

# Glaube als Verstehen

## Zur dialogischen Struktur des Glaubensaktes

Von Eugen Biser, Heidelberg

Zu den großen Erfahrungen, die der Menscheng Geist in der Begegnung mit dem Christentum gewann, gehört in erster Linie die der heil- und sinnvermittelnden Kraft des Glaubens. Daß der Glaube seinem Gemeinverständnis zum Trotz nicht im bloßen Vermuten besteht, sondern mit dem Heil zusammen auch die ihm eingeschriebene Wahrheit vermittelt, ist das unerwartet Neue. Zwar ist dieser Gedanke der vorchristlichen Auffassung nicht völlig fremd, da ‚Glaube‘ schon bei Parmenides<sup>1</sup> und Platon<sup>2</sup>, insbesondere aber im hellenistischen Sprachgebrauch und hier vor allem im hermetischen Schrifttum die Bedeutung einer subjektiv gewissen, in der Regel freilich durch rhetorische Argumentation zustande gekommenen<sup>3</sup> und darum prinzipiell überholbaren Überzeugung annimmt<sup>4</sup>. Doch bleibt dieser Wortsinn letztlich unentschieden, da ‚Glaube‘ gerade auch für Platon ein Moment der Ungewißheit<sup>5</sup>, bisweilen auch der Heteronomie<sup>6</sup> behält und, der Wahrscheinlichkeit benachbart<sup>7</sup>, dem auf eigene Einsicht gegründeten Wissen mehr oder minder scharf gegenübertritt. Auch läßt sich nicht übersehen, daß diese Anbahnung eines dem christlichen nahekommenden Sprachgebrauchs weniger im Zentralfeld der Sinngeschichte als vielmehr auf Nebenlinien erfolgt, wie sie etwa durch die Mysterienkulte und die gnostischen Systeme markiert sind.

Steht der Wahrheitswert des Glaubens somit in der heidnischen praeparatio, selbst bei den klarsten Bezeugungen, im Zwielicht, so bleibt er im alttestamentlichen Glaubensverständnis weithin verdeckt, da der Glaube, wie ihn das Alte Testament bezeugt, schlicht auf sein

<sup>1</sup> Parmenides, Frgm. 1, 30.

<sup>2</sup> Platon, Timaios, 37 bc.

<sup>3</sup> Platon, Gorgias, 455 e.

<sup>4</sup> Vgl. zum Ganzen R. Bultmann, πιστεύω, in: ThWb VI, 174—182.

<sup>5</sup> Platon, Politeia, 478 d.

<sup>6</sup> Platon, Siebter Brief, 335 a. Auf die weitaus bedeutsamste Belegstelle (Timaios, 40 d) hat Josef Pieper in seiner Studie Über die platonischen Mythen (München 1965) 62 ff. hingewiesen und sie gegen alle Abschwächungsversuche nachdrücklich abgesichert. Sie lautet in seiner Übertragung: „Weil es über unsere Kraft geht, von den göttlichen Dingen zu sprechen, müssen wir denen glauben, die ehemals davon Kunde gebracht haben und die sich Abkömmlinge der Götter nennen durften und also von ihren Ahnen her sichere Kenntnis besaßen; es ist uns nicht erlaubt, den Göttersöhnen den Glauben zu verweigern, wenn auch ihre Lehre weder wahrscheinlich noch sicher beweisbar ist.“ Vgl. auch Sophokles, Trachinierinnen, 1228 f.

<sup>7</sup> Platon, Politeia, 511 a.



Ziel hinblickt, ohne auf das mit und in ihm Gewonnene zu reflektieren<sup>8</sup>. So versteht sich dieser Glaube zwar vielfältig aus den jeweiligen Aspekten seines Aktvollzugs — als Anerkenntnis Gottes (יְהוָה), als Hoffen auf Jahwe, als ein Zuflucht-Suchen-und-Finden in seiner bergenden Macht (פָּתָח) —, dagegen weiß er von der ‚Frucht‘ seiner Hingabe nur das, was das klassische Isaiaswort versichert: „Glaubt ihr nicht, so besteht ihr nicht“ (7, 9). Zu wissen, daß er Bestand verleiht inmitten der Anfechtungen des Daseins, ist ihm genug.

## I

## Biblische Exposition

Da sich das Neue Testament vom Alten nicht zuletzt durch den ungleich höheren Reflexionsgrad unterscheidet, treten in seiner Interpretation des Glaubens (πίστις) die Momente ‚Heil‘ und ‚Wahrheit‘ in den Vordergrund. Zwar explizieren die frühen Paulusbriefe die beiden Momente nicht als gleichwertige Glieder, da der Nachdruck zunächst auf der rechtfertigenden Kraft des Glaubens (vgl. Gal 2, 16; 3, 26; Röm 1, 17; 3, 22—28; 5, 1; 9, 30; 10, 10) und seiner tätigen Bezeugung (vgl. Gal 6, 10; 1 Kor 13, 2—7; 2 Kor 13, 5) liegt. Nicht die Erkenntnis, das *Bekanntnis* (δμολογία) ist nach der grundlegenden Römerstelle für den christlichen Glauben konstitutiv: „Wenn du mit deinem Mund Jesu als den Kyrios bekennt und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, findest du Heil“ (10, 9)<sup>9</sup>. Doch läßt Paulus von Anfang an keinen Zweifel daran, daß der Glaube, indem er ‚rettet‘ und ‚versöhnt‘ zugleich ‚erleuchtet‘. Nicht umsonst deutet der zweite Korintherbrief das durch den Glauben an Christus erlangte Heil — im Blick auf die Gottestat des ersten Schöpfungstags — als ein ‚Aufstrahlen der Gottherrlichkeit im Antlitz Jesu‘ (4, 6). Vollends verschwistert sich der Begriff ‚Glaube‘ in den Gefangenschaftsbriefen mit dem der ‚Erkenntnis‘, wobei die Bevorzugung des Kompositums ἐπίγνωσις (vgl. Eph 1, 17; 4, 13; Phil 1, 9; Kol 1, 11; 2, 2) bestätigt, daß von seiner wirklichen Einsicht in das entborgene Gottesgeheimnis und nicht nur von einer Anerkennung die Rede ist<sup>10</sup>. Noch stärker überwiegt das noetische

<sup>8</sup> Um so mehr ist das in der Stoa der Fall, wo Glaube, wie Bultmann betont, primär ein Verhalten des Menschen zu sich selbst besagt. Vgl. Epiktet, Dissertationes II, 14, 13; IV, 1, 126.

<sup>9</sup> Genau das hatte auch Celsus (nach der Gegenschrift des Origenes) als das Wesen der vom Christentum wie von den Mysterienkulten erhobenen Glaubensforderung empfunden: πιστευσον, εἰ σωθῆναι θέλεις... (6, 11). Glaube ist die Bedingung der σωτηρία oder, wie präzisierend mit Paulus zu sagen ist, der δικαιοσύνη, das Heil die Frucht des Glaubens.

<sup>10</sup> Wenn diese Einschränkung, auch, wie Rudolf Bultmann (ThW 6 I, 170) unterstreicht, auf den frühen Gebrauch des Ausdrucks (etwa 2 Kor 2, 14; 4, 6; 10, 5) zutrifft, so doch keinesfalls mehr auf seine Bedeutung in den Gefangenschafts- und Pastoralbriefen. Siehe dazu H. Schlier, Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des



Moment im Sprachgebrauch der Pastoralbriefe, weil sich hier der Sinn von πίστις fast ausschließlich vom geglaubten Inhalt (vgl. 1 Tim 2, 3 ff.; 3, 16; 2 Tim 2, 8 f.; 3, 14 f.) und nicht mehr vom Glaubensvollzug her bestimmt. Demgegenüber geben die johanneischen Schriften, wie vor allem *Rudolf Schnackenburg* herausstellte, dem Glaubensbegriff eine Wendung ins Personale, doch so, daß sich im Anschluß an den Offenbarer die Offenbarung selbst erschließt. Glaube heißt hier: in der Abkehr von der Welt die Freiheit für Gott erlangen und in dieser Freiheit denjenigen ‚aufnehmen‘, der als der Kunder der göttlichen Wahrheit die kundgewordene Gotteswahrheit, der in die Welt gesandte Logos Gottes ist<sup>11</sup>.

Anders als in der griechischen Vorgeschichte und doch an sie erinnernd, gerät auch hier das Erkenntnismoment ins Zwielficht, da das Motiv des im Glauben gewonnenen Wissens durch das Gegenmotiv des von ihm geforderten Gehorsams überlagert wird. Für Paulus gehört zur Vollständigkeit des Glaubens ebenso die ὑπακοή wie die ὁμολογία. Denn das von ewigen Zeiten her verborgene, nun aber weltweit verkündete Gottesgeheimnis ist, weil durch das Zeugnis der Predigt kundgeworden, solcher Art, daß es sich nur einem Akt gläubigen Gehorchens erschließt (vgl. Röm 16, 25 f.). Ebenso denkt Johannes, wie aus dem jüdischen Verständnis der von ihm gebrauchten Wendungen erhellt, den Glaubensakt in Analogie zur Übernahme eines Befehls. Hier wie dort wird die Vorstellung von erkennender Spontaneität somit von der Gegenvorstellung gehorchender Unterwerfung überlagert, die in den neutestamentlichen Glaubensbegriff ein Moment der Heteronomie einzutragen scheint, ohne jedoch seine Erkenntnisfunktion ernsthaft in Frage zu stellen.

## II

### Geistesgeschichtliche Explikation

In dieser von einer zumindest latenten Antinomie bestimmten Form wird der vom Neuen Testament entwickelte Glaubensbegriff so lange tradiert, bis das ihn durchwaltende Spannungsmoment die Oberhand gewinnt und zu gegensätzlichen Explikationen führt. So betonen die frühen Väter auf der einen Seite die divinitorische Kraft des Glaubens, der nach Ignatius von Antiochien ein ‚Führer nach oben‘ ist (Epheserbrief 9, 1), weil er sich — wie Origenes diesen Gedanken überbietet — aus der Anfänglichkeit schlichter Gläubigkeit zur Hochgestalt ‚verständiger Frömmigkeit‘ selbst übersteigt (Contra Celsum 7, 46);

Apostels Paulus, in: *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg - Basel - Wien 1964) 319—339.

<sup>11</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Der Glaube im vierten Evangelium* (Diss. Breslau 1937); ferner H. Schlier, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, a. a. O. 279—293.



auf der andern Seite aber nicht minder stark das Gehorsamsmoment, da ‚glauben‘ für sie gleichzeitig soviel wie ‚seinen (Gottes) Willen erfüllen‘ heißt (Irenäus, *Adversus haereses* 4, 6, 5). Diese unreflektierte Verspannung gegensätzlicher Aspekte bricht, zumindest im Blick auf seine Nachwirkung, mit Tertullian auseinander. Obwohl auf keine einseitige Position festzulegen<sup>12</sup>, ging er doch faktisch als der Verfechter eines dezidiert antirationalen Glaubensverständnisses in die Dogmengeschichte ein. Und wirklich ist er mit seiner stupenden Sprachkraft nirgendwo so präsent wie in seiner Betonung der Unerschöpflichkeit der Glaubensgehalte, wenn das ihm von der Tradition zugeschriebene *Credo quia absurdum* auch formell bei ihm nicht vorkommt<sup>13</sup>. Seinem Wesen nach Kreuzesweisheit (vgl. 1 Kor 1, 18—25), ist der Glaube nach tertullianischer Deutung selbst ans Kreuz geschlagen und darum zuinnerst Gehorsam: Unterwerfung der Vernunft unter das Endlich-Bedingte des Menschseins, das sie als Vernunft beständig übersteigt, in der *coniunctio* der *una persona Christi* (*Adversus Praxean*, c. 27) für sie jedoch zum Quellgrund der wahren Erkenntnis wird, einer Erkenntnis der Paradoxe freilich und nicht mehr der eindeutigen Namen und Begriffe.

Während sich in der Folge Basilius zu dieser Polarisierung von Glauben und Wissen bekennt — etwa mit dem Mahnwort aus seiner Psalmenerklärung: „Der Glaube sei (dir) Führer in allem, was von Gott ausgesagt wird, der Glaube und nicht die Argumentation!“ (115,1) —, formuliert Augustinus nicht minder entschieden die Gegenthese: „Willst du zur Einsicht gelangen, glaube . . .! Die Einsicht ist der Lohn des Glaubens. Suche also nicht Einsicht, um zum Glauben zu gelangen, sondern glaube, damit dir Einsicht werde; denn ohne Glaube keine Einsicht“ (*In Ioannem* 29, 6). Glaube und Wissen stehen in einem unaufhebbaren, freilich auch unumkehrbaren Konnex. Zwar folgt das Wissen aus dem Glauben, nicht aber dieser aus dem Wissen. Zur Begründung dieser These beantwortet Augustinus im gleichen Zusammenhang die Frage ‚Was heißt glauben?‘ mit dem Hinweis: „glaubend anlangen, glaubend lieben, glaubend in Christus eingehen und seinen Gliedern einverleibt werden“ (ebenso *Ep.* 120, 1, 3). Hier wird der ‚Leib Christi‘, mit dem bekannten Wort aus Nietzsches *Zarathustra* gesprochen, zur ‚großen Vernunft‘, die als die lebendige *communicatio spiritus* denkbar macht, was sich der ‚kleinen Vernunft‘ des

<sup>12</sup> Nach Reinhold Seeberg nimmt Tertullian geradezu das anselmische *Credo ut intelligam* vorweg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1. Bd.: *Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter* (Leipzig - Erlangen 1920) 367 (Nachdruck: Darmstadt 1953, ebd.).

<sup>13</sup> Immerhin gehen einzelne seiner paradoxen Formulierungen, vor allem in *De carne Christi*, deutlich in dieser Richtung: *Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile* (c. 5).



subjektiven Geistes entzieht. Die im Glauben gewonnene Erkenntnis gehört einer andern Ordnung als der des begrifflichen Denkens an. Doch bleibt sie auch in ihrer Übervernünftigkeit wahre Erkenntnis. Denn es ist ‚die Wahrheit selbst‘, die den Weg zum Glauben bahnte und auf diesem Weg zum Glaubenden kommt (De civitate Dei 11, 2)<sup>14</sup>.

## III

## Theologische Analyse

Im Spannungsfeld dieser gegensätzlichen Ansichten bewegt sich die weitere Entwicklung des Glaubensproblems, nur daß die tertullianische Trennung von Glaube und Verstehen mehr und mehr aus dem innerkirchlichen Gespräch verschwindet, um schließlich nur noch im reformatorischen Widerspruch fortzuleben<sup>15</sup>. Demgegenüber gewinnt die augustinische Synthese nicht nur beständig an Boden; sie erlangt in Gestalt der anselmischen Formel von der *Fides quaerens intellectum* — ursprünglicher Titel des ‚Proslogion‘ — darüber hinaus den Rang eines für die gesamte Folgezeit programmatischen Prinzips. Dennoch wirkte die Alternative als unüberhörbare Herausforderung nach, die in der Folge zu einer ‚Metakritik‘ des — an sich selbst schon kritisch abgegrenzten — Prinzips führte. Diese Rechtfertigung des ‚verstehenden‘ Glaubens ging unter dem problematischen Titel ‚*Analysis fidei*‘ in die theologische Grundlagenthematik ein. Nicht umsonst entstanden die ersten expliziten Lösungsversuche, vorgetragen von Franz Suárez und Johannes de Lugo, im Rahmen der gegenreformatorischen Theologie, also unter unmittelbarem Eindruck des ‚dialektischen‘ Glaubensbegriffs, wie ihn schon der frühe Luther, etwa im Kleinen Galaterkommentar (von 1519) entwickelte. Im Kern geht es sämtlichen Theorien um die Bestimmung der Form, in welcher das Glaubensmotiv — die *auctoritas Dei revelantis* — in den Aufbau des Glaubensaktes eingeht. Wie in einer Einführung wiederholt die Abfolge der Lösungsversuche den Gegensatz, den die Entwicklung des Glaubensproblems durchlief. Herrscht zu Beginn der Problemgeschichte die Neigung vor, das Glaubensmotiv zum mitbejahten Inhalt des Glaubens zu erklären, so setzt sich in der Folge, wenn auch nicht ausnahmslos, der entgegengesetzte Standpunkt durch, der das Formalmotiv des Glaubens von seinem eigentlichen Inhalt trennt. Als Ausnahme von der Regel sind die beiden Dominikanertheologen Gardeil und

<sup>14</sup> Vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Bd.: Die Dogmenbildung in der alten Kirche (Darmstadt 1953) 413 ff.; St. Gilson, Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre (Hellerau 1930) 59 ff.

<sup>15</sup> Exponenten dieser Position sind in der Folge Pierre Bayle, der den höchsten Triumph des Glaubens in der Annahme vernunftwidriger Gehalte erblickt, und Sören Kierkegaard (vor allem in seiner ‚Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift‘). Vgl. A. Vetter, Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards (Freiburg/München 1963) 223 ff.



Garrigou-Lagrange zu nennen, bei denen freilich ein wissenschaftstheoretisches Interesse — die Einheit von Apologetik und *theologia specialis* — im Vordergrund steht<sup>16</sup>, so daß sich am Gesamtbild kaum etwas ändert. Exponent der gegensätzlichen Positionen ist auf der einen Seite Franz Suárez, der durch seine These den übernatürlichen Charakter des Glaubens zu sichern sucht (*De fide*, disp. 3), auf der andern Seite Johannes de Lugo (*De virtute fidei*, disp. 1), der, wie nach ihm Franzelin (*De divina Traditione et Scriptura*, 1870) und Billot (*De Ecclesia Christi I*, *Introductio*, § 2), die Stringenz der Analyse durch die Ausklammerung des Motivs zu erreichen glaubt. Freilich besiegelt der eine wie der andere Lösungsversuch nur die bestehende Aporie: der — suarezianische — Versuch einer Einbeziehung, weil sich die Ansicht, die Autorität des sich offenbarenden Gottes müsse ‚zugleich geglaubter Inhalt und Glaubensgrund‘ sein (*eadem propositio et esse credita et ratio credendi*), in einen inneren Widerspruch zu verstricken scheint; aber auch die Gegenposition, weil die von ihr versuchte Entflechtung der Glaubensstruktur zur Linearität der schlichten Hingabe den Glauben um jenes reduplikative Spannungsmoment bringt, das ihm als einem *Credere Deo Deum* integrierend zukommt<sup>17</sup>. Die Frage ist nur, ob diese aporetische Situation, wie Pesch und Kleutgen annahmen, auf eine absolute oder aber nur bedingte Unlösbarkeit des Problems hinweist.

Daß es sich dem scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeitsgrad zum Trotz nur um eine relative — durch die eingesetzten Denkformen bedingte — Unlösbarkeit handelt, ist zunächst freilich kaum mehr als eine heuristische Annahme. Als Indiz spricht höchstens der Umstand dafür, daß die Sinngeschichte der *Analysis fidei* — aufs Ganze gesehen — die Tendenz zur Ausgliederung des Glaubensmotivs aufweist. Wird dieses bei Suárez noch im strengen Sinn des Wortes mitgeglaubt, so rückt es in den späteren Deutungen mehr und mehr ins Vorfeld des den Glauben noetisch rechtfertigenden Glaubwürdigkeitsurteils. Das aber heißt, daß sich die Analyse mit fortschreitender Präzisierung außerstande sieht, das Glaubensphänomen in seiner Gesamtheit in Griff zu bringen. Es war dem im ersten Weltkrieg gefallenen Jesuiten *Pierre Rousselot* vorbehalten, aus diesem zunächst rein negativen Befund eine selbst wieder kritische, aufgrund dieser doppelten Verneinung jedoch eminent positive Konsequenz zu ziehen. In seinem glänzenden Essay »*Les yeux de la foi*« (von 1910) bemerkt er über die

<sup>16</sup> Vgl. E. Seiterich, *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik* (Heidelberg 1948) 13 57.

<sup>17</sup> Die Formel entstammt der Antrittszyklika Gregors XVI. *Mirari vos*, wo es heißt: *fieri non posse, ut sine Deo Deum discamus* (D 1616; DS 2732). Zur Herkunft der Wendung von Irenäus, *Adversus haereses* (IV, 6, 4), vgl. E. Seiterich, a. a. O. 62, Anm. 17. Weiteres siehe unten Anm. 39.



Verfechter einer rein szientifischen Behandlung des Glaubensproblems: „Die meisten beschränken sich darauf, den Zustand des gläubigen Bewußtseins zu *analysieren*; sie tragen nur den *Elementen des vorstellenden Denkens* Rechnung, vernachlässigen dagegen die *synthetische Kraft der Vernunft*, der natürlichen sowohl wie der gnadenhaft überhöhten. In der Sprache der Scholastik ausgedrückt: Sie befassen sich ausschließlich mit dem *Wasgehalt*, ohne jemals auf das *Licht* einzugehen, auf das also, was zur *Zustimmung bewegt*.“<sup>18</sup>

Man wird diesem erstaunlichen Wort um so eher gerecht werden, als man es aus seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang, aus seiner Herkunft wie aus seiner Intention und Zukunft, begreift. Zunächst also als theologisches Echo auf die revolutionäre Absage an eine Philosophie, die — nach der von Karl Marx aufgestellten 11. These über Feuerbach — die Welt immer nur ‚interpretiert‘, anstatt sie, worauf es entscheidend ankäme, zu ‚verändern‘<sup>19</sup>. Sodann als Vorgriff auf ein Denken, das die Unzulänglichkeit der ‚analytischen Vernunft‘ durch seine ‚synthetische‘ Fähigkeit, die Fähigkeit des Verknüpfens, der Zuordnung und der Zusammenschau, zu überwinden sucht. Weil jede Analyse stets außerhalb ihres Gegenstands ansetzt, trägt ihre Interpretation unvermeidlich zu kurz. Unfähig, die eingenommene Distanz zu ihm zu überbrücken und damit wirklich auf ihn ‚einzugehen‘, vermag sie immer nur Teilaspekte, bestenfalls Modelle von ihm zu bieten. So kommt es, wie im Fall der Glaubensanalyse, unvermeidlich zum Entwurf gegensätzlicher, wenn nicht sogar einander ausschließender Interpretationen. Sie könnte aber nicht etwa eine neue Theorie, sondern nur ein neuer und jetzt vom Zentrum des Phänomens ausgehender Ansatz in eine erschöpfende Gesamtschau zu überholen. Nicht umsonst rekurriert *Rousselot* — wie nach ihm *Karl Adam*<sup>20</sup> und *Hans Urs von Balthasar*<sup>21</sup> — so nachdrücklich auf das ‚Glaubenslicht‘, das *lumen fidei*, als auf das Schlüsselmotiv der Gesamtproblematik. Es bedarf einer Erhellung, die nicht von der Abscheidung herrührt,

<sup>18</sup> *RechScRel* (1910) 241—259 444—475. Nach über fünf Jahrzehnten erschien eine von Josef Trütsch besorgte und eingeleitete deutsche Übersetzung unter dem Titel *Die Augen des Glaubens* (Einsiedeln 1963). Die angeführte Stelle lautet im französischen Original: La plupart se bornent à analyser l'état de conscience des fidèles, ne tiennent compte que des éléments de la représentation et négligent l'activité synthétique de l'intelligence naturelle ou surnaturalisée. En langue scolastique, on dirait qu'ils considèrent exclusivement *id quod repraesentatur*, et qu'ils ne parlent jamais du *lumen*, du *id quod inclinatur ad assensum* (249).

<sup>19</sup> Das berühmte Wort hat ein kaum bekanntes Gegenstück in einer Nachlassnotiz Nietzsches, die das Fehlen des wahren Philosophen beklagt, den sie als den ‚Ausdeuter der Tat‘ dem bloßen ‚Umdichter‘ entgegensetzt (Der Wille zur Macht, § 27).

<sup>20</sup> Vgl. Karl Adam, Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem und dem einen Weg der Theologie, in: *WissWeish* 6 (1939) 1—25.

<sup>21</sup> Vgl. H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 1. Bd.: Schau der Gestalt (Einsiedeln 1961) 123—210.



sondern Verbundenheit bedingt, wenn die Totalität des Erfragten in Blick kommen soll. Wenn *Rousselot* seinen Gedanken dann aber spezifiziert und die von ihm beschworene *activité synthétique de l'intelligence* mit dem Wissen aus innerem Zugewiesensein — der ‚Sympathie-Erkenntnis‘ (*connaissance sympathique*) nach seiner eigenen, an Thomas geschulten Terminologie<sup>22</sup> — gleichsetzt, erscheint seine Konzeption doch selbst noch zu sehr dem von ihm in Frage gestellten ‚vorstellendem Denken‘ verhaftet, als daß sie als vollgültige Lösung des Problems gelten könnte. Dazu reicht kein noch so differenziertes Wissen um die Glaubensstruktur hin, sondern nur jener *intellectus fidei*, den der Vollzug des Glaubens vermittelt. Er allein verfügt über die ‚synthetische Kraft‘, die über die Grenzen der Analyse hinwegträgt und zu jenem Glaubensverständnis verhilft, das die dialektische Trennung von Glaube und Wissen überwindet: zum Begriff des Glaubens, der sich selbst versteht und als verstehender doch Glaube — gehorsame Annahme des Wortes — bleibt.

#### IV

#### Hermeneutische Perspektive

So klar dieser Weg vor Augen liegt, schreckt der Intellekt doch davor zurück, die vergegenständlichende Distanz zur erfragten Sache, zum Glauben also, aufzugeben, weil ihm der gläubige Gehorsam als das schlechthin Gegensätzliche zu sich selbst erscheint, das nur um den Preis der Selbstaufgabe zu erreichen wäre. Vor ihrem letzten und entscheidenden Schritt sieht sich die Analyse somit aufs neue — und unausweichlich — vor die Frage gestellt, die sie von Anfang an bedrängte: Schließen sich Glaube und Verstehen nicht doch, und zwar deswegen aus, weil der Glaube nur durch Autorität, das Verstehen jedoch nur in der Freiheit von aller autoritativen Bindung zustande kommt? Solange diese Frage nur abgeleitete Verstehensweisen im Blick hat und diese womöglich auch noch als Spielarten des begrifflichen Erkennens deutet, läßt sich die verneinende Antwort kaum umgehen, die schon Thomas von Aquin andeutend in seiner Diskussion der Gottesbeweise (S. th. I, q. 2, a. 2) und formell in seiner Analyse des Glaubensobjekts (S. th. 2 II, q. 1, a. 5) gibt: Was Inhalt des Wissens ist, kann nicht gleichzeitig im strengen und eigentlichen Sinn geglaubt werden<sup>23</sup>. Anders verhält es sich damit freilich, wenn man umgekehrt, wie in der modernen Hermeneutik, das Phänomen des Verstehens als eigenständige Erkenntnisform begreift und als solche

<sup>22</sup> Rousselot verweist insbesondere auf S. th. 2 II, q. 1, a. 4 ad 3 und q. 2, a. 3 ad 2.

<sup>23</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Der Glaube als Tugend. Anmerkungen und Kommentar* von F. Utz, O. P. (Deutsche Thomas-Ausgabe, 15 [Heidelberg - München / Graz - Wien - Salzburg 1950]) 19 ff.



schließlich mit der Glaubensstruktur in Beziehung setzt. Gerade das Unterscheidende und vermeintlich radikal Scheidende, das Moment der Autorität, erscheint dann in einem neuen Licht. Brach sie zuvor wie eine fremde Macht in den Prozeß des Wahrheitsstrebens ein, die diesen überfremdete und verdunkelte, so erweist sie sich jetzt als ein ausgezeichnetes Mittel seiner Beförderung und Vollendung. Was die verstehende und wissende Übereinkunft zu verhindern, zumindest aber zu behindern schien, stellt sich als eine ihrer wesentlichsten Bedingungen dar. Nicht umsonst betreibt *Hans-Georg Gadamer* in seiner ‚Wahrheit und Methode‘ betitelten ‚philosophischen Hermeneutik‘ eine ausdrückliche ‚Rehabilitierung der Autorität‘, die für ihn wesentlich in der Wiederentdeckung ihrer noetischen Funktion besteht. Im Bewußtsein, einer verschütteten Wahrheit auf der Spur zu sein, bricht er dabei mit dem von Descartes begründeten oder doch mitbestimmten Autoritätsverständnis, dem er den Satz entgegensetzt, daß Autorität unmittelbar „überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit der Erkenntnis zu tun“ habe und demgemäß auf diese ihre Erkenntnisfunktion hin neu zu interpretieren sei<sup>24</sup>. Wenn diese These auch fraglos überspitzt, ist sie doch geeignet, jene Bedeutung von Autorität freizulegen, mit der die Einsicht in das Verhältnis von Glaube und Verstehen steht und fällt. Sooft sich die Autorität in Geschichte und Leben auch als Widersacher der Wahrheit erweisen mag, geht es doch nicht an, sie auf diese negative Rolle festzulegen. Auch geschieht ihrer Bedeutung für den Verstehensprozeß noch nicht damit Genüge, daß man ihr die Aufgabe einer vermittelnden, von diesem Mittlerdienst aber nicht selbst durchformten Zwischeninstanz zuerkennt. Wie wenig dies hinreicht, erhellt schon daraus, daß die bereits ins Blickfeld eingetretene, aber noch nicht angeeignete Wahrheit ihrerseits autoritative Züge annimmt. Erst die erkannte Wahrheit zeigt ein aus der Erfahrung ihrer connaturalitas vertrautes Antlitz<sup>25</sup>. Im Vorfeld der Erkenntnis dagegen wirkt sie, wenn auch begehrenswert, so doch unnahbar. Zwar spricht sie schon an, jedoch mit einer fremden, gebieterischen Stimme. Von diesem befremdenden Aspekt der noch unverstandenen Wahrheit ist die Erfahrung von Autorität unablösbar. Wo immer Wahres nicht spontan erschaut oder spekulativ errungen, sondern in dialogischer Begegnung vernommen wird, tritt es zunächst in dieser Fremdgestalt entgegen. Autorität und Wahrheit stehen in einem (wenngleich spannungsreichen) Bund. Darum läuft sich die Spontaneität des Erkenntnisstrebens auch an der Autorität nicht tot.

<sup>24</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1960) 264 f.

<sup>25</sup> Die faszinierende Vorstellung von einer *facies veritatis* entwickelt, vermutlich im Gefolge Ciceros und Senecas, Augustinus in den Soliloquiis (II, 20, 35). Vgl. meinen Aufsatz, *Das Antlitz der Wahrheit*, in: *WissWeish* 19 (1956) 43—55.



Vielmehr wandelt sie sich ihr gegenüber in jene ‚Vorgabe‘ an den Zeugen, durch die der Prozeß des Vernehmens und Verstehens überhaupt erst in Gang kommt. Mit dieser ‚Vorgabe‘ begibt sich der — zunächst im weitesten Sinn des Wortes — Glaubende auf den Standort des Zeugen, so daß er den Horizont des Sehens mit ihm gemeinsam hat. Indem er glaubt, sieht er wirklich, jetzt nur wie mit fremden Augen. Das angenommene Zeugnis hat ihn im Vollsinn des Ausdrucks ‚überzeugt‘.

Im Fall des christlichen Offenbarungsglaubens ist die den Glauben zugleich fordernde und verbürgende Autorität keine andere als die *auctoritas Dei revelantis*, zu deren Vollbegriff es nach der Glaubensdefinition des Ersten Vaticanums gehört, daß der autoritativ redende Gott weder täuschen noch getäuscht werden kann (*qui nec falli nec fallere potest*)<sup>26</sup>. Zwar ist diesem Lehrsatz zufolge mit der *auctoritas Dei*, wie gegen eine überzeichnende Auslegung des Glaubensmotivs festzustellen ist, die *veritas divina* nicht formell gegeben; und darum bleibt der Glaube an das göttliche Offenbarungswort, wiewohl er von ihm gefordert wird, seinem Wesen nach frei. Sosehr die *prima veritas* in der Offenbarungsautorität enthalten ist, die ihren Anspruch letztlich von dieser Anwesenheit herleitet, tritt die ewige Wahrheit in ihr doch nur in der für die Initiation der Erkenntnis typischen Verfremdung zutage. Durch diese Fremdgestalt der *prima veritas* ist der Glaubende zwar eingefordert, jedoch nicht — wie durch die manifeste Wahrheit — überwältigt, so daß sein Glaube, anders als die sich aufdrängende Einsicht, freie Setzung, theologisch ausgedrückt, personal verantworteter Tugendakt bleibt. Zugleich weiß, wer sich der zur *auctoritas* verfremdeten Wahrheit Gottes gegenüber sieht, wie die Konzilsdefinition versichert, von Anfang an um seine *veracitas*, um die absolute Untrüglichkeit des zu ihm redenden Zeugen; und darum ist sein Glaube sehend und nicht, wie der Rationalismus aller Schattierungen unterstellt, uneinsichtig und blind. Es ist der ‚getreue Zeuge‘ (vgl. Apk 3, 14), der zum Glaubenden spricht und ihn, wenn auch nicht in den Horizont der unendlichen Gotteswahrheit, so doch in ihren Vorraum führt: in die Sphäre der absoluten Wahrhaftigkeit und Gewißheit. Weit davon entfernt, seinen Willen in heteronome Abhängigkeit zu versetzen, ist diese Bezeugung vielmehr *auctoritas* im eigentlich noetischen Sinn: Ursprung eines Wissens, das sich anstatt von Denkprinzipien her aus einem autoritativen Zeugnis begründet und als dieses ‚Zeugniswissen‘ doch Wissen im strengen Sinn des Wortes bleibt.

Mit dem Begriff der Autorität gewinnt auch der ihm korrespondierende des Gehorchens eine neue und faktisch doch nur alt-ursprüng-

<sup>26</sup> Sessio III, cap. 3: De fide (D 1789; DS 3008).



liche Bedeutung. Gehorchen lernt der Glaubende beim Hören auf das an ihn ergehende und ihn ins Einverständnis ziehende Wort. Als Hörender aber gehört er dem zu ihm redenden Zeugen im Modus verstehender Zugehörigkeit an. So begibt sich zwar, wer den Gehorsam des Glaubens leistet, in eine Abhängigkeit, jedoch nicht von der Art, daß er darüber seine freie Verantwortlichkeit verlöre. Vielmehr ist die Abhängigkeit, in die er gerät, so beschaffen, daß sie Verantwortlichkeit im Sinne selbständigen Antwortenkönnens allererst ermöglicht. Ist sie doch, in hermeneutischer Sicht betrachtet, keine andere als diejenige, die das Verstehen insgesamt konstituiert und darum umgekehrt, sofern sie den Glauben anbahnt, diesem die Signatur des Verstehens verleiht. Im weitesten Zusammenhang besehen, bildet sie sogar nur einen Sonderfall der Abhängigkeit, in der alles Erkennen, das dialogische wie das nicht personal vermittelte, steht, da es auf seinem ganzen Weg an Voraus-Setzungen gebunden bleibt und sich durch eben diese Gebundenheit als spezifisch endliche Erkenntnis erweist. Nur tritt hier, in der Glaubenserkenntnis, das endliche Moment schärfer und demütigender als sonst in Erscheinung. Dafür steigt die menschliche Vernunft, wenn sie sich dem Glauben unterwirft, auch höher als auf den übrigen Wegen zu ihrem Ziel, der Wahrheit, empor. Der *auctoritas Dei* gehorchend, erlangt sie Zugang zu jenem Licht, in welchem die göttlichen Geheimnisse zugleich gewahrt und entborgen sind. Glaubend versteht sie Gott.

Erst an dieser Stelle tut sich ein gangbarer Ausweg aus der Aporie auf, in die sich die Diskussion der *Analysis fidei* verstieg, solange sie ihr Problem rein szientifisch behandelte. Dabei schließt sich der Ring insofern, als dieser Weg in die bereits von Suárez angegebene Richtung führt. Und das besagt: Das Glaubensmotiv muß mitgeglaubt werden, wenn der Glaube die rückbezügliche Form des *Credere Deo Deum* behalten, wenn er also Verstehen bleiben soll. Doch kann das Glaubensmotiv auch wirklich mitgeglaubt werden, ohne daß sich die Aktstruktur dadurch in einen *circulus vitiosus* verstrickt, weil der Zirkel, in den der Glaubende eintritt, nur der allem Verstehen eingeschriebene Kreisgang ist. Wie alles Verstehen, kommt, um darauf nochmals abzuheben, auch der Glaube erst durch jene ‚Vorgabe‘ an den autoritativ sprechenden Zeugen zustande, die ihren innersten Grund und Antrieb in dem Vertrauen hat, daß aus ihm, wenngleich mit ungewohnter Stimme, die Wahrheit rede<sup>27</sup>. Und wie alles Verstehen lebt auch der Glaube davon, daß sich die *auctoritas* mit fortschreitendem Akt-

<sup>27</sup> Es ist hier, wohlgemerkt, vom ‚innersten‘ Grund die Rede. Daß äußere Gründe im Sinne der *signa certissima et omnium intelligentiae accommodata* des Ersten Vaticanums (vgl. D 1790; DS 3009) hinzutreten können, versteht sich damit von selbst. Nur betreffen diese dann die Glaubwürdigkeit des Zeugen, nicht seine Repräsentation der Wahrheit.



vollzug mehr und mehr zur veritas lichtet. Voraussetzung dieser Lösung ist lediglich, daß der Glaube nicht mehr wie in den dem — mit *Rousselot* gesprochen — ‚vorstellenden Denken‘ verhafteten Versuchen an der linearen Erkenntnisstruktur bemessen, sondern entschiedener als bisher in seiner zirkulären Verstehensstruktur gesehen und ernst genommen wird. Mit der Erkenntnis verglichen, verwirrt sich sein Bild im gleichen Maß, wie es sich im Hinblick auf das Verstehen klärt. Im Verstehen liegt der Schlüssel zum Glaubensproblem.

## V

## Dialogische Synthese

Glaube ist Verstehen. Bis zu diesem Satz führt die hermeneutische Erhellung des Glaubens, aber auch nur bis hierher, da die Hermeneutik als Methodenlehre notwendig ‚außerhalb ihres Gegenstandes‘ bleibt<sup>28</sup> und als spezifisch neuzeitliche Methode notwendig vergegenständlicht, was sich nur dem deutenden Mitvollzug erschließt<sup>29</sup>. Sie zeigt die Einheit von Glaube und Verstehen auf, ohne sie wirklich glaubhaft und verständlich zu machen. Das aber gelingt keiner wie immer gearteten Auslegung, sondern nur dem Glauben selbst, der, sofern er versteht, auch weiß, daß er versteht und sich über beides, sein Verstehen und sein Wissen darum, auszuweisen vermag. Der bedenkenswerte Einwand *Martin Bubers*, daß ein derartiges Wissen die Spontaneität des religiösen Aktes schon im Ansatz zum Erliegen bringe<sup>30</sup>, trifft hier nicht zu, weil in diesem Fall die Reflexion dem Akt entspringt und ihn nicht, wie sonst, als irritierendes Zweitbewußtsein überlagert. Darum schließt hier das Wissen die Möglichkeit der spekulativen Durchhellung nicht aus, sondern ein.

Doch wie versteht der Glaube und wie weiß er um dieses sein Verstehen? Dem Sinn dieser Frage geschieht, richtig bedacht, dadurch noch nicht Genüge, daß man auf die aliqua Deo dante mysteriorum intelligentia in den Zusammenhang der Glaubensmysterien verweist, die das Erste Vaticanum dem eifrig, fromm und nüchtern Forschenden in Aussicht stellt<sup>31</sup>. Denn so große Bedeutung dieser Einsicht auch immer zukommt, bleibt sie doch eigentümlich verschattet, solange sie sich nur auf die geglaubten Inhalte und nicht auch auf den Glaubensgrund, die auctoritas Dei revelantis, erstreckt. Im Hinblick auf die Konzilsaussage gesprochen, wird sich der Konnex der Mysterien so lange nicht

<sup>28</sup> Insofern impliziert alle Hermeneutik das Postulat einer sie ergänzenden Gegenstandstheorie.

<sup>29</sup> So die bemerkenswerte Schrift von C. F. Göschel, Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gott-Menschen (Berlin 1838) 47, die diesen Einwand gegen die historische Kritik und Apologetik des Christentums geltend macht.

<sup>30</sup> M. Buber, Gottesfinsternis, in: Werke, 1. Bd.: Schriften zur Philosophie (München und Heidelberg 1962) 596.

<sup>31</sup> Vgl. D 1796; DS 3016.



wirklich klären, als er nicht gerade vom Glaubensmotiv her ins Licht tritt. Das Was des Glaubens verweist zurück auf sein Warum. Wie aber kann die Autorität des sich offenbarenden Gottes zum Erhellungsgrund der Glaubensinhalte werden? Nicht anders, als wie sich im täglichen Umgang Behauptungen, die zunächst überraschen oder gar befremden, von dem für ihre Wahrheit Einstehenden her erklären und lichten. Wer nur erst dem Gehörten auf den Grund geht, bemerkt, daß ihm die Aussage um so glaubwürdiger erscheint, je deutlicher er in ihr den Redenden selbst wahrnimmt. Es ist nicht so sehr ihr Wahrheitswert als vielmehr seine Präsenz in dem von ihm Bezeugten, was überzeugt. In dieser alltäglichen Erfahrung bekundet sich ein Vorgang, der das Wesen der Wahrheit betrifft. Denn die Wahrheit ruht, wie am nachdrücklichsten *Franz Rosenzweig* betonte, nicht in sich<sup>32</sup>. Weil sie sich über ihre eigene Tatsächlichkeit nicht auszuweisen vermag, strebt sie vielmehr danach, an ein begründendes Faktum zurückgebunden zu werden. Die solcherart fundierte Wahrheit heißt Weisheit<sup>33</sup>. Weisheit aber besagt, schon nach dem Sprachgebrauch zu schließen, daß diese Rückbindung in zwei Formen, als objektive Identifikation oder aber als subjektive Aneignung, erfolgen kann. Den ersten Fall bezeugen die Schriftworte, die Christus ‚die Wahrheit‘ (vgl. Joh 8, 31 f.; 14, 6) und seine Kirche ‚eine Säule und Grundfeste der Wahrheit‘ nennen (vgl. 1 Tim 3, 15). Die zweite Möglichkeit repräsentiert die Gestalt des Weisen, sofern er die vollständig angeeignete Wahrheit verkörpert. Hier wie dort entsteht Autorität, und zwar in spezifisch noetischer Funktion. Sie ist, wie unmittelbar ersichtlich ist, jeweils gekennzeichnet durch ein Moment der Priorität, dort — beim menschgewordenen Wort und seiner Kirche — dem allem Bewußtsein vorangehenden Sein in der Wahrheit (vgl. Joh 8, 54 f.), hier — im Falle des Weisen — der je früheren Aneignung der Wahrheit. In eben diesem Sinn kommt Autorität beim Aufbau des Glaubensaktes entscheidend ins Spiel. Glaube ist Verstehen, und das besagt: personal vermitteltes Wissen. Der autoritativ redende Zeuge hat dem Glaubenden die Aneignung jener Wahrheit voraus, um welche dieser erst ringt. Von daher erscheint er ihm im Glanz einer Überlegenheit und Würde, die doch keine andere als die des zwar in seiner Bedeutsamkeit erfahrenen, aber noch unverstandenen Wahren ist. Für den Augenblick des Aktvollzugs wird der Zeuge somit für ihn, was der Weise zuständig, aufgrund seiner Wesenshaltung, ist: Repräsentant der aus ihrem abstrakten Ansich herabgeholt, existentiell angeeigneten Wahrheit. Eben deshalb stiftet diese Überlegenheit Gemeinsamkeit, anstatt — nach Art reiner Macht — zurückzustoßen. Es ist die Gemeinsamkeit einer (wenn an-

<sup>32</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Heidelberg 1954) III, 162 ff.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu meinen Beitrag zum Stichwort ‚Weisheit‘ (spekulativ), in: *LThK X* (1965) 1002—1004.



fänglich auch nur mittelbaren) Mitwisserschaft. Mit seiner Autorität steht der Zeuge dafür ein, daß die von ihm bekräftigte Wahrheit, so unbegreiflich sie beim ersten Hören wirken mag, zuletzt doch zu eigen gewonnen, und das heißt: verstanden werden kann. Damit ist der erste Schritt auf dem Weg des Verstehens aber auch schon getan. Wer glaubt, übernimmt das ihm zugesprochene Zeugnis nicht wie eine von ihrem Träger unabhängige Last; er bleibt für die ganze Dauer des Glaubensaktes in Kommunikation mit dem Zeugen. Ihm weiß er sich zugehörig und durch diese Zugehörigkeit hineingenommen in den Akt der Aneignung, den jener ihm voraushat. So beginnt er zu verstehen und zugleich einzusehen, daß er versteht. Nur ist dieses Wissen nicht wie im neuzeitlichen Bewußtsein die Folge einer reflektierenden Selbstentzweiung, sondern spontaner Ausdruck der Erfahrung, daß der Zeuge in seinem Zeugnis sich selbst mitteilte. Glaube ist mitgeteiltes, nicht nur vermitteltes Wissen. Das unterscheidet ihn zutiefst von allen vergleichbaren Wissensformen.

Darum lautet die volle Formel des christlichen Glaubens, wie *Jean Mouroux* in seiner gleichnamigen Studie hervorhob: Ich glaube an dich<sup>34</sup>. Der Weg des Glaubens führt, eben weil er der Weg gläubigen Verstehens ist, vom menschlichen Ich zum göttlichen Du. Das Medium, in welchem er sich ausformt, ist die Person. Jede Deutung, die daran vorbeigeht, verfehlt seinen Sinn. Nicht umsonst vollendet sich die *fides formata* in Hoffnung und Liebe. Der personale Aufbruch, in welchem sich beide, der Glaubende wie der Zeuge, begegnen, ergreift alle Weisen menschlicher Zuwendung, also auch die des Sich-Vertrauens und des Sich-Verschenkens. Einen Hinweis darauf gibt schon die Sprache, sofern die beiden Wortstämme von glauben und lieben, etymologisch gesehen, wurzelverwandt sind. Kaum ein Schriftwort ist darum so sehr aus der Mitte der dialogischen Glaubenserfahrung gesprochen wie der Satz des ersten Johannesbriefs: „Wir haben im Glauben die Liebe erkannt, die Gott zu uns hegt“ (4, 16)<sup>35</sup>. Weil der Glaube als ein spezifisch dialogisches Geschehen aus dem Geist der Liebe lebt, tritt er erst dort, wo er sich mit ihr verbündet, voll ans Licht. Die Liebe vollendet, was mit einem Akt liebender Selbstüberschreitung — im Wort des Zeugen — und vertrauender Selbstentäußerung — im Gehorsam des Glaubenden — begann. Die Liebe ist das Siegel der den Glauben wahren und in ihm gewährten Freiheit. Sie ist der Glanz der aus ihrer autoritativen Fremdgestalt hervortretenden Wahrheit.

<sup>34</sup> J. Mouroux, *Ich glaube an dich*. Von der personalen Struktur des Glaubens (Einsiedeln 1951).

<sup>35</sup> Diese subordinierende Fassung scheint der koordinierenden Form des Urtextes, die sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt, noch am ehesten gerecht zu werden. Zur Erklärung der Stelle siehe R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII, 3 [Freiburg 1953]) 217 ff.



Und sie ist die Kraft, die den Glaubensgehorsam im gläubigen Verstehen vollendet.

Damit mündet der Gedankengang endgültig in die Grundthematik des dialogischen Denkens, zumal in seiner Prägung durch *Ferdinand Ebner*, ein. Worin diese Thematik besteht, sagt deutlicher als jede Umschreibung Ebners Leitgedanke: Wort und Liebe. „Es gibt zwei Tatsachen, nicht mehr, des geistigen Lebens“, heißt es in der damit überschriebenen Aphorismensammlung, „zwei Tatsachen nämlich, die sich zwischen dem Ich und dem Du zutragen: Das Wort und die Liebe. In ihnen liegt die Erlösung des Menschen, die Befreiung aus seiner Selbstverschließung.“<sup>36</sup> Mehr noch als für die einzelnen Elemente selbst gilt dies für jenen Akt, in welchem sie sich verschwistern, der dem aus ewiger Liebe gesprochenen Wort gehorcht und liebend verstehen lernt, was er im Gehorsam vernahm: für den Glaubensakt. Er ist die reinste Verwirklichung von Wort und Liebe. Glaubend antworten wir auf das Wort der Liebe; liebend verstehen wir den Sinn ihres Wortes. So werden wir im Glauben aktuell, was uns schon als eingestiftete Möglichkeit über den Stand des Nur-Kreatürlichen erhebt: *capax verbi divini*<sup>37</sup>.

Ebenso wichtig wie diese Einsicht selbst ist ihre Umkehrung, nicht zuletzt auch im Hinblick auf eine sinngerechte Bestimmung des ‚Gegenstands‘ der Theologie. Im Gefolge der scientifischen Interpretation des Glaubensaktes setzte sich die Gewohnheit durch, auch das geglaubte Gottesgeheimnis, den Glaubensinhalt also, gegenständlich zu denken und als den Inbegriff des von Gott Wißbaren auszugeben. Jetzt zeigt sich, daß darüber der Seinsmodus dieses Geheimnisses in Vergessenheit geriet. Wenn schon das Seinsverständnis, wie die moderne Ontologie versichert, vom Wissen um das Zugesprochensein des Daseins lebt, dann noch viel mehr das Verständnis der Heilswirklichkeit, die uns erst recht im Modus des Zugesprochenseins gegeben ist. Hier liegt der Grund, weshalb, mit Roussetot gesprochen, das ‚vorstellende Denken‘ angesichts der Glaubensfrage versagt. Beim Geheimnis überwiegt, recht bedacht, das Daß stets das Wie. Denn Geheimnisse hat strenggenommen nur eine Person, und zwar aufgrund ihrer einzigartigen, die Sach-Ordnung durchbrechenden Fähigkeit, sich mitzuteilen oder zu verschweigen. Das offenbare Gottesgeheimnis glaubend ergreifen heißt darum in erster Linie, von Gott ergriffen und in eine gnadenhafte Seins- und Sinnesgemeinschaft mit ihm gezogen werden und, erst in zweiter Hinsicht, Einblick in sein Wesen und seinen Weltenplan gewinnen. Die Gewißheit überstrahlt das Wissen. Doch gerade so

<sup>36</sup> F. Ebner, *Wort und Liebe* (Regensburg 1935) 26.

<sup>37</sup> Siehe dazu die sprachtheologischen Ausführungen im Augustinusbuch Alfred Schindlers (*Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* [Tübingen 1965]) 75—118; 169—195.



entspricht es dem Glaubensverständnis, das die Glaubensurkunden vermitteln<sup>38</sup>. Zentrum des Glaubens ist, biblisch gesprochen, derjenige, der zu uns spricht, um uns seiner zu vergewissern, und der auf diese Gewißheit unser Verhältnis zu ihm neu begründet. Glaubend gehorchen wir ihm; gehorchend hören wir sein Wort; hörend gehören wir ihm an<sup>39</sup>.

„Glaubst du an den Menschensohn?“ fragt Jesus den Blindgeborenen, noch bevor er ihm sein Wesensgeheimnis enthüllte. Und erst aufgrund der ihm entgegengebrachten Glaubensbereitschaft zeigt er sich ihm in jenem Licht, das ihm auch noch die Augen des Geistes öffnet: „Du hast ihn ja vor Augen; der mit dir redet, der ist es!“ (Joh 9, 35 ff.) Weder in logischer noch in psychologischer Hinsicht wird damit die Spannung gemindert, aus welcher der Glaube lebt. Logisch betrachtet, bleibt der Zirkel, der dem *Crede Deo Deum* eingeschrieben ist, nur daß er jetzt nicht mehr als *circulus vitiosus* erscheint, sondern als Folge jener Zirkelstruktur, die wie dem Verstehen insgesamt so auch dem verstehenden Glauben zugrunde liegt. Gleiches gilt von der psychologischen Seite des Glaubens. Er ist und bleibt Gehorsamsglaube, gehorsame Annahme des göttlichen Wortes. Doch ist der Anschein von Heteronomie, der den Gegensatz von Glaube und Wissen aufriß, verschwunden. Denn im lebendigen Vollzug gesehen, zeigt sich der im Glauben geleistete Gehorsam in seinem genuin dialogischen — den Dialog des Offenbarers mit dem Glaubenden begründenden — Sinn. Glaube ist Verstehen. Doch glauben wir nicht, weil wir verstehen; sondern wir verstehen, weil wir glauben.

<sup>38</sup> Vgl. J. Hasenfuß, *Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie-Apologetik*, (Aschaffenburg 1963) 6 ff.

<sup>39</sup> In diesem Sinne ist das *Crede Deo Deum* weitergebildet worden zu *Crede Deo Deum in Deum*; so besonders bei Augustinus und bei Faustus von Riez. Zur vollen Geschichte und Bedeutung dieser Formel vgl. Christine Mohrmann, *Crede in Deum*, *Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue*, in: *Mél J. de Ghellinck S. J.*, t. I (1951) 277—285.