

# Glaube als Lebensinspiration

Der Versuch des Niederländischen Pastoralkonzils zu einer Neubestimmung des Glaubens

Von Leo S c h e f f c z y k, München

Das Niederländische Pastoralkonzil hat während seiner sechs Tagungsperioden (Eröffnung am 27. 11. 1966, letzte Plenarversammlung 5.–8. 4. 1970) in Noordwijkerhout überall und besonders im deutschen Raum ein lebhaftes Echo gefunden. Die vorwärtsstrebende Aktivität und die seit dem Erscheinen des Holländischen Katechismus gerühmte Agilität der holländischen Kirche weckten überall große Erwartungen im Hinblick auf eine entschiedene Weiterführung der Reformgedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dementsprechend war der Wiederhall der Verlautbarungen des Pastoralkonzils (PK) in der kirchlichen Presse sehr groß<sup>1)</sup>. Aber diese Berichte, die nur in Ausnahmefällen kritisch gehalten waren, vermochten doch keine ausreichenden Informationen über das wirkliche Geschehen auf diesem Konzil einer Teilkirche zu vermitteln. So standen die allenthalben sichtbare enthusiastische Wertung des PK und die wirkliche Kenntnis seiner wesentlichen Gehalte und Ergebnisse von Anfang an in einem gewissen Widerspruch zueinander.

Dieser Widerspruch erfuhr im deutschen Raum erst eine gewisse Milderung, als *E. Kleine* in einer Sammlung von sechs kleinen Bänden umfangreiche Ergebnisse der Plenarsitzungen des PK in deutscher Übersetzung darbot<sup>2)</sup> und als der deutschen Theologie seit 1968 die Texte des PK in der Ausgabe des »Katholiek Archief in samenwerking met de Centrale Commissie« im Original zugänglich gemacht wurden<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Für den deutschen Raum vgl. u.a. die regelmäßigen Berichte der Herder-Korrespondenz beginnend in H. 1 Jg. 21, Januar 1967, ferner die Stellungnahme des evangelischen »Deutschen Allgemeinen Sonntagsblattes« 2/1968 und den Bericht von »Christ und Welt« vom 18. 4. 1969.

<sup>2)</sup> E. Kleine, *Autorität im Kreuzfeuer*, Essen 1968; *Welt zwischen Hunger und Heil*, München 1968; *Primat des Gewissens*, München 1969; *Glaube im Umbruch*, München 1970; *Es geht um mehr als Zölibat*, München 1970; *Okumene auf dem Prüfstand*, München 1971. Diese Bände werden im folgenden unter der Abkürzung Kleine I – VI zitiert.

<sup>3)</sup> 7 Bde., Tilburg 1968–1970; im folgenden zitiert PC.

Eine Sichtung dieses umfangreichen Materials bestätigt die ursprünglich von der öffentlichen Meinung unreflektiert verbreitete Auffassung, daß es sich beim PK um einen beachtlichen Neuansatz der kirchlichen Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum handelt, nur daß damit über den Charakter und Wert dieses Neuansatzes noch nicht entschieden ist.

Diese Entscheidung wird einer zeitgeschichtlich ausgerichteten Theologie vorbehalten bleiben, die die Ergebnisse des PK einer sorgfältigen Prüfung wird unterziehen müssen<sup>4)</sup>. Dabei dürfte sich herausstellen, daß das PK mit seinen Aussagen und Forderungen beachtenswerte Anregungen zu bieten hat, daß es aber im Zug oder beinahe unter dem Zwang eines als oberste Maxime ausgegebenen Fortschritts auch zu Positionen gelangt, die nur schwer in ein katholisches Glaubensbewußtsein zu integrieren sind.

Im folgenden soll diese Problematik nur an einem einzelnen Punkte aufgewiesen werden, der aber wegen seines Beziehungsreichtums und wegen der Kraft der Ausstrahlung für das Ganze eine signifikante Bedeutung hat. Es ist die versuchte Neuformulierung des Begriffs des christlichen Glaubens.

### *1. Voraussetzungen des neuen Glaubensverständnisses*

Die Aussagen des PK über den Glauben sind sehr reichhaltig und durchaus nicht uniform gehalten. Das erklärt sich aus der verschiedenartigen Zusammensetzung der die Glaubensrapporte bearbeitenden Kommissionen, (in der auch protestantische Christen, aber auch Nichtchristen mitarbeiteten), aus der Mehrheit der Dokumente über den Glauben<sup>5)</sup>, nicht zuletzt aber aus der bewußt forcierten Pluralität und Pluriformität, die das PK in Glaubensdingen als ein wesentliches Merkmal einer neuen zeitgemäßen Haltung propagierte. Aus dieser Grundeinstellung heraus kommt z. B. die extreme Forderung, auch den »re-

---

<sup>4)</sup> Ein Gemeinschaftswerk dieser Art ist in Vorbereitung.

<sup>5)</sup> Es handelt sich vor allem um die der 4. Sitzung vorliegenden Dokumente »Glaubensleben heute«, »Erneuerung der Glaubenspraxis in der Kirche«, »Der Sinn des christlichen Glaubenslebens in einer säkularisierten Welt«: Kleine IV; PC 5.

ligiösen Agnostizismus« als »positiven Unglauben« anzuerkennen und ihm in der Kirche Heimatrecht zu gewähren<sup>6)</sup>.

Bei näherem Hinblick zeigt sich jedoch, daß die Pluriformität nur eine vordergründige ist und daß das PK in Wirklichkeit zu einer sehr bestimmten, dezidierten Glaubensauffassung tendiert, die im strengen Gegensatz zum angeblich rein intellektualistischen traditionellen Lehrglauben entwickelt wird und die damit notgedrungen in die Enge eines anderen Extremis gerät. Auf diese Engführung weisen schon im Vorfeld der Diskussion des Glaubensbegriffes die Aussagen über das Wesensverständnis der Offenbarung und (damit zusammenhängend) der Wahrheit hin. Das PK beantwortet die Frage »Was ist heute Offenbaren« mit dem charakteristischen Satz: »Die Antwort kann nur dann aufleuchten, wenn Menschen an einander und durch einander zu deuten verstehen, um welche Werte von Menschlichkeit, Freiheit und Glück es sich handelt«<sup>7)</sup>. Diese Aussage läßt nicht nur eine aktualistisches Offenbarungsverständnis hervortreten, sondern bestimmt die Offenbarung auch inhaltlich vorzugsweise von ihrem rein innerweltlichen Effekt und Nutzen her. Dieser hier deutlich hervortretende Pragmatismus ist genauso in der Frage nach der Wahrheit eingehalten, zu der als sogenannter »gegenwärtiger Wahrheit« alles gehört, »was als glaubwürdige Überzeugung und Haltung innerhalb der Gemeinschaft lebendig ist« und was daraufhin ein »Recht hat, besprochen zu werden«<sup>8)</sup>.

Im Schnittpunkt dieser Linien liegt dann der Glaubensbegriff, der von daher einen durchaus begrenzten Inhalt hat und mit dem häufig gebrauchten Wort der »Lebensinspiration« am besten getroffen ist. Schon hier deutet sich an, daß das PK unter dem Glauben eine praxisbezogene Haltung versteht, die auf das konkrete Leben bezogen ist, wie auch schon die Herkunft dieses Begriffes streng auf das konkrete Leben und die gegenwärtige Situation des Christen zurückgeführt wird. Ausdrücklich heißt es an einer Stelle: »Wir . . . . . sind nicht von einer klar umschriebenen Definition des christlichen Glaubens ausgegangen, wie sie beispielsweise das I. Vatikanische Konzil gegeben hat, sondern

<sup>6)</sup> PC 5, 142 (Kleine IV, 169).

<sup>7)</sup> PC 4, 116 (Kleine III, 164).

<sup>8)</sup> PC 7, 14.

davon, was der heutige Mensch nach seinem eigenen Zeugnis unter Glaube versteht, wie vage und unartikuliert das auch sein mag<sup>9)</sup>.

## 2. Die Wesenselemente des pragmatischen Glaubensbegriffs

Das PK artikuliert diese pragmatische Glaubensauffassung in einem ersten Ansatz, indem es den Glauben als einen »Einsatz für den Mitmenschen«<sup>10)</sup> bezeichnet.

Hier stehen im Rapport »Glaubensleben heute« die lapidaren Sätze (die zwar nur eine Situationsanalyse geben wollen und nicht die definitive Meinung des Rapports darstellen, was aber bei der aufgewiesenen Bedeutung der normativen Kraft der Fakten nicht ausschließt, daß der Rapport diese Meinung als die heute anzunehmende und zu respektierende vertritt): »Es kommt weniger darauf an, daß man betet, daß man an einen persönlichen Gott glaubt, als vielmehr darauf, daß man gut zu seinen Mitmenschen ist«<sup>11)</sup>. Von diesen »Gläubigen«, die also als solche anerkannt werden, wird weiter gesagt, daß sie zu einem »Christentum ohne Gott« tendieren und daß man unter ihnen das Wort »Gott« vermeidet. Ihnen wolle der »Glauben an Gott den Schöpfer von Himmel und Erde« nur besagen, »daß man die Welt als Auftrag annimmt, für den man sich ganz einsetzen darf und muß«<sup>12)</sup>. Bezeichnend ist auch das, was über die Realisierung dieses Glaubens gesagt wird: »Man fühlt sich im Gottesdienst und in der gebräuchlichen Liturgie nicht zu Hause. Sorgfältiges Planen des Tagesprogramms, ernsthaftes Zeitungslesen, gemeinsames Nachdenken über unsere Aufgabe im Weltgeschehen und Demonstration für den Frieden werden zum echten Gebet«. Diese Aussage läßt sich bis in Einzelheiten bei *D. Sölle* nachweisen, der Vertreterin eines »christlichen Atheismus«, die ebenfalls die morgendliche Zeitungslektüre als legitimen Ersatz für das frühere Morgengebet erachtet<sup>13)</sup>.

Es wird viele Menschen geben, die das als eine moderne Neuinterpretation des Christlichen ansehen. Aber der kritische Nichtchrist wird

<sup>9)</sup> PC 5, 8 (Kleine IV, 71).

<sup>10)</sup> PC 5, 23 (Kleine IV, 85).

<sup>11)</sup> PC 5, 24 (Kleine IV, 89).

<sup>12)</sup> Ebd.

<sup>13)</sup> *D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben, Olten 1968, 89.*

möglicherweise hinter diesen Angleichungen des Christentums an das moderne Bewußtsein etwas anderes erkennen: nämlich das mehr oder weniger bewußte Eingeständnis des Verlustes des spezifisch Christlichen im Glauben<sup>14</sup>).

Immerhin kann man dem PK in diesem Zusammenhang eine gewisse denkerische Konsequenz bescheinigen, weil es die Frage stellt, was an einem solchen »Glauben« wohl noch christlich zu nennen sei. Die Antwort lautet: »Dieser Glaube ist dann christlich, wenn der Einsatz für die Mitmenschen in Jesus von Nazareth Norm und Vorbild findet«<sup>15</sup>). Aber wenn Jesus hier nur als Mensch ernst genommen und von ihm nur gesagt wird, daß er z. B. »in seiner revolutionären Haltung gegenüber der herrschenden Ordnung die letzte Norm für menschliches Handeln« sei, dann verbleibt ein solcher christlicher Glaube zuletzt doch nur im Humanen, auch wenn er am Humanum des Jesus von Nazareth Anhalt sucht.

Daß im übrigen dieser Mensch Jesus von Nazareth für manche einflußreiche Theologen des Konzils keine so spezifische Bedeutung für das spezifisch Christliche beanspruchen kann, zeigt die Aussage *H. A. M. Fiolets* in dem am Rande des Konzils gegebenen Interview: »Wir können auch das Lebensmodell Jesu von Nazareth nicht mehr ohne weiteres übernehmen«<sup>16</sup>). Wie schnell sich solche radikale Auffassungen dynamisieren und ausarten, zeigen neuere Stellungnahmen moderner holländischer Theologen, die offen von der Möglichkeit sprechen, daß das Christentum auch ohne die Annahme der Existenz eines Menschen Jesus von Nazareth auskommen könne<sup>17</sup>).

---

<sup>14</sup>) Solche kritischen Äußerungen über die Anbiederungsbereitschaft des Christentums vonseiten bewußter Nichtchristen finden sich heute immer häufiger. Vgl. u. a. E. Hapke, in: Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders, München 1964, der bei Anerkennung aller Preisgaben an christlicher Wahrheit durch die Christen schließlich die entwaffnende Frage stellt: »Ist es nun wirklich so wichtig, ob die Menschen als Christen gelten dürfen« (S. 160). Der Soziologe Th. W. Adorno sieht in dieser Preisgabe sogar den Ausdruck der »Verzweiflung« der christlichen Kirchen an ihrer eigenen Wahrheit und Bedeutsamkeit: Offenbarung und autonome Vernunft: Frankfurter Hefte 13 (1958) 400/485.

<sup>15</sup>) PC 5, 23 (Kleine IV, 89).

<sup>16</sup>) Limburgs Dagblad vom 24. 12. 1969.

<sup>17</sup>) Vgl. die entsprechenden Mitteilungen bei C. Straeter S. J., Die neue Theologie in Holland, Regensburg 1970, 14ff.

Daß das PK mit einer solchen Befürwortung eines rein humanistischen Glaubens das Wesen des christlichen Glaubens verfehlt, zeigt sich indirekt auch an seiner Einstellung zum Unglauben. Es spricht zunächst mit großer Sympathie (was menschlich nicht zu beargwöhnen ist) von denen, die »was den Glauben betrifft, ratlos sind«<sup>18)</sup>. Ihnen gegenüber wird nun mit der legitimen Möglichkeit eines »positiven Unglaubens« gerechnet. »Ihre Verbindung mit der Glaubensgemeinschaft besteht vor allem in der Teilnahme an sozialen und weltweiten Aktionen, weniger oder gar nicht in der Teilnahme an der Liturgie«<sup>19)</sup>. Zwar »verachten sie die Dogmen und Glaubensbekenntnisse nicht; aber sie verstehen sie nicht als eindeutig wahre Aussagen, sondern als Symbole, die die Besinnung auf das Unsichtbare ermöglichen.« Dieser Gedanke nähert sich der Auffassung *K. Jaspers* über die christlichen Glaubenssymbole als Chiffren des Transzendenten<sup>20)</sup>. Nur war Jaspers auf Grund dieser seiner philosophischen Überzeugung so scharfsichtig, daß er daraufhin den Unterschied zum Christentum erkannte und sich nicht als offenbarungsgläubiger Christ bekannt hätte.

Für das PK wäre eine solche Konsequenz zu streng; denn das Kriterium für eine Glaubensgemeinschaft ist nicht das Feststehen in bestimmten Wahrheiten, »sondern die Solidarität der Suchenden«<sup>21)</sup>. Glaube wäre demnach kein Stehen in der Wahrheit, sondern nur ein Suchen nach der Wahrheit. Aber ein solches Suchen findet sich schließlich bei den Menschen aller Religionen und Konfessionen. Warum dann noch das Beharren an der Eigenexistenz einer katholischen Glaubensgemeinschaft? Die Notwendigkeit dieser Eigenexistenz kann denkerisch nicht mehr begründet und plausibel gemacht werden. Allerdings erweist sich auch die Hervorkehrung des an Lessing erinnernden Pathos der Wahrheitssuche als für das PK nicht charakteristisch; denn wo die »Wahrheit« als solche nicht ernst genommen wird, kann es natürlich auch mit der »Wahrheitssuche« nicht besonders ernst gemeint sein. Man muß sich ja geradezu fürchten, die Wahrheit zu finden, weil

---

<sup>18)</sup> PC 5, 25 (Kleine IV, 91).

<sup>19)</sup> Ebd.

<sup>20)</sup> *K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 527ff.

<sup>21)</sup> PC 5, 26 (Kleine IV, 92).

dann die Suche möglicherweise aufhören und das ernste Durchtragen einer für immer gefällten Entscheidung für die Wahrheit an Stelle des fröhlichen Suchens treten könnte.

So wird die Bestimmung des Glaubens letztlich vom Wahrheitsmoment abgelöst und in den meisten Fällen vom Glauben als von einer inspirierenden Kraft zur Bewältigung der Lebens- und Weltaufgabe gesprochen. Er ist eine Kraft zur Verwirklichung des menschlichen »Wohlseins« oder »Heils«, welcher Begriff aber inhaltlich durchaus unbestimmt bleibt. »Glauben bedeutet . . ., daß man sich für die Inspiration durch das Evangelium Christi offenhält«<sup>22)</sup>. Die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, als »echte Gesinnungsgemeinschaft«, (die sie offenbar trotz der unbegrenzten Pluriformität noch bleiben soll), »muß ihre Gläubigen inspirieren«<sup>23)</sup>.

Das Ziel dieser Inspiration ist die Erstellung einer neuen, menschenwürdigen Welt. »Die Kommission zielt damit auf den weltlichen Gottesglauben ab, der die Gestalt einer Nächstenliebe annimmt, welche die konkrete Wirklichkeit in eine »Heilsgeschichte« umformen will – vor allem auch strukturell – ohne in dieser Gestalt einfach aufzugehen«<sup>24)</sup>. Der Nachsatz bedeutet zwar eine geringfügige Einschränkung der rein innerweltlichen Zielsetzung der gläubigen Inspiration, die aber faktisch doch vorherrschend bleibt<sup>25)</sup>.

So wird der Glaube wesentlich als »Menschen dienst«<sup>26)</sup> verstanden. Die Ausrichtung des Glaubens auf den »Menschen dienst« kommt auch in der deutlichen Zurückdrängung des Gottesdienstes zum Ausdruck. Zwar ist ein Abschnitt im Entwurf – Rapport zur »Erneuerung der Glaubenspraxis in der Kirche« mit dem Titel »Ausrichtung auf Gott und den Menschen« versehen<sup>27)</sup>. Unter einem solchen Thema könnte man eine abgewogene Erklärung der Einheit von Gottes- und Welt dienst, von Gottes- und Nächstenliebe erwarten. Aber was hier inhaltlich zum Austrag kommt, ist wieder nur eine Zurückstellung des Gottesdienstes hinter die praktische menschliche Betätigung. Diese Verla-

<sup>22)</sup> PC 5, 61 (Kleine IV, 121).

<sup>23)</sup> PC 5, 71 (Kleine IV, 132).

<sup>24)</sup> PC 5, 96 (Kleine IV, 156).

<sup>25)</sup> Ebd.

<sup>26)</sup> PC 5, 60 (Kleine IV, 120).

<sup>27)</sup> PC 5, 62 (Kleine IV, 122).

gerung wird auch aus den Evangelien zu begründen versucht, in denen angeblich auch bei Christus »die Hilfe für den Menschen im Vordergrund steht«<sup>28)</sup>, was die Krankenheilungen Christi beweisen sollen. Zu dieser Interpretation der Wunder Jesu wäre zu sagen, daß in ihnen nicht der Hauptzweck der Tätigkeit des Herrn lag, sondern in der Predigt vom gekommenen Gottesreich, für dessen Ankunft die Wunder und alle Tätigkeit an den Armen nur Zeichen waren. Entsprechend wird auch, ohne jede Differenzierung, erklärt: »Die Gebote der Gottesliebe und der Nächstenliebe sind einander gleich«<sup>29)</sup>. Aus der Tatsache, daß beide nicht getrennt werden können, wird nahezu ihre axiologische Gleichwertigkeit und ihre Identität gefolgert.

Das ganze Pathos dieses Glaubens als Inspiration zur Weltarbeit kommt in der Aussage zum Ausdruck: »Sein (Gottes) Wort und seine Kraft befähigen uns, an seiner Heilsgeschichte mitzuwirken, indem wir die unheilsvolle Geschichte der Menschheit umfunktionieren«<sup>30)</sup>. Hier erscheint der Unterschied zwischen Welt- und Heilsgeschichte aufgehoben. Selbst der von der modernen »Politischen Theologie« gemachte »eschatologische Vorbehalt«, der eine Identifizierung von Weltreich und Gottesreich verhindern soll, wird hier nicht als relevant erachtet<sup>31)</sup>.

Die tätige Weltzugewandtheit als Wesen des Glaubens soll nach dem PK auch der Umstand beweisen, daß das Apostolische Glaubensbekenntnis nur an zwei Stellen das Wort »Credo« aufführt (was doch nur einen rein sprachlichen Grund hat). Damit sei erwiesen, daß das Apostolikum kein Interesse am inneren Akt des Glaubens habe, sondern an der äußeren Wirklichkeit, »auf die es sich ausrichtet«<sup>32)</sup>. Diese Wirklichkeit ist aber nach dem PK keine irgendwie »übernatürliche«, wie sie doch in den Artikeln des Apostolikums angesprochen wird. Es ist die Wirklichkeit dieser Welt. Deshalb darf die Verkündigung die Gläubigen auch nicht auf eine andere als die irdische Wirklichkeit verweisen: »Sie (die Gläubigen) werden unsicher bei allen Predigthemen,

---

<sup>28)</sup> Ebd.

<sup>29)</sup> PC 5, 63 (Kleine IV, 123).

<sup>30)</sup> PC 5,33 (Kleine IV, 99).

<sup>31)</sup> Vgl. dazu etwa J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 106ff.

<sup>32)</sup> PC 5, 19 (Kleine IV, 83).

die zu Erkenntnis einer Wirklichkeit aufrufen, welche nicht Wirklichkeit des täglichen Lebens ist, zu einer Erkenntnis, die diese Erde verunsichert«<sup>33</sup>).

Wie stark weltimmanent diese Gläubigkeit, die sich (man möchte fast sagen: im Sinne Nietzsches) nur an diese Erde hält, bestimmt ist, zeigt der Umstand, daß ein Glaube auch als legitim angesehen wird, der weder die Auferstehung Christi noch die eigene Auferstehung annehmen kann: »Vielleicht muß man einfach sagen, der Tod ist das Ende und wir leben lediglich durch unseren Einfluß auf die Umwelt und in der Erinnerung der Menschen, die uns lieb waren, weiter«<sup>34</sup>).

Dieser »Glaube« darf deshalb als legitim angesehen werden, weil und insofern sich in ihm der »tatkräftige Einsatz und Dienst für den Mitmenschen« findet. Das ist schließlich das letzte Kriterium für den Glauben überhaupt<sup>35</sup>).

Darin darf letztlich überhaupt das Wesen des christlichen Glaubens gesehen werden. Nach einer ähnlichen, grundsätzlich gehaltenen Formulierung des »Amtsrapportes« ist der Glaube »ein dienstbares Stück Lebensinspiration«, eine »Lebensmusik«, »eine Möglichkeit, freier und vertrauensvoller im Leben zu stehen«<sup>36</sup>).

### 3. Die Frage nach dem spezifisch Christlichen des Glaubensbegriffs

Dem kritischen Betrachter wird sich angesichts dieser aktivistisch-weltimmanent gehaltenen Aussagen über den Glauben immer wieder die Frage stellen, wie dabei das spezifisch Christliche dieses Glaubens gewahrt werden soll. Versuche in dieser Richtung werden vom PK unternommen, und zwar vor allem mit Hilfe des Begriffes der vom Evangelium herkommenden »Inspiration«. In diesem Sinne bekennt das PK: »Man vertraut der inneren Kraft der evangelischen Botschaft; denn man ist überzeugt, daß sie das Eigene des Christentums ausmacht und nicht abzuleiten ist von dem, was man rings an Wertvollem findet«<sup>37</sup>). Unterzieht man aber diese angeblich aus der evangelischen In-

<sup>33</sup>) PC 5,21 (Kleine IV, 86).

<sup>34</sup>) PC 5,22 (Kleine IV, 87).

<sup>35</sup>) Ebd.

<sup>36</sup>) PC 6, 80f.

<sup>37</sup>) PC 5, 15 (Kleine IV, 79f).

spiration kommenden geistigen Motive und Werte einer genaueren Prüfung, so stellt man fest, daß es sich im Grunde auch wieder nur um allgemein-menschliche Werte und Motive handelt, wie um »Solidarität«, »Verantwortungsbewußtsein«, »Freiheit« und »Menschlichkeit«. Hier liegt nun ein merkwürdiger Zirkelschluß vor: Das PK vermag für den welthaften Glauben keine spezifisch christlichen Motive und keine anderen Impulse anzugeben als die, die das allgemeine Weltbewußtsein auch kennt. Das kann im Grunde auch nicht anders sein, wenn man die zuvor schon gemachten Aussagen berücksichtigt, nach denen auch die reinen »Säkularisten« und die »positiv Ungläubigen« die gleiche Welthaltung gewinnen können wie die Christen. So sind die Motive prinzipiell auswechselbar und im Grunde gar nicht relevant.

Das aber führt zur Aufdeckung eines weiteren logischen Zirkelschlusses. Es zeigt sich nämlich bei genauerem Hinblick, daß die hier genannten Motive des Glaubens (Freiheit, Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit) identisch sind mit den Inhalten und Zielen dieses Glaubens. Auch dieser Zirkelschluß ist erklärlich. Wo nämlich in pragmatischer Art der Glaube identisch gesetzt wird mit einer weltzugewandten Wachstumskraft und nicht auch als *in sich stehende* Wahrheit gesehen wird, kann es keine tiefere geistige Motivation geben als nur wieder die welthafte Effizienz. So vermag ja z. B. auch ein rein zweckhaftes Erfolgsdenken für sich kein anderes Motiv anzugeben als wieder nur den Erfolg.

Man dürfte dann wenigstens erwarten, daß das PK das spezifisch Christliche an dieser »Lebensinspiration«, die der Glaube darstellt, in der Beanspruchung größerer Kraft, stärkerer Intensität und Fülle zu finden sucht, so wie es etwa *J. A. T. Robinson* tat, als er zur Unterscheidung zwischen christlicher und rein humanistischer Menschheitsliebe erklärte, daß für den Humanisten die Liebe das letzte Wort über das Leben des Menschen sein sollte, daß sie dies aber für den Christen in voller Mächtigkeit und Realität ist<sup>88</sup>).

Tatsächlich läßt sich in manchen Aussagen des PK diese hochgemute Tendenz am Werke sehen, (die freilich eine eigentliche Unterscheidung des Christlichen noch nicht ermöglicht). Das zeigt sich etwa an dem Satz: »Das Gewicht des Glaubens liegt darin, daß er uns zum Vertrauen

---

<sup>88</sup>) J. A. T. Robinson, *Gott ist anders*, München 1964, 131.

an die eigene Kraft inspiriert, zur Verwirklichung menschlichen Vermögens, dem letztlich keine Grenzen gesetzt sind, da es in Gnade göttliches Vermögen ist<sup>39)</sup>. Andererseits erscheint diese hochgemute Überzeugung durch andere Aussagen wieder merkwürdig gebrochen und durchkreuzt. Dafür spricht der unvermutete Satz: »Andererseits hat der Glaube an Gott nicht den Sinn, dem Gläubigen die Erwartung zu sichern, sein Glaube rüste ihn besser als den Nichtgläubigen für die Erfüllung seiner Weltaufgabe aus. Der Glaube bietet nicht die mindeste Gewähr für die Fruchtbarkeit konkreten menschlichen Denkens und Tuns beim Aufbau unserer Gesellschaft«<sup>40)</sup>.

Man könnte hinter diesen Sätzen geradezu eine Selbstdesavouierung des Konzils bezüglich seiner sonst bezeugten Auffassung von der Macht des weltzugewandten Glaubens sehen. Allerdings weist der Kontext dieser Sätze aus, daß hier zunächst nur die Meinung abgewiesen werden soll, wonach der Glaube wie eine technische Kraft und ein wissenschaftliches Kalkül in der Weltarbeit zu verwerthen sei. »Der gläubige Chirurg, der vor einer wichtigen Operation betet, operiert deswegen keineswegs erfolgreicher als sein Kollege«<sup>41)</sup>. Abgesehen nun von der Frage, ob zur Hervorkehrung dieser Selbstverständlichkeit die Behauptung einer grundsätzlichen Ungeeignetheit des Glaubens für die Erfüllung der Weltaufgabe in den einleitenden Sätzen dieses Abschnittes sachgemäß und der inneren Logik des Glaubensdenkens des PK förderlich ist, stellt sich doch hier das tiefer reichende Problem, ob das PK nicht grundsätzlich von einem Mißtrauen in die Kraft des weltzugewandten christlichen Glaubens angefochten wird und ob hier nicht ein unfreiwilliges Eingeständnis der Unzulänglichkeit des neuen Glaubensverständnisses vorliegt.

Tatsächlich ist die letztere Interpretation nicht abzuweisen. Wo nämlich »Glaube« und »Unglaube« nicht mehr geschieden werden können, wo dem radikalen Säkularisten die Bewältigung der Weltaufgabe genauso zugetraut wird wie dem Christen, wird sich ein nur im Weltengagement bestehender Glaube unweigerlich vor die Frage gestellt sehen, was er denn überhaupt vor dem Unglauben voraushat und wozu

<sup>39)</sup> PC 4, 23 (Kleine III, 54).

<sup>40)</sup> PC 5,93 (Kleine IV, 152).

<sup>41)</sup> PC 5,93 (Kleine IV, 153).

er eigentlich nütze sei. Diese Frage kann von einem solchen Weltglauben nicht beantwortet werden.

#### 4. Die Aporien des Glaubensverständnisses des PK und ihre Überwindung

Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Glaubensauffassung des PK starke Impulse in Richtung auf die Entfaltung eines tätigen, lebensnahen und weltzugewandten Christentums entwickelt, die in betontem Gegensatz zu einer an der Vergangenheit gerügten passiv-theoretischen, lebensfernen und jenseitsbezogenen Christlichkeit stehen. Aber der vom PK in einer signifikanten Formel vertretene »weltliche Gottesglaube« gerät insofern in eine Aporie, als er den christlichen Glauben mit dem Ethos der tätigen Weltzuwendung nahezu identifiziert. Das bringt diesen »Glauben« in eine gewisse Enge und Starrheit, in der die Weite und das die Welt Übersteigende des biblischen Offenbarungsglaubens nicht zum Zuge kommen kann.

Der vom PK empfohlene Glaube, der die Welt durch tatkräftiges Eingreifen verändern soll, ist nicht der sieghafte biblische Glaube, »der die Welt überwindet« (1 Joh 5,4).

Dieses Johanneswort macht am Christusglauben zunächst ein Moment deutlich, das das PK kaum kennt, nämlich den Widerspruch gegen die Welt. Der Widerspruch kommt aber – theologisch betrachtet – nicht aus einer Negierung oder Verachtung der Welt, sondern daher, daß der Glaube die Welt um ein Unendliches übersteigt und gerade deshalb an der Welt etwas Widerständiges erfahren muß. Die welttranszendierende Dimension des Glaubens fehlt im Verständnis des PK.

Wenn man sich den oft enthusiastisch gehaltenen Aussagen des PK über den weltzugewandten Glauben kritiklos überläßt, wird man den folgenden Vorwurf vielleicht ungerechtfertigt finden, daß sich dahinter doch nur ein sehr nüchternes, verzwecklichtes und gesetzhaftes Verständnis des Glaubens verbirgt. Und doch ist zu sehen: Dieser Glaube ähnelt eher einem rationalen Kalkül als einem pneumatischen Ergriffensein von der Unbegreiflichkeit Gottes. Er ist nicht mehr der kostbare Schatz und die einzigartige Perle, um derentwillen ein Mensch all seinen Besitz verkauft (Mt 13,44ff).

Er hat nichts mehr von dem Überfließenden und Strahlenden an sich, das nur aus der Erfahrung der Über-Vernünftigkeit und der Über-Zwecklichkeit kommt. Dieser mühevollen, pelagianisch-angestregten, bekümmerten Glaube erschöpft sich in der Lebenshilfe, in der Steigerung des menschlichen Wohlseins und im Impuls für den Fortschritt der Welt. Da aber alle diese Momente zum elementaren Gesetz der Welt gehören, ist ein solcher Glaube auch unter diese Notwendigkeiten gebeugt und in diesem Sinne mehr »Gesetz« als »Evangelium«.

»Gesetz« ist nämlich (im Sinne des vor allem von der evangelischen Theologie bedachten Dialektik zwischen »Gesetz« und »Evangelium«) Inbegriff der natürlich-schöpfungsgemäßen Ordnungen Gottes, denen der Mensch verpflichtet ist. Wenn man nach modernem Verständnis die Welt und den Menschen als etwas werdendes, sich geschichtlich entwickelndes und zu vollendendes begreift, dann ist ein Glaube, der in der Weltzuwendung und Weltgestaltung aufgeht, eine Form natürlicher Religiosität und Ausdruck einer zweckhaft-gesetzlichen Naturnotwendigkeit. Wer einem solchen »Glauben« anhängt, verpflichtet sich zugleich auf den äußeren Fortschritt, er unterwirft sich dem Leistungswollen und einer aktivistischen Werkgerechtigkeit, die ihren einzigen Maßstab im Erfolg hat und ihr Heil in der erbrachten natürlichen Leistung findet. Einem solchen »Glauben« fehlt sowohl die »Torheit« wie auch die »Weisheit« des Evangeliums.

Die »Torheit« des Evangeliums besteht nämlich darin, daß es das Selbstverständnis der Welt und die sie beherrschenden Kräfte souverän durchkreuzt und durchbricht und so nicht in die Masse der »kosmisch-menschlichen Gesetzlichkeit« eingezwängt ist. Das sprechendste Zeichen für diese »Torheit« des Evangeliums ist das Kreuz, an dem offenbar wird, daß der Glaube alle weltliche Zielhaftigkeit und Erfüllung transzendiert, daß sie von ihm gerichtet und zerbrochen wird. Wenn der Mensch diese im Kreuz angelegte Torheit bejaht und durch sie hindurch schreitet, findet er gleichsam auf der anderen Seite die »Weisheit« des Evangeliums. Sie besteht darin, daß der Mensch nicht mehr aus den Zwängen und Kräften der Welt heraus existiert, die ihn trotz des Versprechens von Freiheit und Größe doch zugleich binden und eingrenzen, sondern aus den »ganz anderen« des göttlichen Wollens

und Denkens, für das Paulus keinen besseren Begriff zur Verfügung hat als den der »Herrlichkeit«. Für ihn ist die »Weisheit Gottes« identisch mit dem »Herrn der Herrlichkeit« (1 Kor 2,8).

Weil das PK in seinen Aussagen über den christlichen Glauben die Prägung dieses Glaubens durch das Kreuzgeschehen nicht kennt (das Kreuz spielt überhaupt eine nur geringe Rolle in dieser Theologie), vermag es auch nicht die welttranszendierende, übervernünftige »Breite und Länge, die Höhe und Tiefe« (Eph 3,18) des christlichen Glaubens, »die alle Erkenntnis übersteigt« (Eph 3,19), in den Blick zu bringen. Es bleibt einem eindimensionalen rationalen »Glauben« an die Humanisierung der Welt verhaftet, der (wie die gänzlich welthaft-natürliche Darstellung der sogenannten »evangelischen Werte« ausweist), auch vom natürlichen Denken und von den menschlichen Kräften her begründet werden kann. Deshalb auch das deutliche Vorherrschen des eigenen Tuns und die Appelle an die Eigenkräfte, was (theologisch gewertet) alles eine Neigung zur nichtevangelischen Werkgerechtigkeit und zu einer natürlichen Leistungsreligion besitzt.

Eine gewisse naturhafte Verzwecklichung und damit auch eine »Vergesetzlichung« des Glaubens ist diesem Denken also nicht abzusprechen. Seine Gefährdung liegt, gerade wenn man so stark pragmatisch denkt, darin, daß der als weltliches Engagement verstandene Glaube seine seinsmäßige Andersartigkeit gegenüber einem rein humanistischen Ethos nicht mehr nachweisen kann und sich so in demselben Maße als christlicher Glaube aufhebt, in dem er sich in der Welt durchsetzt.

Mit dem Aufweis dieser Aporie des »welthaften Glaubens« scheint sich allerdings der Vorwurf anzumelden, daß man das vom PK betont herausgestellte und heute zu Recht geforderte Moment der »Lebensnähe« und des Fruchtbarwerdens des Glaubens in der Welt mißachte und sich dem Neuartigen in diesem Denken widersetze. Ein solcher Vorwurf kann aber nur dort aufkommen, wo man die Dialektik von »Gesetz und Evangelium« mißachtet. In dieser Dialektik wird nämlich die Verpflichtung auf die Schöpfungsordnung, auf die natürlichen Forderungen und auf alles Gesetzmäßige nicht abgetan, wie ja auch die Erlösung die Schöpfung nicht abtut und die Gnade die Natur nicht nivelliert. Wohl aber setzt das Evangelium als Inbegriff des Gnadenhaften,

des vom Menschen nicht zu Leistenden und Machbaren, das nicht produktiv hervorgebracht, sondern nur denkend empfangen werden kann, alles Naturgemäße und Gesetzhafte in eine neue Relation zu Gottes gnädigem Willen in Christus. Erst durch diesen gnädigen Willen wird der Mensch aus den überragenden Kräften des göttlichen Lebens heraus zur Weltzuwendung befähigt und ermächtigt; er wird aber durch ihn auch vom illegitimen Zwang der Weltkräfte befreit, so daß selbst das Scheitern im weltlichen Bereich zu einem heilshaften Prozeß werden kann.

Ein solcher aus dem Übernotwendigen und dem Überbedürftigen der Gnade kommender Glaube besitzt allein die Weite und die schöpferische Freiheit, dem Notwendigen und dem Bedürfnis der Welt zu dienen; denn in Wirklichkeit geht schon dieses Bedürfnis beim Menschen weit über die Erfüllung natürlicher Existenznöte hinaus. Man wird deshalb auch zur weiterführenden Kritik des zweckhaften Ansatzes im Glaubensdenken sagen können: Dem Fortschritt des Menschen und der Welt wird umso nachhaltiger gedient, je weniger der Glaube sich zweckhaft und ausschließlich an das »um des Menschen willen« bindet, sondern je mehr er bereit ist, auch die hochgemute Maxime »um Gottes willen« anzuerkennen und nach ihr zu handeln. In diesem »um Gottes willen« aber ist die Verpflichtung auf die Welt und den Menschen immer eingeschlossen.

Zu einem solchen Glauben gelangt man, wenn das Wesen des Glaubens nicht zuerst von der Weltaufgabe her konstruiert, sondern von Gott her bestimmt wird. Trotz mancher Ansätze zu einem solchen Unternehmen fehlt auch hierin dem PK die letzte Konsequenz. In seiner praktizistischen Kurzschlüssigkeit geht es ihm zu wenig um die heute so notwendige Herausarbeitung der Grunderfahrung des Glaubens, die in einer durchaus nichtintellektualistischen Weise als die des Vertrauens und des Gehaltenseins von einem letzten Sinngebenden bestimmt werden kann. Diese Grunderfahrung ist aber weder im Blick auf die Welt zu gewinnen (die gerade als das Sinnarme, das sich Verweigernde und Sinnstörende bewältigt werden muß), noch auch im Hinblick auf den Mitmenschen, so sehr man diesen auch heute im Sog des Pathos der Mitmenschlichkeit zum Ersatzmann Gottes erheben möchte. Wenn nämlich dieser Mitmensch selbst auch auf Vertrauen, Geborgenheit und

Sinn aus ist, kann in ihm nicht der Grund von Sinn und Vertrauen gefunden werden. Es kann nur aus der personalen Beziehung zu Gott gewonnen werden, die das Urphänomen des Glaubens ist.

Weil diese Erfahrung nicht einfach im Dasein des Menschen eingeschlossen ist (sonst wäre dieses Dasein nicht das zu Erklärende, das erst mit Sinn zu Erfüllende), ist der Glaube auf die Annahme der göttlichen Zusage dieses Vertrauens verwiesen, die im Wort Gottes, in der Offenbarung und ihren Zeugnissen ergangen ist und in der von Gott berufenen Gemeinde weitergetragen wird. Hier kommt auch in der modernen, von einer Glaubenskrise erfaßten Welt die christliche Glaubensverkündigung nicht umhin, den Menschen mit dem Worte Gottes und d. h. mit Gott selbst zu konfrontieren. Wenn man meint, dem Menschen diese Begegnung und direkte Konfrontation nicht mehr zumuten zu können und ihn statt dessen auf die Weltarbeit, auf die Leistung und auf die Weltverbesserung verweist, erschließt man ihm gerade keinen neuen heilshaften Sinn seines Daseins. Man trägt in dem hektischen Aktivismus geradezu selbst dazu bei, die im Menschen als gottbezogenen Wesen dauernd latente Frage nach dem absoluten Sinn mit Surrogaten zu ersticken und die geistigen Fähigkeiten, die sich gleichsam nach dem Absoluten austrecken, durch Nichtgebrauch verkümmern zu lassen.

Wiederum ist hier allerdings die auftauchende Befürchtung zu zerstreuen, daß ein solcher in der Gottbegegnung wurzelnder Glaube seine Befähigung zur Weltzuwendung und zur Mitmenschlichkeit verlieren könnte. Aber auch hier ist das Gegenteil wahr; denn die personale Begegnung mit dem Gott der Schöpfung wie der Gnade, in der der Zuspruch und das Wort Gottes an den Menschen ergeht, fordert den Menschen auch zur Annahme all dessen auf, was in dem Wort des Schöpfers und Erlösers eingeschlossen ist: die ganze Schöpfung und in Sonderheit die Mitmenschen, in denen Gott sein endliches Abbild ausgeprägt hat. Der Mensch kann deshalb dem anrufenden Gott im Glauben gar keine »private«, »individualistische« oder »solipsistische« Antwort geben. Die gültige Antwort kann allein in der Annahme und Anerkennung des ganzen vielgestaltigen Wortes Gottes bestehen, in dem er sich in der Welt der Schöpfung wie der Gnade, vor allen auch im Mitmenschen, ausgesprochen hat. So wird der Mensch in der Gottbegegnung des Glaubens sofort auch in die Verpflichtung für die Welt und für den

Mitmenschen eingewiesen, die Gottesliebe enthält sofort die Ausrichtung und den Impuls zur Nächstenliebe.

Dabei aber darf weder die Gottbeziehung (oder Gottesliebe) mit dem Weltbezug (oder der Nächstenliebe) identifiziert werden, noch darf auch die Abfolge der Akte geändert werden, etwa in der Weise, daß man feststellt: der Mensch kommt nur über die Beschäftigung mit der Welt zu Gott, oder: der Mensch kann nur über die Nächstenliebe zur Gottesliebe gelangen. Dem widerspricht die Erkenntnis, daß der Mensch die Welt gar nicht in rechter Weise gestalten kann, wenn er nicht zuvor (was nicht zeitlich verstanden werden muß) von Gott dazu mit Kraft und Einsicht ausgestattet wurde. Und ebenso gilt: Der Mensch kann den Mitmenschen nicht in der rechten, gottförmigen Weise lieben, wenn er nicht zuvor erfahren hat, wie Gott die Welt und ihn selbst liebt. Eine Umkehrung dieser Verhältnisse nimmt dem Weltbezug und der Mitmenschlichkeit des Christen sowohl die eigentliche christliche Motivation wie auch den übernatürlich-gnadenhaften Impuls.

Ein so aus der personalen Gottbegegnung abgeleiteter und von ihr her strukturierter Glaube (der z. B. auch das vom PK unterschätzte biblische Gehorsamsmoment des Glaubens viel gewichtiger nehmen müßte) wird allerdings auch vom Geheimnis des Glaubens tiefer betroffen sein und dessen Bedeutung wie dessen Herausforderung gegenüber der Vernunft tiefer bedenken. Ein Glaube, dessen Ziel die Verbesserung der Welt ist und in dem Gott als ein »Modell« für die optimale Ermöglichung dieser Entwicklung gilt, in dem die Gottesidee auf die Triebwerke der Weltentwicklung gespannt wird, entbehrt jedes Geheimnisses. In einem solchen Glauben haben Rühmung, Lobpreis und Bekenntnis Gottes keinen Platz. So ist es denn kein Zufall, daß das PK für die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses kein rechtes Verständnis aufbringt.

»Erkenntnis« ist aber von »Bekenntnis« nicht zu trennen. Deshalb hat das Christentum seit seiner Gründung immer das Bekenntnis des Glaubens verlangt und zwar im Sinne des rechten, wahren Glaubens. Daraus entwickelte sich die Glaubensregel und das Dogma, das schon in der Heiligen Schrift seine Vorbereitungen hat<sup>42</sup>).

<sup>42</sup>) Vgl. dazu etwa H. Schlier, *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas: Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, 206–231.

Das PK bekundet dagegen an vielen Stellen seine Zuneigung zu einem bekennnismäßig ungebundenen Glauben, zu einem dogmenfreien Christentum und zu einer Kirche, die nicht mehr durch das geistige Band der Wahrheit zusammengehalten wird, sondern sich nur noch in gewissen Aktionen für die Welt zusammenfindet, die auch möglich sind bei divergierenden geistigen Motivationen. Dem PK geht offensichtlich die »Orthopraxie« über die »Orthodoxie«.

Abgesehen von der Erörterung der Frage, ob auch hier nicht wieder ein verborgener Denkfehler vorliegt, wenn man die »Orthopraxie« der »Orthodoxie« vorzieht und in dem Teilbegriff »orthos« (von »Orthopraxie«) doch wieder das Moment von »Richtigkeit« und »Wahrheit« (im allgemeinsten Sinne) anerkennt, ist hier der Hinweis angebracht, daß ein Glaube, der gegenüber der Wahrheitsfrage indifferent ist, in der Gefahr steht, sich selbst aufzugeben. Und dies nicht nur im Sinne des Verlustes an praktischer Wirksamkeit und Effizienz, an der dem PK so viel gelegen ist; denn eine geistig nicht unterbaute und durch einsichtige geistige Prinzipien gesteuerte Aktivität muß im Chaos enden. Ein reiner Aktivismus (wie er etwa symptomatisch in den am Rande des Konzils von einem holländischen Bischof gesprochenen Wort zum Ausdruck kommt: Wir sind zusammen unterwegs, irgendwohin<sup>43</sup>)) wird sich in seiner Richtungslosigkeit bald im Kreise drehen und sich erschöpfen.

In Wirklichkeit ist das PK dort, wo es ihm darauf ankommt, an der Wahrheitsfrage gar nicht so uninteressiert und weit davon entfernt, die von der modernen Wissenschaft erkannten theoretischen Wahrheiten ungewichtig zu nehmen. Das geschieht etwa beispielhaft im »Entwicklungsrapport«, wo die »Wahrheiten« der modernen Soziologie sehr ernst genommen und mit einer Autorität vertreten werden, die im merkwürdigen Gegensatz zu dem sonst betonten autoritätsfreien Christentum stehen. Das PK gibt damit faktisch selbst zu, daß bezüglich der praktischen Effizienz des Glaubens die Wahrheitsfrage nicht ausgeklammert werden kann.

Das gilt aber erst recht für die Grundgestalt des Glaubens als personaler Begegnung mit Gott, und zwar auch dann, wenn man diesen

---

<sup>43</sup>) Kleine I, 16.

Glauben in seinem Wesen als vertrauende Hingabe und als gehorsame Antwort auf die Tat und das Wort der göttlichen Liebe versteht. Damit der geistige Mensch diese Hingabe verantwortlich vollziehen und auf das Wort Gottes verständig antworten kann (eine unverständige Antwort wäre Gottes wie des Menschen unwürdig), muß er den Sinn der göttlichen Offenbarung erkannt haben und auf ihn eingehen. Das ist nur in wahren Urteilen und in wahren Sätzen möglich. In diesem Sinne gehört die erkannte und bekannte Wahrheit zu einem verantworteten Glauben notwendig hinzu.

Das hat nichts mit einer Intellektualisierung des Glaubens zu tun. Die Theologie weiß seit langem (und begründet es heute immer eingehender), daß der Glaube sein Wesen und Ziel nicht in den als wahr erkannten und bekannten Sätzen (etwa des Dogmas) findet, sondern allein in der von diesen Sätzen angezielten Wirklichkeit. Die Notwendigkeit solcher wahrer Sätze des Erkennens und Bekennens ist selbst dann unaufgebbar, wenn feststeht (was die Theologie ebenfalls sieht), daß diese Sätze die Wirklichkeit nicht einfangen und ausdrücken können. Das vermögen menschliche Sätze nie, zumal nicht, wenn es sich um Sätze über eine geheimnishafte Wirklichkeit handelt.

Und trotzdem können sie nicht aufgegeben oder auch nur gering geachtet werden. Sie bleiben nämlich die geistigen Leuchtspuren, die das Geheimnis für den Menschen kenntlich machen; sie sind erfüllte Zeichen und Symbole der göttlichen Wirklichkeit, ohne die der Kontakt mit dieser Wirklichkeit im Menschen nicht entstehen und auf die Dauer dem Menschen nicht erhalten bleiben kann.

Wenn der Mensch durch den schmalen Korridor der bekenntnismäßigen Glaubenswahrheit nicht hindurchgeht, der manchmal für ihn zu einem ärgerniserregenden Nadelöhr werden kann, dann gerät er in die Gefahr, die Wirklichkeit Gottes zu verfehlen. Deshalb ist das Festhalten am wahren Glaubensbekenntnis schon von der Heiligen Schrift als heilsnotwendig erachtet; »denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Mund aber bekennt man das Heil« (Röm 10,10).

Nur gegenüber einem Glauben, der mit einem Wahrheitsanspruch auftritt, ist auch eine vollmenschliche Entscheidung möglich. Gegenüber einem in der Natur der werdenden Welt angelegten Fortschritts-

impuls, dem die verschiedensten Motivationen unterlegt werden können, (der aber an sich auch ohne jede tiefere geistige Motivation auskommt und einfach aus der Faszination des Fortschritts selbst leben kann) braucht und kann sich der Mensch nicht entscheiden. Einem Glauben und einer Religion, die die Wahrheitsfrage nicht mehr stellt und sich an ihr nicht entscheidet, gilt das Wort des gewiß nicht als unmodern oder parteilich abzuurteilenden *Th. W. Adorno*: »Wird Religion um eines anderen als ihres eigenen Wahrheitsgehaltes willen angenommen, so unterminiert sie sich selbst. Daß darauf heute die positiven Religionen so willig sich einlassen und womöglich mit anderen öffentlichen Institutionen wetteifern, bezeugt bloß die Verzweiflung, die latent ihrer eigenen Positivität innewohnt«<sup>44</sup>). Das Wort beweist, daß »die Welt« von den Christen mehr verlangt als einen »welthaften Glauben«.

---

<sup>44</sup>) *Th. W. Adorno*, Offenbarung und autonome Vernunft, in: *Frankfurter Hefte* 13 (1958) 400, 485.