

Richard Schaeffler

Auf welche Weise denkt der Glaube?

Von der eigenen Rationalität des Glaubens
und vom hermeneutisch-kritischen Dienst der Philosophie und der Theologie

1. Eine Frage Martin Heideggers als Problem-Anzeige

Die folgenden Ausführungen nehmen, schon durch ihren Titel, Bezug zu einer Frage, die Heidegger an seine theologischen Freunde gerichtet haben soll: Welchen Charakter hat das Denken, mit dem der Glaube denkt? Diesen Hinweis verdanke ich Karl Lehmann, heute Kardinal und Bischof von Mainz, der schon im Jahre 1962 in seiner ersten, philosophischen Dissertation auf Berichte von dieser Frage Heideggers hingewiesen hat.

Doch soll im Folgenden nicht eine Exegese dieser Äußerung Heideggers geboten werden, zumal unterschiedliche Berichterstatter unterschiedliche Situationen angeben, in denen Heidegger so gefragt haben soll, und deshalb auch die Absicht dieser Frage unterschiedlich bestimmen. Die Frage Heideggers soll hier nur als Problem-Anzeige aufgenommen werden, die einen Hinweis darauf enthält, wie sich „Glaube“ und „Denken“ zueinander verhalten.

Diese Hinweise liegen schon in den Voraussetzungen, die in der Formulierung der Frage enthalten sind.

1.1 Der Glaube denkt

Um nicht sogleich dem Einwand ausgesetzt zu sein, dieser Satz bringe eine „Verführung des Denkens durch die Sprache“ zum Ausdruck, füge ich erläuternd hinzu: Natürlich ist „der Glaube“ kein Subjekt, das denken könnte. Es sind immer Menschen, die denken, darunter auch gläubige Menschen. Wenn ich dennoch auch weiterhin sagen werde „Der Glaube denkt“, dann ist damit gemeint: Es soll nicht psychologisch beschrieben werden, auf welche Weise unterschiedliche glaubende Menschen denken. Es soll untersucht werden, auf welche Weise solche Menschen gerade deshalb, weil sie glauben und sofern sie glauben, denken. Sie werden dadurch, dass sie glauben, zu einer bestimmten Weise des Denkens veranlasst; und sie könnten nicht glauben, wenn sie nicht auf diese bestimmte Weise denken wollten.

Gerade wenn der Satz „Der Glaube denkt“ in diesem Sinne verstanden wird, ist er keine selbstverständliche These. Oft wird die Meinung vertreten: Der Glaube ist zunächst ein irrationales Gefühl. Und erst die Theologen, die dabei die Philosophen zu Hilfe nehmen, bringen den Glauben zum Denken. Dagegen wird hier behauptet: Zum Glauben gehört das Denken notwendig hinzu.

1.2 Dieses Denken hat einen besonderen „Charakter“

Der Charakter eines Menschen wird daran erkannt, dass er auf die unterschiedlichsten Inhalte seiner Erfahrung auf spezifische Weise reagiert. Ich erlaube mir, dafür ganz alltägliche Beispiele zu geben. Es gibt Menschen, die werden durch alles in Aufregung versetzt, andere reagieren auf die gleichen Erfahrungen ohne jede Aufregung. Es gibt Menschen, die werden von allem, was ihnen begegnet, zu Gefühlen der Trauer veranlasst; andere Menschen werden von allem, was ihnen begegnet, zu Regungen des Zornes hingeworfen. Das liegt nicht an den Inhalten der Erfahrung, sondern an der Weise, wie sie diese Inhalte rezipieren. Und daraus folgt ihre je besondere, für sie „charakteristische“ Reaktion. An dieser lässt sich darum ihr „Charakter“ ablesen.

So scheint es auch mit dem Glauben zu stehen. Er hat seinen eigenen „Charakter“. Worüber immer gläubige Menschen auch reden mögen; an der Weise, wie sie reden, merkt man, dass sie gläubige Menschen sind. Das hängt gar nicht davon ab, ob sie über Gott reden oder über einen Sonnen-Aufgang oder über ihre Ehefrau: Der Glaube denkt auf eine „charakteristische“ Weise. Das liegt nicht an den je besonderen Inhalten, die den glaubenden Menschen begegnen, sondern an der Form, wie sie alles rezipieren,

was ihnen begegnet, und wie sie eben deswegen darauf reagieren. An dieser Form der Rezeption und Reaktion zeigt sich der Charakter, den sie deswegen haben, weil sie Glaubende sind.

2. Folgerungen für die Bestimmung des „Denkens, mit dem der Glaube denkt“

Daraus sind Folgerungen zu ziehen, die Heidegger in dieser Form nicht gezogen hat.

2.1 *Der Glaube hat seine eigene Rationalität*

Das bedeutet zunächst: Er hat eine Fähigkeit, alle Inhalte der Erfahrung in einen Zusammenhang von spezifischer Art zu bringen.

Nun lehrt die Transzendentalphilosophie: Die Einfügung aller Erlebnis-Inhalte in einen geordneten Kontext ist die Bedingung dafür, dass solche zunächst subjektiven Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden. Das Erlebte wird erst zur Erfahrung, wenn es uns gelingt, die Inhalte in einen geordneten Kontext zu bringen. Dieser aber hat eine jeweils bestimmte Ordnungs-Struktur. Wenn also der Glaube seinen eignen Charakter hat, gibt es eine für gläubiges Denken spezifische Ordnungs-Struktur seines Erfahrungskontextes.

2.2 *Der Glaube ist zu selbstkritischer Argumentation fähig*

In der Erfahrungswelt des Glaubenden kommen nicht nur spezifisch religiöse Inhalte vor, sondern auch ganz profane. Wenn daher zum Glauben die Aufgabe gehört, nicht bloß von religiösen Erlebnissen „bewegt“ zu werden und so „bald himmelhoch jauchzend, bald zu Tode betrübt zu sein“, sondern religiöse Erlebnisse in religiöse Erfahrungen zu verwandeln, dann verlangt dies die Kraft, die gehörte Botschaft nicht nur mit religiösen, sondern auch mit den alltäglich-profanan Erlebnissen in einen geordneten Kontext zu bringen. Dieser muss von solcher Art sein, dass dabei weder das Religiöse „profaniert“, noch das Profane voreilig „sakralisiert“ wird, wohl aber beide Arten von Erlebnissen sich gegenseitig auslegen. Nur in einem solchen Kontext werden sie zu objektiv gültigen Erfahrungen. Und nur deshalb, weil die gehörte Glaubensbotschaft sich auch an den alltäglichen Erfahrungen des Hörers hermeneutisch bewährt, kann der Hörer auf das, was er hört, seine eigene Antwort geben. Nur so wird er, durch eigene Erfahrungen, zum „Zeugen des Glaubens“.

Darin liegt eine Bewährungsprobe des Denkens, mit dem der Glaube denkt. Ein gläubiges Denken, das nur über „Glaubens Themen“ gläubig sprechen kann, ist ein gedankenloses gläubiges „Denken“. Der Glaubende lernt, über alles, was ihm widerfährt und was er selber tut, auf eine „charakteristische“ Weise nachzudenken und sich dann auch kritisch zu überprüfen: Gibt es in seinen religiösen Erlebniswelten noch „chaotische Inseln“? Oder kommen da „Fremdkörper“ vor, die sich, wegen ihrer Profanität, dem gemeinsamen Kontext nicht einfügen? Oder ist es ihm gelungen, alles, was ihm widerfährt, und allem, was er selber tut, einen eindeutig bestimmten Ort in einem Zusammenhang zu geben, in dem Sakrales und Profanes sich gegenseitig „beleuchten“? Auf der Fähigkeit zu solcher Selbst-Überprüfung beruht die Argumentationsfähigkeit des Glaubens.

2.3 *Gerade weil der Glaube denkt, wird er auf die Hilfe der Theologie und der Philosophie verwiesen*

Das bisher Gesagte klingt sehr „schmeichelhaft“ für die Glaubenden und sehr selbstkritisch gegenüber den Theologen und Philosophen. Man könnte die Warnung formulieren: „Liebe theologische und philosophische Kollegen: Bilden wir uns nicht ein, der Glaube habe auf uns gewartet, ehe er zu denken begann!“. Glaubende Menschen denken, weil sie Glaubende sind; und sie tun es auch dann, wenn sie niemals die Belehrung durch einen Theologen oder Philosophen empfangen haben.

Aber die Tatsache, dass der Glaube denkt, hat auch ihre Kehrseite. Der Glaube ist ein menschlicher Akt. Gott „glaubt“ nicht. Ein menschliches Denken ist ein irrtumsfähiges Denken. Nur Gott irrt nie. Auch das Denken des Glaubens ist menschliches Denken und kann deswegen in die Irre gehen. Das haben gerade Glaubende erfahren. Sie haben bemerkt, dass alle ihre frommen Welt- und Selbstaussagen zuweilen inkohärent geworden sind und dann ihre objektive Gültigkeit verloren haben. Aber der Ausweg

kann nicht lauten: Lassen wir das Denken bleiben, um vor Irrtum bewahrt zu sein. Das wäre etwa so, als wenn jemand sich die Augen ausreißen wollte, um vor optischen Täuschungen bewahrt zu bleiben. Stattdessen wird der Glaube immer neu lernen müssen, so zu denken, wie es seinem besonderen Charakter entspricht, damit er seine besondere Gegenstandswelt erreicht.

Es gibt nämlich auch Fälle, in denen der Glaubende den besonderen Charakter seines Denkens vergisst oder verrät, z.B. indem er sich vermeintlich „zeitgemäßere“ Formen des Denkens zueigen macht. Und dann verlieren alle Inhalte, über die er redet, auch die der Glaubensverkündigung, ihren spezifisch religiösen Charakter. Dann wird auch aus Gott, über den man nicht mehr auf spezifisch religiöse Weise redet, die berüchtigte „Hypothese“, die sich fortschreitend als überflüssig erweist. Dann sagt der Ungläubige mit Recht: „Ich habe diese Hypothese nicht nötig“, „Je n'ai pas besoin de cette hypothèse“. Die Bibel selbst nennt diesen Verlust des Gegenstandsbezugs des religiösen Redens „Κενοφωνία“, „leere Schallwellen hervorbringen“. Dann bemerken die Glaubenden manchmal gar nicht, dass alles, was sie sagen, sehr fromm und sehr tief klingt, aber bei genauerem Hinsehen über nichts mehr spricht und nichts mehr besagt.

Dies nun ist der Punkt, an dem die Theologen und die Philosophen das Feld betreten: nicht um den Glauben zum Denken zu bringen, sondern um ihm Kriterien dafür an die Hand zu geben, ob er den spezifischen Charakter gläubigen Denkens bewahrt oder schon verloren hat.

2.4 Die kritisch-hermeneutische Aufgabe der Philosophie

Die Frage nach dem spezifischen Charakter des Denkens, mit dem der Glaube denkt, ist hermeneutisch und kritisch zugleich. Diese Frage will alles, was der Glaubende sagt, aus der besonderen Form, in der er denkt, verständlich machen. Und sie will auf den möglichen Verlust dieser Form und damit des für den Glauben spezifischen Gegenstandsbezugs hinweisen und vor ihm warnen.

Das ist nun eine philosophische Frage. Denn die Philosophie hat seit Langem - nicht erst seit Kant - auf das Verhältnis von Formen und Inhalten des Denkens reflektiert. Wie muss man denken, wenn man die Inhalte nicht von vorne herein verfehlen soll? Sollte es mehrere Weisen des Denkens geben, dann lautet die Frage: Wie muss man denken, wenn man bestimmte Inhalte nicht von vorne herein verfehlen soll?

Denn es gibt Formen des Denkens, die den Zugang zu einer bestimmten „Region“ von Gegenständen erschließen, andere Arten von Gegenständen aber grundsätzlich verfehlen.

Ich habe dafür von einem Physiologen ein Beispiel genannt bekommen, das so trivial ist, dass man sich scheut, es zu wiederholen, und das doch so aufschlussreich ist, dass ich auf dieses Beispiel nicht verzichten mag. Dieser Physiologe wollte vor einer Selbst-Überschätzung der Physiologie warnen. Deshalb hat er erzählt: Man kann eine Sonate von Beethoven so betrachten, dass man sagt: Da bewegt jemand Finger auf Tasten; die Tasten bewegen Hämmer; die Hämmer bewegen Saiten; die Saiten geben Schallwellen von sich, die schließlich in unserem Ohr chemische Prozesse auslösen. Bei all dem wird Energie verbraucht, oder genauer gesagt: sie wird in jeweils andere Formen verwandelt, bleibt aber als Energie erhalten. Fragt man, woher der Klavierspieler die Energie empfangen hat, um auf Tasten zu drücken, dann wird man erfahren: Er hat vorher zu Abend gegessen. Wenn aber jemand aus diesen völlig kohärenten Feststellungen schließt: Also ist eine Beethoven-Sonate eine Folge des Konsums von heißen Würstchen und Kartoffelsalat, dann hat er zweifellos seinen Gegenstand verfehlt, obwohl jede seiner beschreibenden Aussagen völlig zutreffend ist. Der Irrtum liegt darin, dass er einen Kontext aufgebaut hat, dessen Charakter es ausschließt, dass darin die ästhetische Wirklichkeit einer Sonate vorkommen kann.

Der Physiologe, von dem ich spreche, hat auf solche Weise die Grenzen bezeichnet, an denen jeder physiologische Deutungsversuch endet. - Von manchen Religionsphilosophen muss man freilich sagen: Die Art, wie sie Religion beschreiben und zu deuten versuchen, verfehlt auf ähnliche Weise von vorne herein ihren Gegenstand, weil sie versuchen, die Religion in einen Kontext einzuordnen, in dem das spezifisch Religiöse nicht vorkommen kann. Und manchmal muss auch der Theologe sich prüfen, ob er diesem Fehler nicht verfallen ist, sodass er nicht mehr von dem Gott spricht, von dem Glaubende sprechen will.

Der Philosoph, der den Glauben zu seinem Gegenstand macht, wird also den Zusammenhang von Formen und Inhalten des gläubigen Denkens zu beschreiben versuchen. Dadurch gewinnt er zugleich die Möglichkeit, den Fehler kenntlich und überwindbar machen, durch den eine falsche Form des Denkens die Wirklichkeit verfehlen muss, von der der Glaube spricht. Das ist eine philosophische Aufgabe. Aber sie kann nur erfüllt werden, wenn man zuerst hinhört auf die Art, wie der Glaube sich selber ausspricht. Der Philosoph, der seine Aufgabe richtig versteht, tritt nicht herein und sagt: Ich weiß, was Gott, die Welt und der Mensch ist; und weil ich das weiß, darum kann ich dir, gläubiger Mensch, sagen, was du „eigent-

lich meinst“, wenn du sagst: „Ich glaube an Gott; und ich glaube, dass die Welt und der Mensch Gottes Geschöpfe sind“. Einer solchen Anmaßung des Philosophen läge die Überzeugung zugrunde, ein philosophisches Vorwissen könne dem Glauben vorsagen, was er sagen muss, wenn er nicht „von nichts“ sprechen will. Es gibt ein vermeintliches Verständlichmachen des Glaubens, das gerade das, was es verständlich machen will, eliminiert.

Es gilt daher, zunächst hinzuhören auf die oft recht befremdliche Art, wie der Glaube spricht. Dann kann man fragen: Was ist der besondere „Charakter“ jenes Denkens, das da zum Ausdruck kommt? Was ist die besondere Struktur des Zusammenhangs, der durch dieses Denken aufgebaut wird? Erst an dritter Stelle kann man fragen: Welche Art von Gegenstandsbezug wird gerade durch dieses Denken möglich? Und welche Art von Fehlern muss der Glaubende vermeiden, wenn er nicht „leere Worte“ machen will?

Ein solches Verfahren verlangt Geduld. Und auch der Hörer oder Leser, dem dieses Verfahren an Beispielen vorgeführt wird, wird zunächst den Eindruck haben: Bei dem Versuch, das Denken des Glaubens angemessen zu beschreiben, springe der philosophische Interpret ständig hin und her zwischen Beschreibung, Interpretation und vorsichtig angemeldeter Kritik. Aber dieses mühsame Verfahren ist eine Folge der selbstkritischen Einschätzung, mit der der Philosoph seine Aufgabe versteht. Er „bringt nicht den Glauben zum Denken“, sondern möchte den „Charakter“ des Denkens erfassen, „mit dem der Glaube denkt“. Erst dann kann er dem Glauben Vorschläge für ein klareres Selbstverständnis machen und ihn dann davor warnen, diesen spezifischen „Charakter“ seines Denkens preiszugeben und dann seinen Gegenstand zu verfehlen.

3. Beispiele von Selbst-Aussagen des Glaubens

Als Beispiele für eine solche Untersuchung habe ich drei Selbst-Aussagen des Glaubens ausgewählt.

„Der Glaube kommt vom Hören“ (Röm 1,17).

„Der Glaube ist ein Feststehen in dem, worauf man hofft, und ein Überführtwerden von Tatsachen, die man nicht sieht“ - vielleicht wäre es bibelgemäßer, zu übersetzen: „die sich den Blicken entziehen“ (Hebr 11,1).

Der Glaube ist „Torheit“, die ihrerseits „die Weisheit der Weisen als töricht erweist“. Und diese Torheit des Glaubens ist der menschliche Nachvollzug des „Törichtan an Gott, das weiser ist als die Menschen“ und des „Schwachen an Gott, das stärker ist als die Menschen“ (1 Kor 1,28).

Die ersten beiden Zitate aus dem Neuen Testament ordnen den Glauben in einen größeren Zusammenhang ein, der auch dem Philosophen bekannt ist. „Der Glaube kommt vom Hören“. Mit dem Hören haben wir auch außerhalb des Glaubens unsere Erfahrungen gemacht. „Der Glaube ist ein Feststehen in der Hoffnung“. Auch mit der Hoffnung haben wir unsere Erfahrungen gemacht und darüber unsere Reflexionen angestellt. Die Frage lautet dann: Wie hebt sich der Glaube von anderen Weisen des Hörens und von anderen Weisen des Hoffens spezifisch ab?

Die dritte Aussage „Der Glaube ist Torheit“ benennt dagegen offensichtlich von vorne herein ein Spezifikum des Glaubens, und zwar so, dass der Anschein entsteht: Hier hat der Philosoph nur noch zu schweigen. Denn er ist ja selber einer der „Weisen dieser Welt“, die durch den Glauben als töricht erwiesen werden.

4. „Der Glaube kommt vom Hören“ (Röm 1,17)

4.1 Von welcher Art ist das Denken, mit dem der Hörende denkt?

Diese Frage ist nicht ohne Anlass. Denn es gibt offensichtlich auch ein gedankenloses Hören. Woher kommt das? Es gibt zwei besonders verbreitete Fehlformen des Hörens. Die eine besteht darin, dass man gedankenlos nachspricht, was man gehört hat. Dann sammelt man vielleicht Sätze, die bei vielen Gelegenheiten zitiert werden können. Man setzt aus ihnen immer neu, wie in einem Kaleidoskop, ansprechende Muster zusammen, ohne zu fragen, was sie eigentlich bedeuten. Eine andere Fehlform des Hörens ist ebenfalls sehr verbreitet: Man wartet nur auf das Stichwort, das geeignet ist, um nun selber das Wort zu nehmen und zu sagen, was man „immer schon gesagt hat“, als ob der, den man reden hörte, gar nichts gesagt hätte.

Denkendes Hören ist von anderer Art. Ich habe dies aus einer oft wiederholten väterlichen Ermahnung gelernt: „Rede nicht, wenn du nichts zu sagen hast, als was der Andere sich auch selber sagen könnte. A-

ber freue dich, wenn der Andere dir etwas sagt, was du dir nicht selber sagen könntest“. Hören heißt: der Rede des Anderen etwas entnehmen, was man sich nicht selber sagen könnte - aber es so hören, dass es, wie unsere Umgangssprache sagt, dem Hörer „zu denken gibt“. Dann entnehme ich dem, was ich höre, nicht bloß eine Auskunft über die seelische Befindlichkeit des Sprechers. Wer nur so hört, mag dann sagen: „Oh wie interessant“ (nämlich aufschlussreich hinsichtlich der psychischen Eigenart des Sprechers); oder auch „Ich kann das, was Sie sagen, sehr gut verstehen“ (nämlich gut begreifen, warum der Andere, aufgrund seiner psychischen Eigenart, „so sprechen muss“). Aber von der Sache, um die es dem Sprecher ging, erfährt der, der ihn so hört, nichts.

An dieser Stelle sei eine historische Bemerkung gestattet: Was Schleiermacher „psychologische Auslegung“ nennt, hat ein anderes Ziel: Diese Auslegung will nicht Seelen-Zustände und psychische Dispositionen des Sprechers zutage bringen, sondern einen Text als Glied in der Biographie des Autors begreifen. Aber diese Biographie ist immer von einem „Ringeln mit Sachen und Sachverhalten“ bestimmt. Diese Sachen und Sachverhalte muss man erfassen, wenn man begreifen will, was die einzelne sprachliche Äußerung im Zusammenhang einer solchen „Autoren-Biographie“ bedeutet.

4.2 Ein philosophisches Auslegungs-Angebot: Die Aufgaben des Hörenden bestimmen

Eine erste Aufgabe des Hörers: Er muss im Wort des Sprechenden den Anspruch einer Sache vernehmen, der sich an ihn richtet und ihm „zu denken gibt“, d.h. ihn zu eigenem Denken hervorruft („pro-voziert“). Und schon hier kann hinzugefügt werden: Nur weil dies die erste Aufgabe jedes Hörers ist, kann man in einer ersten Annäherung auch das verstehen, was die Theologen sagen: Es gehe für den „Hörer des Wortes“ darum, in dem, was ein Mensch sagt, z.B. der Prediger auf der Kanzel, die „Knechtsgestalt“ einer göttlichen Anrede zu vernehmen, die sich an den Hörenden richtet.

Die zweite Aufgabe des Hörers: Er muss begreifen, auf welche Weise der Sprecher den Anspruch der Sache, den er vernommen, beantwortet und an ihn, den Hörenden, weitergegeben hat, sodass er nun ihm, dem Hörenden „zu denken gibt“. Für diese Aufgabe gibt es eine Bezeichnung, die oft missverstanden wird, weil sie im Laufe der Sprachgeschichte ihre Bedeutung verändert hat: Der Hörer muss „sich informieren lassen“. Das heißt nicht das, was wir heute oft unter „Information“ verstehen: neue Daten in ein unverändert bleibendes Programm einspeisen. Es heißt, im ursprünglichen, aristotelischen Sinne verstanden: am neuen Inhalt ablesen, dass die Form unseres Anschauens und Denkens sich ändern muss, um das zu erfassen, was uns da gesagt wird. Das so gehörte Wort überführt uns der Unzulänglichkeit unseres bisherigen Denkens - übrigens sogar unserer bisherigen Anschauungsform - und fordert uns zu dessen Neugestaltung auf. Darin besteht die „informatio mentis“. Wenn ich das begriffen habe, werde ich die Erfahrung machen, dass einem veränderten Denken auch das Alt-Bekannte in einem neuen Lichte erscheint. Auch das Alt-Vertraute, hundertmal Gesehene und Gehörte, kann mir dann so „aufgehen“, als sähe und hörte ich es zum ersten Mal. Der „informatio mentis“, der neuen Formgewinnung des Denkens, entspricht deswegen die Aufgabe, sich durch das gehörte Wort „umgestalten zu lassen zu einer Neuheit des Denkens“. Von hier aus kann in einer zweiten Annäherung auch verstanden werden, was Theologen sagen: Von Hörern des Wortes ist immer eine „Metanoia“ verlangt, eine Umgestaltung des Denkens. Sonst erfassen sie gar nicht, was das gehörte Wort ihnen sagt. Die klassische Formulierung dieser Aufgabe habe ich eben schon mit einer Aussage beschrieben, deren theologische Herkunft ich nun nicht länger verschweigen will: Es war der Apostel Paulus, der der Gemeinde von Rom zurief: „Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr urteilsfähig werdet“ (Röm 12,2). Es ist auch und gerade für den Philosophen denkwürdig, dass der hl. Paulus das Umdenken für die Bedingung hält, aus der sich die Urteilsfähigkeit erst ergibt.

Die dritte Aufgabe des Hörers: Wer denkend gehört hat, wird zum antwortenden Sprechen fähig. Sprechen heißt nicht nur: eine subjektive Meinung kundtun, noch weniger eine bloß eigene Befindlichkeit. Sprechen heißt: den Anspruch einer Sache weitergeben. Aber das muss so geschehen, dass der Hörer darauf seine eigene Antwort geben kann.

Der verständnisvolle Hörer ist zugleich der kritische Hörer. Er wird durch sein Hören fähig, zum Sprecher zu sagen: Das, was du mir soeben gesagt hast, veranlasst mich zu einer Antwort, die dir sagt, dass du über die Sache noch nicht alles gesagt hast. So gibt der Hörer eine Antwort, die auch dem ersten Sprecher neu und überraschend sein kann.

Auf diese Weise baut sich in Rede und Antwort das auf, was Platon die „*Συνουσία περὶ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα*“ genannt hat, die „Gemeinschaft, die sich um die Sache selber zusammenschließt“. Diese gemeinsame Sache kann auch die strittige Sache sein. Sie gibt jedem der Spre-

chenden und Hörenden so zu denken, dass sie jeden von ihnen zu seiner eigenen Antwort hervorruft. Und sofern beide auch noch dort, wo sie einander widersprechen, „sich um die gemeinsame Sache“ „περὶ αὐτὸ τὸ πρῶμα“ versammeln, tut auch der Widerstreit ihrer Meinungen der Gemeinsamkeit keinen Abbruch.

Daraus hat Aristoteles die Folgerung gezogen: das „mit der Sprache begabte Lebewesen“ „Ζῶον λόγον ἔχον“, sei notwendig zugleich „das politische Lebewesen“, „Ζῶον πολιτικόν“.

Der Aufbau einer solchen Dialoggemeinschaft, die sich in Wort und Antwort aufbaut, ist die Voraussetzung dafür, dass die Einheit der Sache in der Vielfalt ihrer Perspektiven in Erscheinung tritt. Wir reden über die gleiche Sache, auch wo wir nicht das Gleiche über sie sagen. Das setzt voraus, dass jeder die „Rolle“ erfasst, die ihm dadurch zugewiesen wird, dass der Anspruch der Sache weitergegeben und immer neu beantwortet werden will.

Von hier aus wird, in einer dritten Annäherung, verständlich was Theologen sagen, wenn sie von denen, die die Botschaft hören und beantworten, verlangen, sie sollten „erbaulich“ reden. Dabei besteht „Erbaulichkeit“ nicht darin, dass das gehörte und weitergegebene Wort „fromme Stimmungen“ auslöst. So ist das Wort „erbaulich“ seit der Barockzeit und vor allem im „Zeitalter der Empfindsamkeit“ verstanden worden. Der biblische Sinn des Wortes „erbaulich“ ist von anderer Art. „Erbaulich reden“, heißt: So reden, dass ich im Austausch von Wort und Antwort zum „Aufbau“ der Gemeinde beitrage. In der Bibel kann die Gemeinde, zu deren „Aufbauung“ die Glaubenden beitragen sollen, der „Ort“ heißen, „an dem Gottes Name wohnt“, d.h. an der er anrufbar gegenwärtig wird. Dann ist die Gemeinde „Haus“ (οἶκος) im ausgezeichneten Sinne, und die Οἰκοδομή, zu der die Glaubenden beitragen sollen, ist der Aufbau des „Tempels aus lebendigen Steinen“.

4.3 Ist das die Weise, wie der Glaubende als Hörer des Wortes denkt?

Der Philosoph, der die vielfältigen Aufgaben beschreibt, die jedem Hörenden gestellt sind, kann dadurch auch einen Zugang zum Verständnis der Weise gewinnen, wie der Glaubende als Hörer des Wortes denkt. Der Hörer des Wortes wird im Wort des menschlichen Sprechers dessen Antwort auf die Anrede Gottes vernehmen und diese menschliche Antwort zugleich als die Weise verstehen, wie diese göttliche Anrede auch ihn, den Hörer, erreicht. Wir „haben“, wie die Theologen sagen, „das Wort Gottes immer nur in der Knechtsgestalt der Antwort, die Propheten, Apostel und Evangelisten auf dieses Wort gegeben haben“.

Der Hörer des Wortes wird das an ihn weitergegebene Wort Gottes als den Anspruch verstehen, der auch ihn zur Antwort ruft und ihm so die Aufgabe zuspricht, einen Dienst am „Aufbau des Tempels aus lebendigen Steinen“ zu übernehmen.

Man mag daran zweifeln, ob der Philosoph, der die Bedingungen „denkenden Hörens“ freilegt, damit schon die zureichenden Bedingungen gläubigen Hörens erfasst hat. Davon wird an späterer Stelle noch zu handeln sein. Aber notwendige Bedingungen dieses Hörens hat er offensichtlich deutlich gemacht.

4.4 Die kritisch-hermeneutische Aufgabe der Philosophie und der Theologie

Wenn die „Philosophie des Hörens“ wenigstens notwendige, wenn schon nicht zureichende Bedingungen gläubigen Hörens benennen kann, dann wird sie dadurch zu einem kritisch-hermeneutischen Dienst am Glauben fähig gemacht. Wenn der Glaube, wie er selber sagt, „vom Hören kommt“, dann kann der Philosoph einiges darüber sagen, was die Aufgabe des Hörers ist, wenn er nicht ein gedankenloser Hörer sein soll. Er kann hermeneutisch einiges darüber sagen, wie der Hörer des Wortes das, was er hört, verstehen muss, wenn er diese seine Aufgabe erfassen will. Und er kann kritisch einiges darüber sagen, welche Formen des Hörens er vermeiden muss, wenn er zur Erfüllung dieser Aufgaben fähig sein will. Denn an diesen Aufgaben muss der Hörer des Wortes sein Hören kritisch messen, wenn er fähig werden will, „Verstehen“ vom „Missverstehen“ zu unterscheiden.

Was die Philosophie leisten muss, um diese Aufgabe zu erfüllen, kann hier nur angedeutet, nicht ausgeführt werden. Sie muss zeigen, dass der Dialog zwischen Sprechern und Hörern nur geführt werden kann, wenn beide schon in einen „Dialog mit der Wirklichkeit“ eingetreten sind, zugleich aber im Austausch von Rede und Antwort neue Möglichkeiten finden, diesen Dialog mit der Wirklichkeit zu führen. Wie eine

solche Philosophie aussehen könnte, habe ich in meinem Buch „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“¹ zu zeigen versucht.

Eine solche „Philosophie des Dialogs“ wird auch den Glaubenden an ein Kriterium seiner Selbstbeurteilung erinnern können. Erfüllt nämlich der Hörer der Glaubensbotschaft jene Aufgaben nicht, die jedem Hörer gestellt sind, dann mag er noch so viele „Glaubens-Aussagen“ zur Kenntnis nehmen: zum „Hörer des Wortes“ wird er auf solche Weise nicht. Auf diese theologischen Konsequenzen einer „Philosophie des Dialogs“ habe ich in meiner „Philosophischen Einübung in die Theologie“² hingewiesen.

5. Der Glaube ist ein Feststehen in dem, worauf man hofft, und ein Überführtwerden von Tatsachen, die sich den Blicken entziehen (Hebr 11,1).

Während die Aussage „Der Glaube kommt vom Hören“ nur die Form des Glaubens-Aktes betrifft und über den Glaubens-Inhalt noch nichts aussagt, betrifft die Aussage „Der Glaube ist ein Feststehen in dem, worauf man hofft“ den Inhalt: Die Botschaft, die gehört werden soll, ist inhaltlich eine Hoffnungsbotschaft. Dennoch wird durch die biblische Aussage auch dieser Inhalt zunächst in einen weiteren Zusammenhang gestellt, der auch dem Nicht-Glaubenden aus eigener Erfahrung bekannt ist. Man kann zwar nicht glauben, ohne zu hoffen; aber in vielen Zusammenhängen des Lebens kann man hoffen, ohne zu glauben. Und weil das Hoffen zu den allgemein menschlichen Erfahrungen gehört, ist es auch immer schon ein Thema philosophischer Reflexion gewesen.

5.1 Von welcher Art ist das Denken, mit dem der Hoffende denkt?

Hoffnung muss stets „denkende Hoffnung“ sein, weil es auch Fehlformen der Hoffnung gibt. Dazu gehört eine „gedankenlose Hoffnung“, die sich in der Redewendung ausdrückt „Es ist noch immer gut gegangen“. Gedankenlos ist diese Hoffnung insofern, als sie die Gefahren nicht bedenkt, die dem „guten Ausgang“ im Wege stehen könnten.

Eine andere Fehlform der Hoffnung ist das „Erfolgskalkül“ nach dem Motto „Das werden wir schon schaffen“. Diese Hoffnung ist nicht ganz gedankenlos. Sie entspringt aus dem Vergleich der Leistungen, die ein Mensch schon erbracht hat, mit dem Erfolg, den er seiner kommenden Leistung zutraut. So kann ein Gelehrter sagen: „Nach dem Stande meiner Vorarbeiten darf ich hoffen, dieses Werk noch in diesem Sommer abzuschließen“. Dennoch verfehlt eine solche Aussage, wenn sie sich als reines Erfolgskalkül versteht, als ein Schließen von erbrachten Leistungen auf die Möglichkeit künftiger Leistungen, gerade das, was das Spezifikum der Hoffnung ausmacht: Das Erhoffte ist immer etwas Unverfügbares, dessen Eintreten man weder vorher wissen noch herbeizwingen kann.

Eine weitere Fehlform war vor einigen Jahrzehnten sehr verbreitet, vor allem in jenen „68er Jahren“, in denen ich meine Privatdozentenzeit und meine erste Zeit als Professor verbracht habe. Da galt Hoffnung als der „kontrafaktische Traum“. Der „bösen Welt“ wurde der „Traum vom Guten“ entgegengehalten. Und diesem Traum traute man Wirksamkeit zu, wenn er nur von möglichst vielen Menschen geträumt wird. Aber selbst wenn diese Wirkung nicht eintreten sollte, wusste der, der so träumte, sich gegenüber den „dummen Tatsachen“ einer „bösen Welt“ im Recht. Dieses Verständnis von Hoffnung aber hatte eine schmerzlich erfahrene Folge: Wenn meine Träume so gut sind, dass die törichte Welt sie gar nicht versteht und die böse Welt ihre Realisierung immer wieder verhindert, dann wird der Traum zur „U-topie“, zur Vorstellung von dem, was in der Welt, wie sie ist, „keine Stelle“ findet, οὐ τόπον ἔχει. Das führte dazu, dass man sich vornahm - mörderisch oder auch selbstmörderisch - in der Zerschlagung der „bösen Welt“, selbst auf die Gefahr hin, dabei selbst unterzugehen, den eigenen Triumph über die böse Welt zu feiern. Der utopische Traum wurde so zum Ausdruck einer „eigenen Gerechtigkeit“, die, im Erfolgsfall, alles Gerechte von den eigenen „Werken“ erwartet, im Falle des Misserfolgs aber noch darin den Sieg des Gedankens über die „Absurdität“ der Tatsachen sieht und darin eine eigenartige Glückserfahrung findet. In diesem Sinne musste Camus sich „Sisyphos“, diese Urgestalt der Erfolglosigkeit, „glücklich denken“ (letzter Satz des „Mythos von Sisyphos“). Aber auch das kann nicht der Sinn einer recht verstandenen Hoffnung sein. Und in diesem Zusammenhang gewinnt die Warnung des Apostels vor allen Versuchen,

¹ Richard SCHAEFFLER: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit . Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Freiburg /Br. u.a.: Alber, 1995.

² Richard SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie*. Freiburg /Br. u.a.: Alber, 2004.

gegenüber der bösen Welt „seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten“, eine überraschende Aktualität: Ein solcher Versuch führt zunächst zur Gewalt und schließlich zur Selbstzerstörung.

Denkende Hoffnung wird diese beiden Fehlformen erkennen, um sie zu vermeiden. Dazu ist es nötig, dass sie die Herkunft dieser beiden Gefahren erkennt. Hoffnung, die sich als Leistungs-Kalkül missversteht, stößt an ihre Grenze, wenn sie die Erfahrung macht: Das Wahre zu erkennen, das Gute zu tun, sich vom Schönen „aus der Bahn werfen zu lassen“ (seine „Ex-orbitanz“ zu erfahren), ohne ins ziellose Schwärmen zu geraten: das alles sind Aufgaben, deren Erfüllung sich immer als unerreichbar erweist. Philosophen haben diese Erfahrung zu deuten versucht. Aber es bedarf keiner philosophischen Belehrung, um solche Erfahrungen zu machen. Dann entsteht zunächst der „utopische Traum“ von einer „anderen Welt“, in der das Wahre, Schöne und Gute, das in dieser Welt „keine Stelle findet“, endlich aufhören wird, „utopisch“ zu sein. Und aus der Enttäuschung an diesem Traum entsteht die Resignation.

Dann sagt man vielleicht: „Als ich jung war, habe ich auch solche Ideale gehabt. Inzwischen weiß ich, dass das alles ‚nicht geht‘“. Oder mit Bert Brecht gesagt: „Mach dir nur einen Plan und sei ein großes Licht. Mach dir gleich noch 'nen zweiten Plan, geh'n tun sie beide nicht“. Dieser Umschlag von Illusion in Resignation ist unvermeidlich, wenn man Hoffnung entweder als Erfolgskalkül oder als utopischen Traum missversteht. Denkende Hoffnung muss den Grund finden, der es rechtfertigt, gewiss zu sein, dass nichts vergeblich ist, auch wenn nichts von dem, was wir leisten, dem voll entspricht, was uns aufgetragen ist. Das Denken, mit dem der Hoffende denkt, muss fähig sein, den Anspruch, den das Wirkliche an uns richtet, d.h. den Anspruch, mit dem uns Mitmenschen, aber auch Sachverhalte, gesellschaftliche Gruppen und Institutionen begegnen, nach sorgfältiger Prüfung auch dann noch als objektiv gültig anzuerkennen, wenn wir bemerken, dass die Erfüllung dieses Anspruchs unsere Kräfte übersteigt.

Für diese Hoffnung sind die Glaubenden uns Lehrmeister, von denen auch die Philosophen lernen können. Aber der Philosoph kann dazu beitragen, dass auch die Glaubenden sich darüber klarer werden, was ihre gläubige Hoffnung eigentlich vom utopischen Traum unterscheidet. Es ist Aufgabe des Philosophen, den Grund zu benennen, der es uns gestattet, an der objektiven Gültigkeit des Anspruchs festzuhalten, dem wir in unserer Theorie und Praxis antworten, und sich diese objektive Gültigkeit nicht durch die „Vernünfteleien“ der Skepsis ausreden zu lassen. Mit diesem Ausdruck „Vernünfteleien“, einer Übersetzung des französischen Ausdrucks „raisonnements“, habe ich auf Immanuel Kant angespielt, von dessen Philosophie der Hoffnung sogleich zu reden sein wird.

Wenn denkende Hoffnung sich sowohl vom Erfolgskalkül eigener Leistung als auch vom utopischen Traum unterscheiden soll: von welcher Art ist dann das Denken, mit dem der Hoffende denkt?

5.2 Ein philosophischer Auslegungs-Vorschlag

Denkende Hoffnung, so lässt sich zusammenfassend sagen, findet den Grund dafür, dem Wechsel von Illusion und Resignation zu entkommen und so an der objektiven Gültigkeit der mannigfachen Formen des erfahrenen Anspruchs festzuhalten, der all unserer Theorie und Praxis die Richtung gibt. Fragen wir nun, von welcher Art diese Hoffnung ist, dann werden wir auf Immanuel Kant verwiesen. Das kann freilich an dieser Stelle nur angedeutet, nicht ausgeführt werden. Kants Art der Aufgabenstellung lässt sich in folgender Weise, sehr vereinfachend, paraphrasieren: Wenn man bemerkt, dass in der Welt, wie sie nun einmal ist, auf Gewissenlosigkeit eine Erfolgsprämie steht - die Gewissenlosen haben immer eine größere Chance, erfolgreich zu sein als die Gewissenhaften - und wenn man außerdem noch bemerkt, dass wir, die wir uns für gewissenhaft halten, immer wieder der „Tücke des menschlichen Herzens“ erliegen, „sich über den eigenen sittlichen Zustand Illusionen zu machen“, dann kann der Eindruck entstehen, der Begriff der sittlichen Pflicht - und ich werde erweiternd sagen: der Begriff jeden an uns gerichteten Anspruchs - sei „auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich selber falsch“.³

Hoffnung ist die Kraft, dem illusionsfreien Blick auf den Zustand unserer selbst und der Welt standzuhalten, und zugleich der Versuchung zur theoretischen und moralischen Skepsis zu widerstehen. Denkende Hoffnung ist weiterhin die Fähigkeit, diesen Widerstand zu rechtfertigen. Darum ist wenigstens in knappen Andeutungen davon zu sprechen, wie Kant diesen Rechtfertigungsgrund zu finden meint: In einer Hoffnung, deren Gestalt das Postulat ist.

Wir dürfen unsere Pflichten „als göttliche Gebote“ verstehen. Oder allgemeiner gesagt: Wir dürfen alle Weisen, wie das Wirkliche uns in unserer theoretischen, sittlichen, ästhetischen Erfahrung in Anspruch nimmt, als eine Fülle von Gestalten des göttlichen Auftrags verstehen. Kant wusste noch, dass das deut-

³ Immanuel KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 205.

sche Wort „Gebot“ die Übersetzung des lateinischen „Mandatum“ ist. Und weil ein solcher Auftrag (mandatum) das Vertrauen des Auftraggebers zum Ausdruck bringt, der uns diese Aufträge anvertraut (commendat), dürfen wir uns ihm hoffend anvertrauen. Es ist nie vergeblich, sich dem göttlichen Vertrauen anzuvertrauen. In diesem menschlichen Vertrauen auf das Vertrauen des göttlichen Auftraggebers dürfen wir gewiss sein, dass keine Tat, durch die wir diesen Auftrag zu erfüllen versuchen, vergeblich getan ist.

Was ist dadurch gewonnen für die Überwindung der Doppelgefahr von Illusion und Resignation? Kant macht dies deutlich am Beispiel der Französischen Revolution. Diese begann mit dem höchsten Anspruch auf Moralität und schlug alsbald in den Terror um. Denn es erschien konsequent, alle diejenigen, die der moralischen Absicht der Revolutionäre widerstanden, als radikal böse zu beurteilen und entsprechend zu bekämpfen. Aber es erwies sich als eine Illusion, auf diese Weise die „moralische Weltordnung“ zu erreichen. Diese Erfahrung erzeugte in der nächsten Generation eine tiefe Skepsis gegenüber allen moralisch begründeten Handlungsprogrammen, vor allem in der Politik. Worin lag der Fehler der Revolutionäre? Ihre Illusion lag in der Meinung, die moralische Weltordnung, in der nicht länger Unschuldige leiden, lasse sich „machen“ und könne von unseren moralischen Leistungen als deren Ergebnis erwartet werden. Dann war der Umschlag von der Moralität in den Terror und, als Folge dieses Umschlags, die moralische Resignation unvermeidlich.

Die postulatorische Hoffnung, wie Kant sie beschreiben will, macht uns fähig, unsere Taten anders zu verstehen. Der Auftrag, den der göttliche Auftraggeber uns anvertraut, verlangt von uns nicht, den Zweck, den Gott sich gesetzt hat, das „Reich Gottes“, durch unsere Taten zu „bewirken“, wohl aber ein Heil, das Gott allein wirken kann, auf wirksame Weise zu bezeugen. Unsere Taten, so sagt der späte Kant, verhalten sich zum Reich Gottes nicht wie geeignete Mittel zur Erreichung des göttlichen Zwecks, sondern wie wirksame „Erinnerungszeichen, Hinweiszeichen und Hoffnungszeichen“, „signa rememorativa, demonstrativa et prognostica“, sich zu dem göttlichen Heilswirken verhalten, das sie bezeugen.⁴ Wenn dies der Inhalt des göttlichen Auftrags ist, verführt uns dieser Auftrag nicht dazu, unsere Kräfte illusionär zu überschätzen, aber auch nicht dazu, an der Erfüllbarkeit dieses Auftrags skeptisch zu verzweifeln. Es scheint mir bemerkenswert, dass Kant dieses Verständnis der „Gebote“ mit Ausdrücken beschreibt, die der christlichen Sakramentenlehre entnommen sind und dort die Wirksamkeit der Sakramente deuten: Sie sind „signa efficacia“ des göttlichen Heilswirkens, das sie erinnernd, hinweisend und hoffnungsvoll prognostisch bezeugen.

„Gott“ ist der Name für den, der uns in solcher Weise seinen Auftrag anvertraut und dem wir unsererseits uns in unserem Erkennen und Handeln anvertrauen können. Nur dieses Vertrauen rechtfertigt es, auch als Sünder in einer sündigen Welt an der objektiven Gültigkeit des erfahrenen Anspruchs festzuhalten. Dieses Vertrauen ist kein Akt des Wissens, sondern ein Akt des „Feststehens in dem, worauf man hofft“. Und der Grund dieser Hoffnung wird nicht theoretisch „gesehen“, sondern überall dort als der tragende Grund erkannt, wo wir uns, gegen alle Vernünftleien der Skepsis, der Verpflichtungskraft des erfahrenen Anspruchs nicht entziehen. Dann machen wir die Erfahrung: Die Tragkraft dieses Grundes ist eine „Tatsache“, auch wenn sie „sich unseren Blicken entzieht“.

5.3 Ist dies das Denken, mit dem die gläubige Hoffnung denkt?

Jedenfalls ist damit die Aufgabe deutlich geworden, die dem „denkenden Hoffen des Glaubens“ gestellt ist. Auch dieses „denkende Hoffen“ muss den Ausweg finden aus der Resignation, die uns im illusionsfreien Blick auf den Zustand der Welt und auf unseren eigenen Zustand überwältigen könnte. Auch das „denkende Hoffen des Glaubens“ muss Gott als den Grund einer Hoffnung begreifen, die uns nicht nur zur Erfüllung spezieller „Glaubenspflichten“ fähig macht, sondern dazu, in allen Aufträgen, die die Begegnung mit dem Wirklichen uns stellt, den Ausdruck des Vertrauens zu entdecken, das ein göttlicher Auftraggeber uns entgegenbringt. Denkende Hoffnung des Glaubens legt so in allen Inhalten unserer Erfahrung die „Zeichen des Heils“ frei, das der Mensch nicht „machen“ kann, wohl aber durch alles, was er denkt und tut, wirksam bezeugen soll.

Damit ist zugleich ein Kriterium angegeben, an dem der Glaubende all seine theoretische und praktische Bemühung messen kann. Der kritisch-hermeneutische Dienst der Philosophie an demjenigen Denken, mit dem die gläubige Hoffnung denkt, lässt sich deswegen in der Mahnung zusammenfassen: Vergiss nicht, dass deine Hoffnung auf Gott so viel oder so wenig wert ist, wie dein Zutrauen in das Vertrauen

⁴ Immanuel KANT: *Werke*. Bd. VII: *Der Streit der Fakultäten*. Akademie-Ausgabe, 85.

Gottes; dieses aber spricht aus jedem erfahrenen Auftrag, der dir auch in ganz alltäglichen Erfahrungen zugesprochen wird.

Der Weg, auf dem die Philosophie gehen muss, um diesen hermeneutischen Dienst am Glauben zu erfüllen, kann hier wiederum nur angedeutet, nicht wirklich beschrieben werden. Er führt über eine Weiterentwicklung der kantischen Postulatenlehre. In ihrer bei Kant entwickelten Form ist sie ausschließlich an der Frage orientiert, wie der sittlichen Erfahrung der Pflicht ihre objektive Geltung gesichert werden kann. Sie ist, im Hinblick auf die Vielfalt der Erfahrungsarten, so zu erweitern, dass das Postulat den Grund benennt, der alle Arten des erfahrenen Anspruchs, nicht nur den sittlichen, davor bewahrt, zuerst illusionär missverstanden und dann insgesamt resignativ preisgegeben zu werden. Den Versuch einer solchen Weiterentwicklung der kantischen Postulatenlehre habe ich in meinem Buch „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“ vorgelegt.

Wiederum mag es sein, dass damit nicht die *zureichende* Bedingung dafür genannt ist, dem Denken des Glaubens zu einem angemessenen Selbstverständnis zu verhelfen. Aber eine *notwendige* Bedingung dafür ist damit gewiss genannt.

6. Der Glaube ist ein Hoffen, das vom Hören kommt.

Diese Aussage gibt keine neue Selbstaussage des Glaubens wieder. Sie erscheint wie eine bloße Verbindung der beiden früheren. Aber durch ihre Verbindung erhalten beide eine neue Bedeutung.

6.1 Unterscheidende Merkmale eines Hoffens, das vom Hören kommt

Eine Hoffnung, die vom Hören kommt, erschöpft sich nicht darin, postulatorische Hoffnung zu sein. Das Postulat erscheint wie der einsame Akt dessen, der nach den Bedingungen fragt, die der Mannigfaltigkeit erfahrener Ansprüche des Wirklichen ihre objektive Gültigkeit wahren. Die Hoffnung, die vom Hören kommt, ist dagegen die Folge einer interpersonalen Begegnung.

Das ausgezeichnete Beispiel eines Wortes, das dem Hörer Hoffnung zuspricht, ist die Zusage eines personalen Treue-Verhältnisses. Diese Zusage besagt von Seiten des Sprechers: „Ich mache Dein Leben zu einem Teil des meinen“; das Hören einer solchen Zusage kommt in dem Wort zum Ausdruck „Ich stelle mein Leben auf dein Wort“. Ein solches Geben und Nehmen einer Zusage verändert die Lebens-Grundlage beider Beteiligten. Jeder würde sein eigenes Leben verraten, wenn er die Treue bräche.

Daraus entspringt eine Hoffnung besonderer Art: Der Hörer dieses Wortes kann auch der Erfahrung eigenen Versagens standhalten, sofern die Treue-Zusage die Hoffnung auf künftige Vergebung einschließt. Derjenige, der auf Vergebung hofft, braucht sich selbst und seinem Partner die Verletzung nicht zu verschleiern, die er dem angetan hat, der ihm die Treue zugesagt hat. Aber er kann sich ihm auch dann noch anvertrauen und in diesem Vertrauen gewiss sein, dass er die Grundlage seines Lebens trotz eigener Schuld nicht verloren hat.

Ist die Treue-Zusage das ausgezeichnete Beispiel eines Hoffen-gebenden Wortes, dann ist das ausgezeichnete Beispiel dafür die eheliche Treue-Zusage, die dem schuldig gewordenen Partner Vergebung zusagt, ohne einen Rechts-Anspruch auf sie zu begründen. Das hoffende Vertrauen, das sich auf diese Zusage gründet, wendet sich an die Freiheit des Zusage-Gebers und erhofft von ihm, was ungeschuldete Gabe bleibt. Eine Treue-Zusage, die diese Hoffnung begründet, ist das ausgezeichnete Beispiel eines „*Verbum externum*“, eines Wortes, das der Hörende sich nicht selber sagen könnte, sondern hören muss, um „fest-zustehen in dem, worauf er hofft“.

Das erhoffte Wort der Vergebung macht dem, an den es sich richtet, nicht nur die Erfahrung eigener Schuld erträglich. Es sagt mehr, als nur „Ich ertrage dich, so kannst auch du dich ertragen“. Wenn es die konkrete Form der zuvor gegebenen Treue-Zusage ist, dann sagt es darüber hinaus: „Auch jetzt noch mache ich dein Leben zu einem Teil des meinen.“ Das aber schließt ein: „Du darfst auch künftig dein Leben, mit allem, was du tust und leidest, als ein ‚für mich‘ gelebtes Leben begreifen. Und darauf kannst du auch künftig dein Leben stellen“. Erst dadurch wird das gehörte Vergebungswort zum Hoffnungswort.

Darum unterscheidet sich das Hören dieses Wortes von anderen Weisen des Hörens. An früherer Stelle wurde gesagt: Hören bedeutet, im Wort des Andern den Anspruch der Sache freilegen, den der Sprecher beantwortet hat und zu dessen neuer Beantwortung er den Hörer aufruft. Das gilt auch für das Hören des Vergebungsworts; aber es gilt hier in spezifischer Weise. Das Vergebungswort spricht dem Hörenden die Gewissheit zu, dass der Sprechende, trotz aller erlittenen Enttäuschung, das Vertrauen zu ihm nicht verlo-

ren hat. Das schließt die Aufgabe ein, dieses Vertrauen des Sprechers mit dem Vertrauen des Hörenden zu beantworten, es werde ihm auch künftig möglich sein, sein Leben ‚für ihn‘ zu leben. Diese Möglichkeit aber will immer neu ergriffen sein. So wird die Hoffnung, die das Vergebungswort dem Hörer zuspricht, zur „praxis-anleitenden Hoffnung“, die sich in seiner kommenden Lebensführung zu bewähren hat.

6.2 Wie denkt ein Hoffen, das auf solche Weise „hörendes Hoffen“ ist?

Es bedenkt zunächst die ungeschuldete Freiheit dessen, dem dieses Hoffen sich verdankt. Es versteht diese Freiheit als „befreiende Freiheit“, die den Hörer nicht nur von der Last seines Schuldbewusstseins entlastet, sondern ihm weiterhin die Fähigkeit zuspricht, sein Leben als ‚für den Vergebenden‘ gelebtes Leben zu begreifen und dafür immer neue, konkrete Formen des tätigen Ausdrucks zu finden. Es spricht dem Hörer das Vertrauen des Sprechenden zu, das ihm auch weiterhin zutraut, dass er Möglichkeiten des Denkens, Sprechens und Handelns finden und auch ergreifen wird, ‚für den Sprecher dieses Wortes‘ zu denken, zu sprechen und zu handeln. Darum legt das gehörte Vergebungswort seinen Hörer nicht darauf fest, künftig nur noch um seine eigene Schuld erfahrung zu kreisen, sondern spricht ihm die Freiheit neuer Wege des Lebens zu. Das „hörende Hoffen“ denkt, indem es dieser empfangenen Freiheit immer neue konkrete Inhalte gibt.

6.3 Ist das das Denken, mit dem das hörende Hoffen des Glaubens denkt?

Soeben wurde versucht, am Beispiel der Treue-Zusage und des Vergebungsworts ein Hoffen zu beschreiben, das wesentlich „hörendes Hoffen“ ist. Liegt darin ein Zugang zum Verständnis der Weise, wie auch der Glaube ein Feststehen in einer Hoffnung ist, die sich dem Hören verdankt?

Fragt man so, dann fällt zunächst auf, dass das Hoffnungswort, das dem Glaubenden zugesprochen wird, in der Bibel nicht selten und an besonders wichtigen Stellen in einer Weise beschrieben wird, die dieses Wort in Analogie zur ehelichen Treue-Zusage und zum ehelichen Vergebungswort setzt. So spricht Gott beim Propheten Hosea zu seinem sündig gewordenen Volk: „Ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue“ (Hos 2,22). Und er traut dem Volk, dem er sein Vergebungswort zuspricht, die Fähigkeit zu, darauf mit einer Erneuerung seiner Treue zu antworten: „Ich sage zu dem ‚Nicht-mein Volk‘: ‚Du bist mein Volk‘. Und es wird antworten: ‚Du bist mein Gott‘“ (Hos 2,25).

Hier kann der Leser sich fragen: Handelt es sich hier um einen „Anthropomorphismus“, der didaktisch hilfreich sein mag, aber von einem „gereiften“ Glaubensbewusstsein in eine andere, seinem Inhalt besser angemessene Sprache übersetzt werden muss? Oder gehört der „Gott mit dem menschlichen Angesicht“ so sehr zum Inhalt der biblischen Botschaft, dass dieser Inhalt verloren ginge, wenn man die Sprache der Verkündigung von solchen „Anthropomorphismen“ reinigen wollte? Davon wird im kommenden Abschnitt der hier vorgetragenen Überlegungen die Rede sein, wenn von der „Torheit“ der Glaubensbotschaft zu sprechen sein wird. Aber schon jetzt lässt sich sagen: Alles Reden von dem „Gott mit dem menschlichen Angesicht“ - und deshalb auch alle Rede von dem Gott, der seinem sündigen Volk „eheliche Treue“ zusagt - muss von dem Bewusstsein getragen sein, dass von Gott die Rede sein soll, nicht von einem Menschen. Der Glaube, der „vom Hören kommt“ und so den Grund seiner Hoffnung findet, ist nur dann „denkender Glaube“, wenn er sich dieses Unterschieds bewusst bleibt.

Dazu aber kann es hilfreich sein, auch jene besondere Hoffnung, die vom Hören kommt, trotz ihres spezifischen Unterschieds im größeren Zusammenhang jenes Hoffens zu sehen, das nur als „postulatorisches Hoffen“ angemessen verstanden werden kann.

Denn zu den Unterscheidungsmerkmalen der göttlichen Treue-Zusage und des göttlichen Vergebungsworts gehört es, dass das göttliche Wort dem Menschen, und zwar auch dem sündigen Menschen, auch weiterhin Aufträge anvertraut, die alle menschliche Leistungsfähigkeit überschreiten. Darum ist nicht nur, wie ein Wort aus den Sprüchen der Väter sagt, „der Lohn für einen gut erfüllten Auftrag ein neuer Auftrag“, sondern die Wirksamkeit des Vergebungsworts zeigt sich gerade darin, dass der Vergebende auch und gerade dem, der seine Aufträge nicht gut erfüllt hat, neue Aufträge anvertraut. Und dieses Vertrauen erweist sich als göttlich, indem es nicht nur, wie das menschliche Vergebungswort, dem zugesprochen wird, der sich einzelner Verfehlungen bewusst ist, sondern dem, der sich zweierlei eingestehen muss: Schon die geforderte Umkehr könnte von ihm nicht „geleistet“ werden, wenn sie ihm nicht zuvor geschenkt würde. Und die Welt, wie sie nun einmal ist, verurteilt selbst den guten Willen des Bekehrten immer wieder zur Wirkungslosigkeit. Die Hoffnung, die dem Menschen durch das göttliche Vergebungswort

zugesprochen wird, entspringt dem Staunen darüber, dass auch der Sünder in einer sündigen Welt das Vertrauen des göttlichen Auftraggebers nicht verliert. Und dieses Staunen führt ihn zu der Einsicht, dass sein Auftrag nur darin bestehen kann, durch wirksame Zeichen ein Heilswirken zu bezeugen, das er sich nicht selbst zurechnen kann.

Denkender Glaube täuscht sich nicht hinweg über die Grenzen dessen, was ein Sünder in einer sündigen Welt zu leisten vermag. Aber er hört das Wort, das der Mensch sich nicht selber sagen könnte, als Ausdruck des göttlichen Vertrauens, das auch dem Sünder in einer sündigen Welt immer neu seine Aufträge (mandata) anvertraut. Er hört die Zusage, dass er nicht aufhören werde, in Gottes Dienst gerufen zu sein, als Ausdruck einer „Erhaltungsgnade“, in der Gott den Menschen am Dasein erhält, um ihn in seinem Dienst zu erhalten. Ausdruck dieser Zusage ist nach biblischem Bericht der Regenbogen, den Gott nach der Sintflut in die Wolken gesetzt hat, um anzuzeigen, dass er keine zweite Sintflut mehr bewirken wird, obwohl er dazu immer ausreichenden Anlass hätte. So wird für den Menschen die pure Tatsache, dass er selbst und die Welt nicht längst in einer neuen Sintflut untergegangen sind, zum Zeichen der Verheißung immer neuer Formen der göttlichen Vergebung und immer neuer Formen des göttlichen Auftrags. Der Glaube als „denkendes Hören“ wird fähig, die Welt und das eigene Leben als eine Vielfalt von Zeichen dieser Verheißung zu lesen.

Nun hat sich gezeigt: Der wichtigste Inhalt der Postulatenlehre besteht in dem Nachweis, dass die Hoffnung angesichts der Erfahrung des Sünders in einer sündigen Welt sich auf keinen anderen Grund stellen kann, als auf Gott. Es war konsequent, dass Kant die Vollendung seiner Postulatenlehre in einer „Deduktion der Idee einer Rechtfertigung“ gesucht hat, „auf die wir keinen Rechtsanspruch haben“.⁵

Daraus ergibt sich der kritisch-hermeneutische Dienst, den die Philosophie auch jenem Glauben leisten kann, der wesentlich ein „Hoffen aufgrund des Hörens“ ist.

6.4 *Der kritisch-hermeneutische Dienst der Philosophie*

Wenn der Glaube ein Feststehen in einer Hoffnung ist, die dem Menschen durch das „äußere Wort“ zugesagt werden muss, dann muss die Theologie dem Hörer zeigen können, dass diese Hoffnung zwar eine spezifisch religiöse Hoffnung ist, dass sie sich aber nur dann angemessen versteht, wenn der Hörende zugleich begreift, dass sie keine „bloß religiöse“ Hoffnung ist, die sich nur auf „spezifisch religiöse“ Hoffnungsinhalte richtet. Diese Hoffnung trägt das gesamte Leben des Menschen, auch in seinen scheinbar ganz profanen Bereichen. Dazu kann die Philosophie beitragen, indem sie zeigt: Die spezifisch religiöse Hoffnung benennt zugleich den Grund, der auch den Mut zu ganz profanen Erfahrungen ins Recht setzt: den Mut, in der Vielfalt unserer Erfahrungen den Anspruch des Wirklichen zu vernehmen, dessen objektive Verpflichtungskraft wir nur begreifen, wenn wir „unsere Aufträge als göttliche Gebote“ verstehen.

Die Postulatenlehre ersetzt nicht das Hören auf das Wort; aber sie legt seine transzendente Bedeutung frei: Ohne die Hoffnung, die dieses Wort uns zuspricht, würden wir die Fähigkeit zur sittlichen Erfahrung, ja zur Erfahrung überhaupt verlieren. Nur in der Kraft dieser Hoffnung können wir gewiss sein, dass die Erfahrung, unter einem unbedingten und zugleich befreienden Anspruch zu stehen, keine Illusion ist. Nur die zugesprochene Hoffnung auf Vergebung, die mehr ist als ein Postulat, setzt dieses Postulat ins Recht. Aber erst das Postulat gibt uns die Einsicht, dass die zugesprochene Hoffnung universale Bedeutung hat, weil ohne sie auch das ganz profane Handeln in dem immer neuen Umschlag von Illusion in Resignation gefangen bliebe.

7. **Der Glaube ist Torheit, die die Weisheit der Weisen dieser Welt als töricht erweist.**

Die Torheit der Kreuzesbotschaft und des Glaubens, der auf diese Botschaft seine Hoffnung gründet, wird im Neuen Testament durch weitere Aussagen erläutert, die freilich zunächst die Unverständlichkeit der Weisheit noch erhöhen, wie der Glaube sich selber ausspricht. Die Torheit der Botschaft und des Glaubens wird als der menschliche Nachvollzug einer göttlichen Torheit gedeutet. „Das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen“ (1 Kor 1,25). Darum hat Gott „das Törichte dieser Welt erwählt, um die Weisen zu beschämen. Und das Schwache dieser Welt hat Gott erwählt, um die Starken zu beschämen“ (1 Kor 1,27).

⁵ Immanuel KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 100-102.

Hier scheint der Philosoph, der ja zu den „Weisen dieser Welt“ gehört, jedes Mitspracherecht zu verlieren. Wenn die Frage überhaupt noch sinnvoll sein kann, ob der Philosoph dem Glauben, der sich als „Torheit“ versteht, noch einen hermeneutisch-kritischen Dienst anbieten kann, wird es gerade hier besonders notwendig sein, zuerst genau darauf hinzuhören, wie der Glaube sich selber ausspricht.

Dann freilich kann der Philosoph die Frage nicht unterdrücken: Ist ein solcher Glaube noch „denken-der Glaube“? Oder hat er auf das Denken von vorne herein freiwillig Verzicht geleistet? Und er wird vermuten dürfen: So kann die Selbstaussage des Glaubens nicht gemeint sein. Dann aber muss erneut die Frage erlaubt sein: Von welcher Art ist das Denken, mit dem auch dieser Glaube denkt?

7.1 Von welcher Art ist das Denken, mit dem der „törichte“ Glaube denkt?

Um diese Frage zu beantworten, genügt es nicht, den Glauben in allgemeinere Zusammenhänge einzuordnen, so wie an früherer Stelle gesagt werden konnte: Wir kennen aus unserer profanen Erfahrung Fälle, an denen sich studieren lässt, was „Hören“ oder was „Hoffen“ heißt. Und sogar für ein Hoffen, das vom Hören kommt, gibt es Beispiele aus der profanen Erfahrung. Hier dagegen wird der Hörer, auch der philosophische Hörer, darauf verwiesen, auf die Selbsterläuterungen des Glaubens zu hören und in diesen seinen Selbstaussagen dasjenige Denken bezeugt zu finden, mit dem der Glaube denkt.

Und die erste dieser Selbstaussagen besagt: Der Glaube denkt, indem er das Heil, das dem Menschen verkündet wird, „sub contrario“, in der ihm entgegen gesetzten Erscheinungsgestalt, wiedererkennt. Diese Erscheinungsgestalt aber ist das Kreuz.

Ein solches Wiedererkennen wird durch drei Auslegungsschritte möglich, die sich in den Selbstaussagen des Glaubens bezeugt finden. In ihnen wird das spezifische Denken deutlich, mit dem dieser Glaube denkt.

Erster Auslegungsschritt:

Das Kreuz ist seiner Erscheinungsgestalt nach ein Urteil, das „die Welt“ über Jesus gesprochen hat. Es soll aber, so sagt der Glaube, als ein Urteil verstanden werden, das über diese Welt gesprochen ist. „Jetzt ergeht das Gericht über die Welt. Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen“ (Joh 12,21). Wann geschieht dieses „Jetzt“? Gerade in dem Augenblick, in dem menschliche Richter ihr Urteil über Jesus sprechen. In der Erscheinungsgestalt eines menschlichen Urteils über Jesus soll der Glaubende das Urteil erkennen, das über die Welt gesprochen ist.

Das begreift der denkende Glaube, indem der Glaubende sich als Teil dieser Welt weiß, also indem er begreift: Das Erste, was von ihm verlangt wird, ist „das Nein zu sich selber“, die von ihm im Gewissensurteil vollzogene Akzeptation des Urteils, das über ihn gesprochen ist. „Wer mein Jünger sein will, der sage Nein zu sich selber“ (Luk 8,45). Es scheint mir allzu harmlos zu sein, jede Form des Verzichts, die vom Menschen verlangt wird, im Sinne dieser biblischen Stelle als „Selbstverleugnung“ zu interpretieren. Das Nein zu sich selber spricht der Mensch, indem er „sein Kreuz auf sich nimmt“. Und dabei sollte nicht vergessen werden: Das Kreuz ist ein Hinrichtungs-Instrument, mit dem ein Todesurteil vollstreckt wird. Erst wenn der Mensch bereit ist, dieses „Nein“, das über ihn gesprochen ist und das er zu sich selber spricht, als „sein Kreuz“ auf sich zu nehmen, darf er sich sagen lassen, dass darin „Nachfolge Christi“ geschieht. „...und so folge er mir nach“ (ibid.).

Zweiter Auslegungsschritt:

Wird das Annehmen des Kreuzes, das jeder Mensch als das über ihn gesprochene Urteil und in diesem Sinne als „sein“ Kreuz anerkennt, als Nachfolge Christi verstanden, dann wird es, in einem zweiten Auslegungsschritt, zum Zeichen der Hoffnung. Denn der Christus, der „sein“ Kreuz auf sich genommen hat, wurde dadurch zum „Lamm, das die Sünde der Welt auf sich genommen und damit weggenommen“ hat (Joh 1,29). Weil er das über ihn gesprochene Nein der Welt angenommen hat, ist er für die Menschen und die Welt „zum Ja ohne „Nein“ geworden, das Gott gesprochen hat und das den Menschen verkündet werden soll. „Der Sohn Gottes Jesus Christus, der unter euch durch uns verkündet wird, durch mich, Silvanus und Timotheus, ist nicht zum Ja und Nein geworden, sondern in ihm ist das Ja geschehen“ (2 Kor 1,19).

Weil diese „Ja ohne Nein“ Gottes den Hörern der Botschaft zugesprochen wird, können auch sie ein „Ja ohne Nein“ sprechen: nicht zu sich selbst, sondern als antwortendes „Amen“ - „...sodass wir durch ihn das Amen sprechen können zu Gott auf die Herrlichkeit hin“ (2 Kor 1,20). Dieses „Amen“ zu Gott, durch das wir sein „Ja ohne Nein“ beantworten, bezeugt unsere Fähigkeit, in allem, was bisher geschah,

jene Verheißung kommenden Heils freizulegen, die in Christus bestätigt wurde. „Alles, was Gott verheißt hat, hat in ihm sein Ja gefunden“ (ibid.).

Von hier aus wird die „Torheit“ der Kreuzesbotschaft in einem ersten Schritt verständlich: Das Gericht - der Erscheinungsgestalt nach Gericht über Jesus, dem Bedeutungsgehalt nach Gericht über die Welt und jeden von uns - soll als Erscheinungsgestalt des Heils verstanden werden; und der „Zorn Gottes“, der in diesem Gericht wirksam wurde, soll als die Weise verstanden werden, wie seine Liebe zu uns und der ganzen Welt „sub contrario“ erfahrbar wird. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn dahingab“ (Joh 3,17).

In der Zusage, dass Gottes Gnade und das Heil der Welt gerade „sub contraio“, in der seinem Bedeutungsgehalt entgegengesetzten Erscheinungsgestalt, zur Wirkung gekommen sei, besteht „Torheit“ und „Skandal“ der Kreuzesbotschaft.

7.2 Welchen Charakter hat ein Denken, das diese „Torheit“ begreift und an ihrem „Skandalon“ nicht zu Fall kommt?

Die Bibel verwendet, um dieses Denken zu beschreiben, wiederum das Beispiel der Liebe zwischen Menschen. Und so können wir uns einem Verständnis der Kreuzesbotschaft dadurch nähern, dass wir fragen: Wie erfährt der, der geliebt wird, den Liebenden?

a) Jeder, der liebt, er sei Mensch oder Gott, macht sich verletzlich.

Nur in der freien Übernahme dieser Verletzlichkeit kann er dem Anderen jenes „Ja“ zusprechen, das dieser sich nicht selber sagen könnte. Dieses „Ja“ ist ein freier Akt des Sprechenden und wird dem Anderen so zugesprochen, dass es an ihm befreiend wirksam wird. Darauf beruht die „wirksame Schwäche“ des Liebenden.

Ist das ein erster Zugang zu der Aussage des Glaubenden: „Das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen“?

b) Zorn ist der Ausdruck verletzter Liebe, die auch in diesem Zustand noch Liebe bleibt: ihr Erscheinen „sub contrario“.

Nur wer nicht liebt, zürnt nie. Darauf beruht das Erschrecken des Kindes, dem sein Vater „nicht einmal mehr zürnt“. Tiefenpsychologen wie Sigmund Freud haben auf dieses Phänomen hingewiesen. Die Liebe ist die „Torheit“ dessen, der auch im Zustand des Verletztseins von dem, den er liebt, „nicht loskommt“. Und sie ist zugleich die „Weisheit“, die diese Unauslöschlichkeit der eigenen Liebe begreift. „Kann denn eine Mutter ihr Kind vergessen?“ (Jes 49,15). In dieser Weisheit hält die „Torheit“ des Zornes sich selber die Möglichkeit der Umkehr offen. Wer eingesehen hat, dass sein Zorn verletzte Liebe ist, die vom Geliebten nicht loskommt, braucht sich in seinem Zorn nicht zu verhärten, sondern kann „umkehren von seinem Zorn“ - und damit auch dem Geliebten, dem er zürnt, Möglichkeiten der Umkehr offen halten.

Das sagt die Bibel sogar von Gott. „Da gereute den Herrn das Schlimme, das er seinem Volk angesagt hatte“ (Ex 32,19). Ist das ein Zugang zum Verständnis des „Törichtes an Gott, das weiser ist als die Menschen“? Die „Schwäche“ Gottes ist diejenige Schwäche, die er annimmt, weil er der Liebende sein will. Die „Torheit“ Gottes ist die Torheit des Liebenden, der auch von dem nicht loskommt, dem er zürnt - sonst würde er gar nicht zürnen. Diese Schwäche und Torheit Gottes erfährt der Glaubende als die paradoxe Erscheinungsgestalt von Gottes Stärke und Weisheit.

Deswegen ist die geläufige Auffassung nicht konsequent, die da sagt: Die Rede von Gottes Zorn ist zu anthropomorph. Aber die Rede von Gottes Liebe ist dem, der Gott ist, ganz angemessen. Der Liebende macht sich verletzlich; verletzte Liebe äußert sich im Zorn. Entweder weisen wir also beide „Anthropomorphismen“ zurück und sagen mit Spizona: „Wer Gott liebt, kann nicht wollen, dass Gott ihn wieder liebt“. Denn der Liebende wird verletzlich und schwach; und wir können uns keinen schwachen Gott wünschen. Oder wir sagen: Ich suche nach dem „Angesicht“ Gottes, der um meinetwillen verletzlich und schwach geworden ist, der so töricht ist, dass er um meinetwillen auch an seiner verletzten Liebe noch festhält. Aber dann muss ich auch seinen Zorn akzeptieren, der, wie gesagt, nichts anderes ist als die Kehrseite der verletzten Liebe.

c) Der Schuldige weiß, dass er keinen Anspruch darauf hat, dass der Verletzte „umkehrt von seinem Zorn“.

Aber er wartet auf diese „Umkehr“, um sie mit der eigenen Umkehr zu beantworten.

Nur auf die Schwäche des Liebenden und die Torheit des Zürnenden richtet sich, auch unter Menschen, die Hoffnung auf ein Vergebungswort, das nicht nur die Verfehlung des Schuldigen „zudeckt“, sondern ihm neue Wege des Lebens öffnet. Diese Hoffnung begründet keinen Anspruch. Darum kann sie sich in einem nur scheinbar zweifelnden „Vielleicht“ aussprechen, das sogar in der Bibel vorkommt: „Wer weiß, vielleicht kehrt er um, der Gott, von seinem Zorn, und wir gehen nicht unter“ (Jona 3,10 und Joel 2,14). Aber nur das ungeschuldete Vergebungswort des Liebenden und Zürnenden kann diese Hoffnung einlösen. Darum fährt das Buch Joel an der soeben zitierten Stelle fort: „Da erwachte im Herrn der Eifer für sein Land und er schonte seines Volkes“ (Joel 2,18).

Darum setzt die Hoffnung, dass der verletzte Liebende sein „Ja ohne Nein“ sprechen werde, das „Nein“ des Schuldigen zu sich selber voraus: „Peccatum meum contra me est semper“ (Ps 51,5). Aber noch in diesem „Nein“ zu sich selber ist der Schuldig-Gewordene von der Hoffnung auf das vergebende Ja des Verletzten getragen. „Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam Tuam“ (Ps 51,3).

Ist das ein Zugang zum Verständnis der biblischen Aussage, dass gerade Gottes Schwäche und Torheit der Grund ist, auf den der Glaubende sich hoffend stellt? Wenn wir auf solche Weise auf dem Wege sein sollten, die Eigenart derjenigen Hoffnung zu verstehen, die in biblischen Texten bezeugt wird, dann können wir die Frage stellen:

7.3 Welchen Charakter hat das Denken, mit dem dieser „törichte Glaube“ denkt, der an Gottes „Schwäche und Torheit“ glaubt?

Dieser Glaube entdeckt im eigenen Leben und in der Welt die Spuren von Gottes „menschlichem Angesicht“: die Spuren davon, dass Gott so „töricht“ ist, uns und die Welt zu lieben, und dass er dadurch so „schwach“ wird, unter uns und der Welt zu leiden. Und er begreift, dass dies die Erscheinungsgestalt derjenigen Weisheit und Stärke Gottes ist, die allein diese Welt zu verwandeln vermag. Und dieser Glaube legt die Erfahrung von Gottes „menschlichem Angesicht“ aus: Er erkennt darin das Wirken von Gottes souveräner Freiheit. Er begreift: Gott ist weder durch sein Wesen dazu genötigt, uns dieses Angesicht zuzuwenden, noch „schuldet“ er das seinen Geschöpfen. Er will, ungenötigt und ungeschuldet, „schwach und töricht“ werden, um so seine Heil schaffende Kraft und Weisheit wirksam werden zu lassen.

Darum weigert dieser denkende Glaube sich, irgendwelchen „Weisheiten“ der Philosophen nachzugeben und die „Anthropomorphismen“ der Botschaft preiszugeben. Darum geht aller philosophische Protest ins Leere, weil der Glaube sich den spezifischen Inhalt der christlichen Glaubensbotschaft „nicht ausreden lässt“. In der Tat: Dieser Gott liebt, und darum zürnt er, und dann „kehrt er um von seinem Zorn“. Und schließlich hat er sogar die Sorge, dieser Zorn könnte ihn übermannen, sodass er eine neue Sintflut hereinbrechen lässt. Der Regenbogen ist nach dem Wortlaut des biblischen Berichts ein Zeichen, das Gott primär nicht für den Menschen, sondern für sich selber gesetzt hat, damit er nicht erneut dem Zorn verfällt, da er doch weiß, „dass des Menschen Sinnen böse ist von Jugend auf“ (Gen 12,21). Aber der denkende Glaube begreift, dass diese Anthropomorphismen nur von der „freimachenden Freiheit“ Gottes her zu verstehen sind.

7.3 Hat auch in diesem Zusammenhang der Philosoph noch einen Dienst zu erfüllen?

Es wird zunächst ein kritischer Dienst sein. Es gibt auch bei Glaubenden eine „schlechte Selbstverständlichkeit“, mit der von Gottes „menschlichem Angesicht“ gesprochen wird. Diese „falsche Selbstverständlichkeit“ vergisst, dass es ein freier, auch durch Gottes Wesen nicht erzwungener Akt ist, wenn Gott dem Menschen sein „menschliches Angesicht“ zeigt. Wenn das vergessen wird, dann wird aus Gottes Güte, in der dieser freie Wille sich ausspricht, eine naturhafte „Gutmütigkeit“, die „gar nicht anders kann“, als sich in der beschriebenen Weise schwach und töricht zu verhalten. Erst dann aber werden die biblischen Anthropomorphismen für den Glaubenden zur Quelle der Verführung, weil er nun meint, von Gott sei „im Ernst“ kein Gericht zu befürchten, und seine Gnade sei „nichts anderes, als das, was von einem solchen Gott zu erwarten war“.

Angesichts dieses drohenden Missverständnisses bleibt es die Aufgabe des Philosophen, zu betonen: „Das kann nicht dasjenige Denken sein, mit dem der Glaube denkt“. Man kann von dem Gott mit dem menschlichen Angesicht nur sprechen, wenn man von Gottes Freiheit spricht.

Und dann kann der Philosoph den Glaubenden dazu anleiten, zu erkennen, dass ohne die Hoffnung auf diese freiwillig übernommene Schwäche und Torheit Gottes auch alle anderen Inhalte menschlichen Hoffens zu Illusionen werden.

Daraus ergibt sich der hermeneutische Dienst, den die Philosophie dem Glauben anbieten kann. Die Philosophie kann den Glauben dazu anleiten, seine spezifische Hoffnung in einen größeren Zusammenhang zu stellen: Nicht nur von der Hoffnung auf das ewige Heil muss gesagt werden: Sie kann nur als menschliche Antwort auf das Vertrauen Gottes zureichend begründet werden. Das gilt auch ganz allgemein für jene Zuversicht, die nötig ist, wenn wir nicht, so vielfältig „des-illusioniert“, wie wir nun einmal sind, das Zutrauen verlieren sollen, in unserer Erfahrung solchen Ansprüchen zu begegnen, denen wir uns vorbehaltlos hingeben können. Was der Glaubende hier lernen kann, lässt sich auf die Formel bringen: Er wird lernen, in dem Gott, von dem die Glaubensbotschaft spricht, zugleich den Grund jener Hoffnung wieder zu erkennen, ohne die wir auch unsere ganz alltäglich-profanen Lebenserfahrungen nicht angemessen begreifen können.

Dieses hermeneutische Angebot der Philosophie kann das Denken, mit dem der Glaube denkt, vor einer Selbst-Verengung bewahren. Denn ein Glaube, der sich nur auf „spezifisch religiöse“ Hoffnungsinhalte bezöge, würde auch seinem eigenen Anspruch nicht angemessen gerecht.

Damit wird erneut deutlich, wovon schon einleitend die Rede war: Bei dem kritisch-hermeneutischen Dienst, den die Philosophie dem denkenden Glauben anbietet, geht es nicht darum, den Glauben durch philosophische Belehrung „rational zu machen“. Es geht darum, dem Denken, mit dem der Glaube selber denkt, zu einem klareren Selbstverständnis seines eigenen „Charakters“ zu verhelfen und es vor dem Verlust dieses seines eigenen „Charakters“ zu bewahren.