

Hermeneutik und christlicher Glaube

Von Albert Keller, S. J.

Während in der protestantischen Theologie schon „nach dem ersten Weltkrieg . . . das hermeneutische Problem wieder in den Brennpunkt rückte“¹ und seither die Diskussion weithin beherrscht, hat man sich auf katholischer Seite nur zögernd mit der Hermeneutik befaßt; „zu einer eigenen Disziplin ist die theologische Hermeneutik nur als Biblische Hermeneutik entwickelt worden“². Daß Hermeneutik mehr sein kann als bloße Hilfs- oder auch Fundamentalwissenschaft für die Exegese, wird noch kaum genügend beachtet. Obwohl sich etwa die Problematik der Auslegung lehramtlicher Aussagen heute für die katholische Theologie doch geradezu aufdrängt, sind Arbeiten, die eine hermeneutische Begründung dieser Aufgabe versuchen, immer noch rare Ausnahmen³.

Selbst wenn man aber die Hermeneutik umfassend nutzt, um die rechte Auslegung der christlichen Botschaft aus Schrift und Tradition zu sichern, ist der Beitrag, den sie für unser Glaubensverständnis liefern kann, noch nicht erschöpft. Sie kann nämlich nicht nur den Inhalt des Glaubens erläutern helfen, sondern von ihren Erkenntnissen aus läßt sich auch der Glaubensakt in seiner Eigenart besser erfassen.

Daß man diese Möglichkeit bisher so wenig beachtet hat, liegt wohl mit an der – etwa auch von G. Ebeling kritisierten – „gängigen Auffassung“, „daß die Hermeneutik die Theorie der Auslegung von Texten sei“⁴, während sie sich doch zu einer umfassenden und grundlegenden Lehre vom Verstehen entwickelt hat, das durchaus nicht auf die Sprache einzuschränken ist, denn „das primäre Verstehensphänomen ist nicht das Verstehen *von* Sprache, sondern das Verstehen *durch* Sprache“⁵, letztlich immer das Verstehen einer Person.

Dazu kommt, daß sich die Theologie – und das ist ebenfalls ein hermeneutisches Problem – ihre eigene Fachsprache gebildet hat. Freilich ist das für eine Wissen-

¹ Vgl. G. Ebeling, Hermeneutik, in: RelGG³, Bd. 3, 256.

² Vgl. H. Vorgrimler, Hermeneutik, in: LThK², Bd. 5, 257. Schon der Raum, den die beiden Artikel einnehmen, gibt eindrucksvoll wieder, ein wie verschiedenes Interesse in der protestantischen und der katholischen Theologie der Hermeneutik geschenkt wird. Während in RelGG³ dieses Stichwort auf 20 Spalten behandelt wird, widmet ihm das LThK² ganze 7 Zeilen! (Nur die Biblische Hermeneutik ist da mit 4 Spalten besser bedacht.)

³ Vgl. etwa M. Löhrer, O.S.B., Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, in: Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner, Bd. 2 (Freiburg – Basel – Wien 1964) 499–523, und die dort zitierte katholische Literatur.

⁴ Vgl. G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, in: Wort und Glaube (Tübingen 1962) 319–348, Zitat S. 333.

⁵ Ebd.

schaft unvermeidbar; dennoch kann es für die Theologie, anders als für die meisten anderen Wissenschaften, verhängnisvoll sein, nicht nur weil man ihre Sprache in der Verkündigung nicht mehr versteht, sie nämlich erst wieder in eine allgemeinverständliche Sprache übersetzen muß, sondern noch mehr, weil sie Gefahr läuft, ihre eigenen Aussagen selbst nicht mehr recht zu verstehen, da Gott und das Reden von ihm nur aus der Analogie mit menschlich Erlebtem verstanden werden kann, wie es sich in der Alltagssprache ausdrückt. Man kann ja bei aller Scharfsichtigkeit innerhalb eines bestimmten Horizonts – auch das ist eine Erkenntnis der Hermeneutik – „betriebsblind“ sein für Fragen und Einsichten, die einem von einem anderen Blickpunkt aus ohne weiteres aufgehen.

Es darf daher wohl der Versuch gewagt werden, einmal nicht von theologischer Fachdiskussion, sondern von allgemeinem menschlicher Erfahrung ausgehend, sich zu fragen, was das heißt: „glauben“. Da nach katholischer Lehre der Glaube in einer Verstandesannahme des von Gott als Person Offenbarten besteht (DS 3542), bietet sich als Ausgangspunkt im menschlichen Leben, von dem her dieses Glauben analog verstanden werden kann, eben das Verstehen eines anderen Menschen aus seinen Äußerungen an, das zu untersuchen Hauptaufgabe der Hermeneutik ist. Dies gilt es also zunächst kurz zu beschreiben und zu analysieren.

I. Das zwischenmenschliche Verstehen

Wenn ich versuche, eine andere Person zu verstehen — das ist als erstes zu bedenken —, bin ich auf ihre Äußerungen angewiesen. Ein Zugang zu ihr ohne diesen Umweg steht mir nicht offen. Denn wir verfügen nicht über eine unmittelbare Erkenntnis dessen, was ein anderer will, empfindet oder erkennt; erst wenn er es ausdrückt, vermögen wir es und damit ihn selbst zu erreichen. Diese Äußerungen sind nun natürlich nicht identisch mit dem, was sie ausdrücken (sonst könnten sie es unserer Erkenntnis nicht vermitteln, die es nicht unmittelbar erreicht), sie bedürfen also einer Interpretation: man muß sie verstehen.

Beim Menschen kann man diese Äußerungen in zwei Grundarten aufteilen: unwillkürliche Ausdruckssphänomene und bewußt gesetzte Zeichen. Das spontane Ausdrucksgeschehen, das auch das bewußte menschliche Zeichengeben begleitet (etwa beim Sprechen als Sprechrhythmus, Klangfarbe, Lautstärke, Atemimpuls)⁶, ist stets Anzeichen eines inneren Zustandes; wird es also richtig verstanden (worum sich die Ausdruckspsychologie müht), so öffnet es auch einen Zugang zum Verständnis der sich so äussernden Person. Dennoch kann man nicht

⁶ Darauf, daß die Sprache auch Spontanausdruck ist, hat z. B. *L. Klages*, besonders aber *K. Bühler* in seiner Unterscheidung von Ausdrucks-, Darstellungs- und Appellfunktion der Sprache hingewiesen (vgl. *K. Bühler*, Sprachtheorie [Jena 1934]).

sinnvollerweise davon sprechen, daß diese Äußerungen geglaubt werden, ebensowenig wie der sich so äussernden Person darin Glaube geschenkt oder verweigert werden kann; man kann sie nur richtig oder falsch interpretieren. Der Grund dafür, daß hier nicht von Glaube die Rede sein kann, liegt darin, daß in diesem Ausdrucks-geschehen, weil es unwillkürlich abläuft, keine Mitteilungsabsicht der sich äussernden Person liegt. Es gibt also Äußerungen einer Person — das ist festzuhalten —, die keinen Glauben, sondern höchstens Ver-ständnis fordern, nämlich das nicht bewußt gesetzte Ausdrucks-geschehen.

Dem steht die bewußte Kundgabe gegenüber, die nicht wie der Spontanausdruck gleichsam naturgesetzlich mit einer inneren Haltung gekoppelt ist, sondern diese in freier Entscheidung offenbart. Dazu benutzt der Mensch vorwiegend Sprachzeichen, primär also gesprochene Sätze. Diese aber enthalten immer — auch wenn sie anscheinend nur eine „objektive Gegebenheit“ aussagen — eine Äußerung über das sprechende Subjekt, und zwar nicht nur, weil sie unvermeidlich mit einem Spontanausdruck verbunden sind, sondern weil in jedem Satz, sei er Frage, Befehl, Wunsch oder Behauptung, das sprechende Subjekt auch seine Stellung zum Gesagten kundgibt, so daß ich das Gesagte gar nicht verstehen kann (weil ich etwa nicht unterscheide, ob es Frage oder Behauptung ist), wenn ich diese Stellungnahme ignoriere⁷, wiewohl es auf bestimmten Gebieten, z. B. in der Natur-wissenschaft, für mich ohne Interesse sein kann, wer nun gerade der ist, der diese Stellungnahme abgegeben hat; in diesem Fall kann ich davon absehen, von der Äußerung auf die dahinterstehende Person zu schließen; möglich bleibt es auch hier.

Ist eine solche Äußerung an mich gerichtet, spricht mich die sich äussernde Person darin an, dann enthält sie einen An-spruch, fordert sie meine Reaktion. Und die darf sich nicht wie bei einer Spontanäuße-rung darin erschöpfen, den Ausdruck, und von ihm her den inneren Zustand des sich Äussernden zu verstehen zu suchen, vielmehr ver-langt die mir bewußt kundgegebene innere Haltung einer Person eine entsprechende Stellungnahme meinerseits (Appellfunktion der Sprache): die Frage fordert Antwort, ein Wunsch oder Befehl verlangt Er-füllung, und eine Feststellung erhebt Anspruch auf Glauben. Weil nun aber auch Frage, Wunsch und Befehl, indem sie eine innere Hal-tung der Sprechenden Person kundtun, eine Feststellung implizieren

⁷ Von hier aus erkennt man die Begrenztheit der Forderung nach einer „rein objektiven Weltbeschreibung“, wie sie etwa dem Behaviorismus oder verschie-denen Arten des Positivismus zugrunde liegt, oder auch des Postulats, Aussagen nur insoweit als sinnvoll zuzulassen, wie sie „intersubjektiv nachprüfbar“ sind, denn die in jeder Aussage enthaltene Stellungnahme des Sprechers ist nie „inter-subjektiv nachprüfbar“ oder zur „objektiven Außenwelt“ gehörig.

(nämlich mitbehaupten, daß gefragt, gewünscht, befohlen wird), ist der Glaube die grundlegende und umfassende Stellungnahme, die jede an mich gerichtete bewußte Äußerung einer Person von mir verlangt.

Eine derartige Äußerung — diese Überlegung ist wichtig — muß aber durchaus nicht immer eine Äußerung in Worten sein. Wenn man bedenkt, daß Worte nicht nur gesprochen, sondern auch auf vielfältige Weise geschrieben, in die Hand buchstabiert, gemorst und signalisiert werden können, wird die Unterscheidung zwischen Worten und anderen Zeichen, die man bewußt setzt, um eine innere Haltung kundzutun, schon schwierig. So wird man kaum angeben können, worin denn der Unterschied besteht zwischen der „sprachlichen Äußerung“ eines Taubstummten, der bei einem Geburtstagsempfang auf einen Zettel schrieb: „Ich gratuliere Ihnen!“ oder der das gleiche in seiner Zeichensprache mitteilte, und der „nichtsprachlichen Äußerung“ eines anderen, der bei dem gleichen Empfang seine Gratulation durch ein wortloses Händeschütteln und die Überreichung eines Geschenks ausdrückte. Und wenn man zugibt, daß hier die Unterscheidung fraglich sei, weil der Sinn beider Arten von Äußerung durch Konvention festgelegt sei, so ist damit zumindest auch zugestanden, daß es Äußerungen des Menschen gibt, die nicht Sprache im eigentlichen Sinn genannt werden können und die dennoch dazu dienen können und bewußt dafür verwandt werden, eine bestimmte innere Haltung einem andern mitzuteilen. Das kann man aber nicht nur mit Gesten und Handlungen, deren Sinn durch Konvention festgelegt ist (wie etwa das Schwenken einer weißen Flagge im Krieg zum Zeichen der Verhandlungsbereitschaft), sondern sogar noch nachdrücklicher mit Taten und Werken, deren Sinn sich von selbst versteht; so begreift jeder, daß der Samariter seine Nächstenliebe kundgibt, wenn er die Wunden des Überfallenen salbt und verbindet, daß der Künstler seiner Geliebten mehr sagen kann, als es tausend Worte vermöchten, wenn er ihr sein schönstes Werk gestaltet. Wenn diese Handlungen so bewußt an jemand gerichtet sind, daß sie ihm etwas vom Handelnden mitteilen, dann sind sie ebensowohl — wenn nicht mehr — persönliche Kundgabe und verlangen eine persönliche Stellungnahme wie jede Aussage. Und wenn einer durch eine Gabe mitteilt, daß er mich liebt, bin ich ihm mindestens ebenso zu glauben verpflichtet, wie wenn er mir das mit Worten sagt. Wir haben wohl ein wenig den Sinn für den Symbolcharakter vieler Werke und Handlungen verloren, sonst würde es uns leichter aufgehen, um wieviel aussagekräftiger Taten sein können als Worte. Freilich sind die Taten nicht immer so leicht zu verstehen, und so verlangen wir nach Worten, die uns unsere Interpretation der Tat bestätigen; so möchte — um es mit einem Beispiel aus dem Alltag zu sagen — die Gattin, daß ihr der Mann seine Liebe nicht nur da-

durch bezeugt, daß er für sie arbeitet und sorgt, sondern daß er ihr selbst dieses Tun noch interpretiert, indem er sagt: „Ich liebe dich!“ In der Hermeneutik drückt man diese Aufgabe der Sprache wissenschaftlicher so aus: „Das Wort selbst hat hermeneutische Funktion.“⁸ Das gesprochene Wort also soll helfen, die Tat und durch sie die Person richtig zu verstehen.

Natürlich gibt es auch und in weitaus überwiegender Zahl Taten und Werke des Menschen, die in keiner Weise als Mitteilung eines inneren Zustandes der handelnden Person gedacht sind. Wenn man von ihnen aus dennoch ebenfalls einen gewissen Zugang zu dieser Person gewinnen kann, dann deshalb, weil auch sie mit Spontanäußerungen verbunden sind, die mir ohne, ja gegen den Willen des Handelnden etwas von ihm offenbaren (etwa daß er sorgfältig oder schlampig arbeitet). Wie bei allem unwillkürlichen Ausdrucksgeschehen kann ich also auch von derartigen Werken aus etwas von der sich darin äußernden Person verstehen, jedoch kann auch hier keine Rede davon sein, daß ich ihr darin glaube oder Glauben verweigere.

Die Grundentscheidung, die sich von diesen Überlegungen her für die Äußerungen einer Person ergibt, ist also nicht die zwischen den sprachlichen Äußerungen im engeren Sinn und den Äußerungen in Tat und Werk, sondern die zwischen unwillkürlichem Ausdrucksgeschehen als Anzeichen — und bewußt gesetzter Äußerung in Wort oder Werk als Zeichen einer inneren Einstellung der Person. Daß ich gegenüber diesem bewußten Zeichengeben — im Gegensatz zur Spontanäußerung — zu Glauben verpflichtet bin, wobei es ganz nebensächlich ist, ob dieses Zeichen in einem Wort oder in einer Handlung besteht, sei — weil es auf diese Einsicht ankommt — noch einmal klarzumachen versucht.

Analysieren wir also den Prozeß des Verstehens einer Person aus ihren Äußerungen an einem Beispiel: In einem KZ läßt ein Wächter ein Stück Brot für einen Gefangenen liegen. Um zu einem Verstehen des Wächters zu gelangen, müssen die Überlegungen des Gefangenen folgende Stufen durchlaufen: Zunächst muß er erkennen, daß in dieser Handlung ein Zeichen für ihn enthalten ist, daß das Brot also nicht einfach vergessen wurde, sondern daß es für ihn hingelegt wurde. Zweitens muß er das Zeichen verstehen, daß es ein Wohlwollen des Wächters ihm gegenüber angibt. Dann muß er dem Wächter seine in diesem Zeichen gemachte Aussage glauben, daß er ihm nämlich wirklich wohlwill und ihm nicht etwa nur eine Falle gestellt hat. Mit diesem Glauben versteht und anerkennt er dann unmittelbar auch den Wächter als wahrhaftig, da er annimmt, er habe ihn nicht betrügen wollen, und als gut oder wohlwollend ihm gegenüber, weil das ja der Inhalt der geglaubten Mitteilung war.

Ganz entsprechend verläuft der Verstehensprozeß auch, wenn ich

⁸ Vgl. G. Ebeling, a. a. O. (Anm. 4) 334.

von einer sprachlichen Äußerung ausgehe. Zunächst muß diese Äußerung meiner empirischen Erkenntnis zugänglich sein, etwa als Lautgebilde oder sichtbares (z. B. Schrift-)Zeichen. Diese Gegebenheit muß dann, will ich sie verstehen, überhaupt erst einmal als Zeichen oder Äußerung einer Person erkannt sein. Wenn ich also etwa einige Kratzer in einer Wand sehe, muß mir zunächst einmal aufgehen, daß es sich da nicht um zufällig entstandene Beschädigungen, sondern um eine eingeritzte Mitteilung handelt, bevor ich auch nur anfangen kann, sie zu verstehen.

Diese Erkenntnis bezieht sich unmittelbar nur auf die empirische Gegebenheit, deren Zeichencharakter sie feststellt, und noch nicht auf die sich darin äussernde Person; sie ist also noch kein Verstehen im eigentlichen Sinn. (Auch diese Einsicht ist für unsere späteren Überlegungen zum Glaubensverständnis wichtig!) Erst recht kann also hier von Glaube noch nicht die Rede sein, sondern nur davon, ob ich etwas (nämlich das Phänomen als Zeichen) erkenne oder nicht. Wenn ich mich daher nicht genügend bemühe, den Zeichencharakter eines bestimmten sinnhaft wahrgenommenen Gegenstandes zu entdecken, handle ich vielleicht gegen die Verpflichtung, mich um weitestgehende Wahrheitserkenntnis zu bemühen, aber niemand kann darin eine Mißachtung der Person sehen, die sich in diesem Zeichen geäußert hat, da ich ja noch gar nicht weiß, daß es von einer oder gar dieser Person stammt.

Ist hingegen erst einmal etwas als für mich bestimmte Äußerung einer Person erkannt, als Zeichen, das sie mir bewußt in Wort oder Handlung gibt, dann bedeutet eine Ignorierung oder Zurückweisung oder ein schuldhaftes Nichtverstehen dieser Äußerung eine beleidigende Mißachtung der sich äussernden Person, und diese Beleidigung ist um so größer, je frei bewußter diese Äußerung ist und je mehr diese Person darin von sich mitteilen wollte.

Das Verstehen der Person aus der Äußerung aber vollzieht sich wieder auf zwei Stufen: Zunächst ist die Äußerung selbst in ihrer unmittelbaren Bedeutung zu verstehen (etwa der Sinn eines Satzes oder einer Handlung), dann ist von ihr aus die sich äussernde Person zu verstehen. Auf dem Weg zum Personverstehen ist die erste Stufe nur Mittel, aber auch unumgehbare Voraussetzung. Die Erkenntnis einer Gegebenheit als (für mich bestimmte) Äußerung einer Person enthält also die Verpflichtung, diese Äußerung und durch sie die sich äussernde Person zu verstehen zu suchen.

Dieses Verstehen selbst unterliegt nun einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, die hier nur angedeutet werden kann⁹. Die Äußerung einer

⁹ Ausführliche Darstellungen liegen in der Literatur zum Problem „Herme-

Person auf eine andere („diese“) Person hin kann man nur dann richtig verstehen, wenn man berücksichtigt, daß sie in einer bestimmten Situation und von einem bestimmten Horizont aus gemacht wurde, der durch unzählige kontingente Faktoren der angeborenen Eigenart und der Lebensgeschichte des sich Äußernden mitbedingt ist. Um ihn zu verstehen, muß ich mich daher, wie man sagt, in seine Lage versetzen. Aber auch ich urteile von einem bedingten Horizont aus. Das „sich in die Lage des andern versetzen“, „sich auf seinen Standpunkt stellen“ darf nun nicht so verstanden werden, daß ich für den Augenblick des Verstehens meinen Horizont einfach aufgebe. Durch diese falsche Identifizierung würde ich es gerade vermeiden, mich als der, der ich bin, mit dem andern „auseinanderzusetzen“ und ihn zu verstehen. Nicht ich würde mich in die Lage des andern versetzen, sondern irgendein fiktiver neutraler Beobachter. Gerade diese „Neutralität“ verhindert aber das Verstehen. „Denn was heißt Sichversetzen? Gewiß nicht einfach: Von-sich-absehen. Natürlich bedarf es dessen insoweit, als man die andere Situation sich wirklich vor Augen stellen muß. Aber in diese andere Situation muß man sich selber gerade mitbringen. Das erst erfüllt den Sinn des Sichversetzens. (. . .) Solches Sichversetzen ist weder Einfühlung einer Individualität in eine andere, noch auch Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe, sondern bedeutet immer die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des andern überwindet.“¹⁰ Verstehen heißt also, den eigenen bedingten und beschränkten Horizont nicht ignorieren oder ihn eintauschen gegen einen ebenso bedingten und beschränkten, sondern ihn aufbrechen zu einem größeren, der den des zu Verstehenden mitumgreift, damit von diesem her dann die Gemeinsamkeiten zwischen mir und dem andern sich aufdecken. Denn diese Gemeinsamkeit ist Voraussetzung jedes Verstehens, das in nichts anderem besteht als darin, diese Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit bewußt zu machen: „Einander verstehen heißt primär, in dem oder jenem oder in allem übereinstimmen.“¹¹ Die Möglichkeit einander zu verstehen gründet also darin, daß es für den Sich-äußernden wie auch für den Verstehenden einen möglichen gemeinsamen Horizont gibt, der die bedingten Einzelhorizonte umgreift, ohne sie aufzuheben. Die Philosophie sagt uns, daß dieser Horizont, auf den wir als Personen angelegt sind, der also nicht mehr bedingt, sondern mit der Personalität notwendig gegeben ist, der des unendlichen Seins ist. Je mehr wir

neutik-Verstehen“ genügend vor. Vgl. etwa die Literaturangabe zum Artikel „Hermeneutik“ in RelGG³ (Anm. 1).

¹⁰ Vgl. *H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode* (Tübingen 21965) 288.

¹¹ Vgl. *H.-G. Gadamer, Verstehen*, in: RelGG³, Bd. 6, 1381–1383, Zitat Sp. 1382.

also unseren bedingten Horizont auf diesen unbedingten hin aufzubrechen in der Lage sind, um so mehr und umfassender vermögen wir zu verstehen.

II. Das christliche Glauben

Wie sieht nun die Anwendung dieser gedrängten hermeneutischen Überlegungen auf unser Problem von Glauben und Offenbarung aus? Diese Anwendung ist — die Beachtung der Analogie vorausgesetzt — möglich, für unser Verständnis des Glaubens vielleicht sogar notwendig, weil es sich bei Offenbarung und Glauben eben auch um die Äußerung und das Verstehen einer Person, nämlich Gottes, handelt.

Untersuchen wir also Schritt für Schritt, was sich aus den einzelnen Einsichten, die wir bei der Betrachtung des zwischenmenschlichen Verstehens gewonnen haben, für das Verständnis des Glaubens ergibt.

Zuerst haben wir festgestellt, daß uns kein Erkenntniszugang zu einer Person offensteht, es sei denn, sie äußere sich. Das gilt von Gott in einem noch ganz anderen Maß als von menschlichen Personen. Während der Mensch, so sehr er sich auch darum bemüht, es nie lernt, unwillkürliche Äußerungen ganz in den Griff zu bekommen, so daß er auch gegen seinen Willen der Erkenntnis anderer offensteht — und das ist wohl die eigentliche Wurzel für das Phänomen der Scham —, ist bei Gott eine Äußerung ausgeschlossen, die nicht in jeder Hinsicht bewußt und gewollt wäre.

Sieht man nun diese anscheinend so selbstverständliche Aussage zusammen mit dem, was wir bereits über die bewußte Äußerung einer Person dargelegt haben, daß sie nämlich Glauben fordert, so ergibt sich eine Folgerung, die manchem gar nicht mehr so selbstverständlich erscheinen mag, weil sie sich nicht in gewohnte Schemen einordnen läßt.

Wir haben gezeigt, daß — im Gegensatz zum spontanen Ausdrucks-geschehen — jede bewußte Äußerung einer Person, durch die sie also etwas von ihrem Innern nicht unbeabsichtigt, sondern mit überlegtem Wollen zu erkennen gibt, von demjenigen, für den sie bestimmt ist, Glauben fordert, und zwar ganz unabhängig davon, ob diese Mitteilung durch Sprechen oder durch anderes Tun erfolgt. Dieser Glaube besteht darin, zunächst einmal den Sinn der Äußerung zu verstehen, von daher zu begreifen, was die Person mir von sich kundgeben will, und dies dann auf ihr Zeugnis hin (eine andere Möglichkeit gibt es gar nicht) anzunehmen und in dieser Annahme somit die Person selbst zu bejahen.

Von Gott nun lehrt die katholische Kirche auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (DS 3004), daß ein Zugang zu ihm durch die geschaffenen Dinge offensteht. Da es bei Gott keinen Spontanausdruck

gibt, da man also nicht annehmen kann, Gott habe in seiner Schöpfung den Menschen unbeabsichtigt etwas von sich zu erkennen gegeben, muß man zugeben, daß das Handeln Gottes in der Schöpfung (und dazu gehört auch die gesamte Geschichte) ein bewußtes Sichäußern Gottes darstellt. Dann aber — das ist die unvermeidliche Konsequenz dieser Überlegungen — fordert die Schöpfung Glauben, und zwar einen Glauben, der — wie bald gezeigt werden soll — die natürlichen Fähigkeiten des Menschen übersteigt.

Aus dieser Feststellung ergeben sich zwei Fragen: Einmal, wie sich dieser Glaube zur „natürlichen Gotteserkenntnis“ verhalte, die an der angegebenen Stelle vom Ersten Vatikanum gelehrt wird; sodann, in welcher Beziehung er zum Glauben der Wortoffenbarung gegenüberstehe.

Auf die erste Frage ergibt sich die Antwort aus der schon dargestellten Analyse des menschlichen Verstehensprozesses¹². Es wurde da gezeigt, daß dieser Prozeß damit beginnt, daß ich eine empirische Gegebenheit als für mich bestimmtes Zeichen einer Person erkenne und daß diese Erkenntnis weder Glaube noch Personverstehen ist, sondern sich unmittelbar nur auf das empirische Phänomen richtet, dessen Zeichencharakter sie feststellt. Erst nachdem diese Eigenschaften des Objekts, seine Herkunft von einer Person und seine Bestimmung als Zeichen für mich, erkannt sind, tritt die Verpflichtung zu Glauben und Personverstehen auf, weil ein bloßes Stehenbleiben bei der Erkenntnis einer Sache, die ich als Kundgabe einer Person begriffen habe, ohne auf diese Kundgabe einzugehen, schon eine Mißachtung der sich darin äußernden Person wäre.

Auf Grund dieser Überlegung kann man erkennen, daß es sich bei der einen Gotteserkenntnis ‚*naturali humanae rationis lumine*‘, wie sie das Erste Vatikanum lehrt, die also noch vor dem gnadenhaften Glauben liegt, wohl auch um die Erkenntnis des Zeichencharakters einer sinnhaften Gegebenheit, nämlich der Welt handelt, von der die Vernunft erkennt, daß sie von Gott frei und auch mit der Absicht hervorgebracht worden ist, daß ich durch sie einen Zugang zu ihm gewinne. Die Welt ist also als bewußte und für mich bestimmte Äußerung Gottes aufzufassen. Dann erst stellt sich die Forderung nach Glauben, der demnach nicht mit dieser ersten Erkenntnis identisch ist. Das Vatikanum selbst deutet an, daß diese „natürliche Gotteserkenntnis“ zunächst auf eine Eigenschaft der Welt geht, nämlich daß sie von Gott hervorgebracht und auf ihn ausgerichtet ist, und erst

¹² Im folgenden soll die theologische Frage nach dem Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Ordnung nicht unter jeder Rücksicht durchdiskutiert werden. Die hier vorgeschlagene Lösung müßte bei einer umfassenden Behandlung des Problems noch ergänzt und erweitert werden.

‚in obliquo‘ auf Gott, wenn es lehrt, Gott werde als ‚rerum omnium principium et finis‘ erkannt. Die klassische ‚theologia naturalis‘, die eine derartige Aussage über Gott als ‚denominatio ab extrinseco‘ bezeichnet, legt damit ebenfalls nahe, daß hier nicht eigentlich Gott der unmittelbare „Gegenstand“ unserer Erkenntnis ist, sondern vielmehr die Welt in ihrer Beziehung zu ihm; Gott ist in ihr mehr angezielt als erreicht¹³.

Wenn dem jemand entgegenhielte, daß Gott zwar vielleicht durch unsere „natürliche Gotteserkenntnis“ nicht in seinem Wesen erschlossen, daß aber doch sein Sein durch die Gottesbeweise erkannt wird, muß er sich von einer viel zu wenig beachteten Responsio überraschen lassen, die Thomas in der Summa theologica (I, q.3, a.4 ad 2m) zu dieser Frage gibt: Sein kann man zweifach verstehen; entweder bezeichnet es den Seinsakt oder die Wahrheit eines Urteils. „Nimmt man Sein im ersten Sinn, so vermögen wir das Sein Gottes nicht zu erkennen (scire), so wenig wie sein Wesen; sondern nur in der zweiten Bedeutung. Wir erkennen nämlich, daß der Satz, den wir von Gott bilden, wenn wir sagen, ‚Gott ist!‘, wahr ist. Und das erkennen wir aus seinen Wirkungen.“ Unsere „natürliche Erkenntnis“ erreicht also, so lehrt diese feinsinnige Feststellung des heiligen Thomas, die Wahrheit unserer Aussagen über Gott, nicht dessen Sein und Wesen. Im Glauben dagegen überschreiten wir die Satz Wahrheit und gelangen zur geglaubten Person selbst, wie ebenfalls Thomas lehrt: ‚Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem‘ (S. th., II-II, q.1, a.2 ad 2m).

Was also mit dem „natürlichen Licht der menschlichen Vernunft“ erreicht werden kann, ist die Welt als Äußerung Gottes. Eine derartige Erkenntnis liegt dem Personverstehen oder dem Glauben noch voraus, daher ist ein Versagen im Bemühen um diese Erkenntnis kein unmittelbarer Affront gegen die sich äußernde Person, also hier gegen Gott. Wenn die Welt allerdings erst einmal als für mich bestimmte Äußerung Gottes erkannt ist, bin ich zum Glauben verpflichtet, der diese Äußerung zunächst in ihrem Sinn zu erfassen sucht, diesen als von Gott gewährleistet bejaht, um so durch ihn Gott zu verstehen und zu bejahen. Versage ich dennoch den Glauben, obwohl ich die Welt als Zeichen Gottes erkannt habe, dann liegt darin nun freilich eine direkte Mißachtung Gottes. Von dieser Überlegung her, daß die Schöpfung als für mich bestimmte Äußerung Gottes Glaube fordert, wird — so scheint mir — die bekannte Stelle des Römerbriefs erst voll verständlich: „Denn offenbart wird Gottes Zorn vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten; deswegen weil das Erkennbare an Gott bei ihnen bekannt ist, denn Gott hat es ihnen bekanntgegeben. Denn das Unsichtbare an ihm wird von der Erschaffung der Welt her an dem Erschaffenen mit der Vernunft geschaut,

¹³ Vgl. dazu die Ausführungen P. Knauers in seinem Artikel „Welchen Sinn hat das Wort ‚Gott‘ im christlichen Glauben?“, in: ThGl 58 (1968) 321–333, wo er sogar sagt: „Nur die Abhängigkeit der Welt und nicht Gott selbst ist zu begreifen. ‚Gott an sich‘ wird niemals erkannt.“ (322)

seine ewige Macht und Göttlichkeit, so daß sie unentschuldig sind, weil sie Gott kannten und ihm nicht als Gott Ehre oder Dank erwiesen, sondern sie verloren sich in ihren Gedanken in Nichtigkeiten, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert“ (Röm 1, 18—20).

Gott hat sich also in der Schöpfung geäußert, und die Menschen haben die Welt als Zeichen Gottes erkannt, aber sie haben dann den auf Grund dieser Äußerung geschuldeten Glauben verweigert und damit die Ehre und den Dank, der Gott dafür zusteht; daher sind sie unentschuldig. Eine Folge dieser Glaubensverweigerung ist es dann, daß sich — weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten — ihr unverständiges Herz verfinstert und sie schließlich nicht einmal mehr die Tatsache wahrnehmen können, daß Gott in der Welt zu ihnen spricht.

Somit erwächst — das dürfte nun ausführlich genug dargetan sein — aus der Erkenntnis der Welt als Äußerung Gottes die Verpflichtung zum Glauben. Dieser Glaube besteht darin, daß ich den Sinn dieser Äußerung und dadurch etwas von Gott verstehe und akzeptiere. Damit aber ist gesagt, daß es sich um Glauben im eigentlichen Sinn handelt, der die Fähigkeit des Menschen übersteigt¹⁴. Wir haben nämlich bei der Beschreibung des zwischenmenschlichen Verstehens gezeigt, daß wir einen anderen nur verstehen, wenn wir auf einen gemeinsamen Verständnishorizont mit ihm gelangen, also auf einen, der den bedingten Horizont des Sprechers und den des Hörers umfaßt, letztlich auf den absoluten Horizont des Seins, auf den hin beide ausgerichtet sind.

Wenn nun Gott selbst redet, und zwar unmittelbar und in seiner Schöpfung mit ihrer konkreten Geschichte und vor allem auf einzigartige Weise in der Menschwerdung, dann spricht nicht mehr jemand von einem bedingten Horizont aus, sondern der unbedingte Horizont selbst wird Wort.

Man könnte nun meinen, deshalb, weil wir als Person diesen gleichen, absoluten Horizont als das haben, worauf wir angelegt sind, haben wir die Möglichkeit, Gott zu verstehen, Hörer dieses Wortes zu sein. Wir müßten uns nur auf diesen absoluten Horizont in uns ganz einlassen, indem wir den bloß bedingten Horizont sprengen, in den wir eingebettet sind.

Nur: gerade das vermag der Mensch nicht aus eigener Kraft, auf keinen Fall der jetzige Mensch, der unter der Sünde steht, die die Gemeinsamkeit mit Gott zerstört hat, also auch den *gemeinsamen* Verständnishorizont, also auch die Möglichkeit, Gott zu verstehen, an ihn im eigentlichen Sinn zu glauben. Obwohl der

¹⁴ Daß auch in einer hypothetischen, rein natürlichen Ordnung ein natürliches „Glauben“ ermöglicht sein müßte, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wir sprechen von unserer konkreten Ordnung, in der die Gesamtäußerung Gottes in Schöpfung und Geschichte auf letzte personale Unmittelbarkeit hintendiert. Diese Unmittelbarkeit der Selbsterschließung Gottes ist eben übernatürlich und damit auch das ihr entsprechende „Glauben“.

Mensch also auf diesen Horizont angelegt ist, vermag er nicht, sich auf ihn einzulassen; obwohl er Hörer des Wortes sein sollte, „hört er, ohne zu hören und zu verstehen“ (Mt 13,13). Als sündiger Mensch ist er nämlich so verklammert mit seinem individuellen, eingeschränkten Horizont, bedingt durch sein Herkommen, seine Triebe und Wünsche, durch alles, worauf er sich eingelassen hat, daß er davon nicht mehr loskommt, die Selbstverleugnung dieses vordergründigen Ichs nicht mehr zu leisten vermag, die notwendig ist, um sich dem absoluten Horizont zu öffnen (vgl. DS 3005). Dieser Mensch ist der Offenbarung unfähig, so wie er ist. Gott muß ihn sich erst, wie Karl Barth herausgearbeitet hat, in der Offenbarung zum Partner umschaffen.

Diese Neuschöpfung des Menschen aber geschieht in Jesus Christus, der die Gemeinschaft mit Gott wiederherstellt und so erst den Glauben ermöglicht, auch den Glauben auf Grund der Schöpfung. Auch dieser ist deshalb in diesem Sinn übernatürlich, Gnade Christi, von dem her allein die Schöpfung als Offenbarung verstanden werden kann, nicht als ob für dieses Verständnis eine Kenntnis seiner mündlichen Botschaft, der Lehre des Christentums also, unbedingt erforderlich wäre, sondern weil er seinhaft ermächtigt, über eine Erkenntnis der Welt als von Gott gesetztes Zeichen hinaus diese Äußerung auch personal zu verstehen und somit in ihr Gott zu glauben. Daher ist denn auch der Glaube aller Menschen vor oder nach Christus, Glaube auf Wortoffenbarung oder auf Gottes Handeln in Geschichte und Schöpfung hin, ein Glaube von Christus her, da seine Erlösung, die Aufrichtung der Gemeinschaft mit Gott, ja nicht auf jene Menschen beschränkt ist, die in geschichtlicher Nachfolge seine Lehre akzeptierten.

Damit ist in knappen Grundzügen einiges aufgezeigt, was sich von der Hermeneutik her zum Verständnis des Glaubens beitragen läßt, aber längst nicht alles. Es ist ja leider bei einem kurzen Artikel unvermeidlich, daß nicht nur die gebotenen Ausführungen wegen ihrer Gedrängtheit nicht in allem durchsichtig gemacht werden können, da sie vieles voraussetzen, was nicht eigens dargelegt werden kann; sondern vor allem bleiben — und das ist vielleicht noch mehr zu bedauern — viele Anregungen unausgeführt, ja nicht einmal genügend als Anregungen gekennzeichnet, die sich von diesen hermeneutischen Überlegungen her für ein besseres Glaubensverständnis ergeben. Wenigstens einige seien noch — zumindest als Fragen — angedeutet:

Wenn in unserer konkreten Weltordnung die Schöpfung als Äußerung Gottes übernatürlichen Glauben fordert, muß man dann nicht die herkömmliche Auffassung korrigieren, die Offenbarung einfach in zwei Arten aufzuteilen versucht, nämlich in je eine natürliche und eine übernatürliche? Dabei wird die übernatürliche Offenbarung bestimmt als „jene Form der Erschließung Gottes, die objektiv nicht mit der Schöpfung und dem Menschen gegeben ist und die subjektiv nicht mit der auf sich gestellten Einsichtskraft des menschlichen Geistes

erreicht werden kann“¹⁵. Wir versuchen hier eine dritte Möglichkeit herauszudifferenzieren, die u. E. in das Verständnis des Vaticanum I eingebaut werden kann. Diese dritte Möglichkeit einer „Erschließung Gottes“, die zwar „subjektiv nicht mit der auf sich gestellten Einsichtskraft des menschlichen Geistes erreicht werden kann“, in diesem Sinn also „übernatürlich“ ist, aber „objektiv mit der Schöpfung und dem Menschen gegeben ist“, wird in der herkömmlichen Auffassung kaum in Betracht gezogen, obwohl gerade dies — wie gezeigt wurde — die Weise ist, wie Gott sich dem Glaubenden in Welt und Geschichte erschließt.

Da sich ferner dem durch Christus ermöglichten Glauben zu allen Zeiten Gott in Geschichte und Schöpfung persönlich offenbart und dadurch zum Heil führt, fragt sich, in welchem Sinn man im Alten Testament eine Offenbarung annehmen muß, die über das Sichäußern Gottes in Geschichte und Schöpfung hinausgeht. Kann man die besondere Führung und Auserwählung, die Gott seinem Volk zukommen ließ, nicht damit erklären, daß er ihm Männer des Glaubens als Leiter und Lehrer schenkte, wie „Moses und die Propheten“, die Gottes Wirken in Natur und Geschichte im Lichte des Glaubens zu verstehen und dem Volk zu deuten vermochten und eben so neue geschichtliche Offenbarung brachten?

Ergibt sich weiter von daher nicht eine eigene Würdigung der nichtchristlichen Religionen, die — soweit sie sich nicht der Annahme Christi entgegenstellen — durchaus auch von gläubigen Menschen geprägt sein können und in deren Verständnis der Welt als Äußerung Gottes auch „übernatürliche“ Offenbarung Gottes weitergeben? „Es geht jedenfalls nicht an, die nichtchristlichen Religionen nur zu betrachten als ein Konglomerat aus natürlicher theistischer Metaphysik und menschlich verkehrter Interpretation und Institutionalisierung dieser ‚natürlichen Religion‘. Die konkreten Religionen müssen Momente übernatürlicher, gnadenhafter Art an sich tragen“¹⁶, und ihr Hauptunterschied gegenüber der alttestamentlichen Religion „wird vermutlich darin bestehen, daß das NT in seiner geschichtlichen Faktizität nun einmal im AT seine unmittelbare Vorgeschichte hat“¹⁷ und somit dem AT eine Verständnisnorm vom NT aus gegeben ist, wie sie andere Religionen nicht besitzen, wodurch sich für uns das Alte Testament grundlegend von jeder anderen Religion unterscheidet.

Legt sich von daher schließlich nicht auch eine Antwort nahe auf die Frage, wie man folgende christliche Lehren vereinbaren könne:

¹⁵ Vgl. *H. Fries*, Die Offenbarung, in: *Mysterium Salutis I* (Einsiedeln – Zürich – Köln 1965) 159–238, Zitat S. 165.

¹⁶ Vgl. *K. Rahner*, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln – Zürich – Köln 1962) 136–158, Zitat S. 153.

¹⁷ Ebd. 154.

den allgemeinen Heilswillen Gottes, die Heilsnotwendigkeit des Glaubens, die Voraussetzung von Offenbarung durch den Glauben und die Tatsache, daß die christliche Offenbarung — überblickt man die gesamte Menschheitsgeschichte — in ihrem Inhalt nur einer verschwindenden Minderheit zugänglich gemacht worden ist? Die Antwort würde lauten, daß schon vorgängig zur christlichen Offenbarung in der Welt eine allen zugängliche Äußerung Gottes vorliegt, die Glauben verlangt und in der im Glauben Gott begegnet wird, so daß allen in diesem Glauben das Heil angeboten ist¹⁸.

Dadurch wird die Offenbarung in Christus keineswegs als entbehrlich dargetan, sondern ihre Heilsnotwendigkeit erscheint im Gegenteil in noch klarerem Licht, zumindest wenn man bedenkt, daß — wie bereits gezeigt worden ist — jeder Glaube allein durch die Heilstat Gottes in Christus ermöglicht ist, so daß die Annahme einer Offenbarung ohne Christus, auch etwa im AT, unmöglich wäre (vgl. Mt 11, 27b: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will!“).

Ist aber damit nicht auch gezeigt, daß in dieser Offenbarung nicht — was man oft allein im Auge hat — die mündliche Verkündigung Jesu, sondern er selbst als Heilstat Gottes das Wesentliche ist? Denn nicht die Kenntnis dieser Lehre, sondern das Erlöstsein durch ihn ist die unumgängliche Voraussetzung jeden Glaubens (sonst hätte selbst Abraham keinen Glauben, und niemand konnte Gott, als der, welcher durch Christi Botschaft von ihm hörte). Die mündliche Lehre hätte auch hier eine — vielleicht unentbehrliche — hermeneutische Funktion¹⁹, sie müßte uns also helfen, diese Heilstat zu verstehen. Damit wäre auch für die theologische Hermeneutik die Aufgabe neu gestellt.

¹⁸ Vgl. dazu *A. Darlap*, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis* I, a. a. O. (Anm. 15) 3–156: „Setzen wir also voraus, die übernatürliche Heilsgnade sei wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes wirklich allen Menschen angeboten, und nehmen wir weiter an, sie bedeute eine Bewußtseinsänderung auch dann, wenn diese nicht als Mitteilung eines einzelnen Wissensgegenstandes aufgefaßt werden darf, so läßt sich die These vertreten, ein solches übernatürliches Gnadenangebot realisiere schon in einer wahren, wenn auch eigentümlichen Weise den Begriff einer Offenbarung von seiten Gottes, sofern nur diese Offenbarung nicht als Mitteilung eines bestimmten Einzelinhaltes, sondern als Modifikation der letzten Befindlichkeit des transzendentalen Horizonts des Menschen verstanden wird. (...) Unter dieser Voraussetzung kann man dann aber auch von einem Akt des Glaubens sprechen“ (ebd. 84) – Auch der Artikel „Offenbarung“ im „Kleinen Theologischen Wörterbuch“, hrsg. von *K. Rabner* und *H. Vorgrimler*, lehrt entsprechend, daß die heiligende Gnade, von Gott im Hinblick auf Christus allen Menschen angeboten, insofern sie „das Bewußtsein des Menschen verändert“, eine „freie, gnadenhafte Selbstoffenbarung Gottes zu allen Zeiten“ impliziert (ebd. 266/267). Am deutlichsten wird aber die obengenannte These wohl aus dem Beitrag *K. Rabners*, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, den er zusammen mit *J. Ratzinger* in der *Quaestio disputata* „Offenbarung und Überlieferung“ (Freiburg 1965) veröffentlicht hat.

¹⁹ Vgl. *II. Vatikanum*, Konst. ‚Dei Verbum‘, Art. 2: „Das Offenbarungsge-

Während sie sich bisher weithin damit begnügte, als biblische Hermeneutik Handreichungen zum Verständnis der mündlichen Botschaft Christi zu erarbeiten, etwa den bedingten Horizont aufzuzeigen, von dem aus auch Jesus als Mann, als Hebräer, als Kind seiner Zeit gesprochen hat, hat sie es vernachlässigt, anzugeben, wie denn — selbst nachdem der Sinn dieser Äußerungen Christi und der Heiligen Schrift weitgehend festgestellt ist — nun durch sie Gott zu verstehen sei, daß also auch hier die zwei Stufen des Verstehens, die oben für das Personenverstehen nachgewiesen wurden, zu beachten sind, wovon die erste nur Mittel, aber auch Vorbedingung für die zweite ist, so daß es nicht genügt, die Worte Christi zu verstehen, sondern daß es letztlich nur darum geht (und dazu allein auch die Worte Christi gebraucht werden), Christus selbst als Wort Gottes zu verstehen, wovon dann gilt, daß es nicht mehr von einem bedingten Horizont aus gesagt ist, sondern in dem eben Gott selbst als der unbedingte Horizont Wort wird, so daß ich ihn nur auf Grund der in Christus gewährleisteten Einheit mit Gott verstehen kann.

Von dieser letzten Einsicht her könnte man sagen, daß diese Hermeneutik die Aufgabe des Christen schlechthin sei, da es in ihr darum geht, Christus zu verstehen als das endgültige Wort, das Gott uns sagt, ein Verständnis, das selbst nur durch die von Christus gewährte Einheit mit Gott möglich ist, auf die als den absoluten Horizont in uns wir uns immer mehr einlassen müssen, um zu einem immer fortschreitenderen Verständnis Gottes und somit zu immer größerer Einheit mit ihm zu gelangen²⁰.

Von dieser Einsicht des Glaubens als Verstehen Gottes her ergeben sich schließlich die letzten Anregungen, die wir zum Verhältnis Hermeneutik und Glaube noch anfügen wollen, ohne zu meinen, die Anregungsmöglichkeiten damit erschöpft zu haben.

So bieten diese Überlegungen vielleicht eine neue Antwort auf die Frage an, wie denn der Glaube zugleich vernünftig und doch durch die Gnade bedingt sein könne: die Vernunft erreicht die Tatsache der Äußerung Gottes und die darin enthaltene Verpflichtung zu glauben — aber sie vermag ohne Gnade nicht zu glauben, weil sie nicht ver-

schehen eignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten. Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist.“

²⁰ Daß wir nur durch die Einheit mit Gott (durch seinen Geist in uns) Gott zu verstehen vermögen, sagt das NT ebenso unmißverständlich (vgl. etwa 1 Kor 2,10 bis 16; Eph 1,17–19; Jo 16,13; Eph 3,16–18), wie es erklärt, daß diese Einheit nur in Christus gegeben ist (vgl. 1 Kor 6,17; 2 Kor 3,17 f.; Jo 14, 6 f.; Röm 5,1 f.).

stehen kann, *was* Gott sagt, geschweige denn *Gott selbst* in seiner Aussage. Versperrt sich der Mensch dieser Gnade, dann wird dies auch dazu führen, daß seine Vernunft nicht einmal mehr die Tatsache, daß Gott hier spricht, wahrnehmen kann (vgl. Röm 1, 21: „und es verfinsterte sich ihr unverständiges Herz“ — als Folge des Nichtglaubens).

Es ließe sich von hier aus auch leicht zeigen, warum Theologie nicht als „objektive Wissenschaft“ derart betrieben werden kann, daß sie ein wirklich Ungläubiger ebensogut studieren oder lehren könnte wie ein Gläubiger; er versteht ja gar nicht, um was es dabei geht. Entsprechend wird einsichtig, daß sich Exegese nicht in einer genauen und richtigen Anwendung einer historisch-kritischen oder philologischen Methode erschöpfen darf, daß man vielmehr die Heilige Schrift mit den Augen der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens lesen muß, wenn man sie wirklich verstehen will²¹.

Auch das Verhältnis von zwischenmenschlichem Verstehen und Glauben könnte von diesen Überlegungen aus erhellt werden. Denn wenn ich mich, um den andern zu verstehen, auf den gemeinsamen — und das heißt letzten Endes den absoluten — Horizont öffnen muß, diese Öffnung aber in Wahrheit ein Mich-auf-Gott-Einlassen ist, das mir in Christus durch den Glauben geschenkt ist, dann kann ich ohne dies und an Christus vorbei den andern gar nicht voll verstehen (und folglich nicht als Person lieben)²²; allerdings muß dieser Glaube, da er ja nach unseren Ausführungen auch bei Nichtchristen (z. B. im AT) besteht, nicht seine explizite Form als bewußte Annahme Christi haben. Andererseits ist jeder echte Dialog, der sich darum bemüht, den andern wirklich zu verstehen, weil er ein Aufbrechen des bedingten Eigenhorizonts anstrebt, eine wirksame Vorbereitung zum Glauben hin, auch wenn er von Menschen geführt wird, die nicht im entferntesten bewußt zum Glauben tendieren.

Schließlich ergibt sich, daß der Glaube — selbst wenn man von jener Stufe absieht, die man nach dem Tridentinum noch, wenn auch sicher sehr analog, Glaube nennen kann, obwohl sie ohne Liebe und daher tot ist (vgl. DS 1578) — nie fertig ist, daß er vielmehr von Christus gegebene Kraft ist, die uns mit uns selbst, nämlich unserer innersten Ausrichtung auf Gott, identifiziert und uns so befähigt und drängt, den Gott, dessen Güte uns gegenüber sich gerade in dieser

²¹ Vgl. *II. Vatikanum*, Konst. ‚Dei Verbum‘, Art. 12; vgl. *Herder-Kommentar*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II (Freiburg 1967) 554–556, bes. 554: „Damit sind zwei Schritte in der biblischen Arbeit zu unterscheiden: 1. Historie; 2. Auslegung. Die Erarbeitung dessen, was die biblische Aussage in die Geschichte hineinstellt, ist Aufgabe der historisch-kritischen Forschung. Unser Konzilstext zeichnet zusammen mit ‚Divino afflante‘ diesen Bereich genügend ab. All dies ist aber nur Mittel und Weg zur Auslegung, Interpretation, Hermeneutik.“

²² Vgl. 1 Jo 4,7: „Wer Liebe hat, hat sein Leben aus Gott und erkennt Gott.“

Befähigung zeigt, immer mehr zu verstehen, ohne daß wir damit je zu Ende kämen.

Besser kann das hier Gemeinte nicht gesagt werden als mit den Worten, die Paulus im Brief an die Römer jener von uns schon zitierten Stelle vorausschickt, die den Unglauben trotz der Gotteseerkenntnis aus der Welt verurteilt. Ihm steht der Glaube der in Christus ergangenen Offenbarung, des Evangeliums, gegenüber, von dem es heißt: „Gottes Kraft ist es, zur Rettung für jeden Glaubenden, für den Juden zuerst wie für den Griechen. Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbart aus Glauben zu Glauben, wie geschrieben steht: Leben wird der Gerechte aus dem Glauben“ (Röm 1, 16 f.).