

»Die Christenheit oder Europa«?

Zur Frage des religiösen Pluralismus heute

Jörg Splett

Den (vielleicht posthumen) Titel trägt ein Aufsatz von Novalis¹, 1799 auf Schleiermachers *Reden über die Religion* hin für das *Athenaeum* geschrieben, doch nach Goethes Votum nicht publiziert. Die »Rede« selbst soll nicht behandelt werden, weder ihr Lob des Mittelalters und des Jesuitenordens noch ihr Tadel für Reformation und Aufklärung. Aber als Anstoß sei ihr Appell – das »oder« ist als »vel« zu lesen – aufgenommen: »Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedentiftendes Amt installieren« (523). Das klingt heute – angesichts der Prävalenz der Wirtschaftsperspektive bei Erörterungen der deutschen wie europäischen Einheit – noch utopischer als damals, sollte eben darum aber nach wie vor nicht einfach übergangen werden. Das Folgende will nun dazu weniger positiv programmatisch beitragen (in dieser Richtung liegt schon einiges vor) als vielmehr auf Punkte hinweisen, die bei den einschlägigen Diskussionen wohl mehr Beachtung verdienen.

Zu Europa sei nichts gesagt, doch zunächst zu »Religionen«, dann zum Atheismus.

I. Religionen

1. Welche Methode des denkenden Umgangs damit wäre angemessen?² – Einmal sucht man auf dem Boden der Religion selbst ein Verstehen als *Selbstverstehen* und aus Einverständnis. Im Gegensatz dazu steht ein außerreligiöses Verstehensbemühen, wo statt Einverständnis ein *Erklärungswille* am Werk ist.

Reine Objektivität läßt sich auf keine der beiden Weisen erreichen. Der Außenperspektive ist Religion »eigentlich« etwas anderes (z.B. »Opium«, »Seufzer der Unterdrückten«³, Gesellschafts-Stabilisation⁴, Kontingenzbewältigung⁵), als das religiöse Bewußtsein selbst meint. Eine Innen-Sicht aber schließt den Bestimmenden mit ein und blickt zudem konkret stets vom Innen *einer* Religion auf die anderen als von außen. – Bleibt aber rei-

¹ Novalis, Schriften (P. Kluckhohn/R. Samuel). Stuttgart 1960 ff., Bd. III 495–524.

² Siehe ausführlicher: J. Splett, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe. Frankfurt/M. 1996, Kap. 1: Über Religion nachdenken.

³ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung: Werke Schriften. (H.-J. Lieber), Darmstadt 1971, I/488–505, 488.

⁴ »The Sacred Canopy«: P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt/M. 1973.

⁵ H. Lübke, Religion nach der Aufklärung. Graz 1986.

ne Objektivität grundsätzlich unmöglich – schon vom Wortsinn her, da ohne Subjekt ein Objekt kein Objekt mehr wäre –, dann darf sie auch nicht als Ideal-Maß fungieren. Darum ist der selbstkritische Einbezug des jeweils philosophierenden Subjekts in einer konkreten Religionsphilosophie nicht als subjektiv(istisch) abzuwerten.

Zur Entschärfung des Dilemmas bietet sich die These an, alle Religionen wollten letztlich nur das selbe sagen. Doch wenn nach religiös weitgeteilter Überzeugung »alles religiöse Wissen um Gott (...) ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Empfängnis des Wissens selber« ist,⁶ dann hat man kein Recht, a priori jede solcher Offenbarungen für gleich gültig und gleich revidierbar, das heißt am Ende, für gleichgültig zu erklären. Wie wären zudem etwa der Wiedergeburten-Weg einer lebens- und endlichkeitsgequälten Seele in das – von sich und allem Mit – erlösende Nirwana und die leibhaftige Auferstehung des von Gott bei seinem Namen Gerufenen zusammenzudenken?

Wollte man es dennoch versuchen, etwa als »perspektivisch« einander ergänzend, dann müßte man beides als subjektive »Ansicht« verstehen statt als Sich-Zeigen einer absoluten Wirklichkeit – wenn nicht gar als bloße »Chiffre«⁷ für die gemeinsame Weltflucht. Diese Position aber wäre nicht weniger »dogmatisch« und »intolerant« als die von ihr abgewiesenen Wahrheitsansprüche der konkurrierenden Religionen.

Die Rede von »dogmatischer Toleranz« bzw. »Intoleranz« entspringt ohnehin einer Dimensionen-Verwechslung; denn Toleranz kennzeichnet nicht den Bezug zur Wahrheit selbst (sei sie tatsächlich oder nur vermeintlich erkannt), sondern – im Konflikt der Wahrheitsüberzeugungen – die Beziehung zum andersdenkenden Menschen. Würde agnostischer Wahrheitsverzicht allgemein, entfielen sie mit. Bis dahin aber fordert sie auch vom Agnostiker, wer bekennt, er »wisse, an wen er glaubt«, und darum die eingeschliffene Entgegensetzung von Wissen und Glauben nicht ohne eingreifende Präzisierungen akzeptiert.⁸

Sind also Agnostizismus und Relativismus mitnichten neutral-objektiv, dann gilt das auch von Versuchen, die unterschiedlichen religiösen Lehren auf »Ansichten« im objektiven Wortsinn, also auf Aspekte des es-haften Weltbestands oder Weltgrunds zurückzuführen. Es ist in keiner Weise sachgeboten, sondern entspringt persönlicher Option und Wertung, wenn Autoren die Person-Kategorien der Einzigkeit, freier Treue-Zusage und entschiedener Selbst-Festlegung Gottes als unkritisch anthropomorph herabstufen gegenüber apersonalen Naturbildern wie Lebensfluß, Energieballung, Weltmusik oder dem in verschiedenen Wassern je anders gespiegelten einen Mond.

2. Konkret läßt sich die interreligiöse Wahrheitsfrage stets nur innerreligiös, vom Glauben her bzw. theologisch beantworten. Zunächst jedoch ist

⁶ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen. In: Gesammelte Werke, Bd. V, Bern 1954, 143.

⁷ K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962, bes. Teil 4: Vom Wesen der Chiffren. u. 5: Der Kampf im Reich der Chiffren.

⁸ 2 Tim 1,12; J. Splett, Ideologie und Toleranz. In: J. B. Metz (Hg.), Weltverständnis im Glauben. Mainz 1965, 269–315; ders., Glauben. In: GuL 70 (1997), 242–244.

– so zum Beispiel hinsichtlich polytheistischer Konzeptionen – auch Philosophie kritisch zuständig. Religionsphilosophie hat das Wesen von Religion und ihr »Unwesen«⁹, also die vielfachen Formen von *Pseudoreligion* und -religiosität zu unterscheiden. Dieser Begriff gehört – nach Ausparung der philosophisch unklärbaren *Wahrheitsfrage* – zur Thematik der *Wahrhaftigkeit* im Feld des Religiösen. Er meint die entfremdende Verabsolutierung (»Vergötzung«) von Begrenzt-Bedingtem (oder auch die »Totalisierung« des Absoluten, also die Vergötzung Gottes).

Freilich ist kein religiöser Vollzug von Unwesen frei. So muß geklärt werden, ob faktische Unfreiheiten in einer Religion ihr widersprechen – also von ihr selbst her zu »richten« (= zu beurteilen wie zu beheben) wären – oder ob sie umgekehrt ihr entspringen. Insofern orientiert Religionsphilosophie sich an dem Hegel-Wort: »Religion ist der Ort, wo ein Volk [ein Mensch, eine Gemeinschaft] sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.«¹⁰

So stellt die Frage nach dem Wesen der Religion sich als die bleibende Aufgabe der Religionsphilosophie heraus, wobei sie – als Philosophie die gemeinsame Sprache von Gläubigen und Ungläubigen – nach »innen« wie »außen« die religiöse Kern-Wahrheit zu wahren hat.

3. Vor der Frage nach dem »Wesen« der Religion, was sie »eigentlich« sei, steht die Aufgabe der Abgrenzung dessen, was hier bestimmt werden soll. Zu unspezifisch ist der Einsatz einerseits bei Letzt-Begründung und -Bewertung als solcher; andererseits bei Dingen, die »den Menschen heilig sind«, gar bloß beim Transzendieren der biologischen Natur durch den Menschen. R. Schaeffler hingegen plädiert für eine Analyse der Sprache des Gebets.¹¹ Darin ist transzendierende Intentionalität wie eine Abhebung vom Profanen enthalten.

Phänomenologische Themenwahl, transzendente Methodik und sprachanalytische Kriteriologie wirken so zusammen.¹² Läßt sich eine transzendente Gotteslehre als hermeneutisches Angebot an das religiöse Bewußtsein verstehen, dann liefert religiöses Sprechen in Selbstbeteiligung und Objektivität, in Aussage und Sprachhandlung, in Bekenntnis, Gebet und Erzählung Kriterien des Religiösen wie seiner Bewertung und erlaubt so eine transzendente Phänomenologie der Religion.

4. Der fast allgemeine Konsens unter Religionswissenschaftlern, -philosophen und Theologen nennt heute als Bestimmungswort von Religion das *Heil*. Dies schenkt Gott »natürlich« auch – und erwartet, daß wir es von ihm erwarten.¹³ Wie aber fände man von daher zu dem Adel jenes Danks,

⁹ B. Welte, Wesen und Unwesen der Religion. Nr. XIV. In: ders., Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie. Freiburg 1965.

¹⁰ Die Vernunft in der Geschichte (G. Lasson), Leipzig 1917, 105.

¹¹ R. Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets. Einsiedeln 1988; ders., Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. Düsseldorf 1989.

¹² R. Schaeffler, Religionsphilosophie. Freiburg/München 1983.

¹³ Vgl. Jes 7,12–15.

den die Doxologie der römischen Meßfeier ausspricht: »(...) wegen Deiner Herrlichkeit«? Diese ist in der Tat statt despotischen Glanzes gerade sein Gut-Sein, die Liebe. Doch wird sie unseretwegen (als »Barmherzigkeit«) gepriesen oder nicht – rein selbstvergessen – ihretwegen?

Meinte Hegel schon, die Philosophie habe Wahrheit(en) zu retten, welche »manche Art von Theologie« an den Zeitgeist verspiele, dann könnte heute wieder philosophische Besinnung zur *correctio fraterna* pastoraler Theologen gefragt sein. Vor und über dem Heil wäre von jenem Guten zu sprechen, das »anderes ist als retten und gerettet werden«; vom Guten, das mehr tut als nur gut: vom *Heiligen*. Der Zielvollzug von Religion wäre demnach nicht Überwindung von Endlichkeit, sondern im Selbstüberstieg die *Anbetung* des Göttlichen (in der mit Christen und Juden sich muslimische Mystiker finden).¹⁴

Damit werden in der Zeit – zeitweilig und in »angeldlichem« (2 Kor 1,22) Vorgriff – schon hier die Dinge richtig gestellt. Die Welt kommt ins Lot.

II. Atheismus

1. Anbetend steht gerufene Freiheit ihrem schaffend frei-gebigen Grund und Abgrund gegenüber. Als derart abgründiger Freiheits-Grund ist er zu ihr und ihrer Welt das Schlechthin-Andere; nicht ihr Anderes, das mit ihr zusammen das Ganze ergäbe, sondern so, daß es das »Nicht-Andere« zu ihr ist, nicht an sie grenzend und durch sie begrenzt, und eben so das Ganz-, das Schlechthin-Andere.

Sagt der Mensch jedoch sich und anderen diese Erfahrung, so muß er notwendig konkrete Worte wählen. Die Dimension dieser Thematisierung ist die religiöse. Sie zielt auf das Umgreifend-Überdimensionale, sagt es aber, in Absetzung zu anderen Aussageweisen, dimensional begrenzt – und kann es nur derart sagen. So aber wird ihr Sprechen von dem, was es meint, im doppelten Sinn des Wortes gerichtet: Es mißt sich an dieser Erfahrung, richtet sich auf sie – und wird zugleich immer schon von ihr als unangemessen, vermessen überführt.

Religion nennt den Grund-Abgrund Gott. Aber was sie so benennt, ist über alle Namen; wozu sie sich verhält, steht »jenseits« aller Bezüge. In diesem Dilemma gründet wohl alles, was Atheismus genannt wird: im Abweis eines Gottes als eines Seienden unter anderen oder seiner als des höchsten Seienden, schließlich (im religiösen Atheismus) eines Gottes als bloßes Du. – Doch wie der Atheismus einen bestimmten Glauben rechens als Aberglauben verurteilt, so kann auch er selbst der »Verwechslung von Symbol und Symbolisiertem«¹⁵ entspringen und ist damit sozusagen negativer Aberglaube.

¹⁴ Vernunft in der Geschichte; Anm. 10, 18; E. Platon, Gorgias 512d; Levinas, Gott und die Philosophie. In: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge. Freiburg/München 1981, 81–123, 106 f.

¹⁵ Novalis, Nr. 685 aus dem Allgemeinen Brouillon: Schriften (Anm. 1) Bd. III 397.

Ist der jeweilige Atheismus Protest gegen die Verwechslung von Gesagtem und Gemeintem oder entspringt er selber diesem Mißverständnis? Weigert er sich, ein Ding, ein bloßes höchstes Seiendes, ein bloßes Du als Gott (d.h. als Götzen) anzuerkennen (und ist so Glaube) – oder weigert er sich, Gott anzuerkennen, weil er ihn nur als Ding, bloßes Seiendes, bloßes Du denkt (und ist darum Aberglaube)? – Könnte er schließlich nicht Gott als Ding, bloßes Seiendes, bloßes Du denken *wollen*, um sich dann weigern zu können, ihn anzuerkennen (und wäre so Unglaube)? Umgekehrt könnte er Gott »anerkennen«, doch ihm Realität, Existenz und Personsein bestreiten, damit seine Anerkennung ohne Folgen bliebe (siehe Dr. Faust zur Gretchenfrage).

2. Gegenseitige Verdächtigungen, deren Haupt-Stoßrichtung sich in der Moderne umgekehrt hat, sind unangebracht. »Entlarvt« man etwa den Glauben als Wunschenken, das bloß erfinde, wohin einer fliehen könne, mag er guten Rechts erwidern, der Gegner seinerseits leugne, *wovor* er fliehe: Gibt es doch Gründe genug, sich die *Nicht-Existenz* dieses unbestechlichen Richters und seiner unerbittlichen Liebe zu wünschen. Bekommt in solchem Wortwechsel einer den anderen überhaupt zu Gesicht? Ebensowenig erblickt man indes den anderen, hat man ihn stets schon »heimholend« umfassen.

Der Glaubende, vielmehr der Gläubige, kann nur *hoffen*, daß er im Bekenntnis des Glaubens wirklich glaubt: »Ich bin mir zwar keiner Sache bewußt; aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt, sondern der mich richtet, ist der Herr (...)«. So kann/will/soll er den Glauben auch bei denen hoffen, die sein Bekenntnis atheistisch bestreiten: Er hofft den Atheisten als »anonymen Theisten«, ja »Christen«, wie das vielumstrittene Wort Karl Rahners lautet.¹⁶

Der Widerstand gegen solche »Vereinnahmung« ist verständlich. Wie aber wird man dem Atheisten unter Wahrung des Erwogenen gerecht (das heißt, in Weigerung, ihn einfachhin als Ungläubigen zu verstehen, gegebenenfalls seinem eigenen Selbstverständnis zuwider)? – Die einzige Möglichkeit liegt in einer genügend ersten Bestimmung des Glaubens: darin, daß der Glaubende gegenüber dem Atheisten, den er als anonymen »Theisten« erhofft, sich selbst als »anonymen Atheisten« bekennt.

Da er seine Grundentscheidung niemals adäquat zu reflektieren vermag, bleibt für den Gläubigen zunächst die Möglichkeit, er sei trotz seines Glaubensbekenntnisses »eigentlich« Atheist. Darüber hinaus stützen die »Früchte« seines Alltags eine solche Vermutung, da Glaube nur dort *lebt*, wo er sich in der Liebe auswirkt). Vor allem ist zudem unsere Gesamtsituation einzubeziehen, der Unheilszusammenhang, in dem der Mensch sich selbst nicht sagen kann, wie weit er diese Situation »ohne Gott« nur leidend mit(er)trägt, statt sie, wenn schon nicht mitzubegründen, so doch mitaufrechtzuerhalten. Es entspricht so durchaus seiner Selbsterfahrung,

¹⁶ 1 Kor 4,4; siehe N. Schwertfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen«. Freiburg 1982; ders., Der »anonyme Christ«. In: Die Theologie Karl Rahners. In: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner. Hildesheim 1994, 72–94.

wenn der Gläubige sich als »simul fidelis et infidelis«, als atheistisch glaubend und glaubend atheistisch versteht, in Aufnahme jenes Rufs, den er im Markus-Evangelium 9,24 liest: »Ich glaube; hilf meinem Unglauben!«

3. Er hat hier zuerst sich auf jenen Unglauben in sich selbst zu besinnen, der den Atheismus der anderen auslöst. Warum ist die Welt als ganze ihm nicht mehr, wie es Leben und Reden Jesu und auch die Apostelbriefe bezeugen, Sakrament der Gottesbegegnung (gerade weil nichts mehr »tabu«, sondern – »im Sohn« – ihm alles gewährt ist)? Warum ist die Welt ihm nicht mehr Gewähr der Gnade Gottes und Ort seines Da-Seins, Dimension der Dimensionen seiner Erfahrung – wobei auch alles, was von sich her dies nicht deutlich zeigt, ihm sogar widerstreitet, im Licht jener besonderen Erfahrungen erschiene, die – trotz und gerade in alldem – den Geschenk- und Verheißungs-Charakter des Irdischen offenbaren?

Doch diese Gedanken sind wohl geläufig. Wichtiger dürfte für den Glaubenden die Reflexion auf jenen Unglauben sein, den der Atheismus der anderen in ihm auslöst. – So haben im sich verschärfenden Kampf zwischen »Konservativen« und »Progressisten« besonnene Vertreter eines christlichen *aggiornamento* mit Recht die Paulinische Lösung der Opferfleisch-Frage in Korinth als Modell einer Glaubensfreiheit herausgestellt, die die Wahrheit in Liebe lebt.¹⁷ Paulus ist mit den »Starken« einig, daß die Götzen nichtig, ja buchstäblich nichts sind, daß darum das Fleisch ihrer Opfer keine Sonder-Qualität erhalten hat, aufgrund deren es tabuisiert werden müßte. Doch können die Starken sich dieses Wissens nicht rühmen; denn erstens ist es ihnen geschenkt, zweitens steht es im Dienst der brüderlichen Gemeinschaft. Darum sollen sie auf den Genuß verzichten, wenn sie damit einen »Schwachen«, für den die Götzen noch nicht alle Macht und Wirklichkeit verloren haben, verletzen und verwirren würden.

Soweit die Antwort des Paulus. Aber sie erlaubt noch weitere Überlegung. Steht denn so fraglos fest, wer hier stark oder schwach ist? Bleibt der »Schwache« wirklich nur »magischem« Denken verhaftet oder denkt er, um noch bei unserem Beispiel zu bleiben, vielleicht an die »Dämonen«, als deren Tisch doch Paulus selbst den Altar der Götter-Nichtse bezeichnet? Und handelt der »Starke« wirklich aus Stärke? Ist es ausgeschlossen, daß ihn – und sei's »halbbewußt« – das Bedürfnis nach »Rückversicherung« leitet? Dies ist nicht einmal notwendig magisch, sondern vielleicht äußerst aufgeklärt: hellenisch synkretistisch. Denn wie ernst nehmen »die anderen« Opfer und Mahl, wenn es doch u.U. in alldem nur um Symbole des göttlichen Weltgrundes geht, die freilich gerade als solche nicht »ideologisch« (»fundamentalistisch«) abgetan werden dürfen?

Genug des Gedankenspiels. Es mahnt den »Theisten«, sich gegenwärtig zu halten, daß – noch vor jeder konkreten »Gewissenserforschung« – a priori feststeht, daß eine Kontroverssituation sein Bekenntnis, seine Theorie und seine Praxis nicht unverändert beläßt, sondern sie in kleinerem oder größerem Maße verwandelt. Diese Veränderung kennt zwei mögliche Richtungen: einmal die einer verschärften Absetzung vom Geg-

¹⁷ 1 Kor 8; 10,23–31; Eph 4,15.

ner; bezüglich derer hat man gesagt, das Gefährlichste an Häresien sei, daß sie fast unvermeidlich die Bekenner der Wahrheit ihrerseits zur Partei, zu Häretikern mache. Sodann die Richtung einer mehr oder weniger bewußten Angleichung an das Bekämpfte. Beides kann dem Gebot der Wahrheit entsprechen, als Absetzung gegenüber dem Irrtum, als Angleichung an die beim Gegner sich zeigende Wahrheit. Beides kann aber auch die Wahrheit verkürzen, für die man eintritt. Die neuzeitliche Theologiegeschichte belegt solche Verkürzungen wohl zweifelsfrei.

4. In solchen Überlegungen wird »Atheismus« negativ verstanden. Es hat sich jedoch bereits auch seine positive Bedeutung gezeigt (auch sie übrigens ist klassischer Metaphysik und Theologie weniger fremd als häufig angenommen). Der Glaube lebt nur dann als Glaube und nicht als Aberglaube, wenn er den Atheismus in sich »aufgehoben« hat, also zwar nicht ihn selbst, der ja gerade einen Aspekt fälschlich verselbständigt, aber sein Anliegen als eigenes Moment in sich enthält – so wenig ausdrücklich das im konkreten Leben sein muß. Der Glaube meint mehr, als was er sagen und bekennen kann; so meint er nicht eigentlich, was er sagt, sondern was er in diesem seinem Sagen meint: den »je größeren Gott«¹⁸, von dem und zu dem er deshalb spricht, um recht von ihm und vor ihm schweigen zu können (von dem seine Worte das Unbegriffene abtun wollen, damit ein wenig klarer seine Unbegreiflichkeit erscheine¹⁹).

Dann aber ist es auch keine triumphalistische Einvernahme des Atheisten, wenn der Gläubige ihn als dennoch Glaubenden hofft. Er will ihn damit nicht doch wider dessen Wissen und Wollen auf das eigene stets begrenzte Bekenntnis verpflichten; er hofft nur, daß das artikulierte Nein seines atheistischen Partners letztlich ebenso dem heiligen Geheimnis dienen will, wie er das von seinem eigenen stets ungenügend artikulierten Ja zu hoffen wagt.

5. Darum sollte die Selbstreflexion des »Theisten« zuletzt auch nicht eigentlich seinen Glauben und dessen stets mitgegebenen Unglauben reflektieren, sondern wesentlich auf das Geglaubte zielen, nämlich auf den, an den geglaubt wird. – Bekanntlich ließ die neuzeitliche Kontroverssituation (in Absetzung wie Anpassung gegenüber der Moderne) im gläubigen Bewußtsein die Wahrheit zurücktreten, daß Glaube statt auf Sätze, auf die in ihnen gemeinte Wirklichkeit geht.²⁰ Wie weit aber ist es nun Folge dieser Situation (nicht ohne Zusammenhang mit der Theoretisierung des Glaubens), daß man um der eigenen »Redlichkeit« willen sein Heil in der »skeptischen Methode« hinterfragender Selbstreflexion sucht, einer Reflexion, die aus sich prinzipiell an kein Ende gelangt?

¹⁸ 1 Kor 10, 19–22; E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*. Bd. I–III, Freiburg 1938–1940. – Zu diesem Teil ausführlicher: J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*. Freiburg/München 1995, Kapitel 8: Der göttliche Gott.

¹⁹ Simone Weil, *Cahiers*. Nouvelle édition, Paris (Plon) 1970, III, 264 ff.: »Le non compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé.«

²⁰ Thomas v. Aquin, *De veritate*. 14, 8 ad 5: »Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.«

Das redet nicht einer naiven Unmittelbarkeit das Wort, die nur die korrelativ entgegengesetzte Verkürzung bedeutete. Doch ist bedenkenswert, daß man in der modernen philosophischen Diskussion seinen Gegner selten direkt des Irrtums, aber statt dessen der »Naivität« zeigt; daß man ihm weniger vorhält, seine These sei falsch, als vielmehr, sie »falle« hinter Kant oder Hegel oder wen immer »zurück«, selbst wo man, geschichtlich denkend, der Theorie vom *Fortschritt* des Geistes mit Vorbehalten begegnet.

Differenzen lenken fast unvermeidlich den Blick vom zu Erblickenden (dem alleinigen Maß seiner Aspekte) auf die Weise, wie es erblickt wird. Und diese Grund-Folge von Kontroverssituation überhaupt verschärft sich dann, wenn der Gegner ausdrücklich nicht das Gesehene/zu Sehende, sondern den Sehenden und sein Sehen zur Diskussion stellt. Das Selbst rückt in den Mittelpunkt, und auch außerhalb »einer ›analytischen‹ Begaffung von Seelenzuständen und ihrer Hintergründe«²¹ scheint jene Einfalt verloren, die nur das »eine Notwendige« sucht.

Nochmals: Rückkehr zu unberührter Naivität wird hiermit nicht gepredigt, schon gar nicht der Verzicht auf die Anstrengung des Begriffs. Wie aber, wenn man sich der geforderten Anstrengung auch und gerade durch eine bestimmte Weise des Rückfragens und Reflektierens zu entziehen versuchte? Dies jedenfalls dann, wenn verlangt ist, zu bedenken und bedenkend zu bezeugen, was sich gibt. Immerhin wäre auch in dieser Richtung Theodor W. Adornos Wort zu beherzigen²²: »Die Aufforderung, man solle sich der intellektuellen Redlichkeit befleißigen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken heraus.«

Hätten wir also theistisches Ja und atheistisches Nein über ihre Entgensetzung hinweg als gleich notwendig und gleichberechtigt zu verstehen? – Dem wäre zumindest mit der Frage zu begegnen, von welchem Ort her man souverän die beiden Standpunkte überschaue. Der Gläubige wird erwidern, hier werde nicht überschaut, sondern gemeinsam *aufgeschaut*; Ja und Nein seien als gleichen Rangs und Rechtes nicht allgemein und grundsätzlich erkannt und behauptet, sondern im jeweils konkreten Fall erhofft.

6. Damit verliert die Behauptung schon wesentlich an Anstößigkeit – freilich nicht in der Sicht eines bestimmten agnostischen Humanismus (für den sich erneut eine im Grunde intolerante Ideologie durchgesetzt hat). Aber vielleicht klärt nach beiden Seiten die weitere Frage, woher diese Hoffnung gerechtfertigt sei. Der Christ wird sich demnach letztlich auf »Christus, den Herrn« berufen. Er stützt sich also weder bloß auf sich noch auf eine allgemeine Wahrheit noch einfach auf das »unergründliche Geheimnis« jenseits von Ja und Nein; er beruft sich auf eine Person und ihr Ja²³, auf die Erfahrung ihrer Selbstzusage.

Aber er muß deshalb nicht behaupten, alle andere Hoffnung, die sich auf das Zeugnis eines Lehrers oder »Erleuchteten« stützt, gehe irre. Im

²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, 273.

²² Th. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/M. 1992, 99.

²³ 2 Kor 1,19 f.

Gegenteil haben stets – über unaufhebbare Schranken, auch ihrer gegenseitigen Fremdheit, hinweg – sich jene verstanden, denen gegeben war, zu »erfahren«. Dabei geht es gar nicht um »Mystik«. Könnte nicht jeder, ließe er sich nur darauf ein, an den großen religiösen Texten die Wahrheit wenigstens errahnen, die aus ihnen spricht?

So sehr es gilt, daß der Bekennende in einem letzten Sinn nicht weiß, ob er in Wahrheit glaubt, so weiß er doch, *wem* er geglaubt hat.²⁴ Und aus diesem Wissen lebt auch seine Hoffnung, daß er glaube. So ist sie mehr als Vermuten; sie ist (gerade im oben erörterten Sinn der Einheit von Entscheidung und Begründung) Glaubens-*Gewißheit*. Darum meint die Selbstreflexion, die der Atheismus ihm abverlangt, vor allem die Besinnung auf seinen Beruf zum Zeugnis.

Von daher erhält einmal das Ja einen unvergleichlichen Vorrang – nicht im Sinne »festhaltender« Ausschließlichkeit, sondern im Dienst der Sendung. Mißbraucht wird das Ja, wo es die Selbstbehauptung stützen und egoistische Intoleranz legitimieren soll; mißbraucht aber auch, wo in seinem Namen unter dem Vorwand toleranten »Geltenlassens« nur verschiedene Egoismen ihre Sphären abgrenzen, also Selbstbehauptung und Selbstbehauptung sich arrangieren, indem man verschweigt, daß dieses Ja zugleich das Nein zu unserem *Nein* ist, und sich dem strengen Ruf zur Herzensumkehr entzieht.

Verkürzt wird das Ja schließlich, wenn man es nicht zu bekennen wagt, weil unvermeidlich jede Verkündigung auch den Verkünder verkündet – und so das zu Verkündigende verstelle. Dann wären dennoch wir es, die über die Zusage verfügten (und sie ginge so in unser Reden ein, daß sie nicht mehr zugleich auch dessen Gericht sein könnte).

Wie aber die Wahrheit sehr wohl im Unglauben wirksam sein kann, so vermag sie auch durch die Verdeckung ihrer Bekenner hindurch zu wirken. Der Ernst der Hoffnung bezüglich des Atheismus ist darum die Hoffnung auf sein »Überführtwerden«²⁵ im doppelten Sinne des Wortes: Hoffnung auf die Enthüllung seiner Unwahrheit und auf seine Verwandlung aufgrund der schon in ihm wirkenden Wahrheit. Dies aber nicht als »Sieg« des Glaubenden, vielmehr als Gericht auch über ihn in seiner Mitverantwortung für das Ganze, sondern als die Offenbarung dessen, an den er hoffend glaubt.

III. Conclusio

1. Gesagt werden darf heutzutage (fast) alles; aber es hat nur vom Sprechenden und nur für ihn persönlich zu gelten. Möglichst viele Farben im Spektrum! Ein Gesetz für Fernsehrunden wie für kirchliche Akademien. Zum Spektrum der Meinenden zählen dann durchaus auch solche, die nicht bloß für sich und ihresgleichen sprechen wollen; doch eben damit er-

²⁴ 2 Tim 1,12.

²⁵ Joh 16,8–11.

halten sie ihren Platz innerhalb dieses Spektrums. Denn natürlich kommt der Pluralismus auch mit Absolutheitsansprüchen zurecht – wie nun einmal Gescheitheit mit Beschränktheiten zurechtkommt.

Dies bestimmt auch das heutige Philosophieren. Beinahe *opinio communis* ist die Absage an mögliche (Erkenntnis von) Wahrheit. Philosophie versteht sich weithin als Privatreflexion persönlicher (persönlich auch als u.U. gemeinschaftlicher) Erfahrung. Für eine Weile konnten Theologen sich mit dem Gedanken helfen, dies betreffe sie nicht, weil ihr Wahrheits-Zugang anstatt auf natürlicher Vernunft auf dem Christusereignis beruhe. Dem Zeitgeist hingegen konnte ihr Reden nur noch als Sprachspiel erscheinen, in dem einzelne – für sich oder in Gruppenaustausch – antworten und strukturieren, was sich gerade ihnen als hilfreich herausgestellt hat. Es gab dann »Anfechtungen« von seiten der Exegeten; und nun erklären Systematiker selbst: Das Zeugnis von Jesu Herr-Sein²⁶ müsse – anstatt daß man es dogmat(ist)isch mißverstehe – als der Lobpreis subjektiver Liebensprache gelesen werden.

Dem Ernst und Gewicht der Situation wird m.E. der Hinweis auf die Hereinnahme des heidnischen Aristoteles durch Thomas nicht gerecht; denn für Thomas galt fraglos der christliche Rahmen. Wie aber, wenn man den Streit um Wahrheit, in theoretischer wie praktischer Vernunft, als solchen schon einem überholten »Paradigma« zuschreibt?

2. Oder wären diese Fragen selbst bereits – mit dem neuen (Er)Schlagwort für Unbequemes – »fundamentalistisch«? Hier jedenfalls wird vertreten, daß Denkende wieder für einen guten Sinn von »Dogma« und »dogmatisch« wirken sollten, statt die Verunklärung zu fördern, die dies durch »menschlich« ersetzt? Christ ist eben nicht, wer »anständig« lebt, sondern wer Jesus als Christus bekennt und Christus als den Herrn.²⁷

Wenn der Christ das nicht in entsprechender Nachfolge *lebt*, ist er ein schlechter. Aber zum Christen macht das Bekenntnis. – In diesem Bekenntnis liegt der fraglos absolute Vorrang des Gottesbezugs vor allem anderen. Aus ihm erst nährt sich ein relativ ressentimentfreier Bezug zu Mensch und Welt. Der Gottesbezug aber ist ganz wesentlich christologisch – und dies im Vorrang zu soteriologischen Interessen.²⁸

²⁶ Röm 10,9; 1 Kor 12,3.

²⁷ Z.B. E. Drewermann, *Milomaki oder vom Geist der Musik*. Olten/Freiburg 1991, 13: »Was die »Christen« von den »Heiden« unterscheidet, ist nicht die Einzigartigkeit und Vortrefflichkeit ihrer Anschauungen und Lehren, sondern allenfalls ihre Lebensform. Darin hatte G. E. Lessing offenbar recht (...)« Eben nicht; denn 1. geht es nicht um irgendwelche Lehren, sondern eben um die Annahme von Gottes letztem Wort in Jesus Christus; 2. liefe die These vom besseren Leben auf die *menschliche* Abwertung Andersglaubender hinaus. Dazu nur eine Stimme, W. Hildesheimer in K.-J. Kuschels Gesprächsband »Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin«. München 1992, 91: »Was ich den Christen zum Vorwurf machen würde, ist, daß sie denken, alle persönliche Moral und alles Ethische komme aus dem Christentum (...)« So bleibt nur die 3. Lösung, solidarisch mit den zwei (bzw. vielen) anderen Ringbesitzern den Vater als den eigentlichen (feigen) Betrüger zu denunzieren. Siehe: Denken vor Gott (Anm. 2), 2. Exkurs: Nathans Weisheit?

²⁸ Mt 7,21; Edith Steins »Aufstieg zum Sinn des Seins« mündet im Aufblick des »Hauptes« Christus. (Endliches und Ewiges Sein).

3. Dem neuzeitlichen Kantschen Zielwort »Heil« (für uns) voraus, wurde hier die Spitze von Religion als Anbetung Gottes bestimmt. Ich finde es so traurig wie bezeichnend, daß etwa im üblichen Bild von Karl Rahner hinter einer Anthropozentrik, die er selbst »vulgär-religiös« genannt hätte, solcher Theozentrismus ganz zurücktritt: sein Insistieren auf der »unverbrauchbaren Transzendenz Gottes« als des Heiligen, seine Weigerung, innerweltliche Hoffnungen religiös abzustützen.²⁹ Dafür ist weder Gott noch der Glaube an ihn da.

Anderseits wird denen, die das Eine suchen, alles übrige dazuverheißen (Lk 12,31) – wobei die Einlösung sich allerdings der Außensicht anders darstellen dürfte als von innen. Daß aber umgekehrt dies übrige kaum ohne jenes zu gewinnen wäre, sieht wohl nicht erst der Glaube. Toleranz – geschweige denn Solidarität – wächst ja keineswegs dadurch, daß man die Religionen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner herabsetzt, vielmehr nur durch deren innere Erkräftigung. – »Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern«, schrieb Novalis (523). »Haben die Nationen alles vom Menschen – nur nicht sein Herz?« »Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden« (524). »Wann und wann eher?«

Wie gut weiß ich die Quelle, die entspringt und strömt,
auch wenn es Nacht ist (aunque es de noche).

(...)

da es Nacht ist (porque es de noche).

(...)

auch bei Nacht (aunque de noche).³⁰

²⁹ So 1981 in einem Gespräch über das »Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend«, zur Frage nach Gott: »Die meisten Menschen von heute [und wieviele Christen?] würden mindestens an der Oberfläche ihres Alltagsbewußtseins der Meinung sein, daß das erstens einmal gar keine wichtige Frage ist, und zweitens – wenn und insofern es eine Frage ist – höchstens die Frage gestellt werden kann, ob und warum und in welcher Hinsicht Gott für den Menschen wichtig ist. Ich halte diese anthropozentrische Frage nach Gott letztlich für verkehrt und bin der Meinung, daß diese merkwürdige Art von Gottvergessenheit vielleicht die fundamentalste Problematik von heute ist.« Nicht, als würde zu wenig von Gott geredet und geschrieben. »Aber ich meine: Es gibt zu wenig Menschen, die daran denken, daß im letzten Verstand nicht Gott für sie, sondern sie für Gott da sind. So im allgemeinen theologischen Geschwätz des Alltags gehöre ich gerade zu den »anthropozentrischen« Theologen (...) Ich möchte ein Theologe sein, der sagt, daß Gott das Wichtigste ist, daß wir dazu da sind, in einer uns selbst vergessenden Weise ihn zu lieben, ihn anzubeten, für ihn da zu sein (...).« Zitiert aus P. Imhof/H. Biallowons (Hg.), Karl Rahner im Gespräch. Bd. II, 978–1982, München 1983, 165 ff., 166; siehe Schriften zur Theologie. Bd. XIV, 405–421: Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft.

³⁰ Johannes v. Kreuz, Lied der Seele, die sich der Gotteserkenntnis im Glauben erfreut. Sämtl. Werke, Bd. II, Einsiedeln 1983, 204–207; vgl. E. Stein, Kreuzeswissenschaft. O.O. 1950/54, 260.