

Glauben diesseits der Schwelle – Glauben auf der Schwelle – Glauben als Schwelle

Wege und Umwege der Hoffnung

von *Holger Zaborowski*

Von Anfang an kannte das Christentum eine klare Unterscheidung von Glaube und Unglaube, von Kirche und Nicht-Kirche. Der an der Erfurter Theologischen Fakultät lehrende Philosoph zeigt auf, dass diese aus- und abgrenzende Differenzierung immer wieder relativiert und ergänzt wurde, weil auch Glaubende Zweifelnde und Ungläubige Gott-Suchende sein können. Unser Autor interpretiert dies nicht nur als Zeichen einer zeittypischen Glaubensschwäche, die zu überwinden ist, sondern sieht darin auch ein Element, das den Glauben vor trügerischer Selbstsicherheit bewahrt und den ernsthaften und wirklichen Dialog mit der Welt zu einem Ort des Glaubens werden lassen kann.

1. Glauben *diesseits* der Schwelle: Positionen, Konversionen und Irritationen

Der christliche Glaube wird oft im Rahmen von Koordinaten, die Eindeutigkeit versprechen, verortet. Dem Glauben steht der Nicht-Glaube, der christlichen Existenz die nicht-christliche Existenz gegenüber. Auf der Grundlage solcher Zuordnungen zeigt sich dann eine klare Unterscheidung von Kirche und Welt, von Glaube und Kultur, von christlichem Milieu und säkularem Kontext oder von Innen und Außen. Ein solches Verständnis des Glaubens, das auf Grenzsetzungen und Abgrenzungen beruht, prägt, auch wenn man um „anonyme Christen“ außerhalb und um „anonyme Atheisten“ innerhalb der Kirche weiß und sich auch dessen bewusst ist, dass es nicht nur eine sichtbare, sondern auch eine unsichtbare Kirche gibt, bis in die Gegenwart das Selbstverständnis vieler Christinnen und Christen und auch der Kirche als einer Gemeinschaft, zu der die Zugehörigkeit klar geregelt ist. Sein Hintergrund ist u. a. die radikale, im Evangelium oft wiederholte Forderung Jesu zur Entscheidung, zur Umkehr und zur Nachfolge: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12,30). Die Hinwendung zu Christus verlangt Eindeutigkeit und betrifft die gesamte Person und damit auch die verschiedenen Bezüge oder „Welten“, in denen die Person lebt: die Selbstwelt der eigenen Existenz, die Mitwelt der anderen Menschen und von Staat und Gesellschaft und die Umwelt der Natur.

Die Radikalität des Christwerdens findet sich in zahlreichen Konversionsnarrativen. Wer konvertiert, ist in einer altertümlichen, aber gelegentlich auch heute noch genutzten Wendung „heimgekommen“. Der „Heimat“ des Glaubens steht nach dieser Logik eine ferne, wenn nicht gar sündige oder böse Fremde gegenüber. Ein die Geschichte maßgeblich prägendes Beispiel ist neben den in diesem Kontext bedeutsamen Berufungsgeschichten der Apostel die in der Apostelgeschichte überlieferte Bekehrung des Paulus (vgl. Apg 9,1–9). Diese geschah nicht aus eigenem Antrieb, aufgrund eines schon zuvor vorhandenen positiven Interesses am Christentum oder vor dem Hintergrund von tiefsinnigen Überlegungen zum christlichen Glauben, sondern durch eine alles verändernde Begegnung mit dem Auferstandenen. Zum Christen wird man berufen – gnadenhaft, plötzlich, unvorhersehbar. Aus Saulus wird Paulus, aus dem Verfolger des Christentums der Völkerapostel. Bei allen Unterschieden zur Bekehrung des Paulus ist die Konversion des Augustinus ähnlich strukturiert, auch wenn er sie in den *Confessiones* als Ergebnis eines intensiven Reflexionsprozesses und einer längeren Bekehrungsgeschichte – oder besser: einer, wie sich retrospektiv zeigen sollte, längeren Vorbereitung auf ein von Gott bewirktes und nur von ihm bewirkbares Ereignis – beschreibt. Denn er führt seine Bekehrung auf einen völlig unerwarteten göttlichen Ruf zurück, der dazu führte, dass er die Bibel als Wort Gottes anerkennen und sich zum christlichen Glauben seiner Mutter bekehren konnte.¹

Aspekte einer solchen das ganze Leben eines Menschen betreffenden, auf göttliches Handeln zurückgeführten Umkehrerfahrung finden sich auch bei Blaise Pascal, der im „Mémorial“ von einer Konversion Zeugnis ablegt, die er als schon getaufter Christ erfahren hat: vom „Gott der Philosophen und Gelehrten“ zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.² Dabei scheint auch der von Pascal äußerst detailliert angegebene Zeitpunkt – „Im Jahr des Heils 1654. Montag, 23. November. Tag des heiligen Clemens, des Papstes und Märtyrers, und anderer im Martyrologium. Vigil des heiligen Chrysogonus, des Märtyrers, und anderer. Seit ungefähr halb elf Uhr abends bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht“ – als Bekehrungs- oder Umkehrpunkt von entscheidender Bedeutung zu sein. Pascal beschreibt seine innere Umwendung nicht als langsamen, sorgfältig vorbereiteten oder begleiteten Prozess, sondern als ein plötzliches Ereignis, als einen Umschlag von einem Leben davor zu einem Leben danach, das in aller Kontinuität von einer tiefen Diskontinuität gekennzeichnet ist. Wie unvermutet sich dieser Umschlag manchmal ereignen kann, zeigt ein anderes, jüngerer Beispiel. Ernst Jünger ist am 26. September 1996 im hohen Alter von 101 Jahren zum katholischen Glauben konvertiert. Kurze Zeit zuvor konnte er sich, der sich bereits seit längerem auch mit theologischen und religiösen Fragen beschäftigt hatte, aber noch folgendermaßen äußern: „Was mich angeht, fühle ich mich nach dem Beispiel meines Vaters unfähig, einer positiven Konfession oder Religion anzugehören.“³

¹ Vgl. *Aug.*, conf. 8, 12.

² Vgl. *Blaise Pascal*, Gedanken, aus dem Französischen von Ulrich Kunzmann, mit einem Kommentar von Eduard Zwierlein, Berlin 2012, 212 f., hier 212.

³ *Antonio Gnoli; Franco Volpi; Ernst Jünger*, Die kommenden Titanen. Gespräche, dt. von Peter Weiß, Wien – Leipzig 2002, 105. Vgl. zu Jüngers Konversion auch *Helmuth Kiesel*, Ernst Jünger. Die Biographie, München 2007, 668.

Charakteristisch für diese und viele weitere Konversionsberichte ist die Überschreitung einer Schwelle, einer exakt beschreibbaren Grenze, die es erlaubt, ein Davor und Danach, ein Drinnen und ein Draußen klar voneinander zu unterscheiden. Voraussetzung dafür ist, dass man sich in eine bestimmte, klar definierte Richtung bewegt – und vor allem von Gott bewegen lässt. „*Es ist sehr wichtig, die Schwelle der Hoffnung zu überschreiten, nicht vor ihr stehenzubleiben, sich vielmehr leiten zu lassen*“⁴, so Papst Johannes Paul II. in dem Gesprächsband, der unter dem Titel *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* steht. Der christliche Glaube führt in der Tat bei allen Gemeinsamkeiten mit der Welt des Nicht-Glaubens zu einem fundamentalen Bruch mit einer nicht-christlichen Erfahrung und Praxis. Im Lichte des christlichen Glaubens an Gott erscheint nämlich alles, was sich zeigt, in ganz anderem Licht. Ein neuer Horizont wird eröffnet, dessen Verhältnis zu anderen Welthorizonten nur in Begriffen fundamentaler Unterscheidungen gefasst werden kann. Diese grundlegende Differenz des Glaubens zeigt sich u. a. im Ritus der Taufe als des Übergangs von der nicht-christlichen zur christlichen Existenz: Das – in der katholischen Tradition symbolisch verkürzte – Ein- und Untertauchen in Wasser markiert einen eindeutig fassbaren Wendepunkt, eine „Konversion“, eine „Umdrehung“ oder „Wendung“ von einem alten zu einem neuen Leben, die Geburt eines neuen Ich in Christus.

In Zeiten, in denen die Erfahrungen glaubender und nicht-glaubender Menschen sich stark verändern, scheint es daher auch wichtig geworden, nach dem „unterscheidend Christlichen“ – also nach den Differenzen und Grenzen zwischen Christlichem und Nicht-Christlichem – zu fragen und dadurch die Momente zu benennen, die es erlauben, zwischen christlicher und nicht-christlicher Existenz zu unterscheiden. So äußerte sich auch Romano Guardini, der mit einer gewissen resignativen Grundhaltung gegenüber der Moderne – verständlich u. a. vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund Mitte der 1930er-Jahre – von der „Arbeit“ gesprochen hat,

„die uns die endende Neuzeit hinterlassen hat und die Gegenwart mit immer größerer Gewalt aufzwingt: die christlichen Begriffe von all den An-Ähnlichkeiten, Abschwächungen und Überdeckungen, Fehlleistungen und Verzerrungen zu befreien, die sie seit dem Beginn der Neuzeit erfahren haben. [...] So beginnt im christlichen Bewusstsein eine doppelte Bewegung: Es sucht die Wurzeln, um sich des Eigentlichen und Echten zu vergewissern; andererseits beginnt es die umgehenden Worte und Gestalten zu prüfen, und all den Zerstörungen entgegenzutreten, die aus der Säkularisation des abendländischen Daseins entspringen.“⁵

Auch für Guardini gilt es, sich zu positionieren – drinnen oder draußen, angesichts des Echten oder nur des Ähnlichen, mit Blick auf das Wahre oder das Verzerrte.

Der Eintritt in den Raum der Hoffnung, des Glaubens und der Liebe über die immer wieder bemühte Schwelle lässt allerdings dem Zweifel wenig Platz. Dieser zeigt sich als Provokation oder Irritation, als Gegensatz zum Glauben oder zumindest als Zeichen eines zögerlichen und mangelhaften Glaubens. Aus diesem Grund gilt die Figur des zweifelnden Apostels Thomas als Beispiel für einen defizitären, nicht ausreichenden Glauben. In

⁴ *Johannes Paul II.*, *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, hg. von Vittorio Messori, aus dem Italienischen von Irene Esters, Hamburg 1994, 249.

⁵ *Romano Guardini*, *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien*, Mainz 1935, XI f.

die Geschichte ist dieser Apostel als „ungläubiger“ Thomas eingegangen, obwohl er ja nur zeitweise an der Auferstehung Jesu – und der Legende nach auch an der Auferstehung Mariens – zweifelte und nach der leiblichen Begegnung mit dem Auferstandenen zum Glauben gekommen ist. Doch zeigt sich bereits im Evangelium die mangelnde „Seligkeit“ des Glaubens des Apostels Thomas, der von Jesus zu hören bekam: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh 20,29) Bis in die Gegenwart muss dieser Apostel daher Tadel erfahren: Er habe sich, so Eugen Biser, der ansonsten eine große Sensibilität für die Gottessuche und den Zweifel an Gott zeigt, in erstaunlich brüskten Worten, „der ihm von der höchsten Regie zugeordneten Rolle, der erste Christ im Sinne der nachgeborenen ‚Hörer des Wortes‘ zu sein“, verweigert. „Ihm wäre“, so Biser weiter, „die Aufgabe zugefallen, sich wegweisend an ihre Spitze zu stellen. In seiner schwermütigen Schwerfälligkeit, die er schon bei seinen ersten Auftritten (Joh 11,16; 14,5) an den Tag legte, versagte er sich jedoch dieser Chance, indem er auf unmittelbarer Augenzeugenschaft besteht.“⁶

Dem Zweifel – der Unsicherheit, aber auch dem Bedürfnis nach Gewissheit im Glauben oder einer fragenden Haltung – scheint somit im Glaubensleben keine positive Rolle zuzukommen. Die lehramtliche Tradition hat sich gegenüber dem Zweifel von Menschen, die bereits glauben, d. h. das Gnadengeschenk des Glaubens empfangen haben, in der Regel skeptisch bis zutiefst kritisch geäußert. In der Konstitution *Dei Filius* des I. Vatikanums heißt es:

„Deshalb ist die Lage derer, die sich durch das himmlische Geschenk des Glaubens der katholischen Wahrheit angeschlossen haben, und derer, die, geführt von menschlichen Meinungen, einer falschen Religion folgen, keineswegs gleich; jene nämlich, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, können niemals einen triftigen Grund haben, eben diesen Glauben zu wechseln oder in Zweifel zu ziehen.“ (DH 3014)

Noch der Weltkatechismus von 1992 ordnet in der Diskussion des ersten Gebotes den freiwilligen und unfreiwilligen Glaubenszweifel der Sünde gegen den Glauben zu.⁷

Die genannten grundsätzlichen Unterscheidungen – von Glaube und Zweifel, von Innen und Außen – prägen bis in die Gegenwart neben den kirchlichen und theologischen Kategorisierungen auch den lebensweltlichen Zugang zur Religion oder – auch wenn sich in diesem Bereich der Blick der Forschung schon seit einiger Zeit weiter ausdifferenziert – das religionssoziologische und religionsphilosophische Verständnis religiöser Erfahrung. Die Zahl der „Optionen“ ist dabei beschränkt: Es gibt die, die in vollem Sinne dazu gehören und an Gott glauben, und daneben noch die Angehörigen anderer Religio-

⁶ Eugen Biser, *Das Antlitz. Eine Christologie von innen*, Düsseldorf 1999, 288.

⁷ Vgl. KKK 2088: „Das erste Gebot verlangt von uns, unseren Glauben zu nähren, ihn umsichtig und wachsam zu behüten und alles zurückzuweisen, was ihm widerspricht. Man kann auf verschiedene Weisen gegen den Glauben sündigen: Freiwilliger Glaubenszweifel besteht in der Vernachlässigung oder Weigerung, für wahr zu halten, was Gott geoffenbart hat und die Kirche zu glauben vorlegt. Unfreiwilliger Zweifel besteht im Zögern, zu glauben, in der Mühe, über Einwände gegen den Glauben hinwegzukommen, oder auch in der Angst, die durch das Dunkel des Glaubens hervorgerufen wird. Wird der Zweifel mit Absicht gepflegt, kann er zu geistiger Verblendung führen.“ Vgl. auch die Bestimmung des „beharrlichen Zweifels“ an einer „kraft göttlichen und katholischen Glaubens zu glaubenden Wahrheit“ als „Häresie“ in c. 751 CIC/1983.

nen, die Agnostiker und die Atheisten. Mittlerweile ist neben denen, die glauben, ohne dazu zu gehören, auch das Phänomen „religiöser Indifferenz“ in den Blick geraten, also die Position jener, die der Religion im Allgemeinen oder der Gottesfrage im Besonderen gleichgültig gegenüberstehen.⁸

Ähnlich wie das religiöse Selbstverständnis darauf drängt, dass man sich positioniert, nimmt das lebensweltliche, das religionswissenschaftliche oder das religionsphilosophische Glaubensverständnis oft „Positionen“ – wörtlich also „Stellungen“ – in den Blick, also feste Orte, die mit einer hohen Eindeutigkeit definieren, wo jemand steht und wer oder was er somit ist. Die Identität eines Menschen bemisst sich dabei anhand seiner Position in einem vorgegebenen Koordinatensystem, das es erlaubt, anhand klarer Definitionen – also wörtlich: Abgrenzungen – die Haltungen des einzelnen Menschen zu bestimmen. Der Übergang von außen nach innen oder umgekehrt von innen nach außen rückt dabei nur als ein temporäres Phänomen, als kurze Zwischenphase oder als Umschlags- oder Konversionspunkt in den Blick. Man geht durch etwas – ein Tor, eine Tür oder das berühmte „Nadelöhr“ des Evangeliums – hindurch oder über etwas – eine „Schwelle“ oder Grenze – hinüber, und zwar entweder in die eine oder andere, mit dem Durch- oder Übergang klar definierte Richtung, um sich dann wieder neu zu positionieren. Unterscheidungen mögen dann bestenfalls mit Blick auf die Nähe oder die Ferne zur Schwelle möglich sein. Dieses Verständnis des Glaubens liegt deshalb nahe, weil in dieser fest-stellenden und einen Menschen positionierenden Weise nicht selten menschliche Identität bestimmt wird. Wir bestimmen, wer wir sind, indem wir sagen, was wir sind, indem wir also auf Eigenschaften verweisen, die sich aus unseren eindeutig definierten Denk- und Lebenspositionen oder aus den Gruppen, zu denen wir aufgrund bestimmter Entscheidungen oder Merkmale gehören, ergeben. Für Ambivalenzen – im Bild gesprochen: die Schwelle nicht als Übergang, sondern als eigener Ort – bleibt unter diesen Vorzeichen kein Raum. Sie können nur als Irritation wahrgenommen werden.

2. Glauben auf der Schwelle: Zweifeln, Suchen, Fragen und Staunen

Allerdings ist dieser Zugang zur Identität des Menschen nicht unproblematisch und insbesondere im Rahmen moderner Zugänge zur Offenheit des Menschen als eines Freiheitswesens oder postmoderner Verständnisse der „Fluidität“ des Menschseins auch kritisiert worden. Denn der Mensch wird hier vornehmlich in Analogie zu Dingen, die ein „Wesen“ und zufällige „Eigenschaften“ haben und gemäß ihrem Wesen und ihren Eigenschaften eingruppiert oder eingeordnet werden können, verstanden. Dieses Verständnis ist auf der einen Seite nicht falsch und hat eine gewisse Berechtigung, da es nicht nur der radikalen Konversionslogik des Christentums entspricht, sondern auch aus anthropologi-

⁸ Vgl. hierzu neben *Eberhard Tiefensee*, Die Frage nach dem ‚homo areligiosus‘ als interdisziplinäre Herausforderung, in: *Benedikt Kranemann; Josef Pilvousek; Myriam Wijlens* (Hg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart* (EThS 38), Würzburg 2009, 155–185, insbesondere *Christel Gärtner; Detlef Pollack; Monika Wohlrab-Sahr* (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003; *Johannes Quack; Cora Schuh*, *Religious Indifference. New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, Cham 2017.

schers Perspektive wichtige Aspekte menschlicher Identität – wie u. a. die religiöse (Selbst-)Verortung – begrifflich zu erfassen erlaubt. Doch führt es andererseits, wenn es nicht um ein anderes Modell ergänzt wird, dazu, dass die innere Dynamik und Bewegtheit menschlicher Existenz und somit auch des Glaubens gar nicht in den Blick gerät – weil sie rein begrifflich nicht in den Blick geraten kann (oder sogar soll). Damit würde aber dann erstaunlicherweise das Eigentliche des christlichen Glaubens nicht in den Blick geraten. Denn der christliche Glaube ist, auch wenn er manchmal darauf reduziert wird, keine äußere Eigenschaft, nicht ein Besitz, den man ein für alle Mal erwerben und dann fest haben könnte, oder „etwas“, das sich empirisch fassen, beobachten und kategorisieren ließe, um es sich selbst oder einer Person als Eigenschaft zuzuschreiben oder um sich darin zu verorten, sondern ein Geschehen, ein Akt oder Vollzug der Person. Oder wenn man an eine Begrifflichkeit anknüpft, die auf Paul Ricœur zurückgeht, so haben Menschen nicht nur eine definitiv bestimmbare und in der Zeit beständige Glaubensidentität, sondern auch eine wandelbare „Glaubenseigenschaft“, also sind ein religiöses Selbst, das nicht begrifflich eindeutig bestimmt werden kann, sondern von dem erzählt werden kann bzw. das von sich selbst erzählen kann und dadurch sein Selbst – als dynamisch sich wandelndes Selbstverhältnis – bezeugt.⁹

Glaube an Gott in diesem zweiten, elementaren Sinne bedeutet nicht, dass eine Person als etwas bestimmt oder definiert werden kann, sondern dass etwas geschieht oder noch besser: dass eine Person sich vollzieht. Glaube heißt *zu glauben*. Der Bewegungscharakter menschlicher Existenz – diese ist, auch wenn die substantivische Redeweise dies nahelegen könnte, nicht gegenständlich zu fassen, sondern nur aus dem Lebensvollzug heraus und auf diesen Vollzug hin – zeigt sich auch im Glauben, und somit kennt auch der religiöse Glaube oder das Verhältnis zu Gott unterschiedliche „Intensitäten“ oder Vollzugsweisen wie auch die Spannung zu anderen Vollzügen menschlicher Existenz. Umkehr ist aus dieser Perspektive, auch wenn es durchaus lebensgeschichtlich markierbare Umkehr- oder Konversionspunkte mit einer besonderen, das gesamte Leben verändernden Bedeutung gibt, nicht auf einen einzelnen Moment im Leben zu reduzieren, sondern ein fortwährendes Geschehen. An Gott kann man daher nicht nur entweder glauben oder zweifeln bzw. nicht glauben, sondern man kann sich auch mehr oder weniger glaubend oder in verschiedenen Weisen zu ihm oder zu den Fragen nach seiner Existenz, nach seinen Eigenschaften oder nach seinen Handlungen verhalten. Wenn man mit der theologischen Tradition den Glauben nicht einfach als äußerliche Zustimmung zu bestimmten Propositionen, sondern als eine Tugend versteht, also als eine Haltung oder ein „Wie“, das alles, was man denkt, fühlt oder tut, bestimmen kann, so kann dieser Glaube selbst noch einmal in einer bestimmten Weise be- oder gestimmt sein. Der Glaube als „Wie“ des Lebens kann somit selbst noch einmal auf sein „Wie“ hinterfragt werden. Aus dieser Perspektive kann sich der Zweifel dann nicht als sündiger Gegensatz oder als logische Antithese zum Glauben, sondern als Moment oder als mögliche Vollzugsweise des Glaubens selbst zeigen.

⁹ Vgl. hierzu insbesondere *Paul Ricœur*, Das Selbst als ein Anderer, aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff, München 1996.

Man kann daher auch zweifelnd glauben – oder glaubend zweifeln. Heute – in einer reflexiv gewordenen, sich der Grenzen wie auch der bleibenden Chancen und Aufgaben der Moderne bewusst gewordenen Spätmoderne wie auch in einer nach und mit dem von Nietzsche diagnostizierten „Tod Gottes“ religiös und theologisch veränderten Zeit – kann der Zweifel im religiösen Leben eine andere Rolle spielen als nur jene des Gegensatzes zum Glauben. Oft umarmen sich sicherer Glaube und zweifelnder Unglaube, wie Anselm Grün und Tomáš Halík im Titel eines gemeinsamen Buches – nämlich in *Gott los werden? Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen* – nahelegen.¹⁰ Viele Menschen, denen ihr religiöser Glaube sehr wichtig ist und die nicht nur aus Gewohnheit glauben, erfahren, dass es nicht nur eine existenzielle Vollform des Glaubens gibt, sondern zahlreiche Schwankungen oder Schattierungen des Glaubens. Der Glaube selbst kann unterschiedlich gewiss oder intensiv sein oder sich verschieden „färben“ oder „stimmen“, und zwar nicht nur im Verlaufe eines Lebens, sondern auch innerhalb kürzerer Zeitintervalle. Selbst an einem einzigen Tag kann neben die Gewissheit, dass Gott im eigenen Leben handelt und dass man sich ihm glaubend und hoffend anvertrauen kann, die Erfahrung der Gottesferne oder sogar der Gottlosigkeit treten.

Es gibt sonn- oder feiertägliche Momente im Leben – und auch allzu alltägliche Phasen, in denen der Glaube nur noch aus Erinnerungen heraus lebt, zu einer Routine erstarrt und einem zutiefst fremd wird. In der Bewegtheit des Lebens bewegt sich daher auch ein glaubender Mensch nie nur in derselben Nähe – oder Ferne – zu Gott oder zu der „Schwelle“, die glaubende von nicht-glaubenden Menschen unterscheidet – oder unterscheiden soll. Wie jedes andere personale Verhältnis – zu geliebten Personen, zu Freunden oder Bekannten oder auch reflexiv zu sich selbst – kennt auch der Glaubensvollzug Phasen größerer und kleinerer Intensität, ein Mehr und ein Weniger, eine größere und eine kleinere Glaubensgewissheit, eine hellere oder eine dunklere Konturierung, eine Mischung aus gewissem Glauben und zweifelndem Nicht-Glauben. Diese Erfahrungen erlauben nur in sehr begrenzter Weise um Eindeutigkeit bemühte Definitionen und können am besten erzählt werden (und stehen dadurch in besonderer Weise in der Tradition des biblischen Glaubens, der nicht nur von den Begegnungen von Mensch und Gott erzählt, statt das Gottesverhältnis des Menschen zu definieren, sondern diesen Begegnungen auch eine eigene innere Dynamik und heilsgeschichtliche Dramatik zuschreibt). Auf diese – oft wechselseitigen – „Umarmungen“ des Glaubens und des Zweifels hat auch Joseph Ratzinger in zeitdiagnostisch sensiblen Überlegungen in seiner *Einführung in das Christentum* aufmerksam gemacht:

„Der Glaubende wie der Ungläubige haben, jeder auf seine Weise, am Zweifel *und* am Glauben Anteil, wenn sie sich nicht vor sich selbst verbergen und vor der Wahrheit ihres Seins. Keiner kann dem Zweifel ganz, keiner dem Glauben ganz entinnen; für den einen wird der Glaube *gegen* den Zweifel, für den andern *durch* den Zweifel und in der *Form* des Zweifels

¹⁰ Vgl. Anselm Grün; Tomáš Halík, *Gott los werden? Wenn Glaube und Unglaube sich umarmen*, Münster-schwarzach 2016. Vgl. hier auch Norbert Scholl, *Glauben im Zweifel. Der moderne Mensch und Gott*, Darmstadt 2016.

anwesend. Es ist die Grundgestalt menschlichen Geschicks, nur in dieser unbeendbaren Rivalität von Zweifel und Glaube, von Anfechtung und Gewissheit die Endgültigkeit seines Daseins finden zu dürfen.“¹¹

Für das Schwanken des Glaubens – das Fraglich-Werden des eigenen Glaubens, die Stimme des Zweifels gerade im Glauben, die innere Verflechtung des Glaubens und des Zweifelns – gibt es verschiedene Gründe. Wenn der Glaube nach Tod und Auferstehung Jesu nicht (mehr) vom Sehen, sondern vom Hören kommt (vgl. Röm 10,17), so sollte dieser Glaube nicht zu einem blinden Gehorsam führen. Dies wäre ein rein äußerlicher, nicht aus der Freiheit des Menschen heraus vollzogener Glaube. Wenn der Glaube sich jedoch in der Bewegtheit des Lebens vollzieht und ein Freiheitsgeschehen ist, darf er nicht als blind verstanden werden, sondern sollte in seiner eigenen Weise „sehend“ – also um Verständnis seiner selbst bemüht – sein. Dann aber können insbesondere dem zutiefst glaubenden und um ein Verständnis seines Glaubens vor dem Horizont seiner Erfahrungen bemühten Menschen Zweifel kommen, ob sein Glaube nicht nur vom Hörensagen kommen könnte – ob er sich nicht schlicht verhört hat oder ob es nicht anderes oder gar nichts zu hören gebe. Denn es gibt Erfahrungen wie insbesondere die Erfahrung unschuldigen Leidens, die den Glauben an die Güte Gottes, an seine Allmacht oder sein Wissen zutiefst in Frage stellen können. Der bleibende Stachel der theoretisch artikulierten Theodizeefrage oder die praktische, oft zur Verzweiflung führende Erfahrung der Gottesferne und Gottverlassenheit angesichts des Bösen lassen sich nicht einfach argumentativ beseitigen.

Dies führt dazu, dass der neuzeitliche, besonders theodizeesensible Glaube in einem bleibenden Spannungsraum von Gottesnähe und Gottesferne steht. Diese Disharmonie mag manchmal sogar zur Erfahrung einer tiefen inneren Zerrissenheit führen – so, als sei man zugleich glaubend und nicht-glaubend. So sehr diese Erfahrung charakteristisch für Gotteserfahrungen im Kontext der Moderne ist, so sehr ist sie zugleich in der biblischen Tradition verwurzelt. Jesu Schrei am Kreuz „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46) zeigt ein eindrückliches Beispiel für diese Simultaneität der Erfahrung von Gottesnähe und Gottesferne. Denn Jesus wendet sich mit dem Psalmisten (vgl. Ps 22,2) betend an Gott, um nach den Gründen für seine Gottverlassenheit zu fragen. Dieser Zweifel an Gottes Nähe und Liebe ist keine leere Geste, keine Inszenierung, deren Radikalität durch den Blick auf die österliche Auferstehung abgeschwächt würde, sondern eine existenzielle (Un-)Glaubenserfahrung, die dort, wo es um das Bekenntnis zu Christus geht, ernst zu nehmen ist. Nachfolge Christi ist in diesem Lichte immer auch Nachfolge in der Erfahrung der Gottesverlassenheit, die man wie Christus selbst auch Gott gegenüber zum Ausdruck bringen kann. Dieses Ineinander von starkem Glauben und zweifelndem Unglauben zeigt auch die biblische Erzählung des Vaters, dessen kranken Sohn Jesus heilen wird. Weil er weiß, dass er selbst trotz seines Glaubens nicht ausreichend glaubt und der Glaube, um vertieft zu werden, nicht nur von ihm selbst abhängt, sondern des göttlichen Beistands bedarf, schreit er Jesus an: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24)

¹¹ *Joseph Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay, München 2000, 40.

Der Schrei Jesu am Kreuz und der Schrei des Vaters verweisen auf eine innere Dynamik, auf die unhintergehbare Dramatik und die oft erschütternde Dialektik von Glauben und Unglauben, von Gottesnähe und Gottesferne, von Gewissheit und Zweifel. Der Glaube selbst kann sich im Lichte des Zweifels oder Unglaubens zeigen – und umgekehrt. Immer wieder lassen sich in der Geschichte der christlichen Spiritualität bewegende Zeugnisse für dieses existenzielle Ineinander und für die damit verbundene Zerrissenheit finden. Joseph Ratzinger hat in der *Einführung* auf die Erfahrungen der Glaubenslosigkeit verwiesen, die Thérèse von Lisieux durchlebte: „In einer scheinbar völlig bruchlos verfugten Welt wird hier jählings einem Menschen der Abgrund sichtbar, der unter dem festen Zusammenhang der tragenden Konventionen lauert – auch für ihn.“¹² Man könnte auch auf die Erfahrungen der Dunkelheit und des Gottesverlustes hinweisen, die Mutter Teresa von Kalkutta – ihrerseits stark von Thérèse von Lisieux geprägt – gemacht hat.¹³

Der Zweifel, der sich in diesen Zeugnissen zeigt, ist nicht wie der Cartesianische Zweifel ein methodologischer theoretischer Zweifel, der aus dem Interesse heraus, Wahrheit oder Gewissheit zu finden, unter Vorbehalt artikuliert wird. Es ist ein Zweifel angesichts der oft abgründigen Erfahrungen von Unheil, die Menschen machen und die sie am Glauben an Gott (ver-)zweifeln lassen. Plötzlich rücken sie – selbst wenn die Kirche sie später heiligsprechen sollte – ihren ungläubigen Zeitgenossen sehr nahe. Gelegentlich – wie bei den beiden heiligen Ordensfrauen – wird der Zweifel trotzig und vor dem Hintergrund früherer Erfahrungen von Gottesnähe ausgehalten und am Glauben festgehalten. Manchmal führt er in eine radikale Verzweiflung. Nicht selten bringt er auch eine zutiefst melancholische Grundstimmung mit sich – das traurige Bewusstsein darum, dass Gott fehlt und dass wirklich etwas fehlt, wenn Gott fehlt. So hat im 19. Jahrhundert der englische Dichter und Kulturkritiker Matthew Arnold in seinem Gedicht „Dover Beach“ dieser Melancholie des Glaubenzweifels einen heute noch gültigen Ausdruck verliehen:

„The Sea of Faith / Was once, too, at the full, and round earth's shore / Lay like the folds of a bright girdle furled. / But now I only hear / Its melancholy, long, withdrawing roar, / Retreating, to the breath / Of the night-wind, down the vast edges drear / And naked shingles of the world.“¹⁴

Mit der zweifelnden Gestimmtheit des Glaubens ist eine suchende und fragende Nuancierung des Glaubens eng verwandt. In der Glaubensgeschichte spielen die Menschen, die in ihrem ganzen Leben Gott suchen, eine besondere Rolle. Zu glauben schließt die vertiefte und sich vertiefende Suche nach Gott nicht aus. Auch wenn Augustinus bekennt, dass er

¹² Ebd., 36 f.

¹³ Vgl. *Mutter Teresa*, Komm, sei mein Licht, hg. und kommentiert von Brian Kolodiejchuk, München 2007, 245: „Doch jetzt ... diese unbeschreibliche Dunkelheit – diese Einsamkeit – diese beständige Sehnsucht nach Gott ... das in meinem Herzen diesen tiefen Schmerz verursacht. – Es herrscht eine solche Dunkelheit, dass ich wirklich nichts sehen kann – weder mit meinem Geist noch mit meinem Verstand. – Der Platz Gottes in meiner Seele ist leer – In mir ist kein Gott.“

¹⁴ *Matthew Arnold*, Dover Beach, in: *The Poetical Works of Matthew Arnold*, hg. von Chauncey Brewster Tinker; Howard Foster Lowry, Oxford 1950, 210 f., hier 211.

Gott spät geliebt habe,¹⁵ so weiß er um die bleibende Unruhe seines – und des Menschen – Herzens, bis es in Gott selbst endgültige Ruhe findet.¹⁶ Wenn man Gott mit Gewissheit begriffe oder verstünde, so wäre dies, um mit Augustinus – und vielen anderen – zu sprechen, eben nicht Gott.¹⁷ Ein Glaube, der Gott endgültig und sicher gefunden hätte, wäre kein Glaube an einen göttlichen Gott, sondern an ein Idol, an einen vom Menschen gemachten Götzen. Auch für den glaubenden Menschen bleibt das Verhältnis zu Gott auf Erden also ein suchendes und sehnsüchtiges. In allem Glauben an Gott stellt er seinen je konkreten Glauben auch in Frage und sucht ihn besser zu verstehen, zu erweitern oder zu vertiefen. Wie sich glaubende und nicht-glaubende Menschen in ihren Zweifeln treffen können, so kommen sie auch in ihrer Suche nach Gott zueinander. Die Gottesfrage, in der diese Suche eine ausdrückliche Gestalt findet, kann daher auch für einen Menschen, der nicht an Gott glaubt, von großer Bedeutung sein. So hat der selbst nicht an Gott glaubende Philosoph Jörg Phil Friedrich jüngst zur Frage nach der Plausibilität des Glaubens an Gott wichtige Überlegungen vorgelegt.¹⁸

Das geschichtlich vielleicht bedeutendste Beispiel für eine nahezu verzweifelte Suche nach Gott findet sich bei Friedrich Nietzsche, der wie wenig andere um den Glaubensverlust seiner Zeit wusste und die Argumente der rationalistischen Religionskritik des vorletzten Jahrhunderts gut kannte. Doch während Ludwig Feuerbach und Karl Marx den Verlust des Glaubens an Gott als Emanzipation des Menschen deuteten und begrüßten, war sich Nietzsche der Abgründigkeit des Glaubens- und Gottesverlustes bewusst und blieb selbst auf der Suche nach Gott – in zunehmend „gottlosen“ Zeiten. Dies zeigt eindrücklich die berühmte Parabel vom „tollen Menschen“. Der „tolle Mensch“, der sich auf die Suche nach Gott macht, stößt nicht etwa auf gläubige Menschen. Er ist vielmehr umgeben von Menschen, die längst nicht mehr an Gott glauben, für die der Glaube ein Relikt der Vergangenheit ist und die sich daher über den „tollen Menschen“ und seine Naivität lustig machen: „Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schrien und lachten sie durcheinander.“¹⁹ Der „tolle Mensch“ lässt sich durch diesen Spott nicht von seiner Suche und seinem Fragen abbringen. Er fragt danach, wohin Gott sei, um darauf zu verweisen, dass „wir“ – die Menschen selbst – ihn getötet hätten. Die nun folgenden Fragen angesichts des Todes Gottes zeigen mit Nachdruck die Konsequenzen dieses Todes:

„Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben

¹⁵ Vgl. *Aug.*, conf. X, 27.

¹⁶ Vgl. *Aug.*, conf. I, 1.

¹⁷ Vgl. hierzu auch *Jean Grondin*, Augustine's 'Si comprehendis, non est Deus'. To What Extent is God incomprehensible?, in: *Analecta Hermeneutica* 9 (2017) (online zugänglich unter: <https://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/1891/1486>; Stand: 23.10.2021).

¹⁸ Vgl. *Jörg Phil Friedrich*, Der plausible Gott. Welche Erfahrungen sprechen für die Existenz eines Gottes und was kann man über diesen Gott sagen?, Freiburg – München 2019.

¹⁹ *Friedrich Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, § 125.

und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?²⁰

Weil mit Gott jede Wahrheit und jede Ordnung – auch die der Abfolge von Tag und Nacht – verloren gegangen sind, trägt der „tolle Mensch“ am „hellen Vormittag“ eine Laterne. Somit ist der „tolle Mensch“ nicht so verrückt, wie die nicht (mehr) gläubigen Menschen vermuten. Er steht u. a. in der Tradition der Narren, die der Welt den Spiegel vorhalten und eine verdrängte unbequeme Wahrheit verkünden. In dieser Verkündigung zeigt sich aber sein Leiden an dieser Wahrheit und somit in der verzweifelten Suche Gottes eine bleibende Sehnsucht nach Gott. Es ist nicht abwegig, auch in Nietzsches eigenem Leben und Denken Momente einer derart radikalen Gottsuche zu finden. Mit dem „tollen Menschen“ hätte er sich dann auch selbst ein Denkmal gesetzt und wäre missverstanden, wenn man in ihm nur den „Zerstörer“ jeglicher Gewissheit und eines jeden Wahrheitsanspruches sehen würde. Er bleibt aus dieser Perspektive auf einer für ihn abgründigen Suche nach dem verlorenen Gott – und kann daher auch als ein provokantes Vorbild für den glaubenden Menschen verstanden werden.²¹

Zu Gott oder zur Frage nach Gott kann man sich – ob nun eher glaubend oder eher nicht-glaubend – nicht nur zweifelnd oder fragend und suchend, sondern auch staunend verhalten. Nicht nur das Philosophieren hat nach dem Zeugnis von Platon und Aristoteles seine Wurzel im Staunen, sondern auch der religiöse Glaube kann in einem Staunen darüber, dass es überhaupt etwas gibt, und darüber, wie das, was es gibt, ist, wurzeln. Die Erfahrung des Staunens verbindet die Metaphysik mit der Religion. In beiden Fällen kann das Staunen auch zu einer radikalen Umkehr des Lebens führen. Das muss aber nicht der Fall sein. Das Staunen kann auch ungläubig bleiben. Navid Kermani hat aus der Sicht des gläubigen Muslims von einem „ungläubigen Staunen“ angesichts des Christentums gesprochen.²² Ein solches ungläubiges Staunen mag es auch aus der Sicht eines Agnostikers oder Atheisten geben: eine Bewunderung für einzelne Aspekte des Christentums oder die fernen Ursprünge dieses Glaubens, für den historischen Jesus oder den verkündeten Christus, für andere Gestalten oder besondere Ereignisse des Christentums oder auch für das beeindruckende, Geschichte und Gegenwart prägende Gefüge von christlichem Leben, Glauben, Denken und Handeln. Glaube wie Unglaube können auch staunend gestimmt sein. Das gläubige Staunen aber ist nicht selten auch von einem Erstaunen, das Bewundern von einem Sich-Wundern begleitet. Ist das, was man bestaunt, wirklich etwas, das es zu bestaunen gilt, oder ist man einer Illusion aufgesessen? So kann man als glaubender Mensch das Leben Jesu, den Glauben und das Zeugnis der ersten Christen,

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. Eugen Biser, *Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt 2002; *ders.*, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982; vgl. zu Bisers Nietzsche-Interpretation auch Thomas Brose, *Zwischen Zerstörung und Erneuerung des Christentums. Zu Eugen Bisers Nietzsche-Interpretation*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 13 (2014) 167–176, sowie zu Nietzsches Gottsuche auch die Überlegungen bei Holger Zaborowski, *Nietzsches Der Antichrist oder: Auf der Suche nach dem ‚einigen Christen‘*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 13 (2014) 54–67.

²² Vgl. Navid Kermani, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*, München 2020 (1. Aufl. München 2015).

die innere Architektur der christlichen Dogmatik oder die Kraft religiöser Musik bestaunen – und sich zugleich wundern, ob das, was man erfährt, nicht zu schön sei, um wahr zu sein. Im Staunen kann sich aber auch eine Unsicherheit melden, die Angst, einem bloßen Schein zu erliegen.

Diese Überlegungen zum „Wie“ des „Wie“ – also zu jenen Gestimmtheiten, die den Glauben als eine Gestimmtheit des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns durchstimmen können – zeigen, dass auch der gläubige Mensch zweifelnd, suchend und fragend oder auch staunend gläubig sein kann. Der Glaube ist nicht ein starres, unbewegliches Phänomen. Zweifelnd, Fragen und Suchen und Staunen sind im Verhältnis zu Gott daher nicht einfach Phänomene der Schwelle oder des Übergangs, so dass man, wenn man nur erst wirklich glaubt, nicht mehr zweifelt, fragt, sucht oder auch staunt, sondern Modi des Glaubens selbst. In ihnen zeigt sich die mögliche Umarmung von Glaube und Unglaube. Die Metapher der Schwelle stößt angesichts der existenziellen Erfahrungen verschiedener Glaubensgestimmtheiten an Grenzen. Im sich bewegenden Glaubensvollzug selbst zeigt sich immer auch der Nicht-Glaubensvollzug, also Momente des Gar-Nicht-, des Noch-Nicht- oder des Nicht-Mehr-Glaubens, so wie sich im Nicht-Glauben umgekehrt Momente des Glaubens zeigen können: ob dem nicht glaubenden Menschen der eigene Unglaube zweifelhaft wird, ob er sich auf die Suche nach Gott begibt oder voller Staunen die Möglichkeit Gottes erwägt. Was aus einer – der lange vorherrschenden, um Identität und Eindeutigkeit bemühten – Perspektive sich als klare „Grenzüberschreitung“, als Phänomen diesseits der Grenze oder Schwelle zeigt, erscheint aus einer anderen Perspektive als ein wesentlich differenzierteres Phänomen. Glauben vollzieht sich nämlich oft in unklaren, also nicht eindeutig definierten oder definierbaren Zwischenbereichen: auf der Grenze oder der Schwelle selbst. Daher ist die „Schwelle der Hoffnung“ nicht nur eine äußerliche Grenze, die gläubige Christinnen und Christen von nicht-gläubigen Menschen trennte. Sie ist etwas zutiefst Innerliches – und zwar nicht als Vergangenheit, sondern als Gegenwart, als bleibende Schwelle. Vielleicht ist die Erfahrung des Glaubens heute nicht selten die uneindeutige und oft verwirrende Erfahrung der Schwelle selbst, eines Hin und Her, des Rhythmus eines oft zeitgleichen „nach vorne“ und „zurück“. Dass diese Erfahrung – wie bereits angedeutet – nicht etwa neu ist, haben bereits die Verweise auf die biblische Glaubenserfahrung oder auf die Zeugnisse der geistlichen Literatur gezeigt. Was man oft als Versuchung durch den Teufel oder durch dämonische Wesen gedeutet hat, zeigt sich heute in nüchternerer Sprache als zweifelnde, suchende oder auch staunende Erfahrung des Unglaubens nicht vor dem oder außerhalb des eigentlichen Glaubens, sondern im Glauben selbst.

3. Glauben als Schwelle: Übersetzen, Bezeugen, Hören

Wenn dem Glauben selbst ein Unglaube eingeschrieben sein kann und sich dann Glaube und Unglaube „umarmen“, ändert sich auch das Verhältnis der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden zu jenen, die – in der überlieferten Sprache – vor oder jenseits der „Schwelle“ stehen. Im gemeinsamen Menschsein rücken glaubende und nicht-glaubende Menschen einander näher. Katholischerseits zeigt bereits die Einrichtung eines „Sekreta-

riats für die Nichtglaubenden“ 1964, die 1988 erfolgte Umbenennung dieses Sekretariats in „Päpstlicher Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden“ und 1993 die Zusammenlegung dieses Sekretariats mit dem 1982 errichteten „Päpstlichen Rat für die Kultur“ eine wichtige Bewegung: von einem Sekretariat „für“ eine bestimmte Gruppe Menschen – verbunden mit all der Ambivalenz und Problematik, die der „Fürsorge“ zu eigen sein kann – über einen Rat, der den Dialog mit diesen Menschen in den Vordergrund stellt, zu einem Rat, der durch den Begriff der von glaubenden und nicht-glaubenden geteilten Kultur schon im Namen auf die fundamentalen Gemeinsamkeiten aller Menschen, die die Grenzziehung von Glaube einerseits und Unglaube andererseits transzendieren, verweist. In dieser Entwicklungslinie steht auch die Initiative eines „Vorhofs der Völker“, die maßgeblich von Papst Benedikt XVI. befördert wurde. Der Papst hat sich im März 2011 in Paris folgendermaßen zum Anliegen und zur Begründung dieses „Vorhofes“ geäußert:

„Die Religionen dürfen keine Angst vor echter Laizität haben, einer offenen Laizität, die es jedem erlaubt, seinen Glauben gemäß seinem Gewissen zu leben. Wenn es darum geht, eine Welt der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu schaffen, müssen Gläubige und Nichtgläubige sich frei fühlen, sie selbst sein zu können, gleich in ihren Rechten, um ihr persönliches und gemeinschaftliches Leben in Treue zu ihren Überzeugungen führen zu können, und sie müssen untereinander Brüder sein. Einer der Gründe für diesen ‚Vorhof der Völker‘ besteht darin, sich für diese Brüderlichkeit über alle Überzeugungen hinaus einzusetzen, ohne dabei die Unterschiede abzustreiten.“²³

Der Papst bezieht sich in seiner Pariser Botschaft auf die allen Menschen gemeinsamen Güter von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die nicht nur Ideale der französischen Revolution sind, sondern auch das Christentum zutiefst prägen (und auch vom Christentum geprägt werden) und somit allen Menschen als „Brüdern“ gemeinsam sind. Der Vorhof ist also kein bloß äußerer oder lediglich formal bestimmter Rahmen für die Begegnung von glaubenden und nicht-glaubenden Menschen. In ihm treffen sich nicht einander völlig fremde Menschen, sondern Menschen, die sich aufgrund ihres gemeinsamen Menschseins – ihrer Verwandtschaft oder Geschwisterlichkeit – nahe sind und wichtige Anliegen miteinander teilen. Dabei wird seitens des Papstes der „Vorhof der Völker“ als ein Angebot der Kirche verstanden. Sie öffnet sich – bzw. ihren Vorhof – um der Brüderlichkeit aller Menschen willen und um der Menschen willen, die nicht glauben und nicht zur Kirche gehören: „Ich denke, so eine Art ‚Vorhof der Heiden‘ müsse die Kirche auch heute auf tun, wo Menschen irgendwie sich an Gott anhängen können, ohne ihn zu kennen und ehe sie den Zugang zum Geheimnis gefunden haben, dem das innere Leben der Kirche dient.“²⁴ Auch wenn die von Papst Benedikt XVI. angeregte Initiative eines „Vorhofs der Völker“ seit seinem Rücktritt in den Hintergrund der Aufmerksamkeit getreten zu

²³ *Benedikt XVI.*, Videobotschaft am Abschlussabend des „Vorhofs der Völker“, einer Initiative des päpstlichen Rates für die Kultur in Paris. 25. März 2011, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110325_parvis-gentils.html (Stand: 15.10.2021).

²⁴ *Benedikt XVI.*, Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie sowie des Governatorats in der „Sala Clementina“, Apostolischer Palast. 21. Dezember 2009, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20091221_curia-auguri.html (Stand: 15.10.2021).

sein scheint, ist damit eine wichtige Dimension kirchlichen Lebens im 21. Jahrhundert benannt, die auch in konkreten liturgischen Überlegungen und neuen Formaten – zum Beispiel in der „Feier der Lebenswende“ oder im „Nächtlichen Weihnachtslob“ – Ausdruck findet.²⁵ Die Kirche versteht sich hier als diakonische Gastgeberin auch für die Menschen, die den Schritt in den eigentlichen „Tempelbezirk“ nicht mehr oder auch noch nicht wagen oder sich dort fremd fühlen würden.

Allerdings setzt diese Initiative immer noch die räumliche Differenz von Vorhof und Hof, also von Innen und Außen, von „vor der Schwelle“ und „hinter der Schwelle“ voraus. Ohne Zweifel ist diese Bewegung der Hinwendung zum zweifelnden, fragenden, suchenden oder staunenden oder gar religiös indifferenten oder ausdrücklich atheistischen anderen Menschen von großer Bedeutung und ergibt sich aus der im Evangelium entfalteten Logik der Nächstenliebe. Und ohne Zweifel bleibt auch die Grenze oder Schwelle zwischen denen, die „ganz“ in der christlichen Hoffnung leben, und jenen, die gar nicht oder nur teils im Lichte dieser Hoffnung stehen, von Bedeutung – nicht zuletzt auch, um den Anderen über seinen Kopf (und sein Herz) hinweg nicht vorschnell als „anonym“ glaubenden Menschen zu vereinnahmen. Doch stellt sich die Frage, ob es nicht eine zusätzliche Bewegung der Kirche als der Gemeinschaft der in ihrem Glauben immer auch zweifelnden Menschen geben sollte, die noch radikaler wäre als der Schritt auf den Vorhof, indem sie dem Anderen nicht nur etwas „auftut“, sondern indem sie sich auf ihn hin auftut und sich so auf ihn – und seine Fragen, Zweifel, Suchen und sein Staunen – einlässt, und zwar nicht weil sie eine definitive und niemals von einem Zweifel getrübe Antwort auf all die Fragen des Menschen hätte, sondern weil auch der glaubende Mensch den Glauben als Bewegung oder Bewegtheit erfährt, die selbst auch zweifelnd, fragend oder suchend konturiert oder gestimmt sein kann. Wenn es darum geht, die Gemeinsamkeit aller Menschen zu betonen, wäre es daher angemessen, der teils berechtigten Logik des Vorhofes, die eine Schwelle zum eigentlichen Hof voraussetzt, die andere Logik eines gemeinsamen, wenn auch unterschiedlich gestimmten Unterwegsseins ergänzend an die Seite zu stellen. Neben die Metapher der Schwelle könnte aus dieser Perspektive die – zutiefst biblische, aber in der kirchlichen und theologischen Tradition oft nicht ausreichend beachtete – Metapher des Weges und des gemeinsamen Unterwegsseins und somit eine „Theologie des Weges“ treten.²⁶

Ein solches Unterwegssein des glaubenden Menschen ist nicht allein als eine zielgerichtete Reise zu verstehen. Es kennt Irrwege, Abwege und Umwege, Überraschungen auf dem Wege wie auch die Notwendigkeit der Entscheidung an Wegscheidungen und die Erfahrung des Unwegsamen oder der Weglosigkeit. Dieser Glaube verlangt einen „Exodus“ aus dem Hof und Vorhof in die Welt außerhalb der Tempel- oder Kirchenmauern,

²⁵ Vgl. hierzu u. a. *Rituale für Fernstehende*. Im Vorhofe der Heiden (Themenhefte Gemeindearbeit 48; 4. Quartal 2001); Im „Vorhof der Heiden“. Herausforderungen für die Kirche im christlichen Niemandsland, in: *HerKorr* 55 (2001) 241–245; *Benedikt Kranemann*, Die Feier der Lebenswende und andere religiöse Feiern. Rituale Innovationen in der katholischen Kirche Ostdeutschlands, in: Michael Domsgen; Emilia Handke (Hg.), *Lebensübergänge begleiten*. Was sich von religiösen Jugendfeiern lernen lässt, Leipzig 2016, 74–89; *Johannes Fischereider*, Und das Wort ist Fleisch geworden. Gott-menschliche Seelsorge an der Schwelle zur Kirche, St. Ottilien 2021.

²⁶ Vgl. hierzu u. a. *Kakichi Kadowaki*, *Erleuchtung auf dem Weg*. Zur Theologie des Weges, München 1993.

die mit anderen Menschen geteilt wird und in der es möglich ist, nicht nur zu diesen anderen Menschen zu sprechen, sondern sie auch aufzusuchen und zu besuchen, wo sie zuhause sind. Es wäre dann auch möglich, mit oder bei den Anderen nicht stehen zu bleiben, sondern sich mit ihnen weiter zu bewegen, ohne immer zu wissen, wohin der Weg führt, aber im Vertrauen, dass – nicht zuletzt nach biblischem Zeugnis – auch ein Weg ins Unbekannte ein geführter Weg sein kann. Nur wenn man sich auf den Weg macht und nicht an einem Ort verharrt – zum Beispiel am Ort einer steril gewordenen Traditions- oder „Hofbewahrung“, die ihren Zweck nur noch in der Bewahrung selbst findet, ohne noch von Hoffnung gekennzeichnet zu sein –, können sich überhaupt bestimmte Erfahrungen zeigen. Und vielleicht sind diese Erfahrungen für die heutige Kirche von besonderer Bedeutung.

Diese Offenheit für den Anderen – die auch auf die Erfahrung des Unglaubens im eigenen Glauben oder des Anderen im eigenen Selbst zurückgeht – verlangt auch eine andere Theologie oder – besser – eine Ergänzung überlieferter Modelle der Theologie um ein weiteres Modell. Mit Bezug auf die überlieferten Modelle hat Klaus Hemmerle zwischen einer übersetzenden und einer bezeugenden Theologie unterschieden.²⁷ Man kann viele theologische Ansätze in Geschichte und Gegenwart einem dieser beiden Modelle oder in manchen Fällen auch Kombinationen oder Mischformen beider Modelle zuordnen. Vielleicht ließe sich eine übersetzende Theologie eher dem Vorhof und eine bezeugende Theologie dem „Inneren“ des Temples bzw. der Kirche zuordnen. Jedoch scheint es mit Blick auf die oben beschriebene Bewegtheit und Gespanntheit des Glaubensvollzuges notwendig, diese beiden Typen der Theologie um ein weiteres Modell zu ergänzen, das nicht nur in der Fluchtlinie der Gedanken Hemmerles liegen dürfte, sondern für das sich auch Beispiele aus der Tradition nennen ließen (man denken nur an die geschichtliche Begegnung mit der griechischen Philosophie oder neuere Ansätze der interkulturellen Theologie), nämlich um eine vom Anderen her (und nicht nur auf ihn hin) orientierte, auf den Anderen hörende Gottesrede.

Übersetzung und Bezeugung setzen zwar auch das Hören voraus, allerdings das Hören auf das schon ergangene und als solches erkannte und bekannte Wort Gottes. Insofern setzen eine übersetzende und eine bezeugende Theologie die besondere Stellung des glaubenden Subjekts voraus, dem, nachdem es das Wort Gottes gehört und es angenommen hat, die Aufgabe der übersetzenden oder bezeugenden Vermittlung des Glaubens zufällt. Das Gespräch dieser Theologien mit den nicht-glaubenden Menschen ist daher von großer Bedeutung. So betont auch Benedikt XVI., dass „[z]um Dialog der Religionen [...] heute vor allem auch das Gespräch mit denen hinzutreten“ müsse, „denen die Religionen fremd sind, denen Gott unbekannt ist und die doch nicht einfach ohne Gott bleiben, ihn wenigstens als Unbekannten dennoch anrühren möchten“²⁸. Allerdings wäre dieses Gespräch kein wirkliches Gespräch, wenn es nicht auch das wirkliche Hören auf den Anderen – die nicht glaubenden, die zweifelnden, die suchenden und fragenden oder die staunenden Menschen – umfasste. Wenn man nämlich gar nicht oder nur scheinbar auf

²⁷ Vgl. Klaus Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Theologie* (Kriterien 40), Freiburg i. Br. ²1992, 19 f.

²⁸ Benedikt XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang* (wie Anm. 24).

den Anderen hört oder immer schon weiß, was der Andere sagt, kann kein echtes Gespräch stattfinden. Was vielleicht wie ein Gespräch aussieht, wäre nichts als ein selbstverliebter und selbstherrlicher Monolog.

Eine Theologie, die sich wirklich auf ein Gespräch einließe und dem Anderen zuhörte, würde auch die Andersheit des Anderen in Glaubensfragen – seine Glaubenszweifel, sein Suchen, Fragen oder Staunen – ernst nehmen. Darin könnte sie aber auch die eigenen Zweifel, den eigenen Unglauben im Glaubensvollzug thematisieren und anerkennen. Dann wäre der Andere nicht nur Dativobjekt der Bezeugung oder Übersetzung, sondern auch ein Subjekt, das man nicht nur zu sich einladen kann, sondern das man auch in seinem Zuhause besuchen und mit dem man unterwegs sein kann, weil man auch den Unglauben immer wieder mit ihm teilt. In dieser Öffnung für den Anderen würde aber auch die eigene Subjekthaftigkeit, die Position der Stärke, aus der heraus man übersetzt und bezeugt, zerbrechlich und verwundbar werden, so dass eine wirkliche Begegnung und Berührung mit dem Anderen geschehen kann. Kann man das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,25–37), der dem leidenden Menschen zum Nächsten wird (und dem nicht umgekehrt der leidende Mensch zum Nächsten wird!), als Ausdruck einer solchen Erfahrung des Hörens auf den Anderen – auf einem gemeinsamen, beide verbindenden Weg – deuten? Und liegt eine solche schwache, sich öffnende, sich beschneidende und sich selbst begrenzende, statt Grenzen setzende Theologie nicht in der Logik der Kenose des göttlichen Wortes, das „unter uns“ – gar nicht so göttlichen Menschen – gewohnt und sich mitgeteilt hat und sich bis in die Niedrigkeit des Kreuzes entäußert hat?

Eine solche hörende Theologie ermöglicht als wirkliche Begegnung mit dem Anderen auch ein echtes theologisches, auf das „Wort von Gott“ – das menschliche Wort von Gott her wie auch das göttliche Wort auf den Menschen hin – bezogenes Gespräch, das voraussetzen kann, dass Gott auch im nicht-glaubenden Menschen dem glaubenden Menschen etwas zu sagen hat – wie auch der nicht-glaubende Mensch etwas von Gott her zu sagen haben kann. Es könnte sein, dass dieser Mensch, den man so leicht in der Logik der Abgrenzung mit der Kategorie des Unglaubens versieht, nicht nur das „Vielleicht“ des Glaubens erfährt, sondern dass sich in seinem Zweifeln, Suchen und Fragen und Staunen ein Moment des Geheimnisses, das wir Gott nennen, zeigt. Es gibt berühmte und viele unbekannte Beispiele für Menschen, die, um noch einmal die räumliche Metaphorik zu bemühen, oft voller Hoffnung auf den Menschen diesseits der Schwelle der Hoffnung verblieben sind und diese Schwelle auch nie überschreiten konnten oder wollten oder bei denen unklar ist, ob oder wie sie die Schwelle überschritten haben. Viele von ihnen wie u. a. auch Simone Weil,²⁹ Erich Fromm oder Julia Kristeva sind die großen Fragenden, Sucher und Zweifler, die nicht einfach, wie manchmal unterstellt wird, vor einer Entscheidung zurückschrecken, sondern die die Spannungen und die Dynamik ihres ungläubigen Glaubens und ihres gläubigen Unglaubens mit einer Radikalität und Offenheit für die eigene Freiheit und nicht selten für die göttliche Gnade ernst nehmen, die vielen aus Gewohnheit gläubigen Menschen (wie übrigens auch nicht wenigen „heimgekehrten“

²⁹ Vgl. zur Diskussion um Simone Weils Verhältnis zum Christentum *Thomas Sojer*, Simone Weil's notion of mysticism as corporeal love, in: Marc De Kesel; Ad Poirters (Hg.), *Mysticism and / as Love Theory* (Studies in Spirituality Supplements 36), Leuven 2021, 149–166.

Konvertiten, die sich nicht selten aus der von ihnen erfahrenen Ungewissheit in den vermeintlichen Schutz einer völlig unhinterfragten Gewissheit flüchten) völlig fremd sind.³⁰ Manche erfahren sogar Gott und erleben seine Nähe in den Sakramenten, ohne sich auch äußerlich zu ihm zu bekennen. Sie fühlen sich dem geschichtlichen Jesus oder auch dem verkündeten Christus nahe, aber wagen sich nicht – aus oft gut nachvollziehbaren Gründen – in die Kirche hinein. Oder sie leben nicht im strengen Sinne in, sondern mit der Kirche, ohne ihr – aus Angst oder Scheu oder auch aus Dankbarkeit für die eigene religiöse Herkunft – in vollem Sinne zugehören zu wollen. Es mag verschiedene Weisen geben, „draußen“ zu sein – und „draußen“ bleiben zu wollen. Doch wenn man sich aus der Kirche heraus zu diesen Menschen wagt (statt sie nur einzuladen oder sie mit eindeutigen Begriffen zu versehen, als könnte man je ihr Suchen und Fragen begreifen), ihnen begegnet (statt nur ihnen etwas zu bezeugen und zu übersetzen) und auf sie hört (statt ihnen nur etwas zu sagen), kann sich etwas ereignen, das theologisch bedeutsam ist und nicht nur eine räumlich denkende, aber letztlich ins Ghetto führende Ekklesiologie in Frage stellt, sondern auch die Umarmung von Glaube und Unglauben noch tiefer verstehen lässt. Es kann sich nämlich auch bei den Menschen, die „draußen“ zu stehen scheinen, Gott zeigen – der überraschende, fremde, irritierende Gott, der durch seinen Ruf von außen jene, die sich zu sehr eingerichtet haben, zum „Auszug“ provozieren mag, dazu also, seine Spuren auch anderswo als in den vertrauten Bauten, Gebäuden und Vorhöfen zu suchen. Auch „draußen“ – fern der Höfe und Vorhöfe – gibt es theologische Orte, an denen von Gott gesprochen wird oder an denen Gott erfahrbar wird oder sich zeigen kann – vielleicht sogar mehr als unter jenen Menschen, die sich selbstgewiss im Inneren aufhalten und alles wohl geordnet und eingeteilt haben, dabei aber jede Bewegung und Beweglichkeit ihres Glaubens haben verkümmern lassen.

Peter Hünermann hat vor mehr als zwanzig Jahren ein engagiertes Plädoyer für eine zeitgenössische „Profilierung“ der klassischen Lehre der *loci theologici* vorgelegt und dabei auch ein besonderes Augenmerk auf die modernen, notwendigerweise zu berücksichtigenden *loci alieni* – Orte, die man auch als offene Bewegungsräume, nicht als klar bestimmbare Koordinaten im Raum deuten sollte – gelegt: „Nur durch die Einbeziehung der Realität von Wissenschaft und Philosophien, Gesellschaft, Kultur, Religionen und Geschichte mit ihren jeweiligen Wahrheiten erweist sich der Glaube in seiner *infallibilitas* als *participatio* an Gott als erster Wahrheit.“³¹ Wenn diese Realität(en) nicht berücksichtigt würden, so Hünermann, habe dies nicht zu unterschätzende Auswirkungen auf den Glauben wie auch auf die theologische Glaubensreflexion: Dann „schrumpft der Glaube auf den geläufigen infalliblen Satz zusammen: Ich glaube, dass ... Glaube meint in diesem Satz dann lediglich die individuelle oder binnenkirchliche, gettohafte Subjektivität, die sich als formale Insichständigkeit affirmiert und die Wirklichkeit in ihrem An Sich außen vor lässt.“³² Oder anders: Gott als „erste Wahrheit“ zeigt sich nicht nur in

³⁰ Vgl. hier zur Aufgabe der Kirche angesichts des Zweifels und der Zweifelnden auch *Tomáš Halík*, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, aus dem Tschechischen von Vratislav J. Slezák, Freiburg – Basel – Wien 2016.

³¹ *Peter Hünermann*, *Dogmatische Prinzipienlehre*, Münster 2003, 275.

³² Ebd.

der Kirche, sondern auch außerhalb der Kirche – jenseits der Schwelle und sogar jenseits des noch tempel- bzw. kirchennahen „Vorhofes der Völker“. Gott kann sich in einer vermeintlich gottlos gewordenen Gesellschaft und in einer areligiösen Kultur zeigen, in denen, die Gott nicht finden können, die in ihrem Unglauben um den Glauben ringen oder die glauben, ohne zur Kirche gehören zu wollen oder zu können. Es zeigt sich dort, wo dem christlichen Glauben mit großem Respekt und innerer Sympathie begegnet wird, ohne dass der existenzielle Schritt in den Glauben nachvollzogen werden könnte. Und er zeigt sich auch in den Menschen, die den Glauben nie gehabt haben oder verloren haben oder denen sogar die Gottesfrage fremd geworden ist. Man kann diese „fremden“ theologischen Orte oder Räume übersehen und negieren und die Theologie auf einen Binnenbereich reduzieren, der bestenfalls gelegentlich auf einen Vorhof hin geöffnet wird. Doch muss dies nicht geschehen. Man kann diese Orte auch aufsuchen und sich zwischen verschiedenen Orten hin- und herbewegen. Gerade wenn man als glaubender Mensch die eigenen Zweifel ernst nimmt, verliert sich die Fremdheit dieser Orte. Sie zeigen sich als Orte, die glaubende und nicht-glaubende Menschen gemeinsam bewohnen – jenseits eindeutiger Grenzen zwischen Drinnen und Draußen.

Diese Überlegungen verweisen auf eine wichtige Alternative im Verständnis des Glaubens: Kreist der Glaube um den Preis eines reduktionistischen Zugangs zur Wirklichkeit und zur Wahrheit bloß um sich selbst oder geht der glaubende Mensch, der weiterhin dazu aufgerufen ist, seinen Glauben zu bezeugen und zu übersetzen, das Wagnis ein, sich dem Anderen gegenüber zu öffnen, um sich dann mit ihm auf den Weg zu machen? Die „Schwelle der Hoffnung“ ist, wenn man Glauben als Unterwegssein versteht, nicht mehr jene exklusive Grenze, die Glaubende und Nicht-Glaubende oder Kirche und Welt voneinander trennt und die man wie bei einem sportlichen Wettkampf nur einmal überschreiten müsste, um dann im Ziel zu sein. Auch die Kirche selbst und mit ihr die gläubigen Menschen stehen, wenn Glaube und Unglaube sich umarmen, *auf* einer Schwelle. Und vielleicht ist es sogar möglich, die Kirche oder den Glauben selbst *als Schwelle* zu verstehen, als einen offenen „Bereich“ oder „Vollzug“, der nicht durch die Differenzierung von Innen und Außen, sondern der als Zwischenbereich, als Übergang, als Umkehrpunkt oder oft instabiles Gleichgewicht verstanden werden kann. Zu glauben würde dann bedeuten, nicht nur auf einer Schwelle zu stehen, sondern innerlich das Trennende, Übergängige und zugleich Verbindende der Schwelle zu erfahren – in dem oft schillernden, mehrdeutigen Zwischenbereich von Sicherheit und Zweifel, von Hoffnung und Verzweiflung, von Sinn und Absurdität.

Vielleicht laden diese Gedanken über die Kirche und den Glauben als Schwelle auch dazu ein, noch einmal neu über die Unsichtbarkeit der Kirche nachzudenken. Denn die unsichtbare Kirche ist kein definierbares Phänomen in einem geschlossenen Raum, sondern Ereignis der Nähe Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Denn wo immer Menschen auch mit dem Zweifeln auf dem Weg sind und sich dabei der Horizont des Geheimnisses Gottes eröffnet, kann Kirche geschehen oder sich ereignen. Dann wären jene, die aus einer bestimmten – nochmals: einer auch bedeutenden und nicht aufgebaren – Perspektive betrachtet draußen oder am Rande stehen, in anderer Perspektive mitdrin, weil in ihnen, in der Begegnung mit ihnen und sogar in der mit ihnen geteilten

Erfahrung der Ferne Gottes auch seine Nähe aufscheinen kann. Sie würden trotz aller Unterschiede zu Freunden. In dieser Freundschaft über Glaubens- und Unglaubensgrenzen hinweg könnte schon ein Wort, eine einzelne Tat der Liebe oder der gemeinsame Einsatz für Gerechtigkeit und das Gute, der praktisch die Hoffnung zeigt, die im bloßen Glauben oft zutiefst fraglich bleibt, zeigen, dass nicht dem Unheil, sondern dem Heiligen, nicht dem Bösen, sondern dem Guten, nicht der Lüge, sondern der Wahrheit das letzte Wort bleiben könnte. Und wäre dieses letzte Wort nicht – ein göttliches Wort?

Christianity has known a clear distinction between belief and unbelief, church and non-church from the beginning. The philosopher Holger Zaborowski, who is teaching at the Faculty of Catholic Theology in Erfurt, points out that this distinction, which appears ostracizing and marking out, has been relativized and amended again and again: while seeking God believers can also be doubting and incredulous. Our author interprets this not only as a weakness of belief, which is a typical sign of this age, but also as an element which preserves faith from a fallacious self-assurance. He construes it as an element which lets the serious and true dialogue with the world become a place of belief.