken gewiesen und gewinnt aber zugleich eine unaufgebbare Bedeutung für das Erfassen, Durchdringen und Verstehen des Glaubens selbst. Das Bekenntnis Augustinus' zum *intellectus fidei* bleibt geprägt durch ein großes Vertrauen in die Fähigkeiten der durch den

⁹ Vgl. FIEDROWICZ, Kirchenväter, (s. Anm. 7), 31.

¹⁰ FIEDROWICZ, Kirchenväter, (s. Anm. 7), 35.

¹¹ M. BONGARDT, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2005, 61.

¹² FIEDROWICZ, Kirchenväter (s. Anm. 7), 36.

Glauben erleuchteten menschlichen Vernunft und die Überzeugung ihrer wechselseitigen Bezogenheit. Der „Wahrheitsbezug des Glaubens, der sich zur Vernünftigkeit seiner eigenen Grundlagen bekennt, zog das Bemühen des Verstandes um das dem Glauben vorgegebene Offenbarungswort nach sich, ermöglichte den Einsatz des Denkens zum Verständnis des Geglauten, ließ Theologie im christlichen Sinn als Vernunft im Glauben und aus dem Glauben entstehen“¹³. Glaube ist für die frühe Kirche unter diesen denkerischen Vorgaben daher weder purer *Fideismus*, noch blinder *Dezisionismus*, sondern bleibt an die Frage nach der Vernünftigkeit des Glaubens und damit an die Frage nach der Wahrheit gebunden. Damit macht sich der christliche Glaube die Grundoption der griechischen Philosophie für den Logos gegen den Mythos zu Eigen.

2.2 Die mittelalterliche Unterscheidung

Lange Zeit bleibt diese Verhältnisbestimmung zwischen Vernunft und Glaube die für christliche Theologie verbindliche. Erst in Verlauf des 11. Jahrhunderts beginnt sich – wohl als Folge der immer stärker werdenden Wertschätzung von Bildung wie des damit verbundenen Eigenstands und Einführungs- und Bildungscharakters der ‚sieben freien Künste‘ an den als Bildungsinstitutionen aufblühenden ‚Kathedralschulen‘ – die philosophische Methode gegenüber der theologischen Wissenschaft in ihrer Selbstständigkeit zu emanzipieren. Theologen und Philosophen bearbeiten mit den ‚Waffen‘ der Vernunft das Terrain der Theologie. Im Verlauf der weiteren Entwicklung mag auch die Wiederentdeckung antiker Philosophen (besonders des Aristoteles) und ihrer Werke – häufig gerade durch die Vermittlung nichtchristlicher Wissenschaftler wie des jüdischen Philosophen *Maimonides* (†1204) und des islamischen Philosophen *Averroes* (Ibn Rushd) (†1198) – einen deutlichen Einfluss auf die nun neu zu bestimmende Situation genommen haben. Wie verhält sich eine glaubensneutrale Methode der Philosophie zu den Glaubensinhalten, wie bestimmt sich das ‚Glaubenswissen‘ zu einem aufstrebenden, vorth theologischen ‚Weltwissen‘? Das Mittelalter gibt darauf zwei unterschiedliche Antworten: Anselm von Canterbury (†1109) und Thomas von Aquin (†1274).

Der Ansatz Anselms von Canterbury ist noch fest verbunden mit der christlichen Tradition der Apologeten. So betont er, dass alle menschliche Vernunft zwar ihren eigenen Anteil an der göttlichen Vernunft als Gabe erhalten hat, diese Gabe aber immer und überall durch die Sünde ihr natürliches Licht verdunkelt und sie so stets der Aufhellung durch das Glaubenslicht bedarf. Genau in diesem Spannungsfeld von realer Angeslagenheit und potentieller Befähigung bewegen sich seine weiteren

¹³ FIEDROWICZ, Kirchenväter (s. Anm. 7), 38.

Überlegungen. Anselm nimmt die Beeinträchtigung und Abhängigkeit menschlicher Erkenntnis radikal ernst und schreibt zugleich der gewissermaßen durch Gott selbst wiederhergestellten Vernunft eine wirklich allumfassende Befähigung zu.¹⁴ Sie vermag so, das Gegläubte bis auf seinen letzten Grund hin zu durchdenken, zu erfassen, es argumentativ einsichtig zu machen: *fides quaerens intellectum* – der Glaube fragt nach vernünftiger Einsicht. Die Gottgegebenheit solcher Fähigkeit ist für Anselm die notwendige und unersetzbare Voraussetzung. Wirklich selbstständiges Denken des Menschen wird nur dann möglich, wenn Gott die verzerrende Maskerade menschlicher Sünde durchbricht und so dem Menschen ermöglicht, zu seinem eigenen Selbst vorzustoßen. Es ist ein menschliches Tun, das sich gerade durch die Gnadeninitiative Gottes dazu befreit und imstande weiß, auf die für alle Menschen verständliche Ebene, den Boden menschlicher Vernunft zurückzufinden und von dorthier den eigenen Standort des Glaubens zu bedenken.

In der abendländischen Theologiegeschichte einflussreicher und durchsetzungsfähiger erweist sich aber die theologische Neuorientierung durch Thomas von Aquin. Ein wichtiger Grund dafür ist die im 13. Jahrhundert deutlich veränderte geschichtliche Konstellation, insbesondere die Prägung der philosophischen und theologischen Strömungen dieser Zeit durch einen umfassenden Austausch und ein weit reichendes Gespräch der drei großen Offenbarungsreligionen, das sich mit der Wiederentdeckung der Werke eines der bekanntesten antiken griechischen Philosophen, Aristoteles, verbindet bzw. von dort her seine eigentliche Dynamik erhält.¹⁵ Philosophie ist innerhalb einer solchen Konzeption nicht mehr der ‚institutionalisierte Freiraum weltlicher Wissenschaft‘, sondern wird zur dienenden Grundlagenwissenschaft, zur ‚Magd‘ der Theologie. Und das hat Folgen für das Selbstverständnis der Theologie. Denn als Konzeption des Verhältnisses beider bietet sich hier eine Konzeption auf zwei Stockwerken an: einer ersten, allen vernunftbegabten Menschen jeglichen Glaubens zugänglichen philosophischen Ebene ‚natürlicher Erkenntnis‘ und einer zweiten nur dem je eigenen Glaubenswissen und damit der geoffenbarten Wahrheit allein zugänglichen Ebene ‚übernatürlicher Offenbarungswahrheiten‘. So entsteht – eng damit verbunden – der Begriff einer ‚natürlichen Theologie‘ (*theologia naturalis*), d.h. einer philosophischen Grundlegung von Theologie.

Zunächst wirkt diese ‚Lösung‘ des Problems konzilient und elegant. Gleichwohl hat sie ihren Preis. Denn das eigentliche Glaubenswissen ist allein durch den Akt einer übernatürlichen Offenbarung Gottes dem Menschen zugänglich. So ergibt sich daraus die in der Wirkungsgeschichte des

¹⁴ Vgl. BONGARDT, *Theologie der Offenbarung* (s. Anm. 11), 65.

¹⁵ Vgl. H. VERWEYEN, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt 2005, 203f.

Ansatzes fatale Problematik, wie Menschen die Wahrheit des Glaubens je einsichtig werden kann. Thomas hatte eine Antwort darauf gefunden: Gott selbst legitimiert die Wahrheit seiner Offenbarung durch ‚äußere Zeichen‘. Wer nach Verstehen oder gar nach begründeter Rechenschaft sucht, wird auf Wunder und Weissagungen verwiesen. Doch gerade dadurch bleibt die Frage nach einer wirklichen Vermittlung ohne Antwort. Göttliche Offenbarung droht zum festgeschnürten, die Vernunft des Menschen grundsätzlich übersteigenden ‚Paket‘ göttlicher Wahrheiten zu werden.¹⁶ Zugleich bleibt im Geschehen dieser Offenbarung die Frage völlig unbeantwortet, wie der Mensch selbst ein Verhältnis zu dieser Wahrheit gewinnen kann. Denn Glaube wird nun als ‚Akt des Verstandes‘ definiert, der auf göttliches Geheiß hin durch den durch göttliche Gnade bestimmten Willen der göttlichen Wahrheit zustimmt (Summa Theologia II–II q. 2 a. 9). Damit ist er als formale Bejahung der Offenbarung zu charakterisieren und so „dem intellektiven Vermögen des Geistes zugeordnet ... Der Gegenstand des G[laubens] sind zwar die Heilswirklichkeiten, aber sie sind es unter dem Aspekt ihrer Intelligibilität und Wahrheit“¹⁷. Gleichwohl übersteigt der Gegenstand des Glaubens die menschliche Vernunft notwendig (Summa Theologiae III q. 43 a. 1), daher ist er auf die göttliche Gnade angewiesen. Freilich droht dadurch das Wesentliche des Glaubens zur übernatürlichen Zusatzinformation¹⁸ zu werden; es gerät in den ‚Geruch der Überflüssigkeit‘¹⁹. Innerhalb seiner Wirkungsgeschichte verschärfen sich die ange deuteten Problembereiche dieses Ansatzes, da sich die Positionen in ihren Extremen immer deutlicher zuspitzen.

2.3 Konfessionelle Weichenstellungen und neuzeitliche Aporien

War bei Thomas das Verhältnis von Glaube und Vernunft einfach das einer übernatürlichen bzw. natürlichen Gabe Gottes an den Menschen und hatte der Glaube noch einen strengen Bezug auf die Wahrheit – der Glaubende glaubt um der Wahrheit selbst willen²⁰ –, so entwickelt sich daraus zunächst die Idee einer rationalen Gotteserkenntnis als gegenreformatorisch radikalisierte, katholische Gegenposition zum lutherischen ‚sola fide‘ mit entsprechenden gnadentheologischen Konsequenzen. In der Folge gestaltet sich „der Konflikt der Religionsparteien“ als „Konflikt der G[laubens]-begriffe“ und so stehen sich seit dem 16. Jahrhundert „zwei konfessions-

¹⁶ Vgl. VERWEYEN, Gottes letztes Wort (s. Anm. 3), 222.

¹⁷ M. SECKLER, Art., Glaube, systematisch-theologisch und theologiegeschichtlich, LThK IV (1995), 672–685, 679.

¹⁸ Vgl. MÜLLER, Grenzen des Wissens (s. Anm. 2), 29.

¹⁹ Vgl. BONGARDT, Theologie der Offenbarung (s. Anm. 11), 65.

²⁰ Vgl. E. JÜNGEL, Art. Glaube IV. Systematisch-theologisch, RGG⁴ 3 (2000), 953–974, 960.

spezifisch geprägte G[laubens]-Begriffe und -Traditionen gegenüber²¹. Gerade das Konzil von Trient (1545–1563) etabliert in Abgrenzung des auf das Rechtfertigungsgeschehen konzentrierten personalistischen Fidualglaubens der Reformatoren durch sein Verständnis der Rechtfertigung als gestuftes Geschehen ein fragmentiertes Glaubensverständnis, „in dem G[laube], Hoffnung und Liebe als spezif[ische] Teilmomente zu unterscheiden sind“. Der Glaube, „der vom Hören kommt“ ist der erste Schritt, die erste zu empfangende Gabe und beruht darauf, zu glauben, „daß wahr ist, was von Gott geoffenbart und verheißen ist ..., und vor allem dies, daß der Gottlose von Gott durch seine Gnade gerechtfertigt wird ‚durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist‘ (Röm 3,24)“ (Dekret über die Rechtfertigung, 1547, DH 1526). D.h. die Väter des Trienter Konzils „denken mit der mittelalterlichen Tradition beim Wort Glaube ... zunächst an die Zustimmung des Verstandes zum geoffenbarten Wort Gottes einerseits und an den ‚objektiven‘ Glauben andererseits, wie er in Bekenntnis und Lehrverkündigung der Kirche niedergelegt ist“²². Solchermaßen kann Glaube zwar als „Anfang wie bleibende Grundlegung“ der Heilsaneignung verstanden werden, doch lebendig ist er, im Sinne des Konzils, erst „in dem Maße, in dem Hoffnung und Liebe hinzukommen“²³: „Denn wenn zum Glauben nicht Hoffnung und Liebe hinzutreten, eint er weder vollkommen mit Christus, noch macht er zu einem lebendigen Glied seines Leibes. Aus diesem Grunde wird völlig zurecht gesagt, daß Glaube ohne Werke tot und müßig sei“ (Dekret über die Rechtfertigung, DH 1531). D.h. „G[laube] und Rechtfertigung sind nicht identisch“. So kann der Sünder „den vollen Gnadenstand verlieren, aber er kann dennoch am G[lauben] festhalten (vgl. DH 1544)“²⁴. Daher (miss-),verstehen die Konzilsväter die reformatorische Redeweise von der Rechtfertigung ‚allein durch den Glauben‘ (‚sola fide‘) so, als werde damit die Wirksamkeit der Sakramente, die Bedeutung der guten Werke und die Notwendigkeit eines verbindlichen Bekenntnisses, das ‚Zustimmung‘ erfordert, ausgeschlossen.“²⁵ Nicht nachvollziehbar ist ihnen daher das Verständnis der Reformatoren, die „im Rückgriff auf Paulus den Glauben als die durch das Verheißungswort selbst ... gewirkte Vergebung und Gemeinschaft mit Christus“ verstehen. ‚Glaube‘ ist hier „der Grund für das neue Sein, durch das das Fleisch der Sünde tot ist und der neue Mensch in Christus (‚sola fide per Christum‘) sein Leben hat.

²¹ SECKLER, Glaube (s. Anm. 17), 681.

²² K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Band 1. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i.Br. 1988, 56.

²³ SECKLER, Glaube (s. Anm. 17), 684.

²⁴ SECKLER, Glaube (s. Anm. 17), 684.

²⁵ Lehmann/Pannenberg, Lehrverurteilungen (s. Anm. 22), 56.

Aber auch wenn ein solcher Glaube den Menschen notwendig neu macht, so baut der Christ seine Zuversicht nicht auf sein neues Leben, sondern allein auf die Gnadenzusage Gottes. Ihre Annahme im Glauben reicht aus, wenn ‚Glaube‘ als ‚Vertrauen auf die Verheißung‘ (fides promissionis) verstanden wird²⁶.

In der Rezeptionsgeschichte des Konzils wird zum einen eine ‚Akzentverschiebung‘ im Verständnis der Glaubenzustimmung von der Wahrheits- zur Autoritätsebene (an die Stelle des Selbstzeugnisses der Prima Veritas im Geiste des Menschen tritt die auctoritas Dei revelantis) sichtbar, zum anderen ist eine „Verlagerung des Gegenstandes der G[laubens]-Zustimmung auf die propositionelle Ebene der G[laubens]-Lehre“ und als drittes eine „Zuspitzung des G[laubens]-Begriffs auf eine willentlich zu bewirkende, autoritätsbewogene Verstandeszustimmung“ festzuhalten²⁷. Ebenso sind in der Wirkungsgeschichte des Konzils nun die gerade durch die rechtfertigungstheologische Fokussierung des Glaubensbegriff einsetzenden Tendenzen zur Subjektivierung, Existentialisierung und Personalisierung²⁸ nicht mehr adäquat erfassbar. All das führt dazu, dass in der Folge die beiden konfessionellen Glaubensbegriffe als unvermittelbar erscheinen.

Darüber hinaus verstärkt sich im Laufe der Geschichte aufgrund der intellektualistischen Verkürzung des Glaubensverständnisses und dem damit verbundenen autoritativen Verständnis der Glaubenzustimmung besonders innerhalb der neuzeitlichen katholischen Schultheologie die Tendenz, Glaube als einen „gehorsamsbegründeten Akt unbedingter Zustimmung z[ur] übervernünftigen Wahrheit der Offenbarung“²⁹ zu definieren und läuft damit Gefahr, einen doppelten Wahrheitsbegriff in der Spielart eines ‚*offenbarungstheologischen Absolutismus*‘ bzw. ‚*Offenbarungspositivismus*‘ zu etablieren. Ein instruktionstheoretisch-doktrinäres Glaubens- und Offenbarungsverständnis erscheint am Horizont, das sich gegen die neuzeitlichen Anfragen von Seiten des *Empirismus*, *Historismus* und *Rationalismus* apologetisch in einem rationalistischen Aufweis von Glaubwürdigkeitsgründen verliert. Der offenbarungstheologische Absolutismus droht dabei die fehlende Begründungsevidenz mit dem strengen Verweis auf die absolute Vollmacht Gottes zu übertünchen; der Offenbarungspositivismus fordert für das durch die Tradition Vorgegebene und Gesetzte allein um seines Gegebenseins willen Annahme und Glaube, verwechselt also (autoritative) Setzung mit Geltung. Schnell hat man innerhalb eines solchen ‚Systems‘ Gedeih und Verderb des Menschen nicht mehr daran festge-

²⁶ Lehmann/Pannenberg, Lehrverurteilungen (s. Anm. 22), 56.

²⁷ SECKLER, Glaube (s. Anm. 17), 683.

²⁸ Vgl. SECKLER, Glaube (s. Anm. 17), 681.

²⁹ SECKLER, Glaube (s. Anm. 17), 684.

macht, ob er vom Glauben innerlich überzeugt ist, sondern ob er dem autoritativ Vorgelegten gehorcht oder nicht. Eine solche Engführung entfacht Ende des 18. bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts eine grundlegende Kritik, denn solche Einstellung tritt in Konflikt mit den aufklärerischen Grundideen von Autonomie, Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis.

3. Die (neu-)scholastische Erblast: ein offenbarungspositivistisch verengter Glaubensbegriff

Einen gewissen Höhepunkt und damit Abschluss erreicht diese Bewegung im I. Vatikanischen Konzil. Hier verteidigt man die notwendige innere Vernünftigkeit der Glaubensentscheidung gegen den *Fideismus* und zugleich argumentiert man gegen einen impliziten, weil allzu *rationalistisch* argumentierenden *Atheismus* in Gestalt einer ‚Vernunftreligion‘. Die Vernünftigkeit des Glaubens ergibt sich dadurch, dass „der Mensch Gott, den Ursprung und das Endziel aller Dinge, durch das natürliche Licht seiner Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewissheit erkennen“ kann (vgl. Dogmatische Konstitution ‚Dei Filius‘, DH 3004). Die natürliche Möglichkeit der Erkenntnis ist auf Gott hingeordnet, freilich ist sie nicht allen Menschen gleichermaßen gangbar. Darum hat Gott den verlässlicheren Weg eröffnet, auf dem er dem natürlichen Vermögen des Menschen zu Hilfe kommt: seine Offenbarung (vgl. ‚Dei Filius‘, DH 3004). Diese Position wird ergänzt durch den Gedanken einer absoluten Notwendigkeit der Offenbarung, die im göttlichen Heilsratschluss selber begründet wird (vgl. ‚Dei Filius‘, DH 3004 und 3005) und Wahrheiten offenbart, die von der Vernunft selbst nicht erreicht werden können: „Auch daran hielt und hält die katholische Kirche in unwandelbarer Einmütigkeit fest, daß es eine zweifache Ordnung der Erkenntnis gibt, verschieden nicht bloß im Prinzip, sondern auch im Gegenstand. Im Prinzip: denn in der einen Ordnung ist es die natürliche Vernunft, mit der wir erkennen, in der andern der göttliche Glaube. Im Gegenstand: weil uns der Glaube außer den Wahrheiten, zu deren Erkenntnis die natürliche Vernunft gelangen kann, noch Geheimnisse vorlegt, die, weil in Gott verborgen, ohne göttliche Offenbarung unmöglich erkannt werden können“ (‚Dei Filius‘, DH 3015). Das I. Vatikanum vertritt hier also eine explizite und exklusive Zweistöckwerktheologie. Obgleich die ‚inneren Hilfen‘ des Heiligen Geistes die Weisheit und sittliche Vortrefflichkeit der Offenbarung in der Theologie (vgl. ‚Dei Filius‘, DH 3005) als Glaubwürdigkeitsmerkmale benannt und eingefordert werden, reagiert das Konzil abweisend auf die Idee eines *Immanentismus* und betont die Notwendigkeit der äußeren Merkmale (vgl. ‚Dei Filius‘, DH 3009).

Offenbarung wird verstanden als äußerlich bleibendes Informationsgeschehen. Glaube ist eine Angelegenheit des menschlichen Intellekts. Dennoch steht eine Einsicht in die innere Vernünftigkeit des Geoffenbarten außerhalb des Relevanten. Das Geoffenbarte ist wahr, weil die Autorität Gottes nicht zu täuschen vermag: „Da der Mensch in gänzlicher Abhängigkeit von Gott, seinem Schöpfer und Herrn steht, und der erschaffene Verstand der unerschaffenen Wahrheit vollständig unterworfen ist, so sind wir verpflichtet, wenn Gott sich offenbart, Ihm durch den Glauben vollen Gehorsam des Verstandes und Willens zu leisten. Dieser Glaube, der Anfang des menschlichen Heiles, ist nach der Lehre der katholischen Kirche eine übernatürliche Tugend, kraft deren wir, unter Anregung und Mithilfe der Gnade Gottes, alles für wahr halten, was Gott geoffenbart hat und zwar nicht, weil wir im natürlichen Licht der Vernunft die innere Wahrheit des Sachverhaltes durchschauen, sondern auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin, der weder selber irren noch andere in Irrtum führen kann“ (vgl. ‚Dei Filius‘, DH 3008), und dieser Autorität gebührt nun absoluter Gehorsam, die Unterwerfung des Willens und der Vernunft. Glaube ist so etwas wie eine Pflichterfüllung Gott gegenüber.³⁰ Das Verstehen der Offenbarung ist daher vorrangig nicht mehr Sache einer durch den Glauben entfalteten Vernunft, sondern Vorrecht des an der göttlichen Autorität partizipierenden Lehramts (wenngleich es sich dabei der Mithilfe der menschlichen Vernunft versichert [vgl. ‚Dei Filius‘, DH 3020]). So ist all das zu glauben, was die Kirche in den verschiedenen Formen als geoffenbart vorlegt („Mit diesem göttlichen und katholischen Glauben muß man nun an all dem festhalten, was das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes enthält und die Kirche als von Gott geoffenbart zu glauben vorstellt, – sei es in feierlichem Lehrentscheid, sei es in Ausübung ihres gewöhnlichen allgemeinen Lehramtes“ [‚Dei Filius‘, DH 3011]); sie ist die Lehrerin des Glaubens schlechthin (vgl. ‚Dei Filius‘, DH 3013). Freilich, das Konzil kann und will keinen Gegensatz zwischen Geglauten und menschlicher Vernunft für möglich halten, weil beide von dem einen Gott geschaffen sind und so einander nicht widersprechen können (vgl. ‚Dei Filius‘, DH 3017).

Der Glaube im Sinne des I. Vaticanums ist also Autoritätsglaube, so sagt es einer der bekanntesten deutschen katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts, Matthias Scheeben (†1888). Dieser Aussage entspricht vollkommen die bereits skizzierte, erkenntnistheoretische Position des Konzils. Konsequenz aller Vorgaben ist aber die Fixierung eines *instruktions-theoretisch ausgerichteten Offenbarungsmodells*. Die Offenbarung Gottes ist, trotz des Begriffs ‚Selbstoffenbarung‘, eine Mitteilung von Wahrhei-

³⁰ Vgl. P. HÜNERMANN, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 179.

ten, die nun als objektive ‚Lehren‘, als ‚anvertrautes Glaubensgut‘, von der Kirche unverletzt zu bewahren und treu auszulegen sind. Sie werden von der Kirche dem einzelnen Gläubigen als zu glauben vorgelegt und fordern die gläubige Unterwerfung ein, um den Menschen zum Heil zu führen. Zugleich tritt der kognitive Aspekt von Offenbarung in den Vordergrund: Glaube ist ein Fürwahrhalten geoffenbarter Mitteilungen. Man glaubt, wenn man (mitunter sogar satzhafte) weiß, was Gott um des Heils des Menschen willen angeordnet haben möchte.

Wie ein Gesetzbuch enthalten die Glaubenssätze, die Dogmen, das, was der absolute Gesetzgeber gewollt hat. Dieses juristische Denkmodell bietet sich geradezu an, wenn man gegen die modernen Angriffe das Recht des Glaubens verteidigen will.³¹ Es ist plausibel und anschlussfähig, weil auch die säkulare Welt das Phänomen des Rechtspositivismus kennt: Ein Gesetz gilt, weil es gilt, weil es die zuständige Autorität so festgelegt hat. Die Stärke des Modells – unmittelbare nicht hinterfragbare und verbindliche Festlegungen zu schaffen – ist zugleich seine Schwäche. Indem Offenbarung als äußere eindeutige Kundgabe des göttlichen Willens verstanden wird, an den sich der Mensch wie an andere Gesetze zu halten hat, verschafft das Verhaltenssicherheit, ja gewährt eine fast absolute Gewissheit. Doch muss nun, um absolute Sicherheit zu haben, alles zweifelsfrei und eindeutig sein. Eine fundamentalistisch begründete Systemangst setzt ein. Ihr kann nur durch entsprechende, autoritäre Gewährleistungsstrukturen Abhilfe verschafft werden.

Ein solches Offenbarungs- und Glaubensverständnis droht zu einer Gottesvorstellung zu führen, die unter dem Niveau eines normalen menschlichen Verhaltens liegt. Gottes absolute Autorität ist die entscheidende Vertragsgrundlage. Freilich, dort wo Autorität derart äußerlich abgesichert wird, kommt immer Willkür ins Spiel. Weil das positiv gesetzte Recht eben nicht aus Vernunftensicht, sondern aus purem Gehorsam akzeptiert wird. Gott, der absolute Gesetzgeber, will es so und damit gilt es. Die Glaubensgewissheit des Einzelnen ist eine hochgradig abhängige Glaubensgewissheit. Weder ist eine solche Gewissheit eine existentielle, noch bindet sie das eigene moralische Gewissen durch eine persönliche Entscheidung, noch beruht ein solcher Glaube wirklich auf einem inneren Überzeugtsein. Der Konflikt mit sämtlichen Grundprinzipien der Neuzeit und Moderne ist vorprogrammiert.

³¹ Vgl. J. WERBICK, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg 2005, 300–306.

4. Der notwendige Neuansatz: Glaube als existentiell-personaler Grundvollzug – Das II. Vatikanische Konzil

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wendet sich das Blatt theologischer Reflexion. Zum einen öffnet sich Theologie der Frage nach der Vermittlung von menschlicher Vernunft und Glauben. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung Gottes beantworten sich auch und gerade als Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit *für den Menschen selbst* (Maurice Blondel). Man kann den Fragehorizont nach einer Hinordnung des Menschen auf Offenbarung nicht mehr mit dem Hinweis auf Gottes Offenbarungsvollmacht abtun, sondern muss den Grund für ein solches Erkennenkönnen geschehener Offenbarung benennen: Jedem Gehorchenmüssen des Menschen auf Offenbarung muss ein Horchen- und damit Hörenkönnen des Menschen notwendig vorausgehen. Offenbarung Gottes kann nur ankommen, wo sie auf ein so auf sie gerichtetes ‚Ohr‘ des Menschen trifft (Karl Rahner). Offenbarung ist personale, dialogische Begegnung, ein umfassendes, in Raum und Zeit geschehendes und auf das Heil des Menschen selbst ausgerichtetes Geschehen, das auch dem Denken des Menschen erschließbar ist. Im Gefolge dieser ‚Wende‘ beschreibt dann das II. Vatikanische Konzil Glauben auch nicht mehr als intellektuelle Unterwerfung unter prinzipiell uneinsichtig bleibende Offenbarungswahrheiten, sondern als die real-dialogische und personal-freiheitliche Beziehung des Menschen zu Gott, die den ganzen Menschen mit Herz und Verstand in Anspruch nimmt.

Das II. Vatikanum bestimmt gleich zu Beginn der ‚Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung‘, *Dei Verbum*, die Ausgangsposition neu, indem es auf den Ursprungszusammenhang zurückverweist: „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend, folgt die Heilige Synode den Worten des heiligen Johannes: ‚Wir künden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschien. Was wir gesehen und gehört haben, künden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns und unsere Gemeinschaft Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus‘ (1Joh 1,2–3). Darum will die Synode in Nachfolge des Trienter und des Ersten Vatikanischen Konzils die echte Lehre über die göttliche Offenbarung und deren Weitergabe vorlegen, damit die ganze Welt im Hören auf die Botschaft des Heiles glaubt, im Glauben hofft und in der Hoffnung liebt.“ (Dogmatische Konstitution *Dei Verbum*, Art. 1, DH 4201)

‚*Dei Verbum religiose audiens...* – Das Wort Gottes ehrfürchtig hörend ...‘ Die Kirche selbst ist zunächst einmal eine in Ehrfurcht hörende, bevor sie überhaupt eine lehrende und überliefernde sein kann. Diesem neuen Ansatzpunkt entspricht nun auch ein unterschiedliches Verständnis dessen,

was als Weise der Gottesoffenbarung verstanden wird. Ist das I. Vatikanum noch ganz von der Denkweise in ‚Stockwerken‘ und einem intellektualistischen Glaubensverständnis geprägt, gewinnt *Dei Verbum* eine eher kommunikativ-personalistische Sicht zurück. Gott offenbart nicht die ‚ewigen Ratschlüsse seines Willens‘, sondern Gott hat sich willentlich dazu entschieden, *sich selbst* dem Menschen zu offenbaren; dem Menschen im Sohn Zugang zum Vater zu gewähren. Gott redet die Menschen an und er sucht die Begegnung mit ihnen: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“ (Dei Verbum 2, DH 4202). Der Mensch ist nicht mehr einfachhin Offenbarungs- = Befehls-Empfänger; er ist Freund Gottes, sein Gesprächspartner. Er ist ein dialogisches, zur Antwort befähigtes und fähiges Wesen, das als ‚Hörer des Wortes Gottes‘ zur Gemeinschaft mit ihm berufen ist. Die Kommunikation von Gott und Mensch entwickelt zugleich eine geschichtliche Dynamik: beginnend mit der Schöpfung über die Erwählungsgeschichte wie sie an Abraham exemplifiziert wird, die Höhen und Tiefen der Heilsgeschichte wie sie die Propheten erzählen, bis zur Selbstoffenbarung Gottes in Person und Gestalt Jesu Christi. Offenbarung ist ein umfassendes, heilsgeschichtlich konstituiertes, personales Begegnungsgeschehen. Kommunikationsmittel sind Taten und Worte. *Dei Verbum* nimmt nun ganze Textpassagen auf, um sie in einem neuen Zusammenhang wiederzugeben und damit eine ganz eigene Intention zu unterstreichen.

Trotz weitgehender Textzitate wird die *Selbstoffenbarung* Gottes in Jesus Christus als Kommunikationsgeschehen zwischen dem Menschen und Gott in den Mittelpunkt gestellt (Dei Verbum 4 und 6, DH 4204 und 4206). Betont das I. Vatikanum noch die Unterwerfung unter den göttlichen Willen, den Glaubensgehorsam als Pflicht, kennzeichnet *Dei Verbum* den menschlichen Glauben als freie Tat des Menschen, mit der er sich Gott anvertraut, sich ihm ganz hingibt und daher sich auch mit ganzem Verstand und ganzem Willen Gott unterordnen will: „Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens‘ (Röm 16,26; vgl. Röm 1,5; 2Kor 10,5–6) zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft‘ und seiner Offenbarung willig zustimmt. Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade

Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen und ‚es jedem leicht machen muß, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben‘. Dieser Geist vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen“ (Dei Verbum 5, DH 4205). Glaube ist Beziehung, lebendiges Miteinander von Mensch und Gott. Glaube ist die ganzheitliche, vertrauensvoll zu vollziehende ‚Antwort‘ auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth.

Das Konzil entfaltet so ein *kommunikationstheoretisches Modell von Offenbarung*. Es wird biblisch begründet und erfährt darin eine christologische Konzentration. Jesus Christus ist Tat wie Inhalt dieser Selbstmitteilung Gottes in Person.³² Der Hinweis auf ‚äußere Legitimations-Zeichen‘ der Offenbarung und die Autoritäts- und Vermittlungsinstanz Kirche wird zurückgedrängt (vgl. bes. Dei Verbum 4 mit seinen Vorlagen)³³. Stattdessen rückt die gnadenhafte, persönliche Zuwendung Gottes im Hl. Geist, der die Herzen der Menschen wendet und zu Gott bewegt in unmittelbare Nähe zum Glaubensakt selbst. Dei Verbum spricht daher von dem *einen Heilswerk Christi*, das letztlich ganz von seiner Person her zu verstehen ist: sein ganzes Leben, sein Tun (Worte, Werke, Zeichen, Wunder); *vor allem* aber sein Tod und – nur von daher zu verstehen – seine ‚herrliche Auferstehung‘. Er ist es auch, der den Geist sendet. Und das alles hat seine eindeutige Zielvorgabe, denn er bekräftigt nicht sich selbst, sondern er bekräftigt dadurch das ‚Mit-uns-Sein‘ Gottes, das Dasein Gottes zum Heil des Menschen, zu seiner Befreiung von der Sünde und seiner Berufung zum ewigen Leben.

Ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis und ein entsprechendes dialogisches Glaubensverständnis erfordern ganz neue Strukturen der Vergewisserung. Seine Gewissheit und damit seine Bewahrtheit können nur in einem personalen Akt des Zeugnisses geschehen, das im Prinzip zwei Ausrichtungen in sich birgt. Man kann sie am besten mit den Stichworten Authentizität und Freiheit umschreiben und dabei zwei Grundbewegungen rekonstruieren. Ein Geprägtsein vom Ereignis, das einen gepackt hat und das man nun bezeugen will; und ein absolutes Engagement für die Leute, denen man dieses Gepacktsein und seinen Inhalt so vermitteln will, dass es auch sie packt. Ein solcher Glaube hat durchaus etwas mit Wissen zu tun, freilich mit einem Wissen, das mir durch ein Du, ein Gegenüber zugänglich wird. Das so ‚Erkannte‘ kann sich zwar ausdrücken in Sätzen, die Überzeugungen formulieren. Der entscheidende Akt ist

³² Vgl. VERWEYEN, Gottes letztes Wort (s. Anm. 3), 276f.; W. KLAUSNITZER, Glauben und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, Regensburg 1999, 197–204.

³³ Vgl. VERWEYEN, Gottes letztes Wort (s. Anm. 3), 275f.

freilich ein Akt der Anerkennung, der freien Zustimmung. Glaube und Glaubensgewissheit sind ein Geschehen von Freiheit.³⁴

Dieser Akt der Anerkennung ist aber kein blinder Akt des Vertrauens. Denn Vertrauen kann sich bewähren, kann immer auch Gründe für die Vertrauenswürdigkeit benennen – sei dies auch erst im Nachhinein. Diese ‚Bewährung‘ kann auf verschiedenen Ebenen geschehen: Bezüglich der Geschichte, des Ergangenseins der Botschaft, bezüglich des Inhalts, der Idee, die sich hinter der Botschaft verbirgt, und bezüglich der Frage, was diese Botschaft mit mir zu tun hat, der Vernehmbarkeit der Botschaft. Die einem solchen Glauben entsprechende Gewissheit kann indes nicht neutral vermittelt, gar auf Autorität hin erzeugt werden; sie muss mir plausibel gemacht, mir bezeugt werden durch eine glaubwürdige Person. Eine Offenbarung, die so grundlegend personal bestimmt ist, kann nicht auf eine rein formale Weise überliefert werden. Auch der Vorgang der Überlieferung ist ein lebendiger, vielstimmiger und personaler. Gehen wir nun von der persönlichen Gestalt des Bezeugens, des Bewahrheitens aus, verweist das Glaubensverständnis auf eine vertiefte Grunddimension von Wahrheit. Der Wahrheitsgehalt des Glaubens ist vom persönlichen Akt der Bewahrheitung nicht ablösbar. Dies unterscheidet das theologische Wahrheitsverständnis zwar von anderen, trennt es aber nicht, sondern stellt nur eine eigene, aber legitime Schwerpunktsetzung dar.

5. Glaube einmal anders

Gerade dieser Perspektivenwechsel der Moderne, der sich in einen Paradigmenwechsel des Offenbarungsmodells verdeutlicht und den Blick vom Glauben auf den Menschen und zurück als genuin theologische Aufgabenstellung beschreibt, hat nun bedeutende Konsequenzen für das Verständnis des Glaubens selbst. Mit einer Orientierung am modernen Selbstverständnis des Menschen bietet sich Glaube aber nicht einfach an den Zeitgeist an. Es ist die Frage nach den Menschen als den Hörern des Wortes Gottes, die die Theologie an die philosophische Reflexion mit dem Ziel der Vermittlung vernunftgemäßer Verantwortung des Geglauten bindet. Ein Glaubensverständnis mit dieser Ausrichtung beerbt sowohl die kritische Skepsis eines Paulus wie den Optimismus eines Johannes. Denn gerade das durch Aufklärung und Säkularisierung geprägte Welt- und Selbstverständnis wird dem biblischen Maßstab der Befreiung von Mächten und Gewalten unterworfen. Hier kann der Glaube auch dem aufgeklärten menschlichen Denken beibringen, der eigenen Verführbarkeit durch selbst-

³⁴ Vgl. KLAUSNITZER, Glauben und Wissen (s. Anm. 32), 238.

gemachte Götzen gegenüber skeptisch zu sein. Der menschlichen Vernunft wird durch den Glauben daher bleibend der Stachel der Selbstkritik eingepflanzt.

Freilich ist dabei eine Konzentration des Glaubens selbst notwendig. Es ist ein Glaube gefragt, der mit offenem Visier sich den Fragen der Zeit stellt, seine eigene Überzeugung begründet zur Sprache bringt, Rede und Antwort dafür steht und gemeinsam mit den anderen um die rechte Antwort ringt. Ein Glaube, der das Potenzial des eigenen jüdisch-christlichen Erbes – sei es im Blick auf die Welt als anvertraute Schöpfung, d.h. als geschenkte Gabe, sei es im Blick auf den Menschen als gewolltes, freies, aber auch verantwortliches Geschöpf – kreativ und vor allem kritisch ins Spiel bringt.³⁵

Erst ein solches Glaubensverständnis auf der ‚Höhe der Zeit‘ ist dann auch dazu fähig, dem menschlichen Denken jenen ‚Stachel‘ einzupflanzen, den es selbst als ‚Sünde‘ oder ‚Hang zur Sünde‘ bezeichnet. Das sollte nun aber keinen moralinsauren Beigeschmack haben, sondern ist der Hinweis auf die potenzielle Angeschlagenheit der menschlichen Vernunft, jene sie stets begleitende Tendenz, sich mit dem Vorläufigen, Partiellen zufrieden zu geben. Und das ist ein Defekt, den menschliche Vernunft sich selbst nicht aufdecken kann.

Ein zeitnahes und zugleich zeitkritisches Verständnis von Glaube greift dazu auf jene zweite mittelalterlicher Denk-Alternative zurück, die lange Zeit unter den Trümmern eines fehlgeleiteten Verständnisses von Glaube und Denken verschüttet war. Hier wird dem Glauben eine menschliche Vernunft als Maßstab und Hilfe zur Seite gestellt, die durch den Glauben zu ihren vollen Möglichkeiten befreit ist. Alles, was geglaubt wird, ist nun dazu befähigt, vernunftseinsichtige Gründe zu benennen. Diese Fähigkeit der Vernunft ist ihrerseits das Resultat eines Befreiungsgeschehens, das der Glaube bewusst machen kann. Eine die eigenen Bedingtheiten, Abhängigkeiten und Verführbarkeiten selbstkritisch wahrnehmende Vernunft wird daher der Befreiungs-These des Glaubens nicht von vornherein ablehnend gegenüberstehen. Und der Glaube wird angesichts dieser göttlichen Befähigung des Denkens sich nicht scheuen, vor den Prüfstand dieses Denkens zu treten. Denn der Glaube weiß, dass diese Rechenschaftsabgabe eine Aufgabe ist, die ihn gerade als Gottes Gabe immer wieder zu sich selbst herausfordert. Für einen solchen Glauben gibt es keinen Widerspruch zum Denken. Für ihn sind ‚Aufklärung‘ und ‚Säkularisierung‘ keine Gegner, sondern die, wenn auch nicht alleinigen so doch legitimen Erben der eigenen jüdisch-christlichen Tradition.

³⁵ Vgl. MÜLLER, Grenzen des Wissens (s. Anm. 2), 30–39.