

Franz Gruber

Glaube als Kontingenzbewältigung

♦ Die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft beurteilt den religiösen Glauben danach, welche Funktionen er für die sozialen Systeme und Individuen erfüllt. Religionssoziologie und Religionspsychologie haben besonders die kontingenzbewältigende Kraft des Glaubens in den Blick genommen: Glaube tröstet in den Widerfahrnissen des Todes, in unvermeidbaren Schicksalsschlägen und Unrechtserfahrungen. Aus theologischer Sicht ist diese Interpretation aber einseitig. Der Linzer Theologe Franz Gruber zeigt in seinem Beitrag, dass der Glaube zugleich Wahrnehmungsver Schärfung von Kontingenzen ist, vor allem aber in die Haltung der zweckfreien Begegnung mit dem Transzendenten einführen will. (Redaktion)

1 Die Unterscheidung vertraut/unvertraut – die spezifische Semantik und Pragmatik von Religion

Menschliches Leben vollzieht sich immer zwischen den Polen des Vertrauten und des Unvertrauten. Es scheint, als wäre die kulturelle und individuelle Organisation des Lebens ein ständiges Ausbalancieren, um das Unvertraute, Überraschende, Unvorhersehbare, Zufällige und Gefährdende des Lebens in Formen des Bekannten, Handhabbaren, Vertrauten und Bewährten zu überführen.¹ Dennoch gilt auch umgekehrt: Menschen suchen das Unvertraute, setzen sich dem Abenteuerlichen und Schrecklichen, dem Noch-nie-Bezwungenen, Noch-nie-Erforschten, Noch-nie-Gewagten, Noch-nie-Erlebten aus. So streben wir seit unseren Anfängen danach, unser Leben einzurichten in einem „Sowohl-Als-auch“: sowohl in der „bergenden Höhle“ (H. Blumenberg) als auch schier

grenzenlos am „Rande des Universums“ (J. Monod).

Das Phänomen und der Einbruch des „Unvertrauten“ ist keine existenziell oder gesellschaftlich harmlose Sache. Die sogenannten ‚Grundkontingenzen des Lebens‘ – allen voran der Tod, die Hinfälligkeit unserer Natur, Katastrophen und Unglückserfahrungen, kurz: alles, was unser Leben und seinen Sinn in die Krise stürzt – lauern wie ein mächtiger Schatten, der jederzeit den ausgeleuchteten Alltag in Dunkelheit tauchen kann. Um solchen Extremsituationen gewachsen zu sein, hat – nach Ansicht der modernen Hirn- und Evolutionsforschung – der religiöse Glaube eine besondere Funktion ausgebildet: Erst mit dem Gedanken an ein Leben nach dem Tod, der Ritualisierung von Umgangsformen in außeralltäglichen Situationen (wie Geburt, Hochzeit, Opfer, Krankheit, Tod usw.), mit der Etablierung eines religiösen Schutzschildes über alles soziale Leben sei

¹ Niklas Luhmann wies die Bearbeitung des Duals vertraut/unvertraut dem Sozialsystem „Religion“ zu. Religionen erfüllen die soziale Funktion, Unvertrautes mittels Chiffrierungen vertraut zu machen. Vgl. *Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997.

es möglich geworden, dass die instinktverbundene menschliche Spezies ein Höchstmaß an evolutionär vorteilhaften Lebenssicherungssystemen ausbilden konnte.

Doch die religionssoziologischen und neurobiologischen Forschungen fördern auch eigentümliche Erkenntnisse zu Tage, die den Nutzen religiöser Einstellungen und Handlungen ausweisen wollen: etwa, dass Nonnen und Priester jene soziale Gruppe bilden, welche die höchste Lebenserwartung hat; dass regelmäßige Meditation belastende Stressoren dämpft und eine heilsame Wirkung ausübt; dass Fasten dem Organismus gut tut; dass der Glaube an Gott die Fortpflanzung fördert oder Hass, Aggressivität und Todesangst vermindert.²

Den Glauben als Instrument der Kontingenzbewältigung zu interpretieren, entspringt allerdings erst dem Standort einer säkularen Wissenskultur. Weil diese eine Kultur ohne allgemein verbindliche Anerkennung einer transzendenten Dimension geworden ist, betrachtet sie den religiösen Glauben nicht mehr von seiner Innen-, sondern von seiner funktionalen Außenperspektive. Diese Betrachtungsweise ist Erkenntnisgewinn und -verlust zugleich. Der kritische Blick auf den Glauben macht die impliziten Funktionen und Leistungen einer religiösen Existenz sichtbar, aber auch deren Fehlformen, Entfremdungen und Immunisierungen.

Die moderne Religionskritik hat die Ängste und Irrationalitäten, die Pathologien und gewaltstimulierenden Ingredienzien religiöser Bewältigungsstrategien von

Kontingenzen in den Lichtkegel der wissenschaftlichen Rationalität gestellt und einer kritischen Öffentlichkeit ausgesetzt. Im Besonderen waren es die Philosophie, die Soziologie und die Psychologie, welche die positiven Eigenschaften der Religion radikal in Frage stellten. Erinnert sei an Karl Marxens Bild von der Religion als „*Ausdruck*“ des wirklichen Lebens und als dessen „*Protestation*“. Sie sei ein „Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes“³. Für Sigmund Freud sind die religiösen Vorstellungen „Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit“⁴, die dem frühkindlichen Trauma völliger Schutzlosigkeit entspringen und mit der Vorstellung eines allmächtigen Vaters kompensiert worden seien.

Die aufklärerische Enthüllung des Wesens religiösen Glaubens bestätigte einerseits dessen kontingenzbewältigende Wirkung, sah darin aber andererseits eine vertröstende, neurotisierende Bewältigungsstrategie. Einer sich über die Grenzen der Vernunft, der wahren Bedingungen der Gesellschaft und der Psyche aufklärenden Kultur ist der tröstende, hoffende und Wahrheit beanspruchende religiöse Glaube verdächtig geworden. An die Stelle der Tröstung tritt die stoische Anerkennung der Evolution; an die Stelle der Hoffnung tritt der Glaube an die selbsthumanisierende Kraft der menschlichen Zivilisation; an die Stelle der Wahrheit des Gottesglaubens

² Vgl. Hans-Ferdinand Angel, Neurotheologie. Die Neurowissenschaften auf der Suche nach den biologischen Grundlagen menschlicher Religiosität, in: Religionspädagogische Beiträge 49 (2000), 107–127; Dean Hamer (Hg.), Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt, München 2006.

³ Karl Marx/Friedrich Engels, Werke 1, Berlin 1976, 378 f.

⁴ Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt/M. 1974, 110.

tritt die Nützlichkeit und ständige Verbesserbarkeit der Wissenschaften. Eine Kultur, die den religiösen Glauben in die Privatheit des Subjekts und der religiösen Vereinigungen verbannt, lernt zwar mit Religion im besten Fall zu koexistieren, wird aber seinen Anspruch, den „Sprung in den Glauben“ (S. Kierkegaard) zu wagen, als unbegründbare, weithin sogar als unvernünftige Zumutung von sich weisen. Ein säkulares Zeitalter kann die mit dem menschlichen Leben verbundenen, unhintergehbaren Kontingenzen zwar niemals abschütteln, wohl aber mildern. Sie kann die „Dialektik der Aufklärung“ nicht verhindern, sehr wohl aber erkennen und kritisch zu korrigieren versuchen.

Ein theologisch reflektierter Glaube, der sich den Wahrheitskern der Religionskritik aneignet, ohne ihn zu seiner Grundperspektive zu machen, muss Missverständnisse und Fehldeutungen aber auch zurückweisen können. Er wird sich nicht gegen eine funktionalistische oder aufklärerische Perspektive als solche verwehren, hat doch diese zweifelsohne die Pathologien von dogmatistischen, Gesellschaft und Psyche beschädigenden Glaubensformen aufgezeigt. Vielmehr muss aufzuzeigen sein, dass ein Glaube, der aus freier Entscheidung erwächst, die Kontingenzen vielmehr klarer und „realistischer“ wahrnehmen kann und darum das je Unvertraute des Lebens gerade nicht kognitiv oder rituell abschließt, sondern den Menschen ermutigt, sich ihm zu öffnen und zu stellen. Er muss aber auch die „Funktion der Funktionslosigkeit“ des Glaubens zur Geltung bringen und einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft deutlich machen, dass Glaube im Grund eine zweckfreie, das

eigene Leben und die Transzendenz nicht manipulierende Lebenshaltung ist.

Ein solcher Aufweis müsste auf mehreren Wegen erfolgen: Es könnten Biografien von Glaubenssubjekten analysiert werden, wie sie ihre Grundkontingenzen erfahren und beantwortet haben; es könnte eine Theologie des Glaubens entfaltet werden, welche die Tradition auf diese Thematik hin befragt. Es könnten einige Grundzüge der biblischen Glaubenszeugnisse herangezogen werden, um die These der Kontingenzbewältigung kritisch zu überprüfen. Hier kann nur die dritte Strategie eingeschlagen werden, da die biblische Tradition die bleibende Norm für alle traditionellen und biografischen Glaubensverständnisse ist.

2 „.... ich habe zu dir geschrien und du hast mich geheilt“ (Ps 30,3) – Glaube als Bekenntnis erfahrener Rettung

Es ist eine Tatsache, dass religiöser Glaube kontingenzbewältigende Erfahrungen hervorbringt. Dass Not beten lehrt, sagt nicht nur der Volksmund; für Johann B. Metz ist der Schrei aus dem Leid das Ur-Gebet des Menschen schlechthin. Bevor wir Gott bekennen und bezeugen, wird er angerufen, helfend einzugreifen. Der christliche Glaube hat nicht von ungefähr seine strukturelle Form aus der Spannung von Gebet und Argument, Bekenntnis und Reflexion, Zeugnis und Diskurs gewonnen. Die religiöse Kommunikation konstituiert sich zuerst als Rede *zu* Gott, bevor sie als Rede *über* Gott reflektiert wird.⁵ Semiotisch und von der existenziellen Situation der Not

⁵ Johann B. Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 77.

her gesehen ist schon der Name „Gottes“ selbst als Vokativ – „Oh Gott!“ – und nicht als Nominativ zu verstehen, wie Karl Barth erkannte. Der Anruf Gottes, der sprachpragmatisch erstrangige Akt religiöser Kommunikation, ist der Hilferuf „de profundis“ (Ps 130,1), der Schrei aus der Tiefe.

Religionsphänomenologisch finden wir darum eine Vielfalt von Ritualen, Gebeten, Feiern, Opferhandlungen usw. vor, die allesamt die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, genauer: seine Ohnmacht und existenzielle Ungesicherheit als Hintergrund voraussetzen. Religionspsychologisch sind darum das Gebet, das Ritual, die Glaubensgemeinschaft Trost spendende Größen in außeralltäglichen Situationen der Not.⁶ Wie zentral diese Aufgabe ist, zeigt sich auch daran, dass in der radikalen Neukonfiguration religiöser Funktionen, wie sie in unserer Gesellschaft heute stattfindet, die tröstende Wirkung von Religion als eine der wenigen noch „nachgefragten“ Funktionen übrig bleibt.

Der *biblische Glaube* bestätigt diese Glaubens- und Existenz Erfahrung auf vielfältige Weise. Grundlegend ist, dass JHWH als Gottheit bekannt wird, die in ihrer Selbstvorstellung im Dornbusch das „Elend (s)eines Volkes in Ägypten gesehen ... (die) laute Klage über ihre Antreiber ... gehört“ (Ex 3,7) zu haben proklamiert. Als Israel dem Schilfmeer und der Streitmacht der Ägypter entflohen war, bekennt Mose: „Meine Stärke und mein Lied ist der Herr, er ist für mich zum Retter geworden.“ (Ex 15,2) Die Psallmliteratur bezeugt auf brei-

ter Linie die individuellen und kollektiven Erfahrungen der Drangsal und Not, aus denen Gott gerettet hat. Nicht anders wird das Neue Testament von Jesus Christus sprechen: Er ist der „Retter“ (Lk 2,11), der mit seinem heilenden Wort Erstaunen erregt, sodass „die Menschen von überall herbeiströmten. Sie alle wollten ihn hören und von ihren Krankheiten geheilt werden“ (Lk 5,15). Jesus selbst versteht sich als ein Arzt, der den „Kranken“ zu Hilfe kommt, während die Gesunden seiner nicht bedürfen (Lk 5,31). Er anerkennt den inneren Zusammenhang von Glauben und Rettung, wie es die mehrmals wiederkehrende Formel „*Dein Glaube hat dich heil gemacht*“ (z. B. Lk 17,19) bezeugt. Höhepunkt dieser Rettungsbehauptung des Gottesglaubens aber ist die Auferweckung Jesu von den Toten. Die älteste Schicht des Auferstehungsbekenntnisses liegt in der kerygmatischen Formel: „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“ (vgl. 1 Thess 1,10; Apg 2,32; u. a.) vor – und ist damit das kontingenzüberwindende Zeugnis schlechthin.⁷

Im funktionalistischen Blick auf das Verhältnis: „Not – Bitte/Hilferuf – Erhöhung – Dank“ erscheint die Rettung aus der Notlage als ein Kausalverhältnis, in dem der Mensch durch seine Hinwendung zu Gott auf Heilung hoffen darf. Jedoch wird gegen ein darin latent lauernes manipulatives Missverständnis die Erkenntnis gesetzt, dass diese Hilfe nicht aufgrund der menschlichen Schwäche, sondern wegen der Barmherzigkeit Got-

⁶ Vgl. das übereinstimmende religionssoziologische Urteil über diese zentrale Funktion von Religion.

⁷ Helmut Peukert hat auf diesem Rettungszuspruch die kommunikationstheoretische Grundlegung einer fundamentalen Theologie entwickelt. Vgl. *Helmut Peukert*, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/M. 3. erw. Nachauflage 2009.

tes gewährt wird. Gottes rettendes Eingreifen ist immer schon ein Akt seines Wohlwollens gegenüber seiner Schöpfung. Er selbst ist Erbarmen und Hilfe, darum ist er die Ursache des Rettens. Die prophetische Tradition hat deshalb energisch gegen jedes manipulative Ansinnen, sich durch bloß äußerliche Frömmigkeitshandlungen Gottes Hilfe zu vergewissern, verurteilt (vgl. Am 5,21; Mi 6,8; Hos 6,6; Jes 58; Mt 9,13 u. a.). Der Evangelist Matthäus greift diese Problematik als Herzstück der Bergpredigt auf. Das Gebetsverständnis Jesu, in dem Gott der Vater als schöpferische, heilige und eschatologische Wirklichkeit „voraus-gesetzt“ wird, verwehrt sich gegen jedes manipulative Beten. Beten bedarf der radikalen Hin-Orientierung auf Gott den Vater. Zu Gott beten heißt, ihm allen Raum zu gewähren. Mit Blick auf das Bittgebet bedeutet das, dass man in „primärer Intention bei Gott um Gott (bittet)“⁸. Es geht um seinen Willen, um die Wirklichkeit des Gottesreiches. Bitten ist also nicht die Verzweckung Gottes für die eigenen Wünsche, sondern heißt, sich vom nahe gekommenen Gottesreich in die Pflicht nehmen zu lassen. Dieser grundlegende sprachpragmatische Rahmen des Gebets bestimmt es auf eine Zweckfreiheit hin, in der es um das personale Sein vor Gott geht. Jedes ‚In-der-Welt-Sein‘, jedes ‚In-der-Not-Sein‘ des Menschen wird somit verortet als ein ‚Vor-Gott-Sein‘, das glaubend schon ein Gerettet-Sein bedeutet (vgl. Mt 7,7 par; siehe auch Lk 11,1–4).

3 „Ich sage zu Gott, meinem Fels: ‚Warum hast du mich vergessen?‘“ (Ps 42,10) – Glaube als Kontingenzverschärfung

Ein entscheidender Aspekt an der kontingenzbewältigenden Funktion des Glaubens wird meist übersehen und verkannt: Der religiöse Glaube tröstet und entlastet nicht nur, er kann im Gegenteil die Wahrnehmung des Leidens, die Empfindsamkeit für das, was im Leben entgleist, vor allem aber für all das, was uneingelöst und unabgegolten bleibt, verschärfen. Der Glaube ist, sofern seine Poren der Leidenswahrnehmung nicht verstopft sind, geradezu ein „Sinnesorgan“ der Kontingenzverschärfung. Zwar verschärft der Glaube, wenn er denn die Mittel des Dogmatismus, des Zwanges und der Gewalt ablehnt, nicht die Grenzerfahrungen menschlichen Daseins als solche,⁹ wohl aber sensibilisiert er für Fragestellungen, die von den Mechanismen der Funktionslogiken kultureller Problemlösungsstrategien eingeebnet zu werden drohen.

Ich beschränke mich hier vor allem auf zwei Widerfahrnisse menschlicher Existenz, deren „Normalität“ im Lichte des Glaubens eben nicht „normal“ ist. Zum einen ist es die Erfahrung menschlicher Gewalt und des menschlichen Tötens, zum andern die Tatsache der Sterblichkeit. Die Kulturgeschichte der Menschheit seit dem Ausgang der Jungsteinzeit ist getränkt mit dem Blut abermillionen Getöteter, die ihr Leben durch direkte und indirekte Gewalt verloren haben.¹⁰ Konflikte, Kriege, Revolu-

⁸ Hans Schaller, Art. Gebet, in: LThK³ 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1995, 314.

⁹ Was freilich mit einem Blick auf die Religionsgeschichte der Menschheit bedauerlicherweise nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.

¹⁰ Steven Pinker, Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit, Frankfurt/M. 2011.

tionen, Genozide, unbeschreibbare Gräueltaten werfen nicht nur die Frage nach einer friedvollen und gerechteren Welt auf, sondern auch nach dem verlorenen Leben der Opfer. Die religiösen Traditionen haben auf diese Erfahrungen mit verschiedenen Mitteln reagiert – etwa mit dem System der Blutrache, des Opferkultes oder der Eschatologisierung des Schuldproblems im Bild eines endzeitlichen Weltgerichtes. Im Unterschied zur zivilen Bewältigung von Opfererfahrungen durch rechtliche und politische Maßnahmen, zielen die religiösen auf das menschlich unlösbare Problem der Rehabilitierung und Wiedergutmachung des verlorenen Lebens der Opfer. An keinem anderen Punkt prallen jedoch nachmetaphysisch-atheistische und theistische Perspektiven derart diametral aufeinander. Wenn Max Horkheimer resigniert zur Kenntnis nimmt: „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen“¹¹, dann konzidiert er, dass in einer nachmetaphysischen Zeit die religiöse Hoffnung auf Ausgleich, Gericht und Wiedergutmachung nur noch als religiöser Wunsch, aber nicht mehr als Postulat der Vernunft (I. Kant) artikulierbar ist. Bekanntlich war Walter Benjamin anderer Auffassung, denn für ihn sollte das „Eingedenken das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen

zu schreiben versuchen dürfen“¹². Im eindrucksvollen Bild vom *Angelus novus* – ursprünglich ein Bild von Paul Klee, dem Benjamin auf einzigartige Weise eine soteriologische und tragische Rolle zuweist – hält der Philosoph den Zwiespalt der Steigerung der Kontingenzwahrnehmung fest, wenn er im rettenden Blick des Engels den Wunsch erkennt, die Toten der Geschichte, die sich vor ihm auf türmen, wieder zum Leben erwecken zu wollen, er aber darin scheitert, weil er vom Wind des Fortschritts weggerissen wird.¹³ Für Benjamin, der die materialistische Weltsicht des Marxismus teilte, war allerdings die Solidarität mit den Opfern eine dem jüdischen Glauben ebenbürtige Kraft, den Schmerz der Gewalt und der Schuld empfinden zu können.

Das solidarische Eingedenken der Opfer der Geschichte bei Horkheimer und Benjamin hat sein Vorbild im biblischen Eingedenken der Opfer, das eine zentrale „Grammatik“ des religiösen Glaubens darstellt. Gegen die trostspendende Funktion des Glaubens mahnen die prophetischen Traditionen das Postulat des gerechten Lebens ein, das dem Wunsch nach einem ruhigen, ungefährdeten Leben ein Ende bereitet. Vielleicht ist der Prophet Jeremia die eindrucksvollste alttestamentliche Gestalt einer Existenz, die in dieses Paradox des Glaubens gerät, der nicht kontingenzbewältigend, sondern kontingenzverschärfend wirkt. Wie Jeremia zeigt auch die literarische Gestalt eines Ijob in höchstem Maße zugespitzt die Problematik einer Leidensanfälligkeit aufgrund des Gottesglaubens. Das Buch Ijob problematisiert, ja bricht mit der Vorstellung, dass der Glaube

¹¹ Max Horkheimer in einem Brief vom 16.3.1937 an Walter Benjamin, in: *Walter Benjamin*, Gesammelte Schriften, Bd. II, hg. v. Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974, 1332 f.

¹² Ebd., Bd. V, 589.

¹³ Ebd., Bd. I/2, 697 f.

des Frommen die Garantie von Segen und Heil ist. Das Gegenteil ist der Fall: Der Gerechte muss leiden, während es dem Frevler gut ergeht (vgl. Ijob 21,7–13; vgl. auch Ps 73; Jer 12,1 f.).

Das Neue Testament wird dieses Paradoxon am radikalsten in die Gotteserfahrung Jesu hineinragen: Jesus ist der gekreuzigte Messias, der nicht nur wegen seines Glaubens den Schandtod des Kreuzes auf sich zog, sondern die wahre Nachfolge als radikale Bereitschaft zur Lebenshingabe ausweist.¹⁴ Hier hat die Vorstellung vom Glauben als Trost auf den ersten Blick ausgedient. Der nach Markus berichtete Kreuzesschrei der Gottverlassenheit ist die Spitze einer Leiderfahrung, die in den Glauben selbst den Stachel der Verzweiflung und der Sinn-Verdunklung hineinträgt.¹⁵ Darum auch proklamiert Paulus das „Wort vom Kreuz“ als jene Wahrheit des Glaubens, die den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit ist (vgl. 1 Kor 18 ff.). Freilich: Erst im Licht von Ostern ist für Paulus das Kreuz aber auch transformiert, denn ohne Auferstehung wäre Jesu Opfertod theo-logisch in der Tat Ausdruck für einen „gott-losen“ und einen „sinn-losen“ Ort (1 Kor 15). Jesu öffentliche Hinrichtung sollte geradezu bekunden, dass sein Anspruch, Gottes Gegenwart in seinem Verkünden und Handeln darzustellen, eine blasphemische Anmaßung war.

Somit können wir ein erstes Ergebnis festhalten: Am Aspekt des schuldhaften, Gewalt und Zerstörung bringenden Handelns des Menschen zeigt sich der Glaube gerade als keine ver-tröstende, beschwichtigende, sondern im Gegenteil als eine

zuspitzen- und aussetzende, Lebensgefahren steigernde Haltung, der es um den Einsatz für das Gute geht. Das markinische Logion: „Es ist besser für dich, verstümmelt ins Leben zu gelangen, als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen“ (Mk 9,43), markiert auf provozierende Weise, dass gegenüber einer tröstenden Funktion dem eschatologischen Heilsgewinn Vorrang einzuräumen ist.

Die zweite Grundkontingenz, an der das verschärfende Potenzial des Glaubens zu erweisen ist, ist die Sterblichkeit aufgrund unserer Natur. Der Tod aus der Hand des Menschen und aus der Naturgesetzlichkeit unserer Endlichkeit ist im Ergebnis dasselbe, in der Verursachung jedoch etwas völlig Verschiedenes. Er ist in naturwissenschaftlicher Perspektive das notwendige Gesetz der Evolution, die Möglichkeitsbedingung für Leben, denn komplexes Leben kann nur existieren um den Preis der Vergänglichkeit. Es ist deshalb nicht von ungefähr, dass stoische und moderne Naturphilosophien Anleitungen entwickelt haben, wie wir uns vor der ruinösen Angst vor dem Tod, die jegliche Seelenruhe verhindert, schützen können, etwa, indem wir den Tod als kein Ereignis des Lebens betrachten, oder den Tod als notwendig akzeptieren.¹⁶ Was die Solidarität in Bezug auf die Ungerechtigkeit ist, das ist die Liebe in Bezug auf den Tod des Anderen. Für Emanuel Lévinas ist der Tod nicht nur die äußerste Grenze des Könnens, d. h. der absolute Verlust der Herrschaft des menschlichen Subjektseins, sondern der Tod des Anderen ist der erst-rangige, der „primordiale“ Tod. Nicht der

¹⁴ Vgl. Ansgar Kreutzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2011.

¹⁵ Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 338–362.

¹⁶ Vgl. Bernulf Kanitscheider, *Auf der Suche nach dem Sinn*, Frankfurt/M. 1995.

eigene, sondern der Tod des Anderen ist für Lévinas das eigentliche Problem des Menschseins: Denn „stark wie die Liebe ist der Tod“¹⁷!

Auch wenn Religion als das Medium der Todesbewältigung par excellence galt und in der antiken ägyptischen Religion die beeindruckendste Gesellschaftsordnung vorliegt, die ihr gesamtes semiotisches Sinn-System um das Thema Tod konfigurierte,¹⁸ so stellt der biblische Glaube eine nicht weniger eindrucksvolle Verweigerung dar, die Tatsache des Todes einfachhin anzuerkennen. Der Monotheismus Israels stieß aus inneren und äußeren Gründen auf die vielleicht schwierigste Problematik des Glaubens: Warum ist diese Welt, wenn sie denn Gottes Schöpfung ist, von Leid und vom Tod gezeichnet? Das schon erwähnte Buch Ijob ist das weltliterarische Zeugnis eines Protestes gegen Gott mit Gott und stellt die Frage nach dem Warum des grund- und sinnlosen Leidens. Erst im neuzeitlichen Horizont mit seinen geschärften Blickwinkeln für die Leidfrage einerseits und seinen paradoxerweise gleichzeitigen Exzessen von Gewaltverbrechen andererseits wird die Theodizeefrage zu einem literarischen, philosophischen und theologischen Grundproblem. Von Voltaire über Büchner, Dostojewski und Camus wird gerade auch wegen der auf das Individuum fokussierten Gottesfrage die Leidens- und Todeserfahrung gesteigert. Diese Sensibilität zieht schließlich im 20. Jh. auch in die Theologie ein, wenn etwa von Romano Guardini berichtet wird, dass

er am Ende seines Lebens meinte, eine Frage sei ihm radikal verschlossen geblieben, die Frage nach dem Warum des Leidens.¹⁹

Somit können wir auch hier festhalten: Der religiöse Glaube, wie er sich im Profil der biblischen Heilsgeschichte herauschält, ist eine permanente Auseinandersetzung mit Kontingenzerfahrungen. Er erkennt zum einen den Segen des Glaubens in den Gaben des guten Lebens, weiß aber auch um den „Fluch“ des Lebens. Die moderne religionskritische funktionalistische „Aufklärung“, religiöser Glaube sei Projektion, Opium und Illusion, um die gnadenlose Realität des endlichen, vergänglichen, gewaltsamen Lebens nicht anerkennen zu müssen, ist von seiner „biblischen Grammatik“ her ein haltloses und einseitiges Urteil. Im Gegenteil: Er ist einerseits der Protest gegen vermeidbares Leiden und ein leidvolles Leben, er ist andererseits die Zumutung, sein Leben für andere einzusetzen um den Preis des eigenen Wohlergehens. Er ist die Zumutung des Eingedenkens des Uneingelösten, Unabgegoltenen. Ein solcher Glaube macht nie restlos glücklich, denn er weiß bleibend um das Unglück der Vielen aller Zeiten und Völker.

4 „Muss ich auch wandern in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil“ (Ps 23,4) – Im Unvertrauten leben (können)

Die neuzeitliche Programmatik der Welt- und Selbstgestaltung hat wie keine andere

¹⁷ Mit dieser Umkehrung des Motivs aus dem Hohelied der Liebe haben die Salzburger Festspiele 2008 dem Verhältnis von Liebe und Tod einen zeitgemäßen und provozierenden Ausdruck verliehen.

¹⁸ Vgl. Jan Assmann (Hg.), *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt/M. 2000.

¹⁹ Zit. n. Eugen Biser, *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Paderborn 1979, 132 f.

Epoche zwei Utopien ins Visier genommen, die das menschliche Leben endgültig aus dem Bann der notvollen Vergangenheit entreißen soll: eine aus Gewalt und Willkür befreite politische Ordnung sowie eine mit Wissenschaft, Technik und Wirtschaft in Gang gebrachte Fortschrittsdynamik, die ein prosperierendes, Armut, Elend, Unbill überwunden habendes Leben, kurz: das höchstmögliche Glück für die größtmögliche Zahl (J. Bentham) bereitstellen sollte.

Zweifellos haben diese Maximen eine Zivilisation hervorgebracht, der es wie keiner vor ihr gelungen ist, für Milliarden von Menschen ein Leben in Aussicht zu stellen, von dem in früheren Epochen niemand auch nur zu träumen gewagt hätte. Die Weigerung, die Kontingenzen schicksalhaft oder gar gottesfürchtig ergeben anzunehmen, sondern sie aus der Welt zu schaffen, setzte eine ungeheure Energie frei, aus der unsere „Wohlstandszivilisation“ hervorgebracht wurde. Aber genauso offenkundig ist inzwischen der Preis für die Folgen einer solchen Anstrengung geworden und vor allem sind inzwischen auch die verdrängten „Illusions-Prothesen“ sichtbar geworden. Die Moderne ist nicht nur eine halbierte, sondern eine dialektische (M. Horkheimer/Th. W. Adorno), nicht nur eine unvollendete, sondern auch eine immer wieder entgleisende Moderne (J. Habermas). Sie ist nach U. Beck technologisch und kulturell reflexiv geworden. Das bedeutet: Sie ist eine (Welt-)Risikogesellschaft geworden. Der Kampf gegen die unbeherrschbaren Einbrüche des Unvertrauten und Lebensbedrohlichen konnte zwar einen Gutteil dieser Kontingenzen (zumindest in der industrialisierten Welt)

in den Griff bekommen, aber mit der damit einhergehenden Umweltzerstörung, der ungleichen Verteilung der Lebenschancen von Arm und Reich, der Erosion der starken kommunikativen Strukturen familiärer Bindungen, den Risiken hochkomplexer moderner Gesellschaften ist ein neues Kontingenzbewusstsein zurückgekehrt. Auch das 21. Jahrhundert wird sichtbar machen müssen, ob der Pfad der Zivilisationsentwicklung, den wir seit dem 18. Jahrhundert eingeschlagen haben, so noch fortgesetzt werden kann oder zu radikalen Transformationen führen wird.²⁰

Diese Krisen zeigen auf, dass es nicht mehr um die frühmoderne Alternative: wissenschaftliches Realitätsbewusstsein versus illusionäres Verschleiern der Lebenskontingenzen durch religiösen Glauben geht, sondern um die Alternativen: illusorisches Glücks- und Fortschrittsstreben versus solidarisches, nachhaltiges Lebensmodell, das auf globaler Ebene zukunftsfähig ist. Das bringt den religiösen Glauben allerdings keineswegs von selbst in eine bessere Position. Die Lübbecke'sche Genugtuung, dass nicht der religiöse Glaube, sondern der Glaube an die Religionskritik an sein Ende gekommen sei, ist trügerisch.²¹ Die Einsicht, dass es unüberwindbare Kontingenzen gibt, bedeutet nicht, dass sie nicht auch mit „postsäkularen“ und „postmodernen“ Glaubensformen, die mit expressiven und gemütsberuhigenden Therapien aufwarten, verschleiert werden. Eine Erlebnis- und Wellness-Kultur, eine rastlose Unterhaltungs- und Konsumindustrie, durch die wir uns zu Tode amüsieren (N. Postman), hat längst die Lücken entdeckt, worin das Unbehagen an der Moderne ef-

²⁰ Vgl. *Gerhard Schulze*, Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert, München-Wien 2003.

²¹ *Hermann Lübbecke*, Religion nach der Aufklärung, Graz u. a. 1986.

ektiv und ökonomisch gewinnträchtig kaschiert wird. H. Marcuse hat schon in den 1950er-Jahren erkannt, dass Unmündigkeit und Abhängigkeit dann am schwersten zu überwinden sind, wenn die Subjekte sich darin auch noch glücklich wähnen.²²

Heute steht der religiöse Glaube vor der Herausforderung, gegen die neuen Ideologien illusionärer Glücksverheißungen eine dem Menschen zumutbare Befähigung zu vermitteln: Er müsste aus seinen eigenen Quellen heraus Identitätsbildungen fördern, die kontingenzwahrnehmungstauglicher sind. Er dürfte nicht vertrösten und beruhigen, sondern müsste Hilfen geben, sich dem Unvertrauten,

das individuell und kollektiv ins Haus steht, auszusetzen. Gegen die fundamentalismusanfällige Tendenz, in der Religion einen sicheren Hort gegen die Brandung des Zeitgeistes zu erhoffen, müsste Glaube eine Lernschule sein, wie Menschen auf unsicherem Boden gehen, wie sie auf Planken im Meer der Zeiten treiben können. Er müsste eine Schubkraft sein, Gewohnheiten und Plausibilitäten, die keine Sicherheiten mehr bieten, aufzugeben und neue Wege zu erkunden.

Ein solcher Glaube, der sich nicht ängstlich an Traditionen klammert, die ohnehin nicht aus der biblischen, sondern aus einer absolutistischen Vergangenheit stammen, hätte gerade in den Zeiten des Umbruchs die besten Chancen zu zeigen, woher seine tiefsten Inspirationen stammen: etwa aus der Zumutung des Wortes an den „Vater des Glaubens“, an Abraham, der seine Heimat verließ und in das Unvertraute einer Verheißung aufbrach; oder aus der Zumutung der Hoffnung in einem Volk, das in der Dunkelheit der Verbannung saß und dessen Zukunft zu Ende schien; ihm rief der Prophet zu, sich nicht zu fürchten (Jes 40); oder aus der Zumutung Jesu an Petrus, über die Untiefen des Wassers auf ihn zuzugehen (Mt 14,28); oder aus der radikalsten Zumutung des biblischen Glaubens, „dem Rad in die Speichen zu fallen“ (D. Bonhoeffer) und sein Leben der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu opfern.

Aus diesen von Menschen vernommenen und gewagten Zumutungen gewinnt der Glaube eine Evidenz, die ihm allein ursprünglich zu eigen ist: dass alle Lebenskontingenz aufgenommen und gehalten ist von jener Wirklichkeit, die wir stammelnd

Weiterführende Literatur:

Johann Baptist Metz, Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. Die jüngste Aufsatzsammlung von Metz wirbt leidenschaftlich um einen christlichen Glauben, der den Kontingenzen und Leiden der Welt ins Angesicht blickt und nicht den Glücks- und Ruheverheißungen der Moderne auf den Leim geht.

Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008. In beeindruckender Weise zeigt der Autor, wie theologisch von Gott in unserer postsäkularen Kultur gesprochen werden kann: nämlich im Modus einer negativen Theologie, die sensibel dafür macht, dass Schöpfung und Existenz letztendlich zwecklos sind. Erst die Erfahrung einer solchen Grundlosigkeit des Daseins schafft Raum für den unverzweckten Grund des Glaubens an Gott.

²² Vgl. *Herbert Marcuse*, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Darmstadt–Neuwied 1997.

„Gott“ nennen. Diese Evidenz ist jedoch immer wieder neu zu befragen und ideologiekritisch zu beleuchten. Die subjektive Überzeugung, dass man mit seinem Gott „über Löwen und Nattern“ (Ps 91,13) tritt, ist in der Geschichte als Mutmacher auch für verbrecherische Handlungen im Namen der Religion eingesetzt worden. Gegen die Überzeugung des Selbstmord-attentäters, mit seinem Tod eine Heilstat vollbracht zu haben, die ihn ins Paradies bringt, kann nur ideologiekritisch, politisch und theologisch entgegengehalten werden, dass der Gottesglaube im Lichte Jesu einhergeht mit radikalem Gewaltverzicht.²³ Die Subjektivität einer Evidenz ist immer mit der „Objektivität“ ihrer ethischen Folgen und rationalen Gründe in Beziehung zu setzen.

Ein Glaube, der aus einem letzten Vertrauen sich ins Unvertraute wagt, ist möglich, weil seine Kraft aus einer Spannung kommt, die das Unvertraute nicht in blindes Vertrauen auflöst, sondern den Sprung ins Vertraute, und sei es mit „Furcht und Zittern“ (Phil 2,12), wagt. Aus dieser Spannung lebten und leben die bekannten und die vielen unbekannten Zeugen des Glaubens: Weil sie sich festgemacht haben in jenem letzten Unvertrauten, das sich uns als das Vertrauenswürdigste (in Jesus) erwiesen hat. S. Kierkegaard sagt, Glaube heißt, „daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig sich gründet in Gott“²⁴. Darin ist genau jene

ex-zentrische Spannkraft angezeigt, woraus Religion ihre funktionslose Funktion bezieht: sich in jenem festzumachen, das scheinbar jeder Festigkeit entbehrt – in der Transzendenz Gottes.

In einem solchen Glauben scheint eine Dimension auf, die wir nur noch in der Struktur der Begegnung von freien Subjekten wiederfinden: in der zweckfreien, jeder Instrumentalisierung radikal ent-sagenden Öffnung auf den Anderen hin. In diesem Grundakt, und ist er aufgrund unserer Bedürftigkeiten noch so durchwoben mit Funktionalitäten, erscheint der Vollzug von Freiheit. Solche Anerkennung des Anderen ist frei von jeglichem Interesse, für etwas „nütze“ zu sein. Der Andere ist wie das Ich um seiner selbst willen da. Freiheit bewältigt den Anderen nicht, sondern gewährt ihm alles Sein. Nicht anders ein Glaube, der sich trotz aller Kontingenzbewältigungen auf das Leben als solches einlässt. Er ist um seiner selbst willen da und hat keine andere Absicht als die, Glaubende auf das Geheimnis des Lebens hin zu öffnen.

Der Autor: *Franz Gruber, Dr. theol., geb. 1960, ist Professor für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz sowie seit dem Jahr 2003 Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift; jüngste Publikation: Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn, Regensburg 2011.*

²³ Vgl. *Eugen Biser, Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht, Regensburg 2012.*

²⁴ *Søren Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Gütersloh* ³1985, 81.