

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Glaube im Umbruch?

Von Wilhelm K e i l b a c h, München

Festvortrag, gehalten auf dem Bundestreffen der Landsmannschaft der Donauschwaben aus Jugoslawien am 31. August 1968 in Sindelfingen, aus Anlaß der Verleihung des Kulturpreises 1968 des Landes Baden-Württemberg an den Verfasser.

Es entspricht altem und bewährtem Brauch, daß Preisträger aus Anlaß ihrer Auszeichnung zu einem Thema ihres Fachgebietes sprechen, um gemeinverständlich einiges von dem zu berichten, was nach den Regeln wissenschaftlicher Forschung nicht selten in verschlüsselter Fachterminologie erarbeitet wird.

Der Lehr- und Forschungsauftrag meines dreißigjährigen Wirkens an den Universitäten Zagreb, Wien und München war im Grunde stets derselbe: Philosophie in religionswissenschaftlicher Ausrichtung zum Zwecke der Grundlegung der Hinführung zur Theologie. Daraus ergibt sich die von mir getroffene Wahl des Themas für den heutigen Festvortrag:

Glaube im Umbruch?

Das Fragezeichen, mit dem ich diese Worte versehe, soll weder Verlegenheit noch Ratlosigkeit, weder Vorläufigkeit noch Distanzierung andeuten, sondern im Gegenteil Artikulierung und Akzentuierung sein. Es soll zum Ausdruck bringen, daß gefragt wird, ob das, was die Worte »Glaube im Umbruch« besagen, überhaupt möglich, und wenn möglich, in einer bestimmten Hinsicht notwendig oder in beliebigem Sinn von Vorteil ist.

Aus der Tatsache, daß Religiosität oder Frömmigkeit ein Grundphänomen des menschlichen Geisteslebens ist, hatte sich für die Religionspsychologie mit besonderer Dringlichkeit die Aufgabe ergeben, empirisch zu erforschen, wie religiöses Erleben als seelisches Geschehen tatsächlich verläuft und worin das religiöse Grunderlebnis seinem seelischen Aufbau nach tatsächlich besteht. Der Religionsphilosophie obliegt es, zu erhellen, wie ein solches Geschehen theoretisch zu rechtfertigen ist, d. h. in nachvollziehbarem Bedenken des empirisch erhobenen Sachverhalts darzutun, wie dieser in der Natur des Menschen begründet ist, begründet in seiner Notwendigkeit, in seiner wesensmäßigen Zugehörigkeit zu wahren Menschsein.

Im neuzeitlichen Geistesleben werden wir in zunehmendem Maß mit dem Phänomen der »Religionsfeindlichkeit« konfrontiert, in der Form von Atheismus und Agnostizismus, Materialismus und Fatalismus, die stets mit dem Pathos der Religion eigenen Vertrauens- und Glaubenserhaltung auftreten, so daß sich das bekannte Wort Max Schelers bewahrheitet: »Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen.« (Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Erster Band: Religiöse Erneuerung. Halbband II, 281²Leipzig 1923).

Eine solche Haltung ist also im Grunde nicht Gottlosigkeit, sondern Götzendienst, nicht Religionslosigkeit, sondern Religionsersatz, Religion in Verzerrung und Entartung. Das aber gilt als indirekte Bestätigung dafür, daß das mit Religion gemeinte Erleben mit zum Menschsein gehört und deshalb überall angetroffen wird,

wo Menschen ihr Sein in ungetrübter Spontaneität aktuieren, frei erlebend wirklichen. Die Frage ist also nicht, ob tatsächlich alle Menschen Religion erleben, sondern nur, ob sie das mit Religion Gemeinte in seiner Echtheit oder in seiner Verkehrtheit erleben, ob sie in der Ausrichtung des von ihnen nichtvermeidbaren Erlebens dem richtigen Ziel zustreben oder ins Leere stoßen bzw. in Verblendung und Fixierung dem Uneigentlichen verfallen.

Während z. B. der frühchristliche Kirchenschriftsteller Tertullian die These vertrat, wonach die menschliche Seele im Grunde offen ist für das, was die Gnade des Christentums bewirkt (= anima naturaliter christiana), und während C. G. Jung in seiner Analytischen od. Komplexen Psychologie die Lehre von der Religion als Archetypus (= anima naturaliter religiosa) darzutun bemüht war, stoßen wir heute auf die Versuche, den Atheismus als sog. »wahre menschliche Möglichkeit« aufzufassen und wohl auch als vollgültige, menschenwürdige Antwort auf die letzten Fragen nach dem Sinn des Seins gelten zu lassen. Das Wort vom Atheismus als einer solchen Geisteshaltung ist mehrdeutig und stiftet Verwirrung. Zweifelsohne können viele Fragen und Aufgaben in der Dimension des bloß Menschlichen ohne unmittelbaren Rückgriff auf Gott als transzendente Wirklichkeit oder auf Gottes Gnade als übernatürliche Hilfe gelöst werden; es ist primitiv und naiv, Gott immer gleich als »Lösung« dort einzusetzen und auszugeben, wo wir die Dinge nicht recht in den Griff bekommen und die Zusammenhänge undurchsichtig erscheinen. Indes, in letzter Zuspitzung der dem Menschengestalt möglichen Fragestellung ist der Mensch so wenig wie die Welt als Ganzes durch sich selbst verstehbar: es gibt weder eine schlechthinnige Autonomie des Menschen noch eine aus sich selbst erklärbare Welt. In Leugnung der Transzendenz, in Nichtanerkennung des Herkunfts- und Abhängigkeitsbezugs, jener Beziehung, die auf eine dem Mensch- und Weltsein vorausgehende, ihm übergeordnete, wesentlich andersartige Wirklichkeit verweist, stellt sich der Mensch als ein Tor so dar, gleichsam als ein nicht schließender, aufgebrochener Kreis, der darum im Grunde kein Kreis ist, im letzten also ein unverstandenes und unverständbares Seiendes. Die Grundsituation des Menschen wird in ihrer Wesensstruktur stets die gleiche bleiben: Wir wissen vieles, und wir werden in unserem Wissen unvorstellbare Fortschritte machen, und das in immer schnellerer Folge, aber wir werden nie imstande sein, alles Wißbare auch tatsächlich einzuholen. Daran scheitert der menschliche Geist vor allem wegen seiner Begrenztheit. Es ist darum ein Irrtum, zu meinen, Gott habe in unserem Denken nur die Rolle des Lückenbüßers, der deus ex machina, bedingt durch unterentwickeltes Denken und unvollständiges Wissen der Menschheit. Die Verwiesenheit auf Gott als den sog. ganz Anderen wird gerade dem bewußt werden, der sich zu letztmöglichsten Fragestellungen zurückgetastet hat und einsieht, daß die Berufung auf bloß innerweltliche Zusammenhänge keine Antwort ist, daß jeder Hinweis, der innerhalb der Dimension des bloß Menschlichen die Erhellung versucht, im Grunde die gleiche Frage nur neu stellt, sie aber keineswegs löst. Der Wille zum Dialog mit den Atheisten, den ich durchaus bejahe, darf uns nicht dazu verleiten, Konzessionen zu machen, die der Sache nach unvertretbar sind. Zuviel des Guten kann von übel sein!

Es wäre ein Vorteil, wenn sich die Philosophie, genauer: wenn sich die Philosophen immer wieder auf das Gebot der Sachlichkeit besinnen würden. Die geistreichen Formulierungen sind nicht immer auch die besten. Wir lesen z. B. in Martin Heideggers Büchlein *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957, 70f.), »der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie« laute: Causa sui: »Zu diesem

Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. – Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.«

Heidegger muß doch wissen, daß »Erstursache« und »Ursache seiner selbst« nicht dasselbe sind, daß die Philosophie nicht nur von der Kausalität in der Welt, sondern auch von anderen Ansätzen her auf Gott als die andersartige, personhafte Wirklichkeit schließt. Und es kann ihm doch nicht entgangen sein, daß der namentlich von Spinoza viel verwendete Begriff »causa sui« ein Widerspruch ist: eine solche Ursache müßte zugleich sein und nicht-sein, und zwar im Hinblick auf sich selbst (sie müßte sein, um wirken zu können, und sie dürfte noch nicht sein, um hervorgebracht werden zu können). Es ist etwas anderes, den Grund, zu sein, in sich selbst zu haben, und etwas anderes, sich selbst zu verursachen. Aber wie immer dem auch sei, was soll das Wort vom »gottlosen Gott« der Philosophen, die doch in gebotener Bescheidenheit in gottbeweisendem Verfahren in ihrer Schlußfolgerung gerade nur das aussagen, was sich aus den herangezogenen Vordersätzen ergibt, und was soll das Wort vom »göttlichen Gott«, dem man sich über die Gottesleugnung näherte! Vor Jahren habe ich selbst in einer meiner Schriften darauf hingewiesen, daß Nietzsches Nein zu Gott vielleicht nur ein Nein zum mißverstandenen Gott, damit aber im Grunde ein Ja zum rechtverstandenen Gott war. Vielleicht! Wer kann das entscheiden?

Nun, im Vorstoß und Zugriff der fortschrittsbeflissenen Denker von heute will man ja noch mehr, und dieses Mehr ist sogar etwas wesentlich anderes: der Hintergrund, auf welchem das Mißverständnis aufgeklärt werden soll, wird selbst als ein Mißverständnis deklariert und damit weggewischt. Man gibt sich dabei der Hoffnung hin, daß dadurch der Weg frei werde hin zu Gott, dem »göttlichen Gott«, dem eigentlichen Gott, dem wahren Gott, wobei freilich die Frage offenbleibt, wie man eine solche Hoffnung vernunftgemäß, also für alle nachprüfbar, stützen könnte. Jeder Versuch der Vernunft, diese Hoffnung zu begründen, wäre ja schließlich ein Rückfall in die These vom »gottlosen Gott« als dem Gott der Philosophie und, wie wir noch sehen werden, dem Gott der Religion, von dem doch gelten soll, daß er tot sei.

Man entwickelt sonderbarerweise eine »Gott-ist-tot«-Theologie« und gibt mit diesem sowohl paradoxen als auch grotesken Ausdruck den Horizont an, an welchem ein heute noch vertretbarer Glaube anzusiedeln wäre; jener Glaube, der sich ergebe und berechtigt erscheine, wenn der Umbruch dessen, was bisher als Glaube galt, vollzogen werde.

Man verstand bisher Religion als die Gemeinschaft von Gott und Mensch, Religiosität oder Frömmigkeit demzufolge als jenen seelischen Vorgang und jene seelische Haltung, durch welche der Mensch diese Gemeinschaft pflegt. Das bedeutet einerseits über das bloße Gotterkennen hinaus die Anerkennung Gottes, andererseits die Hingabe, durch die man sich Gott vorbehaltlos anvertraut und in diesem Vertrauen alles auf ihn setzt, eben an ihn glaubt. Fr. Schleiermacher nannte diese Beziehung zu Gott das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Die neuere religionspsychologische Forschung kam in Anwendung der verfeinerten Methode der modernen Denkpsychologie, also auf experimenteller Grundlage, zu dem Ergebnis, daß es einfache Gefühle gar nicht gibt, daß Gefühle im Gegenteil sehr

komplexe Gebilde sind, deren einzelne Komponenten oft sehr schwer zu erkennen seien. Vielfach wird das, was man »fühlt«, eigentlich »gedacht« und »gewußt«. Gedanken werden z. B. als Gefühle ausgegeben, wenn sie einen geringen Bewußtseinsgrad haben; oder wenn die Gedankenbewegung so sehr an Deutlichkeit abnimmt, daß sie unkontrollierbar und unanalysierbar erscheint; oder wenn Gedanken weniger beherrschbar sind »durch das willkürliche Belieben des Ichs« – sie fallen dann meist nur abrupt und passiv ein und können weniger »logisch und sachlich aus dem gerade gegebenen Bewußtseinszusammenhang begründet oder abgeleitet werden« (K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*.² Gütersloh 1930, 323, 326.).

In Anlehnung an die Fachsprache der Denkpsychologie definiert Werner Gruehn den von Karl Girgensohn und ihm selbst erhobenen Befund folgendermaßen:

Das religiöse Grunderlebnis ist ein eigentümlicher synthetischer Akt, in welchem Gedanke und Ichfunktion zu unlösbarer Einheit verschmolzen sind (vgl. Religionspsychologie. Breslau 1926, 43). Mit »Ichfunktion« ist in der Fachsprache der Denkpsychologie die Ganzheitlichkeit der Stellungnahme gemeint: hier tritt das Gesamte in innigste Berührung mit dem Gegenstande des Erlebens. Zur Verdeutlichung dieses Sachverhaltes sagt W. Gruehn: »Es gibt ganz zarte, noch nicht restlos aufgehellte Betätigungsweisen des Seelenlebens, die den Einfühlungsvorgängen, den Erlebnissen des Vertrauens, der Liebe nahe verwandt sind. Nehmen wir etwa ein Erlebnis einer echten und reinen Liebe. Rein – also nicht getrübt durch hin- und herwogende Leidenschaften auch nicht hinabgezogen auf niedrigere Stufen untermenschlichen Trieblebens, sondern in jener kristallhellen Klarheit und Schönheit, die selbst bei einer edlen Liebe nicht jederzeit anzutreffen ist: wo nur der geliebte Gegenstand und das liebende Ich einander gegenüberzustehen scheinen, raumlos, zeitlos, in wunderbarer zarter Höhenluft das Seelenleben bis in die Tiefen durchwoigt von eigentümlichen ichhaften dynamischen Schwingungen.« *Religionspsychologie*. Breslau 1926, 43–44.)

Es waren Gelehrte aus den Reihen der protestantischen Theologen, die vorhin genannten Karl Girgensohn und Werner Gruehn, die auf empirisch-wissenschaftlichem Weg den Nachweis geliefert haben, daß Schleiermachers Begriff und These von der Religion als dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit nicht aufrecht erhalten werden kann. Wenn von ihnen zudem feststellend betont wurde, daß die Religion ein gedankliches Element als Dominante miteinschließt, so konnte dies den Vertretern der katholischen Auffassung vom seelischen Aufbau des Glaubens nur recht sein. Sie sahen zwar nicht unmittelbar empirisch bestätigt, was sie in ihrer theoretischen Glaubensanalyse vortragen, konnten aber in den erfahrungswissenschaftlich erarbeiteten Ergebnissen den Rahmen sehen, in welchen ihre Auffassung von der vernunftgemäßen Glaubensbegründung und der theoretisch erhellten Glaubensstruktur paßten. Nach katholischer Auffassung ist das philosophische Gotterkennen in der Weise der sog. natürlichen Theologie ein notwendiger Bestandteil der Glaubensbegründung, u. zw. zu dem Zweck, daß der Glaube kein »blinder« sei und das Glauben sich nicht als »blindes Wagnis« ereigne. Nicht als müsse jeder einzelne das natürliche Gotterkennen auch tatsächlich vollziehen. Sondern in dem Sinn, daß die grundsätzliche Möglichkeit natürlichen Gotterkennens de jure das tragfähige Fundament dafür abgibt, daß vernünftigerweise Glaube geschenkt werden könne, bzw. daß etwa folgende Aussagen dem Menschen ermöglicht werden: »Ich weiß, wem ich glaube.« Oder: »Ich weiß (oder zumindest: ich kann bei entsprechender Anstrengung des Denkes wissen), warum

ich glaube.« Zum anderen schließt die Glaubensstruktur nach katholischer Auffassung ein »Für-wahr-halten« bestimmter Aussagen mit ein, und zwar auf das fremde Zeugnis hin. Kennzeichnend dafür ist der Bericht Lk 5, 4f. vom reichen Fischfang. Der Herr sprach zu Simon: »Fahr hinaus auf die hohe See und werf eure Netze zum Fange aus.« Simon antwortete: »Meister, die ganze Nacht haben wir uns abgemüht und haben nichts gefangen! Aber auf dein Wort will ich die Netze auswerfen.« Gegen sein besseres Wissen, einfach auf des Herrn Wort hin gibt Simon seine Zustimmung, und sein Handeln im Glauben an den Herrn erweist sich für ihn als richtig, als Gewinn.

Ich stelle kurz fest: »Religion« als seelisches Erleben ist stets ganzheitliches Erleben, ein Engagement der ganzen Person mit ihrem Denken, Wollen und Fühlen. Als Erkennen, übergehend in Anerkennen, in letzterem bereits Hingabe und Vertrauen mit einschließend, kann Religion sachgerecht auch Glaube genannt werden. »Glaube« in einem doppelten Sinn: 1/ als Wissen um das »Warum« und um das »Was« (etwa so formuliert: Ich glaube dies oder jenes auf Dein Zeugnis hin, d. h. obwohl ich es selbst nicht durchschaue – s o wie dem Lehrenden vom Lernenden vieles abgenommen wird, wobei allerdings die grundsätzliche Nachprüfbarkeit für den Menschen gegeben ist); 2/ als Vertrauen in voller Hingabe (etwa im unreflektierten Stil der Verliebten, die rückhaltlos einander vertrauen, eben aneinander glauben).

Von hier aus gesehen ist manche Kritik unverständlich, die im Namen der »Mündigkeit« des Christen am katholischen Glaubensbegriff geübt wird: entweder als bedeute die Forderung des Für-wahr-haltens dessen, was die Offenbarung sagt, einen Gegensatz zum »Ganzheitsakt des Menschen« (Existenzphilosophie), oder als sei es im Glauben nebensächlich oder überflüssig, vielleicht sogar schädlich, Aussagen über Gott, den Menschen und die Welt zu akzeptieren (Bultmann). Wenn es im Grunde nur um ein wie immer geartetes Betroffensein von der Erzählung des Evangeliums gehe und alles Weitere nur Sache des Vertrauens sei (Bischof Robinson), dann ist doch im Prinzip bereits alles aufgegeben. Wenn nämlich alle Inhaltlichkeit der Offenbarung durchaus unverbindlich ist und wenn dem Lesen der Hl. Schrift gerade nur die Rolle eines psychologischen Reiztextes belassen wird, dann wird Offenbarung in sich sinnlos. Ihre Rolle kann dann auch durch ein beliebiges anderes »Reiz-Instrumentarium« ersetzt werden – wichtig ist, daß es zur »Betroffenheit« führt. Aber woher weiß ich in diesem Verfahren, daß ich in solcher Betroffenheit unterwegs bin auf Gott zu? Und woher weiß ich, daß solche Betroffenheit zum »göttlichen Gott« und nicht zum »gottlosen Gott« führt?

Ich habe im April dieses Jahres auf Wunsch des Wiener Erzbischofs Kard. König einer Einladung aus Princeton (N. J., USA) folgend, an einer dort veranstalteten theologischen Studienkonferenz teilgenommen. Es waren, wie die Veranstalter dieser Konferenz eigens betonten, 40–50 der besten Köpfe aus den Reihen der Theologen Amerikas eingeladen worden, Vertreter der verschiedensten christlichen Bekenntnisse und Sekten. Aus Europa war auch der umstrittene anglikanische Bischof John Robinson (England) zugegen; er hielt den Eröffnungsvortrag über die nächsten Aufgaben der Theologie und der Kirche.

Ich möchte an dieser Stelle weder über die einzelnen Referate und Korreferate berichten noch zu einzelnen Punkten kritische Bemerkungen vortragen. Aber auf das Gesamt der sonst weithin divergierenden Meinungen läßt sich folgendes sagen: Die amerikanische Theologie knüpft im allgemeinen an die Schriften Dietrich Bonhoeffers und Paul Tillichs an. Sie ist außerdem soziologisch orientiert und ver-

kennt in vieler Hinsicht die Eigenart ihrer eigenen, theologischen Instanz. Was das bedeutet, soll durch folgende Hinweise verdeutlicht werden. Dietrich Bonhoeffer (1906 bis 1945), der vor dem Zweiten Weltkrieg in den Vereinigten Staaten Amerikas ökumenische Kontakte aufgenommen hatte, gilt als Prophet einer theologischen Nachkriegsbewegung, näherhin als Begründer einer Theologie des Engagements, einer Theologie, die Zugang zu der »säkularisierten« Welt von heute sucht. Bei aller Verschiedenheit des Ansatzes ihrer Lehre greifen die Verfechter der »Gott-ist-tot«-»Theologie« immer wieder auf Bonhoeffers Briefe und sonstige Texte zurück, auf Texte, von denen Karl Barth sagt, sie seien »änigmatische Äußerungen«. Nicht der von Bonhoeffer entwickelte Offenbarungs- und Kirchenbegriff war von nachhaltiger Wirkung, sondern die von ihm geprägte Formel »Christentum ohne Religion« bzw. »religionloses Christentum«. Was mit dieser paradoxen Ausdrucksweise gemeint ist, bleibt freilich vage und unklar. Den Sinn dieser Formel könnte man vielleicht folgendermaßen umschreiben: Die Welt hat sich der Vormundschaft der Kirche entledigt; soll diese christliche Botschaft den heutigen Menschen erreichen, so darf sie sich nicht auf ihre »religiöse« Dimension beschränken; sie muß letztere überschreiten und sich von ihr befreien; die christliche Botschaft muß »religionslos« werden. Wie das wiederum zu verstehen ist, läßt sich durch folgende Unterstellung vermuten: Historisch gesehen war die »Religion« ein Mittel, das Unerklärliche in der Welt zu erhellen; wo man nicht weiterkam, setzte man als Erklärung »Gott« ein; heute bietet sich aber für alles eine wissenschaftliche Erklärung an, so daß sowohl »Religion« als auch »Gott« überflüssig erscheinen. – In dieser Richtung liegen die Überlegungen, durch welche Bonhoeffer auf die neue Geistesströmung in der amerikanischen Theologie einen nicht zu verkennenden Einfluß ausgeübt hat. »Gott«, verstanden als *deus ex machina*, ist aus der »säkularisierten« Welt verbannt: er ist abwesend, tot. Dieser »Gott« wurde von den Apologeten, so muß es wohl heißen, immer dort eingesetzt, wo der Mensch versagte oder die Welt unbegreiflich erschien; er galt als Kompensation der menschlichen Unzulänglichkeit. Gott sei aber präsent, so versichert Bonhoeffer, wo der Mensch Herr seiner selbst ist und mündig über sich selbst verfügt. So bedeute denn auch ein »Christentum ohne Religion« nichts anderes als ein Christentum im nüchternen, sachlichen Dasein des Alltags. Über die »Religion« hinausschreiten, um das christliche Sein in den Mittelpunkt des menschlichen Lebens zu stellen, das sei Sinn und Aufgabe des sog. »religionslosen Christentums«. Es sei ein engagiertes Christentum, ein »Christentum für die Welt«.

Man fragt sich mit Recht, ob eine solche Verwirrung auf der Ebene einer durch Jahrhunderte bewährten Fachsprache zu verantworten ist. »Religion« und »Gott« sind weder in erster Reihe noch an sich Verlegenheitsbegriffe, wenn auch feststehen mag, daß es in apologetischem Übereifer zu mancher Fehlanwendung dieser Begriffe gekommen ist. Wo »Religion« in ihrem ursprünglichen und legitimen Sinn verstanden wurde, konnte sie durch christliches »Glauben« nicht einfach eliminiert, sondern im Gegenteil nur vertieft und überhöht werden. So erscheint denn ein Ausdruck wie »Christentum ohne Religion« oder »religionsloses Christentum« als ein Widerspruch, etwa wie die Ausdrücke »viereckiger Kreis« oder »hölzernes Eisen«. Man kann es freilich niemandem verbieten, eine Ausdrucksweise zu wählen, deren Sinn er einigermaßen andeutet und die zu verwenden ihm Freude macht. Es fragt sich aber, ob man durch solche Willkür die Sache klärt oder Verworrenes nur noch verworrener macht.

Es ist zudem eine Illusion, anzunehmen, daß man mit einem immanenten Welt-

verständnis und autonomen Menschenbild auskommt, und überdies, daß eine solche Auffassung noch offen bleibe für eine »Präsenz Gottes«, die sich für den Menschen wirksam erweisen könnte. Die Ausflucht, es gehe dabei eher um ein pastorales als um ein dogmatisches Anliegen, wird den aufgeworfenen Fragen nicht gerecht. Das Zweite Vatikanische Konzil bekennt sich zwar selbst zum Verzicht auf Lehrentscheidungen und betont das Anliegen der Zurüstung der Offenbarungswahrheit für die seelische Verfassung des Menschen von heute, das »aggiornamento«. Daß aber Pastorales und Dogmatisches nicht ganz voneinander getrennt werden können, dürfte sich durch Erfahrungen in der Nachkonzilszeit erweisen haben. Weiß denn der Katholik heute noch, welchen Glauben die Kirche ihm abverlangt, wenn er das dialogische Denken der Theologen über Erbsünde, Gottheit und Auferstehung Christi, Realpräsenz des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein in der hl. Eucharistie verfolgt?

Was die heutige Theologie zu ihrer eigenen Rechtfertigung tun müßte, ist meiner Ansicht nach die Erarbeitung genauer Kriterien, die erkennen lassen, wo Theologie in strenger Respektierung der von Gott geoffenbarten Wahrheit diese in der Darbietung zum Zwecke der Verkündigung gerade nur auf den Stand von heute bringt, d. h. so darstellt, daß der heutige Mensch den Zugang zu ihr möglichst leicht finde, und wo Theologie, im Gegenteil, in hemmungsloser Neuerungssucht oder in unkontrolliertem Eifer eine »Anpassung« vornimmt, welche die Offenbarungswahrheit zum Teil verzerrt und verfälscht. Die Zurüstung der Glaubenswahrheiten zum Zwecke ihres Angenommenwerdens und Wirksamwerdens in verschiedenen Zeiten ist eine Aufgabe, von der sich die Theologie nicht dispensieren kann. Eine »Anpassung« aber im Sinne eines Manipulierens ist Verrat an der Sache.

Unter dem Deckmantel der »Mündigkeit« bahnen sich Bestrebungen an, das kirchliche Lehramt zu »demokratisieren« und Lehrentscheidungen plebiszitärisch herbeizuführen. Man vergesse doch nicht, daß die Kirche unter dem Gehorsam der Offenbarung steht. An vielem kann sie einfach nichts ändern; vieles muß sie schlicht hinnehmen, bewahren und weiterreichen. Ihr eigener Spielraum beginnt erst dort, wo Unklares geklärt werden muß wo nach dem Wie der Verkündigung und der pastoralen Betreuung gefragt wird. Daß von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Generation zu Generation neue Weisen der Verkündigung und der Betreuung gesucht werden sollen, versteht sich von selbst. Bedenken erregt freilich der Eifer, welcher in einseitig soziologischer Betrachtung Werturteile fällt, nach denen Kirche und Christentum ihre Eigenständigkeit allmählich verlieren und schließlich nur noch das sind, was das gegebene Heute mit seiner besonderen Kultur und mit seinen zeitbedingten Auffassungen sie noch sein läßt: eine Kirche und ein Christentum *von der Welt Gnade*, ein gesellschaftliches Gebilde, welches der Mensch selbst rechtsgültig schafft und abschafft.

Eine Offenbarung Gottes hat nur dann einen berechtigten Sinn, wenn Gott etwas mitzuteilen und zu bestimmen hatte, was dem Menschen eine Norm setzt, die verbindlich ist und jede Manipulierbarkeit ausschließt. Sie bleibt darum in ihrem Inhalt unantastbar, souverän. Ein Glaube, dessen Gegenstand zur Inhaltslosigkeit degradiert wird, ist völlig ausgehöhlt, nichtig, bestenfalls Selbsttäuschung. Aber auch ein Glaube, dessen Gegenstand soweit verzeichnet erscheint, daß er zu dem zusammenschumpft, was die Welt jeweils zu »akzeptieren« noch bereit ist, ist unecht. Wer die zeitbedingte Denkform zum Maß der Offenbarungswahrheit macht, muß bedenken, daß er Gottes absolute Wahrheit menschlich relativiert. Eine andere Zeit wird auf Grund ihrer eigenen Denkformen dasselbe tun können.

Wenn Gott gesprochen hat, wird sein Wort schlechthin maßgebend sein, d. h. unantastbare Norm, stabiler Richtpunkt. Die Frage kann nicht lauten: Was darf »Offenbarung« sein, damit der Mensch von heute diese akzeptiere? Sondern umgekehrt: Was wird der Mensch des jeweiligen Heute an gutem Willen aufbringen müssen, damit er mit der Offenbarung zurechtkomme? Es wird Aufgabe der Kirche sein und bleiben, um der Menschen willen gegebenenfalls auf liebge-wonnene Formen des Denkens und Handelns zu verzichten und die Glaubens-substanz freizulegen. Sie wird in Wahrung des Wesentlichen den von Gott geru-fenen Menschen zur Annahme der Glaubensbotschaft zu bewegen suchen und bestrebt sein, ihm den Entschluß zu dieser Annahme zu erleichtern. Sie wird frei-lich auch oft unverstanden dastehen, eine Last, die ihr niemand abnehmen kann. Im Bewußtsein solchen Schicksals schrieb unlängst der Bischof von Berlin, Kardinal Alfred Bengsch: »... mir soll es gleichgültig sein, ob ein Theologe, der eine gute Presse haben will, oder vielleicht ein Kabarettist mich als reaktionär verschreit. Ich werde das alles eher ertragen, als daß ein einziger junger Mensch in meinem Bistum mir vorwerfen sollte, er sei in die Irre gegangen, weil ich zu feige gewesen wäre, das unverkürzte Evangelium Gottes zu predigen.« (A. Bengsch, M. Schmaus, E. Gößmann, *Haben wir noch Grundsätze?* München 1968, S. 24.)

Irreführend ist im heutigen philosophisch-theologischen Gespräch vor allem die zum Schlagwort gewordene Alternative »Progressismus-Konservatismus« (Fort-schrittlichkeit-Rückständigkeit). Es gibt noch ein Drittes, nämlich jene Haltung, die schon Paulus empfohlen hat, als er zur Beurteilung der Echtheit der Gnaden-wirkungen die Thessalonicher ermahnte: »Prüft alles; was gut ist, behaltet, von jeder Art Bösem haltet euch fern« (1 Thess. 5, 19ff.). Wir brauchen nur das Begriffs-paar gut/böse mit dem Begriffspaar wahr/falsch oder bezeugt/nicht bezeugt auszu-tauschen – und die Mahnung des Apostels trifft auch in unserer Sache zu.

Es ist auch eine Verkennung der eigentlichen Glaubensanliegen, wenn Reform-bestrebungen in Bezug auf Liturgie, Massenmedien, Priestererziehung, Zölibat, Geburtenkontrolle und dogmatische Glaubenswahrheiten sozusagen im gleichen Atemzug genannt werden. Manches davon liegt ganz in der Hand des Papstes und der Bischöfe, aber manchem gegenüber haben sie auch gebundene Hände. So be-rechtigt der Wunsch nach Neuformulierung der einen oder anderen Glaubens-wahrheit auch sein mag, hier ist Geduld geboten, denn nur allzu leicht könnte eine besonders gefällige Formulierung einen Substanzverlust zur Folge haben. Am deutlichsten tritt das heute in der Eucharistielehre in Erscheinung, wo in Verken-nung des philosophischen Substanzbegriffs anstelle von »Transsubstantiation« die Begriffe »Transfinalisation« und »Transsignifikation« Verwendung finden sollen oder sogar dem Verzicht auf jede nähere Formulierung das Wort geredet wird – wo also im Namen der »Mündigkeit« weder weiter nachgedacht noch gültig formu-liert werden soll.

Wenn der Naturwissenschaftler erklärt, er habe mit dem Instrumentarium seines Verfahrens noch nie in den Griff bekommen, was mit Substanz gemeint ist, und er müsse sich deshalb auf Strukturen und Eigenschaften beschränken, um sein Forschungsverfahren legitim zu betreiben, so spricht das zwar für eine Sauberkeit des Standpunktes, nicht aber gegen das objektive Vorhandensein dessen, was der Philosoph unter Substanz versteht und was sich in seiner Gegenständlichkeit nur dem reflektierenden Denken und nicht auch dem zugreifenden Messen stellt. Die Lage ist ähnlich, wie im Falle der Erklärung des weltbekannten Virchow, er habe beim Sezieren des Leichnams noch nie die Seele unter das Messer bekommen. Hätte

je ein Chirurg oder Pathologe gesagt, er sei mit seinen Instrumenten auf die Seele gestoßen, so hätten ihm Philosophen und Theologen als erste erwidert, erwidern müssen: Dieser Fund ist bestimmt falsch.

Ich frage: Warum soll man auf den treffenden Ausdruck »Transsubstantiation« verzichten? Nur weil der Naturwissenschaftler mit dem Substanzbegriff nichts anzufangen weiß? Wäre es nicht angebrachter, in mündiger Reflexion den keineswegs überholten philosophischen »Substanzbegriff« zunächst richtig einzuholen und sich seiner zu bedienen?

Theologen, deren Namen heute in aller Munde sind, könnten ungewollt das vollbringen, was die sprichwörtliche Redensart meint, wenn sie weise darauf hinweist, daß man das Kind mit dem Bade ausschüttet. Und das wäre bestimmt der schlechteste Dienst!

Dietrich von Hildebrand befürchtet, »daß viele der progressistischen Katholiken in Wirklichkeit ihren christlichen Glauben verloren haben und nun verzweifelt versuchen, durch verworrene und prätentiose Konstruktionen sich und andere über diese traurige Tatsache hinwegtäuschen« (*Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*. Regensburg 1968, 244). Daß dieser Eindruck nicht zu pessimistisch ist, bestätigt vor allem die in Amerika immer mehr um sich greifende »Underground church«, eine Bewegung in der katholischen Kirche, die zunehmend auf radikale Änderungen drängt, sowohl durch Provokationen als auch durch Forderungen und Handlungen, die sich der Kontrolle der Kirche weitgehend entziehen.