

Glaube und Aberglaube

Prinzipielle Überlegungen

Die Forderung nach zeitgemäßem Glauben ist fast zu einem Schlagwort geworden. Aber es ist durchaus nicht klar, was man darunter verstehen soll. Teils sucht man für den Rückzug vom „konventionellen Christentum“ eine Entschuldigung, teils will man doch die Möglichkeit eines modern verfaßten Glaubens behaupten und auch verwirklichen. Daß es dabei nicht so sehr um bestimmte Glaubensinhalte (*fides quae*) geht, als vielmehr um neue Glaubenshaltungen (*fides qua*), wird nicht immer genug betont. Bei der Anpassung des Glaubens an die Forderungen der Zeit kann es sich nicht um Veränderung oder willkürliche Auslegung der Dogmen handeln, sondern um ihr aktuelles Verstehen aus der Lage des heutigen Menschen heraus¹. Diese ist bekannt und oft beschrieben worden als Macht der Technokratie, als ein die universale Weite der modernen Gesellschaft umfassendes Selbstbewußtsein, als Vorrang der ohne Bezug zur Vergangenheit entworfenen Zukunftspläne u. a. m. Auf diesem Hintergrund muß die Haltung des Glaubens heißen: Offensein für die ganze Wahrheit. Aus diesem Gesichtswinkel sind die Einzelwahrheiten des Glaubens wieder neu zu einem Ganzen zu sammeln. Im Gegensatz dazu erweist sich der Aberglaube als „Vorbehalt gegen das Ganze“, als jene existentielle Perspektive, in der Einzelteile der Wirklichkeit Vorrang haben vor dem Ganzen. Zeitgemäßer Glaube kann wegen seiner grundsätzlichen Offenheit für das Ganze nicht heißen, unter dem Druck der Wissenschaften möglichst viel aufzugeben von dem, was bisher als sakrosankt und unantastbar galt, oder sich vom Glauben zur Gnosis zu bekehren. Seine Haltung hat vielmehr in einem tieferen Sinn mit „Zeit“ zu tun, die in echt biblischem Sinn als „Zeitung“ begriffen, mehr ein Prozeß ist denn ein statisches Maß, ein Vorgang, in dem sich uns die Wahrheit mitteilt².

I. Die Zeit-Struktur des Glaubens

Beachten wir einige Strukturen im Glaubensvorgang, zu dem gleicherweise die Haltung wie die angenommenen Wahrheiten gehören. Nicht von ungefähr zeigt der Glaube schon bei einer ersten Betrachtung Bezug und Richtung zu einem vorausliegenden Anfang. Begrifflich ist er ein „Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart hat“ (DS 3008). Im Glauben erschließt sich der Mensch einem vorgängigen Geschehen, ohne das er überhaupt nicht zum Glauben käme. Diese Lage beschreibt Röm 10, 17: „So kommt also der Glaube aus der Botschaft, die Botschaft aber durch Christi Wort.“ Diese Vorstruktur beleuchtet der Grundsatz der göttlichen Heilsökonomie, daß Gottes Gnade immer vorausgeht, auch und gerade beim Anfang des Glaubens (DS 375). Glaube ist innerlicher Anschluß an ein bereits wirksames, unabhängig von uns gesetztes Ereignis; er geht aus von einem vor uns liegenden Anfang, den es im Glaubensprozeß zu entfalten gilt. Von daher kommt das Gehorsamsmotiv in die Strukturen des Glaubens, die sich insgesamt als Elemente einer durch und durch geschichtlichen Verfassung des Menschen zeigen lassen. Ohne auf diese Prinzipien näher einzugehen, kann doch anhand einer dogmengeschichtlich interessanten Frage die „Zeit-Gebundenheit“ des Glaubens illustriert werden, in der sich zugleich seine Rückbindung und

¹ Aus der Überfülle der Literatur sei hier besonders hingewiesen auf L. Dewart, *Die Zukunft des Glaubens*. Einsiedeln 1968; H. Mynarek, *Der Mensch – das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive*. München 1968; J. Splett, *Präsenz des Glaubens*. In: *Wort und Wahrheit* 24 (1969) 246–256.

² Zum Problem „Zeit und Ewigkeit“ in der Theologie vgl. die besonders instruktiven Untersuchungen: O. Cullmann, *Christus und die Zeit*. Zürich³ 1964; J. Mouroux, *Eine Theologie der Zeit*. Freiburg 1965.

Orientierung an den vorausliegenden Tatsachen deutlich machen läßt. Denn ohne Zweifel kommt im Verhältnis des Menschen zum vorausliegenden Anfang — zum je eigenen wie zum universalen, kosmischen der ganzen Welt — die bewegende Rückfrage nach dem Ursprung zum Ausdruck³.

Es wäre falsch, die Frage nach dem kosmischen Anfang im Zusammenhang mit dem Weltprozeß aus dem Glaubenshorizont auszuklammern, sie als mythologisch abzutun bzw. sie nur der Naturwissenschaft zuzugestehen. Sie darf auch nicht als eine periphere Sonderfrage mißdeutet werden, die aus einem dem Glauben unangemessenen Kausaldenken stamme. Im Gegenteil! Wenn es eine echte Frage gibt, in der sich die Struktur der Vorgegebenheit besonders deutlich abzeichnet, dann ist es die Rückfrage nach dem Anfang, wie sie im Verstehen von Herkunft, Abkunft und Vergangenheit gründet. Die Bedeutung eines wohlverstandenen Anfanges für die christliche Glaubenshaltung spiegelt sich in den großangelegten Versuchen, das Problem von Zeit und Geschichte, wie es von der griechischen Philosophie überliefert wurde, mit dem Glauben zu konfrontieren. Einige markante Beispiele mögen zeigen, wie sehr das Glaubensproblem eine innere, wesentliche Verwandtschaft mit dem Zeitproblem hat. In der Frage nach dem Anfang von Welt und Zeit tritt eine evident wichtige Glaubensfrage auf, weil sich *Heilsgeschichte* konsequent nur als Prozeß zwischen einem von uns unabhängigen Anfang und einem ebensolchen Ende verstehen läßt und somit die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung zur Voraussetzung hat.

Schon *Augustinus* hat sich in dieser Frage mit den Neuplatonikern auseinandergesetzt. So klar er die Schöpfung als solche und ihren zeitlichen Beginn lehrte, übersah er doch die Schwierigkeit nicht, wie der ewige Gott eine zeitliche Welt schaffen konnte. Als erster behauptete er gerade im Hinblick auf den *Glauben*, daß nicht nur die Welt, sondern auch die Zeit einen Anfang genommen hat. Zwar gelang ihm noch keine hinreichende philosophische Begründung der Schöpfung, doch war seine Autorität so groß, daß die These von der zeitlichen Schöpfung fortan unbestritten blieb. Die Lehre vom Anfang der Welt als Hauptstück unseres Glaubens und der darin begründeten Haltung der Welt gegenüber gehörte zum traditionellen Lehrgut der Früh- und Hochscholastik. *Thomas v. A.* hat das Grundmotiv der Zeitfrage im Lichte des Glaubens klar ausgesprochen: Zur Erkenntnis der Ewigkeit müssen wir durch die Zeit kommen. Diese These gilt auch im Sinn eines existentiellen Verständnisses, das nicht nur die begriffliche Lösung eines Problems meint, sondern unseren Entscheidungen und Handlungen eine neue Richtung gibt. Thomas mußte den Anfang der Zeit betonen, um dem Schöpfungsglauben voll gerecht zu werden. Diese Überlegungen sollen nicht nur die Bedeutung der zeitlichen Dimension der Welt für unser kosmisches Verstehen erschließen, sondern auch die legitime Gebundenheit des Glaubens an die Zeit herausstellen, durch die erst ein sinnvoller Anfang und ein Ende als Erfüllung der Geschichte denkbar sind. Überdies läßt sich auf diesem Wege auch der dem Glauben zugehörige Sinn spezifischer Wahrheiten entnehmen: Wenn Gegenstand des Glaubens gerade das ist, was Gott geoffenbart hat, worin also das Walten eines *personalen* Urgrundes zu Wort kommt, so ist hierin die Verwiesenheit des Glaubens an das von Gott Vorgegebene und letztlich an Gott selbst als den ursprünglich Vorgegebenen enthalten. In der Perspektive der Rückfrage nach dem kosmischen Anfang zeigt sich der in der *Geschichte* handelnde Gott. Das bedeutet aber, daß sich gerade in dieser Sicht die *personale* Struktur, das „Glauben an jemanden“, entdecken läßt.

³ Für die neue Sicht einer theologischen Anthropologie gibt ein auch für unsere Fragestellung wichtiges Zeugnis *J. Splett*, *Der Mensch in seiner Freiheit*. Mainz 1967; auch *W. Pannenberg*, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen 1962.

Was heißt es also, von der „Zeitbedingtheit“ des Glaubens zu sprechen? Worin besteht sie konkret heute? Sie drückt sich aus in der besseren Erkenntnis und Berücksichtigung der personalen Elemente im Glaubensgeschehen, oft im Gegensatz zu einer verschlichteten Auffassung des Glaubens, in der er sich nur verschiedenen „Gegenständen“ gegenüberstah, die es mehr oder weniger unpersönlich anzunehmen galt. Über Sinn und Umfang des Glaubens haben wir so lange keine abgeschlossene Kenntnis, solang der Gang der Geschichte neue Erkenntnisse zutage fördert, die auch auf die Glaubensaussage modifizierend einwirken werden. Es gibt keine fertige Dogmatik, es gibt nur den lebendigen, im Dialog mit der gesamten Wirklichkeit vollzogenen Glauben. Trotz dieser Vorläufigkeit gibt es jedoch in jedem Augenblick der menschlichen Geschichte die Möglichkeit, der personalen Haltung nach den Glauben voll und ganz zu setzen, und zwar im Sinne jener Offenheit und Bereitschaft für das Ganze, für die stets unverfügbare Wahrheit, die im letzten Gott selbst ist. Da es sich bei der Offenbarung wie beim Glauben mehr um den persönlichen Einsatz, um eine personale Entscheidung als um festumrissene Inhalte und Formulierungen handelt, geht es auch in der Theologie des Glaubens nicht in erster Linie um Sachfragen, um Gegenstände, die der wissenschaftlichen Analyse vorgegeben sind, sondern um Personen und ihr Verhältnis zueinander: um Gott und Mensch⁴. Ist der Glaube ein ursprüngliches personales Verhältnis des Menschen zu Gott, so ist Theologie die methodisch gelenkte Reflexion der Glaubenserfahrungen. Die Frage, welche Appelle an den Gehorsam des Menschen im Glaubensgeschehen ergehen, welche Entscheidungen ihm abverlangt werden, ist wichtiger als die Frage, wie sich einzelne Thesen in ein wissenschaftliches Weltbild einbauen lassen. Zeitbedingter Glaube heißt demnach: Einbeziehung des heutigen Menschen in das Grundverhältnis zu Gott.

II. Erneuerung der Glaubens-Theologie

Das Wesen des theologischen Glaubens, wie ihn die Kirche versteht, haben das Tridentinum und das Vatikanum I in einigen Zügen geklärt. Danach ist Glaube in erster Linie ein Fürwahrhalten von Sätzen, die nur über eine offenbarende Person mit Gewißheit erkannt werden können. „Etwas“ glauben beansprucht die größere Aufmerksamkeit als der Glaube im Sinne einer vertrauenden Haltung einem Partner gegenüber. Es konnte nicht anders sein, als daß sich ein solcher Glaube im Vergleich zu dem exakten Wissen der modernen positiven Wissenschaften nur als ein abkünftiges, zweitrangiges Erkennen darstellte. Ferner schien damit gegeben, daß diesem Glauben die Erkenntnis der bezeugenden Person vorausgehen muß, d. h. das Personenerkennen – in unserem Fall das Erkennen Gottes als des Offenbarers – wird vor die Glaubenserkenntnis gerückt und gehört somit dem eigentlichen Glaubensgeschehen gar nicht an. Bricht hier nicht etwas von dem auf, was M. Heidegger unserer Theologie vorwirft, daß sie nämlich Gott nicht aus dem Kategorialen herauslöse, daß Gott ein besseres „Ding an sich“ sei, aber nicht der Wahre in unvergleichlicher Transzendenz? Die Erkenntnis des persönlichen Gottes wird an einem Wissensideal gemessen, das sich in den letzten Jahrhunderten seit Descartes immer mehr verengt hat: Die Beweisführung erscheint danach umso besser, je mehr sie sich der mathematischen nähert. Gott wird bestenfalls als die Ur-Sache erfaßt, und man glaubt, sich damit zufrieden geben zu können. Als Kant diese Art einer Metaphysik „more geometrico“ endgültig

⁴ Für die Kennzeichnung der Grundtendenzen vgl. B. Langemeyer, Der Dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Paderborn 1963; H. Mühlen, Das unbegrenzte Du. In: Wahrheit und Verkündigung (Festschrift für M. Schmaus) II. München 1967, 1259–1285. Auch M. sieht im Sinne des II. Vatikanums die sich gegenwärtig vollziehende epochale Wende in der Denkweise des Menschen „in einem personalen Denken“ (1260). Hieraus folgt ein für unsere Fragestellung „Glaube und Aber-glaube“ wichtiges Ergebnis: Die zwei Momente der gegenwärtigen Wende: „Abbau der magischen Weltsicht und Personalisation des Verhältnisses der Menschen untereinander und zu Gott, sind näherhin sich gegenseitig bedingende Vorgänge“ (1261).

zerstörte, konnte ein Glaubensbegriff, der aus solchen Voraussetzungen hergeleitet wurde, nicht mehr befriedigen. — Wo bleibt überdies die *Freiheit* des Glaubens? Die „*Vernünftigkeit*“ des Glaubensaktes scheint in der geschilderten Weise Freiheit geradezu auszuschließen. Wenn man das Erkenntnisideal dort am besten erfüllt sieht, wo es keine Freiheit, sondern nur den zwingenden Beweis gibt, lebt Freiheit nur auf Kosten der Gewißheit, Gewißheit nur auf Kosten der Freiheit. Der Glaube versteht sich aber zugleich als freiestes und gewisstestes Erkennen. — Wo bleibt ferner die *Gnade*, welche Aufgabe hat sie überhaupt noch in dieser offensichtlich rationalisierten Glaubensauffassung? Wir kommen leicht zu einem „*Extrinsezmus*“ von Natur und Gnade, wo Gnade nur von außen her auf unseren Glaubensakt einwirkt. Vor allem kommt hier die dem Glauben wesensgemäße Offenheit nicht mehr zur Wirkung, in der er sich gerade bereithält für das aktuelle Tun Gottes heute, das nicht nur an vergangenen Tatsachen orientiert ist.

Die zeitgenössische Theologie leistet nun einen echten Beitrag zur Aufwertung des Glaubens in seiner dialogischen Struktur. Wegbereiter sind hier S. Kierkegaard, H. Bergson, E. Le Roy mit seinem Angriff auf die intellektualistische Glaubenshypothese, die Phänomenologie E. Husserls mit M. Scheler im Gefolge, die auf die unableitbare Eigenständigkeit des religiösen Aktes aufmerksam machten. Ganz besonders wirkt hier die resolute Abkehr der Existenzphilosophie von der „*Objektivität*“ und die entschiedene Hinwendung zur Subjektivität im existentiellen Betroffensein. Das mathematisch-exakte, auf Experimente eingestellte Wissen der positiven Naturwissenschaften kann nicht mehr das Monopol beanspruchen. Person darf nicht Gegenstand werden. Um die unreduzierbare Eigenart des Menschen weiß wie kein anderer M. Heidegger. — G. Marcel hat sich als christlicher Existenzphilosoph dafür eingesetzt, eine sachgerechtere Umschreibung des Glaubens an Gott zu gewinnen, als die idealistischen und positivistischen Kategorien sie ermöglicht haben. Unter den zahlreichen Theologen, die zu einer tieferen Einsicht in das theologische Problem des Glaubens beigetragen haben, kommt schon um 1910 P. Rousselot eine besondere Bedeutung zu⁵. Wir denken besonders an seine biblisch, traditionell und thomistisch fundierte Lehre, daß die Glaubensgnade den Menschen ein neues Erkenntnisvermögen schenkt. Die Vernünftigkeit des Glaubens hängt gerade von seiner Übernatürlichkeit, Gnadenhaftigkeit ab; nicht als ob die Gnade die Beweise inhaltlich liefere, sondern indem sie die Beweise, die von außen objektiv gegeben sind, erst in ihrer beweisenden Kraft sichtbar macht, uns „*Augen*“ für die übernatürliche Bedeutung gibt, die in einem auch ohne Gnade feststellbaren Geschehnis enthalten ist. Aus all diesen Ansätzen ist im Rahmen des heutigen „*dialogischen Personalismus*“ eine Glaubenstheologie entstanden, die für die Grundstruktur des Glaubens, seine Personbezogenheit und sachliche Offenheit Verständnis hat.

Die heutige Glaubenstheologie besinnt sich auf folgende Tatsachen⁶:

⁵ P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens*. Einsiedeln 1963; ebenfalls für die Ausdeutung der personalen Strukturen des Glaubens bedeutend J. Mouroux, *Ich glaube an Dich*. Einsiedeln 1951.

⁶ Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung bringt im Art. 5 einen eigenen Abschnitt über den Glauben. J. Ratzinger weist im Kommentar des LThK, Konzilsband II, darauf hin, daß der Text gegenüber dem I. Vaticanum gekennzeichnet ist „durch ein ganz christologisch bestimmtes Verständnis der Offenbarung, für das die Trennung von Wort und Wirklichkeit aufgehoben ist in dem, der als der wahre Logos zugleich der wahre Grund alles Wirklichen ist, für das folglich auch die Antithetik von intellektuellem Dogmenglauben und vertrauender Hingabe der eigenen Existenz übergriffen ist durch das totale Ja der Person, das in Jesus Christus die Wahrheit und den Weg in einem, unteilbar erkennt“ (512). Unsere Ausführungen sind auf dem Hintergrund dieser christologischen Konzeption des Glaubensverständnisses zu sehen und von den Ergebnissen des Konzils nicht ablösbar, ohne daß hier im einzelnen genaue Zitate folgen. Vgl. auch E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*. Paderborn 1966.

1. Der auf Christus und Kirche gründende Charakter weist dem Glauben seine soziale Gestalt zu. Der Glaube kann nicht in isolierter Eigenleistung geschehen, sondern nur im Anschluß an eine lebendige Gemeinschaft, die als Subjekt des Glaubens sowohl die Tradition als auch die je aktuelle Neuheit des Heilsgeschehens garantiert. Die schon genannte Rückfrage nach dem Anfang bleibt in dieser Gestalt durchaus lebendig, insofern sich die neue Heilsgemeinschaft nicht erst in einem bestimmten Augenblick der Weltgeschichte, sondern vor aller Zeit, in der Wirklichkeit der Erwählung durch Gott begründet weiß. Schöpfungsordnung, in deren Rahmen es die Frage nach dem kosmischen Anfang gibt, und Heilsordnung sind eins. Zweifellos hat die Schöpfung ihr eigenes Sein, doch ihr Seinsgrund ist faktisch Jesus Christus. Die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes zwischen Gott und Mensch, der Bund der innere Grund der Schöpfung, wie es K. Barth formulierte⁷. Die Schöpfung hat eine christologische Basis, die Fragen nach den kosmischen Realitäten sind im Lichte des Glaubens Sinnfragen, deren letzte Antwort mit der Wahrheit Gottes gegeben ist. So geht das Geschaffene selbst in die Offenbarung ein. Wir werden sehen, wie gerade diese kosmischen Implikationen ein Ansatz für jene Haltung sind, die wir Aberglauben nennen.

2. Die heutige Glaubenstheologie besinnt sich auf den *eschatologischen Charakter* der Glaubensbegegnung mit Gott in Jesus Christus. Diese Auslegung entspricht nicht nur in hohem Maß dem philosophischen Denken der Gegenwart, sie leistet auch bei der uns aufgegebenen Konfrontation des Glaubens mit den modernen Wissenschaften einen ausgezeichneten Dienst. Davon wird noch die Rede sein.

3. Ziel der Neubesinnung ist auch die Entfaltung der *trinitarischen Struktur* des Glaubensaktes, der sich als eine Spiegelung der Heilsgeschichte und als Antwort darauf zeigt⁸. Es ist der zustimmende Glaube an Gott und den, den er gesandt hat, an Jesus Christus (Jo 6, 29). — Eine starke Anregung in dieser Richtung bringt das interkonfessionelle Gespräch, vor allem mit der evangelischen Theologie. Luthers Solafides-Lehre hebt den Glauben als das vertrauende Einlassen auf Gott hervor, worin die personalen Elemente stark zur Geltung kommen. Die von modernen philosophischen Erkenntnissen und vor allem biblischen Einsichten in das Wesen des Glaubens gestützten Bemühungen auf beiden Seiten rücken die bis in die jüngste Zeit so getrennt erscheinenden Positionen der katholischen und der evangelischen Theologie wieder enger zusammen⁹.

Im Lichte der Neubesinnung zeigen sich alte Fragen in einem tieferen Sinn, so daß sie sich als echte Glaubensfragen auszuweisen vermögen:

1. Die Frage der Gottesbeweise¹⁰.

Das Wort „Beweis“ läßt an einen zwingenden Schluß denken, der Gott gleichsam einfängt. Eine solche Direktheit im Bereich des Glaubens ist nirgends möglich, weil die einzelnen Wahrheiten immer freie Schenkung Gottes sind, die sich der Mensch im vorhinein nie sichern kann. Beachten wir aber, daß zum Wesen des Beweises an sich die unvermittelt auftretende Erkenntnis gar nicht gehört, sondern im Gegenteil das Beweziel aus anderen vorgegebenen Einsichten schlüffolgernd erst gewonnen wird, dann läßt sich auch über den Sinn der sogenannten Gottesbeweise Näheres aussagen. Sie vermitteln keineswegs eine unmittelbar einleuchtende und logisch zwingende Evidenz, sondern weisen einen Weg über die bloßen Tatsachen und Gegenstände dieser Welt hinaus in die Transzendenz. Wie

⁷ Kirchliche Dogmatik III/1, 261 f.

⁸ K. Rahner, Der Dreifaltige Gott als transzentaler Urgrund der Heilsgeschichte. In: Mysterium salutis (hg. v. J. Feiner u. M. Löhrer) II. Freiburg 1967, 317–397.

⁹ H. Mühlen, Die Lehre des Vaticananum II über die „hierarchia veritatum“ und die Bedeutung für den ökumenischen Dialog. In: ThGl 56 (1966), 303–335.

¹⁰ Eine Orientierung über den neuesten Stand in dieser Frage bietet Qu. Huonder, Die Gottesbeweise. Stuttgart 1968.

wir beim Wunder sagen können, daß es als Zeichen auf einen die Welt umgreifenden Freiheitsraum aufmerksam zu machen hat, so ist auch mit den Gottesbeweisen ein Hinweis auf eine umfassende Wirklichkeit gemeint, die wir als letzte unerklärbare Vorgegebenheit, als absolut ersten Ursprung für alles Sein und Werden Gott nennen. Darum hält die katholische Theologie daran fest in Übereinstimmung mit Röm 1, 20, daß Gott, aller Dinge Grund und Ziel, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann. Diese sogenannte „natürliche Gotteserkenntnis“ ist noch höchst unvollkommen, vermischt mit den Elementen des wechselnden Weltbildes und Selbstverständnisses des Menschen. Ohne ausdrückliche Offenbarung käme der Mensch über einen Gott als „Lückenbüsser“ nicht hinaus. Die Offenbarung ist schon mit der Tatsache fundamental gegeben, daß alles durch das Wort Gottes erschaffen ist, was den denkerischen Nachvollzug als religiösen Erkenntnisakt erst ermöglicht. Die volle Anerkennung Gottes wird niemals rein logisch ohne willentliche Bereitschaft auf Seiten des Menschen erzwungen werden können. Da Glaube Geschenk ist, haben die Gottesbeweise nicht die Funktion der Begründung, sondern der Reflexion über die Begründung des Glaubens.

2. Das Problem der Schöpfung aus dem Nichts.

In der Dynamik der Rückfrage nach dem Anfang liegt auch die Möglichkeit, Dynamik, Werden, Entwicklung der Welt zu verstehen. Darin wird zugleich die Zukunft als der umfassende Horizont aller Wirklichkeit erschlossen. Die Frage nach der Schöpfung steht immer in Verbindung mit der Frage nach dem Woher und Wohin der Welt, nach ihrer Herkunft und Zukunft. Das Verständnis für Fortschritt und Bewegung gehört mit zur Voraussetzung des Glaubens, in dem wir das absolut Neue immerfort entgegennehmen. *Entwicklung* ist Fortschritt der Welt in ihrem Geschaffensein durch Gott. Mit den Fragen der Entwicklung, wie sie die moderne Naturwissenschaft stellt, muß sich darum der zeitgemäße Glaube allen Ernstes auseinandersetzen. Entwicklung schreitet zum Menschen fort, kommt in ihm gleichsam zu sich selbst und wird so erst sinnvoll. Nur der in seinem Werden erkannte und dynamisch interpretierte Mensch der Entwicklung kann uns Bild und Gleichnis sein für den immerfort schaffenden Gott. Was bedeutet in der Perspektive der Entwicklung oder Evolution überhaupt noch Schöpfung? Muß sie nicht als Begründung von Geschichte, Geschöpflichkeit als Grund von Geschichtlichkeit verstanden werden? Schöpfung ist die Bedingung einer Vollendung der Welt durch Gott. Sie ist wie das Vorwort zum endgültigen Gerichtswort und so nur in der Zusammenschau von Anfang und Ende sinnvoll¹¹.

Um diese Ganzheit der Geschichte geht es im Glauben an den Gott der Schöpfung. Der Glaube anerkennt den Eigenbereich der Welt, indem er sie als Schöpfung in Entwicklung nimmt, wobei er nicht von einem unwissenschaftlichen Standpunkt ausgehen darf, sondern im ständigen Gespräch mit den Wissenschaften zum Glauben inmitten der Welt werden muß. So zeigt sich dann für den Schöpfungsglauben, daß er trotz seiner Begründung am Anfang der Offenbarungsurkunden doch nicht die primäre Wahrheit im christlichen Bekenntnis ist, Schöpfung ist vielmehr die Vorgeschichte des Heiles. Er enthält die Überzeugung von der Erwählung des Menschen durch Gott. Das Interesse der biblischen Schöpfungsberichte ist nicht auf eine kosmische Theorie von der Weltentstehung gerichtet, sondern auf ein religiöses Bekenntnis zu dem einen weltüberlegenen Gott, dem Herrn des Bundes wie der ganzen Welt. Die grandiose Teleologie in der Darstellung des Schöpfungsvorganges mündet in die Erschaffung des Menschen, der als Partner Gottes feierlich eingeführt wird. In vollem Licht zeigt sich

¹¹ In dieser Perspektive sehen das Problem u. a. A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes. Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutiven Weltbild.* München 1965; L. Scheffczyk, *Die Welt als Schöpfung Gottes.* Aschaffenburg 1968.

die kerygmatische Bedeutung des Schöpfungsberichtes erst im Zusammenhang mit dem Neuen Testament: Denn das Wort, durch das Gott alles erschaffen hat, ist kein anderes als der göttliche Logos, der in Christus Mensch geworden ist. So bezeugen es vor allem die Schriften von Johannes und Paulus. Die Schöpfungsberichte sollen den Gang der Welt von Anfang an als *Heilsgeschichte* sehen lassen. Zum Bericht über den Anfang kommt im Neuen Testament die Zusage einer endgültigen Vollendung der Schöpfung durch den Gottesgeist. Glaube und Naturwissenschaft wollen je auf ihre Weise dem Menschen zu sich selbst verhelfen. Wenn der christliche Schöpfungsglaube ganz ernst genommen und nicht mit einer mythologischen Deutung der Welt verwechselt wird, dann gibt er die kausale Erforschung und Beherrschung der Welt durch die moderne Wissenschaft frei.

3. Die Frage nach der historischen Relevanz der Offenbarungszeichen.

Ein besonders charakteristisches Beispiel ist in diesem Zusammenhang das *Wunder*¹². Es ist richtiger, vor jeder Untersuchung der Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders seinen theologischen Sinn in den Blick zu bekommen. Schon das I. Vatikanum hat hingewiesen, daß Gott „mit der inneren Hilfe des Hl. Geistes äußere Erweise seiner Offenbarung verbinden wollte, nämlich göttliche Werke, vor allem Wunder und Weissagungen“ (DS 3009). Als Erweise der Offenbarung gehören die Zeichen und Wunder in die Offenbarungsgeschichte, auf die wir, weil nicht selbst unmittelbare Zeugen der Tatsachen und Ereignisse, durch Berichte, durch literarische oder mündliche Überlieferung geführt werden. Da wir es deshalb methodisch nicht mit Wundern, sondern mit Wunderberichten zu tun haben, ist die Wunderfrage vor allem eine geschichtswissenschaftliche, nicht eine naturwissenschaftliche Grenzfrage der Theologie. Die biblischen Wunderberichte zeigen in ihrer literarischen Eigenart, daß sie kerygmatisch orientiert sind, mit dem Empfänger der Botschaft etwas vorhaben, ihn existentiell orientieren, auf die Herrschaft Gottes aufmerksam machen wollen. Ihr Inhalt sind nicht rein sachhaft neutrale Taten, von denen im Zuge einer historischen Reportage berichtet wird, sondern Zeichen Gottes, die nach den Gesetzen der Zeichenerklärung zu deuten sind. Sie geben vom unberechenbaren Handeln Gottes, von seiner Freiheit und Souveränität Zeugnis. Während die Naturwissenschaft von einem methodologischen Determinismus ausgeht, nach dem die gesamte Weltwirklichkeit grundsätzlich erklärbar ist und so verfügbar gemacht werden kann, geht die Theologie von der Voraussetzung aus, daß alles Erklärbare von einem Freiheitsraum des absoluten Geheimnisses Gottes umgriffen wird, aus dem die Dinge kommen und in dem sie bleiben. Wunder sind Zeichen dieser vorgängigen Freiheit Gottes. Sie sind darum nicht als Durchbrechung bzw. Verletzung der Natur und ihrer Gesetze in einem negativen Sinn zu betrachten, sondern positiv als Hinweise auf die Welt als Setzung Gottes. Im Schöpfungsglauben wurzelt nicht nur die Anerkennung der Autonomie der ihren eigenen Seinsgesetzen gehorgenden Weltwirklichkeit, sondern auch die Anerkennung des Wunders in seiner Möglichkeit und seinem Sinn. Im Blick auf eine noch ausstehende Zukunft sind Wunder Signale des Kommenden, Vor-Zeichen inmitten einer Entwicklung, die sich auch für den Naturwissenschaftler noch nicht restlos überschauen läßt.

Wir können nach diesen Überlegungen die „Zeitbedingtheit“ des Glaubens etwa so charakterisieren: Sie liegt in seiner ausgreifenden Dynamik, die ihn offenhält nach der Seite des Anfanges wie nach der des Fortganges, der Bewegung und Evolution hin. Wir möchten sagen: Das Eigentümliche des Glaubens heute liegt nicht zuletzt — neben

¹² In einer treffenden Formulierung nennt H. Dolch „das Wunder ein Signal göttlichen Wirkens“, in: *Wahrheit und Zeugnis* (hg. von M. Schmaus und A. Läpple). Düsseldorf 1964, Art. *Wunder*, 854–859. Desgleichen begegnet der Gedanke in exegetischen Abhandlungen zum Thema; vgl. *Lantzen-Deis Fr.*, *Die Wunder Jesu*. In: *Theologie und Philosophie* 43 (1968), 392–402.

den anderen schon erwähnten Kriterien — in seiner Dialogbereitschaft mit den Wissenschaften. Daß sich damit auch innerhalb der Glaubensgegenstände jede Starre lösen muß, liegt auf der Hand. Sakamente etwa können nicht mehr länger als „Gnadenpakete“ dienen, sondern sind Weisen der Begegnung und Teilnahme mit dem in Christus Mensch gewordenen Gott, und zwar gerade in diesem seinem Geworden- und Nahegekommensein, Zeichen der Gegenwart und Mächtigkeit des Göttlichen und zugleich des zu Gott erhöhten Menschen. Von allen Glaubenswahrheiten läßt sich in dieser Perspektive sagen, daß sie Offenbarungen sind, die den Blick durch die Welt gleich deren Unwandlung zur Welt Gottes und der Menschen in einem personalen der Dinge auf den personalen Gott und die zu seinem Partner erhobenen Menschen freigeben. Der Glaube ist der Durchbruch durch die unpersönliche Sach-Welt und zu-Konnex, in dem es Freiheit, Entscheidung, Zeit als Sinnraum für Fortschritt und Geschichte gibt: ein Glaube, der Berge versetzen kann. Der Umwandlungsprozeß des Glaubens, durch den Welt auf das Wirken eines personalen Gottes und auf die Vollendung durch ihn bezogen wird, durch den die inkarnatorische Ordnung — Gott in Welt — zum Leuchten kommt, ist mehr als ein bloßes Annehmen von Wahrheiten; nicht nur ein Rezipieren, sondern ein produktiver Vorgang auf dem Weg in die Sinnmitte des Lebens. Glaube ist ein Erstehenlassen jener Wirklichkeit, die von Gott gegründet ist, eine Freigabe jenes Raumes, in dem Begegnung und ein Zugehen aufeinander überhaupt erst möglich ist. Glaube wird so zu einem wahrhaft kosmischen Ereignis: Durch ihn wird die gesamte Weltwirklichkeit transparent auf das Thema „Gott und Mensch“ hin, verwandelt in ein Heilsgeschehen, das aus einem Anfang unumkehrbar einem Ende zuwächst, wird personalisiert und vergeistigt. Die Ausdrucksformen des Glaubens, Riten und Zeichen, Wort und Bild, haben darum auch selbst kosmische Bedeutung: Sie beziehen die Welt in allen ihren Elementen ausdrücklich mit ein, wie sich dies etwa im Blick auf die Sakamente verdeutlichen läßt.

III. Der Aberglaube im Gegensatz zum Glauben

In seiner kosmischen Weite kann der Glaube aber auch ins Gegenteil verkehrt werden. Gerade das universale Gesamt der Schöpfung, das im Glauben erschlossen wird, weicht einer partikulären Wirklichkeitsdeutung. An Stelle des Glaubens tritt als sein Zerbild der *Aberglaube*. Er ist im wesentlichen eine Entpersönlichung der Welt, wo Freiheit, Geschichte, Zukunft durch die Vorstellung von magisch wirkenden, anonymen Mächten umgedeutet werden. Aberglaube ist seiner Haltung nach eine Verfälschung der Wirklichkeit im Gegensatz zum Glauben, der sich für die Wahrheit offenhält; eine Unterdrückung des ganzen Funktionszusammenhangs der Dinge und Menschen, während der Glaube die Realitäten bejaht und sie in ihrer Positivität annimmt. Isolierung steht gegen Totalität. Im Aberglauben sorgt der Mensch für seine gefährdete, unsichere, hilflose Existenz und bezieht seine Umgebung nur insoferne ein, als er sie braucht zu seiner Selbstsicherung. Seine Beziehungen zum Göttlichen, Überweltlichen, Transempirischen sind eine Reaktion auf die eigene Existenzangst. Aus ihrer verzerrenden Perspektive werden die Bilder und Vorstellungen entworfen, die an Stelle eines von sich her erschlossenen Gottes der Offenbarung treten und die auch noch auf die Umwelt abfärbten.

Aberglaube als Verkehrung des Glaubens ist etwas wesentlich anderes als *Unglaube*. Bei diesem handelt es sich um eine radikale Umdeutung des Wahrheitsanspruches, wie er aus der Welt und Existenz ergeht, dem der „Ungläubige“ auf eine ihm eigene Weise gerecht zu werden versucht¹⁸. Immerhin bleibt er dabei dem totalen und ganzen

¹⁸ J. B. Metz, Art. *Unglaube II.*, im LThK² X. 496—499 weist darauf hin, daß es „bis heute keine Theologie des Unglaubens“ gibt. „Die darin sich bezeugende Verborgenheit und Ortlosigkeit dieses Phänomens im theolog. Bewußtsein“ (496) ist in Parallel zu stellen mit der Situation des Aberglaubens, der ebenso nur als ein „Fall“ von Sünde und zuwenig in seinem Verhältnis zum Glauben und von diesem her gesehen wird.

Wirklichkeitsbezug gegenüber offen. Das läßt sich verdeutlichen, wenn wir eine besonders markante Gestalt des Unglaubens herausgreifen: den *Materialismus*. Auch ihn bewegt die Rückfrage nach Anfang und Grund, aus dem alles wächst. Wir entdeckten darin einen Wesenszug des Glaubens und stellten dies als die innere Relation zum Absoluten dar. Dem Materialismus enthüllt sich dieses erste absolute Prinzip als die Materie. Dadurch ist alles Geschehen ein Kreisen in sich selbst, was zur Annahme der Ewigkeit der Materie führt. Die eigentliche materialistische Anschauung im Horizont des Unglaubens besteht darin, sich eins zu wissen mit dem Urgrund, dem Entwicklungstendenzen nach verschiedenen Richtungen des Seins hin innewohnen, denen es im Vollzug zwanghaft und notwendig zu folgen hat. Das Weltbild ist geschlossen, im Sinne von endlich und verschlossen. Über den eigenen Selbstvollzug hinaus ist jedes andere Geschehen sinnlos.

Hier ist das entscheidende Wort der Offenbarung über das All in Christus, über die Existenz des Universums — mit dem Ziel in einem der Welt übergeordneten Raum —, förmlich das Gericht über die Deutung der Materie als des Absoluten, wie sie uns im Materialismus aller Schattierungen begegnet. Es besagt: Auch die *Materie* hat ihren Wesensgrund in einer umgreifenden, personalen Existenz, im göttlichen Logos¹⁴. Von dort her kommt ihr überhaupt erst die Logoshaftigkeit, d. h. die rationale, mit der Vernunft erkennbare Struktur zu, ihr Gerufensein in die Wahrheit. Jede andere Begründung der Wirklichkeit muß notwendig in einen falschen Messianismus abgleiten. Denn wie die Aussagen der Bibel keine rein kosmologischen Spekulationen sein wollen, sondern aufgenommen sind in das Erlösungsgeheimnis, so sind auch die kosmologischen Aussagen der wesentlich unchristlichen, nicht auf Christus gesetzten Systeme, letztlich und notwendig Erlösungsmythen. So gesehen, erhalten die messianischen Anwandlungen des politischen Materialismus eine geradezu theologische Bedeutung, wenn wir auch zu selten nach der gemeinsamen Wurzel dieser Phänomene fragen. Jede nur von der Welt her gegebene und auf die Grenzen der Welt eingeschränkte Antwort reicht für die allumfassende Frage nicht aus. Die Einheit von Kosmos und Heilsordnung ermöglicht, die Grundfrage existentiell zu stellen, sie gleichsam zum Lebensinhalt zu machen. Glaube und Unglaube kommen im Ernst, wie sie diese Fragen stellen, teilweise überein. In Gegenüberstellung zum Totalitätsanspruch des Materialismus oder des Unglaubens im allgemeinen ist der *Aberglaube* zwar subjektiv auf die Existenzfragen konzentriert, hat aber aus sich keine Tendenz, der Frage nach dem Ganzen zu entsprechen. Andererseits ist wieder zuzugeben, daß sich im Materialismus, wie er uns im Alltag, in der Verfallenheit an die Welt und deren Genuss begegnet, nicht nur Spuren, sondern echte Formen des Aberglaubens begegnen können. Eine Unterscheidung zwischen den beiden Grundhaltungen wird nicht immer leicht möglich sein, vor allem so lange nicht, als das Wesen des Unglaubens wie des Aberglaubens nicht über die herkömmliche kasuistische Beschreibung hinaus geführt wird¹⁵.

Zur Kennzeichnung des Aberglaubens halten wir fest: Es handelt sich bei ihm um eine Verkehrung des Glaubens wie auch des Unglaubens, sofern diese in ihrer reinen

¹⁴ Die christologische Basis der Weltordnung — „alles durch Ihn und auf Ihn hin“ (Kol 1, 16) — „relativiert“ jede innerweltliche Absolutsetzung. Vgl. O. Schilling, Geist und Materie in biblischer Sicht. Stuttgart 1967.

¹⁵ Darstellungen des Aberglaubens, die ihn ausdrücklich in seinem Mißverhältnis zum Glauben zu beschreiben suchen: F. Buri, Glaube und Aberglaube. In: ThZ 12 (1956) 256–236; P. Bauer, Horoskop und Talisman. Die Mächte des Aberglaubens und die Macht des Glaubens. Stuttgart 1963; B. Klappenburg, Art. Aberglaube. In: Sacramentum Mundi (hg. v. K. Rahner u. a.) I. Freiburg 1967, 15–19. Wie weit Aberglaube und Magie in der Gegensatzhaltung zum Glauben zusammengehören, ist eine andere Frage. Sicher sind sie nicht einfach miteinander identisch. Vgl. G. Hierzenberger, Der magische Rest, Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums. Düsseldorf 1969.

Form genommen werden. Denn während diese beiden ein möglichst unverkürztes Verhältnis zur Wirklichkeit bejahen und unter allen Umständen realisieren wollen, sprengt sich der Aberglaube aus der totalen Wirklichkeit ein Teilstück heraus und erhebt es zu einem Heilsbereich, indes er das andere verurteilt und verwirft. Wir befinden hier nicht über die Sittlichkeit dieses Verhaltens, vielmehr geht es uns um Prinzipien einer Haltung, die sich als „Vorbehalt gegen das Ganze“ bestimmen läßt. Darin sehen wir das Wesen des Aberglaubens. Es fragt sich freilich, ob sich diese Haltung konsequent durchführen läßt, ja ob es überhaupt eine kompromißlos gelebte Einstellung, sei es zum Ganzen oder zu einem Teil der Wahrheit des Seins, gibt. Erlebt es nicht jeder an sich selbst, wie er von der Übermächtigkeit des jeweils im Vordergrund Stehenden (der „Tagesberühmtheiten“) gepackt ist und den „Blick für das Ganze“ so leicht verliert?

So ist auch die konkrete Gestalt des Aberglaubens „zeitbedingt“ wie die des Glaubens, nur in verkehrter Ordnung. Mit Recht verweist man darauf, daß für den Aberglauben nicht einmal eine festumrissene und sprachlich befriedigende Wortdeutung vorliegt. Er wird sehr allgemein als falscher Glaube bzw. Afterglaube erklärt¹⁶. Ihm liegen nach den herkömmlichen Beschreibungen sowohl unrichtige religiöse Vorstellungen als auch verkehrte religiöse Akte zugrunde. Zur äußeren Gottesverehrung mit allen Formen eines abwegigen Kultes kommen die Versuche, über das Schicksal Macht zu gewinnen in den verschiedenen Variationen der Wahrsagerei, Zauberei und des Geisterglaubens bis hin zu den mehr oder weniger harmlosen Spielereien mit Talisman und Maskottchen. Sie im einzelnen aufzuzählen, ist nicht unsere Aufgabe, da es hier um prinzipielle Überlegungen zur Haltung des Glaubens bzw. Aberglaubens geht. Kosmische Elemente im Glauben werden zum Anlaß oder wenigstens zum Ansatz für den Aberglauben. „Kosmisch“ steht hier als Inbegriff für das Welthafte, das sowohl die Haltung als auch den Inhalt des Glaubens mitbestimmt: Der Mensch als ein Stück Natur, als „Sein-in-der-Welt“, die konkreten Zeichen des Glaubens im Kult und Gesellschaftsleben, vor allem auch Formen der Volksfrömmigkeit, mit einem Wort der Prozeß der Heilsgeschichte inmitten der Welt. Überall werden Vorgänge und Tatsachen sichtbar, die für die sinnfällige Auslegung zahlreiche und grundverschiedene Möglichkeiten zulassen. Ganz allgemein gesprochen, kann aber nur jene Auslegung adäquat sein, die von der unbegrenzten Offenheit des Glaubens lebt. Ein Vorbehalt gegen das Ganze kann dem Glauben nicht gemäß sein. Gerade darin aber liegt das phänomenale Wesen des Aberglaubens.

Es läßt sich unschwer zeigen, wie der Aberglaube nur einer Teilansicht gegenüber aufgeschlossen ist, vom Ganzen absieht und so an die vordergründige Wirklichkeit verfällt. Die Welt verliert ihre Transparenz, durch die sie gerade zur Welt eines persönlichen Gottes wird; sie ist nicht mehr Spiegelung eines Heilsplanes, sondern Verdüsterung des eigenen Schicksals. Die oben angezeigte Entpersönlichung ist heute im Zeitalter des Personalismus¹⁷ eine tragische Fehlleistung, die im falschen Verhältnis zur ganzen Wirklichkeit wurzelt. Wohl wäre für eine genauere Analyse darauf zu achten, daß der Glaube selbst immerfort eine Gegenbewegung ist gegen die Tendenzen der Verbergung des Ganzen und der Unwahrheit. Seine eigene Ungeschlossenheit bzw. Vorläufigkeit bedeutet für abergläubische Bestrebungen einen willkommenen Spielraum. Darum kann nur die Betonung der eschatologischen, auf Vollendung hin angelegten Gestalt des Glaubens, wie die positive Ausdeutung seiner Fraglichkeit ein wirksames Gegengewicht gegen die auflösenden Kräfte des Aberglaubens sein. Aus der Gegenüberstellung des Glaubens mit seiner zukunftsoffenen Weite und des Aberglaubens in seinem Unverständnis für die Zukunft des Ganzen geht auch hervor, wie sehr Aberglaube im Grunde unchristlich ist, was wieder nicht eine sittliche Be-

¹⁶ Z. B. Ph. Schmidt, Art. Aberglaube. In: „Wahrheit und Zeugnis“, op. cit., 11–14.

¹⁷ D. von Oppen, Das personale Zeitalter. Stuttgart² 1964.

wertung sein soll, sondern eine Kennzeichnung der in ihm verborgenen existentiellen Grundhaltung¹⁸. Sein Vorbehalt gegen das Ganze — dieses in ontischer wie geschichtlicher Bedeutung genommen — macht ihn selbst dort, wo er sich als ein Stück unreflektierten Glaubens im Leben eines Christen zeigt, blind für die Einheit der in Christus gesetzten Schöpfungs- und Heilsordnung.

Das gläubige Erfassen des Seinsgrundes oder das abergläubische Mißverhältnis zu ihm ist nicht nur ein theoretisches Problem für einen kleinen Kreis weltferner Interessenten. Es betrifft in Wirklichkeit unser Verhältnis zum Sinn und Ganzen unseres Lebens. Die Frage nach dem Ganzen, die unser Woher und Wohin umfaßt, unser Verhältnis zum Mitmenschen und zu unserer Welt ist eine höchst schicksalhafte Frage, der sich niemand schuldlos entziehen kann. Dies gezeigt zu haben, ist das Verdienst der modernen Existenz-Philosophie wie auch der existentiell denkenden Theologie. Der Urgrund des Seins ist nicht unbekannt, so daß wir uns ihm erst durch magische Beschwörung nähern müßten; er ist eine Person, der *Logos*, in dem alle Welt- und Heilsgeschichte begründet ist. Die wahre Totalität ohne Verkürzung und Lüge erfaßt allein die christliche Existenz. Und wiederum: Dieses Erfassen ist nicht etwa nur wissenschaftliches Begreifen, sondern vielmehr das Verstehen, echtes Können und Bewältigen unserer Lebensaufgabe. Der Grund für diese existentielle Auswirkung ist bereits bekannt. Es ist die alles begründende Tatsache, daß kosmische Ordnung und das Heil in dem einen Anfang zusammengefaßt sind, im *Logos*, dem Urgrund alles Seins und Lebens. Für diesen *Anfang* öffnet sich der Mensch radikal im Glauben bzw. verschließt sich ihm gegenüber in der Abkehr von der ganzen Wahrheit, wie sich dies beim Aberglauben zeigt. Die Frage nach dem Sein und Heil, nach der Totalität der Wirklichkeit kann nur dort richtig gestellt und vollzogen werden, wo das Leben nicht von vornherein in verfälschenden Perspektiven und ungeklärten Vorstellungen gesehen wird.

Für den Abbau des Aberglaubens wird man mit Recht Erwartungen an die modernen Wissenschaften stellen können, die gerade in ihrem Verstehen von Dynamik und Entwicklung des Seins einer voreiligen Abgrenzung entgegengesetzt sind. Die ihnen eigene Tendenz, das Ganze begreifen zu wollen, müßte sich im Gespräch mit dem Glauben fördernd auswirken und auch die Formen des Aberglaubens als verzerrte Vorstellung der Wirklichkeit entlarven. Umgekehrt kann Glaube auch wieder dem Wissen dienen, indem er den Überfall der Wissenschaft über die Dinge, die Verdinglichung jeglichen Seins als letzte Auskunft verbietet. Jede Enthüllung der Wirklichkeit ist zugleich ein Aufdecken des letzten Grundes, jedes Stehenbleiben bei vordergründigen Phänomenen ist ein Vorbehalt gegenüber diesem letzten Grund und muß sich auch existentiell, mitten im Leben, negativ auswirken. Was der Mensch als seine persönliche Lebensgeschichte oder als Weltgeschichte erlebt, wird im Lichte der Offenbarung als ein Vorgang der Heilsgeschichte sichtbar. Dem Wort der Offenbarung und seinem Anspruch antwortet der Glaube, während sich ihm der Aberglaube in seiner verengten Einstellung zur Wirklichkeit verschließt. Die Bereitschaft zum *Ganzen*, die den Glauben trägt, verkehrt sich im Aberglauben zum Ungehorsam gegenüber dem universalen Heil.

¹⁸ Das Thema „Glaube und Aberglaube“ könnte auch unter dem Aspekt der Hoffnung abgehandelt werden. Glaube wäre die Haltung der Offenheit, die gerade durch Hoffnung bestimmt bzw. möglich wird; Aberglaube kann sich hingegen der Hoffnung nicht hingeben, weil er Sicherheit und Gegenwart will. Wie verkürzte Glaubenshaltungen zu Fehlformen, ja zur Glaubenslosigkeit Anlaß geben, beschreibt in einer umfangreichen Untersuchung G. Waldmann, Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Tübingen 1968. Wir stimmen ihm zu, wenn er sagt: „Der Aberglaube des modernen Menschen ist ein Glauben und besteht und entsteht z. T. als eine der Befriedigungen eines meist unbewußten Glaubensbedürfnisses“ (310), also eine Fehlform des Glaubens.