

Norbert Mette

Glaube – unverdientes Geschenk

Versuch einer Mystagogie für Menschen, die nichts mehr brauchen, weil sie schon alles haben

„Not lehrt beten.“ Nach diesem Sprichwort sind es vorzugsweise Situationen materieller Entbehrung und existenzieller Bedrängnis, Situationen also, in denen Menschen nicht mehr wissen, wie sie weiterleben können, wo sie sich plötzlich auf eine Instanz besinnen, die ihnen doch noch helfen könnte, wo sie sich an Gott wenden – in der verzweifelten Hoffnung, aufgrund seiner Allmacht könne er alles zum Besseren wenden. Allerdings richtet sich dieses Stichwort nicht primär an Menschen, die in Not sind; hier erübrigt es sich, wäre es wohl auch fehl am Platz. Es wendet sich vielmehr an Menschen, denen es mehr oder weniger gut geht. Der Spruch „Not lehrt beten“ entzündet sich also nicht primär an Erfahrungen, wie sie in Zeiten der Not gemacht werden, sondern gewissermaßen an den Kontrasterfahrungen dazu: Wenn es den Menschen gut geht oder es ihnen wieder besser geht, wenn sie also einigermaßen zufrieden sind, dann denken viele von ihnen nicht mehr an Gott, dann vergessen sie oder halten sie es gar für überflüssig, zu beten. In diesem Kontext hebt dann dieses Sprichwort mit seiner moralischen Pointe auf ein Mehrfaches ab: Es möchte daran erinnern, wem es die Menschen letztlich zu verdanken haben, daß es ihnen gegenwärtig besser geht als vor einiger Zeit. Es warnt zugleich davor, zu meinen, es bleibe folgenlos, in guten Zeiten ohne Gott und ohne Beten leben zu können. Damit verbindet sich ein weiteres moralisierendes Moment: Man möchte darauf hinweisen und führt dazu auch gern entsprechende Beispiele an, daß Zeiten, in denen nicht gebetet wird, leicht zu Zeiten des moralischen Verfalls werden nach dem Motto: Wenn es den Menschen zu gut geht und sie meinen, Gott nicht zu brauchen, werden sie schnell haltlos.

Eine solche in der Formel „Not lehrt beten.“ auf den Punkt gebrachte Mentalität ist m.E. auch heute noch innerkirchlich weit verbreitet; Anhaltspunkte dafür sind in manchem Sprechen und Tun zu finden. Das fängt etwa damit an, daß die zunehmende Distanzierung der Leute von den Kirchen bzw. gar die Emigration aus ihnen einseitig und somit kurzschlüssig darauf zurückgeführt wird, daß es ihnen schlicht und einfach zu gut gehe, und reicht schließlich bis zu der zynischen Faustformel, mit der gern bestimmte pastorale Gemüter ihr schlechtes Gewissen angesichts des „weglaufenden“ Ergebnisses ihres Tun zu

beschwichtigen versuchen, nämlich daß viele von denen spätestens dann, wenn sie in für sie ausweglose Situationen gerieten, schließlich doch reumütig zurückkehren würden.

Natürlich läßt sich nicht von der Hand weisen, daß in Zeiten der Not zumindest in ausdrücklicher Weise mehr gebetet wird als in Zeiten, in denen es den Menschen gut geht. Und es leuchtet auch ein, daß Menschen, die im Wohlstand leben und mit ihrer Lage mehr oder weniger zufrieden sind, sich schwerer tun, auf den Gedanken zu kommen, es müsse mehr bzw. anderes geben, als sie bereits haben, und auch mehr bzw. anderes als alles, was sie jemals haben könnten. Dennoch halte ich die so oder anders unternommenen Versuche, den Glauben als etwas begründen zu wollen, was die Menschen unabdingbar brauchen – auch wenn sie vermeintlich alles haben und es ihnen noch so gut geht –, für prinzipiell verfehlt und darüber hinaus für etwas, was sich in der kirchlichen Praxis höchst fatal auswirkt.

Alle Argumente, den Glauben als etwas auszuweisen, was der Mensch braucht, sind von der Religionskritik hinlänglich in ihrer Stichhaltigkeit entkräftet worden. Ein solcher Glaube, den der Mensch zu brauchen meint, erweist sich – in welcher Form auch immer – als Projektion des Menschen; findet dieser in seinem Glauben doch nichts anderes wieder als seine eigenen Bedürfnisse – womöglich gar in entfremdeter und entfremdender Gestalt. Statt sich in Illusionen zu wiegeln, sollte der Mensch deshalb konsequenterweise dazu gebracht werden, mit der in der Regel sehr widerspruchsvollen Realität seiner Bedürfnisse angemessen umgehen zu lernen; das heißt gerade nicht, darauf zu setzen, daß man einfach alles haben kann und muß, was man vordergründig zu brauchen meint.

Den Glauben als etwas ausweisen zu wollen, was der Mensch braucht, führt darüber hinaus in den entsprechenden Vermittlungsbemühungen zu der verhängnisvollen Konsequenz, daß Menschen, die meinen, den Glauben nicht zu brauchen, unweigerlich als defizitäre Wesen aufgefaßt werden. Entsprechend gilt es, ihnen klar zu machen, daß sie ohne Glauben gar nicht so glücklich und heil sein können, wie sie sich vordergründig möglicherweise fühlen. Das wird dann auf allen möglichen Wegen zu erreichen versucht – sei es z.B. daß man den Leuten, wie es in der Vergangenheit beliebtes Predigtthema war, mehr oder weniger drastisch das zu erwartende Endgericht vor Augen führt, in dem sie die Konsequenzen eines rein diesseits orientierten Lebens leidvoll zu spüren bekämen, sei es daß man gemäß einer heute üblich gewordenen Vorgehensweise darauf erpicht ist, Menschen gewissermaßen von einer Sinnfalle in die nächste zu führen, um ihnen so aufgehen zu lassen, daß sie sich der Frage nach

dem Glauben zumindest nicht entziehen können. Diese beliebte seelsorgerliche Strategie wird umso problematischer, wenn dem endlich in eine Sinnfalle getappten Klienten dann sofort zu verstehen gegeben wird, man selbst kenne schon längst den für ihn einzig richtigen, sinnversprechenden Ausweg.

Die bisherigen Bemerkungen mögen teilweise einseitig und überzeichnet klingen; sie heben jedoch auf nichts anderes ab, als auf die Problematik eines Glaubensverständnisses aufmerksam zu machen und es zu kritisieren, das den Sinn oder die Begründung des Glaubens dadurch plausibel machen möchte, daß gezeigt wird, daß und inwiefern ihn die Menschen brauchen. Wohlgemerkt, hier geht es zentral um den Begriff des „Brauchens“ und – damit zusammenhängend – dem des „Bedürfnisses“. Um es zugespitzt zu sagen: Glaube, der um der Erfüllung bestimmter – individueller oder kollektiver – Bedürfnisse willen gebraucht wird, ist kein Glaube, der diese Bezeichnung verdient.

Das soll und kann natürlich nicht besagen, daß der Glaube – vielfach ist in solchem Zusammenhang lieber von „Religion“ die Rede – nicht immer wieder für solche Zwecke funktionalisiert worden wäre und würde. Man denke nur an eine im Erziehungsbereich gängig gewordene Einstellung, ein gewisses Maß an religiöser Erziehung sei durchaus brauch-, ja unverzichtbar, da so die Heranwachsenden wenigstens die für ein Zusammenleben unabdingbaren moralischen Prinzipien vermittelt bekämen. Oder auch der von politischen und wirtschaftlichen Führungskräften angesichts eines von ihnen konstatierten gesellschaftlichen Wertezwangs erhobene Ruf nach den Kirchen ist beredter Ausdruck für eine solche funktionale Inanspruchnahme des Glaubens. Schließlich ist hierzu jene unter Zeitgenossen vielfach antreffbare Einstellung zu rechnen, die etwa in der Redeweise ihren Ausdruck findet, aktuell brauche man Gott, Kirche und alles, was damit zusammenhänge, zwar nicht; aber man könne ja nie wissen.

Dermaßen den Glauben zu funktionalisieren und zu instrumentalisieren, heißt, daß er zu einem vom Menschen plan-, mach- und einsetzbaren Faktor wird. Wo er gebraucht wird, ist ebenso vom Gutdünken und Entscheiden der Menschen abhängig wie das Befinden darüber, wo er nicht gebraucht wird. Genau ein solcher Umgang beraubt den Glauben jedoch seiner spezifischen Eigenart, seiner genuinen Kraft: nämlich für die Menschen heilsam wirken zu können. Die dem Glauben eigentümliche und ursprüngliche Erfahrung ist die, daß das, was man Heil, Glück, Leben in Fülle oder wie auch immer nennen könnte, nicht etwas ist, was die Menschen von sich aus durch ihre eigene

Leistung herstellen können, sondern daß ihnen das wesentlich geschenkt wird – was nicht ausschließt, daß sie dazu beitragen können.

Sich dem Mißverständnis und dem Mißbrauch des Glaubens als eines – wie man es pointiert ausdrücken könnte – menschlichen Gebrauchsgegenstandes zu widersetzen, heißt also nicht, ihn von den Menschen und ihrer Welt gänzlich loslösen und in einem völlig übernatürlichen Bereich – irgendwo jenseits von Geschichte und Gesellschaft – ansiedeln zu wollen. Glaube hat es elementar mit den Menschen und ihrem Heil zu tun. Aber er hat es mit ihnen auf eine andere Weise zu tun als im Modus des (Ge-)Brauchens.

Glaube ist – so lautet die die folgenden Überlegungen leitende Bestimmung – Geschenk, grund- und absichtslos. Geschenke sind nicht von einem selbst machbar. Wohl können sie angenommen oder zurückgewiesen werden. Nun könnte man einwenden, daß auch aus Geschenken Gebrauchsgegenstände werden können. Das ist richtig; aber der eigentliche Wert eines Geschenkes richtet sich ja kaum wohl danach, ob und wie es gebraucht werden kann. Sondern das Geschenk ist wesentlich Ausdruck der vom Schenkenden für wertvoll gehaltenen Beziehung zum Beschenkten, durch die auch dieser sich bereichert erfährt. Geschenke werden, wie gesagt, grund- und absichtslos geschenkt. Sie werden nicht aufgrund von vorher erbrachten Leistungen gegeben. Mit ihnen verfolgt man auch keine bestimmten Zwecke oder Kalküle zu den eigenen Gunsten. Andernfalls handelte es sich um Belohnungen oder Bestechungen. Geschenke wollen den Beschenkten demgegenüber nicht in Abhängigkeit bringen oder halten; ihm steht es prinzipiell frei, wie er mit den Geschenken und dem Interesse an einer Beziehung, das sie ausdrücken, umgeht. Umgekehrt lassen sich Geschenke auch nicht verordnen, sondern sind freie Sache des Schenkenden. Daß es sich bei Gaben um Geschenke handelt und nicht um irgendwelche Bestechungen oder Belohnungen, läßt sich nicht kontrollieren; es handelt sich einzig und allein um eine Sache des Glaubens und Vertrauens. Man kann darum auch sagen: Beim Schenken riskiert man einiges. Zugleich eröffnen sich aber durch die Bereitschaft und Fähigkeit, einander zu schenken, statt alles, was man hat, je für sich zu behalten, neue Möglichkeiten und Weisen des Lebens und Zusammenlebens.

Diese anthropologischen Bemerkungen zum Schenken führen näher an ein auch theologisch angemessenes Verständnis von Glauben heran, als es von der Kategorie des Brauchens her möglich ist. Denn solange man Glaube vom Brauchen her zu verstehen versucht, gibt es letztlich nur zwei Möglichkeiten: Entweder heißt Glaube dann, daß der Mensch zu seinem Existenzvollzug unabdingbar einen Gott braucht,

von dem er darum unweigerlich dermaßen abhängig ist, daß ihm Freiheit grundsätzlich verwehrt bleibt. Oder aber dieser Glaube gerät in die Funktion gewissermaßen eines Lückenfüller-Wissens, das so lange erhalten muß, wie rationale Erklärungen noch nicht vorliegen, was zur Folge hat, daß angesichts des zunehmenden Fortschritts an rationaler Durchdringung der Wirklichkeit der Glaube mehr und mehr ein kümmerliches Randdasein – vor allem als Trostinstanz für bislang unerklärliche Ereignisse – fristet.

Vielleicht ist es beredt genug für die Tragfähigkeit eines solchen Glaubensverständnisses, daß immer weniger Menschen mit einem Glauben, von dem ihnen suggeriert wird, daß sie ihn bräuchten, noch etwas anfangen können. Insofern kann die Krise, in die dieses Glaubensverständnis geraten ist, durchaus zur Chance werden, es selbst einer kritischen Überprüfung zu unterziehen und zu revidieren. Damit ist nicht gesagt, mit der Rede vom Glauben als Geschenk habe man bei den Menschen von heute mehr Erfolg. Auch ein solches Glaubensverständnis stößt, wie noch zu zeigen sein wird, auf enorme Vorbehalte und Schwierigkeiten; bedeutet es doch für die geläufig gewordene Auffassung von Mensch und Welt eine enorme Irritation.

Zwischendurch sei angemerkt, daß die Rede vom Glauben als Geschenk genau das ausdrückt, was in der klassischen theologischen Terminologie „Gnade“ genannt worden ist. Allerdings ist dieser Begriff für viele nicht zuletzt deswegen problematisch geworden, weil es darüber, was unter dieser „Gnade“ zu verstehen ist, sehr unterschiedliche und auch höchst fragwürdige Antwortversuche gegeben. So wurde Gnade lange Zeit verdinglicht verstanden, also gewissermaßen als eine Sache, die von Gott den Menschen angeboten wird und die, wenn sie sie annehmen, ihnen zu ihrem Heil gereicht. Demgegenüber hat in unserem Jahrhundert insbesondere Karl Rahner geltend gemacht, daß Gottes Beziehung zu den Menschen viel radikaler zu denken ist. Gott ist nicht der hoheitsvolle Fürst oder gar der absolute Monarch, der vom hohen Thron aus nach seinem Wohlwollen seinen Untertanen gute Gesten zukommen läßt. Die Radikalität Gottes Zuwendung zu den Menschen besteht gerade darin, daß er ihnen nicht bloß etwas, sondern sich selbst mitteilt und schenkt. Und die Radikalität dieser Zuwendung besteht darüber hinaus noch darin, daß Gott sie vorbehaltlos allen Menschen zuteil werden läßt und daß er dieser seiner Beziehung zu den Menschen unverbrüchlich treu bleibt, auch wenn diese sie zurückweisen. Um es biblisch auszudrücken: Der einmal eingegangene Noah-Bund gilt für immer, jedenfalls vonseiten Gottes her.

Diese jeglichem Tun des Menschen zuvorkommende Zuwendung Gottes zu ihm hin, die vorbehaltlos und unbedingt zugesprochene Annahme und Bejahung des Menschen durch Gott sind die elementaren Erfahrungen, auf denen der Glaube basiert. Ohne jegliche Leistung und trotz allen Versagens und trotz aller Schuld sind die Menschen von Gott bejaht und können sie leben – so könnte man kurzformelartig umreißen, was theologisch gesehen das Fundament des Glaubens ausmacht.

Da haben es die Glaubenden ja einfach, könnte man einwenden. Können sie doch die Hände in den Schoß legen und in den Tag hineinleben und alles ihrem lieben Herrgott überlassen, der schon dafür sorgt, daß es gut wird. So einfach ist es aber nicht. Der Glaube ist kein sanftes Ruhekissen, auf dem man sich in schönen Träumen eine heile Welt vorgaukeln kann. Anzunehmen, daß man angenommen ist, ist alles andere als ein billiges Unterfangen; sein Preis ist, daß sich vieles, eigentlich alles ändert, wenigstens ändern kann – angefangen bei einem selbst.

„Die Annahme des Bejahtseins durch Gott ist das Erste im Glauben, vielleicht auch das Schwerste, denn sie schließt das Sich-aushalten vor Gott und die Übernahme der eigenen Wirklichkeit ein. Ihr entspricht die Fähigkeit, sich auch anderen zumuten zu können, nicht verstellen zu müssen. Sich weder überheben noch verkleinern zu müssen. Kritik akzeptieren und Lob annehmen zu können. So wie umgekehrt freimütig Kritik üben, angstlos widersprechen und anderes gelten lassen zu können. Ebenso die Bereitschaft, sich selber zurückzustellen, sich einzustzen, das Eigene zu vergessen. Die Fähigkeit, sachlich (durch sich selbst ungehindert) arbeiten und argumentieren zu können. Und danken zu können und selbst zu bitten verstehen.“ (1985, 126f) So formuliert Thomas Pröpfer exemplarisch sich aus dem Glauben ergebende Bewährungen für den individuellen Bereich; und er fügt weitere für den interaktiven und sozialen Bereich – bis hin zur globalen Dimension – hinzu. (vgl. ebd., 127ff)

Diese Hinweise zeigen: Gottes Ja zu den Menschen, so wie sie sind – ein Ja, das kein Mensch von sich aus zu sich selbst sagen kann, das zwar Menschen einander zusprechen können, jedoch wohl wissend, daß sie wegen ihrer Endlichkeit letztlich eine Unbedingtheit dieses Ja füreinander nicht zu gewährleisten vermögen – , ist umsonst, gratis; aber für die Menschen bleibt das nicht folgenlos, für sie kommt vielmehr einiges in Bewegung. Sie und ihre Wirklichkeit brauchen nicht so zu bleiben, wie sie sind; sie können anders werden. Und die Menschen können zu dieser Umgestaltung beitragen – ohne den Anspruch, dies wiederum perfekt bewerkstelligen zu müssen. Die sich zu

eigen gemachte Annahme, man sei wirklich angenommen, eröffnet ein anderes Verständnis von Wirklichkeit und praktisches Verhältnis zu ihr, als wenn alles Denken und Tun unter dem Vorzeichen erfolgt: Alles hängt von dir ab; es kommt allein auf deine Leistung an; und du bist nur soviel wert, wie du leistest.

Glaube ist somit alles andere als eine bloße Überhöhung und Verklärung der bestehenden Wirklichkeit; Glaube konstituiert vielmehr eine neue Wirklichkeit – allerdings nicht in der Weise aus der Flucht vor dem Gegebenen, sondern gerade durch dessen Transformation.

Wovon sich einerseits diese Transformationskraft des Glaubens – näherhin des christlichen Glaubens – speist und wie sehr sie sich andererseits auf alle Bereiche der Wirklichkeit, also sowol auf die individuellen als auch auf die gesellschaftlichen sowie ökologischen Verhältnisse bezieht, läßt sich folgendem Zitat von Wolfgang Huber entnehmen, das in bemerkenswerter Weise Bekenntnis und Praxis in ihren untrennbaren Zusammenhang bringt:

„Der Glaube nimmt die Wirklichkeit als Ort der Gegenwart Gottes wahr. Deshalb vermag er auch dem Bedrohlichen in der Wirklichkeit unserer Welt standzuhalten: nüchtern und leidenschaftlich zugleich...

Der Glaube unterscheidet die Wirklichkeit dieser Welt von der Wirklichkeit Gottes. Deshalb kann er jeder religiösen Verklärung und Überhöhung der Wirklichkeit entgegenreten...

Der Glaube stellt die Wirklichkeit dieser Welt unter die Verheißung des Reiches Gottes. Deshalb tritt er in die Verantwortung für die Zukunft des Lebens ein.“ (1988, 65)

Es geht also beim Glauben um einen praktisch folgenreichen Streit um die Wirklichkeit, wie es auch die klassische Struktur des Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck bringt: zum Ja gehört unabdingbar das Nein, zum Glauben das Widersagen. Dabei ist es allerdings so, daß die Grenzen zwischen dem Ja und Nein nicht fein säuberlich – etwa im Sinne einer dualistischen Scheidung zwischen dem Reich des Guten und dem des Bösen – gezogen werden könnten. Das hieße, daß die Gläubigen mit einem nur ihnen zugänglichen, esoterischen Wissen ausgestattet wären, wie die Welt perfekt zu gestalten wäre. Wo sie das in der Geschichte beansprucht haben – und das war bekanntlich mehrfach der Fall –, haben Menschen nur allzu oft grausamst darunter zu leiden gehabt bzw. sind sie vernichtet worden. Sofern und solange der Glaube es mit konkreten Menschen und deren Geschichte zu tun hat – und darauf hat sich Gott mit seinem Ja zur Welt und zu den Menschen eingelassen –, kann er sich den damit

gegebenen Spannungen und Widersprüchen nicht entziehen; solange bleiben *civitas Dei* und *civitas terrena* miteinander verwoben. Eindeutigkeit – im Sinne der Aufhebung des uns vorher nur fragmentarisch möglichen Zugangs zur Wirklichkeit – wird sich erst dann einstellen, wenn Gott sein Schöpfungs- und Erlösungswerk vollendet haben wird.

Um es noch einmal anders zu formulieren: Zum Glauben kommt es nicht dadurch, daß der Mensch Gott braucht, sondern vielmehr dadurch, daß sich Gott bedingungslos dem Menschen zuwendet und ihn annimmt. Ein Gott, den die Menschen brauchen, bliebe letztlich ihr Manipulationsobjekt. Umgekehrt bliebe ein Mensch, den Gott bräuchte, um Gott sein zu können, dessen Manipulationsobjekt. Glaube ist vielmehr die freie Antwort des Menschen auf die ihm von Gott her zuteil gewordene Liebe, die ihn nicht vereinnahmt, sondern ihn in seiner Freiheit gelten läßt und darin bestärkt. Und Glaube ist damit zugleich und vor allem anderen Einstimmung in die Zustimmung Gottes zur ganzen Welt, „dankbare Annahme und schöpferische Aneignung jener Bejahung, die von Gott her auf Mensch und Welt auch und gerade dort zukommt, wo sie sündig und gottlos, ja ... gottunfähig sind“ (Fuchs 1986, 22).

Diese Bejahung und Zustimmung sind, wie gerade angedeutet, nicht blind. Im Gegenteil, sie ermöglichen es vielmehr, wahrzunehmen und einzugestehen, daß es in der Welt manches, ja erschreckend vieles gibt, was nicht bejaht werden kann, und zwar deswegen nicht bejaht werden kann, weil etwa ein Ja zu Haß und Gewalt von Menschen gegeneinander diametral dem widerspräche, was eine Gottes Liebe entsprechende Praxis des Miteinander ausmacht. Vom Glauben her kann weiterhin die Zuversicht gewonnen werden, daß etwa Haß und Gewalt keine unabänderlichen Determinanten menschlichen Verhaltens sind, sondern daß Menschen auch anders miteinander umgehen können und daß es deswegen Sinn macht, alles daranzusetzen, daß eine solche alternative, friedfertige Praxis mehr und mehr zum Zuge kommt.

Ein solcher konsequenter Einsatz im Sinne der Nächstenliebe ist grundlegender Akt des Glaubens selbst und nicht bloß seine ethische Konsequenz. Der Glaube ist kein bloßes Ideengebilde über Gott und die Welt, mit dem sich trefflich spekulieren läßt, sondern wesentlich eine Praxis, die die Menschen zutiefst verpflichtet. Es ist allerdings kein Postulat des Sollens, ein Imperativ, das diese Verpflichtung ausmacht, sondern die Einladung, so handeln zu dürfen, wie Gott den Menschen zugesagt hat, daß sie es können. Die Praxis des Glaubens „geht aus von einem Anfang, der schon gemacht ist, und lebt davon, daß Gott dem Begonnenen treu ist“ (Pröpfer 1995, 43); sie verdankt sich also einem Indikativ, dem, was Gott schon längst mit den Men-

schen tut. Kennzeichnend für diese Praxis ist wiederum, daß auch hier nochmals die Logik des Brauchens – entsprechend dem Motto: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg´ auch keinem anderen zu – zugunsten einer Logik des Schenkens, der unbedingten Zuwendung zum anderen übersteigert wird. Allerdings muß, wer so aus dem Glauben heraus handelt, damit rechnen, daß er als unvernünftig und töricht angesehen wird; richtet er sich doch nicht nach der Maßgabe üblicher Gepflogenheiten. Genau davon jedoch nicht länger unbedingt abhängig sein zu müssen, nicht ständig das tun und befolgen zu müssen, was alle tun, macht die Freiheit aus, die der Glaube schenkt. Damit wird nicht auf einmal das eigene Ich zum Maßstab aller Dinge erhoben. Sondern gerade als geschenkte Freiheit ist sie darauf erpicht, daß diese befreiende und wohlthuende Erfahrung auch und vor allem den anderen zuteil wird.

Damit ist ein weiterer entscheidender Punkt angesprochen: Der Glaube – jedenfalls im christlichen Verständnis – wird konkret in einer Praxis der Liebe bzw. der Solidarität. Seine Bewährungen findet er wesentlich in bestimmten Weisen des Umgangs mit dem und mit den anderen Menschen. Die Beziehung zum anderen wird in ihrer Wertigkeit nicht länger daran gemessen, was sie für mich erbringt. Statt – notfalls auf Kosten der anderen – bloß auf die Durchsetzung der eigenen Interessen bedacht zu sein, macht der Glaube gerade als Geschenk von solchen Selbstfixierungen frei und befähigt, sich selbstlos für andere zu verschenken, „für sie dazusein und ihre Not und Sehnsucht zu erspüren“ (Kamphaus 1987, 46). So sehr eine solche Kultur der Gratuität, der Anerkennung der anderen sich im Nahbereich, im konkreten Umgang miteinander zu bewähren hat, so darf sie nicht darauf beschränkt bleiben, soll der Glaube nicht ein weiteres Mal als bloße Kompensation dafür herhalten, daß der gesellschaftliche Kältestrom sich ansonsten unaufhaltsam weiter ausbreiten kann. Der Glaube beansprucht vielmehr für seine Praxis Gültigkeit auch im gesellschaftlichen Bereich. Er läßt sich beispielsweise nicht mit gesellschaftlichen Strukturen vereinbaren, in denen alle Beziehungen nur noch entsprechend ihres vermeintlichen Tauschwertes kalkuliert und demzufolge alle, die nichts oder nur wenig einzubringen haben, ausgegrenzt werden, weil sie eben nicht gebraucht werden; er reklamiert das Recht auf ein menschenwürdiges Leben für alle. In Umkehrung einer derzeit weithin verbreiteten ökonomischen Logik, die ausschließlich auf Gewinnmaximierung erpicht ist und im Zweifelsfall der Mehrung des Kapitals einen höheren Stellenwert einräumt als den von den dazu erforderlichen Maßnahmen nachteilig betroffenen Menschen, ist gemäß der Logik des Glaubens die alles entscheidende Frage für Entscheidungen und Handeln auch bis in die Bereiche von

Politik und Wirtschaft hinein, ob und inwiefern sie den gesellschaftlich eh schon Benachteiligten zugutekommen oder ihre Situation noch mehr verschlechtern. Diese Umkehrung ergibt sich jedenfalls aus der – für uns Menschen letztlich nicht begreifbaren – vorrangigen Option, die Gott in seiner radikalen Parteinahme für die arm gemachten Entrechteten und Unterdrückten an den Tag gelegt hat. Nur in einer solidarischen Praxis mit ihnen läßt sich letztlich darum erfahren, wer Gott – jedenfalls der Gott des Exodus und der Auferweckung des Gekreuzigten – ist. Daß so etwas aus diesem Geist heraus gemeinsam mit anderen – allein Solidarität praktizieren zu wollen, wäre ja wohl ein Widerspruch in sich! – und wie fragmentarisch auch immer praktiziert werden kann, das macht die eigentliche Berufung der Kirche aus.

Wer sich auf eine solche Praxis der Solidarität einläßt, macht eine paradox erscheinende Entdeckung: Wer den Mut hat, von sich und Seinesgleichen los- und sich ganz auf andere und Fremde einzulassen, findet in einer ungeahnten neuen und tieferen Weise zu sich selbst zurück. Wo die eigene Verwundbarkeit den anderen gegenüber riskiert worden ist, kommt es umso nachhaltiger zur Erfahrung der eigenen Einmaligkeit – und zwar als einer gerade vom anderen her zugeprochenen und nicht – mehr oder weniger gewaltsam – von ihm abgerungenen Individualität. D. Tracy hat diese Erfahrung in Anlehnung an E. Lévinas wie folgt formuliert: „Durch das Gesicht des als solchen anerkannten, also echten anderen werden wir in unserer Gier nach Totalität erlöst und so zu einer wahren Offenheit der Unendlichkeit gegenüber befreit.“ (1990, 52)

Dabei erfolgt dieses durch den anderen und mit ihm sich konstituierende Ich-werden nicht als ein einmaliger Akt, sondern als ein durch das ganze Leben sich hindurchziehener und die damit gegebenen verschiedenen Entwicklungsstufen durchlaufender Prozeß, der sich durch Höhen und Tiefen bewegt. In diesem Unterwegs-Sein, im praktischen Lebensvollzug und Engagement erschließt sich und erschließt sich immer wieder neu, was uns trägt.

Die Praxis des Glaubens erschöpft sich allerdings nicht nur in Aktion. Als befreiend erweist sich der christliche Glaube ja nicht zuletzt darin, daß er sich in Handlungsformen vollzieht, in denen – in Gebet und Liturgie vor allem – der Dank für und die Freude über das Geschenk des in Freiheit Leben-Könnens Gott gegenüber symbolisch zum Ausdruck gebracht werden und die gerade in ihrer Zwecklosigkeit menschlichem Dasein nochmals zugute kommen. Aktion und Kontemplation, Mystik und Politik, Beten und Tun des Gerechten gehören im Glauben wie die zwei Seiten einer Medaille unabdingbar zusammen. Indem Gott anvertraut wird, „was nur er wirken kann“, werden

wir Menschen ermutigt, „zu tun, was wir mit gutem Willen tun können“ (Pröpfer, 1995, 46), ohne uns selbst zu überschätzen oder zu überfordern. Ohne solches Engagement allerdings würde der Glaube zur bloßen Ideologie.

Doch die Rede vom Glauben als unverdientem Geschenk mitsamt den daraus resultierenden Konsequenzen – ist sie nicht zu schön, um wahr zu sein? Setzt sie nicht eine höchst positive Gotteserfahrung voraus, die Fragen und Zweifel, die Menschen herumtreibt, nicht kennt und darum zu wenig ernst nimmt? Setzt sie nicht insgesamt ein optimistisches Wirklichkeitsverständnis voraus, das sich mit der Realität, wie sie ist, kaum zur Deckung bringen läßt? Muß eine solche Rede nicht spätestens angesichts des faktischen Leidens in der Welt, dem sich in seiner Brutalität schlicht und einfach kein Sinn abgewinnen läßt, verstummen?

Es wäre ein übermenschlicher und somit unmenschlicher Glaube, der sich durch solche Fragen und die ihnen zugrundeliegenden leidvollen Erfahrungen nicht anfechten ließe, der sie in einem vermeintlichen österlichen Optimismus überspielen zu können meinte. Der Glaube an Ostern, daran also, daß Gott den von den Menschen Gekreuzigten nicht definitiv im Tod hat scheitern lassen, sondern ihn zum Leben erweckt und damit sein Wirken unter den Menschen ratifiziert hat, macht die Realität von Karfreitag und Karsamstag – die bestialische Folterung und Ausmerzungen jenes Menschen, dessen Leben in nichts anderem bestand als in der radikalen Bezeugung der Liebe Gottes – nicht ungeschehen.

Diese bleibende Erfahrung des Kreuzes bedeutet mit Blick auf geschehendes Leiden zweierlei: Wo Leiden bewußt von Menschen anderen zugefügt wird, ist im wahrsten Sinne des Wortes mit aller Leidenschaft dagegen anzugehen; Christen dürften sich in ihrem unerbittlichen Einsatz gegen Folter und Marterungen, wo auch immer sie geschehen, nicht überbieten lassen. Wo jedoch gegen Leiden nach menschlichem Ermessen nichts mehr ausgerichtet werden kann, da bleibt wenigstens das, was genuin menschliche Rührung ist: sich gegen Schmerz und Leid aufzubauen, dagegen zu klagen und zu protestieren – auch und gerade vor Gott. Sich fatalistisch damit abfinden zu wollen, sich gar mit solchem Leiden auszusöhnen, indem man ihm irgendeinen Sinn beimessen wollte – wenn überhaupt, dann kann das nur der Leidende selbst –, wäre eher Ausdruck von Kleingläubigkeit als des Glaubens an jenen, der mit einem Schrei auf den Lippen gestorben ist.

Es zeigt sich: Glaube ist keine Versicherung, mit der man sich zumindest gegen die anders nicht zu versichernden Ereignisse des Lebens

absichern könnte. Wer auf diese Weise vorab auf alle Sicherheit bedacht ist und deswegen meint, dafür den Glauben zu brauchen, ist mit dem Glauben schlecht beraten. Die dem Glauben entspringende Gewißheit ist nur zu erlangen, wenn man sich auf ihn – als unverfügbares Geschenk – einläßt. Die Unzeit- bzw. Zeitgemäßheit dieses Glaubens hat Franz-Xaver Kaufmann einmal wie folgt kommentiert: „Dies ist wahrscheinlich der Gedanke, der uns Heutige am stärksten schreckt: Daß wir Gott nur finden, wenn wir alles auf eine Karte setzen. ‚Verkaufe alles, was Du hast, gib es den Armen und folge mir nach.‘ Das läßt sich nicht beweisen, ist aber das fortgesetzte Zeugnis der christlichen Tradition und einer unübersehbaren Zahl religiöser Menschen aus allen Jahrhunderten seit dem Kreuzestod Jesu. Es gibt diese Zeugnisse auch heute noch... Wir können somit zum mindesten eines erfahren und wissen: Die Wette ist offen – auch in unserer indifferenteren Kultur. (Sc. Kaufmann hatte vorher auf Pascals Bild der Wette als einem angemessenen Verständnis des Glaubens zurückgegriffen.) Gesellschaftlich gesehen ist es ziemlich gleichgültig geworden, was man glaubt. Aber um das Glauben selbst, die Annahme unbeweisbarer Behauptungen über die Prämissen unseres Lebens kommt man nicht herum. Wir haben nur die Wahl, was wir glauben wollen. Und wir können wissen, daß die Art unseres Glaubens Konsequenzen hat.“ (1989, 207f)

Weiterführende Literatur (teilweise im Text zitiert):

- Gotthard Fuchs, Die Ökumene der Seligpreisungen und der Horror Concreti in Theologie und Kirche, in: ders. (Hg.), Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt/M. 1986, 11-44
- Wolfgang Huber, Bedrohte Welt und christlicher Glaube, in: R. Becker u.a. (Hg.), Mensch und Christ in der Schule, Paderborn 1988, 61-82
- Franz Kamphaus, Gottes Ja - unsere Freiheit, Limburg 1989
- ders., Entschieden leben. Das Taufbekenntnis der Christen, Limburg 1991
- Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989
- Johann Baptist Metz, Religion, ja - Gott, nein, in: ders./T.R. Peters, Gottespassion, Freiburg/Br. 1991, 11-62
- ders., Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990, 103-118
- Thomas Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 1985
- ders., Zur Spiritualität von Pax Christi, in: Pax Christi - Basisinformation der Bistumsstelle Münster, Münster 1995, 41-47
- Dorothee Sölle, Es muß doch mehr als alles geben, Hamburg 1992
- David Tracy, Der Gegenwart einen Namen geben, in: Concilium 26 (1990) 41-57