

Aus Wissen und Leben

Glaube und Kritik

Eine gegenseitige Herausforderung

Von Eugen Biser, München

Denkt an das Wort, das ich euch zugesprochen habe: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr, wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen; wenn sie an meinem Wort festgehalten haben, werden sie auch an eurem Wort festhalten (Joh 15, 20).

Mit dieser Ankündigung stellen die johanneischen Abschiedsreden den Jüngern, die Jesus unmittelbar zuvor seine in die volle Mitwisserschaft mit ihm gezogenen »Freunde« genannt hatte, das zwiespältige Schicksal in Aussicht, das sie beim Kontakt mit der »Welt« erwartet. Wie von den Jüngern selbst gilt das aber auch von dem Motiv, das sie auf den Weg zur Welt bringt und sie dort das Schicksal ihres Meisters erleiden läßt: vom Glauben. Er ist nicht nur dieser »Weg«, auf dem sie entweder angenommen oder verworfen werden, sondern zugleich »Gegenstand« dieser zwiespältigen Reaktionen. Und er ist das, weil er die mundane Sinnerwartung zugleich befriedigt und frustriert. Befriedigt, sofern er im Unterschied zu einer auf Abstand, Trennung, Unterscheidung und Differenzierung aufgebauten Kultur Erkenntnis auf dem Weg der Hingabe, des demütig-gehorsamen Hinhorchens auf die Selbstbezeugung des Offenbarungsgottes, verspricht. Gleichzeitig frustriert er die herrschende Sinnerwartung aber auch, sofern er dann damit auf das Gegenteil von allem setzt, was sie zur Grundbedingung ihres gesamten Wissenschafts- und Gesellschaftsbetriebs erklärte. Das bringt den Glauben in einen tiefgreifenden Konflikt mit dem Zeitgeist, der von den Bekundungen der Verständigungs- und Dialogbereitschaft nur überdeckt, nicht aber überwunden wird und deshalb im Interesse einer wirklichen Verständigung bedacht und aufgearbeitet werden muß.

Glaube als erfüllende Frustration

Wachen Beobachtern der geistigen Szene ist es längstens klar geworden, daß sich hinter der derzeitigen Nostalgie-Welle mehr verbirgt als nur das Wellental, das auf die hochgehende Woge einer einseitig zukunftsorientierten Stimmungslage folgen mußte. Denn die Konzentration auf die Zukunftsutopie war nicht nur mit der Verabschiedung der Vergangenheit, sondern, was ungleich schwerer ins Gewicht fiel, mit dem Verzicht auf das gegenwärtig Gegebene erkaufte worden. Wie das gesellschaftspolitische Konzept, das ihr zugrunde lag, erkennen ließ, war die große »Kehre« nur auf dem Weg einer radikalen, alle Lebensbezüge durchgreifenden Abstraktion zustande gekommen. Das säkularisierte Eschaton, das alle Blicke auf sich zog, bestand im Zielbild der klassenlosen Gesellschaft, das alles Heil von der Demontage der bestehenden Sozialstruktur versprach und mit diesem Versprechen an jeder konkreten Heilserwartung vorbeiging. Unkritisch gegen übergeordneten Steuerungsprozessen, folgte das Denken der Utopie auf der Spur. So kam es, daß der von der Utopie freigesetzte Abstraktionsraum ausgerechnet von der analytisch-positivistischen Denkform eingenommen wurde, die ihr nach Herkunft und Struktur so fern wie nur möglich stand. An dieser prekären Koexistenz änderte auch die Tatsache nichts, daß sich in Gestalt der Kritischen Theorie ein Vermittlungsversuch großen Stils anbot. Kritisch gegenüber der Analyse, war sie zu gläubig gegenüber der Utopie, als daß sie ihrer fortwährenden Überredung zum Noch-Nicht hätte wirksam widerstehen können. So brachte sie es zwar, bezeichnend für ihren eigenen Zwiespalt, zu einer bewegenden Solidarität mit den Toten, nicht jedoch zu einem hilfreichen Pakt mit den Lebenden.

Damit folgte die Kritische Theorie einer längst schon ausgelegten Bahn, die, auf ihren Ausgangspunkt zurückverfolgt, zu jener Gegen-Utopie führt, an der sich die von der herrschenden Abstraktion enttäuschte Nostalgie insgeheim berauscht. Ihr Wunschtraum gilt dem, was aus vergleichbarer, nur ins Todessüchtige gesteigerter Stimmungslage Novalis in seinem »Lied der Toten« gedichtet hatte:

Immer wächst und blüht Verlangen,
 Am Geliebten festzuhangen,
 Ihn im Innern zu empfangen,
 Eins mit ihm zu sein.
 Seinem Durste nicht zu wehren,
 Sich im Wechsel zu verzehren,
 Voneinander sich zu nähren,
 Voneinander nur allein.
 So in Lieb' und hoher Wollust
 Sind wir immerdar versunken,
 Seit der wilde trübe Funken
 Jener Welt erlosch¹⁾.

Bevor man von der exaltierten Todessüchtigkeit dieser Dichtung zur Tagesordnung übergeht, sollte man sich vergegenwärtigen, wie eng sie sich über die Jahrhunderte hinweg mit einer ganz unromantischen Stelle aus dem Leviticus-Kommentar des Origenes berührt. Dort heißt es in fast wörtlichen Anklängen:

Weil Jesus als Ganzer im Ganzen rein ist, ist sein ganzes Fleisch eine Speise und sein ganzes Blut ein Trank. Denn jedes seiner Werke ist heilig und jedes seiner Worte ist wahr... Mit dem Fleisch und Blut seines Wortes trinkt und belebt er als mit einer reinen Speise und einem reinen Trank das ganze Menschengeschlecht. An zweiter Stelle nach seinem Fleisch sind eine reine Speise Petrus und Paulus und alle Apostel; an dritter Stelle deren Jünger. Und so vermag ein jeder je nach dem Grad seiner Würdigkeit oder der Reinheit seines Sinns seinem Nächsten eine reine Speise zu werden²⁾.

Das ist, theologisch gesehen, die Real-Utopie von einem Dasein, in welchem die Individualgrenzen fallen und ein gegenseitiges Sich-Innesein an die Stelle des gewohnten Mit- und Gegeneinander tritt. Kein Zweifel, daß sie im – utopisch fernen – Fluchtpunkt der heutigen Nostalgie-Welle liegt. Das heißt freilich zugleich, daß der von diesem Wunschziel faszinierte Mensch der Gegenwart auch dort, wo er sich auf den Schleichwegen psychedelischer Praktiken ihm anzunähern sucht, an seiner wirklichen Erreichbarkeit verzweifelt, es sei denn – daß er glaube. Denn der Glaube lebt, wie schon aus seinem

¹⁾ Auf diesen Text verwies Hermann Broch in seinem Vortrag »Zum Problem des Kitsches« (von 1950/51), in dem er von der »geradezu indezent nekrophilen Stimmung« als dem Hintergrund derartiger Dichtung spricht: »Die Idee ist ewig.« Essays und Briefe, hrsg. von Harald Binde, München 1968, 123.

²⁾ In Leviticum, hom 7.

diffusen Vorverständnis deutlich wird, aus dem Impuls der Verbundenheit und nicht, wie das herrschende Bewußtsein, aus dem Pathos der Distanz. Insofern haftet ihm die Option einer echten Alternative zu dem an, was der heutige Mensch zugleich als die Bedingung und Misere seines Daseins begreift. Als seine Bedingung, weil seine ganze Lebenswelt, angefangen von den gesellschaftlichen Strukturen und Verhaltensweisen bis hin zur analytischen Vernunft, auf Scheidung und Unterscheidung gegründet ist. Und seine Misere, weil sich auf Distanz kein wirkliches Menschenleben führen läßt, auch nicht mit Hilfe der orgiastischen Techniken, die sie in der Vorspiegelung der Überwindung nur noch vertiefen.

Dem Pathos der Verbundenheit verschrieben, wirkt der Glaube auf viele wie die befreiende Tür aus dem Gefängnis der Gegenwart. Er verspricht Erkenntnis, aber auf der Basis der Hingabe, nicht der kritischen Analyse. Er stiftet Solidarität, aber nicht auf dem Weg der Indoktrination, sondern der Verständigung. Und er will die Tat, aber nicht im Stil des Aktionismus, sondern der personalen Selbstverwirklichung. So geht er auf frustrierende Weise an den Tendenzen der Zeit vorbei, dies jedoch im Einklang mit der eingestanden oder uneingestanden Sinnerwartung des durch eben diese Tendenzen frustrierten Menschen. In alledem erweist er sich als die Alternative zum herrschenden Zeitbewußtsein, das gleicherweise durch Sozialutopien abgelenkt und durch einen rückschlägigen Rationalismus unterkühlt ist. Begreiflich, daß Adorno angesichts dieser Sachlage geradezu von den durch die Offenbarungsreligion zum gegenwärtigen Zeitpunkt errungenen »Siegen« redet, auch wenn er diese, als angebliche Früchte der Angst und des Denkverzichts, zu ausgesprochenen »Pyrrhussiegen« herabzusetzen sucht³⁾.

Glaube als Ziel der Kritik

Begreiflicher noch, daß es bei dieser verbalen Abwertung nicht blieb. Um die Bedrohlichkeit einer jeden positiven Alternative wis-

³⁾ Th. W. Adorno, Vernunft und Offenbarung, § 4, in: Stichworte (Kritische Modelle 2), Frankfurt/M. 1969, 25.

send, trat der dem negativen Denken verhaftete und darum kritisch gestimmte Zeitgeist vielmehr auf breiter Front zum Angriff an. Dabei reagierten die das kritische Panorama prägenden Systeme je anders, zum Glück für den Angegriffenen – und zum Unglück für die polemische Zielsetzung – jedoch nicht so, daß sich die Teilangriffe zu einer Gesamtstrategie ergänzt hätten. Der Vorwurf der Sinnlosigkeit, den die analytische Philosophie gegen den Glauben erhob, fügte sich ebenso schlecht zu dem des Konformismus, den die Kritische Theorie geltend machte, wie dieser zu dem Ideologieverdacht, den der Kritische Rationalismus äußerte.

Aufs Ganze gesehen hat der in die Verteidigungsposition gedrängte Glaube somit leichtes Spiel. Hält ihm doch fast immer eins der kritischen Systeme das zugute, was ein anderes an ihm bemängelt. So braucht er sich weder von der analytischen Philosophie den positiven Sinn absprechen noch vom Kritischen Rationalismus auf eine Linie mit totalitären Praktiken ziehen lassen. Und ebensowenig trifft ihn der Einwand der Kritischen Theorie, er stehe insgeheim mit dem Bestehenden im Bund. Bei seiner Apologie sieht er sich somit nicht wenig durch den Umstand begünstigt, daß sich seine Ankläger zwar im Todesurteil über ihn einig sind, in der Urteilsbegründung jedoch um so stärker auseinandergehen. Zu deutlich tritt denn auch das affirmative Moment an ihm zutage, als daß er, wie das erste System es will, ohne weiteres in die Ecke des Illusionären abgedrängt werden könnte; zu deutlich aber auch das Moment der kritischen Distanz, als daß er den konformistischen Strategien, gleichviel ob im Dienst eines neuen Totalitarismus oder des gegenwärtigen Gesellschaftssystems, zugeschlagen werden könnte.

Das enthebt ihn zwar keineswegs der Aufgabe, sich einem jeden der erhobenen Vorwürfe mit aller Aufmerksamkeit und Energie zu stellen; wohl aber gibt es seiner Verteidigung eine Wendung ins Versöhnliche. Sie braucht nicht bei der bloßen Abwehr stehen zu bleiben; vielmehr kann sie sich den Luxus leisten, aus dem Vorgehen der Gegner zu lernen. Wie auf anderen Ebenen des geistigen und gesellschaftlichen Disputs ist auch hier nicht sosehr Apologetik am Platz als vielmehr Anamnese. Mit Akten der Selbstprüfung ist darum mehr getan als mit noch so sorgfältig kalkulierten Defensivstrategien. An-

gesichts dessen wäre der Glaube bei seinen Abwehrmaßnahmen gut beraten, wenn er sich von der an ihm geübten Kritik auf das hinweisen ließe, was diese an ihm auszusetzen hat und als Grund ihres Angriffs angibt. Was auf diesem Weg zustandekommt, ist eine Rechtfertigung in selbstkritischer Absicht, verbunden mit dem Willen zur Selbstreinigung. Damit dient der Glaube seinem ureigenen Interesse. Um auf dem Markt des Geistes, wie er heute abläuft, bestehen zu können, muß er sich von dem dreifachen Verdacht reinigen, in welchem er in den Augen seiner Gegner steht: vom Ideologieverdacht des Kritischen Rationalismus; vom Konformismusverdacht der Kritischen Theorie und vom Verdacht des Illusionismus bei der analytischen Philosophie.

Formen der kritischen Anfrage

Was diese anlangt, so vollzieht sich ihre Glaubens- und Theologiekritik, am Modellfall des Neopositivisten Alfred Jules Ayer betrachtet, aufs Ganze gesehen in drei Schritten⁴). In einem ersten behauptet sie die Unmöglichkeit, die Existenz eines Gottes demonstrativ zu beweisen oder auch nur als wahrscheinlich darzustellen. In einem zweiten verneint sie die Ansicht, daß das Wort »Gott« ein wirklicher Name sei. Und in einem dritten folgert sie daraus die Unvereinbarkeit theologischer und wissenschaftlicher Propositionen.

Wenn der Rückschluß auf die Existenz Gottes stringent sein soll, muß er, wie Ayer in auffälliger Annäherung an den anselmischen und kartesianischen Gottesbeweis betont, von sicheren Prämissen ausgehen. Da empirische Voraussetzungen jedoch bestenfalls zu Wahrscheinlichkeiten führen, käme nur ein apriorischer Ansatz in Betracht. Nach positivistischen Verifizierungsregeln gründet jedoch die Gewißheit apriorischer Sätze auf Tautologien, die auch bei noch so geistvollen Kombinationen nur neue Tautologien ergeben. Damit demaskiert sich der Gottesbeweis, zumal in seiner ontologischen Form, nach Ansicht Ayers als nichtssagendes Scheinargument, ein Resultat, das er

⁴) Zum folgenden A. J. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik* (Originaltitel: *Language, Truth and Logic*), Stuttgart 1970, 151–157.

jedoch keinesfalls als agnostizistische oder gar atheistische These verstanden sehen möchte.

Der zweite Schritt setzt mit einer Verneinung des Agnostizismus ein, der den Gedanken eines gleicherweise denkbaren wie seienden Gottes nicht ausschließt, seine mögliche Verifizierung jedoch bestreitet. Dieser Vermittlungsweg ist für Ayer ungangbar, da Sätze über Gott seiner Meinung nach weder Wahres noch Falsches, sondern überhaupt nichts besagen. Verifizierbar wäre höchstens der Satz »Jehova ist zornig«, vorausgesetzt, daß er mit dem Satz »Es donnert« gleichbedeutend wäre. Zwar nährt die Existenz des Substantivs »Gott« die Illusion, daß ihm ein »wirkliches oder zum wenigsten mögliches Seiendes« entspreche, etwas nach Art von menschlichen Personen, auf die man sich redend und handelnd beziehen kann. Sobald man jedoch nach den Attributen dieses Subjekts fragt, wird deutlich, daß die Vokabel »Gott« kein Name ist, der etwas Wirkliches oder auch nur Mögliches entspricht. Da man von diesem Gott annimmt, daß er die empirische Welt überwache, gibt man auch schon zu, daß er kein Teil von ihr ist. Was aber schon definitionsgemäß aus dem Bereich des empirisch Nachprüfbaren herausfällt, ist, begriffstheoretisch gesehen, »überhaupt kein vernünftiger Begriff«.

Die wissenschaftskritische Folgerung, die sich für Ayer daraus in einem dritten Schritt ergibt, führt zunächst zu der verblüffenden Verneinung einer möglichen Kollision von religiösen und (natur-)wissenschaftlichen Aussagen. Zumindest gibt es keinen vernünftigen Grund für einen Antagonismus zwischen Religion und Wissenschaft. Der Pferdefuß kommt erst bei der Begründung zum Vorschein: »Da nämlich die religiösen Äußerungen des Theisten gar keine echten Propositionen sind, können sie keinen logischen Bezug zu den Propositionen der Wissenschaft haben.«⁵⁾ In dieser Folgerung sieht sich Ayer von der Gegenseite her bestätigt. Wenn Gott, wie die Theologie sagt, ein den menschlichen Verstand übersteigendes Geheimnis und somit »Gegenstand einer rein mystischen Anschauung« ist, fällt er aus dem Rahmen dessen, was mit Hilfe vernunftfeinsichtiger Begriffe definiert werden kann, heraus:

⁵⁾ A.a.O. 155.

Wenn man einräumt, daß es unmöglich ist, Gott in Vernunftbegriffen zu definieren, räumt man auch ein, daß ein Satz unmöglich zugleich sinnvoll sein und von Gott handeln kann⁶⁾.

Was aber vom Einzelsatz gilt, trifft auch auf das ganze System der auf die eine oder andere Weise gebildeten Sätze, also auf die Wissenschaft einerseits und den Glauben andererseits, zu. Zwischen dem wissenschaftlichen und dem mystischen Denken gibt es dann keine argumentative Brücke, noch nicht einmal eine Verbindung in Form von sinnvoller Kommunikation.

Wie ohne weiteres einzusehen ist, steht und fällt diese für die analytisch-positivistische Kritik durchaus typische Argumentation mit den von ihr zugelassenen Verifikationsbedingungen. Wenn sich nur von dem sinnvoll reden läßt, was im Sinn der empirischen Wissenschaften verifiziert werden kann, fallen mit den metaphysischen Aussagen zusammen auch alle religiösen unter den Tisch. Nur fallen dann, wie dem hinzuzufügen ist, auch alle Sätze, in denen sich Menschen ihre Bewunderung, Treue und Liebe bekunden, also alle Sätze der personalen Mitmenschlichkeit, mit ihnen. Das aber heißt, daß sich die von Ayer artikulierte Kritik nur um den Preis einer Halbierung der Welt aufrechterhalten läßt.

Daß der radikale Positivismus diesen Preis durchaus zu zahlen bereit ist, zeigt das Buch über den »Begriff des Geistes« (The Concept of Mind), das einem seiner Neubegründer, Gilbert Ryle, zum Durchbruch verhalf. Wie seine höhnische Formel vom »Gespenst in der Maschine« zu verstehen gibt, ist Geist für ihn nichts inwendig Subjektives, das über die menschlichen Erfahrungs- und Verhaltensweisen unsichtbar Regie führt. Geist ist im Gegenteil etwas durchaus Öffentliches, das aus den menschlichen Aktionen und Interaktionen hervorgeht, und die traditionelle Vorstellung von ihm ein Fehlbegriff, der sich mit andern zusammen aus der durch Kategorienverwechslung entstandenen Spaltung der Welt in »zwei Lebensgeschichten«, eine physikalische und eine spirituelle, ergab⁷⁾. Die von Ryle gezogenen Konsequenzen lassen freilich auch keinen Zweifel über die Signatur der dann noch verbleibenden Welt. Es ist eine Welt der platten Eindimen-

⁶⁾ A.a.O. 156f.

⁷⁾ G. Ryle, Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969, 177–180.

sionalität, deren totale Kalkulierbarkeit den Verlust aller individuellen Qualitäten, aller Farben und Beleuchtungen, nach sich zog. Es ist, mit Nietzsche gesprochen, die immer abendlicher, mißtrauischer, fremder und älter erscheinende Welt, über welche die große Verdüsterung und Sonnenfinsternis hereinbrach, und die er als die »große Öde« charakterisierte. Und es ist schließlich, um im Einzugsgebiet des englischen Denkens zu bleiben, Huxleys »Brave new World«, in der ausgerechnet der Naturwissenschaftler keinen anderen Ausweg als den des Selbstmords sieht⁸⁾.

Selbstkritische Rechtfertigung

Wenn der Gegenangriff des Glaubens den Tatbestand der Selbstreinigung erfüllen soll, muß dem kritischen Vorhalt ein zweifaches Zugeständnis gemacht werden. Das erste betrifft den mangelnden Argumentationswillen mancher theologischer Traktate, die sich meistens im gleichen Maß, wie sie sich der Beweisführung enthoben fühlen, in tautologischen Deduktionen ergehen oder tautologisch in sich selber kreisenden Gedankengängen doch nahekommen. Zweifellos entsteht auch auf diesem Weg der Eindruck, daß Geheimnisse erschlossen und Erkenntnisse vermittelt werden. Was tatsächlich zustande kommt, ist jedoch weit eher ein Akt religiöser Suggestion. So sehr dieser der Erwartungshaltung einer antirationalen Frömmigkeit entgegenkommt, entfernt er sich doch vom Grundpostulat des Christentums als Offenbarungsreligion, dem, wenn das Wort von der »Gottesweisheit im Geheimnis« zu Recht besteht (1 Kor 2, 7), nicht mit Anempfindungen, sondern nur mit wirklicher Erkenntnis gedient ist.

Zum andern muß in diesem Zusammenhang von dem reaktiven Glaubensverständnis die Rede sein, das den Glauben in einer Art unfreiwilliger Komplizenschaft mit der Sache der Kritik so definiert, daß seine polemische Ausklammerung aus dem Bereich vernünftiger Denkopoperationen zumindest den Anschein des Rechts behält. Ein undialogisch festgeschriebener Glaubensbegriff dieses Sinns liegt überall

⁸⁾ Nietzsches Diagnose findet sich vor allem in dem Aphorismus der Fröhlichen Wissenschaft »Was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat« (§ 343).

dort vor, wo das, was als »Glaube« ausgegeben wird, in die fatale Nachbarschaft zu dem vielberedeten *sacrificium intellectus* gerät, in dem schon Max Weber die »Virtuosenleistung« des »positiv religiösen Menschen« und einer »jeden ›positiven‹ Theologie« erblickt hatte⁹⁾. Nach einer Zeit konstruktiver Koexistenz von Glaube und Vernunft im Hochmittelalter vermutet Adorno eine derartige Annäherung an vernunftfeindliche Positionen ausgerechnet von den Bahnen heutiger Theologie:

Das Opfer des Intellekts, das einmal, bei Pascal oder Kierkegaard, vom fortgeschrittensten Bewußtsein und um nicht weniger als den Preis des ganzen Lebens gebracht war, ist mittlerweile sozialisiert, und wer es bringt, ist dabei unbeschwert von Furcht und Zittern¹⁰⁾.

Daß er sich mit dieser Vermutung auf einer durchaus »heißen« Spur befand, zeigt die ihr bedenklich nahekommende Art, wie der über die Fachgrenzen hinaus geachtete Fundamentaltheologe Arnold Rademacher den Glauben definiert:

Der Glaube ist ein *sacrificium intellectus* der fehlbaren endlichen Vernunft gegenüber der unfehlbaren göttlichen Vernunft, die »weder getäuscht werden noch täuschen kann«¹¹⁾.

Mit dem Schlußzitat verweist er zugleich auf das Glaubenskonzept des Ersten Vatikanums, das bei allem Verdienst um eine positive Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft – mit dem Hinweis auf den Mysterienkonnex als einer Quelle echten Glaubensverständnisses gab das Konzil vermutlich sogar sein Bestes¹²⁾ – zumindest doch deren kritisch-argumentative Funktion aus dem als Unterwerfungsakt gedeuteten Glaubensvollzug ausschloß. Beim Versuch, diese für die heutige Bewährungsprobe des Glaubens besonders

⁹⁾ Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von J. Winkelmann, Tübingen 1968, 611.

¹⁰⁾ Th. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, 22.

¹¹⁾ A. Rademacher, *Philosophisch-apologetische Grundlegung der Theologie II*, 1. Heft: *Christliche Apologetik*, Bonn 1929, 15.

¹²⁾ DS 3016 – 1796. Dazu J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953, 142–151; ferner mein Beitrag »Der eine Glaube und die vielen Mysterien«, in: »Ich glaube«, hrsg. von W. Sandfuchs, Würzburg 1975, 181–193.

gefährliche Engführung zu überwinden, kann selbst die schmerzliche Hilfe der Kritik nur erwünscht sein.

Daß Adorno mit seinem Wort aus »Vernunft und Offenbarung« in einer Interessengemeinschaft mit der positivistischen Glaubenskritik erschien, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die von der Kritischen Theorie erhobenen Bedenken, wie schon erwähnt, grundsätzlich auf einen ganz anderen Tatbestand zielen: auf den angeblichen Konformismus der gläubigen Vernunft. In diese Richtung stieß schon der frühe Horkheimer vor, wenn er in seinem erst posthum veröffentlichten Band »Aus der Pubertät« (von 1974) erklärt:

Die meisten Leute verstehen unter Seligkeit ihre Bequemlichkeit . . . !

Kronzeuge ist aber auch hier – und zwar im gleichen Kontext – Adorno, der die »Renaissance der Offenbarungsreligion«, die das gegenwärtige Zeitgeschehen entscheidend mitbestimmt, auf das Verlangen der »Schwäche« nach der schon durch die Wortbedeutung von religio versprochenen Bindung zurückführt und darin einen Akt der Kapitulation »vorm Menschenunwürdigen« vermutet:

Dahinter steht der freilich gesellschaftlich notwendige und mit allen erdenklichen Mitteln verstärkte Schein, daß das Subjekt, daß die Menschen unfähig seien zur Menschheit: die verzweifelte Fetischisierung bestehender Verhältnisse¹³⁾.

Um mit Adorno nun auch den Übergang zum Zentralmotiv der Kritischen Theorie zu gewinnen, so muß vor allem seine Aufsehen erregende »Weigerung« erwähnt werden, dem Versuch über »Erziehung nach Auschwitz« (von 1966) eine übers Unerläßliche hinausgehende stilistische Glättung angedeihen zu lassen. Seine Begründung: darin käme an unerträglichster Stelle die allgemeine Tendenz zur Einebnung gerade des Entsetzlichsten zum Zug. Denn:

Wo vom Außersten, dem qualvollen Tod die Rede ist, schämt man sich der Form, so, als ob sie an dem Leiden frevelte, indem sie es unausweichlich zu einem Material macht, über das sie verfügt¹⁴⁾.

¹³⁾ Vernunft und Offenbarung, 24.

¹⁴⁾ Stichworte, 9.

Der zunächst verborgene Zusammenhang mit dem Geist des Evangeliums springt in die Augen, sobald man dem die lukanische Fassung des Logions gegenüberstellt, mit welchem Jesus die zu Ehren der ermordeten Propheten errichteten Denkmäler als Dokumente einer inneren Komplizenschaft mit den Mördern entlarvt:

Weh euch! Ihr baut Denkmäler für die Propheten, die von euren Vätern umgebracht wurden. Damit verewigt – und billigt – ihr die Taten eurer Väter. Jene haben sie umgebracht; ihr errichtet ihnen Bauten (Lk 11, 47f.).

Durch die Verherrlichung der Ermordeten wird der Mord an ihnen in einer Weise ins allgemeine Bewußtsein integriert, daß man davon wieder zur Tagesordnung übergehen kann. Dieser Bereitschaft, einen »faulen« Frieden mit dem Geschehenen und Geschehenden zu machen, widersetzt sich die Kritische Theorie mit aller Kraft. Daher Marcuses Postulat der »Großen Weigerung«, die sich der Verführung zum vordergründig mit den Verhältnissen versöhnten und in diesem Sinn »glücklichen« Bewußtsein versagt¹⁵⁾; und daher Horkheimers bewegende Solidarität mit den auf die Nachtseite des Daseins Geratenen, die als die Opfer des Unrechts und der Unmenschlichkeit zu Symbolen einer erst im Kommen begriffenen Menschheit wurden¹⁶⁾ und die durch diese Zeichenhaftigkeit ihres Unglücks die Dimension des »ganz Anderen« offenhalten in einer zu Selbstgenügsamkeit und Selbstabschließung strebenden Gesellschaft. Mit der Notwendigkeit, ihr Andenken gegen den Zug der Zeit wachzuhalten, begründet Marcuse die negative Tendenz der Kritischen Theorie:

Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben¹⁷⁾.

Und Horkheimer überträgt diesen Gedanken auf die der Philosophie sich immer neu stellende und sie als scheinbar »nutzlose« Denkleistung erst wirklich rechtfertigende Aufgabe:

¹⁵⁾ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Originaltitel: *The One-Dimensional Man*), Darmstadt und Neuwied 1967, 268.

¹⁶⁾ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M. 1974, 152.

¹⁷⁾ *Der eindimensionale Mensch*, 268.

Aufgabe der Philosophie ist es, was sie getan haben, in eine Sprache zu übersetzen, die gehört wird, wenn auch ihre vergänglichen Stimmen durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden¹⁸⁾.

Was die Kritische Theorie sonst noch an Bedenken gegenüber dem Offenbarungsglauben vorbringt, ist, einschließlich der von Horkheimer geforderten Revision des ihm als »trennendes Moment« verdächtigen Gottesbegriffs¹⁹⁾, vergleichsweise harmlos, gemessen an dem, was diese Definition an »appellativer Kritik« gegenüber aller »positiven« Kirchenfrömmigkeit und Theologie enthält. Wenn schon die Philosophie als eine reflektierend-kritische »memoria passionis« zu gelten hat, müßte sich eine auf die paulinische Kreuzespredigt und die Leidensverkündigung der Evangelien – sie wurden von Martin Kähler zutreffend als »Leidengeschichten mit ausführlicher Einleitung« charakterisiert – gegründete Theologie erst recht den Leidenden verpflichtet fühlen und sich in ihrem Selbstverständnis auf sie beziehen. Wenn sie in diese Rücksicht auch jene einbezöge, deren Leiden religiös motiviert ist, sei es, daß sie unter der Last der Gottesfrage zerbrachen, sei es, daß sie mit der institutionalisierten Religion in Konflikt gerieten, hätte sie nicht nur ein unübersehbares Zeichen der Toleranz gesetzt, sondern gleichzeitig auch das nicht minder deutliche Zeichen eines prinzipiellen Nonkonformismus²⁰⁾. Sie träte auf die Seite jener, die in bewußtem Gewaltverzicht ihren Widerstand gegenüber den Unrechtstrukturen in der zwar rückschlägigen, dafür aber beharrlichen Weise der »Trauer« bekunden und denen darum die Seligpreisung der Bergpredigt gilt:

Selig die Trauernden; sie werden Trost (in Gestalt des Gottesreichs) finden (Mt 5, 9).

In einer von latentem oder offenem Terrorismus bedrohten und darum totalitären »Ordnungssystemen« zuneigenden Situation ist die

¹⁸⁾ Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M. 1974, 152.

¹⁹⁾ Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion, in: Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1971, 131–136.

²⁰⁾ Eine Sinnbestimmung der Fundamentaltheologie im Hinblick auf die unter und an dem Glauben Leidenden entwickelte ich gegen Ende meiner Schrift »Glaubensverständnis«, Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg/Br. 1975, 183.

Beseitigung des Ideologieverdachts, unter dem der Glaube hauptsächlich bei den Vertretern des Kritischen Rationalismus steht, von ganz besonderer Aktualität.

Insbesondere schuldet der kirchlich gebundene Glaube dem heutigen Menschen kaum etwas so sehr wie den Akt einer eindeutigen Unterscheidung von ideologischen Denkmustern und Kommunikationsformen. Denn die schon von Buber angefochtene Artikulation seiner Inhalte im Stil – dogmatisch festgelegter – »Daß-Sätze« erinnert tatsächlich, zumindest oberflächlich besehen, an die Signatur von Ideologien, die durch die Nicht hinterfragbarkeit ihrer Inhalte und vielfach auch durch formelle Interpretationsverbote gekennzeichnet sind²¹⁾. Und seine vielfach undialogische Vermittlung, die anstatt auf Verständnis auf »Unterwerfung« und »Gehorsam« ausgeht und dabei lieber emotional argumentativ verfährt, gerät nicht selten in eine bedenkliche Nähe zu (parteipolitischer) Indoktrination. Zweifellos fällt dieser fatale Anschein stärker ins Gewicht als etwa Alberts aggressive Behauptung, wonach »unter gewissen strukturellen Gesichtspunkten Katholizismus, Calvinismus, Kommunismus und Faschismus zusammengehören«²²⁾ oder seine an Unterstellung grenzende These, daß das »totale Engagement« des Glaubenden die unvoreingenommene Wahrheitssuche behindere, nur zu leicht zu fanatischen Reaktionen, sei es des einzelnen oder der ganzen Gruppe, führe²³⁾.

Eine zur Selbstkritik bereite Abwehr wird weder übersehen können, daß die Glaubensunterweisung vielfach zu einseitig »von oben nach unten« verläuft, so daß sowohl für Rückfragen »nach oben« als auch für das Gespräch »an der Basis« zu wenig Raum bleibt, noch wird sie bestreiten, daß dabei nicht selten kompensatorische Aufwertungen die Problematik der Vermittlung überdecken. Der auf einen baren Gehorsamsglauben verpflichtete Rezipient sieht sich dann für diese »Demütigung« dadurch entschädigt, daß er sich mit den (nach Ausweis der prophetischen Berufungsvisionen »unwiderstehlich« durch Gott angesprochenen) Offenbarungsträgern vergleichen kann. In

²¹⁾ M. Buber, Werke I: Schriften zur Philosophie (Zwei Glaubensweisen), München und Heidelberg 1962, 723, 780f.

²²⁾ H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1969, 5.

²³⁾ Ebd.

Wahrheit steht er diesen jedoch nicht durch den Modus des Offenbarungsempfangs, sondern lediglich durch den von jenen empfangenen und ihm übermittelten Offenbarungsinhalt nah. Der aber kommt, wie es in der Berufungsvision des Propheten Jeremia heißt, der Auflage gleich, »niederzubrechen und auszureißen, zu verderben und zu zerstören, aufzubauen und zu pflanzen« (1, 10), also einem überwiegend »destruktiven« Auftrag. Das aber heißt, daß der sich offenbarende und geglaubte Gott den Glaubenden ebenso wie den Propheten in ein überwiegend kritisches, keinesfalls aber – und das muß im nochmaligen Rückblick auf den Konformismus-Vorwurf der Kritischen Theorie betont werden – in ein affirmatives Verhältnis zur Weltwirklichkeit zieht. Denn man kann nicht an den Gott glauben, vor dem vieles, was in den Augen der Menschen glänzt, ein »Greuel« ist und zu dem alles unschuldig vergossene Blut »schreit«, und mit der Welt aus Schwindel und Gewalt seinen Frieden machen.

Im Prinzip ist damit bereits der von den Vertretern des Kritischen Rationalismus – und nicht nur von ihnen – erhobene Ideologieverdacht zerstreut. Wer in einem solch prinzipiell gespannten Verhältnis zu den Dingen steht wie der Glaubende, kann sich nicht gleichzeitig unter ein geistiges Diktat beugen, das auf Festschreibung der verwalteten Welt und ihrer Herrschaftsstrukturen ausgeht. Auch kann von einem Reflexionsabbruch, wie ihn die Kritik zur Erläuterung des von ihr gehegten und geäußerten Verdachts unterstellt, nicht die Rede sein²⁴). Wer an den Offenbarungsgott und seinen Willen, sich als solcher der Menschheit verständlich zu machen, glaubt, kommt mit seinen Rückfragen an kein Ende. Hinter jedem verstandenen Geheimnis springt ihm die Tür zu einem noch größeren, unverstandenen auf, so daß für ihn alles Finden zum Anreiz neuen Suchens wird. Mit Augustinus gesprochen:

Gott wird gesucht, um gefunden zu werden, weil er verborgen ist; und er wird gefunden, um gesucht zu werden, weil er unermeßlich ist²⁵).

²⁴) Nach Albert erklärt sich daraus auch die zum Fanatismus disponierende Glaubensfestigkeit, die demzufolge einem Akt unaussprechbaren Sich-Versteifens auf der eingenommenen Position gleichkommt.

²⁵) Enarrationes in Psalmos (PL 37, 1392).

Kritisches Glaubensbewußtsein

Im Fall der Herausforderung des Glaubens durch die moderne Kritik ist, wie jetzt schon deutlich wurde, nicht der Angriff, sondern der Begriff, verstanden als ein kritisch vertiefter Selbstbegriff, die beste Verteidigung. Er wäre dann gewonnen, wenn vom Glauben nachgewiesen werden könnte, daß er dem Interesse der Kritik genügt, ohne sich deswegen als religiösen Akt aufzugeben. Das aber ist gleichbedeutend mit der extremen Frage, ob es etwas gibt, was über der Kritik steht und doch ihrem Anspruch zugleich genügt. »Extrem« ist diese Frage, weil die Kritik stets mit dem Anspruch auftritt, im Disput der Meinungen das letzte Wort behalten zu müssen. Mit diesem Anspruch setzt sie sich freilich insofern ins Unrecht, als sie sich kritisch immer nur an Vorgegebenes anheftet und, so gesehen, eine ausgesprochene Nachfolgeerscheinung ist. Da ihr nur zu sehr bewußt ist, daß in ihrem kalten Licht keins der Werke reifte, mit denen sie sich auseinandersetzt, lebt sie bei aller Rationalität von einer Fiktion. Blind gegenüber den übergeordneten Steuerungsprozessen, blendet sie ihr Gesichtsfeld zudem noch künstlich gegenüber ihrer eigenen Herkunft ab. Darin besteht die Legitimität der Frage nach dem, was ihr übergeordnet ist.

Der gleiche Einwand scheint nun freilich auch den kognitiven Akt zu treffen, für den sich diese Überlegenheit noch am ehesten reklamieren ließe: das Verstehen. Die Kritikfähigkeit des Verstehens selbst einmal angenommen, scheint die These von seiner Überlegenheit doch von vornherein daran zu scheitern, daß sich auch der Verstehensakt immer nur reaktiv auf das verhält, was ihm zeichenhaft, sei es in Wort oder Schrift, vorgegeben ist. Indessen liegen hier die Dinge keineswegs ebenso wie im Fall der Kritik. Zwar »reagiert« auch das Verstehen, jedoch im Sinn einer Wiederholung, verstanden als der Herbeiholung des Sich-Außernden aus seiner räumlichen Ferne oder seinem zeitlichen Gewesensein. Damit verwischt sich die natürliche Prioritätenfolge bis an die Grenze der Unkenntlichkeit. Im Blick auf den großen Umschichtungsprozeß im Ganzen der abendländischen Geistesgeschichte könnte man auch sagen, die Kritik bewege sich im Spannungsraum von Subjekt und Objekt, im Gegensatzfeld von Ich und

Welt, während das Verstehen diesen Gegensatz schon im Ansatz hinter sich bringe. Bezugspunkt des Verstehens ist demgemäß nicht ein welthaft definierter Sinn, sondern das sich äußernde Du, oder jetzt in letzter Vereinfachung gesprochen, nicht die Welt, sondern der in der Rolle des Nächsten begegnende Mensch. Hier zeichnet sich auch schon, wenngleich nur ansatzweise, die kritische Funktion des Verstehens ab. Sofern der Sich-Äußernde dem Verstehenden in der Rolle des Nächsten entgegentritt – und nur in dieser Rolle wird er ihm überhaupt vernehmlich –, übt jeder Verstehensakt, ohne daß ihm dies bewußt wird, Gesellschaftskritik, weil die bestehende Gesellschaftsordnung auf der Einhaltung jener Minimaldistanz zwischen den Individuen besteht, die immerfort in Akten stillschweigender Auflehnung durchbrochen werden muß, damit überhaupt eine auf Verständigung und Liebe gegründete Mitmenschlichkeit zustandekommen kann. Und diese Gesellschaftskritik schließt immerfort auch ein Stück Weltkritik ein. Denn der Verstehende kommt nicht von der Welt zum Du, sondern von diesem zur Welt, die sich ihm demgemäß primär als die geschichtliche Menschenwelt und nicht als der aus Fakten gebildete und nach Gesetzen ablaufende Kosmos darstellt.

Indessen liegt hier noch nicht der Schwerpunkt der vom Verstehenden geübten Kritik. Kritisch ist das Verstehen vielmehr primär im Blick auf den ihm zugesprochenen Sinn, den es hermeneutisch zu überbieten sucht, und im Blick auf dessen Autor, dem es partnerschaftlich gleichkommen will. So hoch das Verstehen mit dieser Absicht aber auch in der einen wie in der anderen Hinsicht greift, kommt es mit weniger doch keinesfalls aus. Denn der Geist lebt von der ständigen Überschreitung der jeweils erreichten Positionen. Leere Repetition des bereits Bekannten wäre sein Tod. Wer verstehen will, muß deshalb stets mehr begreifen wollen, als bereits bekannt ist. Aus demselben Grund kann er es bei der geistigen Überlegenheit des zu ihm Redenden nicht bewenden lassen; er muß versuchen, es ihm gleichzutun. Hier wie dort bezieht er darum kritische Distanz, und dies nicht etwa aufgrund persönlicher Ambitionen, sondern um des Verstehens selber willen, also im Zug des Gesetzes, nach welchem er antrat. Er nimmt sich somit nichts heraus, was ihm von der Sache her nicht zusteht. Am deutlichsten läßt sich das am Fall der autoritativen Überlegenheit

zeigen, die dem Redenden dadurch zukommt, daß er »etwas zu sagen hat«. Mit dieser ursprünglichsten Form von Autorität hat es seine eigene Bewandnis. Man besitzt sie nicht, um sie repressiv gegen andere auszuspielen; man hat sie vielmehr, um sie zu vergeben. Insofern gilt von jedem Lehrgespräch, was exemplarisch für die Aufhebung des von ihm vorausgesetzten Gefalles Vergil am Ende seines instruktiven Wanderwegs durch die beiden Jenseitsreiche, durch die Tiefen des Höllenschlunds und die Höhen des Läuterungsberges, zu Dante sagt:

Erwarte von mir nicht mehr Wort und Wink!
 Jetzt ist dein Wille frei, gesund und richtig.
 Und Unrecht wär' es, seiner Weisung nicht zu folgen.
 Ich kröne dich zum König deiner Zeit,
 Zum Seelenhirten deiner Ewigkeit²⁰⁾.

Der Zusammenhang mit der Glaubenthematik stellt sich durch den Appell her, den die Kritik, am deutlichsten in Gestalt der Kritischen Theorie, mit ihren Einwänden und Bedenken jeweils verband. Wäre der Glaube eine starre Ideologie, so stießen derartige Erwartungen von vornherein ins Leere. Wer sie ernsthaft hegt, hält ihm demgegenüber jene Beweglichkeit zugute, über die im Grunde nur ein Verstehensakt verfügt. Umgekehrt zeigt schon eine schlichte Bestandsaufnahme, daß der Glaube tatsächlich jene kritischen und zumal selbstkritischen Implikationen aufweist, die sogar die Kritik in ihm vermutet. Er verhält sich weder zu seinen Inhalten noch zu der sie verbürgenden Gottesautorität so, wie es heteronomen Fakten gegenüber erforderlich wäre. Vielmehr strebt er nach Aneignung der Inhalte und nach einem freien, auf überzeugende Gründe gestützten Anschluß an die sie verbürgende Gottesautorität. Doch fehlt zu alledem der Schlüssel, solange man im Glauben nur ein einsinniges Verhältnis erblickt, in welchem sich der Mensch dem im Geheimnis zu ihm redenden Gott unterwirft. Wenn der sich offenbarende Gott tatsächlich, mit einer Wendung Kierkegaards gesprochen, der »Lehrer« ist, verhält es sich vielmehr mit seiner Lehrautorität nicht anders wie mit der menschlichen. Auch er besitzt sie dann nur, um sie zu vergeben und

²⁰⁾ Purgatorio XXVII, 139–142.

durch den Akt dieser Entäußerung den hörenden Menschen ins Einvernehmen mit sich zu ziehen. Dann aber ist der Glaube um so viel mehr als bloße Unterwerfung, wie das Verstehen mehr ist als blinder Gehorsam. Dann ist der Glaube substantiell ein Akt des Verstehens.

Daß damit der Schlüssel zum Ganzen und insbesondere zum Problem der kritischen Implikationen gefunden ist, zeigt aber nicht nur der Blick auf das neue Verhältnis zur Gottesautorität, so hoch dieses auch veranschlagt werden muß. Denn der zum Urheber gläubiger Verständigung gewordene Gott steigt nicht nur vom Thron seines unbegriffenen und in dieser Unbegriffenheit den Menschen belastenden Autorität herab; vielmehr wird er auf diesem Verständigungsweg dem Menschen auch in einer Weise zugetan, daß der Glaube an ihn die Geschlossenheit eines wirklichen Lebensaktes gewinnt. Mit der Heteronomie verliert sich auch die innere Duplizität, und beides zugunsten jener Einfachheit, die nach dem alten Grundsatz *simplex sigillum veri* das Siegel der Wahrheit ist. Am klarsten bringt das die auf Irenäus von Lyon zurückgehende Formel vom Glauben als einem *Credere Deo Deum* zum Ausdruck. Zwar tritt in ihr der sich offenbarende und seine Offenbarung verbürgende Gott (*Deo*) dem von ihm verbürgten Offenbarungsinhalt (*Deum*) auf eine scheinbar irritierende Weise gegenüber. Doch verschwindet diese Zweiheit in der Einheit des lebendigen Vollzugs, sobald man bedenkt, daß der autoritativ Fordernde in Wahrheit der Lehrer ist, der sich selbst zu verstehen gibt und der seine Lehrautorität nur deshalb geltend machte, um verstanden zu werden.

Neu stellt sich im Licht dieser hermeneutischen Glaubenskonzeption auch das Verhältnis zu dem Glaubensinhalt dar. Wer sie im Glauben nicht nur, wie die traditionelle Sprache wollte, »festhält« und »bewahrt«, sondern zu verstehen sucht, hat mit der Apparatur der starren Festschreibungen im Grunde bereits gebrochen. Für ihn sind die Glaubenssätze keine Auflagen, denen er sich lediglich unterwerfen könnte. Vielmehr ordnen sie sich ihm – wie für Dante die Chöre der Seligen, gespiegelt in Beatrices Augen – zu sinnreichen Konfigurationen zusammen, so daß sie in ihrem Kontext »gelesen« werden können. In diesem Sinn hatte schon das Erste Vatikanum dem fromm und eifrig Forschenden ein gewisses Glaubensverständnis in Aussicht

gestellt, sofern er nur auf den Zusammenhang der Mysterien untereinander und mit dem letzten Strebeziel des Menschen achte. Wenn es sich aber so verhält, ist die Glaubensinterpretation nicht das Privileg einer kleinen theologisch besonders geschulten Elite, sondern die sich mit dem Wahrheitswert der Offenbarung stellende Aufgabe aller. Wenn sich Gott in seiner rettenden Zuwendung der heilsbedürftigen Menschheit zugleich zu verstehen gab, wenn seine Selbstmitteilung somit als Überzeugung einer auf keinem anderen Weg zu gewinnenden Wahrheit zu gelten hat, ist der Adressat dieser Zuwendung von ihr ebenso mit seinen kognitiven Kräften wie mit seinen emotionalen und praktischen Energien eingefordert²⁷).

Von der Neugestaltung des Verhältnisses zur Gottesautorität (Deo) und zu der von ihr verbürgten Gotteswahrheit (Deum) ist unvermeidlich auch das Verhältnis des Glaubenden zu sich selber mitbetroffen. Wie schon Dantes »verbale Investitur« mit Krone und Mitra erkennen läßt, besteht sie in einem Kompetenzgewinn, vergleichbar demjenigen, den jedes substantielle Verstehen vermittelt. Wer versteht, geht, wie schon die auf das »Einstehen für eine Sache« hinweisende Etymologie des Wortes andeutet, gefestigt, mit einem Gewinn an Selbstbesitz und Selbstgewißheit, aus seiner Benützung hervor. Für den Glaubenden umschreibt das die neutestamentliche Sprache mit dem Wort von der »Gotteskindschaft«, das gleicherweise die größere Gottesnähe wie den neuen, aus dieser Nähe hervorgegangenen Selbststand zum Ausdruck bringt. Auch das Moment des Eingeweihtseins in das verborgene Gottesgeheimnis liegt nahe, wenn man nur den Begriff »Gotteskindschaft« mit dem der »Gottesfreundschaft« vertauscht und sich davon an die Zusage der johanneischen Abschiedsreden erinnern läßt:

Nicht mehr Knechte nenne ich euch; denn der Knecht weiß nicht, was der Herr tut. Freunde habe ich euch (vielmehr) genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was mir vom Vater mitgeteilt wurde (Joh 15, 15).

Daß dieses Wissen auch die Befähigung zur Kritik mit sich bringt, erhellt aus dem Geistbesitz des Gotteskinds. Denn vom christlichen Pneumatiker gilt:

²⁷) Näheres dazu in meiner Schrift »Glaubensverständnis«, 59ff., 107ff., 158ff.

Der Geisterfüllte beurteilt alles, indessen er selbst von niemand beurteilt wird (1 Kor 2, 15).

Das ist ganz – nur mit ganz anderem Recht – aus dem Geist der Kritik gesprochen, die keine überlegene Instanz anerkennt und für sich das letzte Wort beansprucht. Vollends deutlich wird der Zusammenhang bei der Auffächerung der Geistesgaben, in deren Spektrum ausdrücklich auch die *Diákrisis pneumátôn*, die Unterscheidung der Geister, erscheint (12, 10). So setzt sich der Gedanke der im Glauben gewonnenen Kompetenz spontan in den von seiner Befähigung zu kritischer Unterscheidung um. Es bleibt nur noch zu fragen, worin sich diese dem Glauben eingestiftete Kritik vornehmlich bekundet.

Felder gläubiger Kritik

Die Gegenprobe zum kritischen Verständnis des Glaubens ist dann erbracht, wenn es gelang, die wichtigsten Felder anzugeben, auf denen sich der Glaube kritisch bestätigt. Vorausgesetzt, daß der Glaube ein Akt des Verstehens ist, können sie von denen nicht verschieden sein, auf denen sich dieses in kritischer Absicht ergeht. Wie sich zeigte, kamen dafür insbesondere drei in Betracht: die Gesellschaft, die Welt und die den Verstehensakt »provozierende« Autorität. Das läßt sich durchaus linear auf die kritische Funktion des Glaubens übertragen. Auch er übt Weltkritik im zweifachen Sinn: als Kritik der Gesellschaft und des die Menschheit beherbergenden Kosmos. Und er steht nicht weniger in einem kritischen Verhältnis zu der ihn ermöglichenden Autorität des Offenbarungsgottes.

Gesellschaftskritisch verhält sich der Glaube – und muß er sich verhalten –, weil sich die von Augustinus angenommene Ausschließlichkeit von Gott und der Seele als Ausdruck einer folgenschweren Abstraktion erweist, die von der tatsächlichen Gebundenheit des Einzelnen an die Vielheit der mit ihm Existierenden völlig absieht. Dabei läßt schon das Alte Testament, am deutlichsten in den Gesichten des Propheten Amos, keinen Zweifel daran, daß diese Abhängigkeit sich bis in die Heilsoffenheit des einzelnen hinein auswirkt²⁸⁾. Wo sich die

²⁸⁾ Näheres dazu in meiner Schrift »Gott verstehen«, München und Freiburg/Br. 1971.

gesellschaftlichen Verhältnisse in einer dafür abträglichen Weise entwickeln, sei es, wie zu Lebzeiten des Amos, daß eine gut eingespielte Scheinreligiosität die tatsächlichen Unrechtsverhältnisse verschleiert, sei es, wie gegenwärtig, daß kollektive Trends das Eigenprofil der Individuen abschleifen und die persönliche Initiative unter dem Druck der überhandnehmenden Institutionen zum Erliegen kommt, muß der Glaube im wohlverstandenen Eigeninteresse kritisch Stellung beziehen. Das ihm von der Sache her abverlangte Bekenntnis (homología) wird sich dann ganz unvermeidlich zur Denuntiation jener Verhältnisse und Strukturen verschärfen, die sich in repressiver oder nivellierender Tendenz gegen das Recht auf personales Eigenleben stellen.

Weltkritik übt der Glaube demgegenüber buchstäblich »von Anfang an«, vor allem in seinem Zeugnis über den Anfang alles Seienden in Gestalt der biblischen Schöpfungsberichte. Wie vielfach beobachtet wurde, besteht deren Spezifisches nicht so sehr in einer Veränderung der vom Mythos entworfenen Strukturen als vielmehr in einer durchgängigen Depotenzierung der mythischen Gottheiten (am auffälligsten im Fall des ägyptischen »Weltbilds«, einer Konfiguration, bestehend aus den am Boden liegenden Erdgott Keb, der ihn überwölbenden Himmelgöttin Nut und dem sie emporstemmenden Luftgott Schu) zu Kreaturen des einen überweltlichen Schöpfergottes.

Mit diesem elementaren Säkularisierungsakt kommt der Glaube, ungeachtet seines Charakters als schöpferische Setzung, nie ans Ende. Denn die depotenzierten Numina streben in ihre verlorene »Machtstellung« zurück. In der Perspektive des technischen Zeitalters dokumentiert sich das in der Tendenz der zur Entlastung des Menschen konstruierten Maschinen, ihren Konstrukteur in eine immer umfassendere Abhängigkeit von sich zu ziehen. Im Wort von der »Dämonie der Technik« schlägt sich dieser Umschlag von technisch erzeugener Macht in die Übermächtigung durch das Instrument der Machtposition nieder. Hier stellt sich der Kritikfähigkeit des Glaubens eine fortwährende, ihrer Natur nach stets unabgeschlossene Aufgabe. Anders als in den Schöpfungsberichten besteht sie heute freilich nicht mehr so sehr in der Entzauberung der – ohnehin in ihrer »Dämonie« durchschauten – Mächte als vielmehr in der Aktivierung der

menschlichen Widerstandskraft im Umgang mit ihnen. Am wirkungsvollsten wird das durch ein Glaubensbewußtsein erreicht, das im Unterschied zur üblichen Betonung der Inhalte in erster Linie auf den Kompetenzgewinn des Glaubenden abhebt. Darin liegt die beste Gewähr für seine Emanzipation aus dem Zugriff der »Mächte und Gewalten«, wie er sich unter den Bedingungen der technisch definierten Situation darstellt.

Geradezu abwegig erscheint der Gedanke, daß sich die kritische Tendenz des Glaubens auch auf die religiöse Sphäre und ihr göttliches Zentrum richten könne. Wie die vom Galaterbrief beklagte »Versklavung durch die Weltelemente« (4, 3) von durchaus aktueller Bedeutung ist, so auch der »Zug zu den stummen Idolen« (12, 2), den der Erste Korintherbrief im heidnischen Vorleben seiner Adressaten registriert. Denn so sehr dem Menschenherzen das Wissen eingestiftet ist, daß es nur im Aufblick zu dem von Jesus (im Sinn von Joh 14, 8f) »gezeigten« Vater-Gott frei zu atmen vermag, lebt in ihm doch zugleich der unausrottbare Hang, sich mit religiösen Surrogaten zu behelfen, mit denen es sich angeblich leichter leben läßt. So wirkte und wirkt der Pantokrator byzantinischer Kuppelfresken eher wie die Projektion spätantiker Herrschaftsvorstellungen als wie die angemessene Verbildlichung der jesuanischen Gottesbotschaft. Ähnlichen Verdacht erregen auch eine ganze Reihe späterer »Leitbilder« kultischer oder spiritueller Provenienz, die gleichfalls mehr von menschlichen Verhältnissen, Sehnsüchten oder Befürchtungen als von wirklicher Föhlung mit dem Geist des Evangeliums verraten. Und selbst dort, wo die Redlichkeit der Bemöhung nicht zu bezweifeln ist, kommt es nicht selten zu irritierenden und verstörenden Überlagerungen, die alle Zeichen der Verharmlosung, Vereinfachung oder auch der Verdrängung aufweisen.

Kritischer Glaube und Denk-Frömmigkeit

In allen diesen Fällen liegt die Kritik im unmittelbaren Lebensinteresse des Glaubens. Als freie Zustimmung zum göttlichen Offenbarungswort verlöre er seine tragende Grundlage, wenn an die Stelle

des rufenden, redenden und fordernden Vater-Gottes ein Klischee nach Art des byzantinischen Despoten, des mittelalterlichen Kaisers oder gar des senilen Patriarchen barocker Himmelsdarstellungen träte. Ihnen gegenüber vermöchte der Glaube weder zu antworten noch sich zu verantworten; vielmehr müßte er, diesen »stummen« Idolen gleich, auch seinerseits verstummen. Insofern kämpft er um nichts Geringeres als um sein Lebensrecht, wenn er die starren Klischees kritisch in Frage stellt und, im Interesse des freien Zugangs zum Vater-Gott, dem er allein Rede und Antwort zu stehen vermag, polemisch beiseiteräumt. Und er ist mit dieser Aufgabe noch keineswegs am Ende, solange er seine Kritik auf die religiöse Vorstellungswelt beschränkt. Der »Teufel« der Surrogate, den es auszutreiben gilt, steckt vielmehr ebenso im »Detail« der hierarchischen, kultischen, szientifischen und nicht zuletzt auch der sprachlichen Strukturen.

Bis an die Grenzen ihrer Kompetenz durchgezogen, muß sich die vom Glauben geübte Kritik darum auch als Strukturkritik in den angesprochenen Bereichen betätigen, insbesondere als Institutionskritik, die sich gegen das Auswuchern des hierarchisch-institutionellen Elements in der Kirche und die reglementierende Einschränkung des individuellen Freiheitsraums wendet. Als Kultkritik muß sie gegen jene Erscheinungen angehen, die unter dem Anschein der Traditionstreue lediglich starre Gewohnheiten fortschleppen und dadurch den lebendigen Vollzug behindern. In ihrer theologiekritischen Form übt sie das – sonst nirgendwo wahrgenommene – Wächteramt gegenüber der ständig drohenden Gefahr, daß sich Methoden- oder Systeminteressen auf Kosten der Aussage in den Vordergrund schieben, so daß mit dieser am Ende mehr dem denkerischen Instrumentarium als dem heilsbedürftigen Menschen gedient ist. Gleiches gilt schließlich von ihrer sprachkritischen Aufgabe, wo es nicht nur um die Aufdeckung limitierender und kanalisierender Regulatoren – limitierend im Sinne der von Marcuse denunzierten »Absperrung des Universums der Rede«²⁹⁾; kanalisierend nach Art der von der Barrierenforschung nachgewiesenen »Sprachtypen«, die für spezifische Verarmungs- und Ausfallerscheinungen im religiösen Sprachfeld verantwortlich zu

²⁹⁾ Siehe dazu das gleichnamige Kapitel seines Essays »Der eindimensionale Mensch« (von 1971).

machen sind³⁰⁾ – zu tun ist, sondern mehr noch um die Abwehr von sprachphilosophischen und linguistischen Denkmustern, die das Sprachvolumen von vornherein so sehr einengen, daß sich die Botschaft des Evangeliums nur noch bedingt, verkürzt um entscheidende Faktoren der sprachlichen Effizienz und Dignität, zur Sprache bringen ließe.

In alledem steht die vom Glauben geübte Kritik so sehr mit dem menschlichen Interesse im Bund, daß ihre Herkunft aus dem Geist der Charismen offenkundig bleibt. Nicht weniger bleibt diese Herkunft für ihre Verfahrensweise bestimmend. Das unterscheidet sie fundamental von der aus einem Akt skeptischer Distanzierung hervorgehenden Kritik, wie sie den repräsentativen Systemen der herrschenden negativ-kritischen Denkweise zugrunde liegt. Indessen steht sie ihr doch wieder nicht so fern, daß es nicht zu einer Verständigung im gemeinsamen kritischen Willen kommen könnte. Voraussetzung dessen ist nur, daß der Glaube den Mut zu seinen kritischen Implikationen aufbringt. Dann wird – gegen den Zug des fast allgemein verbreiteten erbaulichen Glaubensverständnisses – deutlich, daß der Glaube, bei aller Affinität zu Mystik und Liebe der Kritik nähersteht, als es gemeinhin den Anschein hat.

Das ist freilich nur die eine Seite eines zweipoligen Tatbestands, der auch von seiner Gegenseite her betrachtet sein will. Von hier aus besehen, zwingt er zu der umgekehrten Feststellung, die nunmehr die Signatur der kritischen Vernunft betrifft. Wie schon die Auswertung ihres Konflikts mit dem Glauben erkennen ließ, ist die Kritik – im negativ-dezisionistischen wie im positiven Sinne – gläubiger, als ihr in der Regel selbst zu Bewußtsein kommt. Die »Frömmigkeit« des Denkens erweist sich somit nicht nur, wie das bekannte Heidegger-Wort sagt, in seinem Fragen, sondern auch in seiner Fähigkeit, in Frage zu stellen. Insofern gilt vom kritischen Bewußtsein das, was der »in Dingen Gottes« besonders hellsichtige »letzte Papst« aus dem

³⁰⁾ So verhinderte es der vorwiegend individualistische Typ der im letzten Jahrhundert üblichen Kirchensprache, daß in den offiziellen Verlautbarungen jenes Wort gefunden wurde, von dem sich die verelendeten Arbeitermassen angesprochen fühlen konnten. In den vorwiegend karitativen Äußerungen zu ihrer Notlage sahen sie sich jedenfalls nicht verstanden. Dazu das Kapitel »Glaube und Gesellschaft« in meinem fundamentaltheologischen Grundriß »Glaubensverständnis«, 132–141.

Maskenzug des Zarathustra-Schlusses über Zarathustras Gottlosigkeit bemerkt: »Du bist frömmere als du glaubst mit einem solchen Unglauben!«³¹⁾ In beidem aber, in der Kritikfähigkeit des Glaubens und in der heimlichen Gläubigkeit der Kritik liegt die Gewähr für ihre Verständigung – auch über den Graben ihrer prinzipiellen Gegensätzlichkeit hinweg.

³¹⁾ Also sprach Zarathustra IV, Außer Dienst.