Reflexion des Glaubens als eine philosophische Aufgabe [1990]

Unter verschiedenen Umständen sprach Jesus über den Glauben, und viele Christen kennen seine Worte gar auswendig. Wir sind jedoch nicht ganz im Klaren, daß es hier zu einer grundsätzlichen Verschiebung im Gebrauch des Wortes „Glaube“ gekommen ist. Und nicht nur zu einer Verschiebung, sondern sogar zu einer Konfusion. Zu einer anfänglichen Konfusion ist es allerdings sehr früh schon in der frühen Kirche gekommen. Gerhard Ebeling hat schon 1958 in seiner ausführlichen Studie gezeigt, daß das Wort „Glaube“ oder „glauben“ in der ältesten Schicht absolut gebraucht wurde, das heißt ohne jede Aussage, daß es sich um den Glauben an Jesus oder an Gott handelt. In einem gewissen Grad vereinfachend kann man diese Verschiebung schon in der frühen Kirche so beschreiben, daß Jesus vom Anfänger und Vorbild des Glaubens zum Gegenstand des Glaubens geworden ist. Das kann man nur durch den Einfluß der griechischen Begrifflichkeit erläutern. Das vergegenständlichende Denken beeinflußte übrigens die christliche Theologie im Allgemeinen, sodaß in unserem Falle immer mehr auf den sogenannten Inhalt des Glaubens als auf den Akt des Glaubens das theologische Interesse konzentriert wurde. Immer mehr wurde der wirkliche Glaube mit der Aussage über den Glauben verwechselt, vermischt und durch eine solche Aussage, und das heißt durch Reflexion, substituiert. Jeder ursprüngliche und folgenreiche Zusammenhang der Genesung oder Heilung mit dem Glauben wurde undurchsichtig gemacht. Eigentlich wissen wir Christen nicht mehr, was das ist, wenn wir vom Glauben sprechen; wir verstehen das Phänomen nicht mehr. Deswegen hat es einen guten Sinn, von einer neuen Reflexion des Glaubens zu sprechen. Es hängt mit der gegenwärtigen Krisis des abendländischen Denkens zutiefst zusammen. Wir müssen das ursprüngliche Phänomen des Glaubens aufdecken, und das können wir einfach nicht mit den alten, traditionellen Denkmitteln. Wir befinden uns in einer außerordentlich wichtigen und möglicherweise maßgebenden Situation einer notwendigen Umgestaltung der Art und Weise unseres Denkens. Wir brauchen ein neues Denken, eine neue Begrifflichkeit. Einen neuen, mit der vergegenständlichenden Tendenz nicht mehr belasteten, aber nicht weniger begrifflichen und also präzisen Zutritt zur Wirklichkeit oder besser: zu den Wirklichkeiten.

Es wäre nur ein Beweis der Schwäche unseres Glaubens, wenn wir auf eine neue, bessere Art des Denkens nur warten wollten. Wenn wir etwas über Jesu Überwindung der Welt wissen, in der die Welt nicht gerichtet wird, sondern geheilt – (*Joh* 12,47; 16,33) – dann müssen wir zugeben, daß auch das Denken geheilt werden kann, und notwendigerweise wieder im engsten Zusammenhang mit dem Glauben. Der Glaube ändert alles, auch das Denken. Aus dem Glauben kann man nicht nur leben (*Hab* 2,4; *Röm* 1,17; *Gal* 3,11; *Hebr* 10,38), sondern sicher auch denken, weil das Denken zum Leben gehört. *Metanoia* ist ursprünglich eine Veränderung des Verstehens, des Denkens, der Denkweise. Der Glaube ist von sich selbst aus an einem neuen Denken interessiert. Die gegenwärtige Krisis unseres Denkens führt uns zur Aufgabe, ja zur Herausforderung einer Umwälzung, ja einer Erneuerung unserer Denkweise, und das in einer Übereinstimmung oder gar einer möglichen Konvergenz mit der Herausforderung des Glaubens selbst. Eine tiefgehendere Analysis könnte uns übrigens zeigen, daß gerade der Glaube als hauptverantwortlich angesehen werden kann für diese gegenwärtige Krisis unserer Denkweise. Im Kampf mit der schon untergehenden Philosophie und besonders mit den philosophischen Mythen des Späthellenismus hat die christliche

Theologie vom Höhepunkt der klassischen griechischen Philosophie Gebrauch gemacht in der Rezeption Platons und des Platonismus, und später dann noch einmal in der Rezeption von Aristoteles. Dadurch geschah es, daß das christliche Denken mit der griechischen Metaphysik, oder vielleicht besser Ontologie, fast unzertrennlich zusammengebunden wurde. Innerlich mußte sich jedoch das christliche Denken mit Problemen befassen, die auf das griechische Denken nicht übertragbar waren und die Schritt für Schritt langsam, aber sicher all diese onto-theologische Zusammenarbeit und diese Synkresis der althebräischen und griechischen Traditionen immer neu gestört, problematisiert, erodiert und letztlich gesprengt haben. Der Glaube hat sich nicht nur gegen die bisherige Glaubensreflexion durchgesetzt, sondern gegen die bisherige abendländische Denktradition überhaupt.

In dieser Perspektive gewinnt die Idee einer neuen Reflexion des Glaubens eine enorme geschichtliche Wichtigkeit. Es ist nicht nur zu verstehen als eine zu allen Zeiten gültige Pflicht eines jeden Christenmenschen, bereit zu sein, eine Rechenschaft abzugeben nicht nur über seine Hoffnung, sondern auch über seinen Glauben, was natürlich eng zusammenhängt, sondern es ist eine große Herausforderung der gegenwärtigen Zeit, des geschichtlichen Augenblicks. Es gibt nur zwei Disziplinen, die fachkompetent sind zu einer Antwort auf diese Herausforderung: die Theologie und die Philosophie. Es gibt jedoch auch gewisse Bedingungen für eine solche Kompetenz. Für die Theologie gilt hier als Bedingung ihre Bereitschaft zu einer Distanz und gar Trennung von der alten Tradition des vergegenständlichenden Denkens. Für die schon ein bißchen neu denkende Philosophie dagegen gibt es eine fundamentale Bedingung, nämlich eine innerlich angenommene Verankerung im Glauben (freilich im Glauben selbst, also nicht notwendig in irgendwelchen historisch schon gegebenen Reflexionen des Glaubens). Beides zeigt sich uns als überfüllt mit Schwierigkeiten und Komplikationen. Trotzdem dürfen wir nicht ausweichen. Hier haben wir ein Thema, an dem sich ein neues Denken konstituieren kann.

Wenn wir also über den Glauben, das heißt über unsere Glaubensakte reflektieren wollen, müssen wir vor allem das Phänomen des Glaubens aufklären. Da müssen wir zurück zu einer narrativen Deutung des Glaubensaktes im Alten Testament. Ohne das Wort zu benutzen, wird hier das Phänomen, oder besser: das Ereignis des Glaubens beschrieben (*Gen* 12). Abram soll sein Haus und seine Stadt verlassen und irgendwohin wegziehen, ohne gegenständlich im voraus zu wissen, wohin. Und er gehorcht, er geht. Er läßt alles Bekannte und Gegebene hinter seinem Rücken und geht vorwärts in die unbekannte Zukunft. Noch ausdrücklicher sehen wir es bei Lot (*Gen* 19): er will nicht gehen und er wird gezwungen. Will er sein Leben bewahren, darf er nicht zurückschauen und nicht stehen bleiben. Lot ist mit der Vergangenheit tiefer verbunden, er sucht einen Kompromiß: das Städtchen Segher. Das kennt er noch; seine Furcht vor dem Unbekannten ist zu groß. Aber seine Furcht vor der unbekannten Zukunft wird letztlich durch die noch größere Furcht vor der toten Vergangenheit ausgewechselt und ersetzt. So etwas sagt schon der große Prophet Jesaja (43,18–19a): man soll nicht zurückschauen auf das Alte. Wichtig ist das Neue, von Gott aus der Zukunft Hergeschickte und Hergebrachte. Der Glaube ist also eine neue Orientierung des ganzen Lebens, in der wir die Vergangenheit hinter uns lassen und in der wir die kommende Zukunft hoffend erwarten und uns auf die Verheißungen Gottes verlassen. In diesem Sinne ist die Orientierung des Glaubens Ergebnis einer tiefen Umkehr. Der archaische Mensch orientiert sich in seinem ganzen Leben auf Archetypen und fürchtet sich vor der unberechenbaren Zukunft als dem drohenden

Abgrund vor dem Nichts, wo alles sein Ende und seine Vernichtung findet, was nicht imstande ist, etwas Archetypisches nachzuahmen und mit dem Archetypischen sich zu identifizieren. Der Glaube bedeutet da eine Wendung um 180°. Daß in der Zukunft alles möglich ist, ist für den archaischen Menschen Grund einer Verzweiflung, hingegen für den aus dem Glauben lebenden Menschen Grund für Hoffnung. Der Glaube fordert, nach vorne zu blicken und zu gehen und das Zukünftige zu erwarten, ja mehr: auf die Zukunft sich zu stützen, sich auf sie zu verlassen.

Der moderne Mensch rechnet auch mit der Zukunft, aber er versteht sie als einen leeren Raum für seine Taten, für seine freien Entscheidungen, für seinen entscheidenden Willen. Aber eine solche leere Zukunft ist genauso falsch, wie eine aus der Vergangenheit geprägte Zukunft. Die wahre Zukunft ist strukturiert. Sie besteht aus mehreren verschiedenartigen Herausforderungen, die gehört und verstanden werden sollen und durch das praktische Leben beantwortet. Diese sinnvolle Zukunft hat eigentlich der moderne Mensch als eine gesamte Dimension verloren. Vielleicht könnten wir es noch besser beschreiben: der Glaube öffnet dem Menschen den Weg in die sinnvolle Zukunft, der sonst geschlossen bleibt. Oder noch anders: der Glaube öffnet dem Menschen die Augen für die sinnvolle Zukunft, die er sonst nicht imstande ist zu sehen. Wenn wir also über die verlorene Dimension der wahren Zukunft sprechen als einem Zeichen der Modernität, müssen wir die Modernität nur als ein Endstadium der europäischen Metaphysik verstehen. In der Wirklichkeit wurde die im alten Israel aufgedeckte Dimension der aus der Zukunft ankommenden wahren (aber auch unwahren) Herausforderungen vergegenständlicht und gar verdinglicht, und so nicht nur falsch interpretiert, sondern wirklich verloren. Es war nur eine Frage der notwendigen Zeit dazu, solche verdinglichte, vergegenständlichte, jedoch ursprünglich nicht-gegenständliche Wirklichkeiten als objektiv nicht existierend, also als nicht wirklich zu erklären. Im Säkularisationsprozeß können wir teilweise etwas durchaus Positives erkennen, weil sich darin jede aus der Zukunft ankommende gegenständliche Wirklichkeit entweder als nichtexistierend, oder als nicht recht zukünftig offenbart hat. Eigentlich gehört die ganze Säkularisation zu den Konsequenzen der Entzauberung der Welt, deren Wurzeln gerade im Glauben zu sehen sind. In der Welt, wie sie der moderne Mensch ansieht, das heißt in der gegebenen Welt, in der Welt der gegebenen, dinglichen, gegenständlichen Wirklichkeiten gibt es keine Götter und auch keinen Gott. Der wahre Glaube darf sich nur auf den uns in die Zukunft vorausgehenden oder zu uns aus der Zukunft ankommenden Gott verlassen. An dem Gegebenen, schon Geschehenen, schon Abgeschlossenen ist nichts Göttliches: der Unterschied zwischen dem Profanen und dem Sakralen innerhalb der Welt wurde definitiv aufgehoben. Die Frühchristen haben es folgenderweise formuliert: der Vorhang vor dem Allerheiligsten des Tempels zerriß in zwei Stücke von oben bis unten. (Bei allen drei Synoptikern: *Mk* 15,38; *Mt* 27,51; *Lk* 23,45.)

Die Modernität verlor jedoch nicht nur den wahren Gott, sondern auch den wahren Menschen, das heißt den Menschen als das verantwortliche Subjekt. Gerade hier kann die Ohnmacht des gegenständlichen Denkens aufs klarste eingesehen werden. Das Subjekt ist – ohne die Geschichte des Wortes zu erwähnen – der Gegenpol jedes Objektes, es ist per definitionem ein Nicht-Objekt. Also kann es nichts Gegebenes sein, nichts Gegenständliches, uns Entgegenstehendes: das Subjekt, das sind eigentlich wir selbst. Sollen wir für unsere Taten verantwortlich sein, müssen wir – als Subjekte dieser Taten – aus der Präsenz unserer Tat in

die Zukunft hinausgelehnt „sein“. Dieses Hinausgelehntsein des menschlichen Subjekts in die Zukunft können wir gut mit dem ursprünglich lateinischen Wort „*existentia*“, also Existenz oder lieber Ex-sistenz, benennen. Damit können wir an die Existenzphilosophen anknüpfen. Jaspers z. B. spricht über den Menschen als über die „mögliche Existenz“. Da haben wir eine gute Gelegenheit, eine Unterscheidung zu machen. Wenn wir die Möglichkeit als gegeben verstehen, bleiben wir immer noch im Rahmen der alten gegenständlichen Metaphysik. Möglichkeiten sind nicht gegeben, sondern werden geöffnet. Zuerst können wir einsehen, daß sie durch unsere Taten aufgetan werden: jede unserer Taten öffnet vor uns (das heißt in der Zukunft) neue Möglichkeiten, die ohne unsere Tat nicht „existierten“. Es handelt sich jedoch darum, ob gerade diese unsere Tat nicht dadurch ermöglicht wurde, daß hier schon vorher diese Tat im Modus einer gegebenen Möglichkeit vorhanden wäre. Es wäre zu kompliziert, mit diesem Verständnis der Möglichkeiten uns ausführlich auseinanderzusetzen. Es muß jedoch klar ausgesprochen werden, daß der Mensch sich als Subjekt nur in der Form einer „möglichen Existenz“ verwirklichen kann, wogegen die möglicherweise verwirklichte Insistenz ihn des Subjekt-Seins eigentlich beraubt. Als Ex-sistenz „ist“ das Subjekt in die Zukunft hin hinausgelehnt und deswegen „nicht-seiend“. Zum „Seienden“ muß das Subjekt erst werden, und das kann es nur durch seine Aktionen, durch seine Aktivitäten. In jeder Aktion, in jeder Tat geht das Subjekt in das eigene Werden über, und das heißt: in eine andere Art von Wirklichkeit. Das Subjekt verwirklicht sich dann in seinen Qualitäten, in seinen Erfahrungen, in seinen Kunstfertigkeiten usw. und verändert damit auch seine Lebensmelodie (Petersen, v. Uexküll) und auch seine Lebensgeschichte. Als Subjekt hört es aber auf zu ex-sistieren. Für die Philosophie – und auch für die Theologie – öffnet sich hier eine innerhalb der alten Denkweise unlösbare Frage: wie konstituiert sich anfänglich und dann wieder von neuem das Subjekt? Auf diese Frage gibt es meiner Meinung nach nur eine mögliche Antwort. Dazu braucht die Philosophie einen ganz neuen Begriff, ja mehr noch, einen Begriff ganz neuer Art: und damit sind wir wieder zum Begriff des Glaubens zurückgekehrt.

In der althebräischen Sprache gab es Worte mit der Wurzel *’-m-n*, die man als *’emet* und als *’emúná* in der Septuaginta als *alétheia* und als *pistis* übersetzt hatte, das heißt als Wahrheit und als Glaube. Später gilt dasselbe für die lateinischen Übersetzungen. Zum Beispiel können wir den Psalm 85,11 zitieren. In der Vulgata lesen wir: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi*; in der Nova versio latina dagegen: *Misericordia et fidelitas obviam venient sibi*. Also einmal *veritas*, dann wieder *fidelitas* an derselben Stelle. Vers 12: *veritas de terra orta est* (Vulgata), *fidelitas germinabit ex terra* (Nova versio).

Der Zusammenhang des Glaubens mit der Wahrheit und der Wahrheit mit dem Glauben ist das erste, was wir ernst nehmen müssen. Die tschechische Tradition kennt eine merkwürdige Anknüpfung an das Wort des apokryphen III. Esra: *super omnia vincit veritas*. Das heißt: kein Ding ist mächtiger in dieser Welt als die Wahrheit. Der tschechische Philosoph Emanuel Rádl hat daraus eine imposante Konsequenz gezogen: wenn Wahrheit mächtiger ist als jedes Ding, als jede gegenständliche Wirklichkeit, heißt das, daß sie selbst kein Ding ist, kein Gegenstand, nichts Gegenständliches überhaupt. Wahrheit „ist“ also in der Zukunft „zuhause“. Also ist sie nichts Seiendes, sondern vielmehr ein Sein-sollendes, ein Geltendes oder Gültiges. In derselben Weise spricht Rádl über Gott: er ist nicht, er ist kein Seiendes, auch nicht ein „Summum Ens“. Aber er „gilt“. Eine solche Auffassung ist außerordentlich folgenreich, aber es ist nicht

möglich, darüber jetzt mehr zu sagen. Wir müssen zurück zur Frage der Reflexion. Erst aus dieser Perspektive werden wir besser sehen, in welchem Sinn und unter welchen Bedingungen der Mensch als Subjekt der Wahrheit begegnet und wie sein Glaubensgrundakt für ihn selbst konstitutiv sein kann.

In der Reflexion kommt der Mensch zu sich selbst. Die Vorbedingung eines solchen Zutrittes zu sich selbst ist notwendigerweise ein vorhergehender Abstand des Menschen von sich selbst. Die anfängliche Phase der Reflexion ist deswegen ein Herausstehen oder besser ein Sich-herausstellen in die Offenheit der ankommenden Wahrheit, das mit einer Distanz zu sich selbst und sogar einer Wegneigung von sich selbst zusammenhängt. Der Mensch als Subjekt lehnt sich aus seiner eigenen Gegebenheit heraus und läßt sich selbst als den gegebenen, faktischen Menschen „hinter sich". In der Zwischenphase, noch bevor er zu sich wieder zurückkommt, bleibt er in gewisser Hinsicht „außer sich" selbst. Wir können über eine Entzweiung innerhalb des Menschen als eines Ganzen sprechen (eigentlich über eine „Entdreiung", über eine dreifache Zergliederung). Nicht als daseiendes Wesen, nicht als gegebener Mensch mit seiner vorhergehenden und nachhergehenden Lebensgeschichte, sondern nur als Subjekt, und das heißt gerade: als in die Zukunft sich hinauslehnendes Subjekt ist der Mensch imstande, die Wahrheit zu begegnen. Als gegebenes Wesen, als Dasein, ist er also nicht dabei.

Aber wie ist es überhaupt möglich, daß das Subjekt sich von seinem Da distanziert und ohne sein Da sich in die Zukunft hinauslehnt? Nur so, daß es dazu durch Benennung zur Ex-sistenz herausgerufen wird. Sein Glaubensakt, in dem er sich in die Zukunft hin begibt, ist deshalb ursprünglicher als seine Ex-sistenz. Das Subjekt wird durch den Glaubensakt konstituiert, der ihm vorausgeht und der ihm angerechnet wird, als ob es sich um seinen eigenen Akt handelte. Gerade so war es mit dem Glaubensakt von Abram. Nur so können wir verstehen, warum die christliche Tradition einerseits über die Herausforderung zum Glauben spricht, andererseits darüber, daß der Glaube eine Gabe ist. Der Glaube ist beides: er ist nicht nur unser Akt, sondern auch das, was ihn ermöglicht und hervorgerufen hat. Er ist nicht nur unsere Antwort, sondern auch die Herausforderung in einem. Er ist nicht nur unser Verständnis, sondern zugleich das, was uns persönlich oder mindestens situationsmäßig adressiert hat und was zu verstehen war. Der Glaubensakt ist intentional, aber er hat keinen intentionalen Gegenstand, kein Objekt. Insofern jede Aktivität des Subjekts (körperlich vermittelt) zur Veränderung der gegenständlichen Wirklichkeiten führt, führt sie auch zu einer Neugestaltung des Selbstseins. Der Mensch arbeitet an sich selbst, indem er an den Dingen und mit den Dingen arbeitet. Aber er bleibt er selbst, nur indem er imstande ist, immer wieder sich von diesem Resultat-Menschen zu distanzieren, alles Resultierende unter die Norm des Wahren zu stellen, das ganze eigene Dasein im Lichte der Wahrheit zu sehen und dann wieder zu sich selbst zurückzukehren und sein eigenes Dasein neuzugestalten.

So zeigt sich das Thema „Glaube" als außerordentlich geeignet, eine ganz neue Problematik zu zeigen und einen neuen Weg des Denkens darüber zu öffnen. Es ist ein Weg des Denkens, das seine Intentionalität nicht verliert, das aber zu keinem Gegenstand intentional orientiert ist, sondern gerade umgekehrt zu einem Nicht-Gegenstand, oder vielleicht zu „etwas", was nicht-gegenständlich ist. Das Thema „Glaube" müssen wir so ernst wie möglich nehmen, weil gerade es, wenn überhaupt etwas, uns zwingen wird, uns in unserem Denken auf neue Wege zu begeben.