

# Zum Problem der Analysis Fidei heute

Von Walter S i m o n i s, Würzburg

1) Die rege Diskussion um Probleme des Glaubens und des Glaubensvollzuges ist ein besonderes Kennzeichen nicht nur unserer Tage<sup>1</sup>). Vielmehr wurde das theologische Gespräch und die Auseinandersetzung immer dann mit besonderer Intensität geführt, wenn sich die Kirche und ihre Theologie oder gar ihr Glaube mit einer neuen geistigen Situation konfrontiert sah. Man denke, um nur einige Beispiele zu nennen, an die Überlegungen eines Clemens von Alexandrien über den wahren Gnostiker; man denke an die Diskussion über das Verhältnis von Glauben und Wissen im 12. Jahrhundert und dann wieder im 19. Jahrhundert; man denke an die Bemühungen um die Glaubensbegründung nach der Zeit der Hochscholastik und schließlich an die zahllosen Abhandlungen zum Problem der Analysis fidei, welche in der geistigen Situation des Anbruches der Neuzeit und der Kontroverse zwischen katholischem und protestantischem Glaubensanspruch entstanden. Mit dem Problem der Analysis fidei, das Josef Kleutgen als das Kreuz und die Folter der Gottesgelehrten bezeichnete<sup>2</sup>), wollen wir uns im folgenden näher befassen; und zwar wollen wir versuchen, das ihr aufgegeben Problem zu lösen unter Berücksichtigung der Tatsache,

---

<sup>1</sup>) Außer den entsprechenden Lexikon-Artikeln, von denen der Artikel Foi, von S. Harent im DThC VI, Paris 1915, 55–514 der weitaus umfangreichste ist, seien einige der zahlreichen Arbeiten angemerkt, in denen dann weitere Literatur angegeben ist: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain<sup>8</sup> 1958; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube*, Innsbruck 1959; A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, München 1951; J. Mouroux, *Ich glaube an Dich. Von der personalen Struktur des Glaubens*, Einsiedeln 1951; J. Trütsch, *Der Glaube*, in: *MySal I*, Einsiedeln 1965, 817–903; J. Alfaro, *Fides, spes, caritas. Adnotationes in Tractatum de Virtutibus Theologicis* (Manuskript), Rom 1964; G. Muschalek, *Glaubensgewißheit in Freiheit*, Freiburg 1968; E. Biser, *Glaubensvollzug*, Einsiedeln 1968.

<sup>2</sup>) J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit. Dritte Beilage*, Münster 1876, 136. Vgl. auch schon die Klage der Salmanticenser, *De fide*, disp. I, n. 153: éd. Palmè, Paris 1879, t. XI: »rem namque adeo implicatam aggredimur ut vel gravissimi theologi aegre ab illius labyrinthis expediantur. »Zum geschichtlichen Überblick über die zahlreichen Versuche und Schulen s. A. v. Schmid, *Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens*, München 1879 (Nachdruck Frankfurt 1969); S. Harent, Art. Foi: DThC VI, 469–512; A. Gardeil, Art. *Crédibilité*: DThC III, 2201–2310; J. Alfaro, *Fides, spes, caritas*, 424–463.

daß die christliche Offenbarung, wenn wir sie als die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verstehen, selber der eigentliche Glaubensgegenstand ist, und daß sie ganz wesentlich eine geschichtliche, also letztlich kontingente Wirklichkeit darstellt, die für den gewöhnlichen Glaubenden eben auch nur durch die geschichtliche Vermittlung zugänglich ist, also durch das Wort der Verkündigung der Kirche.

Das der Analysis fidei oder *resolutio fidei* aufgegebene Problem war, wie zwei oder gar drei Faktoren miteinander verbunden oder in Einklang gebracht werden können, die eben an sich nicht übereinkommen können. Es war das Problem, wie der einerseits freie Glaubensakt doch eine unbedingte Sicherheit und Gewißheit erreichen kann, ohne aber die Vermittlung der historischen Offenbarung durch Schrift, Tradition, Kirche, Lehramt und Verkündigung übergehen zu müssen. Das gleiche Problem konnte auch so angegangen werden: Wie ist das Verhältnis zu bestimmen, das zwischen dem Glaubensakt, der wegen der Autorität des offenbarenden *Gottes selber* gesetzt wird, und der Erkenntnis dieser Offenbarung als solcher besteht, – welche Erkenntnis doch nur durch die Zeichen der Offenbarung, also durch das Zeugnis der Wunder, der Tradition und der Verkündigung erlangt werden kann, so daß diese Erkenntnis doch nur einen hohen Grad an moralischer, historischer Wahrscheinlichkeit erreichen kann? Wie kann sich der Glaube bei dieser nur moralischen Sicherheit bezüglich der Tatsächlichkeit der Offenbarung dennoch auf die unbedingte und absolut gültige Autorität Gottes als auf sein letztes Motiv stützen und so eine »theologische Tugend« sein? Zwei Probleme sind also engstens miteinander verbunden, die sich nach der traditionellen Auffassung gegenseitig implizieren: Es geht um die Begründung der Gewißheit des Glaubens, die als eine *certitudo firmissima super omnia* behauptet wird, und um die Gottunmittelbarkeit des Glaubens, der gerade und nur durch diese Gottunmittelbarkeit ein absolut gewisser Glaube sein könne. Dennoch soll aber auch die Freiheit des Glaubensaktes gewahrt bleiben; die Gewißheit kann nicht eine solche sein, die sich aus dem unmittelbaren Einsehen der Richtigkeit des angenommenen Sachverhaltes zwingend ergäbe. Und schließlich soll die Glaubenzustimmung auch nicht einfach nur eine blinde, subjektive, rein gefühlsmäßige Entscheidung sein, die sich lediglich im Innenraum des Einzelnen abspielt; sondern es soll

auch der Bereich des Äußeren, der Kirche und ihrer Verkündigung, also die Vermittlung der Offenbarung mitkonstitutiv für den Glaubensvollzug sein.

Die Analysis fidei versucht nun, das logische und psychologische Ineinanderspiel der verschiedenen Momente herauszustellen, die beim Zustandekommen des Glaubens eine Rolle spielen. Natürlich weiß jeder Theologe, daß der Glaube eine Einheit ist, daß man den glaubenden Menschen nicht vivisezieren kann. Aber es ist doch eine komplexe Einheit, in der verschiedene Momente beteiligt sind, die berücksichtigt werden wollen. Wenn man nicht von vornherein der Ansicht ist, der Glaube sei eine rein subjektive, an sich inhaltslose Entscheidung, was ja wohl schon psychologisch ein Unding ist, dann kann die Reflexion über die Genesis des Glaubens, der ja ein lebendiger, menschlicher Prozeß ist, nicht überflüssig sein, zumal da sich hier sogleich grundlegende Fragen der christlichen Dogmatik anmelden.

Gemäß der Augustinischen Kurzdefinition besteht der Glaube, als Glaubensakt verstanden, im Wesentlichen aus zwei Elementen oder Faktoren: »cum assensu cogitare«; das bedeutet, daß ein Glaubensinhalt, ein »cogitabile« durch Predigt, Verkündigung, Lehre usw. vorgelegt wird und ich ihm meine Zustimmung gebe, ihn anerkenne und annehme. Die Frage ist nun, warum stimme ich zu, warum nehme ich an, wenn ich doch den Glaubensinhalt nicht einfach begreife und deshalb meine Zustimmung gebe wie zu irgendeiner natürlicherweise erkennbaren Wahrheit? Warum bewegt mich mein freier Wille, hier »Ja« zu sagen? Welches ist das Motiv? Wie muß dieses Motiv beschaffen sein, wenn die Zustimmung des Glaubens dann eine unbedingte »certitudo super omnia« haben soll? Stützt sich die Glaubenszustimmung auf die äußere, kirchliche Vermittlung, so scheint es, daß sie immer nur den Grad einer hohen moralischen Gewißheit erlangen kann; denn jede Kette ist so stark wie ihr schwächstes Glied; wenn die geschichtliche Vermittlung konstitutiv in den Glaubensakt eingeht, geht auch ihre relative Unsicherheit in den Glaubensakt ein; und so kann der Glaubensakt angeblich nicht sicherer und gewisser sein, als irgendeine menschliche, geschichtliche Erkenntnis. Oder diese Erkenntnis verschafft schon eine solche Sicherheit und Evidenz, daß hier Gott etwas geoffenbart habe, dann kann der Glaube nicht mehr frei und ver-

dienstlich sein. Oder man zieht sich auf die Innerlichkeit des Glaubenden zurück, um hier eine absolute, unmittelbare Gewißheit zu erhalten, daß Gott selber gesprochen hat, beziehungsweise selber spreche (ohne daß deshalb der Inhalt dieses Sprechens begriffen werden muß), dann scheint das Äußere der Offenbarung und ihrer geschichtlichen Weitervermittlung zu gering veranschlagt.

Die selbstverständliche Voraussetzung aller Theorien zur Analysis fidei war, daß der Glaube sich unmittelbar auf Gott beziehe und daß er eine unbedingte, alles andere überragende Gewißheit in sich trage. Hinter diesen Voraussetzungen stand freilich ein Offenbarungsverständnis, das uns längst problematisch geworden ist: Offenbarung wurde verstanden als die Mitteilung neuer, übernatürlicher Wahrheiten, durch welche Gott den Menschen eine Teilhabe an seiner ewigen, unveränderlichen Wahrheit schenken wolle, so daß sie im Glauben der menschlichen Ungewißheit und dem ständigen Suchen nach der Wahrheit enthoben sind. Im Glauben hat der Mensch teil an dem absoluten, ewigen Licht Gottes, der vor allem die »prima veritas« ist, und der in der Offenbarung den Menschen einen übernatürlichen, absolut sicheren Halt gibt<sup>3)</sup>. Umgekehrt kann der Mensch diese neuen Wahrheiten, etwa die Wahrheit: Deus trinus est, nur deshalb unbedingt annehmen, weil hinter ihnen die Autorität des absoluten Gottes, der selber die »prima veritas« ist, steht, welcher die Richtigkeit dieser Wahrheit garantiert. Ja, für solche ewigen Wahrheiten, die er annehmen soll, muß der Glaubende in der Tat die Garantie des ewigen, absoluten Gottes beanspruchen, da ja nur Gott eine adäquate Garantie für sie sein kann.

Unsere Frage ist nun aber, ob die These von der unbedingten Gewißheit und Sicherheit des Glaubensaktes, welche die Theorien zur Analysis fidei zu begründen versuchten, wirklich so noch haltbar ist, wenn man ernst damit macht, daß die Offenbarung Gottes doch ein geschichtliches, an sich nicht notwendiges Ereignis ist und gerade selber der eigentliche Glaubensgegenstand ist, nicht aber bloß der Vermittlung anderer, ewiger Wahrheiten dienen sollte. Müssen wir nicht differenzierter »analysieren«, wenn Glaubensgegenstand und Glaubensmotiv nicht

---

<sup>3)</sup> Zur geistesgeschichtlichen Begründung der These von der absoluten Glaubensgewißheit vgl. vom Verf., Die Möglichkeit des Glaubenszweifels als theologische Frage. (Erscheint demnächst).

nur einfach der absolute, ewige Gott ist, sondern der Gott, der sich in Jesus Christus, also geschichtlich als sich selber geoffenbart hat und gerade *als dieser* im Glauben angenommen werden will? Muß nicht die Art der Glaubensgewißheit eben der Art der Selbstoffenbarung Gottes entsprechen? Und folgt dann nicht, daß es sich hierbei nicht einfach um eine Art Garantie handeln kann, welche für die Richtigkeit bestimmter ewiger Wahrheiten bürgt<sup>4)</sup>, so wie eben die Prämissen einer Konklusion für die Richtigkeit derselben bürgen? Wenn die These von der unbedingten Gewißheit und Sicherheit des Glaubens zu verstehen ist vor dem Hintergrund eines heute doch überwundenen intellektualistischen und darin einseitigen Offenbarungsverständnisses, so kann die heute doch längst selbstverständlich gewordene Korrektur dieses Offenbarungsverständnisses doch wohl auch zu einer Korrektur der Theorien zur Analysis fidei führen. Im folgenden sollen also kurz die bekanntesten Auffassungen zur Analysis fidei vorgeführt werden und dann die eigene Auffassung hierzu entwickelt werden.

2a) Die Vertreter der sogenannten älteren Innsbrucker Schule (Stentrup, Hurter, Stufler u. a.)<sup>5)</sup> stellten den Glaubensakt, also den »assensus fidei« so dar, wie wenn es sich um die Konklusion eines syllogistischen Schlußverfahrens handelte. Natürlich wird zugegeben, daß dieses Verfahren nicht immer auch als ein solches ausdrücklich bewußt vollzogen wird. Dennoch gilt, daß der Prozeß, der zur Glaubenszustimmung führt, an sich ein diskursiver ist, in dem die Behauptung der absoluten Glaubwürdigkeit Gottes einerseits und die Tatsache der Offenbarung, welche wir durch die Zeichen derselben erkennen, andererseits, als Prämissen benutzt werden. Dabei wird die Glaubwürdigkeit und Autorität Gottes als das eigentliche Glaubensmotiv im strengen Sinne (*motivum quod*) angesehen, während die Zeichen der Offenbarung nur insofern wirksam sind, als sie, ohne selber Glaubensmotiv im

---

<sup>4)</sup> Das Unbefriedigende dieser Auffassung scheint schon Wilhelm von Auvergne gespürt zu haben. Er stellte daher mehr auf das Gehorsamsverhältnis zwischen Mensch und Gott ab, nicht aber darauf, daß Gott als »prima veritas« eben klüger ist als der Mensch. Daher wollte er auch das letzte Glaubensmotiv allein in der *auctoritas Dei dominantis* sehen, nicht in der Wahrheit und Wahrhaftigkeit Gottes.

<sup>5)</sup> F. Stentrup, *Praelectiones dogmaticae: De fide*, Innsbruck 1890; H. Hurter, *Theologia generalis I*, Innsbruck<sup>9</sup> 1896; J. Stufler, *Der Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens*: ZkTh 48 (1924) 1–36.

strengen Sinne zu sein, doch ermöglichen und bewirken, daß die Autorität Gottes hier wirksam werden kann. Sie sind nur »motivum quo«, während Gottes Glaubwürdigkeit und Autorität das eigentliche »motivum quod« bleiben. Es wird also gefolgert: Gott ist wahrhaftig und glaubwürdig in dem, was er offenbart. Nun hat er aber, wie wir aufgrund des Zeugnisses der Zeichen und Wunder und der Kirche wissen, etwas geoffenbart. Also nehmen wir dieses Geoffenbarte im Glauben an.

Evident ist die Nüchternheit und Klarheit dieser Auffassung. Man spürt sogleich, daß sie die Merkmale einer Zeit an sich trägt, in der die Theologie großes Gewicht auf »Beweisbarkeit« des Glaubens und auf seine »Rationalität«<sup>6)</sup> legte. Es ist in dieser Theorie wohl auch richtig gesehen, daß die Zeichen und das Zeugnis der Offenbarung und die Verkündigung der Kirche irgendwie eine bestimmte Funktion im Zustandekommen des Glaubensaktes haben und nicht einfach von diesem abgelöst werden dürfen, um nur als »facta bruta« im Raume zu stehen. Näher geklärt werden müßte indessen, inwieweit der Akt der Glaubenszustimmung nicht doch nur das notwendige Ergebnis einer rein rationalen, diskursiven Überlegung ist und insofern selber wenigstens mittelbar rational ist. Wenigstens führen die Kritiker dieser Auffassung den Gedankengang in folgendes Dilemma: entweder ist die in den Prämissen enthaltene Einsicht so evident, daß der Glaubensakt eine notwendige Konklusion ist, die aber dann nicht mehr frei ist; oder es ist jene Einsicht in die Autorität und Glaubwürdigkeit Gottes und in die Tatsächlichkeit der Offenbarung eben nicht so evident und allenfalls moralisch sicher, so daß dann auch die Glaubenszustimmung nicht unbedingt sicher und gewiß sein kann, weil jede Kette so stark ist wie ihr schwächstes Glied, die zweite Prämisse aber eben nicht absolut gewiß sein kann<sup>7)</sup>.

b) Auch die Theorie, die von L. Billot und C. Pesch vorgetragen

---

<sup>6)</sup> »Rationabel« ist zu unterscheiden von »rational«! Rational wäre der Glaube, wenn er den Gegenstand in sich selber begreifen würde und der Mensch wegen der inneren Einsicht in den Glaubensgegenstand zustimmen würde. Rationabel ist der Glaube, wenn er, dem vernünftigen Wesen des Menschen entsprechend, nicht willkürlich und gleichsam blind und verantwortungslos, ohne jeglichen vernünftigen Grund zustimmt.

<sup>7)</sup> Alfaro, Fides, spes, caritas, 428.

wurde und im Wesentlichen auch schon bei Duns Skotus zu finden ist<sup>8)</sup>, setzt bei dem Gegenüber von Zeichen und Offenbarung an. Sie betont aber stärker, daß das eigentliche Glaubensmotiv allein die Autorität und die Glaubwürdigkeit Gottes selber ist. Die Zeichen der Offenbarung und ihrer Glaubwürdigkeit werden als bloße, wenngleich notwendige Bedingung des Nachweises angesehen, daß die Glaubenszustimmung nicht als vernunftwidrig, sondern als rational verantwortbar gelten kann. Die Erkenntnis dieser Zeichen durch die Vernunft des Menschen dient dazu, die Tatsache der Offenbarung überhaupt zu erweisen. Steht diese fest, dann kann man nun entweder aufgrund dieser Erkenntnis einen ihr entsprechenden Akt des Glaubens setzen, der aber nur moralische Sicherheit vermitteln kann (vgl. die Theorie der Innsbrucker). Dieser Glaube wäre eine bloße »fides scientifica«. Oder aber man setzt nun von Neuem an und setzt den Glaubensakt ganz unabhängig von dieser vorgängigen Erkenntnis, allein wegen der Autorität und Wahrhaftigkeit Gottes. Zwischen der rationalen Erkenntnis und der Glaubenszustimmung liegt dann ein gewisser Sprung. Denn die Erkenntnis der Autorität und Glaubwürdigkeit Gottes geht zwar dem Glaubensakt voraus. Sie geht aber nicht in ihn selber ein. Dies würde vielmehr einen »circulus vitiosus« ergeben, weil man dann etwas wegen der Autorität Gottes glauben würde und dabei diese Autorität Gottes selber nochmals glauben müßte. Glaubensgrund (objectum formale) und Glaubensgegenstand (objectum materiale) müssen also getrennt bleiben.

Es dürfte in dieser Theorie richtig gesehen worden sein, daß der Akt der Glaubenszustimmung an sich mehr ist, als eine bloße Konklusion aus vorangegangenen Prämissen. Zwischen der rationalen Erkenntnis und dem Glaubensakt als Zustimmung liegt ein gewisser hiatus. Die Glaubenszustimmung ist ein qualitativ anderer und höherer Akt als bloßes Erkennen und Konsequenzenziehen. Muß man aber deshalb diese beiden Momente so grundsätzlich voneinander trennen, wie es hier geschieht? Kann man den Glaubensgegenstand, der zu glauben vorgelegt wird, und den eigentlichen Glaubensgrund, die absolute Autorität

---

<sup>8)</sup> L. Billot, *De virtutibus infusis*, Romae 1905; C. Pesch, *De virtutibus in genere. De virtutibus theologis*, Freiburg 1922; F. Schwendinger, *De analysi fidei iuxta Duns Scotum*: *Antonianum* 6 (1931) 417–440.

Gottes, so sehr auseinanderreißen? Ist dies psychologisch überhaupt möglich? Wird man dem nicht entgegenhalten müssen, daß der Glaube ein lebendiges, komplexes Ganzes ist, in dem die rationale Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung zwar von der eigentlichen Glaubenszustimmung unterschieden ist, aber doch nicht so radikal von ihr getrennt werden kann? Dem entspricht doch auf der Seite des Objektes, daß auch dort Offenbarung und Offenbarungsinhalt und Glaubensgrund, nämlich der *offenbarende Gott*, eine lebendige, unauflösbare Einheit bilden. Die Möglichkeit einer Trennung von Glaubensmotiv und Erkenntnis desselben einerseits und Glaubenszustimmung zum Glaubensgegenstand andererseits läßt sich doch wohl nur aus der sehr problematischen Annahme heraus vertreten, daß Gott in seiner Offenbarung nur irgendwelche Wahrheiten mitgeteilt habe, die er ebensogut auch auf einem anderen Wege und in einer anderen Religion hätte mitteilen können. Gegen diese Annahme steht aber, daß die konkret ergangene Offenbarung nichts Geringeres ist, als die einmalige und einzigartige Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus für uns<sup>9)</sup>.

c) Die innere Zusammengehörigkeit von Glaubensmotiv und Glaubensgegenstand versuchen dagegen die Vertreter jener Theorie zur Geltung zu bringen, die vor allem Suarez ausgeführt hat und welche die thomistische Schule für sich vindiziert<sup>10)</sup>. In dieser Theorie werden alle äußeren rationalen Erkenntnisse bezüglich der Offenbarung nur als Bedingung der Rationabilität der Glaubenszustimmung angesehen. Weder die Glaubwürdigkeitserkenntnis, noch die äußere Verkündigung noch sonst ein äußeres Moment geht konstitutiv in den eigentlichen Glaubensakt ein. Der Grund zum Ja-Sagen ist allein die geheimnisvoll wirkende Gnade Gottes im Inneren des menschlichen Geistes, der von der absoluten Wahrheit, die Gott selber ist, angezogen wird. In diesem geheimnisvollen Angezogenwerden, welches in der Tradition mit dem Begriff des »lumen fidei«<sup>11)</sup> gemeint worden sei, ergebe sich beides

<sup>9)</sup> Alfaro, *Fides, spes, caritas*, 108–123 (Lit.). Von der dort aufgezeigten christozentrischen Struktur des Glaubens ist aber in den weiteren Teilen dieses Traktates nicht mehr viel zu spüren. Hier geht es dann immer nur um die unmittelbare Beziehung des Glaubenden zu Gott, nicht zu Christus.

<sup>10)</sup> Suarez, *De fide: opera omnia* t. XII, éd. Vivès, Paris 1958; Alfaro, *Fides, spes, caritas*, 436ff.

<sup>11)</sup> F. Malmberg, Art. Glaubenslicht: LThK IV, Freiburg<sup>2</sup>. 1960, 942 (Lit.).

ineins. Erkenntnismäßig werde der Glaubensgegenstand, das Dogma angenommen; in der mehr willensmäßigen, aber doch ganz ursprünglichen Strebetendenz des menschlichen Geistes, welche noch vor der reflex erfaßten Zweiheit von Wollen und Erkennen liege, sei das Glaubensmotiv selber erfaßt, nämlich Gott, der in diesem Angezogenwerden als »terminus ad quem« der inneren Dynamisierung des menschlichen Seins auf ihn hin anwese. So werde also in ein und demselben Akt die Autorität und Glaubwürdigkeit Gottes als »prima veritas attrahens« erfaßt und der vorgelegte Glaubensgegenstand geglaubt. Offenbarung und Geoffenbartes werden in eins angenommen. Und nur so könne der Glaube auch seine unbedingte Gewißheit und zugleich seine Gottunmittelbarkeit besitzen; nur so könne man wirklich sagen, daß man nur um der Autorität Gottes willen glaube.

So bestechend diese Theorie auf den ersten Anschein auch sein mag, das eigentliche Problem, das der Analysis fidei aufgegeben ist, wird hier einfach übersprungen, indem alles in den rein subjektiven, wengleich übernatürlich verklärten Innenraum des menschlichen Glaubensaktes verlegt wird und sowohl die offenbarende Autorität Gottes, als auch der Glaubensgegenstand hier angesiedelt werden; (der Glaubensgegenstand wird nämlich ebenfalls auf ein bloßes, persönliches Gott-Mensch-Verhältnis reduziert<sup>12)</sup>.) Das aufgegebene Problem war aber gar nicht nur das, wie es möglich sei, daß im glaubenden Menschen der Glaubensgegenstand und die Autorität Gottes ineins gesehen und zusammengekommen werden können; denn daß man sowohl die Offenbarung als auch das Geoffenbarte glauben könne, hat niemand bestritten. Die dornige Frage aber war, wie es überhaupt zu einer solchen Einheit kommen kann und darf, wenn doch die Glaubwürdigkeit Gottes und seine Autorität einerseits und die historische Offenbarung und ihre Vermittlung andererseits zwei verschiedene Dinge zu sein scheinen. Wie kann ich der Autorität Gottes hinsichtlich eines Glaubensgegenstandes sicher sein, der doch nur auf dem Wege der äußeren, historischen Offenbarung und weiter durch die geschichtliche Vermittlung von Schrift, Tradition und Verkündigung zugänglich ist? An dieser eigentlichen Frage vorbeigehend, spricht die thomistische Theorie zur Analysis fidei

---

<sup>12)</sup> Alfaro, Fides, spes, caritas, passim.

gar nicht mehr von *der* Autorität Gottes, die hinter, oder besser in der Offenbarung stehen muß, wenn sie *deren* Annahme verlangen will, sondern nur noch von *der* Autorität Gottes, die im Innern des jeweils glaubenden Menschen schon angenommen wird<sup>13</sup>). Sie treibt im Grunde gar keine Offenbarungstheologie, sondern nur noch eine (übernatürlich erhöhte) Geistmetaphysik, aus der das Problem »Glaubensgewißheit *trotz* nur geschichtlich zugänglicher Offenbarung« stillschweigend ausgeklammert worden ist<sup>14</sup>). Äußeres und Inneres werden dabei zu sehr auseinandergerissen. Die Thomisten verteidigen sich zwar gegen diesen Vorwurf mit dem Argument, der Glaube müsse sich unmittelbar auf Gott beziehen und müsse jede Bindung an ein äußerliches, geschöpfliches, nichtgöttliches Element, wie etwa die Zeichen der Offenbarung, ablehnen, weil dies seiner Würde als theologischer Tugend widerspreche und zudem das Zustandekommen einer unbedingten Sicherheit und Gewißheit des Glaubens verhindere<sup>15</sup>). Aber gerade diese beiden

<sup>13</sup>) Stellt man dem Thomisten die Frage, warum er eigentlich glaube, so antwortet er, weil Gott das zu Glaubende geoffenbart hat. Fragt man weiter, woher er denn wisse und sicher sei, daß Gott selber dies geoffenbart habe, so muß er weiter sagen, daß er dies eben aus dem Glauben selber, oder im Akt des Glaubens selber spüre und erfahre. Das Unbefriedigende und Zirkelhafte hat schon Duns Scotus gegenüber Thomas und nachher de Lugo gegenüber Suarez hervorgehoben. Man kann diesen Zirkel zwar mit Alfaro einigermaßen auflösen, indem man einfach sagt: indem ich glaube, erfahre ich auch irgendwie, daß Gott hier geoffenbart hat; und nicht: weil ich erfahre, daß Gott geoffenbart hat, glaube ich auch. Denn dann läge sogleich der Zirkelschluß vor: weil ich die Offenbarung glaube, glaube ich das Geoffenbarte. Wengleich also ein Zirkel vermieden sein mag, bleibt das Problem doch bestehen; denn in der Analysis fidei geht es ja gerade darum, wie es sich mit diesem »weil«, mit dem Verhältnis von äußerer Offenbarung und inneren Glaubensentscheidung verhalte.

<sup>14</sup>) Terminologisch weist sich dies darin aus, daß in Alfaros Traktat nicht mehr so sehr von »Offenbarung« Gottes die Rede ist, sondern nurmehr vom »Zeugnis« Gottes, das ich in meinem eigenen, von Gott angezogenen Geist spüre, wengleich dies nicht reflex bewußt sein muß.

<sup>15</sup>) Selbst wenn man den Rückzug in den Innenraum des menschlichen Geistes mitvollziehen würde, wäre immer noch nicht einzusehen, wie auf diese Weise eine unbedingte, absolute und übermenschliche Gewißheit des Glaubens gewährleistet werden könnte. Solange der Glaube ein menschlicher Akt und eine menschliche Haltung ist, bleibt er auch den Gesetzen menschlichen Handelns und Seins unterstellt. Menschliche Entscheidung und Entschiedenheit kann aber wegen der Möglichkeit des zeitlichen Sichveränderns nie absolut und unveränderlich und darin schlechthin gewiß sein. Dann wäre sie eine übermenschliche (wie die Entscheidungen eines reinen Geistes) oder gar göttliche Entscheidung und Entschiedenheit, nicht aber eine Glau-

Forderungen müssen u. E. angesichts der Struktur der faktisch ergangenen Offenbarung, ihrer Geschichtlichkeit und bloßen Faktizität und ihrer Angewiesenheit auf geschichtliche Vermittlung, fragwürdig erscheinen. Wenn die Offenbarung gerade den Weg des Äußerlichen, des Geschichtlichen gegangen ist, dann kann der Glaube nicht grundsätzlich hiervon dispensiert sein, es sei denn, man mache den Glaubensakt zu einer Art von Privatoffenbarung.

d) Diese zentrale Problematik der Glaubensanalyse scheint dagegen besser in der Theorie erfaßt worden zu sein, die Johannes de Lugo vorlegte<sup>16)</sup>, und die dann besonders von Franzelin<sup>17)</sup> und von Kleutgen<sup>18)</sup> aufgegriffen wurde. Nach de Lugos Auffassung gehören die Glaubwür-

---

bensentscheidung des Menschen. Das aber ist für die Zeit des Wachsens und Reifens, also für die Zeit des Glaubens, die noch nicht der Zustand des Schauens ist, widersprüchlich anzunehmen. Hiergegen auf Begriffe wie »Gnade« oder »Teilhabe am Göttlichen« zu rekurrieren, würde auch nichts weiter erklären; denn Gnade bedeutet ja nicht, daß hier ein Göttliches an die Stelle des Menschlichen träte und die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Seins und Handelns aufheben würde (was allenfalls für Ausnahmefälle zugegeben werden kann), sondern bedeutet lediglich das, was philosophisch in der Lehre vom concursus divinus festgehalten wird; und aus dieser Lehre ergibt sich dann schon, daß hier im Bereich der übernatürlichen Offenbarung und Berufung des Menschen zum ewigen Leben grundsätzlich keine Ansprüche Gott gegenüber angemeldet werden können, sondern alles ungeschuldetes Geschenk ist. Doch welcher Glaubende könnte noch auf den Gedanken kommen, Gott gegenüber Ansprüche anzumelden? Dies widerspräche doch völlig der Logik, die hier herrscht, und die die Logik der ungeschuldeten Liebe und des Sich-ih-er-verdankt-Wissens ist. Daß der Glaube wie alles Sein und Wirken, das nicht formell Sünde ist, nur möglich ist aufgrund des unmittelbaren Wirkens Gottes, ist also an sich schon eine philosophische Wahrheit; daß sie mit dem ausdrücklichen theologischen Titel der Gnade bedacht wird, hat bestimmte theologiegeschichtliche Gründe (Augustins Auseinandersetzung mit Pelagius, der ihm gerade Gott gegenüber Ansprüche anzumelden schien), auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Wie weit aber dennoch auch eine menschliche Entscheidung und Entschiedenheit unbedingt und gewiß sein kann, hierzu vgl. Anmerkung 22.

<sup>16)</sup> J. de Lugo, *Disputationes scholasticae. De fide: opera omnia t. I*, éd. Vivès, Paris 1891.

<sup>17)</sup> J. B. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura*, Romae 1870, 559ff: *De habitudine rationis humanae*.

<sup>18)</sup> J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit III*, Münster 1860, 332–544. In der zweiten Auflage meldete Kleutgen allerdings Zweifel daran an, ob in dieser Theorie die Göttlichkeit des Glaubens hinreichend zur Geltung komme. In der dritten »Beilage zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit«, Münster 1876, 136 entschuldigte er sich bei seinen Lesern, daß er »diese Frage unentschieden lasse, für keine der Lösungen, die man versucht hat, sich erklärend«.

digkeitszeichen zwar nicht zum eigentlichen Formalobjekt des Glaubens; dies ist vielmehr allein das Wissen und die Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes. Aber dieses Glaubensmotiv wird irgendwie im Glaubensakt selber unmittelbar erreicht (nicht geglaubt!); und zwar durch das Sehen der Zeichen und Wunder und der Geschichte der Kirche mit ihren vielen Heiligen und großen Gelehrten, die in unerschütterlicher Festigkeit schon so viele Jahrhunderte mit all ihren Stürmen überdauert hat. All dies ergibt zwar keine helle Evidenz, aber doch ein unmittelbares Erfassen dessen, daß Gott selber hier seine Autorität verbürgt hat. Nach de Lugo ist dieses Erfassen sicher und dunkel zugleich. In den vermittelnden Zeichen wird doch irgendwie die Autorität und Glaubwürdigkeit Gottes unmittelbar erkannt, so daß bei aller Angewiesenheit auf die Zeichen doch nicht diese, sondern Gott selber das letzte Glaubensmotiv sein und die Gewißheit des Glaubens verbürgen kann.

Die Theorie de Lugos hat, wie die der Innsbrucker Schule, ein sicheres Gespür dafür, daß der Weg des Glaubens zwar zu Gott selber geht, aber doch auch an die Vermittlung der historischen Offenbarung und ihrer Zeichen verwiesen ist. Es genügt nicht, wenn man in diesen nur eine »Bedingung« sieht, die vor oder neben der eigentlichen Glaubenszustimmung steht und ohne inneren Zusammenhang mit ihr bleibt. Dagegen besteht die Schwäche der luginischen Theorie u. E. nicht so sehr darin, daß sie ein unmittelbares, sicheres, aber doch nicht evidentes Erfassen des Glaubensmotives in den äußeren Zeichen und durch sie hindurch annimmt, sondern eher darin, daß sie (wie die anderen Theorien auch) auf diesem Wege eine *absolute* Autorität und Glaubwürdigkeit Gottes zu erfassen sucht. Der Grund hierfür aber liegt wiederum darin, daß es für angeblich absolute Wahrheiten der Offenbarung auch einer absoluten Garantie bedarf. Eine solche absolute und schlechthin unbedingte Garantie kann man allerdings dann auch in den noch so deutlichen Zeichen der Offenbarung nicht finden. Dieses Ziel ist von vornherein zu hoch gesteckt. So hoch braucht es aber gar nicht gesteckt zu werden; denn es geht in der faktisch ergangenen Offenbarung gar nicht um absolute Wahrheiten, sondern um die an sich zufällige Geschichtswahrheit der Selbstoffenbarung Gottes im fleischgewordenen Logos, der in die Enge, Verborgeneheit und Schwäche unserer menschlichen Welt abgestiegen ist und als dieser angenommen und geglaubt

werden will, und der deshalb auch, wie de Lugo richtig sieht, nicht irgendwie an den äußeren Zeichen und Vermittlungen der Offenbarung vorbei, sondern genau durch sie hindurch geglaubt werden muß.

e) Dem kommt, soweit wir sehen, die Auffassung P. Rousselots noch am nächsten<sup>19)</sup>, die übrigens trotz ihrer ganz anderen Mentalität der Theorie der Innsbrucker Schule und de Lugos doch nicht ganz unähnlich ist, da auch sie versucht, die äußere, geschichtliche Vermittlung der Offenbarung nicht einfach zu überspringen, sondern als konstitutives Element des Glaubensaktes mit zu berücksichtigen. Rousselot stellt heraus, wie die Zeichen der Offenbarung, also die Wunder Jesu, die Verkündigung der Kirche, das Zeugnis der Heiligen usw., beim Zustandekommen des Glaubens durchaus eine Rolle spielen. Sie gehören sogar zum Glaubensgegenstand insofern hinzu, als sie diesen, nämlich den sich in und als Jesus Christus offenbarenden Gott verleblichen, vermitteln und ausweisen. Sie stehen gerade nicht als »facta bruta« im Raume, sondern gehören zur Person Jesu Christi, wie der Leib zur Seele gehört und sie sichtbar macht, ohne doch selber die Seele, d. h. hier: der eigentliche Glaubensgegenstand zu sein. Dies ist vielmehr die geheimnisvolle Person des Herrn selber.

Dann aber schwenkt Rousselot doch wieder auf die Linie der anderen Theorien ein, indem er sagt, daß die bloße Kenntnisnahme und Anerkennung dieser Vermittlung und durch sie hindurch des Geheimnisses Gottes in Jesus Christus nicht genügt; denn dies würde nur eine moralische Sicherheit geben können, nicht aber die angeblich geforderte unbedingte Gewißheit vermitteln können, die der Glaube brauche, um echter Glaube sein zu können. Es wäre so nur eine unsichere, menschliche Meinung möglich. Er aber fordert eine Gewißheit und Sicherheit der Glaubenszustimmung, die über jede nur menschliche Sicherheit und Zustimmung hinausgeht<sup>20)</sup>. Hiergegen bleibt nun zu fragen, ob der Glaube

---

<sup>19)</sup> Zu Rousselots Glaubentheologie vgl. die gründliche Studie von E. Kunz, Glaube, Gnade, Geschichte. Die Glaubentheologie des P. Rousselot S. J., Frankfurt 1969.

<sup>20)</sup> Hierfür muß er dann, wie die Thomisten, auf etwas besonderes Gnadhaftes zurückgreifen. (vgl. oben Anm. 15). Rousselot meinte, die Vernunft sei von sich aus nicht in der Lage, die Tatsache der ergangenen Offenbarung und ihre Glaubwürdigkeit aus den Zeichen und Bekundigungen derselben so sicher zu erkennen, daß sich der Mensch von hier aus frei zum Glauben entschließen könne. Er hielt dafür, daß

wirklich eine übermenschliche Gewißheit und Sicherheit besitzen muß; und ob umgekehrt ein Glaube, der sich an die geschichtliche Offenbarung gebunden weiß und um ihretwillen glaubt, nur eine menschliche Meinung, ein ungewisses Hin und Her sein könne, oder ob nicht auch hier eine Entschiedenheit möglich ist, die zwar nicht eine übermenschliche Entschiedenheit ist, aber doch *die* Unbedingtheit in sich trägt, die genau von der Art und Struktur der Offenbarung her möglich und verlangt ist.

3a) Man könnte von Rousselot sagen, daß er gleichsam auf halbem Wege stehen geblieben ist. Er hat den Abstieg in die Geschichtlichkeit und Zufälligkeit der Offenbarung noch nicht konsequent genug durchgeführt. Wenn man dagegen anerkennt, daß sich der Glaube auf eine geschichtlich vermittelte Gegebenheit bezieht, wenn man anerkennt, daß Jesus Christus, das Geheimnis seiner Person, der zentrale Glaubensgegenstand ist, und wenn man weiter anerkennt, daß wir ihm und ihn um seiner selbst willen glauben, weil es sozusagen in der Natur der Sache liegt, daß man einer Person letztlich nur um ihrer selbst willen glauben und an sie glauben kann, wenn wir also schließlich anerkennen, daß wir nicht einfach nur an einen absoluten Gott, sondern an den

---

erst der Glaube selber auch die Glaubwürdigkeit der Offenbarung voll erkennen lasse. Diese These zog ihm natürlich Kritik zu. Und man wird auch darauf bestehen müssen, daß die Glaubwürdigkeit an sich grundsätzlich ohne Hilfe der Gnade erkannt werden kann (wobei offen bleiben mag, in welchem Maße nun tatsächlich solche Glaubwürdigkeitserkenntnis geschieht). Der Glaube als solcher bringt auch nicht ein Mehr an Erkenntnis, sondern das Neue, das er bringt, liegt in dem Moment des Anerkenntnisses, welches freilich ein intensiveres, persönlicheres »Verhältnis zur Sache« mit sich bringt, als der Uninteressierte und noch nicht Glaubende hat. Dies gilt aber auch in anderen Bereichen des menschlichen Erkennens, daß das persönliche Interesse, das existentielle Engagement, feinfühligere und hellere Sichten machen kann. Trotzdem unterscheidet sich der Glaubende vom Nichtglaubenden nicht notwendigerweise dadurch, daß er mehr weiß, oder dadurch, daß gar erst er die Glaubwürdigkeit der Offenbarung feststellen kann. Gegen eine solche These spricht sowohl die gesamte pastorale Praxis der Kirche als auch die Erfahrung des missionarischen Verkündigens: immer bemüht man sich, den Glaubensinhalt, die Offenbarung so verständlich darzulegen und so überzeugend und glaubwürdig vorzutragen, daß auch der Nichtglaubende weiß, was eigentlich gemeint ist. Wenn er intelligent genug ist, wird er sagen: ich verstehe durchaus, was du meinst; das hört sich alles ganz gut an, aber ich kann es nicht akzeptieren, es spricht mich nicht an. Der Unterschied zwischen Glaubendem und Nichtglaubendem liegt gerade in diesem Punkt, daß der eine akzeptiert, der andere nicht.

freien, liebenden Gott-mit-uns in Jesus Christus glauben und damit an den Gott, der sich für uns erniedrigt hat und der in seiner Göttlichkeit für uns ein Stück menschlich irdischer Geschichte geworden ist, – dann muß man auch anerkennen, daß nicht einfach Gott, so wie er von Ewigkeit her ist, der Grund des Glaubens ist, sondern eben dieser »geschichtsgewordene« Gott, der in unsere irdische Zufälligkeit und Verborgenheit eingetreten ist und *als dieser* Gott-mit-uns angenommen werden will. Wieso er dies konnte, bleibt uns natürlich unbegreiflich. Es ist und bleibt das Geheimnis schlechthin, das auch in allen Zeichen, Worten, Erklärungen und wunderbaren Bekräftigungen an sich unbegreiflich bleibt. Wir können nur aus dem Wort der Kirche und letztlich aus den Worten und Taten Jesu selber vernehmen, daß es so ist, nicht aber wie es innerlich ist<sup>21</sup>). Wenn dieser nahe Gott-mit-uns so auch der Grund und das Motiv des Glaubens ist, also der Gott, dem die Bedingtheiten und Zufälligkeiten menschlicher, geschichtlicher Existenz gut genug waren, um sich in sie hineinzubegeben, dann muß auch für den Glauben jene Gewißheit und Sicherheit genügen, die in dieser irdischen, geschichtlichen Welt bezüglich solcher personaler, menschlicher Gegebenheiten möglich sind. Sie haben zu genügen, und nur sie sind eigentlich »sachgerecht«. Wollte man eine größere, absolutere Sicherheit, so hätte man gerade den Abstieg Gottes in die Gefährdetheit und Bezweifelbarkeit geschichtlicher Existenz überspielt. Man würde nach einer größeren Sicherheit und Gewißheit verlangen, als Gott sie in Jesus Christus für sich selber in Anspruch genommen hat. Was also alle Theorien zur Analysis fidei ablehnen und zu überwinden suchen, das muß gerade angenommen werden: nämlich daß die Gewißheit des Glaubens immer nur eine menschliche, geschichtliche Gewißheit sein kann, die einer menschlichen, personalen Entschiedenheit entspringt, welche darauf baut, daß Gott in Jesus Christus tatsächlich das schlichte, irdische Dasein zu seinem Eigenen für uns gemacht hat. Man mag hier schnell mit dem Schlagwort des Offenbarungspositivismus bei der Hand sein; das scheint uns hier nur noch ein theologischer Kinderschreck zu sein; denn daß wir uns von dem Mißverständnis einer Offenbarung als willkürlicher Mitteilung irgendwelcher übernatürlicher

---

<sup>21</sup>) Vgl. hierzu vom Verf., Zur Theologie von Inkarnation und Rechtfertigung: MThZ 21 (1970) 22–42.

Wahrheiten genügend distanziert haben, dürfte doch deutlich geworden sein. Aber gerade dann ist auch ebenso deutlich geworden, daß der christliche Glaube, wenn er sich nicht in einen bloßen Subjektivismus zurückziehen oder sich nur mit allgemeingültigen Wahrheiten begnügen will, in der Tat mit der schlichten Zur-Kennntnis-Nahme eines historischen Faktums beginnen muß und eben auf dieser schlichten, aber eben doch wiederum einzigartigen Tatsache, nämlich auf der Person Jesu Christi bauen muß<sup>22)</sup>.

Die vorgeführten Theorien zur Analysis fidei verlegten das Glaubensmotiv und den Glaubensgegenstand gleichsam in den Himmel der absolut gültigen Wahrheiten<sup>23)</sup> und der absolut gültigen Autorität Gottes. Sie mußten daher versuchen, diese nun trotz und an irdisch geschichtlicher Vermittlung vorbei oder hindurch zu erreichen. Daß die geschichtliche Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und der Verkündigung überhaupt notwendig ist und daß sie auch nur eine

---

<sup>22)</sup> Gerade die menschliche Erfahrung zeigt nun, daß solches Sich-entscheiden und Anerkennen auch dann, wenn es nicht von einer alles umfassenden und durchschauenden Einsicht getragen ist, von großer Unbedingtheit und Sicherheit sein kann. Denn in solchen existentiellen Fragen, die ans Lebendige gehen, ist dieses Moment des Sich-entscheidens und Sich-entschieden-Habens immer stärker, als die bloßen Gründe und Argumente an sich sind. Andererseits zeigt eben dieselbe menschliche Erfahrung, daß in der Tat eine absolute Gesichertheit und Unanfechtbarkeit auch nicht gegeben ist; anders wären solche Phänomene wie Glaubenszweifel und Glaubensabfall nicht zu erklären. Wie fest solche menschliche Entschiedenheit sein kann, zeigt sich am deutlichsten an interpersonalen Beziehungen, wo auch der eine letztlich dem anderen um seiner selbst willen glaubt und zu ihm steht, auch wenn er keine letzten Sicherheiten und Garantien in der Hand hat. Wer vom Glaubensakt mehr fordert oder behauptet, widerspricht einfach der Erfahrung und überzieht die diesbezüglichen Aussagen des Lehramtes. So wohl Alfaro, *Fides, spes, caritas*, 336ff; ders., *Art. Glaube: Sac. Mu II*, Freiburg 1968, 404.

<sup>23)</sup> Als klassisches Beispiel diene der Satz: *Deus trinus est*. Man kann zugeben, daß dieser Satz an sich eine notwendige, absolute Wahrheit enthält. Aber diese Wahrheit ist ja gar nicht der eigentliche Gegenstand der Offenbarung. Dies ist vielmehr die »ökonomische Trinität«. Die »immanente Trinität« ist dagegen die der »ökonomischen Trinität« vorausgehende, absolute Bedingungsmöglichkeit derselben, die erst auf dem Wege der theologischen Spekulation erkannt werden konnte; vgl. hierzu vom Verf., *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer*, Frankfurt 1972. Den eigentlichen Gegenstand der Offenbarung, die Inkarnation als Selbstoffenbarung Gottes, wird man wohl nicht als eine notwendige Wahrheit ansehen wollen!

menschliche, moralische Sicherheit vermitteln kann, dies war die Not dieser Theorien. Diese Not aber glauben wir, als die eigentliche Tugend des christlichen Glaubens ansehen zu müssen, weil es gleichsam die Tugend Gottes selber war, der sich in diese Not hineinbegeben hat. Wir können uns für unseren Glauben nicht auf die Autorität berufen, die Gott immer und überall hat, sondern wir müssen uns auf die Autorität berufen, die er selber in Jesus Christus ins Spiel gebracht hat, nämlich die geschichtliche, freie Autorität seiner Menschenfreundlichkeit, seines Mit-uns-sein-Wollens. Dies ist das eigentliche Glaubensmotiv. Wir glauben auch nicht irgendetwas »über« Gott, das er uns nur so hätte mitteilen wollen; sondern wir glauben an Jesus Christus, den Sohn des Vaters, und sein Wort und seinen Willen: dies ist der Glaubensgegenstand. Glaubensgegenstand und Glaubensmotiv sind also zuinnigst eins in Jesus. An ihn glauben wir also um seiner selbst willen. Wir brauchen daher auch keine andere Garantie, als die, die er selber ist. Es muß daher auch die Garantie und Gewißheit genügen, die mit der Anerkennung seiner Person gegeben ist. Diese »Wahrheit«, die er selber ist, und die aus seinem Wort und seinem Tun spricht und in seiner Kirche weiterlebt, muß tragfähig genug sein, daß der Glaube sich darauf einlassen und verlassen kann.

b) Von hier aus erhellt nun auch die Frage, die das eigentliche Kreuz der Analysis-fidei-Theorien darstellte, wie nämlich sich der Glaube an die freie, nicht-absolute, sondern geschichtlich-kontingente Selbstoffenbarung Gottes zur rationalen Erkenntnis der Glaubwürdigkeitszeugnisse eben dieser Offenbarung verhalte. Anders formuliert: wie verhalten sich hier Glauben und Wissen zueinander? Wie kann man um Jesus Christus, sein Wort, seinen Anspruch, sein Werk, seine Wunder und seine Auferstehung wissen und doch noch an ihn glauben?

Wir sagten im Unterschied zu den traditionellen Theorien, welche den Glauben stets sogleich auf die absolute Autorität Gottes verweisen wollten, daß das Ernstnehmen der inkarnatorischen Struktur der christlichen Offenbarung verlange, in der Person Jesu Christi sowohl den eigentlichen Gegenstand, das zentrale Glaubensgeheimnis, als auch das letzte Motiv, den Grund des Glaubens zu sehen. Denn die Person Jesu ist Ziel und Mitte des Glaubens, da er nicht nur Träger irgendwelcher Offenbarungen, sondern selber *die* Offenbarung Gottes und somit

auch *die* »auctoritas Dei revelantis (activa et passiva!)« ist. Jesus Christus trat aber nicht einfach nur mit dem blanken, verbalen Anspruch auf, daß man an ihn zu glauben habe. Vielmehr hat er diesen Anspruch in vielfältiger, oft sehr diskreter Weise zum Ausdruck gebracht<sup>24</sup>). Das bleibende Geheimnis seiner Person und der letzte Sinn dieses seines Seins haben sich gleichsam vermittelt und so ausgewiesen in seinen Worten, seinen einmaligen Forderungen, seinen Machttaten und Wundern und schließlich auch in der machtvollen Verkündigung des Evangeliums von seiner Auferstehung. All dies gehört wie selbstverständlich zu ihm; es dient zum In-Erscheinung-Treten und zur Vermittlung des selber immer unbegreiflich und verborgen bleibenden Geheimnisses, das er in seiner Person war. Aus dem Zusammenhang mit seinem selber nie unmittelbar erscheinenden und so greifbar werdenden Ich empfangen seine Worte, Taten und Ansprüche ihren Sinn. Sie strahlten gleichsam etwas von ihm aus, sie verbreiteten etwas von der Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit seiner Person bis zu uns Heutigen hin.

Die Zeichen, Worte und Wunder sind also noch nicht selber das Geheimnis und die Mitte, auf die der Glaube abzielt; sie partizipieren vielmehr an dieser Mitte, indem sie von dort ausgehen und nach dort hin verweisen. Ein Vergleich kann das Gemeinte noch verdeutlichen: Wenn ein Liebender seine Geliebte umwirbt und ihr zum Zeichen seiner Liebe Geschenke mitbringt, so erwartet er, daß sich die erhoffte Gegenliebe nun nicht auf die Geschenke richtet und auch nicht nur wegen der Geschenke oder wegen der bloßen Liebeserklärungen erfolgt. Vielmehr will er nur um seiner Liebe willen wiedergeliebt werden. Dennoch haben seine Worte und seine Geschenke den Sinn, daß sie der sichtbare und hörbare Ausdruck seiner Liebe sein sollen. Sie haben eine vermittelnde Funktion und stehen nicht einfach nur nebenbei. Sie sind also weder der letzte Grund der aufkommenden Gegenliebe, noch sind sie bloße, dem Ganzen äußerlich bleibende Bedingung. Vielmehr gehören sie als Vermittlung, gleichsam als Verleiblichung des eigentlichen Geheimnisses der persönlichen Zuneigung, das selber nie in reiner Unmittelbarkeit und absoluter Evidenz erkannt werden kann, zum eigentlichen Geschehen hinzu.

<sup>24</sup>) Vgl. L. Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 171ff; H. Fries, *Art. Zeichen/Wunder: HthG II*, München 1963, 876–896 (Lit.).

Auf die Struktur des Glaubensaktes angewandt bedeutet dies, daß die eigentliche Glaubenzustimmung unmittelbar dem Geheimnis der Zuwendung Gottes zu uns in Jesus Christus gilt und allein um seiner Person willen gegeben wird. Dies ist aber noch nicht der Fall beim bloßen Hören der Worte und beim bloßen Sehen der Zeichen. Denn das bloße Hören der Worte und Sehen der Zeichen bleibt nur erst im Raume der Vermittlung und der Verleiblichung, dringt aber noch nicht in den Bereich der personalen, letzten, sinnstiftenden Mitte vor, von dem all dies ausgeht. Es bleibt noch in dem Raum und Vorfeld, das zwar an diesem Eigentlichen partizipiert und ganz auf es hin angelegt ist, das aber auch schon (oder noch) so neutral ist, daß er schon demjenigen ein nur äußerliches, innerlich noch uninteressiertes Vernehmen und Konstatieren erlaubt, der nicht gewillt oder noch nicht disponiert ist, in der Richtung weiterzugehen, in welche die Worte und Zeichen eigentlich verweisen, und die sich aus dem Inhalt der Worte und dem ganzen lebendigen Kontext des Geschehens ergibt. Das eigentliche Geheimnis der Person Jesu Christi erscheint also als solches nicht unmittelbar, sondern weist sich aus bis in den an sich neutralen Raum des Leiblich-Materiellen, des Natürlich-Menschlichen, in dem es (biblisch ausgedrückt) möglich ist, daß einer hört und doch nicht hört, sieht und doch nicht sieht, weil er sich selber noch nicht genügend existentiell auf den einläßt, der ihn hier anspricht. Das immer unbegriffen bleibende Geheimnis des hier Ansprechenden kann also nur durch einen freien Akt personaler Entscheidung und Zustimmung angezielt werden. Eben diese Zustimmung aber ist mehr als ein bloßes Hören der Worte und Sehen der Zeichen. Diese Zustimmung ist das im eigentlichen Sinne Ursprüngliche und Neue, das das Wesen einer jeden personalen Entscheidung und existentiellen Entschiedenheit ausmacht. Sie hat durchaus das Moment des persönlichen Wagnisses und des Sprunges an sich. Doch bedeutet dies nicht, daß es hier kein Moment des Verstehbaren und des rational Verantwortbaren gäbe. Der Glaube ist keine völlig in der Luft hängende willkürliche Entscheidung oder Ideologie, die sich mit keinerlei Ausweis in der erfahrbaren Wirklichkeit verantworten läßt. Denn trotz Wagnis und Sprung existentieller Entscheidung zu Jesus Christus gilt ja gerade wegen des auffordernden Wortes und des machtvollen Auftretens Jesu und wegen der Verkündigung und Wei-

tervermittlung seines Wortes: Ich weiß, wem ich geglaubt habe, oder an wen ich glaube. All dies muß und darf nicht vergessen werden. Es gehört zur Glaubensentscheidung hinzu wie der Leib zu Seele.

So entsprechen sich also auf der einen Seite das freie, unbegreifliche Geheimnis der Person Jesu Christi (und damit Gottes) und ihr Sich-ausweisen in die Äußerlichkeit von Botschaft, Anspruch und Machterweis hinein, die etwas von diesem Geheimnis vermitteln; – und auf der anderen Seite die freie, existentielle Entscheidung und Entschiedenheit für diesen Jesus Christus und das Hören und Sehen von Botschaft, Anspruch und Machterweisen, die alle nur ihn vermitteln und zu ihm führen wollen. Der Glaubende glaubt nicht einfach an die Zeichen und glaubt auch nicht nur den Zeichen, sondern glaubt an Jesus Christus, auf den alles vermittelnd hinweist: *Christo credit, Christum credit, in Christum credit*. So wäre die alte fröscholastische *theologische* Formulierung »*Credere Deo, credere Deum, credere in Deum*«, *christologisch* zu ergänzen: auf sein Wort und Zeichen hin (= *Christo*) sollen wir an ihn selber (= *Christum*) glauben und darauf unsere Existenz ausrichten (= *in Christum*), denn nur in ihm haben wir den Zugang zum Vater.

c) Die vorgetragene christozentrische und erst in solcher Vermittlung zugleich theozentrische Analysis fidei weiß sich also im Unterschied zu den traditionellen Denkversuchen von vornherein *der* Schwäche und *dem* Risiko verpflichtet, das Gott selber in die »Natur der Sache« der geschichtlichen Offenbarung hineingelegt hat. In der Tat ist ja gerade die schlichte Tatsächlichkeit der Offenbarung in Jesus Christus, die eben nicht durch irgendwelche Nezesitäten überspielt und umgangen werden darf, weil dann sogleich die Freiheit und Übernatürlichkeit der Offenbarung aufgehoben würde, das eigentliche Skandalum des christlichen Glaubens<sup>25</sup>). So kann aber auch die Art der

---

<sup>25</sup>) Gerade demjenigen, der eingesehen hat, wie wenig innerlich notwendig ein bestimmtes Ereignis, ein Sachverhalt, eine historische Entwicklung, eine konkrete Entscheidung ist, wie »zufällig« Vieles zustande gekommen ist, wird ein Akzeptieren desselben als gültig und maßgebend Bleibenden nicht leichter, sonder eher schwerer fallen als demjenigen, der alles sogleich in unkritischer Weise mit dem Gewicht stringent erscheinender, innerer Gründe und Notwendigkeiten behangen sieht. Eine kontingente, zufällige Wirklichkeit läßt sich eben viel leichter in Frage stellen und anzweifeln als irgendwelche absolut gültigen Wahrheiten und Prinzipien, die sich im-

Glaubensgewißheit nicht so sein, daß in ihr diese objektive, erkenntnis-mäßige Schwäche, die in der Geschichtlichkeit und »Zufälligkeit« der Offenbarung begründet ist, aufgehoben wird. Denn diese Schwäche ist doch die der göttlichen Liebe, die das Risiko des persönlichen Engagements, des ungesicherten Sich-Exponierens, des zweifelhaften Ganges in die Zufälligkeiten der menschlichen Geschichte nicht gescheut hat und sich darin auch nicht durch eine geheime Rückendeckung bei der absoluten Autorität des ewigen Gottes abgesichert hat. Wenn die Offenbarung diesen Weg gegangen ist, dann darf der Glaube nicht nach einem Weg größerer Sicherheit, ungefährdeterer Gewißheit und reinerer Unmittelbarkeit verlangen. Dem Wesen der Selbstoffenbarung Gottes in seinem menschgewordenen Sohn entspricht es, daß der christliche Glaube, wenn er echt und ganz vollzogen wird<sup>26)</sup>, auf ein kontingentes

mer wieder von selber durchhalten und gar nicht wirklich bestreiten lassen, ohne daß der Bestreitende sich sogleich selbst widerspricht. Von hier aus versteht sich vielleicht etwas die eigenartige Versuchung des menschlichen Geistes, immer wieder zu systematisieren, Ordnungsprinzipien zu suchen, Notwendigkeiten zu entdecken. Mit dem nur Faktischen, Freien, Nichtnotwendigen ist er schwer zufrieden. Erst das als Gesetzmäßiges Erfasste ist ja das Begriffene, damit auch das Beherrschbare und ungefährlich Gewordene. Gegen diese unwillkürlich »deterministische« Denkform muß sich das Individuelle, Freie, Einmalige und Nichtdeduzierbare immer erst wieder mühsam Geltung verschaffen. Aber gerade dieses Freie, Kontingente ist eigentlich erst das existentiell Ansprechende, das Interessante. Es ist aber gegenüber dem Notwendigen, allgemein Richtigen und immer gleich Gültigen das Gefährdetere. Daher war es untragbar und nur aufgrund eines rationalistischen Mißverständnisses von Christentum möglich, daß G. Hermes den Zweifel zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der Begründung der christlichen Religion und Sicherung der Offenbarung nehmen wollte. Die daran geknüpfte Erwartung, daß sich von hier aus ein notwendiges Überzeugtsein von der Wahrheit des Christentums ergeben werde, ist nicht zu erfüllen. Als Kommentar zu DS 3035 s. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 177-185.

<sup>26)</sup> Ein weiteres Problem ist natürlich nun, wie der Glaube (soweit man hier schon von Glaube sprechen darf) dessen aussieht, der noch nicht »evangelisiert« ist. U. E. müßten in einem solchen unentfalteten, unbewußt christlichen Glauben zwei Momente enthalten sein: zum ersten, daß es in Heil oder Unheil um ein Handeln und Richten Gottes geht; daß also nicht einfach nur der Mensch sich entscheidet und nur seine mehr oder weniger gelungene Existenzentscheidung für das allein Maßgebliche hält; es muß um Gott und seine Gerechtigkeit gehen. Zum zweiten wird ein solcher »anonym-christlicher Glaube« sich wohl bewußt sein müssen, daß sich Heil oder Nichtheil auf dieser konkreten, geschichtlichen Erde entscheiden, daß es ganz banale, menschliche Dinge sind, auf die es hierfür ankommt. In dem Miteinander dieser beiden Momente scheint sich uns die wesentliche Struktur der Offenbarung Gottes in seinem menschgewordenen Sohn widerzuspiegeln.

Stück Geschichte verwiesen bleibt, das Gott sich selber ganz zu eigen gemacht hat, um darin mit uns zu sein, daß er also in der Vermittlung der Endlichkeit und der menschlichen Geschichte die überfließend gewordene Liebe Gottes suchen soll.