

Dissertation

Titel:

„Philosophische Diskussion des
Vernunftbegriffs Benedikts XVI.“

Verfasserin:

Mag. Antonia Groll

angestrebter akademischer Grad:

Doktorin der Philosophie (Dr. phil)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann

*Meinen Eltern,
in Liebe und Dankbarkeit.*

*„Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil,
aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich.“*

Benedikt XVI.

INHALT:

Vorwort	5
I. Einführung in das Denken Benedikts XVI.	8
1. Glaube heute	8
1. 1. Konsequenzen des Relativismus	9
1. 2. Spannung zwischen Tradition und Fortschritt	11
2. Forderung nach einem erweiterten Vernunftbegriff	17
2. 1. Die Frage nach der Wahrheit als Aufgabe der Philosophie	17
2. 2. „Der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich“	19
2. 3. „Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil“	20
2. 4. Vernunftkonzept Benedikts XVI.	22
II. Christlicher Glaube und Vernunft	25
1. Erkenntnis der Offenbarung	25
1. 1. <i>Spekulative Vernunft</i> und <i>Vernunft der Offenbarung</i>	26
1. 2. Verabsolutierung spekulativer Vernunft: Scheitern der Metaphysik	30
1. 2. 1. Antike und Mittelalter	31
1. 2. 2. Neuzeit	34
1. 2. 3. 19. Jahrhundert bis Gegenwart	37
1. 3. Rationalität als <i>conditio sine qua non</i>	45
2. Die Bedeutung der Philosophie für das Christentum	48
2. 1. Philosophie als Weg zur Offenbarung	49
2. 2. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie	54
2. 3. Christentum als Philosophie der Freiheit und Anthropologie	58
2. 3. 1. Freiheit und Gnade	59
2. 3. 2. Vertrauen als „Freisein“	63
2. 3. 3. Leib-Seele-Einheit	69
2. 4. Überschreitung der Philosophie	70
3. Kann man daran heute noch glauben?	75
3. 1. <i>Vorbemerkungen</i> : Hübners These „Keine Religion ohne Mythos“	75
3. 1. 1. Begriffsklärung: Mythos als Denk- und Erfahrungssystem	76
3. 1. 2. Struktur des Mythos	77
3. 1. 3. Mythos vs. Wissenschaft	80
3. 1. 4. Mythische Elemente im Christlichen	83

3. 2. Schöpfungsgeschichte und Erbsünde	85
3. 2. 1. Ist eine Synthese von Schöpfung und Evolution möglich?	86
3. 2. 2. Mythisches im Schöpfungsbericht	87
3. 2. 3. Naturwissenschaft als Bestandteil der Heilsgeschichte	91
3. 3. Gottessohnschaft und Jungfrauengeburt	95
3. 3. 1. Struktur des Wesens Christi	97
3. 3. 2. Jungfrauengeburt als „Arché“	99
3. 3. 3. Zur Struktur von Wundern	101
3. 3. 4. Maria als personifizierte Liebe zu Jesus	105
3. 4. Eucharistie und Heiliger Geist	108
3. 4. 1. Analogie zur mythischen Substanz	109
3. 4. 2. Wirkung der Personen der Trinität	113
3. 5. Auferstehung der Toten	116
3. 5. 1. Entsöhnung durch Christi Auferstehung	117
3. 5. 2. Auferstehung des <i>Fleisches</i>	118
3. 5. 2. 1. Verhältnis zum platonischen „Dualismus“	122
3. 5. 2. 2. Christologische Zentrierung jüdischer Überlieferungen	125
3. 5. 2. 3. Christlicher Begriff der Seele	129
3. 5. 3. Konsequenzen für die christliche Anthropologie	133
3. 5. 4. Warum behält der Tod seinen Schrecken?	136
3. 6. Fegefeuer (Purgatorium)	137
3. 6. 1. Vergleich mit mythischen Zeit- und Raumdimensionen	139
3. 6. 2. Vergleich mit physikalischen Zeit- und Raumbegriffen	145
3. 7. Heilige Katholische Kirche	149
4. Geheimnis des Glaubens: Grenze der Vernunft?	158
5. Liebe	164
 III. Zur Toleranzfrage	174
1. Christliche Toleranz statt Relativismus	175
2. Interreligiöser Dialog	179
 Schluss	184
 Anhang	185

Vorwort

Wie vernünftig ist es zu glauben? Konkret: Kann es heute noch vernünftig sein, an einen Mensch gewordenen Gott, an Jungfrauengeburt und Auferstehung, an Heiligen Geist und Eucharistie zu glauben? Ist dies nicht in unserem Zeitalter der Wissenschaft längst überholt? Oder ist es umgekehrt unser heutiges Denken, das uns die Sicht auf etwas Elementares, etwas *Wahres* versperrt?

Mit diesen grundsätzlichen Fragen steht und fällt zum einen die Berechtigung eines Universalanspruchs des christlichen Glaubens, der als „religio vera“ die Wahrheit über Gott, Welt und Mensch zu verkündigen behauptet. Zum anderen verlangen diese offenkundig nicht verstummenden Fragen nach einer kritischen Auseinandersetzung mit unserem Denken, letztlich also nach einer Vernunftkritik, die im Zentrum des ersten Teiles dieser Arbeit steht. Ich nehme dabei den Ausgang von der Theologie Papst Benedikts XVI.: Es ist eines seiner zentralen Anliegen, den nicht nur für den christlichen Glauben, sondern für unser gesamtes Denken und Handeln folgenreichen Irrtum zu entlarven, Glaube und Vernunft schlossen einander aus, Glaube bleibe doch immer relativ, könne keine endgültige Wahrheit für sich beanspruchen. Damit bleibt er nebenbei bemerkt ganz auf der Linie seines Vorgängers Johannes Pauls II., der genau aufgrund dieses verbreiteten „Mißtrauens gegenüber den großartigen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen“ zu seiner Enzyklika *Fides et ratio* bewogen wurde.¹ Beiden geht es darum, der Krise des Glaubens, wie wir sie heute erleben, zu begegnen. Benedikts XVI. zentrale Forderung lautet, der heute gemeinhin auf die Wissenschaft beschränkten und somit „amputierten“ Vernunft wieder ihre ursprüngliche Weite zu geben, die auch den Glauben einschließt. Er untermauert dies mit einem bemerkenswerten Vernunftkonzept, das letztlich auf die Unterscheidung einer *Vernunft der Wissenschaft* und einer *Vernunft der Offenbarung* hinausläuft. Gemeinsam mit der Nähe des Christentums zur Philosophie, deren Verhältnis im weiteren Verlauf dieser Arbeit dargestellt wird, liefert dies einen entscheidenden Schlüssel zum Begreifen der *Grundlagen* des Christentums bzw. des *formalen Erkenntnisaktes*, der dem Vernehmen der Offenbarung zugrunde liegt. Wie wir sehen werden, ist es die Missachtung dieses Unterschieds, die in der Geschichte der Philosophie immer wieder auf Irrwege und zu gescheiterten Gottesbeweisen geführt hat.

¹ Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 5.

Anschließend werde ich konkrete und umstrittene *Inhalte* des christlichen Glaubens, wie sie oben bereits angerissen wurden, im Zeichen der Frage „Kann man daran heute noch glauben?“ auf ihren Vernunftgehalt hin überprüfen. Muss sich das Christentum angesichts der Erkenntnisse und Errungenschaften der Naturwissenschaft geschlagen geben? Oder lassen sich diese in Erleben und Weltbild des gläubigen Christen integrieren? Die Beantwortung ist ein philosophisches Unterfangen, doch wird es darauf ankommen, dies im Lichte jenes Denkens und jener Vernunft zu tun, die im *Umkreis des Offenbarungsdenkens* bleibt. Ich werde hierbei auf moderne Erkenntnisse der Philosophie zurückgreifen: Umstrittene, auch für den gläubigen Christen zum Teil nur schwer annehmbare Elemente des Christentums erscheinen in einem neuen Licht, wenn man ihren mythischen Gehalt erkennt, der wiederum selbst rational ist, wie der zeitgenössische Philosoph Kurt Hübner gezeigt hat. Wir werden immer wieder dem – neben den jüdischen Wurzeln – sozusagen „doppelten“ Erbe begegnen, welches das Christentum in sich aufnahm: die Philosophie und ihre Wahrheitssuche einerseits und die mythischen Erfahrungsweisen andererseits (die uns, wie wir sehen werden, bis heute zutiefst vertraut sind). Freilich wird dabei immer wieder deutlich, wie das Christentum beides letztlich übersteigt und so etwas ganz Neues, in der Geschichte Einzigartiges liefert.

So müssen, wie sich hier bereits abzeichnet, Philosophie und Theologie ineinander greifen, ohne sich doch letztlich ineinander aufzulösen. Der Ansatz dieser Arbeit besteht darin, das Denken Benedikts XVI. mit jenem Hübners zusammenzuführen, die einander auf faszinierende Weise ergänzen. Da dies an einer Bandbreite von Themen deutlich wird, besteht das Vorhaben darin, einen Überblick zu geben anstatt einzelne Aspekte weiter zu vertiefen. Benedikt XVI. und Hübner stehen hier sozusagen stellvertretend für eine Annäherung von Theologie und Philosophie, deren Notwendigkeit Benedikt XVI. so betont. Die Verfasserin vereint beide, heute fast gegensätzlich anmutenden Sichtweisen – jene des Philosophen und jene des gläubigen Katholiken; Ziel ist ein Brückenschlag zwischen Glaube und Vernunft. Meines Erachtens kommt man kaum umhin, in der Beschäftigung mit dem einen Bereich dem anderen zu begegnen: Die Theologie muss die Frage nach der Wahrheit stellen, die unausweichlich eine philosophische ist; die Philosophie sucht nach einer festen Grundlage, und die *absolute Erfahrung* innerhalb des Glaubens ist eine solche.

Der daraus resultierende Absolutheitsanspruch wirft die hochaktuelle Frage nach der Möglichkeit und Weise der Toleranz gegenüber anderen Religionen auf, weshalb es im letzten Abschnitt um die Bedingungen eines interreligiösen Dialogs gehen wird. Benedikt

XVI. gerät während seines laufenden Pontifikats im Zusammenhang mit der Debatte um das Verhältnis zwischen den Religionen immer wieder in die Kritik, wobei kein Geheimnis ist, dass dies oft in einem Missverstehen seiner eigentlichen Anliegen begründet liegt. Es ist daher ein drängendes Thema unserer Zeit, sein theologisch-philosophisches Wirken verstehend nachzuvollziehen.

Selbstverständlich muss jede Arbeit, die sich mit einer oder mehreren Religionen beschäftigt, ein Plädoyer für Toleranz im Sinne des vollkommenen Respekts gegenüber anderen Religionen sein. Es muss allerdings möglich sein, diese Toleranz auch für Christen einzufordern, die in unserer Gesellschaft nicht selten belächelt werden und oftmals in die Position permanenter Rechtfertigung geraten: etwa durch die Frage, warum sie sich ihr Denken und ihren Glauben von der dogmatischen Machtinstitution Kirche vorschreiben ließen. Dabei ist erstaunlich, wie niedrig die Hemmschwelle ist, so unbedacht in einen persönlichen und für den Gläubigen „heiligen“ Bereich beleidigend einzudringen. Von Benedikt XVI. können wir lernen, dass eine Reaktion, die von Liebe geleitet ist, und der Mut zur Wahrheit und zum Bekenntnis zur eigenen Religion sich nicht ausschließen. Vielleicht kann somit die immer wieder notwendige Defensio des Christen zu einer Chance werden; diese Arbeit zielt zumindest darauf ab, hierfür Argumente zu liefern.

Mein herzlicher Dank gilt an dieser Stelle meinem Doktorvater Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann für seine Unterstützung und die wertvollen begleitenden Ratschläge. Ebenfalls sei Univ.-Prof. Dr. Kurt Hübner (em.) für seine Bereitschaft zum Gespräch und die Bereitstellung unveröffentlichter Manuskripte in besonderer Weise gedankt.

I. Einführung in das Denken Benedikts XVI.

1. Glaube heute

*Denn es wird eine Zeit kommen,
in der man die gesunde Lehre nicht erträgt,
sondern sich nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer sucht,
die den Ohren schmeicheln;
und man wird der Wahrheit nicht mehr Gehör schenken,
sondern sich Fabeleien zuwenden.*

2 Tim 4,1-5

Das angeführte Zitat nimmt auf erstaunliche Weise unsere heutige Situation vorweg, die von einer Krise des Christentums gezeichnet ist. Papst Benedikt XVI. legt unermüdlich den Finger auf die längst nicht verheilte Wunde der prekären Lage der Kirche und des Glaubens, deren Thematik sich wie ein roter Faden durch seine Schriften und Ansprachen zieht, wobei er Tendenzen aufseiten der Kirchenvertreter und Theologen nicht weniger kritisch aufgreift als jene Stimmen, die sich offensiv von außen gegen die Kirche erheben. Ganz allgemein diagnostiziert er eine „Schwerhörigkeit Gott gegenüber“: Was über Gott gesagt werde, erscheine heute vorwissenschaftlich und somit unzeitgemäß. Mit dieser Taubheit, diesem Verlust an Wahrnehmung werde aber der Radius unserer Beziehung zur Wirklichkeit drastisch und gefährlich eingeschränkt.¹

Ein Blick auf die Kirchenaustrittsstatistik schien noch vor wenigen Jahren den akuten Ernst der Lage zunächst zu entschärfen: In Deutschland gingen 2005 in manchen Regionen die Austritte aus katholischer und evangelischer Kirche im Vergleich zu 2004 (damals waren allein 101.000 Katholiken ausgetreten) um über zehn Prozent zurück. Ein Trend, der in der zweiten Hälfte der 80er Jahre einsetzte: Seither halbierte sich in vielen Kommunen die Zahl der Kirchenaustritte pro Jahr. Noch 1999 waren es rund 300.000, der „Rekord“ lag 1992 sogar bei 554.000 Austritten. Seit den 90er Jahren entfielen davon jedoch immer rund zwei Drittel auf die evangelische Kirche, so dass in Deutschland inzwischen die Katholiken (Ende 2004 waren es 25,986 Millionen von rund 82 Millionen Bundesbürgern) den Protestanten

¹ Vgl. BENEDIKT XVI.: *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2007, S.112 f.

gegenüber in der Überzahl sind.² Das Jahr 2005 war dann – mit dem international vollen Anteilnahme verfolgten Sterben Papst Johannes Pauls II., dem Pontifikatsbeginn des neuen, deutschen Papstes und dem Weltjugendtag – ein Jahr, das dem Glauben gleichsam neues Leben einhauchte, sichtbar über die Medien in aller Welt. So nahm seither auch wieder das Interesse an Theologiestudium und Priesterberuf zu, deutsche Katholiken gehen wieder häufiger in die Kirche, laut Studien hat sich deren Image im Vergleich zu vor 20 Jahren erheblich verbessert,³ ganz zu schweigen von Afrika und Asien, wo die Zahl der Priester noch rascher als die der Gläubigen steigt.⁴ Allerdings: Von 2006 auf 2007 stieg in Deutschland die Zahl der Austritte wieder (von rund 84.400 auf 93.700), im Jahr 2008 dann sogar erheblich (mehr als 121.000 Austritte aus der katholischen Kirche).⁵ Dieser Trend lässt sich auch an den österreichischen Statistiken ablesen: Die Zahl stieg hier von 36.645 Austritten im Jahr 2006 auf 40.596 Austritte im Jahr 2008. Gleichzeitig erhöhte sich allerdings auch die Zahl der Wiedereintritte: Rund 4.600 Personen kehrten 2006 zur katholischen Kirche zurück, 5.207 waren es im Jahr 2008.⁶

Dennoch bleibt die Lage kritisch – und zwar weltweit, wie eine internationale Gallup-Umfrage zeigte: Während in Amerika noch die Hälfte der Menschen regelmäßig in die Kirche geht, sind es in Osteuropa gerade einmal 14 Prozent, in Westeuropa 20, besonders niedrig liegt die Quote in Frankreich. Die Amerikaner unterscheiden sich hier stark von den Europäern, vier Fünftel von ihnen bezeichnen Gott als „sehr wichtig“, rund die Hälfte der Skandinavier dagegen sagt, Gott bedeute ihnen nichts.⁷

1. 1. Konsequenzen des Relativismus

Wir werden uns bei der folgenden Analyse der Ursachen für den Imageverlust der Kirche und christlichen Lehre auf die westlich geprägten Kulturen konzentrieren. Benedikt

² Vgl. Katholische Nachrichtenagentur GmbH: *Zahl der Kircheng Austritte sinkt weiter*, 7.3.06, www.kirchensite.de/index.php?myELEMENT=109849 (3.3.07).

³ Vgl. Katholische Kirche Österreich: *Der Benedikt-Faktor verschafft der Kirche in Deutschland Rückenwind*, 1.9.06, <http://www.katholisch.at/site/article.siteswift?so=all&do=all&c=list&d=site%2Fpresse%2Fpresseinfo%2Fpapstbesuch%3Aarticle%3A5884> (3.3.07).

⁴ Vgl. UNTERBERGER, Andreas: *Ein Papst und viele offene Fragen*, in: Wiener Zeitung extra, 24. 2.07.

⁵ Vgl. Kircheng Austritt.de: *Statistik/Kircheng Austritte in Deutschland*, <http://www.kircheng Austritt.de/statistik/> (2.11.09).

⁶ Vgl. ORF.at: *Zahl der Kircheng Austritte steigt weiter*, <http://oesterreich.orf.at/stories/334767/> (13.1.09) sowie Katholische Kirche in Österreich: *Zahl der Katholiken bleibt in Österreich stabil*, <http://www.katholisch.at/content/site/unsichtbar/article/k16747.html> (13.1.09).

⁷ Vgl. Josef Joffe: *Gottloses Europa*, in: Die Zeit, 6.4.05 Nr.15, <http://www.zeit.de/2005/15/Entchristianisierung> (3.3.07).

XVI. sieht im Großen und Ganzen drei Gründe für das unübersehbare Abbröckeln des Christentums, deren Betrachtung hier auch als erste Einführung in sein Denken dienen soll.⁸

Erstens: Das christliche Lebensmodell vermöge nicht mehr zu überzeugen, weil es als dogmatisch empfunden werde. Zwar liest man allerorts, Religion sei wieder moderner geworden. Doch sei es häufig wohl eher die *Suche nach Mystik*, die einen Aufschwung erlebe und zunehmend etwa asiatische Religionen anziehend wirken lasse. Mit ihrem Verzicht auf Dogmatik und ihrem geringen Maß an Institutionalisierung schienen sie der aufgeklärten Menschheit gemäßer zu sein als das dogmatisch-inhaltlich bestimmte und institutionell geformte Christentum.⁹

Zweitens: Das Christentum scheine von der Wissenschaft „überholt“ und mit der Rationalität der Moderne nicht mehr in Einklang zu bringen zu sein. Diese Analyse Benedikts XVI., die Naturwissenschaft säge gleichsam an den Eckpfeilern des Christentums, entspricht einer kaum zu leugnenden Beobachtung von Gläubigen wie Nichtgläubigen. Tatsächlich sind die Argumente der Wissenschaft heute die schlagfertigsten Waffen von Nichtgläubigen, doch sie bringen auch Glaubende in Bedrängnis, da sie die Unmöglichkeit zentraler Botschaften des Christentums zu belegen scheinen. Es ist schwer geworden, zu glauben, es erfordert neue Fähigkeiten, eine neue Art von Mut, die leicht dem Hohn und Spott von Zeitgenossen ausgesetzt ist. Durch den Einfluss der Wissenschaften, nicht zuletzt aber auch anderer Religionen, wird ein „reines Christentum“ auch von denen häufig nicht mehr vertreten, die sich zur Kirche zugehörig fühlen. So sympathisieren nach einer europaweiten Umfrage immerhin 20 Prozent mit der Vorstellung einer Reinkarnation, die mit der christlichen Lehre der ganzheitlichen Auferstehung von Körper und Seele völlig unvereinbar ist.¹⁰ Für das Christentum konstitutive Glaubensinhalte werden ausgeklammert. Nächstenliebe und gegenseitige Hilfe: ja. Auferstehung: nein. Angerührt sein vom Wunder der Heiligen Nacht beim Besuch der Christmette: ja. An das Wunder der Eucharistie und Jungfrauengeburt glauben – nein.

Drittens: Was aus Sicht Benedikts XVI. den Zeitgeist vor allem prägt, ist ein Relativismus, der das Grundgefühl des heutigen Menschen ausdrücke und in dem er zugleich das tiefste Problem unserer Zeit sieht.¹¹ Denn ein Absolutheitsanspruch, den eine Religion wie das Christentum erhebt, erscheine im Lichte eines solchen Relativismus freilich überheblich. „Der

⁸ Sofern nicht anders vermerkt, vgl. im Folgenden RATZINGER, Joseph / PERA, Marcello: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2005, S.134-138.

⁹ Vgl. RATZINGER, Joseph: *Einführung in das Christentum*, Augsburg (Weltbild), 2000², S.17 f.

¹⁰ Vgl. BEINERT, Wolfgang: *Ich hab da eine Frage... Auskunft zum Glauben der Christen*, Regensburg (Verlag Friedrich Pustet), 2002, S.120.

¹¹ Vgl. RATZINGER, Joseph: *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau (Herder), 2005⁴, S.60

vorwiegende Eindruck ist beim heutigen Menschen wohl derjenige, daß alle Religionen bei einer bunten Vielfalt von Formeln und Gestalten im letzten doch dasselbe sind und meinen“. Jeder habe eben seine Religion, so der Konsens.¹² Damit verbinde sich der Gedanke des großen Friedens der Religionen, die dem Menschen freistellen sollten, auf welchem Wege er sich zu dem Gemeinsamen durchtaste.¹³ Die Wurzel für diesen weit in die Theologie hineinreichenden Relativismus – und damit der aktuellen Krise – sieht Benedikt XVI., wie wir in den kommenden Kapiteln immer wieder sehen werden, in der verbreiteten Ablehnung der *Frage nach Wahrheit*. In der Annahme, ohnehin keine einheitliche Antwort auf sie zu finden, da es doch wenn dann viele Wahrheiten geben müsse, stellen wir diese Frage, wie er meint, nicht mehr.

Doch ist dieser Relativismus wirklich so tolerant, wie er vorgibt zu sein? Lässt er uns alle Freiheiten oder verleiht er uns nur unter dem Deckmantel der Vorurteilslosigkeit ein neuartiges Korsett? Benedikts XVI. Antwort hierzu ist klar: Je mehr der Relativismus zur allgemeinen Denkform werde, desto mehr schlage er in einen neuen Dogmatismus um. Political correctness „will die Herrschaft einer allein gültigen Weise des Denkens und des Sprechens aufrichten. (...) nur so darf man noch denken und reden, wenn man auf der Höhe der Gegenwart sein will.“ Der relativistische Standard werde zur Pflicht erhoben, Benedikt XVI. sieht in diesem „Zwang einer neuen Pseudo-Aufklärung“ eine Bedrohung für Freiheit des Denkens und der Religion.¹⁴

1. 2. Spannung zwischen Tradition und Fortschritt

Soweit Benedikts XVI. Hauptgründe für das Weichen des Christlichen, das damit auch an Einfluss auf das tägliche Leben und die Gesellschaft verliert, was sich derzeit ja nicht zuletzt am Unwillen der Europäischen Union zeigt, in ihre Verfassung die Prägung des Kontinents durch das Christentum aufzunehmen. Man hat heute einer neuen Art von Gläubigkeit Platz verschafft, die nur vermeintlich harmlos und heilsam ist. Die Stelle der einen Wahrheit, die dem Relativismus preisgegeben ist, nimmt die Idee des „Fortschritts“ ein – diesen Begriff sieht Benedikt XVI. im neuzeitlichen Denken von einem geradezu „religiösen Glanz“ umgeben. Als wahr gelte, was dem Fortschritt diene. Die Benennung eines Menschen als konservativ gleiche hingegen einer gesellschaftlichen Exkommunikation: Ihm

¹² *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, a.a.O., S.18 ff.

¹³ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.18.

¹⁴ *Ohne Wurzeln*, a.a.O., S. 137f. Benedikt XVI. nennt als Beispiel dafür, dass der Relativismus sich als eine Art neuer „Konfession“ zu etablieren beginne, einen Prediger, der in Schweden die biblische Lehre zur Frage der Homosexualität vorgetragen hatte und zu einer Gefängnisstrafe verurteilt wurde.

hafte das Alte, Finstere an,¹⁵ während unsere Zeit von einer Schnelllebigkeit mit einem geradezu „kosmischen Tempo“¹⁶ geprägt sei. Die Ursachen hierfür ortet er im Bereich der Naturwissenschaft sowie der Technik, die als neue Universalität bis in den letzten Winkel der Erde vorgedrungen seien und sich durch die Macht ihrer Erfolge aufdrängten.¹⁷ Sie sei „nicht einfach religiös und moralisch neutral, auch wenn sie glaubt, es zu sein“, sondern verändere grundlegend Maßstäbe, Verhaltensweisen und geistige Landschaften.¹⁸ Diese Emanzipation gipfle in dem Endziel des Menschen, sich selbst erzeugen zu können.¹⁹ Mit dem Tempo des Fortschritts scheine das Heil des Menschen auf dem Spiel zu stehen. Was ihn verzögere, werde als Angriff auf den Menschen selbst empfunden, als „neue Gestalt der Schuld“.²⁰

Als verzögernde Kraft schlechthin gilt dabei gemeinhin das kirchliche Amt: vorwissenschaftlich bzw. wissenschaftsfeindlich, fixiert in mittelalterlichen Verhältnissen.²¹

Doch bestätigt Benedikt XVI. mit seiner Kritik nicht diesen Vorwurf? Muss Kirche, statt gegen den Fortschritt zu polemisieren, nicht mit ihm gehen, um zeitgemäß, ansprechend, dynamisch zu bleiben? Benedikts XVI. Ausführungen legen, wie wir gleich sehen werden, einen Weg in die Zukunft der Kirche nahe, der einen sensiblen Balanceakt zwischen dieser Zukunft und der Wahrung der Vergangenheit erfordert, was aus meiner Sicht nicht nur für zeitgenössische Geistliche, sondern für jeden einzelnen Christen die größte Herausforderung darstellt – und an dem die Aufarbeitung des Zweiten Vatikanischen Konzils Benedikts XVI. Ansicht nach scheitert.

Papst Johannes XXIII. hatte damals im Vorfeld den Begriff des „aggiornamento“ geprägt, der mit großer Begeisterung aufgenommen und unübersetzt in den Sprachgebrauch aufgegriffen wurde. Das „Aggiornamento nach 20 Jahrhunderten“ sah er als die Hauptaufgabe des Konzils, um ein Jungwerden der Kirche zu bewirken, sie von den Verkrustungen der vergangenen Jahrhunderte zu befreien und das Evangelium dem Menschen von heute darzustellen. Um es gleich vorwegzunehmen und kurz zu machen, da wir hier nicht im Detail auf die Ergebnisse eingehen können: Benedikt XVI. betont die positiven Auswirkungen des Konzils – etwa habe es die Liturgie wieder zugänglicher gemacht und dem biblischen Wort seinen vollen Rang eingeräumt.²² Tiefe Krisen und Probleme, die folgten, führt er aber zu einem großen Teil

¹⁵ Vgl. BENEDIKT XVI.: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth (Erich Wewel Verlag), 2005², S.62.

¹⁶ Vgl. a.a.O., S.88.

¹⁷ Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.48.

¹⁸ Vgl. a.a.O., S.63.

¹⁹ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.96 f.

²⁰ A.a.O., S.350.

²¹ Vgl. a.a.O., S.339.

²² Vgl. a.a.O., S. 386f.

darauf zurück, dass die eigentliche Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen habe,²³ weshalb ihm die Rückkehr zu den authentischen Dokumenten und deren Interpretation ein wichtiges Anliegen ist.²⁴

Worauf beruhten diese Krisen und wie äußern sie sich? Im Bemühen, die Probleme des Menschen der Gegenwart aufzugreifen, habe sich schon vor dem Vaticanum der Gedanke ausgebreitet, der Christ von heute müsse „weltoffen“ sein, die „Welt von heute“ sei zum Leitthema des umfangreichsten Konzilstextes, der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, geworden. Doch was ist diese Welt von heute? Eine „kaum zusammenfassend definierbare Größe“²⁵, wie Benedikt XVI. entgegnet, zu der auch die „Machbarkeit der Welt“²⁶ zählt. Diese „selbstgemachte Welt“ werde aber zum Gefängnis, wenn, wie es heute geschehe, der Mensch den Dienst an der Welt mit fast religiöser Inbrunst betrachte, während ihm im Altertum als Idealfall die Befreiung von irdischer Sorge zur „Muße für die Wahrheit“ vorgeschwebt habe. Die „Sehnsucht nach der Einfachheit des Ursprünglichen“ wachse, wo kein Raum für Muße bleibe und wo der Mensch im Zuge der Technik seine Welt zerstöre.²⁷ Gerade in der technischen Welt bleibe ein Hunger des Herzens und des Geistes bestehen: „nach Sinn, nach Liebe, nach Unendlichkeit“. Die Kirche müsse darauf antworten, doch stattdessen seien die letzten konziliaren Debatten – darin sieht Benedikt XVI. ihre „tragische Einseitigkeit“ – blind geblieben für die innere Zwiespältigkeit der heutigen Welt.²⁸ Es folgte jener „allzu arglose Progressismus der ersten Nachkonzilsjahre, der sich fröhlich in die Solidarität mit allem Modernen, Fortschritt Verheißenden begab“.²⁹ Benedikt XVI. kritisiert den Spott der nachkonziliaren Literatur, mit dem die Türen zu vergangenen Epochen zugemauert worden seien, hinter denen aber auch solches stecke, das unverloren bleiben müsse, „wenn wir nicht unsere Seele verlieren wollen. Gewiß, wir können nicht zurück ins Vergangene, und das wollen wir auch nicht. Aber wir müssen zu neuer Besinnung bereit sein auf das, was im Wechsel der Zeiten das wahrhaft Tragende ist.“³⁰ In diesem „wahrhaft Tragenden“ verbirgt sich für ihn das, wonach der heutige Mensch dürstet und das in den Folgejahren des Konzils großteils verkannt wurde. Benedikt XVI. setzt die Fähigkeit, verantwortungsvoll eine Zukunft zu bauen, das „heute Gefundene für morgen zu übergeben“, in untrennbaren Zusammenhang mit dieser „Traditionsfähigkeit, das gestern

²³ A.a.o., S.391.

²⁴ Vgl. RATZINGER, Joseph: *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München (Verlag Neue Stadt), 1985, S.27 f.

²⁵ BENEDIKT XVI.: *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth (Erich Wewel Verlag), 2005⁴, S.180 f.

²⁶ A.a.O., S.189.

²⁷ Vgl. a.a.O., S.192 ff.

²⁸ Vgl. a.a.O., S.195 f und 200.

²⁹ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.58.

³⁰ A.a.O., S.411.

Gefundene heute zu verwahren und so den Zusammenhang eines Weges durch die Zeit und damit eben Geschichte zu bauen. Das heißt: Tradition, richtig verstanden, bedeutet die Überschreitung des Heute nach beiden Richtungen; Vergangenheit kann als zu bewahrende nur entdeckt werden, wo Zukunft als Aufgabe gesehen ist“.³¹

Es geht ihm *nicht* darum, in die Vergangenheit, gar vor die Aufklärung zurückzugehen. Aber er sieht gerade in Forderungen, die sich das Schlagwort „modern“ auf die Fahnen schreiben, etwas Weltfremdes: so etwa die Forderungen eines neoklerikalen Progressismus wie das Verlangen nach einem Ende sakraler Räume und einer aus dem Alltag herausführenden Liturgie. Sie solle im Wortgottesdienst Diskussion, im Sakrament brüderliches Mahl, der Priesterberuf solle so weltlich sein wie jeder andere. „Ich glaube, daß solche scheinbar modernen Forderungen nicht von Leuten stammen, die wirklich Zeitgenossen unseres Heute und seiner Bedrängnis sind. Sie stammen von Menschen, die noch tief im Gestrigen stecken (...). Denn das Problem des Menschen von heute ist doch nicht, dass er von sogenannten sakralen Tabus eingeengt wird; sein Problem ist doch, dass er in einer Welt hoffnungsloser Profanität lebt, die ihn bis in die Freizeit hinein unnachsichtig programmiert.“³²

Versuchen wir zusammenzufassen, was Benedikt XVI. als Aufgabe einer zeitgemäßen Kirche zu betrachten scheint: Freilich, darum geht es ihm offenbar, muss sie den Fortschritt mitgehen – aber nicht auf die gleiche Weise und in dieselbe Richtung, in die sich dieser Fortschritt vollzieht, der sich ja schließlich auch immer wieder selbst korrigiert. Sie muss vielmehr wach bleiben für jene Sehnsüchte, die sich unter anderem auch in der oben erwähnten Zuwendung zu anderen Religionen äußern, wach bleiben für das, was der Mensch im Zuge von Fortschritt, Tempo und Verwissenschaftlichung zu verlieren droht. Man könnte es wohl ganz banal so formulieren: Sie ist für das Bleibende zuständig. Vielleicht verbahre sich der Mensch von heute nur deshalb so in die Gegenwart, meint Benedikt XVI., weil er es nicht aushält, der Zukunft ins Auge zu schauen, an die bloß zu denken Alpträume verursache.³³ Gerade in dieser Zeit bräuchten wir Halt: „Wer das Gestern abstreift und sich dem nackten Heute ausgesetzt findet, entdeckt, dass die Welt das Heilige braucht. Seine dunklen Nächte fragen nach Gott. Und er weiß, daß der Glaube Zukunft hat.“³⁴

Ausgerechnet der Theologie aber will diese wichtige Aufgabe in Benedikts XVI. Augen nicht gelingen. Er spricht sich gegen theologische Versuche aus, „Tradition an irgendeinem Punkt abschließen und die Kirche durch einen liberalen oder einen konservativen Archäologismus retten zu wollen.“ Ebenso absurd sei es, „Christentum in der Retorte der operativen Vernunft

³¹ A.a.O., S.90.

³² *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.440.

³³ Vgl. a.a.O., S.391.

neu und reiner erzeugen zu wollen: Eine Kirche des totalen Managements ist überhaupt nichts, sie ist nicht mehr Tradition, und sie ist in einer traditionslosen Vernunft erst recht ein pures Nichts, ein Monstrum an Sinnlosigkeit. (...) Nichts davon dient dem Menschen, der heute in einer Krise steckt, in der es wahrhaft um Sein oder Nichtsein geht: Es hat für mich beinahe etwas Gespenstisches an sich, zu sehen, in welcher albern und egoistischen Streitigkeiten sich heute vielfach die Theologie ergeht, wo doch dem Menschen das Wasser bis zum Halse steht und eigentlich gerade die Stunde der Theologie gekommen wäre.“³⁵ So kritisiert er etwa auch jene theologischen Bemühungen, mitunter wohl gutem Willen entwachsene, den Glauben „zeitgemäßer“ zu machen, etwa jene „Kurzformeln“, in denen der Glaube zur „Wahrheit für heute“ gemacht werden soll,³⁶ wie sie Karl Rahner vorgelegt hat. Die Theorie der Kurzformeln bestreite der Kirche ihr Recht auf eine Sondersprache und wolle sie radikal auf die säkulare Sprache, die der Werbung, reduzieren. „Demgegenüber sieht das Symbol in der Kirche als ganzer ein eigenständiges Sprachsubjekt, das durch die gemeinsame Grunderfahrung des Glaubens zusammengehalten ist und damit auch ein gemeinsames Verstehen eröffnet.“³⁷

Grundsätzlich auf dem Holzweg sei, wer versuche, das Christentum ausschließlich vom Schreibtisch her aufbauen zu wollen. Erst aus der Lebensgemeinschaft heraus, aus dem Ineinander von Denken und Leben könne sich das Wort des Glaubens eröffnen, erst so sei Kirche entstanden, „weil jemand sein Wort gelebt und gelitten hat“.³⁸ Freilich, meint Benedikt XVI., sei das Leben gemäß den Geboten und überlieferten Werten des Christentums „anspruchsvoller als das Dahinleben in den Gewohnheiten der Zeit“,³⁹ doch komme es hierbei auf die Menschen an, dieses Modell überzeugend darzustellen und vorzuleben: „(...) Menschen, die durch einen erleuchteten und gelebten Glauben Gott glaubwürdig machen in dieser Welt. (...) Wir brauchen Menschen, deren Verstand vom Lichte Gottes erleuchtet und deren Herz von Gott geöffnet ist, so dass ihr Verstand zum Verstand der anderen sprechen, ihr Herz das Herz der anderen auf tun kann. Nur über Menschen, die von Gott berührt sind, kann Gott wieder zu den Menschen kommen.“⁴⁰ Die Antwort des Christen auf die Probleme von heute müsse sein, ganz zu glauben und im Zeitalter der Technik gerade aus der Liebe heraus

³⁴ A.a.O., S.441.

³⁵ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.105.

³⁶ Vgl. a.a.O., S.25.

³⁷ A.a.O., S.127-130. Weitere theologische Irrwege der Moderne hier zu untersuchen, würde zu weit führen. Ich verweise auf HÜBNER, Kurt: *Wege und Irrwege der Theologie in die Moderne*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2006.

³⁸ A.a.O., S.25 ff.

³⁹ *Ohne Wurzeln*, a.a.O., S.135.

⁴⁰ A.a.O., S.82 f.

zu handeln.⁴¹ Zehn Jahre nach Konzilsbeginn sah er dafür Hoffnung: Ein Verlangen nach einer Begegnung mit Gott sei spürbar, die tiefer gehe als jene in den selbstgebastelten Liturgien.⁴²

Optimismus also bei Benedikt XVI., der die Probleme der Kirche unserer Zeit ganz explizit anspricht und als ehemaliger Präfekt der Glaubenskongregation wohl auch wie kaum ein anderer die Vorwürfe kennt, unter deren Beschuss die Kirche ist, ebenso wie die irrigen Tendenzen innerhalb ihrer selbst. In seinem Pontifikat begegnet Benedikt XVI. diesen Themen mit einer bisher nicht dagewesenen Klarheit und Offenheit, weshalb er unübersehbar auch polarisiert. Was über die Medien nur bedingt vermittelbar ist: wie tief die Wurzeln seiner Argumentation und seiner Grundhaltung intellektuell greifen. Was aus seiner Sicht eine Ursache des Problems des heutigen Relativismus darstellt, unter dem der Glaube massiv leidet, ist ein *zu eng gefasster Vernunftbegriff*, den Benedikt XVI. mit aller Kraft bekämpft. Vernunft und Religion müssten auch heute „wieder zueinander kommen, ohne sich ineinander aufzulösen“. Im Auseinanderdriften von Vernunft und Gefühl ortet er einen Grund für die Krise der Gegenwart: Es gebe zwar eine Hochkonjunktur des Religiösen, wirklich aber werde dabei das Irrationale, Abergläubische, Magische gesucht.⁴³ All das kann und will das Christentum nicht sein. Um seine Vernünftigkeit zu ergründen und darzulegen, fordert Benedikt XVI. etwas für heutige Verhältnisse Ungewöhnliches: die Frage nach der Wahrheit neu zu stellen.

⁴¹ Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.197.

⁴² Vgl. a.a.O., S.439.

⁴³ Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.116.

2. Benedikts XVI. Forderung nach einem erweiterten Vernunftbegriff

Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt.

Benedikt XVI.¹

Benedikts XVI. wesentliche Botschaft, die er als Aufgabe der Theologie, aber auch der Philosophie sieht (und zwar in deren jeweils eigenem Interesse), spiegelt sich bereits in seinem bischöflichen Wahlspruch aus dem dritten Johannesbrief wider: *Cooperatores veritatis* – „Mitarbeiter der Wahrheit“. Die Frage nach der Wahrheit müsse neu gestellt werden. Er will, wie wir sehen werden, den Blick dabei über die wissenschaftliche, experimentelle Beweisbarkeit hinaus richten – die uns heute als einziger Zugang zur „Wahrheit“ erscheint – auf die wesentlichen, nämlich philosophischen Fragen: nach unserem Woher, Wohin und Wozu. „Der Mensch kann sich nicht damit abfinden, für das Wesentliche ein Blindgeborener zu sein.“ Wisse der Mensch nicht, woher er kommt und wozu er bestimmt ist, „ist er dann nicht in seinem ganzen Sein ein fehlgeschlagenes Geschöpf?“² Benedikt XVI. steht für die realistische Möglichkeit ein, wahre Antworten auf diese existenziellen, philosophischen Fragen zu finden. Sie laufen für ihn auf eine Universalität des Christentums heraus, die eben darauf gründet, „daß der Glaube die Wahrheit ist.“³ *Der Weg, mit dem Benedikt XVI. dem Glauben seine Vernunft zurückgibt bzw. die ihm immanente Vernunft herausarbeitet, erweist sich somit auch als Weg, auf dem die Vernunft zu ihrer ursprünglichen, ganzen Weite zurückfindet und auf dem die Philosophie den ihr eigenen Fragen begegnen kann.*

2. 1. Die Frage nach der Wahrheit als Aufgabe der Philosophie

Unser geistiges Klima spricht der menschlichen Vernunft Benedikts XVI. Beobachtung zufolge die Fähigkeit ab, Wahrheit überhaupt erkennen zu können.⁴ Dies hängt zusammen mit einer „Selbstbeschränkung der Vernunft“, die zwar innerhalb der Naturwissenschaften richtig und notwendig sei. Doch werde sie zur „amputierten Vernunft“, wo sie zur Form menschlichen Denkens schlechthin erklärt werde und der Mensch gerade die

¹ *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.137 (aus der „Regensburger Vorlesung“ vom 12. September 2006).

² A.a.O., S. S.24.

³ A.a.O., S.13.

wesentlichen Fragen einem „von der Vernunft abgetrennten Gefühl“ überlassen⁵ und der Glaube sich in einen „nicht definierbaren Symbolismus“, „in den Subjektivismus, in die Privatsphäre“ flüchten müsse.⁶ Insofern diese Form der Vernunft amputiert ist, kann auch die Wirklichkeit nicht mit ihr erfasst werden, wird auch der Mensch dabei verkürzt⁷: „Die Sache mit dem Menschen geht nicht auf ohne Gott, und die Sache mit der Welt, dem ganzen weiten Universum, geht nicht auf ohne ihn.“⁸ Wo Vernunft auf Wissenschaftlichkeit beschränkt werde, Wissenschaftlichkeit aber auf das Zusammenspiel von Mathematik und Empirie bzw. auf experimentell erfahrbare Teilerkenntnisse, erscheine die Gottesfrage als unwissenschaftlich.⁹ Gotteserkenntnis werde zur Nicht-Erkenntnis erklärt, da sie nicht der „Form der technischen Erkenntnis“ entspricht, wodurch „die Menschheit von der Wahrheit abgeschnitten“ wird. In diesem Sinne kann nach Benedikt XVI. Wissenschaft sogar zum „Verbot der Wahrheit“ werden.¹⁰

Genau solch ein Verbot aber widerspricht dem Wesen der Philosophie. Sie zieht sich aus der Wahrheitsfrage und damit ihrer ursprünglichen Aufgabe zurück, und zwar zugunsten einer positivistischen und phänomenologischen Beschränkung auf das Erscheinende. „Wir haben es aufgegeben, das verborgene Ansichsein der Dinge zu suchen (...), die Tiefe des Seins gilt uns als letztlich unerreichbar.“¹¹ Somit verliere die Philosophie ihre metaphysische Dimension.¹² Dagegen habe sich die „zunehmende Ausschließlichkeit des Positivistischen (...) in undeutlicheren Formen ins allgemeine Bewußtsein“ fortgesetzt, wobei sich irrtümlich immer mehr der Gedanke aufdränge, „eines Tages müsse das Ganze des Wirklichen mit dieser Methode erfaßt werden können“. Dem fügt sich die Philosophie. Sie leistet ihren Beitrag, die „Wirklichkeit Gottes zunehmend unzugänglich“¹³ erscheinen zu lassen und verfehlt zugleich ihre eigentliche Bestimmung: „Aufgabe der Philosophie kann es nicht sein, sich einem Methodenkanon zu unterwerfen, der in einzelnen Sektoren des Denkens sein Recht hat. Ihre Aufgabe muß es gerade sein, Wissenschaftlichkeit als ganze zu bedenken, kritisch ihr Wesen zu erfassen und sie zugleich in einer rational verantwortbaren Weise zu überschreiten auf das,

⁴ A.a.O., S.14.

⁵ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.126 f.

⁶ *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.15.

⁷ Vgl. a.a.O., S.134.

⁸ *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.120.

⁹ Vgl. a.a.O., S.15 und 133 f.

¹⁰ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.377.

¹¹ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.52.

¹² Vgl. *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.14.

¹³ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.90f.

was ihr überhaupt Sinn gibt. Die Philosophie muß immer nach dem Menschen selbst fragen, und sie muß daher immer nach Leben und Tod, nach Gott und Ewigkeit suchen.“¹⁴

Benedikt XVI. verweist zu philosophischen Stationen des Auseinandertretens von Aufklärung und Glaube wiederholt auf Kant¹⁵ und dessen Zeugnis, er habe das Denken (bei Kant ist wortwörtlich von *Wissen*¹⁶ die Rede) beiseite schaffen müssen, um zum Glauben Platz zu machen: „Er hat dabei den Glauben ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen.“¹⁷ Wenn diese von Kant fixierten Grenzen menschlichen Erkennens unüberschreitbar seien und „die Tür zu metaphysischer Erkenntnis verschlossen bleibt, dann muß der Glaube verkümmern“.¹⁸ Hier sind wir bereits mitten im tieferen Verständnis Benedikts XVI. zentraler These angelangt: dass Glaube Vernunft voraussetzt und beide einander bei der Suche nach Wahrheit bedingen.

2. 2. „Der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich“

Der berechtigte Hinweis auf den Einfluss Kants impliziert, dass Vernunft kein feststehender und unwandelbarer Begriff ist. Sie sei nicht autonom, bemerkt Benedikt XVI., sondern lebe immer in geschichtlichen Zusammenhängen, die ihr zuweilen den Blick versperren, wie wir es heute erleben. Benedikt XVI. gibt daher Karl Barth Recht, der die Philosophie als glaubensunabhängige Glaubensgrundlage abwies – würde doch unser Glauben dann auf letzten Endes wechselnden Theorien gründen. „Aber Barth irrte, wenn er deshalb den Glauben zum reinen Paradox erklärte, das immer nur gegen die Vernunft und gänzlich unabhängig von ihr bestehen könne.“¹⁹ Freilich: Ein Glaube, der nicht mit der Vernunft in Einklang zu bringen ist, verliert seine Überzeugungskraft. Glaube dürfe sich nicht gegen die Vernunft stellen, so Benedikt XVI., „aber er läßt sich auch nicht in die

¹⁴ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.155. Insofern hängen Theologie und Philosophie zusammen. Theologie habe es mit Gott zu tun. Dann aber, wenn also ihr zentrales Thema nicht Heilsgeschichte oder Kirche, „sondern eben Gott ist, (...) muß sie philosophisch denken. Umgekehrt bleibt unbestritten, dass Philosophie der Theologie vorausgeht und auch nach ergangener Offenbarung niemals in der Theologie aufgeht, sondern ein selbständiger Weg des menschlichen Geistes bleibt, aber so, daß philosophisches Denken in theologisches eingehen kann, ohne damit als philosophisches zerstört zu werden.“ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.332.

¹⁵ Vgl. etwa Vgl. RATZINGER, Joseph / D'ARCAIS, Paolo Flores: *Gibt es Gott?* Berlin (Verlag Klaus Wagenbach), 2006³, S.15.

¹⁶ KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart (Reclam), 2002, BXXX. Wie der Philosoph Gerhard Kruip richtig bemerkt, wäre es ein Unterschied, würde Kant hier tatsächlich vom *Denken* sprechen. KRUIP, Gerhard: *Glaube – Moral – Vernunft. Der Vernunft-Begriff Benedikts XVI. im Kontext aktueller Debatten um Christentum und Moderne*, <http://www.fiph.de/themen-positionen/religion-in-der-gegenwart/Glaube-Moral-Vernunft-Kruip-Vortragsmanuskript-Ausdruck.pdf> (20.11.09) S.6 f. Wir können dies aber an dieser Stelle unberücksichtigt lassen, da dies zum einen nichts an der Schlüssigkeit Benedikts XVI. Schlussfolgerung ändert und wir zum anderen später noch genauer auf die Begriffe Wissen und Glauben eingehen werden (s. II. 1.3).

¹⁷ *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.132.

¹⁸ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.109 f.

¹⁹ A.a.O., S.110.

Alleinherrschaft der aufgeklärten Vernunft und ihrer Methoden zwingen.“²⁰ Das Christentum habe sich von Anfang an als eine Religion des Logos, als eine Religion der schöpferischen Vernunft verstanden. *Glaube beruhe auf Erkenntnis*, stellt Benedikt XVI. mit Bezug auf Augustinus fest.²¹ Werden hingegen Glaubensgewissheiten jenseits der Vernunft angesiedelt, bleiben ihre Wahrheiten immer vage. Sie sagen etwas über die Gefühlswelt, über das Subjektive, nichts aber über die Wirklichkeit an sich aus. Damit lässt es Benedikt XVI. freilich nicht bewenden, seine Analyse dreht den Spieß gleichsam um: Nicht der Glaube ist unzureichend, konstatiert er, sondern unser Verständnis von Vernunft. Die Ausgrenzung der Kategorie des Göttlichen stößt uns mit aller Wucht auf die *Grenzen* des so eng gefassten Vernunftbegriffs, dessen Eindimensionalität freilich auch nicht ohne Folgen für das praktische Leben bleibt.

2. 3. „Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil“

Fassen wir kurz zusammen: Nicht nur befindet sich laut Benedikt XVI. der Glaube in einer Krise, sondern auch die Philosophie in einem Dilemma, wie wir oben gesehen haben. Sie stellt die Frage nach der Wahrheit nicht mehr und verleugnet damit ihr ureigenes Wesen. Die Ursache hierfür liegt darin, dass der Vernunft die Fähigkeit aberkannt wird, die Wahrheit überhaupt erkennen zu können (Stichwort *Relativismus*). Hier nun tritt der Glaube gleichsam als wichtiges Korrektiv auf: Die Vernunft werde durch den Glauben erst vervollkommen: Vom Glauben erleuchtet finde sie die Kraft, sich „zur Erkenntnis Gottes und der geistlichen Wirklichkeit“ zu erheben.²² Der Glaube habe heute noch eine Chance: „Weil er dem Wesen des Menschen entspricht. Denn der Mensch ist weiter dimensioniert, als Kant und die verschiedenen nachkantischen Philosophien ihn sehen und ihm zugestehen wollen.“²³ Damit ist nicht gemeint, dass wir in unserer konkreten aktuellen Situation wieder vor die Aufklärung, vor die Einsichten der Moderne zurückgehen sollen. Benedikts XVI. „Selbstkritik der modernen Vernunft“, wie er sie nennt, will keine Rücknahme der Vernunft, meint keine negative Kritik, sondern eine *Ausweitung des Vernunftbegriffes*. Wir alle seien dankbar für die großen Möglichkeiten und Fortschritte an Menschlichkeit durch die moderne

²⁰ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.342.

²¹ Vgl. *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S. 80ff. und 29. Benedikt XVI. erinnert auch daran, dass das Christentum immer die gleiche Würde aller Menschen proklamiert habe: „Insofern ist die Aufklärung christlichen Ursprungs und ist nicht ohne Grund gerade und nur im Raum des christlichen Glaubens entstanden.“ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.80 f.

²² *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.9.

²³ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.111.

Geistesentwicklung. Benedikt XVI. geht es ausdrücklich darum, dieses Erbe von Wissenschaft und Aufklärung mit aufzunehmen.

Bei allem Großartigen, das die Wissenschaft hervorgebracht hat, birgt dieses Erbe jedoch auch Bedrohungen.²⁴ Als Beispiele für „menschenverachtende wissenschaftliche Projekte“ nennt Benedikt XVI. die Klonierung von Menschen und die Produktion von Föten: Wissenschaft werde pathologisch und lebensgefährlich, wo sie nur noch autonom ihre eigenen Möglichkeiten als einzig zulässigen Maßstab anerkenne.²⁵ Was Benedikt XVI. hier beschreibt, können wir wohl am besten unter den Begriff der „Hybris“ zusammenfassen, die zum zwischenmenschlichen Unheil ausufern muss. Wo nämlich, so Benedikt XVI., jeder Mensch zum Gott werden wolle, „so mündig und frei, daß er sich niemandem verdankt, sondern sich einzig und allein selber bestimmt, da wird jeder andere Mensch für ihn zu einem Anti-Gott und Kommunikation miteinander zum Widerspruch in sich selbst.“²⁶

Zu den Aufgaben des Glaubens gehöre es, „gegenüber der technischen Vernunft die vernehmende, die schauende, die sinnsuchende Vernunft in Gang zu halten.“²⁷ Benedikt XVI. stellt sogar zur Debatte, das „Axiom der Aufklärer“ umzukehren und zu sagen: „Auch wer den Weg zur Bejahung Gottes nicht finden kann, sollte doch zu leben und das Leben zu gestalten versuchen, *veluti si Deus daretur* – als ob es Gott gäbe. (...) Da wird niemand in seiner Freiheit beeinträchtigt, aber unser aller Dinge finden einen Anhalt und ein Maß, deren wir dringend bedürfen.“²⁸ Der Glaube, recht verstanden, betäube die Vernunft nicht, sondern wecke sie auf. Er könne sie wieder freimachen, sie auf den Weg bringen und sie so wieder sehend machen.²⁹

So ermuntert Benedikt XVI. dazu, sich um neuen dialogischen Umgang von Glaube und Philosophie zu mühen, da beide einander brauchen: „Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich.“³⁰ Erst in einem neuen Zueinanderfinden sei auch ein Dialog der Religionen möglich.³¹ Hier argumentiert er ganz auf der Linie des von ihm verehrten und viel rezipierten Augustinus. Der Glaube ist nicht unvernünftig, sondern die Vernunft ist konstitutiv für ihn: „Intellege, ut credas“ (erkenne, um zu glauben). Auch umgekehrt aber gilt: „Crede, ut intellegas“. Wahrheitserkenntnis der ganzen Wirklichkeit ist nicht möglich ohne den Glauben. Allein in der Bewegung zwischen

²⁴ Vgl. *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.135 f.

²⁵ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.128.

²⁶ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S. 54.

²⁷ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.105.

²⁸ *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.83.

²⁹ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.105.

³⁰ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.110.

³¹ Vgl. *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.136.

diesen beiden (*fides quaerens intellectum*) finden wir Antworten auf eben jene existenziellen Fragen, die Augustinus' Herz keine Ruhe lassen wollten.³²

2. 4. Benedikts XVI. Vernunftkonzept

Zu Benedikts XVI. Programm der Vernunftweiterung stellen sich dem Philosophen nun entscheidende Fragen: Kann, darf der Radius der Vernunft überhaupt erweitert werden und in welche Richtung? Besteht nicht die Gefahr der Beliebigkeit? Enden wir nicht in einem diffus gewordenen Begriff von Vernunft, den keiner wollen kann? Zweitens: Wie können die gewagt erscheinenden Thesen – Glaube beruhe auf Erkenntnis, Christentum auf Wahrheit – philosophisch begründet werden? Es gibt einige wenige Literaturstellen, vorwiegend in Benedikts XVI. Buch *Theologische Prinzipienlehre*, in denen er seine Forderung nach einer Erweiterung der Vernunft konkretisiert und sie zu einem Konzept von Vernunft ausarbeitet, welche die Gotteserkenntnis mit einschließt. Klar herausgestellt hat dies Kurt Hübner im letzten Kapitel seines Buches *Wege und Irrwege der Theologie in die Moderne*.³³

Um zu begreifen, ob oder warum die angebliche „Gotteserkenntnis“ vernünftig ist, müssen wir zunächst fragen: Wie erkennen wir Gott? Solche Erkenntnis, die nicht noch einmal bewiesen, sondern eingesehen wird, habe ihre eigenen Weisen, erläutert Benedikt XVI. Er vergleicht sie mit der Erkenntnisweise, die uns durch die Wissenschaften gegeben ist und die wir für vernünftig erachten. Anders als in der Naturwissenschaft lasse sich Gott aber nicht ebenso feststellen wie irgendein messbares Ding,³⁴ Glaube an Gott wolle „mehr sein als eine Überzeugung des Subjekts, die unvermittelt neben einer gottleeren Objektivität steht. Er will gerade den Kern, die Wurzel des Objektiven aufdecken (...). Er tut dies, indem er an jenen Ursprung führt, der Objekt und Subjekt verbindet und die Beziehung beider überhaupt erst erklärlich macht.“³⁵ Gemeint ist damit: Wir müssen von dem für die Wissenschaft charakteristischen Verhältnis von Subjekt (bzw. dem im Subjekt verwurzelten hypothetischen, falsifizierenden und verifizierenden Denken) und Objekt lösen, um das Verhältnis zu Gott und Gotteserkenntnis und somit auch das Verständnis Gottes als Person überhaupt begreifen zu können und dem Glauben seine Objektivität zu lassen.³⁶

³² Vgl. hierzu etwa KEHL, Medard: *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg im Breisgau (Herder), 2006, S.177. Augustinus-Zitate: Sermo 43, 7, 9, s. Villanova University, Focus on Augustine: <http://www.augustinian.villanova.edu/AugustinianStudies/texts/serm043.htm> (1.8.08).

³³ HÜBNER, Kurt: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2006.

³⁴ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.75.

³⁵ A.a.O., S.73.

³⁶ Er verweist hier auf Einstein, der die Beziehung von Subjekt und Objekt als das größte aller Rätsel bezeichnet.

Freilich: Gott lässt sich nicht erkennen wie ein beliebiges Objekt, sondern es handelt sich bei dieser Erkenntnis – vereinfacht gesagt – gleichsam um eine Wahrheit, die uns *von außen* überkommt. Es geht nach Benedikt XVI. darum, „das Gerufensein der eigenen Vernunft durch die ewige Vernunft anzunehmen“³⁷. Anders als in der Wissenschaft geschehe in der Gotteserkenntnis „zuerst etwas von der anderen Seite her; Gott ist nicht ruhendes Objekt, sondern der aktive Grund des Seins, der sich selbst zur Geltung bringt, der an die innerste Mitte unseres Seins anklopft und freilich gerade darum überhört werden kann, weil der Mensch leicht weit weg von seiner Mitte, von sich selbst lebt.“ Die Wurzel der Missverständnisse und unserer Krise sieht Benedikt XVI. darin, nur Erkenntnisse als gültig zu erachten, in denen der Mensch selbst aktiv ist (s. Kopernikanische Wende). Dort wird der Mensch ausschließlich als Subjekt anerkannt, das der Welt als einem System von Objekten gegenübersteht und mit ihnen hantiert. Gerade in diesem Punkt widerspreche ihnen der Glaube.³⁸ Jede Theologie sei als ungenügend abzuwehren, die „das Heil eingrenzt in die reine (...) letztlich nicht objektivierbare Subjektivität“.³⁹ Folglich kann der Glaube weder ausschließlich dem Bereich der Gefühle zugeordnet noch als bloße Konstruktion des Denkens erachtet werden. „Gotteserkenntnis und –bekenntnis ist ein aktiv-passiver Vorgang, (...) sie ist ein Akt des Betroffenseins, dem dann das Denken und Tun antwortet, dem es sich freilich auch verweigern kann“.⁴⁰ Die Form der Verifizierung ist also eine andere „als im Bereich des Experimentierbaren; weil die Art des geforderten Experiments – das Entstehen mit dem Leben – ganz anderer Natur ist. Die Heiligen, die das Experiment bestanden haben, können als Garanten seiner Wahrheit dienen“.⁴¹

Zwei Weisen der Vernunft zeichnen sich somit bei Benedikt XVI. ab, die Hübner so zusammenfasst: *die eine sei jene, die als ein Ausdenken des Subjekts stets im geschichtlichen Zusammenhang stehe*, wobei ihr eben diese Zusammenhänge mitunter den Blick für das

³⁷ A.a.O., S.75.

³⁸ A.a.O., S.72.

³⁹ A.a.O., S.197.

⁴⁰ A.a.O. S.171.

⁴¹ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.183.

Ewige verstellen, wie wir oben ausführlich gesehen haben; *die andere sei das Begreifen der gehörten Offenbarung*. Bei der Auslegung des Glaubens ist erstere mit tätig.⁴²

Beide Formen der Vernunft gilt es nun philosophisch zu präzisieren. Erst der nächste Schritt wird dann sein, die *Inhalte* der Offenbarung zu diskutieren.

⁴² HÜBNER, Kurt: *Wege und Irrwege der Theologie in die Moderne*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2006, S.275 u. 286.

II. Christlicher Glaube und Vernunft

1. Erkenntnis der Offenbarung

*Erst derjenige, der uns als der Mensch gewordene Gott
mit seiner Kraft heraufzieht und hält,
kann uns Stand geben auf dem Meer der Vergänglichkeit.*
Benedikt XVI.¹

Dass Vernunft für uns heute in engem Zusammenhang steht mit „objektiver“ Beweisbarkeit im Sinne der Wissenschaften und hier auch als Medium zur Erkenntnis gilt, während der Glaube außerhalb ihrer Grenzen angesiedelt wird, geht nicht zuletzt auf KANT (1724-1804) zurück, von dem im vorigen Abschnitt bereits die Rede war. Objektivität ist ihm zufolge in der Wissenschaft insofern möglich, als wir die Welt zwar nicht erkennen, wie sie „an sich“ ist, wohl aber notwendig so, wie sie „für uns“ erscheint, die wir alle mit dem gleichen Erkenntnisapparat ausgestattet seien, dessen Gesetzen sie gehorcht. Die Annahme der Dinge „an sich“, an die die Vernunft nicht hinreicht, lässt so nach Kant Spielraum für die Denkbarkeit einer unsterblichen Seele, des freien Willens und Gottes. Er machte so „zum Glauben Platz“, wie er es formuliert, doch nur, indem er das „Wissen“ aufhob.² Mit anderen Worten: Die Existenz Gottes ist zwar möglich, mit der Vernunft beweisen lässt sie sich jedoch – ebenso wie die unsterbliche Seele und der freie Wille – nicht. Kant ist hier insofern recht zu geben, als sich Gott nicht mit jener *menschlichen* Vernunft beweisen lässt, die als *metaphysische* bzw. *wissenschaftliche* gekennzeichnet ist – davon wird im Folgenden ausführlich die Rede sein. Doch erkennt er dem Glauben damit jegliche Vernunft ab, wie Benedikt XVI. richtig analysiert. Kant wird den freien Willen und Gott schließlich praktisch postulieren, als Voraussetzungen für seine Moral und den kategorischen Imperativ, doch bleiben sie einem Bereich verschrieben, dem sich die Vernunft ihrer Natur gemäß annähern möchte und nach dem sie nicht aufhören kann zu fragen – ihr ist es nach Kant eigen, nach dem Unbedingten zu streben – der ihr aber letztlich unzugänglich bleibt. Damit freilich büßt der Glaube, weil an Vernünftigkeit, auch an Bedeutung ein. Die Konsequenzen wurden im Eingangskapitel bereits diskutiert. Entscheidend ist nun die Frage: Kann es neben der Vernunft der Wissenschaft auch jene Vernunft geben, die die Gotteserkenntnis einschließt, so wie sie Benedikt XVI. vorschwebt?

¹ RATZINGER, Joseph: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, in: AUER, Johann /RATZINGER, Joseph: *Kleine Katholische Dogmatik*, Band IX., Regensburg (Verlag Friedrich Pustet), 1977², S.128.

² KANT, a.a.O., BXXX.

Ich werde zur Beantwortung dieser Frage auf einen exakten Vernunftbegriff eingehen, wie er von den modernen Theorien entworfen worden ist und auf dessen Grundlage es gelten wird, die Beziehung zwischen Vernunft und Glaube weiter zu diskutieren. Dabei stütze ich mich auf die Philosophie Kurt Hübners, dem die klare Unterscheidung zwischen der *Vernunft der Wissenschaften* einerseits und der *Vernunft der Offenbarung* andererseits gelungen ist (womit er sich ganz auf der Linie des hier dargestellten Vernunftkonzepts Benedikts XVI. bewegt) und der darüber hinaus gezeigt hat, wie in der Philosophiegeschichte die Verwechslung bzw. Verwirrung beider zu einem zwangsläufigen Scheitern der „Gottesbeweise“ innerhalb der Metaphysik und parallel dazu zu einer Verdrängung des Glaubens ins Subjektive führt.

1. 1. *Spekulative Vernunft und Vernunft der Offenbarung*

Der heute gemeinhin vertretene und anerkannte Vernunftbegriff ist, wie hier bereits mehrfach erwähnt, geprägt von den empirischen Wissenschaften, die man für den allgemeinen Zugang zur Wirklichkeit hält. Als vernünftig gilt, was wissenschaftlich belegbar ist. Das Prinzip der Wissenschaft ist die Theorie, die zunächst die kleinen Schritte des logischen Denkens in große Zusammenhänge bringt, in den Naturwissenschaften beispielsweise in den Zusammenhang von Naturgesetzen, welche wiederum durch die Rückführung wahrnehmbarer Phänomene entstehen.³ Doch wie lässt sich entscheiden, ob diese Theorien auch der Wahrheit, der Wirklichkeit entsprechen? Anders als gemeinhin angenommen, kann die Erfahrung hier keine absolute Entscheidung liefern, da diese Theorien immer schon auf a priori vorausgesetzten, axiomatisch festgesetzten Grundsätzen basieren, die ihrerseits aber nicht mehr durch die Erfahrung überprüft werden können.⁴ Die Voraussetzungen a priori sind ja gerade nicht aus dieser gewonnen, sondern definieren überhaupt erst, was unter Erfahrung zu verstehen ist, auf welche Weise wir Phänomene also wahrnehmen. Anders lässt sich die unterschiedliche Wahrnehmung in verschiedenen Epochen, aber auch unterschiedlichen zeitgleichen Kulturen ja gar nicht erklären. So sind auch Naturgesetze keine empirischen Tatsachen, sondern wir tragen sie gleichsam an die Natur heran,⁵ so dass es auch innerhalb der Naturwissenschaft völlig unterschiedliche Zugänge geben kann und gibt. Hübner bringt dazu ein Beispiel aus der Physik:

³ Vgl. Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O. S.1.

⁴ Vgl. a.a.O., S.598f.

⁵ Vgl. HÜBNER, Kurt: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg (Verlag Karl Alber), 1986³, S.22.

„Wenn a priori die theoretische Voraussetzung gemacht wird, daß der Weltraum euklidisch ist, *dann* ergeben die unter weiteren apriorischen und theoretischen Voraussetzungen gemachten Meßergebnisse, daß im Weltraum Gravitationskräfte wirksam sind. Und *wenn* a priori die theoretische Voraussetzung gemacht wird, daß der Weltraum gekrümmt ist, *dann* ergeben die unter weiteren apriorischen und theoretischen Voraussetzungen gemachten Messergebnisse, daß im Weltraum keine Gravitationskräfte wirksam sind, sondern sich die entsprechenden Erscheinungen aus den Krümmungen des Raumes ergeben. Strikt empirisch sind also nur die aufgeführten *Wenn-Dann-Beziehungen*, gegeben, nicht die Sätze, aus denen ihre Prämissen, und nicht die Sätze, aus denen ihre Konklusionen bestehen.“⁶

Somit hängen die Ergebnisse also bereits von den Voraussetzungen ab, die aber wie gesagt weder durch die Erfahrung noch durch so etwas wie den Maßstab einer *absoluten Vernunft* begründet werden können! Die wissenschaftliche Vernunft ist eben keine *überzeitliche*, immer gleichbleibende. Dies zeigt sich schon daran, dass sich die Apriori-Festsetzungen im Laufe der Geschichte wandeln.⁷ Ein Beispiel dafür ist der Gottesbezug, wie er in den Theorien etwa Galileos, Keplers und Einsteins noch ganz eindeutig vorhanden war: Galileis Fallgesetz beruhte auf den apriorischen Prinzipien der damaligen Metaphysik, der zufolge Gott nach einfachen Gesetzen verfährt, die Grundlage von Descartes' Fallgesetz war der durch keine Erfahrung zu begründende Gedanke, dass Gottes Ratschluss unabänderlich sei, und bei Einstein finden wir hinsichtlich seiner Relativitätstheorie die apriorische Überzeugung, dass er mit seinen Theorien der *Harmonie der Schöpfung* am besten gerecht werde⁸ – Aspekte, die oft vergessen werden, weil sie uns aus heutiger Sicht so gar nicht mehr wissenschaftlich erscheinen mögen.

Der Vernunft der Wissenschaft, bei der der Mensch als Subjekt die Brücke zum Objekt, beispielsweise der Natur, mittels theoretischer Konstruktionen entwirft, stellt Hübner die *Vernunft der Offenbarung* gegenüber, bei der es sich genau umgekehrt verhält. Im

⁶ Hübner, *Glaube und Denken*, a.a.O., S.600. Entsprechend lesen wir bei Benedikt XVI.: „Daß von den Griechen die euklidische Geometrie gefunden wurde, während die nichteuklidische Geometrie erst im 19. Jahrhundert Gestalt annahm, hängt an den jeweiligen geistigen Grundeinstellungen, die dort und hier herrschten und den Blick für das eine öffneten, für das andere verschlossen.“ Die Ergebnisse von Pythagoras bis Einstein würden als selbstständiges geistiges Gefüge bestehen, ihrer geschichtlichen Dimension bedürfe der Naturwissenschaftler aber nicht. Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.32.

⁷ Wobei sie sich dabei nicht dem Vorwurf des Relativismus aussetzen, da diese Paradigmenwechsel einer Logik entspringen und auf rationalen Begründungen in bestimmten historischen Situationen basieren – die Voraussetzung eines euklidischen Raumes etwa auf den Bedingungen der Renaissance. Paradigmen müssen also historisch gewachsen, um allgemein anerkannt zu sein. Vgl. Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, a.a.O., S.207 ff.

Folgenden soll es zunächst nicht darum gehen, ob man an den *Inhalt* der Offenbarung glaubt bzw. dieser einem einleuchtend erscheint (dem wird sich ein späterer Teil dieser Arbeit widmen), sondern um die *Anerkennung der der Offenbarung zugrunde liegenden Vernunft*. Dabei zeigt sich ironischerweise, dass diese Anerkennung *gerade* vom wissenschaftlichen Standpunkt aus zwangsläufig vollzogen werden muss: Bleibt doch das Begründungsproblem der Wissenschaft bestehen, so dass sie letztlich immer hypothetisch und auf eine bestimmte historische Situation bezogen bleibt,⁹ weshalb sie sich und damit auch die ihr eigene Vernunft gar nicht absolut setzen *kann*: Dies wäre nach Hübner in höchstem Grade unwissenschaftlich, eine *contradictio in adjecto*, ein Widerspruch in sich.¹⁰ Wer nämlich behauptet, Vernunft könne nur auf eine Weise, nämlich in der Stoßrichtung vom Subjekt zum Objekt vonstatten gehen, wie es in der Wissenschaft geschieht, übersieht das Entscheidende, dass er nämlich damit etwas Hypothetisches absolut setzt. Daher unterscheidet Hübner im Sinne der Wissenschaft folgerichtig: Es gibt die Vernunft, wie sie den empirischen Wissenschaften zugrunde liegt, doch es gibt auch eine *Vernunft der Offenbarung*, die, wie wir sahen, auch Benedikt XVI. als eine vom Objekt zum Subjekt sich vermittelnde – und somit letztlich *absolute* – Vernunft beschreibt, weil sich Gott dem Subjekt von sich aus offenbart, also aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit (a-letheia) tritt und nicht vom Subjekt konstruiert wird.¹¹ Hübner untermauert mit dieser Argumentation vom wissenschaftlichen Standpunkt her Benedikts XVI. Forderung nach der Anerkennung dieser Vernunft: Weil die Wissenschaft selbst nie absolut sein kann, muss sie prinzipiell andere Vernunftkonzepte wie jenes, das der Offenbarung zugrunde liegt, zulassen. Hübner geht aber einen Schritt weiter: Er stellt nicht nur die sich wissenschaftlich zwingend ergebende Gleichberechtigung der beiden Vernunftformen fest, sondern erfasst, dass die mit dem Erkenntnisakt der Vernunft der Offenbarung verbundene Erfahrung eine *absolute* ist. Letztlich finden wir diesen Gedanken bereits bei Benedikt XVI., jedoch nicht in der Deutlichkeit, in der Hübner die Erfahrung der Gotteserkenntnis beschreibt: „In einer solchen Offenbarung des Absoluten versinken (...) alle subjektiven, hypothetischen und erdachten Bedingungen, unter denen das Denken hybride versuchen mag, sich Gottes zu vergewissern, und im Menschen ereignet sich *reine Empfängnis*.“¹² Somit verliert auch die „für die Metaphysik so entscheidende Frage ihren Sinn, (...) ob das Subjekt in seinem Denken der Wirklichkeit ‚entspricht‘ oder mit ihr

⁸ Vgl. HÜBNER, Kurt: *Wer die Welt entzaubert, kann sie auch verzaubern*, Zeitungsartikel in: DIE WELT, Nr. 95, 24. 4.1982.

⁹ Vgl. Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, a.a.O., S.345.

¹⁰ Vgl. den unveröffentlichten, für diese Arbeit zur Verfügung gestellten Aufsatz von HÜBNER, Kurt: *Wie kam ich von der Wissenschaftstheorie zur Theologie?*

¹¹ Vgl. Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O., S.9.

¹² A.a.O., S.478.

„übereinstimmt““. Denn bei der Offenbarung schwindet die scharfe Trennung von Subjekt und Objekt, wie sie ja für das wissenschaftliche Denken kennzeichnend ist, da das Wort Gottes „im Menschen wirkt, ihn durchdringt und von göttlicher Substantialität erfüllt“. Hier geht es also nicht um hypothetisch bleibende Denkprozesse, sondern um absolute Erfahrung, in der Gott *absolut* zu uns spricht.¹³

Auf welcher Ebene argumentiert Hübner hier, hat er die wissenschaftliche an dieser Stelle verlassen? Bzw. bleibt die Rede einer absoluten Erfahrung nicht selbst hypothetisch? Um den Schritt von der Gleichberechtigung der dargestellten Vernunftformen einerseits zur absoluten Erfahrung andererseits zu begreifen (wodurch der Offenbarung bzw. Religion ja letztlich eine eindeutige Überlegenheit gegenüber der Wissenschaft zukommt), ist es wesentlich, zu beachten, dass Hübner zwischen Außen- und Innenbetrachtung unterscheidet.¹⁴ Er geht, wie sich hier bereits abgezeichnet hat, von einem *aspektischen Charakter* der Wirklichkeit, also einer *mehrdimensionalen Wirklichkeit* aus. Wissenschaft und Religion bezeichnet er (ebenso wie den Mythos¹⁵) als Denk- und Erfahrungssysteme bzw. *Ontologien*. Dass keine der anderen vorzuziehen ist, wie eben betont wurde, gilt nach Hübner nur, so lange wir uns gleichsam in einer *metasprachlichen Außenbetrachtung* bewegen. Bei dieser ist ja auch ein Satz wie „Die Wirklichkeit hat aspektischen Charakter“ ontologischer Natur und hat folglich keine notwendige Geltung. Wechseln wir aber zu einer *objektsprachlichen Innenbetrachtung*, so gelte für Mythos und Religion, anders als für die Wissenschaft: Die Wirklichkeit ist nicht gesetzt, entworfen und damit begründungsbedürftig. Der innerhalb des Mythos oder innerhalb der Religion Denkende werde sich nicht zu jener allgemein skeptisch-hypothetischen Haltung veranlasst sehen, die dem Wissenschaftler eigentümlich sei. Es handle sich vielmehr um eine „*unwiderrufliche Offenbarung numinoser Wirksamkeit*“.¹⁶ Ja, bei der bezeichneten Innenbetrachtung könne nicht einmal mehr von einer ontologischen Verfassung die Rede sein (dies gilt nur bei Außenbetrachtung), da etwa der Mythos gar nicht begriffsontologisch verfare. Insofern, weil Gott kein Gegenstand theoretischer Erkenntnis sei, erlischt auch jede theoretische Fragwürdigkeit.¹⁷ Meine man nun, Mythos und Religion käme nur hypothetische Geltung zu, so habe man sich von der oberflächlichen Außenbetrachtung irreführen lassen.

¹³ Vgl. a.a.O., S.22.

¹⁴ Vgl. dazu a.a.O., Kapitel I.

¹⁵ „Mythos“ ist hier immer zu verstehen als die dem Erleben im mythischen Zeitalter zugrunde liegende *Struktur*, also etwa die Einheit von Ideellem und Materiellem, nicht aber im Sinne der Geschichten erzählenden Mythologie. Ich komme später noch ausführlich auf die Struktur innerhalb des Mythos als Denk- und Erfahrungssystem zu sprechen, s. II, 3.1.

¹⁶ A.a.O., S.7. Hervorhebung von mir.

¹⁷ A.a.O., S.9. Dem Mythos eigen sei es etwa, dass es keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt gebe: „Hier muß das Subjekt nicht erst von sich aus jene schwankende Brücke des Apriorischen zum Objekt schlagen. Denn im Bereiche des Mythischen beruht die Erkenntnis des Göttlichen darauf, daß die Substanz eines Gottes *in uns anwest*, der immer zugleich eine Einheit von Allgemeinem und Besonderem, aber auch von Materiellem und

Im Zusammenhang mit seiner Unterscheidung von Außen- und Innenbetrachtung hinsichtlich der Ontologien stellt Hübner auch die fundamentale Untauglichkeit der Beweise für die Existenz Gottes fest, die mit den Mitteln der Metaphysik erbracht werden, denn auch jene bleibe immer *hypothetisch*. „Die in rationalen Gottesbeweisen liegende Hybris verschüttet daher den Weg zu Gott“, und so werde das Offenbarungsdenken verdrängt, das ganz im Gegensatz steht zur Metaphysik, mit deren Mitteln Gott aber gesucht wird. So sei jeder Versuch, Gott vor der menschlichen Vernunft zu legitimieren, „geradezu kennzeichnend für jenes besorgende Dasein, dem es nach Heidegger nur um es selbst geht, und das, christlich gesprochen, eben deswegen im Zustand der Sünde ist.“¹⁸ *Die wissenschaftliche Vernunft und die Werkzeuge der Metaphysik entblößt Hübner also als ungeeignet bezüglich Widerlegung oder Beweis Gottes, wodurch er die Legitimität des Glaubens philosophisch rettet.* Jedes Denken, das von subjektiven Erkenntnisbedingungen ausgehe und damit fragwürdig bleibt, könne dieses Absolute niemals fassen.¹⁹ Somit waren die Gottesbeweise, die in der Geschichte der Metaphysik immer wieder unternommen wurden, von vorneherein zum Scheitern verurteilt.

1. 2. Verabsolutierung spekulativer Vernunft: Scheitern der Metaphysik

Die Philosophiegeschichte der letzten Jahrtausende bis heute veranschaulicht, was geschieht, wenn man nicht zwischen den beschriebenen beiden Formen von Vernunft unterscheidet (jener der Offenbarung und jener spekulativen, die der Naturwissenschaft, aber auch der Metaphysik zugrunde liegt) und die eine mittels der anderen zu ergründen versucht. Anders gesagt: Mit dem Werkzeug der Metaphysik, die wie die Wissenschaft zwischen Subjekt und Objekt trennt und bei der die Erkenntnisrichtung anders als bei der Offenbarung vom Subjekt zum Objekt verläuft, blieben große Philosophen letztlich doch zwangsläufig immer im hypothetischen Denken befangen und vermochten trotz aller Anstrengungen keine Gottesbeweise zu erbringen. Dies war und ist von vorneherein zum Scheitern verurteilt, weshalb Hübner diese Geschichte auch als *Scheitern der Metaphysik* bezeichnet, in der wieder und wieder versucht worden sei, dem ontologisch-wissenschaftlichen Denken den Primat über jedes andere zu geben. Er legt dies anhand einiger Beispiele großer Philosophen dar, von denen ich hier einige aufgreifen werde. Es genügt, eine grobe Linie bis heute nachzuzeichnen, um nur einige einschlägige Wege zu illustrieren, die in der Philosophiegeschichte begangen

Ideellem verkörpert.“ Vgl. auch HÜBNER, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*, München (C.H.Beck), 1985, Kapitel XVI. und XVII.

¹⁸ Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O., S.478.

wurden und sich im Prinzip bis heute wiederholen. Sie alle basieren letztlich auf dem erläuterten Grundirrtum, die beiden dargestellten Formen von Vernunft zu vermengen, die menschliche Vernunft absolut zu setzen und von ihr aus das Göttliche ganz und gar erschließen zu wollen. Dieser Irrtum führt dazu, dass der Mensch ganz in den Mittelpunkt rückt und die Welt schließlich im Subjekt verschwindet. Hübner arbeitet den roten Faden in der Geschichte als Willen des Menschen heraus, das ganze Seiende mit dem Mittel der Reflexion seiner autonomen, von Gott losgelösten Vernunft, seiner Urteilskraft zu unterwerfen, was so weit geht, dass er allein über das Heil und Unheil Bringende entscheiden zu können meint.²⁰

1. 2. 1. Antike und Mittelalter

Zu einer derartigen Verabsolutierung der menschlichen Vernunft kam es bereits bei den Vorsokratikern. Der Unterschied zwischen dem Logos der griechischen Philosophie zur Wissenschaft bestand allerdings darin, dass dort noch ein Hauptgegenstand das Göttliche, das Gute ist, während dieses zwar in der Naturwissenschaft, wir sahen es, durchaus noch in Erscheinung tritt, aber später ganz verschwindet. Beim *nous* handelte es sich für die Philosophen der Antike um eine objektive Vernunft, beinahe einen göttlichen Intellekt.²¹ Dem, was christlich unter Logos zu verstehen ist, sei HERAKLIT († zwischen 483 und 475 v. Chr.) dabei noch am nächsten gekommen, analysiert Hübner, wenn dies freilich auch nur formal gelte: Heraklit setzt den Logos, das „ewige Feuer“, mit dem höchsten Gott gleich (der aber ein anderer ist als Zeus). Er ist „nicht ein durch menschliches Denken hervorgebrachtes, ontologisches oder methodisches Prinzip (...), sondern das allmächtige Wirk-Wort“.²² Während dieses gleichsam noch aus einem „Propheten-Philosophen“ spricht, vollzieht sich bei PLATON († etwa 348/347 v. Chr.) dann ganz klar der Schritt zur Metaphysik: Sein Dualismus (Idee/Begriff und die darunter fallenden Einzeltatsachen) gibt den Rahmen vor, der die gesamte folgende Geschichte der Philosophie und schließlich auch der Wissenschaft umspannen wird. Das mythische Empfinden hatte sich aufgelöst in dem Bestreben, das Seiende mit der „Anstrengung des Begriffs“ zu erfassen, und doch war hier die Verbindung mit dem Göttlichen noch längst nicht aufgegeben. In Platons Fragen nach dem Seienden, nach dem Guten, dem Heil und Unheil Bringenden verbirgt sich gleichsam die „Sehnsucht nach dem verlorenen ‚Paradiese‘ des Mythos“, dessen Ähnlichkeit der Götter zu Platons Ideen für

¹⁹ Vgl. A.a.O., S.493.

²⁰ Vgl. auch im Folgenden a.a.O., S.342-347.

²¹ WELSCH, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1996, S.806 f.

²² Hübner, a.a.O., S.23 f.

Hübner „strukturell eindeutig“ sind. Nicht aber umsonst ist Platons Mittel die Ironie, mit der er die Schwächen der *Unzulänglichkeit des Menschen vor dem Absoluten* entlarvt, ist Platon sich doch des hypothetischen Charakters des Denkens und damit dessen Tragik ganz bewusst. Doch gibt es da noch die innere göttliche Stimme (Sokrates beschreibt sie als *daimonion*, das ihn von bestimmten Handlungen abhält), auf die der Mensch angewiesen ist, gerade weil er nicht weiß, was das Gute ist. „So hat Plato, einer der ersten und zugleich größten Metaphysiker aller Zeiten, Fragwürdigkeit wie Tragik des ‚Unternehmens Metaphysik‘ in voller Klarheit erfasst“, zieht Hübner Bilanz.²³

Diese so tiefe und bis heute faszinierende Einsicht Sokrates’ und Platons (das berühmte Sokrates-Wort „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ bringt es ja auf den Punkt) ist bei ARISTOTELES (384-322 v. Chr.) bereits verschleiert. Er beruft sich auf eine Teilhabe an der göttlichen Vernunft und argumentiert, dass die Metaphysik, die er als Erste Philosophie bezeichnet, Gottes-Schau ist bzw. uns zum höchsten Sein hinzuführen vermag, wodurch er sie rechtfertigen zu können meint. Dabei erkennt er, dass es sich um von ihm als Philosophen Konstruiertes und Erdachtes handelt. So bleibt es bei seiner Vorstellung von Gott als dem stofflosen Sein und sich selbst bewegenden Beweger bei einer *Theorie*, auch wenn er sie damit zu stützen versucht, der menschliche Geist sei nicht nur ein erleidender, sondern auch ein den *reinen tätigen Geist* empfangender.²⁴

Es gibt in der Philosophiegeschichte viele solcher Beispiele für die Berufung auf etwas Göttliches, die den Wahrheitsgehalt einer Lehre bezeugen soll; etwa ist dies später auch in der Gnosis üblich.²⁵ Allgemein muss man dazu festhalten, dass eine etwaige göttliche Inspiration bzw. Eingebung im Zuge des Denkens, die man womöglich auch aufgrund der geistigen Tiefe und Konsistenz eines Gedankenkonstrukts als solche empfinden möge, von einer vollkommen anderen Qualität bleibt als religiöse Offenbarungserlebnisse, die sich schlichtweg ereignen und nichts mit der Anstrengung menschlichen Denkens zu tun haben.²⁶

Insofern hängt die Intensität des Glaubens auch nicht von der Intelligenz bzw. den intellektuellen Fähigkeiten eines Menschen ab. Dass dieser Eindruck bei ORIGENES (185-254 v. Chr.) entsteht, kritisiert Hübner, der dessen Denken exemplarisch auch für die dann im Mittelalter typische Verwechslung von *Glaube* mit *theoretischer Erkenntnis* diskutiert.²⁷ Obwohl sich Origenes bereits in der historischen Ära nach der christlichen Offenbarung

²³ Vgl. a.a.O., S.348 ff.

²⁴ Vgl. a.a.O., S.15 f. und 352-355.

²⁵ Vgl. a.a.O., S.356 ff.

²⁶ Dass wir wiederum beispielsweise Musik als etwas Göttliches bzw. durchaus auch als eine Art der Offenbarung empfinden, liegt vor allem daran, dass sich hier die Subjekt-Objekt-Bedingungen des begrifflichen Denkens auflösen. Vgl. hierzu HÜBNER, Kurt: *Die zweite Schöpfung*, München (C. H. Beck), 1994, sowie *Glaube und Denken*, a.a.O., S.228 ff.

bewegt (185-254 n. Chr.), immer wieder beteuert, getreulich die Heilige Schrift auslegen zu wollen und sich letztlich sogar der hypothetischen Schwäche seiner Metaphysik bewusst ist, bleibe er doch vollkommen im metaphysischen Denken befangen: Christus tritt als *Erkenntnisvermittler* auf, die Schau Gottes hängt mit Lehrsätzen und Ursachenkenntnis zusammen, ein tugendhaftes Leben ist – wie schon bei Aristoteles – ein solches, das zur *theoría* führt, ja selbst im Himmel geht es noch um Wissenserwerb. Benedikt XVI. weist im Zusammenhang mit dem Auferstehungsleib auch darauf hin, wie in der Origenes-Schule dessen unbestimmte Aussagen „auf eine naive Weise“ systematisiert worden seien: So meinte man, die endgültigen Körper würden „Idealkörper“ sein, wodurch die Frage nach dem Auferstehungsleib aber zu einem mathematischen Problem geworden sei, wie Benedikt XVI. kritisiert.²⁸ Auch äußert Origenes ganz explizit seine Bemühungen, der Heiligen Schrift Sätze zu entnehmen, die seine Ansichten stützen sollen. So zeigt sich letztlich, dass ihn in Wahrheit gar nicht die Offenbarung beschäftigt, „sondern diese tritt ganz vor dem Entwurf und der Ausarbeitung seiner Metaphysik in den Hintergrund.“ Dies hat dann auch eine „vollkommene Umdeutung der in der Offenbarung verkündeten Bedeutung Christi“ zur Folge, das Opfer Christi etwa spiele keine zentrale Rolle, Christus erlöse nicht durch Tathandlung, sondern durch Erlösung von Unwissenheit: „Origenes vermittelt also eine Lehre und ruft den Menschen zur Erkenntnis. Das Kerygma aber ist überhaupt keine Lehre der theoretischen Erkenntnis, sondern berichtet von der Heilsgeschichte und ruft den Menschen zum Glauben.“²⁹

Diese Kritik an Origenes widerspricht nicht der Erfahrung, die Intellektuelle aller Zeiten machen, wenn sie sich durch die geistige Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft deren unerschöpflicher Tiefe gewahr werden, sich ihre immanente Rationalität erschließen und der Glaube im Leben eines Einzelnen dadurch immer wieder neue Dimensionen gewinnt. Doch geschieht dieses Erleben eben bereits im *Lichte der Offenbarung*. Durch „stufenweises Lernen“ hingegen, wie Hübner betont, gelange man nicht zum Glauben, da dieser *auf Gnade* beruhe. Er ist kein Akt des Willens, und auch jemand, den die christliche Botschaft ein Leben lang fasziniert, muss deswegen nicht zum Gläubigen werden – selbst wenn er sich dies womöglich sogar sehnlich wünscht. Der Übergang zum Glauben sei „ein unerklärbarer Sprung. Macht man aber, wie Origenes, aus dem Glauben eine Erkenntnis, so ist ein solches Lernen unerlässlich das Wesentliche“, und die in dieser Erkenntnis Fortgeschrittensten wären

²⁷ Vgl. im Folgenden: Hübner, *Glaube und Denken*, a.a.O., S.359-369.

²⁸ Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.146.

²⁹ Hübner, a.a.O.

Gott am nächsten, wo doch das Christentum, dies betont Benedikt XVI. immer wieder, gerade bei den ganz einfachen Menschen seinen Ursprung nahm.

Im Mittelalter kommt es dann zu einer bemerkenswerten Theorie, die in Verwandtschaft zu der hier beschriebenen Unterscheidung der Vernunftformen steht. Ende des 13. Jahrhunderts entwickelt sich bei dem Versuch, Widersprüche zwischen aristotelischer Philosophie und dem Christentum auszuräumen, im Umkreis der sogenannten Averroisten der Pariser Artistenfakultät der Gedanke einer „*doppelten Wahrheit*: diejenige, die sich auf menschliche Vernunft, und diejenige, die sich auf die göttliche Offenbarung stützt.“ Um dieser „Aporie“ zu entkommen, ergänzen Kommentatoren dazu im 14. Jahrhundert, dass Aristoteles’ Wahrheit nur in *Wahrscheinlichkeit* bestehe, Wahrheit im eigentlichen Sinne aber könne nur die Offenbarung vermitteln. Die Auszeichnung der „Wahrscheinlichkeit“ der aristotelischen Philosophie entbehrt nach Hübner jedoch der theoretischen Grundlage. Metaphysische Prinzipien seien weder wahr noch wahrscheinlich, sondern definierten ja erst, „was in dem von ihnen gesetzten ontologischen Rahmen für wahr oder wahrscheinlich angesehen werden kann“, und insofern könne hier immer nur eine *bedingte Wahrheit* herausspringen.³⁰

1. 2. 2. Neuzeit

Wir gehen von hier aus direkt zum Rationalismus DESCARTES’ (1596-1650), bei dem die Trennung von Subjekt und Objekt (*res cogitans* und *res extensa*) eine nie dagewesene Schärfe erlangt. Er macht, „(in dieser Form als erster) das Ich zum Ausgangspunkt seiner Metaphysik“, wobei sein Apriorismus „sich allein selbst genügen“ soll, statt die *Grundlage für Erfahrung* zu bilden. Ausgang seiner Philosophie ist der Zweifel, aus dem er die notwendige Existenz des Ich ableitet („Ich denke, also bin ich“). Dieses wird sich seiner Unvollkommenheit bewusst, die nach der Methodik der Universalmathematik nur im Vergleich zum Vollkommenen gedacht werden kann: Gott. So ist die Idee Gottes dem Ich eingeboren (*idea innata*), was notwendig nur durch eine höhere Ursache, also wiederum Gott, geschehen sein kann. Gott ist weiter für Descartes der Garant für die Richtigkeit der Erkenntnis des Menschen, der nach den Regeln der Mathematik vorgeht. Dies unterscheidet sich von der Berufung auf Teilhabe an einer göttlichen Vernunft wie bei Aristoteles und der Gnosis insofern, als Descartes dabei nicht etwa einen Beistand Gottes für den Menschen im Sinn hat, sondern, dass Gott „ihn davor schützt, im gänzlich autonomen (...), vornehmlich durch die Methodenlehre und die Mathematik definierten Gebrauch seiner Vernunft arglistig behindert zu werden.“ Die Kritik an diesem hier nur grob nachgezeichnetem Denken, dessen

³⁰ Vgl. a.a.O., S.374.

Ziel die vollkommene mathematische Erschließung und Beherrschung der Natur ist, liegt nach allem bereits Gesagten auf der Hand: Descartes' Ableitungen – das Ich aus dem Zweifel, die Idee Gottes aus der Unvollkommenheit des Menschen, etc. – bleiben rein hypothetische Denkkonstrukte. Dabei verstrickt er sich nach Hübner auch zwangsläufig im Zirkel seiner Gottesbeweise: Lehrt Descartes doch, Gott beweisen zu müssen, um ein Getäuschtwerden in der cartesianischen Methodik ausschließen zu können. Dann aber setze er in seinem Gottesbeweis das zu Beweisende bereits voraus, da ja nur dieses garantieren könne, „dass der Beweis auf keiner arglistigen Täuschung beruht“. Descartes denke „in allen Belangen vom Menschen, nicht von Gott her“, worin sich für Hübner „der bei Descartes noch verborgene, aber in der Folgezeit immer offener zutage tretende Wille“ äußert, „den Menschen von Gott vollständig zu emanzipieren. (...) War noch im Neuplatonismus, der Gnosis und sogar noch im Hermetismus Gott der Quell, dem die ganze Wirklichkeit entsprang, so war hier bereits die spätere Entwicklung vorgezeichnet, umgekehrt den ganzen Inhalt der Welt aus dem Ich entspringen zu lassen.“³¹

Ebenso wie Descartes das „Zusammenspiel von apriorischer Konstruktion und mit ihrer Hilfe empfangener Erfahrung“ verkannte, geschieht dies bei BACON (1561-1626), auch wenn er das genaue Gegenteil von Descartes zu tun scheint, sich nämlich auf den reinen Empirismus, die *reine Erfahrung* stützt. Diese aber, wie oben bereits geschildert, ist aufgrund der apriorischen Voraussetzungen immer schon eine auf eine bestimmte Weise interpretierte und kann daher niemals *rein* in dem Sinne sein, der Bacon vorschwebt. Er selbst nämlich setzt ontologische Bestimmungen, beispielsweise die Trennung von Subjekt und Objekt und den Primat von Wirkursachen gegenüber Zweckursachen, voraus. So kann ihm letztlich nicht die angestrebte Beherrschung der Natur gelingen, weil seine Erkenntnisse hypothetisch bleiben. Anders als bei Descartes spielt im übrigen Gott in der Metaphysik Bacons keine Rolle, und „so war Bacon aus der neuen, ganz vom Menschen her denkenden und egozentrischen Sicht weit konsequenter als Descartes“: Der Mensch ist bei ihm vollkommen in den Mittelpunkt gerückt.³² Während Bacon darüber hinaus von einem Widerspruch von Vernunft und Glaube ausgeht, glaubt LOCKE (1632-1704) an deren Übereinstimmung, doch argumentiert auch er auf jener Ebene, die eine Trennung von Subjekt und Objekt einschließt und somit letztlich schwankend bleibt.³³

Die Unzulänglichkeit dieses Denkens ist LEIBNIZ (1646-1716), der ebenfalls den Versuch unternimmt, die christliche Offenbarung mit der Vernunft in Einklang zu bringen, wiederum

³¹ Vgl. zu den Ausführungen über Descartes a.a.O., S.389-393.

³² Vgl. a.a.O., S.394-396.

³³ Vgl. a.a.O., S.400.

bewusst. Ohne hier genauer auf seine Lehre der Monaden und ihr Zusammenspiel durch die prästabilisierte Harmonie mit Gott als höchster Monade eingehen zu können, muss dieser große Denker doch kurz erwähnt werden. Wenn es freilich auch aus den bereits erörterten Gründen misslingt, Gott anhand seiner Metaphysik zu beweisen, so rückt er, was den Aspekt angeht, der hier interessiert, den geschilderten Gedanken Benedikts XVI. und Hübners so nahe wie sonst wohl kaum einer. Ganz anders als bei Descartes oder etwa Berkely erfüllt Gott in seinem Denken eine dem Menschen nicht nur dienende Funktion, „sondern in seiner Güte erhebt er den Menschen auf der Stufenleiter der Geister dadurch zu sich empor, daß er ihm erlaubt, als sittliches Wesen zu existieren. Es ist also die *Gottesnähe alles Sittlichen*, worauf hier das Schwergewicht liegt, nicht die darin sich äußernde Würde menschlicher Freiheit.“ Nun ist der Mensch nach Leibniz im Gegensatz zu Gott unvollkommen, so dass seine Fähigkeit, die notwendigen Gründe der Erscheinungen und die Zusammenhänge zu fassen, begrenzt ist. Mit Gewissheit können wir nur die notwendigen *Vernunftwahrheiten* erfassen, deren Gegenteil unmöglich ist (Mathematik), *Tatsachenwahrheiten* (Physik) aber bleiben immer hypothetisch. Nur mit letzteren aber stehen die geoffenbarten Wunder in Widerspruch, so dass wir gar kein Recht hätten, sie a priori zurückzuweisen. Gott habe die Welt zur besten aller möglichen Welten mit größter Ordnung bei größter Vielfalt gemacht, geordnet nach Wirk- und Zweckursachen, in deren Gesamtzusammenhang etwa Wunder eingeordnet sind. Wie Locke also kämpfte Leibniz für die Vernunft im Christlichen, doch im Gegensatz zu diesem versucht er nicht, das, was damals unter Vernunft verstanden wurde, mit der Offenbarung in Einklang zu bringen, sondern verweist auf jene Schwäche menschlicher Vernunft, letztlich auf hypothetisch geltende Tatsachenwahrheiten angewiesen zu sein.³⁴

Psychologische Erklärungsmuster für den Glauben wie sie auch heute von großer Popularität sind, finden wir dann bei HUME (1711-1776). Furcht und Hoffnung, die Ungesicherheit des Daseins sind die Ursachen dafür, dass der menschliche Geist Gott produziert, quasi nach dem menschlichen Bilde, das ihm vertraut ist. Dies geschah laut Hume zunächst in den Polytheismen und schließlich, indem eine lokale Gottheit aufgewertet wird, die die Macht über alle anderen haben soll, im Monotheismus. Seine Analyse trifft also den antiken Mythos genauso wie die christliche Offenbarungsreligion. Ebenso wenig aber wie sich die Götter oder Gott, wir sahen es, in dem Rahmen, in dem Hume sich bewegt, beweisen lassen, lassen sie sich durch diesen Zweifel in seiner „ontologischen Bedingtheit“ widerlegen. Dies gilt auch für spätere vergleichbare Versuche, etwa durch Feuerbach, Adorno, Horkheimer und Blumenberg. Die „seit Hume nicht abreißen psychologischen oder

³⁴ Vgl. a.a.O., S.454-456.

anthropologischen Erklärungen“ für das Numinose, die mythische und religiöse Inhalte auf bloße Verhaltensmuster bzw. Funktionen reduzieren, sind fehl am Platz, da sie sich selbst absolut setzen, indem sie eine andere Art der Vernunft als die nicht-wissenschaftliche nicht anerkennen wollen (womit sie letztlich unwissenschaftlich agieren). Dabei werden die absolute Erfahrung, die Verschmelzung von Subjekt und Objekt innerhalb von Mythos und Religion verkannt und „die Sicht auf die Phänomene des Mythos und des Religiösen“ sowie auf das Empfinden des in Mythos und in Religion Erlebenden von vorneherein verstellt. Sie erliegen einem *theoretischen Glaubenszweifel*, wie Hübner es nennt, wobei vor Gott „jede theoretische Fragwürdigkeit erlischt, weil er gar kein Gegenstand theoretischer Erkenntnis ist.“ Hume habe also „einen Irrweg eingeschlagen, der bis in die jüngste Zeit für nichts als Verwirrung gesorgt hat.“³⁵

1. 2. 3. 19. Jahrhundert bis Gegenwart

Nachdem die Folgen der kantischen Philosophie bereits oben angerissen wurden, betrachten wir aus dem deutschen Idealismus das Beispiel HEGELS (1770-1831), der den hypothetischen Charakter jenes begrifflichen Denkens, das zwischen Subjekt und Objekt trennt und dessen Schwäche sich ja etwa Platon und Leibniz noch bewusst waren, ganz und gar verdrängt. Bei Hegel wird dieses Denken nun vollkommen verabsolutiert, indem er es letztlich als den Weltzusammenhang schlechthin darstellt: Seine Dialektik liegt nicht nur der Natur des Denkens (auch jenes Gottes), sondern der Wirklichkeit der Welt zugrunde. Gott ist das Absolute, die ewige Idee, das sich selbst denkende Denken, die Philosophie ist deren Nachvollzug. Indem die abstrakte Idee aus ihrem Ansich-Sein heraustritt, entsteht die Natur in ihrer mannigfaltigen Besonderheit (Wahrheit der Schöpfung). Der menschliche Nachvollzug dieses göttlichen Denkens verläuft über die Kunst und die christliche Religion, wird aber erst in der Metaphysik begriffen als das, was sie ist: das Denken Gottes, das somit – und zwar über die Aufhebung der Begrifflichkeit und des Unterschieds zwischen Absolutem und Besonderem – wieder zu sich zurückkommt. Es ist hier nicht notwendig, tiefer in Hegels System einzudringen bzw. seine Religionsphilosophie genauer zu erörtern, zeigt sich doch bereits, dass eben dieses System auf den apriorischen Vorstellungen eines begrifflichen Denkens und damit einer Trennung von Abstraktem und Besonderem aufbaut und so wiederum hypothetisch bleibt. Hübner konzentriert sich bei seiner Hegel-Analyse auf die für ihn unhaltbare Überzeugung Hegels, die immanente Folgerichtigkeit seiner Logik sage bereits etwas über die Wirklichkeit Gottes aus bzw. der Begriff objektiviere sich selbst – wenn auch

³⁵ Vgl. zu den Ausführungen über Hume a.a.O., S. 402-404 u. 9.

die Aufhebung des Unterschieds von Begriff und Realität im menschlichen Denken nie vollkommen gelinge und nur in Gott absolut vollzogen sei. Dass er überhaupt eine Trennung beider, auch von Ideellem und Reellem, voraussetzt, die dann im Denken wieder aufgehoben werden soll, begreift Hübner als ein „ontologisches Vor-Urteil“. Vor allem verkenne Hegel, dass es ja gerade der *Unterschied* bzw. diese *Trennung* ist, die konstitutiv zum Begriff gehöre – „gerade nicht dessen *Aufhebung*. Und selbst wenn es Gott ist, der den Begriff denkt (...), so zeigt doch die Rede von der *Übereinstimmung*, daß der Unterschied zwischen dem Gedachten und dem Wirklichen auch hier bestehen bleibt. (...) *Das Ziel Hegels, die Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Allgemeinen und Besonderen wissenschaftlich nachzuweisen, ist ein Widerspruch in sich selbst.*“ Nun könnte man meinen, dass Hübner demselben Vorwurf ausgesetzt ist. Jedoch ist hier seine Unterscheidung von Außen- und Innenbetrachtung zu bedenken. Bei ersterer wird freilich begrifflich unterschieden zwischen Subjekt und Objekt, die aber im Geschehen selbst eine Einheit bilden. So präzisiert Hübner im Gegensatz zu Hegel, eine Aufhebung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen könne „nur gelingen, wenn man sich in die Sphäre eines ganz anderen, dem Logos der Metaphysik fremden und hier bereits ausführlich dargelegten Denkens begibt, nämlich dem Denken des Logos der Offenbarung.“ Hegels vermeintliche absolute Vernunft aber widerlege sich durch seine Ontologie selbst.³⁶

Ganz im Gegensatz dazu erkennt SCHELLING (1775-1854), dass die Erkenntnis des Absoluten nur eine unmittelbare sein kann: Der „Egozentrik“ der Metaphysik bleiben die Türen zum Christentum gleichsam versperrt, die Reflexion könne das Absolute nicht fixieren, und das Erkennen bleibe doch immer ein Produkt des Selbst. Seine frühere Transzendental- und Naturphilosophie weist er damit eigenhändig in die Schranken. Nun bedarf aber nach Schelling der Glaube der Philosophie, durch sie wird er begreifbar und erklärbar, durch sie erlangt der Glaubende letztlich Gewissheit.³⁷ Hier setzt Hübners Kritik an, da sich Schelling freilich genau an diesem Punkt wieder auf spekulativen Boden begibt, will er doch mittels der Philosophie etwa zeigen, dass die Grundtatsachen der Offenbarung einem freien Willen entspringen, etc. Schelling ist also insofern für uns interessant, weil er einerseits das Entscheidende erkannt hat, andererseits aber doch der Versuchung nicht widerstand, dem Glauben die menschliche Vernunft vorauszusetzen.

Und ist dies nicht auch nachvollziehbar? Hat uns Gott nicht auch mit einer Vernunft ausgestattet, um den Glauben zu verstehen, zu erklären, womöglich zu vertiefen? Die Gratwanderung besteht darin, bei dieser Erhellung des Glaubens durch die Vernunft „im

³⁶ Vgl. a.a.O., S.485-487.

³⁷ Vgl. a.a.O., S.493 ff.

Umkreis des Offenbarungsdenkens“³⁸ zu verbleiben, wie Hübner es formuliert. Dies scheint mir so zu verstehen zu sein, Glaubensinhalte mit dem Verstand zu durchdringen und deren Zusammenhänge rational zu erkennen, so aber, dass – eben *unter dem Eindruck der Vernunft der Offenbarung* – der Blick auf das Geoffenbarte (etwa durch die so populären psychoanalytischen Deutungen³⁹) nicht verstellt ist. Dabei ist es durchaus auch legitim, sich philosophischer Terminologie zu bedienen, doch darf dies nicht zu dem Irrtum führen, Geheimnisse des Glaubens dadurch gänzlich aufschlüsseln zu können. Wir müssen imstande sein, diese Geheimnisse als das stehen lassen zu können, was sie sind.

Zur Verdeutlichung ein kurzer Exkurs zu Benedikt XVI., der den Philosophen im Zusammenhang mit der Frage der Unsterblichkeit auch mit dem Petrus auf dem Meer vergleicht, der mit seinen Spekulationen „die Sterblichkeit zertreten und das Leben schauen will. (...) Die philosophische Erkenntnis bleibt ein Wandeln auf dem Wasser, sie kann keinen festen Boden geben.“⁴⁰ Er ortet hinsichtlich der Auslegung des Christentums jedoch eine Tendenz dahin, Theologie in Religionsphilosophie aufzulösen und das Christentum somit „in den einheitlichen Raum der Weltreligionen“ zurückzustellen; weiters beschränke man sich bei der Bibelexegese weitgehend auf die Methoden der Wissenschaft, genauer gesagt der Literaturwissenschaft und der historisch-kritischen Methode.⁴¹ Einerseits sei die historisch-kritische Methode zwar unverzichtbar, beziehe sich doch der biblische Glaube auf tatsächlich historisch Geschehenes. Jedoch greife sie zu kurz, sofern sie ausschließlich angewandt wird, da sie das Wort ihrer Natur gemäß im Vergangenen stehen lassen muss. Sie könne die „Berührung der Gegenwart“ mit dem Wort Gottes, seine Aktualität höchstens ahnen, „aber ‚heutig‘ machen“, es in unser jetziges Leben hineinholen, könne sie nicht. So erklärt sich auch der immer tiefer gewordene Riss zwischen dem *historischen Jesus* und dem *Christus des Glaubens*, den Benedikt XVI. in seinem Buch *Jesus von Nazareth* zu schließen versucht, indem er den Jesus der Evangelien als den „historischen im eigentlichen Sinne“ darstellt. Diese Gestalt hält er für „viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher“ als die Rekonstruktionen der vergangenen Jahrzehnte. Als entscheidende und organische

³⁸ A.a.O., S.497.

³⁹ Exemplarisch ist etwa die psychoanalytische Deutung der Heilungen. Ein weiteres Beispiel aus jüngerer Zeit ist das Buch *Jesus und Ödipus* von Gerhard Vinnai, der darzulegen versucht, dass es sich bei Leben, Tod und Auferstehung Jesu um Chiffren des unbewussten Dramas handelt, das Freud unter dem Namen des Ödipus thematisierte. Dieses Buch, das sich dem Denken Feuerbachs und Freuds getreu zur Aufgabe macht, die Welt der Religion mittels der Psychoanalyse als Ausdruck der Welt des Unbewussten kenntlich zu machen, fußt auf der These: „Der Einfluß der Religion entspringt, in einem psychoanalytischen Interpretationshorizont, nicht einer irgendwie gearteten transzendenten Macht, sondern der Macht von Unbewusstem unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen.“ S.9.

⁴⁰ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.128.

Weiterführung der historisch-kritischen Exegese gilt ihm dabei die „kanonische Exegese“, das Lesen der einzelnen Bibeltex te in deren Ganzheit, ebenso wie er den „Mehrwert des Wortes“ betont: Der jeweilige Autor der Bibeltex te spreche nicht nur als privates Subjekt, sondern „in einer lebendigen Gemeinschaft und so in einer lebendigen geschichtlichen Bewegung, die er nicht macht und die auch vom Kollektiv nicht gemacht wird, sondern in der eine größere führende Kraft am Werk ist“⁴² – die ja, so können wir hier anfügen, konstitutiv für die *Vernunft der Offenbarung* ist. Diese höhere Kraft werde verkannt, wo der Historiker – dessen Geschäft nicht im Vereinigen, sondern im Unterscheiden bestehe und der nicht nach dem „Pneuma, das der Glaube in der ganzen Bibel wirksam weiß“ sucht, sondern kein anderes Gesetz als den vorliegenden Text kenne⁴³ – gleichsam mit dem „Seziermesser des Literaturkritikers“ ans Werk gehe.⁴⁴ Insofern falle das Problem der Exegese weitgehend mit dem der Philosophie zusammen: „Die Not der Philosophie, das heißt die Not, in die sich die positivistisch fixierte Vernunft hineinmanövriert hat, ist zur Not unseres Glaubens geworden. Er kann nicht frei werden, wenn die Vernunft sich nicht neu öffnet“.⁴⁵

Diese Öffnung ist eine Öffnung hin zu Gott: „Die Gottesschau, die Leben ist, erreicht nicht die Spekulation des Denkens, sondern die Reinheit des einfachen Herzens, der Glaube und die Liebe, die sich der Hand des Herrn übereignen.“⁴⁶ Auf diese Weise gibt es sie also, die Berührung mit Gott, in deren Lichte auch die Bibelexegese vonstatten gehen muss: Es ist der Moment in der von Gott abgefallenen Welt (und nur aus dieser Welt heraus können wir ja nach dem Göttlichen streben), in dem sich der Vorhang lichtet und wir Gott schauen, erfahren.⁴⁷ Dies widerspricht nicht *der Vernunft*, jedoch der spekulativ-hypothetischen Vernunft. Dass aber der *menschliche* Geist das *Göttliche* nicht vollends fassen kann, ist selbsterklärend – umso erstaunlicher, mit welcher Gewissheit viele große Denker genau das zu tun meinten.

Seltsam ist dabei auch, dass das christliche Offenbarungsgeschehen, das in so winzigkleinem Rahmen begann und dann eine so unglaubliche Wirkung entfaltete, die Befangenheit in der

⁴¹ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.345. Wir beschränken uns hier auf die Kritik an der historisch-kritischen Methode. Sofern nicht anders vermerkt, vgl. im Folgenden: BENEDIKT XVI.: *Jesus von Nazareth*, Freiburg /Basel/Wien (Herder), 2007, S.10 ff.

⁴² A.a.O., S.19 ff.

⁴³ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.142.

⁴⁴ A.a.O., S.346.

⁴⁵ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.109. Dasselbe wie für die Exegese gelte für das rechte Verständnis des Vaterunsers. Es reiche in eine „Tiefe jenseits der Worte“ hinein, umfasse „die ganze Weite des Menschseins aller Zeiten“ und sei somit durch eine rein historische Auslegung nicht auszuloten (vgl. *Jesus von Nazareth*, a.a.O., S.167). Zum Akt des Glaubens gehöre die Einfügung in die Kirche, der Realitätsgehalt reiche über das literarisch Fixierbare hinaus. „Die Gemeinschaft des Glaubens ist ein Raum des Verstehens, der durch die historische Wissenschaft nicht aufgehoben wird“ (*Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O. S.346 f.).

⁴⁶ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.128.

⁴⁷ Vgl. hierzu auch Hübner, *Glaube und Denken*, a.a.O., S. 344f.

Metaphysik, die in der Antike ihren Ursprung genommen hatte, durch sein Auftreten nicht zu lösen vermochte. Das Christentum erhebt den Anspruch, wahr zu sein, doch die, die mit größten Geistesanstrengungen – wohlgemerkt oft bei intensiver Vertiefung ins Christentum, wie hier auch deutlich geworden sein dürfte – ihr Leben der Wahrheitssuche widmeten, vermochten sich letztlich offenbar nicht voll und ganz auf die christliche Erfahrung einzulassen, ohne mit dem Werkzeug der spekulativen Vernunft Hand anzulegen. Warum konnte das Christentum, wenn es doch die eine Wahrheit, die großen Antworten von Gott selbst gebracht haben soll, dieses spekulative Denken nicht gleichsam von sich selbst befreien? Weil es doch nur eine von vielen Wahrheiten ist? So provokant findet sich diese Frage bei Hübner nicht, jedoch gibt er indirekt Antwort darauf, wenn er die Metaphysik immer wieder als *Folge des Sündenfalls* beschreibt, in der das Numinose aus der Welt verschwinde „und vor dem ‚Gerichtshof‘ menschlicher Vernunft mehr und mehr für bloß subjektiven Schein erklärt wird.“⁴⁸ Es sei dies die äußerste Hybris des Menschen, der sich selbst genug ist und meint, die Welt auf absolute Weise durch seine Vernunft erschließen zu können. Während von dieser Tendenz bei manchen Denkern nur ein Abglanz zu erkennen ist, liefert SARTRE (1905-1980) hier einen bis dato neuartigen Höhepunkt, bei dem der „Mensch buchstäblich an die Stelle Gottes“ tritt. Das Objekt verschwindet ganz im Subjekt, da dieses sich das Objekt aus dem Nichts schafft: „Christlich gesehen ist das die äußerste Gottferne und die äußerste Grenze des Sündenfalls. Der Mensch selbst ist das Absolute, der Mensch selbst ist Gott“.⁴⁹

Die Gestimmtheit, die einer solchen Welt, aus der Gott verschwunden ist und der Mensch sich als Höchstes setzt, sieht Hübner in HEIDEGGERS (1889-1976) Daseinsanalyse erfasst.⁵⁰ Das Sein dieses Daseins (also des Menschen), dem es *um es selbst geht*, ist die *Sorge*, im Sinne eines Sich-Entwerfens auf Möglichkeiten hin, wodurch zum Dasein aber auch immer ein Noch-Ausständiges, ein Noch-Nicht gehört. Durch seine *Stimmungen* erfährt das Dasein seine *Geworfenheit* in diese Welt, ohne den tieferen Grund des „Woher“ zu wissen. Die Befindlichkeit der Angst richtet sich insofern nicht auf ein konkretes Seiendes, auf eine konkrete Bedrohung, sondern wirft einen Schatten auf die Welt als solche. Während sich der Mensch, das Dasein in seinem *Sein zum Tode*, in das Vertraute flüchtet, in die Welt des „Man“, existiert er im Grunde auf *uneigentliche* Weise: Er verhüllt sich durch die Verdrängung des eigenen Sterbenmüssens seine „eigenste (...) unüberholbare Möglichkeit

⁴⁸ A.a.O., S.343.

⁴⁹ A.a.O., S.575.

⁵⁰ Vgl. hierzu a.a.O., S.120.

des Daseins.“⁵¹ Dies wird ihm in der Stimmung der *Angst* gewahr, die dem Dasein gleichsam das Tor zur Möglichkeit der *eigentlichen Existenz* öffnet, in der es dem Man entrissen bleibt und sozusagen die Möglichkeit erkennt, ganz es selbst zu sein. Gott spielt bei Heidegger an dieser Stelle keine Rolle, der Mensch ist ganz auf sich selbst verwiesen. Genau in jenem Element aber, durch das es zu seiner Eigentlichkeit gelangt, dem Gewissen als „der Ruf aus der Unheimlichkeit“⁵², sieht Hübner den Hinweis auf etwas Transzendentes, Numinoses. Insofern ist Heideggers Analyse für ihn die treffende Beschreibung jenes Seins, das sich in der hybriden Gottferne befindet, dabei aber doch jenes Andere vernimmt, durch das ihm letztlich auch die Sünde seiner Hybris gewahr wird, wenn auch nur dunkel.

Dieses Aufhorchen als eine Art Aufbrechen aus den vermeintlich absoluten Gewissheiten der Wissenschaften ist heute tatsächlich zu beobachten. Dabei spielt in theoretischer Hinsicht das immer deutlichere Bewusstsein ihres letztlich immer hypothetischen Charakters eine Rolle, in praktischer Hinsicht aber – bei allen Erfolgen und Erleichterungen, die sie uns bringen, die Frage: Wie weit dürfen wir gehen? Handeln wir noch verantwortungsvoll, angemessen, vernünftig? Ethikkommissionen kreisen um das Thema der „Würde“ des Menschen, in der Regel ohne tiefer zu gehen und zu fragen, worin diese eigentlich wurzeln soll. Und obwohl sich dieser Begriff gar nicht anders begründen lässt als mit dem Bezug zu Gott, das Geschaffensein durch ihn, vor allem aber durch die Ebenbildlichkeit Gottes, vollzieht sich – von Ausnahmen freilich abgesehen – nicht die Rückkehr ins Religiöse, sondern wir erleben einen Ideenpluralismus und letztlich eine Orientierungslosigkeit der Gegenwart: Alles gilt, nichts gilt mehr wirklich. Die Gleichberechtigung verschiedener Ontologien (Mythos, Religion, Wissenschaft) haben außer Hübner auch andere erkannt und herausgearbeitet, jedoch nicht wie er die Frage beantwortet, wie dies alles in einem großen Ganzen bestehen soll. So bleibt jene Zerrissenheit der Moderne, jene „agonale Konkurrenz“, jener aporetische und paradoxe Charakter der Gegenwart, wie er nach der Analyse LYOTARDS (1924-1998) und der weiteren Philosophie der Postmoderne übrigbleibt.⁵³ Doch in der Frage nach der Möglichkeit eines Ganzen, das diese scheinbaren Gegensätze in sich vereint, entscheidet sich für den Christen die bedrängende Frage, wie er mit dem doch angeblich zum Christentum in Konkurrenz stehenden Weltbild der Wissenschaft umgehen soll, wie er es in sein Denken, seinen Glauben integrieren kann und muss.⁵⁴

⁵¹ HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen (Niemeyer), 2001¹⁸, S.258.

⁵² A.a.O., S.289.

⁵³ Vgl. Hübner, *Glaube und Denken*, a.a.O., S.606 und 567.

⁵⁴ Ich werde auf diese Möglichkeit einer Ganzheit erst später in dieser Arbeit (am Beispiel Evolution/Schöpfung, s. II., 3. 2. 3.) eingehen.

In Form der „idealen Sprechsituation“ wie sie HABERMAS (*1929) in seiner Theorie des kommunikativen Handelns als ein Brückenbauen auf rationalem Grund in dieser zersplitterten Welt vorschwebt, kann dies nicht gelingen. Zu den Bedingungen gehört für ihn hierfür, sich auf gemeinsame Sprachregeln zu einigen. Übertragen wir aber Habermas' Theorie auf einen, der die Sprache der Wissenschaft bzw. Metaphysik spricht und einen, der die Sprache der Offenbarung spricht, enden wir in genau jener Konfusion, die heute so viele Gespräche über den Glauben beherrscht: Der eine wird wissenschaftlich, der andere wird im Lichte der Offenbarung argumentieren. „Sie spielen, mit Wittgenstein zu reden, ganz verschiedene Sprachspiele“, formuliert es Hübner. Zu einem Einvernehmen käme es höchstens, wenn der eine „das Sprachspiel des anderen übernimmt“. Geschehe dies aber, so sei dies eine Art der *Bekehrung*, aber keine unmittelbare Folge des „rationalen Diskurses“. Im Sinne der Toleranz kann es hier also nur darum gehen, das Sprachspiel des anderen anzuerkennen und „Fragen von Wahrheits- oder Normenaussagen aufzudecken, die *innerhalb* eines bestimmten Rahmensystems gemacht werden“, über die „Wahrheit“ des Rahmensystems selbst aber kann nicht entschieden werden, „weil es keiner rationalen Fundamentalbegründung mehr zugänglich und folglich auch jeder Kritik entzogen ist“ – sie werden entweder „wie im Falle von Metaphysik und Wissenschaft, *hypothetisch gesetzt* oder, wie im Falle der Offenbarung, *absolut geglaubt*.“⁵⁵

Erst durch diese Absolutheit wurde der Übergang vom griechischen Mythos zum Christentum mit der damit einhergehenden Erlösung möglich, während die wissenschaftlichen Theorien im Gegensatz dazu niemals etwas Absolutes sein können, wobei die Sehnsucht danach in den philosophischen Ursprüngen, denken wir etwa an Platon, ja spürbar ist. In der Folge wurde diese Sehnsucht immer wieder entweder verdrängt oder mit den falschen Mitteln zu stillen versucht, wie die hier kurz skizzierte Geschichte der Metaphysik verdeutlichen sollte. Absolute Wahrheit aber kann es nur geben, und dies ist auch der philosophische Ansatz, der sich bei Benedikt XVI. findet, wenn sich das Objekt von sich aus offenbart, im Subjekt anwesend, beide miteinander verschmelzen und ihre Trennung somit aufgehoben ist. Diese Beschreibung ist eine begriffliche, wissenschaftliche – erst die Erfahrung ist eine absolute. Das hat Hegel verkannt. Nur durch den Aspekt der Gnade, die ähnlich wie Gott für das menschliche Denken nicht ergründbar ist, vollzieht sich diese absolute Erfahrung, innerhalb der jeder theoretische Zweifel hinfällig ist und die dem Menschen wie ein Wunder widerfährt. Das hat etwa Origenes verkannt. Dem Mensch mag Gott ein Trost sein, aber niemand kann

⁵⁵ A.a.O., S.593 f.

wissenschaftlich oder sonst wie beweisen, dass er sich Gott deshalb konstruiert. Das haben Hume und in der Folge viele andere verkannt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die *Vernunft der Offenbarung* nach ihren eigenen Gesetzen verkehrt, und dass es gerade vom wissenschaftlichen Standpunkt her notwendig ist, diese eigene Form der Vernunft als legitim anzuerkennen. Dass es dieser Vernunft widerspräche, wären nun die in der Offenbarung vermittelten Glaubensinhalte nicht in sich logisch und verständlich (sonst wäre der Begriff *Vernunft* ja an dieser Stelle beliebig austauschbar), wird im Folgenden zu erörtern sein. Zuvor sei festgehalten, dass es hier nicht sinnvoll gewesen wäre, darüber zu spekulieren, wie Vernunft funktioniert, auf welche Weise sie agiert, in welcher Interaktion sie mit dem Verstand und den Sinnen steht, etc. Solche erkenntnistheoretischen Überlegungen ziehen sich durch die Philosophiegeschichte bis heute. Ein populäres Beispiel liefert etwa der zeitgenössische Denker Wolfgang WELSCH (*1946), der ein neuartiges Konzept von Vernunft entwirft mit der Intention, sie zu *transformieren*.⁵⁶ Im Sinn hat er dabei eine Vernunft, die die aus der modernen Rationalität entstandene Pluralität der inzwischen hochgradig differenzierten und spezialisierten Rationalitäten, die bezüglich ihrer Paradigmen miteinander konkurrieren⁵⁷ und doch miteinander verflochten sind, ordnet. Die Verbindungen dieser Rationalitäten seien derartig kompliziert geworden, dass Welsch eine „rationale Unordentlichkeit“ unterstellt.⁵⁸ Damit die Selbstauffassung der Paradigmen nicht zum generellen Maßstab werde, müsse Vernunft sie anhalten, sich in ihrem Geflecht auch der Legitimität anderer Rationalitäten zu stellen. Es soll eine Vernunft sein, die sich dialektisch auf die Übergänge zwischen den Rationalitäten bezieht, also „transversal“ inmitten der Heterogenität operiert.⁵⁹ Die Architektonik, die sie bei ihrem klärenden Geschäft bereitet, sei nie abschließend, sondern bleibe veränderlich: „Vernunft ist nicht, Vernunft geschieht“ und realisiere sich in Prozessen. Da ihre Struktur nicht inhaltlicher Art sei, sondern sie ein rein formales Prinzip darstelle, sei sie zu Interventionen aller Art imstande.⁶⁰ Welschs Annahme, es gebe diese eine Vernunft als subjektive Tätigkeit des Einzelnen⁶¹, der er mehrere Rationalitäten gegenüberstellt, bleibt allerdings hypothetisch und reiht sich letztlich in die Spekulationen ein, von denen oben die Rede war. Zudem scheint er hier *Form* und *Inhalt* letztlich doch zu verwechseln: Zwar unterstreicht er den formalen Charakter der Vernunft, geht jedoch von einer Pluralität von Rationalitäten aus, obwohl es doch stets *die eine Rationalität* ist, deren Humus die Logik ist, die dann an verschiedenen Inhalten gegeben

⁵⁶ Vgl. Welsch, a.a.O., S.424-428.

⁵⁷ Vgl. a.a.O., S.572.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., S.432-435.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., S.749.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., S.755 und 764.

sein kann bzw. anhand derer diese Inhalte überprüft werden. Sie *muss* gegeben sein, damit uns etwas vernünftig erscheint – und dies gilt innerhalb des Glaubens wie für die Wissenschaft.

1. 3. Rationalität als *conditio sine qua non*

Bisher wurde hier vor allem die Erkenntnis der Offenbarung in *formaler Hinsicht* diskutiert, im Folgenden müssen wir uns dem Christentum *inhaltlich* annähern. Was einer Ontologie (als die wir die Religion vom Standpunkt der Außenbetrachtung ja gekennzeichnet haben) immer zugrunde liegen muss, und das wird es im Folgenden zu prüfen gelten, ist wie gesagt rationale Konsistenz ihrer Struktur bzw. ihrer Inhalte. Dies hinsichtlich des Glaubens zu betonen, ist wichtig, um jenes Missverständnis zu vermeiden, das unseren Zeitgeist prägt: Der Glaubende schalte seinen Verstand aus, nehme Wahrheiten an, die der Vernunft zuwiderlaufen, etc. Die obigen Ausführungen sollten gezeigt haben, dass Widersprüchlichkeit dann auftritt, wo die Inhalte der Offenbarung mittels der wissenschaftlichen Vernunft zu begreifen versucht werden. Die Offenbarung muss logisch sein, um für den Menschen verständlich, eingängig, um für die Vernunft annehmbar zu sein. Benedikt XVI. schließt sich darin Martin Buber an, dass der Akt der Bekehrung sowie das Für-wahr-Halten für den christlichen Glauben grundlegend seien.⁶² Damit reiche er „über den Raum einer bloß symbolischen Erkenntnis hinaus in den Bereich der historischen und philosophischen Vernunft hinein; er will unmittelbar Vernünftiges sagen“. Diese Vernünftigkeit ist, angefangen bei den Vätern, die sich „zur rationalen Verantwortung des Glaubens“ bekannten⁶³, bis jetzt auch maßgeblich für die Auslegung der Bibel, wie sie hier bereits zur Sprache kam. Dabei kommt es darauf an, in jener Vernunft zu verbleiben, die auch die Grundlage für das Erleben der Offenbarung überhaupt bildet. Rational und formal logisch ist die Wissenschaft ebenso wie die Offenbarung, nur findet sich in einem Fall der Ausgang *bei Gott*, im anderen Fall *beim Menschen*, der Modelle entwickelt, die wiederum auf axiomatische Theorien zurückführbar sind.

Ob jemand nun an die Offenbarung glaubt, beruht auf Gnade: „Wie es keine theoretischen Argumente gibt, den Glauben zurückzuweisen, so gibt es auch keine Argumente irgendwelcher Art, ihn anzunehmen.“⁶⁴ Die Rationalität der Offenbarung zumindest intuitiv erfasst zu haben, ist zwar eine wichtige Voraussetzung, jedoch reicht diese Erkenntnis nicht,

⁶¹ A.a.O., S.939 und 935.

⁶² Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.342.

⁶³ A.a.O., S.157.

um zu glauben. Genau dies macht ja den Unterschied zwischen Glaube und Wissenschaft, *Glauben* und *Wissen* aus. Letzteres mag heute den besseren Ruf genießen, doch was können wir wirklich wissen? Der Begriff erweist sich als geradezu unerfüllbar und entzieht sich der Sicherheit, die er zunächst verheißt. Etymologisch bedeutet er letztlich auch nichts anderes als „erblicken, sehen“.⁶⁵ Nun scheint es mir zwar legitim, vom Wissen einer Existenz Gottes zu sprechen, die Offenbarung also als Beweis dafür zu begreifen. Jedoch: Die tiefere Bedeutung von „glauben“ ist hier angemessener, da sie den Menschen ganzheitlich – in seiner Hingabe an Gott – beschreibt und genau jenen rätselhaften „Sprung“ von der Begegnung mit und der genauen Kenntnis vom christlichen Inhalte sowie des Bewusstseins ihrer immanenten Rationalität zur Hingabe an Gott umfasst. So meint „glauben“ vom germanischen *ga-laubjan* in seinem Ursprung „für lieb halten, gutheißen“, und zwar schon damals gebraucht hinsichtlich des Verhältnisses zu Gott.⁶⁶ Noch deutlicher wird diese tiefere Dimension beim lateinischen Wort „*credere*“, das in der Übersetzung seiner Bestandteile bedeuten würde: „*credo*“ – „ich gebe mein Herz“. Im Duden ist dies heute wiedergegeben als „jemandem bzw. einer Sache vertrauen, sich auf jemanden bzw. etwas verlassen“.⁶⁷ Zum Glauben gehört also nicht wie in der Wissenschaft nur eine Art der Überzeugung, sondern noch eine tiefere Dimension: das Vertrauen, das Sich-Schenken, sich ganz in Gottes Hand Geben (*Selig, die nicht sehen und doch glauben*, Joh 20,29), was aber wiederum nicht im Gegensatz zur Vernunft, sondern im Gegenteil mit dieser im Einklang steht: Der Glaube und das Handeln im Glauben müssen auf einer Überzeugung, einer Erkenntnis beruhen, die tiefer reicht als die wissenschaftlich gewonnene. Jenes „Wissen der Funktionalisierbarkeit der Welt, wie es uns das heutige technisch-naturwissenschaftliche Denken großartig vermittelt, bringt noch kein Verstehen der Welt und des Seins. Verstehen wächst nur aus Glauben“, hält Benedikt XVI. entsprechend fest.⁶⁸ Jeder Mensch müsse in irgendeiner Form zum Bereich der Grundentscheidungen Stellung beziehen, „und kein Mensch kann das anders als in der Weise des Glaubens tun.“⁶⁹ An dieser Stelle wird es aufschlussreich sein, die Nähe zur Philosophie, die das Christentum von Anfang an ausgezeichnet hat, herauszuarbeiten, bevor schließlich

⁶⁴ Hübner, *Glaube und Denken*, a.a.O., S.12.

⁶⁵ Vgl. DUDEN *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim (Dudenverlag), 2007⁴, S.931.

⁶⁶ A.a.O., S.279 f.

⁶⁷ DUDEN, *Deutsches Universalwörterbuch*, a.a.O., S.615.

⁶⁸ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.70. „Was ist das eigentlich, das Glauben?“, fragt Benedikt XVI. und antwortet: „Es ist die nicht auf Wissen reduzierbare, dem Wissen inkommensurable Form des Standfassens des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, die Sinngebung, ohne die das Ganze des Menschen ortlos bliebe, die dem Rechnen und Handeln des Menschen vorausliegt und ohne die er letztlich auch nicht rechnen und handeln könnte, weil er es nur kann im Ort eines Sinnes, der ihn trägt. Denn in der Tat: der Mensch lebt nicht vom Brot der Machbarkeit allein, er lebt als *Mensch* und gerade in dem Eigentlichen seines Menschseins vom Wort, von der Liebe, vom Sinn.“ A.a.O., S.65.

einzelne, heute sehr umstrittene Glaubensinhalte auf ihre *Rationalität* hin überprüft werden – die bis hierher ja nur postuliert wurde.

⁶⁹ A.a.O., S.64.

2. Die Bedeutung der Philosophie für das Christentum

*Im Anfang war der Logos,
und der Logos war bei Gott,
und Gott war der Logos,
dieser war im Anfang bei Gott.*

Joh 1,1

Die Vernunft der Offenbarung ist im Gegensatz zu jener der Wissenschaft mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit verbunden, wie wir sahen. In diesem Abschnitt wird unter anderem zu klären sein, worin der Vernunftgehalt im christlichen Glauben inhaltlich besteht, während bisher vor allem von formalen Aspekten, die Art der Erkenntnis in Wissenschaft und Offenbarung betreffend, die Rede war. Ein Blick auf die Ursprünge des Christentums zeigt die Befruchtung des christlichen Glaubens durch den in der griechischen Antike durchbrechenden Logos einerseits und das mythische Erbe andererseits.

Im Zusammenhang mit der Rolle der Vernunft im Christentum verweist Benedikt XVI. wiederholt darauf, dass dieses sich zur Zeit seiner Entstehung für den Logos und gegen den Mythos entschied. Es geht, um mit Augustinus zu sprechen, nun nicht mehr um die traditionellen Bilder, Vorstellungen und Ahnungen des Mythos, sondern um philosophische Einsichten über den Grund der Welt, die sich wiederum aus der von der griechischen Philosophie mit aller Ernsthaftigkeit gestellten Frage nach der Wahrheit entwickelten. Benedikt XVI. betont, für den christlichen Glauben sei es kennzeichnend, „daß er wahre Erkenntnis erschließen will, die als solche auch für die Vernunft unmittelbar belangvoll ist.“¹ Mit Jesus, der zu einer bestimmten Zeit lebte und starb, greife der christliche Glaube über den Bereich des bloß Symbolischen hinaus „in den Bereich der historischen und philosophischen Vernunft ein“.² Insofern sei die Begegnung der Bibel mit der griechischen Philosophie essentiell. Auf ihr beruhe auch der Anspruch der *religio vera* seit Paulus³, der mit fester Überzeugung etwas verkündete, wovon er glaubte, damit an die Vernunft der Menschen appellieren zu können und gleichzeitig etwas, das über sie hinaus ging, weil es die Liebe betraf.⁴

Die christliche Lehre und der gelebte Glaube sind andererseits, wie wir noch sehen werden, nicht ohne ihren mythischen Gehalt denkbar. Dies betrifft unter anderem jenen Bereich, an dem der heute dominierende naturwissenschaftliche Vernunftbegriff scheitern muss. Es ist

¹ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.344.

² A.a.O., S.343.

³ Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.137 und 78.

⁴ *Gibt es Gott?*, a.a.O., S.25.

jener Bereich, der zentrale Aspekte unmittelbar göttlicher Erfahrungen berührt, zum Beispiel die Eucharistie. Bei einer bloßen Kombination aus Logos und Mythos bleibt es freilich im Christentum nicht. Der Gott der Christen ist ein liebender, personaler und, wenn er auch Mensch geworden ist und sich damit auf die denkbar radikalste Weise offenbart hat, ein verborgener Gott (*deus absconditus*).

2. 1. Philosophie als Weg zur Offenbarung

Benedikt XVI. fundiert sein Insistieren auf die Vernünftigkeit im christlichen Glauben auf der historischen Tatsache, dass neben dem Judentum die *Wahrheitssuche der Philosophen der geistige Nährboden war*, auf dem die Offenbarung nicht nur empfangen, sondern auch als Erlösung empfunden wurde und auf dem sie ihre Wirkung entfalten konnte. Es ging also von Anfang an um das Suchen und Finden von Wahrheit mittels der Vernunft. Das Christentum habe seine Vorläufer nicht in den Religionen gehabt, betont entsprechend Benedikt XVI., sondern in der *philosophischen Aufklärung*. Er erinnert in diesem Zusammenhang an die Eröffnung des Prologs des Johannesevangeliums: Im Anfang war der Logos.⁵ „Wenn die Frage aufstand, welchem Gott der christliche Gott entspreche, dem Zeus vielleicht oder dem Hermes (...), so lautete die Antwort: (...) Keinem von den Göttern, zu denen ihr betet, sondern einzig und allein dem, zu dem ihr nicht betet, jenem Höchsten, von dem eure Philosophen reden. (...) das Sein selbst.“⁶ Im voranschreitenden Prozess der sich auf die Vernunft berufenden Philosophie sei der alte Glaube brüchig geworden, was nur durch eine tiefere religiöse Kraft (Begegnung mit Gott in Christus) aufgefangen werden konnte, wie Benedikt XVI. betont.⁷ Sogar seien die Urchristen ja als „Atheisten“ verfolgt worden, weil ihr Glaube als „Angriff auf die Welt des Religiösen überhaupt, als Verbündeter der Aufklärung“ angesehen wurde. Christentum sei „nie bloß gestaltloses Vertrauen“ gewesen, sondern der Glaube an eine *inhaltliche Wahrheit*, an die bestimmte Figur Jesus, der zu einer bestimmten Zeit lebte und gekreuzigt wurde. So sahen die ersten Christen ihre Religion auch als „Fortsetzung des menschlichen Denkens“ an, das allerdings, anders als die Philosophen meinten, Gott „aus eigener Kraft allein nicht wirklich erkennen konnte.“⁸ Dass das Christentum nun auf einer neuen, einzigartigen Form der *Erkenntnis* beruhe, ist nicht zuletzt deshalb entscheidend, weil nur auf diese Weise der Glaube auch zum Fundament für die Ethik werden konnte. Wird die Religion ins Subjektive verbannt, in die Gefühlswelt, wird das

⁵ Vgl. *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.128.

⁶ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.127.

⁷ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.356.

„subjektive ‚Gewissen‘ (...) zur letztlich einzigen ethischen Instanz“.⁹ Erst auf der Stufe einer Erkenntnis lässt sich im Übrigen auch ernsthaft von einer christlichen oder theologischen Anthropologie sprechen.

Visuell dargestellt findet sich die enge Verbindung zur Philosophie durch die ersten christlichen Plastiken an den Sarkophagen des dritten Jahrhunderts, auf die Benedikt XVI. in einem Aufsatz Bezug nimmt.¹⁰ Der Philosoph ist dabei der Mittelpunkt einer Dreierkomposition, neben ihm ein Hirte und eine betende Frau. Sie verkörpern „die Idee des wahren Paradieses, das der Menschheit verlorengegangen und durch Christus wiedergeschenkt ist“.¹¹ Der Hirte führt die Verstorbenen heim ins Paradies, die Frau symbolisiert das menschliche Notgebet um Rettung vom Tod. Diese Überwindung des Todes ist letztlich das Thema, aus der die christliche Kunst entstand. Statt des heidnischen Kynikers ist hier der Philosoph abgebildet, der nicht nur mit dem Rätsel des Todes ringt, sondern sicher ist, im Besitz der wahren Philosophie zu sein. Seine Buchrolle ist das Evangelium, aus der er „nicht Worte, sondern Taten und Tatsachen“ lernt.¹² Thema dieser christlichen Kunst sind somit nicht einzelne biblische Geschichten oder Gestalten, sondern die Offenbarung des Paradieses. Während Christus bis zum Ende des 3. Jahrhunderts nicht abgebildet wurde, beginnt anschließend eine neue Periode: Bei der Auferweckung des Lazarus tritt Christus in der Gestalt des Philosophen auf. Er ist „Verkünder der Wahrheit. Dieser Philosoph sitzt nicht mehr in der Mitte zwischen seinen polar bezogenen argumenta, sondern er ist zur Seite gerückt und einem einzigen Argument seiner Philosophie gegenübergestellt: der Auferweckung des Lazarus. Was der Philosoph seinen Schülern vorliest, ist ihm gegenüber Bild geworden. Der Philosoph hat in der christlichen Plastik, biblische Argumente zitierend, hier sozusagen Christus, den Erwecker vom Tode, selbst auf den Plan gerufen. So ist es kein Wunder, daß der älteste Christus in der christlichen Plastik im Gewande dessen erscheint, der ihn gerufen hat.“¹³ Der Philosoph hat ihn gerufen. Es ist also die Philosophie, die das Denken und Sehnen des Menschen so geweitet hat, dass er offen wurde für die Ankunft Christi und seine Botschaft. Und es ist diese Botschaft, die die endgültigen Antworten auf die Fragen der

⁸ Vgl. *Gibt es Gott?*, a.a.O., S.26.

⁹ Vgl. *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.29 und S.134.

¹⁰ Vgl. im Folgenden GERKE, Friedrich: *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz (Florian Kupferberg Verlag), 1948³, S.5-8 und RATZINGER, Joseph: *Glaube, Philosophie und Theologie*, in: Internationale katholische Zeitschrift "Communio" 14 (1985), S.56 f.

¹¹ Gerke, a.a.O., S.5.

¹² Auf diesen Aspekt des Christentums verweist Benedikt XVI. auch ausdrücklich in seiner Enzyklika über die Hoffnung: „Die christliche Botschaft war nicht nur ‚informativ‘, sondern ‚performativ‘ – das heißt: Das Evangelium ist nicht nur Mitteilung von Wißbarem; es ist Mitteilung, die Tatsachen wirkt und das Leben verändert.“ *Spe salvi*, 2.

¹³ Gerke, a.a.O., S.8

Philosophie gibt, allen voran die Frage nach dem Tod. Hieraus erklärt sich auch die Feststellung, dass *Christen die wahren Philosophen seien*.¹⁴

Ein häufiger Einwand unserer Zeit aber lautet: Wenn es das Heil der Menschen bedeutet, die *eine, wahre* Gottesoffenbarung zu erfahren, warum hat Gott seinen Sohn dann nicht schon früher zu den Menschen gesandt? Deutet das – im Verhältnis zu der Zeit, die seit Erscheinen des Menschen auf der Erde vergangen ist – kurze Bestehen des Christentums nicht darauf hin, dass es wie viele andere Religionen seine Blütezeit haben und dann wieder von der Bildfläche verschwinden wird? Erleben wir nicht bereits diesen Anfang vom Ende?

Den Schlüssel zur Antwort auf diese Frage finden wir eigentlich schon in den eingangs erwähnten Kunstwerken: dass wir das konkrete Ereignis des Eintretens Christi in die Welt nicht als isolierten Eingriff Gottes verstehen dürfen, der ebenso gut zu einem x-beliebigen anderen Zeitpunkt hätte stattfinden können, sondern dass es sich um einen auserwählten Moment in der Geschichte handelte, der der Vorbereitung bedurfte. So wie ein Mensch eine gewisse Entwicklung durchlaufen muss, um über Gott und eine konkrete Religion reflektieren zu können, musste auch die Menschheit reif sein für dieses große Ereignis der Menschwerdung Christi, die sich zu einem konkreten Zeitpunkt (als Kairos) der Geschichte ereignen sollte. Es wäre eine spannende Frage, welche Rolle etwa Platon in der Geschichte des Denkens eingenommen hätte, hätte er nach Christi Geburt gelebt. Seine Philosophie erscheint im Zuge der Überwindung des Mythos wie eine verborgene, unbewusste Sehnsucht nach einer Offenbarung: sein Streben nach einem einheitlich-obersten Prinzip, nach der Idee des Guten als der Wahrheit bei der gleichzeitigen Erkenntnis, dass dies nicht mit dem metaphysisch-hypothetischen Denken gelingen kann. Aus christlicher Sicht gehört Platon hier zu jenen, die ganz ausschlaggebend den Weg geebnet haben. Ihre Philosophie „rief“ Christus. Und sie lieferte schließlich die entscheidenden Argumente, mit denen sich die Apologeten später gegen Angriffe und den Vorwurf der Irrationalität zur Wehr setzten, wodurch sie eine neue Reflexionsstufe des Glaubens schufen, die der antiken Religion fremd gewesen war.¹⁵

Diese Angriffe wurden freilich vor allem geschürt durch den Glauben an Jesus Christus als „Sohn Gottes“, der den ganzen Unterschied zu einem philosophischen Monotheismus ausmachte. Hier, bemerkt Benedikt XVI., sei es wiederum philosophische Terminologie gewesen, die Missverständnisse aus dem Weg räumen sollte: Die Väter von Nizäa übersetzten „Sohn Gottes“ mit der Formel, Christus sei „gleichen Wesens“ mit dem Vater, bemühten also

¹⁴ Vgl. *Glaube, Philosophie, Theologie*, a.a.O., S.57.

die Philosophie, um den Kern unmissverständlich und ohne mythologische Verschleierungen zu definieren. Wenn auch die Uneinigkeiten damit noch lange nicht beseitigt gewesen sein sollten, so sei dadurch doch „der religiöse Ernst des Christlichen und damit sein Rang als einer eigenen geistigen Instanz“ gerettet worden.¹⁶

Rezipiert wurden in dieser Phase der ständigen Annäherung zwischen christlicher Religion und Philosophie (durch die sich auch die neuzeitliche und immer noch andauernde Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums begründet, gegen die Benedikt XVI. so bestimmt auftritt¹⁷) vor allem die Platoniker und Neuplatoniker, von denen Augustinus meinte, niemand sei dem Christentum im Vorfeld so nahe gekommen. Er war es dann, bei dem sich spätestens das endgültige Ja der christlichen Religion zur Philosophie vollzog.¹⁸ Anknüpfungspunkte lieferten dem Christentum, etwa was die Schöpfungstheologie betrifft, Platons Gedanke vom letzten geistigen Ursprung sowie die „Überzeugung von einer grundlegenden *Einheit* der Wirklichkeit als Bedingung ihrer vernunftgemäßen Verstehbarkeit“, die der Theologe Medard Kehl folgendermaßen zusammenfasst: „In Verbindung mit dem Ursprungsgedanken erwächst daraus der Gedanke der Einheit und Einfachheit des letzten göttlichen Ursprungsprinzips der Welt, von dem es nicht mehrere gleichwertige geben kann, ohne dass sie sich gegenseitig unterschieden, begrenzten und sich so ihrer Bedeutung als Letztbegründung der Wirklichkeit beraubten.“ Anknüpfen konnten die Christen schließlich auch an das Schöpfungsmotiv der Güte des platonischen Demiurgen, Philons Lehre des Logos als vernünftigem Formprinzip der Welt und die Vorstellung der Stoa von einer göttlichen Vernunft, die den Kosmos durchwaltet und als gütige Vorsehung (*pronoia*) den Verlauf zum Besten der Menschen lenkt¹⁹ – ein Gedanke, der wiederum an das christliche Verständnis der Heilsgeschichte erinnert. Überhaupt konnte der Stoiker viel Vertrautes in der Lehre Christi finden,²⁰ was uns aber nicht vergessen lassen darf, wie radikal neu erschien, was da durch das Christentum in die Welt getreten war. Der Mensch (nicht – wie noch in der Stoa – der Kosmos) als Mittelpunkt der Schöpfung und somit auch die Vorsehung, über die vor den Stoikern auch schon Platon und Aristoteles philosophiert hatten, die sich aber nun auf den

¹⁵ Vgl. etwa FIEDROWICZ, Michael: „Wir dienen dem Logos.“ *Die Vernünftigkeit des Glaubens in der Argumentation frühchristlicher Theologen*, in: KAMPMANN; Tobias/SCHÄRTL, Thomas: *Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens*, Münster (Aschendorff Verlag), 2005, S.13 f.

¹⁶ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.118-120.

¹⁷ Vgl. *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.131 ff. sowie *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.74. Der Hellenisierungsvorwurf, der den Abfall vom reinen Heilsglauben der Bibel sieht, beherrscht die theologische Szene seit dem 19. Jahrhundert, vgl. hierzu *Glaube, Philosophie und Theologie*, a.a.O., S.60.

¹⁸ Vgl. HIRSCHBERGER, Johannes: *Kleine Philosophiegeschichte*, Freiburg im Breisgau (Herder), 1987²⁰, S.62.

¹⁹ Vgl. KEHL, Medard: *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg im Breisgau (Herder), 2006, S.160.

einzelnen Menschen bezog – davon war in der gesamten griechischen Philosophie nicht die Rede gewesen. Er war auch nicht mehr nur „Körper“ und „Seele“, sondern auch „Geist“, der als dritte Dimension hinzukam. Weiter hieß es nun, Gott habe die Welt aus dem Nichts erschaffen, und nicht die Natur sei Norm für das Handeln des Menschen, nicht aus der eigenen Vernunft ergebe sich, was zu tun ist, sondern aus Gott. Stoa-Kenner Max Pohlenz fasst es so zusammen: „Die unsittliche Tat war hier nicht ein Verstoß gegen das Gesetz der Natur, sondern Ungehorsam gegen Gott, Sünde; das Ziel des Menschen war nicht ein naturgemäßes Leben im Einklang mit dem Logos, sondern ein Leben in Gott und nach Gottes Gebot.“²¹ Die rechte Vernunft zeigte sich nun in Gestalt des fleischgewordenen Logos: Er als der Weg, als Wahrheit und als Leben.²²

Wir sehen an diesen Beispielen recht deutlich, wie ein bestimmtes, bereits vorhandenes und somit nicht mehr gänzlich fremdes Gedankengut eine noch nie dagewesene, radikal neue Bedeutung erfuhr. Besonders rasch gelang die Synthese zwischen Griechentum und Christentum auf dem Gebiet der Ethik.²³ Christ und Stoiker stimmten darin überein, dass es nicht auf die äußere Tat, sondern auf die Gesinnung ankommt, die Rede ist aber in der christlichen Ethik nicht mehr von Tugend und Phronesis (*Klugheit* im sittlichen Handeln), sondern von Liebe, Sanftmut und Vergebung.²⁴

Unter den Kirchenvätern galt dann der Glaube lange Zeit ganz selbstverständlich als die *vollkommene Philosophie*. Doch die Menschen hatten erst bereit werden müssen für ihn. Zuvor bei den Stoikern der Kaiserzeit sei, so heißt es bei Pohlenz, das Bedürfnis gewachsen, mit Gott in ein persönliches Verhältnis zu treten.²⁵ Lange genug war beobachtet worden, wie die Philosophie um ein Verständnis der Welt, um die Wahrheit gerungen hatte. Die Menschen waren reif für etwas, das über Spekulation und Meinung hinausging, bereit für die Verbindung von der erbarmungslos nach der Wahrheit fragenden Philosophie mit dem Glauben. Nachdem die griechischen Götter an Ansehen verloren hatten und der Gedanke des Monotheismus plausibel geworden war,²⁶ verwirklichte das Christentum sein Potential, das Verlangen nach einem festen Erkenntnisgrund zu stillen – wenn sich seine Botschaft auch erst

²⁰ Vgl. POHLENZ, Max: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1978⁵, S.400.

²¹ Pohlenz, a.a.O., S.401.

²² Vgl. Hirschberger, a.a.O. S.63.

²³ A.a.O.

²⁴ Vgl. Pohlenz, a.a.O., S.406 und 421 f.

²⁵ Pohlenz, a.a.O., S.401.

²⁶ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.118. und *Jesus von Nazareth*, a.a.O., S.213 ff.

verbreiten musste. Die Wahrheit des Christentums konnte nun erkannt werden, die, gepaart mit der werktätigen Liebe, so überzeugend auf die ersten Christen gewirkt haben muss.²⁷

Letztlich hat sich, wie Benedikt XVI. zusammenfasst, der Ausbruch aus den mythischen Religionen auf dreifache Weise ereignet: durch die Mystik, die Aufklärung und die monotheistischen Religionen.²⁸ Das Besondere des Christentums liegt darin, wir können es nicht oft genug wiederholen, dass es die Aufklärung verband mit der religiösen Suche des Menschen. Im „Willen zur Rationalität“ sieht Benedikt XVI. daher einen markanten Wesenszug des Christlichen,²⁹ während die heidnische Philosophie dieser Zeit zunehmend in einen „Sog des Irrationalen“ geriet.³⁰ Doch war in den Ursprüngen auch klar, nicht bloß zu einem „von den Philosophen erdachten Gott“ beten zu können: „Der Ein-Gott-Glaube mußte einen genuin religiösen Ursprung haben, d.h. auf Offenbarung beruhen, wenn er verbinden und verbindlich wirken sollte.“ Da der jüdische Monotheismus jedoch stark an nationale Überlieferung und strenge rituelle Vorschriften gebunden gewesen sei, sei immer mehr das Christentum als neue Weltreligion ins Blickfeld des Interesses gerückt.³¹ „Im Christentum ist Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler“, so Benedikt XVI. Somit – als Sieg der Erkenntnis und der Wahrheit, die den Schein überflüssig macht – musste es als universal betrachtet werden. Dadurch sei schließlich der religiöse Monotheismus der Juden (Nichtjuden mussten letztlich doch immer als Außenstehende betrachtet werden, wie Benedikt XVI. betont) universal geworden.³²

2. 2. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Wie nun aber kam es nach dem anfangs so ineinandergreifenden Verhältnis von Philosophie und Theologie zu der noch heute vorhandenen Trennung der beiden? Vollzogen wurde sie großteils durch Thomas von Aquin, wenn auch nicht in der Schärfe, die sie in der Neuzeit erlangt hat. *Nach Aquin zieht Philosophie ihre Gewissheit allein aus dem Argument, während Theologie der Nachvollzug der Offenbarung ist. Die Philosophie wurde gleichsam der Ordnung des Natürlichen, die Theologie der des Übernatürlichen zugeordnet.*³³

Doch betrachten wir diese Vorgänge der Reihe nach. Nachdem Denker wie Augustinus und Anselm von Canterbury eine Synthese zwischen Glaube und Vernunft, christlicher Botschaft

²⁷ Vgl. Pohlenz, a.a.O., S.407 sowie Fiedrowicz, a.a.O., S.10.

²⁸ Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.26 f.

²⁹ A.a.O., S.68.

³⁰ Fiedrowicz, a.a.O., S.11 f.

³¹ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.118 f.

³² Vgl. *Gibt es Gott?*, a.a.O., S.9 ff.

³³ Vgl. *Glaube, Philosophie und Theologie*, a.a.O., S.58.

und Platonismus sowie Neuplatonismus geschaffen hatten, war eine erneute Herausforderung entstanden durch die Blütezeit, die Aristoteles im Denken des 13. Jahrhunderts erlangte. Sein Werk wurde als einziges wissenschaftlich organisiertes und vollständig philosophisches System durch jüdische und arabische Kommentatoren dem Abendland präsentiert, das davon bisher nur wenig gekannt hatte. Während Platon einer Religionsphilosophie bzw. einer religiösen Denkform sehr nahe gekommen war, stellte Aristoteles die christlichen Denker nun wahrlich vor neue Aufgaben: Wie war etwa die Lehre seines ersten Bewegers mit jenem Gottvater zu vereinen, dem es um das Los des einzelnen geht?³⁴ Eine gleichsam „profane Wahrheit“ drohte, zur Konkurrentin zu werden. Philosophie und Religion, Vernunft und Glaube drohten auseinanderzudriften und der menschliche Geist zerrissen zu werden. Die Wurzel dieses Missverständnisses wurde hier bereits diskutiert: Es ist die Verkennung der Offenbarung eigenen Vernunft. Hier gelang Thomas von Aquin eine Unterscheidung, die aber – oft ungewürdigt – letztlich auf eine einmalige Synthese von Theologie und Philosophie hinausläuft. Zum Heil des Menschen sei es notwendig gewesen, dass „ihm gewisse Dinge, welche die menschliche Vernunft übersteigen, durch göttliche Offenbarung bekannt wurden. (...) Mithin war es auch notwendig, daß außer den philosophischen Fächern, die aus der Vernunft hervorgehen, eine heilige Wissenschaft auf Grund der Offenbarung bestehe.“³⁵

Der Schlüssel liegt nun darin, dass Thomas sowohl die natürlichen Einsichten wie auch die aus der Offenbarung stammenden Wahrheiten als von Gott kommend betrachtet. Somit gibt es keinen Gegensatz zwischen beiden, da philosophische Aussagen, die im Widerspruch zum Glauben stehen, keine Philosophie, sondern höchstens „Missbrauch der Philosophie“ sind.³⁶ Hier könnte man meinen, auch er verstricke sich in jenem in dieser Arbeit bereits mehrfach erörterten spekulativ-metaphysischen Denken, doch spricht Thomas dem Glauben ein Primat zu: Die beiden Bereiche unterscheide ihre Methodik, auf deren strikte Trennung er daher großen Wert legt: *In der Lehre der Philosophie gehe die Betrachtung von den Kreaturen, also den geschaffenen Dingen, zu Gott, während die Theologie (sacra doctrina) von Gott ausgehe.*³⁷ Der Glaube vermöge folglich auch das zu erfassen, woran die Vernunft scheitert.³⁸ Doch auch diese ist von hohem Rang, denn „sie empfängt ihre Ursätze nicht von andern, sondern unmittelbar von Gott durch die Offenbarung.“³⁹ Sie ist der Natur in Eigenständigkeit

³⁴ Vgl. HAYEN, André: *Der heilige Thomas von Aquin gestern und heute*, Frankfurt am Main (Josef Knecht), 1954, S.28-30.

³⁵ Thomas von AQUINO: *Summa theologiae* 1,1 (nach der üblichen Zitierweise: Band 1, quaestio 1, weitere Ziffern bezeichnen articulus), herausgegeben von BERNHART, Joseph, Stuttgart (Alfred Kröner), 1985³.

³⁶ WEISCHEDEL, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1994³, S.134.

³⁷ A.a.O., S.132.

³⁸ Vgl. Thomas von Aquin, Sth 1,5 sowie Weischedel, a.a.O., S.130 und 134.

³⁹ Thomas von Aquin, a.a.O., Sth 1,5.

zugeordnet und kann autonom Wahrheit erkennen – ohne einer Illuminatio zu bedürfen,⁴⁰ weshalb nach Thomas die Theologie die Philosophie in den Dienst und die natürliche ratio vorbehaltlos ernst nehmen muss. Die vollständige Trennung beider Erkenntnisweisen, wie sie sich in der Neuzeit immer stärker verbreitet hat und durch die die wichtige Ergänzungsarbeit der einen an der anderen größtenteils verloren ging, war Thomas fremd. Er war der Tradition deutlich mehr verbunden, als es moderne Interpreten oftmals eingestehen wollen.⁴¹

Durch die Trennung aber stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, zumal uns ein Blick auf die Fakultäten verdeutlicht, wie wenig Interaktion hier für gewöhnlich geübt wird, ja, wie groß sogar die Abneigung, wie vielfach die Ressentiments oftmals sind, wie schwer es fällt, aus dem einen in den anderen Bereich vorzudringen. „Philosophie wehrt sich gegen die Vorgabe an das Denken, die der Glaube ist; (...) Theologie wehrt sich gegen die Vorgabe des philosophischen Erkennens und sieht darin eine Bedrohung für die Reinheit und Neuheit des Glaubens“, bringt Benedikt XVI. das Ringen der beiden auf den Punkt.⁴² Für ihn besteht der Zusammenhang von Theologie und Philosophie vor allem in der Methodik. Auch wenn es widersprüchlich erscheine: Wenn Theologie mit Gott zu tun habe, müsse sie philosophisch denken. „Umgekehrt bleibt unbestritten, daß Philosophie der Theologie *vorausgeht* und auch nach ergangener Offenbarung niemals in der Theologie *aufgeht*, sondern ein selbständiger Weg des menschlichen Geistes bleibt, aber so, daß philosophisches Denken in theologisches *eingehen* kann, ohne damit als philosophisches zerstört zu werden.“⁴³ In der eigentlichen Theologie müsse die Wirklichkeit Gottes selbst zur Sprache kommen, und sie frage philosophisch insofern, als sie den Primat der Wahrheit aufrecht erhalte, „ehe sie am Nutzen für das menschliche Tun gemessen wird.“ Wo die Theologie dies aber unterlasse, werde auch „für die Philosophie der Weg abgeschnitten, um die Frage nach dem Grund bis zu ihrer letzten Radikalität zu stellen.“⁴⁴ Vor allem sei es die Frage nach dem Tod, nach unser aller Ende und was es mit ihm auf sich hat, der sich beide – Glaube und Philosophie – zuzuwenden hätten.⁴⁵

Weiter stelle der Glaube durch die Bekennung eines bestimmten Gottes eine philosophische bzw. ontologische und damit eine Behauptung über die Wirklichkeit auf.⁴⁶ Für den Menschen sei es eben „nicht gleichgültig, was er glaubt; die Wahrheit lässt sich nicht durch ‚gute

⁴⁰ Vgl. HEINZMANN, Richard: *Thomas von Aquin*, in: HÖFFE, Ottfried: *Klassiker der Philosophie*, München (Oscar Beck), 1994³, S.207.

⁴¹ Vgl. Kehl, a.a.O., S.203, *Glaube, Philosophie und Theologie*, a.a.O., S. 58 sowie *Summa theologiae*, a.a.O., Einleitung des Herausgebers.

⁴² *Glaube, Philosophie und Theologie*, a.a.O., S.60.

⁴³ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.332.

⁴⁴ A.a.O., S.336.

⁴⁵ Vgl. *Glaube, Philosophie und Theologie*, a.a.O., S.61 f.

⁴⁶ A.a.O., S.62.

Meinung' ersetzen.“ Dies ist in vielerlei Hinsicht essentiell für sämtliche Aspekte des Glaubens, Beispiele dafür sind gütiges Handeln und Mission. Wahrhaft gut kann ich laut Benedikt XVI. nur sein, wenn ich weiß, was der Mensch und die Welt in Wahrheit seien. „Güte ohne Wahrheit kann subjektive Rechtfertigung bewirken, aber nicht Heil.“⁴⁷ Grundlage für die Mission wiederum, die ja die Universalität des Glaubens voraussetzt, könne kein Symbolismus der Religionen sein, sondern die gemeinsame Vernunft der Menschen gehöre angesprochen, nur so könne auch eine gemeinsame Antwort entstehen. Dass das Missionarische heute seine Kraft zu verlieren droht, führt der Papst genau auf diesen Verlust der Philosophie innerhalb der Theologie zurück, auf den Rückzug des Glaubens vom philosophischen Disput. Dabei gelte: „Der Glaube (...) verteidigt die Philosophie, denn er bedarf ihrer. Er bedarf ihrer, weil er des fragenden und suchenden Menschen bedarf; sein Hindernis ist nicht das Fragen, sondern die Verschllossenheit, die nicht mehr fragen will und Wahrheit nicht für erreichbar oder nicht erstrebenswert hält. Der Glaube zerstört die Philosophie nicht, er verteidigt sie. Nur wenn er dies tut, bleibt er sich selber treu.“⁴⁸

All dies bedeutet jedoch nicht, das Christentum könnte nur von Intellektuellen begriffen werden – im Gegenteil. Benedikt XVI. betont immer wieder, dass es zu den einfachsten Menschen gekommen sei und dass es oft die einfachsten Menschen seien, die die beeindruckendsten Glaubenszeugnisse ablegten. Da die Weisheit Gottes durch Jesus den Menschen persönlich begegnet sei, „führt zur Weisheit nicht mehr bloß der komplizierte Weg der philosophischen Vernunft, wie Platon ihn im Ringen mit den Sophisten aufgestoßen hatte. Nein, die Weisheit verliert dann alles Elitäre, sie wird ganz einfach: Dann ist der Glaube, der mich mit Jesus verbindet, die Weisheit, die allen, gerade auch den Einfachen offensteht.“⁴⁹ Entscheidend seien der Sinn für das Höchste und ein Feingefühl für die Nächsten, das Schöne, Wahre und Rechte. Dies im Herzen zu tragen, bedeutet für Benedikt XVI. eine hohe Form der Bildung,⁵⁰ und so entspreche dem Glauben auch eine eigene Art von Weisheit.⁵¹

⁴⁷ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.108.

⁴⁸ *Glaube, Philosophie und Theologie*, a.a.O., S.64 ff.

⁴⁹ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.380.

⁵⁰ Benedikt XVI. dazu in *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O.: „Augustinus hat dies ab seiner Mutter erlebt (...). Jeder, der einmal einem noch so einfachen Menschen begegnet ist, der sich inwendig von der Kraft des christlichen Glaubens durchdringen ließ, hat Gleiches erfahren und wird nur mit größtem Respekt solcher Menschen gedenken können.“ A.a.O., S.358.

2. 3. Christentum als Philosophie der Freiheit und Anthropologie

Der Mensch wird eben menschlich, wo er von Gott berührt wird.

Benedikt XVI.⁵²

Ein Maßstab für den Vernunftgehalt im Christentum ist auch, dass ihm eine besondere Form der Anthropologie, ein ganz *konkretes und in der christlichen Lehre spezifiziertes Menschenbild* eigen ist. Benedikt XVI. spricht in diesem Zusammenhang von einer „Philosophie der Freiheit“, *die Freiheitsidee sei das Kennzeichen gegenüber jeder Art von Monismus*. Am Anfang stehe ein schöpferischer Geist, eine *schöpferische Freiheit*, die wiederum Freiheiten schaffe und die deshalb von jedem bloßen Idealismus abzugrenzen sei, der doch alles Wirkliche als Inhalte eines einzigen Bewusstseins beschreibe⁵³ – anders als in der Naturwissenschaft, die erst die grenzenlose Freiheit des Menschen zu verkünden schien, und sie in jüngster Zeit in ihr genaues Gegenteil verkehrt, man denke etwa an die moderne Hirnforschung.⁵⁴ Auf den Schöpfungsakt, auf die Erschaffung des Menschen „zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes“ (Gen 1,26-1,28) ist auch die Würde des Menschen zurückzuführen, die sich philosophisch nicht anders begründen lässt als durch diesen religiösen Zusammenhang und nochmals bekräftigt wird durch die Offenbarung und Verheißung des ewigen Lebens.⁵⁵ Im Menschen „berühren sich Himmel und Erde“, so drückt Benedikt XVI. es aus.⁵⁶ Würde bedeutet, dass Gott sich jedem einzelnen Menschen zuwendet, dass er zu jedem einzelnen Menschen in Beziehung treten kann.⁵⁷

Doch ist der Mensch frei? Freiheit kann schon einmal nicht ein Freisein von Dispositionen wie Herkunft, Veranlagungen, Prägungen bedeuten, eine solche Art von Freiheit gibt es nicht. Nun stellt sich hier auch nicht die Frage, wie weit diese Dispositionen reichen, wie weit also der Rahmen einschränkt, der von Geburt an gegeben ist. Hier geht es vielmehr um die Frage nach der von Gott gegebenen Freiheit, nach dem potentiellen

⁵¹ Vgl. a.a.O., S.381 f.

⁵² Vgl. hierzu etwa RATZINGER, Joseph: *Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München (Deutsche Verlags-Anstalt), 2005 (unveränderter Nachdruck), S.338.

⁵³ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.145.

⁵⁴ Vgl. hierzu etwa *Ohne Wurzeln*, a.a.O., S.74 f.

⁵⁵ Vgl. GROLL, Antonia: *Welcher Tod ist der würdige? Ein Beitrag zur Sterbehilfediskussion*, Diplomarbeit, eingereicht an der Fakultät für Philosophie- und Bildungswissenschaften der Universität Wien, 2006, S. 60ff. sowie Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O., S.270.

Auch bei Kant bestehen hier letztlich Begründungsprobleme. Die säkulare Deutung der Würde zehre immer von christlicher Substanz, meint etwa ISENSEE, Josef: *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*. In: Böckenförde/Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart (Klett-Cotta), 1987, S.165 f.

⁵⁶ Vgl. RATZINGER, Joseph: *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Freiburg (Johannes Verlag Einsiedeln), 2005², S.49.

Ineinander eines *allmächtigen* Gottes und seiner Schöpfung einerseits und einer *Freiheit* dieser Geschöpfe andererseits. Den Gedanken der Harmonie dieser beiden birgt das Christentum im Glauben an Gottes Schöpfung, die in seiner Hand liegt und deren Geschichte er führt, in der aber dennoch auch Freiheit ihren Platz findet.⁵⁷ Ist dies denkbar? Veranschaulichen wir uns diesen Gedanken noch einmal: Wenn wir von einer Allmacht Gottes ausgehen, der die Welt in seinen Händen hält – was geschieht dann ohne sein Einwirken? Das Aufblühen der Blume etwa an einem bestimmten Tag? Mein Überqueren der Straße in einer bestimmten Sekunde, in der sich ein Unfall ereignen und mein ganzes Leben verändern kann? Meine Sünde, ein Diebstahl etwa? Müsste ich nicht danach frei über mein Gewissen verfügen können? Müsste ein „freier Wille“ nicht bedeuten, dass ich wählen kann, was ich will? Aber kann ich über mein Wollen, mein Gewissen verfügen? Das Christentum bezieht all diese Widersprüche mit ein, ohne sie aber aufzulösen: das Angewiesensein auf Gottes Gnade, das Nicht-Zufällige, aber eben auch den freien Willen.

2. 3. 1. *Freiheit und Gnade*

Es besteht eine unauflösliche Dynamik zwischen der Freiheit des Menschen und seinem Gelenktwerden durch Gott, seinem freien Willen und Handeln einerseits und seiner Teilhaftigkeit am göttlichen Geschick andererseits. Zwischen den Polen Freiheit und Gelenktsein durch Gott Grenzen zu finden und dabei philosophisch sinnvoll zu argumentieren, ohne zu postulieren, ist unmöglich. Bezeichnenderweise wird heute eher an einem durchgängigen Walten Gottes gezweifelt als an der totalen Freiheit des Menschen, der dann als völlig unabhängig von Gott gedacht werden muss: Hat Gott denn nichts Wichtigeres zu tun, als sich um mein Geschick zu kümmern? Wären wir nicht alle Marionetten, die nicht einmal eine Wahl haben, ihm zu gehorchen oder nicht? Würde nicht auch das Böse im Menschen dadurch relativiert? In der Antike wurde das Geschick als Walten einer göttlichen Rechtsmacht ausgelegt, und in der Stoa etwa galt die Lehre von einem logosdurchwalteten Kosmos, in dem Notwendigkeit herrscht.⁵⁸ Späteren Denkern erscheint solch eine Vorstellung dann geradezu unerträglich widersprüchlich, und auch das Christentum vermag dies nicht zu lösen: Der Mensch wird gedacht als in Gottes Hand und abhängig von seiner Gnade, doch da ist die Freiheit, die ihn immer wieder auch zum Sünder macht, wenn sie auch in Gottes Plan enthalten ist. Die Komplexität dieser Frage zeigt sich etwa im Denken Augustins, das geprägt ist von der Dialektik zwischen Gnade und Willen, ganz konkret in der Frage (um ein Beispiel

⁵⁷ Vgl. REBER, Joachim: *Das christliche Menschenbild*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2005, S.23 ff.

⁵⁸ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.49.

zu geben), inwieweit wir über unser eigenes Wollen verfügen. Dass Gott gewähre, was wir wollen, hält er in der vorpelagianischen Epoche fest. Dass er in uns bewirke, dass wir wollen – was wir aber wollen, wirke er mit uns gemeinsam, heißt es hingegen in einer späteren Schrift.⁶⁰

Die mit diesem Thema verbundene Problematik räumt Benedikt XVI. ein, wenn er erklärt, eine Weltformel sei uns auch durch die Offenbarung nicht ermöglicht, denn dem „steht ganz schlicht das Mysterium der Freiheit entgegen.“ Er übersieht also die Unzulänglichkeit nicht. Sobald aber versucht werde, alles in einer einzigen notwendigen Logik darzustellen, müsse die christliche Lehre scheitern, denn das Resultat wäre eine Geschichte der Notwendigkeit, in der für Freiheit kein Platz bleibt.⁶¹ Die Achtung menschlicher Freiheit durch Gott aber werde im Christentum bejaht, weshalb wir auch die „Fragilität“ des Handelns Gottes „achten und lieben lernen“ müssen, wie Benedikt XVI. zum Thema Barbareien in der Geschichte bemerkt.⁶² So scheint es sich tatsächlich für den Menschen mit der Freiheit zu verhalten: Er kann wählen, und um wählen zu können, bietet sich – vereinfacht gesagt – neben dem rechten auch der unrechte Weg, so dass es eine immerwährende Herausforderung bleibt, oftmals auch ein Ringen bedeutet, sich im konkreten Fall für das Gute, für das Rechte zu entscheiden, Macht nicht zu missbrauchen, den nächsten mit Respekt und Liebe zu behandeln wie eine werdende Knospe und Grenzen einzuhalten. Aus christlicher Sicht bedeutet ein rechtes Verständnis von Freiheit die *Möglichkeit des Nein zum Bösen*.⁶³ Im umgedrehten Verständnis liegt ihr Unheil: in einem Freiheitsbegriff, der in seiner Ausschließlichkeit zum Größenwahn wird, exemplifiziert in Adam nach dem Sündenfall und seiner Nacktheit, seiner verlorenen

⁵⁹ Vgl. RITTER, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2 und Band 12. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2004, S.1064/1069.

⁶⁰ Vgl. JONAS, Hans: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1965², S.67 f.

⁶¹ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.177 f.

⁶² Vgl. RATZINGER, Joseph: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München (Wilhelm Heyne), 2005⁵, S.234

⁶³ Im Einzelnen mag es uns nicht so vorkommen, als seien wir hier frei. Denn könnte sich ein frommer Mensch wirklich für etwas radikal Böses entscheiden? Könnte ein Ungläubiger ebenso Ja zu Gott sagen, wenn er nur wollte? Es sei nochmals betont, dass Freiheit nicht Freisein von bestimmten Wurzeln, Prägungen, Persönlichkeitsschemata bedeutet. Jeder agiert letztlich in einem Rahmen, der allein schon durch seine Herkunft definiert ist. Doch beim Ringen um Entscheidungen gilt es zu streben nach einem Handeln im Sinne Gottes, ein Bemühen, das nie aufhören darf. Für Ungläubige sehe ich wiederum prinzipiell die Möglichkeit, sich auf die Suche zu begeben. Wie rätselhaft und undurchdringbar aber letztlich die Grenzen und die Möglichkeiten der Freiheit sind und die mit ihr thematisch zusammenhängende Frage der Gnade, wurde hier bereits gesagt. Aus christlicher Sicht lässt sich – etwa aufgrund des Sündenfalls – nur sagen, dass es eine menschliche Freiheit gibt. Augustinus meint dazu: besser ein höheres Wesen, auch wenn es zu Missbrauch fähig ist, als ein niederes, das keine Freiheit besitzt. Vgl. dazu SIEVERNICH, Michael: *Die gute Schöpfung und die Macht der Sünde: Zur Erbsündenlehre*, in: Kehl, a.a.O., S.281.

Unschuld und Scham: die Hybris, die zum Sündenfall und somit zur Erbsünde⁶⁴ geführt hat und die sich (oft im Mantel der Technik) stetig wiederholt.⁶⁵

Hübner bemerkt zu Recht, dass der Mensch die Sünde als gottferne Egozentrik nur durch den Glauben an einen Erlöser und an einen Gott zu überwinden vermöge – dieser Glaube aber auf Gnade beruhe. Er sei eine *Existenzform*, eine „*Grundgestimmtheit* wie die Liebe, die den ganzen Menschen ergreift.“⁶⁶ Dieser Gedanke spielt auch bei Augustinus eine zentrale Rolle (an dessen Denken Martin Luther anknüpfte), für den sich „wahre Freiheit“ als Freiheit zum Guten überhaupt nicht ohne Gnade vollziehen kann.⁶⁷ Gerade auf der *freiwilligen* Abkehr des Menschen von Gott beruht aber wiederum nach katholischem Glauben die Verdammnis in die Hölle, zu der niemand vorbestimmt sei, so dass ihre Lehre ohne die Voraussetzung einer menschlichen Freiheit geradezu absurd wird.⁶⁸ Diese scheint jedoch viel zu brüchig (gerade ja im Punkt des Glaubens an Gott), als dass von ihr ein ewig geltendes Urteil abhängen könnte, weshalb manchem die Lehre in der Hölle auch brutal und unbarmherzig erscheinen mag. Andererseits entspricht es dem Empfinden vieler Menschen, dass jene, die Unmenschliches getan haben, die andere gequält, gepeinigt und erniedrigt haben, ihre gerechte Strafe bekommen werden. Im Katechismus heißt es entsprechend, die Aussagen zur Hölle seien als *Mahnung* zu verstehen, „seine Freiheit im Blick auf sein ewiges Schicksal *verantwortungsvoll* zu gebrauchen.“⁶⁹ Beim Thema der Verantwortung des Menschen im Zusammenhang mit der Rechenschaft, die er im Endstadium der Welt abzulegen haben wird, deutet Benedikt XVI. die Schwierigkeit der Grenzziehung zwischen Freiheit und Gnade an: „Wer sich ihm anvertraut, wird inne, dass es beides gibt: die Radikalität der Gnade, die den ohnmächtigen Menschen befreit, und nicht weniger den bleibenden Ernst der Verantwortung, die den Menschen Tag um Tag fordert.“⁷⁰

⁶⁴ Den Begriff der Erbsünde gibt es in Judentum, Islam und Ostkirche nicht, und wir finden ihn auch nicht in der Bibel. Augustinus hat ihn in Form des „*peccatum originale*“ geprägt, das auch mit „Ursprungssünde“ übersetzt wird, vgl. Sievernich/Kehl, a.a.O., S.280. Für bemerkenswert halte ich in diesem Zusammenhang noch, dass dem Menschen – wenn auch die volle *sittliche* Verantwortung für den Sündenfall, so doch nicht die *ausschließliche* Verantwortung angelastet wird: In Gen 3 symbolisiert die Schlange die böse Macht, die hier vom Menschen Besitz ergreift und ihn verführt, vgl. Kehl, S.135. Hier verkompliziert sich die Frage der Reichweite der Freiheit nochmals, was aber unserem tatsächlichen Erleben entspricht, kennen wir doch die Begegnung mit der Versuchung, wenn auch jeder auf unterschiedliche Weise.

⁶⁵ Vgl. Hübner, der die Geschichte vom Sündenfall als mythische Arché beschreibt, a.a.O., S.71 f.

⁶⁶ A.a.O., S.259.

⁶⁷ Vgl. Jonas, a.a.O., S.35. („*Das Gesetz, indem es lehrt und befiehlt, was ohne die Gnade nicht erfüllt werden kann, macht dem Menschen seine Ohnmacht offenbar (demonstrat), damit die offenbar gewordene Ohnmacht den Erlöser suche, durch den geheilt der Wille vermöge, was der ohnmächtige nicht vermochte. Das Gesetz also führt [durch den Erweis der Ohnmacht!] zum Glauben, der Glaube erwirkt reichlicheren Geist, der Geist gießt Liebe aus, die Liebe erfüllt das Gesetz*“, vgl. Augustinus, ep. 145,3.)

⁶⁸ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 1037.

⁶⁹ A.a.O., 1036.

⁷⁰ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.305 ff.

Anderen Denkrichtungen und geistigen Ansätzen gegenüber versetze dieses Fehlen einer durchgehenden Logik, dieses Offenlassen das Christentum in eine unbefriedigende Position. Doch gerade in dieser Schwäche sieht Benedikt XVI. nun – überraschenderweise – eine Stärke. Eine der spirituellen Spannung des Christlichen gemäße Synthese *müsse* eine offene sein, „die auf eine abschließende, das Ganze umfassende Logik verzichtet.“ Beim Vergleich mit dem Marxismus etwa zeige sich, „daß ein System, das alles erkennen und einordnen kann, das die perfekte Rationalität behauptet, aus dem Zwang der Logik sehr bald den Polizeizwang entwickelt“.⁷¹ Eine wirkliche Freiheit als Kerngedanke der christlichen Philosophie müsse dagegen die Freiheit sein, die „das Nicht-Ableitbare einschließt und damit den perfekten Denkgemeinschaft ausschließt“. Zentraler Ausdruck dieser Freiheit sei das Erscheinen Jesu Christi als das radikal Neue und Unerwartete.⁷² Selbst die für uns drängende Frage, ob die ja offenbar begrenzte Freiheit des Menschen sein Geschick nach dem Tode (ob er also in die Hölle verdammt wird oder nicht) zu bestimmen vermag, beantwortet er lediglich mit dem Hinweis, dass die letzte Richtung der Summe unserer Entscheidungen nur Gott zu beurteilen vermöge: „Er ist es, der die Verschattungen unserer Freiheit besser kennt als wir selbst, er ist es aber auch, der um die Berufung und um die offenen Möglichkeiten des Menschen weiß.“⁷³ Dies ist typisch für das Denken Benedikts XVI.: Er verstrickt sich nicht in abenteuerliche Hypothesen und Postulate, sondern verbleibt im Umkreis des Offenbarungsglaubens, was an vielen Punkten auch bedeutet, nicht mehr den Anspruch zu erheben, hier über letzte und eindeutige Erkenntnisse zu verfügen. Verzicht also auf eine durchgängige Logik zugunsten einer Offenheit, die sich als Stärke entpuppt, da sie der Freiheit – und nicht zuletzt auch Widersprüchen, die aus menschlicher Sicht unausweichlich in der Schöpfung bestehen (die Geschichte der Philosophie ist eine einzige – und daher auch nie endende – Abhandlung davon), Raum gibt.

Hier bleibt ein Mysterium, doch scheint mir diese vom Christentum offerierte „Lösung“ – auch wenn sie, wie wir gleich noch deutlicher sehen werden, Widersprüche ganz offenkundig stehen lässt – aus philosophischer Sicht nicht problematischer zu sein als das Konzept einer durchgängigen Freiheit oder einer durchgängigen Determination. Wenn wir von einem Gott ausgehen, dann spiegelt jenes Konzept eines Schöpfers und allmächtigen Vaters, der dem Menschen dennoch seine Freiheit gewährt, das Bild eines großen Gottes wider, der eben in seiner Größe diese Freiheit zugestehen kann, und zeigt zugleich die Grenzen menschlichen Verstehens auf, die uns in der Schöpfung ebenfalls offenkundig mitgegeben sind. Beides

⁷¹ A.a.O.

⁷² A.a.O., S.180.

⁷³ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.171.

gemeinsam bildet seit jeher den Antrieb für die Menschen zu beten, sofern die Bereitschaft vorhanden ist, sich aufgrund der Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit (dieser Begriff ist nicht negativ behaftet, sondern als Zeichen einer Demut zu verstehen, die den Menschen groß macht) Gott anzuvertrauen. Doch ist nicht gerade dafür wiederum die Gnade des Glaubens Voraussetzung? Somit zeigt sich: Die Freiheit des Menschen ist ebenso ein Mysterium wie das Universum. Beides aber gehört zur Schöpfung, nur meinen wir, über das eine verfügen zu können. Dabei könnte uns der allabendliche Blick ins Weltall, mit der Offenheit für die Geheimnisse der Schöpfung, daran erinnern, wie gewagt dieser Gedanke der totalen, verfügbaren Freiheit ist. Für Benedikt XVI. veranschaulicht sich an ihrem Mysterium, Gegenstand des Denkens der größten Philosophen und Theologen, nicht zuletzt unser beschränkter Horizont. Wir seien eben nicht Gott, könnten aber doch etwas Unmittelbares inmitten dieses Rätsels verstehen: „Gott behält die Geschichte in der Hand, behält mich in der Hand, aber er läßt mir die Freiheit, wirklich selber ein Liebender zu werden – oder der Liebe abzusagen. Insofern hat Gott meinen Code nicht invariabel kodifiziert“.⁷⁴

2. 3. 2. *Vertrauen als „Freisein“*

Bleibt die menschliche Freiheit auch ein Mysterium, so lässt sie sich aus christlicher Sicht doch ein Stück weiter konkretisieren, ohne dass wir dabei den Umkreis des Offenbarungsdenkens verlassen. Gehen wir dafür noch einmal zu einer Frage zurück, an die uns das Thema der Freiheit geführt hat: der Mensch, ein Sünder? Wenn wir die großen Verbrechen, auch aber die Kleinkriminalität auf der Welt, in unserem Umfeld betrachten, fällt dieser Gedanke recht leicht. Der Hang zum Bösen, zur falschen Ausübung von Macht, zur fassungslos machenden Zerstörung anderen Lebens, sei es physisch oder seelisch, wird uns hier allzu gegenwärtig. Nein, die Welt ist kein Paradies, und es entsetzt uns immer wieder, wozu Wesen „unserer Art“ imstande sein können, auch wenn wir selbst bisher nicht zum Opfer geworden sind. Neben Naturkatastrophen ist es diese menschliche Unvollkommenheit, der die alte Theodizee-Frage entspringt, die nicht nur die großen Denker, sondern auch jedes Menschenschicksal bewegt, gekleidet in einer oftmals verzweifelten Frage nach dem Warum. Benedikt XVI. nennt es an vielen Stellen in seinen Werken eine *Beziehungsstörung*, die durch den Sündenfall in die Welt kam, in dem Sinne, dass das vertrauensvolle Verhältnis zu Gott, aber auch die Beziehungen der Menschen untereinander gestört seien. Beim Nachdenken über den Menschen werde uns „immer wieder eine Bruchlinie zu Gesicht kommen, eine gewisse Störung im Menschen, daß er nicht der ist, der er sein könnte.“⁷⁵

⁷⁴ *Gott und die Welt*, a.a.o., S.51.

⁷⁵ A.a.O., S.73 ff.

Hat aber Gott uns nicht so viel Gutes geschenkt? Weiß er nicht, dass wir dieses Gute nur aus den Kontrasten heraus zu erkennen vermögen?⁷⁶ Ist es nicht undankbar, zu behaupten, wir lebten in einer sündhaften, von Gott abgefallenen Welt, die doch im einzelnen wahrhaft himmlisch ist – man denke an die Wunder der Schöpfung, die beseelte Natur, die Liebe und Geburten unter den Menschen, die Heiligen unter ihnen oder jene, die selbstlos Gutes tun, die vollkommenen Augenblicke puren Glücks, in der wir in Berührung mit der Ewigkeit innehalten, ja, des Paradieses auf Erden?

Beim Blick auf das Ganze lässt sich das Böse⁷⁷ in der Welt nicht ausklammern. Doch wahrlich ist diese Welt auch himmlisch: Gott hat sich in ihr offenbart, auf die radikalste Weise, die zudem eine Art der Erlösung mit sich bringt, die genau diese de facto Gespaltenheit in Gut und Böse (die sich aber letztlich in Gut auflöst) erstaunlich klar beschreibt. Kehl stellt in seinem Buch über Schöpfungstheologie dar, wie durch den Sündenfall nicht erst das biologische Ende des Menschen in die Welt trat, sondern eine bestimmte *Gestalt* des Todes. Die Todesstrafe, die dem Menschen bei Überschreitung des Gebots Gottes droht, „wird von Gott nicht gleich vollzogen, sondern als Ende eines mühseligen Lebens angekündigt (Gen 3,17-19).“ Der Tod bekommt hier seinen Stachel: „Der Mensch, der unter der Macht der Sünde steht, erfährt den Tod, der ursprünglich wohl eher als ein vollendeter ‚transitus‘ aus diesem irdischen Leben in das ewige Leben Gottes gedacht war, nur noch als den sein Leben abbrechenden ‚exitus‘.“⁷⁸ Die Folge davon ist ein Dasein, das von Sorge und Angst begleitet ist, also nicht der Tod am Ende des Lebens als Strafe, sondern in seinem existenzialen Sinn, wie wir bei Hübner, der sich hier auf Heidegger bezieht, ergänzend lesen. Demnach begleiten Sorge und Mühsal sowie der Schrecken des Todes den Menschen nach dem Sündenfall „alle Tage“ seines Lebens (Gen 3,17).⁷⁹ Wie nun löst sich dies in Gut auf? Benedikt XVI. erinnert daran, man dürfe den Genesis-Bericht nicht lesen, ohne zugleich die Geschichte Christi mitzudenken, der die Beziehung wiederherstelle und die Störung überwinde.⁸⁰ Die Möglichkeit, den Tod wieder in seinem „schöpfungsgemäßen Sinn an uns geschehen zu lassen“, wird uns durch sein Leben und Sterben eröffnet, beschreibt Kehl.

⁷⁶ So sah es etwa Augustinus, der auch betont, das Böse sei für den Menschen immer etwas Relatives, während Gott allein das Ganze zum Guten fügt und jedes Einzelne seinen Platz in dieser Harmonie erhalte. Vgl. Kehl, a.a.O., S.191.

⁷⁷ Zum Begriff des Bösen sei angemerkt, dass darunter nicht ein „Gegengott“ zu verstehen ist, den Gott sich an die Seite gestellt hat, wie Benedikt XVI. betont: „Was er erschaffen hat, ist die Freiheit und der Umstand, daß unsere Einsichtsfähigkeit dieser Freiheit oft nicht standhält.“ Das Böse sei letztlich keine eigene, neue Kreatur, sondern eine Negation, eine ständige Gefährdung und Versuchung, aber kein ebenbürtiger Widerpart Gottes. Wer auf Gott baue, brauche sich vor den satanischen Mächten nicht zu fürchten. Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.107 ff.

⁷⁸ Kehl, a.a.O., S.126 ff.

⁷⁹ Vgl. Hübner, a.a.O., S.65 ff.

⁸⁰ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.75 f.

„Indem Jesus in stellvertretend-solidarischer Liebe den gottfernen Tod des Sünders auf sich nimmt, hat er mit der Sünde auch diese Gestalt des Todes ihrer beherrschenden Monopolstellung beraubt, hat ihn entmachtet.“ Nicht also vom biologischen Sterben werden wir erlöst, „wohl aber vom Fluch eines *sündigen* Todes, der bedeutet, in ewige Gottferne hinein zu ‚verenden‘“. Kehl weist zu Recht auch darauf hin, dass diese Erlösung freilich nicht erst nach dem Erscheinen Christi in Kraft tritt, sondern immer schon heilend die gesamte Schöpfung hinein „ausgestrahlt“ hat,⁸¹ und zwar getragen von Liebe, die die eigentliche Kraft nicht nur der Erlösung, sondern alles Guten auf der Welt ist.

So besteht wahre, christliche Freiheit nicht in einem *Freisein von Gott*, in dem die Abhängigkeit von Gottes Liebe als Fremdbestimmung empfunden wird,⁸² sondern gerade im *Vertrauen auf Gott*. Dieses Vertrauen wird aufgekündigt, wenn der Mensch seine Endlichkeit nicht mehr als etwas Gutes akzeptiert. Demnach liegt Kehl zufolge der mögliche Sinn des Verbots in Gen 2,17 auch darin, dass der Mensch sich der Grenzen seiner Erkenntnisfähigkeit, die ihm von Gott gegeben sind, bewusst bleiben soll.⁸³ Und wenn wir genau hinsehen, wird im Abfall von Gott, im Sündenfall, der sich immer wieder auf der Welt wiederholt, die Wurzel des Bösen sichtbar: Sobald wir uns nicht mehr als Geschöpfe Gottes begreifen, sondern selber Gott sein wollen, sehen wir in unserem Übermut und unserer Selbstbezogenheit auch in den Nächsten nicht mehr Kinder Gottes. Eine resultierende Respektlosigkeit vor der Würde des anderen – die sich wie gesagt philosophisch nicht anders begründen lässt als durch ein Geschaffensein nach Gottes Bild – führt zu verbaler oder physischer Gewalt, Mord und Krieg.⁸⁴ In Bezug auf atheistische Systeme der Neuzeit meint Benedikt XVI.: „Wo Gott geleugnet wird, wird Freiheit nicht aufgebaut, sondern ihres Grundes beraubt und daher verzerrt.“⁸⁵ Freiheit bedeute eben nicht, alles tun zu können, was wir uns wünschen (auch wenn es dem heutigen Durchschnittsempfinden so vorschwebt), sondern sei eng verbunden mit Vernünftigkeit des Willens und der Wahrheitsfrage.⁸⁶ Gerade ein völlig freies Aufsichgestelltsein des einzelnen bedeutet ja eine Ungeborgenheit, eine Einsamkeit, die ihm zur Last wird.⁸⁷ Insofern komme Heil nicht rein aus der Innerlichkeit, die

⁸¹ Kehl, a.a.O., S.129 und 390.

⁸² Vgl. *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.71.

⁸³ Vgl. a.a.O., S.132 f.

⁸⁴ „Menschliches Leben steht unter dem besonderen Schutz Gottes, weil jeder Mensch, wie armselig oder wie hoch erhoben er sei, wie krank oder leidend, wie unnütz oder wie wichtig er sein möge, ob geboren oder ungeboren (...) – weil jeder Gottes Atem in sich trägt, jeder Gottes Bild ist. Dies ist der tiefste Grund für die Unverletzlichkeit der Menschenwürde, und darauf steht letzten Endes jede Zivilisation.“ *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.50. Benedikt XVI. verweist hier auch auf die entsprechende Bibelstelle: „Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder.“ (Gen 9,5).

⁸⁵ RATZINGER, Joseph: *Freiheit und Wahrheit*, in: Internationale Zeitschrift Communio 24, 1995, S.541.

⁸⁶ Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.188.

⁸⁷ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.54.

auch egoistisch und herrschsüchtig sein könne. „Nicht einfach die Kehr zu sich selbst rettet, sondern vielmehr die Wegkehr von sich in den rufenden Gott hinein.“ Auf das Du werde der Mensch verwiesen, „das ihn aufbricht und eben darin erlöst“. In diesem Satz zeigt sich wieder die unauflösliche Spannung von Gnade und Freiheit, von der oben die Rede war. Entsprechend sieht Benedikt XVI. die *Metanoia* im Sinne einer Veränderung, einer Wende als christlichen Grundakt überhaupt, in dem Innerlichkeit und Gehorsam keine letzten Gegensätze mehr seien.⁸⁸ Indem der Mensch das scheinbar Nicht-Notwendige und Freie annahme, finde er das Ganze und das Wahre.⁸⁹ Der Mensch sei Gottes Ebenbild, das „das Von, Mit und Für die anthropologische Grundfigur bildet. Wo man sich von ihr zu befreien sucht, bewegt man sich nicht auf Göttlichkeit zu, sondern auf Entmenschlichung“.⁹⁰

Diese Prozesse sind nicht ein für allemal mit dem Haben oder Nicht-Haben des Glaubens entschieden. Der Tod verliert seinen Stachel nicht, weil ich einmal die christliche Lehre von Sündenfall und Auferstehung gehört, verstanden und angenommen habe. Dieser erlösende Gedanke bleibt, sofern er uns erreicht, etwas Lebendiges wie der Glaube selbst. Er holt uns immer wieder ein, so wie Gottes Nähe uns immer wieder einholen kann. Ebenso wenig starr die Gesetzmäßigkeit für das rechte Handeln: Benedikt XVI., Hübner und Kehl erinnern daran, dass es beim Gehorsam gegen Gott nicht um äußere Gebotserfüllung, nicht um Werkgerechtigkeit, sondern innere Seinsgemäßheit, Liebe geht.⁹¹ Somit wird das Christentum dem menschlichen Ringen um das richtige Handeln gerecht, jener „Tragik des Lebens (...), daß es Situationen gibt, wo eine eindeutige Entscheidung für den rechten Weg nicht möglich ist“, wie Hübner analysiert: „Es beruft sich nicht wie die Philosophen in Wirklichkeitsferne auf eine allgemeine und absolute Vernunft, der ein absoluter Katalog von Geboten zur Verfügung steht (...). Das Christentum verwirft den moralischen Rigorismus und die sich darauf stützenden Verdammungsurteile, obgleich gerade die Kirchen ihm immer wieder verfielen. *Das Christentum kennt keine eindeutige Verfügbarkeit über das Gute, es kennt nur den guten Willen, im konkreten Fall sowohl dem Liebesgebot zu folgen als auch dabei redlich um die rational erkennbaren Zusammenhänge bemüht zu sein, in denen dieser Fall jeweils steht.*“⁹² Bei Benedikt XVI. heißt es entsprechend: „Der Dekalog ist nie einfach fertig verstanden. In den einander folgenden und sich verändernden Situationen geschichtlicher Verantwortung erscheint er in immer neuen Perspektiven, öffnen sich immer neue

⁸⁸ Vgl. a.a.O., S.63.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., S.179.

⁹⁰ *Freiheit und Wahrheit*, a.a.O., S.536.

⁹¹ Vgl. Kehl, a.a.O., S. 130 sowie Hübner, a.a.O., S.185.

Dimensionen seiner Bedeutung“. So sei „menschliches Zuhören auf die Botschaft des Glaubens kein passives Aufnehmen sonst unbekannter Information, sondern das Aufwecken unseres verschütteten Gedächtnisses und das Auftun der Kräfte des Verstehens, die in uns auf das Licht der Wahrheit warten.“⁹³

Damit kann auch der gängige Vorwurf widerlegt werden, wir nähmen marionettenhafte Züge an, sobald wir uns in Gottes Hand begeben. Dies widerspricht der tatsächlichen Erfahrung des Gläubigen, den die Geborgenheit durch Gott erst ganz Mensch sein lässt. Es sind gerade die Momente, in denen er sich ganz in Gottes Hand weiß, in denen er sich so menschlich, so lebendig fühlt wie sonst nicht. Gerade in dieser Geborgenheit vermittelt sich das Leben, die Schöpfung in ihrer Ganzheit und Sinnhaftigkeit und übersteigt eben die bloße, begrenzte Diesseitigkeit und Endlichkeit. Benedikt XVI. nennt es, wie gesagt, die „Kräfte des Verstehens“, die in uns entzündet werden: „Wer an Jesus glaubt, der ist sozusagen in das Denken und Urteilen der Weisheit eingetreten; der handelt nicht mehr wie ein Schlafender im Vordergründigen und Zwielfichtigen des Augenblicks, sondern der ist wach geworden und lebt vom Grunde her, wie einfach auch sonst der Zuschnitt seines Wissens sein mag.“⁹⁴ Diese Haltung zeigt sich auch im Bittgebet: Der Betende bittet um Gottes Hilfe und legt, wissend, dass ihm nicht jeder Wunsch erfüllt wird, das Geschick voller Vertrauen in seine Hände. Somit ist das Gebet „die zentrale ‚Einlassstelle‘, in die Gottes Liebe gestaltend und verändernd in unser Leben einströmen kann“, wie Kehl beschreibt. Durch seine Nähe wiederum werden wir zu liebenden Menschen, die nach dem Guten streben.⁹⁵

Freilich, die Gnade, man kann es nicht oft genug betonen, bleibt Voraussetzung, wie sich an Formulierungen wie, die Kräfte des Verstehens würden „entzündet“ und wir würden durch seine Nähe zu liebenden Menschen, ablesen lässt. Entsprechend bedeutet Gottebenbildlichkeit nach Benedikt XVI. auch „Gottfähigkeit des Menschen. (...) Er ist das Wesen, das Gott zu denken vermag.“⁹⁶ Gotteserkenntnis werde möglich, weil Gott den Menschen in ein Verwandtschaftsverhältnis hinaufziehe, ihm sich also ähnlich macht.⁹⁷ Dabei gehört es zum Christsein, sich primär als Empfangender zu verstehen, „der dankbar für das Empfangene seinerseits großzügig verteilt.“⁹⁸ Darin sieht Benedikt XVI. den vielleicht tiefsten

⁹² Hübner, a.a.O., S.177 und 468, wo er darauf hinweist, dass Kant mit seinem Sittengesetz genau diese Spannung zwischen Gebot und Lebenszusammenhängen verfehlt.

⁹³ *Freiheit und Wahrheit*, a.a.O., S.540.

⁹⁴ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.380.

⁹⁵ Kehl, a.a.O., S.257.

⁹⁶ *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.51 f.

⁹⁷ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.233. Goethe umschrieb dies mit den unvergleichlichen Worten: „Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken; Läg nicht in uns Gottes eigne Kraft, wie könnt uns Göttliches entzücken?“

⁹⁸ Vgl. hierzu und im Folgenden *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.245-252.

„Trennungspunkt zwischen dem christlichen Prinzip Hoffnung und seiner marxistischen Umwandlung.“ Der Mensch komme nicht zu sich durch das, was er tut – hier, meint Benedikt XVI., liegt wohl auch Paulus’ Kampf gegen die Werkgerechtigkeit begründet – sondern er müsse auf das Geschenk der Liebe warten. „Und man kann nicht anders *ganz* Mensch werden, als indem man geliebt *wird*, sich lieben lässt.“ Gott schenkt sich zudem in seinem ganzen Überfluss. „Der Verstand des bloß Rechnenden wird es ewig absurd finden müssen, dass für den Menschen Gott selbst aufgewendet werden soll. Nur der Liebende kann die Torheit einer Liebe begreifen, für die Verschwendung Gesetz, der Überfluss allein das Genügende ist.“ Dieses Empfangen aber dränge den Menschen nicht in eine Passivität, aber was ihm zukommt, ist eben „das nicht von ihm Gemachte, (...) sondern freies Gegenüber“. Es sei noch einmal daran erinnert, dass diese Erkenntnis – weil auf Offenbarung beruhend – nicht einfach hypothetisch oder subjektiv ist, sondern *absolut*. Anders als in der wissenschaftlichen Methodik ereignet sich hier reine *Empfängnis*, bedingt durch Gnade.⁹⁹

Die Vernunft, die die Offenbarung begreift, vernimmt also das Unmittelbare, das ihr diese verkündet: Der Mensch ist frei und doch in Gottes Hand. So ist christlich ein Grundzug des Menschen begründet, es ist die Grundstruktur der christlichen Anthropologie. Und sie beschreibt unser Menschsein so genau, gerade weil dies ein Mysterium ist und vieles weitere Nachsinnen im Bereich der Spekulation bliebe. Zu Unrecht wird aber das Christentum aufgrund der *Erbsündenlehre* mit einem düsteren Weltbild assoziiert. Trotz des Bösen in der Welt bleibt die Schöpfung aus christlicher Sicht – darauf haben bereits Irenäus von Lyon († 202) und nach ihm viele andere christliche Denker hingewiesen – sinnvoll, herrlich und bejahenswert.¹⁰⁰ Ein Indiz dafür ist die Taufe, die den Übergang vom alten Sein in der Sünde zum Sein in Christi bedeutet und die nicht dazu dient, „den Körper von Schmutz zu reinigen, sondern sie ist eine Bitte an Gott um ein reines Gewissen aufgrund der Auferstehung Jesu Christi“ (1. Petrusbrief 3,21). Zu ihr gehören nach Benedikt XVI. zwei Komponenten: das Handeln Gottes und das Mithandeln des Menschen. Hier spielt eine Rolle die Stellvertretung durch Paten und Menschen, gleichsam als Antizipation, das Kind erhalte seine geistige Existenz im elterlichen Schoß, „um allmählich ins Eigene herauszutreten.“¹⁰¹ Insofern birgt die Freiheit, die zum großen Verhängnis für den Menschen werden kann und im schlimmsten Fall einem „zerstörerischen Dämon“ Raum gibt, letztlich die große Chance des Menschen für sein einzigartiges Leben in Beziehungen zu seinen Mitmenschen. Schließen wir dieses Thema

⁹⁹ Vgl. Hübner, a.a.O., S.478.

¹⁰⁰ Vgl. Kehl, a.a.O., S.160 f.

¹⁰¹ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.43.

an dieser Stelle mit einem Wort Benedikts XVI. aus einem Gespräch mit Peter Seewald, das die Ambivalenz des großen Geschenkes der Freiheit noch einmal zum Ausdruck bringt: „Manchmal möchten wir Gott am liebsten sagen, hättest du den Menschen doch weniger groß gemacht, dann wäre er auch weniger gefährlich. Hättest du ihm die Freiheit nicht gegeben, dann könnte er nicht so weit abstürzen. Und doch wagen wir es dann letztlich nicht zu sagen, weil wir auch dankbar sein müssen, daß Gott die Größe geschaffen hat.“¹⁰²

2. 3. 3. *Leib-Seele-Einheit*

So ausführlich wir uns nun mit der Frage der Freiheit beschäftigt haben, so kurz sei hier nun die *Leib-Seele-Einheit* erwähnt, mit der das Christentum den Menschen beschreibt – wir werden sie ohnehin später noch einmal im Zusammenhang mit der Auferstehung genauer betrachten. Benedikt XVI. betont in seinen Schriften, dass es das bloße Individuum, das bloße Cogito-ergo-sum-Wesen nicht gebe, vielmehr verweise die Leiblichkeit – auch wenn sie eigentlich wie das uns Menschen schlechthin voneinander Trennende anmutet – auf das Gemeinsame, *das Verbindende*. Sie steht für das Abstammen voneinander (von Adam), für die gemeinsame Geschichte, Menschsein bestehe als Mitsein nur in kollektiven Verflechtungen. Dem wird der christliche Glaube nach Ansicht Benedikts XVI. gerecht, da er die Verspannung des Menschen ins Ganze betone.¹⁰³ Seine Entstehung aus der Erde bezeugt dabei zudem, dass alle Menschen letztlich dasselbe sind (die tiefere Einheit begründet sich durch die Ebenbildlichkeit mit Gott).¹⁰⁴ Um diese Gemeinschaft geht es auch der Kirche und somit auch in der Liturgie, in der sich die Betonung der Leiblichkeit und somit auch des Sinnlichen ausdrückt: Weihrauch, die demütige Haltung beim stehenden oder knienden Beten, beim Lauschen des Evangeliums im Stehen, der Leib Christi, der die Gemeinde bei der heiligen Kommunion vereint. Anders als im östlichen Meditationssitz, bei dem der Mensch in sich hineinblickt, schaue der christlich Betende „über sich hinaus auf den, der über ihm ist und der auf ihn zugeht“. Dies bedeute freilich nicht, dass nicht auch die christliche Überlieferung den Gott kenne, „der uns innerlicher ist als wir selbst“, gerade in heutigen Zeiten von Pragmatismus und Empirismus hätten wir wieder allen Grund, hier von Asien zu lernen. Doch handle es sich beim Gott der Christen um einen personalen Gott, wo sich das Ausrichten auf das Antlitz Gottes und Jesu Christi einzigartig im Stehen und Knien ausdrücke, betont Benedikt XVI.¹⁰⁵ Die christliche Liturgie sei logosbezogen und hole den

¹⁰² *Gott und die Welt*, a.a.O., S.102.

¹⁰³ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.230, 333 f. und 340.

¹⁰⁴ Vgl. *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.48 f.

¹⁰⁵ Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.169 f.

einzelnen aus seiner Subjektivität hinein in die Gemeinschaft.¹⁰⁶ Ohne diese Gemeinschaft verlöre auch etwa der Begriff der Erlösung seinen Sinn. Denn nur aus dieser Idee der Gemeinschaft heraus sei es begreiflich, dass – und hier sieht Benedikt XVI. etwa einen Unterschied zum Hinduismus, in dem es um den sich rettenden Einzelnen geht – von einem Einzelnen, Jesus Christus, das Heil für alle ausgehen konnte. Nur durch die gemeinschaftliche Verbundenheit wird dies verständlich¹⁰⁷, nur durch sie betet man Gott an – nicht als Eigengott, sondern als Gott aller.¹⁰⁸ Und nur in Jesus Christus wiederum, dem „endgültigen Menschen“, trete vollends die Antwort hervor auf die Frage „Was ist der Mensch?“. Er sei „das Wesen, das Bruder Jesu Christi werden kann“.¹⁰⁹

2. 4. Überschreitung der Philosophie

Es zeigte sich, dass dem Christentum eine eigene Anthropologie zugrunde liegt, die in sich logisch ist und das Mysterium Mensch auf erstaunliche Art beschreibt. Dies rückt sie wie viele andere Aspekte, die hier geschildert wurden, in die Nähe einer Philosophie, doch besteht der entscheidende Unterschied darin, dass die christliche Anthropologie nicht auf einem vom Menschen erdachten Gedankensystem, sondern auf Offenbarung basiert. Benedikt XVI. verweist in diesem Zusammenhang auf Paulus, der zwar den Anspruch erhob, die Vernunft könne zu Gott führen – nie aber, dass der Glaube an den auferstandenen Christus mit Vernunftgründen bewiesen werden könne. „Wenn es nicht so wäre, wäre der Glaube ja auch kein Geschenk und (...) jedem vernünftigen Menschen zugänglich.“¹¹⁰ So kann man eben etwa die Gottesnatur Christi und die Auferstehung nicht beweisen, aber man kann an sie glauben und sie mit der Vernunft zu begreifen suchen. Benedikt XVI. bezeichnete dies sich der Beweisbarkeit Entziehende einmal als „Überschuß des Glaubens, aber für den, der erst einmal sozusagen den Raum des Glaubens betreten hat, ist er kohärent. Die Rationalität führt gleichsam zum Glauben, der dann wiederum einen ‚Sprung‘ auslöst.“ Beide Sphären stünden nicht im Widerspruch zueinander, sondern bilden eine Einheit mit innerer Logik.¹¹¹

Zu diesem „Überschuss“ des Glaubens lässt sich auch die personale Beziehung zwischen Gott und Mensch zählen. So unterscheidet sich der Gott der Christen vom philosophischen Gottesbild ja etwa dadurch, dass er nicht nur Natur ist. Dies zeigt sich schon

¹⁰⁶ Vgl. RATZINGER, Joseph: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau (Herder), 2002⁶, S.133 f.

¹⁰⁷ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.230 ff.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., S.125.

¹⁰⁹ *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.52.

¹¹⁰ *Gibt es Gott?*, a.a.O., S.27. Auf dieses Thema wurde hier bereits ausführlich in II, 1. 2 eingegangen, s. hierzu speziell das Beispiel des Origenes.

im Alten Testament: Hier wird nicht ein Gottesbegriff erdacht, sondern ein Name offenbart. Dieser Gott sei fundamental durch die Kategorie der Relation bestimmt, betont Benedikt XVI.¹¹² Es entstehe „eine Beziehung, die der Beziehung zwischen Personen vergleichbar ist, aber sie doch auch überschreitet, (...) da sie den bisher verdeckten Lebensgrund ins Licht rückt und zum Anruf werden lässt.“¹¹³ Gott sei in die Geschichte getreten „und so kann der Mensch nun ihm entgegengehen. Er kann sich mit Gott verbinden, weil Gott sich dem Menschen verbunden hat.“¹¹⁴ Was ist es, das sich in der christlichen Gotteserkenntnis zeigt? „Die Allmacht ist wie ein Vater. Gott erscheint nicht mehr als höchstes Seiendes oder als das Sein, sondern als Person.“¹¹⁵ In seinem personalen Charakter sieht Benedikt XVI. den tiefsten Grundzug christlichen Glaubens.¹¹⁶ Die persönliche Beziehung zwischen Gott und Gläubigen ließe sich aber nicht vergleichen mit der zwischenmenschlichen nach einem Ich-Du-Schema, was einer Verharmlosung gliche. „Die Anrede an Gott meint nicht irgendein Gegenüber, das mir gegenüber bleibt wie ein anderes Du, sondern sie stößt auf den Grund meines eigenen Seins vor, ohne den ich nicht wäre, und dieser Grund meines Seins ist identisch mit dem Grund des Seins überhaupt, ja er ist das Sein, ohne welches nichts ist.“ Ich kann erkennen, weil ich erkannt bin, geliebt werden, weil ich zuerst geliebt bin. Ich kann mich ihm unbedingt anvertrauen, „weil er unbedingt ist, weil seine Person der objektive Grund alles Wirklichen ist.“¹¹⁷ Benedikt XVI. spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „trinitarischen Wir“, das Ich sei „eingeborgen in das größere Wir.“¹¹⁸

Wenn wir uns erneut einen kurzen Exkurs in die Kunstgeschichte¹¹⁹ erlauben, sehen wir, wie dieses personale Gottesbild dort Einfluss gefunden hat. Denn obwohl Gott den Menschen im Dekalog verbot, sich von ihm ein „geschnitztes Bildnis“ zu machen (Exodus 20,4) und er in frühchristlicher Zeit nur versinnbildlicht dargestellt wurde, wird er später als Person abgebildet. Vielfach vorerst dargestellt durch Jesus Christus („Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen ... Glaubet mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist“ – Joh 14,10f), erscheint Gottvater seit dem 14. Jahrhundert in vielen Bildzusammenhängen als Greis mit wallendem Bart; die italienische Renaissance zeigt ihn häufig in Deckengemälden, das wohl berühmteste Beispiel ist Michelangelos Meisterwerk in der Sixtinischen Kapelle: Hier

¹¹¹ Vgl. a.a.O., S.39.

¹¹² Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.136.

¹¹³ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.71.

¹¹⁴ *Gibt es Gott*, a.a.O., S.11.

¹¹⁵ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.76.

¹¹⁶ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.71.

¹¹⁷ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S. 76 ff.

¹¹⁸ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.218.

¹¹⁹ Vgl. im Folgenden *Lexikon christlicher Kunst. Themen, Gestalten, Symbole*, Freiburg im Breisgau (Herder), 1980, S.131 f.

erscheint er als machtvoll einher schwebender Schöpfer, wobei auch der Gedanke der Ebenbildlichkeit des Menschen (Adams) betont wird. Die Darstellungen in der Renaissance haben freilich auch zu einer Fehlinterpretation des Personenverständnisses Gottes geführt (oder sind ihr entsprungen), für die das Christentum heute manchmal belächelt wird – man denke an die kindliche Vorstellung Gottes als Mann mit grauem Bart. Wahr ist daran die väterliche Liebe Gottes zum Menschen, die Michelangelo in seiner Erschaffung Adams für das menschliche Auge verbildlicht hat. Der Glaube, schreibt Benedikt XVI., lebt davon, „dass es nicht bloß objektiven Sinn gibt, sondern dass dieser Sinn mich kennt und liebt, dass ich ihm mich anvertrauen kann mit der Gebärde des Kindes, das im Du der Mutter all sein Fragen geborgen weiß. So ist Glaube, Vertrauen und Lieben letztlich eins (...).“¹²⁰ Entsprechend betont er auch immer wieder das Einssein von Lehre bzw. Werk und der Person Jesu selbst.¹²¹ Dass aus der neuesten Kunst die Abbildung Gottes wieder verschwunden ist, wird gemeinhin weniger auf eine neu entstandene Ehrfurcht zurückgeführt als vielmehr auf eine Berührungsangst und den Umstand, dass Gott generell aus unseren Lebenszusammenhängen zu verschwinden droht.¹²²

Der Gedanke an das beschriebene Eingeborgensein in ein größeres Wir könnte dazu verleiten, diese innige Beziehung mit einem der Mystik eigenen Element zu verwechseln. Die Mystik mag zwar im Christentum eine Rolle spielen – Benedikt XVI. räumt ein, dass sie auch hier sekundär entstehen kann – doch wurzelt es als Religion nicht in ihr, wie es etwa bei Buddhismus und Hinduismus der Fall ist.¹²³ Um das christlich-*personale Verständnis von Gott* besser zu begreifen, müssen wir es daher von der *Mystik der Identität* abgrenzen. Benedikt XVI. sieht in ihnen zwei Wege, die sich im Laufe der Religionsgeschichte abgezeichnet haben und die uns vor eine Grundentscheidung stellen. Letztlich bedeute dies die Alternative: Liegt Gott auch noch jenseits der Person und ist das Ziel des Menschen das Einswerden und Aufgehen im All-Einen, oder ist Gott ein Gegenüber, „so daß das Letzte (...) des Menschseins (...) Beziehung – Liebe – ist, die Einheit wird (...), aber das Gegenüber von Ich und Du nicht aufhebt“?¹²⁴ Entscheidend in den asiatischen Religionen ist ein zeitloses und ewiges Verhältnis des Individuums zu einem „Göttlichen“, das aber eben nicht personal gefasst ist. Das Gegenüber von Ich und Du gehört vielmehr der Welt der Trennung an,¹²⁵ und worauf es ankommt, ist gerade die Überwindung aller Unterschiede zu anderem Seienden, die

¹²⁰ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.72.

¹²¹ Vgl. a.a.O., S.192 und S.212.

¹²² Vgl. *Lexikon christlicher Kunst*, a.a.O.

¹²³ A.a.O., S.36.

¹²⁴ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.38.

¹²⁵ Vgl. a.a.O., S.28 f.

im Personsein gründen.¹²⁶ Der christliche Glaube hingegen stützt sich auf ein konkret datierbares geschichtliches Ereignis, einen Einbruch des Ewigen in Raum und Zeit: Gott ruft den Propheten an und offenbart sich ihm, Gott wird selbst Mensch. Der Gott in der Bibel wird nicht wie bei den großen Mystikern geschaut, sondern als der Handelnde erfahren, der aber im Dunkeln bleibt. „Und dies wiederum liegt daran, daß hier nicht der Mensch in eigener Aufstiegsbemühung durch die verschiedenen Schichten des Seins durchstößt auf die innerste und geistigste und so das Göttliche an seinem eigenen Ort auffindet, sondern es gilt das Umgekehrte: daß Gott den Menschen mitten in den weltlichen und irdischen Zusammenhängen sucht (...).“¹²⁷ Auch hier entsteht letztlich eine Einheit, aber eben aus der Liebe heraus, impliziert in der personalen Beziehung zu einem Gegenüber.

Benedikt XVI. zitiert an dieser Stelle Horst Bürkle, der die „natürliche Würde eines jeden Menschen“ und die „unwiederholbare Einzigartigkeit dieses seines So-und-nicht-anders-Seins“ überhaupt gegründet sieht im Personsein, dessen unverwechselbare Besonderheit das biblische Verständnis kenne.¹²⁸ Bürkle hebt somit die Unverzichtbarkeit des Personenbegriffs hervor und beschreibt, wie der Hinduismus ihn schrittweise vom Christentum übernommen hat. Die Identitätserfahrung „vermag die bleibende Gültigkeit und Würde der individuellen Einzigartigkeit jedes einzelnen Menschen nicht zu begründen. (...) Die Reformen des Hinduismus in der Neuzeit setzen darum auch konsequent in der Frage nach der Menschenwürde ein. Das christliche Personenverständnis wird bei ihnen ohne seine Grundlegung im Gottesverständnis in den hinduistischen Gesamtzusammenhang übernommen.“¹²⁹ Mit Verweis auf Josef Sudbrack stellt schließlich Benedikt XVI. fest: Einheit der Liebe ist höher als gestaltlose Identität. Zudem werde in einer Alleinheit auch die Differenz von Gut und Böse aufgehoben. Das Böse gehöre – entgegen Hegel – nicht zur Dialektik des Seins, sondern greife es in seiner Wurzel an. „Der Gott, der als dreifaltige Einheit in der Verschiedenheit gerade die höchste Einheit darstellt, ist reines Licht und reine Güte (vgl. Jak 1,17). In der Identitätsmystik dagegen gibt es keine letzte Trennung von gut und böse.“¹³⁰

¹²⁶ Vgl. BÜRKLE, Horst: *Der Mensch auf der Suche nach Gott*, Paderborn (Bonifatius), 1996, S.128.

¹²⁷ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, S.35.

¹²⁸ Vgl. Bürkle, a.a.O., S.129.

¹²⁹ A.a.O., S.131.

¹³⁰ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.41. Sudbrack bemerkt: „(...) sind nicht die ‚Einheits-Erfahrungen‘ von Liebe und Begegnung, in denen Zweiheit gestützt wird, tiefer und menschlicher als die ‚Einheits-Erfahrungen‘, die alles aufsaugen?“ Dabei zieht er auch den Vergleich zur Liebe, die sich Menschen entgegenbringen: „Der eine Gott ist zugleich derjenige, dem ich Du sagen darf (wie dem Menschen, den ich liebe), wie auch derjenige, in dessen letzter Güte ich geborgen bin (wie im sehnsüchtigen Verlangen nach Ende von Schmerz und Trennung); denn dieser Gott ist bleibendes Geheimnis (wie auch die Liebe Geheimnis bleibt).“ SUDBRACK, Josef: *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen*, Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag), 1987, S.147 und 194.

Abschließend sei zu diesem Punkt angefügt: Der Überstieg über die menschliche Vernunft, das so Geheimnisvolle, aber eben doch nicht Irrationale, bewirkt letztlich auch, dass der Glaube etwas Lebendiges bleibt; dass wir immer weiter danach streben, ihn fassen zu wollen. So bleibt Gott, der menschliche Gestalt annahm, immer neu zu entdecken.¹³¹ Der Glaube an ihn ist weder formal noch, wie wir sehen werden, inhaltlich vernunftwidrig, sondern weist als Denk- und Erfahrungssystem eine eigene Struktur auf. Seine historische Entstehung und anthropologische Komponente (beide zeigen die enge Verbindung zur Philosophie) wurden bereits diskutiert. Im Folgenden wird es um einige weitere, heute umstrittene Glaubensinhalte gehen. Deren Rationalität werde ich zu einem großen Teil anhand ihrer mythischen Elemente (die ihrerseits wieder, wie wir sehen werden, Rationalität besitzen) darlegen, die sich ebenfalls der wissenschaftlichen Methodik und Beweisbarkeit entziehen.

¹³¹ Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.111.

3. Kann man daran heute noch glauben?

*Seid stets bereit,
jedem Rede und Antwort zu stehen,
der nach der Hoffnung fragt,
die euch erfüllt.*

1 Petr 3,15

Das Bisherige zusammenfassend können wir sagen: Die Mittel und Werkzeuge der Wissenschaft bzw. Metaphysik taugen nicht, wenn es darum geht, das Christentum auf seinen Vernunftgehalt bzw. seine Schlüssigkeit hin zu untersuchen. Vielmehr gilt es, in jenem *Umkreis des Offenbarungsdenkens* zu verbleiben, von dem die Rede war, wobei uns moderne Erkenntnisse der Philosophie einen bemerkenswerten Weg anbieten. Ihre Aufgabe sei es, wie wir sahen, die Frage nach der Wahrheit nicht aufzugeben. Ein zeitgenössischer Philosoph, der Denk- und Erfahrungssysteme (Wissenschaft, Mythos, Religion und Kunst) auf ihre *Wahrheit* hin untersucht hat, ist Kurt Hübner. In seinem Denken sehe ich Benedikts XVI. Anspruch an die Philosophie in ihrer Ergänzung zur Theologie auf einzigartige Weise erfüllt, weshalb ich ihn in den folgenden Kapiteln über umstrittene Glaubensinhalte immer dann heranziehen werde, wo eine solche Ergänzung notwendig bzw. hilfreich erscheint. Einzelne Aspekte können dabei oft nur gestreift werden. Um aber einerseits die breite Gültigkeit der Hübnerschen Ansätze für das christliche Denken herauszustreichen, andererseits Benedikts XVI. Linie einer ständigen Aufschlüsselung der Vernünftigkeit in einzelnen Inhalten und im christlichen Glauben generell zu verfolgen und somit eine Synthese beider zu schaffen, erscheint es mir wichtiger, hier einen Überblick zu geben, anstatt bei einzelnen Inhalten in die Tiefe der Details zu gehen.

3. 1. Vorbemerkungen: Keine Religion ohne Mythos

Umstrittene Elemente des Christentums erscheinen in einem neuen Licht, wenn man ihren mythischen Gehalt erkennt, der wiederum selbst rational ist, wie Hübner belegt hat. Verkennt man diese immanente Rationalität des Mythischen im Christentum, führt dies zu unaufhebbaren Widersprüchen und auch jenen Missverständnissen, von denen heute so manches Vorurteil geprägt ist. In diesem Kapitel wird eine Auswahl von Glaubensinhalten einer kritischen Prüfung unterzogen. Die Untersuchung ist nicht verständlich ohne einige Vorbemerkungen, die Missverständnisse zum Begriff des Mythischen und seiner rationalen Struktur vermeiden sollen.

3. 1. 1. Begriffsklärung: Mythos als Denk- und Erfahrungssystem

Oft wird befürchtet, man stülpe dem Christentum den Charakter einer „Phantasterei“ über, sobald von mythischen Elementen im Zusammenhang mit dem Christlichen die Rede ist. Sogar weckt der Begriff des Mythos bei manchen die Assoziation mit faschistischem Gedankengut bzw. wird gleichgesetzt mit menschlichem Machwerk.¹ Daher kann nicht deutlich genug betont werden: *Mythos* wird an dieser Stelle nicht synonym gebraucht mit Erzählungen und Legenden aus der griechischen Antike, sondern ist scharf zu trennen von dieser Bedeutung der *Mythologie* ebenso wie von jeder Form der *Ideologie*. Die Intention ist hier *nicht*, wenn es um den Zusammenhang von Mythos und Religion geht, die Berichte der Bibel ihres Offenbarungscharakters zu entkleiden. Mythos meint an dieser Stelle etwas ganz anderes: Er ist als *Denk- und Erfahrungssystem* zu verstehen, innerhalb dessen die Menschen einst die Welt erlebten und das nicht nur starken Einfluss auf das Christentum ausübte, das geradezu mythisch durchdrungen ist, sondern auch eine Weise der Erfahrung ist, die uns bis heute zutiefst vertraut ist. Unter Mythos verstehen wir also, noch einmal, nicht eine sagenhafte Dichtung, sondern die *Struktur*, die dem in einer solchen Sage wiedergegebenen Weltbild zugrunde liegt und ihr ihren einheitlichen Charakter verleiht. Wir können uns den Mythos auch als Rahmen vorstellen, innerhalb dessen erlebt und empfunden wurde, und der die Art, *wie* die Dinge erfahren wurden, gleichsam vorgab. Vielleicht veranschaulicht der Begriff *Struktur* aber noch deutlicher, dass es sich sozusagen um Erfahrungsmuster handelt, die nicht schlichtweg einer vergangenen Epoche angehören, sondern auch heute im Zuge bestimmter Erfahrungsweisen aktualisiert werden. Außerhalb eines solchen Rahmens, betont Hübner, und somit folglich *voraussetzungslos*, lasse sich *keine Erfahrung dieser Art machen*. Vielmehr liefere im gegebenen Fall dieser Rahmen bereits die Grundformen des ‚Seins‘ der Gegenstände, wie wir also bestimmte Gegenstände erfassen. Allgemeingültigkeit ist durch ontologische Strukturen gegeben, wie hier bereits anhand der Beispiele der Wissenschaft und der Religion erörtert wurde.² Hübner, dessen Standpunkt Benedikt XVI. bekannt ist³, spricht daher auch vom Mythos als einer *Ontologie*. Dabei handelt es sich um apriorische, historisch kontingente Konstruktionen, die nicht auf Erfahrung beruhen, sondern überhaupt erst definieren, was im gegebenen Zusammenhang unter einer solchen zu verstehen sei. Wobei wir nicht beliebig zwischen diesen Erfahrungssystemen hin- und herwechseln können: Es ist uns ja gerade *nicht* möglich, unserem *historisch gegebenen Rahmen* zu entfliehen. Niemals werden wir die Welt wie ein alter Grieche erleben können; die Erfahrungen, die die

¹ Vgl. BERGER, Klaus: *Darf man an Wunder glauben?* Stuttgart (Quell Verlag), 1996, S.71.

² S. Kapitel II, 1.

Menschheit seitdem gemacht hat, lassen sich nicht abstreifen. Gleichzeitig aber sei unser sogenanntes „aufgeklärtes und wissenschaftliches Zeitalter (...) in Wahrheit weder rationaler noch vernünftiger als andere, es wird nur so genannt“.⁴ Somit befinden wir uns in einem Zwiespalt: Wir erleben die Welt nicht nur auf wissenschaftliche Weise (deren Regeln und Hypothesen ja auch nicht auf Erfahrung beruhen), lassen aber trotzdem keine anderen Erklärungsmuster als vernunftgemäß gelten als die der Wissenschaft. Dabei verleugnen wir uns laut Hübner selbst.⁵

In seinem Buch *Die Wahrheit des Mythos* kam er zu dem damals erstaunlichen, genau genommen revolutionären Ergebnis, dass der Mythos (bei Außenbetrachtung) ein der Wissenschaft gleichwertiges, geschlossenes ontologisches System darstellt, seine Struktur an Rationalität jener der Wissenschaft also nicht unterlegen ist. Im Mythos herrschten keine Willkür, sondern genaue Vorstellungen, ja sogar Äquivalente zu unseren *Naturgesetzen*, *sozialwissenschaftlichen* und *geschichtlichen Regeln*, wobei diese Äquivalente unserer persönlichen Welterfahrung oftmals weit mehr entsprechen als die Wissenschaft.⁶ Veranschaulichen wir uns einige solcher Aspekte, die für unsere spätere Diskussion christlicher Glaubensinhalte relevant sein werden.

3. 1. 2. Struktur des Mythos

Freilich ist der Grundzug und gleichzeitig der grundlegende Unterschied des Mythos zum Christlichen sein polytheistisches Weltbild. Naturerscheinungen, Gefühle, Eingebungen etc. werden durch einen jeweils konkreten Gott erklärt und mit seiner sozusagen „persönlichen“ Erscheinung in Zusammenhang gebracht. Ein Beispiel dafür ist die Morgenröte („*Da stieg Eos, die Göttin, empor am großen Olympos, Um das Licht zu künden*“⁷), ebenso wie die Weisheit in Gestalt der Athene, die wiederholte Male etwa Achilles zu Hilfe kommt. („*Hinter ihn trat sie und faßte am blonden Haar den Peliden, Ihm alleine erscheinend, es sah sie keiner der andern. Und es staunte Achill und wandte sich um und erkannte Pallas Athene gleich (...). Zu ihm sagte die Göttin mit strahlenden Augen, Athene: (...) laß ab vom Streit und ziehe das Schwert nicht*“.⁸) Hingegen heißt es „*Furchtbar tauchte Ares in ihn*“⁹, wenn kriegerisch-zerstörerische Mächte von einer Person Besitz

³ Siehe Geleitwort Benedikts XVI. zur zweiten Auflage von HÜBNER, Kurt: *Glaube und Denken*, Tübingen (Mohr Siebeck), a.a.O., 2004.

⁴ A.a.O., S.289.

⁵ Vgl. a.a.O., S.331.

⁶ Zum Thema der Rationalität des Mythos und seiner Aktualität heute vgl. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O.

⁷ HOMER: *Ilias*, II,48.

⁸ A.a.O., I,197 ff.

⁹ A.a.O., XVII,210.

ergreifen, Aphrodites Wohlwollen und Anwesenheit schließlich schützen den Zauber zweier Liebenden.¹⁰ Was wir also unter einen Begriff fassen würden (Morgenröte, Donner, Wind, Zorn, Liebe, Schönheit), entspricht bei den Griechen dem Wirken der Götter. Somit ist die Natur gleichsam „beseelt“: Materielles besteht im Mythos nicht als solches, sondern ist immer mit etwas Ideellem untrennbar verbunden. Die numinosen Wesen sind „mythische Substanzen, die sowohl materielle wie ideelle Individuen darstellen, so daß überall, wo solche Substanzen auftreten, das gleiche Individuum gegenwärtig ist.“¹¹ Das Äquivalent dazu sind die Allgemeinbegriffe.

Die Vorstellung der mythischen Substanz ist ein Schlüssel zum Verständnis zahlreicher Stellen in der Mythologie, Hübner nennt als Beispiel den Streit um die Rüstung Achills nach dessen Tod. Hier war nicht der materielle Wert ausschlaggebend, vielmehr sei der Hintergrund gewesen, dass die Kraft eines solchen Helden sowie deren numinose Substanz in solch einer Rüstung als tatsächlich anwesend empfunden wurden, auf gleiche Weise wie die Kraft eines Königs auch sein Zepter durchdrang.¹² Wir müssen hier also unsere Vorstellung von etwas bloß Symbolischem aufgeben. Konsequenterweise sind auch Wort und Name nicht etwas bloß Ideelles. Beispielsweise wird ein Gott durch die Anrufung (etwa bei einer rituellen Handlung) bereits mythische Wirklichkeit.¹³ Die mythische Substanz kann an mehreren Orten zugleich anwesend sein, und da sie eine Einheit von Subjekt und Objekt schafft, die beide durchdringt, gebe es eine abgegrenzte „Natur“ genauso wenig wie eine „Psyche“ nach unserem gegenwärtigen Verständnis. „Was wir gemeinhin als das ‚Psychische‘ bezeichnen, ist in mythischer Sicht eher Schauplatz und Wirkungsstätte numinosen Einflusses.“¹⁴ Insofern ist mit den mythischen Substanzen ein ganz wesentlicher Zug des Mythos verbunden – unserem Denken auf den ersten Blick gänzlich fremd: Im Mythos besteht *keine Trennung* zwischen *Ideellem und Materiellem* und keine Trennung zwischen *Subjekt und Objekt*, Subjektivem und Objektivem. Vielmehr durchdringen sich beide gegenseitig auf solch eine Weise, dass, kurz gesagt, eine bloße Subjektivität im alten griechischen Denken von vorneherein nicht vorhanden ist.¹⁵ Der Grieche von damals hätte die „objektive Wahrheit“ seines Erlebens also nicht infrage gestellt. Alle Mannigfaltigkeiten und Varianten des Welterlebens waren für ihn *Objektivität*. Durch das Einwirken numinoser Mächte lassen sich auch menschliche Verhaltensweisen, Reaktionen, Einfälle erklären, wie wir zuvor am Beispiel Achills sahen, als

¹⁰ Vgl. auch: Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, a.a.O., S.401 bzw. *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., S.126.

¹¹ Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., S.113.

¹² Vgl. a.a.O., S.119.

¹³ Vgl. a.a.O., S.124.

¹⁴ A.a.O., S.115.

¹⁵ Vgl. a.a.O., S.23.

er durch Athene zur Einsicht bewogen wird: „Der Mythos zeigt so eine tiefe Sensibilität für die ungeheure Mannigfaltigkeit des Lebens (...); nichts ist ihm fremder als starre Abstraktion. Götter sind Gestalt gewordene komplexe Erfahrungen, die für die menschliche Welt eine urbildhafte Bedeutung haben.“¹⁶ Auch den Zusammenhalt von Familie bzw. Sippe führt Hübner auf numinose Substanz zurück, die einst in einen Menschen einfließt und dann von Geschlecht zu Geschlecht fortgetragen wird. Dabei werden zum einen die Toten und deren mythische Substanz als anwesend empfunden; zum anderen identifizierte man sich mit dem Familienbesitz aufgrund der anwesenden Substanz so sehr, dass man ihn wie das eigene Leben verteidigte.¹⁷

Maßgeblich für die Struktur und innere Ordnung des Mythos sind außerdem die sogenannten *Archái* – mythische Ursprungsgeschichten, die sich immer wieder identisch wiederholen. Eine Begebenheit aus dem griechischen Mythos, die Hübner hierzu anführt: Wenn Persephone aus dem Hades zurückkehrt, kehrt mit ihr auch der Frühling ein. Nun kehrt Persephone nicht unzählige Male zurück, und so gibt es auch nicht unzählige Frühlinge, sondern es handelt sich um eben die identische Wiederholung *eines* Ereignisses, und so sei es nicht *ein* Frühling, der jedes Jahr wiederkehrt, sondern *der* Frühling.¹⁸ Noch besser verständlich wird diese Art der Wiederholung eines Ereignisses im Sinne der göttlichen Anwesenheit durch den Blick auf die *Zeitstruktur*, die der Ontologie des Mythos zugrunde liegt: Für den mythischen Menschen habe es praktisch zwei Zeitdimensionen gegeben, zum einen diejenige der heiligen, zum anderen diejenige der profanen Zeit, betont Hübner. Die Arché sei der heiligen Zeit zuzuordnen, in der es keinen Zeitfluss gebe, dort ist diese Arché einzigartig und ewig. Abzählbar werden die Archái, wenn sie in die profane Zeit eindringen und dort zur Erscheinung kommen. Somit mögen es immer wieder verschiedene Blumen sein, die der Frühling hervorbringt, aber die Arché, die sozusagen ihren „Stempel“ in die Natur drückt, bleibt immer die identisch gleiche; es handelt sich immer wieder um den identisch gleichen Frühling. Somit müssen wir uns das mythische Zeitbild – anders als unser lineares – als zyklisch vorstellen.¹⁹ Anders als heute wurde die Zeit zudem niemals als bloße Form gedacht, sondern war unauflöslich verbunden mit ihrem Zeitinhalt, sie war praktisch das Geschehnis selbst.²⁰ Das Gleiche gilt für den Raum.²¹ Mythische Feste und Darstellungen einer Arché wurden folglich als deren *wirkliche Wiederkehr* verstanden²².

¹⁶ A.a.O., S.127.

¹⁷ Vgl. a.a.O., S.214 und 121.

¹⁸ Vgl. Hübner, a.a.O., S.138.

¹⁹ Vgl. a.a.O., S.143 ff.

²⁰ Vgl. a.a.O., S.152 ff. Mit Bezug auf H. Fränkel hält Hübner fest, dass Homer deshalb auch keinen *Zeitpunkt*, sondern immer nur eine *Dauer* kenne. Zeit sei hier niemals Subjekt, sondern stets etwas *an* Ereignissen.

Auch Verhaltensweisen (in heutiger sozialwissenschaftlicher Deutung durch Begriffe bestimmt, unter die ein bestimmter Fall subsumiert wird), Sitten und Bräuche im Mythos lassen sich auf eine Arché zurückführen und sind von einem Gott geprägt, der der Gemeinschaft somit Ordnung verlieh.²³ „Mit den Göttern besaß der Grieche, um mit Kant zu reden, das Alphabet, das ihm half, seine einzelnen Erfahrungen zu buchstabieren“.²⁴ Die innere Logik dieses Alphabets nimmt dem Vorwurf, der Mythos sei durch Willkür und Phantasterei gekennzeichnet, die Grundlage. Wenn uns die Vorstellung vom plötzlichen Erscheinen verschiedener Götter auch heute fremd erscheinen mag (wobei der Glaube an Engel durchaus sehr verbreitet ist, was sich womöglich zumindest im Ansatz vergleichen lässt, und die Heiligen im Christentum vielfach die „Funktionen“ der griechischen Götter übernommen haben, die ja ebenfalls nicht transzendent waren), so muss man doch zugestehen, dass der Mythos ganz offensichtlich kein fabelhaftes Durcheinander, sondern ein durch eine spezielle ontologische Struktur gekennzeichnetes System war, das sich rational genau nachkonstruieren und sich durchaus mit anderen Systemen vergleichen lässt.

3. 1. 3. Mythos vs. Wissenschaft

Den Elementen der für den Zusammenhang einschlägigen wissenschaftlichen Ontologien (Naturwissenschaft, Psychologie und Sozialwissenschaften) setzt Hübner das entsprechende Element im Bereich des Mythos entgegen. Freilich unterscheiden sie sich inhaltlich, aber formal gibt es stets eine jeweilige Korrelation. Die Funktion der Namen der numinosen Wesen lässt sich etwa formal mit unseren Allgemeinbegriffen vergleichen.²⁵ Morgenröte kann an vielen Orten zugleich sein. Wir fassen sie dann unter dem Begriff „Morgenröte“ zusammen; bei den Griechen ist eine jede solche Erscheinung die Göttin *Eos*, durchaus vergleichbar mit einem chemischen Stoff: Tritt er auch an noch so mannigfaltigen Orten auf, bleibt er dennoch *derselbe* Stoff.²⁶ Generell werden in der Wissenschaft etwa Naturgesetze dem materiellen, geschichtliche Regeln dem ideellen Bereich zugeteilt, während die Arché – als singuläres Ereignis – beide Sphären umfasse, erläutert Hübner: „Insofern kann man sagen, eine Arché sei etwas Konkretes, Naturgesetz und Regel dagegen, wegen dieser Lösung von etwas Individuellem, etwas Abstraktes.“²⁷ Was nicht durch Naturgesetze und

²¹ Vgl. a.a.O., S.160. Ein Beispiel: In der Landschaft Siziliens „wohnen nicht nur numinose Wesen, sie *ist* diese Wesen.“

²² Vgl. a.a.O., S.194.

²³ Vgl. a.a.O., S.136.

²⁴ A.a.O., S.134.

²⁵ Vgl. a.a.O., S.110.

²⁶ Vgl. a.a.O., S.133.

²⁷ A.a.O., S.140.

Regeln erklärt werden kann, heißt in der Wissenschaft „Zufall“. Ein Äquivalent kann es im Mythos freilich nicht geben, da alles in den Händen der Götter liegt.²⁸

Zu den unterschiedlichen Zeitvorstellungen von Mythos und Wissenschaft sei noch angemerkt: Hübner führt in seinem Buch *Glaube und Denken* an, dass die Erklärungen der Wissenschaft unserem Alltagsverständnis von Zeit – überraschenderweise – im Großen und Ganzen gar nicht entsprechen. Etwa kann eine Zeitumkehrung in der Physik nicht ausgeschlossen werden, in der klassischen Mechanik gibt es überhaupt keine Zeitrichtung; in der Makrophysik gibt es nicht so etwas wie ein *Jetzt* oder einen Fluss der Zeit, und Zeit kann, wenn sie durch die Thermodynamik bestimmt wird, auch zyklisch sein.²⁹

Bei aller vorhandenen Struktur des Mythos räumt Hübner ein, dass eine durchgehende Logik fehlt. Doch wäre es in einer polytheistischen Weltordnung auch sinnwidrig, die ganzheitlichen Archáí, die voneinander getrennte Sphären darstellen, auf ein einheitliches logisches Prinzip bringen zu wollen. Dennoch wird dem Mythos vom heutigen Standpunkt aus häufig vorgeworfen, er lasse auf „geradezu unbegreifliche Weise Widersprüche nebeneinander stehen“³⁰. Doch was bliebe vom Leben, wenn wir alles Subjektive, alles Widersprüchliche subtrahierten? „Die Wirklichkeit selbst ist mythisch voller Widersprüche“, ja diese Widersprüche haben „selbst ‚objektiv‘-numinose Bedeutung“, so Hübner. Gerade dies zeichne den Mythos aus, seine Sensibilität „für die lebendige, durch keinen Gedanken zu erschöpfende Fülle der Welt. Seine Logik und Systematik steigert sich niemals zu dem Versuch, alles an einem einzigen Faden logischer Deduktion aufzuhängen und damit nach Möglichkeit aus einer kleinen Gruppe von Axiomen einheitlich zu erklären. Ein solches der Wissenschaft weitgehend eigentümliches ‚regulatives Prinzip‘ und Ideal ist ihm fremd.“ Hübner weist darauf hin, dass Vergleichbares sogar für Teile der Wissenschaft gilt: „Wäre es zum Beispiel nicht unsinnig, wollte ein Psychologe einem Menschen unterstellen, er sei von durchgängiger Rationalität und seine Persönlichkeit müsse daher mit Hilfe des streng systematischen Gebäudes einer auf ihn zugeschnittenen Theorie erfaßt werden?“³¹

Einen weiteren unberechtigten Vorwurf räumt Hübner in diesem Zusammenhang vom Tisch, dass nämlich das Verfahren des *Trial and Error* der Wissenschaft vorbehalten sei, wodurch sie der Wahrheit in beständigem Fortschritt immer näher komme, während der Mythos als eine Art Weltanschauung durch Nichtüberprüfbarkeit und Dogmatismus gekennzeichnet sei. Dabei gab es im Zeitalter des Mythos Umwälzungen, „die sich mit den technischen

²⁸ Vgl. a.a.O., S.183 f.

²⁹ Vgl. Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O., S.41-46.

³⁰ Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., S.277.

Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts durchaus vergleichen lassen und ohne beständiges Ringen mit der Erfahrung (...) gar nicht möglich gewesen wären.³² Beispiele: Entwicklung des Ackerbaus, Übergänge von Stein- zur Bronzezeit und von dieser zur Eisenzeit, etc. Diese Entwicklungen seien als vom Beistand der Götter begleitet verstanden worden.

Weiter wird dem Mythos vom modernen Menschen ein Mangel an *empirischer Begründung* und somit an *empirischer Intersubjektivität* vorgeworfen. Dies resultiere daraus, dass wir uns aus historischen Gründen heute eine solche mythische Intersubjektivität nicht mehr vorstellen können und irrigerweise davon ausgingen, mit unserem wissenschaftlichen Weltbild Absolutheitsanspruch erheben zu können, erklärt Hübner.³³ Dies wurde hier bereits bei der Unterscheidung der Vernunft der Wissenschaft einerseits und jener der Offenbarung andererseits erörtert, doch greifen wir diesen Gedanken zur Verdeutlichung noch einmal kurz auf: Wir sind vom „Exaktheitsideal der Wissenschaft geblendet“, und die Götter sind „aus unserer Welt verschwunden“. Abgesehen davon aber, dass Exaktheit „kein absoluter, sondern nur ein relationaler Begriff“³⁴ ist, lässt sich wohl kaum leugnen, dass das Geheimnisvolle und Vage durchaus ein Bestandteil der Welt ist. Dennoch lebt der Irrtum fort, die Denkschemata der Wissenschaft folgten dem Gebot einer *überzeitlichen Vernunft* oder Erfahrung. Dabei seien sie nicht zwingend notwendig, sondern vielmehr historisch zu erklären:³⁵ „Die von der Wissenschaft erfaßte Wirklichkeit ist demnach nicht die Wirklichkeit an sich, sondern sie ist stets eine auf bestimmte Weise gedeutete. Die Antworten, die sie uns gibt, hängen von ihren Fragen ab.“ Genau dies ist für Hübner die einzig mögliche reine Erfahrung: dass unter bestimmten Voraussetzungen bestimmte Ergebnisse vorliegen werden: „Meist wird dies nur deswegen verkannt, weil man sich an eine bestimmte Auffassung von der Wirklichkeit so gewöhnt hat, daß man diese Auffassung nicht mehr reflektiert und ihr Ergebnis deshalb für eine ‚reine‘ Tatsache hält.“³⁶

Der Mythos besitzt nicht nur, wie wir sahen, Rationalität, sondern seine Gegenwart ist (trotz einer weitgehenden Verdrängung durch die Wissenschaft) immer noch spürbar, im Leben eines jeden. So erfahren wohl die meisten Menschen einen Sonnenuntergang als etwas „Beseeltes“, vielleicht Göttliches. Gegenstände besitzen für uns ideellen Wert, ja, in vielen Fällen stellen wir uns womöglich vor, etwas von der geliebten Person, die ihn einmal besaß, sei noch darin anwesend. Ein Haus, in dem wir viele Jahre gewohnt haben, *ist* für uns die

³¹ A.a.O., S.278 ff.

³² A.a.O., S.262.

³³ Vgl. a.a.O., S.270.

³⁴ A.a.O., S.273 f.

³⁵ Vgl. a.a.O., S.46.

Erinnerung, die darin geschaffen wurde. Entgehen wir nur knapp einem Unfall, sind wir geneigt, von „Fügung“ oder der Hilfe eines „wachen Schutzengels“ zu sprechen statt von Zufall. Wir wollen „von der Muse geküsst“ werden, wenn wir auf einen kreativen Einfall warten. Und eine aus heutiger Sicht (besonders im Lichte des Relativismus) „subjektive“ Erfahrung ist für uns von „objektivem“ Wert, an deren *Wahrheit* wir nicht rütteln wollen. Alle diese Weisen des Erlebens aber sind mythischer Art. Sie drückt sich in der Politik aus, etwa im Nationalgefühl, im Zusammenhalt einer Nation. Eine Rückkehr des Mythischen ist auch in der Kunst zu entdecken, etwa im Dadaismus und Expressionismus.³⁷ So kann der Besuch einer Gemäldegalerie oder einer Kirche regelrecht den Schritt in eine andere Dimension bedeuten – wobei Hübner darauf hinweist, dass auch die im Mythos erlebenden Menschen verschiedene Wirklichkeitsdimensionen kannten, die profane und die numinose, doch blieben diese auf ganz andere Weise aufeinander bezogen, als dies heute der Fall ist.³⁸ Ein immer noch modernes bzw. aktuelles Beispiel für genuin mythische Erfahrungsweisen, es war durch den Besuch der Kirche bereits angedeutet, liefert uns die christliche Religion. Dies sei im Folgenden skizziert.

3. 1. 4. *Mythische Elemente im Christlichen*

Das Ineins von Subjekt und Objekt, die Verschmelzung beider, machen die Erfahrung innerhalb des Mythos ebenso wie innerhalb der Religion zu einer *absoluten*. Es ereignet sich Empfangnis: Diese geht zwar bei *ontologischer Außenbetrachtung* vom Objekt (Gott) zum Subjekt (Mensch), doch da das Göttliche im Zuge der Offenbarung im Menschen anweist, ereignet sich Einheit: Die Vernünftigkeit, die dieser Art des Erkenntnisaktes zugrunde liegt, konstruiert sich nicht durch das vom Subjekt ausgehende spekulative Denken, weshalb aller hypothetischer Zweifel erlischt. Dies gilt für den Mythos ebenso wie für die Religion. Weitere Beispiele, an denen sich das mythische Erbe des Christlichen veranschaulicht: Erbsünde, Kirche, Eucharistie, Weihe, Taufe, Firmung, Ehe, Buße, Krankensalbung, um nur einige Beispiele zu nennen, liegen jeweils mythische Substanzen zugrunde. Freilich nicht im Sinne des Erscheinens eines antiken Gottes, sondern im Sinne der Anwesenheit des Göttlichen durch das Ineins von Ideellem und Materiellem. Benedikt XVI. nimmt wörtlich nicht Bezug auf den Mythos, aber umschreibt genau diesen Sachverhalt so, dass etwa bei den Sakramenten „materielle Dinge Träger von Gottes Handeln an uns werden“ und geht genauer auf das Wasser ein: „Taufe ist eine Art Durchgang durch das Rote Meer. Sie schließt ein

³⁶ A.a.O., S.261.

³⁷ Vgl. a.a.O., S.293 ff. sowie Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O., S.32.

³⁸ *Glaube und Denken*, a.a.O., S.607.

Todesgeschehen mit ein. Sie ist mehr als Bad oder Abwaschung, sie rührt an den Grund der Existenz bis in den Tod hinunter. Sie ist Kreuzesgemeinschaft mit Christus. (...) Taufe und Eucharistie entspringen dem durchbohrten Herzen Jesu. Er ist zum lebendigen Quell geworden, der uns selbst zu Lebendigen macht“.³⁹ Bei der Weihe des Wassers bittet die Kirche Gott, dass die Kraft des Heiligen Geistes in dieses Wasser herabsteige,⁴⁰ das Wasser ist also nicht bloß Materie mit nur symbolischem Wert, die Taufe wiederum knüpft ein (mythisches) Band der Gemeinschaft aller Christen.⁴¹

An ihrem Beispiel, noch deutlicher aber an jenem der Eucharistie, wird das mythische Erbe der Arché besonders deutlich: Mythische Feste galten durch die Wiederholung ihrer Arché als wirkliche Wiederkehr des Geschehens, so wie die Eucharistie Wiederkehr (nicht bloß Nachahmung) des letzten Abendmahls ist: Die Heilige Kommunion ist nicht lediglich eine Form des Gedächtnisses, sondern Jesus Christus wird durch die Konsekrationsworte selbst anwesend. Diese Zeitgestalt kommt generell im liturgischen Jahr zum Ausdruck, in dem die Mysterien „gegenwärtig gemacht“ werden, wobei immer wieder das Wort „*heute!*“ zu hören ist, in das der Mensch eintreten soll. Das Ende der Heilsgeschichte ist dabei stets bereits vorweggenommen (verkündet durch Christus), das Reich Gottes *tritt in unsere Zeit ein*.⁴²

Diese Beispiele dürften eine Vorstellung vom Mythischen im Christlichen vermittelt haben, deren richtig verstandenes Verhältnis grundlegend für die folgenden Kapitel ist. „Mythisches (...) kann auch ohne Offenbarung bestehen, niemals aber Offenbarung ohne das Mythische“, so Hübners wesentliche Botschaft.⁴³ Das Christentum übersteige die mythische Dimension jedoch, da es hier zum einen „nur *ein Wesen*“ ist, in dem Gott Fleisch wurde; zum anderen – und dies ist ganz wesentlich – *durch die Transzendenz Gottes, während sich im Mythos alles innerweltlich abspielt*.⁴⁴ Wenn wir nun im Folgenden einige seiner Bestandteile auf ihre Plausibilität überprüfen, wobei es immer wieder darum gehen wird, Gemeinsamkeiten mit und Abgrenzungen vom Mythos festzustellen, so sei hier nochmals als Zwischenschritt festgehalten, *dass mythische Strukturen Rationalität besitzen und diese unserem Erleben der Welt in vielerlei Hinsicht mehr entspricht als jene der Wissenschaft, sie also auch nicht durch die Erfahrung widerlegt wird, sondern uns in vielen Bereichen unseres Lebens sogar zutiefst vertraut ist*.

³⁹ *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.190 f. S. auch *Katechismus der Katholischen Kirche*, München (Oldenburg Benno Paulusverlag Veritas), 1993, a.a.O., 1189.

⁴⁰ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, a.a.O., 1238.

⁴¹ Vgl. a.a.O., VII,1271.

⁴² Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 1165 und 1168.

⁴³ Hübner, Vorwort zu *Glaube und Denken*, a.a.O., XII.

⁴⁴ Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., S.344.

3. 2. Schöpfungsgeschichte und Erbsünde

Wenn wir uns im Folgenden einigen markanten, umstrittenen Glaubensinhalten zuwenden, so beginnen wir ganz am Anfang, bei der Entstehung der Welt. Der Streit über Evolution und Schöpfungsglaube ist eine immer wieder aufflammende, hitzig und emotional geführte Debatte, die aber letztlich an der Oberfläche kratzt und nicht das Ganze in den Blick nimmt: Auf der einen Seite fechten sie jene aus, die Anhänger des biblischen Schöpfungsberichts verhöhnen und ihn als eine Art Märchen verwerfen, auf der anderen Seite Gläubige, die in der Evolutionstheorie eine Bedrohung sehen. Vielleicht muss der Kirche zum Vorwurf gemacht werden, dass es ihr hier misslingt, ihren Standpunkt klar verständlich zu machen.⁴⁵ Dabei ist ihre Botschaft zunächst eine relativ einfache: *Evolutionstheorie und Schöpfungsgeschichte schließen einander gar nicht aus*. Andernfalls hätte der heutige Gläubige wahrhaft einen schweren Stand bzw. darf man Fundamentalisten, die die Evolutionstheorie kategorisch ablehnen, mit Recht Naivität und Weltfremdheit zum Vorwurf machen. Der moderne Christ erfasst es sozusagen intuitiv: Bei allem Wissen um und Wertschätzung für die Erkenntnisse der Wissenschaft und im Konkreten der Evolutionsforschung glaubt er doch, dass diese Welt von Gott geschaffen und gewollt ist – gerade aufgrund ihrer offenbaren Zielgerichtetheit. Wie sich dieses wohl oft nicht genauer definierte Gefühl philosophisch präzisieren lässt und welche zentrale Bedeutung dabei die Erbsünde spielt, werden wir sehen.

Auch im Katechismus der Katholischen Kirche findet sich die Bemerkung, dass die wissenschaftlichen Forschungen unsere Kenntnisse über Alter und Werden des Menschen „unerhört bereichert“ hätten⁴⁶, und Benedikt XVI. hält klar fest, der Gläubige müsse sich „durch die Wissenschaft belehren lassen, daß die Weise, wie er sich die Schöpfung vorgestellt hatte, einem vorwissenschaftlichen Weltbild zugehörte, das unhaltbar geworden ist.“⁴⁷ Wie aber nun lässt sich diese Einsicht mit einem weiteren Festhalten an der Schöpfungsgeschichte vereinbaren? Lassen sich Evolution und Schöpfung in ein Gefüge, zu einer Einheit bringen, ohne sich gegenseitig auszuschließen bzw. warum ist der moderne Mensch nicht gezwungen, sich für eine der Varianten zu entscheiden?

⁴⁵ Zu vielen Missverständnissen hatte etwa der Artikel mit dem Titel *Finding Design* des österreichischen Kardinals Christoph Schönborn im Jahr 2005 in der *New York Times* geführt. Seine Antwort auf die darauf folgenden heftigen Debatten ist sein 2007 erschienenes Buch *Ziel oder Zufall* (Herder), in dem er seinen Standpunkt verdeutlicht, dass Theologie und Naturwissenschaft, Schöpfungsbericht und Evolution, einander nicht widersprechen.

⁴⁶ *Katechismus*, a.a.O., 283.

⁴⁷ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.146.

3. 2. 1. Ist eine Synthese von Schöpfung und Evolution möglich?

Wieder müssen wir als Zugang zu diesen Fragen eine Metaebene beziehen, die von unterschiedlichen Ontologien ausgeht. Benedikt XVI. formuliert es so, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie bezeichneten *verschiedene Frageumfänge und Denkformen*: Ersterer frage nach dem *Daß* des Seins („Warum ist überhaupt etwas?“), der Entwicklungsgedanke dagegen, warum *diese* Dinge sind und nicht andere, bzw. wie sie zusammenhängen. Ersterer bewege sich insofern auf einer *ontologischen*, letzterer auf einer *phänomenologischen* Ebene.⁴⁸ Sie betrachten also die Natur und den Menschen aus unterschiedlichen Blickwinkeln, aus denen ebenso unterschiedliche Fragen und somit Antworten folgen. Freilich drängt sich aber, um nicht in Beliebigkeit zu verfallen, die Frage nach der Möglichkeit der Verbindung der beiden Ebenen auf. Müssten wir mit der Frage, warum *diese* Dinge sind, die Frage, *warum* die Dinge und der Mensch sind, aufgeben? Dazu stellt Benedikt XVI. fest, dass der Evolutionsgedanke die Idee der Schöpfung mit Recht als für sich unbrauchbar erachte. Da seine Fragestellung enger gefasst sei als die des Glaubens, könne er sie nicht in sich einbauen. Sein Fokus liegt woanders. Andererseits dürfe er „aber kein grundsätzliches Frageverbot erlassen, daß etwa der Mensch sich nicht der Frage des Seins als solchen“ bzw. der „Grundfrage des Ganzen“⁴⁹ zuwenden dürfe. Letztlich gehe es dabei ja um die elementare Frage, „ob die Vernunft bzw. das Vernünftige am Anfang aller Dinge und auf ihrem Grunde steht oder nicht“, ob die Welt auf Zufälligkeiten aufbaue, ob also wir, unser Leben, unsere Welt letztlich Zufälle oder – wie der Naturwissenschaftler Jacques Monod zu erkennen meint, Produkte zufälliger Fehler sind⁵⁰ – „oder ob wahr bleibt, was die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens und seiner Philosophie bildet: In principio erat Verbum – am Anfang steht die schöpferische Kraft der Vernunft.“⁵¹ Dann wäre, anders als in der Evolutionstheorie angenommen, der Geist kein „Zufallsprodukt materieller Entwicklungen“, sondern vielmehr die „Materie ein Moment an der Geschichte des Geistes“⁵² – eine Variante, deren Umkehrung kaum einleuchtend erscheint, wenn man die Komplexität des Geistes bedenkt, die uns mindestens so rätselhaft erscheinen muss wie die des Körpers. Für Benedikt XVI. lautet die einzige wirklich überzeugende Antwort: „Die Vernunft der Schöpfung stammt aus Gottes Vernunft“. Nur in

⁴⁸ Vgl. a.a.O., S.145f. Es gebe folglich kein Entweder-Oder: „Wir können nicht sagen: Schöpfung *oder* Evolution. Die richtige Formel muss heißen: Schöpfung *und* Entwicklung, denn die beiden Dinge beantworten zwei verschiedene Fragen. Die Geschichte von dem Ackerboden und von dem Atem Gottes (...) erzählt ja nicht, wie ein Mensch entsteht. Sie erzählt, was er ist. (...) Und umgekehrt: Die Evolutionstheorie versucht biologische Abläufe zu erkennen und zu beschreiben. Aber sie kann die Herkunft des ‚Projekts‘ Mensch damit nicht erklären, seinen inneren Ursprung und sein eigenes Wesen. Insofern stehen wir hier vor zwei sich ergänzenden, nicht vor zwei sich ausschließenden Fragen.“ *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.53.

⁴⁹ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.147 und 153.

⁵⁰ Vgl. *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.58.

⁵¹ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.146.

⁵² *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.154.

einer Welt aus Freiheit, Liebe und Vernunft könnten wir wirklich einander trauen und leben.⁵³ Zu einer Ethik des universalen Friedens, der praktischen Nächstenliebe und der nötigen Überwindung des Eigenen sei der „Ethos“ der Evolutionstheorie, der Kampf ums Überleben, der Sieg des Stärkeren dagegen wenig tauglich.⁵⁴

Eine Öffnung des wissenschaftlichen Denkens hin zum Glauben an die Schöpfung schließt Benedikt XVI. damit eher aus, wobei er sich wohl bewusst bleibt, dass gerade die Rätsel, die die naturwissenschaftliche Forschung zutage bringt, indem sie an ihre eigenen Grenzen stößt, uns das Mysterium der Schöpfung wieder auf ganz neue Weise näherbringen. Ein Beispiel hierfür ist die conclusio des Naturwissenschaftlers Bruno Vollmert, der bei seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung für den Übergang einer zur nächsten Entwicklungsstufe zu einem Ergebnis von praktisch gleich null kommt, was für ihn den Gedanken eines Schöpfergeistes gegenüber der Alternative des Darwinismus umso plausibler erscheinen lässt.⁵⁵ Insofern, da uns die wissenschaftliche Ebene zu der des Glaubens hinzufügen vermag, ist hier doch im Letzten durchaus eine Öffnung der Wissenschaft zum Glauben möglich.

Der Glaube wiederum öffnet sich ganz explizit den wissenschaftlichen Erkenntnissen, laut Katechismus sollen sie „uns anregen, erst recht die Größe des Schöpfers zu bewundern“⁵⁶. Benedikt XVI. erklärt die Synthese aus der Sicht des Glaubens folgendermaßen: „An Schöpfung glauben heißt die von der Wissenschaft erschlossene WerdeWelt im Glauben als eine sinnvolle, aus schöpferischem Sinn kommende Welt zu verstehen.“⁵⁷ Aber bleibt hier nicht ein Widerspruch? *Werden* in der einen, *Sein* in der anderen Denkart – *Entwicklung* über Millionen Jahre auf der einen, der Moment der Erschaffung auf der anderen Seite?⁵⁸ Benedikts XVI. Anmerkung dazu, dass „das Ganze der Seinsbewegung (nicht bloß der Anfang) Schöpfung ist und daß ebenso das Ganze (nicht bloß das später Kommende) Eigenwirklichkeit und Eigenbewegung ist“, führt uns in den mythischen Zeitbegriff und lässt sich von dort aus philosophisch aufschlüsseln.

3. 2. 2. *Mythisches im Schöpfungsbericht*

Letztlich, so lässt sich aus philosophischer Sicht interpretieren, scheint Benedikt XVI. hier doch von zwei Zeitebenen und deren Korrespondenz auszugehen: zum einen unserer

⁵³ Vgl. *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.26 f.

⁵⁴ Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.147.

⁵⁵ Vgl. Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O., S.58.

⁵⁶ *Katechismus*, a.a.O., 283.

⁵⁷ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.154.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., S.144.

profanen Zeit, wie sie uns täglich gegenwärtig ist, in der unser Leben voranschreitet und sich auch die Entwicklung des Menschen abspielen konnte, zum anderen eine gleichsam darüber stehende Zeitsphäre, in der *Schöpfung schon immer war* und zu jedem Moment *ist*. Dies aber entspricht genau der Zeitvorstellung des Mythos. Generell ist der Schöpfungsbericht nach Hübner nicht ohne das Erkennen seiner mythischen Substanz verständlich, deren rationales Grundmuster im vorherigen Abschnitt dieser Arbeit bereits veranschaulicht wurde. Dort war auch von den *Archai* die Rede – die Schöpfung ist letztlich eine solche Ursprungsgeschichte, die sich eben nicht einmal in unserer profanen Zeit heruntergespult hat und dann mit allem, was danach kam, eine Folgezeit nach sich zog. Vielmehr ist diese – Hübner nennt sie „Zeitgestalt“ – *ewig*. Er kennzeichnet sie mit den Buchstaben A, B, C, D, um zu verdeutlichen, dass auf das Ende nicht wieder der Anfang folgt, also nicht wieder das A auf das D, dass also das Frühere nicht durch das Spätere verdrängt werde oder umgekehrt: „Diese Zeitfolge ist nicht als *Zeitfluß* zu verstehen. Jedes Ereignis der Reihe existiert auf ewig – sie ‚steht‘ gleichsam wie ein ewiges Urbild. Eine solche Zeitstruktur nennen wir *zyklisch*.“⁵⁹ Hier erkennen wir ganz deutlich die Analogie zu Benedikts XVI. Auffassung, nach der *das Ganze der Seinsbewegung Schöpfung* ist und die Schöpfung Adams (Formen seines Körpers und Einhauchen des göttlichen Geistes) *archetypisch* gedacht werden muss für jeden einzelnen von uns.⁶⁰ Hübner veranschaulicht die Zeitgestalt am Beispiel des siebten Tages in der Schöpfungsgeschichte: Dass Gott an diesem Tag ruht, bedeutet „weder, daß es einen achten Tag gab, an dem er wieder tätig wurde, noch, daß er hinfort alle folgenden Tage in Ruhe verbrachte. Dem Anfangsereignis der Arché ist ebenso wenig etwas vorangegangen, wie seinem Endereignis etwas gefolgt ist.“⁶¹ Die heilige Zeit stehe „in Ewigkeit“, spiegele sich aber innerhalb der irdisch profanen Zeit wider: Der Mensch erlebe das Schöpfungsgeschehen in „zeitlich gebrochener Form“, in der Natur ebenso wie im Kult, konkret in Form der Wochentage bzw. der Heiligung des siebten Wochentags.⁶²

Gleiches wie für die Zeit gilt für den Raum, in dem die Schöpfung sich vollzieht und der ebenfalls einer transzendenten Sphäre angehört. So ergibt die Schöpfungsgeschichte auch keinen Sinn, geht man mit wissenschaftlichem Handwerk und Fragestellungen an sie heran. Dies verdeutlicht uns etwa die Reihenfolge innerhalb der Erschaffung der Welt: Auf „*Gott sprach: Es werde Licht*“ folgen „*Das Land lasse junges Grün wachsen, alle Arten von Pflanzen*“ und „*Dann sprach Gott: Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden*“. Aus wissenschaftlicher Perspektive muss diese Aufeinanderfolge

⁵⁹ Hübner, a.a.O., S.34.

⁶⁰ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.65.

⁶¹ Hübner, a.a.O., S.40.

willkürlich erscheinen. Warum werden die Gestirne später als die Nacht erschaffen? Wie kann es Licht ohne Sonne geben? Wie können Pflanzen, die das Sonnenlicht brauchen, vor der Sonne erschaffen worden sein? Mythisch betrachtet bedeutet das Licht am Anfang der Schöpfung nach Hübner ein Aufgehen der Welt, in der Gott und Mensch in Verhältnis zueinander treten können. Die Gestirne werden erst später geschaffen, da sie ausschließlich einer Zeitbestimmung für den Menschen dienen. Insofern „hat die Sonne an der mythischen Substanz des Lichtes teil (...), nicht aber ist sie der Ausgangspunkt des Lichtes.“ Alles Materielle erfährt zugleich einen ideellen Sinn, ganz nach der Denkart des Mythos: „Das Licht ist die mythische Substanz der kosmischen Ordnung und diese als das gestalthaft Sichtbare ist in mythischer Metaphorik der Tag.“⁶³ Genuin mythisch ist auch das Wort, das zugleich Tat ist. Benedikt XVI. umschreibt es so: „Dieser Gott ist nicht nur Idee, sondern er ist Rede, er ist Handlung. ‚Im Anfang war das Wort‘, das heißt, der Welt geht der geistige Sinn voraus, nämlich die Idee der Welt. Die Welt ist sozusagen Materialisierung der Idee und des Urgedankens, den Gott in sich getragen hat (...)“.⁶⁴ Dies entspricht der Auffassung des Mythos, in dem Wort zugleich Wirklichkeit ist – eine Dynamik, die dann auch im Verstehen der Gleichnisse Jesu, in ihrer Vergegenwärtigung von Wirklichkeit, ihrem Wachrufen des Hörers, von Bedeutung ist.⁶⁵

Nicht alle Bestandteile der Schöpfungsgeschichte lassen sich allerdings mit dem Mythos aufschlüsseln. Bereits in der Genesis nämlich verschmilzt mit der mythischen Substanz, nachweislich konstitutiver Bestandteil des Christlichen, der Logos der frühen griechischen Philosophie, der versucht, „alles auf mehr oder weniger genaue materielle Verhältnisse zurückzuführen“, wie Hübner analysiert. Demnach wären bestimmte Vorstellungen im Schöpfungsbericht nicht auf den Einfluss des Mythos, sondern auf jenen der Philosophie zurückzuführen: etwa der Himmel als Halbkugel aus festem Stoff, darunter das Wasser, die Erde als Scheibe etc. (s. die Verse 6-10 der Genesis). Diese Bilder aber seien letztlich abstrakt-spekulativ, vorwissenschaftlich, und somit wissenschaftlich anfechtbar. Hinsichtlich der mythischen Elemente wäre eine solche Feststellung hinfällig, da sie weder spekulativ noch vorwissenschaftlich sind, sondern einer ganz anderen Ontologie angehören. Dennoch scheint Hübner der Schöpfungsbericht im Ganzen aber nicht unanfechtbar zu sein, wenn dies

⁶² Vgl. Hübner, a.a.O., S.35 und 40.

⁶³ A.a.O., S.28.

⁶⁴ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.98.

⁶⁵ Vgl. Hübner, a.a.O., S.19.

auch seine philosophischen, nicht seine mythischen Bestandteile betrifft, weshalb diese Art der Kritik auch nichts mit Entmythologisierung zu tun habe, wie er betont.⁶⁶

Was die Anfechtbarkeit betrifft, so neigen wir zu der Annahme, das biblische Weltbild, wie es im Schöpfungsbericht zum Ausdruck kommt, habe den Theologen der alten Kirche weniger Probleme bereitet als uns heute und sei gewissermaßen erst im Laufe des Fortschritts „überholt“ worden. Dieses Weltbild des alten Orients sei damals allerdings genauso unwissenschaftlich wie uns erschienen, hält Benedikt XVI. fest. Hinzu kommt, dass das erste und das zweite Kapitel der Genesis von gegensätzlichen Vorstellungen zur Schöpfung berichten, die Genesis also selbst nicht einheitlich ist. Nach Benedikt XVI. deutet dies darauf hin, „daß schon innerhalb der Bibel selbst Glaube und Weltbild nicht identisch sind; der Glaube *bedient* sich eines Weltbildes, aber er fällt nicht mit ihm zusammen“, was uns wiederum an Hübners Hinweis auf den Einfluss der Philosophie im Schöpfungsbericht erinnert. Diese Differenz, die aus heutiger Sicht die Plausibilität zu entkräften scheint, sei damals eine Selbstverständlichkeit gewesen. Man habe die weltbildlichen Anschauungsformen, in denen der Schöpfungsgedanke dargestellt worden sei, gewechselt, ohne darin eine Gefährdung des Gemeinten zu sehen. Dieser Sinn für die „innere Weite des Glaubens“, wie Benedikt XVI. es nennt, sei erst im Zuge der buchstäblichen Exegese geschwunden, als „der Blick für die Transzendenz des Gotteswortes gegenüber allen seinen einzelnen Aussageformen verlorenging.“⁶⁷ So habe zuvor der Schöpfungsglaube nicht nur den Wandel vieler Weltbilder überdauert, sondern auch ihre Entwicklung vorangetrieben: „...erst die Welt, die nicht mehr voll von Göttern, sondern als Geschaffenes in sich nur ‚Welt‘ ist, erst eine Welt, in der Sonne und Mond nicht mehr göttliche Herrscher des Kosmos, sondern lediglich vom Schöpfer aufgehängte Leuchten sind (Gen 1,14-18), erst eine Welt, die als ganze aus dem Logos kommt und deshalb als ganze ‚logisch‘ ist, konnte Ansatzpunkt wissenschaftlich-sachlicher Erforschung der Welt werden“, deren Schauplatz nicht zufällig der christliche geprägte Raum mit seiner Logosbezogenheit geworden sei.⁶⁸ Akut stellt sich aber nun die Frage, ob und in welcher Form der Schöpfungsglaube auch heute und bei unserem wissenschaftlich geprägten Weltverständnis Legitimität für sich veranschlagen kann.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. a.a.O., S.31 f.

⁶⁷ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.150 f.

⁶⁸ A.a.O., S.184.

3. 2. 3. *Naturwissenschaft als Bestandteil der Heilsgeschichte*

Das Obige führt uns zur ursprünglichen Fragestellung zurück, ob sich nun die Ebene der Wissenschaft mit der des Schöpfungsmythos hinsichtlich der Entstehung der Welt verbinden lässt. An Versuchen mangelt es hier nicht, indem etwa das Chaos zu Beginn der Schöpfung („...die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut“, Gen 1,2) als Analogie des Zustandes vor dem Urknall, wie ihn die Naturwissenschaft zum Thema hat, gedeutet wird. Aus Hübners Perspektive müssen diese Vergleiche absurd erscheinen, vor allem „weil sie von ganz verschiedenen, aber gleichberechtigten Aspekten der Wirklichkeit ausgehen – metasprachlich ausgedrückt: von ganz verschiedenen Ontologien“. Hinzu kommt, dass wir nach allem Gesagten von unterschiedlichen Zeitebenen ausgehen müssen, wenn wir von Evolution einerseits und Schöpfung andererseits sprechen. Was die Ontologien betrifft, legt Hübner im Einzelnen dar, dass sich auch hinsichtlich der Kosmologie die Ontologie der Wissenschaft keinesfalls als überlegen herausstellt, da der Urknall letztlich „Gegenstand einer durchaus fragwürdigen Hypothese“, nicht aber – wie so oft geglaubt – wissenschaftliche Tatsache sei.⁷⁰ Ebenso wenig Grund, die physikalische Kosmologie dem biblischen Schöpfungsbericht vorzuziehen, gebe es, die evolutionstheoretische Deutung des gegebenen Tatsachenmaterials als die überlegene Erklärung zu erachten.

Etwa sei es bisher misslungen, eine befriedigende Abstammungslehre im Makrobereich (also über die Artgrenzen hinaus) zu begründen. Hübner verdeutlicht durch einen Vergleich die Problematik, die sich durch die wissenschaftstheoretischen und induktionslogischen Methoden der Phylogenese (Stammesgeschichte) ergibt: Die starke Ähnlichkeit zwischen zwei Menschen wird uns zu dem Rückschluss veranlassen, sie hätten dieselbe Ursache, also dieselben Eltern. Darauf lasse sich induktionslogisch in korrekter Weise schließen. Bei der Annahme, zwei makrobiologische Tiergruppen hätten dieselben Ahnen, ist die Ursache jedoch nicht reproduzierbar (im Gegensatz dazu wissen wir, wie Menschen gezeugt werden, und eine solche Zeugung lässt sich jederzeit wiederholen), weshalb wir hier nur Vermutungen anstellen können. „Wenn wir daher aus dem bekannten Vorgang der Zeugung und den daraus resultierenden Familienähnlichkeiten folgern, daß auch überall dort eine gemeinsame Abstammung vorliegt, wo überhaupt Homologien auftreten, dann handelt es sich nicht um einen Induktions-, sondern um einen *Analogieschluß*.“ Ein solcher aber habe wissenschaftstheoretisch eine rein *heuristische* Funktion, was ja bedeutet, dass etwas vorläufig angenommen wird in der Hoffnung, auf diese Weise neue Erkenntnisse zu gewinnen. „Die darwinistischen Evolutionstheoretiker aber verwechseln einen solchen

⁶⁹ Vgl. a.a.O., S.151.

⁷⁰ Vgl. Hübner, a.a.O., S.47 f. und im Folgenden S.53-56.

Analogieschluß bereits mit der Wirklichkeit der Sache selbst und befinden sich damit, wissenschaftlich gesehen, in einem archaischen Zustand“, urteilt Hübner. Das Tatsachenmaterial beschreibe, phylogenetisch betrachtet, lediglich Wirkungen. Dies gelte auch für die Ontogenese, die als Folge der paläontologischen Entwicklung angesehen werde.

Hübner wirft dabei die Frage auf, ob wir von dem aus, was das Tatsachenmaterial hergebe, nicht ebenso gut auf einen Schöpfergott schließen könnten und warum uns stattdessen die beschriebenen Analogieschlüsse so plausibel erscheinen? „Offenbar liegt dies an der allgemeinen wissenschaftlichen Mentalität, die uns, Kindern unserer Zeit, aufgeprägt ist, und so sind uns eben alle sog. natürlichen Erklärungen naheliegender als transzendente“, obwohl es *keinen „zwingenden theoretischen, empirischen oder vernünftigen Grund, die evolutionstheoretische Deutung des gegebenen Tatsachenmaterials der biblischen Schöpfungsgeschichte vorzuziehen“*, gäbe.

Soweit komme der Evolutionstheorie lediglich der Status einer „Plausibilitätshypothese“ zu. Um zu einer wissenschaftlichen Theorie zu werden, müsste sie bestehen aus „einem axiomatischen Verbund von Gesetzen, die dadurch überprüfbar sein müssen, daß bei empirischer Gegebenheit einer von ihnen erfassten Ursache die vorausgesagte Wirkung eintritt, oder daß der Zusammenhang von Ursache und Wirkung, wenn er schon nicht real wiederholbar ist, (...) zumindest prinzipiell rekonstruiert werden kann.“ Der Verbund von Gesetzen bestehe in diesem Fall in den Elementen der Mutation und der Selektion. Erstere könne nur im Mikrobereich als statistisches Gesetz formuliert werden (unter anderem weil eine bestimmte Art von Mutationen häufig auftritt), makrobiologisch gesehen drücke eine paläontologische Mutation aber kein Gesetz aus. Daher müsste man sie, dem heutigen Sprachgebrauch folgend, als *Zufall* betrachten, was aber für Hübner einer *wissenschaftlichen Unerklärbarkeit* gleichkomme. Im Gegensatz dazu werde die Selektion zweifellos mit Gesetzen in Verbindung gebracht, ein berühmtes Beispiel ist etwa der Industriemelanismus (Falter passen sich durch Mutation den durch die Industrie verschmutzten Baumstämmen an). Was jedoch das Selektionsprinzip betrifft, so erkläre es nicht die *Richtung*, die zu den höchsten Organismen geführt habe: „Selektion kann zu neuen (...) Formen Ja oder Nein sagen, daß sie aber selbst zu ihrer Gestaltung beitrage, dafür gibt es makrobiologisch keinen Beweis. Die gesuchte Richtung kann also nur in der Mutation selbst gelegen haben, so daß die Rolle des Zufalls noch weit größer ist, als eine Überstrapazierung des Selektionsprinzips uns weismachen will.“ Hübner geht auch auf den Bereich der Molekularbiologie ein, was uns jedoch hier zu weit führen würde. Wichtig ist seine conclusio, dass der Evolutionstheorie gar nicht der Rang einer echten wissenschaftlichen Theorie zukommt, weil sie für die Erscheinungen ihres Bereiches „nur in sehr begrenztem Maße Erklärungen liefert (Selektion),

gerade in ihrem wesentlichen Teil aber, der Entstehung des makrobiologisch Neuen, also der Evolutionsrichtung, solche vermissen läßt.“

Wenn also eine Überlegenheit der wissenschaftlichen Theorien auch ausgeschlossen werden kann, ist aber noch lange nicht der Versuch einer Verbindung der unterschiedlichen Ansätze zur Entstehung der Welt geglückt, nach der wir seit Beginn dieses Kapitels fragen. Sie könnte durch eine Einordnung von sowohl biblischer Schöpfung als auch Evolution in ein größeres Ganzes auch den Vorwurf aus den Angeln heben, letztlich ließe sich ja vom philosophischen Standpunkt aus beliebig zwischen den Ontologien wechseln, je nach dem, welche einem gerade einleuchtender erscheint. Dieser Vorwurf greift allein deshalb nicht, weil die Erfahrung innerhalb der Religion und des Glaubens eine *absolute* ist. Letztlich gelangt Hübner aber darüber hinaus zu einer *Synthese zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungsgeschichte*, die meines Wissens so noch keinem Denker vor ihm gelungen ist und die einen großen Rahmen um die scheinbar konkurrierenden Ontologien spannt. Begreifbar wiederum wird dieser Rahmen durch das christliche Element des Sündenfalls. Die Widersprüche lösten sich auf, beachte man, „daß der Schöpfungsbericht in der Genesis die Entstehung der Welt *vor* dem Sündenfall beschreibt, die heutige Kosmologie und Evolutionstheorie aber die Welt *nach* dem Sündenfall“, so Hübner.⁷¹

Das Paradies sei durch den Sündenfall verfallen und an seine Stelle jene Schöpfung getreten, die den Gegenstand für die wissenschaftlichen Forschungen und Theorien bildet. Mittels der Kosmologie etwa erscheine das Universum als entmythisierte, weil rein materielle Wirklichkeit und entspreche daher jenem verlorenen Paradies, das wiederum Teil der Heilsgeschichte sei. Dass Paradies und die davon abgefallene Welt unterschiedlichen zeitlichen Sphären angehören, einer göttlichen und einer profanen, unterstreicht diese These nur, wie ich meine. Denn wie gesagt ist die Schöpfung gleichsam „ewig“, spiegelt sich in der Natur und jedem einzelnen Geschöpf wider, hat nie aufgehört und wird immer sein. Die endlichen Dinge vermag sie freilich nicht analytisch zu erklären, dies obliegt der Wissenschaft, aus deren Sicht die transzendente Sphäre wiederum im Dunkeln bleibt. Die endliche, abgefallene Welt, das „zerstörte Paradies“, vergleicht Hübner mit einem zerbrochenen Spiegel, dessen Teile nicht mehr das ursprüngliche, ganze und reine Bild (das Paradies) ergeben – wenn dies auch nicht bedeute, dass diese Welt des „status corruptionis“

⁷¹ Vgl. im Folgenden den bisher unveröffentlichten Aufsatz Kurt Hübners „Der notwendige Zusammenhang der biblischen Wertschöpfung mit der wissenschaftlichen Kosmologie und Evolutionstheorie“ sowie *Glaube und Denken*, a.a.O., letztes Kapitel und S.49: „Wie die Genesis die Entstehung des Paradieses beschreibt, so die Kosmologie das Universum, das aus diesem nach dem Fall entstanden ist und daher auch in adäquater Weise mit physikalischen Methoden untersucht werden kann.“

nicht immer noch voll göttlicher Numina sei. Doch der Mensch – hier bietet es sich an, eine Formulierung Benedikts XVI. einzufügen – betrachtet in diesem Zustand des status corruptionis „die Schöpfung nur als Produkt von Zufall“, sieht sich aber dabei auch „seiner tiefsten Gefährdung ausgeliefert“. ⁷² Hier wird die Gottferne geschildert, der Zustand der Welt nach dem Sündenfall, wie sie Gegenstand der Evolutionstheorie ist, die umgekehrt entsprechend auch keinen Raum für Gott hat. Insofern wird die Naturwissenschaft christlich als Essen vom Baume der Erkenntnis betrachtet, das heißt aber auch: als *integraler Bestandteil der Heilsgeschichte*.

Wiederum gilt bei dieser Art der Synthese, sich die Zeitgestalt des Mythos vor Augen zu führen. Für Gott habe alles ewige Gegenwart, so Hübner: das Paradies, seine Zerstörung und die Heilsgeschichte bis zum Jüngsten Gericht. „Für Gott ist die Welt immer schon abgefallen und immer schon erlöst. Und so sind auch die kosmologische Stellung der Erde im Universum und die grausamen Daseinskämpfe der Evolution der Erde kein Widerspruch zur Schöpfungsgeschichte, sondern müssen im Zusammenhang mit der alles umfassenden Heilsgeschichte gesehen werden.“ Dass hierbei immer auch schon die Erlösung durch Jesus Christus mitgedacht werden muss, der durch sein Sterben und Auferstehen die Sünde der Welt hinwegnimmt, wurde bereits angesprochen. ⁷³

So drückt sich also das Verhältnis des modernen Christen gegenüber der Naturwissenschaft folgendermaßen aus: Er betrachtet sie einerseits als Bestandteil der Heilsgeschichte – innerhalb der Kosmologie etwa erscheint das Universum als entmythisierte, weil rein materielle Wirklichkeit und entspricht insofern dem verlorenen Paradies; andererseits lassen die Mysterien, an die sie letztlich heranführt, wieder auf einen Schöpfergott schließen. ⁷⁴

Zur Erbsünde ist noch zu sagen, dass auch sie deutliche Nähe zum Mythos aufweist, der in der Hybris, in der Missachtung der Gottheit die Ursünde des Menschen erblickte, ⁷⁵ die sich in der profanen Zeit stetig wiederholt – auch im einzelnen Menschenleben, indem sie zu einer Grunddisposition wird. ⁷⁶ Benedikt XVI. deutet allerdings immer wieder an, dass der Begriff *Erbsünde* eigentlich missverständlich sei und schließt auch nicht aus, dass er – anders als die Ausdrücke *Sohn Gottes*, *Heiliger Geist*, *Jungfräulichkeit* und *Mutterschaft* –

⁷² *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.43.

⁷³ „Ist durch die Übertretung des einen der Tod zur Herrschaft gekommen, durch diesen einen, so werden erst recht alle, denen die Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit reichlich zuteil wurde, leben und herrschen durch den einen, Jesus Christus.“ (Röm 5, 12-21).

⁷⁴ Vgl. hierzu auch Hübner, *Glaube und Denken*, a.a.O., Kapitel XVII..

⁷⁵ Vgl. a.a.O., S.61.

⁷⁶ Vgl. a.a.O., S.73 f.

veränderbar sein könnte, da er nach seinem Inhalt zwar „unmittelbar biblischer Herkunft“ sei, „aber im Ausdruck bereits das Stadium theologischer Reflexion“ manifestiere. Jedoch betont er die unbedingte Relevanz ihres Hintergrundes: „...wenn man nicht mehr versteht, daß sich der Mensch in einem Zustand der (nicht nur ökonomischen und sozialen und folglich in einer mit seinen eigenen Anstrengungen nicht lösbaren) Entfremdung befindet, versteht man nicht mehr die Notwendigkeit des Erlösers Christus.“⁷⁷

Dies führt uns abschließend zu der Frage, warum Gott überhaupt die Welt erschaffen hat. Hier erscheinen mir die unterschiedlichen Antworten von Hübner und Ratzinger interessant, da sie – bei aller Übereinstimmung und erstaunlichen Ergänzung – jeweils ganz bezeichnend und jede auf ihre Weise legitim für die jeweiligen geistigen Richtungen sind, aus denen sie kommen. Hübner erklärt die Frage aus dem philosophischen Blickwinkel für sinnlos, weil sie unbeantwortbar sei: „Alles, was der Welt voraus oder jenseits von ihr liegt, bleibt uns, die wir in dieser Welt leben, verborgen, weswegen er auch der verborgene Gott, der *deus absconditus* genannt wird.“⁷⁸ Benedikt XVI., der ja auch immer auf den beschränkten Horizont des Menschen im Vergleich zu Gott erinnert, stimmt darin mit Hübner überein: Wir könnten diese Frage nicht beantworten, wir könnten nur hinnehmen, dass Gott die Schöpfung und den Menschen gewollt habe.⁷⁹ Schließlich gelangt er aber an verschiedener Stelle doch immer wieder zu jener Aussage, die uns heute gewagt erscheint, weil sie bis in die letzte Konsequenz christlich ist: „Gott hat die Welt geschaffen, um mit dem Menschen eine Geschichte der Liebe einzugehen.“⁸⁰

3. 3. Gottessohnschaft und Jungfrauengeburt

Wir unternehmen jetzt einen großen Sprung von der Schöpfungsgeschichte und der Erbsünde des Alten Testaments zum Kern des Neuen Testaments, der Ankunft Jesu Christi, *in dem Gott Mensch geworden ist*. Hier liegt der alles entscheidende Unterschied zu einem philosophischen Monotheismus, und hierin drücken sich der ganze Realismus und die Konkretheit des biblischen Glaubens aus.⁸¹ Wir tun uns leicht, wenn wir sein Erscheinen in unserer Geschichte, hier in profanem Raum und irdischer Zeit, nur in übertragenem Sinne anzunehmen bereit sind: Jesus als weiser Prophet, der der Welt Friede, Liebe und die

⁷⁷ *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O., S.79 f.

⁷⁸ Hübner, a.a.O., S.58.

⁷⁹ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.86.

⁸⁰ *Im Anfang schuf Gott*, a.a.O., S.38.

⁸¹ Vgl. etwa *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.77.

Verheißung auf ewiges Leben verkündet hat. Der Kritiker von heute hält den Glauben an die Menschwerdung Gottes schlichtweg für naiv. Dabei stellt es wahrlich die größere geistige Herausforderung dar, den Gedanken dieser Menschwerdung zu fassen, die ja nicht umsonst in all ihren Details und Begriffsdefinitionen schon Thema der frühesten Konzilsdebatten war. Es ist keine radikalere Art der Gottesoffenbarung denkbar als jene, dass Gott selbst Mensch wird, unmittelbar zu den Menschen kommt und zu ihnen spricht. Ja, eigentlich übersteigt dieser Gedanke bereits die Grenze des Begreifbaren, wodurch der Glaube aber auch immer dynamisch bleibt, so dass wir ihn immer wieder neu *fassen* müssen.

Dem Gläubigen erscheint gerade die ungeheure Wucht der Botschaft dieses Ereignisses verbunden mit all seiner Rätselhaftigkeit als geheimnisvoller Beleg für seinen göttlichen Ursprung bzw. für die Unmöglichkeit, von Menschen erdacht zu sein („...denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ Mt 16,17). Zwar wird das Erscheinen eines Messias bereits im Alten Testament wiederholt antizipiert,⁸² worin einer der entscheidenden Verbindungspunkte zwischen den Testamenten und damit zwischen Judentum und Christentum liegt, doch nicht in dieser Radikalität, wie sie dann tatsächlich über die Geschichte hereinbrechen sollte; zumal dieser menschengewordene Gott nicht als König auftritt, sondern mit der Verhöhnung durch die Menschen und den Kreuzestod das Leid, das Unrecht, die Sündhaftigkeit der Welt auf sich nimmt. Als *wirklicher Sohn Gottes* – der sich an den Menschen „bis in seine Leiblichkeit bindet“,⁸³ als der „einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen“,⁸⁴ durch den die Weisheit Gottes „persönlich, unverstellt und rein“ begegnet,⁸⁵ was ihn wiederum zu einem Weg macht⁸⁶ – ist er zudem auf besondere Weise in und auf diese Welt gekommen. Laut dem kirchlichen Glauben geschah dies durch die „Gottesgebälerin“,⁸⁷ die Jungfrau Maria, die Jesus Christus vom heiligen Geist (Mt 1,20, Lk 1,35) empfing.

Wir wollen diesen Glaubensinhalt in zwei Schritten genauer betrachten: *Erstens* werden wir ihn auf seine Konsistenz bzw. seine Rationalität hin überprüfen anhand der Frage, welchen Sinn die Jungfräulichkeit im Gefüge des christlichen Glaubens erfüllt bzw. welchen Schlüssel sie folglich zum besseren Verständnis der Figur Jesu Christi in der Geschichte liefern könnte. Lässt sich hier eine konsistente Rationalität innerhalb des christlichen Denkens feststellen, stellen wir *zweitens* die heute populäre Frage: Kann sich die Jungfrauengeburt auch

⁸² Siehe zu diesem Thema Benedikts XVI. Buch *Jesus von Nazareth*, a.a.O.

⁸³ *Salz der Erde*, a.a.O., S.275.

⁸⁴ *Katechismus*, a.a.O., 480. Vgl. hierzu auch *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.285 f.

⁸⁵ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.380.

⁸⁶ Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.45.

tatsächlich ereignet haben? Oder handelt es sich letztlich um ein vielleicht in sich stimmiges, aber doch theologisches Konstrukt bzw. eine Aussage mit Symbolcharakter? Bevor wir diesen Glaubensinhalt der Jungfrauengeburt prüfen – kaum ein anderer ist wohl heute so häufig angefochten wie dieser – ist es zunächst notwendig, genauer auf die Figur Christi einzugehen, da beide – Gottessohnschaft und Jungfrauengeburt – zusammen gedacht werden müssen.

3. 3. 1. Struktur des Wesens Christi

Was für ein Wesen ist dieser Christus? Die katholische Kirche begreift ihn als messianischen Nachkommen Davids (Mt 1,16), als wahren Gott und wahren Menschen zugleich (weshalb Benedikt XVI. auch von einem „Ineinsfall von Theologie und Anthropologie“ spricht⁸⁸), eine Formel, die bis heute immer wieder zu Missinterpretationen und Irrlehren geführt hat. Versuchen wir daher, ein wenig Licht in die Komplexität dieses Gedankens zu bringen. Auf dem Konzil von Nizäa im Jahr 325 wurde festgehalten, er sei „gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit (homoúsios) dem Vater“, ⁸⁹ was jedoch nicht so zu verstehen ist, Christus sei halb Gott und halb Mensch.⁹⁰ Er ist „vollkommen in der Gottheit“ und „vollkommen in der Menschheit“, „derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, ‚in allem uns gleich außer der Sünde‘ (Heb 4,15)“, wie das Ökumenische Konzil von Chalkedon 451 präzisierte.⁹¹ Sohn Gottes als gleichen Wesens mit uns und gleichen Wesens mit dem Vater, in dieser Formulierung von Chalkedon sieht Benedikt XVI. die „großartigste und kühnste Vereinfachung des komplizierten, äußerst vielschichtigen Traditionsbefundes auf eine einzige, alles andere tragende Mitte hin“. ⁹² Sie spiegele die Intimität in Jesu Dialog mit dem Vater und die tiefe Hingabe andererseits an die Menschen wider, wobei beides unlösbar miteinander zusammenhängt.⁹³ Um der Vorstellung einer Vermischung des Göttlichen und Menschlichen in seinem Wesen entgegenzutreten, wurde beim Chalkedon-Konzil weiter festgehalten, dass er in seinen zwei Naturen „unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird“. Die Einung hebe aber den Unterschied der Naturen nicht auf: Vielmehr bleibe die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt und vereinige sich „in einer einzigen Person und einer einzigen Hypostase“. Seine menschliche Natur gehört dabei

⁸⁷ Vgl. etwa *Katechismus*, a.a.O., 495 f. Im Katechismus ist auch die Preisung Maria als „allzeit Jungfräuliche“ festgehalten. Sei in der Schrift von Brüdern und Schwestern Jesu die Rede, so würden sie nicht als weitere Kinder Marias verstanden. *Katechismus der Katholischen Kirche*, a.a.O., 499 f.

⁸⁸ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.199.

⁸⁹ *Katechismus*, a.a.O., 465.

⁹⁰ Vgl. a.a.O., S.258 sowie *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.119 ff.

⁹¹ *Katechismus*, a.a.O., 467.

⁹² *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.134.

⁹³ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.33.

der göttlichen Person des Sohnes Gottes an, also all sein Tun, sein Leid und sein Sterben, mit dem er jeweils das Leben der Dreifaltigkeit menschlich zum Ausdruck bringt.⁹⁴ Zusammenfassend lässt sich daher sagen: „Er hat zwei Naturen und eine Person, göttliche und menschliche Natur, aber nur göttliche Person“, was aber nicht heißt, er sei in der Ganzheit des Menschseins beschnitten, wie Benedikt XVI. mit dem entscheidenden Hinweis, der Personenbegriff sei hier nicht *substantialistisch*, sondern *existentiell* gedacht, ausdrücklich betont.⁹⁵

So genau und unter Einbeziehung philosophischer Terminologie hier seine Konstitution nachzuvollziehen versucht wurde, so schwer bleibt am Ende doch, sich die Wesensart dieses Gottes, der zugleich Mensch ist, vorzustellen. Kann es sich immer nur um eine Annäherung handeln? Bleibt die Festsetzung der zwei Naturen und einer Person nicht am Ende vage? Benedikt räumt ein, die Terminologie „una persona – due naturae“ behalte ihre Zufälligkeit und sei nicht ohne Probleme, ja, hier stehe sogar noch weiteres theologisches Nachdenken an. Er sieht jedoch im Speziellen im Begriff der Person einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis Jesu. Benedikts XVI. diesbezüglichen Gedankengang nachzuvollziehen, ist hier sehr erhellend: Er nimmt dabei Bezug auf den menschlichen Geist, dessen Wesen für ihn vornehmlich das In-Beziehung-sein ist; „gerade darin, daß er nicht nur ist, sondern über sich hinausgreift, kommt er zu sich selbst; (...) indem er beim Andern ist, wird er erst er selbst“. (So spiegele sich gewissermaßen das Wesen des Geistes auch in dem Wort Christi „Nur wer sich selbst verliert, kann sich finden“ – Mt. 10,39). Nun vermöge der Geist aber eben auch „das ganz Andere, die Transzendenz, Gott“ zu denken, weshalb die Person die Relativität auf das Ewige hin sei. Dies bringt Benedikt XVI. zu dem Gedanken: „Wenn der Mensch um so mehr bei sich selbst und um so mehr er selbst ist, je mehr er über sich hinauszugreifen fähig ist, je mehr er beim anderen ist, dann ist der Mensch um so mehr er selbst, je mehr er beim ganz Anderen, bei Gott ist.“ Radikal verwirklicht findet sich dies bei Jesus Christus, der zugleich zu einer „dynamischen Definition“ des Menschen wird (dynamisch in dem Sinne, dass sich das Menschsein nie vollends eingeholt hat): „In Christus, dem Menschen, der ganz bei Gott ist, wird das Menschsein nicht aufgehoben, sondern kommt zu seiner höchsten Möglichkeit, die im Sich-überschreiten ins Absolute hinein und im Eingeholtwerden der eigenen Relativität in die Absolutheit der göttlichen Liebe besteht.“⁹⁶ Hier wird meiner Meinung nach die Bestimmung der beiden Naturen Jesu deutlicher: Er ist ganz beim Anderen, ja er *ist* das Andere, zugleich aber ist er ganz bei den Menschen, *ist* ganz Mensch. So kann er

⁹⁴ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 467 und 470.

⁹⁵ Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.211 f.

⁹⁶ A.a.O., S.216 f.

auch zu seinem Vater beten: „...wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“ (Mt 26,39), worin sich für Benedikt XVI. das Ringen zwischen der menschlichen und der göttlichen Seele Jesu Christi ausdrückt.⁹⁷ Nur dieses gleichsam unvorstellbare und einzigartige Wesen, dessen Handeln ein göttliches bleibt, kann den Menschen so unmittelbar den Weg Gottes leuchten.

2. 3. 2. *Jungfrauengeburt als „Arché“*

Die einzigartige Figur Jesus Christus soll vom heiligen Geist empfangen und von einer Jungfrau zur Welt gebracht worden sein. Sogar der zutiefst gläubige Christ ist geneigt, hier Abstriche zu machen. Denn selbst wenn wir alles in Betracht ziehen, was wir bisher erörtert haben – die Abgrenzung des Wissenschaftlichen vom Glaubensspektrum, da dieses einer anderen Ontologie angehört – scheint dieser Fall ein spezieller zu sein: Wie kann die Geburt eines Wesens auf andere als auf die biologische Art erklärbar sein? Warum begibt sich der Glaube überhaupt auf dieses Terrain? Macht er sich nicht dadurch im wahrsten Sinne des Wortes un-glaubwürdig? Zwar kommt die Vorstellung einer Geburt ohne Samen nicht erst mit dem Christentum in die Welt und ist ebenso wie die Menschwerdung eines Gottes dem mythischen Gedankengut vertraut. Doch nirgendwo sonst ist die Rede von einem Abkömmling des *einen transzendenten Gottes*, durch den Gott selbst spricht. Konsequenterweise erlangt das Ereignis der Jungfrauengeburt auch nirgendwo sonst auch nur annähernd die Tragweite, die ihm im Christentum zukommt.⁹⁸ Zudem betrachtet die Kirche ihren Inhalt nicht als Relikt vergangener Zeiten, sondern erhält ihn unnachgiebig aufrecht. Ein Zeichen von Sturheit? Nicht einmal im Neuen Testament wird ja durchgehend davon berichtet: Das Markusevangelium und die Briefe des Neuen Testaments enthalten keinen expliziten Hinweis auf die jungfräuliche Empfängnis, die im übrigen bereits in den Zügen des Urchristentums bei Nichtchristen, Heiden und Juden auf Gespött und Unverständnis stieß.⁹⁹

Zur Frage nach dem rationalen Gehalt dieses Glaubensinhalts ist zunächst zu sagen, dass die *Gottessohnschaft sich nicht durch die Jungfrauengeburt konstituiert*.¹⁰⁰ Sie ist nicht als Konsequenz dieser Art der Empfängnis zu denken, und es würde sich auch nichts an ihr ändern, hätte Jesus einen biologischen Vater gehabt.¹⁰¹ Der Grund dafür ist, dass diese „neue

⁹⁷ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.281.

⁹⁸ Vgl. hierzu auch *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.213.

⁹⁹ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 498.

¹⁰⁰ Vgl. etwa *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.375.

¹⁰¹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.258 ff.

Menschwerdung“¹⁰² gar nicht biologisch zu verstehen ist, weshalb wir von dieser Ebene hier grundsätzlich abweichen müssen. Die Gottessohnschaft Jesu ist vielmehr eine *seinsmäßige*, ein „ontologisches Faktum“, wie Benedikt XVI. betont. Das Geheimnis der Jungfrauengeburt verdeutlicht diese spezielle Konstitution. Jesus kommt zwar als Mensch auf die Welt, doch besitzt er als „Geschenk von oben“ einen gänzlich anderen Ursprung, nämlich in Gottes Geist. Es bedeutet einen radikalen Neubeginn für die Welt, da sich Gott auf ganz neue Art mit ihr vereint: Gott ist zu einem konkreten Zeitpunkt Mensch bzw. Fleisch geworden in der Geschichte, doch damit ist es nicht getan. Benedikt XVI. betont, die Gottesohnschaft sei „kein Vorgang in der Zeit, sondern in Gottes Ewigkeit: Gott ist immer Vater, Sohn und Geist; die Empfängnis Jesu bedeutet nicht, dass ein neuer Gott-Sohn entsteht, sondern dass Gott als Sohn in dem Menschen Jesus das Geschöpf Mensch an sich zieht, sodass er selber Mensch ‚ist‘.“¹⁰³

Auch wenn Benedikt XVI. sich dagegen wehrt, dieses Erscheinen Jesu mit den Gott-Mensch-Ideen des Mythos zu vergleichen, da es diese in seiner Radikalität bei weitem übertrifft, so hilft uns hier meines Erachtens doch die mythische Zeitvorstellung weiter: *Die Jungfrauengeburt übernimmt gleichsam die Rolle einer Arché, wobei sie sich darin vom Mythos unterscheidet, dass sich hier Transzendenz und irdisches Weltgeschehen in besonderer Weise, die bezeichnend bleibt für das ganze Leben, Wirken, Sterben und Nachleben Jesu, begegnen. Hier berührt Gott die Geschichte, dringt tief in die irdische Materie ein, kommt direkt an das Herz der Menschen.* Im Lichte dieses unendlich liebevollen Geschenks, in diesem erlösenden Sich-Schenken Gottes muss auch die Jungfrauengeburt gesehen werden. Maria und mit ihr alle Menschen (in ihnen wiederholt sich die Arché immer wieder) sind rein Empfangende, das Geschenk der Liebe „unerzwingbar“, wie Benedikt XVI. es nennt: „Das Heil der Welt kommt nicht vom Menschen und von dessen eigener Macht“, und auch sei die Jungfräulichkeit nicht als Askese misszuverstehen, sondern sei „Gnaden-theologie, Botschaft davon, wie uns das Heil zukommt: in der Einfalt des Empfangens“.¹⁰⁴ So wie sich also im Leben Marias im Moment der Empfängnis ihres Kindes Himmel und Erde vereinten (was durch Jesu Auferstehung dann bekräftigt wird), kann diese Gnade des empfangenen Glaubens in jedem einzelnen Gläubigen nachvollzogen, wiedererlebt werden, so wiederholt sich dieses Wunder der *Empfängnis*, diese Arché gleichsam. Durch die

¹⁰² A.a.O., S.262.

¹⁰³ A.a.O., S.258-262.

¹⁰⁴ A.a.O., S.261.

Selbstschenkung bringe Gott den Menschen zu sich selbst, so Benedikt XVI., weshalb Jesus „nicht nur Epiphanie Gottes, sondern wahrer Mensch“ ist.¹⁰⁵

Zugleich zeige uns Christus wie Gott ist, nämlich „nicht bloß unendliche Distanz, sondern auch unendliche Nähe“.¹⁰⁶ Diese Rolle Jesu, die in der Geschichte angesiedelt ist und sie gleichzeitig bedingungslos überschreitet, erhellt sich dem glaubend Verstehenden durch das Geheimnis der Jungfrauengeburt. Somit fügt sie sich als ein elementares Glied in das Gefüge der Heilsgeschichte und verdeutlicht ihren Sinn. Hier widerspricht sie auch nicht der Vernunft – immer vorausgesetzt, wir beachten, dass Vernunft nicht nur auf wissenschaftliche Beweisbarkeit bzw. Methodik beschränkt ist, sondern auch die Offenbarung begreift.

2. 3. 3. Zur Struktur von Wundern

Die Frage, ob sich die Jungfrauengeburt auch tatsächlich ereignet hat, rückt die Angelegenheit in die Nähe jener historisch-kritischen Methode, die sich laut Benedikt XVI. ähnlich der Naturwissenschaft auf die phänomenale Außenseite eines Geschehens, also das Belegbare, beschränkt und somit einen Wahrheitsverlust mit sich bringt, indem sie nicht zum Glauben selbst zu dringen und die Bibel nicht ins Heute, in mein konkretes Leben zu bringen vermag.¹⁰⁷ Beweise, wie sie uns aus heutiger Sicht vorschweben würden, wird es nicht geben. Und doch glaubt und lehrt die Kirche, dass sich Wunder wie die Jungfrauengeburt *tatsächlich* ereignet haben. Andernfalls würden sie auch zu leerem Gerede, so Benedikt XVI., der Versuche, den Glauben sozusagen zu „entleiblichen“ und ihn durch diese „Wirklichkeitslosigkeit“ der Kritik zu entziehen, mit dem Kommentar versieht: Christlicher Glaube bedeute das Bekenntnis, „dass Gott nicht der Gefangene seiner Ewigkeit und nicht begrenzt aufs nur Geistige ist, sondern dass er hier und heute, mitten in meiner Welt zu wirken vermag und dass er in ihr gewirkt hat in Jesus, dem neuen Adam, der geboren ist aus Maria der Jungfrau“.¹⁰⁸ Ob man dies für möglich hält, wird letztlich davon abhängen, ob man Wunder für möglich hält. Eine Sehnsucht nach dem Wunderglauben scheint es heute allemal zu geben, man denke nur an den doch nicht wenig verbreiteten Glauben an den Einfluss von Engeln, und immer wieder sprechen wir auch davon, es gleiche einem „Wunder“, wenn jemand allen medizinischen Prognosen zum Trotze auf unerklärliche Weise wieder genesen konnte.¹⁰⁹ Ja, es ist auch interessant, dass es vielen Christen weniger Schwierigkeiten zu

¹⁰⁵ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.77.

¹⁰⁶ A.a.O., S.133.

¹⁰⁷ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.184 und *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.108.

¹⁰⁸ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.263.

¹⁰⁹ Laut einer Focus-Umfrage aus dem Jahr 1995, durchgeführt vom Möller Sample-Institut, glauben 49 Prozent der Deutschen an Wunder, laut dem Magazin „Time“ hielten 69 Prozent sie für möglich. Wobei uns diese Zahl hier nicht irreführen darf, da hier sicherlich viel esoterisches Gedankengut mit hinein spielt und es nicht

bereiten scheint, an die Gottessohnschaft und die Taten Jesu als an die Jungfräulichkeit Marias zu glauben. Dabei wäre der Einwand der gleiche: „Es kann ja nicht sein, denn heute wissen wir doch, dass so etwas unmöglich ist“ – als wäre der Glaube an die Jungfräulichkeit Marias erst schwer geworden, als die Wissenschaft die Welt zu erobern begann. In Wahrheit hat er den Christen von Beginn an viel abverlangt, weshalb es ein Leichtes gewesen wäre, auf ihn zu verzichten. Zum besseren Verständnis werden wir gleich einen Blick auf die besondere Figur der Maria werfen, doch zunächst möchte ich auf Wunder im allgemeinen eingehen, nicht zuletzt, weil sie auch in den folgenden Kapiteln wie im Christentum generell eine zentrale Rolle spielen.

Mythos und Religion gehen, was Wunder anbelangt, getrennte Wege: Der Mythos bedarf als Erklärungssystem des Wunders nicht, da hier Heiliges das Sterbliche ständig durchdringt, so dass die Begründung für ein „Wunder“ gar nicht nötig war. Es war ja bereits durch das Einwirken der Götter bestimmt.¹¹⁰ Im christlichen Glauben hingegen ist das Wunder von elementarer Bedeutung – genau darauf beziehe man sich, wenn man von Glauben spreche, zu dem der mythisch denkende Mensch ja nicht aufgefordert zu werden brauchte, wie Hübner präzise analysiert. Insofern unterscheidet sich eben die jungfräuliche Empfängnis von einer genuin mythischen Arché, da ihr nicht die Funktion eines Erklärungsmusters zukommt, sondern als ein Wunder geglaubt und als ein solches wegweisend für den einzelnen Christen ist (so wie ganz allgemein gesprochen der Mythos eine Weise der Welterklärung und die christliche Religion eine *Anleitung zum rechten Leben* ist)¹¹¹. Damit wird bereits deutlich, dass wir Wunder nur bedingt auf die Art verstehen dürfen, sie seien Beweise für die Offenbarung, also Beweise dafür, dass Jesus wirklich Gottes Sohn war.¹¹² Vielmehr sind sie als besondere Indizien zu begreifen, die freilich den Gläubigen in seinem Glauben bestärken und mit Sicherheit eine zentrale Rolle dabei gespielt haben, das damalige Umfeld vom Wesen Christi zu überzeugen.

Bei der Frage, ob es denn nun aber vernünftig ist, an Wunder zu glauben, hat wohl das meiste Aufsehen in der Philosophie David Hume mit seiner Wunderanalyse erregt. Im Gegensatz zu Benedikt XVI. vertritt er die These: „Religion gründet sich auf *Glauben*, nicht auf Vernunft“.¹¹³ In seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ zerpfückt er den Glauben an Wunder und bezieht dies auf Christentum und Islam ebenso wie sonstiges

ausdrücklich um biblische Wunder ging. Villanova University, Focus on Augustine:
<http://www.augustinian.villanova.edu/AugustinianStudies/texts/serm043.htm> (1.8.08).

¹¹⁰ Vgl. Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., S.328.

¹¹¹ Vgl. a.a.O., S.344.

¹¹² Vgl. Berger, a.a.O., S.49.

¹¹³ HUME, David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg (Felix Meiner Verlag), 1984¹¹, S.154.

„Blendwerk“ aller Zeiten, das „hauptsächlich bei unwissenden und barbarischen Völkern sich im Überflusse“ finde. Er vergleicht ihre Verbreitung mit Heiratsgerüchten, die, auch wenn sie der Grundlage entbehren, in Provinzstädten wie ein Lauffeuer die Runde machten: „Bestimmen nicht die gleichen Affekte und andere noch stärkere die Masse der Menschen, alle religiösen Wunder (...) zu glauben und weiterzuerzählen?“¹¹⁴ Hume macht seinen Zweifel vor allem an dem Problem der Vertrauenswürdigkeit von Zeugenaussagen fest. Das Material, das uns durch die Apostel über die Bibel überliefert sei, samt der darin enthaltenen Wunder, besäße eine weniger gewichtige Evidenz als unsere sinnlichen Erfahrungen, denen es ja widerspreche, dass etwa Tote auferstehen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Zeugenaussagen nicht verlässlich genug sind, um die ohnehin unwahrscheinlichen „Verletzungen von Naturgesetzen“,¹¹⁵ die der „Vernunfttätigkeit zuwiderlaufen“,¹¹⁶ für wahr zu halten. Dagegen spreche auch, dass jedem Zeugnis eine Unzahl von Zeugnissen entgegenstehe. Zum anderen finde sich in der Geschichte nicht ein Wunder, das durch eine „genügende Anzahl von Personen bezeugt wäre, deren gesunder Verstand, Erziehung und Bildung so außer Frage stehen, daß jede Verblendung bei ihnen sicherlich ausgeschlossen ist“. Wahrscheinlicher als das Wunder sei, wäge man beides gegeneinander ab, „daß der Erzähler trügt oder betrogen ist“, da „am wahrscheinlichsten ist, was bisher am häufigsten vorgefunden wurde“.¹¹⁷

Humes Kritik geht insofern an der Problematik vorbei, als er auf der ontologischen Grundlage der Wissenschaft argumentiert, somit also dem erliegt, was wir zuvor bereits den *theoretischen Glaubenszweifel* nannten.¹¹⁸ Das Wunder zeichnet sich aber ja per definitionem dadurch aus, dass es sich nicht durch die Naturwissenschaft oder ihr verwandte Methoden einfangen lässt, sondern einer ganz anderen Dimension angehört. Hier spielt jenes Vertrauen eine Rolle, das dem an die Offenbarung Glaubenden zueigen ist und bei dem der theoretische Zweifel verschwindet.

Das herkömmliche Ursache-Wirkung-Prinzip findet sich beim Wunder insofern umgewandelt wieder, als Gott als Ursache des Geschehnisses erkannt wird. Er aber offenbart sich eben gerade nicht so, dass alle Menschen live Zeugen seiner Existenz und seines Wirkens werden und somit schlagartig kollektiv bekehrt sind. Die Bibelstelle kurz vor dem Tode Jesu und seinem Ausruf „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ belegt dies auf eindringliche Weise: „Hilf dir doch selbst und steig herab vom Kreuz!“, spottet das Volk. Es

¹¹⁴ A.a.O., S.139 f.

¹¹⁵ A.a.O., S.134.

¹¹⁶ A.a.O., S.128.

¹¹⁷ A.a.O., S.136.

¹¹⁸ Vgl. II, 1. 2. dieser Arbeit.

ist, als seien wir es selbst, genau hier im Zeitalter der Wissenschaft und Glaubenskrise, die da rufen: „Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen!“ (Mk 15). Auch erinnert uns diese Art der „Probe“, auf die Jesus gestellt wird, an die Versuchungen durch den Teufel, der ebenfalls Wunder von Christus zu erzwingen sucht. Dass das Wunder gerade dann nicht geschieht, wenn wir es wie bei einem naturwissenschaftlichen Experiment berechnend als Beweis einfordern, zeigt darüber hinaus eine Stelle im Markusevangelium, als Jesus in seine Heimatstadt zurückkehrt, wo die Menschen ihn ablehnen: „Und er konnte dort kein Wunder tun; nur einigen Kranken legte er die Hände auf und heilte sie. Und er wunderte sich über ihren Unglauben“ (Mk 5,5). Nach einer Heilung wiederum sagt er: „Dein Glaube hat dir geholfen“. Hier teilt sich explizit mit, dass der Glaube Teil des Wundergeschehens selbst ist.¹¹⁹ Es geht um die *Empfängnis*, von der hier im Zusammenhang mit Glaube, Gnade und Offenbarung immer wieder die Rede war. *Glaube* vollzieht sich nicht als gewaltsame Aufforderung „Nun glaube endlich oder bleibe für immer dumm“, sondern ist erst Glaube, indem die Dimension des Vertrauens, des Sich-öffnens hinzukommt. Entsprechend äußert sich Benedikt XVI. zur zweiten Versuchung Jesu durch den Teufel (der Jesus hier auffordert, sich von der Tempelzinne zu stürzen, da ihm doch ohnehin die Engel helfen würden) und die heutige Tendenz, nur noch das Experimentierbare als das Wirkliche anzuerkennen: „Der Hochmut, der Gott zum Objekt machen will, kann Gott nicht finden. Denn er setzt bereits voraus, dass wir Gott als Gott leugnen, weil wir uns über ihn stellen.“¹²⁰ Ein Wunder muss zwangsläufig von einer geheimnisvollen Aura umgeben sein: Es ist nicht „verfügbar“ für den Menschen, sondern kommt aus der anderen Richtung. Indem es ein Mysterium bleibt, das Vertrauen einfordert, um für wahr gehalten zu werden, kommt ihm eben jene Unaufdringlichkeit zu, die den Glauben zum Geheimnis und Geschenk gleichzeitig macht. Der Begriff „Glaube“ ist konstitutiv für den Begriff „Wunder“, weil er das Überschreiten einer bestimmten Dimension bedeutet, deren Grenzen die Wissenschaft einhalten muss, weshalb in ihr ja auch nicht von Glauben, sondern von Wissen die Rede ist, das genau jene Evidenz voraussetzt, von der Hume spricht, die aber nicht zwangsläufig im Einklang mit der Vernunft der Offenbarung steht. Der Wissenschaft ist es eigen, Wunder für unmöglich zu halten, weil sie wissenschaftlich nicht erklärbar sind; der Vernunft im allgemeinen aber ist es eigen, auch das für uns Unerklärliche begreifen, fassen zu wollen, nach dem Unbegrenzten zu streben. Dies gibt dem Menschen die Offenheit, empfänglich für die Offenbarung zu sein.

¹¹⁹ Vgl. Berger, a.a.O., S.47 und 103 f.

¹²⁰ *Jesus von Nazareth*, a.a.O., S.66.

3. 3. 4. Maria als personifizierte Liebe zu Jesus

Interessant bleibt: Obwohl der Schritt vom Glauben an die Gottessohnschaft zum Glauben an die jungfräuliche *Gottesgebärerin* (erstmalig wurde sie auf dem Konzil von Ephesos 431 so genannt) sozusagen fast schon als „logische Konsequenz“ kein großer mehr sein dürfte, fällt er selbst im Glauben gefestigten Christen schwer. Vielleicht gelingt es, das Wunder der Jungfrauengeburt ein Stück weiter zu begreifen, wenn man die besondere Figur der *Gottesmutter*¹²¹ genauer betrachtet, von der Benedikt XVI. einmal sagte, sie werde ihm wichtiger und näher, je älter er werde.¹²²

Maria war keine herkömmliche Person, sondern „in die Mysterien Christi einbezogen“.¹²³ Die Marienverehrung ist Ausdruck davon: Maria ist zwar keine Göttin, sondern ganz Mensch und macht gerade dadurch die Menschwerdung greifbar,¹²⁴ doch ist sie dem Göttlichen so nah wie niemand, auch kein Heiliger sonst. Als „bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes“¹²⁵ hat sie „Vorrang vor allen anderen himmlischen und irdischen Kreaturen“, hält die Kirche fest. Dies findet sich in den Dogmen der Unbefleckten Empfängnis (1854, Papst Pius IX.) und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel (1950, Papst Pius XII.) ausgedrückt. Hier ist allerdings immer zu bedenken, dass diese Dogmen, die im übrigen die katholische von der orthodoxen Kirche trennen, im Dienst des Glaubens an Christus, nicht also in erster Linie aus Ergebenheit vor Maria entstanden seien, wie Benedikt XVI. betont.¹²⁶ So müssen wir sie auch verstehen: Die Einzigartigkeit der Gottesmutter zeugt von der Einzigartigkeit Christi und verdeutlicht diese. Im christlichen Glauben gilt Maria, „voll der Gnade“ (Lk 1,28), als einziger Mensch, der ohne den Makel der Erbsünde geboren wurde. Dementsprechend bedurfte sie auch nicht der Läuterung, weshalb schon vor dem Jüngsten Tag sowohl ihre Seele als auch ihr Leib von Gott im Himmel aufgenommen wurden. Es ist dies das einzige Dogma, bei dem je ein Papst vom Unfehlbarkeitsdogma Gebrauch machte.

Doch Maria ist als Figur für den christlichen Glauben von noch größerer Tragweite. Der Bogen spannt sich von ihrem Ja zu Gott – „Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach seinem Wort“ (Lk 1,38) – über den Kreuzestod hinaus, vor dem es heißt: „Als Jesus seine Mutter sah und bei ihr den Jünger, den er liebte, sagte er zu seiner Mutter: Frau, siehe, dein Sohn! Dann sagte er zu dem Jünger: Siehe, deine Mutter! Und von jener Stunde an nahm

¹²¹ Um diesen Begriff wurde lange gestritten, vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.252.

¹²² Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.254

¹²³ *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“* in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert: *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg im Breisgau (Herder), 1966³, Art 66.

¹²⁴ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O.

¹²⁵ *Lumen Gentium*, a.a.O., Art 53.

¹²⁶ Vgl. *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O., S.108.

sie der Jünger zu sich“ (Joh 19, 25-27). Maria ist die einzige Person, in der die Liebe, die Menschen Jesus Christus entgegenbringen, vollkommen verwirklicht ist. Sie erträgt das Gespött der Menschen und den grausamen Tod ihres Sohnes am Kreuz in ihrem Ja aus freiem Willen zu Gott. Somit wird sie zur Mutter auch des Jüngers, zur Mutter und zum Beispiel aller Glaubenden,¹²⁷ die den „Pilgerweg des Glaubens“¹²⁸ voranschreitet. Sie ist die personifizierte menschliche Liebe zu Christus, Jesus aber wäre nicht der Erlöser ohne die Menschheit, *sie bedingen also einander in gewisser Weise gegenseitig*, was die Entfaltung seines Erscheinens zu einer großen Botschaft, letztlich zu einer Weltreligion anbelangt.

Dies nimmt auch dem in neuester Zeit immer wieder auftauchenden feministischen Vorwurf, in der Kirche dominiere das Männliche, da zum Beispiel Jesus als *Gottessohn* auf die Welt kam, die Schlagkraft. Nicht nur wird dabei übersehen, dass weiblichen Personen wie Maria und Maria Magdalena als Zeuginnen der Auferstehung (obwohl Frauen als nicht zeugnisfähig galten) eine ohnehin für damals geradezu höchst erstaunliche Rolle zukam, sondern auch, dass – wie eben beschrieben – Maria als Mutter des Glaubens und der Liebe zu Jesus Christus durchaus als im Christentum weibliches Pendant zu Jesus gesehen werden kann. Zwar wird sie von der Kirche nicht „in einer Reihe“ mit ihm aufgezählt („Keine Kreatur nämlich kann mit dem menschengewordenen Wort und Erlöser jemals in einer Reihe aufgezählt werden“¹²⁹), doch sei sie „als Königin des Alls vom Herrn erhöht, um vollkommener ihrem Sohn gleichgeschaltet zu sein, dem Herrn der Herren (vgl. Apk 19, 16) und dem Sieger über Sünde und Tod“, wie in *Lumen Gentium* festgehalten ist.¹³⁰ „Der Tod kam durch Eva, das Leben durch Maria“, werden dort die Kirchenväter zitiert.¹³¹

Was das Gleich- oder Ungleichgewicht des Weiblichen und Männlichen im Christentum betrifft, räumt Benedikt XVI. ein, dass, obwohl Gott weder männlich noch weiblich sei, wir wohl allein aufgrund der Titulierung *Vater* und des Erscheinens seines Sohnes in der Welt geneigt seien, ihm eher männliche als weibliche Attribute zuzuschreiben. Aber dass wir eben genau dabei nicht die zentrale Rolle der Maria übersehen dürften, die die Bibel als *Mutter* in das Bild des Vaters mit hineinnehme.¹³² Hier wäre vielleicht ein Wort zum Männerpriesterum passend, zu dem Benedikt XVI. betont, es sei dies ein Bestandteil, den das Christentum vom Judentum übernommen habe. Weibliche Priesterinnen waren in der antiken Welt ja gang und

¹²⁷ Vgl. dazu etwa *Spe Salvi*, 50.

¹²⁸ *Lumen Gentium*, a.a.O., Art 58.

¹²⁹ A.a.O., Art 62.

¹³⁰ A.a.O., Art 59.

¹³¹ *Katechismus*, a.a.O., 148., *Lumen Gentium*, a.a.O., Art 55.

gäbe – außer im Judentum. Dies also übernimmt das Christentum und verteidigt damit die Schrift, räumt aber dennoch der Frau eine Stellung ein, die gegenüber dem Judentum neu war. Benedikt XVI. kritisiert die Tendenzen der heutigen Kultur, „die geschlechtliche Eigenart dadurch zu ‚banalisieren‘, daß jede Rolle zwischen Mann und Frau austauschbar gemacht wird.“ Die „unantastbare Gleichheit zwischen Mann und Frau schließt die Verschiedenheit nicht aus, im Gegenteil, sie fordert sie.“¹³³ Er betont die Wichtigkeit der Frauen in der Kirche, preist die Ordensschwwestern und weiblichen Heiligen auf besondere Weise als Beispiele für alle Christen und warnt vor einer „vermännlichten“ Kirche, in der das Christentum auf eine „Ideologie des Machens“ verkürzt werde. Nicht zufällig sei das Wort „Kirche“ weiblichen Geschlechts: „In ihr lebt in der Tat das Mysterium der Mutterschaft, des Sich-Verdankens, der Kontemplation, der Schönheit, kurz der Werte, die für die Augen der profanen Welt als unnütz erscheinen“,¹³⁴ wobei er immer wieder besonders auf die Mutterschaft und die Jungfräulichkeit verweist, die für das christliche Menschenbild wesentlich seien.¹³⁵ Immer bleibt für Liebe und Werte das leuchtende Beispiel die Gottesmutter: „In Maria, in ihrer Gestalt und ihrem Vorbild, findet die Kirche ihr eigenes Antlitz als Mutter wieder“. Es ist bezeichnend, dass die Kirche gerade in der Marienverehrung die „volle menschliche Dimension“ des Glaubens sieht. Sie sichere ihm „das gemeinsame Bestehen von unerlässlicher ‚Vernunft‘ und den ebenso unerlässlichen ‚Gründen des Herzens‘, wie Pascal sagen würde“, denn für die Kirche sei der Mensch ja weder bloß Verstand noch bloß Gefühl, sondern die Einheit beider. „Der Kopf muß mit Klarheit reflektieren, aber das Herz muß Wärme versprühen können“, genau das aber sei in der Marienverehrung vereint.¹³⁶

Was uns alljährlich in der Heiligen Nacht auf geheimnisvolle Art und Weise berührt, ist der Zauber des Erscheinens Christi in der Welt, der Glanz dieser besonderen Familie in dem einfachen, doch von göttlicher Liebe erfüllten Stall und des Sterns zu Bethlehem am Himmel, der Großes verheißt. Den Wundern, die dem zugrunde liegen, fehlt es nicht an innerer Logik, wie wir gesehen haben. Wenn jemand all dies für irrational hält, verkennt er, dass er ihre Vernünftigkeit, wie wir sahen, zumindest theoretisch anerkennen müsste. Als Schlagwort missbraucht er aber „Vernunft“ wie ein Schutzschild, an dem alles abprallt. Dabei ist es gar nicht sie, die uns daran hindert, Einblick in diese Tiefen zu nehmen, sondern schlichtweg der Mangel an Glauben. Der Glaubende erkennt eine sich gleichsam selbst

¹³² Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.103.

¹³³ *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O., S. 94 ff.

¹³⁴ A.a.O., S.104.

¹³⁵ Vgl. etwa *Gott und die Welt*, a.a.O., 260.

¹³⁶ A.a.O., S.109.

erhellende Ordnung und sieht Geheimnisse wie das der Jungfrauengeburt, wie es auch im Katechismus entsprechend heißt, „im Ganzen der Mysterien Christi, von seiner Menschwerdung bis Ostern (...). Schon der hl. Ignatius von Antiochien bezeugt diesen Zusammenhang: ‚Es blieb dem Fürsten dieser Welt die Jungfrauenschaft Marias und ihre Niederkunft verborgen, ebenso auch der Tod des Herrn – drei laut rufende Geheimnisse, die in Gottes Stille geschahen‘ (Eph. 19,1).“¹³⁷ In *Lumen gentium* heißt es ähnlich: „Denn Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“.¹³⁸ Um die Botschaft etwa der Jungfrauengeburt annehmen zu können, darf sie einerseits nicht vernunftwidrig (Vernunft eben nicht im Sinne jenes eng gefassten Begriffes der ausschließlich wissenschaftlichen Vernunft) erscheinen, doch letztlich muss der Aspekt der Gnade hinzukommen: das Geschenk, dass sich darin birgt, vertrauensvoll als Wunder annehmen zu können und neue Welten darin zu erfahren. Und so entschlüsselt sich am Geheimnis der Jungfrauengeburt ein ganz wesentlicher Grundzug des Glaubens.

3. 4. Eucharistie und Heiliger Geist

Wie ist es zu erklären, dass das Betreten einer Kirche als Wechsel in eine andere Dimension empfunden wird? Auch Nicht-Christen spüren hier oftmals Gottes Nähe, auch für Nicht-Gläubige wird das bloß Symbolische überschritten, und sie empfinden den Kirchenraum als „Ort der Kraft“. Da ist zum einen die Andacht der Betenden, die Stille, die Pracht der Kunst (zumindest in den weniger modernen Kirchen), deren Anschauen eine zutiefst mythische Erfahrung ist. Doch unterscheidet sich die Gegenwart Gottes in der Kirche strukturell von der Begegnung mit ihm in der Natur. Für Katholiken ist er *in der verwandelten Gestalt wirklich da*, der ihm gebührende Raum findet sich im Tabernakel, wo das Allerheiligste nach der Eucharistiefeier verwahrt wird und somit immer Gegenwart bleibt. Diese bewirkt, „daß in der Kirche immer Eucharistie ist. Sie wird nie zum toten Raum“.¹³⁹

Der Aspekt der Realpräsenz, also der *wirklichen Gegenwart* von Leib und Blut Christi, wirkt heute auf viele befremdend und spaltet die christlichen Kirchen wie sonst wohl kein anderer, da es sich hier nicht um mehr oder weniger abstrakte Glaubensinhalte handelt, sondern um

¹³⁷ *Katechismus*, a.a.O., 498.

¹³⁸ *Lumen Gentium*, a.a.O., Art 65.

¹³⁹ *Der Geist der Liturgie*, a.a.O. S.78. Dies unterscheidet den Katholizismus von der lutherischen Vorstellung. Luther hatte ja nachdrücklich an der Verwandlung festgehalten (Calvin und Zwingli hingegen gingen von

unmittelbare Erfahrungen, die das Glaubensleben eines jeden Christen ganz elementar und real betreffen. Bezeichnenderweise entzweite bereits die erste Ankündigung der Eucharistie die Jünger („Was er sagt, ist unerträglich. Wer kann das anhören?“ Joh 6,60).¹⁴⁰ Die Frage Jesu „Wollt auch ihr weggehen?“ (Joh 6,67) bleibt somit trotz ihrer historischen Datierbarkeit zeitlos, immer gegenwärtig, so wie auch Christus durch die Sakramente und die Eucharistie (Danksagung, Opfergedächtnis und Gegenwart Christi) mitten unter den Gläubigen weilt. Er selbst bewirkt die Wandlung: Durch seine Worte, die der Priester in seinem Namen spricht, und die Kraft des Heiligen Geistes vollzieht sich die Wesensverwandlung der Opfertgaben. Hier lassen sich wieder einige Gemeinsamkeiten mit dem Mythos feststellen.

3. 4. 1. Analogie zur mythischen Substanz

Im Sakrament der Eucharistie ist, wie beim Konzil von Trient festgehalten wurde, „wahrhaft, wirklich und substanzhaft (...) der ganze Christus enthalten“.¹⁴¹ Diese Terminologie drängt zum Vergleich mit den bereits beschriebenen Substanzen im Mythos (dort verkörpert durch numinose Wesen), geschieht doch hier wie dort die *Einheit von Ideellem und Materiellem*. Wo solche mythischen Substanzen anwesen, ist das jeweilige Individuum ganz real anwesend, wobei es quantitativ keine Beschränkung auf Orte oder Zeiten gibt.

Mythische Elemente ziehen sich durch die gesamte Liturgie, man bedenke den Charakter der Arché bei kirchlichen Festen und das mythische Sprechen, etwa bei den Konsekrationsworten oder der Segensformel am Ende des Gottesdienstes. Besonders deutlich aber zeichnen sie sich in der Struktur der Sakramente ab, wie Hübner darlegt: neben der Eucharistie beispielsweise bei der Taufe, durch die die *Freiheit von der Erbsünde* erlangt wird als Voraussetzung für die Eucharistie. Durch die Heilstat Christi vollziehe sich die Sündenfreiheit zwar bereits auf *allgemeine Weise*, werde aber *im Besonderen und leiblich-sinnlich* erst am Täufling wirksam. Der Täufling werde dabei von der adamitischen Schuld durch das Taufwasser gereinigt, das durch die Worte des Priesters vom Pneuma des *Heiligen Geistes* erfüllt wird.¹⁴²

Er, der Heilige Geist, der die Gläubigen auf die Sakramente vorbereitet und die Präsenz Christi sakramental erfahrbar werden lässt, war bereits bei der Schöpfung tätig, durch seine Sendung wird Christus empfangen, er offenbart den Menschen, wer Jesus ist, er bewirkt die Heilung bei der Handauflegung Jesu sowie die Geburt der Kirche und erhält ihre

Symbolismen aus), meinte aber, dass dies nur für den Moment der Feier galt. Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.349 f.

¹⁴⁰ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 1336.

¹⁴¹ *Katechismus*, a.a.O., 1374.

¹⁴² Vgl. Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O., S.195.

Gemeinschaft bis heute.¹⁴³ In all diesen vielfältigen Geschehnissen, über die Geschichte der Menschen scheinbar verstreut, ist es derselbe Heilige Geist, der herabgesandt wird und die Anwesenheit Christi erwirkt. Auf die *Rationalität*, die den analogen mythischen Substanzen zugrunde liegt, und ihre *Nachvollziehbarkeit* auch in unserem heutigen Erleben wurde bereits anhand von Hübner verwiesen. Somit liefert uns seine Philosophie den Schlüssel, um feststellen zu können, dass der Anwesenheit Christi in den Sakramenten durchaus eine immanente Konsistenz, um nicht zu sagen Logik, zugrunde liegt – wenn sie auch ein Wunder, die Transsubstantiation ein Geheimnis bleibt, in dem Christus sich „real gibt“, wenn er sich selbst gibt, wie Benedikt XVI. betont.¹⁴⁴ Zur Erläuterung verweist Hübner darauf, dass diese *tatsächliche Anwesenheit*, die „ideell-materielle“ Einheit als Kategorie mythischen Denkens, besonders zum Ausdruck kommt, wenn man bedenkt, dass „Pnéuma“ auch Hauch, Atem, Wind bedeutet. Die Übersetzung „Geist“ hält er für irreführend, da sie dazu verleitet, den Vorgang der Wandlung „psychisch“ zu verstehen, in dem Gott aber *ganz substantiell* jenen durchdringt, der vom christlichen Pnéuma erfüllt ist.¹⁴⁵

Der gängige Einwand gegen die Wandlung der Opfergaben lautet: Man sehe doch mit eigenen Augen, dass sich an der Konsistenz des Brotes und des Weines gar nichts ändert. Benedikt XVI. erinnert daran, dass es hier um *keine physikalische Handlung* geht. Das Brot, das verwandelt wird, werde von Christus zuinnerst ergriffen, Benedikt XVI. spricht von einer „metaphysischen“ Handlung,¹⁴⁶ wobei der Begriff *mythisch* das Geheimnis treffender umschreibt, da es ja eben um die Aufhebung der Unterschiede von Allgemeinem und Besonderem, Ideellem und Materiellem geht, die zutiefst mythisch ist und innerhalb der Metaphysik ja gerade durch die Begrifflichkeit bestehen bleibt. Was Benedikt XVI. wohl mit „metaphysisch“ meint, ist eben, dass uns die bloß physische Verwandlung der Materie ja, wenn überhaupt, gar nicht auf vergleichbare Art verwandeln könnte. Schließlich wird der Glaubende vollkommen durchdrungen und in den Leib Christi aufgenommen. Durch das Empfangen der Kommunion werde der Mensch seinerseits empfangen, Christus angeglichen, ihm ähnlich gemacht, wie Benedikt XVI. betont.¹⁴⁷ Indem er Leib der Gläubigen wird, wird gleichsam auch die Auferstehung antizipiert: In der Liturgie des fleischgewordenen Wortes

¹⁴³ Vgl. Gen 1,2 und *Katechismus*, a.a.O., 292 und 152.

¹⁴⁴ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.281.

¹⁴⁵ Vgl. Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., S.329 und *Glaube und Denken*, a.a.O., S.91.

¹⁴⁶ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.350.

¹⁴⁷ Vgl. A.a.O., S.351.

werden ja sein Leib und Blut körperlich dargereicht, aber eben „in der neuen Leiblichkeit des Auferstandenen“, ¹⁴⁸ so dass dieser Leib Christi die Seele zum ewigen Leben rette. ¹⁴⁹

Dies wiederum geschieht, indem die Eucharistie die Opfertat Christi *gegenwärtig* werden lässt. Analog zur *mythischen Arché* handelt es sich nicht um bloßes Gedächtnis des letzten Abendmahles, sondern um die Gegenwart dieses Ereignisses, an dem wir unmittelbar teilhaben: „So ist das Opfer Christi niemals bloß Faktum einer gewesenen Geschichte (...), sondern hier und heute bestimmende Realität des menschlichen Lebens“, heißt es entsprechend bei Benedikt XVI. ¹⁵⁰ Wie bei rituellen Handlungen anlässlich von Festen im Mythos wird auch hier göttliche Speisung genossen. ¹⁵¹ Der entscheidende Unterschied zur mythischen Arché ist derselbe, der schon im Zusammenhang mit der Jungfrauengeburt zur Sprache kam: Das Abendmahl als Ursprungsereignis vollzieht sich in der profanen Zeit, Gott tritt unmittelbar in die Geschichte ein und durchbricht damit den profanen Zeitfluss, was bei jeder Vergegenwärtigung dieses Ereignisses erneut geschieht. ¹⁵² Die genuin mythischen Archaí hingegen werden zwar als sinnliche Erscheinungen diesseitig erfahren, vollziehen sich aber nicht im profanen Zeitverlauf – und besitzen auch keine transzendente Dimension, die dem Mythos generell fehlt. Die Berührung mit der Transzendenz ist es aber, mit der gleichzeitigen Demut vor der liebevollen Heilstat Christi, die den Augenblick der Wandlung und der Kommunion zu einem wahrhaften Wunder für den einzelnen werden lässt, dessen Erleben Benedikt XVI. mit ehrfürchtigen Worten beschreibt: „Es kann gar nicht anders sein, als daß wir vor diesem Geschehen in die Knie sinken und ihn grüßen. Die Wandlung ist der Augenblick der großen ‚actio‘ Gottes in der Welt für uns. Sie reißt unseren Blick und unser Herz hoch. Einen Augenblick schweigt die Welt, schweigt alles, und in diesem Schweigen ist Berührung mit dem Ewigen – treten wir für einen Herzschlag aus der Zeit heraus, in Gottes Mitsein mit uns hinein.“ ¹⁵³ Dass der Mensch überhaupt sinnlich teilhaben kann an dieser „actio“ Gottes, liegt daran, „daß Gott selbst Mensch wurde, daß er Leib wurde“. So gibt beim Wortopfer der Mensch Raum „für die actio divina, das Handeln Gottes“ ¹⁵⁴ und wird, dies wiederum entspricht der Erkenntnisrichtung der *Vernunft der Offenbarung*, zum geistig und sinnlich Empfangenden.

¹⁴⁸ *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.151.

¹⁴⁹ Vgl. a.a.O., S.188.

¹⁵⁰ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.79.

¹⁵¹ Vgl. hinsichtlich Analogien zum Opfern im Mythos Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O., S.195.

¹⁵² Vgl. a.a.O., S.101.

¹⁵³ *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.182.

¹⁵⁴ A.a.O., S.149.

Die *Einheit*, die dadurch einerseits in der Kirche entsteht, geht der Eucharistie andererseits bereits voraus und verleiht ihr dadurch noch einmal ein besonderes Gewicht. Erst in dieser Einheit, in der sich die Gemeinde nicht selbst beliebig und in einem Gegenüber zum Amt konstituiert, könne die Kirche „das ihr selbst Unverfügbare empfangen, Eucharistie werden und so Kirche sein“, so Benedikt XVI. Erst dann werde „Ecclesia“ real, „wenn sie sakramental strukturiert, also in das Netz der apostolischen Nachfolge hineinverwoben ist.“¹⁵⁵ Diese einzigartige Kontinuität in der Geschichte, diesen dichten, über lange Zeit gewachsenen und tiefgreifenden Zusammenhang, der Glaubensinhalte und Rituale des Christentums zu einem großen, in sich konsistenten Ganzen verbindet, wird in der die Liturgie betreffenden Diskussion oft übersehen. Kirche könne man sich nicht immer wieder neu ausdenken, „sondern sie steht in einer festen Bindung an den Ursprung (...). Das Sakrament der Priesterweihe drückt diese Bindung an das aus, was wir nicht erfunden haben und verweist zugleich auf den Heiligen Geist als Garanten der Kontinuität.“¹⁵⁶ Dem müssen die Priester als Nachfolger der Apostel und alle Menschen im Dienst der Kirche durch die Zeiten hindurch gerecht zu werden versuchen, was noch einmal die Spannung zwischen Fortschritt und diesem Erbe deutlich macht, das viel mehr ist, als was wir gemeinhin unter „Tradition“ verstehen, die ja letztlich eine von Menschen gemachte ist. Hier liegt der Ursprung aber beim Göttlichen. Bei der christlichen Tradition geht es um das Bewusstsein der immerwährenden Gegenwart Christi. Diese Einheit der Geschichte könne der christliche Glaube (seinem Wesen nach „Akt des Gedenkens“) vollziehen, weil Gott ihm, wie Benedikt XVI. es formuliert, *Gedächtnis* gegeben habe. So bestehe die Kirche die Zeiten hindurch, „wachsend oder verfallend, aber eben doch als der gemeinsame Raum des Glaubens.“¹⁵⁷ Insofern dürfte auch deutlich geworden sein, dass die „Amtsbindung“ der Eucharistie an den Priester, der ja auch bei jeder Eucharistiefeier den Papst einbindet, nicht bloß „Amtsformalismus“ bedeute: Die Katholizität sei „eine zentrale innere Dimension des eucharistischen Geheimnisses selbst. Und sie ist von der Apostolizität nicht zu trennen.“ Nur durch diese Kontinuität, nur durch diese Art der Vereinigung der Christen im Leib Christi, die wir hier als „mythische“ umschrieben haben, um sie begreifbarer zu machen, wird Eucharistiefeiern zum Eintreten in die Einheit der Gesamtkirche. Nur so gehören zu ihr die Gemeinde der Heiligen ebenso wie die jetzt Lebenden und die Verstorbenen.¹⁵⁸

¹⁵⁵ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.309 ff.

¹⁵⁶ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.301.

¹⁵⁷ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.23 f.

¹⁵⁸ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.308 f. Dadurch erstrecke sich die „erlösende Kraft auf alle Menschen, auf Anwesende und Ferne, Lebende und Tote. Wir müssen wieder das Bewusstsein erlangen, daß Eucharistie nicht wertlos ist, wenn man die Kommunion nicht empfängt: Durch dieses Bewußtsein können

Diese Einheit ist aber nicht so misszuverstehen, dass der Moment der Kommunion nicht eine ganz individuelle, im wahrsten Sinne des Wortes *persönliche* Begegnung mit Christus ist. Eucharistie baut nach Benedikt XVI. „Gemeinschaft gerade dadurch, daß sie in der persönlichen Tiefe des einzelnen ansetzt, in sie hinabreicht. Erst durch die äußerste Beanspruchung der Person kann auch wirkliche Gemeinschaft entstehen. Man trifft manchmal auf Romantizismen des Gemeindedenkens, die dies überspielen wollen und von der Gemeinde praktisch die Befreiung von der Last des Ich erwarten. Gewiß, rechte Gemeinde kann in der Tat zum tragenden Grund für die Person werden, die darin das Du und das Wir findet, dessen sie bedarf. Aber sie kann es nur, wenn die Person dabei befähigt wird, sich selbst zu geben und so, im Geben, auch lernt, sich selbst neu zu empfangen.“¹⁵⁹

Dieser Gedanke der *persönlichen* Begegnung führt uns zum Thema der Trinität, da es gerade der für sie wichtige Begriff der Person ist, an dem sich erhellt, inwiefern die Sakramente (abgesehen von den bereits angesprochenen Unterschieden) die analogen Erscheinungsformen im Mythos übersteigen.

3. 4. 1. Wirkung der Personen der Trinität

Es war von der *numinosen Substanz* die Rede, die durch die geheimnisvoll gewandelte Opfergabe den Gläubigen zutiefst ergreift und dadurch wiederum Gemeinschaft schafft. Bei der Eucharistie ist dies der Heilige Geist, der bei der Opferbereitung auf die Gaben herabgesandt wird. So viele Christen es gibt, so viele Vorstellungen gibt es wohl von ihm, der dritten Person im Bunde mit Jesus und dem Vater, der immer wieder auch in bildhaften Erscheinungsformen – ganz berühmt etwa als Taube, als Feuerzungen und Himmelsbrausen – erscheint. Er ist ein weiteres Beispiel dafür, wie sich die Kirche philosophischer Terminologie bediente (*Substanz, Person, Hypostase, Beziehung*), um das Mysterium mit Worten begreifbar zu machen: Der Begriff *Substanz* soll die *Einheit* der Dreifaltigkeit ausdrücken (es geht um *einen* Gott), *Person* und *Hypostase* die *Verschiedenheit* und *Eigenheit* der drei. Die Einheit durch die gemeinsame Substanz wird durch die Verschiedenheit nicht zerteilt, sondern liegt in den Beziehungen der drei zueinander. So bilden der Vater und der Sohn, die sich im Laufe der Geschichte entfalten, zwar eine untrennbare Einheit, sind aber nicht derselbe. Der Heilige

dramatisch sich zuspitzende Probleme, wie die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zum Sakrament, viel von ihrer drückenden Last verlieren.“ *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O., S.137.

¹⁵⁹ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.313. Benedikt XVI. meint, dass mit den sieben Sakramenten „die Struktur und die großen Momente des menschlichen Lebens festgehalten sind. Man braucht für diese großen Augenblicke, für Geburt und Tod, für Erwachsenheit und Ehe, gewissermaßen Zeichen, durch die der Augenblick seine Größe, seine Verheißung und somit auch das Mitgetragenwerden empfängt.“ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.341.

Geist wiederum ist nicht bloß das, was Vater und Sohn sozusagen „geistig“ verbindet, sondern er ist selbst Person: „*Die göttliche Einheit ist dreieinig*.“¹⁶⁰

Schon an den Worten im Schöpfungsbericht zeigt sich das Wirken dieser Trinität: „Laßt *uns* machen“, heißt es dort im Plural. Für Benedikt XVI. erhellt sich an diesem „innergöttlichen Dialog“, was *Person* in Wahrheit heißen darf, hier werde die Idee der Person überhaupt hervorgebracht. Er hält diesbezüglich die Gedanken der späten Theologie der Väterzeit für essentiell, Person sei als *Relation* zu verstehen. Die Substanz dagegen sei nur *eine* – auch aber wenn es mehrere wären, würden diese nebeneinander, voneinander abgegrenzt bestehen. Die drei Personen aber seien „wirkliche, reale Beziehungen (...). Person in Gott ist die reine Relativität des Einander-zugewandt-Seins“, ihre Ebene sei das Dialogische.

Und wahrlich: Personsein geht nicht im bloßen Anwesendsein von etwas oder jemandem auf, sondern muss Handlung, Liebe, Bezogenheit auf den anderen hin bedeuten. Benedikt XVI. spricht im Zusammenhang mit der Trinität sogar von der Idee der *reinen* Aktualität: „Man könnte also die erste Person bestimmen als die Hingabe in fruchtbarem Erkennen und Lieben; sie ist nicht der Hingebende, an dem es den Akt der Hingabe gibt, sondern sie ist selbst die Hingabe, reine Aktwirklichkeit.“¹⁶¹ Dies ließe sich nun an mehreren Beispielen verdeutlichen: So sind der Tod am Kreuz und die Auferstehung zwar einmalige historische Ereignisse, jedoch entspreche dem äußeren Akt des Gekreuzigtwerdens eben ein innerer Akt der Hingabe (der Leib wird ‚für euch hingegeben‘), wodurch sie zur gegenwärtigen Realität werden können, wodurch Gleichzeitigkeit mit dem Geschehnis in der Liturgie möglich wird: „Der eigentliche innere Akt, der doch ohne den äußeren nicht bestünde, überschreitet die Zeit, aber weil er aus der Zeit kommt, kann die Zeit immer wieder in ihn hineingeholt werden.“¹⁶²

Hieran klärt sich der vorhin angesprochene Unterschied zwischen mythischer Arché, deren Urbild nicht der profanen Zeit zuzuordnen ist, und Ursprungsereignis im Christentum, das sich zu einem konkreten Zeitpunkt in der irdischen Geschichte vollzogen hat, noch einmal genauer: Durch den personalen Charakter der Trinität (bei gleichzeitiger Untrennbarkeit der drei Personen) entsteht Relation, Hinwendung, Hingabe, die die Zeit überschreitet, so dass die Vergegenwärtigung der mit ihnen verbundenen Geschehnisse möglich ist. Dies lässt sich nun auch auf das Geheimnis der Jungfrauengeburt übertragen, dass hier ebenfalls als mit der mythischen Arché verwandt dargestellt wurde (mit derselben Einschränkung wie beim Abendmahl), da es sich als Weise des Empfangens des Glaubens an das Wunder Christi für alle an ihn Glaubenden wiederholt – wenn vielleicht auch nicht in einem konkreten,

¹⁶⁰ *Katechismus*, a.a.O., 251-255.

¹⁶¹ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.205 ff.

¹⁶² *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.50.

nennbaren Moment. Dass der Mensch aber den Glauben von Gott empfangen kann, hängt wiederum mit dessen personaler Seinsweise zusammen.

Die beschriebene totale Relativität, so Benedikt XVI., könne in seiner Fülle nur bei Gott eintreten, der aber „den Richtungspfeil alles personalen Seins angibt“, weshalb hier eine tiefgreifende Erhellung sowohl Gottes wie des Menschen erfolge und folglich die Gotteslehre an dieser Stelle in Christologie und Anthropologie übergehe. Nur indem Gott auf seine Weise schon in sich Beziehung ist, kann er sich auf die Menschen beziehen, ist überhaupt Liebe möglich, die wiederum wegweisend ist für die Gläubigen. Die Ausdeutung der Theologie „Personen sind Relationen, reines Bezogensein“ sei somit zwar zunächst nur eine Aussage über die Dreieinigkeit, „aber zugleich doch die Grundaussage darüber, worauf es im Begriff Person überhaupt ankommt, die Eröffnung des Personenbegriffs in den menschlichen Geist hinein und sein tragender Ursprung.“¹⁶³

Dies enthüllt nun noch einmal eine besondere Dimension der Sakramente: Sie ist so geheimnisvoll und kann für den einzelnen so überwältigend sein, weil es ein ganz konkretes, göttliches und im wahrsten Sinne des Wortes persönliches *In-Beziehung-Treten* mit den Menschen ist. Durch das Wesen der reinen Aktualität und Relation erneuern und vertiefen sich die Beziehung der Glaubenden zu Gott, aber auch untereinander immer wieder. „Trinitarischer Glaube ist communio, trinitarisch glauben heißt: communio werden“, stellt Benedikt XVI. mit Bezug auf Lubac fest.¹⁶⁴ Es entspricht ganz der Vernunft der Offenbarung, dass der Mensch hier ein Empfangender ist: Er empfängt den Leib Christi, es ist sein Leib, der hingegeben wird, doch durch die Natur der Trinität ist es auch eine Begegnung mit dem Gottvater, der ja mit Christus untrennbar verbunden ist. Hier muss daran erinnert werden, dass es sich bei der Eucharistie um ein doppeltes Opfer handelt: jenes Christi für die Menschen und jenes der Gläubigen, indem sie sich mit Christus in seiner Hingabe an Gott vereinigen.¹⁶⁵ In dieser Verflechtung spiegelt sich das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit wider, „das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens und Lebens.“¹⁶⁶

An der Trinität enthüllt sich die ganze Tiefe des christlichen Glaubens, die Augustinus auch mit dem Ozean verglich: So wenig, wie man ihn in eine Grube schöpfen kann, so wenig kann das Gehirn das Geheimnis Gottes erfassen. Benedikt XVI. erklärt zu dem Vergleich des von ihm so verehrten Heiligen: „Man sieht, nicht nur für normale Menschen, sondern auch für die

¹⁶³ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.209 f.

¹⁶⁴ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.23.

¹⁶⁵ Vgl. NEGEL, Joachim: *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn (Schöningh), 2005, S.289.

¹⁶⁶ *Katechismus*, a.a.O., 261.

gescheitesten ist dieses Geheimnis, daß Gott wirklich nur einer ist, und daß er dennoch in drei Personen, in dieser dreifachen Liebesbeziehung existiert, letzten Endes nicht auflösbar. (...) Gott, der Eine, ist zugleich Beziehung in sich selbst, und daher kann er auch Beziehung schaffen. Irgendwie können wir das als sinnvoll erahnen, auch wenn es sich für uns schlechterdings nicht auflöst.¹⁶⁷ Der letzte Satz ist hier entscheidend: Dem Glaubenden erscheint es nicht sinnlos. Die Vernunft lässt ihn begreifen, was er zu begreifen vermag, den Rest füllt gleichsam der Glaube auf und gibt ihm Gewissheit und Vertrauen: Er weiß, er wird den Geist Gottes nie ganz fassen können, nur so aber kann er vor diesem Überfluss immer wieder zum Suchenden und Empfangenden werden, nur so vertieft und erneuert sich immer wieder sein Leben – eben weil er ein Verstehender, aber nicht Allwissender ist. Er kann sich der liebevollen Zuwendung und Gegenwart Gottes sicher sein. In der Eucharistie findet sich all dies ausgedrückt.

3. 5. Auferstehung der Toten

Die Auferstehung Jesu ist das alles entscheidende Moment, auf dem der christliche Glaube gründet, und somit Ostern das zentrale Fest der Christen. An dieser Stelle kann freilich keine umfassende Behandlung dieses komplexen Glaubensinhalts gegeben werden, der auch die Hoffnung der Auferstehung aller Toten am Jüngsten Tage und die Vollendung des Reiches Gottes umfasst. Doch soll dem Anliegen der Arbeit entsprechend zumindest eine Zusammenfassung dessen versucht werden, was die immanente Logik des christlichen Auferstehungsglaubens und seine ihm zugrunde liegende anthropologische Vorstellung einer Leib-Seele-Einheit betrifft. Dies muss vor allem deshalb geschehen, weil das ganze Christentum erst durch diesen zentralen Glaubensartikel begreifbar wird, ebenso wie die mit ihm verbundene Hoffnung. Wer ihn verstanden hat – sei dies nun intuitiv oder intellektuell – für den erscheinen alle anderen Glaubensinhalte in einem ganz anderen, deutlicheren Licht. Wie das Wunder überhaupt, dies kam bereits zur Sprache, gehört die Auferstehung eines Toten nicht in den Bereich des Mythos, sondern gänzlich in jenen der Religion.¹⁶⁸ Wenn auch nicht im Wunder der Auferstehung selbst, so finden sich mythische Strukturen aber doch – ebenso wie in der Erbsünde – auch in der Aufhebung dieser.

¹⁶⁷ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.229.

¹⁶⁸ Vgl. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., S.328.

3. 5. 1. *Entsühnung durch Christi Auferstehung*

Durch die Arché des Essens vom Baum der Erkenntnis kommen Sünde und Gottesferne über die Menschen. Der allgemeine, ideelle Zustand der Erbsünde, an dem alle außer Jesus und Maria *substantiell* teilhaben, findet sich gleichsam im Individuum Adam materialisiert. Zur Aufhebung einer mythischen Urschuld gehören nun: die Anwesenheit eines numinosen Wesens und die Präsentation eines Sühneopfers. Hübner unterstreicht den abermals ideell-materiellen Charakter des Vorgangs der Entsühnung: „Die physische Vernichtung des Opfers löscht zugleich die Urschuld aus, die neue mythische Substanz tritt an die Stelle der alten und drängt sie zurück. Wegen der Einheit des Allgemeinen mit dem Besonderen hat schließlich dieser besondere Vorgang des Opfers zur Folge, daß die Entsühnung in allen von der Urschuld Betroffenen wirksam werden kann“. Er nennt als Beispiel für mythische Entsühnung Ödipus, der Unheil über die ganze Stadt brachte, das nur durch sein Sühneopfer wieder aufgehoben werden konnte. Der fundamentale Unterschied zur christlichen Erlösungsidee bestehe jedoch darin, dass es dort um eine jeweils einzelne Schuld, also einzelne Verstöße gegen das Göttliche ging, im Christlichen aber um die durch Adam geschaffene „universale, sündhafte, nur von Gott selbst aufhebbare Grundverfassung der Menschheit.“ Analog zum Mythos vollziehe sich diese Entsühnung in konkret sinnlicher Weise: Christus tritt als Mensch in Erscheinung, erträgt die Last des Sündenbocks für alle Menschen (er läßt die mythische Substantialität der Erbsünde auf sich), indem er sich erniedrigen läßt und am Kreuz getötet wird.¹⁶⁹ Die ganze Gottferne aufgrund der Erbsünde spiegelt sich im Moment der Kreuzigung Jesu wider, das ganze schreiende Unrecht der Welt, die selbstgefällige Maßlosigkeit der Menschen. Wie schmerzlich und trostlos müssen diese Momente und die Tage danach für Maria, Maria Magdalena und die Jünger Jesu gewesen sein, die das Wunder der Auferstehung noch nicht erahnen konnten. Christus stirbt, um schließlich leiblich aufzuerstehen – als Zeichen des neuen, gereinigten Zustandes.

An dieser Stelle wird der Glaube gleichsam universal. Benedikt XVI. veranschaulicht dies an den Begegnungen des Auferstandenen mit Maria Magdalena und Thomas. „Rühre mich nicht an“, sagt Jesus, als Maria Magdalena ihn erkennt und ihn mit „mein Meister“ anredet. Thomas hingegen reicht er die Hände, um ihm Gewissheit zu geben. Ist dies nicht paradox? Maria erwartet, ihren Vertrauten, ihren privaten Freund zurück zu haben, wie er war, doch er ist nun „der zum Vater Erhöhte und der für alle Menschen Offene“, wie Benedikt XVI. erklärt. In einer bloß irdischen Nähe sei er nicht mehr berührbar, als Auferstandener aber ist er

¹⁶⁹ Vgl. Hübner, *Glaube und Denken*, a.a.O., S.82 ff.

es. Berühren heiße nun Anbeten, durch seinen „Durchgang durch den Tod gehört er allen.“¹⁷⁰ So seien wir auch immer wieder mit dem ungläubigen Thomas, im Heute und Jetzt, eingeladen, die lebendige Gegenwart Christi anzurühren.¹⁷¹

Diese Ungläubigkeit ist wahrlich sehr aktuell, denn an die Auferstehung zu glauben beschränkt sich ja nicht allein darauf, an die Auferstehung Christi zu glauben, sondern die damit verknüpfte Hoffnung für mich, für jeden einzelnen zu begreifen, die Verheißung eines ewigen Lebens annehmen zu können. Somit ist die Auferstehung Christi also nicht „irgendeine“ Auferstehung, sondern die, „nach der es keinen Tod mehr gibt.“ Gott hat hier in die Geschichte eingegriffen (wobei die Auferstehung die Geschichte gleichzeitig überschreitet) und dem Menschen eine ganz neue Zukunft eröffnet. An diesem Handeln Gottes sieht Benedikt XVI. den wesentlichen Unterschied zum philosophischen Gottesbegriff, für den das reine, letztlich beziehungslose Sein kennzeichnend ist.¹⁷² Die Auferstehung aber sei „das dramatischste Zeugnis dafür, daß Gott ist (...). Sie zeigt Ihn und eben darum ist sie unsere Hoffnung.“¹⁷³

3. 5. 2. *Auferstehung des Fleisches*

Nach christlichem Glauben trennt sich im Tod die Seele vom Leib, geht Gott entgegen und wartet darauf, bei der Auferstehung am Letzten Tag mit ihrem „verherrlichten Leibe“ wiedervereint zu werden.¹⁷⁴ Dieses Verständnis musste sich erst herausbilden. Die Frage, die Paulus dazu im ersten Korintherbrief aufgreift, bleibt auch heute eine Grundfrage des christlichen Glaubens: „Wie werden die Toten auferweckt, was für einen Leib werden sie haben?“ (1 Kor 15,35) „*Credo (...) in carnis resurrectionem*“, heißt es im apostolischen Glaubensbekenntnis wörtlich, allerdings wurde dies (und wird immer noch) missverstanden dahingehend, dass die Dimension des „verherrlicht“ sozusagen ausgeklammert und eine Auferstehung „des Fleisches“ auf eine *Rückgabe der Körper* reduziert wurde.¹⁷⁵ Auch die Auferstehung Christi aber, der ein leeres Grab zurücklässt, darf nicht dazu verleiten, auf eine bloße Rückgabe der irdischen Körper zu schließen, erscheint doch Christus, wie oben beschrieben, in der Weise der Theophanie.¹⁷⁶

Um welche Art von Leiblichkeit handelt es sich dann? Paulus selbst beantwortet die Frage mit dem Gleichnis des Samenkorns, das stirbt, damit etwas Neues aus ihm erwachsen kann: „So

¹⁷⁰ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.345 ff.; Joh 20.

¹⁷¹ Vgl. *Gott und die Welt*, S.291.

¹⁷² Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, S.194 f.

¹⁷³ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.110.

¹⁷⁴ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 997 und 1001.

¹⁷⁵ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.330.

¹⁷⁶ Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.140.

ist es auch mit der Auferstehung der Toten (...) Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib“ (1 Kor 15,36-44). Klar zeigt sich darin, dass es hier – ebenso wenig wie bei Johannes (Joh 6,63 und 1 Kor 15,50) – um die Auferstehung der irdischen Körper geht, weshalb sein Entwurf laut Benedikt XVI. auch weit weniger naiv ist „als die spätere theologische Gelehrsamkeit mit ihren subtilen Konstruktionen über die Frage, wie es ewige Körper geben könne“.¹⁷⁷ Paulus stelle sich gegen die jüdische Auffassung, nach der der Leib in voller Identität mit dem irdischen aufersteht und auch die Auferstehungswelt eine einfache Fortsetzung der irdischen Welt sei.¹⁷⁸ Obwohl Paulus jede „naturalistische und physizistische Sicht der Auferstehung“ ablehne, gehe es ihm dennoch ausdrücklich um den Realismus der Auferstehung des „Fleisches“, betont Benedikt XVI. Betrachten wir dies genauer: Das Wort „Soma“ sage zwar so viel wie Leib, aber auch so viel wie das *Selbst*. Es kann „Sarx“ (Leib in der chemisch-physikalischen Weise), aber auch „Pneuma“ bedeuten, also Geist. „Leib“ und „Geist“ seien in der Sprache des Paulus nicht gegensätzlich, sondern die Gegensätze hießen „Fleischesleib“ und „Leib in der Weise des Geistes“.¹⁷⁹ Damit werde dem physizistischen Realismus aber nicht etwa ein Spiritualismus entgegengestellt, sondern ein *pneumatischer Realismus* – welches Gewicht dieser hat, sollte im Abschnitt über die Eucharistie deutlich geworden sein.¹⁸⁰

Paulus geht es, so können wir sagen, nicht um die Auferstehung der Körper, sondern der *Personen*.¹⁸¹ Für ihn ist dasselbe Subjekt Träger des *irdischen* wie des *himmlischen* Leibes.¹⁸² Die Einbindung der Materie bleibt daher elementar. Benedikt XVI. betont diese besonders im Zusammenhang mit dem „Urbild“ der Auferstehung Christi, denn ebenso wie mit dem Glaubensartikel der Jungfrauengeburt entscheide sich hierbei, ob die Materie der Macht Gottes entzogen ist oder nicht: „Es geht darum, ob Gott Gott ist und ob er wirklich in der Geschichte bis ins Leibliche hinein gehandelt und sich als Herr über den Tod erwiesen hat“.¹⁸³ Im Hinblick auf die Heilsgeschichte, in der sich das Geschick des Menschen und der Welt vollende (ausdrücklich ist dabei ja nicht nur von den verherrlichten Leibern der Auferstandenen, sondern von einem erneuerten Weltall die Rede¹⁸⁴), gebe es außerdem „nicht ein ewig neutrales Nebeneinander von Materie und Geist, sondern eine letzte ‚Komplexität‘“,

¹⁷⁷ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.339f., siehe auch *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.140.

¹⁷⁸ Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.140.

¹⁷⁹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.339 f.

¹⁸⁰ Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.141.

¹⁸¹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.340.

¹⁸² Vgl. hierzu etwa KREMER, Jacob: *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1986, S.36.

¹⁸³ BENEDIKT XVI.: *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz (Urfeld), 2008⁴, S.14.

¹⁸⁴ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 1042.

einen letzten Zusammenhang von Materie und Geist, auch wenn wir dessen Art nicht definieren könnten.¹⁸⁵ Entsprechend kann der paulinische Realismus der Auferstehung des Fleisches nicht auf Leiblichkeit verzichten (wenn diese auch eine „überirdische“ Form annimmt).

Hier liegt auch ein Grund, warum Benedikt XVI. so entschieden gegen theologische Tendenzen auftritt, die Auferstehung in den Moment des Todes zu verlegen, was bedeuten würde, dass das Sterben bereits der Eintritt in den *neuen Himmel und die neue Erde* wäre. Bei diesem Ansatz etwa Greshakes herrscht jenseits des Todes Unzeitlichkeit,¹⁸⁶ wodurch das Problem des „Zwischenzustandes“ zum Scheinproblem wird. Bei solch einer Konstellation wird auch das Festhalten an der Unteilbarkeit des Menschen unsinnig: Denn einerseits wird die Auferstehung in diesem Moment seines Sterbens behauptet, andererseits wird doch sein toter Körper zu Grabe getragen. Wenn hier also auf der Auferstehung einer Leib-Seele-Einheit beharrt wird, entgegen einem vorübergehenden Weiterexistieren der Seele ohne Körper, habe dies notwendig eine Entmaterialisierung zur Folge, „denn daß der Mensch im Augenblick seines Todes nicht körperlich aufersteht, liegt auf der Hand.“¹⁸⁷ Damit verliere die „Schelte“ auf den Seelenbegriff ihre Verständlichkeit, denn man müsse ja im Stillen auch hier von einer vom Leib abgetrennten Eigenwirklichkeit der Person ausgehen.

Zum anderen fragt Benedikt XVI. folgerichtig, wie noch von Leiblichkeit die Rede sein könne, wenn der Anteil der Materie an der Endgültigkeit nur bleibe, sofern sie „ekstatisches Moment des menschlichen Freiheitsaktes“ war (Greshake wörtlich) und jede Beziehung zu ihr sonst ausdrücklich bestritten werde. Der Leib sei damit „definitiv aus der Hoffnung des Heils gestrichen“, kritisiert er.¹⁸⁸ Darüber hinaus nehme die Auferstehung *im* Tode der Geschichte ihren Ernst. Nach christlichem Denken verliere der Verstorbene die Beziehung auf die Geschichte nicht, da das Netz der menschlichen Rationalitäten konstitutiv für sein Wesen sei: „Der Realitätscharakter der weitergehenden Geschichte und so der zeitliche Index des Lebens nach dem Tod“ sei „für den christlichen Gottesbegriff (...) von grundlegender Bedeutung.“¹⁸⁹ Auch scheitere Greshakes Versuch, eine endlos weitergehende Geschichte für vereinbar zu erklären mit der Hoffnung auf Christi Wiederkunft. Greshakes Vorstellung eines Christus, dessen Sieg kein Ende brauche und der sich im „dynamischen, unbegrenzten Nebeneinander verwirklichen“ könne, passt für Benedikt XVI. nicht zum Gott am Kreuze Christi: „Für ihn ist

¹⁸⁵ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.340.

¹⁸⁶ Für Benedikt XVI. entbehrt dies der Logik: „Eine begonnene Ewigkeit ist keine Ewigkeit; wer also in einem bestimmten Zeitpunkt stirbt, kann damit nicht einfach aus der Verfassung ‚Zeit‘ in die Verfassung ‚Ewigkeit‘, Unzeitlichkeit überwechseln.“ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.150.

¹⁸⁷ A.a.O., S.137.

¹⁸⁸ Vgl. a.a.O., S.96 ff.

¹⁸⁹ A.a.O., S.152.

die Geschichte so real, daß sie ihn in die Scheol führt und daß der Himmel erst wahrhaft und endgültig Himmel sein kann, wenn er über einer neuen Erde steht.“¹⁹⁰

Wenn also der Mensch nicht im Augenblick seines Todes aufersteht, stellt sich die Frage nach dem „Zwischenzustand“ der Seele, bevor sie mit dem „verherrlichten“ Leib wiedervereint wird. Der Schlüssel zur Antwort hierauf liegt in der Christusgemeinschaft.¹⁹¹ Benedikt XII. bekräftigte 1336 mit der „Bulle Benedictus Deus“, dass die Seelen der Gerechten (die aller Heiligen, aber auch anderer Gläubigen, „in denen es nichts zu reinigen gab“) „auch vor der Wiedervereinigung mit ihrem Leib und vor dem allgemeinen Gericht (...) im Himmel sind und sein werden“ und ihnen die Gottesschau möglich sei, „von Angesicht zu Angesicht“.¹⁹² Der Leib vergeht also auf der Erde, die Seele des Gerechten aber reist in den Himmel und harrt dort der Vereinigung mit dem Leib. Bedeutete dies dann aber nicht den Sieg eines Leib-Seele-Dualismus, von dem sich die Lehre der christlichen Leib-Seele-Einheit ja gerade abgrenzt?

Offenbar kann im Christlichen von einer Unsterblichkeit der Seele die Rede sein, allerdings muss dies auf solch eine Weise geschehen, dass kein Verzicht auf die Leiblichkeit geleistet wird, sondern der ganze Mensch eingebunden bleibt. In den nächsten Abschnitten wird daher zu behandeln sein, inwieweit sich die christliche Vorstellung hier präzisieren lässt und ob folglich die für das Christentum und die Auferstehung grundlegende Auffassung einer Leib-Seele-Einheit eine innere Konsistenz aufweist oder ob sie nicht mehr ist als eine in sich nicht schlüssige oder gar widersprüchliche Entgegnung auf den platonischen Leib-Seele-Dualismus. Dabei erscheint mir ein Hinweis zunächst entscheidend: Benedikt XVI. hatte zunächst versucht, eine „entplatonisierte“ Eschatologie zu konstruieren, wobei er einer gängigen theologischen und philosophischen Meinung folgte, die christlichen Auffassungen zu diesem Bereich bildeten gleichsam die Antithesen zum platonischen Dualismus. Es zeigte sich jedoch, dass in diesem Glauben weitaus mehr lag als eine Entgegensetzung zum griechischen Denken (wodurch die Glaubensinhalte letztlich ja auch nicht mehr als den Stellenwert einer Philosophie einnehmen würden). Gründe dafür sind zum einen, dass Gott die Auferstehung von den Toten schrittweise offenbarte,¹⁹³ zum anderen, dass sich – was den Begriff der Seele betrifft – in der kirchlichen Überlieferung eine ganz eigene innere Logik enthüllte, mit einem „originär christlichen Begriff der Unsterblichkeit der Seele“.¹⁹⁴

¹⁹⁰ A.a.O., S.156.

¹⁹¹ Vgl. a.a.O., S.111 und 108.

¹⁹² A.a.O., S.116. Vgl. hierzu auch *Katechismus*, a.a.O., 1023 sowie 1 Kor 13,12 und Offb 22,4.

¹⁹³ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 992.

¹⁹⁴ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.137 sowie S.14.

Allerdings hatte sich im vergangenen Jahrhundert die Tendenz verstärkt, die Rede von einer *Unsterblichkeit der Seele* als unbiblisch abzutun. Dies geschah unter Berufung auf die Bibel und Luther, wobei die Trennung von Leib und Seele im Tod, die bei der Lehre einer unsterblichen Seele vorausgesetzt wird, als platonischer Dualismus abgewiesen wurde, wie wir bereits beim Ansatz Greshakes sahen. Vertreter dieser These setzten der frommen Hoffnung auf ein Sein mit Christus im Himmel die Auferstehung des *ganzen* Menschen als allein gültige entgegen: Der Ausblick auf den Jüngsten Tag sei die einzig christliche Hoffnungsgestalt. Dieser Gedanke setzte sich derart durch, dass selbst das Missale Romanum von 1970 den Terminus anima aus der Totenliturgie strich und er auch aus dem Rituale für das Begräbnis verschwand.¹⁹⁵ Um den christlichen Begriff der Seele zu „retten“, scheint es daher unvermeidlich, zunächst das Verhältnis zur platonischen Philosophie genauer zu bestimmen und verbreiteten Missverständnissen auf den Grund zu gehen.

3. 5. 2. 1. Verhältnis zum platonischen „Dualismus“

Benedikt XVI. bemerkt zu Recht, dass es eine „allgemein griechische Auffassung“ der Unsterblichkeit gar nicht gegeben und auch Platon eine „problemreiche philosophische Landschaft“ zurückgelassen habe, nicht ein „griechisches Schema“, welches das Christentum nun entweder hätte übernehmen oder verneinen können. Die Kirche hätte also von hier gar nicht ihre Antworten beziehen können und habe daher letztlich einen neuen Begriff von Seele entwickelt. Darüber hinaus stellt er fest, „daß die durch alle neueren theologischen Traktate geisternde Lehre von dem griechisch-platonischen Dualismus zwischen Leib und Seele samt der dazugehörigen Lehre der Unsterblichkeit der letzteren eine Phantasie von Theologen ohne Entsprechung in der Wirklichkeit ist.“¹⁹⁶ Zwar folgte auch er zunächst dem gängigen Schema und setzte Platon der christlichen Einheit von Leib und Seele entgegen,¹⁹⁷ ist sich aber später dessen bewusst, dass der Dualismus bei Platon und somit auch der Unterschied zum Christentum gar nicht in der Schärfe besteht, wie sie immer behauptet wird. Erstaunlich ist, in welcher Nähe Platon sogar – man könnte sagen wider Erwarten – bei genauerer Betrachtung zum Christlichen ist. Warum dies meist übersehen wird, liegt freilich in seiner (davon wird wegen der Verwandtschaft im Denken zumindest in der Forschung tendenziell ausgegangen)

¹⁹⁵ A.a.O., S.93 f.

¹⁹⁶ A.a.O., S.122 ff.

¹⁹⁷ Seine Einwände gegen den Dualismus bleiben dennoch aktuell, da dieser ja bis heute ein verbreitetes Gedankengut ist. Benedikt XVI. schlüpft bei Betrachtung dieses Gedanken in verschiedene Rollen und formuliert Bedenken, die Spezialisten gegen dieses Gedankengut vorbringen müssten. Der Philosoph: Wodurch ist begründet, dass der Leib der Kerker des Menschen sein soll? Ist der Mensch nicht vielmehr eine lebendige Einheit von Geist und Leib? Ist nicht auch die Materie Gottes gutes Werk? Der Psychologe: Wird der Tod nicht viel mehr als Feind denn als Freund des Menschen empfunden? Der Mediziner: Nicht die Seele verlässt im Tod den Körper, sondern der Körper versagt der Seele den Dienst. Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.280 f.

weitgehenden Übernahme der pythagoräischen Vorstellung des Körpers als Ursache des Übels, das es zu überwinden gilt. Während im Mythos die Toten ein Schattendasein führten und die lebendige Existenz an die konkrete Leiblichkeit gebunden war, gilt bei den Pythagoreern das Gegenteil: Der Mensch muss sich vom Leiblich-Materiellen lösen, um zum eigentlichen Leben zu gelangen, die unsterbliche Seele befreit sich im Tod aus dem Gefängnis des Körpers.¹⁹⁸ Entsprechend ist bei Platon die Welt des materiellen Seins Scheinsein, das sichtbare Werden und Vergehen entwertet. Je mehr sich die Seele in einem „körperlosen“ Zustand befindet, desto mehr hat sie am Unwandelbaren teil, desto näher ist sie dem Schönen und Guten. Nur im Denken wird ihr, wenn überhaupt, etwas vom Seienden offenbar.¹⁹⁹ Diese Bewegung aber vollzieht sich mittels der Kraft des Eros über das Staunen und die dadurch in Bewegung gesetzte Erinnerung an die ewigen Ideen innerhalb der Philosophie.²⁰⁰ Etwa kann man das Schöne wahrnehmen, nicht aber das Wesen der Schönheit, das wiederum nur im Denken zu erfassen ist, welches sich vom Leib abgelöst hat – das eigentliche Ziel der Philosophen, die vollkommene Erkenntnis, ist somit erst nach dem Tode möglich. Die Bewegung in Form eines Strebens nach dieser Erkenntnis, wenn auch nur unvollkommen, vollzieht sich im Leben durch das Denken bzw. die Philosophie. Daher ist sie das „Sterben lernen“, das Trachten nach dem Sterben (aber nicht im Sinne einer Weltflucht).²⁰¹

Eine Parallele zu dieser platonischen Bewegung sehe ich bei Benedikt XVI. ausgerechnet in einer Schaffensperiode, in der er sich noch strikter von Platon distanziert, als dies später der Fall ist. Es geht um seine Beschreibung des Todes als Vorgang des Zerbrechens und der Entstehung von etwas Neuem, indem Gott Stück um Stück unsere Selbstherrlichkeit zerbricht. Diese Bewegung des Abbruchs von etwas Altem als Neubeginn vollziehe sich immer wieder auch in unserem Leben, als Handeln Gottes an uns, durch das er uns unserem egoistischen Dasein entreiße: jede Blamage, jeden Zusammenbruch geistiger oder physischer Natur, auch der Tod eines geliebten Menschen, der ein Stück des eigenen Todes sei etc., gelte es, als Todesbewegung in unserem Leben recht aufzugreifen. So sei der Tod nicht bloß etwas Biologisches, vielmehr könne „die Todesbewegung ganz konkret aus einem blinden Verhängnis zu einer Einübung in die wahre Freiheit werden, der Prozeß werden, durch den einer zum ‚neuen Menschen‘ – das heißt eben: zum Christen wird.“²⁰² Das vollkommene Mitsein mit Christus, die Taufe in ihrer vollen Wirkung finde sich bei Maria schon ganz und

¹⁹⁸ Vgl. SCHERER, Georg: *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1988², S.89 f.

¹⁹⁹ Vgl. PLATON: *Phaidon*, 65c.

²⁰⁰ Vgl. Scherer, a.a.O., S.92 ff.

²⁰¹ Vgl. BRÖCKER, Walter: *Platos Gespräche*, Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann), 1999⁵, S.174 f.

²⁰² *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.285 f.

gar eingelöst, während dies bei uns noch brüchig vorhanden sei.²⁰³ Für die Taufe und in ihrer Vollendung für die Auferstehung gelte aber: „Die Befreiung vom Tod ist zugleich die Befreiung aus der Gefangenschaft des Individualismus, aus dem Kerker des Ich, aus der Unfähigkeit zu lieben und sich mitzuteilen.“²⁰⁴

Die Nähe zu Platons „Sterben lernen“ ist erstaunlich, die Unterschiede bezeichnend: Beiderseits geht es um Unsterblichkeit, das ewige Leben und wie dieses schon auf unser irdisches Leben ausstrahlt. Bei Platon bildet die Schau der Ideen das Ziel, bei Benedikt XVI. das Christwerden und endgültige Sein mit Christus. Hier bedarf es der Philosophie, da des Glaubens. Dort geht es um die Befreiung vom Materiellen hin zum reinen Denken, auch aber um die Nähe zum Göttlichen,²⁰⁵ um Reinigung und Erlösung, dort um den Dialog mit Gott, um das Näherrücken zu ihm, um die Überwindung der Gottferne – ja, im letzten um Erlösung von der Erbsünde. So ist die christliche Auferstehung die Vollendung des Taufgeschehens, und diese Bewegung setzt schon im Leben an, als Liebe, als Mitsterben mit Christus, als Freiwerden vom Ich in der geistigen Bewegung des Todes: „Die Bewegung des Todes ist mit der Hineinbewegung in die radikale Liebe identisch. So wird deutlich, daß ich ebenso gut sagen kann: Im Christentum geht es nur um Tod und Auferstehung wie: Im Christentum geht es nur um die Liebe wie: Im Christentum geht es nur um die Demut des Glaubens.“²⁰⁶

Der Platon-Interpret Walter Bröcker sieht mit Verweis auf Nietzsche darüber hinaus eine „volle Übereinstimmung“ zwischen platonischer Jenseitslehre und christlicher Eschatologie darin, dass für beide dies Leben Tod sei, und erst nach dem Tode das wahre Leben beginne.²⁰⁷

Dem ist insofern zu widersprechen, als christlich betrachtet das Leben schon *jetzt* Gemeinschaft mit Christus ist (s. Eucharistie), wenn auch noch in brüchiger Form, die erst in Tod und Auferstehung ihre Vollendung findet. Im Christentum, in seiner ganzen geschichtlichen Dimension, kommt dem Ja zum Leben eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu. Somit beruht der Satz, dieses Leben sei christlich gesehen Tod, auf einem Vorurteil, da noch dazu die Überwindung des Todes durch Christus dieses Leben in einem ganz anderen Licht erstrahlen lässt.

Während der Bezug zur Leiblichkeit im Christlichen aber bleibt, legt die Seele nach Platon das Kleid des Körpers, der ja letztlich die Erkenntnis trübt, im Tod endgültig ab. Dass es ihm aber in erster Linie um die Entwertung alles Biologischen gehen würde, wäre eindimensional gedacht. Entsprechend analysiert Benedikt XVI., dass die wahre Zielrichtung Platons

²⁰³ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.263.

²⁰⁴ *Der Geist der Liturgie*, S.89.

²⁰⁵ Vgl. PLATON, *Phaidros*, 246e.

²⁰⁶ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.287-290.

²⁰⁷ Vgl. Bröcker, a.a.O., S.189.

Denkens völlig verkannt werde, wo er als dualistischer und individualistischer Denker eingestuft würde, der zur Flucht ins Jenseits anleite. Er sieht in Platons Denken primär eine politische Philosophie, der es um die innere Einheit des Menschen und letztlich um Gerechtigkeit geht, bis hin zum politischen Martyrium des Sokrates: eine Gerechtigkeit, die die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit ist, wirklicher als bloßes biologisches Leben.²⁰⁸ Da seine Unsterblichkeitsaussage aber auch in einem religiösen Kontext stand,²⁰⁹ schwingt bei Platon eben auch immer eine Hoffnung mit, bei der gleichzeitigen Demut vor dem Göttlichen. Damit schwindet der vermeintlich schroffe Gegensatz zum Christentum weiter. Außerdem darf nicht übersehen werden, dass ja im Christentum – anders als in jüdischen Vorstellungen – von einer bei der Auferstehung „neuen Leiblichkeit“ die Rede ist. Dass sich die Seele vom jetzigen irdischen Körper löst, gilt also aus christlicher ebenso wie aus platonischer Sicht.²¹⁰ Platon gibt aber jeden Bezug zur Leiblichkeit im Weiterleben nach dem Tod auf, weshalb Benedikt XVI. beim christlichen auch von einem *ganz neuartigen Konzept* sprechen kann, dass sich christologisch erst entwickeln musste. Was das Geschick des Menschen nach dem Tode betrifft (wir sprachen diesbezüglich bereits von „Christusgemeinschaft“), beruhen die Auffassungen über das Fortleben zwischen Tod und Auferstehung der alten Kirche auf *„den durch das Neue Testament in christologischer Zentrierung übermittelten jüdischen Überlieferungen von der Scheol-Existenz des Menschen.“*²¹¹ Hiefür schildert er das „dramatische Ringen des Alten Testaments“²¹², das im Martyrium Jesu zu jener Antwort findet, die zur Grundlage des Christentums wird. Diese Entwicklung gilt es kurz nachzuskizzieren, bevor wir dann auf den christlichen Begriff der Seele, der sich vom platonischen unterscheidet, eingehen.

3. 5. 2. 2. Christologische Zentrierung jüdischer Überlieferungen

Der Gedanke der Auferstehung und die damit verbundene Hoffnung war den Juden vertraut,²¹³ doch ist das bahnbrechend Neue der Auferstehung Christi die *endgültige Überwindung des Todes*.²¹⁴

Die Vorstellung Israels, auch zum Geschick des Menschen zwischen Tod und Auferstehung, die uns hier interessiert, habe aber zunächst einmal noch vollkommen an den gemeinsamen

²⁰⁸ Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.72 f sowie S.83 und 121.

²⁰⁹ Benedikt XVI. bemerkt hierzu: „Unsterblichkeit ist nie eine rein philosophische Aussage“. Vgl. a.a.O., S.121.

²¹⁰ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 997.

²¹¹ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.124.

²¹² A.a.O., S.83.

²¹³ Auch wenn die Sadduzäer, ganz im Gegensatz zu den Pharisäern, sie leugneten, vgl. Mk 12,24 und 2 Makk 7,29; Dan 12, 1-13.

²¹⁴ Vgl. Kremer, a.a.O., S. 60 ff. und S.10.

Anschauungen einer archaischen, in der Clan-Verfassung geborgenen Welt partizipiert, wie Benedikt XVI. ausführt; erst zögernd hätten sich Veränderungen ausgeprägt, die aus dem Glauben an die Einzigkeit Jahwes folgen mussten und dann zur Debatte in der Krise der Weisheitsschulen standen. Zur archaischen Gesamtauffassung zählt auch die Vorstellung, dass der Tote hinab in die Scheol steigt: eine Zone der Gefangenschaft und Kommunikationslosigkeit, wo er ein Schattendasein führt. Hier herrscht Beziehungslosigkeit, die Lebenszerstörung ist: „Der ganze Abgrund der Nichtigkeit zeigt sich darin, daß Jahwe dort nicht ist“.²¹⁵ Der Tod erweist sich aber auch als Sphäre, die in das Leben eingreift, etwa in Form der Krankheit, weshalb der Kranke auch von der Gemeinschaft der Freunde und des Gotteslobes ausgeschlossen wurde.

Der Jahwe-Glauben mit seinem umfassenden Anspruch sei, analysiert Benedikt XVI., an dieser Stelle in seiner innersten Konsequenz noch nicht entfaltet gewesen. Denn zu ihm stehe die Vorstellung eines Gottes ja in Widerspruch, der an der Grenze des Todes scheitert und nicht mehr in den darüber hinaus gehenden Bereich zu dringen vermag. Wenn Gemeinschaftslosigkeit und Kommunikationslosigkeit verbunden seien mit dem Tod, dann musste die Gottesgemeinschaft stärker sein als der physische Tod. Ein erster großer Vorstoß in diese Richtung kam aus der Erfahrung des Exils, in den Gottesknechtsliedern bei Deuterjesaja. Der Todesbereich bekommt hier einen neuen positiven Gehalt, indem sich Tod und Krankheit auch als Weg des „Gott-Zugehörigen“ eröffnen: Die phänomenologische Identifikation von Krankheit und Tod, von Krankheit und Scheol, bleibe bestehen, aber der Tod erscheine nicht mehr als Strafe ohne Wiederkehr, sondern als Kraft der Verwandlung und Weg des Gerechten.²¹⁶

Die Hinweise darauf, dass Jahwe stärker ist als die Scheol, gipfeln für Benedikt XVI. im Psalm 73, wobei er bemerkt, dies sei einer der Texte, in denen das Alte Testament am meisten in das Neue übergreife: „Du hältst mich nach deinem Ratschluß und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit. Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde. Mag auch schwinden mein Leib – Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig“ (Vers 24-26). Aus dem „Inneren der tief erfahrenen Gottesgemeinschaft des Betenden“ sei hier die Gewissheit aufgestiegen: „Gottesgemeinschaft ist stärker auch als der Zerfall des Leibes. Sie ist die eigentliche Wirklichkeit (...). Die Kommunikation (...) ist das Leben, und die Kommunikationslosigkeit ist der Tod.“ Diese „durchaus empirische Aussage“ sei hier in der konkreten Erfahrung des Beters zu ihrer entscheidenden Konsequenz geführt: „Die Gottesgemeinschaft *ist* die Wirklichkeit. Sie ist das eigentlich Reale. (...) Das Hinschauen auf

²¹⁵ Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.74f.

²¹⁶ Vgl. a.a.O., S.76 und S.79.

Gott, das Sein-mit-ihm wird hier als der Ort erkannt, wo der Mensch die Scheol bestehen kann, die mitten in seinem Leben ständig anwesend ist und ihn aufzufressen droht.“

Benedikt XVI. sieht hier eine „originäre Idee von der Überwindung des Todes“ ausgedrückt und betont, dass sie weder auf griechische noch auf persische Muster zu verrechnen sei. Der Text „operiert weder mit dem Seelenbegriff noch mit dem Auferstehungsgedanken, sondern kommt allein aus dem Gottesbegriff und der Idee der Gemeinschaft bzw. der Erfahrung der Gemeinschaft zu seiner Aussage.“²¹⁷

Mit diesen Abhandlungen baut Benedikt XVI., wie sich zusammenfassend sagen lässt, den Gedanken auf, *der Glaube an den Tod als Eintritt ins ewige Leben sei im Gottesglauben selbst enthalten und rücke mit Christus in die Mitte des Credo, weshalb er gleichzeitig – weil gebunden an eine Person – personalisiert wird.*²¹⁸ In diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis auf die Texte der Martyrienliteratur des Alten Testaments wichtig, nach denen der Märtyrer eine neue Weise finde, den Tod zu bestehen (etwa Daniel 12,2): Wer in Gottes Recht, in Gerechtigkeit hineinstirbt, gehe „nicht ins Nichts, sondern ins Leben hinein“. Dies sei das eigentlich Verbindende zwischen dem Denken der Bibel und demjenigen der platonischen Philosophie gewesen, „so daß von hier aus eine Begegnung der Traditionen möglich wurde.“ Spätestens in dieser Martyrienliteratur ist der Bezug zu Jesus Christus gegeben, Benedikt XVI. spricht hier auch von der „Einheit der Testamente“: „Das Neue Testament braucht keine vollends neuen Gedanken zu formulieren; sein Neues besteht in dem neuen Faktum, das alles Bisherige aufnimmt, sammelt und so erst ganz zu sich selber bringt: im Martyrium des treuen Zeugen Jesus und in seiner Auferstehung.“ Damit werde der hoffenden Zuversicht der Makkabäer Fleisch und Blut gegeben: „Im auferstandenen Christus hat der Notschrei des angefochtenen Glaubens seine Antwort gefunden.“²¹⁹

Christus erhört gleichsam diesen Notschrei und steigt, selbst ein in den Tod Gestoßener, hinab in das Reich des Todes: „damit aber hört der Tod auf, das gottesverlassene Land der Finsternis und der Bereich der erbarmungslosen Gottesferne zu sein. In Christus ist Gott selbst in den Bereich des Todes eingetreten und hat den Raum der Kommunikationslosigkeit zum Raum seiner Anwesenheit gemacht.“ So überwindet er den Tod.²²⁰

In der Passion des Glaubens bildet sich also die Einsicht heraus: Gottesgemeinschaft ist Leben über den Tod hinaus.²²¹ Personalisiert in Jesus: Er *ist* die Auferstehung, weshalb die Berührung mit ihm, der Glaube und die Liebe, die stärker ist als der Tod, das Überschreiten

²¹⁷ A.a.O., S.81.

²¹⁸ Vgl. a.a.O., S.100 f.

²¹⁹ Vgl. a.a.O., S.81 ff.

²²⁰ Vgl. a.a.O., S.84.

²²¹ Vgl. a.a.O., S.83.

der Todeslinie *schon hier und heute* sei und das neue Leben daher jetzt schon beginne.²²² Zwar übernimmt die alte Kirche die jüdische Vorstellung einer Welt, in der die Toten bis zum Endgericht aufbewahrt werden, doch werden dabei letztlich keine Orte beschrieben, sondern Christus wird mit Worten wie „Licht“ und „Paradies“ umschrieben. „Auf diese Weise werden die Bilder aus mehr oder weniger kosmologischen Vorstellungen zu christo-theologischen Aussagen, sie verlieren an Gewicht und gewinnen an Tiefe.“ So stellt Benedikt XVI. sich auch gegen die Vorstellung Luthers des „Todesschlafs“ als bewusstlosem Zustand zwischen Tod und Weltende: „Die Toten in Christus leben – das ist die Grundgewißheit, die sachlich an das zeitgenössische jüdische Bewußtsein anknüpfen konnte.“ Wir werden „nicht in irgendwelchen Höhlen oder Kammern aufbewahrt werden, sondern in der Person, deren Liebe uns alle umfaßt.“²²³ Sie sei das Ergebnis unserer Zugehörigkeit zum einen Leib Christi, die wiederum im Diesseits durch die Eucharistie vermittelt und als Vorahnung auf die Verklärung unseres Leibes durch Christus betrachtet wird.²²⁴

Die Bedeutung der Eucharistie wird nach allem Gesagten noch einmal deutlicher: Der Leib Christi, den die Gläubigen bei der Kommunion empfangen, reicht sich uns in der „neuen Leiblichkeit des Auferstandenen, die aber wahre Leiblichkeit bleibt“, dar.²²⁵ So gehört der Christ dem Leib Christi durch die Eucharistie schon im irdischen Leben an, dieser rettet die Seele zum ewigen Leben, der Mensch findet aber zur vollen Vereinigung erst mit ihm, wenn auch sein Leib verherrlicht ist. Durch die Eucharistie aber werden wir schon jetzt, und dies ist von Bedeutung für die Liturgie, „einbezogen in den großen geschichtlichen Prozeß, in dem die Welt zugeht auf die Verheißung ‚Gottes alles in allem‘.“²²⁶

Das jetzige Sein mit Christus, das etwa Paulus und Johannes den Verstorbenen zuschreiben, hätten diese *nicht* mit der Auferstehung gleichgesetzt, so Benedikt XVI. Eindringlich wird das „Ganz-anders“ der Materialität am Ende der Tage behauptet. Die biblischen Texte unterstreichen das „Neuartige der Auferstehungsexistenz“ und den „christologischen Charakter unseres Auferstehungslebens“.²²⁷ Die Vorstellung vom künftigen Leib wird, wie bereits erwähnt, im katholischen Glauben mit Worten wie „verherrlicht“, „verwandelt“, und „überirdisch“ (s. Paulus) umschrieben.²²⁸ Auch wenn somit hinsichtlich

²²² Vgl. a.a.O., S.103 f.

²²³ A.a.O., S.112 f.

²²⁴ Vgl. RATZINGER, Joseph: *Auferstehung des Fleisches/“Dogmengeschichte“* und „Systematik“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, HÖFER, Josef und RAHNER, Karl (Hrsg.), Freiburg (Herder Verlag) 1957, 1040. Siehe hierzu auch *Katechismus*, a.a.O., 1000 und 1003.

²²⁵ *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.151.

²²⁶ A.a.O., S.52.

²²⁷ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.142.

²²⁸ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 997-999.

dieser Materialität alles offen bleibe, hält Benedikt XVI. mit spürbarem Nachdruck fest: „Der Gedanke, daß am Ende, in welcher Form auch immer, das *Ganze* von Gottes Schöpfung ins Heil tritt, ist freilich so deutlich, daß jede reflektierende Systematik des biblischen Befundes ihm gerecht werden muß“.²²⁹

Fassen wir noch einmal zusammen: Die unsterbliche Seele löst sich im Tod vom Körper (auf die Läuterung kommen wir später zu sprechen) und wird sich am Letzten Tag mit dem verwandelten Leib vereinigen, weshalb von einer „Neuschöpfung“ die Rede sein kann, andererseits bleibt aber „die Identität des Menschen aus Leib und Seele“ gewahrt.²³⁰ *Es muss daher nun um den Zusammenhang und das Verhältnis von Leib und Seele gehen, die sowohl die Gewissheit des im Tod unzerstörten Seins mit Christus als auch das Noch-Ausstehen der endgültigen „Auferstehung des Fleisches“ wahren.*²³¹ Benedikt XVI. betont, dass man bei diesen Fragen nicht ohne eine „Hermeneutik“, ohne ein „vernünftiges Mitdenken mit dem biblischen Befund“ weiterkomme.²³²

3. 5. 2. 3. Christlicher Begriff der Seele

Es musste eine neue Anthropologie entwickelt werden, die beinhaltete, dass der Mensch als ganzer von Gott geschaffen und gewollt ist, andererseits musste unterschieden werden zwischen dem, was vergänglich ist an ihm und dem, was bleibt.²³³ Bestünde nach dem Tod kein Bezug zur Materie mehr, wäre es absurd, dass das Christentum hier dennoch von Leiblichkeit spricht und auch so vehement darauf beharrt.

Wir haben es hier also wiederum mit einem Beispiel für die Notwendigkeit der Auslegung der christlichen Botschaft und ihrer Explikation durch philosophische Terminologie zu tun, wobei es wieder darauf ankam und ankommt, im *Umkreis des christlichen Offenbarungsdenkens* zu verbleiben. Den entscheidenden Schritt zu einer Neukonzeption tat in diesem Fall Thomas von Aquin, der die aristotelische Anthropologie transformierte und somit eine „philosophische Entsprechung zu dem pneumatischen Realismus (...), den die Bibel verlangt“, fand.²³⁴

²²⁹ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., vgl. bes. 1 Kor 15,20-28.

²³⁰ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.375. Weil es sich um einen „neuen Leib“, eben nicht unsere jetzigen Körper, handle, erübrigt sich auch die gängige Frage, ob Gott uns nun unseren jungen oder gealterten Leib zurückgebe. Zudem werden Verbrennungen, die ja noch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil mit Sanktionen belegt waren, nicht mehr als verwerflich betrachtet, vgl. a.a.O.

²³¹ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.124.

²³² Vgl. a.a.O., S.94. Die kirchlichen Lehrdokumente sind Zeugnis der Bewegung und der Wandlungen, die es hinsichtlich der leiblichen Auferstehung gab, vgl. a.a.O., S.114. Ich beschränke mich hier aber, wie auch in den übrigen Kapiteln, auf den Nachvollzug des Denkens Benedikts XVI.

²³³ Vgl. a.a.O., S.125.

²³⁴ A.a.O., S.147.

Vergegenwärtigen wir uns hierzu kurz die dabei relevanten Grundzüge des aristotelischen Denkens: Ihm zufolge besteht alles Seiende aus *Stoff* bzw. Materie (Hyle) und *Form* (Eidos). Der Stoff ist das Hypokeímenon, das allem zugrunde Liegende, das aber nur als Möglichkeit (Dynamis) gegeben ist, die sich erst verwirklicht, indem es eine bestimmte Form (Eidos) annimmt, also etwas begrifflich Bestimmbares wird. Beispielsweise kann die Hyle die Form, das Eidos einer Blume, annehmen und erhält dadurch ihr bleibendes Wesen (ousia). Eine Materie ohne Form ist eine materia prima, also pure Möglichkeit. Nur durch Formung wird aus ihr Materie im physikalischen Sinn. Somit besteht nach Aristoteles alles Geschehen also darin, dass ein Wesen aus einer bloßen Möglichkeit durch eine bestimmte Form verwirklicht wird. Sein ist demnach der Prozess, in dem sich ein allgemeines Wesen aus seiner Möglichkeit zu einer besonderen Form entwickelt. Dieser Vorgang ist eine Bewegung. Noch einmal anders gesagt: Sein ist etwas, das sich durch eine Bewegung verwirklicht. Der entscheidende Unterschied zu Platon liegt darin, dass bei Aristoteles das Allgemeine (die Idee, das Eidos) *nur im Besonderen* wirklich ist, und das Besondere *ist* nur ein Bestimmtes, sofern sich in ihm ein Allgemeines verwirklicht. Diese Selbstverwirklichung eines Wesens nennt er Entelechie, sein Weltbild ist teleologisch.²³⁵

Es zeigt sich somit bei Aristoteles eine untrennbare Einheit von Leib und Psyche, die Thomas aufgreifen und der christlichen Argumentation zunutze machen konnte. Thomas klärt die Frage nach dem Wesen der menschlichen „Seele“ mit der Formel „anima forma corporis“ (Seele ist die „Form“ des Leibes), wobei er Aristoteles insofern auf kühne Weise abwandelt, als dort die forma ja gerade das *Allgemeine* ist, während sie bei Thomas das *Persönliche* ausdrückt, indem sie *Geist* ist und den Menschen zur *Person* macht. Diese Art der Verbindung – der Geist als das Persönliche und zugleich die „Form“ der Materie – war für Aristoteles so nicht denkbar, ging es ihm doch um die begriffliche Bestimmbarkeit (womit er letztlich näher an Platon bleibt, als oft behauptet wird). Worauf es Thomas aber ankam, war das Ineinandewirken zwischen Leib und Geist/Forma/Psyche: Die Form ist an den Leib gebunden, beide werden nur in ihrer Einheit Wirklichkeit. Benedikt XVI. hält dazu fest: „Der Geist im Menschen ist so völlig eins mit dem Leib, daß auf ihn der Terminus ‚Form‘ mit seinem vollen Anspruch angewandt werden kann. Und umgekehrt: Die Form des Leibes ist so, daß sie Geist ist und damit den Menschen zur Person macht“. Mit diesem christlichen Begriff der Seele seien die widersprüchlich erscheinenden Forderungen der Schöpfungslehre und des christologisch umgewandelten Scheolglaubens eingelöst: „Die Seele gehört dem Leib zu als ‚Form‘, aber das, was ‚Form‘ des Leibes ist, ist doch Geist (...) und öffnet ihn so

²³⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik*. Eine hilfreiche Zusammenfassung der aristotelischen Metaphysik findet sich bei Hübner, *Glaube und Denken*, a.a.O., S.350 ff.

auf Unsterblichkeit hin.²³⁶ Dieser christliche Seelenbegriff, der tatsächlich eine neuartige Konzeption gegenüber den Auffassungen der Psyche in der Antike darstellt, bedeutete also zugleich auch eine neue Sicht des Leibes: Seele und Leib sind nur „aufeinander hin“ Wirklichkeit. Die Seele bleibt bezogen auf Materie, ihre Ausdruckskraft „organisiert“ die materiellen Elemente des menschlichen Körpers, so dass sie ihre Qualität als „Leib“ empfangen. Von der Seele also, nicht von der Materie her bestimmt sich die Identität der Leiblichkeit: „Leib, und zwar identischer Leib, ist das, was die Seele sich als ihren körperlichen Ausdruck baut.“²³⁷

Benedikt XVI. spricht hinsichtlich dieses Verhältnisses von einer *Dualität*, da die Materie als solche, die ja schon während des irdischen Lebens in steter Umbildung begriffen sei, nicht der Konstanz-Faktor im Menschen sein könne. Dies habe aber nichts von einem Dualismus an sich, sondern bringe eben erst „die Würde und die Einheit des Menschen zum Vorschein“.²³⁸ So erweist sich das philosophische Instrumentarium hier abermals als nützlich und notwendig, weil es die Begrifflichkeit liefert, die das christliche Verhältnis von Leib und Seele verdeutlicht. Allerdings stößt auch hier die Philosophie an ihre deutliche Grenze, innerhalb derer die notwendige und erhellende Explikation von Glaubensüberlieferungen zwar betrieben werden kann und muss, außerhalb derer aber das Feld der Spekulationen und letztlich hypothetischen Theorien beginnt.

Ein Widerspruch tut sich auch bei Thomas im Zusammenhang mit der *materia prima* auf: Zu ihr wird die Materie, wenn im Augenblick des Todes der Formbezug aufhört (ontologisch, nicht zeitlich), so dass sie nur noch als pure Möglichkeit besteht. Folglich muss an die bisherige *Forma* eine neue treten, womit aber nicht mehr die Identität des Leibes vor und nach dem Tod gewahrt ist. Der Probleme, die dies mit sich bringt (nicht zuletzt weil damit Identität des Leichnams Jesu mit dem Gekreuzigten philosophisch geleugnet war), war sich Thomas bewusst, weshalb er letztlich selbst vor seinen Thesen zurückschreckte.²³⁹

Tod und Auferstehung bleiben Geheimnisse, weshalb hier ja ohnehin immer nur von einer Annäherung die Rede sein kann. Das Wie der Auferstehung übersteigt unsere Vorstellung und unser Verstehen – „es ist nur im Glauben zugänglich“, betont der

²³⁶ Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.125 f.

²³⁷ A.a.O., S.148.

²³⁸ Vgl. a.a.O., S.133.

²³⁹ Vgl. A.a.O., S.149.

Katechismus. „Die Fragen, die wir stellen, sind Fragen *unseres* Denkens“, betont Benedikt XVI.²⁴⁰

Gott hat die Hoffnung auf die leibliche Auferstehung „Schritt für Schritt“ offenbart, wie wir sahen. Inhalte der Offenbarung gilt es vertrauensvoll anzunehmen und zu versuchen, sie im Denken zu erfassen, wie Thomas von Aquin es tat. Die Details aber bleiben freilich im Dunkeln – und müssen es. Benedikt XVI. drückt es so aus: „Das kommende Leben vermögen wir von dem jetzigen her hinsichtlich seines *Daß* ahnend zu extrapolieren; die Botschaft des Glaubens kann auf eine gewisse Evidenz des Denkens zurückgreifen. Dagegen bleibt das *Was* dieses neuen Lebens gänzlich außerhalb unseres Erfahrungsraumes und somit von uns her gesehen schlechthin unwißbar. (...) Die Überlieferung des Glaubens hat nicht den Sinn, bloßer Neugier Nahrung zu liefern. Wo sie den eigenen Raum menschlicher Erfahrung überschreitet, geht es ihr nicht um Unterhaltung, sondern um Wegweisung. Nur so weit eröffnet sich deshalb das Jenseitige, als es der Weisung im Diesseitigen dienlich ist.“²⁴¹ Besonders der letzte Satz ist zentral. Eine bloße Befriedigung unserer Neugier ist nicht dienlich, was uns aber trägt, ist die Hoffnung, die zwar geheimnisvoll, aber durch die „Weisungen“ begründet bleibt.

So müsse auch Thomas' zentraler Gedanke zur Unsterblichkeit der Seele und hinsichtlich ihres Bezugs zur Leiblichkeit zwar neu vollzogen werden (worauf hier aber nicht weiter eingegangen werden kann), bleibe aber als Wegweisung bestehen: „Er liegt in der schöpfungsmäßigen Einheit von Leib und Seele, die einerseits die unlösbare Zuordnung der Seele auf die Materie in sich schließt, zum anderen aber bedeutet, daß die Identität des Leibes nicht von der Materie, sondern von der Person, von der Seele zu denken ist. Der Körper wird zum ‚Leib‘ von der Personmitte her; Leiblichkeit ist etwas anderes als eine Summe von Körpern.“²⁴² Mit anderen Worten lässt sich der eigentliche Inhalt von der Lehre der Auferstehung des Fleisches also folgendermaßen auf den Punkt bringen: „Das Wesentliche des Menschen, die Person, bleibt“.²⁴³ Bevor wir darauf eingehen, welche Konsequenz dies für die Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod hat, ist der Deutlichkeit halber noch einmal festzuhalten, dass der Begriff der christlichen Seele keine „substantialistische“ Unsterblichkeitsbegründung beinhaltet. Vielmehr sei die Bestimmung des Menschen zur

²⁴⁰ A.a.O., S.142.

²⁴¹ A.a.O., S.135.

²⁴² A.a.O., S.148 ff.

²⁴³ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.335.

Unsterblichkeit eine *schöpfungsmäßige*, die sich von Gott her begründe, weil der Mensch von ihm gekannt und geliebt sei, so Benedikt XVI.²⁴⁴

3. 5. 2. 4. Konsequenzen für die christliche Anthropologie

Erinnern wir uns an die Ausführungen im Abschnitt über die Eucharistie und den dabei explizierten Begriff der Person: Er bedeutet „in Relation stehen“. Was nun den Menschen zum Menschen mache, sei seine grundsätzliche Fähigkeit, auch wenn diese im einzelnen Fall faktisch nicht immer realisiert wird, auf Transzendenz geöffnet zu sein, Gott denken zu können, so Benedikt XVI.²⁴⁵ Dies zeigt sich nun auch an der Weise, wie die Unsterblichkeit, das ewige Leben, auf das der Mensch hoffen darf, „zustande“ kommt: Nicht ein „beziehungsloses Selbersein“ macht den Menschen unsterblich, nicht eine „eigenmächtige ‚Substanz‘ Seele mit einer aus ihr selber kommenden Unsterblichkeit“, sondern gerade „seine Beziehungsfähigkeit auf Gott hin“. Darin sieht Benedikt XVI. „das Tiefste des menschlichen Wesens (...): Sie ist gerade das, was wir ‚Seele‘ nennen.“ Wesenswidrig sei, wo diese Offenheit auf Gott hin nicht vollzogen, die Gottesbeziehung negiert werde, der Mensch „autonom“ sein wolle. „Ein solches Dasein (...) wird zu einem Scheol-Dasein, zu einem Sein im Nichtsein, zum Schatten-Leben, das außerhalb des wirklichen Lebens bleibt.“ Vergegenwärtigen wir uns an dieser Stelle, dass ja genau dieser Selbstbezug bzw. die Gottferne des Menschen die Folge der Erbsünde ist, diese aber von Christus aufgehoben wird, indem er in die Scheol hinabsteigt „und damit Leben aus dem Tod“ gibt. Wie die Beziehungslosigkeit das trostlose Sein in der Scheol ist, beruht Unsterblichkeit auf *Beziehung*, weshalb sie „dialogischen Charakter“ hat: „Weil Gott der Gott der Lebendigen ist und sein Geschöpf, den Menschen, beim Namen ruft, darum kann dieses Geschöpf nicht untergehen. (...) Gott selbst ist nicht ‚Atom‘, sondern Beziehung, weil er Liebe ist, und darum ist er das Leben.“²⁴⁶

Folglich wird das Umgriffenwerden von Gottes Ewigkeit als Akt der Liebe verstanden, nur seine ewige Liebe könne uns unsterblich machen.²⁴⁷ Insofern legt Benedikt XVI. auch besonderes Gewicht auf den Ausdruck *Auferweckung*, da „biblisch vorgestellte Unsterblichkeit nicht aus der Eigenmacht des von sich aus Unzerstörbaren hervorgeht, sondern aus dem Einbezogensein in den Dialog mit dem Schöpfer“.²⁴⁸ Alle Versuche des

²⁴⁴ Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.127 u. 129 sowie *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.337.

²⁴⁵ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a. O., S.336.

²⁴⁶ Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.127-132. Vgl. auch GRESHAKE, Gisbert: *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1986, S.304.

²⁴⁷ Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.412.

²⁴⁸ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.332.

Menschen, sich selbst unsterblich zu machen – etwa über Heldentaten, Fortpflanzung, das Weiterleben in der Erinnerung – seien doch letztlich zerbrechlich und zum Scheitern verurteilt. Das Bemühen, im anderen weiterzuleben, hätte nur dann Sinn, „wenn der andere, dem wir uns anvertrauen, nicht wiederum, wie wir selbst, vergeht, sondern wirklich bleibt; es würde Sinn ferner nur dann haben, wenn dieser andere nicht bloß einen Schatten von uns – unseren Namen, unser Erbgut –, sondern wirklich uns selber festzuhalten vermöchte. Solches aber kann nur gelten, wenn *Gott* des Menschen gedenkt: Nur *er* bleibt, nur *sein* Gedanke ist Wirklichkeit.“²⁴⁹

Allerdings dialogisiere der Mensch nicht einsam mit Gott, weshalb in die christliche Vorstellung von der Unsterblichkeit nach Benedikt XVI. auch die Gemeinschaft mit den Mitmenschen gehört. Die Mitmenschlichkeit sei für den als Einheit verstandenen Menschen konstitutiv²⁵⁰ und für den gelebten Glauben elementar: Der „Dialog mit Gott geht gerade durch die Menschen hindurch. Er geht durch die Geschichte hindurch, in der Gott mit den Menschen redet; er geschieht im Wir der Kinder Gottes – das heißt letztlich: Er geschieht im ‚Leib Christi‘“.²⁵¹ Damit beantwortet sich auch die drängende Frage positiv, ob es nach dem Tod ein Sein mit jenen Menschen geben wird, die das eigene Leben geprägt und begleitet haben, die das Leben zu dem gemacht haben, was es war.

Bei aller Rätselhaftigkeit, allem Nicht-Wissen um die Erfahrung des Todes und dessen, was danach kommt, ist es doch erstaunlich, welche konkreten Vorstellungen uns der christliche Ansatz erlaubt. So wird zwar ein „Ganz-anders“ unserer Leiblichkeit angekündigt, dennoch bleibt durch den Bezug zu dieser Leiblichkeit auch der Bezug zu unserem jetzigen Leben erhalten. Nichts war somit umsonst, nichts geht verloren, weil nicht nur ein Teil von uns weiterlebt: „Unsterblich ist folglich das, was jetzt, in unserem Leben, wächst und wird; was in unserem Leib, in dem wir leiden und lieben, in dem wir hoffen und froh sind, in dem wir traurig sind, und in dem wir vorwärtsgehen durch die Zeiten – was *jetzt* in diesem unserem so beschaffenen Leben wächst, *das* ist unvergänglich.“²⁵²

Dies entkräftet auch eindeutig den Vorwurf gegen das Christentum, es würde das Leben durch seine Preisung dessen, was danach kommt, geringschätzen. Genau das Gegenteil ist ja der Fall: Alle Menschen, all das Schöne, das das Leben uns gab, nichts wird verloren sein, und dazu gehört das Unberührbare genauso wie das Leiblich-Sinnliche, eines drückt sich im

²⁴⁹ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.295.

²⁵⁰ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.333.

²⁵¹ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.133.

²⁵² *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.314.

anderen aus. Nicht zuletzt erinnert diese Einheit an das Ineinander des Ideellen und Materiellen, von dem hier im Zusammenhang mit dem Mythos immer wieder die Rede war. Dem endgültigen Heil werde so eine tiefe Form von Weltbezug eigen, „so daß verwandelt all das wiederkehrt, was köstlich war und lieb an Gottes schöner Welt.“²⁵³ Dies bedeutet eine das ganze Leben des Menschen bestimmende, konkrete Hoffnung. Abstrakt und schwerer zu fassen erscheint dagegen ein Weiterexistieren der Seele ohne Leib, von der wir uns in ihrem reinen *An-sich* keine Vorstellung zu machen vermögen, erleben wir sie doch im ständigen Eins mit dem Körper.

Interessant sind in diesem Zusammenhang die ganzheitlichen Ansätze der Medizin, die sich zum Teil ausdrücklich auf das christliche Menschenbild stützen. Der Philosoph, Theologe und Mediziner Matthias Beck etwa sieht darin einen entscheidenden Schlüssel bei der Interpretation von Krankheitsphänomenen. Weder das naturwissenschaftliche Bild vom Menschen noch der psychosomatischen Medizin können demnach den Menschen in seiner Ganzheit erfassen. Erst wenn die Seele als Geistseele im Sinne des inneren Formprinzips des Leibes betrachtet werde, in der Ausrichtung auf einen letzten Seinshorizont, also Gott, bekomme man den Menschen in seiner Ganzheit in den Blick. Naturwissenschaftliche, psychosomatische und philosophische Sichtweisen müssten sich dabei idealerweise ergänzen (etwa in der Weise der Psychotherapie und begleitenden geistlichen, seelsorgerischen Gesprächen). Der Grund dafür liege vor allem darin, dass die Ansätze zur Leib-Seele-Einheit der psychosomatischen Medizin, die Beck diskutiert und die in Anknüpfung an Freud mit Vorstellungen von Unbewusstem, Stress, Ängsten, unverarbeiteten Konflikten etc. arbeiten, „nicht die ‚ganze‘ Seele“ erreichen, sondern nur Teile. Als Beispiel nennt Beck den evolutionistischen Ansatz Thure von Uexkülls, in dem die Seele nur eine Systemebene neben der des Körpers darstellt, womit er aber über eine nachträgliche, nur additive Zusammenführung von Seele und Leib nicht hinauskomme. Dem stellt Beck theologische Konzepte, etwa jenes von Hans Urs von Balthasar gegenüber, der die anima-forma-corporis-Lehre Aquins fortführt in dem Sinne, die Seele sei weltimmanentes Einheits- und Formprinzip der Materie und gleichzeitig transzendenter Geist. Erst von dieser „Grundbestimmung der Seele als Geistseele“ seien Seelenvermögen wie Streben, Leidenschaft, etc. begreifbar, und erst die Theologie biete die weiterführende Perspektive zur Beantwortung letzter Fragen menschlicher Existenz und damit letzter Selbsterkenntnis, weil ihr Seelenbegriff den Menschen in seiner Ausgerichtetheit auf den letzten Grund begreife.

²⁵³ A.a.O., S.309.

Zwar bedürfe die Theologie hinsichtlich der Krankheitsphänomene freilich der empirischen Erkenntnisse der Medizin/Psychologie/Psychosomatik, da sie sonst zu abstrakt bleibe, ohne ihre Ergänzung aber berge jede Psychotherapie die Gefahr, verabsolutiert zu werden, weil sie die Einzelerkenntnisse nicht mehr zu einem Ganzen fügen könne.²⁵⁴ Dies sei nur als ein Beispiel dafür angeführt, dass die christliche Vorstellung einer Leib-Seele-Einheit durchaus auch im Einklang mit modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen steht.

3. 5. 4. *Warum behält der Tod seinen Schrecken?*

Wir sahen, dass man den Vorwurf, das Christentum schmälere die Herrlichkeit des Diesseits, nicht stehen lassen kann. Dennoch erfüllt der leibliche Tod, indem er das „Sterben mit Christus“ vollendet, ganz klar den Sinn der vollkommenen Eingliederung in Christus. Bei der Wiederkunft Christi werden wir nach christlichem Glauben auch den Sinn des Schöpfungswerkes und Gottes Wege begreifen, auf denen alles zum letzten Ziel geführt hat.²⁵⁵ Außerdem besteht christlich gesehen aller Grund zu der Hoffnung, durch ihn wieder mit unseren lieben und schmerzlich vermissten Verstorbenen vereint zu sein. Diesen Verheißungen widerspricht allerdings die empirische Tatsache, dass der Tod eben nicht „überwunden“ scheint, dass er seinen Schrecken behält, dass sein plötzlicher Eintritt wie ein grausamer Einschlag mitten im Leben Glück, Beziehungsnetzwerke, Existenzen, Hoffnungen und Unvollendetes brutal zerstört.

Benedikt XVI. betont hierzu, dass das Christentum (anders als der Idealismus) dieses Furchtbare des Todes nicht leugne und sich nicht in falschen Verharmlosungen ergebe. Freilich muss man hier, wie ich meine, klar unterscheiden zwischen dem Schrecken, den der Tod der engsten Mitmenschen birgt, und der Angst vor dem eigenen Tod. Letztlich wird durch die Hoffnung der Auferstehung vor allem letztere gelindert. Wenn es auch tröstlich ist, an ein Weiterleben des geliebten Verstorbenen glauben zu dürfen, das ein Wiedersehen mit ihm einschließt, so bleibt doch der Schmerz des Verlustes, in dem sich all das konzentriert, was dieser Mensch für uns bedeutet hat. So kann Maria die Trösterin sein, die diesen Schmerz durch den Tod ihres Sohnes erlitten hat, dessen Auferstehung schließlich zum Gewand der Hoffnung schlechthin wurde. Diese Auferstehungshoffnung gibt unserer Beziehung zu den Verstorbenen eine ganz andere Dimension, meine ich. Nicht nur dürfen wir auf eine Wiedervereinigung mit ihnen hoffen, sondern im Lichte dieser Hoffnung ist auch das Gedächtnis ein anderes: Wir müssen ihren Verlust in diesem irdischen Leben zwar verkraften,

²⁵⁴ BECK, Matthias: *Seele und Krankheit. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie*, Paderborn (Ferdinand Schöningh), 2000, S.277 und S.345-358.

²⁵⁵ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 1010, 1040.

aber wir müssen sie nicht zurück-, hinter uns lassen. Wenn es beim Begräbnis heißt „Er ist vorausgegangen“, so schwingt darin mit, dass unser Leben, so schwer der Schmerz auch wiegen mag, nun auch ein dem Verstorbenen Entgegentreten ist. Damit bekommen die Beziehung zu den Toten, die Erinnerung und das Gedenken eine ganz andere Qualität: Sie ist Pflege auch dessen, was wieder sein wird, nicht nur Zurückblicken und Festhalten an der Vergangenheit.

Trost und Trauer sind in all ihren Dimensionen sogar eine elementare Komponente im Christlichen: „Die Haltung des Christen ist nicht die Negation der Traurigkeit, freilich auch nicht Trostlosigkeit (wozu der Materialist Grund hat), sondern getröstete Traurigkeit. Das heißt: Traurigkeit bleibt und hat ihr Recht, aber sie ist eben zugleich getröstete Traurigkeit“, so Benedikt XVI. Somit ergebe die Theologie des Todes „ein Bild jener geistigen Grundhaltung, die man den Realismus des Christenmenschen heißen darf. Der Christ beschönigt und leugnet nicht die tiefen Schatten, die über dem Dasein des Menschen in dieser Welt liegen. Und dennoch sind selbst Schatten noch Zeichen der Hoffnung für ihn, weil er glaubt und glaubend weiß, daß es Schatten sind, die nicht wären ohne das große Licht, das sie wirft. Und wenn den Schatten die Gegenwart gehört, dann ist die Zukunft umso mehr des Lichts.“²⁵⁶

3. 6. Fegefeuer (Purgatorium)

Fassen wir das vorangegangene Kapitel zusammen: Christus wird die Menschen am Letzten Tage auferwecken, allerdings vollzieht sich die Teilhabe am Tod und an der Auferstehung Christi schon in diesem Leben, indem wir durch die Eucharistie seinem Leib angehören. So wie er zwar auferstand, aber nicht ins irdische Leben zurückkehrte,²⁵⁷ wird auch unsere Seele von diesem irdischen Körper im Tod gelöst und am Tag der Auferstehung wieder mit ihm als verherrlichtem Leib vereint werden.²⁵⁸ Auf welche Weise, entzieht sich unserer Vorstellungskraft, doch kamen wir zu dem Ergebnis, dass der christliche Auferstehungsglaube aufgrund seiner Bezogenheit zum Leben und seiner Einbeziehung des *ganzen Menschen* erstaunlich konkret und nachvollziehbar ist.

Bei der „herrlichen Wiederkunft Christi“ am Ende der Zeiten wird nach christlichem Glauben das Letzte Gericht stattfinden, danach werden die „Gerechten, an Leib und Seele verherrlicht,

²⁵⁶ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.290.

²⁵⁷ Vgl. *Katechismus*, a.a.O., 1038.

²⁵⁸ Vgl. a.a.O., 1005. Der Tod wird christlich bezeichnet als „Ende des irdischen Lebens“, „Kommen zu Jesus“, „Eintritt in das ewige Leben“, a.a.O., 1007 und 1020.

für immer mit Christus herrschen, und selbst das Weltall wird erneuert werden.“²⁵⁹ Im Moment des Todes widerfährt dem Menschen bzw. seiner unsterblichen Seele (wir sahen, dass es sich um einen streng christlichen Begriff von Seele handelt) ein besonderes Gericht: Den Gerechten (etwa den Heiligen) widerfährt die unmittelbare Gottesschau, sie treten in die himmlische Seligkeit ein, wobei Benedikt XVI. betont, dieser Himmel kenne keine Isolierung: Darauf beruhe die Heiligenverehrung, die „die trennungslose Offenheit des ganzen Leibes Christi aufeinander hin und die durch nichts zu begrenzende Nähe der Liebe voraussetzt, die im anderen Gott und in Gott den anderen zu erreichen voraussetzt.“²⁶⁰ Wer dagegen in der Todsünde (vollkommene Abkehr von Gott) stirbt, ohne dies bereut zu haben und ohne die Liebe Gottes angenommen zu haben, wird „durch eigenen freien Entschluß für immer von ihm getrennt zu bleiben“, in die Hölle verdammt. Wer aber weder „heilig“ ist, noch in Todsünde stirbt (und das wird wohl die meisten von uns betreffen), sondern noch der Reinigung bedarf, macht eine abschließende Läuterung durch, das Fegefeuer.²⁶¹

Die Lehre dieses Ortes der Reinigung, des Purgatoriums, wird von der evangelischen Theologie abgelehnt und bleibt auch in der katholischen Theologie umstritten. Benedikt XVI. sieht den Grund für die heutige Aversion in der „hartnäckigen Leugnung der Sünde“. Er geht so weit zu sagen: Wenn das Fegefeuer nicht existieren würde, müsste man es erfinden, weil „nur wenige Dinge so unmittelbar, so menschlich und so allgemein verbreitet sind – zu jeder Zeit und in jeder Kultur –, wie das Gebet für die eigenen lieben Verstorbenen.“²⁶² Zwar sei die Lebensentscheidung mit dem Tod endgültig abgeschlossen und unverrückbar, doch sei das endgültige Geschick eines Menschen nicht notwendig schon erreicht: „(...) es kann sein, daß der Grundentscheid eines Menschen von sekundären Entscheidungen überdeckt ist und gleichsam erst freigelegt werden muß“. Im Gericht, im „Wegfallen der Masken“, werde das Urteil nicht von Christus verhängt, der keinem Menschen Verderben zuteile, „sondern es besteht da, wo der Mensch von ihm ferne geblieben ist. (...) Das Gericht ist einfach die Wahrheit selber, ihr Offenkundigwerden.“²⁶³ Wieder spielen hier der ungebrochene Bezug zur Geschichte und die Mitmenschlichkeit hinein: Die Lehre vom Leib Christi habe die Konsequenz, dass das Schicksal des Ganzen eines jeden eigenen Schicksal sei, weshalb das Letzte Gericht die Sammlung dieses Ganzen voraussetze.²⁶⁴ Erst wenn alle Schuld der Welt ausgelitten sei, erst nach Verbrauch und Bewahrung aller vom einzelnen ausgegangenen Wirkungen, könne endgültig entschieden werden: „So ist das Zu-Ende-Kommen des Ganzen

²⁵⁹ A.a.O., 1040 und 1042.

²⁶⁰ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.191.

²⁶¹ Vgl. *Katechismus*, 1021, 1030 f., 1033.

²⁶² *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O., S.152 f.

²⁶³ *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.179.

für den einzelnen nichts Äußerliches, sondern eine ihn auch zuinnerst bestimmende Realität.“²⁶⁵

Demnach ist es für Benedikt XVI., wenn er die Frage nach der Zeitlichkeit dieses „Zwischenzustandes“ aufwirft, nicht vertretbar, dass den Sterbenden sozusagen schon das Ende der Geschichte erwarte, diese also „auf der anderen Seite des Todes“ schon vollendet sei. Zwar kann er sich das Sein nach dem Tode nicht als Fortlaufen der physikalischen Zeit vorstellen, für ebenso wenig denkbar hält er aber den Ansatz, der Tod sei ein Eintreten in die Nicht-Zeit, die dann mit Ewigkeit identifiziert wäre. Zum einen habe ja diese Ewigkeit dann einen datierbaren Beginn, wodurch sie aber notwendig wieder zeitlich wäre: „Eine begonnene Ewigkeit ist keine Ewigkeit; wer also in einem bestimmten Zeitpunkt gelebt hat und zu einem bestimmten Zeitpunkt stirbt, kann damit nicht einfach aus der Verfassung ‚Zeit‘ in die Verfassung ‚Ewigkeit‘, Unzeitlichkeit überwechseln.“²⁶⁶ Nicht nur aber die Frage nach der Zeitlichkeit jenseits der Grenze des Todes gibt Rätsel auf: Wir müssen uns auch fragen, ob es überhaupt einen Ort wie das Purgatorium geben und ob an so etwas heute ernsthaft noch geglaubt werden kann. Ist die Rede von Fegefeuer, Himmel und Hölle nicht vielmehr bildhaft zu verstehen?

3. 6. 1. Vergleich mit mythischen Zeit- und Raumdimensionen

Nun hat Rudolf Bultmann erkannt, dass den Vorstellungen von Himmel, Hölle und Fegefeuer ein mythisches Weltbild zugrunde liegt. Anders als Hübner aber, der dessen rationale Struktur und damit gerade auch die Wahrheit der christlichen Inhalte darlegt, nimmt Bultmann eine Entmythologisierung des Neuen Testaments vor, die er in unserem wissenschaftlichen Zeitalter für unentbehrlich hält: Die „mythologische Rede“ sei „für *den Menschen von heute unglaublich*“, was ihn zu der für sein Denken folgenreichen Frage veranlasst: „Welchen Sinn hat es, heute zu bekennen: ‚niedergefahren zur Hölle‘ oder ‚aufgefahren in den Himmel‘, wenn der Bekennende das diesen Formulierungen zugrunde liegende mythische Weltbild von den drei Stockwerken nicht teilt?“²⁶⁷

Benedikt XVI. schloss sich Bultmann hier insofern an, als auch er in seiner *Einführung in das Christentum* festhielt, es gebe keine „örtlich verstandene Dreistockigkeit der Welt“ mehr. Vielmehr drückten die Sätze von der Himmelfahrt und dem Höllenabstieg Christi nach seiner

²⁶⁴ Vgl. a.a.O., S.157.

²⁶⁵ A.a.O., S.170.

²⁶⁶ A.a.O., S.150 und 96 ff.

²⁶⁷ BULTMANN, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie*, München (Chr. Kaiser Verlag), 1985², S. 14f.

Hübner verweist darauf, dass Bultmanns Entscheidung zugunsten der Wissenschaft und zuungunsten des Mythos rein historisch begründet sei: „Er behauptet nirgends, die Wissenschaft habe den Mythos endgültig theoretisch

Interpretation „die Gesamtdimension des menschlichen Daseins“ aus: Die Höllenfahrt verweise nicht auf eine äußere Tiefe des Kosmos, sondern „auf die Tiefe der menschlichen Existenz, die in den Todesgrund, in die Zone der unberührbaren Einsamkeit und der verweigerten Liebe hinabreicht und damit die Dimension der Hölle umschließt, sie als Möglichkeit ihrer selbst in sich trägt.“ So sei Hölle also keine kosmographische Bestimmtheit, sondern eine „Dimension der menschlichen Natur“, die den einen Körper des Menschengeschlechts insgesamt betreffe. Der Gegenpol dazu, der Himmel, sei „die Möglichkeit der Berührung mit allen anderen Menschen in der Berührung mit der göttlichen Liebe“. Während aber der Mensch sich die Tiefe der Hölle ausschließlich selbst geben könne, könne der Himmel ihm als erfüllte Liebe immer nur geschenkt werden.²⁶⁸

In diesen Interpretationen Benedikts XVI. und Bultmanns aber nimmt der Glaubensartikel „Hinabgestiegen in das Reich der Toten“ (wodurch Jesus auch jene erlöste, die bereits gestorben waren) rein bildhaften Charakter an. Man muss sich fragen, warum das Christentum – wo es doch sonst so wörtlich zu verstehen zu sein scheint (wir sahen es an Jungfrauengeburt, Eucharistie, etc.) – sich hier in Symbolismen flüchten muss, eingeschüchtert offenbar von einem sogenannten wissenschaftlichen Weltbild vom Kosmos. Gehen wir einmal von der naiv anmutenden Vorstellung aus, es gäbe einen Ort wie das Purgatorium: Er müsste sich wohl, wie Hübner analysiert, von der absoluten Transzendenz des Himmels unterscheiden, so dass er noch zur Schöpfung, also zum Kosmos gehöre und folglich am Jüngsten Tag wieder verschwinde. Wo aber könnte solch ein Ort sein? Das Mythische, das diesen Vorstellungen zugrunde liegt (im mythischen Zeitalter der Griechen war der Gedanke eines „unterirdischen“ Hades etwas Selbstverständliches), scheint uns märchenhaft und überholt: wobei wir allerdings voraussetzen, dass mythischer Raum und mythische Zeit den Definitionen von Raum und Zeit in der Wissenschaft widersprechen bzw. weniger rational sind als sie. Eine solche Voraussetzung muss aber erst einmal überprüft werden. Hübner liefert den hier bereits erörterten Ansatz, demzufolge „der mythische Kosmos der Antike auf wohldurchdachten ontologischen Vorstellungen über die Zeit, den Raum und die Wirklichkeit“ beruht, „während gerade das, was man meist für das wissenschaftliche Weltbild vom Kosmos hält, diesem in Wahrheit in keiner Weise entspricht.“²⁶⁹ Wir haben also, soll dies besagen, eine bestimmte Vorstellung vom Kosmos und meinen, diese

widerlegt“. Siehe zu Hübners Abhandlungen über Bultmanns Entmythologisierung des Christentums *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., S.329-342.

²⁶⁸ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.293 ff.

entspreche im Großen und Ganzen dem, was die Wissenschaft uns dazu an Antworten liefert. Das meint Hübner widerlegen zu können. Behält er Recht und die mythischen Vorstellungen von Raum und Zeit erweisen sich als zumindest nicht minder einleuchtend als die der Wissenschaft, so würde dies die hier erörterten Glaubensinhalte in ein neues Licht rücken.

Der Abschnitt II, 3. 1. dieser Arbeit dürfte einen Eindruck der mythischen Dimensionen der profanen und der heiligen Zeit vermittelt haben: Zu letzterer gehören etwa die Archai, mythische Ursprungsgeschichten, die dort sozusagen „ewig“ existieren und in der profanen Zeit immer wieder wiederholt werden können, „und zwar nicht als eine Art Nachahmung, sondern als Erfahrung seiner unvergänglichen Wirklichkeit“, was etwa für kultische Feste von elementarer Bedeutung ist. Dieses Zeitschema liefert nun auch eine erstaunliche Erklärung bei der Frage, ob und wie die Verstorbenen – ein Leben nach dem Tod vorausgesetzt – Zeit wahrnehmen bzw. etwas *in* der Zeit wahrnehmen. Der Moment des Todes bedeute, dass der Mensch der profanen Zeit entrückt sei, wie Hübner analysiert, „er ist damit gleichsam geheiligt und kann deswegen herbeigeschworen werden wie ein Ursprungsereignis.“ Eine heilige und eine profane Dimension gibt es im mythischen Weltbild auch bezüglich des Raumes: Zu heiligen Orten, sogenannte Teménea, gehörten etwa Orte in den heiligen Bezirken von Göttern, beispielsweise auch Tartaros oder Olymp, zu denen die Sterblichen keinen Zugang hatten. All dies erlaubt nun eine neue Sicht auf den Totenkult, wenn man zusätzlich die Einheit von Ideellem und Materiellem bedenkt, von der die Wirklichkeitsauffassung des Mythos getragen ist: „Der Tote, an den wir uns erinnern, der uns ideell vielleicht im Träume erscheint und zu uns spricht, ist für den im Rahmen des Mythischen denkenden Menschen wirklich (...). Vom Toten, von seinem Grab, geht göttliche Kraft aus. So sind Tote wirklich, so gehören sie zum Leben, solange noch Nachkommen in ihrem Geiste und nach ihrem Vermächtnis da sind und am Grab in Gebet und Anrufung Umgang mit ihnen haben.“

Diese Strukturen lassen sich ohne weiteres auf die Vorstellungen vom christlichen Totenreich übertragen bzw. sind in ihnen erkennbar: So wie der Olymp griechisch-antiker heiliger Ort ist, jedoch „oberirdisch“, so sei entsprechend das christliche Totenreich „unterirdisch“. Während aber das Totenreich noch immer Teil der „Welt“ sei, verweist Hübner auf die absolute Transzendenz des christlichen Himmelreichs, die das Christentum dem Mythos gegenüber

²⁶⁹ Vgl. im Folgenden HÜBNER, Kurt: *Über das christliche Totenreich*, in: Theologie und Philosophie, 81. Jahrgang, Heft 3, Freiburg (Herder), 2006, S.339-366 bzw. hier S.349. Seine diesbezüglichen Abhandlungen finden sich auch in *Glaube und Denken*, a.a.O., ab S.41.

auszeichnet.²⁷⁰ Durch seine Erläuterungen zur mythischen Wirklichkeit der Toten erhält nun vor allem das Beten für die Verstorbenen, in dem Benedikt XVI. ja geradezu eine anthropologische Konstante zu erkennen meint, eine Begründung.²⁷¹ Diese liegt in der dieser Wirklichkeit zukommenden eigenen Logik durch die Schemata heiliger Ort und heilige Zeit. Eine solche Begründung fehlt aus meiner Sicht in Benedikts XVI. sonst bemerkenswertem Ansatz zur Zeitstruktur des Totenreichs. Er meint, dabei den Schlüssel in einer Vertiefung der Anthropologie gefunden zu haben, insofern „Zeitlichkeit“ beim Menschen in verschiedenen Schichten und Weisen anzutreffen sei. Hierzu verweist er auf die *Memoria* bei Augustinus im 10. Buch der *Confessiones*, der im Gedächtnis Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf besondere Weise versammelt sieht. Die *Memoria*, so Benedikt XVI., ermögliche eine Vorstellung davon, was Gottes ‚Ewigkeit‘ sein könnte. Weiter gewinnt er hieraus den Gedanken, dass der Mensch, sofern er Körper sei, an der physikalischen Zeit teilhabe, in seinen geistigen Vollzügen aber auf eine tiefere Weise „zeitlich“ sei. Sie präge ihn in seinem Menschlichen, „das als menschliches zeitlich ist: im Weg des Erkennens, des Liebens, des Verfallens und Reifens.“ Insofern habe der Mensch Zeit nicht nur *physikalisch*, sondern *anthropologisch*. Was bedeutet das für den Zustand nach dem Tod? Beim Heraustreten aus der Welt löse sich die „*Memoria-Zeit*“ von der physikalischen Zeit, bleibt also als reine *Memoria-Zeit*, ohne dass sie zu Ewigkeit wird. Darin liege auch der Grund für die Endgültigkeit des in diesem Leben Vollbrachten. Der Mensch trete selbst aus der Geschichte heraus, was aber wiederum nicht bedeutet, dass er die Beziehung zu dieser Geschichte verliert, „weil das Netz der menschlichen Rationalität zu seinem Wesen selber gehört.“²⁷²

Hiermit nimmt Benedikt XVI. zwar Bezug auf die Verbindung der Verstorbenen zu den Lebenden, das umgekehrte Verhältnis aber bleibt nebulös. Das Bedürfnis nach der Fürbitte für den Verstorbenen beruht ja nicht nur auf der Liebe und Fürsorge, die auch über den Tod hinaus bestehen, sondern auf der *Gewissheit*, dass dieser Mensch noch *ist* – das seine „Geschichte“ noch nicht zu Ende ist, auch wenn wir uns diese Geschichte intuitiv als in eine ganz andere Dimension gebettet vorstellen.

Zwar ist einer der entscheidenden Unterschiede zwischen dem christlichen Totenreich und dem mythischen Hades, dass der mythische Umgang mit den Toten eher „beobachtend“ ist (darauf wies insbesondere Urs von Balthasar hin), während nach christlichem Glauben die Toten in ihrem Sein von den Lebenden beeinflusst werden, eben beispielsweise durch die

²⁷⁰ A.a.O., S.350.

²⁷¹ Hübner weist in diesem Zusammenhang darauf hin, es gebe „so gut wie keine untergegangene Kultur, von der wir nicht vornehmlich durch ihre Grabstätten und ihren Totenkult wüssten, wie verschieden dieser auch im einzelnen gewesen sein mag.“ A.a.O., S.365, Fußnote 37.

Fürbitte.²⁷³ Doch lässt sich anhand der mythischen Raum-Zeit-Strukturen das Weitergehen der „Geschichte“ des Verstorbenen insofern erklären, als sich der merkwürdige Gedanke erübrigt, der Tote müsse nach dem Tod die Zeit im Fegefeuer „überbrücken“ – und wer früher stürbe, würde sich über eine längere Zeitspanne hinweg dort aufhalten. Denn Tod, Purgatorium, Jüngstes Gericht liegen nach Hübner nicht mehr auf einer „fließenden Zeitreihe“, sondern sind der mythischen Struktur gemäß als zyklisch zu verstehen: Der heiligen Zeit liegt ein solches zyklisches Muster zugrunde, da die Ursprungsgeschichte unverändert bleibt (und lediglich in der profanen Zeit einen immer wieder neuen und andersartigen „Stempel“ zurücklässt, auch wenn dieser stets eine „identische Wiederholung des Ursprungsereignisses ist) und als geschlossener Kreis nach dem Schema ABC vorstellbar ist, „wobei zwar A und C einander berühren, aber dem A zeitlich nichts vorausgeht und dem C nichts folgt.“ Polyzyklisch sei die heilige Zeit insofern, „weil der Zyklus, wie besonders die kultischen Wiederholungen des stets identischen Ursprungsgeschehens zeigen, sich stets wiederholt.“²⁷⁴

So scheint hier auf eine ontologisch exakte Weise genau das gelöst, was für Benedikt XVI. entscheidend war: Weder ist die Geschichte der Menschen (profane Zeit) jenseits der Grenze des Todes (heilige Zeit) bereits „vollendet“, noch werden hier „Zeit“ und „Ewigkeit“ auf unlogische Weise aneinandergereiht: Es handelt sich vielmehr um zwei unterschiedliche Zeitdimensionen, die aber miteinander korrelieren, was wiederum die entscheidende Erklärung für den Totenkult (Fürbitte) liefert. Tod, Purgatorium und Jüngstes Gericht bestehen insofern zwar in Form einer Folge, „aber nicht als eine solche, die als diejenige der profanen Zeit interpretiert werden könnte. Der Tote ist schon der menschlichen Zeitlichkeit entrückt, aber seine ‚Ewigkeit‘ endet nicht etwa mit dem Jüngsten Gericht zu einem bestimmten Zeitpunkt, wie es aus der Sicht der profanen Zeit der Fall wäre, sondern sie wird mit diesem ebenso aufgehoben wie überhaupt die Welt als Ganze damit aufgehoben wird. Gehören doch Purgatorium und Hades wie der Tod zur Schöpfung.“²⁷⁵ Eingelöst findet sich somit bei Hübner auch Benedikts XVI. Ansatz, für den „Zwischenzustand“ wäre ein Zeitfluss im Sinne einer physikalischen Zeit undenkbar: „Zwar können wir Lebenden sagen, wir wüssten nicht, wie viele Jahre noch bis zum Jüngsten Gericht vergehen werden, und diejenigen, die den Einbruch des Jüngsten Gerichts erleben, werden sagen können, die Welt

²⁷² Vgl. *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, a.a.O., S.150 ff.

²⁷³ Vgl. Hübner, a.a.O., S.362.

²⁷⁴ A.a.O., S.351 f.

²⁷⁵ A.a.O., S.353. Von der heiligen Zeit, der das Purgatorium als Teil der Schöpfung zuzuordnen ist, unterscheidet Hübner noch einmal die Ewigkeit Gottes.

hat so und so lange existiert. Aber für die im Purgatorium (...) wohnenden, (...) ist das alles „wie ein Tag“, so Hübner. Für den Verstorbenen komme das „Erleben“ im Totenreich sozusagen einem „stillstehend“ gelebtem Leben gleich, „weil es *als Leben* keine Zukunft mehr hat und unveränderlich bleibt.“ Nur so sei auch seine endgültige Beurteilung im Sinne des Läuterungsprozesses möglich.

Durch das Noch-Ausstehen des Letzten Gerichts muss es andererseits so etwas wie eine Zukunft geben. Diese unterscheide sich aber von jener der profanen Zeit, die ja für den Lebenden stets in Dunkel gehüllt bleibe und auf die hin er sich entwerfe, so dass immer neue Ereignisse dem Leben hinzugefügt würden: „Im Gegensatz dazu bleibt die Ereignismenge des vergangenen Lebens für den Toten durch sein Wissen um die Zukunft des Jüngsten Gerichts unverändert, aber er ist nun, in Leid oder Freude, erleuchtet durch die Erkenntnis des heilsgeschichtlichen Wertes, der diesem Leben zukommt.“²⁷⁶

Dass diese Erkenntnis zustande kommt, kann entweder dadurch begründet werden, dass die christliche Botschaft schon vor dem Tode empfangen wurde (hiervon geht Hübner aus) oder sie ergibt sich gleichsam zwingend aus der Wahrheit des Christentums als *der* einen absoluten Wahrheit. Dies erscheint heute sehr gewagt, im ersten Teil dieser Arbeit war ja von den heutigen relativistischen Tendenzen die Rede, und kann uns hier auch höchstens zu einigen Gedankenspielen verführen. Führt man aber die von Hübner gelieferten Erklärungen zu einer Synthese mit einem absoluten Wahrheitsanspruch des Christentums, den Benedikt XVI. erhebt, ergibt sich daraus die Konsequenz, dass sich sozusagen in der „ewigen“ heiligen Zeit, in der es keinen Unterschied gibt zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Wahrheit des Christentums auch jenen offenbart, die seine Botschaft zu Lebzeiten noch gar nicht empfangen konnten (und zu denen Jesus hinabstieg, um auch sie zu erlösen). Dies erscheint zum einen im Hinblick auf andere Religionen problematisch, zum anderen würde es bedeuten, dass Menschen vieler Zeitalter dann erst nach dem Tod die Möglichkeit einer „Berührung“ mit dieser einen Wahrheit hatten. Dazu ist zu sagen, dass aus christlicher Sicht die Geschichte vor Jesus Christus gleichsam den Sinn erfüllte, die Menschen für diese besondere Botschaft vorzubereiten²⁷⁷ und diese außerdem als Antwort verstanden werden kann – als „Auflösung“ großer Sinnfragen, Sehnsüchte, Nöte für *alle* Menschen nach dem Tod. Man denke an eine Figur wie Platon: Erkennt man in seiner Philosophie eine Art von Sehnsucht nach einer Offenbarung, dann liegt der Gedanke nahe, dass er im „Jenseits“ mit ihr

²⁷⁶ A.a.O., S.352 f.

²⁷⁷ Vgl. II, 2. 1. dieser Arbeit.

in Berührung kommt. Aus nicht-christlicher Sicht muss dies anmaßend wirken, für jemanden, der den Absolutheitsanspruch erhebt, ist es nur konsequent.²⁷⁸

Diese Fragen übersteigen allerdings bei weitem das, was uns hier beschäftigt, nämlich die Rationalität einer Vorstellung wie jener des Purgatoriums. Wir hatten dessen Zeit- und Raumvorstellungen anhand der rationalen Struktur analoger Schemata des Mythos präzisiert. Mag uns deren logische Ordnung nun auch einleuchten, so bleibt doch immer noch die Vermutung, dass die Wissenschaft das überlegene System ist und Erklärungen liefert, die eher unserem „gesunden Menschenverstand“ entsprechen. Wie Hübner nun aber weiter zeigt, bestehen zwischen den besagten Vorstellungen des Mythos und denjenigen der Wissenschaft, konkret der Physik, bei allen Unterschieden, auch erstaunliche Übereinstimmungen.

3. 6. 2. Vergleich mit physikalischen Zeit- und Raumbegriffen

Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass es erstens einmal nicht *den* einen Zeitbegriff innerhalb der Naturwissenschaft gibt und zweitens die Vorstellungen bzw. Resultate der Physik nicht zwangsläufig mit dem Zeitbegriff unseres Alltags übereinstimmen. Letzteren können wir gleichsetzen mit dem profanen Zeitbegriff, den Hübner folgendermaßen definiert: Erstens ist er *irreversibel* und hat eine *Richtung*, zweitens gibt es ein ausgezeichnetes *Jetzt* als Gegenwart, drittens fließt die Zeit von der Vergangenheit in die Zukunft, so daß „vergangene Ereignisse nicht mehr und zukünftige noch nicht existieren. Der erste und der dritte Punkt (...) bestimmen eine *offene Zeit*.“²⁷⁹

Wenn es Entsprechungen bzw. eine theoretische Grundlage für dieses Zeitmuster überhaupt in der Physik gebe, dann in der Thermodynamik oder in der Quantenmechanik.²⁸⁰ Hübner erläutert zunächst den Zeitbegriff der Thermodynamik, nach dessen zweiten Hauptsatz

²⁷⁸ Zur Thematik Platon und Christentum möchte ich eine bemerkenswerte Stelle aus *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.275, nicht vorenthalten. Benedikt XVI. schreibt dort: „Das Kreuz ist Offenbarung. Es offenbart nicht irgendetwas, sondern Gott und den Menschen. Es enthüllt, wer Gott ist und wie der Mensch ist. In der griechischen Philosophie gibt es eine eigentümliche Vorahnung dieses Zusammenhangs: Platons Bild vom gekreuzigten Gerechten. Der große Philosoph fragt sich in seinem Werk über den Staat, wie es wohl um einen ganz und gar gerechten Menschen in dieser Welt bestellt sein müsste. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Gerechtigkeit eines Menschen erst dann vollkommen und bewährt sei, wenn er den Schein der Ungerechtigkeit auf sich nehme, denn dann erst zeige sich, dass er nicht der Meinung der Menschen folgt, sondern allein zur Gerechtigkeit um ihrer selbst willen steht. So muss also nach Platon der wahrhaft Gerechte dieser Welt ein Verkannter und Verfolgter sein, ja, Platon scheut sich nicht, zu schreiben: ‚Sie werden denn sagen, dass der Gerechte unter diesen Umständen geißelt, gefoltert, gebunden werden wird, dass ihm die Augen ausgebrannt werden und dass er zuletzt nach allen Misshandlungen gekreuzigt werden wird...‘ (...) Dieser Text, 400 Jahre vor Christus niedergeschrieben, wird einen Christen immer wieder tief bewegen. Vom Ernst philosophischen Denkens her ist hier erahnt, dass der vollendete Gerechte in der Welt der gekreuzigte Gerechte sein muss; es ist etwas geahnt von jener Offenbarung des Menschen, die sich am Kreuz zuträgt.“ Benedikt XVI. zitiert hier Politeia II, 361 e-362 a.

²⁷⁹ Vgl. zur Abhandlung über die Zeit Hübner, a.a.O., S.355-360.

²⁸⁰ Nicht dagegen, wie Hübner entgegen einer verbreiteten Meinung anmerkt, in der Mechanik und ihrem Kausalprinzip: Ob wir in die mathematischen Gleichungen ihrer Gesetze ein Plus oder ein Minus vor die Variable *t* setzen, wirkt sich nicht aus. Somit aber fehlt hier die Irreversibilität. A.a.O.

Vorgänge, in denen die Entropie zunimmt (die Geordnetheit also abnimmt), irreversibel sind und eine Zeitrichtung haben. Dies entspricht somit dem ersten Punkt seiner Bestimmung der Alltagszeit. Die Thermodynamik beruht auf der Maxwell-Boltzmannschen Wahrscheinlichkeitsmetrik, nach der in einem System von Makroteilchen in einem begrenzten Phasenraum für alle Arrangements eine gleich hohe Wahrscheinlichkeit besteht. Klassische Beispiele sind Farbmoleküle, die sich in einem Wasserglas, oder Luftmoleküle, die sich aus einer Ecke in das ganze Zimmer verteilen: Die Entropie nimmt dabei zu. Die umgekehrte Bewegung (Moleküle aus dem ganzen Zimmer sammeln sich in der Ecke an, wodurch die Entropie abnimmt) wäre sehr unwahrscheinlich. Entsprechend werden solche Arrangements mit geringer Geordnetheit häufiger vorkommen als solche mit hoher Geordnetheit, weshalb von „Irreversibilität“ und einer Zeitrichtung die Rede sein kann. Allerdings liegen Arrangements mit niedriger Entropie im Bereich des Möglichen, ihre Wahrscheinlichkeit sei also keineswegs gleich Null, unterstreicht Hübner. Unter Berufung auf H. Reichenbach hält er somit fest, dass bei einer großen Anzahl von Systemen statistisch eine überwältigend große Mehrheit von Fällen mit zunehmender Entropie zu finden sein wird (die Irreversibilität und Zeitrichtung besteht dann darin, dass in den meisten Fällen eher ein Zustand mit niedrigerer Entropie besteht, später ein Zustand mit höherer Entropie). Davon unterscheiden muss man aber den Blick auf ein *einzelnes* System: Hier werde „sein andauernd hohes Entropieniveau, also der Zustand geringer Ordnung, zwar immer wieder durch kurze Abschnitte eines niedrigeren abgelöst werden, aber dann wird es wieder lang anhaltend mit überwältigender Mehrheit zum hohen Entropieniveau zurückkehren. Die Entropiekurve des Systems wird also keine ausgezeichnete Richtung aufweisen.“ Ein Beispiel für ein solches System sei auch das Weltall als Ganzes, so dass die Schlussfolgerung lauten muss: Irreversibilität und Richtung der Zeit, die wir der Alltagszeit zugeschrieben haben, lassen sich aus dem Blickwinkel der Thermodynamik gar nicht auf das Universum übertragen. Und auch in der Quantenmechanik könne die Reversibilität der Zeit nicht ausgeschlossen werden, wie die sogenannten „Zeitparadoxien“ zeigten, die E. Stückelberg und R. P. Feynmann entdeckten: Bestimmte Fotos ließen sich dabei auch so deuten, als ob sich ein Elektron anfänglich in der Zeit vorwärts bewegte, dann aber plötzlich rückwärts.

Hübners Vergleich der Punkte zwei und drei der Alltagszeitbestimmung mit der Physik sei nun etwas knapper zusammengefasst als die Ergebnisse zu Punkt eins: Ein ausgezeichnetes *Jetzt* könne es weder nach Einsteins Spezieller Relativitätstheorie (dies leuchtet unmittelbar ein) noch in der Makrophysik überhaupt geben. Ein *Früher* lasse sich zwar von einem *Später* unterscheiden („1899 war früher als 1999“), aber es kann kein Punkt in der Kontinuität als das *Jetzt* der Beobachtung ausgemacht werden: „Wann immer wir ‚jetzt‘ sagen, haben wir die

objektive Welt der Physik in die ‚subjektive‘ unserer (man könnte sagen profanen!) Erfahrung übertragen.“ Ebenso wenig könne es dann einen Zeitfluss geben, denn offenbar sei das Kriterium der Auswahl eines bestimmten Jetzt die Beobachtung von etwas Existierendem: „Wenn folglich die Makrophysik kein Kriterium dafür hat, ein bestimmtes Jetzt auszuwählen, so kommt dies daher, daß sie in sich kein Mittel hat, im alltäglichen Sinne das Existierende vom Nichtexistierenden zu unterscheiden. Hieraus müssen wir weiter schließen, daß die Makrophysik als solche das Frühere nicht mit dem nicht mehr Existierenden identifizieren kann und das Spätere nicht mit dem noch nicht Existierenden.“ Insofern findet sich hier also auch keine Übereinstimmung mit dem, was Hübner unter Punkt drei der Alltagszeit als „offene Zeit“ bezeichnet hatte.

Grob zusammenfassend können wir also festhalten, dass sich der Zeitbegriff der Makrophysik von demjenigen unseres Alltags vor allem darin unterscheidet, dass sich dort *weder ein ausgezeichnetes Jetzt noch ein Zeitfluss* ausmachen lässt. Dies aber führt auch zu dem erstaunlichen Ergebnis, dass der erörterte naturwissenschaftliche Zeitbegriff diese Koordinaten mit der heiligen Zeit des Mythos gemeinsam hat, deren Strukturen wir wiederum mit der Zeitlichkeit im christlichen Totenreich identifiziert hatten.²⁸¹ Es gibt aber weitere Überschneidungen: Beispielsweise ist, da in der Thermodynamik Wiederholungen identischer Verteilungszustände möglich sind, eine *monozyklische* Zeitfigur nicht ausgeschlossen. Als weiteres Beispiel führt Hübner die relativistische Kosmologie an, die Weltmodelle enthält, die als oszillierend gedeutet werden können. Ihnen ist folgendes Schema eigen: Urknall – Entstehung eines Universums – Universum dehnt sich aus – Universum zieht sich wieder auf einen Punkt zusammen – Urknall – Ausdehnung, etc. Auch wenn jeder Urknall ein anderes Universum hervorbringt, ist die Zeit dieser oszillierenden Universen wegen ihres stets identischen Ursprungs *polyzyklisch*. Eine weitere Gemeinsamkeit sieht Hübner in der Beziehung „profane Zeit/heilige Zeit“ des Mythos und der Beziehung „subjektive/makrokosmische Zeit“ der Physik. Oben sahen wir ja bereits, dass es ein ausgezeichnetes Jetzt und einen Zeitfluss sowohl in der profanen Zeit des Mythos als auch in der subjektiven Zeit innerhalb der Physik gibt, während diese in der heiligen Zeit und der makrokosmischen Zeit fehlen.

Hübner weist noch auf die „fundamentalen Unterschiede“ hin, die zwischen Physik und Mythos selbstredend dennoch bestehen, bevor er seine Ergebnisse folgendermaßen zusammenfasst: „Erstens: Einige der mythischen Vorstellungsweisen, die uns besonders

²⁸¹ Vgl. im Folgenden a.a.O., S.358 f.

befremdlich und unannehmbar scheinen, tauchen unvermutet im Schoße jener Wissenschaft auf, der wir gerade eine ideale und paradigmatische Bedeutung zusprechen. Zweitens: Weder für den Mythos noch für die Physik ist die Wirklichkeit durch eine einheitliche Zeitvorstellung bestimmt. Drittens: Die geschilderte Analogie zwischen physikalischen und mythischen Zeitkonzepten zeigt, daß mythische Vorstellungen keineswegs so irrational sind, wie viele glauben, sondern eine durchaus präzise und rationale Struktur haben.“

Dies gilt in analoger Weise für den Raum:²⁸² Beispielsweise stelle der heilige Raum keine kontinuierliche Punktmannigfaltigkeit dar, sondern sei aus diskreten Elementen (den *Teménea*) zusammengesetzt; er sei nicht homogen, da es sowohl Orte mit relativer als auch mit absoluter Lage gebe, und nicht isotrop, da die Richtung einer Ereignisfolge von Relevanz ist. Dies sind einige Beispiele, anhand derer Hübner die präzise Form der Raumvorstellung des Mythos nachkonstruiert. So wie die für uns teils befremdlichen Zeitvorstellungen der Physik die heutige Befremdlichkeit gegenüber dem Mythos relativieren, gilt dies auch hier – Hübner verweist in diesem Zusammenhang auf die auch für den Laien bekannte physikalische Unterscheidung zwischen flachen und gekrümmten Räumen, die wohl kaum in besonderer Nähe zu unserem Alltagsverständnis steht.

All dies erlaube uns jedoch keineswegs, nun zwischen der *Wahrheit* dieser unterschiedlichen Systeme – Mythos, Religion, Wissenschaft – entscheiden zu können. Es handle sich um verschiedene ontologische Entwürfe, zwischen denen keine Entscheidung getroffen werden könne, weil eine solche „nur wieder auf dem Boden einer bestimmten ontologischen Konzeption möglich wäre. Damit würde aber einfach vorausgesetzt, was doch erst zu begründen wäre.“²⁸³ Solch eine Entscheidung ist also unmöglich. Doch wäre sie überhaupt wünschenswert bzw. notwendig? Hübner weist hierbei darauf hin, dass die Menschen *de facto* in verschiedenen Wirklichkeitsdimensionen mit unterschiedlichen Zeitvorstellungen leben: hier die fließende Alltagszeit, die keine Wiederholung des Vergangenen kenne und das stets Neue und Unberechenbare bleibe, dort das Innehalten, die Wiederkehr von Vergangenen im Genuss der Kunst, in der Musik, am traditionellen Feiertag. Letztere sind mythische Erfahrungen. „Der heutige Mensch lebt in Wahrheit mehr oder weniger unbewußt und unreflektiert in allen hier aufgezählten Wirklichkeits- und Zeitdimensionen, wenn auch die profane dominiert; er ist, wenn man so will, durchaus ein schizoides Wesen“, resümiert Hübner.²⁸⁴ Die unterschiedlichen Erlebnisweisen zeigen, dass die hier erläuterten

²⁸² Vgl. a.a.O., S.360 ff.

²⁸³ A.a.O., S.359. Siehe hierzu auch Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., Kapitel XVI.-XXII.

²⁸⁴ A.a.O., S.360.

Zeitdimensionen des Mythos auch für uns ihre Gültigkeit nicht verloren haben bzw. das mit dieser Struktur verbundene Erleben uns nach wie vor vertraut ist.

Wenn also keine Entscheidung zwischen diesen Ontologien möglich ist, so ergibt sich daraus etwas für unsere Abhandlungen Entscheidendes: Damit nämlich ist eine dieser Ontologien auch nicht durch eine andere widerlegbar, also auch nicht die mit dem christlichen Totenreich verbundene Raum-Zeit-Struktur durch die Wissenschaft (wobei hier ja ohnehin überraschende Analogien festgestellt wurden). Das gängige Vorurteil innerhalb der Theologie, die mythischen Elemente im Christlichen gehörten neu interpretiert, führt letztlich in die Irre. Man meint, das Christentum annehmbar zu machen, indem bestimmte Elemente als nur einer vergangenen Epoche zugehörig bestimmt werden und verfehlt durch diesen Irrtum den realistischen Kern der Botschaft. Hübner schlussfolgert: „Es gibt keine mögliche wissenschaftliche Widerlegung der mit dem christlichen Totenreich notwendig verbundenen Raum- und Zeitbegriffe, und die heute verbreitete Behauptung, daß die, formal gesehen, mythischen Elemente der theologischen Interpretation aufgeklärtem Denken nicht mehr zumutbar seien, beruht ihrerseits nur auf einer mangelnden Aufklärung über das aufgeklärte Denken.“²⁸⁵ Das aufgeklärte Denken vermag so zum einfachen Kern der christlichen Inhalte zurückzugelangen und wird auf diese Weise auch Benedikts XVI. steter Betonung gerecht, das Christentum habe seinen Anfang bei den *ganz einfachen Menschen* genommen. Die einfache Annahme dieses Glaubens ist in unserer heutigen Zeit eine der größten Herausforderungen. So bedürfte es wiederum komplexer Analysen und Vergleiche, um die Legitimität dieses Glaubens in seiner Einfachheit herauszustellen, der an dieser Stelle keiner Interpretationen in dem Sinne bedarf, bei Hölle oder Fegefeuer handle es sich nicht um wirklich existierende *Orte*, sondern um menschliche Seinsweisen. Solcherlei Ausflüchte müssten wie ein Affront für den einfach Glaubenden sein, dessen Vorbildcharakter innerhalb der Kirche und hinsichtlich der Dogmenbildung Benedikt XVI. zu Recht so betont.

3. 7. Heilige Katholische Kirche

Wir sahen es deutlich an den vorangegangenen Kapiteln, und auch die Streitigkeiten innerhalb der Theologie zeugen davon: Eine Selbstevidenz der Schrift gibt es nicht. Benedikt XVI. nennt eine solche, die nur von historischen Erkenntnissen her zu leuchten beanspruche, gar eine „Fata Morgana“. Daher ist jene Auslegung nötig, die im Umkreis des Offenbarungsdenkens verbleibt und dabei keine Hinzufügungen tätigt, sondern sozusagen den

²⁸⁵ A.a.O., S.362.

„Ariadnefaden“, wie Benedikt XVI. es formuliert, durch die Schrift bildet.²⁸⁶ Diese Rolle erfüllt das Dogma, das wiederum Angelegenheit der Kirche ist. In Verbindung mit der Kritik am Dogma, das vielen als entscheidendes Hindernis im ökumenischen Dialog erscheint, tritt oft die Kritik an der angeblichen „Heiligkeit“ der katholischen Kirche auf in dem Sinne, dass es zweifelhaft erscheint, woher diese Heiligkeit – bei allen Fehlern, die sichtlich in und von der Kirche begangen worden sind – bestehen soll und ob dieser Anspruch bzw. dieses Bekenntnis nicht letztlich vermessen, willkürlich und überholt ist.

Bevor wir darauf eingehen, zunächst einige Worte zum Dogma: Es darf nicht die Grenze zu jenem hypothetischen Denken überschreiten, das letztlich immer vage bleibt, doch wurde besonders im vorigen Kapitel die Tendenz der Theologie deutlich, einzelne Bestandteile des Glaubens ihres einfachen, aber so wichtigen und klaren Kerns zu berauben. Genau auf diese Einfachheit aber verweist Benedikt XVI. ausdrücklich immer wieder.²⁸⁷ Das „ganz Große“ werde von den Einfachen leichter erfasst als von denen, die „mit vielfältigem intellektuellem Gepäck“ alles einzeln abtasten zu müssen glaubten: „Das ist keine Absage an die Intellektuellen oder an die Schriftkenntnis, aber doch eine Mahnung, eine innerste Einfachheit nicht zu verlieren, die tragende Mitte des Ganzen wahrzunehmen und sich überwältigen zu lassen, das Unerwartete anzunehmen“.²⁸⁸ Zum Begreifen der Schrift, zur Dogmenbildung und den damit verbundenen, häufig irrtümlichen Äußerungen mancher Päpste und der Bibelkommission, erklärt Benedikt XVI., der einfache Glaube der lebendigen Kirche bzw. der Gemeinden habe *Instanzcharakter*, eben da er unter Umständen „den Kern zentraler erfasst als es die in viele Einzelschritte und Einzelkenntnisse zerteilte Reflexion tut.“ Er sei Instanz, „sofern und weil er den Glauben der Gesamtkirche verkörpert, das eigentliche Subjekt des Credo“ (wobei Benedikt XVI. betont, dass „der Gemeindeglaube kein produktiver, sondern ein konservativer Faktor“ sei. Wo er produktiv werde, sei ihm mit Misstrauen zu begegnen, „weil er da den Gesetzen der Volksphantasie folgt“). Schrift und Dogma seien also im lebendigen Glauben der Gesamtkirche zu lesen, von ihr her erhielten sie ihre Eindeutigkeit so wie umgekehrt die Kirche von dort ihre Wegweisungen beziehe. Das Lehramt freilich dürfe unbedingten Respekt verlangen, es müsse aber eben „auf das Ganze“ schauen.²⁸⁹

²⁸⁶ Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.30.

²⁸⁷ Der Übergang vom Alten zum Neuen Testament habe sich nur im Glauben der Einfachen vollziehen können: „Zacharias, Elisabeth, Maria, Joseph, Jesus selbst... Der ‚Glaube der Armen‘ bleibt die zentrale Kostbarkeit der Kirche; über ihn hat Jesus die gewichtigen Worte gesagt: ‚Wer einen dieser Kleinen, die da glauben, zum Stolpern bringt (d.h. ihm seinen Glauben durch intellektuelle Operationen zerstört), dem wäre besser, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt und wenn er in das Meer versenkt würde (Mk 9,42).“ A.a.O., S.36.

²⁸⁸ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.208.

²⁸⁹ Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.35-42.

Ich halte es für wichtig dies anzuführen, weil es ein Hinweis auf einen wesentlichen Zug des Werks Benedikts XVI. ist: Bei aller Tiefe seines Wissens, Sicherheit in der Kritik an den besagten intellektuellen Versteigungen sowie unangemessenen Modernisierungen und seinem „Mut zur Wahrheit“, den er für notwendig hält,²⁹⁰ sprechen daraus die für ihn charakteristische Wertschätzung jedes Gläubigen und eine tiefe Demut. Damit steht er jener dogmatischen Strenge fern, die, wie man heute so salopp sagt, den Glaubenden von der Kirche und dem Lehramt oktroyiert werde.

Hinsichtlich dieses Vorwurfs bietet es sich an, das Bekenntnis „Ich glaube an die Heilige Katholische Kirche“ genauer zu betrachten. Zunächst einmal bemerkt Benedikt XVI. hierzu, dass bei dem Begriff „heilig“ immer das Wirken des Heiligen Geistes, Taufe, Buße und Eucharistie als „Konstruktionspunkte“ der Kirche miteinbezogen seien.²⁹¹ Sie gewährleisten ja nicht nur die reale Gegenwart Christi, sondern institutionalisieren die Gemeinschaft der Gläubigen, geben ihr die objektiviert Form, ohne die die Offenbarung die Erfahrung einzelner bliebe.²⁹² Der Begriff der „Heiligkeit“ meint also die in der Kirche anwesende „Heiligkeit des Herrn“ – nicht aber Kirche als eine Institution der Sündenlosen. In einer solchen Vorstellung sieht Benedikt XVI. einen „Traum“, von dem, wie er meint, auch die härtesten Kirchenkritiker leben und „da sie ihn enttäuscht finden, die Türe des Hauses krachend ins Schloss schlagen und als lügnerisch denunzieren.“ Gott übe die Heiligkeit *trotz* der menschlichen Sündigkeit aus. Die unendliche Liebe Gottes nehme den Menschen gerade als den sündigen immer wieder an: „Ich gestehe es: Für mich hat gerade die unheilige Heiligkeit der Kirche etwas unendlich Tröstendes an sich. Denn müsste man nicht verzagen vor einer Heiligkeit, die makellos wäre und die nur richtend und verbrennend auf uns wirken könnte?“²⁹³ Die Kirche, die erniedrigt sei durch ihr menschliches Versagen, sei gerade so auch ein Ort der Hoffnung und des Heils: weil sie ihrem Wesen nach „paradox“, zweigestaltig, aus Versagen und Segen gemischt“ sei.²⁹⁴ Dieses ausdrückliche Zugeständnis Benedikts XVI. steht in schroffem Gegensatz zu dem Bild, das viele heute von der Kirche haben: Sie halte sich für unfehlbar und könne keine Fehler eingestehen, sie betrachte sich als „heilig“ und sei damit doch letztlich nur scheinheilig. Aber eben dieses Eigentümliche hebt Benedikt XVI. hervor, dass sich Gott gerade zerbrechlichen Gefäßen anvertraut habe: „Daß er mit der Kirche ein erschreckendes Risiko eingegangen ist. Er hat sich in Hände gegeben, die ihn immer wieder verraten. Und er hat uns die Möglichkeit gelassen, zu fallen und zu

²⁹⁰ Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.128.

²⁹¹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.321.

²⁹² Vgl. Hübner: *Glaube und Denken*, a.a.O., S.93.

²⁹³ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.321-325.

²⁹⁴ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.252.

verfallen, so daß er dann gerade durch die unfähigen Werkzeuge hindurch dennoch immer wieder selber die Kirche erhalten muß.“²⁹⁵

Hier wird bei Benedikt XVI. auch die sekundäre Stellung des geistlichen Amtsträgers, sei es nun der Priester oder der Bischof, gegenüber dem absoluten Primat Christi deutlich. Dies sei einerseits eine Entlastung, da sich der Priester, wenn er auch die Anwesenheit Jesu zu vermitteln und ihn im sakramentalen Dienst seines Amtes darzustellen beauftragt ist, gemeinsam mit den Gläubigen der rettenden Fürbitte des Herren anvertraut wisse. Gleichzeitig zeigen sich dabei die Grenzen: Die „Heiligkeit“ des Priesters bestehe im „Zurücktreten des Eigenen vor dem anderen“, er müsse sich innerlich auf die Seite der Kirche, des Volkes gestellt wissen. Zu dem Einwand, dabei sei er in seiner Verkündigung eingeschränkt durch das Dogma, findet Benedikt XVI. klare, schonungslose Worte: Der Priester predige nicht seine Privatmeinung, nicht irgendwelche „halb verstandenen Theorien (...)“, von den privaten liturgischen Erfindungen ganz zu schweigen“. Wegen solcher Privatmeinungen gehe niemand in die Kirche: „Es interessiert mich einfach nicht, welchen Kehrreim dieser oder jener Mensch sich über die Fragen des christlichen Glaubens zurechtgemacht hat. (...) Wer solchermaßen sich selbst verkündigt, überschätzt sich selbst und legt sich eine Wichtigkeit bei, die er nun einmal nicht hat. Wenn ich in die Kirche gehe, dann um dem zu begegnen, was nicht ich oder dieser oder jener sich ausgedacht haben, sondern was als der die Jahrhunderte umspannende Glaube der Kirche allen vorgegeben ist und uns alle tragen kann.“²⁹⁶ Dies ist kein Widerspruch zu der anfänglichen Aussage, unser aller gelebter Glaube habe Instanzcharakter, im Gegenteil. Hier liegt ganz deutlich und abermals der spezielle Vernunftbegriff zugrunde, der hier erörtert wurde, jener der *Vernunft der Offenbarung*, deren Erkenntnisrichtung vom Objekt zum Subjekt ausgeht. Zu verkündigen gilt es christlich gesprochen diese absolute Wahrheit der Offenbarung, nicht die hypothetischen Gedankenkonstrukte von Einzelpersonen – und wie wir sahen, ist der einfach Glaubende dieser Wahrheit intuitiv oft am nächsten. Der Priester, bei aller profunder theologischer Kenntnis, muss daher diesen einfachen Glauben sowie Demut und Bescheidenheit wahren. Ansonsten läuft er nicht nur Gefahr, ins Hypothetische zu entgleisen und sich damit von der Gemeinde zu entfernen, sondern auch überheblich, scheinheilig und somit unglaubwürdig zu sein.²⁹⁷

²⁹⁵ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.371.

²⁹⁶ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.298.

²⁹⁷ Benedikt XVI. schreibt hierzu, dass zwar eine persönliche Heiligkeit „das verpflichtende Ziel jedes Predigers wie jedes Christen“ bleibe und man dem Wort natürlich anmerke, „wie weit es vom Leben erfüllt ist und wie weit es eben *bloß* Wort ist.“ Gott aber könne „auch durch unwürdige Werkzeuge wirken“ und habe dies schon oft getan. Entsprechend erhebt die Kirche auch nicht den Anspruch, der Prediger dürfe nur sagen, was er selbst gelebt hätte – das wäre, so Benedikt XVI., „eine offene Häresie“. Er müsse „das Ganze des Christentums

Wie aber kann die Unvollkommenheit dieser „zerbrechlichen Gefäße“, wie Benedikt XVI. es formulierte, in Einklang stehen mit der *Unfehlbarkeit*, die die Kirche – speziell für den Papst – beansprucht? Wir müssen uns hierzu vergegenwärtigen, dass sie nicht bedeutet, der Papst sei in *allem* unfehlbar. Dies gilt nur dann, wenn er „ex cathedra“ spricht, also „mit oberster Lehrautorität, in Glaubens- und Sittenangelegenheiten, verpflichtend für die Gesamtkirche, mit ausdrücklichem definitorischen Wollen und abschließendem (...) Urteil“²⁹⁸. Als solche kam die „Unfehlbarkeit“ bisher einmal in der Geschichte zur Anwendung, als Papst Pius XII. 1950 die Aufnahme Marias „mit Leib und Seele“ in den Himmel dogmatisierte. Wie aber konstituiert sich die hier zugrunde liegende Annahme jener Verheißung, dass die Kirche die Menschen mit dem Festhalten an einer Auslegung und der Grenzziehung durch das Dogma „nicht in die Irre führt“?²⁹⁹ Die Unfehlbarkeit gründet nicht in der Hoffnung auf eine besondere Begabung des Papstes, sondern in der kirchlichen Auffassung vom *Beistand des Heiligen Geistes*. Letztlich geht es auch hier wieder um die *Vernunft der Offenbarung* als eine *empfangende*. Benedikt XVI. äußert entsprechend, das Amt des Papstes sei nicht als solches eines „obersten Herrschers“ misszuverstehen, sondern der Pontifex sei sozusagen der „Garant des Gehorsams“, der dafür einsteht, dass die Kirche nicht machen kann, was sie will. Er sei weder selbst die Kirche noch die Überlieferung, aber er verkörpere die *Bindung der Kirche*.³⁰⁰ Die Zentralität Roms und damit die Primatslehre hätten sich mehr und mehr als ein allgemein anerkannter Maßstab der Kirche herausgebildet. Insofern habe das Dogma „in seiner zugespitzten Form eine neue Präzision gebracht, aber doch nicht etwas Neues geschaffen, sondern zusammengesammelt und konkretisiert, was sich die ganze Geschichte hindurch ereignet und geformt hatte.“ Ob seine Einführung die vielen Missverständnisse wert war, zu denen es bis heute in der öffentlichen Diskussion und Meinung führt, sei an dieser Stelle dahingestellt. Die Größe und Schwere des Papstamtes im Vergleich zu jenem des Priesters, ist zumindest nicht zuletzt dadurch signifikant. Auf die Feststellung, Petrus habe seinen Nachfolgern eigentlich einen „unmöglichen Job“ hinterlassen, räumte Benedikt XVI., damals

verkündigen, gerade auch das, was er noch nicht verwirklicht hat, und sein eigenes Wort, das ihn richtet und verurteilt, soll ihm wie Feuer auf der Seele brennen, soll ihm – wie es die Schrift vom Worte Gottes sagt – zum zweischneidigen Schwerte werden (Hebr 4,12), das nicht nur die anderen schneidet, sondern auch ihn selbst. (...) Wir verkündigen uns nicht selbst, sondern Christus Jesus (2 Kor 4,5), auch dann, wenn dies zugleich ein vernichtendes Urteil über uns selber ist. Die subjektive Heiligkeit des Predigers wird immer zurückbleiben hinter der objektiven Botschaft, die er auszurichten hat.“ Entscheidend bleibe aber bei alledem, dass der Priester das verkündige – und nur das, wovon er selbst überzeugt sei. Von dem, der objektive Wahrheit zu verkündigen beanspruche, müsse unabdingbar Wahrhaftigkeit verlangt werden. Vgl. *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S 62.

²⁹⁸ Vgl. *Lexikon der Kirchengeschichte*, Band 2 Kl-Z. Redaktion: Bruno Steimer, Freiburg im Breisgau (Herder), 2001, 1673-1677

²⁹⁹ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.306 f.

noch Joseph Kardinal Ratzinger einmal ein, es sei tatsächlich ein „unmöglicher Job“, den man fast nicht leben könne: „Andererseits ist es auch einer, den es geben muß – und der mit der Hilfe des Herrn dann eben doch auch gelebt werden kann.“³⁰¹

Hier zeigt sich, dass wir hinsichtlich der heute so populären Frage nach der Berechtigung des Dogmas, des Glaubens an den Beistand durch den Heiligen Geist und überhaupt eines Nachfolgers Petri unterscheiden müssen zwischen den agierenden *Personen* und den *Strukturen* der Kirche. Ersteren kommt nicht das Attribut „heilig“ zu, doch ist die Kirche selbst kein Konstrukt der Menschen, ihre Strukturen sind nach katholischem Glauben von Gott gewollt und damit unantastbar. Sie sind, und das wird – etwa bei der Auswahl der Bischöfe – häufig angeprangert, nicht demokratisch, „sondern *sakramental*, folglich *hierarchisch*; denn die auf der apostolischen Sukzession gegründete Hierarchie ist unabdingbare Bedingung, um zur Kraft, zur Wirklichkeit des Sakramentes zu gelangen. Die Autorität gründet sich nicht auf Mehrheitsvoten; sie gründet sich auf die Autorität Christi selbst, der sie Menschen weitergeben wollte, die seine Repräsentanten sein sollten bis zu seiner endgültigen Wiederkunft“.³⁰² Hier ist das Entscheidende gesagt: *Die Strukturen der Kirche werden als von Christus kommend und er aufgrund der apostolischen Sukzession als in ihr lebendig begriffen*. Wieder zeigt sich dabei der für den Glauben wesentliche Aspekt des *Empfangens* im Gegensatz zum *Machen*: Wir entwerfen diese Strukturen nicht selbst, sondern sehen die Kirche und die Sakramente als von Christus gegeben. Welche Bedeutung hätte sonst etwa die Taufe? Sie sei „von Anfang an ein Getauftwerden, ein Beschenktwerden mit der Gabe des Glaubens“. Wir empfangen sie wie die anderen Sakramente von der Kirche, aber auch diese sei sich selbst vom Herrn geschenkt: „(...) sie ist immer etwas anderes als ein Verein, der sich seine Statuten und Satzungen selbst gibt“. Insofern, da die Kirche ständig nur als „Gabe vom Herrn“³⁰³ bestehen könne, bedauert Benedikt XVI. den im Gegensatz zur Verwendung des Wortes „Kirche“ so häufigen Gebrauch des Wortes „Gemeinde“ – etwa in der deutschen Übersetzung des Missale Romanum. Dann nämlich werde der Täufling nicht mehr in die eine, welt- und zeitumspannende Kirche aufgenommen, sondern gleichsam nur in eine Pfarrgemeinde eingegliedert.³⁰⁴ Wir hatten in den vorigen Kapiteln ja auch die

³⁰⁰ Als Beispiel nannte er einmal die durch das Neue Testament begründete Unkündbarkeit der sakramental vollzogenen Ehe, die der Papst eben, anders als oft behauptet, nicht einfach aufheben könne. Vgl. a.a.O., S.324.

³⁰¹ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.325-329.

³⁰² *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O., S.46-49. Vgl. hierzu auch *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.105.

³⁰³ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.38.

³⁰⁴ Dies bedeutet nicht, dass Benedikt XVI. nicht die Bedeutung der Pfarrgemeinde würdigt, wie wir ja bereits oben sahen: Die Glaubenserfahrung der Gemeinde müsse die Gesamtkirche befruchten – diese wiederum müsse für solch eine Befruchtung offen sein. Vgl. *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.326 ff. Hier ist anzumerken, dass er generell für eine innere Offenheit der Kirche plädiert – auch etwa denjenigen gegenüber, die nur zur Heiligen Nacht in die Kirche kommen, „weil dieses noch eine Weise ist, sich irgendwo doch auch an den Segen des heiligen, an das Licht, anzuhängen.“ (*Gott und die Welt*, a.a.O., S.380) Das Zwischenmenschliche spielen im

Bedeutung der Kirche als „Leib Christi“, der sogleich auch die Vorwegnahme der Auferstehung ist, aufgegriffen: Ihm gehört man nicht einfach durch eine Entscheidung an, sondern durch die Eingliederung durch Taufe und Eucharistie, durch die Kommunion mit Christus, wie Benedikt XVI. betont. „Die Kirche erschöpft sich nicht im ‚Kollektiv‘ der Gläubigen: Indem sie ‚Leib Christi‘ ist, ist sie weitaus mehr als die Summe ihrer Glieder.“³⁰⁵ Sie ist Einheit und Vereinigung, weshalb auch vom *Sakrament* der Kirche gesprochen wird. Diese Vereinigung mit Gott sei der Inhalt der Gnade, und sie habe auch die Einheit der Menschen untereinander zur Folge.³⁰⁶

Ausdruck der Einheit sind also Taufe und Eucharistie; Ausdruck der Kontinuität der Gemeinschaft der Kirche wiederum ist die *Handauflegung*: Dieses Sakrament „bindet Apostolizität und Katholizität aneinander gemäß der Einheit von Christus und Pneuma, die sich in der eucharistischen Gemeinschaft zuinnerst darstellt und vollzieht.“³⁰⁷ Die Handauflegung nimmt dadurch eine zentrale Bedeutung ein: Ist sie eine leere Geste, bloß symbolisch zu verstehen, wird auch die Rede einer Einheit und wahrhaftigen Kontinuität der Kirche seit Übertragung der Aufgabe durch Jesus an Petrus inhaltslos, lässt sich die empirische Erfahrung des katholisch Gläubigen, Teil einer Familie zu sein, nicht begründen. Nun trägt aber der Akt der Handauflegung eindeutig mythische und somit rationale Strukturen: Die Vollmacht etwa des Priesters überträgt sich gleich einer mythischen Substanz auf den Empfangenden. Wieder handelt es sich hier also nicht um eine bloß symbolische Handlung, sondern es vollzieht sich die für das mythische Erleben typische Einheit des Ideellen und Materiellen: Die Vollmacht überträgt sich *tatsächlich* auf den Geweihten, genauso wie der Täufling durch die Salbung mit Chrisam, die Handauflegung, vor allem aber die Berührung mit dem Wasser *wahrhaft* in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen und somit – durch das Geschenk des ewigen Lebens – der Macht und der Sünde und ihren Folgen entrissen wird.

Zum Erleben der Einheit dieser Kirche, die sich über die Zeiten und den Tod erhebt, schreibt entsprechend Benedikt XVI.: „Es gibt dafür eine gewisse Parallele auch in der übrigen

Gemeindeleben eine immens wichtige Rolle. Freilich ist die Begegnung mit Gott etwas Persönliches (vgl. etwa *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.138), jedoch dürfen die Sakramente nicht individualistisch verstanden werden. Erst Gemeinschaft schafft Kirche: Es geht um Begegnungen, auch das Angerührtsein durch die Ergriffenheit meines Mitmenschen, das Finden auch desjenigen in der großen Gemeinschaft, der, wie Benedikt XVI. es formuliert, „zu mir passt und für mich das richtige Wort hat“ (*Gott und die Welt*, a.a.O., S.60). Vor allem aber geht es um gemeinsame Lebensfreude: „Wo Freudlosigkeit ist, wo der Humor stirbt, da ist der Geist Jesu Christi gewiß nicht. Und umgekehrt: Freude ist ein Zeichen der Gnade. Wer vom Grunde seines Herzens her heiter ist, wer gelitten und die Freude nicht verloren hat, der kann nicht weit vom Gott des Evangeliums sein, dessen erstes Wort an der Schwelle des Neuen Bundes lautet: Freue dich“. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.87.

³⁰⁵ *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O., S.46 f.

³⁰⁶ Vgl. *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.51 f., s. hierzu auch S.57.

Erfahrungswelt: Die ‚Nation‘ überdauert die Einzelnen, die ihr zugehören und fügt sie durch die Gemeinsamkeit der Sprache und der Geschichte in einen Lebenszusammenhang ein, der sie ungewollt bis in die Form ihres Denkens und Wollens hinein prägt.“ Das Nationalitätsbewusstsein und –gefühl aber stellt sich im Denken Hübners als eine ebenfalls eindeutig mythische Erlebensweise heraus, die er immer wieder auch als Analogie anführt.³⁰⁸ Ein solches Zusammengehörigkeitsgefühl, wie wir es auch aus einem Familienbund kennen (wo auch nicht unter allen Mitgliedern eine biologische Verwandtschaft besteht), ist uns zutiefst vertraut und es wäre geradezu menschenverachtend, es als irrational oder etwas Konstruiertes abzutun. Freilich unterstreicht Benedikt XVI., dass sich eine Kirche von einer Nation unterscheidet, „aber sie ist ein Geschichtsraum, der aus ganz bestimmten tragenden Grunderfahrungen lebt und von ihnen her über die Jahrtausende hinweg seine Identität behält“. Diese Grunderfahrungen seien verankert in den Sakramenten, in denen der Herr sich selber gebe. „So beruht die Identität der Kirche auf der Identität ihres Herrn, der sie in den Sakramenten immer von neuem schafft. Damit aber entsteht wieder ein doppelseitiger Sachverhalt: Ohne Kirche entrückt Christus in die Vergangenheit; ohne Christus, den Auferstandenen, den Sohn Gottes, wird Kirche zur bloßen Organisation ohne innere Einheit.“³⁰⁹

Einheit der Kirche bedeutet dann aber nicht nur: Einheit der Gläubigen zum jetzigen Zeitpunkt, sondern Einheit der Kirche aller Zeiten.³¹⁰ Ganz bewusst ist dies etwa dem, der die Entscheidung trifft, sein Leben in den Dienst der Kirche zu stellen, oder jenem, der aus freier Entscheidung und als Erwachsener zum Katholizismus übertritt: Zentral ist freilich das tiefe Überzeugtsein von diesem einen wahren Glauben, doch es schwingt das fast ebenso überwältigende Gefühl mit, in eine große Familie einzutreten, die die Zeiten überdauert. Einige ganz persönliche Worte Benedikts XVI. mögen dies verdeutlichen, mit denen er seine Gemütsregungen an einer wichtigen Station seiner geistlichen Laufbahn beschreibt: „Unvergessen bleibt mir dieses Liegen bei meiner Priester- und bei meiner Bischofsweihe. Als ich zum Bischof geweiht wurde, war vielleicht das brennende Gefühl des Ungenügens, der eigenen Unfähigkeit vor der Größe des Auftrags noch stärker als bei der Priesterweihe. Daß da von der betenden Kirche alle Heiligen herbeigerufen wurden, das Beten der Kirche mich förmlich einhüllte und umfing, war wunderbar tröstend. In der eigenen Unfähigkeit, die sich in diesem Liegen körperlich ausdrücken mußte, war dieses Beten, diese Anwesenheit

³⁰⁷ A.a.O., S.259.

³⁰⁸ Ausführlich diskutiert er die Thematik des nationalen Bewusstseins in *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*, Graz (Verlag Styria), 1991.

³⁰⁹ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.47 f.

³¹⁰ Vgl. a.a.O., S.261.

aller Heiligen, der Lebenden und der Toten, eine wunderbare Kraft, und nur sie konnte mich gleichsam aufheben und nur ihr Mitsein den Weg ermöglichen, der vor mir stand.“³¹¹ Die Einheit, die Gemeinschaft, die die Menschen verschiedener Zeiten in ihrem Glauben verbindet, ist hier treffend geschildert. Und die Kraft dieser Einheit erhebt sich nicht nur über die Grenze des Todes, sondern vermag uns auch in unseren stillsten, dunkelsten Stunden zu erreichen. Glaubend können wir die Einsamkeit überwinden, so Benedikt XVI.: „Der Glaubende ist nie allein. Nicht nur, daß er sich von einem Hören begleitet weiß, das immer für ihn offensteht; er weiß hinter sich die große Gemeinschaft derer, die zu allen Zeiten den gleichen Weg gegangen sind und die ihm zu Geschwistern werden – Augustinus, Franz von Assisi, Thomas von Aquin, Vinzenz von Paul, Maximilian Kolbe sind keine Größen der Vergangenheit. Im Glauben leben sie, sprechen uns an, verstehen uns, wir verstehen sie.“³¹²

Dieses und die vorangegangenen Kapitel sollten gezeigt haben, dass solche Erfahrungen, die zur Lebenswirklichkeit des Gläubigen gehören, nicht im Widerspruch zur Vernunft stehen, sondern dass die Einheit der Kirche und ihre von Christus gegebenen Strukturen rational begründbar sind. Es bleibt aber die Grenze, auf die wir bei allen Fragestellungen, von der Schöpfung bis zur Rationalität der kirchlichen Kontinuität, immer wieder geworfen wurden. Wird der Glaube an diesen Punkten eben doch schlichtweg irrational? Dies ist Thema des nächsten Abschnitts, der zugleich das bisher Gesagte in aller Knappheit zusammenfasst.

³¹¹ *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.162.

³¹² *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.87.

4. Geheimnis des Glaubens: Grenze der Vernunft?

Wir mussten bei der Offenlegung der Rationalität christlicher Inhalte zwar aufgrund der Unterscheidung der *Vernunft der Offenbarung* von jener der Metaphysik bzw. Wissenschaft an keinem Punkt eine Form von Vernunftwidrigkeit bzw. Irrationalität einräumen, wohl aber eine Grenze der Erklärbarkeit und des Wissens, über das wir in vielen Bereichen verfügen bzw. das uns durch die Antworten des Christentums gegeben ist. Der Glaube ist ganz wesentlich immer Geheimnis: Es bleibt etwa das große Mysterium der Freiheit genauso wie das Wie der Auferstehung, die uns verheißen ist, und die nie veraltete Frage nach der Struktur der Trinität, um nur einige Beispiele zu nennen. An eine weitere Grenze waren wir bei der Analyse christlicher Elemente hinsichtlich ihrer mythischen Strukturen gestoßen, die uns als Nachweis ihrer Rationalität dienten. Etwa erwies sich die Jungfrauengeburt als ein der mythischen Arché ähnelndes Ursprungsereignis, indem es sich für jeden Gläubigen immer wieder im Empfangen des Glaubens wiederholt, das sich wie bei Maria in einer unerklärlichen Dynamik zwischen Bereitschaft und Offenheit einerseits und Gnade andererseits vollzieht, dessen wesentlicher Bestandteil wohl aber das wundersame Gefühl, in unterschiedlicher Intensität, des vollkommenen Überwältigt- und Ergriffenseins ist. Der große Unterschied zur mythischen Arché besteht darin (dies ist einer der Punkte, der verdeutlicht, wie klar sich die christliche Religion vom Mythos abhebt), dass sich die Jungfrauengeburt – und dies gilt beispielsweise ebenso für das Abendmahl als „Arché“ der Eucharistie – nicht in einer heiligen Zeit, sondern im Hier und zu einem datierbaren Zeitpunkt zutrug. Transzendenz und irdisches Weltgeschehen begegnen sich, so dass die Welt danach nie mehr dieselbe sein kann. Gott offenbart sich und bekommt, anders als bei der Begegnung mit Moses, dessen Bitte „Zeig dich!“ noch enttäuscht wird, ein Gesicht; er wird Mensch. Das hat Benedikt XVI. im Blick, wenn er schreibt: „Das Wirken Jesu ist nicht als ein mythisches Irgendwann anzusehen, das zugleich immer und nie bedeuten kann: es ist genau datierbares historisches Ereignis mit dem ganzen Ernst wirklich geschehener menschlicher Geschichte – mit ihrer Einmaligkeit, deren Weise von Gleichzeitigkeit mit allen Zeiten anders ist als die Zeitlosigkeit des Mythos.“¹ Wobei hier zu ergänzen ist, dass „mythisch“ nicht zwangsläufig „zeitlos“ bedeutet, im Gegenteil: Durch die mythische Erfahrungsweise, das Verschmelzen des Ideellen mit dem Materiellen, wird ja eben etwas an sich „Zeitloses“ (wobei wir im christlichen Kontext eher von „die Zeiten Übergreifendes und Einendes“ sprechen sollten) bzw. der heiligen Zeit Entstammendes im Hier und Jetzt konkret und damit für uns erfahrbar. Das Sakrament wird so zum geheimnisvollen In-Beziehung-Treten mit Gott. Hinsichtlich der Liturgie ist äußerste Vorsicht geboten, aufgrund dieses „Geheimnisses des Glaubens“ nicht

der Beliebigkeit oder gar schöpferischen Kreativität des Menschen zu verfallen. Nur eine Liturgie, die die Vorgängigkeit respektiere, könne uns schenken, was wir erhoffen, betont Benedikt XVI.: „das Fest, in dem das Große auf uns zutrifft, das wir nicht selber machen, sondern eben als Geschenk bekommen.“ Liturgie lebe nicht von den Einfällen einzelner, sondern sei „ganz umgekehrt der Ein-Fall Gottes in unsere Welt (...). Je mehr sich Priester und Gläubige diesem Ein-Fall Gottes demütig hingeben, desto ‚neuer‘ wird die Liturgie immer wieder sein, und desto persönlicher und wahrer wird sie. Ja, persönlich, wahr und neu wird die Liturgie nicht durch banale Worterfindungen und Spielereien, sondern durch den Mut, der sich auf den Weg macht ins Große hinein, das uns durch den Ritus immer schon voraus ist und das wir nie ganz einholen.“²

Sind wir bei all den offenen Fragen, zu denen wir in den vorangegangenen Kapiteln gedrungen sind, mit unserer Analyse dann letztlich gescheitert? Wenn Benedikt XVI. erkennt, dass der Glaube noch eine Chance hat, „weil er dem Menschen entspricht“, ³ dann schließt dies mit ein, dass das Staunen, das Suchen, manchmal auch Finden – und dies häufig in einer Form des Vertrauens – *zum Wesen des Menschen gehören*. Das Geheimnis des Glaubens ist daher nicht etwas, das den Menschen ausschließen würde von Erkenntnissen und ihn damit herabsetzte, sondern das sein Dasein umso sinnvoller und wertvoller macht, weil vieles noch verborgen ist, nach dem wir streben dürfen. Die Vernunft strebe nach dem Unbedingten, heißt es bei Kant,⁴ und entsprechend erklärt Benedikt XVI. die Grenze, von der oben die Rede war, zu einer, an die der Mensch zwar stößt, die aber eben doch nach dem Unbegrenzten verlange: „(...) dieses Zugleich von Abgeschlossenheit und Verlangen nach dem Unbegrenzten und Offenen hat dem Menschen das Ruhen in sich selbst allezeit verwehrt, ihn spüren lassen, dass er sich selber nicht genügt, sondern nur zu sich kommt, indem er über sich hinauskommt und sich zubewegt auf das ganz Andere und unendlich Größere hin.“⁵ Auf diese Weise vertraut der Glaubende gleichsam in den „Inhalt“ der Dunkelheit bzw. des Verborgenen, und hat dazu

¹ *Jesus von Nazareth*, a.a.O., S.38.

² *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.144 f. Etwa äußert sich Benedikt XVI. klar ablehnend zu Tanzeinlagen in der Liturgie und Applaus in der Kirche: „Wo immer Beifall für menschliches Machen in der Liturgie aufbricht, ist dies ein sicheres Zeichen, daß man das Wesen der Liturgie gänzlich verloren und sie durch eine Art religiös gemeinter Unterhaltung ersetzt hat. Solche Attraktivität hält nicht lange; auf dem Markt der Freizeitangebote, der zusehends Formen des Religiösen als Kitzel einbezieht, ist die Konkurrenz nicht zu bestehen. Ich habe erlebt, wie man den Bußakt durch Tanzdarstellung ersetzte, die selbstverständlich großen Beifall fand; könnte man sich von dem, was Buße wirklich ist, weiter entfernen? Liturgie kann nur dann Menschen anziehen, wenn sie nicht auf sich selber schaut, sondern auf Gott; wenn sie ihn eintreten und handeln läßt. Dann geschieht das wirklich Einzigartige, außer Konkurrenz, und die Menschen spüren, daß hier sich mehr ereignet als Freizeitgestaltung.“ *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.170 f. Vgl. zu diesem Thema auch *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.86.

³ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.111.

⁴ Kant, a.a.O., Vorrede.

⁵ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.98.

auch Grund, weil dieser *deus absconditus* mit uns in Beziehung getreten ist, uns seine unendliche Liebe gezeigt hat und uns ein einzigartiges Beispiel davon gab, dass sich das Böse, das schreckliche Unrecht letztlich in Gut auflöst. Hier muss auch die Theologie der Versuchung widerstehen, das Mysterium „als Ausflucht für das Versagen des Verstandes vorzuschützen“, wie es laut Benedikt XVI. nicht selten geschieht. Ungereimtheiten mit dem Verweis auf das Mysterium zu kanonisieren, sei ein Missbrauch von dessen wahrer Idee. „Mysterium“ wolle den Verstand nicht zerstören, sondern Glauben *als* Verstehen ermöglichen.⁶

Zur Richtung der *Vernunft der Offenbarung* gehört, dass wir selbst nicht bestimmen, was uns da offenbart wird. Wir können nur das Geoffenbarte auslegen und zu begreifen versuchen. Dabei soll es nicht zu jenen Denkkonstrukten kommen, denen das metaphysische Denken ausgesetzt ist, doch strebt die Vernunft freilich nach mehr Erkenntnis, nach Antworten, und somit wächst auch die Bereitschaft und entsteht die Voraussetzung für ein Verstehen der Offenbarung. Offenbarung aber bedeutet, noch einmal, das Gegenteil von Hypothese und Spekulation, sie vermittelt – dies vollzieht sich aufgrund der Erkenntnisrichtung – absolute Wahrheit. Deshalb spreche der christliche Glaube unseren Verstand an, schreibt entsprechend Benedikt XVI., „weil er Wahrheit aussagt – und weil der Verstand für die Wahrheit geschaffen ist. Insofern ist Glaube ohne Verstand kein richtiger christlicher Glaube“. Der Glaube fordere unser Verstehen heraus, aber er sei eben nicht verstehbar wie eine mathematische Formel, „sondern er greift in immer tiefere Schichten, in das Unendliche Gottes hinein, in das Mysterium der Liebe“.⁷ Liebe sei mehr als man berechnen und nachrechnend begreifen könne: „Die Liebe selbst – der ungeschaffene, ewige Gott – *muss* daher im höchsten Maß Geheimnis: *das* Mysterium selber sein.“⁸ Insofern gehöre zum Glauben ein Lebensweg, „in dem sich das Geglaubte allmählich durch Experiment bewährt und in seiner Ganzheit als sinnvoll erweist. Es gibt also vom Verstand her Annäherungen, die mir das Recht geben, mich darauf einzulassen“.⁹ Auch vermittle sich Glaube nicht einfach im Schema von Angebot und Nachfrage, was aber nicht bedeutet, er vermöge die Nachfrage nicht zu stillen, sondern dass er diese vielmehr übersteigt. Wir müssten sehen, so Benedikt XVI., „daß der Mensch von sich aus zu wenig fragt und daß die Antwort, um die es im Glauben geht, all seine Fragen sprengt und eine fortwährende Ausweitung seiner Fragen bedingt. Die Wirklichkeit Gottes ist größer als unsere Erfahrungen, auch als unsere

⁶ Vgl. a.a.O., S.69.

⁷ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.40 f.

⁸ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.150.

Gotteserfahrung.“ Glaube hebe von der Erfahrung her an, könne aber nicht auf diese begrenzt werden, „sondern er fordert eine Dynamik der Erfahrungen heraus und schafft selbst neue Erfahrungen. Der je größere Gott kann nur im Überschritt des Je-mehr erkannt werden, in der laufenden Korrektur unserer Erfahrungen. So bilden Glaube und Erfahrung das Continuum eines Weges, der immer weiter gehen muß. Nur im Mitgehen mit dem je neuen Überschritt des Glaubens kommt schließlich eigentliche ‚Glaubenserfahrung‘ zustande.“¹⁰

Widersprüche entstehen da, wo ich die besagte Beweisbarkeit einfordere, wo ich meine, in meinem Denken endgültige Antworten auf die Geheimnisse gefunden zu haben oder finden zu können. Diese Geheimnisse, Ursache unseres Staunens, gehören zum Leben und sind Voraussetzung aller Philosophie und auch unserer Demut im Glauben. Dass das Christentum beansprucht, einige dieser Geheimnisse offenbart gefunden zu haben, macht das Denken im Umkreis der Offenbarung so faszinierend. Es bedeutet den Balanceakt, diese Offenbarung besser zu begreifen, ohne doch selbst etwas hinzuzudichten. Es bedeutet aber auch: Annehmen zu können, dass die Erlösung Christi nicht darin besteht, die Dunkelheit sei mit ihm vollends aus dieser Welt gewichen, sondern darin, dass in dieser Dunkelheit letztlich das Gute liegt: „Das menschliche Leben blieb das dunkle Geheimnis, das der Mensch glaubend und hoffend in die Finsternis der Welt hinein wagen muß“, schildert Benedikt XVI. das Ringen Johannes des Täufers im Kerker, der zu der Einsicht kommt: „Selig (...), wer aufhört, Zeichen zu fordern und letzte Gewissheit. Selig, wer sich durchfindet, eben in dieser Finsternis glaubend und liebend seinen Weg zu gehen.“ Die letzte Aufgabe, die dem Täufer in seinem Gefängnis gestellt war, vermutet Benedikt XVI. darin: „Selig zu werden in dieser fraglosen Übernahme des dunklen Willens Gottes. Gerade dahin zu kommen, nicht mehr nach äußerer sicherer Eindeutigkeit und Klarheit zu verlangen, sondern eben im Dunkel der Welt und des eigenen Lebens Gott zu entdecken und so zutiefst selig zu sein.“¹¹ Er erinnert daran, dass der Moment, in dem der Engel bei Maria eintrat und in dem somit „wahrhaft im Vollsinn die Anwesenheit Gottes unter den Menschen begonnen“ hatte, ein Moment der Stille gewesen sei. Die Offenbarung ist somit ein Geheimnis der Stille – und der Gnade.¹² Nicht wie der Triumphzug eines Kaisers vollzieht sich die Menschwerdung Gottes, sondern „in der Armseligkeit eines Kindes (...), das, von der großen Gesellschaft übersehen, in einem Stall zur Welt kam. Die Ohnmacht eines Kindes ist zum eigentlichen Ausdruck für die Allmacht Gottes geworden, die keine andere Gewalt aufwendet als die lautlose Macht der Wahrheit und

⁹ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.41. Erst in der Nachfolge Jesu, „indem wir uns mit ihm auf einen Weg begeben, lernen wir, wo er wohnt. Und dann werden wir ihn auch sehen. Wenn wir ihn und seine Lehre bloß aufgrund von Theorie, von Reflexion verstehen wollen, lernen wir ihn nicht kennen.“ A.a.O., S.217.

¹⁰ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.363.

¹¹ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.373.

der Liebe. In der schutzlosen Ohnmacht eines Kindes wollte uns zuerst Gottes rettende Güte begegnen. Und in der Tat: Wie tröstend ist es, in all dem Auftrumpfen der Weltmächte diese ruhige Gelassenheit Gottes zu sehen und so die Geborgenheit jener Macht zu erfahren, die am Ende stärker sein wird als alle anderen Mächte und die alle lauten Triumphe der Welt überdauert. Welche Freiheit geht von solchem Wissen aus, und welche Menschlichkeit liegt darin!“¹³ Zur Menschlichkeit gehört aber immer auch das „noch Nicht“¹⁴, ausgedrückt im Christentum einerseits durch die Verborgenheit Gottes (wenn er sich auch offenbart hat) und die Verheißung der Wiederkunft Christi und des Reichs Gottes: „Wer Gott ist, ist in Jesus unwiderruflich, aber nicht vollständig offenbar. Noch geht er mit uns weiter. Noch ist der Raum des Miteinander von Mensch und Gott nicht ausgeschritten und nicht ausgelitten. (...) in der Ausfaltung des Wesens Mensch, die noch bevorsteht, wird sich auch noch ausfalten, was Gott getan hat, als er dies rätselhafte Wesen Mensch annahm: Er bleibt allezeit der gleiche und er bleibt doch immer neu zu entdecken bis zum Ende der Tage.“¹⁵

Wir sehen also, dass das Geheimnis des Glaubens, das Unerklärliche, weil uns als Geschenk Gegebene und nicht Selbstgemachte, ganz und gar nicht etwas ist, das der Vernunft zuwiderläuft, sondern vielleicht sogar – ja, eine Bedingung ihres Strebens ist. Das Geheimnis, das Mysterium, ist auch nicht zu verwechseln mit dem *Rätsel*, das ja nur eine Frage ist, auf die noch keine Antwort gefunden wurde (etwa innerhalb der Wissenschaften). Dies würde den Geist ja immer nur im konkreten Einzelfall „stimulieren“ und herausfordern. Aber die Mysterien des Glaubens reichen an die Wurzeln der gesamten Existenz heran, begleiten und geben überhaupt erst die Möglichkeit, sich anzuvertrauen. Vertrauen kann ich nur, wenn ich etwas nicht im Sinne einer wissenschaftlichen Beweisbarkeit direkt vor Augen habe, sondern es sich mir verbirgt. Auch einem Menschen zu vertrauen, von dem ich weder wissen kann, was in ihm vorgeht, noch, ob er mir gegenüber auch in der Zukunft loyal sein wird, ist damit

¹² *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.374 ff.

¹³ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.383. Zur Entwicklung sakraler Kunst erklärt Benedikt XVI. aufgrund der Menschwerdung, dass eine völlige Bildlosigkeit, wie wir sie heute in vielen modernen Kirchen erleben, mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar sei. Eine solche „scheinbar höchste Demut Gott gegenüber wird von selbst zum Hochmut, der Gott kein Wort mehr läßt und der ihm nicht gestattet, real in die Geschichte hereinzutreten.“ *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.106.

¹⁴ *Der Geist der Liturgie*, a.a.O., S.47.

vergleichbar. Vertrauen impliziert, an etwas zu glauben, das mir nicht verfügbar ist und das ich nicht kontrollieren und überwachen kann. Gerade deshalb ist es das wohl größte Geschenk, das wir Menschen uns gegenseitig, aber auch, das wir Gott machen können.

¹⁵ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O, S.111.

5. Liebe

Liebe wächst durch Liebe.

Sie ist „göttlich“,

weil sie von Gott kommt

und uns mit Gott eint.

Benedikt XVI.¹

Die soeben angesprochene Thematik des Vertrauens ist ein Ausdruck der Dimension der Liebe, die aufs engste mit dem christlichen Glauben verknüpft ist. Wir müssen auf diesen für Benedikts XVI. Denken grundlegenden Zusammenhang, jenen von Liebe und Glaube, darüber hinaus aber auf die Einheit von Gott, Liebe, Wahrheit, Glaube und Hoffnung eingehen, nicht zuletzt weil hier ein weiterer wichtiger Schlüssel zu seinem Vernunftverständnis liegt. Dafür werden wir zur Verdeutlichung, nach einigen einführenden Betrachtungen, zuerst auf die Art der Liebe Gottes zum Menschen und ihren Vorbildcharakter für die menschliche Liebe eingehen, bevor wir schließlich die Brücke zurück zum Vernunftbegriff schlagen.

Zunächst einmal: Wie kommt es überhaupt zu der christlichen Annahme, Gott sei Liebe? Benedikt XVI. verdeutlicht dies durch den Vergleich mit dem Gott der Philosophen: Dem ewig um sich kreisenden, unpersönlichen, nicht das Herz jedes einzelnen Menschen erreichenden steht jener gegenüber, der selbst zum Menschen geworden ist und ihm nicht nur versöhnlich die Hand reicht, sondern sich in seinem Zugehen auf ihn erniedrigt. Benedikt XVI. stellt diesen Vergleich wie folgt dar: „*Der philosophische Gott ist reines Denken; ihm liegt die Vorstellung zugrunde: Denken und nur Denken ist göttlich. Der Gott des Glaubens ist als Denken Lieben. Der Vorstellung von ihm liegt die Überzeugung zugrunde: Lieben ist göttlich.*“² Dem reinen Denken also, das dem philosophischen Gott zugeschrieben wurde, kommt hier die Dimension eines Denkens als *Lieben* zu. Wenn wir wieder von der Vernunft der Offenbarung ausgehen, die das von Gott aus Offenbarte begreift, so ist dieses *Denken als Lieben* eine erstaunliche Vervollkommnung dieses Gedankens: Indem Gott sich offenbart, uns Wahrheiten offenbart (die wir uns nicht als Subjekt konstruieren, sondern *empfangen*), wendet er sich uns zu. Dieser Akt der Zuwendung aber ist eine unendlich liebevolle Geste, die wir wiederum aufnehmen, indem wir die Liebe vertrauensvoll und glaubend erwidern. „Liebe“ lässt sich durch kein anderes Wort ersetzen, doch liegt darin genau jenes *Zugehen*, jenes *Verzeihen*, das schließlich zur *Erlösung* führt, die Gott dem Menschen schenkt. Das Kreuz sei nicht die Versöhnungsleistung, die die Menschheit dem zürnenden Gott anbiete,

¹ Enzyklika *Deus caritas est*, 18.

² *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.136.

unterstreicht Benedikt XVI., sondern „Ausdruck jener törichten Liebe Gottes, die sich weggibt, in die Erniedrigung hinein, um so den Menschen zu retten, es ist *sein* Zugehen auf uns, nicht umgekehrt.“³ Der Akt dieses Zugehens *ist* Liebe, Liebe ist dieses Zugehen, und diese Liebe ist Gott. Insofern können wir Gott *in* der Liebe erfahren, weshalb Benedikt XVI. feststellt: „Lieben ist göttlich“. Der Gott der Philosophen, „dessen reine Ewigkeit und Unveränderlichkeit jede Beziehung zum Veränderlichen und Werdenden ausschließt, erscheint nun für den Glauben als der Menschen Gott, der nicht nur das Denken des Denkens, ewige Mathematik des Weltalls, sondern Agape, Macht schöpferischer Liebe ist.“⁴

Dieses In-Beziehung-Treten Gottes mit dem Menschen ist für uns schwer fassbar. Benedikt XVI. verweist darauf, dass ein Großteil der Menschen noch in irgendeiner Form zugestehe, dass es so etwas wie „ein höchstes Wesen“ wohl gebe: „Aber man findet es absurd, dass dieses Wesen sich mit dem Menschen befassen solle.“ Nicht nur das persönliche Verhältnis Gottes zum Mensch, besonders seine Menschwerdung erscheine dabei häufig als naiver Anthropomorphismus, was Benedikt XVI. auf das heutige wissenschaftliche Weltbild zurückführt, nach dem der Mensch wie ein mickriges Staubkorn gegenüber den kosmischen Dimensionen dasteht. „Indem wir aber so meinen, auf diese Weise recht göttlich von ihm zu reden, denken wir in Wirklichkeit gerade sehr klein und allzu menschlich von ihm, als müsste er, um nicht den Überblick zu verlieren, auswählen. Wir stellen ihn uns damit vor als ein Bewusstsein wie das unsere, das Grenzen hat, das irgendwo einen Halt setzen muss und nie das Ganze umfassen kann.“ Mit Bezug auf Hölderlin führt Benedikt XVI. aus, dass der absolute Geist das Größte überschreite und gerade so in das Kleinste hineinzureichen vermöge. Das Größte werde dabei gering für ihn, in das Kleinste aber reiche er, weil es nicht zu gering für ihn sei. Diese Umwertung sei kennzeichnend für das christliche Verständnis des Wirklichen: „Für den, der als Geist das Weltall trägt und umspannt, ist ein Geist, ist das Herz eines Menschen, das zu lieben vermag, größer als alle Milchstraßensysteme.“⁵

Hier spielt Benedikt XVI. sowohl auf die Liebe Gottes zu den Menschen, der nichts und niemand zu gering ist, als auch auf die Liebe des Menschen zu Gott und zum anderen Menschen an. Aus christlicher Sicht dürfen wir aber eine weitere Dimension nicht aus den Augen verlieren: Die Liebe des Menschen zu sich („Du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*“). In diesem Einverständnis mit sich selbst sieht Benedikt XVI. die Wurzel des Frohseins: „Wer sich annehmen kann, dem ist das entscheidende Ja gelungen. Der lebt im Ja.

³ A.a.O., S.266.

⁴ A.a.O., S.132.

⁵ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.134 f. S. hierzu auch *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S. 394: „Das entscheidend Große in der Welt, woran ihr Schicksal und ihre Geschichte hängen, ist das, was unseren Augen klein erscheint.“

Und wer sich annehmen kann, kann auch das Du annehmen, kann die Welt annehmen.“ Wozu aber brauchen wir dann überhaupt noch Gott? Geht es bei diesem Frohsein, das ja letztlich auf ein Glücklichein hinausläuft, nicht primär um mich und mein Verhältnis zu mir, das dann die Basis für alles andere Empfinden und Erleben, für mein Glück legt? Diese Rechnung geht nach Benedikt XVI. deshalb nicht auf, weil der Mensch sein Ich nur akzeptieren kann, wenn es zuerst von einem anderen Ich akzeptiert sei: „Er kann sich nur lieben, wenn er zuvor von einem anderen geliebt ist. (...) Der Mensch ist das merkwürdige Wesen, das der Gutheißung bedarf, um bestehen zu können.“ Einleuchtend ist das Beispiel der Mutter und ihres Kindes, das er an dieser Stelle anführt: Sie „teilt dem Kind nicht nur physisch das Leben zu, sondern erst indem sie das Weinen des Kindes im Lächeln aufnimmt und verwandelt, gibt sie es ihm vollends.“ Damit der Mensch sich annehmen könne, müsse ihm gesagt sein: „gut, dass du bist – gesagt nicht mit Worten, sondern mit jenem ganzen Akt der Existenz, den wir Liebe nennen. Deren Wesen ist es ja, die Existenz des anderen zu wollen, sie gleichsam noch einmal hervorzubringen. Der Schlüssel zum Ich liegt beim Du; der Weg zum Du führt über das Ich.“⁶ Benedikt XVI. geht es hier nicht nur um die zwischenmenschliche Liebe, sondern zunächst einmal um die Liebe Gottes zum Menschen, der uns zuerst geliebt habe, „und aus diesem ‚Zuerst‘ Gottes kann als Antwort auch in uns die Liebe aufkeimen.“⁷ Seine Liebe also ist Voraussetzung dafür, dass wir Gott Liebe entgegenbringen, auch aber für unsere Liebe untereinander: „Die Liebe ist möglich, und wir können sie tun, weil wir nach Gottes Bild geschaffen sind“, wir sind also liebesfähig überhaupt nur durch unsere Ebenbildlichkeit. Damit erweist sich Gottes Liebe als Vorbild für die menschliche, was Benedikt XVI. zu der bedeutsamen Aussage bewegt: „Die Art, wie Gott liebt, wird zum Maßstab menschlicher Liebe.“⁸

Nehmen wir diese nun in den Blick, um von ihr aus wiederum die Liebe Gottes zum Menschen noch konkreter fassen zu können. Zu dem Vorwurf (etwa Nietzsches), das Christentum habe dem *Eros*, wie die Griechen die Liebe zwischen Mann und Frau nannten, die den Menschen gleichsam „übermächtigt“⁹, zum Laster degradiert, müssen wir uns wieder die Leib-Seele-Einheit des Menschen vor Augen führen, die ihn erst zur Person macht. So gilt auch für die Liebe, dass nicht Geist oder Leib lieben – „der Mensch, die Person, liebt als ein einziges und einiges Geschöpf, zu dem beides gehört. Nur in der wirklichen Einswerdung von beidem wird der Mensch ganz er selbst“.¹⁰ Zur wirklichen Liebe gehören sowohl die

⁶ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.83f.

⁷ *Deus caritas est*, 17.

⁸ A.a.O., 11.

⁹ A.a.O., 3.

¹⁰ A.a.O., 5.

Leidenschaft des *Eros* als auch die *Agape*: „Der zum Sex degradierte *Eros* wird zur Ware“ und bedeute die Entwürdigung des Leibes,¹¹ weshalb er der Reinigung bedürfe, um zu jener Liebe zu werden, die den ganzen Menschen ins Ich aufnimmt.¹² Diese Vervollkommnung vollzieht sich durch die *Agape* – dieses Wort wurde zum „eigentlichen Kennwort für das biblische Verständnis von Liebe: Liebe wird nun Sorge um den anderen und für den anderen. Sie will nicht mehr sich selbst – das Versinken in der Trunkenheit des Glücks –, sie will das Gute für den Geliebten: Sie wird Verzicht, sie wird bereit zum Opfer, ja sie will es.“ Diese Art der Liebe wolle Endgültigkeit, „und zwar in doppeltem Sinn: im Sinn der Ausschließlichkeit – ‚nur dieser eine Mensch‘ – und im Sinn des ‚für immer‘.“¹³ Menschliche Liebe, indem sie eine solche Unendlichkeit will und doch nur Endlichkeit geben könne, sei an sich ein uneinlösbares Versprechen. „Aber andererseits weiß sie, daß dieses Versprechen nicht sinnlos und widersprüchlich und damit zerstörerisch ist, da in ihr letztlich ja doch die Unendlichkeit lebt. Liebe ist also schon rein menschlich betrachtet tatsächlich das, wonach wir Ausschau halten und auf das wir zuleben. Von ihren eigenen Dimensionen her aber trägt sie letzten Endes den Ausblick auf Gott und das Warten auf Gott in sich.“¹⁴ Diese Art der Liebe gründe im Glauben und sei geformt durch ihn. Die *Agape* ist somit auch die Art von zwischenmenschlicher Liebe, in der wir Gott erfahren. Benedikt XVI. bezeichnet sie als „Weg aus dem in sich verschlossenen Ich zur Freigabe des Ich, zur Hingabe und so gerade zur Selbstfindung, ja, zur Findung Gottes“. *Eros* und *Agape* ließen sich nie ganz voneinander trennen, nur durch ihre Einheit verwirkliche sich das Wesen von Liebe überhaupt: „Wenn *Eros* zunächst verlangend, aufsteigend ist – Faszination durch die große Verheißung des Glücks – so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selber fragen, immer mehr das Glück des anderen wollen“. Das Moment der *Agape* trete hinein, allerdings sei es auch unmöglich, „einzig in der schenkenden, absteigenden Liebe zu leben. Er kann nicht immer nur geben, er muß auch empfangen.“ Wo die beiden Seiten ganz auseinander fielen, entstehe eine „Karikatur oder jedenfalls eine Kümmerform von Liebe.“¹⁵

Die Weise, wie nun Gott die Menschen liebt, lässt sich laut Benedikt XVI. durchaus auch als *Eros* bezeichnen (wovon die Leidenschaft in den kühnen erotischen Bildern der Propheten Hosea und Ezechiel zeugten), „der freilich zugleich ganz *Agape* ist.“ Diese Liebe sei leidenschaftlich und zugleich vergebend. Dem monotheistischen Gottesbild schließlich

¹¹ A.a.O., 5.

¹² A.a.O., 4.

¹³ A.a.O., 6.

¹⁴ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.158.

¹⁵ *Deus caritas est*, 6-8.

entspreche die monogame Ehe¹⁶: „Die Einheit, Endgültigkeit und Unteilbarkeit der Liebe zwischen Mann und Frau ist letztlich nur im Glauben an die Einheit und Unteilbarkeit der Liebe Gottes zu verwirklichen und zu verstehen. Wir begreifen heute immer mehr, wie wenig sie eine rein philosophisch abzuleitende, in sich stehende Aussage ist; wie sehr sie mit dem Zusammenhang des Glaubens an den einen Gott steht und fällt.“¹⁷

Doch erscheint uns diese Liebe immer als etwas *Gutes*? Freilich, wir können und wollen nicht leben ohne sie, sie ist das, „wonach wir Ausschau halten und auf das wir zuleben“, wie es Benedikt XVI. formuliert. Lieben ist so wundervoll, weil es bedeutet, sich zu öffnen, zu vertrauen, Ruhe im anderen Herzen zu suchen und zu finden. Doch wer so vertraut, geht auch das Risiko ein, verletzt zu werden und Schmerzen zu erleiden. Gerade dadurch erhält die Kategorie des Vertrauens ihr besonderes Gewicht, aber bringen wir es auf den Punkt: Wieso Leid, wenn Gott uns liebt? Benedikt XVI. erkennt in dieser Frage ein Charakteristikum unserer Zeit, in der Leidvermeidung zum Programm gehöre. Leid aber gehöre zum Menschsein, und „wer das Leiden wirklich abschaffen wollte, müsste vor allen Dingen auch die Liebe abschaffen, die es ohne Leiden gar nicht gäbe, weil sie immer ein Stück Selbstverzicht verlangt, weil sie im Unterschied der Temperamente und mit der Dramatik der Situationen immer auch die Verzicht, den Schmerz mit sich bringen wird.“ Leiden aber bedeute einen Prozess der Reifung: „Wer Leiden innerlich angenommen hat, wird reifer und verstehender für den anderen, er wird menschlicher. Wer dem Leid immer aus dem Weg gegangen ist, versteht den anderen nicht, er wird hart und selbstsüchtig.“¹⁸ Vielleicht birgt sich hierin auch ein Trost für Eltern, die ihr Kind verständlicherweise vor allem schützen wollen: Ohne je selbst Leid erfahren zu haben, können wir auch Leid des anderen nicht nachempfinden, können wir ihm nicht in gleicher Weise Trost schenken. Zu diesem manchmal ambivalenten Charakter der Liebe passt, nebenbei bemerkt, dass Benedikt XVI. die Liebe Jesu auch als „fordernd“¹⁹ umschreibt, was weiteren Aufschluss seiner Interpretation der göttlichen, auch aber der zwischenmenschlichen Liebe erlaubt: „Liebe im richtigen Sinn ist nicht einfach immer Nachgeben, Weichlichkeit und bloßes Süßtun. Insofern ist ein bloß versüßlichter Jesus oder ein Gott, der zu allem ja sagt, der immer nur nett ist, nur eine Karikatur der wirklichen Liebe. Weil Gott uns liebt, weil er will, daß wir in die Wahrheit hineinwachsen, darum muß er uns auch fordern und uns auch korrigieren. Gott muß das tun,

¹⁶ A.a.O., 9-11.

¹⁷ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.104 f.

¹⁸ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.278.

¹⁹ A.a.O., S.170.

was wir in einem Bildwort ‚Zorn Gottes‘ nennen, das heißt er muß uns Widerstand leisten, wo wir von uns selber abfallen und wo wir gefährdet sind.“²⁰

Wie aber können wir uns der Liebe Gottes überhaupt sicher sein, könnte sie nicht „ein tragischer Irrtum“ sein? „Der scheinbar so einfache Akt, sich selber zu mögen, (...) wirft tatsächlich die Frage nach dem ganzen Weltall auf. Er wirft die Frage nach der Wahrheit auf“, erklärt Benedikt XVI. Liebe ohne Wahrheit sei blind: „Die Liebe allein tut es nicht. Wenn die Wahrheit gegen sie steht, ist sie umsonst“. Hinsichtlich der „Wahrheit“ der Liebe Gottes zum Menschen führt er noch einmal das Kreuz vor Augen, das nicht die abgrundtiefe Tragik dieser Welt, sondern gerade die frohe Botschaft zum Ausdruck bringt: „Das Kreuz ist die Gutheißung unserer Existenz, nicht mit Worten, sondern in einem Akt so vollkommener Radikalität, daß er Gott Fleisch werden lässt und in dieses Fleisch schneidend eindringt; daß er Gott das Sterben in seinem Mensch gewordenen Sohn wert ist. Wer so geliebt wird, daß der andere sein Leben mit der Liebe identifiziert und das Leben nicht mehr ohne diese Liebe zu führen bereit ist; wer bis in den Tod geliebt wird, der weiß sich wirklich geliebt. Wenn aber Gott uns so liebt, dann sind wir in Wahrheit geliebt. Dann ist die Liebe Wahrheit und die Wahrheit Liebe. Dann lohnt es sich zu leben.“²¹

Wahrheit aber kann nicht im Widerspruch zur Vernunft stehen. Das Rationale in den christlichen Inhalten ist umgekehrt nicht begreifbar ohne die „Befruchtung und Wärme von der Tiefe des Geistes her, in dem Wahrheit und Liebe ungeschieden dasselbe sind.“²² Glauben bedeutet dann, diese beiden, Wahrheit und Liebe, vertrauensvoll und dankbar anzunehmen. Benedikt XVI. formuliert es so, Glaube wolle die „Eröffnung der Augen, Eröffnung des Menschen für die Wahrheit sein.“²³ Hierbei spielt für ihn auch eine Rolle, das Einssein von Person und Werk Jesu, also die Identität seines Hingabeaktes mit Christus selbst zu begreifen. Das Ich Jesu habe seine Eigentümlichkeit darin, dass es nicht in einer verselbständigten Abschließung bestehe, sondern „gänzlich Sein vom Du des Vaters her und Sein für das Ihr der Menschen ist. Es ist Identität von Logos (Wahrheit) und Liebe und macht so die Liebe zum Logos, zur Wahrheit des menschlichen Seins.“ Glauben an Christus sei somit ein „Eingehen in die universale Offenheit bedingungsloser Liebe“, er bedeute, „die Liebe zum Inhalt des Glaubens zu machen, sodass man von da aus geradezu wird sagen dürfen: Liebe ist Glaube.“ Ja, Glaube, der nicht Liebe sei, sei „kein wirklich *christlicher* Glaube“.²⁴

²⁰ A.a.O., S.159.

²¹ *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., S.84.

²² A.a.O., S.379.

²³ A.a.O., S.354.

²⁴ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.196.

Somit erklärt sich, dass die Wahrheit, die das Christentum verkündet, das Herz des Menschen erreicht. Sie appelliert nicht nur an unsere Vernunft, sondern nimmt den ganzen Menschen in sich auf: Diese Wahrheit wird existenziell erfahrbar, weil wir Gottes Liebe in ihr erfahren. Es ist die „absolute Erfahrung“, von der Hübner spricht. Indem diese Einheit von Liebe und Wahrheit eben nicht nur theoretisch, sondern ganz konkret und absolut erfahren wird, kann Benedikt XVI. festhalten, Vereinigung mit Gott sei nicht „Untergehen in einem namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern ist Einheit, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden“.²⁵ Ohne diese Erfahrung ist Glaube christlich nicht denkbar, ja diese Erfahrung und die Erwidern der darin erlebten Liebe bedeuten: Glauben. Dieses Ineinander wird etwa in der Nächstenliebe konkret, „das eigentliche Herz des Christlichen“²⁶, die darin besteht, den anderen – selbst wenn ich ihn nicht mag oder kenne – „von Gott her“ zu lieben. Wenn aber „die Berührung mit Gott in meinem Leben ganz fehlt, dann kann ich im anderen immer nur den anderen sehen und kann das göttliche Bild in ihm nicht erkennen. (...) Nur meine Bereitschaft, auf den Nächsten zuzugehen, ihm Liebe zu erweisen, macht mich auch fühlbar Gott gegenüber. Nur der Dienst am Nächsten öffnet mir die Augen dafür, was Gott für mich tut und wie er mich liebt.“²⁷

Dies ist insofern interessant, da Benedikt XVI. an dieser Stelle nicht das göttliche Ebenbild als Grund und Ursache der Nächstenliebe anführt, sondern umgekehrt diese Nächstenliebe als eine Bewegung, in der ich Gott erkenne, in der mir das „göttliche Bild“ im anderen gewahrt wird. Es ist ein Hinweis darauf, dass wir uns die Einheit von Glaube, Liebe und Wahrheit, wir sahen es auch an dem wiederholt genannten Begriff des „Aktes“, nicht als starres Gefüge vorstellen dürfen, sondern sie ist vielmehr etwas „Dynamisches“, in dem ja auch die „aufsteigende“ und „absteigende“ Liebe in Form von *Eros* und *Agape* ihren Ausdruck findet. Bezeichnend ist auch, dass Benedikt XVI. im Zusammenhang von Denken und Lieben Gottes wiederholt das Wort „schöpferisch“ gebraucht: „Der Logos aller Welt, der schöpferische Urgedanke, ist zugleich Liebe, ja, dieser Gedanke ist schöpferisch, weil er als Gedanke Liebe und als Liebe Gedanke ist. Es zeigt sich eine Uridentität von Wahrheit und Liebe, die da, wo

²⁵ *Deus caritas est*, 10.

²⁶ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.247.

²⁷ *Deus caritas est*, 18. Vgl. hierzu auch *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.247: „Wenn ein Mensch einem Einzelnen, einem Einzigen durch seine Liebe Sinn zu geben vermochte, hat sich sein Leben unendlich gelohnt. Und immer wird es so bleiben, daß Menschen davon leben, daß ihnen solche sinngebende Liebe begegnet – in allen Verhältnissen wird das gelten; durch keine Reform und durch keine Revolution wird dieses Geschenk überflüssig zu machen sein. Und umgekehrt: In allen Verhältnissen war es erlösend, wenn mitten in einer Welt von Feindseligkeit und Fremdheit einer begegnete, der aus dem Kollektiv heraustrat und Bruder war. Diese erlösenden Begegnungen, die kein Geschichtsbuch verzeichnet, sind die wahre, die innere Kirchengeschichte, die wir über der Geschichte der Institutionen heute mehr vergessen denn je. Nur indem wir andere erlösen helfen, werden wir selbst erlöst; nur indem wir andere schützen, empfangen wir Schutz; nur indem wir für

sie voll verwirklicht sind, nicht zwei nebeneinander oder gar gegeneinander stehende Wirklichkeiten, sondern eins sind, das einzig Absolute.“²⁸ In den Hingabeakt Jesu ziehe uns die Eucharistie hinein: „Wir empfangen nicht nur statisch den inkarnierten *Logos*, sondern werden in die Dynamik seiner Hingabe hineingenommen.“²⁹ Wahre Liebe, die nicht bloß Gefühl sei („Gefühle kommen und gehen“), sondern „alle Kräfte des Menschseins einbezieht, den Menschen sozusagen in seiner Ganzheit integriert“, sei niemals „fertig“ und vollendet.³⁰ Der Glaube, die Liebe sind, so können wir sagen, lebendig, schenken selbst Leben. Der Glaube greife in die Suche des Menschen nach Liebe reinigend ein und eröffne ihm dadurch neue Dimensionen.³¹ Was bedeutet das für den Menschen bzw. für den Gläubigen? In seinen dunkelsten Stunden wird ihm von Gott aufgezeigt, dass es weitergeht. Vielleicht nicht auf konkrete Weise, doch wenn wir die Einheit von Liebe, Wahrheit und Glaube bedenken, dann ist da, wo dieser Glaube ist, immer auch *Hoffnung*. Diese zeigt uns den Weg auf, sie treibt uns voran, wir brauchen sie, um weiterleben zu können. „Hoffnung aber ist letztlich für den Menschen nur Liebe. Sie aber ist als Grund der Welt dem Glaubenden in Jesus Christus anschaulich und gewiß geworden. Und auf ihn geht der christliche Weg zu. Ja, er selbst ist dieser Weg. So könnte man, ein bißchen theoretisch vielleicht, die christliche Grundformel so benennen: Die geglaubte und in Jesus Christus anschaulich gewordene Liebe ist als Weg die Hoffnung des Menschen“, so Benedikt XVI.³² Sie artikuliere sich in Geduld und Demut des Menschen, „die Gottes Geheimnis annimmt und ihm auch im Dunklen traut.“ So verwandle Gott, der Liebe ist, unsere Zweifel in „Hoffnungsgewissheit“, dass er die Welt in Händen halte. Und so lässt sich schließlich sagen: „Glaube, Hoffnung und Liebe gehören zusammen. (...) Der Glaube, das Innewerden der Liebe Gottes, die sich im durchbohrten Herzen Jesu am Kreuz offenbart hat, erzeugt seinerseits Liebe. Sie ist das Licht – letztlich das einzige –, das eine dunkle Welt immer wieder erhellt und uns diesen Mut zum Leben und zum Handeln gibt.“³³

Um das zum Ineinander dieser menschlichen Erfahrungsweisen Gesagte zusammenzufassen, könnten wir sowohl beim Glauben als auch bei der Liebe, genauso wie bei der Wahrheit oder der Hoffnung ansetzen, ergibt sich doch in ihrer dynamischen Einheit eines aus dem anderen und entbehrte eines ohne das andere der Konsistenz: Die Liebe Gottes offenbart sich uns

andere sorgen, wird auch für uns gesorgt. (...) Und vielleicht sind wir heute deshalb so bissig, so merkwürdig hilflos in unserem Christsein, weil wir so sehr nur uns selbst zu helfen versuchen...”

²⁸ *Einführung in das Christentum*, a.a.O., S.136.

²⁹ *Deus caritas est*, 13.

³⁰ A.a.O., 17.

³¹ A.a.O., 8.

³² *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.449.

durch das wahrhaftige Geschehen des Opfers seines Sohnes, die Erfahrung dieser Wahrheit ist eine absolute, ihre Konsequenz und die Erwidern dieser Liebe ist der Glaube, der Glaube aber und die Geborgenheit, die die im Glauben anwesende Liebe schenkt, bereitet Hoffnung.

Indem wir nun Liebe, Wahrheit und Hoffnung als dem Glauben an die christliche Offenbarung immanent festgestellt haben, werfen wir noch einmal einen Blick zurück auf den ersten Teil dieser Arbeit, konkret auf Benedikts XVI. dort erörterte These „Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich“.³⁴ Wir hatten dort festgehalten, dass der Glaube sozusagen die Chance der Vernunft sei, weil er sie aufwecke und ermuntere, nach der Wahrheit zu fragen (was die Philosophie in Anbetracht einer dem modernen Relativismus eigenen Pluralität von Wahrheiten unterlässt und der Vernunft damit die Fähigkeit aberkennt, *die eine Wahrheit* erkennen zu können). Durch die Analyse der Dimension der Liebe sollte deutlich geworden sein, woher der Glaube die Dynamik dieser „Auferweckung“ der Vernunft erhält. Sie ergibt sich aus der *wahrhaftigen* Erfahrung der Liebe Gottes, die eine absolute ist, uns in ihre auf- und absteigende Bewegung mit hinein nimmt, die Liebe Gottes erwidern lässt und uns so den Glauben – und damit auch die Hoffnung schenkt. Gleichzeitig zeigt sich, dass sich die Vernunft, die sich dem Glauben in seinen vielschichtigen Dimensionen öffnet und somit „heil“ wird, damit dem Menschen in seiner Ganzheit öffnet. Sie nimmt die ganze Lebenswirklichkeit in sich auf, nämlich auch die Liebe und die Hoffnung unseres Lebens, anstatt auf bloß experimentell erfahrbare Teilerkenntnisse innerhalb des beschränkten und hypothetischen Systems der Wissenschaften reduziert zu bleiben, in der letztlich das Menschenbild auf einen vergleichsweise unwesentlichen Aspekt dezimiert ist. Die Vernunft, die der ganzheitlichen Aufnahme zugrunde liegt, hatten wir als *Vernunft der Offenbarung* gekennzeichnet, deren Erkenntnisrichtung jene vom Objekt (Gott) zum Subjekt (Mensch) ist. Die Bewegung, die dieser Erkenntnisweise zugrunde liegt, ist die wahrhaftige Liebe Gottes, die die Voraussetzung und das entscheidende Moment der Offenbarung ist, und die vom Menschen in Form des Glaubens erwidert wird.

Damit ist nun nicht nur die *Vernunft der Offenbarung* weiter konkretisiert, auch hat diese Erweiterung der Vernunft um die Dimensionen, die zum Glauben gehören, praktische Konsequenzen. Als Beispiel sei das Beten genannt, dass nach dem heutigen Weltbild als wirkungs- und damit sinnlos gelten müsste. Benedikt XVI. äußert hierzu: „Sind denn Vertrauen und Mißtrauen, Angst und Hoffnung, Egoismus und Liebe keine Mächte, die die

³³ *Deus caritas est*, 39.

³⁴ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.110.

Welt verändern?“ Wenn Liebe Wirk-lichkeit, also wirkend sei, dann müsse auch „der Dialog mit der Liebe, die die Welt zusammenhält“ den Menschen und die Welt verändern können. Das Ja oder Nein zum Gebet sei keine beiläufige Einzelaktion, sondern darin sei jeweils ein Weltbild gesetzt, in dem die Existenz dieser schöpferischen Liebe anerkannt werde. Wenn die Welt nicht nur ein System von mechanischen Abläufen sei, sondern wenn „der Grund der Welt Geist ist, d. h. Schauen und Lieben, Hören und Lieben, dann ist der Mensch als Geist, d.h. ebenfalls als Wesen des Schauens, Hörens und Liebens auf diesen Grund zurückbezogen und im Dialog beider verläuft die eigentliche Achse der Welt.“³⁵ All dies nicht auszugrenzen, gehört zum Programm der Erweiterung der Vernunft, der sie heute so dringend bedarf. Dies ist nicht zuletzt von ganz entscheidender Bedeutung für den Dialog der Religionen. Begreifen wir nämlich die Identität von Wahrheit und Liebe, ist dies „die höchste Garantie der Toleranz; eines Umgangs mit der Wahrheit, deren einzige Waffe sie selbst und damit die Liebe ist.“³⁶

³⁵ *Dogma und Verkündigung*, a.a.O., S.121.

³⁶ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.186.

III. Die Toleranzfrage

Gemeinsam mit der Liebe ist die Wahrheit die Grundkategorie der christlichen Offenbarung. Die Universalität des Christentums resultiert aus seinem Anspruch, die Wahrheit zu sein, und sie schwindet, wenn die Überzeugung schwindet, daß der Glaube die Wahrheit ist. Aber die Wahrheit gilt für alle. Folglich gilt das Christentum, da es wahr ist, für alle.

Benedikt XVI.¹

Der Wahrheitsanspruch des Christentums findet seine philosophische Begründung, wie wir sahen, in der *Vernunft der Offenbarung*. Ihre Erkenntnisrichtung macht das Einsehen in diese Wahrheit zu einer absoluten Erfahrung. Gerade die *formale* Erkenntnis der Existenz der *Vernunft der Offenbarung* könnte nun aber zu dem Schluss verleiten, zumindest die Offenbarungsreligionen seien doch letztlich alle eins, beruhten sie doch alle eben auf dieser Vernunft. Jedoch kann und darf sie nicht isoliert von den *Inhalten* ihrer Erkenntnisse bzw. des Geoffenbarten betrachtet werden. Dies schließt zum einen die Bewegung der Offenbarung ein, die, christlich betrachtet, wie im vorigen Kapitel deutlich geworden sein dürfte, die Liebe ist, zum anderen die einzigartige Entstehungsgeschichte (auf dem Boden der philosophischen Aufklärung, weshalb sich das Christentum als „Sieg der Erkenntnis“, als wahr und somit als universal verstand²), die Weise dieser radikalen Offenbarung (Gott greift in die Geschichte ein, indem er selbst Mensch wird) und die daraus resultierenden konkreten Inhalte, die hier zum Teil – von Schöpfung bis zur Heiligkeit der katholischen Kirche – diskutiert wurden. Diese nun mit den Inhalten der anderen Offenbarungsreligionen (die ebenso an deren Wahrheit festhalten) zu vergleichen, würde hier den Rahmen sprengen und ist an dieser Stelle auch nicht notwendig, da derartiges bereits vorliegt³ und es zweitens hier lediglich darum geht, zu zeigen, wie Toleranz gegenüber anderen Religionen von dem vom Papst vertretenen Standpunkt aus möglich ist, der sein hier diskutiertes Verständnis von Vernunft einschließt. Der Wahrheitsanspruch, der keinen Raum mehr lässt für jedwede Art von Relativismus, bringt das Christentum in die Lage, intolerant zu erscheinen, fundamentalistisch, überheblich,

¹ *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.13 (1998 anlässlich der Vorstellung der Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II.).

² Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.137 und 68. „Rückblickend können wir sagen, daß die Kraft des Christentums, die es zur Weltreligion werden ließ, in seiner Synthese von Vernunft, Glaube und Leben bestand; genau diese Synthese ist in dem Wort der religio vera zusammenfassend ausgedrückt.“ A.a.O., S.141.

³ Ich verweise auf HÜBNER, Kurt: *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, Tübingen (Mohr Siebeck), 2003.

³ A.a.O., S.124.

töricht und blind geboren für die Erkenntnis des Ganzen,⁴ womöglich gar unehrlich, wo der Dialog mit anderen Religionen gesucht wird. Wir werden so weit gehen müssen zu fragen: Ist ein aufrichtiger Dialog überhaupt möglich bzw. muss um des Friedens willen auf Wahrheit verzichtet werden? Hierfür werfen wir zunächst noch einmal einen Blick auf das Phänomen des Relativismus sowie auf das Verhältnis zu und den Dialog mit den anderen Religionen, nicht zuletzt weil Benedikt XVI. mehr als Johannes Paul II. und seine übrigen Vorgänger (obwohl es freilich auch diesen um das Festhalten an der Wahrheit und ihrer Verkündigung ging) gerade mit den genannten Vorwürfen (Intoleranz, etc.) in Verbindung gebracht wird.⁵

1. Christliche Toleranz statt Relativismus

Von den drei Grundpositionen, die heute in der Theologie der Religionen vertreten werden, wenn auch in teils abgeschwächter Form – Exklusivismus (ausschließlich der christliche Glaube rette), Inklusivismus (das Christentum sei in allen Religionen gegenwärtig bzw. diese gehen, ohne es zu wissen, ihm entgegen, wodurch sie sozusagen an dessen rettender Kraft teilhaben, sich andererseits aber die Mission nicht erübrigt), Pluralismus (alle Religionen seien Heilswege oder können es sein, diese Pluralität entspreche dem Willen Gottes)⁶ – ist letzterer wohl der in unserer Gesellschaft am häufigsten vertretene. Die Problematik dabei: Dieser Pluralismus, der ja letztlich auf einen religiösen Relativismus⁷ hinausläuft, wird dabei selbstverständlich voraus- und unreflektiert absolut gesetzt. Alles, was ihm widerspricht, wird „dem Verdachte des starren Dogmatismus, Irrationalismus, Fundamentalismus und der Intoleranz ausgesetzt“, wie Hübner treffend bemerkt.⁸ Was geschieht hierbei? Das Dogma des Christentums, das eine absolute Wahrheit zu verkünden beanspruche, werde zurückgewiesen, und zwar im Namen des hypothetischen Denkens, das somit aber selbst zum Dogma erhoben wird. Während aber, wie im Kapitel II, 1. gezeigt, das Absolutsetzen hypothetischen Denkens

⁴ Vgl. a.a.O., S.131.

⁵ Nicht eingegangen werden kann hier auf das komplexe Thema des ökumenischen Dialogs. Es sei nur bemerkt, dass Benedikt XVI. die Kluft zum reformatorischen Denken als weitaus größer beurteilt als jene zur Orthodoxie, wenn er auch hier die Komplikationen sieht. Vgl. hierzu *Theologische Prinzipienlehre*, a.a.O., ab S.203. „Meine Diagnose über das Ost-West-Verhältnis in der Kirche lautet (...): Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif. Wenn ich sage: theologisch grundsätzlich möglich, so schließt dies ein, dass bei näherem Zusehen sich in der theologischen Möglichkeit noch eine Menge an Widerhaken findet, vom Filioque bis zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe. Aber bei den Widerständen, die sich hier unterschiedlich einmal stärker vom Osten, einmal stärker vom Westen her auftun, muß gelernt werden, dass Einheit ihrerseits eine christliche Wahrheit, ein christlich Wesentliches ist“. A.a.O., S.210.

⁶ Vgl. *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.41 ff.

⁷ Nicht zu verwechseln mit dem Aufeinanderprallen der als jeweils absolut von verschiedenen Religionen geglaubten Wahrheiten. Deren Standpunkt ist ja gerade kein relativistischer, der ja von einer beliebigen Austauschbarkeit dieser Wahrheiten ausgeht.

⁸ Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, a.a.O., S.138.

ein Widerspruch in sich ist, hat es die Religion „ihrem Wesen nach“ mit dem Absoluten zu tun. *„Zum Absoluten aber gibt es nur eine absolute Entscheidung oder gar keine, man kann nur glauben oder nicht glauben, aber man kann nicht ein bißchen glauben.“*⁹

Insofern ist ein klares Bekenntnis des Gläubigen zu seiner Religion nicht nur konsequent, sondern alles andere wäre widersprüchlich. Freilich scheint uns, die wir ja alle vom herrschenden Geist des Relativismus geprägt sind, eine solche Kompromisslosigkeit in gewisser Weise anmaßend. Benedikt XVI. empfand diese Krise des Wahrheitsanspruchs über lange Jahre bei sich selbst intensiv und befürchtete eine Respektlosigkeit anderen Religionen gegenüber. In der Überzeugung, dass gerade der Glaube, der Wahres über Gott und die Welt zu sagen beanspruche, neuen Mut zur Wahrheit und zur Suche nach ihr finden müsse, wählte er schließlich sein bischöfliches Motto „Cooperatores veritatis“.¹⁰ Dahinter dürfte die für sein Denken und Wirken nun folgenreiche Einsicht gestanden sein: Das hypothetische, relative Denken kann und muss zwar in Form eines religiösen Pluralismus als wechselseitiger Duldung bestehen,¹¹ im Glauben selbst aber findet es keinen Platz. Es, wie Hübner ausführt, „in das Religiöse hinein verpflanzen zu wollen, ist buchstäblich ohne Sinn, und der Versuch, in der Sphäre des Religiösen die Fahne des Relativismus zu hissen, ist genauso absurd, wie in der Sphäre der Wissenschaft die Fahne des Dogmatismus aufpflanzen zu wollen.“¹² Grotesk ist nicht zuletzt, dass sich der Relativismus die Achtung gegenüber *jeder* Religion auf seine Fahne schreibt, obwohl er sie für austauschbar erklärt, indem er ihre Inhalte relativiert, und so, statt großmütig mit Toleranz aufzuwarten, jede ihrer Eigenheit und Würde beraubt und sie damit im Letzten nicht ernst nimmt.

An den christlichen Glaubensinhalten, die im vorangegangenen Teil im Schatten der Frage „Kann man daran heute noch glauben?“ erörtert wurden und die im einzelnen festzuhalten heutzutage durchaus Mut des Gläubigen erfordert, sollte sich die Absurdität dieser relativistischen Unterstellung der Austauschbarkeit gezeigt haben. Zur Vergegenwärtigung sei hier nur kurz an die gewaltigen Unterschiede etwa zu Buddhismus und Hinduismus erinnert: inhaltlich etwa der grundlegende Aspekt der Erlösung, die sich christlich aus der Heilsgeschichte ergibt (Erlösung von der Erbsünde und Verheißung des ewigen Lebens durch Gottes Gnade), während diese in Hinduismus und Buddhismus wesentlich „Selbsterlösung durch ein selbstloses Leben“ ist.¹³ Die fundamental unterschiedlichen Inhalte ergeben sich zwangsläufig schon aus ihrer gegensätzlichen Erkenntnisrichtung, beruht doch das

⁹ A.a.O., S.124.

¹⁰ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.225 f.

¹¹ Vgl. Hübner, a.a.O.

¹² A.a.O., S.139.

¹³ A.a.O., S.122.

Christentum auf Offenbarung, während die Erkenntnisquelle von Hinduismus und Buddhismus letztlich metaphysischer Art ist.¹⁴ Entsprechend unterscheidet sich die Mystik dieser Religionen von der christlichen dadurch, dass sie auf einer Einstellung beruht, die „keine übergeordnete Größe mehr über sich duldet, sondern die geheimnisvollen, bildlosen Erfahrungen des Mystikers als die einzig verbindliche, letzte Wirklichkeit im Bereich des Religiösen ansieht“. Dem steht das *personale christliche Gottesverständnis* gegenüber: Der monotheistische Weg geht davon aus, dass nicht Gott „das reine Passiv in bezug auf den Menschen“ ist, sondern umgekehrt: „(...) hier ist der Mensch es, der von sich aus nichts kann, aber hier gibt es dafür ein Tun Gottes, einen Anruf von Gott her, und dem Menschen eröffnet sich so das Heil im Gehorsam gegen den Ruf.“¹⁵ Dieser Ruf dringt von außen ein, wir kommen nicht schon als Christen auf die Welt und finden Christus auch nicht durch die ausschließlich innere Vertiefung: „Genau dies ist mit dem Begriff der Offenbarung gemeint: Das Nicht-Eigene, im Eigenen nicht Vorkommende, tritt auf mich zu und reißt mich aus mir heraus, über mich hinaus, schafft Neues.“¹⁶

Die sich aus dieser Dynamik der *Vernunft der Offenbarung* ergebende Weise der Wahrheitserkenntnis ist von weitreichender Konsequenz für das Verhältnis von Christen zu Nicht-Christen. Denn gerade weil der christliche Glaube mit dem Anspruch auftritt, „daß er in seinem Kern das Sich-Zeigen der Wahrheit selbst und darum Erlösung“¹⁷ ist und er um die Angewiesenheit auf den „Ruf“ weiß, der von außen an mich dringen, mir „überliefert“ werden muss, ergibt sich die innere Verpflichtung bzw. der universale Auftrag zur friedlichen Mission. Da es dabei um die Vermittlung von *Wahrheit* geht, bringt Benedikt XVI. konsequenterweise auch im Zusammenhang mit diesem Auftrag sein Verständnis von Vernunft ins Spiel: „Wenn die menschliche Vernunft die Wahrheit kennenlernen möchte, und wenn der Mensch für die Wahrheit geschaffen ist, dann appelliert die christliche Verkündigung an dieses Offen-Sein der Vernunft, um in das Herz des Menschen einzudringen. Daher kann es keinen Gegensatz, keine Trennung und keine Entfremdung zwischen christlichem Glauben und menschlicher Vernunft geben, denn beide sind auch in ihrem Anderssein in der Wahrheit vereint, beide stellen eine wichtige Rolle im Dienst an der Wahrheit dar, beide finden ihre Grundlage in der Wahrheit.“¹⁸ Die Identität von Wahrheit und Liebe, wie sie im vorigen Kapitel erörtert wurde, und der Geist des Christentums, der die

¹⁴ Vgl. a.a.O., Kapitel 1 und 2.

¹⁵ *Glaube Wahrheit, Toleranz*, S. 28 ff. Trotz dieses Unterschiedes betont Benedikt XVI. aufgrund der Gemeinsamkeiten in der Mystik immer wieder, dass das Christentum hier von Religionen wie Hinduismus und Buddhismus lernen könne. Vgl. etwa Salz der Erde, a.a.O., S.280 und RATZINGER, Joseph: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz (Urfeld), 2005⁴, S.114.

¹⁶ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.73.

¹⁷ A.a.O., S.55.

Liebe ist, weisen klar den Weg, den diese Mission zu beschreiten hat: Geschieht sie nicht in der Liebe, entspricht sie nicht der Mission, wie sie christlich geboten und allein angemessen ist und die das Wort erfüllt: „Wir haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und gläubig angenommen“ (1 Joh 4,16).

Immer mehr aber drängt sich nun die Frage nach dem Verhältnis zu den anderen Religionen auf, denn eines ist klar: Wo der Absolutheitsanspruch erhoben wird (was freilich nicht nur vom Christentum getan wird, jedoch gilt es hier, die christliche Perspektive zu schildern), schwingt natürlich das Bewusstsein mit, dass „die anderen“ das Entscheidende, „die Wahrheit“, nicht erkennen. Benedikt XVI. formuliert es ähnlich, wie es in der Erklärung des Zweiten Vaticanums zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“ festgehalten ist, in den großen Religionen leuchte natürlich „etwas vom Licht Gottes durch“, sie blieben jedoch Fragmente und Fragen.¹⁹ Letztlich neige man heute dazu, in ihnen den Charakter des Vorläufigen (auch Jahrhunderte nach Christus) zu erkennen, womit das Christentum zu den Religionen der Welt letztlich in einem Verhältnis des Ja und Nein zugleich stehe – Ja auch deshalb, da es sich „mit ihnen in der Einheit des Bundesgedankens verknüpft“ sehe.²⁰ In den Bildern der Weltreligionen könne der Christ „durchaus tastende Versuche erkennen, die auf das Christentum zugehen. Er kann auch ein geheimes Walten Gottes dahinter finden, der durch die anderen Religionen hindurch die Menschen anrührt und sie auf den Weg bringt.“ Konsequenterweise vermutet Benedikt XVI. hinter diesen Religionen nicht etwa den falschen bzw. gar keinen Gott, sondern es sei „immer derselbe Gott, der Gott Jesu Christi.“²¹ Dies mag wiederum auf den ersten Blick anmaßend klingen, andererseits erlaubt dieses christliche Verständnis ein friedvolles Annehmen der anderen Religionen. Denn leuchtet das Licht Gottes auch in ihnen, so ist automatisch Achtung vor ihrer Begegnung mit dem Absoluten geboten. Hübner ergänzt zudem, dass, bei aller notwendigen inhaltlichen Abgrenzung, das Evangelium der Liebe keine Unterdrückung anderer Religionen erlaube. Christliche Toleranz gründe sich vielmehr auf die Ehrfrucht vor jener Ehrfurcht, die Andersgläubige Gott entgegenbringen.²² Während die von einem religiösen Relativismus geforderte Toleranz sich als Widerspruch in sich selbst erwies, zeigt sich nun, dass wahrhafte religiöse Toleranz „nur aus Sicht einer bestimmten, absolut geglaubten Religion möglich und (...) gegeben“ ist.²³

¹⁸ *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.13.

¹⁹ Vgl. *Gott und die Welt*, a.a.O., S.279.

²⁰ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.18 f.

²¹ *Salz der Erde*, a.a.O., S.275.

²² Vgl. Hübner, a.a.O., S.123.

²³ A.a.O., S.144.

Allerdings hängt der Wert dieser Toleranz letztlich von ihrer Umsetzung ab. Denn die hier beschriebene Perspektive eines absoluten Glaubens mag zwar, wie wir sahen, eine Voraussetzung dieser Toleranz sein, andererseits scheint er schwer vereinbar mit dem, was gemeinhin unter „Dialog“ verstanden wird.

2. Interreligiöser Dialog

Der Begriff des Dialogs werde heute „geradezu zum Inbegriff des relativistischen Credo und zum Gegenbegriff gegen ‚Konversion‘ und Mission“, beobachtet Benedikt XVI.: „Dialog im relativistischen Verständnis bedeutet, die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzugestehen als der Position des anderen: Nur wenn ich grundsätzlich voraussetze, der andere könne ebenso oder mehr recht haben als ich, komme überhaupt wirklicher Dialog zustande.“²⁴ Damit ist wahrlich der heutige Zeitgeist treffend geschildert. Allerdings sahen wir oben, dass eine solche Gleichheitsideologie letztlich zu nichts führen kann, wird mich doch auch die Meinung meines Gegenübers in diesem Licht nirgendwo hinführen, wenn doch letztlich alles relativ ist und wir Dialog nicht als Mittel auf der Suche nach Wahrheit verstehen dürfen – ganz abgesehen davon, dass es eine naive Illusion ist, die Gesprächspartner eines interreligiösen Dialogs, zu denen ja auf breiter öffentlichen Ebene vor allem die offiziellen Vertreter der Religionen zählen, gingen mit einer derartig relativistischen Einstellung ans Werk. Es wäre auch geradezu eine Demütigung, eine Form von Intoleranz, würde man dies von ihnen erwarten, denn „der Verzicht auf Wahrheit und auf Überzeugung erhöht den Menschen nicht, sondern liefert ihn dem Kalkül des Nutzens aus, beraubt ihn seiner Größe.“²⁵ Gerade weil die unterschiedlichen Religionen ihren Anspruch auf Wahrheit de facto nicht ablegen, ist der friedliche Dialog notwendig, der zu einem tieferen Verstehen beitragen soll, zu einem friedlichen Miteinander statt eines hassvollen Neben- oder gar Gegeneinanders. Wo dieser rationale und freie Disput unterschiedlicher Meinungen „durch einen religiös motivierten Moralismus“ übersprungen werde, „da wird Religion in ideologische Diktatur verkehrt, deren totalitäre Leidenschaft Frieden nicht aufbaut, sondern zerstört.“²⁶

Gehen wir noch einen Schritt weiter auf das Wie dieses Dialogs ein. Bei aller klarer Abgrenzung, allem Mut zur Wahrheit, allem Festhalten am Glauben „an Jesus Christus als

²⁴ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.97.

²⁵ *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, a.a.O., S.117.

²⁶ A.a.O., S.107 f.

den einzigen Retter und an die Untrennbarkeit von Christus und Kirche“ ist bezeichnend, welche Behutsamkeit und Vorsicht, Demut, auch aber welche Lernbereitschaft aus den Worten Benedikts XVI. im Zusammenhang des Verhältnisses zu den anderen Religion und dem gemeinsamen Dialog spricht. So lässt er sich beispielsweise nicht in eine Kategorie wie „Exklusivismus“ oder „Inklusivismus“ einordnen, schon allein da er kritisch die Frage aufwirft: „Woher weiß man, daß das Thema Heil allein an den Religionen festzumachen ist? Muß es nicht viel differenzierter vom Ganzen der menschlichen Existenz her angegangen werden, und muß nicht immer auch der letzte Respekt vor dem Geheimnis von Gottes Handeln führend bleiben?“ Er maßt sich nicht an, eine „Theorie“ erfinden zu können, „wie Gott retten kann“, auch außerhalb des Christentums – bleibt eine solche doch tatsächlich auch immer hypothetisch. Ein Mensch könne sich wohl nie, so Benedikt XVI., mit der ihm in seinem Umfeld zugefallenen Religion abfinden, sondern müsse „auf jeden Fall ein Suchender sein, der nach den Reinigungen des Gewissens strebt und so auf die reineren Formen seiner Religion“ zugehen. „Die Dynamik des Gewissens und seiner stillen Anwesenheit Gottes darin ist es, die die Religionen aufeinander zuführt und die Menschen auf den Weg zu Gott bringt, nicht die Kanonisierung des jeweils Bestehenden, die den Menschen der tieferen Suche enthebt.“²⁷ Nicht allein die Zugehörigkeit zu einer Religion garantiert schon Heil, so können wir diese Gedanken wohl zusammenfassen; es geht um eine rechte Lebensform. Der Himmel beginne bereits auf der Erde: „Das Heil liegt nicht in den Religionen als solchen, sondern es hängt mit ihnen zusammen, sofern und soweit sie den Menschen auf das eine Gute, auf die Suche nach Gott, nach Wahrheit und Liebe bringen.“²⁸ Bei dieser Suche kommt dem Dialog eine wichtige Rolle zu. Bei diesem setzt Benedikt XVI. „die Ehrfurcht vor dem Glauben des anderen“ voraus „und die Bereitschaft, in dem, was mir als das Fremde begegnet, Wahrheit zu suchen, die mich angeht und die mich korrigieren, mich weiterführen kann“. Es gehe darum, „die Verengung meines Verstehens von Wahrheit aufbrechen zu lassen, mein Eigenes besser zu erlernen, indem ich den anderen verstehe und so mich auf den Weg zum größeren Gott bringen lasse – in der Gewißheit, dass ich die Wahrheit über Gott nie ganz in Händen habe und vor ihr immer ein Lernender, auf sie hin immer ein Pilger bin, dessen Weg nie zu Ende ist.“ So werde mir der andere „Helfer zur Wahrheit“. Da Religion immer wieder in Gefahr sei, ihr eigenes Wesen zu verfehlen und zu erkranken, sei auch Kritik an der eigenen Religion nötig: Die konkrete Religion, in der der Glaube gelebt werde, müsse immer wieder von der

²⁷ *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, a.a.O., S.44 f.

²⁸ A.a.O., S.166.

Wahrheit gereinigt werden, „die sich im Glauben zeigt und die andererseits im Dialog neu ihr Geheimnis und ihre Unendlichkeit erkennen läßt.“²⁹

Diese Haltung Benedikts XVI. ist vor allem hinsichtlich des Dialogs mit den jüdischen Glaubensbrüdern deutlich erkennbar. Sein Buch *Jesus von Nazareth* ist eine einzige Abhandlung der Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament, eine Analyse der Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum. Der Dialog mit den Juden müsse auf der Basis der „inneren Zusammengehörigkeit“ gelebt werden, lautet Benedikts XVI. Linie hierzu.³⁰ In ihrer gegenseitigen „tiefen inneren Versöhnung“ und durch „ihr Zeugnis von dem einen Gott“ sollten sie zu einer „Kraft des Friedens“ werden. Diese gegenseitige Annahme dürfe aber nicht, davon war oben immer wieder die Rede, „unter Absehung von ihrem Glauben“ geschehen „oder gar unter dessen Verleugnung, sondern aus der Tiefe des Glaubens selbst heraus“.³¹ Die Gegensätze zu verbergen „wäre bestimmt der falsche Weg, denn ein Weg, der an der Wahrheit vorbeiführt, ist nie auch ein wirklicher Weg des Friedens. Die Gegensätze sind da. Was wir lernen müssen, ist gerade in Gegensätzen Liebe und Frieden zu finden.“³² In dieser Form von Ehrlichkeit sieht Joseph Weiler, jüdischer Professor für Völker- und Europarecht in den USA, die einzige Möglichkeit, wie der Papst dem jüdischen Glauben tiefen Respekt erweisen könne. Der Dialog Johannes Pauls II. und Benedikt XVI. beruhe auf der „unauflöslichen Verknüpfung von Vernunft, Wahrheit und Frieden“ und erhalte seine Glaubwürdigkeit gerade in dieser kompromisslosen Anerkennung der Unterschiede innerhalb der friedlichen Debatte, „obwohl doch diplomatische Formeln der *Political Correctness* so viel besser entsprechen würden“.³³

Vor diesem Hintergrund ist es tragisch, dass Benedikt XVI. durch ein Zitat in seiner berühmten Regensburger Vorlesung rund eineinhalb Jahre nach seiner Wahl zum Papst in ein dramatisches Kreuzfeuer der Kritik geriet, das nach wie vor sein Pontifikat überschattet, indem es das erste in einer Reihe von Ereignissen war, die in einer breiten Masse zum Ruf eines „ungeschickten Hardliners“ führten. Das Zitat, das bezeichnenderweise eine Welle der Gewalt in der islamischen Welt auslöste, stammte aus einem Dialog, den der byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos (vermutlich 1391) mit einem Perser über die Wahrheit von Christentum und Islam führte. Es lautete: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht

²⁹ *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, a.a.O., S.117 ff.

³⁰ Vgl. *Salz der Erde*, a.a.O., S.263.

³¹ *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, a.a.O., S.45.

³² *Salz der Erde*, a.a.O., S.266.

³³ WEILER, Joseph: *Neinsagen zu Gott: Anmerkungen zu der Regensburger Vorlesung und zwei Predigten Benedikts XVI.*, in: BENEDIKT XVI. et al.: *Gott, rette die Vernunft!* Augsburg (St. Ulrich Verlag), 2008, S.176 f.

hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“.³⁴ Sicherlich ist nicht zu rütteln an dem Einwand, dass diese Worte, mit denen sich der Kaiser „in erstaunlich schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form“, wie Benedikt XVI. zwar in seiner Rede betont, hinsichtlich eines interreligiösen Dialogs trotzdem denkbar unangemessen erscheinen müssen. Daher scheint die in der öffentlichen Diskussion häufig vorgebrachte Begründung berechtigt, der Papst sei hier offensichtlich zurück in die Rolle des Professors geschlüpft und habe die Wirkung und auch das hohe Potential an Missverständlichkeit, das in der Auswahl gerade dieser Worte lag, unterschätzt. Seine Absicht bestand aber wohl kaum darin, die islamische Welt herabzusetzen, indem er die in ihr vorhandenen Tendenzen der Gewaltbereitschaft generalisiert, betonte er doch stets, dass man dem Islam Unrecht tun würde, identifizierte man diese extremistischen, terroristischen Tendenzen mit ihm im Ganzen.³⁵ So war das Thema der Vorlesung ja auch nicht das Verhältnis zu den anderen Religionen, sondern die enge Beziehung des Christentums zum griechischen Denken und somit zum Logos, zur Vernunft – wobei Benedikt XVI. jene Vernunft im Sinne hat, die wir hier in den Blick genommen und der neuzeitlichen, auf die Wissenschaftlichkeit beschränkten Vernunft gegenüber gestellt haben. Wenn die zentrale Aussage in Regensburg war, Gewalt ist wider die Vernunft und nicht vernunftgemäß handeln sei dem Wesen Gottes zuwider, dann ist hier jene universale Vernunft gemeint, die die Gottesfrage und somit den Menschen in seiner Ganzheit einbezieht – und dazu gehören, wie wir sahen, neben dem Glauben auch die Hoffnung und die Liebe. Der „wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos gezeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat“.³⁶ Der hier zugrunde liegende Glaube, für den es wesentlich ist, den Nächsten „von Gott her“³⁷ zu lieben, macht jedes Herabschauen auch auf Andersgläubige und jede Gewalt in seinem Namen unmöglich: „Wer Gott mit Gewalt verteidigen will, stellt sich damit schon gegen ihn.“³⁸ Gewalt gegen andere bedeutet, das Göttliche in ihnen zu verkennen und ist in jedem Falle zu verurteilen.

Somit können wir zusammenfassend sagen, dass ein interreligiöser Dialog vor allem um des besseren Verstehens der eigenen Religion willen und jener der anderen geschieht und somit als höchstes Ziel den Frieden verfolgt. Wahrheitsverzicht wäre dabei nicht nur Selbstverleugnung, sondern auch Verleugnung der anderen. Wo dies verkannt wird, kann eine

³⁴ BENEDIKT XVI. anlässlich des Treffens mit Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften, Aula Magna der Universität Regensburg (12. September 2006), in: *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.126.

³⁵ Vgl. *Salz der Erde*, a.a.O., S.260.

³⁶ *Gott und die Vernunft*, a.a.O., S.130.

³⁷ *Deus caritas est*, 18.

geheuchelte Bemühung um Toleranz zum Einfrieren des Dialoges führen, wie die Reaktionen auf die Karfreitagsfürbitte „Für die Bekehrung der Juden“ bewiesen. Benedikt XVI. hatte mit der erneuten Zulassung des Tridentinischen Ritus auch diese Fürbitte wieder erlaubt, strich allerdings Formulierungen wie „treulose Juden“ und änderte den Wortlaut dahingehend, der Herr möge die Herzen der Juden erleuchten, „damit sie Jesus Christus als Retter aller Menschen erkennen“. Dieses innerkirchliche Gebet fand eine Wirkung in der Öffentlichkeit (nicht nur in der jüdischen), als hätte der Papst das Schwert angesetzt. Dabei zeigte die Empörung nur, dass die Juden ebenso an ihrer Wahrheit festhalten, wie es die Christen tun.

Täuscht es oder werden in unserer Gesellschaft vom Papst, vom Christen mehr Zugeständnisse, mehr Zurückhaltung, mehr Toleranz erwartet als von Andersgläubigen? Dies hängt womöglich damit zusammen, dass der Relativismus in der westlichen Welt, die nun einmal vorwiegend christlich geprägt ist, seine größte Verbreitung findet. Insofern trifft Benedikt XVI. den Nerv der Zeit, wenn er dazu ermutigt, die Wahrheit des Christentums und sein faszinierendes, enges Verhältnis zur Vernunft zu entdecken, das so weit über die angeblich starren Regeln und Dogmen hinausreicht. Wer sich bereits auf dieser Pilgerreise befindet, auf der „ich die Wahrheit über Gott nie ganz in Händen habe“, wird ein Leben lang davon zu berichten haben.

³⁸ *Gott und die Welt*, a.a.O., S.283.

Schluss

Ein flüchtiges Lächeln angesichts der jubelnden Masse auf dem Petersplatz. Dann, gleich darauf, ein sorgenvoll überschatteter Blick: Sieht man heute die Aufnahmen vom Heraustreten auf den Balkon der Peterskirche am 19. April 2005, nimmt man seinen ersten Auftritt als Papst Benedikt XVI. ganz anders wahr, als man es damals tat, im Trubel dieses historischen Augenblicks. In dem Wissen nämlich, dass Joseph Kardinal Ratzinger noch kurz zuvor Gott angefleht hatte, die Nachfolge Petri möge nicht sein Schicksal sein. In dem Wissen, dass es schon bald nach Pontifikatsbeginn gleichsam zu einem Charakteristikum dieses Papstes wurde, immer wieder missverstanden zu werden. Womöglich erahnte er in diesem Moment auf dem Balkon bereits die Last, die dieses ohnehin schwere Amt für jemanden bedeuten würde, der nicht der Mensch der großen Gesten ist wie sein Vorgänger Johannes Paul II., und auch nicht der große Politiker. Zu beidem gehört eine gewisse Gabe zur Inszenierung, die Benedikt XVI. fremd ist.

Dass er ein brillanter Theologe ist, ist zwar ins allgemeine Bewusstsein vorgedrungen. Noch lange nicht aber die wichtigen und revolutionären Erkenntnisse, die seine Theologie und Philosophie bergen, deren Tonart gleichzeitig – und dies wollen Kritiker oft nicht wahrhaben – eine tiefe Demut ist. Benedikt XVI. arbeitet genau jene philosophischen und theologischen Aspekte und ihr Verhältnis heraus, derer das Christentum in heutiger Zeit und in Zukunft zu seiner eigenen Rechtfertigung und hinsichtlich seines Universalanspruchs so dringend bedarf und die die ersten Christen einst überzeugten: Vernunft, Wahrheit und Liebe. Zudem reicht die Bedeutung seiner Kritik am heutigen Vernunftbegriff weit über die Theologie hinaus, erlaubt den Blick auf den Menschen als ganzen und betrifft somit unser gesamtes Denken und Handeln.

Dass sein theologisches Werk durch sein Pontifikat bekannter werden wird, dass die Rezeption noch lange nicht abgeschlossen sein und den Mut der Christen zur Wahrheit stärken wird, den Benedikt XVI. sich wünscht, dass ihre entscheidenden Früchte mit der Zeit reifen werden, darin liegt die Hoffnung. Und vielleicht auch die Antwort, warum sein Gebet an jenem Tag im April 2005 nicht erhört wurde.

Anhang

Bibliographie

Primärliteratur

BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2006.

---: *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth (Erich Wewel Verlag), 2005⁴.

---: *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2007.

---: *Jesus von Nazareth*, Freiburg /Basel/Wien (Herder), 2007.

---: *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz (Urfeld), 2008⁴.

---: *Spe salvi*. Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana), 2007.

---: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth (Erich Wewel Verlag), 2005².

RATZINGER, Joseph: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau (Herder), 2002⁶.

---: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, in: AUER, Johann /RATZINGER, Joseph: *Kleine Katholische Dogmatik*, Band IX., Regensburg (Verlag Friedrich Pustet), 1977².

---: *Einführung in das Christentum*, Augsburg (Weltbild), 2000².

---: *Freiheit und Wahrheit*, Internationale Zeitschrift Communio 24, 1995, S. 527-542.

---:/D'ARCAIS, Paolo Flores: *Gibt es Gott?* Berlin (Verlag Klaus Wagenbach), 2006³.

---: *Glaube, Philosophie und Theologie. Vortrag aus Anlass der Verleihung der Würde eines Ehrendoktors durch das College of St. Thomas in St. Paul, Minnesota, 1984*, Internationale katholische Zeitschrift "Communio" 14, 1985, S. 56-66.

---: *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau (Herder), 2005⁴.

---: *Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München (Deutsche Verlags-Anstalt), 2005 (unveränderter Nachdruck).

---: *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Freiburg (Johannes Verlag Einsiedeln), 2005².

---/PERA, Marcello: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2005.

---: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München (Wilhelm Heyne), 2005⁵.

---: *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München (Verlag Neue Stadt), 1985.

Sowie in HÖFER, Josef und RAHNER, Karl (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg (Herder Verlag), 1957, Joseph Ratzingers Aufsätze *Auferstehungsleib* (1052f.) und *Auferstehung des Fleisches*/ „Dogmengeschichte“ und „Systematik“, (1048-1053).

Sekundärliteratur

Thomas von AQUINO: *Summa theologiae* 1, herausgegeben von BERNHART, Joseph, Stuttgart (Alfred Kröner), 1985³.

ARISTOTELES: *Metaphysik*, Reinbek bei Hamburg (rowohlt's enzyklopädie), 2005⁴.

BECK, Matthias: *Seele und Krankheit. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie*, Paderborn (Ferdinand Schöningh), 2000.

BEINERT, Wolfgang: *Ich hab da eine Frage... Auskunft zum Glauben der Christen*, Regensburg (Verlag Friedrich Pustet), 2002.

BENEDIKT XVI./GLUCKSMANN, André/FAROUQ, Wael/NUSSEIBEH, Sari/SPAEMANN, Robert/WEILER, Joseph: *Gott, rette die Vernunft!* Augsburg (St. Ulrich Verlag), 2008. (Aufsatzsammlung zur Regensburger Vorlesung)

BERGER, Klaus: *Darf man an Wunder glauben?* Stuttgart (Quell Verlag), 1996.

BRÖCKER, Walter: *Platos Gespräche*, Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann), 1999⁵.

BULTMANN, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie*, München (Chr. Kaiser Verlag), 1985².

BÜRKLE, Horst: *Der Mensch auf der Suche nach Gott*, Paderborn (Bonifatius), 1996.

FIEDROWICZ, Michael: „Wir dienen dem Logos.“ *Die Vernünftigkeit des Glaubens in der Argumentation frühchristlicher Theologen*. In: KAMPMANN; Tobias/SCHÄRTL, Thomas: *Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens*, Münster (Aschendorff Verlag), 2005, S. 1-24.

GERKE, Friedrich: *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz (Florian Kupferberg Verlag), 1948³.

GROLL, Antonia: *Welcher Tod ist der würdige? Ein Beitrag zur Sterbehilfediskussion*, Diplomarbeit eingereicht an der Fakultät für Philosophie- und Bildungswissenschaften der Universität Wien, 2006.

HAYEN, André: *Der heilige Thomas von Aquin gestern und heute*, Frankfurt am Main (Josef Knecht), 1954.

HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen (Niemeyer), 2001¹⁸.

HEINZMANN, Richard: *Thomas von Aquin*, in: HÖFFE, Ottfried: *Klassiker der Philosophie*, München (Oscar Beck), 1994³, S.198-219.

HIRSCHBERGER, Johannes: *Kleine Philosophiegeschichte*. Freiburg im Breisgau (Herder), 1987²⁰.

HOMER: *Ilias*. Übersetzung von Roland Hampe, Stuttgart (Reclam), 1979.

HÜBNER, Kurt: *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, Tübingen (Mohr Siebeck), 2003.

---: *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*, Graz (Verlag Styria), 1991.

---: *Die Wahrheit des Mythos*, München (C.H.Beck), 1985.

---: *Die zweite Schöpfung*, München (C. H. Beck), 1994.

---: *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*. Tübingen (Mohr Siebeck), 2001.

---: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag), 2006.

---: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München (Verlag Karl Alber), 1986³.

---: *Über das christliche Totenreich*, in: *Theologie und Philosophie*, 81. Jahrgang, Heft 3, Freiburg (Herder), 2006, S.339-366,

HUME, David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg (Felix Meiner Verlag), 1984¹¹.

ISENSEE, Josef: *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*. In: Böckenförde/Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart (Klett-Cotta), 1987.

JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio*, Stein am Rhein (Christiana), 1998.

JONAS, Hans: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1965².

KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart (Reclam), 2002.

KEHL, Medard: *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg im Breisgau (Herder), 2006.

KREMER, Jacob/GRESHAKE, Gisbert: *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1986.

NEGEL, Joachim: *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn (Schöningh), 2005.

PLATON: *Phaidon*, in: *Sämtliche Werke, Band 2*, Hamburg (Rowohlt), 2002².

---: *Phaidros*, in: *Sämtliche Werke, Band 2*, Hamburg (Rowohlt), 2002².

POHLENZ, Max: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1978⁵.

RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert: *Kleines Konzilskompodium*, Freiburg im Breisgau (Herder), 1966³.

REBER, Joachim: *Das christliche Menschenbild*, Augsburg (Sankt Ulrich), 2005.

SCHERER, Georg: *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1988².

SCHÖNBORN, Christoph Kardinal: *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg im Breisgau (Herder), 2007.

STEINVORTH, Ulrich: *Was ist Vernunft? Eine philosophische Einführung*, München (C. H. Beck), 2002.

SUDBRACK, Josef: *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen*, Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag), 1987.

VINNAI, Gerhard: *Jesus und Ödipus*, Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch Verlag), 1999.

WEISCHEDEL, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1994³.

WELSCH, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1996.

Unveröffentlichte Aufsätze:

HÜBNER, Kurt: *Wie kam ich von der Wissenschaftstheorie zur Theologie?*

---: *Der notwendige Zusammenhang der biblischen Weltschöpfung mit der wissenschaftlichen Kosmologie und Evolutionstheorie.*

Zeitungsartikel

HÜBNER, Kurt: *Wer die Welt entzaubert, kann sie auch verzaubern*, DIE WELT, Nr. 95, 24. 4.1982.

UNTERBERGER, Andreas: *Ein Papst und viele offene Fragen*, in: Wiener Zeitung extra, 24. 2.07.

Nachschlagewerke

DER BROCKHAUS *Philosophie. Ideen, Denker und Begriffe*, Mannheim (F.A. Brockhaus, Lexikonredaktion), 2004.

DUDEN *Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich (Dudenverlag), 1996³.

DUDEN *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim (Dudenverlag), 2007⁴.

HÜGLI, Anton/LÜNCKE, Paul (Hg.), *Philosophielexikon*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt Taschenbuch Verlag), 2001⁴.

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, München (Oldenburg Benno Paulusverlag Veritas), 1993.

LEXIKON CHRISTLICHER KUNST. Themen, Gestalten, Symbole, Freiburg im Breisgau (Herder), 1980.

LEXIKON DER KIRCHENGESCHICHTE, Band 2 Kl-Z. Redaktion: Bruno Steimer, Freiburg im Breisgau (Herder), 2001.

METZLER *Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen*. Peter Precht und Franz-Peter Burkard (Hg.), Stuttgart, Weimar (Verlag J. B. Metzler), 1996.

RITTER, Joachim / GRÜNDER, Karlfried / GABRIEL, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2 und Band 12., Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2004.

Internetverzeichnis

JOFFE, Josef: *Gottloses Europa*, in: Die Zeit, 6.4.2005 Nr.15, <http://www.zeit.de/2005/15/Entchristianisierung> (3.3.07).

Katholische Kirche Österreich: *Der Benedikt-Faktor verschafft der Kirche in Deutschland Rückenwind*, 1.9.06, <http://www.katholisch.at/site/article.siteswift?so=all&do=all&c=list&d=site%2Fpresse%2Fpresseinfo%2Fpapstbesuch%3Aarticle%3A5884> (3.3.07).

Katholische Nachrichtenagentur GmbH. *Zahl der Kircheng Austritte sinkt weiter*, 7.3.2006, www.kirchensite.de/index.php?myELEMENT=109849 (3.3.07).

Kirchenaustritt.de: *Statistik/Kirchenaustritte in Deutschland*, <http://www.kirchenaustritt.de/statistik/> (2.11.09).

KRUIP, Gerhard: *Glaube – Moral – Vernunft. Der Vernunft-Begriff Benedikts XVI. im Kontext aktueller Debatten um Christentum und Moderne*, <http://www.fiph.de/themenpositionen/religion-in-der-gegenwart/Glaube-Moral-Vernunft-Kruip-Vortragsmanuskript-Ausdruck.pdf> (20.11.09)

ORF.at: *Zahl der Kircheng Austritte steigt weiter*, <http://oesterreich.orf.at/stories/334767/> (13.1.09).

Villanova University, Focus on Augustine:
<http://www.augustinian.villanova.edu/AugustinianStudies/texts/serm043.htm>
(1.8.08)

Abstract

Deutsch

Die vorliegende Arbeit begreift sich als Einführung in das Denken Benedikts XVI. und als Zusammenführung seiner Kritik des modernen Vernunftbegriffes mit Erkenntnissen der modernen Philosophie. Ziel ist es, den Vernunftgehalt der christlichen Religion aufzuzeigen.

Benedikt XVI. unterscheidet zwei Formen der Vernunft: eine vom Subjekt ausgehende (spekulative Vernunft bzw. Vernunft der Wissenschaft) und eine sich vom Objekt dem Subjekt vermittelte Vernunft (*Vernunft der Offenbarung*). Die Verabsolutierung der ersten führt zu Vorurteilen, Missverständnissen und Irrwegen, wie ein Blick auf die Philosophiegeschichte zeigt. Was den Begriff der *Vernunft der Offenbarung* betrifft, wird im Mittelteil der Arbeit auf den engen Zusammenhang von Philosophie und Christentum und darüber hinaus auf den Vernunftgehalt bzw. die Schlüssigkeit heute umstrittener Glaubensinhalte eingegangen. Zu letzterem liefert einen entscheidenden Schlüssel die Philosophie Kurt Hübners. Es zeigt sich, dass es nicht vernunftwidrig ist, an die christliche Offenbarung zu glauben.

Wie mit dem „Mut zur Wahrheit“, auf den Benedikt XVI. Vernunftkritik abzielt, Toleranz und interreligiöser Dialog möglich sind, ist das abschließende Thema. Ein liebevolles Annehmen der anderen Religionen kann, ja darf nach Benedikt XVI. nicht bedeuten, dem eigenen Profil seine Klarheit zu nehmen, muss aber stets mit Lernbereitschaft verbunden sein.

Englisch

This thesis offers an introduction to the thought of Pope Benedict XVI and proposes a joining up of his critic of the modern conception of reason with approaches to this concern in contemporary philosophy. The aim is to show the extent of reason in Christian religion.

Benedict XVI distinguishes between two forms of reason: One that originates in the subject (speculative reason/reason of science) and one that regards reason as being derived from the object and passing itself to the subject (*reason of revelation*). The absolutizing of the former leads to preconceptions, misunderstandings and ill-conceived approaches as any perspective on the history of philosophy would demonstrate. Regarding the term of *Reason of Revelation* the close coherence between philosophy and Christianity and the rationality and conclusiveness of today's controversial substances of Christian belief are being discussed in the middle section of the thesis. To assess the latter the philosophy of Kurt Hübner provides an important key. It will be illustrated that it is not a contradiction to believe in Christian revelation.

Benedict XVI's critic of reason is aiming at the concept and notion „Courage to Truth“. The closing chapter is showing how tolerance and interreligious dialogue should be possible. Loving acceptance of other religions can, and according to Benedict XVI must not mean to deprive oneself of one's own theological and intellectual stance but always should be linked with a willingness to learn from others.

Lebenslauf

Mag. Antonia Groll:

Geboren am 5. November 1979 in München, von 1996 bis 1997 High-School-Jahr an der Brown County High School in Illinois, USA. 1999 Abitur am Thomas-Mann-Gymnasium in München, Notendurchschnitt 1,3. Im Anschluss Studium der Kommunikations- und Zeitungswissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität in München und begleitende journalistische Praktika, u. a. beim Münchner Merkur. Nach einem Jahr Umzug nach Klagenfurt und Wechsel zum Fach Philosophie. Neben dem Studium freie Mitarbeit bei der Kleinen Zeitung. Von 2002 bis 2003 Auslandsstudium in Rom mit Lehrveranstaltungen in Philosophie und Geschichte. Im Wintersemester 2003 Fortsetzung des Philosophiestudiums in Wien, nebenbei Praktika und anschließende freie Mitarbeit beim Kurier (ab Februar 2004) und wien.ORF.at (ab September 2004). Im Sommer 2005 Radiopraktikum beim Bayerischen Rundfunk. Ab Frühjahr 2006 zweijährige, studienbegleitende Journalismus-Ausbildung an der Katholischen Medien Akademie, Wien. Im April 2006 Erlangung des Magistergrades mit Auszeichnung; Thema der Diplomarbeit: *Welcher Tod ist der würdige? Ein philosophischer Beitrag zur Sterbehilfediskussion*. Im April 2007 Konversion vom Protestantismus zum Katholizismus; kurz darauf Praktikum bei der Münchner Abendzeitung und ab Juni Festanstellung beim ORF Wien. Im April 2009 Umzug aufgrund eines beruflichen Angebotes aus München: seither Online-CvD bei lorenzspringer medien GmbH, u. a. Betreuung der katholischen Seiten www.liborius.de und www.scj.de.
