

Josef Ratzinger

Glauben in der Welt von heute

= Das erste Kapitel aus:

Über das christliche Menschenbild

Einführung in das Christentum.

Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis

(München: Kösel, ⁷1964)

1. Zweifel und Glaube – die Situation des Menschen vor der Gottesfrage

Wer heute über die Sache des christlichen Glaubens vor Menschen zu reden versucht, die nicht durch Beruf oder Konvention im Innern des kirchlichen Redens und Denkens angesiedelt sind, wird sehr bald das Fremde und Befremdliche eines solchen Unterfangens verspüren. Er wird wahrscheinlich bald das Gefühl haben, seine Situation sei nur allzu treffend beschrieben in der bekannten Gleichniserzählung Kierkegaards über den Clown und das brennende Dorf, die Harvey Cox kürzlich in seinem Buch »Stadt ohne Gott?« wieder aufgegriffen hat. Diese Geschichte sagt, daß ein Reisezirkus in Dänemark in Brand geraten war. Der Direktor schickte daraufhin den Clown, der schon zur Vorstellung gerüstet war, in das benachbarte Dorf, um Hilfe zu holen, zumal die Gefahr bestand, daß über die abgeernteten, ausgetrockneten Felder das Feuer auch auf das Dorf übergreifen würde. Der Clown eilte in das Dorf und bat die Bewohner, sie möchten eiligst zu dem brennenden Zirkus kommen und löschen helfen. Aber die Dörfler hielten das Geschrei des Clowns lediglich für einen ausgezeichneten Werbetrick, um sie möglichst zahlreich in die Vorstellung zu locken; sie applaudierten und lachten bis zu Tränen. Dem Clown war mehr zum Weinen als zum Lachen zumute; er versuchte vergebens, die Menschen zu beschwören, ihnen klarzumachen, dies sei keine Verstellung, kein Trick, es sei bitterer Ernst, es brenne wirklich. Sein Flehen steigerte nur das Gelächter, man fand, er spiele seine Rolle ausgezeichnet – bis schließlich in der Tat das Feu-

er auf das Dorf übergegriffen hatte und jede Hilfe zu spät kam, so daß Dorf und Zirkus gleichermaßen verbrannten.

Cox erzählt diese Geschichte als Beispiel für die Situation des Theologen heute und sieht in dem Clown, der seine Botschaft gar nicht bis zum wirklichen Gehör der Menschen bringen kann, das Bild des Theologen. Er wird in seinen Clownsgewändern aus dem Mittelalter oder aus welcher Vergangenheit auch immer gar nicht ernst genommen. Er kann sagen, was er will, er ist gleichsam etikettiert und eingeordnet durch seine Rolle. Wie er sich auch gebärdet und den Ernstfall darzustellen versucht, man weiß immer im voraus schon, daß er eben – ein Clown ist. Man weiß schon, worüber er redet, und weiß, daß er nur eine Vorstellung gibt, die mit der Wirklichkeit wenig oder nichts zu tun hat. So kann man ihm getrost zuhören, ohne sich über das, was er sagt, ernstlich beunruhigen zu müssen. In diesem Bild ist ohne Zweifel etwas von der bedrängenden Wirklichkeit eingefangen, in der sich Theologie und theologisches Reden heute befinden; etwas von der lastenden Unmöglichkeit, die Schablonen der Denk- und Sprechgewohnheiten zu durchbrechen und die Sache der Theologie als Ernstfall menschlichen Lebens erkennbar zu machen.

Vielleicht aber muß unsere Gewissenserforschung sogar noch radikaler sein. Vielleicht müssen wir sagen, daß dieses erregende Bild – soviel Wahres und Bedenkenswertes es auch enthält – noch immer die Dinge vereinfacht. Denn danach sieht es ja so aus, als wäre der Clown, das heißt der Theologe, der völlig Wissende, der mit einer ganz klaren Botschaft kommt. Die Dörfler, zu denen er eilt, das heißt die Menschen außerhalb des Glaubens, wären umgekehrt die völlig Unwissenden, die erst belehrt werden müssen über das ihnen Unbekannte; der Clown brauchte dann eigentlich nur das Kostüm zu wechseln und sich abzumaskieren – dann wäre alles in Ordnung. Aber ist die Sache denn wirklich so einfach? Brauchen wir nur zum Agiornamento zu greifen, uns abzumaskieren und uns in das Zivil einer säkularen Sprache oder eines religionslosen Christentums zu stecken, damit alles in Ordnung sei? Genügt der geistige Kostümwechsel, damit die Menschen freudig herbeilaufen und mithelfen, den Brand zu löschen, von dem der Theologe behauptet, daß es ihn gebe und daß er unser aller Gefahr sei? Ich möchte sagen, daß die tatsächlich abgemaskierte und in modernes Zivil gekleidete Theologie, wie sie vielerorten heute auf den Plan tritt, diese Hoffnung als recht naiv erscheinen läßt. Freilich ist es wahr: wer den Glauben inmitten von Menschen, die im heutigen Leben und Denken stehen, zu sagen versucht, der kann sich

1. Wie kommt es zustande, daß ein überzeugter Christ seinen Glauben bekennen und lehren kann, ohne daß der Glaube mit der Wirklichkeit zu tun hat?

wirklich wie ein Clown vorkommen, oder vielleicht noch eher wie jemand, der, aus einem antiken Sarkophag aufgestiegen, in Tracht und Denken der Antike mitten in unsere heutige Welt eingetreten ist und weder sie verstehen kann noch verstanden wird von ihr. Wenn indes der, der den Glauben zu verkündigen versucht, selbstkritisch genug ist, wird er bald bemerken, daß es nicht nur um eine Form, um eine Krise der Gewänder geht, in denen die Theologie einherschreitet. In der Fremdheit des theologischen Unterfangens den Menschen unserer Zeit gegenüber wird der, der seine Sache ernst nimmt, nicht nur die Schwierigkeit der Dolmetschung, sondern auch die Ungeborgenheit seines eigenen Glaubens, die bedrängende Macht des Unglaubens inmitten des eigenen Glaubenwollens erfahren und erkennen. So wird jemand, der heute redlich versucht, sich und anderen Rechenschaft vom christlichen Glauben zu geben, einsehen lernen müssen, daß er gar nicht bloß der Verkleidete ist, der sich nur umzuziehen bräuchte, um andere erfolgreich belehren zu können. Er wird vielmehr zu verstehen haben, daß seine Situation sich gar nicht so vollständig von derjenigen der anderen unterscheidet, wie er anfangs denken mochte. Er wird innerwerden, daß in beiden Gruppen die gleichen Mächte anwesend sind, wenn auch freilich in jeweils unterschiedlichen Weisen.

Zunächst: Im Gläubigen gibt es die Bedrohung der Ungewißheit, die in Augenblicken der Anfechtung mit einemmal die Brüchigkeit des Ganzen, das ihm gewöhnlich so selbstverständlich scheint, hart und unversehens in Erscheinung treten läßt. Verdeutlichen wir uns das an ein paar Beispielen. Therese von Lisieux, die liebenswerte, scheinbar so naiv-unproblematische Heilige, war in einem Leben völliger religiöser Geborgenheit aufgewachsen; ihr Dasein war von Anfang bis Ende so vollständig und bis ins kleinste vom Glauben der Kirche geprägt, daß die Welt des Unsichtbaren ein Stück ihres Alltags – nein: ihr Alltag selbst geworden und nahezu greifbar zu sein schien und nicht daraus wegzudenken war. Für sie war »Religion« irklich eine selbstverständliche Vorgegebenheit ihres täglichen Daseins, sie ging damit um, wie wir mit den faßbaren Gewöhnlichkeiten unseres Lebens umgehen können. Aber gerade sie, die scheinbar in ungefährdeter Sicherheit Geborgene, hat uns aus den letzten Wochen ihrer Passion erschütternde Geständnischiffren hinterlassen, die ihre Schwestern dann in ihrer literarischen Hinterlassenschaft erschrocken abgemildert hatten und die erst jetzt durch die wörtlichen Neuausgaben zutage getreten sind, so etwa, wenn sie sagt: »Die Gedankengänge der schlimmsten

2. Kennen auch Heilige die Bedrohung der Ungewißheit?

Materialisten drängen sich mir auf«. Ihr Verstand wird be-
drängt von allen Argumenten, die es gegen den Glauben
gibt; das Gefühl des Glaubens scheint verschwunden, sie
erfährt sich »in die Haut der Sünder« versetzt. Das heißt:

5 In einer scheinbar völlig bruchlos verfugten Welt wird hier
jähling einem Menschen der Abgrund sichtbar, der unter
dem festen Zusammenhang der tragenden Konventionen
lauert – auch für ihn. In einer solchen Situation steht dann
nicht mehr dies oder jenes zur Frage, um das man sonst
10 vielleicht streitet – Himmelfahrt Marias oder nicht, Beich-
te so oder anders –, all das wird völlig sekundär. Es geht
dann wirklich um das Ganze, alles oder nichts. Das ist
die einzige Alternative, die bleibt, und nirgendwo scheint
ein Grund sich anzubieten, auf dem man in diesem jäh
15 Absturz sich dennoch festklammern könnte. Nur noch die
bodenlose Tiefe des Nichts ist zu sehen, wohin man auch
blickt.

Paul Claudel hat in der Eröffnungsszene des »Seide-
nen Schuhs« diese Situation des Glaubenden in eine große
20 und überzeugende Bildvision gebannt. Ein Jesuitenmissio-
nar, Bruder des Helden Rodrigo, des Weltmanns, des irren-
den und ungewissen Abenteurers zwischen Gott und Welt,
wird als Schiffbrüchiger argestellt. Sein Schiff wurde von
Seeräubern versenkt, er selbst an einen Balken des gesun-
25 kenen Schiffes gebunden, und so treibt er nun an diesem
Stück Holz im tosenden Wasser des Ozeans. Mit seinem
letzten Monolog beginnt das Schauspiel: »Herr, ich danke
dir, daß du mich so gefesselt hast. Zuweilen geschah mir,
daß ich deine Gebote mühsam fand, und meinen Willen
30 im Angesicht deiner Satzung ratlos, versagend. Doch heute
kann ich enger nicht mehr an dich angebunden sein, als ich
es bin, und mag ich auch meine Glieder eines um das ande-
re durchgehn, keines kann sich auch nur ein wenig von dir
entfernen. Und so bin ich wirklich ans Kreuz geheftet, das
35 Kreuz aber, an dem ich hänge, ist an nichts mehr geheftet.
Es treibt auf dem Meere«.

Ans Kreuz geheftet – das Kreuz aber an nichts, trei-
bend über dem Abgrund. Die Situation des Glaubenden
von heute könnte man kaum eindringlicher und genauer
40 beschreiben, als es hier geschieht. Nur ein über dem Nichts
schwankender, loser Balken scheint ihn zu halten, und es
sieht aus, als müsse man den Augenblick errechnen kön-
nen, in dem er versinken muß. Nur ein loser Balken knüpft
ihn an Gott, aber freilich: er knüpft ihn unausweichlich,
45 und am Ende weiß er, daß dieses Holz stärker ist als das
Nichts, das unter ihm brodelt, das aber dennoch die bedro-
hende, eigentliche Macht seiner Gegenwart bleibt.

Das Bild enthält darüber hinaus noch eine weitere Dimension, die mir sogar das eigentlich Wichtige daran zu sein scheint. Denn dieser schiffbrüchige Jesuit ist nicht allein, sondern in ihm wird gleichsam vorgeblendet auf das Schicksal seines Bruders; in ihm ist das Geschick des Bruders mit anwesend, *des* Bruders, der sich für ungläubig hält, der Gott den Rücken gekehrt hat, weil er als seine Sache nicht das Warten ansieht, sondern »das Besitzen des Reichlichen..., als könnte er anderswo sein, als Du bist«.

Wir brauchen hier nicht den Verschlingungen der Claudelschen Konzeption nachzugehen, wie er das Ineinander der scheinbar gegensätzlichen Geschicke als Leitfaden behält, bis zu dem Punkt hin, wo am Ende Rodrigos Geschick dasjenige seines Bruders berührt, indem der Welteroberer als Sklave auf einem Schiff endigt, der froh sein muß, wenn eine alte Nonne mit rostigen Bratpfannen und Lumpen auch ihn als wertlose Ware mitnimmt. Wir können vielmehr ohne Bild zu unserer eigenen Situation zurückkehren und sagen: Wenn der Glaubende nur immer über dem Ozean des Nichts, der Anfechtung und der Fragwürdigkeiten seinen Glauben vollziehen kann, den Ozean der Ungewißheit als den allein möglichen Ort seines Glaubens zugewiesen erhalten hat, so ist doch auch umgekehrt der Ungläubige nicht undialektisch als bloß Glaubensloser zu verstehen. So wie wir bisher erkannt hatten, daß der Gläubige nicht fraglos dahinlebt, sondern stets vom Absturz ins Nichts bedroht, so werden wir jetzt das Ineinandergeschobensein der menschlichen Geschicke anerkennen und sagen müssen, daß auch der Nichtglaubende keine rund in sich geschlossene Existenz darstellt. Denn wie forscher er sich auch immer als reiner Positivist gebärden mag, der die supranaturalen Versuchungen und Anfälligkeiten längst hinter sich gelassen hat und jetzt nur noch im unmittelbar Gewissen lebt – die geheime Ungewißheit, ob der Positivismus wirklich das letzte Wort habe, wird ihn doch nie verlassen. Wie es dem Glaubenden geschieht, daß er vom Salzwasser des Zweifels gewürgt wird, das ihm der Ozean fortwährend in den Mund spült, so gibt es auch den Zweifel des Ungläubigen an seiner Ungläubigkeit, an der wirklichen Totalität der Welt, die zum Totum zu erklären er sich entschlossen hat. Er wird der Abgeschlossenheit dessen, was er gesehen hat und als das Ganze erklärt, nie restlos gewiß, sondern bleibt von der Frage bedroht, ob nicht der Glaube dennoch das Wirkliche sei und es sage. So wie also der Gläubige sich fortwährend durch den Unglauben bedroht weiß, ihn als seine beständige Versuchung empfinden muß, so bleibt dem Ungläubigen der

3. Inwiefern kann man auch den Glauben selbst als eine Bedrohung der Ungewißheit bezeichnen?

Glaube Bedrohung und Versuchung seiner scheinbar ein für allemal geschlossenen Welt. Mit einem Wort – es gibt keine Flucht aus dem Dilemma des Menschseins. Wer der Ungewißheit es Glaubens entfliehen will, wird die Ungewißheit des Unglaubens erfahren müssen, der seinerseits doch nie endgültig gewiß sagen kann, ob nicht doch der Glaube die Wahrheit sei. Erst in der Abweisung wird die Unabweisbarkeit des Glaubens sichtbar.

Vielleicht ist es angebracht, an dieser Stelle eine jüdische Geschichte anzuhören, die Martin Buber aufgezeichnet hat; in ihr kommt das eben geschilderte Dilemma des Menschseins deutlich zur Anschauung. »Einer der Aufklärer, ein sehr gelehrter Mann, der vom Berditschewer gehört hatte, suchte ihn auf, um auch mit ihm, wie er's gewohnt war, zu disputieren und seine rückständigen Beweisgründe für die Wahrheit seines Glaubens zuschanden zu machen. Als er die Stube des Zaddiks betrat, sah er ihn mit einem Buch in der Hand in begeistertem Nachdenken auf und ab gehen. Des Ankömmlings achtete er nicht. Schließlich blieb er stehen, sah ihn flüchtig an und sagte: ›Vielleicht ist es aber wahr‹. Der Gelehrte nahm vergebens all sein Selbstgefühl zusammen – ihm schlotterten die Knie, so furchtbar war der Zaddik anzusehen, so furchtbar sein schlichter Spruch zu hören. Rabbi Levi Jizchak aber wandte sich ihm nun völlig zu und sprach ihn gelassen an: ›Mein Sohn, die Großen der Thora, mit denen du gestritten hast, haben ihre Worte an dich verschwendet, du hast, als du gingst, darüber gelacht. Sie haben dir Gott und sein Reich nicht auf den Tisch legen können, und auch ich kann es nicht. Aber, mein Sohn, bedenke, vielleicht ist es wahr‹. Der Aufklärer bot seine innerste Kraft zur Entgegnung auf; aber dieses furchtbare ›Vielleicht‹, das ihm da Mal um Mal entgegenscholl, brach seinen Widerstand‹. Ich glaube, hier ist – bei aller Fremdheit der Einkleidung – die Situation des Menschen vor der Gottesfrage sehr präzise beschrieben. Niemand kann dem andern Gott und sein Reich auf den Tisch legen, auch der Glaubende sich selbst nicht. Aber wie sehr sich auch der Unglaube dadurch gerechtfertigt fühlen mag, es bleibt ihm die Unheimlichkeit des »vielleicht ist es doch wahr«. Das »Vielleicht« ist die unentrinnbare Anfechtung, der er sich nicht entziehen kann, in der auch er in der Abweisung die Unabweisbarkeit des Glaubens erfahren muß. Anders ausgedrückt: Der Glaubende wie der Ungläubige haben, jeder auf seine Weise, am Zweifel *und* am Glauben Anteil, wenn sie sich nicht vor sich selbst verbergen und vor der Wahrheit ihres Seins. Keiner kann dem Zweifel ganz, keiner dem Glauben ganz entrinnen; für den einen wird der Glau-

I. Was bedeutet die Aussage: »Erst in der Abweisung wird die Unabweisbarkeit des Glaubens sichtbar«?

be *gegen* den Zweifel, für den andern *durch* den Zweifel und in der *Form* des Zweifels anwesend. Es ist die Grundgestalt menschlichen Geschicks, nur in dieser unbeendbaren Rivalität von Zweifel und Glaube, von Anfechtung und Gewißheit die Endgültigkeit seines Daseins finden zu dürfen. Vielleicht könnte so gerade der Zweifel, der den einen wie den anderen vor der Verschließung im bloß Eigenen bewahrt, zum Ort der Kommunikation werden. Er hindert beide daran, sich völlig in sich selbst zu runden, er bricht den Glaubenden auf den Zweifelnden und den Zweifelnden auf den Glaubenden hin auf, für den einen ist er seine Teilhabe am Geschick des Ungläubigen, für den andern die Form, wie der Glaube trotzdem eine Herausforderung an ihn bleibt.

2. Der Sprung des Glaubens – vorläufiger Versuch einer Wesensbestimmung des Glaubens

Wenn wir mit allem Gesagten das Bild vom unverständlichen Clown und von den ahnungslosen Dörflern als ungenügend erwiesen haben, um das Zueinander von Glaube und Unglaube in unserer heutigen Welt zu beschreiben, so werden wir andererseits nicht bestreiten dürfen, daß es ein spezifisches Problem des Glaubens heute ausdrückt. Denn die Grundfrage einer Einführung ins Christentum, die aufzuschließen versuchen muß, was es heißt, wenn ein Mensch sagt »Ich glaube« – diese Grundfrage stellt sich uns mit einem ganz bestimmten zeitlichen Index. Sie kann von uns angesichts unseres Geschichtsbewußtseins, das ein Teil unseres Selbstbewußtseins, unseres Grundverständnisses des Menschlichen geworden ist, nur noch in der Form gestellt werden: Was heißt und was bedeutet das christliche Bekenntnis »Ich glaube« *heute* unter den Voraussetzungen unserer gegenwärtigen Existenz und unserer gegenwärtigen Stellung zum Wirklichen insgesamt?

Damit sind wir zugleich bei einer Analyse des Textes angelangt, der den Leitfaden unserer ganzen Überlegungen abgeben soll: des »Apostolischen Glaubensbekenntnisses«, das von seinem Ursprung her »Einführung ins Christentum« und Zusammenfassung seiner wesentlichen Inhalte sein will. Dieser Text beginnt symptomatisch mit den Worten »Ich glaube...«. Wir verzichten freilich zunächst darauf, dieses Wort von seinem inhaltlichen Zusammenhang her auszulegen; wir unterlassen es auch vorerst noch

II. Inwiefern befinden sich Gläubige und Ungläubige im Bezug auf die Gottesfrage in derselben Situation heute?

4. Was ist die Grundfrage einer Einführung ins Christentum?

zu fragen, was es bedeutet, daß diese Grundaussage »Ich glaube« in einer geprägten Formel, in Verbindung mit bestimmten Gehalten und entworfen von einem gottesdienstlichen Zusammenhang her auftritt. Beiderlei Kontext, der der gottesdienstlichen Form wie der der inhaltlichen Bestimmungen, prägt allerdings den Sinn dieses Wörtchens »Credo« mit, so wie umgekehrt das Wörtchen »Credo« alles Nachfolgende und den gottesdienstlichen Rahmen trägt und prägt. Dennoch müssen wir beides einstweilen zurückstellen, um radikaler zu fragen und ganz grundsätzlich zu bedenken, was für eine Einstellung überhaupt damit gemeint ist, wenn christliche Existenz sich zunächst und zuerst einmal im Verbum »Credo« ausdrückt und damit – was keineswegs selbstverständlich ist – den Kern des Christlichen dahin bestimmt, daß es ein »Glaube« sei. Allzu unreflektiert setzen wir ja meist voraus, daß »Religion« und »Glaube« allemal das Gleiche seien und jede Religion daher ebensogut als »Glaube« bezeichnet werden könne. Das trifft aber tatsächlich nur in begrenztem Maße zu; vielfach benennen sich die anderen Religionen anders und setzen damit andere Schwerpunkte. Das Alte Testament hat sich als Ganzes nicht unter dem Begriff »Glaube«, sondern unter dem Begriff »Gesetz« beschrieben. Es ist primär eine Lebensordnung, in der freilich dann der Akt des Glaubens immer mehr an Bedeutung gewinnt. Die römische Religiosität wiederum hat praktisch unter religio vorwiegend das Einhalten bestimmter ritueller Formen und Gepflogenheiten verstanden. Für sie ist nicht entscheidend, daß ein Glaubensakt an Supranaturales gesetzt wird; er kann sogar völlig fehlen, ohne daß man dieser Religion untreu wird. Da sie wesentlich ein System von Riten ist, ist deren sorgfältige Beobachtung für sie das eigentlich Entscheidende. So ließe sich das durch die ganze Religionsgeschichte verfolgen. Aber diese Andeutung mag genügen, um zu verdeutlichen, wie wenig es sich von selbst versteht, daß das Christsein sich zentral in dem Wort »Credo« ausdrückt, daß es seine Form von Stellungnahme zum Wirklichen in der Haltung des Glaubens benennt. Damit wird freilich unsere Frage nur um so dringlicher: Welche Einstellung ist eigentlich gemeint mit diesem Wort? Und weiter: Wie kommt es, daß uns das Eintreten unseres je persönlichen Ich in dieses »Ich glaube« so schwer wird? Wie kommt es, daß es uns immer wieder fast unmöglich erscheint, unser heutiges Ich – jeder das seinige, das von dem des andern untrennbar geschieden ist – in die Identifizierung mit jenem von Generationen vorbestimmten und vorgeprägten Ich des »Ich glaube« zu versetzen?

5. Ist »Religion« und »Glaube« das Gleiche?

Machen wir uns nichts vor: In jenes Ich der Credo-Formel einzutreten, das schematische Ich der Formel in Fleisch und Blut des persönlichen Ich umzuwandeln, das war schon immer eine aufregende und schier unmöglich scheinende Sache, bei deren Vollzug nicht selten, statt das Schema mit Fleisch und Blut zu füllen, das Ich in ein Schema umgewandelt worden ist. Und wenn wir heute als Glaubende in unserer Zeit vielleicht ein wenig neidisch sagen hören, im Mittelalter sei man in unseren Ländern ausnahmslos gläubig gewesen, dann tut es gut, einen Blick hinter die Kulissen zu werfen, wie ihn uns die historische Forschung heute gestattet. Sie kann uns darüber belehren, daß es auch damals schon die große Schar der Mitläufer und die verhältnismäßig geringe Zahl der wirklich in die innere Bewegung des Glaubens Eingetretenen gab. Sie kann uns zeigen, daß für viele der Glaube doch nur ein vorgefundenes System von Lebensformen war, durch das für sie das aufregende Abenteuer, welches das Wort »Credo« eigentlich meint, wenigstens ebensosehr verdeckt wie eröffnet wurde. Das alles einfach deshalb, weil es zwischen Gott und Mensch eine unendliche Kluft gibt; weil der Mensch so beschaffen ist, daß seine Augen nur das zu sehen vermögen, was Gott nicht ist, und daher Gott der für den Menschen wesentlich Unsichtbare, außerhalb seines ehfeldes Liegende ist und immer sein wird. Gott ist wesentlich unsichtbar – diese Grundaussage biblischen Gottesglaubens im Nein zur Sichtbarkeit der Götter ist zugleich, ja zuerst, eine Aussage über den Menschen: Der Mensch ist das schauende Wesen, dem der Raum seiner Existenz durch den Raum seines Sehens und Greifens abgesteckt scheint. Aber in diesem Raum seines Sehens und Greifens, der den Daseinsort des Menschen bestimmt, kommt Gott nicht vor und wird nie vorkommen, wie sehr auch immer dieser Raum ausgeweitet werden mag. Ich glaube, es ist wichtig, daß im Prinzip diese Aussage im Alten Testament gegeben ist: Gott ist nicht nur der, der jetzt tatsächlich außerhalb des Sehfeldes liegt, aber so, daß man ihn sehen könnte, wenn es möglich wäre weiterzugehen; nein, er ist der, der *wesentlich* außerhalb davon steht, wie sehr unser Blickfeld auch immer ausgeweitet werden wird.

Damit zeigt sich aber nun ein erster Umriß der Haltung, die das Wörtchen »Credo« meint. Es bedeutet, daß der Mensch Sehen, Hören und Greifen nicht als die Totalität des ihn Angehenden betrachtet, daß er den Raum seiner Welt nicht mit dem, was er sehen und greifen kann, abgesteckt ansieht, sondern eine zweite Form von Zugang zum Wirklichen sucht, die er eben Glauben nennt, und

6. Inwiefern ist die biblische Aussage, Gott sei wesentlich unsichtbar, eine Aussage über den Menschen?

zwar so, daß er darin sogar die entscheidende Eröffnung seiner Weltsicht überhaupt findet. Wenn es aber so ist, dann schließt das Wörtchen Credo eine grundlegende Option gegenüber der Wirklichkeit als solcher ein; es meint nicht ein Feststellen von dem und jenem, sondern eine Grundform, sich zum Sein, zur Existenz, zum Eigenen und zum Ganzen des Wirklichen zu verhalten. Es bedeutet die Option, daß das nicht zu Sehende, das auf keine Weise ins Blickfeld rücken kann, nicht das Unwirkliche ist, sondern daß im Gegenteil das nicht zu Sehende sogar das eigentlich Wirkliche, das alle übrige Wirklichkeit Tragende und Ermöglichende darstellt. Und es bedeutet die Option, daß dieses die Wirklichkeit insgesamt Ermöglichende auch das ist, was dem Menschen wahrhaft menschliche Existenz gewährt, was ihn als Menschen und als menschlich Seienden möglich macht. Nochmal anders gesagt: Glauben bedeutet die Entscheidung dafür, daß im Innersten der menschlichen Existenz ein Punkt ist, der nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren gespeist und getragen werden kann, sondern an das nicht zu Sehende stößt, so daß es ihm berührbar wird und sich als eine Notwendigkeit für seine Existenz erweist.

Solche Haltung ist freilich nur zu erreichen durch das, was die Sprache der Bibel »Umkehr«, »Bekehrung« nennt. Das natürliche Schwergewicht des Menschen treibt ihn zum Sichtbaren, zu dem, was er in die Hand nehmen und als sein eigen greifen kann. Er muß sich innerlich herumwenden, um zu sehen, wie sehr er sein Eigentliches versäumt, indem er sich solchermaßen von seinem natürlichen Schwergewicht ziehen läßt. Er muß sich herumwenden, um zu erkennen, wie blind er ist, wenn er nur dem traut, was seine Augen sehen. Ohne diese Wende der Existenz, ohne die Durchkreuzung des natürlichen Schwergewichts gibt es keinen Glauben. Ja, der Glaube ist die Bekehrung, in der der Mensch entdeckt, daß er einer Illusion folgt, wenn er sich dem Greifbaren allein verschreibt. Dies ist zugleich der tiefste Grund, warum Glaube nicht demonstrierbar ist: Er ist eine Wende des Seins, und nur wer sich wendet, empfängt ihn. Und weil unser Schwergewicht nicht aufhört, uns in eine andere Richtung zu weisen, deshalb bleibt er als Wende täglich neu, und nur in einer lebenslangen Bekehrung können wir innwerden, was es heißt, zu sagen: Ich glaube.

Von da aus ist es zu verstehen, daß Glaube nicht erst heute und unter den spezifischen Bedingungen unserer modernen Situation problematisch, ja nahezu etwas unmöglich Scheinendes ist, sondern daß er, vielleicht etwas

7. Was bedeutet der Glaube hinsichtlich der Wirklichkeit des Unsichtbaren?

8. Warum muß die Bekehrung durch den Glauben täglich neu vollzogen werden?

III. Warum ist der Glaube nicht demonstrierbar?

verdeckter und weniger leicht erkennbar, dennoch immer schon das Springen über eine unendliche Kluft, nämlich aus der dem Menschen sich aufdrängenden Greifbarkeitswelt, bedeutet: Immer schon hat Glaube etwas von einem
 5 abenteuerlichen Bruch und Sprung an sich, weil er zu jeder Zeit das Wagnis darstellt, das schlechthin nicht zu Sehende als das eigentlich Wirkliche und Grundgebende anzunehmen. Nie war Glaube einfach die dem Gefälle des menschlichen Daseins von selbst zu-fallende Einstellung;
 10 immer schon war er eine die Tiefe der Existenz anfordernde Entscheidung, die allzeit ein Sichherumwenden des Menschen forderte, das nur im Entschluß erreichbar ist.

3. Das Dilemma des Glaubens in der Welt von heute

15 Hat man sich freilich einmal das Abenteuer klargemacht, das wesentlich in der Haltung des Glaubens liegt, dann ist eine zweite Überlegung nicht zu umgehen, in der die besondere Schärfe der Schwierigkeit zu glauben zum Vorschein kommt, wie sie uns heute betrifft. Zur Kluft von
 20 »Sichtbar« und »Unsichtbar« kommt für uns erschwerend diejenige von »Damals« und »Heute« dazu. Die Grundparadoxie, die im Glauben an sich schon liegt, ist noch dadurch vertieft, daß Glaube im Gewand des Damaligen auftritt, ja, geradezu das Damalige, die Lebens- und Existenzform von damals, zu sein scheint. Alle Verheutigungen,
 25 gen, ob sie sich nun intellektuell-akademisch »Entmythologisierung« oder kirchlich-pragmatisch »Aggiornamento« nennen, ändern das nicht, im Gegenteil: diese Bemühungen verstärken den Verdacht, hier werde krampfhaft als heutig
 30 ausgegeben, was in Wirklichkeit doch eben das Damalige ist. Diese Verheutigungsversuche lassen erst vollends bewußt werden, wie sehr das, was uns da begegnet, »von gestern« ist, und der Glaube erscheint so gar nicht mehr
 35 eigentlich als der zwar verwegene, aber doch die Großmut des Menschen herausfordernde Sprung aus dem scheinbaren Alles unserer Sichtbarkeitswelt in das scheinbare Nichts des Unsichtbaren und Ungreifbaren; er erscheint uns viel eher als die Zumutung, im Heute sich auf das Gestrige zu verpflichten und es als das immerwährend
 40 Gültige zu beschwören. Aber wer will das schon in einer Zeit, in der an die Stelle des Gedankens der »Tradition« die Idee des »Fortschrittes« getreten ist?

Wir stoßen hier im Vorbeigehen auf ein Spezifikum un-

9. Stellt der christliche Glaube nach Ratzinger eine Entscheidung dar?

IV. Worin besteht das Dilemma des Glaubens in der Welt von heute?

serer heutigen Situation, das für unsere Frage einige Bedeutung hat. Für vergangene geistige Konstellationen umschrieb der Begriff »Tradition« ein prägendes Programm; sie erschien als das Bergende, worauf der Mensch sich verlassen kann; er durfte sich *dann* sicher und am rechten Orte glauben, wenn er sich auf Tradition berufen konnte. Heute waltet genau das entgegengesetzte Gefühl: Tradition erscheint als das Abgetane, das bloß Gestrige, der Fortschritt aber als die eigentliche Verheißung des Seins, so daß der Mensch sich nicht am Ort der Tradition, der ergangenheit, sondern im Raum des Fortschritts und der Zukunft ansiedelt¹. Auch von daher muß ihm ein Glaube, der ihm unter dem Etikett der ›Tradition‹ begegnet, als das Überwundene erscheinen, das ihm, der die Zukunft als seine eigentliche Verpflichtung und Möglichkeit erkannt hat, nicht den Ort seines Daseins öffnen kann. Das alles aber heißt, daß das primäre Scandalum des Glaubens, die Distanz von Sichtbar und Unsichtbar, von Gott und Nicht-Gott, verdeckt und versperrt ist durch das sekundäre Scandalum von Damals und Heute, durch die Antithese von Tradition und Fortschritt, durch die Verpflichtung auf die Gestrigkeit, die der Glaube einzuschließen scheint.

Daß weder der tiefsinnige Intellektualismus der Entmythologisierung noch der Pragmatismus des Aggiornamento einfach zu überzeugen vermögen, macht freilich sichtbar, daß auch diese Verzerrung des Grundskandals christlichen Glaubens eine sehr tiefreichende Sache ist, der man weder mit Theorien noch mit Aktionen ohne weiteres beikommen kann. Ja, in gewissem Sinne wird hier erst die Eigenart des *christlichen* Skandals greifbar, nämlich das, was man den christlichen Positivismus, die unaufhebbare Positivität des Christlichen nennen könnte. Ich meine damit folgendes: Christlicher Glaube hat es gar nicht bloß, wie man zunächst bei der Rede vom Glauben vermuten möchte, mit dem Ewigen zu tun, das als das ganz andere völlig

10. Ist das Scandalum von Damals und Heute grundsätzlichlicher als das Scandalum der Distanz von Sichtbar und Unsichtbar?

11. Was versteht Ratzinger unter dem »christlichen Positivismus«?

¹ Bezeichnend dafür erscheint mir eine Zeitungsinserat, das ich kürzlich las: »Sie wollen doch nicht Tradition kaufen, sondern rationalen Fortschritt«. In diesem Zusammenhang muß auf die eigentümliche Tatsache hingewiesen werden, daß die katholische Theologie bei ihrer Reflexion über den Traditionsbegriff seit etwa einem Jahrhundert immer stärker dahin tendiert, Tradition stillschweigend mit Fortschritt gleichzusetzen, beziehungsweise die Traditionsidee in die Fortschrittsidee umzuinterpretieren, indem sie Tradition nicht mehr als das feststehende Überlieferungsgut des Anfangs, sondern als die vorwärtstreibende Kraft des Glaubenssinnes versteht; vgl. J. Ratzinger, Tradition, in: LThKX, 293–299; ders., Kommentar zur Offenbarungskonstitution, in: LThK, Ergänzungsband 11, 498 ff und 415–528.

außerhalb der menschlichen Welt und der Zeit verbliebe; er hat es vielmehr mit dem Gott *in* der Geschichte zu tun, mit Gott als Menschen. Indem er so die Kluft von ewig und zeitlich, von sichtbar und unsichtbar zu überbrücken scheint, indem er uns ott als einem Menschen begegnen läßt, dem Ewigen als dem Zeitlichen, als einem von uns, weiß er sich als Offenbarung. Sein Anspruch, Offenbarung zu sein, gründet ja darin, daß er gleichsam das Ewige heringeholt hat in unsere Welt: »Was niemand je gesehen hat – der hat es uns ausgelegt, der an der Brust des Vaters ruht« (Joh 1,18) – er ist uns zur »Exegese« Gottes geworden, möchte man in Anlehnung an den griechischen Text beinahe sagen. Aber bleiben wir beim deutschen Wort; das Original ermächtigt uns, es ganz buchstäblich zu nehmen: Jesus hat Gott wirklich aus-gelegt, ihn herausgeführt aus sich selbst, oder, wie es der 1. Johannesbrief noch drastischer sagt: ihn unserem Anschauen und unserem Betasten freigegeben, so daß der, den nie jemand gesehen hat, nun unserem geschichtlichen Berühren offensteht.

Im ersten Augenblick scheint das wirklich das Höchstmaß von Offenbarung, von Offenlegung Gottes zu sein. Der Sprung, der bisher ins Unendliche führte, scheint auf eine menschlich mögliche Größenordnung verkürzt, indem wir nur noch gleichsam die paar Schritte zu jenem Menschen in Palästina zu gehen brauchen, in dem uns Gott selber entgegentritt. Aber die Dinge haben eine seltsame Doppelseitigkeit: Was zunächst die radikalste Offenbarung zu sein scheint und in gewissem Maß in der Tat für immer Offenbarung, *die* Offenbarung, bleibt, das ist doch im selben Augenblick die äußerste Verdunklung und Verhüllung. Was Gott uns zunächst ganz nahezubringen scheint, so daß wir ihn als Mitmenschen anrühren können, seinen Fußspuren zu folgen, sie förmlich nachzumessen vermögen, eben das ist in einem sehr tiefen Sinne zur Voraussetzung für den ›Tod Gottes‹ geworden, der fortan den Gang der Geschichte und das menschliche Gottesverhältnis unwiderruflich prägt. Gott ist uns so nahe geworden, daß wir ihn töten können und daß er darin, wie es scheint, aufhört, Gott für uns zu sein. So stehen wir heute ein wenig fassungslos vor dieser christlichen »Offenbarung« und fragen uns vor ihr, besonders wenn wir sie mit der Religiosität Asiens konfrontieren, ob es nicht doch viel einfacher gewesen wäre, an das Verborgenen-Ewige zu glauben, ich sinnend und sehnend ihm anzuvertrauen. Ob uns Gott nicht gleichsam besser in der unendlichen Distanz gelassen hätte. Ob es nicht wirklich einfacher vollziehbar wäre, im Aufstieg aus allem Weltlichen in ruhiger Beschauung das ewig unfaßba-

12. Wieso scheint Christus zu bedeuten, daß der Sprung des Glaubens überholt ist?

re Geheimnis zu vernehmen, als sich dem Positivismus des Glaubens an eine einzige Gestalt auszuliefern und gleichsam auf der Nadelspitze dieses einen Zufallspunktes das Heil des Menschen und der Welt anzusiedeln. Muß dieser
 5 auf einen Punkt hin verengte Gott nicht definitiv sterben in einem Weltbild, das den Menschen und seine Geschichte unnach-sichtlich relativiert zu einem winzigen Staubkorn im All, das nur in der Naivität seiner Kinderjahre sich als die Mitte des Universums ansehen konnte, aber nun, den Kin-
 10 derjahren entwachsen, endlich den Mut haben sollte, vom Schlaf aufzuwachen, sich die Augen zu reiben und jenen tōrlichten Traum, wie schön er auch war, abzuschütteln und sich fraglos dem gewaltigen Zusammenhang einzufügen, in den unser winziges Leben hineinverwiesen ist, das ge-
 15 rade so, im Annehmen seiner Winzigkeit, auf neue Weise Sinn finden sollte?

Erst indem wir die Frage solchermaßen zuspitzen und so in den Blick bekommen, daß hinter dem scheinbar sekundären Skandal von »damals« und »heute« das viel
 20 tiefere Ärgernis des christlichen »Positivismus« steht, die »Einengung« Gottes auf einen Punkt der Geschichte hin, erst damit sind wir bei der ganzen Tiefe der christlichen Glaubensfrage angelangt, wie sie heute bestanden werden muß. Können wir überhaupt noch glauben? Nein, wir
 25 müssen radikaler fragen: Dürfen wir es noch, oder gibt es nicht eine Pflicht, mit dem Traum zu brechen und sich der Wirklichkeit zu stellen? Der Christ von heute muß so fragen; er darf sich nicht damit begnügen, zu ermitteln, daß sich durch allerlei Drehungen und Wendungen schließlich
 30 auch noch eine Interpretation des Christentums finden läßt, die nirgends mehr anstößt. Wenn etwa irgendwo ein Theologe erklärt, »Auferstehung der Toten« bedeute nur, daß man täglich unverdrossen von neuem ans Werk der Zukunft zu gehen habe, so ist der Anstoß sicherlich be-
 35 seitigt. Aber sind wir eigentlich ehrlich geblieben dabei? Liegt nicht doch eine bedenkliche Unredlichkeit darin, wenn Christentum mit solchen Interpretationskünsten ls heute noch vertretbar aufrechterhalten wird? Oder haben wir, wenn wir zu solcher Zuflucht uns gedrängt fühlen,
 40 nicht vielmehr die Pflicht, zu gestehen, daß wir am Ende sind? Müssen wir uns dann nicht ohne Nebel schlicht der verbleibenden Wirklichkeit stellen? Sagen wir es scharf: ein in dieser Weise wirklichkeitsleer gewordenes Interpretati-
 45 onschristentum bedeutet einen Mangel an Aufrichtigkeit gegenüber den Fragen des Nichtchristen, dessen »Vielleicht nicht« uns doch so ernst bedrängen muß, wie wir wünschen, daß ihn das christliche »Vielleicht« bedränge.

13. Warum bedeutet der historische Jesus eine Erschwernis für den Glauben?

14. Soll ein Christ seinen Glauben in Zweifel ziehen?

15. Was versteht Ratzinger unter »Interpretationschristentum«?

Wenn wir versuchen, in dieser Weise das Fragen des andern als die immerwährende Befragtheit unseres eigenen Seins anzunehmen, das man nicht in einen Traktat einengen und hernach beiseite legen kann, dann werden wir umgekehrt das Recht haben, festzustellen, daß hier eine Gegenfrage aufsteht. Wir sind heute von vornherein geneigt, einfach das greifbar Vorhandene, das »Nachweisbare«, als das eigentlich Wirkliche zu unterstellen. Aber darf man das eigentlich? Müssten wir nicht doch sorgfältiger fragen, was das in Wahrheit ist, »das Wirkliche«? Ist es nur das Festgestellte und Feststellbare, oder ist vielleicht das Feststellen doch nur eine bestimmte Weise, sich zur Wirklichkeit zu verhalten, die keineswegs das Ganze erfassen kann und die sogar zur Verfälschung der Wahrheit und des Menschseins führt, wenn wir sie als das allein Bestimmende annehmen? Indem wir so fragen, sind wir noch einmal auf das Dilemma von »damals« und »heute« zurückgeführt und nun allerdings der spezifischen Problematik unseres Heute gegenübergestellt. Versuchen wir, ihre wesentlichen Elemente etwas deutlicher zu erkennen!

4. Die Grenze des modernen Wirklichkeitsverständnisses und der Ort des Glaubens

Wenn wir vermöge der uns heute gegebenen historischen Erkenntnis den Weg des menschlichen Geistes überblicken, soweit er sich unserem Auge darbietet, werden wir feststellen, daß es in den verschiedenen Perioden der Entfaltung dieses Geistes erschiedene Formen des Stehens zur Wirklichkeit gibt, etwa die magische Grundorientierung oder die metaphysische oder schließlich heute die wissenschaftliche (wobei hier »wissenschaftlich« vom Modell der Naturwissenschaften her gedacht ist). Jede dieser menschlichen Grundorientierungen hat auf ihre Weise mit dem Glauben zu tun, und jede steht ihm auch auf ihre Weise im Weg. Keine deckt sich mit ihm, aber auch keine ist einfach neutral zu ihm; jede kann ihm dienen, und jede kann ihn hindern. Für unsere heutige wissenschaftsbestimmte Grundeinstellung, die unser aller Daseinsgefühl ungefragt prägt und uns den Ort im Wirklichen zuweist, ist die Beschränkung auf die »Phainomena«, auf das Erscheinende und in den Griff zu Nehmende, kennzeichnend. Wir haben es aufgegeben, das verborgene An-sich der Dinge zu suchen, in das Wesen des Seins selbst hinabzuloten; solches

16. Gehört es zur Aufgabe des Theologen, zu fragen, was das Wirkliche ist?

17. Was wird durch unsere heutige naturwissenschaftsbestimmte Grundeinstellung implizit ausgelassen?

V. Was ist kennzeichnend für unsere heutige naturwissenschaftsbestimmte Grundeinstellung, die unser aller Daseinsgefühl ungefragt prägt und uns den Ort im Wirklichen zuweist?

zu tun erscheint uns als fruchtloser Versuch, die Tiefe des Seins gilt uns als letztlich unerreichbar. Wir haben uns auf unsere Perspektive eingestellt, auf das Sehbare im weitesten Sinn, auf das, was unserem messenden Zugriff faßbar ist. Die Methodik der Naturwissenschaft beruht auf dieser Beschränkung auf das Erscheinende. Es genügt uns. Mit ihm können wir hantieren und so uns selbst jene Welt erschaffen, in der wir als Menschen zu leben vermögen. Damit hat sich im neuzeitlichen Denken und Existieren allmählich ein neuer Begriff von Wahrheit und Wirklichkeit herausgebildet, der meistens unbewußt als die Voraussetzung unseres Denkens und Redens waltet, der aber nur bewältigt werden kann, wenn er auch seinerseits der Prüfung des Bewußtseins ausgesetzt wird. An dieser Stelle wird die Funktion des nicht-naturwissenschaftlichen Denkens sichtbar, das Unbedachte zu bedenken und die menschliche Problematik solcher Orientierung dem Bewußtsein vor den Blick zu bringen.

(a) Das erste Stadium: Die Geburt des Historismus.

Wenn wir zu erkennen versuchen, wie es zu der eben geschilderten Einstellung kam, werden wir, wenn ich recht sehe, wohl zwei Stadien des geistigen Umbruchs feststellen können. Das erste, von Descartes vorbereitet, erhält seine Gestaltung bei Kant und vorher schon, in einem etwas anderen Denkansatz, bei dem talienischen Philosophen Giambattista Vico (1688–1744), der wohl als erster eine völlig neue Idee von Wahrheit und Erkenntnis formuliert und in einem kühnen Vorgriff die typische Formel des neuzeitlichen Geistes hinsichtlich der Wahrheits- und Wirklichkeitsfrage geprägt hat. Der scholastischen Gleichung »Verum est ens – das Sein ist die Wahrheit« – stellt er seine Formel entgegen: »Verum quia factum«. Das will sagen: Als wahr erkennbar ist für uns nur das, was wir selbst gemacht haben. Mir will scheinen, daß diese Formel das eigentliche Ende der alten Metaphysik und den Anfang des spezifisch neuzeitlichen Geistes darstellt. Die Revolution des modernen Denkens gegenüber allem Vorangegangenen ist hier mit einer geradezu unnachahmlichen Präzision gegenwärtig. Für Antike und Mittelalter ist das Sein selbst wahr, das heißt erkennbar, weil Gott, der Intellekt schlechthin, es gemacht hat; er hat es aber gemacht, indem er es gedacht hat. Denken und Machen sind dem schöpferischen Urgeist, dem Creator Spiritus, eins. Sein Denken ist ein Erschaffen. Die Dinge sind, weil sie gedacht sind. Für antike und mittelalterliche Sicht ist daher alles Sein Ge-

18. Was für ein Verhältnis existiert zwischen Naturwissenschaft und unserem modernen Denken überhaupt?

VI. Was sind die zwei Stadien der Entwicklung des modernen Wirklichkeitsverständnisses?

VII. Was ist der Historizismus?

19. Worin besteht der Beitrag Vicos zur modernen Einstellung zur Wirklichkeit?

20. Wie wird die alte Formel »das Sein ist die Wahrheit« begründet?

dachtsein, Gedanke des absoluten Geistes. Das bedeutet umgekehrt: Da alles Sein Gedanke ist, ist alles Sein Sinn, »Logos«, Wahrheit². Menschliches Denken ist von da aus Nach-Denken des Seins selbst, Nachdenken des Gedankens, der das Sein selber ist. Der Mensch aber kann dem

5 Logos, dem Sinn des Seins, nachdenken, weil sein eigener Logos, seine eigene Vernunft, Logos des einen Logos, Gedanke des Urgedankens ist, des Schöpfergeistes, der das Sein durchwaltet.

10 Demgegenüber erscheint im Blickpunkt der Antike und des Mittelalters das Werk des Menschen als das Zufällige und Vorübergehende. Das Sein ist Gedanke, daher denkbar, Gegenstand des Denkens und der Wissenschaft, die nach Weisheit strebt. Das Werk des Menschen hingegen ist

15 das aus Logos und Unlogik Vermischte, das überdies mit der Zeit in die Vergangenheit bsinkt. Es läßt keine volle Verstehbarkeit zu, denn es fehlt ihm an Gegenwart, die Voraussetzung des Staunens ist, und es fehlt ihm an Logos, an durchgehender Sinnhaftigkeit. Aus diesem Grunde war

20 der antike und mittelalterliche Wissenschaftsbetrieb der Ansicht, daß das Wissen von den menschlichen Dingen nur »Techne«, handwerkliches Können, aber nie wirkliches Erkennen und daher nie wirkliche Wissenschaft sein könne. Deshalb blieben in der mittelalterlichen Universität

25 die artes, die Künste, nur die Vorstufe der eigentlichen Wissenschaft, die dem Sein selbst nachdenkt. Man kann diesen Standpunkt noch bei Descartes am Anfang der Neuzeit deutlich festgehalten finden, wenn er ausdrücklich den Wissenschaftscharakter der Historie bestreitet. Der

30 Historiker, der die alte römische Geschichte zu kennen vorgebe, wisse schließlich weniger von ihr, als ein Koch in Rom wußte, und Latein zu verstehen bedeute, nicht mehr zu können, als was auch Ciceros Dienstmädchen konnte. Rund hundert Jahre später wird Vico den Wahrheitskanon

35 des Mittelalters der sich hier noch einmal ausdrückte, regelrecht auf den Kopf stellen und damit die grundlegende Wende des neuzeitlichen Geistes zu Worte bringen. Nun erst beginnt jene Einstellung, die das »wissenschaftliche« Zeitalter heraufführt, in dessen Entfaltung wir noch immer

40 stehen.

Versuchen wir das, weil es für unsere Frage grundle-

21. Warum gilt die Ansicht, daß alles Sein Sinn ist, im strengen Sinne erst für das Christentum?

22. Woher vermag der Mensch den Sinn des Seins zu denken?

23. Warum lassen die Werke des Menschen keine volle Verstehbarkeit zu?

24. Warum war das mittelalterliche Denken der Meinung, daß der Mensch nie wirkliche Wissenschaft über menschliche Dinge erreichen kann?

25. Warum wurde Historie der Wissenschaftscharakter im Mittelalter abgestritten?

² Im vollen Umfang gilt diese Aussage freilich erst für das christliche Denken, das mit der Idee der creatio ex nihilo auch die Materie auf Gott zurückführt, die für die Antike das A-logische, der dem Göttlichen fremde Weltstoff, blieb, der damit auch die Grenze der Verstehbarkeit des Wirklichen markiert.

gend ist, noch etwas weiter zu bedenken. Für Descartes erscheint noch einzig die von den Unsicherheiten des Tatsächlichen gereinigte, rein formale Vernunftgewißheit als wirkliche Gewißheit. Die Wende zur Neuzeit kündigt sich immerhin an, wenn er diese Vernunftgewißheit wesentlich vom Modell der mathematischen Gewißheit her versteht, Mathematik zur Grundform alles vernünftigen Denkens erhebt. Während aber hier die Tatsachen noch ausgeklammert werden müssen, wenn man Sicherheit will, stellt Vico die genau umgekehrte These auf. Formal im Anschluß an Aristoteles erklärt er, daß wirkliches Wissen ein Wissen der Ursachen sei. Ich kenne eine Sache, wenn ich ihre Ursache kenne; das Begründete verstehe ich, wenn ich den Grund weiß. Aber aus diesem alten Gedanken wird etwas durchaus Neues gefolgert und gesagt: Wenn zu wirklichem Wissen das Wissen der Ursachen gehört, dann können wir nur *das* wahrhaft wissen, was wir selbst gemacht haben, denn nur uns selbst kennen wir. Das bedeutet dann, daß an die Stelle der alten Gleichsetzung von Wahrheit und Sein die neue von Wahrheit und Tatsächlichkeit tritt, erkennbar ist nur das »Faktum«, das, was wir selbst gemacht haben. Nicht dem Sein nachzudenken ist die Aufgabe und Möglichkeit des menschlichen Geistes, sondern dem Faktum, dem Gemachten, der Eigenwelt des Menschen, denn nur sie vermögen wir wahrhaft zu verstehen. Der Mensch hat den Kosmos nicht hervorgebracht, und er bleibt ihm in seiner letzten Tiefe undurchsichtig. Vollkommenes, beweisbares Wissen ist ihm nur erreichbar innerhalb der mathematischen Fiktionen und bezüglich der Geschichte, die der Bereich des vom Menschen selbst Gewirkten und ihm deshalb Wißbaren ist. Inmitten des Ozeans des Zweifels, der nach dem Zusammenbruch der alten Metaphysik am Beginn der Neuzeit die Menschheit bedroht, wird hier im Faktum das feste Land wieder entdeckt, auf dem der Mensch versuchen kann, sich eine neue Existenz zu erbauen. Die Herrschaft des Faktums beginnt, das heißt die radikale Zuwendung des Menschen zu seinem eigenen Werk als dem allein ihm Gewissen.

Damit ist jene Umwertung aller Werte verbunden, die aus der folgenden Geschichte wirklich eine »neue« Zeit gegenüber der alten werden läßt. Was vordem verachtet und unwissenschaftlich gewesen war, die Historie, bleibt nun als einzig wahre Wissenschaft neben der Mathematik übrig. Was vorher allein des freien Geistes würdig schien, dem Sinn des Seins nachzudenken, erscheint jetzt als müßiges und auswegloses Bemühen, dem kein echtes Wissenkönnen entspricht. So werden nun Mathematik und Historie

26. Worin bestand für Descartes echte Gewißheit?

27. Worin besteht das Neue an Vicos Auffassung?

28. Warum ist für Vico die Welt letztlich undurchsichtig?

29. Worin besteht die »Umwertung aller Werte«, die die Neuzeit auszeichnet?

zu den beherrschenden Disziplinen, ja, die Historie verschlingt gleichsam den ganzen Kosmos der Wissenschaften in sich hinein und verwandelt sie alle grundlegend. Philosophie wird durch Hegel, auf andere Weise durch Comte u einer Frage der Geschichte, in der das Sein selbst als geschichtlicher Prozeß zu begreifen ist; Theologie wird bei F. Chr. Baur zur Historie, ihr Weg die streng historische Forschung, die dem damals Geschehenen nachfragt und dadurch der Sache auf den Grund zu kommen hofft; Nationalökonomie wird bei Marx geschichtlich umgedacht, ja, auch die Naturwissenschaften sind von dieser allgemeinen Tendenz zur Geschichte betroffen: Bei Darwin wird das System des Lebendigen als eine Geschichte des Lebens begriffen; an die Stelle der Konstanz dessen, was bleibt, wie es geschaffen ist, tritt eine Abstammungsreihe, in der alle Dinge voneinander kommen und aufeinander rückführbar sind. So erscheint aber endlich die Welt nicht mehr als das feste Gehäuse des Seins, sondern als ein Prozeß, dessen beständige Ausbreitung die Bewegung des Seins selber ist. Das bedeutet: Die Welt ist nur noch als vom Menschen gemachte wißbar. Über sich vermag der Mensch im letzten nicht mehr hinauszuschauen, es sei denn wieder auf der Ebene des Faktums, wo er sich selber als Zufallsprodukt uralter Entwicklungen erkennen muß. Auf diese Weise entsteht nun eine höchst eigentümliche Situation. In dem Augenblick, in dem eine radikale Anthropozentrik einsetzt, der Mensch nur noch sein eigenes Werk erkennen kann, muß er doch zugleich lernen, sich selbst als ein bloß zufällig Gewordenes, auch nur als »Faktum«, hinzunehmen. Auch hier wird ihm gleichsam der Himmel eingerissen, aus dem er zu kommen schien, und nur die Erde der Fakten bleibt in seinen Händen zurück – die Erde, in der er jetzt mit dem Spaten die mühsame Geschichte seines Werdens zu entziffern sucht.

(b) Das zweite Stadium: Die Wende zum technischen Denken.

»Verum quia factum«, dieses Programm, das den Menschen auf die Geschichte als Ort der Wahrheit weist, konnte für sich allein freilich nicht genügen. Zur vollen Wirkung kam es erst, als es sich mit einem zweiten Motiv verband, das, wiederum gut 100 Jahre später, Karl Marx formuliert hat in seinem lassischen Satz: »Bisher haben die Philosophen die Welt betrachtet, nun müssen sie daran gehen, sie zu verändern«. Die Aufgabe der Philosophie wird damit nochmal grundlegend neu bestimmt. In die Sprache der

30. Inwiefern führt Hegel die Ansicht Vicos weiter? (schwierig)

31. Inwiefern führt F. Chr. Baur die Ansicht Vicos weiter?

32. Inwiefern übt Vicos Ansicht selbst auf Naturwissenschaft Einfluß aus?

33. Welchen Einfluß übt der Historizismus auf das Selbstverständnis des Menschen aus?

VIII. Mit was für einer Wahrheit hat das technische Denken zu tun?

34. Welchen Einfluß hat Marx auf das moderne Wahrheitsverständnis?

philosophischen Tradition übertragen hieße diese Maxime, daß an die Stelle des »Verum quia factum« – erkennbar, wahrheitsträchtig ist das, was der Mensch gemacht hat und was er nun betrachten kann – das neue Programm tritt
 5 »Verum quia faciendum« – die Wahrheit, um die es fortan geht, ist die Machbarkeit. Nochmal anders gewendet: Die Wahrheit, mit der der Mensch zu tun hat, ist weder die Wahrheit des Seins noch auch letztlich die seiner gewesenen Taten, sondern es ist die Wahrheit der Weltveränderung, der Weltgestaltung – eine auf Zukunft und Aktion bezogene Wahrheit.

»Verum quia faciendum« – das will sagen, daß die Herrschaft des Faktum seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in zunehmendem Maße abgelöst wird durch die Herrschaft des Faciendum, des zu Machenden und Machbaren, und daß damit die Herrschaft der Historie verdrängt wird durch diejenige der Techné. Denn je mehr der Mensch den neuen Weg beschreitet, sich auf das Faktum zu konzentrieren und darin Gewißheit zu suchen, desto mehr muß er auch erkennen, daß sich selbst das Faktum, sein eigenes Werk, ihm weitgehend entzieht. Die Belegbarkeit, die der Historiker anstrebt und die zunächst im 19. Jahrhundert als der große Triumph der Historie gegenüber der Spekulation erscheint, behält immer etwas Fragwürdiges an sich, ein Moment der Rekonstruktion, der Deutung und der Zweideutigkeit, so daß schon zu Beginn dieses Jahrhunderts die Historie in eine Krise geriet und der Historismus mit seinem stolzen Wissensanspruch fragwürdig wurde. Immer deutlicher zeigte sich, daß es das reine Faktum und seine unerschütterliche Sicherheit gar nicht gibt, daß auch im Faktum jedesmal noch das Deuten und seine Zweideutigkeit enthalten sind. Immer weniger konnte man sich verbergen, daß man abermals nicht jene Gewißheit in Händen hielt, die man sich zunächst, in der Abwendung von der Spekulation, von der Tatsachenforschung versprochen hatte.

So mußte sich mehr und mehr die Überzeugung durchsetzen, daß wirklich erkennbar dem Menschen zu guter Letzt nur das sei, was wiederholbar ist, was er sich im Experiment jederzeit neu vor Augen stellen kann. Alles, was er nur in sekundären Zeugnissen zu sehen vermag, bleibt Vergangenheit und ist trotz aller Belege nicht vollends erkennbar. Damit erscheint die naturwissenschaftliche Methode, die sich aus der Verbindung von Mathematik (Descartes!) und Zuwendung zur Faktizität in der Form des wiederholbaren Experiments ergibt, als der einzig wirkliche Träger zuverlässiger Gewißheit. Aus der Verbindung

35. Entstand die Herrschaft der Techné später als die Herrschaft der Historie oder früher?

36. Wieso geriet die Historie in eine Krise zu Beginn dieses Jahrhunderts? (schwierig)

37. Wodurch wurde Belegbarkeit als Kriterium der Gewißheit ersetzt?

von mathematischem Denken und Faktendenken resultiert der von der Naturwissenschaft bestimmte geistige Standort des modernen Menschen, der damit Zuwendung zur Wirklichkeit, insofern sie Machbarkeit ist, bedeutet. Das Faktum hat das Faciendum, das Gemachte hat das Machbare und Wiederholbare, Nachprüfbares aus sich entlassen und ist nun um seinetwillen da. Es kommt zum Primat des Machbaren vor dem Gemachten, denn in der Tat: Was soll der Mensch schon mit dem bloß Gewesenen? Er kann seinen Sinn nicht darin finden, sich zum Museumswärter seiner eigenen Vergangenheit zu machen, wenn er seine Gegenwart bewältigen will. Damit hört, wie vorher die Historie, nun die Techne auf, eine untergeordnete Vorstufe der geistigen Entfaltung des Menschen zu sein, auch wenn sie in einem ausgesprochen geisteswissenschaftlich orientierten Bewußtsein noch immer einen gewissen Ruch von Barbarei behält. Von der geistigen Gesamtsituation her ist die Lage grundlegend geändert: Techne ist nicht länger ins Unterhaus der Wissenschaften verbannt oder richtiger: das Unterhaus ist auch hier das eigentlich Bestimmende geworden, vor dem das »Oberhaus« nur noch als ein Haus von adligen Pensionären erscheint. Techne wird zum eigentlichen Können und Sollen des Menschen. Was bis dahin zuunterst stand, steht jetzt zuoberst; zugleich verschiebt sich noch einmal die Perspektive: War der Mensch zuerst, in Antike und Mittelalter, dem Ewigen zugewandt gewesen, dann in der kurzen Herrschaft des Historismus dem Vergangenen, so verweist hn nun das Faciendum, die Machbarkeit, auf die Zukunft dessen, was er selbst erschaffen kann. Wenn er vordem, etwa durch die Ergebnisse der Abstammungslehre, resigniert festgestellt haben mochte, daß er von seiner Vergangenheit her nur Erde, bloßer Zufall der Entwicklung ist, wenn er von solcher Wissenschaft desillusioniert war und sich degradiert erschien, so braucht ihn das jetzt nicht mehr zu stören, denn nun kann er, von wo auch immer er kommt, entschlossen seiner Zukunft entgegensehen, um sich selbst zu dem zu erschaffen, was er will; es braucht ihm nicht mehr als Unmöglichkeit zu erscheinen, sich selbst zum Gott zu erschaffen, der nun als Faciendum, als das Machbare, am Ende und nicht mehr als Logos, als Sinn, am Anfang steht. Das wirkt sich übrigens heute bereits ganz konkret in der Form der anthropologischen Fragestellung aus. Wichtiger als die Abstammungslehre, die praktisch schon wie etwas Selbstverständliches hinter uns liegt, erscheint heute bereits die Kybernetik, die Planbarkeit des neu zu erschaffenden Menschen, so daß auch theologisch die Manipulierbarkeit des

38. Wird die Einstellung des Menschen des 20. Jahrhunderts durch den Primat des Machbaren vor dem Gemachten gekennzeichnet?

39. Welcher Rang kommt der Techne heute zu?

Menschen durch sein eigenes Planen ein wichtigeres Problem darzustellen beginnt als die Frage der menschlichen Vergangenheit – obwohl beide Fragen nicht voneinander trennbar sind und in ihrer Richtung sich weithin gegenseitig bestimmen: Die Reduktion des Menschen auf ein »Faktum« ist die Voraussetzung für sein Verständnis als ein Faciendum, das aus Eigenem in eine neue Zukunft geführt werden soll.

(c) Die Frage nach dem Ort des Glaubens.

Mit diesem zweiten Schritt des neuzeitlichen Geistes, mit der Zuwendung zur Machbarkeit, ist zugleich ein erster Anlauf der Theologie gescheitert, auf die neuen Gegebenheiten zu antworten. Die Theologie hatte ja versucht, der Problematik des Historismus, seiner Reduktion der Wahrheit auf das Faktum, dadurch zu begegnen, daß sie Glauben selbst als Historie konstruierte. Für den ersten Anschein konnte sie mit dieser Wendung recht zufrieden sein. Schließlich ist christlicher Glaube von seinem Inhalt her wesentlich auf Geschichte bezogen, die Aussagen der Bibel tragen nicht metaphysischen, sondern faktischen Charakter. So konnte die Theologie scheinbar nur einverstanden sein, wenn die Stunde der Metaphysik abgelöst wurde durch diejenige der Geschichte. Denn damit schien zugleich so recht erst ihre eigene Stunde zu schlagen, ja, vielleicht durfte sie die neue Entwicklung überhaupt als Ergebnis ihres eigenen Ausgangspunktes buchen.

Die zunehmende Entthronung der Historie durch die Techne hat solche Hoffnungen schnell wieder gedämpft. Dafür drängt sich jetzt ein anderer Gedanke auf – man fühlt sich versucht, Glauben nicht mehr auf der Ebene des Faktum, sondern auf der des Faciendum anzusiedeln und ihn mittels einer »politischen Theologie« als Medium der Weltveränderung auszulegen. Ich glaube, daß damit nur in der gegenwärtigen Situation das wieder getan wird, was einseitig heilsgeschichtliches Denken in der Situation des Historismus unternommen hatte. Man sieht, daß die Welt von heute bestimmt ist durch die Perspektive des Machbaren, und man antwortet, indem man den Glauben selbst auf diese Ebene transponiert. Nun möchte ich beide Versuche keineswegs einfach als unsinnig beiseite schieben. Damit würde man ihnen sicher nicht gerecht. Vielmehr kommt im einen wie im andern Wesentliches ans Licht, das in anderen Konstellationen mehr oder weniger übersehen worden war. Christlicher Glaube hat wirklich mit dem »Faktum« zu tun, er wohnt in einer spezifischen Weise auf der Ebene

40. Woher kommt es, daß heute die Zukunft wichtiger als die Vergangenheit ist?

41. Wie läßt sich belegen, daß es im Sinne der Theologie war, daß Metaphysik durch Historie abgelöst wurde?

42. Wie wird Theologie verstanden, wenn man den Primat der Techne voraussetzt?

43. Inwiefern ist die Idee der »politischen Theologie« modern?

der Geschichte, und es ist kein Zufall, daß gerade im Raum christlichen Glaubens Historismus und Historie überhaupt gewachsen sind. Und zweifellos hat Glaube auch etwas mit Weltveränderung, mit Weltgestaltung, mit dem Einspruch gegen die Trägheit der menschlichen Institutionen und derer, die daraus ihren Nutzen ziehen, zu tun. Wiederum ist es schwerlich ein Zufall, daß das Verständnis der Welt als Machbarkeit im Raum der christlich-jüdischen Überlieferung gewachsen und gerade bei Marx aus ihren Inspirationen heraus, wenn auch in Antithese dazu, gedacht und formuliert worden ist. Insofern ist nicht zu bestreiten, daß beide Male etwas von der wirklichen Meinung des christlichen Glaubens zum Vorschein kommt, das früher allzu sehr verdeckt geblieben war. Christlicher Glaube hat auf entscheidende Weise mit den wesentlichen Antriebskräften der Neuzeit zu tun. Es ist in der Tat die Chance unserer geschichtlichen Stunde, daß wir von ihr her die Struktur des Glaubens zwischen Faktum und Faciendum ganz neu begreifen können; es ist die Aufgabe der Theologie, diesen Anruf und diese Möglichkeit wahrzunehmen und die blinden Stellen vergangener Perioden zu finden und zu füllen.

Aber sowenig man hier mit schnellen Aburteilungen bei der Hand sein darf, so sehr bleibt die Warnung vor Kurzschlüssen geboten. Wo die beiden genannten Versuche exklusiv werden und den Glauben ganz auf die Ebene des Faktums oder der Machbarkeit verlegen, da wird zuletzt doch verdeckt, was es eigentlich heißt, wenn ein Mensch sagt: Credo – ich glaube. Denn indem er solches ausspricht, entwirft er fürs erste weder ein Programm aktiver Weltveränderung noch schließt er sich damit einfach einer Kette historischer Ereignisse an. Ich möchte, um das Eigentliche versuchsweise ans Licht zu bringen, sagen, der Vorgang des Glaubens gehöre nicht der Relation Wissen – Machen zu, die für die geistige Konstellation des Machbarkeitsdenkens kennzeichnend ist, er lasse sich viel eher ausdrücken in der ganz anderen Relation Stehen – Verstehen. Mir scheint, daß damit zwei Gesamtauffassungen und Möglichkeiten menschlichen Seins sichtbar werden, die nicht beziehungslos zueinander sind, aber die man doch unterscheiden muß.

5. Glaube als Stehen und Verstehen

Indem ich das Begriffspaar Stehen – Verstehen demjenigen von Wissen – Machen gegenüberstelle, spiele ich

44. Ist die Idee der Weltveränderung ein Fremdkörper im christlichen Glauben?

45. Wieso behauptet Ratzinger, der christliche Glaube habe mit den wesentlichen Antriebskräften der Neuzeit zu tun?

46. Inwiefern stellt »politische Theologie« eine falsche Interpretation des Christentums dar?

47. Welche Begriffe stellt Ratzinger der Relation Wissen — Machen entgegen?

auf ein letztlich unübersetzbares biblisches Grundwort über den Glauben an, dessen tiefsinniges Wortspiel Luther einzufangen versuchte in der Formel: »Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht«; wörtlicher könnte man übersetzen: »Wenn
 5 ihr nicht glaubt (wenn ihr euch nicht an Jahwe *festhaltet*), dann werdet ihr keinen *Halt* haben« (Jes 7,9). Die »eine« Wortwurzel 'mn (amen) umfaßt eine Vielfalt von Bedeutungen, deren Ineinandergreifen und Differenziertheit die subtile Großartigkeit dieses Satzes ausmacht. Sie schließt
 10 die Bedeutungen Wahrheit, Festigkeit, fester Grund, Boden ein, des weiteren die Bedeutungen Treue, trauen, sich anvertrauen, sich auf etwas stellen, an etwas glauben; das Glauben an Gott erscheint so als ein Sicheinhalten bei Gott, durch das der Mensch einen festen Halt für sein Leben
 15 gewinnt. Glaube ist damit beschrieben als ein Standfassen, als ein vertrauendes Sichstellen auf den Boden des Wortes Gottes. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments (die sogenannte Septuaginta) hat den vorhin genannten Satz nicht nur sprachlich, sondern auch gedanklich in den
 20 griechischen Bereich hineinübersetzt, indem sie formuliert: »Wenn ihr nicht glaubt, dann versteht ihr auch nicht«. Man hat vielfach gesagt, in dieser Übersetzung sei bereits der typische Hellenisierungsprozeß, der Abfall vom ursprünglich Biblischen am Werk. Glaube würde intellektualisiert; anstatt das Stehen auf dem festen Grund des
 25 zuverlässigen Wortes Gottes auszudrücken, werde er nun mit Verstehen und Verstand in Verbindung gebracht und damit auf eine ganz andere, ihm durchaus unangemessene Ebene verlegt. Daran mag etwas Wahres sein. Dennoch
 30 meine ich, daß aufs Ganze gesehen unter veränderten Vorzeichen das Entscheidende gewahrt ist. Stehen, wie es im Hebräischen als Inhalt des Glaubens angegeben wird, hat durchaus auch mit Verstehen etwas zu tun. Darüber werden wir gleich anschließend noch weiter reflektieren
 35 müssen. Einstweilen können wir einfach den Faden des vorhin Bedachten wieder aufgreifen und sagen, daß Glaube eine völlig andere Ebene meint als jene des Machens und der Machbarkeit. Er ist wesentlich das Sichanvertrauen an das Nicht-Selbstgemachte und niemals Machbare,
 40 das gerade so all unser Machen trägt und ermöglicht. Das heißt aber dann weiterhin, daß er auf der Ebene des Machbarkeitswissens, auf der Ebene des »verum quia factum seu faciendum« weder vorkommt noch überhaupt vor-
 45 kommen und darin gefunden werden kann und daß jeder Versuch, ihn dort »auf den Tisch zu legen«, ihn im Sinn des Machbarkeitswissens beweisen zu wollen, notwendig scheitern muß. Er ist im Gefüge ieser Art von Wissen nicht

48. Auf welches Wortspiel von Martin Luther bezieht sich dieses Begriffspaar?

49. Was für Bedeutungen hat das Wort »amen«?

50. Was ist der »Hellenisierungsprozeß«?

anzutreffen, und wer ihn dennoch dort auf den Tisch legt, der hat etwas Falsches auf den Tisch gelegt. Das bohrende Vielleicht, mit dem der Glaube den Menschen allerorten und jederzeit in Frage stellt, verweist nicht auf eine Unsicherheit *innerhalb* des Machbarkeitswissens, sondern es ist die Infragestellung der Absolutheit dieses Bereichs, seine Relativierung als *eine* Ebene des menschlichen Seins und des Seins überhaupt, die nur den Charakter von etwas Vorletztem haben kann. Anders ausgedrückt: Wir sind mit unseren Überlegungen nun an einer Stelle angelangt, an der sichtbar wird, daß es *zwei* Grundformen menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit gibt, von denen die eine nicht auf die andere zurückgeführt werden kann, weil sich beide je auf einer gänzlich anderen Ebene abspielen.

Man darf hier vielleicht an eine Gegenüberstellung Martin Heideggers erinnern, der von der Dualität von rechnendem Denken und besinnlichem Denken spricht. Beide Denkweisen sind legitim und notwendig, aber eben deshalb kann keine von beiden in die andere hinein aufgelöst werden. Beides also muß es geben: das rechnende Denken, das der Machbarkeit zugeordnet ist, und das besinnliche Denken, das dem Sinn nachdenkt. Man wird dem Freiburger Philosophen wohl auch nicht ganz unrecht geben können, wenn er die Befürchtung ausdrückt, daß in einer Zeit, in der das rechnende Denken die staunenswertesten Triumphe feiert, der Mensch dennoch, ja vielleicht mehr als zuvor, von der Gedankenlosigkeit bedroht ist, von der Flucht vor dem Denken. Indem er allein dem Machbaren nachdenkt, steht er in Gefahr zu vergessen, sich selbst, den Sinn seines Seins zu bedenken. Freilich gibt es diese Versuchung zu allen Zeiten. So glaubte im 13. Jahrhundert der große Franziskanertheologe Bonaventura seinen Kollegen von der philosophischen Fakultät in Paris vorwerfen zu müssen, sie hätten die Welt zwar zu messen gelernt, aber verlernt, sich selbst zu messen. Sagen wir das gleiche nochmals anders: Glauben in dem Sinn, wie ihn das Credo will, ist nicht eine unfertige Form des Wissens, ein Meinen, das man dann in Machbarkeitswissen umsetzen könnte oder sollte. Er ist vielmehr eine von Wesen andere Form geistigen Verhaltens, die als etwas Selbständiges und Eigenes neben diesem steht, nicht rückführbar darauf und unableitbar davon. Denn der Glaube ist nicht dem Bereich der Machbarkeit und des Gemachten zugeordnet, obwohl er mit beiden zu tun hat, sondern dem Bereich der Grundentscheidungen, deren Beantwortung dem Menschen unausweichlich ist und die von Wesen her nur in *einer* Form geschehen kann. Diese Form aber nennen wir

51. In welchem Sinne bedeutet der Glaube eine Relativierung des Machbarkeitswissens?

52. Wieso können die zwei Grundformen menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit nicht aufeinander reduziert werden? (schwierig)

53. Auf welche Gegenüberstellung Martin Heideggers beruft sich Ratzinger?

54. Inwiefern »glaubt« jeder Mensch?

Glaube. Es scheint mir unerlässlich, dies in voller Deutlichkeit zu sehen: Jeder Mensch muß in irgendeiner Form zum Bereich der Grundentscheidungen Stellung beziehen, und kein Mensch kann das anders als in der Weise eines Glaubens tun. Es gibt einen Bezirk, der keine andere Antwort als die eines Glaubens zuläßt, und gerade ihn kann kein Mensch ganz umgehen. Jeder Mensch muß auf irgendeine Art »glauben«.

Der bisher imponierendste Versuch, die Verhaltensweise »Glaube« dennoch der Verhaltensweise des Machbarkeitswissens einzuordnen, liegt im Marxismus vor. Denn hier stellt das Faciendum, die selbst zu erschaffende Zukunft, zugleich den Sinn des Menschen dar, so daß die Sinnggebung, die an sich im Glauben vollzogen bzw. angenommen wird, auf die Ebene des zu Machenden transponiert erscheint. Damit ist ohne Zweifel die äußerste Konsequenz neuzeitlichen Denkens erreicht; es scheint geglückt, den Sinn des Menschen gänzlich ins Machbare einzubeziehen, ja, beides einander gleichzusetzen. Sieht man indes näher zu, so zeigt sich, daß auch dem Marxismus die Quadratur des Kreises nicht gelungen ist. Denn auch er kann das Machbare als Sinn nicht wißbar machen, sondern nur verheißen und damit dem Glauben zur Entscheidung anbieten. Was freilich diesen marxistischen Glauben heute so attraktiv und so unmittelbar zugänglich erscheinen läßt, ist der Eindruck der Harmonie mit dem Machbarkeitswissen, den er hervorruft.

Kehren wir nach dieser kleinen Abschweifung zurück, um noch einmal und zusammenfassend zu fragen: Was ist das eigentlich, das Glauben? Darauf können wir jetzt antworten: Es ist die nicht auf Wissen reduzierbare, dem Wissen inkommensurable Form des Standfassens des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, die Sinnggebung, ohne die das Ganze des Menschen ortlos bliebe, die dem Rechnen und Handeln des Menschen vorausliegt und ohne die er letztlich auch nicht rechnen und handeln könnte, weil er es nur kann im Ort eines Sinnes, der ihn trägt. Denn in der Tat: der Mensch lebt nicht vom Brot der Machbarkeit allein, er lebt als *Mensch* und gerade in dem Eigentlichen seines Menschseins vom Wort, von der Liebe, vom Sinn. Der Sinn ist das Brot, wovon der Mensch im Eigentlichen seines Menschseins besteht. Ohne das Wort, ohne den Sinn, ohne die Liebe kommt er in die Situation des Nichtmehr-leben-Könnens, selbst wenn irdischer Komfort im Überfluß vorhanden ist. Wer wüßte nicht, wie sehr diese Situation des »Ich kann nicht mehr« inmitten des äußeren Überflusses auftauchen kann? Sinn aber ist nicht abkünftig

55. Was versucht der Marxismus aus diesem »Glauben« zu machen?

56. Warum ist der Glaube für das Handeln des Menschen notwendig?

57. Warum kann Ratzinger sagen »der Mensch lebt nicht vom Brot der Machbarkeit allein, er lebt als *Mensch*«?

von Wissen. Ihn auf diese Art, das heißt aus dem Beweisswissen der Machbarkeit, herstellen zu wollen entspräche dem absurden Versuch Münchhausens, sich selbst an den Haaren aus dem Sumpf ziehen zu wollen. Ich glaube, daß
 5 in der Absurdität jener Geschichte die Grundsituation des Menschen sehr genau zum Vorschein kommt. Aus dem Sumpf der Ungewißheit, des Nicht-leben-Könnens zieht sich niemand selbst empor, ziehen wir uns auch nicht, wie Descartes noch meinen konnte, durch ein »Cogito ergo
 10 sum«, durch eine Kette von Vernunftschlüssen, heraus. Sinn, der selbst gemacht ist, ist im letzten kein Sinn. Sinn, das heißt der Boden, worauf unsere Existenz als ganze stehen und leben kann, kann nicht gemacht, sondern nur empfangen werden.

15 Damit sind wir, von einer ganz allgemeinen Analyse der Grundhaltung Glaube ausgehend, unmittelbar bei der christlichen Weise des Glaubens angelangt. Christlich glauben bedeutet ja, sich anvertrauen dem Sinn, der mich und die Welt trägt; ihn als den festen Grund nehmen, auf dem
 20 ich furchtlos stehen kann. Etwas mehr in der Sprache der Tradition redend könnten wir sagen: Christlich glauben bedeutet unsere Existenz als Antwort verstehen auf das Wort, den Logos, der alle Dinge trägt und hält. Er bedeutet das Jasagen dazu, daß der Sinn, den wir nicht machen, sondern nur empfangen können, uns schon geschenkt ist, so
 25 daß wir ihn nur zu nehmen und uns ihm anzuvertrauen brauchen. Dementsprechend ist christlicher Glaube die Option dafür, daß das Empfangen dem Machen vorangeht – womit das Machen nicht abgewertet oder gar für überflüssig
 30 rklärt wird. Nur weil wir empfangen haben, können wir auch »machen«. Und weiterhin: Christlicher Glaube – wir sagten es schon – bedeutet die Option dafür, daß das Nichtzusehende wirklicher ist als das zu Sehende. Er ist das Bekenntnis zum Primat des Unsichtbaren als des
 35 eigentlich Wirklichen, das uns trägt und daher ermächtigt, mit gelöster Gelassenheit uns dem Sichtbaren zu stellen – in der Verantwortung vor dem Unsichtbaren als dem wahren Grund aller Dinge.

Insofern ist freilich – man kann es nicht leugnen– christlicher Glaube in doppelter Hinsicht ein Affront gegen die
 40 Einstellung, zu der uns die heutige Weltsituation zu drängen scheint. Als Positivismus und als Phänomenologismus läßt sie uns ein, uns auf das »Sichtbare«, das »Erscheinende« im weitesten Sinn des Wortes zu beschränken, die
 45 methodische Grundeinstellung, der die Naturwissenschaft ihre Erfolge verdankt, aufs Ganze unseres Wirklichkeitsbezugs auszudehnen. Als Techne hinwiederum fordert sie

58. Warum kann ein Mensch den Sinn seines Lebens nicht selber herbeiführen?

59. In welcher Weise begegnet der Christ dem Sinn seines Lebens?

60. Was ist letztlich grundsätzlicher: Machen oder Empfangen?

uns auf, uns auf das Machbare zu verlassen und davon den Boden zu erhoffen, der uns trägt. Der Primat des Unsichtbaren vor dem Sichtbaren und der des Empfangens vor dem Machen läuft stracks dieser Grundsituation zu-

5 wider. Darauf wohl beruht es, daß uns der Sprung des Sichanvertrauens an das Nichtzusehende heute so schwer wird. Und doch ist die Freiheit des Machens wie diejenige, das Sichtbare durch methodisches Forschen in Dienst zu

10 nehmen, letztlich erst ermöglicht durch die Vorläufigkeit, in die christlicher Glaube beides verweist, und durch die Überlegenheit, die er so eröffnet hat.

6. Die Vernunft des Glaubens

Wenn man das alles bedenkt, wird man feststellen, wie eng das erste und das letzte Wort des Credo – das »Ich glaube« und das »Amen« – ineinanderklingen, das Gesamt der

15 einzelnen Aussagen umgreifen und so den inneren Ort für alles, was dazwischen steht, angeben. Im Zweiklang von »Credo« und »Amen« wird der Sinn des Ganzen sichtbar, die geistige Bewegung, um die es geht. Wir hatten vorhin

20 festgestellt, das Wort Amen gehöre im Hebräischen dem gleichen Wortstamm zu, dem auch das Wort »Glauben« entnommen ist. »Amen« sagt so auf seine Weise nur noch einmal, was Glauben heißt: das vertrauende Sichstellen auf einen Grund, der trägt, nicht weil ich ihn gemacht und

25 nachgerechnet habe, sondern vielmehr eben darum, weil ich ihn nicht gemacht habe und nicht nachrechnen kann. Er drückt das Sichüberlassen an das aus, was wir weder machen können noch zu machen brauchen, an den Grund der Welt als Sinn, der mir die Freiheit des Machens allererst

30 eröffnet.

Dennoch ist, was hier geschieht, nicht ein blindes Sichausliefern ins Irrationale hinein. Im Gegenteil – es ist Zugehen auf den »Logos«, auf die »Ratio«, auf den Sinn und so auf die Wahrheit selbst, denn am Ende kann und

35 darf der Grund, worauf der Mensch sich stellt, kein anderer als die sich eröffnende Wahrheit selber sein. Damit stoßen wir an einer Stelle, an der wir es am wenigsten vermuten möchten, nochmal auf eine letzte Antithese zwischen Machbarkeitswissen und Glauben. Das Machbarkeitswissen muß – wir sahen es schon – von seinem eigensten

40 Wollen her positivistisch sein, sich auf das Gegebene und Meßbare begrenzen. Das aber hat zur Folge, daß es nicht mehr nach Wahrheit fragt. Es erzielt seine Erfolge gera-

IX. Was ist das eigentlich, das Glauben?

X. Wie verhält sich der Glaube zur Vernunft?

61. Wieso ist der Sprung des Glaubens kein blindes Sichausliefern ins Irrationale?

62. Wie steht das Machbarkeitswissen zur Wahrheit?

de durch den Verzicht auf die Frage nach der Wahrheit selbst und durch die Bescheidung auf die »Richtigkeit«, auf die »Stimmigkeit« des Systems, dessen hypothetischer Entwurf sich im Funktionieren des Experiments bewähren muß. Das Machbarkeitswissen fragt, um es nochmal anders zu sagen, nicht nach den Dingen, wie sie an sich und *in sich* sind, sondern allein nach ihrer Funktionalisierbarkeit *für uns*. Die Wende zum Machbarkeitswissen ist genau dadurch erzielt worden, daß man das Sein nicht mehr in sich selbst betrachtet, sondern lediglich in Funktion zu unserem Werk. Das bedeutet, daß in der Ablösung der Wahrheitsfrage vom Sein und in ihrer Verlagerung auf das Faktum und Faciendum der Wahrheitsbegriff selbst wesentlich verändert worden ist. An die Stelle der Wahrheit des Seins in sich ist die Brauchbarkeit der Dinge für uns getreten, die sich in der Richtigkeit der Ergebnisse bestätigt. Daran ist zutreffend und unwiderruflich, daß nur diese Richtigkeit sich uns als Berechenbarkeit gewährt, während die Wahrheit des Seins selbst sich dem Wissen als Berechnung entzieht.

Daß die christliche Glaubenshaltung sich in dem Wörtchen »Amen« ausdrückt, in dem sich die Bedeutungen: Trauen, Anvertrauen, Treue, Festigkeit, fester Grund, Stehen, Wahrheit gegenseitig durchdringen, das will sagen, daß das, worauf der Mensch im letzten stehen und was ihm Sinn sein kann, allein die Wahrheit selbst sein darf. Nur die Wahrheit ist der dem Menschen gemäße Grund seines Stehens. So schließt der Akt des christlichen Glaubens wesentlich die Überzeugung ein, daß der sinngebende Grund, der »Logos«, worauf wir uns stellen, gerade als Sinn auch die Wahrheit ist. Sinn, der nicht die Wahrheit wäre, würde Un-Sinn sein. Die Untrennbarkeit von Sinn, Grund, Wahrheit, die sich ebenso im hebräischen Wort »Amen« wie im griechischen »Logos« ausdrückt, sagt zugleich ein ganzes Weltbild an. In der Untrennbarkeit von Sinn, Grund und Wahrheit, wie solche Wörter sie – für uns unnachahmlich umschließen, kommt das ganze Koordinatennetz zum Vorschein, in dem christlicher Glaube die Welt betrachtet und sich ihr stellt. Das bedeutet dann aber auch, daß Glaube von seinem ursprünglichen Wesen her keine blinde Häufung unverständlicher Paradoxien ist. Es bedeutet weiterhin, daß es Unfug ist, das Mysterium, wie es freilich nicht allzu selten geschieht, als Ausflucht für das Versagen des Verstandes vorzuschützen. Wenn die Theologie zu allerlei Ungereimtheiten kommt und sie mit dem Verweis auf das Mysterium nicht nur entschuldigen, sondern womöglich kanonisieren will, liegt ein Mißbrauch der wahren Idee des »Mysteriums« vor, dessen Sinn nicht die Zerstörung des

63. Bedeuten die Mysterien des Glaubens, daß man sich mit Ungereimtheiten abfinden muß?

Verstandes ist, sondern das vielmehr Glauben als Verstehen ermöglichen will. Anders ausgedrückt: Gewiß ist Glaube nicht Wissen im Sinn des Machbarkeitswissens und seiner Form der Berechenbarkeit. Das kann er nie werden, und er kann sich letztlich nur lächerlich machen, wenn er versucht, sich dennoch in dessen Formen zu etablieren. Aber umgekehrt gilt, daß das berechenbare Machbarkeitswissen von Wesen her auf das Erscheinende und Funktionierende beschränkt ist und nicht den Weg darstellt, die Wahrheit selbst zu finden, auf die es von einer Methode her Verzicht getan hat. Die Form, wie der Mensch mit der Wahrheit des Seins zu tun erhält, ist nicht *Wissen*, sondern *Verstehen*: Verstehen des Sinnes, dem er sich anvertraut hat. Und freilich werden wir hinzufügen müssen, daß nur im Stehen sich das Verstehen eröffnet, nicht außerhalb davon. Eines geschieht nicht ohne das andere, denn Verstehen bedeutet, den Sinn, den man als *Grund* empfangen hat, als *Sinn* zu ergreifen und zu begreifen. Ich denke, dies sei die genaue Bedeutung dessen, was wir mit Verstehen meinen: daß wir den Grund, worauf wir uns gestellt haben, als Sinn und als Wahrheit ergreifen lernen; daß wir erkennen lernen, daß der *Grund Sinn* darstellt.

Wenn es aber so ist, dann bedeutet Verstehen nicht nur keinen Widerspruch zum Glauben, sondern stellt dessen eigenste Sache dar. Denn das Wissen der Funktionalisierbarkeit der Welt, wie es uns das heutige technischnaturwissenschaftliche Denken großartig vermittelt, bringt noch kein Verstehen der Welt und des Seins. Verstehen wächst nur aus Glauben. Deshalb ist Theologie als verstehende, logoshafte (= rationale, vernünftig-verstehende) Rede von Gott eine Uraufgabe christlichen Glaubens. In diesem Sachverhalt gründet auch das durch nichts aufzuhebende Recht des Griechischen im Christlichen. Ich bin der Überzeugung, daß es im tiefsten kein bloßer Zufall war, daß die christliche Botschaft bei ihrer Gestaltwerdung zuerst in die griechische Welt eintrat und sich hier mit der Frage nach dem Verstehen, nach der Wahrheit verschmolzen hat. Glauben und Verstehen gehören nicht weniger zusammen als Glauben und Stehen, einfach weil Stehen und Verstehen untrennbar sind. Insofern enthüllt die griechische Übersetzung des jesajanischen Satzes von Glauben und Bleiben eine Dimension, die dem ibrischen selbst unabdingbar ist, wenn es nicht ins Schwärmerische, Sektiererische abgedrängt werden soll.

Allerdings ist es dem Verstehen eigen, daß es unser *Begreifen* immer wieder überschreitet zu der Erkenntnis unseres Umgriffenseins. Wenn aber Verstehen Begreifen unseres

64. Was bedeutet »Verstehen« (im Unterschied etwa zu »Wissen«)?

65. Wieso kann man behaupten, Verstehen wachse aus Glauben?

66. Wieso ist Theologie (im Unterschied zum Glauben) legitim?

67. Woher kommt die Berechtigung des »Griechischen« im Christlichen? (wichtig)

68. Inwiefern schließt das Verstehen das Geheimnis nicht aus?

Umgriffenseins ist, dann heißt dies, daß wir es nicht noch einmal umgreifen können; es gewährt uns Sinn eben dadurch, daß es *uns* umgreift. In *diesem* Sinn sprechen wir mit Recht vom Geheimnis als dem uns vorausgehenden und
 5 uns immerfort überschreitenden, von uns nie einzuholenden oder zu überholenden Grund. Aber gerade im Umgriffensein von dem nicht noch einmal Begriffenen vollzieht sich die Verantwortung des Verstehens, ohne die der Glaube würdelos würde und sich selbst zerstören müßte.

69. Was wäre die Folge, wenn der Glaube auf die Verantwortung des Verstehens verzichten würde?

10 7. »Ich glaube an Dich«

Mit allem Gesagten ist freilich der tiefste Grundzug christlichen Glaubens noch immer nicht ausgesprochen: sein personaler Charakter. Der christliche Glaube ist mehr als Option für einen geistigen Grund der Welt, seine zentrale Formel lautet nicht: »Ich glaube etwas«, sondern »Ich glaube
 15 an Dich«. Er ist Begegnung mit dem Menschen Jesus und erfährt in solchem Begegnen den Sinn der Welt als Person. In Jesu Leben aus dem Vater, in der Unmittelbarkeit und Dichte seines betenden, ja, sehenden Umgangs mit ihm ist
 20 er der Zeuge Gottes, durch den hindurch der Unberührbare berührbar, der Ferne nahe geworden ist. Und mehr: Er ist nicht bloß der Zeuge, dem wir glauben, was er geschaut hat in einer Existenz, die wahrhaft die Wende vollzogen hatte von der falschen Bescheidung aufs Vordergründige in die
 25 Tiefe der ganzen Wahrheit hinein; nein, er ist die Anwesenheit des Ewigen selbst in dieser Welt. In seinem Leben, in der Vorbehaltlosigkeit seines Seins für die Menschen, ist der Sinn der Welt Gegenwart, er gewährt sich uns als Liebe, ie auch mich liebt und mit solch unfaßlichem Geschenk
 30 einer von keiner Vergänglichkeit, keiner egoistischen Trübung bedrohten Liebe das Leben lebenswert macht. Der Sinn der Welt ist das Du, freilich nur jenes, das nicht selbst offene Frage, sondern der keines anderen Grundes bedürfende Grund des Ganzen ist.

35 So ist der Glaube das Finden eines Du, das mich trägt und in aller Unerfülltheit und letzten Unerfüllbarkeit menschlichen Begegnens die Verheißung unzerstörbarer Liebe schenkt, die Ewigkeit nicht nur begehrt, sondern gewährt. Christlicher Glaube lebt davon, daß es nicht bloß
 40 objektiven Sinn gibt, sondern daß dieser Sinn mich kennt und liebt, daß sich ihm mich anvertrauen kann mit der Gebärde des Kindes, das im Du der Mutter all sein Fragen geborgen weiß. So ist Glaube, Vertrauen und Lieben letzt-

70. Was bedeutet der personale Charakter vom Sinn?

lich eins, und alle Inhalte, um die der Glaube kreist, sind nur Konkretisierungen der alles tragenden Wende, des »Ich glaube an Dich« – der Entdeckung Gottes im Antlitz des Menschen Jesus von Nazareth.

5 Freilich hebt dies das Nachdenken nicht auf – das haben wir oben bereits gesehen. Bist du es wirklich: das hat schon Johannes der Täufer angstvoll in einer dunklen Stunde gefragt, der Prophet also, der seine Jünger selbst zum Rabbi aus Nazareth gewiesen und ihn als den Größeren
10 bekannt hatte, für den er nur Vorbereitungsdienste leisten konnte. Bist Du es wirklich? Der Glaubende wird immer wieder jenes Dunkel erleben, in dem der Widerspruch des Unglaubens ihn wie ein düsteres, unentrinnbares Gefängnis umgibt und die Gleichmütigkeit der Welt, die unverändert weitergeht, als ob nichts geschehen wäre, nur Hohn
15 auf seine Hoffnung zu sein scheint. Bist du es wirklich – diese Frage müssen wir nicht nur stellen aus der Redlichkeit des Denkens heraus und wegen der Verantwortung der Vernunft, sondern auch aus dem inneren Gesetz der Liebe,
20 die den mehr und mehr erkennen möchte, dem sie ihr Ja gegeben, um ihn mehr lieben zu können. Bist du es wirklich – alle Überlegungen dieses Buches sind letztlich dieser Frage zugeordnet und kreisen so um die Grundform des Bekenntnisses: Ich glaube an Dich, Jesus von Nazareth, als
25 den Sinn (»Logos«) der Welt und meines Lebens.

**XI. Woher hat der Glaube seinen
personalen Charakter?**