

Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht

Von Albert Görres

Psychoanalytische Theorien der Religion, des Glaubens oder Unglaubens stoßen mit Recht auf Mißtrauen. Allzu nahe liegt der Verdacht, daß sie mehr zur Rechtfertigung der Position ihres Erfinders beitragen als zur sachlichen Information. Viele Psychoanalytiker behaupten zudem, daß religiöse Fragen in der Analyse eine geringe Rolle spielen und meist vorgeschoben werden, um Wichtigeres zu verbergen. Da nach den vorherrschenden Theorien metaphysische Sorgen oder Sorglosigkeiten mit der Entstehung und Heilung von Neurosen kaum etwas zu tun haben, entziehen sich Probleme dieser Art der auswählenden Aufmerksamkeit des Untersuchers oder sie werden als uneigentlich beiseite geschoben. Es steht also keineswegs von vornherein fest, daß die Psychoanalyse in solche Bereiche Einblick gewährt. So soll nun bei vollem Zugeständnis, daß wesentliche Momente der inneren Geschichte dem psychoanalytischen Blick entgehen können, einiges beschrieben werden, das sich dennoch zeigt. Dabei handelt es sich um Befunde, die mir vorwiegend in psychoanalytischen Behandlungen begegnet sind, die aber in ihrer Mehrzahl auch auf andere Weise erhoben werden können. Nicht mehr soll mit dem Titel gesagt sein.

Der Bericht beruht auf der Tatsache, daß sich Patienten in der psychoanalytischen Behandlungsmethode mehr oder weniger sorgfältig an die analytische Grundregel halten, alles zu sagen, was ihnen einfällt, ohne Auswahl, ohne Kritik, ohne Weglassen. Sie reden über ihre Lebensgeschichte und ihre Erfahrungen, über ihre Sorgen, Pläne und Hoffnungen, sie reden über Gott und die Welt. Also auch über Fragen des Glaubens und des Unglaubens, die ihnen häufig erhebliche Sorgen machen. Der Analytiker sieht Gläubige und Ungläubige, eifrige und laue Christen, Atheisten und Marxisten, Positivisten und Anthroposophen. Die größte Gruppe ist die der Ratlosen, die irgendwo zwischen Glaube und Unglaube ihre Zelte aufgeschlagen haben. Viele von ihnen machen aus dieser Ratlosigkeit eine Weltanschauung, indem sie theoretisch annehmen oder praktisch in ihrem Verhalten voraussetzen, der Mensch habe, da sinnlos oder falsch, keine Möglichkeit, zu verbindlichen religiösen Überzeugungen zu gelangen. Sie sind also, was man Agnostiker nennt. Wenn ich die Unfehlbaren ausnehme, dann gilt für alle genannten Gruppen, daß sie ihrer Sache nicht ganz sicher sind oder zu Zeiten nicht ganz sicher waren, oder während der Analyse eine bestehende, unangefochtene Sicherheit zu verlieren pflegen. Ein weiser jüdischer Witz erzählt von Salomon, der Atheist war, doch an jedem Sabbat pünktlich die Synagoge

besuchte. Dem Rabbi war das verwunderlich. Er stellte ihn zur Rede und fragte: »Salomon, warum gehst du in die Schul am Sabbat, da du doch bist ein Atheist?« Darauf Salomon: »Gewiß bin ich ein Atheist, aber weiß ich denn, ob ich habe recht?«

Viele unserer Analysanden sind in einer ähnlichen Lage wie Salomon. Für die Christen unter ihnen kommt noch etwas hinzu. Sie sind in einer besonders zwiespältigen Situation. Sie haben Schuldgefühle wegen ihrer Unsicherheiten und Zweifel im Glauben, gleichzeitig aber wegen ihrer Glaubenssicherheit und der Festigkeit ihrer Überzeugung¹. Die erste Art von Schuldgefühlen haben sie, weil sie eine Glaubenspflicht anerkennen, die den Zweifel zu etwas Unerlaubtem macht. Die zweite Art haben sie, weil sie als moderne Menschen eine Zweifelspflicht anerkennen, die das Glauben als ein leichtfertiges, intellektuell unredliches Verhalten erscheinen läßt. Die Neuzeit schärft uns eine Pflicht zur kritischen Skepsis als eine sittliche Pflicht ein. Das ist eine merkwürdige Gewissenssituation; dasselbe Gewissen befiehlt zu glauben und zu zweifeln.

Tatsächlich kommt es in psychoanalytischen Behandlungen nicht selten zu einem Glaubensverlust, weil der Glaube sich mit dem kindlichen Zutrauen auf die Autorität der Erwachsenen allzu lange begnügt hat, die nun freilich ein brüchiges Fundament bietet.

*

Noch kurioser wird es, wenn wir erfahren, daß Atheisten, Agnostiker, Positivisten und Marxisten sich in der Analyse nicht selten in derselben Lage vorfinden wie die Christen. Sie haben Schuldgefühle, weil sie spüren, daß sie möglicherweise mit ihrem Atheismus oder Agnostizismus die Wahrheit und den Sinn ihres Lebens verfehlen könnten. Wenn sie aber ihre atheistische oder agnostische Position in Frage stellen, dann kommen sie vom Regen in die Traufe und erleben neue Schuldgefühle, weil sie fürchten, sich demselben infantilen Wunschenken, demselben Konformismus, derselben Naivität oder demselben metaphysischen Sicherungsbedürfnis zu überlassen, das sie den Gläubigen vorwerfen. Psychoanalytisch ausgedrückt: der Glaubende fragt sich: Könnte nicht mein Glaube eine Fehlleistung sein, ein Wunschenken, an dem ich hänge, weil ich zu wenig Courage habe, die infantile Abhängigkeit von den Weisungen und Drohungen meiner Eltern und Erzieher zu überwinden und die Trostlosigkeit einer sinnlosen oder die Angst um eine

¹ Der wichtigste Unterschied zwischen neurotischen und real begründeten Schuldgefühlen kann in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden, weil es hier zunächst weniger darauf ankommt, ob die Schuldgefühle letztlich aus Fixierungen an Forderungen und Ideale der Kindheitsautoritäten oder ähnlichen Quellen stammen, als vielmehr darauf, daß sie auch einen möglicherweise berechtigten Selbstvorwurf enthalten könnten. Vorausgesetzt ist immer, daß der Analysand eine Verantwortung für seine Urteile und Irrtümer anerkennt.

in ihrem Sinn fragwürdige Welt zu ertragen? Schließlich gibt es noch Christen, die von der Furcht geplagt werden, ihr Glaube könne die feige Unterwerfung unter die zwar mächtige und drohende, aber im Grunde bösertige Autorität eines üblen Gottes sein.

Der latente oder offene Haß gegen den Gott, auf dessen Tod man Alleluja singt, und die kalte Antipathie gegen den faden Mustermenschen Jesus Christus findet sich in vielen Analysen gläubiger und ungläubiger Menschen als einigendes Band zwischen Christen, Atheisten und Agnostikern. Die Ungläubigen dagegen fragen sich in stillen Stunden gelegentlich: Könnte nicht mein Nichtglauben ebenso eine Fehlleistung aus Wunschdenken sein, die mir erlaubt, den harten Forderungen des verleugneten Gottes auszuweichen und an Bequemlichkeit, Eigenwillen oder Rechthaberei festzuhalten. Auch Freud würde wohl dem Satz Karl Barths: »Das Tiefste im Menschen ist seine unausrottbare Rechthaberei« nur hinsichtlich des Superlativs im Rangplatz widersprechen. Die Gewissenslage der Analysanden ist in Bezug auf den Atheismus leicht einzusehen. Wir kennen zwar Philosophen, die behaupten, in Evidenz und ohne Gefahr des Irrtums zu erkennen, daß es nichts Göttliches geben könne. Der Satz: Gott ist unmöglich, eine Gottheit ist absurd, ist für sie eine unbezweifelbare Wahrheit. Oder sie sagen wenigstens: es gibt keinen einzigen stichhaltigen Grund, mit einem göttlichen Sein zu rechnen. Alle vernünftigen Gründe vielmehr sprechen gegen eine solche Annahme, und darum ist der Atheismus vernünftig oder wenigstens um vieles vernünftiger als der Glaube. Nun spüren aber doch viele Menschen, die dieser Meinung sind, daß diese Meinung weder auf zwingenden, unwiderleglichen Gründen noch auf überwältigenden Wahrscheinlichkeiten aufgebaut ist, sondern irrationale Momente enthält und möglicherweise von Tendenzen mitbestimmt ist, die sie nicht ganz ruhigen Gewissens vertreten können.

Anders steht es mit vielen Agnostikern. Sie wollen sich gerade vor dem arroganten Unfehlbarkeitsanspruch hüten, der ihnen bei Atheisten und Christen gleichermaßen ärgerlich ist. Ihr Ethos ist also das Ethos einer kritischen Skepsis, der wissenschaftlichen Bescheidenheit. Der Mensch, so sagen sie, kann sich solche metaphysischen Behauptungen über die Gesamtwirklichkeit, wie sie sowohl im Atheismus als auch im Christentum enthalten sind, nicht leisten. Gewissenhaft handelt darum nur, wer sich eines Urteils enthält, das er doch nie verantworten könnte. In der Psychoanalyse zeigt sich nun manchmal ohne Zutun und Stellungnahme des Analytikers, daß auch diese scheinbar so vorsichtige, bescheidene und vernunftgemäße Position des Agnostikers von seinem eigenen Gewissen eines Tages kritisiert zu werden beginnt. Manche Analysanden bemerken, daß sie auch auf diese Weise eine metaphysische Entscheidung getroffen haben und verantworten müssen, obwohl sie gerade das vermeiden wollten, weil sie jede Form von Metaphysik ablehnen. Ihre unvermeidbare entschiedene Metaphysik sagt nämlich doch: das Ganze der

Wirklichkeit, ihr Sinn oder ihr Unsinn, ihr Grund oder ihre Grundlosigkeit, ihre Tiefe oder ihre Platitude – dieses Ganze ist von seinem eigenen Wesen her dunkel und dem menschlichen Verstandeslicht undurchdringlich. Wir bleiben, so sagen sie, im Lichtkreis der Erscheinungen, der Phänomene eingeschlossen und können in keiner legitimen Weise über diesen Lichtkreis des Erfahrbaren hinaus. So ist der Mensch und so ist die Welt und so ist das Ganze der uns umgebenden Wirklichkeit verfaßt. Der antimetaphysisch eingestellte Agnostiker spürt doch, daß er eine Stellungnahme nicht unterlassen kann und nicht unterlassen hat. Er hat nämlich erklärt, daß die metaphysische Frage unbeantwortbar sei oder sinnlos oder gleichgültig und hat damit schon eine Antwort gegeben. Er sagt, daß das Sein, der Sinn oder der Grund des Seienden mindestens für uns den Charakter des Unfaßlichen, des Verschlossenen oder Nichtigen habe und daß es darum den Fragenden ins Leere, ins Nichtige und Lichtlose fragen läßt². Er schiebt so die Verantwortung für die Unerkennbarkeit dem Sein, dem Gott oder der Wirklichkeit zu, nicht aber sich selbst. Das ist nicht Enthaltung von einem Urteil, sondern sogar ein recht forsches metaphysisches Urteil, jedenfalls aber ein Urteil von existentiellern Gewicht und Konsequenzen, das verantwortet werden muß. Für den Agnostiker hat das von ihm gar nicht geleugnete Göttliche dennoch kein Recht auf weitere Beachtung. Es geht ihn nichts an oder es geht ihn nicht an und bleibt darum *quantité négligeable*. Das wäre auch recht und billig nach dem alten Rechtsgrundsatz: *Ultra posse nemo tenetur*, zu Unmöglichem ist niemand verpflichtet. Um den ganz und gar unerkenntbaren Sinn und Willen einer ganz und gar unerkenntbaren, möglicherweise vorhandenen, aber doch nicht zugänglichen Gottheit sich zu kümmern, kann man nicht verpflichtet sein, weil es unmöglich ist, etwas über diesen Willen auszumachen.

Religiöse Indifferenz und Uninteressiertheit wurzeln oft in dem überwältigenden Gefühl der Aussichtslosigkeit, in diesen Fragen Klarheit zu gewinnen. Die dringlichen Aufgaben des Lebens scheinen keinen Platz für den großartigen Aufwand zu lassen, den eine solche Klärung erfordern würde. Eine nüchterne Einschätzung der eigenen Möglichkeiten und Kräfte scheint ein solches Unternehmen zur Erfolglosigkeit zu verdammen. Erst die Einsicht, daß jeder Mensch praktisch in seinem Lebensvollzug die religiöse Entscheidung fällt, ob er mit der Größe »Gott«, »Wille Gottes«, »Offenbarung Gottes« in seinem Verhalten rechnen will oder nicht, führt zu der Frage, ob man diese Entscheidung dem Zufall, vagen Gefühlen oder ungeklärten Vorurteilen überlassen darf. Da die Orientierungswahrheit nicht offensichtlich jedermann vor Augen liegt, existentielle Orientierung aber faktisch von jedermann vollzogen wird, scheint eine Pflicht, nach Klärung zu suchen, im Rahmen des

² Vgl. Karl Rahner, *Hörer des Wortes*. München 1963.

dem Einzelnen Zumutbaren unabweisbar zu sein. Daß dieses Zumutbare und Mögliche für einen Straßenbahnschaffner in Art und Umfang anders aussieht als für den Intellektuellen, ist selbstverständlich. Daß gerade geistige Menschen, deren Entscheidungen viele geistig Abhängige mindestens kulturatmosphärisch, meist aber sehr konkret und massiv beeinflussen, hier oft in unverantwortlicher Weise in ein metaphysisches Fachidiotentum ebenso ausweichen wie im Bereich der Politik, ist wohl kaum zu leugnen. Mildernde Umstände mag man in Menge finden, eine stichhaltige Entschuldigung könnte nur im Vorliegen wahrhaft unüberwindlicher Irrtümer gegeben sein. Das ist zum Beispiel der Fall, wo die Aussichtslosigkeit der Bemühung sich überwältigend aufdrängt, während die Unvermeidlichkeit der faktischen Entscheidung nicht gesehen wird, obwohl es doch deutlich scheint, daß man nur richtig oder falsch, aber nicht neutral leben kann.

In Analysen kommt es vor, daß man von dem Gedanken betroffen wird, die bisherige willkürliche Festsetzung des zumutbaren Aufwandes könne nicht nur von einer unberechtigten Resignation, einer Berufung auf das durchschnittlich übliche oder von falschen Idealen wissenschaftlicher Perfektion bestimmt sein, sondern auch von einem kaum bewußten Widerstand gegen die geahnten und gefürchteten Zumutungen des göttlichen Willens. Tatsächlich ist das Evangelium für viele mehr eine bedrückende Nachricht als eine frohe Botschaft, weil seine Forderungen als überfordernde Last empfunden werden, die eine Zukunft in Angst, dumpfer Traurigkeit, Insuffizienzgefühlen und vergeblicher Überanstrengung erwarten läßt. Viele sogenannte Glaubensschwierigkeiten sind eigentlich Hoffnungsschwierigkeiten. Man sieht sehr deutlich die Grenzen der eigenen Kräfte, während das Rettende und Helfende unsichtbar bleibt.

Aus diesen Gründen erwacht nun bei gewissenhaften Menschen oft ein Selbstmißtrauen. In der analytischen Meditation treten Unstimmigkeiten und Widersprüche der Selbstaulegung und des Daseinsverständnisses oft deutlicher hervor als im Alltag. So kommt es zu Fragen wie diesen: Ist die Unerkennbarkeit des Göttlichen, des Sinngebenden denn wirklich so sicher zu erkennen? Kann man sich darin nicht irren? Sind wir unfehlbar in dieser Einsicht? Und sind die Dinge, die aus psychologischer Notwendigkeit zum zentralen Thema meines Lebens werden müssen, sobald die Aufmerksamkeit für das Göttliche schwindet, sind diese Dinge, denen ich mein Sinnen und Trachten zuwende, an die ich mein Leben ausbebe als an das verbleibende Wichtigste, um das ich mich kümmern soll: Familie, Beruf, Mitmenschen, Politik, Vergnügen, Selbsterhaltung und Arterhaltung, Leistung und Lustgewinn, um es mit Freuds Worten zu sagen, sind diese Wirklichkeiten mit Recht die zureichende Füllung meiner Existenz, die rechtmäßigen Gläubiger, die auf meine Aufmerksamkeit und Zuwendung, auf den Einsatz meines Lebens Anspruch haben? Oder hat etwa doch jener recht, der sagt: Du sollst

nicht dies oder jenes, du sollst nicht diesen und jenen, sondern du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, mit deinem ganzen Gemüt und mit allen deinen Kräften; ihm allein sollst du dienen. Könnte es nicht so stehen, fragt der Analysand, daß mein Agnostizismus ein gescheiter und differenzierter, aber eben doch ein Kunstgriff ist, mit dem ich meinem wesentlichsten Partner sein Recht vorenthalte? Denn auch ein nur möglicherweise existierender, vage erkannter oder auch nur geahnter Gott hätte doch wohl Rechte, die vom Menschen beachtet werden müssen. Diese auch mögliche Motivation in der Psychologie der Leugnung Gottes oder der Erkennbarkeit des Göttlichen, der Wunsch nämlich, der Anforderung und Bedrohung aus dem Wege zu gehen, ist von Anna Freud als ein zentraler Punkt einer Neurose aufgedeckt worden. Sie schreibt über einen Knaben, der unter anderem durch lästerliche Gottesleugnung und Auflehnung gegen alle Autoritäten auffiel: »Der Knabe, ein Achtjähriger, ist ein harmloser kleiner Feigling, der zusammenschrückt, wenn ihn ein Hund anbellt, der sich fürchtet, abends über den dunklen Korridor zu gehen, und der gewiß nicht imstande wäre, auch nur einer Fliege etwas zuleide zu tun. Seine aufrührerischen Äußerungen aber kommen auf folgende Weise zustande: Seine frühe Leidenschaft der Gefühlsbindungen, von einer intensiven Beschäftigung mit dem eigenen Glied begleitet, gehen durch die Bemühungen der Erziehung und durch einen als Schock wirkenden ärztlichen Eingriff zugrunde. Zur Sicherung vor neuen Versuchen bleibt eine ungeheure Angst vor der Bestrafung am schuldigen Körperteil, die Angst, die wir in der Psychoanalyse als Kastrationsangst bezeichnen. Diese Angst aber bringt ihn jetzt zur Leugnung jeglicher Autorität. Wenn irgend jemand in dieser Welt Macht hat, sagt er sich, dann hat er auch die Macht mich zu bestrafen. Darum muß jede Möglichkeit eines himmlischen oder irdischen Machthabers aus der Welt geschafft werden. Je größer vor irgendeiner auftauchenden Versuchung seine Angst wird, desto lauter überschreit er sie durch die dabei ganz harmlosen Angriffe auf die Autoritäten. Diese laute Art der Abwehr ist übrigens nicht seine einzige. Obwohl er den Gottesleugner spielt, kniet und betet er abends heimlich und von seiner Angst gezwungen. Er denkt: Es gibt Gott zwar nicht. Vielleicht könnte es ihn aber doch geben, und dann wäre es jedenfalls gut, sich mit ihm zu verhalten.«

Es sei nebenbei bemerkt, daß diese kurze Analyse die gesamte Argumentation von Freuds Religionskritik³ in Frage stellt, weil sie zeigt, daß Angst und Wunschenken nicht nur zur Religion, sondern auch zum Atheismus motivieren können. Die Psychologie ist auch hier ein Stock mit zwei Enden.

Viel häufiger freilich als einen programmatischen Atheismus oder Agnostizismus findet man in der Analyse, verborgen unter vielerlei »Konfessio-

³ Vgl. Die Zukunft einer Illusion, S. Freud, Ges. Werke, Bd. 14. Der Text seiner Tochter in Anna Freud, Einführung in die Psychoanalyse für Pädagogen.

nen«, eine Grundstimmung geistiger Resignation, verbunden mit einer Haltung, die man als Dezisionismus bezeichnen könnte. Die Resignation formuliert sich etwa so: Ich bin in keiner Weise fähig, mich auf rationalem Wege für irgendeine Philosophie zu entscheiden. Dazu fehlt mir alles, Begabung, Sachkenntnis, Zeit. So bleibt mir nichts übrig, als mich an die Einsichten anzuklammern wie ein Schiffbrüchiger an seine Planke, die mir mehr oder weniger zufällig einleuchten. Sei das nun das Lustprinzip oder die Notwendigkeit, Geld zu verdienen, sei es die Pflicht und Schuldigkeit oder seien es die Worte des Vorsitzenden Mao. Das Gesetz, nach dem ich antrete, ist das Gesetz des Plausiblen.

Nicht besser steht es in sogenannten Glaubensfragen: Ich bin weder fähig mir darüber klar zu werden, was an der »Sache mit Gott« ist, noch in der Lage, in dem Streit der Schriftgelehrten Partei zu ergreifen. Hat Bultmann recht oder der Papst? Ist Christus auferstanden oder gehört die Auferstehung entmythologisiert? Muß ich nach katholischer oder nach mennonitischer Façon selig werden oder soll ich es mit dem Zen-Buddhismus halten? Solche Gedanken werden auch für den Christen zu Gewissensproblemen, die in der Analyse auftauchen. Sie fragen: Wie dürfen wir es wagen, im Glauben etwas als sicher wahr anzuerkennen, obwohl wir doch keine gelernten Philosophen sind und also die unzähligen Schwierigkeiten, die eine sichere Gotteserkenntnis als unmöglich zu erweisen scheinen, noch nicht einmal kennen und schon gar nicht alle verstehen? Und selbst wenn wir eine Möglichkeit hätten, die Existenz Gottes zu erkennen, wie dürfen wir uns anmaßen, trotz aller Probleme der Religionswissenschaft, der Exegese, der vergleichenden Religionsgeschichte, die Überzeugung zu verantworten, der geschichtliche Jesus Christus sei der authentische Sprecher der Gottheit und darum die letzte, maßgebende Autorität für jeden Menschen bis zum Ende dieser Geschichte? Müßten wir nicht hochqualifizierte Spezialisten für Historie, Textkritik, Archäologie und, wenn man an das Problem des Wunders denkt, auch noch für Naturwissenschaften und einige andere Disziplinen mehr sein, um auch nur zu begründeten Wahrscheinlichkeiten, die weit von Sicherheit entfernt sind, zu kommen? Ist hier nicht die Bescheidenheit des Agnostikers viel angemessener, wenn er sagt: Ja, die Theologieprofessoren können vielleicht ihren Glauben intellektuell verantworten und die Apostel mögen es auch gekonnt haben, obwohl sie keine Professoren waren. Aber ich bin weder Apostel noch Professor, ich kann es anständigerweise nicht und ich werde es nie auf vertretbare Weise können. Mein Glaube könnte nichts Besseres werden, als entweder ein vor der Vernunft und dem intellektuellen Gewissen nicht zu rechtfertigender irrationaler Sprung oder ein Fixiertbleiben an Kindheitsautoritäten, an Vater, Mutter, Pfarrer und Lehrer. Das reicht aber nicht aus, denn sie alle sind nicht dabei gewesen, wie die Apostel dabei gewesen sind. Und selbst wenn ich mich entschließe, den

Professoren zu glauben, weil sie doch grundgescheite und sorgfältige Wissenschaftler sind, so weiß ich doch andererseits, daß die Wissenschaft und die Professoren in diesen Dingen keineswegs einig sind und auf die Dauer höchst unsichere Kantonisten zu sein pflegen, die ihre Meinungen in jeder Generation weitgehend ändern. Professoren, Wissenschaft und all das sind nicht die Art von Felsenfundament, auf die man das Haus seines geistigen Lebens bauen sollte. Mein Glaube könnte also nicht mehr sein als ein dilettantisch zusammengezimmertes Weltanschauungsgehäuse, das keiner kritischen Prüfung standhält. Der Nichtfachmann oder der nichtintellektuelle Durchschnittsmensch kann sich ja gar nicht in der Weise der rationalen Reflexion, der wissenschaftlich fundierten Urteilsbildung orientieren, und dennoch muß es auch für ihn einen Weg zu einer gewissenhaften und verantwortlichen Glaubens- und Unglaubensentscheidung geben⁴.

Zu dieser Unruhe des Glaubenden tritt die Erfahrung, daß es eine nicht seltene Pseudosicherheit bei Gläubigen gibt, einen katholizistischen oder protestantischen Unfehlbarkeitskomplex. Man kennt die Überheblichkeit einer Form von unangefochtener Glaubenssicherheit, die nur dem gelingt, der in der Verdrängung des Denkens überhaupt und im Spiel mit apologetischen Taschenspielertricks eine hohe Meisterschaft erreicht hat. Daß es auch eine unangefochtene Glaubenssicherheit bei ungewöhnlich lauterer und klugen Menschen gibt, soll darum keineswegs übersehen werden. Doch sie ist von anderer Art. Von ihr wird später die Rede sein.

*

Alle diese Überlegungen führen zu einer gewissen Gemeinsamkeit zwischen Christen und Nichtchristen. Sie fühlen sich angewiesen auf die Planke des zufällig Einleuchtenden oder Wahrscheinlichsten. Dieses dem Einzelnen Wahrscheinlichste ist nun heute weniger und weniger das verbindliche Glaubensbekenntnis einer Konfession, sondern immer häufiger eine synthetische Privatmetaphysik, die jene Elemente verschiedenster Herkunft enthält, die aufgrund der individuellen Geschichte der begegnenden meinungsbildenden Kräfte und Plausibilitäten einleuchten. Der irrationale Dezisionismus, der sich aus dieser Situation ergibt und ergeben muß, ist eben jenes resignierte Sichhalten an das je Einleuchtende trotz der Erkenntnis, daß dieses jeweils

⁴ Glücklicherweise gibt es ein Gebiet, in dem es ähnlich zugeht wie im Glauben, nämlich das der sittlichen Erkenntnis. Viele Menschen wissen nicht, wie man philosophisch beweisen kann, daß man Tante Anna nicht vergiften darf, um sich in den Besitz ihres Vermögens zu setzen, und viele Philosophen unserer Tage würden fest behaupten, daß man so einen Satz gar nicht beweisen könne. Aber sie würden trotzdem zugeben, daß sie es auf irgendeine andere unerklärliche Weise eben doch wissen und aus diesem Grunde davon Abstand nehmen, Tante Anna zu vergiften oder ihr den Hals umzudrehen. Es gibt so etwas wie eine existentielle Logik, über die auch der Durchschnittsmensch verfügt, der kein Gelehrter ist und die es jemand, der einen geringen Intelligenzquotienten hat, auch erlaubt, nicht wie ein Hund zu leben, sondern wie ein vernünftiger Mensch.

Wahrscheinlichste zum guten Teil aufgrund biographischer Zufälle plausibel ist und man persönlich keine Chance hat, auf rationale oder gar wissenschaftliche Weise die weltanschaulichen Überzeugungen solide zu fundieren.

Die so sich bildenden Privatkonfessionen haben gewisse typische Züge. Am häufigsten begegnet der Analytiker wohl einem unbestimmten Gottesglauben, aus dem alle unangenehmen Züge des christlichen Gottesbildes entfernt sind. Dieser Gott stellt zwar Forderungen, aber sie decken sich entweder in Maß und Art mit der willkürlichen Auswahl aus dem Sittengesetz, auf die das Individuum zufällig aufmerksam geworden und die es als tragbar anzuerkennen bereit ist. In der Regel hat dieser Privatgott auch die freundliche Neigung, dem Genuß ohne Reue wohlgesinnt zu sein. Er ist bereit, seine Gläubigen so zu nehmen, wie sie sind. Wie er nur Mittelmäßiges verlangt, so ist er auch mit Mittelmäßigem zufrieden⁵. Von dem *sola gratia*, *sola fide* der Reformation mußte nur das *sola scriptura* weggenommen werden – daran haben Generationen ebenso emsig wie erfolgreich gearbeitet – und man hatte den totgeschlagenen Gott einer bourgeoisen Verfallschristlichkeit, der niemandem je etwas zuleide tut, weil er alles verstehend, auch automatisch, ja ungebeten alles verzeiht: »Certainement il me pardonnera, c'est son métier.« Dieses arme Gotteswesen freut sich so unbändig über den good will, der in der bloßen Anerkennung seiner Existenz liegt, daß es dafür jeden Lohn zu spenden bereit ist – wenn es überhaupt etwas zu spenden haben sollte. In jedem Fall aber genügt solche *sola fides*, um den Gedanken und die Befürchtung einer Strafe zu verscheuchen. »In der Hölle brennt kein Feuer.« Daß die ungeheuerliche Härte der faktischen Weltverhältnisse in Blut und Tränen ein so beruhigendes Gottesbild nicht eben bestätigt, läßt sich übersehen, solange man von dieser Härte selbst nicht allzu arg betroffen wird. Die Konfession dieser Art von Gottgläubigkeit bedarf keiner Organisation und keiner Hierarchie, um eine unsichtbare Gemeinschaft zu formieren, die möglicherweise die größte und attraktivste »Kirche« unserer Zeit darstellt. Sie bietet Vorteile, mit denen keine Form des Christentums konkurrieren kann. Denn sie erlaubt, an Religion teilzuhaben, ohne irgendeine Last konkreter Glaubensformen tragen zu müssen. Sie ermöglicht, »mit Gott« zu leben, ohne am Vorrang der Egotrie, am Ichkult der Selbst-

⁵ Bei dieser recht negativen Beschreibung darf nicht vergessen werden, daß hier auch sehr verständliche Tendenzen im Spiel sein können. Viele Menschen schrecken nicht zurück vor notwendigen Forderungen, aber sie werden von dem Verdacht beunruhigt, in den ihnen begegnenden Formen des Christentums sei oft eine Maßlosigkeit am Werke, die das seelische Gleichgewicht und die Menschlichkeit selbst gefährde. Es ist kein Zweifel, daß z. B. im »Puritanismus« aller Konfessionen Lustfeindschaft, Masochismus, rigoristische Härte und andere finstere Mächte im Spiel sind, die das Gefühl nähren, ein Sich-Einlassen mit dem Christlichen sei zerstörend. Vgl. dazu A. Görres, An den Grenzen der Psychoanalyse. München 1968, S. 115ff., und Pathologie des Christentums, in: F. X. Arnold/K. Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/1. Freiburg i. Br. 1966.

erhöhung und Selbstverwöhnung zu rütteln. Die Vorentscheidung für die Auffassung, man müsse vor allem seine Kraft daran setzen, möglichst viel vom Leben zu haben, bleibt durch diesen Glauben unangetastet.

Das Christentum und sein Anspruch trifft wohl seltener auf die Zurückweisung reinen Unglaubens, als auf den Widerstand einer energischen unreflektierten Vorentscheidung für eine Weltreligion des Glaubens an jenen anspruchslosen und vorteilhafteren Gott und seine komfortablere Kirche. Wer ihr anhängt, kann sich auf das Vorbild und die Zustimmung vieler Nachbarn stützen, er hat alle psychologischen Hilfen und Prämien des Konformismus. So finden wir in dieser Gemeinschaft die geringsten Glaubenszweifel. Ihre Tradition verfügt über die größte Erbauungsliteratur, da die Massenmedien vor allen Informationsaufgaben die Bewahrung dieses Glaubens pflegen. Ihre Kraft liegt in der gegenseitigen Bestätigung, in der unangefochtenen Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit der gemeinsamen Überzeugung, ihre Pflicht in der konsequenten Vermeidung von Nachdenken, Zweifel und Frage, so weit diese dem Ganzen des Seins und des Daseins gelten. Darum verhängt diese Kirche strenge Denktabus, die alle metaphysischen Fragen als sinnlos, töricht, unentscheidbar und unwissenschaftlich verbieten. Ihre asketische Disziplin ist der Frageverzicht, ihr Kirchenrecht alle jene Konventionen, die geeignet sind, die gegenseitige Stärkung in diesem Glauben zu garantieren, vor allem aber jeden entgegenstehenden zu zerstören. Ihre Moral ist das unermüdliche Hinaufspielen der vielen Wichtigkeiten über das eine Notwendige und die suggestive Beteuerung, mit der christlichen Moral könne man in der Welt, wie sie nun einmal ist, auf keinen Fall durchkommen. Vielleicht liegt in der Existenz dieser latenten Glaubensform eine Antwort auf die rätselhafte Frage nach dem Grund des metaphysischen Leichtsinns vieler. Der Mensch wendet aus verständlichen Gründen keine Aufmerksamkeit auf Probleme, die für ihn gerade und nur durch einen vagen, von keiner Strenge logischer Kritik gefährdeten »Glauben« schon befriedigend beantwortet sind. Was als Gedankenlosigkeit erscheint, kann die instinktsichere Konsequenz einer Entscheidung sein, die sich den angenehmen Gott, der ihr gefällt, nicht nehmen lassen will.

Soweit dies zutrifft, kann auch keine Rede sein von dem oft beklagten religiösen Indifferentismus. Im Gegenteil geht es im Ausweichen vor der Problematik, dem Nachdenken, dem Gespräch wahrscheinlich nicht selten darum, die Störung eines empfindlichen Gleichgewichts zu vermeiden. Man hat mit »seinem« Gott einen Nichtangriffspakt auf Gegenseitigkeit geschlossen, der sich bezahlt macht. Der Gewinn, sich eine domestizierte Gottheit hinter Gittern halten zu können, und damit Religion zu haben, ohne von ihr gestört zu werden, darf nicht aufs Spiel gesetzt werden. In dieser Glaubensform ist es gelungen, eine psychohygienisch zuträglich scheinende Gottheit zu synthetisieren, aus der das Tremendum entfernt ist. Damit wird aber ein

gewaltiges Stück Angstvermeidung geleistet. Allerdings nimmt man auf die Dauer eine unerträgliche metaphysische Verödung und Langeweile in Kauf, die das fehlende Abenteuer des Spirituellen mit anderen Sensationen kompensieren muß – zum Beispiel Sexualität und Aggression.

Ein wichtiges Motiv in der Bildung solcher Privattheologien liegt allerdings darin, daß die kirchliche Theologie der Tradition manchmal in einer Weise vorgelegt wird, die den Anschein des Unerträglichen und Absurden trägt und damit eine leidenschaftliche Gegenbewegung provoziert.

Die geschilderte Privattheologie und ihr Gott ist offensichtlich ein Produkt des Wunschdenkens – aber gerade darin liegt ein bedrückendes Problem. Sobald der Mensch auf das Treibholz des Plausiblen angewiesen ist, wird er zum betrogenen Betrüger. Er gerät rettungslos in die Bodenlosigkeit des Beliebigen, das heißt aber des Beliebteren. Er hält für wahr, was ihm paßt und was zu ihm paßt. Das Wunschdenken wird zum Schicksal. Während im physisch-pragmatischen Bereich eine solche Haltung meist bald auf den energischen Widerstand der Wirklichkeit stößt, die den Wunschdenker schmerzhaft aufweckt, gibt es einen solchen Widerstand im metaphysischen Bereich nicht. Theologische Irrtümer tun nicht weh. »Die Erde schenkt uns Selbsterkenntnis, weil sie uns Widerstand leistet« (de Saint-Exupéry). Der Himmel leistet keinen Widerstand. Er widersetzt sich nicht der Veruntreuung. Er überläßt den Menschen scheinbar erbarmungslos seinen Irrtümern und Selbsttäuschungen.

Da Schmerz und Unlust für den Organismus lebenserhaltende Orientierungshilfen sind, scheint es, als sei dem Menschen in der metaphysischen Orientierung diese entscheidende Hilfe versagt. Tatsächlich gibt es nicht wenige, die weder die Erfahrung eines religiösen Hungers, noch die quälender Schuldgefühle oder schmerzhafter Reue kennengelernt haben, noch viel weniger so etwas wie ein Erlösungsbedürfnis. Dem Angebot des Evangeliums scheint heute kein spürbarer seelischer Bedarf mehr zu entsprechen. Wie kommt es, daß die Sauerstoffversorgung durch zwingenden Lufthunger gesichert ist, während die Sorge um den existentiellen Lebensunterhalt allzu selten durch drängende Mangelercheinungen aufrechterhalten wird?

Die Sorge um die Wahrheit, das Gute und das Heil scheint der Freiheit, der Vernunft, dem Gewissen in anderer Weise vorbehalten und anvertraut zu sein als die vitale Selbsterhaltung. Die geistigen Orientierungsorgane sind pflegebedürftig und verfallen bei mangelndem Gebrauch erschreckend. All das mag etwas mit der Würde des Menschen zu tun haben. Würden wir in Atemnot geraten, wenn wir Meditation, Gebet und Sammlung unterließen, würde jede Schuld unmittelbar mit starkem physischem oder seelischem Schmerz bestraft, jede Regung der Gottes- und Nächstenliebe von einer Lustekstase belohnt werden, so würden wir uns vermutlich ziemlich tugendhaft betragen, aber unsere Tugenden glichen den Verhaltensweisen konditio-

nierter Ratten. Das Fehlen eines Lust-Unlust-Zwanges in allen wesentlichen Bereichen macht das Existieren zu einem Risiko, aber es ermöglicht vielleicht die Würde der Freiheit, um derentwillen es den endlichen Geist gibt. Man muß jedoch zugeben, daß es verwunderlich ist, warum uns nicht etwas mehr »Rattenhilfe« zuteil wird.

*

Bei Analysanden, die mit dem Christentum in einen ernsthaften Kontakt gekommen sind, sich als Christen verstehen oder verstanden haben, meldet sich nach allen Zweifelsmeditationen gewöhnlich eine Gegenstimme. Sie können sich auch mit ihrer eigenen Skepsis nicht beruhigt identifizieren. Sie sagen etwa: Ich bin nun einmal in meiner geschichtlichen Situation an die Gestalt jenes Christus geraten, der mich unablässig ansieht und fragt: Was hältst du von mir? Kannst du mich einen Lügner, einen Phantasten, einen Schizophrenen heißen oder als Genie abtun? Kannst du ohne Antwort an mir vorübergehen? Kannst du mir meinen Anspruch verweigern? Dehn ich sage dir, daß ich nicht einer unter vielen, sondern der Einzige bin, der dir mit absoluter Autorität etwas zu sagen hat. Du bist jetzt Richter. Du bist jetzt und hier gefragt: Habe ich das Recht, von dir zu verlangen, daß du mir glaubst, oder habe ich dieses Recht nicht? Entscheide dich. Wenn nun der Gefragte antwortet, was er lange Zeit ganz legitim und ruhigen Gewissens tun kann: es ist möglich, daß du das Recht hast, aber ich weiß es einfach nicht, ich kann deine Frage nicht beantworten, dann fährt das einmal aufgestörte Gewissen unerbittlich fort zu fragen: Vielleicht liegt es an dir, an deinem Leichtsinn, an deiner Unredlichkeit, an deinem Nicht-wissen-Wollen. Du kannst deine Hände nicht in der Unschuld der Unwissenheit waschen, denn du richtest unvermeidlich, wie Pontius Pilatus unvermeidlich richten mußte, und wie jeder Mensch, der mir begegnet, so gewiß über mich richten muß, wie ich über ihn richten werde. Das Gewissen wird auch hier bewegt von einem einfachen, meist gar nicht bewußt reflektierten ethischen Grundprinzip. Man könnte es etwa so formulieren: Wenn mir jemand eine für mich nicht nachprüfbare Wahrheit sagt oder Nachricht bringt, aber durch seine Person und seine Lebensführung, durch alles, was ich von ihm weiß und erfahre, das Recht hat, von mir als glaubwürdig anerkannt zu werden, dann tue ich ihm Unrecht, wenn ich ihm nicht glaube; ich bin ihm gegenüber nicht fair und bleibe ihm etwas schuldig, auf das er Anspruch hat. Ich weiß nicht, ob das ein evidentes Prinzip ist oder ob die Moralphilosophen es beweisen können, aber ich weiß, daß die meisten Menschen es als verbindlich anerkennen. Sie werden böse, wenn man ihnen dieses Recht vorenthält, indem man ihnen mißtraut, wo sie die Wahrheit sagen. Sie beanspruchen, daß ihnen Glaube nicht geschenkt, sondern gegeben werde als eine ihnen zukommende geschuldete Gabe. Man kann nicht etwas schenken, was man schuldet. Es gibt

unter Menschen, die einander als gewissenhaft kennen, eine Pflicht zum Vertrauen auf das nicht nachprüfbare Wort des anderen. Es liegt nahe, dieses Prinzip auf die Person Jesu Christi anzuwenden. So stellt sich die Frage, ob nicht auch der Mitmensch Jesus Christus eine Person sei, die Rechte habe. Wenn dem Gewissen der Verdacht dämmert, daß möglicherweise die Rechte dieser Person genau die sein könnten, die sie für sich in Anspruch nimmt, nämlich angehört und als unbedingt glaubwürdig anerkannt zu werden: dann kommt ein Entwicklungsprozeß in Gang, der in seinem Ausgang ungewiß ist, aber auch nicht selten dazu führt, daß man sich genötigt sieht, dieses Recht zu bejahen. Indem ich es aber erkenne und anerkenne, bin ich schon ein glaubender Christ oder doch nahe daran. Glaube ist Anerkennung eines Rechts.

So weit, so gut. All das gälte gewiß dem direkt begegnenden Christus gegenüber, dessen unmittelbare Glaubwürdigkeit mich vielleicht bezwungen hätte. Für die Jünger war wohl das Glauben wirklich die einzig menschlich verantwortbare, die einzig »rationale« Haltung. Ich aber habe es nicht mit Jesus Christus selbst zu tun, sondern mit Berichten über ihn, von denen niemand genau weiß, wie weit sie historische Protokollsätze, Legenden oder Gemeintheologien sind, einmal von unvereinbaren Widersprüchen in diesen Berichten ganz abgesehen. Daß aber das Wichtigste im menschlichen Dasein, die Beziehung zu Gott, durch solche Unsicherheiten vermittelt sein sollte, das stellt uns vor das Problem der Unwahrscheinlichkeit des Christentums, das im folgenden in seinen wichtigsten Momenten beschrieben werden soll, soweit das bisher noch nicht geschehen ist.

Es ist extrem unwahrscheinlich, daß die für alle – Gelehrte und Analphabeten, Kluge und Schwachsinnige, Selbständige und geistig Abhängige – gültige Anrede Gottes nur greifbar sein sollte in dem ungewissen Zwielicht widersprüchlicher, anfechtbarer, von Mythos und Legende schwer unterscheidbarer Zeugnisse in fragwürdiger Überlieferung. Diese Unwahrscheinlichkeit, im Verein mit der Aussichtslosigkeit, dieses Dunkel lichten zu können, dispensiert von jeder Mühe, die Frage der Glaubwürdigkeit der Evangelien, ihrer Verfasser und der sie verkündenden Kirche zu klären.

Es ist extrem unwahrscheinlich, daß der Zugang zu den heilsnotwendigen Einsichten über so komplizierte, scharfsinnige und gefährdete Denkwege führen sollte, wie sie von den Theologen vorgelegt werden. Mag sein, daß Newmans »Grammar of assent« und Karl Rahners »Hörer des Wortes« geistvolle Höhepunkte neuzeitlicher Erkenntnisanalyse sind – aber wer hat Zeit, Intelligenz und Vorbildung genug, sie zu studieren?

Es geht mit rechten Dingen zu, daß das Christentum seit Johannes und Paulus immer auch eine gelehrte und akademische Religion ist, aber sie wird unglaubwürdig und unwahrscheinlich, wenn sie nur noch Intellektuelle, »Feinsinnige« und religiös Begabte überzeugt. Das Licht der Welt, nur noch

in esoterischen Zirkeln zu erblicken, oder in christlichen Trachtenvereinen wird als Licht der Welt unwahrscheinlich.

Schließlich ist es die Kirche selbst, die das Maß der Unwahrscheinlichkeit voll macht. Für den Nichtchristen sind Kirchen Vereine, die in internen Problemen verstrickt der Selbstverherrlichung und Selbstbehauptung obliegen. Kirche ist weder selbst das Licht der Welt, weil sie nichts Leuchtendes an sich hat, noch ein Zeichen, das auf das Licht hinweist. Sie ist kein Medium, in dem Christus als Licht sichtbar wird, sondern eher eine Mauer, die ihn verbirgt. Für viele ist ferner die augenscheinliche Unfähigkeit des Christentums, seine eigenen Anhänger zu bekehren und dem ähnlich zu machen, dessen Namen sie tragen, ein Zeichen dafür, daß in ihm die weltumwandelnde Macht göttlicher Kräfte und Gnaden nicht gegenwärtig sein kann.

Zu der Unwahrscheinlichkeit des Christentums tragen alte Erwägungen bei, die seine Unmöglichkeit zu erweisen scheinen. Die erste ist schon von Hume klassisch formuliert worden. Sie läßt sich auf die Formel bringen: Das ganz und gar Ungewöhnliche ist unmöglich und darum unglaublich. Wenn mir, so schreibt Hume, eine Reihe der zuverlässigsten Männer von größter Nüchternheit, Vernunft und Glaubwürdigkeit einmütig versichern würde, die jüngst verstorbene und begrabene Königin von England sei auferstanden und ihnen begegnet – niemals würde und dürfte ich ihnen Glauben schenken.

Der Gedanke Humes repräsentiert ein Prinzip, das viele Ablehnungen des Glaubens begründet. Aber gerade hier wird der Bogen überspannt, weil Hume ein metaphysisches Wissen über Möglichkeit und Unmöglichkeit unterstellt, das zu der heutigen Neigung zur Bescheidenheit in ontologischen Aussagen im Widerspruch steht.

Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß dieses Humesche Axiom von der Unglaublichkeit des ganz und gar Außergewöhnlichen bewußt und unbewußt bei vielen Anhängern der Entmythologisierung und bei Gegnern des Glaubens zum Grundprinzip geworden ist. Aber wie immer man sich zur Auferstehung der Königin von England nun einstellen mag – das Prinzip hat seinen guten Sinn für den Hausgebrauch – viele Menschen sehen doch leicht ein, daß es keineswegs eine universale logische Geltung hat. Es gibt kein evidenten metaphysisches oder logisches Gesetz, das dem freien Handeln Gottes vorschreiben könnte, die Grenzen des Gewöhnlichen und Naturgesetzlichen nicht zu überschreiten. Gerade eine moderne metaphysische Urteilsabstinenz erleichtert die Meinung, ein Gott, für den das Ungewöhnliche wirklich ein Unmögliches wäre, sei ein unmöglicher Gott.

Diese wiederum simple Einsicht hat sehr weitgehende Konsequenzen. Wenn man sich einmal daran gewöhnt hat, das Ungewöhnliche nicht für unmöglich zu halten, wird im Zusammenhang der Heilstaten Gottes das Ungewöhnliche zum Erwartbaren, also zum Wahrscheinlichen. Jesus Christus hat sich legitimiert, nicht nur durch die strahlende Glaubwürdigkeit seiner Person, sondern

auch durch ausweisende Machtzeichen. Wenn Gott sich in der Geschichte mitteilen und offenbaren will, dann ist mindestens die Frage schwer oder gar nicht zu beantworten, wie das denn überhaupt auf andere Weise geschehen könne als in der des »Ungewöhnlichen«. Wie sollte sich Offenbarung aus dem homogenen Fluß geschichtlicher Geschehnisse und psychischer Ereignisse herausheben und deutlich machen, es sei denn durch das Mittel der Ungewöhnlichkeit, des Wunderbaren, des außergewöhnlichen Zeichens. Wenn im Zusammenhang göttlicher Mitteilung »Wunder« nicht skurril, skandalös oder unmöglich sind, dann sind sie wahrscheinlicher als eine nicht ausgezeichnete Mitteilung. Angesichts des Ernstes der Verbürgung der Evangelien, angesichts der von ihren Verfassern immer wiederholten Versicherung, es handle sich hier nicht um Erdachtes und Phantasiertes, sondern um Zeugnis von *Augenzeugen*, die gleichsam beschwören, was sie gesehen und erlebt haben, angesichts der deutlichen und angestregten Bemühung der biblischen Schriftsteller, ihre Berichte von dem Legendenwust der Antike, der ihnen wohl bekannt war, abzuheben, ist – wie auch viele moderne Exegeten zugeben – die einfachste, die Gegebenheiten der Quellen ungekünstelt erklärende Hypothese doch die, es habe sich das Wichtigste tatsächlich so zugetragen, wie es berichtet wird. Auch der Satz »Christus ist erstanden, ja, er ist wahrhaft auferstanden« ist mindestens im Kontext aller aufgeführten Wahrscheinlichkeiten wiederum die rationalste unter allen vorliegenden Erklärungen des geschichtlichen Materials. Alle anderen Erklärungen sind nur dann besser, wenn feststeht, daß diese einfachste unmöglich und absurd sei.

Woher also die merkwürdige Diktatur, in der Menschen sich selbst und anderen auferlegen, das Ungewöhnliche nicht für wahr halten zu dürfen? Woher die Zustimmung, die Humes Gedanke durch die Jahrhunderte bei Unzähligen findet, die ihn nie gelesen haben? Ist es wirklich nur die rhetorische Eindruckskraft, die auch Rousseaus Frage prägt: »Gott kann Wunder wirken? Das hieße, die Gesetze verletzen, die er selbst eingerichtet hat. Würde diese Frage ernsthaft behandelt, dann wäre die Frage gottlos, wenn sie nicht absurd wäre.« Auch dieser Satz kann jenseits des rhetorischen Effektes keine Spur von logischer Stringenz beanspruchen.

*

Die Psychologie vermag nur Vermutungen darüber anzustellen, warum die Neuzeit sich so schwer tut, einen souveränen Gott zu denken, der moralische Gesetze »suspendiert«, indem er Sünder begnadigt, und physische, indem er Tote erweckt und Stürme zum Schweigen bringt. Ist es jene souveräne Unberechenbarkeit und Unverfügbarkeit, die heilige soziale Gesetze umwirft, »die Mächtigen erniedrigt, die Niedrigen erhöht, die Armen mit Gütern erfüllt, Reiche aber leer ausgehen läßt«, die den Neid der Leerausgehenden provoziert? Wird der Gott über den Gesetzen für jenes bürgerliche

Sekuritätsbedürfnis, das seit Descartes Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit in manchmal unmäßiger Weise zu gängeln sucht, zu einer unheimlichen Angstquelle? Oder haben wir es mit einer Reaktion auf die Theologie des Nominalismus zu tun, nach der Gott in wesenloser Willkür sich in einem Esel inkarnieren und alles Böse, auch Lüge, Neid und Haß dadurch zum Guten machen könnte, daß er das Böse zu tun und das Gute zu lassen gebietet, wie Wilhelm Occam, der Prophet von Oxford und Schwabing lehrt? Gibt es eine finstere Leidenschaft, die sich allem verwehrt, das über dem Gewöhnlichen steht? Gibt es den Neid des Knechtes auf den unendlich überlegenen Herrn? Ist es die Wonne des Geschöpfes, seinem Schöpfer wenigstens in den Naturgesetzen Vorschriften machen zu können? Fasziniert uns die Lust des Metaphysikers, naseweiß zu diktieren, was dem Weltgeist möglich oder unmöglich ist? Jedenfalls war Jesus Christus, der die Gesetze aufhob, den gesetzestreuen Juden ein Ärgernis, wie er der gesetzesfrommen Wissenschaft heute eine Torheit ist. Jene Revolution – *revolvit lapidem* – die den Felsen vom Grabe geräumt hat, verzeihen ihm die einen so wenig, wie die anderen die Revolution gegen das Gesetz der Schriftgelehrten duldeten. Vielleicht sind die Motive ähnlich; die Identifizierung mit einem Gesetz, und sei es nur das Humesche der Gewohnheit und Gewöhnlichkeit, macht uns zu Herrschern, Richtern und Redthabern, zu Weisen, Schriftgelehrten und Pharisäern. Das Evangelium würde wohl nicht so viel Raum auf die Auseinandersetzung mit den Gesetzesfanatikern verwenden, wenn nicht die Haltung von Schriftgelehrten eine den Menschen beständig begleitende Grundgefahr wäre.

Eine andere ebenso spekulative Vermutung könnte auf einen psychologischen Zusammenhang hinweisen, der in der Zwangsneurose eine Rolle spielt. Der Mensch hat stets ein zwiespältiges Verhältnis zum Gesetz. Es gibt eine Lust am Chaos, an der Willkür – »Unordnung ist die Wonne der Phantasie« – am Zerstören von Ordnungen, am Schmutz. Es gibt eine Haßlust, gerichtet gegen Schönheit, gegen das Edle und Kostbare; zudem beschränken Gesetze selbstherrliche Freiheit und provozieren darum Auflehnung. Diese Versuchungssituationen neurotischer Revolte bringen oft Reaktionsbildungen ins Spiel, in denen es zu einer ängstlichen Vergötzung gesetzlicher Ordnungen kommt: Zwangshafte Ritualisierung, Pedanterie, Legalismus, Skrupulosität, Buchstabengläubigkeit, in der Wissenschaft kleinlicher Methodenfetischismus und in milder Ausprägung das Positivum der Akribie. Solche zwangshaften Haltungen können wiederum in einer Haßlust gegen das Freie und den Freien, gegen Initiative, Spontaneität und Phantasie, gegen das Unberechenbare und Unvorhersehbare gipfeln. In der modernen Welt hat Wissenschaft eine geradezu numinose Autorität über das Bewußtsein gewonnen. Nun ist der Wissenschaftler als Typus durch eine erhebliche Beimischung zwangshafter Züge bestimmt, ohne die er sein Handwerk gar nicht gut ausüben könnte. Sollte die Dominanz des Anankastischen, das Angst abwehrende

Anklammern am Gesetz, an Voraussage und Kontrolle der Phänomene jenen Protest gegen die freie Spontaneität der biblischen Ereignisse ebenso verständlich machen, wie er die in keiner intellektuellen Evidenz begründbare Zustimmung zu den Prinzipien Humes und Rousseaus erklärt?⁶

Jedenfalls ist in dem Augenblick, in dem ein Mensch begreift, daß der biblische Satz »Was bei den Menschen unmöglich ist, ist bei Gott möglich« eigentlich mehr Rationalität für sich hat als Humes Formel: »Was bei den Menschen ungewöhnlich ist, ist auch bei Gott unmöglich«, eine Kettenreaktion ausgelöst, die Wahrscheinlichkeitspositionen revolutionieren kann. Solche Ereignisse sind nicht selten ein Anlaß, der den Menschen aus der Perspektive der Unwahrscheinlichkeit des Christentums langsam oder plötzlich herausrückt und ihn veranlaßt, den Glauben einmal sozusagen probeweise unter der Perspektive einer möglichen Wahrscheinlichkeit zu betrachten. Natürlich geschieht das am ehesten, wenn man andere trifft, denen sie ohnehin vertraut ist. Doch führt die häufige Labilität unfundierter existentieller Positionen auch ohne diese Begegnungen gelegentlich zu solchen Kipp-Phänomenen der Erkenntnis. Am besten wird die andere Perspektive von den Erfahrungen derer her beschrieben, die in ihr leben. Ganz abgesehen von Menschen, die sich »ihren Kinderglauben bewahrt haben« und solchen, die große Mühe auf eine intellektuelle Begründung und Rechtfertigung ihres Glaubens aufwenden, findet man Glaube von hohem intellektuellem Niveau, kritischer Skepsis und ausgeprägtem Problembewußtsein bei Menschen, die in einem erstaunlich unangefochtenen, ja naiven Glaubensbewußtsein stehen. Diese nun doch auch wieder erstaunliche innere Situation läßt sich bei genauerer psychologischer Klärung oft auf eine Formel bringen, die so verblüffend einfach ist, daß sie der Aufmerksamkeit leicht entgeht. Diesen Menschen kommt – abstrahieren wir einmal so weit wie möglich von dem, was die Theologen das Licht des Glaubens nennen – das Christentum zunächst einmal höchst wahrscheinlich vor. Das hat eine typische Vorgeschichte, die oft recht genau der Beschreibung Kardinal Newmans⁷ entspricht. Menschen, für die Ähnliches gilt, hat ihre geistige

⁶ Weitere Gedanken zur Deutung irrationaler, dem Glauben entgegenstehender Vorentscheidungen in der neuzeitlichen Wissenschaft habe ich vorgelegt in: *An den Grenzen der Psychoanalyse*. München 1968.

⁷ München o. J., S. 78–83. – Hinter solchem Für-wahrscheinlich-Halten verbirgt sich wohl durchweg ein Sachverhalt, der sich der Analyse entzieht. Wir alle haben feste und zutreffende Überzeugungen, deren Gründe wir kaum befriedigend auseinanderlegen könnten. Das Überzeugende ist die Konvergenz, das Netz der Zusammenhänge und was sich in ihm fängt. Der einzelne, ins Licht gestellte Grund ist nur wie ein Knoten in diesem Netz. Dieses läßt sich gleichzeitig und als Ganzes kaum sichtbar machen und dennoch ist der Knoten als Teil eines Netzes erfaßt. Durch die einzelne artikulierbare Wahrscheinlichkeit leuchtet ein diffus miterfaßter Hintergrund, ein Gesamtzusammenhang, der weder ausdrücklich gemacht noch übersehen werden kann, wo man ihn nicht abblenden will. J. H. Newman hat die komplexe Logik solcher Begründungen, die in weiten Bereichen der praktischen Erkenntnis eine führende Rolle spielt, subtil analysiert. Vielleicht hat er trotzdem die

Entwicklung an einen perspektivischen Punkt gestellt, von dem her viele für andere verwirrende Linien zu einer klaren Gestalt konvergieren. Was andere verstört und beunruhigt, ist ihnen zusätzliche Bestätigung, weil es sich in ihre Perspektive sinnvoll einfügt. Der Grund liegt wahrscheinlich darin, daß ein wirkliches Verständnis allein nur des christlichen Gottesbildes den menschlichen Geist in eine Lage versetzt, von der her das so ermöglichte Verständnis des Ganzen, des Seins, der Geschichte und des Menschen so etwas wie eine bezwingende Wahrscheinlichkeit gewinnt. Schon die beständig wach gehaltene Frage nach dem Ganzen als solche schafft eine innere Disposition, die für die Antworten des Glaubens öffnet. Erst das Aufgeben der Frage ist der Tod des Glaubens.

Darüber hinaus finden wir bei den Glaubenden noch ein weiteres Moment, das ihnen das Glauben zu etwas Natürlichem macht: Sie haben keine Alternative. Selbst jener triviale, unterste und dürftigste Anfang von Gotteserkenntnis, den unsere abstraktiv-intellektive, im begrifflichen Stückwerk verteilte und gefangene Einsicht ermöglicht, gewährt, wem sie zugänglich ist, doch ein Licht, das jedes andere überstrahlt. Dieses Licht des Wahrscheinlichen erhöht das metaphysische Anspruchsniveau in einer Weise, die viele andere Positionen von vorneherein ausschließt. Der Glaubende kann leicht zugeben, daß es Marxisten, Faschisten, Positivisten, Existentialisten, Pragmatisten in Menge gibt, deren Intelligenz die seine um Erhebliches übersteigt. Trotzdem darf er das Recht für sich beanspruchen, diese und viele andere Ideologien, insofern sie Deutung der Gesamtwirklichkeit geben oder für unmöglich erklären wollen, für indiskutabel platt und dumm zu halten. Bei anderen Daseinsdeutungen, die ein solcher Vorwurf gewiß nicht trifft – ob sie sich nun auf Sokrates, Hegel oder Buddha berufen –, bleibt die Frage nach dem Anspruch Jesu Christi unbeantwortet und damit ein Stück der geschichtlichen und psychischen Realität unberücksichtigt. Man geht geistig über Leichen, die Leichen der Zeugen, von Anbeginn bis zur Gegenwart. Der Glaubende gibt zu, daß die Intelligenteren mehr Verstand haben als er, aber er bezweifelt, ob sie hier von ihrem Verstand vernünftigen Gebrauch machen. Sie erreichen die Ebene des Fragens gar nicht, auf der er zu fragen sich gezwungen sieht⁸.

Möglichkeiten und damit die Pflicht des durchschnittlichen Menschen überschätzt, sich in eigener abwägender Denkarbeit zu orientieren. Er würde diesem Einwand wohl entgegenhalten, daß hier wie in allen heilsentscheidenden Akten von niemand mehr verlangt wird, als er zu geben vermag, so daß auch der ungeschicktesten Bemühung, die der Trägheit des Herzens entgegengesetzt wird, ihr Erfolg verheißen ist.

⁸ Diese Einstellung wirkt für den Gesprächspartner äußerst arrogant, und sie geht in der Tat mit privater Arroganz die wunderlichsten und ärgerlichsten Verbindungen ein. Sie setzt sich immer wieder ins Unrecht, weil sie die berechnete Verachtung für die metaphysische Insuffizienz der abgelehnten Ideologie vorschnell auch auf Bereiche ausdehnt, in denen diese möglicherweise von überlegenem Scharfblick ist.

Der Rang des Fragens *sub specie totalitatis* schließt eine Unzahl von Antworten von vornherein als nicht zur Sache beitragend aus.

Dieses Exklusionsverfahren hat noch einen anderen Aspekt. Wer als Glaubender den Glaubensraum manchmal als eine Art Gefängnis erlebt, aus dem er auszubrechen versucht, kennt die Erfahrung, daß ihm das mißlingt, solange er sich an das Kriterium der für ihn verbindlichen, weil jeweils größeren Wahrscheinlichkeit hält. Er müßte sonst über Realitäten wegsehen, die sich ihm zwingend aufdrängen. Er muß Fragen intellektuell wegschieben, die er doch existentiell zu beantworten nicht unterlassen kann. Schließlich liegt in der banalen Alltagserfahrung noch ein Moment, das *per exclusionem* den Glaubenden bestärkt. Es ist ihm einleuchtend, daß der Geist des Evangeliums ganz unabhängig von Person, Ursprung und Autorität des Jesus dem entspricht, was als Anspruch eines heiligen Gottes an Gesinnung und Verhalten des Menschen vermutet werden müßte, wenn es keine Offenbarung gäbe. Er spürt, daß das Beste in ihm, seine Wahrheitsliebe, sein Sinn für Gerechtigkeit, das ihm erreichbare Maß an Lauterkeit und Großmut mit einem fordernden inneren Drängen dem Evangelium zustimmen, solange er nicht jener hoffnungslosen Traurigkeit nachgibt, die das Bejahte und Ersehnte als ein Unerreichbares verzweifelt fahren läßt. Das aber, was als vertretbare menschliche Verhaltensweise allenthalben von der Gesellschaft – vom »Spiegel« über den »Playboy« bis zum Party-Gerede – vorgelegt und unbefangen vorgelebt wird, muß mit Sicherheit zum großen Teil ganz falsch sein, wenn man auf die Grundintention sieht.

Auf die Gefahr hin, Affekte zu provozieren, sei auf das Faktum hingewiesen, das für viele kluge Menschen die schlichten Grundgedanken der traditionellen Gottesbeweise auch dann grundvernünftige, ihre Existenz tragende und moralische Gewißheit begründende Gedanken sind, wenn diese Menschen nicht imstande sind, die Argumente zu explizieren und die gegenstehenden Bedenken Kants oder Wittgensteins zu entkräften. Daß die Welt ihre Existenz, ihre Ordnungen, ihre Gesetze, ihr Leben und ihren Geist einem weltüberlegenen schöpferischen Prinzip verdankt, würde nicht unwahrscheinlich und unvernünftig, wenn es diskursiv nicht sicher beweisbar wäre. Der erste Satz der Bibel: »Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde« ist trotz aller Erkenntniskritik für viele Menschen einer der logischsten Sätze der menschlichen Sprache, auch wenn er nicht in Athen, noch weniger in Oxford oder Königsberg, sondern in einem semitischen Nomadenzelt zum ersten Mal gedacht worden ist. Wer den göttlichen Ursprung der Welt für eine gute Idee hält, wird die christliche Antwort auf die Fragen nach dem Sinn des Ganzen ernst nehmen können. Wenn unsere Erfahrung in der Totalsumme des uns erfahrbaren Seins offenbare, verständliche Sinn- und Ordnungsstrukturen neben unverständlichen, sinnlos erscheinenden Phänomenen zeigt (deren absolute Sinnwidrigkeit übrigens nicht erweisbar ist), dann ist

die Annahme ungleich wahrscheinlicher, daß das Ganze selbst ein Sinngefüge sei, als ihr Gegenteil. Selbst die Behauptung der Absurdität des Ganzen verdankt sich dem Bedürfnis des Menschen, nicht absurde, sinnvolle Urteile zu fällen und das heißt, sinnvoll denkend zu existieren. Wie sollte ein solches Bedürfnis aus einer absurden Grundverfassung des Daseins entstehen? Vor und in aller Reflexion ist es vielen Menschen »auf Anhieb« wahrscheinlicher, rationaler, daß die Wirklichkeit letztlich ein Sinngefüge ist, als daß sie ein irrer Witz ohne Pointe, eine *passion inutile* sein sollte. Der Mensch erfährt sich selbst als ein auf Glück und Erfüllung hingeeordnetes Wesen. Er ist, wie Ernst Bloch sagt, ein »laboratorium beatitudinis possibilis«. Er weiß ebenso, daß er keine Chance hat, unter seinen gegenwärtigen Existenzbedingungen seine Erfüllung zu finden. Selbst das größte Glück der größten Zahl in der klassenlosen Gesellschaft, die Aufhebung aller Sexualtabus und Repressionen, könnte nur eine langweilige Parodie auf die Erfüllung seines unendlichen Glücksverlangens sein. Die empirische Welt, für sich allein genommen, ist eine absurde Welt. Warum sollte das Absurde das Wahrscheinlichste sein?

Offenbar wäre das menschliche Leben zwischen Geburt und Tod, in seiner Größe und seinem Elend, keine ausreichende Antwort. Was dabei herauskommt, scheint aus sich eines göttlichen Planes unwürdig. Es lohnt den Aufwand nicht. Es wäre eine fade Geschichte. Sinnvoll wird Welt erst als Vorspiel, als Vorgestalt. Wenn Christentum nicht göttliche Offenbarung, sondern menschliche Phantasie, ja, wenn es reines Wunschdenken wäre, selbst dann wäre es als Vermutung einer zukünftigen Erfüllung wahrscheinlicher als jeder Finitismus, weil eine Schöpfung, in der geistige Subjekte als Witz ohne Pointe enden, ein Fluch und Spott auf ihren Erfinder wäre. Wem solcher Probabilismus übermütig erscheint, mag sich wundern, daß sein Grundgedanken das fast verborgene Fundament ausmacht, welches manche skeptisch-kritische Positionen der heutigen Philosophie trägt. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno bezeichnen sich zur Verblüffung mancher ihrer Famuli als theistische Philosophen. Ihre Begründung geht gerade den bezeichneten Weg. Horkheimer schreibt und drückt damit seine eigene Überzeugung aus: »Wenn ich beschreiben sollte, warum Kant am Gottesglauben festgehalten hat, so wüßte ich keinen treffenderen Hinweis als den auf eine Stelle bei Viktor Hugo. Ich zitiere sie, wie sie mir in der Erinnerung haftet: Eine alte Frau geht über die Straße, sie hat Kinder erzogen und Undank geerntet, gearbeitet und lebt im Elend, geliebt und ist allein geblieben. Aber sie ist fern von allem Haß und hilft, wo sie kann. Jemand sieht sie ihren Weg gehen und sagt: ›Ça doit avoir un lendemain, das muß ein Morgen haben.« « Mit anderen Worten: Die Lehre des Christentums, daß der vollkommene Gott eine Schöpfung geschaffen hat, die zur Vollendung bestimmt ist; daß er geistige Personen ins Leben gerufen hat, die zu vollkommenem Glück und vollkommener Liebe berufen sind; diese Lehre ist eigentlich an-

gemessener und wahrscheinlicher, als daß er eine Welt geschaffen haben sollte, die auf der Strecke bleibt, in der Glück und Liebe nur als kurzfristige tragische Fopperei gewährt sind. Wofür sollte das gut sein und wie könnte das gotteswürdig sein?

Auch die Umkehrung des Gedankens hat ihr Gewicht. Für viele Menschen sind Recht und Gerechtigkeit sozusagen der letzte metaphysische Stern am Horizont ihres Bewußtseins. In der Tat läßt sich das unausrottbare Wissen darum, daß man als Person Rechte hat, die kein anderer beeinträchtigen darf, in keiner Weise biologisch oder positivistisch begründen. Gerade für Menschen, die himmelschreiendes Unrecht erlitten oder direkt miterlebt haben, ist es unfassbar, daß zynische Rechtsbrecher vom »Format« Hitlers mit Millionen kleinen, aber sehr bösen Lumpen sich ungestraft ins Nichts zurückziehen könnten. Gewiß mag hier Rachsucht im Spiel sein – aber selbst sie hat außer ihrem privaten ein transzendentes Motiv.

Noch absurder aber wäre eine Gottheit, die dem Verhalten ihrer Geschöpfe völlig gleichgültig gegenüberstünde.

Wenn der Gott einmal als der erfaßt ist, der eine Welt begründet, nicht um sie dem Verfall zu überlassen, sondern um sie auf ein Ziel hinzuführen, dann wird wiederum wahrscheinlich, daß diese »Arbeit« des Gottes am Geschöpf nicht nur hinter dessen Rücken in aller Heimlichkeit geschieht, sondern auch in der Weise der geschichtlich greifbaren, dem Bewußtsein zugänglichen Anrede und Aufforderung. Geschichtlichkeit und Alltäglichkeit der Existenz wären als solche von der undurchdringlichen Sinnlosigkeit des metaphysisch Überflüssigen in Frage gestellt, wenn nicht in ihnen das Wesentliche zu finden wäre.

Wenn es also einen verborgenen Text gibt, der die Welt verständlich macht, dann könnte uns dieser Text auf drei Weisen zugesprochen sein: Einmal so, daß wir verwiesen sind auf die Treue gegenüber dem uns Einleuchtenden, heiße es Marxismus, Archetypenpflege, Existentialismus oder Bild-Zeitung. Oder so, daß wir verwiesen sind auf geschichtliche Erscheinungen, die als Boten des Gottes autorisiert sind, sich als solche ausweisen und darum unsere Aufmerksamkeit mit Recht in Anspruch nehmen. Oder auf mystische Weise: Der Gott spricht unverkennbar in unserem Herzen. Ist das Christentum unwahrscheinlich, weil es alle diese Möglichkeiten anerkennt und der Option für das Sinnlose vorzieht?

*

Von einem solchen existentiellen Kalkül globaler Wahrscheinlichkeiten her, das gerade darum eine sanfte Gewalt ausübt, weil es nicht in und durch die Sicherheit von Beweisgründen ärgerlichen Zwang nach sich zieht, der Auflehnung provoziert, wird auch eine Konfrontation mit der geschichtlichen Herausforderung durch die Person Jesu notwendig. Die Vorformung des

Glaubens geschieht nicht nur im Festhalten der entscheidenden Fragen: Was hältst du vom Ganzen? Sie geschieht auch im Nichtausweichen vor der Frage nach der Person Jesu Christi. Auch diese Frage kann ungestellt bleiben. Wo sie aber als Frage unerbittlich aufrechterhalten wird – und die Geschichte selbst stellt sie, auch wenn wir sie wegschieben –, da erweisen sich alle Antworten als unzureichend, die den Anspruch dieses Mannes zu ignorieren suchen. Seine Existenz ist ein Stück der Realität, das zur Stellungnahme nötigt. Wer aber überhaupt mit der Möglichkeit rechnet oder gar rechnen muß, Anrede Gottes könne sich nicht nur vieldeutig verstreut und vermischt mit menschlichen Ahnungen und Irrungen in allen Weisheitstraditionen aller Welt finden, sondern für den aufmerksam Suchenden auch in ausgezeichneter und auffindbarer Weise, für den wird die Gestalt des Jesus von Nazareth schon darum einzigartig, weil er als einziger den Anspruch gestellt hat, nach vielen Boten des Gottes als ein Unvergleichlicher gekommen zu sein: *das* Licht der Welt, der Weg, die Wahrheit, das Leben.

Damit wird aber die Anfangsfrage dringlich, ob nicht Glaube die Anerkennung des Rechtes einer Person sei, das ihr vorzuenthalten Unrecht oder gar – wenn sie wirklich ist, was sie zu sein beansprucht – Frevel wäre.

Beim Umgang mit dieser Person kommt nun zu allen Wahrscheinlichkeiten eine zwingende Erfahrung des eigenen Wesens. Der Glaubende erfährt, wie sehr und wie tief sein Herz den Gegenstand seiner Anbetung, seiner Hoffnung, seiner Liebe entbehrt, gesucht und gefunden hat; wie selbstentfremdet er bisher war und wie ganz anders er bei sich selbst zu sein vermag. Er fällt oder er rückt in seine eigene Mitte. Ob diese Erfahrung stetig wird und sein Leben trägt, hängt nun allerdings nicht allein vom Fragen, Denken und Wahrscheinlichhalten ab, sondern von jenem Grund des Glaubens, auf den das Johannes-Evangelium hinweist: »Wer den Willen dessen tun will, der mich gesandt hat, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott ist« (7, 17). Es muß kaum mehr gesagt werden, daß vor dieser Bedingung alle die bisher genannten degradiert werden. Vielleicht war es dennoch nützlich, sie zu bedenken.

Der hier beschriebene Glaube ist zunächst das Vertrauen auf die zuverlässige Wahrhaftigkeit einer Person, der sich zum Beispiel auch in guten Ehen, unter Freunden oder in anderen erprobten mitmenschlichen Beziehungen findet. Außer acht gelassen ist hier zunächst der »dogmatische« Glaube, der nicht nur der Person Jesus Christus gilt, sondern einer Kirche als der von ihrem Stifter autorisierten Bewahrerin seiner Mitteilung und ihres in Glaubenssätzen entfalteten Inhalts. Auch bei der Anerkennung kirchlicher Autorität spielen globale Wahrscheinlichkeiten eine Rolle. Katholiken berufen sich darauf, daß die Annahme unwahrscheinlich sei, Jesus habe seine Botschaft ungeschützt und der subjektiven Auslegung durch den einzelnen anvertraut in die Geschichte geworfen, ohne irgendeine Vorsorge gegen wesent-

liche Entstellungen im Überlieferungsprozeß zu treffen. Der biblische Befund enthalte auch die Gründung und Autorisierung einer strukturierten Gemeinschaft, der Recht, Pflicht und Fähigkeit zur authentischen Deutung seines Wortes und seiner Taten mitgegeben sei. Sie berufen sich darauf, daß die katholische Kirche durch ihre Geschichte ständig von jenen Zeichen des Ungewöhnlichen begleitet sei, über die Jesus selbst verfügte und die er seinen Jüngern verheißen hat. Sie stützen sich auf den Eindruck, jene ungewöhnliche und heroische, den Menschen schlechthin umwandelnde Radikalität des Lebens im Geiste des Evangeliums, wie sie sich bei den Heiligen findet, sei in einer auszeichnenden und ausweisenden Fülle in dieser Kirche antreffbar. Sie gründen ihre Anerkennung der Kirche auf die Überzeugung, auch in seiner Beziehung zu Gott sei der Mensch nicht nur »dieser Einzelne« in seiner Einsamkeit angesprochen, sondern als soziales und gesellschaftliches Wesen, als neues Volk Gottes; auch hier stützen sie sich nicht nur auf eine anthropologische Annahme, sondern auf ein biblisches Grundmotiv. Ferner gibt es viele Menschen, die ein unmittelbares Bedürfnis empfinden, als Glaubende in einer Gemeinschaft des Gebetes, des Kultes, der weitesten Kommunikation zu leben.

Für Menschen, die von dieser Kirche belehrt und geführt den Kontakt mit Jesus Christus gefunden haben, kommt noch das Moment der Dankbarkeit dazu, von der Kirche das Zentrum des eigenen Lebens und eine Fülle von Hilfen zu ihm hin empfangen zu haben. Im Medium dieser Dankbarkeit werden alle Gründe, mit denen die Kirche sich als Vermittlerin Jesu Christi legitimiert, sorgfältig erwogen. Auch dieser Vorgang kann zu einem verpflichtenden Netz konvergierender Wahrscheinlichkeiten führen.

Solche Menschen sagen von sich, daß im Wachsen der inneren Verbindung, des Verständnisses und der Einigung mit der Person Jesu die Kirche sich ihnen immer zwingender als das Medium seiner Gegenwart und Mitteilung zeige.

Die Frage nach den existentiellen Wahrscheinlichkeiten bleibt sinnvoll, auch wenn man anerkennt, daß der Glaube über allen Probabilismus hinaus erst als fester und sicherer Glaube zu sich selbst kommt. Denn hier wie in allen Entwicklungen des Menschen wird die Endgestalt nur über Vorgestalten erreicht. Oft verhindert gerade das vorzeitige Bestehen auf der Endgestalt die Entwicklung jener Vorformen, die dem Menschen als einem werdenden Wesen gemäß und notwendig sind. Vielen Menschen würde das Glauben »natürlicher« zugänglich werden und bleiben, wenn man sie nicht allzusehr energisch auf Glaubenssicherheit schlechthin und auf dogmatische Sicherheit im einzelnen vergattern würde. Dies alles hat eines Tages seinen guten Sinn und seine Notwendigkeit. Es ist aber sicher falsch, Akte erzwingen zu wollen, die auf bestimmten geistigen Entwicklungsstufen noch nicht möglich sind.

Die vorausgehenden Überlegungen provozieren gewiß den Einwand, der Glaube werde hier in einem Wahrscheinlichkeitskalkül aufgelöst. Das ist nicht die Absicht. Wohl aber meine ich, daß hier zwei verschiedene Dinge ineinander verwoben sind, von denen das, was Wahrscheinlichkeitskalkül genannt wurde, der psychologischen Analyse leichter zugänglich ist. Vielleicht kann man es als eine Substruktur des Glaubens ansehen.

Das Fragen nach dem Ganzen und die eigene »Funktion« in ihm steht in unserer geistesgeschichtlichen Stunde auch unter dem Vorzeichen einer positiven Verzweiflung, die nicht nur in Resignation münden, sondern sie auch überwinden kann. Viele sehen heute, daß weder Wissenschaft noch Philosophie existentielle Orientierung ermöglichen. Wenn sie trotzdem geschieht und verantwortet werden muß, drängt sich die vielleicht schon verworfene Frage erneut auf, ob wir uns nicht im Vertrauen auf unsere eigene Rationalität mit der Aufgabe der Selbstaufklärung unnötig, hochmütig und verzweifelt überfordern. Denn wie immer es mit der Erkenntnis der Existenz Gottes stehen mag, ganz sicher ist doch, daß wir von uns aus in die Gedanken des Gottes noch weniger eindringen können als in das Innere unserer Mitmenschen. Wenn aber prinzipiell die Gedanken anderer Personen aus dem verborgenen Innen des anderen frei mitgeteilt werden müssen, um erkannt werden zu können, dann ist die Frage vernünftig, ob eine solche Mitteilung nicht längst ergangen sei. Die nicht ausgeschlossene Möglichkeit versetzt in einen Suchhorizont, in dem neue Wahrscheinlichkeiten sich so konstellieren können, wie den drei Magiern des Orients sich das Sternbild konstelliert hat, das ihnen die für ihre Vorstellungen verbindliche Orientierungshilfe bot. Sie haben sich an ihr Licht gehalten. Soviel wir wissen, sind sie gut damit gefahren.