

Das Individuum als Mysterium zwischen Wahrheit und Relativismus ≠

(Zeitkritische Gedanken zu Geltungsanspruch und Selbstverständnis der Theologie in post-moderner Gesellschaft

Hans Christian Schmidbaur

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Die Frage nach einem legitimierbaren Anspruch des Christentums auf vermittelbare Universalität innerhalb des postmodernen Pluralismus

Joseph Kardinal Ratzinger hat beim Gottesdienst zur Eröffnung jenes Konklaves, das ihn daraufhin zum neuen Papst Benedikt XVI. wählen würde, eine viel beachtete Predigt programmatischen Inhalts gehalten, in welcher er ein hinter dem Phänomen der postmodernen Zivilisation und ihrer ständig wechselnden Entwicklungsphasen und pluralistischen Gestaltungsformen liegendes, allen diesen Formen dennoch gemeinsames und sich stets durchhaltendes Merkmal erkannte, das als neues «Dogma des Zeitgeistes» von all jenen nicht in Frage gestellt werden dürfe, die heute nicht als «fundamentalistisch» ausgegrenzt werden wollen: Ratzinger sprach von einer sog. «Diktatur des Relativismus»:

Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennengelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synchretismus, und so weiter. Jeden Tage entstehen neue Sekten, und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). Einen klaren Glauben an das Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, der sich vom, Windstoß irgendeiner Lehrmeinung hin- und hertreiben lässt', als die heutzutage zeitgemäße Haltung

erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur noch das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt¹.

Diese Analyse umgreift einen langen Entwicklungsprozess, der im Grunde schon mit der Renaissance und den postreformatorischen Auseinandersetzungen begann, dann in der Philosophie der Aufklärung und ihrer Religionskritik eine klar umrissene Gestalt annahm, und im späten 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in den Antithesen zwischen einer noch dem Spätféudalismus verhafteten, kirchlich-papalen Obrigkeit mit Gehorsamsanspruch einerseits, und den selbstbewussten Protagonisten neuer, idealistisch-materialistischer, darwinistisch-evolutionistischer, intrinsizistischer und hedonistischer Weltbilder andererseits, die sich von jeder Form religiös-numinos begründeter Autorität emanzipiert hatten und Gegenweltbilder mit dem Anspruch allgemeiner Vermittelbarkeit und absoluter Geltung präsentierten, seinen ersten und zugleich tragischen Kulminationspunkt erreichte.

In der Postmoderne, konfrontiert mit dem desillusionierenden Zusammenbruch des Faschismus und Kommunismus, die beide noch mit dem Anspruch aufgetreten waren, eine neue, sorgenfreie Welt des «neuen Menschen» aufbauen zu können, in Wirklichkeit jedoch nur ein durch Zwang und Diktatur zerstörtes Europa mit durch Armut und Hoffnungslosigkeit erniedrigten Menschen hervorbrachten, gewann der Relativismus, als Geistesströmung schon seit der Antike in Form des utilitaristischen Sophismus eines Epikur, des materialistischen Atomismus von Demokrit und Leukipp, oder in der allegorischen Interpretation der Religionen durch die spätantike Gnosis stets marginal vorhanden, die Oberhand: Die Theorien der aufklärerischen Philosophen Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)² und Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)³ leugneten zwar die mögliche Existenz Gottes nicht, erklärten jedoch die Fülle der Wahrheit Gottes und damit auch der Welt entweder für «verloren gegangen», oder «prinzipiell unerreichbar» für jede endliche, menschliche Vernunft⁴.

¹ KNA, *Missa pro Eligendo Romano Pontifice*, Predikt von Joseph Kardinal Ratzinger, 18.04.2005.

² H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes*, hg. von G. Alexander, 2 Bde., Frankfurt am Main 1972.

³ G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in *Sämtliche Schriften* (ed. Lachmann-Muncker), XIII, 1-8; DERS., *Nathan der Weise*, in *Werke* (hg. H.G. Göpfert, 8 Bde.), München 1970-1978.

⁴ H. S. REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes*; G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*; DERS., *Nathan der Weise* (ed. Lachmann-Muncker 3/1968).

1.1. *Totum incertum – mors certa!*

Die Genese des modernen Relativismus als Weltanschauung

1.1.1. «Der Kreis ist zerbrochen»

«Was ist Wahrheit?» (Joh 18,38): Hatte der nüchtern-pragmatische Indifferentismus eines reinen Administrators und Weltmenschen Pontius Pilatus gegenüber Leuten, die wie ein Jesus aufgrund subjektiver, religiöser Überzeugungen glauben, «reine Wahrheiten» mit objektivem Geltungsanspruch verkünden zu können, für die es sich zu sterben lohnt, noch eine zynisch-agnostische Note, so gewinnt der religiöse Relativismus mit der Aufklärung den Grad einer spekulativen Weltanschauung: Mit Lessings berühmter «Ringparabel» im zweiten Akt seines «Nathan der Weise» entsteht jener nonchalant-aufgeklärte Relativismus, der die teilweise kompatiblen, aber sich immer auch widersprechenden Aussagen der verschiedenen Religionen nur noch als mythisch oder allegorisch überfrachtete «Fragmente» eines einst vorhandenen, aber heute leider ein für alle Mal «zerbrochenen Kreises» einer nie mehr wieder erreichbaren Urwahrheit beschreibt.

Wo immer fundamentalistische Ignoranz dies nicht erkennt oder annimmt, entstehe zwangsläufig, so Lessing, jene unselige Form doktrinäer Intoleranz, durch welche die verschiedenen Religionen mit ihren jeweils als «absolute und unbezweifelbare Wahrheit» verstandenen Lehren die Menschheit immer wieder entzweit und grausam gegeneinander aufgehetzt hätten. Hat man jedoch einmal, wie z.B. Lessings «Nathan» als aufgeklärter Intellektueller, die prinzipielle Unerreichbarkeit der vollen Wahrheit begriffen, entsteht jene Geisteshaltung diplomatischer Toleranz, die zwar noch kein radikaler Agnostizismus ist, aber in allem nur noch «Teilwahrheiten» erkennt. Mit dieser Form eines spekulativen Relativismus, der nichts vollkommen verneint und nichts vollständig bejaht, weiß man dann, das es in der Welt nichts gibt, für das es sich zu sterben lohnt und kann sich, wie Lessings Titelheld Nathan es ja programmatisch tat, immer wieder klug allen bedrohlichen Konflikten zwischen differierenden Glaubenswahrheiten und Überzeugungen entziehen und ein geruhssames Leben führen.

1.1.2. *Rationalismus als «Abkehr vom historischen Denken»*

Lessings spektakuläre, an Descartes (1596-1650) orientierte Zerteilung der Wahrheiten in «notwendige Vernunftwahrheiten» und «zufällige Geschichtswahrheiten», von denen Letztere niemals zu einer legitimen und allgemein rechtfertigbaren Begründung der Ersteren hinreichen könnten, ordnete nicht nur die

Offenbarungsreligionen dem Bereich des Zufällig-Geschichtlichen und Bloß-Historischen zu und bestritt somit deren traditionellen, allgemeinen Geltungsanspruch, sondern provozierte auch – wiederum im Gefolge von Descartes – die rationalistische Tendenz zum Kreieren einer «aufgeklärten Vernunftreligion» als Basis der Ethik und des Rechtes eines Säkularstaats, welcher die geschichtlich-konkreten Religionen zu einer Privatsache bloß subjektiv-persönlicher, oder kultureller Überzeugungen erklärt, und in dem dann im Hinblick auf die Religion – wie Friedrich der Große sagte –, «jeder nach seiner Façon selig werden kann».

1.2. Immanuel Kant, oder die Unvermittelbarkeit von Immanenz und Transzendenz

Wenngleich nach Immanuel Kant (1724-1804) die Existenz Gottes als Idee oder Postulat der reinen, oder praktischen Vernunft weiter vorausgesetzt werden müsse, um auch innerhalb des Säkularstaats eine objektive Vernunft und Ethik mit universalem Geltungsanspruch begründen zu können, müsse dem eine aufgeklärte «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» entsprechen⁵, die außer dem sittlichen Lebenswandel keine andere Art von praktischem Glaubensvollzug mehr zulässt: Gebet, Liturgie, Sakramente und alle anderen religiösen Übungen seien, so Kant, in Wirklichkeit «Religionswahn und Afterdienst Gottes»⁶; jeder Versuch, auf Gott bittend oder betend einzuwirken seien Aberglaube, «Fetischmachen», und kämen einer gar einer Vergötzung Gottes gleich⁷.

1.2.1. Eine «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»

Kant stellte des Weiteren in Frage, ob wir es nicht auch hinsichtlich der zentralen Glaubenslehren des Christentums, wie denen von einer historischen «Selbstoffenbarung» und «Menschwerdung Gottes», sowie von Sakramenten, mit «Absurditäten» zu tun hätten, die von einer reflektierenden Vernunft im wörtlichen Sinne nicht aufrecht erhalten werden könnten: Zwischen der immanenten, physischen Welt und Gott als ihrer transzendenten Ursache, bzw. dem strikt transzendenten Sinn der Welt und ihrer Ordnung könne es doch – so Kant – gar keine wirkliche «Verknüpfung nach irgendeinem Gesetze» geben⁸.

⁵ I. KANT, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Reclam Stuttgart 1231 (4).

⁶ I. KANT, ebd. 225.

⁷ Ebd. 273-275 (Reclam 235-237).

⁸ Ebd. 274.

Schon in seiner «Kritik der reinen Vernunft» hatte Kant unumwunden festgestellt, dass die Vorstellung, eine transzendente Wirklichkeit könne irgendwie, direkt oder indirekt, Auslöser oder nachfolgend dann auch Glied in einer immanenten Ursachenkette werden, im Grunde eine Absurdität sei; und 1799, in seinem lobenden Geleitwort zu Reinhold Bernhard Jachmanns «Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie», schreibt er dann unumwunden jene selbstbewussten Sätze, die zumindest dem objektiven Geltungsanspruch der christlichen Lehren von einer historischen Offenbarung Gottes, einer Inkarnation und von Sakramenten den endgültigen Todesstoß versetzen sollten. Sie könnten zwar ergangen sein; die Frage bleibe aber hinsichtlich der Prämissen der reinen, natürlichen Vernunft für immer unentscheidbar, und sei als These sogar zweifelhaft.

1.2.2. Die Destruktion der Metaphysik als Wissenschaft

Der Inhalt jeder konkreten Religion und ihrer entsprechenden «Offenbarungen» sei deshalb kein «sicheres Wissen», sondern bleibe immer eine Option des subjektiven Glaubensaktes: «Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen durch Inspiration eingegossen oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft erklimmt werde, das ist die Frage. Der, welcher sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung, welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist (das Transcendente als immanent vorzustellen). Diese Afterphilosophie auszutilgen hat der Verfasser... mit gutem Erfolg beabsichtigt»⁹.

Transzendenz und Immanenz schließen sich nach Kant also gegenseitig absolut aus. Jedoch im Gegensatz zum Empirismus eines John Locke (1632-1704) und David Hume (1711-1776), mit denen Gott zum «irrealen Begriff ohne Sinn» und der Mensch und seine empirisch-immanente Erkenntnis endgültig zum Maß aller Dinge wurde, behält bei Kant die Gottesvorstellung weiterhin ihre objektive Funktion und hat durchaus ihren allgemein rechtfertigbaren Sinn: Als überempirische, regulative Idee der reinen Vernunft und als ein Postulat der praktischen Vernunft bleibt Gott noch erhalten, und zwar als Einheit der Bedingungen aller Gegenstände überhaupt, und als Voraussetzung einer objektiven Erkenntnis und objektiven Moral. Als solcher – und nur noch als solcher – kann Gott vor der aufgeklärten Vernunft noch postulativ geglaubt, aber nie mehr objektiv-sicher gewusst oder gar allgemein

⁹ I. KANT, Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie* (Akademie Textausgabe VIII, S. 451); zitiert bei L. WEIMER, *Die Lust an Gott und seiner Sache, oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 25.

rechtfertigbar bewiesen werden: «Ich musste also das Wissen (d.h. die Metaphysik als Wissenschaft, die nur ein "Herumtappen in bloßen Begriffen" sei) aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen!»¹⁰.

1.2.3. Die «Kopernikanischen Wende des Denkens»: Gott als Idee und Postulat

Religion sei also keineswegs unvernünftig, aber in ihrem Gegenstand und ihren Inhalten niemals als objektive oder sicher gewusste Wahrheit allgemein beweis-, behaupt-, oder vorschreibbar. Sie ist und bleibt immer nur ein Glaubensakt eines autonomen Subjekts, das gelernt hat, «sich seines Verstandes ohne Anleitung anderer zu bedienen» und somit auch angesichts der legitimen Autonomie seines Gewissens nicht gezwungen werden dürfe, hinsichtlich der eigenen Erkenntnisse und Überzeugungen den bloßen Autoritäts-, oder Traditionsargumenten kirchlicher oder staatlich-feudaler Obrigkeiten zu unterwerfen.

Kants Transzendentaler Idealismus provozierte nicht nur in der Erkenntnistheorie eine «Kopernikanische Wende des Denkens», sondern auch in der Theologie und Religionsphilosophie eine «anthropologische Wende»: Der Mensch rückt also auch hier als Subjekt und Träger autonomer Gesetze und Überzeugungen in das Zentrum; und das gilt nicht nur für die Auffassung von Staat, Gesellschaft, Ethik, Recht und Philosophie, sondern – und das im verstärktem Maße – auch und gerade für die Religion. Gott selbst in seiner rein überempirischen Transzendenz teilt sich auch gar nicht mehr objektiv greifbar und unabhängig vom Menschen mit; er erscheint nur noch als regulative Idee und Postulat eines endlichen Subjekts Mensch, das selbst Gott nicht ist und nie sein wird.

Was immer uns also in den Aussagen der sog. Offenbarung auch begegnet; es ist und bleibt immer nur eine relativ bleibende Idee eines Menschen, die, wie Kant meinte, entweder als «Weisheit von oben herab dem Menschen durch Inspiration eingegossen» worden sei, oder aber «von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft» erklommen worden sei. Welche von diesen beiden Positionen nun letztlich die wahre ist, bleibe für uns – und darin gab Kant Jachmann Recht –, eine ewig unlösbare Frage, die letztlich nur zwei Postulate zulasse: das Postulat der Existenz Gottes, und dann wird die Idee Gottes zum realen Gegenüber innerhalb des glaubenden Bewusstseins, oder das Postulat der Nicht-Existenz Gottes, und dann wird die Idee Gottes zur reinen, bloß fiktiven Idee des Bewusstseins, von der keine reale, vom menschlichen Subjekt unabhängige Subsistenz mehr angenommen wird.

¹⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B XXX.

Im ersten Falle – und dafür stehen die persönlichen Postulate eines Kant oder später auch eines Schleiermacher –, sind wir im religiösen Bewusstsein aber niemals mit dem wahren Gott als objektiver Wahrheit «an sich» konfrontiert, sondern lediglich mit seiner Wahrheit «für uns»; im zweiten Falle – und dafür stehen die Postulate eines Feuerbach und der sog. Linkshegelianer, mit einem areligiösen Bewusstsein, das durchaus die Idee Gottes kennt, ihr aber jede Realität außerhalb ihres Bewusstseins absprach: Nicht Gott, so Feuerbach, «schuf den Menschen nach seinem Bilde», sondern vielmehr genau umgekehrt: «der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde!» Gleichgültig, wie die Option ausfällt; bei beiden sind wir nicht mit Gott selbst als objektiver Wahrheit konfrontiert, sondern nur mit dem Subjekt Mensch und seinen immer subjektiv oder relativ bleibenden Bewusstseinspostulaten, aus denen – trotz aller einsehbaren Argumente – niemals ein subjektunabhängiger Anspruch auf Gültigkeit für andere abgeleitet werden kann.

1.3. Anthropozentrik und rationalistischer Deismus

Diese aus dem aufklärerisch-anthropozentrischen Bewusstsein resultierende Deutung des Wesens von Religion und ihrer Inhalte war sich der zentralen Bedeutung der Gottesfrage für die Bestimmung von Mensch, Staat, Moral, Recht und Gesellschaft also durchaus im Klaren; sie basierte jedoch auch bei ihren dezidiert theistischen Vertretern auf der Prämisse eines Transzendenzverständnisses, das Gott als etwas «Schlechthin Überweltliches» beschreibt, das im Bereich des Endlichen nicht mehr direkt präsent werden und wirken könne, ohne seine Transzendenz zu verlieren.

1.3.1. Gott als der «Schlechthin Überweltliche»

Hatte die mittelalterliche und frühneuzeitliche Metaphysik Gott noch die Möglichkeit eingeräumt, direkt-erstursächlich in Welt und Geschichte einzuwirken und in Form von Selbstoffenbarung, Zeichen, Wundern, bis hin zu den Kulminationspunkten von Inkarnation und Auferstehung zu einem innerweltlich objektiv wahrnehmbaren und greifbaren Faktum zu werden¹¹, so reduzierte der neue Transzendenzbegriff, den Kant spekulativ umrissen hatte, das Handeln Gottes in der Welt auf eine wenn überhaupt nur noch indirekt-zweitursächliche Handlungsmöglichkeit, welche die Ursachenketten der Weltwirklichkeit nur noch

¹¹ Vgl. H. Ch. SCHIDBAUR, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der göttlichen Vorsehung*, St. Ottilien 2003 (MThSt Bd. 63), 249-263; 339-446; 668-710.

indirekt tangiert, und dem dann unabhängig vom Menschen und seinem Bewusstseinsurteil als Rezipienten kein allgemein rechtfertigbarer Geltungsanspruch im Sinne von historisch-empirischer Faktizität mehr zugesprochen werden kann¹².

So sehr also der aufklärerische Toleranzgedanke die subjektive Glaubensüberzeugung hinsichtlich des Ergangenseins einer historischen Heilsgeschichte und Selbstoffenbarung respektiert, so sehr schränkt das von der Transzendentalphilosophie mit objektivem Geltungsanspruch belegte Transzendenzverständnis den objektiven Wahrheits- und Geltungsanspruch der Religion und ihrer Inhalte wieder ein: sie werden zu einem immer nach außen relativ bleibenden Kriterium des Bewusstseinsurteils eines Subjekts, dem unabhängig vom deutenden Subjekt keinerlei Anspruch auf historisch-empirische Faktizität mehr zugesprochen werden kann.

1.3.2. Religion als Gegenstand einer «Entscheidung des Gemüts»

Die religiöse Entscheidung, sowie der Bereich des Religiösen überhaupt, rückt so mit Kant in den Bereich des «Gemüts», das ein durchaus verschieden interpretierbares, historisches Ereignis (wie z.B. das Auftreten eines Mose, eines Jeremia oder eines Jesus von Nazareth) als Selbstoffenbarung Gottes deuten mag, ohne dass dieser Interpretation noch der Anspruch objektiver oder gar verifizierbarer Faktizität zugesprochen werden könnte. Gott, in den Auswirkungen seines Handelns niemals konkret als «Anschauung» greifbar, wird somit für uns zum Bestandteil des Urteils eines interpretierenden Subjekts, dem die Möglichkeit einer «rein geistigen», überempirischen «Wesensschau» Gottes nicht gegeben ist: «Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, als seine Anschauungen sich verständlich zu machen»¹³.

Da für uns beides im Falle Gottes – der Begriff Gottes und seine empirische Anschauung – nicht möglich ist (und dies wäre die Voraussetzung für einen allgemeinen, objektiven Rechtfertigungsanspruch einer religiösen Wahrheit, wie z.B. der Existenz Gottes, oder seiner historischen Selbstoffenbarung in Zeichen, Wundern und Propheten, bis hin zur Realität seiner Inkarnation und Auferstehung, sowie seiner weiterwirkenden Präsenz in Kirche, Liturgie und Sakramenten), so wird er

¹² Ebd. 254-257.

¹³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B75.

damit noch lange nicht zu einem «Begriff ohne Sinn», aber er wird zu einer Option einer Setzung, die trotz aller ihrer angebbaren Gründe stets innerhalb des Subjekts verbleibt.

Kants Argumentation entbehrt nicht einer systemimmanenten Schlüssigkeit in der Argumentationsführung, jedoch bleibt anzufragen, ob dies auch für die im wesentlichen unhinterfragten Prämissen gilt, die seine Theorie tragen: Auf sein Verständnis von Transzendenz wurde schon kurz eingegangen, in der wir auf einen Gott als «schlechthin Überweltlichen» treffen, der nicht immanent werden kann und so vom «Immanenten begrenzt» erscheint¹⁴; die andere Prämisse ist dann aber Kants strikte Leugnung der Möglichkeit einer übersinnlich-ekstatischen Erfahrung, welche er apriorisch einfach als «Unding» abtut, obwohl dieser Interpretation das Jahrhunderte lange, schwergewichtige Zeugnis mystischer Erfahrungen und Literatur entgegensteht. Kants zweite Prämisse erweist sich so als unabdingbare Konsequenz seiner ersten.

Im einführenden Kapitel zu seinem letzten, großen Buch, der 1801 publizierten «Logik», formulierte Kant noch einmal in unüberbietbarer Klarheit die «vier großen Fragen des Menschen»: «Was kann ich wissen? – Was soll ich tun? – Was darf ich hoffen? – Was ist der Mensch?», und demonstrierte damit eindrücklich die für ihn unaufhebbare Distanz zwischen den Bedürfnissen des Menschen und den für ihn nach seiner Konzeption von Transzendenz und Religion jemals erreichbaren, sicheren Antworten. Was ihm dabei noch blieb – das Bewusstsein der Existenz des Unerreichbar-Ewigen und das moralische Gewissen, trug ihn bis in die letzte Stunde seines Lebens, das er mit dem berühmten Satz abschloss: «Ich sehe den gestirnten Himmel über mir und fühle das göttliche Gesetz in mir – alles ist gut!».

1.4. Das strikte «Entweder-Oder» des methodischen Zweifels

Was die Vertreter des Rationalismus wie Descartes, über die Repräsentanten der Aufklärung wie Reimarus, Lessing, oder Voltaire, bis hin zum transzendentalen Idealismus eines Kant trotz aller Unterschiede des weiteren verbindet, ist die strikte Alternativik zwischen «notwendiger Vernunft-» und «bloß-zufälliger Geschichtswahrheit», mit der alles Heilsgeschichtliche und Liturgische der konkreten

¹⁴ Wenn Kant es für schlechthin widersprüchlich hält, sich das Transzendente immanent vorzustellen, so ist dies nicht das Problem; denn es geht nur um die Frage, ob es nicht im Endlichen präsent sein und wirken kann, ohne seine Transzendenz zu verlieren. Man müsste dann umgekehrt fragen, ob es nicht vielmehr denkwidersprüchlich ist, sich das Transzendente vom Immanenten begrenzt oder gar «ausgeschlossen» vorzustellen. Dies würde einer der Haupteinwände des Idealismus G. W. F. Hegels gegen die Kant'sche Vorstellung eines so gesehen «endlichen» Absoluten sein.

Offenbarungsreligion zwangsläufig in den Abgrund einer mythologisch-irrealen Relativierung absackt und nur noch den rationalistischen Deismus einer bloßen «Vernunftreligion» als allgemein vermittelbar zulässt.

Diese ist, gleichgültig, in welcher Form sie auftritt – ob bei Kant in der philosophischen Nüchternheit einer liturgiefrei-abstrakten «Verehrung des höchsten Wesens», oder in der «Verehrung des Weltenherrschers» in den oligarchisch-deistischen Kulte der «Illuminaten» in den bis heute weltweit vertretenen Freimaurerlogen¹⁵ –; – sie ist alles, aber nicht mehr schön, tröstlich, konkret und greifbar; – sie lässt den Menschen letztlich allein und macht ihn durch einen ewig unerreichbaren Gott innerweltlich zum «alleinigen Maß aller Dinge».

Schon mit Descartes' «Meditationen über die erste Philosophie», die 1641 erschienen, war der Mensch als denkendes Subjekt in seiner Selbstwahrnehmung in das Zentrum allen sicheren Wissens gerückt. Mit seinem «methodischen Zweifel» als Grundprinzip hatte Descartes (1596-1650) alles in Frage gestellt, was einer eventuellen Täuschung durch einen postulierten *genius malignus* unterliegen könnte: die Existenz Gottes und der empirisch wahrgenommenen Welt, des eigenen und fremden Körpers, ja sogar des eigenen Gemüts in seiner irrationalen Unberechenbarkeit. Das einzige, was dann bleibt, ist das eigene Subjekt im Akt seines nüchternen Intellekts: «Was ich bislang für das Wahrste hielt, empfang ich entweder von den Sinnen oder über die Sinne, diese ertappte ich manchmal, wenn sie sich täuschten; und es gehört zur Klugheit, niemals denen schlicht zu trauen, die uns getäuscht haben, und wäre es nur ein einziges Mal»¹⁶. Alles mag also dieser nie gänzlich auszuschließenden Täuschung unterliegen; könne in Wahrheit nur ein Irrtum oder eine Fiktion ohne Inhalt sein, Gott, Welt, Körper, Materie und Gemüt, aber nur eines zweifelsfrei niemals: die Wahrnehmung des eigenen Ich, selbst dann nicht, wenn es sich getäuscht haben sollte: «*Cogito, ergo sum* – Ich denke, also bin ich!»¹⁷.

1.5. Der Spagat des Individuums als Einheit von beidem

Der subjekt-zentrierte Rationalismus eines Descartes hatte also bereits alles bis auf die nüchterne Vernunft in den Bereich des Relativen, der möglichen Täuschung

¹⁵ Vgl. M. PÖHLMANN, *Verschwiegene Männer. Freimaurer in Deutschland*, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW-Texte 182), Berlin 2005.

¹⁶ RENÉ DESCARTES, *Meditationen über die erste Philosophie* VII,18, ed. G. Schmitt, Stuttgart 1971 (Reclams Universal-Bibliothek 2887/2).

¹⁷ Ebd. VI,33.

und des Irrationalen verschoben. Kant versuchte daraufhin, den Bereich der sittlichen Wertwahrnehmung als zweiten Bereich einer «praktischen Vernunft» gegenüber der Logik als «reiner Vernunft» wieder auf die Ebene einer exakten Wissenschaft mit universalem Geltungsanspruch zurück zu heben: Die empirische Wahrnehmung der objektiven Gutheit und Schönheit des Wirklichen vermittelt unserer «praktischen Vernunft», genauso wie die Erfahrung seiner Wahrheit und Einheit der «reinen Vernunft», einen objektivierbaren Sollensanspruch, der durch seine «normative Kraft des Faktischen» Grundlage einer objektiven und allgemeinverbindlichen Ethik mit universalem Geltungsanspruch werden kann¹⁸.

Wenngleich diese reine und diese praktische Vernunft doch zwei verschiedenen Welten sind, von denen keine auf die jeweils andere reduziert, oder aus ihr abgeleitet werden kann, so bleibt doch das menschliche Individuum als Subjekt jener dritte Identitätspol und Träger, in dem beide Wahrheiten zu einer jeweiligen Identität in Denken und Handeln kommen müssen und als Vernunft und Wille nicht unvermittelt nebeneinander stehen bleiben können. Wie der berühmte «kategorische Imperativ» in Kants «Metaphysik der Sitten» es formuliert, muss diese Identität im konkret entscheidenden und handelnden Subjekt zu einer Maxime werden, welche individuell, subjektiv-autonom und universal zugleich bleiben muss, um so über jegliche Willkür oder utilitaristische Beliebigkeit erhaben zu sein: «Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde!»¹⁹.

Jede objektive Ethik als autonomes Produkt der praktischen Vernunft bleibt so gebunden an ein Streben nach dem objektiven «An-sich-Guten» mit normativem Primat vor dem subjektiv-individuellen «Für-mich-Guten», oder auch nur «Relativ-Nützlichem». Zuhöchst gilt dies für den Umgang mit der anderen Person, die wie der Handelnde selbst gleichermaßen «Zweck an sich selbst» ist: «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person jedes anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!»²⁰.

Kant suchte so in seiner Konzeption von transzendentalen Idealismus und autonomer Moral jener Abdrift in den Relativismus Positivismus und Utilitarismus zu wehren, die in Theorie und Praxis immer dann zwangsläufig eintritt, wenn die innere Rückbindung des autonomen Subjekts an das Postulat der Existenz Gottes als

¹⁸ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1985 (Nachdruck Verlag Meiner).

¹⁹ I. KANT, *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausgabe 4, 421.

²⁰ Ebd. 438.

erstem Träger und Garanten einer objektiven reinen und praktischen Vernunft wegfällt: Mag dieser Gott als die Fülle der Wahrheit und des Guten auch nie objektiv erkannt oder bewiesen werden können; – als Postulat muss er erhalten bleiben, sonst sind jede objektive Ethik und universale Vernunft dahin und fallen einem relativistischen Utilitarismus, oder gar einem subjektiven Egoismus oder Hedonismus zum Opfer, in denen das subjektive Wollen, die eigene Begierde, und das sog. «Recht des Stärkeren» zwangsläufig zum alleinigen Maß aller Dinge werden.

1.5.1. Praktischer Relativismus als «Abkehr vom Ewigen»

Entsprechende Phänomene waren ja schon in der egomanen Geisteshaltung und libidinösen Lebensmaxime der spätabolutistischen, französischen «Libertins» aufgetreten, und machen sich auch heute wieder bemerkbar in Gestalt des postmodern-relativistischen «Konsumismus», welcher die persönliche Bedürfnisbefriedigung zum alleinigen Heilmittel für alle Probleme erklärt und das kulturelle Phänomen eines religiös-weltanschaulichen Fundamentalismus' als bloßes Epiphänomen einer in allen Zeiten auftretenden, mangelnden Teilhabe vieler an den hedonistischen Freuden des Konsums deutet: Nur der durch ausreichenden Konsum befriedigte Mensch werde ruhig, tolerant und immun gegen Fundamentalismus; hingegen neige der unzufriedene Teil der Menschheit immer wieder zu einer fatalen Anfälligkeit gegenüber dem «Virus der fanatischen Religionen» und ihrer unreal-übernatürlichen Verheißungen, welche den Menschen instrumentalisieren, zum Gefangenen einer in Wahrheit fiktiven, «höheren Idee» mache, und damit der Selbstverwirklichung des Ich im Wege stehe²¹.

1.5.2. Existentialismus als Voraussetzung für eine «Autonomie des freien Subjekts»

Ein Blick auf eine weitere, geistesgeschichtliche Entwicklung der Moderne macht deutlich, dass der Trend tatsächlich in diese Richtung ging: Der Existentialismus eines Albert Camus (1913-1960) und Jean-Paul Sartre (1905-1980) sah in der Annahme einer Existenz Gottes als dem Menschen vorgegebener Wahrheit und Moral einen Angriff auf die Autonomie des Subjektes. Religion mache den Menschen heteronom, führe ihn also in eine Sklaverei der Fremdbestimmtheit, die um der Würde des Menschen willen abzuschütteln sei. Ist der Mensch einmal so stark geworden, die dadurch entstehende, zweifellos absolute Absurdität und

²¹ Vgl. N. BOLZ, *Das konsumistische Manifest*, München 2002.

Sinnleere des Daseins auszuhalten, würde diese Sinnleere zu einem positiven Freiraum, der den frei und stark gewordenen Menschen schlussendlich ermächtigt, sich aus sich selbst und für sich selbst seine eigene Wahrheit und seinen eigenen Sinn zu erschaffen.

Jenseits aller Unwägbarkeiten oder Defekte eines persönlichen Schicksals oder Charakters offenbaren vor allem die von den betreffenden Autoren selbst verfassten Dramen die unausweichlichen Konsequenzen, die sich aus diesem existentialistischen Selbst- und Weltverständnis ergeben:

Wo immer das autonome Subjekt, seine Ziele, Wünsche und Interessen zum alleinigen Maß aller Dinge und Entscheidungen werden, wird der andere, der Mitmensch als konkurrierendes Subjekt, zur unwägbaren Gefahr! Sartre bringt dies meisterhaft zum Ausdruck in seinem berühmten Werk *«Huis clos»* (*«Geschlossene Gesellschaft»*), in der er von drei Menschen berichtet, die, in einem Zimmer als Symbol des Jenseits oder auch der Welt eingeschlossen, im ständigen Widerstreit zwischen rationalen Diskussionen, irrationalen Sympathien oder Antipathien, sowie divergierender Veranlagungen und Begehren nie zueinander finden: Alles ist und bleibt ein auswegloser Kampf, der bei Sartre in die Schlussfolgerung mündet: *«L'enfer, ce sont les autres!»* – *«Die Hölle, das sind die anderen!»*²². Wenn nichts anderes oder *«Höheres»* im Sinne eines befreienden *«Draußen»* mehr zu erwarten ist, versinken Anstand, Einsicht und Vernunft stets aufs Neue im Sumpf individueller Triebe, Neigungen und Gefühle, die gegeneinander stehen und so selbst zu den letzten Wahrheiten der Welt und des Lebens werden.

1.5.3. Schopenhauer, oder: «Der Triumph des Willens» als Absage an die Vernunft

Ein mit diesem trotz aller Unterschiede artverwandtes Denken war schon vorher in der bitter-pessimistischen Philosophie eines Arthur Schopenhauer (1788-1860) aufgetreten, der in seinem Hauptwerk *«Die Welt als Wille und Vorstellung»* den *«ziellosten, blinden Willen zu Leben und Fortpflanzung»* als das wahre *«Wesen der Welt»* und seiner Individuen beschrieb²³.

²² J.-P. SARTRE, *Huis clos*, Paris 1976.

²³ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. Könnemann in 4 Bd. (I/1; I/2; II/1; II/2), Köln 1997.

1.6. Bis zur letzten Konsequenz: Kierkegaard und Nietzsche als zwei radikale Wege

Wie gegensätzlich die existentielle Konsequenz auf eine solche, in vielen Punkten ähnliche, pessimistische Welt- und Selbsterfahrung sein kann, zeigen die Beispiele des dänischen Philosophen Sören Kierkegaard (1813-1855) und des Dichters Rainer Maria Rilke (1875-1926), die beide, von der unentrinnbaren Last des immer einsam bleibenden, einmaligen Ich mit seiner stets erfolglosen, nach ihrer Auffassung auch innerweltlich stets unerfüllbar bleibenden Suche nach Geborgenheit, Liebe, Sicherheit und Glück über alle Schwermut, Weltangst und bloß allgemein-intellektuellen Sicherheiten hinaus den Sprung, das Wagnis auf Gott hin als dem «Schlichtweg-Anderen» wagen. Nach Kierkegaard können niemals blasse, allgemeine Theorien, noch bloßes Wissen, oder teilnahmslos-neutrale Objektivitäten diese Entscheidung tragen, weil sie von der Einzigkeit des Ich mit der Einzigartigkeit seiner individuellen Nöte und personalen Fragen so weit entfernt liegen wie die bloßen Grammatikregeln einer Sprache vom Sinn und der Schönheit eines ans Herz gehenden Gedichtes. Allein der Wille und die Entscheidung der Person, über alle Sicherheiten hinaus springen zu wollen – verbunden mit der bewussten Inkaufnahme eines totalen Selbstverlustes, öffne nach Kierkegaard und Rilke die Tür zum Eintritt in die eigene, «religiöse Existenz»!

1.6.1. Kierkegaards «Sprung über alle Sicherheiten hinaus»

Allein das Wagnis eines solchen Sprunges im vollen Bewusstsein des möglichen Scheiterns sei nach Kierkegaard die wahre, «übernatürliche Religion», die Christus hervorgebracht habe. Sie sei «vollständig paradox» und müsse es auch bleiben; sie sei keine Religion der «Milde und des Trosts», sondern «des Leids, des Ärgernisses und der Verzweiflung». Weil der wahre Gott der absolut Unbekannte ist, der absolut Verschiedene, die Grenze des Menschen, erreiche ihn auch niemals der menschliche Verstand, sondern nur das *Credo quia absurdum est* einer unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit: «Objektiv hat man da nur die Ungewissheit, aber gerade die strafft die unendliche Leidenschaft der Innerlichkeit, und die Wahrheit ist eben dieses Wagestück: mit der Leidenschaft der Unendlichkeit das objektiv Ungewisse zu wählen»²⁴. Dies müsse so sein, meint Kierkegaard, denn «die Angst

²⁴ S. KIERKEGAARD, *Werke* XVI, 1. Teil, 194f; Ed. E. Hirsch, 1952ff.

läuft vorweg, sie entdeckt die Folge», aber im Hintergrund steht die Freiheit, und diese Freiheit «ist unendlich und entspringt aus nichts»²⁵.

Mit diesem Verständnis von Religion wirft Kierkegaard alles über Bord: Zuerst das auf ihn wie allgemein-vernünfteln wirkende Gerede seiner einstigen, protestantisch-theologischen Ausbilder; dann auch die «Milde und den Trost» der schönen Pastoren-Predigten einer dänischen Staatskirche in ihrer Symbiose mit einer gutbürgerlichen Kultur, in der er groß geworden war, und in der als «normal und sittsam» galt, ein «rechtschaffener Christ und Staatsbürger» zu sein; weiterhin den wohlmeinenden Rat seiner nüchtern-reflektierenden Philosophenkollegen, die ihn vor einem «irrationalen Akt unter Preisgabe der natürlichen Vernunft» warnten; und am Ende sogar noch die ureigene Furcht vor einer Selbstaufopferung, die ins Leere fallen könnte. Wahrer Glaube beginnt – genauso wie der auf andere immer irrational wirkende Akt der Selbstaufgabe eines Verliebten an die Geliebte – erst dann, wenn aus Leidenschaft jener «garstige Graben» unvermeidlicher Unsicherheit übersprungen wird, den Lessing angesichts des Widerstands seiner aufgeklärten Vernunft nicht überspringen wollte, oder vielmehr gar nicht kannte.

Wenn nach Kierkegaard dieser Akt des Glaubens als der ureigenste überhaupt vollzogen wird, ist der Mensch jedoch gänzlich allein, d.h. von der tragenden und behütenden Kraft von Vernunft, Wissenschaft, Kultur, Moral und der ererbten Sicherheit anderer Weisheiten vollkommen verlassen. Aber aus diesem selbstvergessenen Karfreitag der Selbsthingabe ersteht dann wie in einem neuen Ostern auf das wahre Selbst, das ganz es selbst geworden ist durch einen Akt, das von nichts mehr außer dem eigenen Selbst gestützt werden kann: «Religiös gibt es nämlich kein Publikum, sondern nur das Einzelne; denn das Religiöse ist der Ernst, und der Ernst ist: der Einzelne»²⁶.

«Seltsam ist's, im Nebel zu wandern; Leben ist Einsamsein; – keiner kennt den andern; – jeder ist allein!» dichtete Hermann Hesse; und Rainer Maria Rilke umschrieb dieses unabnehmbare Ringen in seinem Gedicht «Aus dem Leben eines Heiligen» mit dem Worten:

«Er kannte Ängste, deren Eingang schon wie Sterben war und nicht zu übersteh'n.
Sein Herz erlernte, langsam durchzugeh'n; er zog es groß wie einen Sohn.
Und namenlose Nöte kannte er, finster und ohne Morgen wie Verschläge
und seine Seele gab er folgsam her, da sie erwachsen war, auf dass sie läge
bei ihrem Bräutigam und Herrn; und blieb allein zurück an einem solchen Orte

²⁵ Ebd. XII, 116; vgl. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 1984, 493-498.

²⁶ Ebd. XXX, 9.

wo das Alleinsein alles übertrieb, und wohnte weit und wollte niemals Worte. Aber dafür – nach Zeit und Zeit – erfuhr er auch das Glück, sich in die eig'nen Hände damit er eine Zärtlichkeit empfände, zu legen wie die ganze Kreatur».

Diese zunächst wie ein auf das «innerste Selbst» zentriert erscheinende Interpretation des Glaubensaktes und der Religion, die sich sogar noch über jede allgemein vermittelbare Begründung durch Vernunft oder Gefühl erhebt, kulminiert jedoch bei Kierkegaard und auch Rilke in einer Preisgabe des Selbst an den «Einzigen» und «Ganz-Anderen» schlechthin (Jes 44,6-8), der keinen «Anderen» mehr neben sich haben kann – und das ist Gott, «der die Menge trennen kann, um sie zu Einzelnen zu machen»²⁷. Von diesem her gewinnt das selbst erst seine Einzigkeit als wahres Selbst; – jenseits aller möglichen «Vermassung», die den Menschen immer dann als entwürdigender Selbstverlust überfällt, wenn er sich an etwas hingibt, was ihn selbst als selbst gar nicht meint, sucht, oder kennt.

1.6.2. «Interior intimo meo»: Ein klärender Rückgriff auf Augustinus

Schon Augustinus (354-430), der abendländische Kirchenvater, hatte diesen innersten Akt des Glaubens als ein Eingehen in das Innerste seiner selbst beschrieben (*in teipsum redi*), das dann zur Findung eines Gottes wird, der mir «innerlicher ist als ich selbst mir innerlich bin» (*interior intimo meo*). Die Gottesfindung wird so der Weg zur wahren Selbstfindung im Sinne einer Rückkehr des Abbilds zum Urbild, denn ein Abbild kann nur es selbst sein, wenn es sich auch als solches begreift und mit dem Urbild in Beziehung tritt. Augustinus beschreibt so das Paradox der menschlichen Person, welche als «Wesen der Beziehung» nur im anderen ihrer selbst sie selbst sein kann und nur dann aus ihrer «Selbstentfremdung» (*alienatio*) herausfindet und sie selbst wird, wenn sie Gott als ihr Urbild wieder findet. Der Akt der Selbstaufgabe, gegen den sich die gefallene Natur als Teil der *Civitas terrena* mit ihrem Gesetz *amor sui usque ad contemptum Dei* («Selbstliebe bis hin zur Gottvergessenheit») immer wehrt, wird so zur gnadenhaft geschenkten *amor Dei usque ad contemptum sui* («Gottesliebe bis hin zur Selbstvergessenheit») als neuem Gesetz der *Civitas Dei*, welche aber gerade nicht zum Selbstverlust, sondern zur wahren Selbstfindung führt²⁸. «Du standest vor mir. Ich aber war mir selber weggelaufen und fand mich selber nicht mehr; wie viel weniger dich!»²⁹.

²⁷ Zitiert bei HIRSCHBERGER, a.a.O., 500.

²⁸ Zu Augustins Anthropologie in *De Civitate Dei* vgl. H. Ch. SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Augsburg 2003, 13-15; 146-156.

²⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* V, 2,2.

Ohne hier in irgendeiner Form den Glauben auf einen irrationalen Fideismus reduzieren zu wollen, arbeitete also der abendländische Kirchenvater das Proprium der biblischen Gott-Welt-Mensch-Beziehung heraus: Wie die biblischen Berichte der Lebensgeschichte eines Abraham und seiner Berufung (Gen 12,1-3), eines Mose am brennenden Dornbusch (Ex 3,1-22), eines Jakob am Jabbok und seiner Vision der Himmelsleiter (Gen 32,23-32; 28,12-22), eines Propheten Elija (1 Kön 19,1-13) und eines Saulus, der vom Pferde fiel und zum Paulus wurde (Apg 9,1-22), bezeugen, sind es nicht abstrakte Theorien oder Lehren, die den «neuen Menschen des Glaubens» erzeugen, sondern eine Begegnung mit dem personalen Gott selbst, der die Initiative ergreift und uns schon gesucht hatte, noch bevor wir von ihm etwas wussten. Eine solche Begegnung ist weder planbar, noch für andere abstrakt beweisbar; sie liegt von Natur aus jenseits aller Sicherheiten der Begrifflichkeit; sie ist als Kontakt mit dem, der «alles Erkennen übersteigt» (Eph 3,19) interpersonal-ekstatisch, aber dennoch historisch-real.

Auch ein Augustinus erlebte diese Konversion, und sie wurde – wie auch die der anderen – nicht hervorgerufen durch die religiöse Erziehung seiner Mutter Monika, oder durch seine reiche, philosophische Ausbildung bei den Akademikern (die hatte er ja vorher schon), sondern im Letzten durch das wiederum nicht plan-, oder beweisbare Erlebnis des sog. *Tolle-Lege!* im Atriumgarten seines Hauses, welches er als direkte Berufung durch einen Gott deutete, der ihn selbst gesucht und gemeint hatte³⁰. Unter dem Eindruck dieser Erfahrung wurde Augustinus gegen Pelagius, die Gnosis und die Donatisten zu einem Verfechter des absoluten Primates der Gnade vor allen abstrakten Lehren, Theorien und Einsichten, die zwar wahr sind, aber erst dann in ihrem inneren Sinn begriffen und gelebt werden können, wenn sie getragen sind von einer gnadenhaft-persönlichen Beziehung zu einem Gott, der selbst der auf ewig unbegreifliche und unberechenbare Gott der Liebe bleibt. So schreibt der große «Doctor gratiae» deshalb über das Wesen der Gottesbegegnung: «Meine Denkkraft gelangte zu dem, was ist, in einem blitzenden Augenblick zitternder Schau. Aber des Blickes Schärfe vermochte ich nicht darauf zu heften; es prallte meine Schwachheit ab!»³¹. Gott selbst bleibt in seinem Erfahrensein doch immer Gott; irreduzibel auf jede Form menschlichen Begreifens, und damit für uns ein *mysterium tremendum et fascinosum*: «Sobald ich Deiner inne ward, da liebest Du

³⁰ Vgl. AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VIII, 8,19.

³¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 17,23.

das Unvermögen meines Blickes abprallen, da Du gewaltig in mir erstrahltest, und ich erzitterte in Liebe und Entsetzen!»³².

Wir stoßen hier auf das *Proprium* des Glaubensaktes, der – wie Gott und der Mensch selbst – von seinem Wesen her immer schon über alle apersonalen, abstrakt vermittelbaren, oder verallgemeinerbaren Sicherheiten hinausragt. Als existentieller und selbstursprünglicher Akt der Person steht er zwischen vernunftgemäßer Einsicht und dem Wagnis der Liebe: Würde man seinem Inhalt die höhere Vernunft als analog einsehbare, größere «Wahrheit Gottes» gegenüber der bloßen «Wahrheit der Welt» absprechen, fiel der Akt des Glaubens in den Graben eines irrationalen *Credo quia absurdum*, das der Vernunft als höchstem aller menschlichen Vermögen widerspräche; reduzierte man den Gegenstand des Glaubens jedoch auf allgemein und vor allem abstrakt-universal vermittelbare, reine «Vernunftwahrheiten», machen wir aus der Religion eine kalte Philosophie, deren allgemeine Wahrheiten und Weisheiten uns als Person gar nicht kennen, oder gar «meinen» können, und somit die Herzen leer, und das persönliche Schicksal unangesprochen lässt.

1.6.3. *Glaube, oder: Die Suche nach dem personalen Charakter der Antwort*

Bedingt durch die weltanschaulichen Auseinandersetzungen ihrer Zeit und auch des persönlichen Charakters und Schicksals hoben Kierkegaard, Pascal und auch ein Rilke – wenngleich auch in unterschiedlichem Grade – die private, existentielle und subjektzentrierte Ebene des Glaubensaktes besonders heraus. Bei Kierkegaard nähert sich die Auffassung von Glaube am meisten an eine privatistisch-fideistische Selbsthingabe unter Preisgabe der Vernunft an, während hingegen Pascal im Inhalt und der Wahrheit des Glaubens als Offenbarung doch noch eine «höhere Wahrheit» erkennt, die zwar niemals ganz bewiesen oder auf bloße Vernunftwahrheiten reduziert werden kann, aber nach ihrem historischen Ergangen- und Erfahrensein doch als vernünftig anerkannt und nachvollzogen werden kann.

Analog zur Erfahrung zwischenmenschlicher Liebe ist auch die Gottes- und Glaubenserfahrung ein Akt, bei dem es für den konkret Betroffenen unmöglich wird, ihn nur für «relativ» oder gar «irreal» zu halten: Gott wird für ihn hier zur «Realität selbst», die sogar noch realer erscheint als er selbst, während eigentlich nur noch der Nicht-Betroffene und außenstehende Beobachter die Möglichkeit hat, darin eine reine Fiktion ohne Inhalt oder Wahrheit zu vermuten.

³² AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 10,16.

Sowohl Kirche, wie auch wissenschaftliche Theologie müssen bereit sein – wie es Hans Urs von Balthasar in seiner «Theologik» ausdrückte – diesen Anspruch der «höheren Wahrheit Gottes» gegenüber der reinen «Wahrheit der Welt» aufrecht zu erhalten³³, auch wenn nicht alle Inhalte dieser Offenbarungswahrheit von Außenstehenden in ihrem Universalitätsanspruch akzeptiert werden können: Die Offenbarung der höheren Wahrheit Gottes als «Theologik» vollzieht sich zudem innerhalb des historischen Prozesses einer «Theodramatik» der Heilsgeschichte als tätiger Selbstoffenbarung Gottes und seiner Wahrheit vor, in und mit den Menschen, deren zunächst wie rein «zufällige Geschichtswahrheiten» erscheinenden Inhalte sich niemals auf «reine Vernunftwahrheiten» im Lessing'schen Sinne reduzieren lassen³⁴. Wenn Gott der Schöpfer der Welt ist, dann ist seine Wahrheit auch die höhere Wahrheit als Vollendung der Welt. Zwar ist die «Wahrheit der Welt» als Schöpfung Gottes nicht völlig verschieden von der «Wahrheit Gottes», sondern partizipiert analog an ihr, aber sie bleibt bis zur eschatologischen Vollendung der Welt in Gott immer noch die «kleinere Wahrheit», welche von der größeren «Wahrheit Gottes» umgriffen und getragen wird. Wer beide jedoch gleichsetzt, macht entweder Gott zur Welt, oder aber die Welt zu Gott. Jenseits aller danach noch versuchten deistischen, pantheistischen oder dialektisch-idealistischen Vermittlungsversuche, die aber alle mit dem Proprium der jüdisch-christlichen Religion und ihrer heilsgeschichtlichen Offenbarung nicht vereinbar sind, muss die Theologie also an ihrem für Außenstehende provozierenden Anspruch festhalten, Verwalter, Vermittler und Vertreter einer ihr anvertrauten, «höheren Wahrheit Gottes» zu sein, die in Form, Ergehen und Inhalt mehr ist als eine bloße «Andacht zur Welt» oder reine «Wahrheit der Welt».

Theologie ist also im Gegensatz zur Philosophie keine rein voraussetzungslose Wissenschaft. Sie spricht vielmehr mit Hilfe der natürlichen Vernunft als ihrem Formalprinzip über Gott, Welt, Mensch und Geschichte unter Rücksicht der göttlichen Offenbarung als ihrem Materialprinzip. Ihr Ziel ist es, die Vernünftigkeit des Geglauten zu erweisen und zum Glauben zu ermuntern, indem sie die intellektuelle Rechtfertigbarkeit des Glaubensaktes aufzeigt, aber nicht, alle Inhalte des Glaubens als allgemein vermittelbare, und damit «übergeschichtliche Wahrheiten» zu beweisen. Würde sie das versuchen, verfehlte sie sich, weil sie dann die «höhere Wahrheit Gottes» der reinen «Weltweisheit» unterordnete. Wahre Theologie mag

³³ H. U. VON BALTHASAR, *Theologik* I-III, Einsiedeln-Freiburg 1985-1987.

³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* I-IV, Einsiedeln-Freiburg 1973-1983.

nicht ohne den vorgängigen Akt des Glaubens möglich sein, aber sie ist damit noch nicht identisch mit dem Akt des Glaubens selbst.

Dieser Akt des Glaubens vollzieht sich nämlich stets im innersten Selbst; ist und bleibt ein Akt des Subjekts in seiner inneren Beziehung auf einen ebenso innersten, wie auch fernsten Gott, der in seiner Andersheit mit Jesaia ruft: «Ich habe dich beim Namen gerufen; mein bist du!» (Jes 43,1). Nach Kierkegaards Auffassung absentiert er sich so auch von aller äußerlich noch weiter akzeptierten und verstärkten Anbildungen an Kirche, Gemeinschaft, oder Tradition; aber er bleibt im subjektiven Empfinden die Hingabe an einen Gott, der alles andere ist als selbst erdacht, und dem es im Glaubensakt selbst zugestanden wird, ganz er selbst zu sein und bleiben zu dürfen – losgelöst von alledem, was immer auch Theologen, Verkünder, Lehramt oder Tradition glauben, über ihn wissen und lehren zu können.

Kierkegaards radikale Definition vom Glaubensakt als einem existentiellen Wagnis, das alles, bis hin zu Vernunft, Sitte und Tradition über Bord zu werfen verlangt, eröffnete natürlich einer entsprechenden Gegenposition die Tür, die mit der selben Radikalität, aber in zuvor so nie gekannter Härte alles über Bord werfen zu müssen glaubte, was dem Menschen vorher unantastbar oder heilig galt; aber nicht, um dem wahren Gott Platz zu machen, sondern um selbst der «Übermensch» zu werden, jener «Für-sich-Einzige», der nichts mehr als «vorgegeben» über sich duldet und selbst der «Herr der Welt und das «Maß aller Dinge» zu sein beansprucht.

1.6.4. Nietzsche, oder: Der «Dritte Weg» als radikale Antithese

Friedrich Nietzsche (1844-1900), von Schopenhauer und den Ideen des materialistischen Evolutionismus beeinflusst, erkannte und verspottete deshalb an den zeitgenössischen Vertretern eines spekulativen Theismus oder Atheismus eine dem Selbstbehauptungswillen des Subjekts im Grunde widersprechende, immer noch unterwürfige Rückbindung an angeblich «vorgegebene» Wahrheiten, welche um der wirklichen Entstehung des wahren «Übermenschen» willen auch noch und vor allem endgültig zu überwinden seien: Nietzsche propagierte damit einen über bloß spekulativem Theismus oder Atheismus liegenden, noch radikaleren dritten Weg, den des «Antichristen», welcher den Gedanken an einen Gott und alle damit verbundenen Konsequenzen wie eine objektive Wahrheit und Moral mutwillig und im Bewusstsein aller Konsequenzen in sich und der Welt zerstört, um selbst der Herr

der Welt und seiner einer eigenen Wahrheit zu werden, die dann nur noch und endgültig aus dem reinen «Überleben des Stärkeren» besteht³⁵.

Rein spekulativer Theismus führe nach Nietzsche in jenes von Friedrich Schleiermacher (1768-1834) schon so trefflich beschriebene «Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit», das in Nietzsches Augen natürlich nur «unerträgliche Sklavenmoral» war; aber auch der spekulative Atheismus jeder Couleur – mag er zunächst auch als heroische, «absolute Antithese» zu Theismus erscheinen – mache am Ende noch den im Grunde gleichen, unterwürfigen «Kotau» vor der weiterhin unangetastet gelassenen Prämisse einer unabhängigen, objektiven Wahrheit und gründe damit seine Überzeugung von der absoluten Freiheit des Menschen als «Herrn aller Dinge» doch nur wieder auf den dankbaren Stoßseufzer: «Gott sei Dank gibt es Gott nicht!!» Nicht die These des Theismus, oder die Antithese des Atheismus seien also die alleinigen Alternativen; vielmehr sei der erst von Nietzsche gewagte, radikale, «dritte Weg» das Gebot der Stunde, welcher allein zur endgültigen Befreiung des Menschen führen würde: Jeder müsse die Idee Gottes mit allen ihren Konsequenzen mutwillig zerstören – in sich selbst und in der Welt, gleichgültig, ob es «IHN» nun gibt oder nicht – um erst ein wahrer «Übermensch» werden zu können.

Wesentliche dieser Gedanken Nietzsches sind später in die National- und Rasse-Ideologie des Faschismus und das Selbstverständnis vieler seiner Vertreter wie z.B. Alfred Rosenberg, Joseph Goebbels, oder Martin Bormann eingegangen. Man mag es für eine Ironie des Schicksals halten, oder gar hämisch für eine «Strafe Gottes» ansehen, dass der «spekulative Übermensch» und abtrünnige Pastorensohn Friedrich Nietzsche nach seinem Fall in geistige Umnachtung bis zu seinem Tode 1900 in Weimar mehrere Jahre auf die Pflege seiner weiterhin fromm-treusorgenden Mutter angewiesen war, aber mit solchen Deutungen würde man es sich nicht nur zu leicht machen und den Boden des Christentums in Richtung Okkultismus oder Pharisäismus verlassen, sondern auch den Religionskritikern Tür und Tor öffnen.

Nicht das persönliche Schicksal eines Nietzsche, sondern erst die radikal-praktische Umsetzung seiner Ideen im Nationalsozialismus mit allen ihren bekannten, zerstörerischen Folgen erweist die dämonisch-groteske Irrealität eines Menschenbildes, das sowohl die Begrenztheit des eigenen Daseins, als auch die Wahrheit der Welt absolut negiert. Wer beides nicht sieht, oder gar abschütteln will, um gegen jeden Widerstand eine eigene Gegen-Welt mit selbstkreierten Regeln errichten zu

³⁵ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithramben*, Wilhelm Goldmann-Verlag 4/1984.

können, wird an deren inneren Widersprüchen zur Wahrheit der wirklichen Welt und des wirklichen Menschseins scheitern. Die tragischen Folgen und das historische Ende von Kommunismus und Faschismus erweisen dies mit aller Deutlichkeit.

2. Das Individuum zwischen Rationalismus und Fideismus

Mit dem Individuum als Person, das zwischen den in ihm liegenden Polen aus Vernunft und Wille, allgemeiner Norm und besonderer Situation, allgemeiner Seinserkenntnis und individuellen Möglichkeiten immer wieder eine Identität schaffen muss, um einen objektiven Sinn und ein konkretes Ziel für sein momentanes Handeln und Unterlassen zu finden, berühren wir jenen Punkt, der uns erst den Zugang zu Blaise Pascal (1623-1662) und seinem Denken ermöglicht: Der Mensch selbst als Individuum und Person ist jene «dritte Wahrheit», die als bleibendes, nie auflösbares Mysterium immer schon zwischen Wahrheit und Wert, Vernunft und Wille, Sicherheit und Unsicherheit, Allgemeinem und Besonderem, und damit wohl auch zwischen reiner Wahrheit und bloßem Relativismus steht.

So wie der Mensch von Natur aus schon auf mehr hingeeordnet ist als die kalten, sicheren Wahrheiten bloßer Fakten und Notwendigkeiten, um Person werden und bleiben zu können, sondern dazu auch der freien Geschenke der Liebe, der Freundschaft und des Miteinanders bedarf; so wie er in seinem individuellen Leben immer wieder auf die Unberechenbarkeiten eines unerzwingbaren Kairos angewiesen ist, den er beim «Schopfe packen muss», um seine Träume zu verwirklichen und Freude am Leben zu finden; so wie er immer wieder, um schwere und tragische Phasen seines nie ganz bestimmbar, individuellen Schicksals meistern zu können, eines objektiven, von seinen subjektiven Leidenschaften unabhängigen Sinnes bedarf; so darf sich auch eine diesem Mysterium gemäße Religion, wenn sie gemäße Antwort sein soll auf alle Dimensionen seines Menschseins, nicht auf bloße, allgemeine und sichere Vernunftwahrheiten beschränken.

2.1. Das Lehramt der Kirche, oder: Die Offenbarung als «Dritte Wahrheit» für den Menschen

2.1.1. Mit dem «Syllabus» gegen den «Ungeist der Moderne»

Das offizielle Lehramt der Kirche, seit der Aufklärung bereits von einer kontrovers-theologischen Abwehrhaltung gegen die vielfältigen und immer drängender

werdenden Phänomene eines säkularistischen Zeitgeistes und seiner teilweise polemischen Angriffe geprägt, hatte schon 1864 im sog. «Syllabus» Pius IX. (DH 2901-2980) – allerdings einseitig-negativ – gegen den Rationalismus und seinen Absolutheitsanspruch der natürlichen Vernunft, sowie gegen den Pantheismus, Indifferentismus, Sozialismus, Kommunismus und Säkularismus Stellung bezogen und diese verurteilt (DH 2901-2918). Im Weiteren wollte der Syllabus die katholische Auffassung einer grundsätzlichen Vereinbarkeit und eines fruchtbaren Zusammenwirkens von christlicher und wahrhaft natürlicher Moral, sowie von einem rechtschaffenem Staatsrecht mit dem Kirchen- und Naturrecht hervorheben, aber tat dies nicht, indem er dies in irgendeiner Form positiv begründete, sondern nur, indem er wiederum anders lautende Aussagen schroff zurückwies und mit dem Anathem belegte (DH 2939-2964). Diese rein negative Abwehrposition des Syllabus kulminiert in dem demonstrativen Schlusssatz: Zurückzuweisen sei auch die Position: «Der römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden» (DH 2980).

2.1.2. Mit «*Dei Filius*» für die Vernunft des Glaubens

Die Väter des Ersten Vatikanischen Konzils (1869-1870) waren sich trotz aller dramatischen Krisen, Umstürze und derb-polemischen Auseinandersetzungen der Zeit des Unzureichens jener bis dahin rein einseitig-schwarzfärbenden und negativen Abwehrhaltung des Lehramts der Kurie durchaus bewusst. Mochten auch die dramatischen Kriegswirren eine detaillierte Umsetzung der meisten geplanten Konzilsbeschlüsse nicht zugelassen haben, so bietet die Dogmatische Konstitution «*Dei Filius*» über den katholischen Glauben vom 24.04.1870 (DH 3000-3045) dennoch eine positive, sowohl biblisch, wie reflexiv tiefer begründete Definition des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, sowie von Vernunft- und Offenbarungswahrheit, die für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaubenswahrheit und Relativismus auch heute noch von Bedeutung ist.

Dei Filius betont unter Rückgriff auf die epochemachende Analogielehre des IV. und die Aussagen des V. Laterankonzils einerseits die grundsätzliche Vereinbarkeit und Nicht-Widersprüchlichkeit von Offenbarungswahrheit und natürlicher Vernunft, welche beide nicht unvermittelt nebeneinander stehen könnten (DH 3017), andererseits aber auch den die natürliche Vernunft und ihre Grenzen immer übersteigenden Geltungsanspruch der göttlichen Offenbarungswahrheit, deren voller Inhalt nie auf reine oder natürliche Vernunftwahrheiten reduziert werden kann: «Auch dies hielt und hält das fortwährende Einverständnis der katholischen Kirche

fest, dass es eine zweifache Ordnung der Erkenntnis gibt, die nicht nur im Prinzip, sondern auch im Gegenstand verschieden ist: und zwar im Prinzip, weil wir in der einen Ordnung mit der natürlichen Vernunft, in der anderen mit dem göttlichen Glauben erkennen; im Gegenstand aber, weil uns außer dem, wozu die natürliche Vernunft gelangen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht bekannt werden könnten» (DH 3015).

Gegen einen Rationalismus, der den Geltungsanspruch der Offenbarungswahrheit auf die Einsehbarkeiten der natürlichen Vernunft reduziert, und gegen einen Fideismus, der aus der göttlichen Wahrheit eine uneinsehbare Andersheit macht, die unter Preisgabe der natürlichen Vernunft kritiklos angenommen werden müsse, spricht «Dei Filius» von einer «vom Glauben erleuchteten Vernunft», die, «wenn sie fleißig, fromm und nüchtern forscht, sowohl aufgrund der Analogie mit dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, als auch aufgrund des Zusammenhanges der Geheimnisse selbst untereinander und mit dem letzten Zweck des Menschen mit Gottes Hilfe eine gewisse Erkenntnis der Geheimnisse» erlangen könne, welche zwar immer «den geschaffenen Verstand übersteigt», aber sich dennoch ihm gegenüber als überaus «fruchtbar» erweist (DH 3016).

2.1.3. Theologie als Aufweis der Vernünftigkeit des Glaubens

Mag also die Offenbarungswahrheit die «Wahrheit und Vernunft der Welt» noch einmal unendlich übersteigen, erweist sie sich doch nach ihrem Angenommensein durch den Glaubenden als die «höhere Wahrheit der Welt», und kann deshalb mit der natürlichen Vernunft niemals in einem grundsätzlichen Widerspruch treten: «Aber auch wenn der Glaube über der Vernunft steht, so kann es dennoch niemals eine wahre Unstimmigkeit zwischen Glaube und Vernunft geben: denn derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, hat in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt; Gott kann sich aber nicht selbst verleugnen, noch kann jemals Wahres Wahrem widersprechen... Wir definieren also, dass jede der Wahrheit des erleuchteten Glaubens entgegengesetzte Behauptung völlig falsch ist» (DH 3017).

Der universale Geltungsanspruch der Glaubenslehre richtet sich also nach «Dei Filius» aus auf die «erleuchtete Vernunft des Glaubenden», welche, wie schon Thomas von Aquin (1225-1274) es sagte, «alles mit innerer Zustimmung bedenkt» (*STh* II-II, q. 2, a. 1), und nicht an den Rationalismus einer autonomen Vernunft, der jedes «argumentum auctoritatis» von vorneherein ablehnt (DH 3031f), oder gar eine Offenbarungswahrheit für überflüssig, oder unmöglich hält (DH 3027), um

dann den übernatürlichen Inhalt der Offenbarung auf reine Vernunftwahrheiten zu reduzieren (DH 3041). Wie das Leben selbst, so sei auch der Glaube nicht nur eine «blinde Regung des Herzens», oder, wie Kant es meinte, ein «Akt des Gemüts», sondern vielmehr ein Akt der Person mit Wille und Vernunft, der sich einerseits intellektuell vor der eigenen Vernunft und der Welt rechtfertigen muss (DH 3010), andererseits aber auch nicht verneinen darf, was er sonst im natürlichen Leben und Lieben für unabdingbar akzeptiert: Vertrauen, Autorität, Wagnis und Hingabe, sogar über alle absoluten Sicherheiten und allgemeinen Berechenbarkeiten hinaus (DH 3032). Für den Akt des Glaubens und seine Selbstrechtfertigung sind dies die Ereignisse der Heilsgeschichte in Form von biblischer Lehre, Zeichen und Wundern, die als historische Fakten für den Ungläubigen zwar immer noch bestreitbar sind, jedoch innerhalb des «Gehorsams unseres Glaubens» als hinreichende Zeichen einer sich in ihnen offenbarenden, göttlichen Allmacht mit tätigem Heilswillen angenommen werden können (DH 3009).

2.2. Die postmoderne Theologie zwischen Relativismus, Immanentismus und Fundamentalismus

Diese trotz einiger analoger Parallelen und Übereinkünfte unbestreitbare, aber von vielen nicht mehr ausreichend wahrgenommene Differenz zwischen Theologie und Philosophie, bloßem Denken und dem persönlichen Akt des Glaubens erweist sich in der Gesellschaft der Gegenwart, wie auch in manchen Formen zeitgenössischer Theologie als zunehmend problematisch: Während populäre Vertreter der sog. «Pluralistischen Religionstheologie» den Universalitätsanspruch des Christentums mit Jesus als alleinigem Erlöser aller Menschen von vorneherein aufgeben und eine an der antiken Gnosis orientierte, rein allegorische Interpretation der biblischen Offenbarung mit dem Postulat einer «dahinterliegenden», höheren Wahrheit entwickeln, bestreiten einige Exegeten die Historizität der meisten, biblisch bezeugten Wunder und erklären sie von vorneherein für «sekundär».

In vielen (nicht allen!) Modellen zeitgenössischer Moralthologie und Sozialethik wiederum begegnet uns der Versuch, den im immer säkularer werdenden, einst «christlichen Abendland» zunehmend bedrohten Universalitätsanspruch der Prämissen christlicher Ethik dadurch zu sichern, dass man sie durch rein weltimmanente Prämissen wie z.B. der Theorie einer «universalen Gerechtigkeit» ersetzt. So hofft man, möglichst viele «christliche Werte» als Elemente einer «europäischen Leitkultur» auch in die Postmoderne retten zu können, und von den zunehmend religionskritischen Vertretern in Politik, Verwaltung, Medizin, Wissenschaft und Medien weiter anerkannt und konsultiert zu werden. Dies mag aus rein pragmati-

scher Sicht verständlich sein; man übersieht dabei jedoch, dass solche rein immanentistischen Prämissen als Fundament selbst in der Theorie nie ausreichen können, um das christliche Proprium wirklich aufrecht zu erhalten. In der Praxis zeichnet sich das allzu rasche Abgleiten einer solchermaßen «halb-säkularisierten» Ethik in einen blanken Utilitarismus ja bereits auf fatale Weise ab.

Die meisten theologischen Fakultäten Europas leiden schon seit längerem an einem rapiden Schwund der Studentenzahlen, was natürlich in erster Linie auf den rapiden Glaubensschwund der Gesellschaft zurückgeführt werden muss. Viele Theologiestudenten begegnen aber auch im Laufe ihrer Ausbildung einer Theologie, welche immer mehr von dem in Frage stellt, relativiert, oder nicht mehr als wahr zu begründen wagt, was man stets in Bibel, Gottesdienst und Spiritualität hört oder liest; angefangen von Wundern, Heilungen, Verheißungen und Prophetien, bis hin zu vielen biblisch bezeugten Ereignissen. Hier soll keinem biblizistischen Fundamentalismus als alleiniger, legitimer Alternative das Wort geredet werden, denn eine seriöse Exegese vermag in der Tat berechtigterweise manches in Frage stellen, was der biblische Text vorgibt; es sei vielmehr nur auf den Umstand verwiesen, dass in einigen extremen Fällen damit als Effekt eine Desillusionierung entstehen kann, die nicht mehr zu einem reflektierteren Glauben ermuntert, sondern ihn vielmehr in Luft auflösen lässt, weil nichts mehr von dem, was man vorher noch geglaubt und nun tiefer zu verstehen gehofft hatte, erhalten bleibt.

Im systematischen Bereich begegnen dem Hörer dann Dozenten, die jene von Kant behauptete «Unmöglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft» bereits akzeptiert haben und eine anthropologisch gewendete Theologie dialektischer, oder auch transzendentaler Ausrichtung präsentieren, welche die Begründung ihrer Thesen mehr auf philosophisch-anthropologische Studien, denn auf biblisch-heilsgeschichtliche Quellen stützt. Einigen Studenten erscheinen diese Formen von Theologie jedoch bald wie ein undurchschaubares System von «Sowohl-als-auch-Logeleien», oder «Wittgenstein'schen Sprachspielen»; und sie brechen irritiert das Studium ab.

Während sich vorwiegend im europäischen Westen der christliche Glaube als Volksreligion immer mehr schwindet und einem agnostisch-utilitaristischen Funktionalismus Platz macht, zeichnet sich in Nord-, Süd- und Mittelamerika ein anderes Phänomen ab, das der Debatte um Glaube, Wahrheit und Relativismus noch einen anderen, durchaus beachtenswerten Akzent verleiht; das des wachsenden, biblizistischen Fundamentalismus: In Nordamerika treten bis hinein in die höchsten Stellen von Politik, Wirtschaft und Medien eine wachsende Zahl von sog. «Newborn Christians» auf, die mit einer fundamentalistisch-wörtlichen Bibelinterpretation einen puritanischen Feldzug gegen die «gottlose Unmoral» füh-

ren, für mehr «Sittenstrenge» in Jurisprudenz plädieren, und sogar die Evolutionstheorie aus dem schulischen Biologieunterricht verbannen wollen, weil sie an ein wörtlich genommenes «Sechs-Tage-Werk» der Schöpfung glauben. Diese Propaganda mit hohem Sendungsbewusstsein und enormer Spendenfreudigkeit hat auch schon auf Mittel- und Südamerika übergegriffen: In Lateinamerika, vor Kurzem noch ein komplett katholischer Subkontinent, sind inzwischen schon über 30% der Bevölkerung zu fromm-biblizistischen Freikirchen US-amerikanischen Zuschnitts übergewechselt.

Vieles davon mag auf die wirtschaftliche, caritative und pastorale Schwäche der örtlichen Traditionskirche, die kollektive Armut und Unwissenheit der Bevölkerung, oder auf die anziehende Kraft moderner Medienstrategien zurückführbar sein. Dies mag in einem hohen Grade für Lateinamerika gelten, aber in dieser Stärke nicht für Nordamerika. Über alle soziologischen Unterschiede hinweg konfrontiert uns dieses Phänomen erneut mit der Tatsache, dass der Akt des Glaubens neben einer innerlich gelebten Gottesbeziehung auch einen greifbaren Inhalt braucht, eine Botschaft und Einsicht, die jenseits allen Relativismus' Halt gibt und gegenüber anderen vertreten werden kann. Auch diese Einsicht soll gerade nicht einem Fundamentalismus das Wort reden, der simple und fanatisierende Scheinsicherheiten auf der Basis von Doktrinalismus, Fideismus, oder Ignoranz verkauft, sondern will nur den Appell an die Kirche, ihre Mission und ihre Theologie richten, dass sie in der Verkündigung ihrer Botschaft nie weniger konkret sein darf, als es nach christlicher Überzeugung Gott selbst im Prozess der Heilsgeschichte bis hin zu seiner Menschwerdung und Auferstehung bereits geworden ist.

3. Blaise Pascal: «Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt»

Blickt man in die einschlägigen Handbücher der Philosophiegeschichte, so fällt auf, dass in den meisten von ihnen das Kapitel über Blaise Pascal (1623-1662) im Vergleich zu denen über Descartes, Hume oder Locke relativ kurz ausfällt. Der Grund dafür kann nicht in einer mangelnden Brillanz dieses Denkers liegen, sondern eher in der Tatsache, dass sich Pascals Gedankenwege auf eine Art und Weise in den literarischen Grenzbereich zwischen Philosophie, Theologie, Spiritualität und Anthropologie vorwagen, die für die meisten Leser mit einer «Scheu vor dem Mysterium» bereits außerhalb der erforderlichen «wissenschaftlichen Nüchternheit» liegen.

3.1. Ein Wanderer durch verschiedene Welten

In Frankreich zur Zeit des Hochabsolutismus geboren, verkörpert sein Charakter und Werdegang die ganze Ambivalenz seiner Zeit. Schon in seiner Ausbildung in Paris zeigte sich sein mathematisches Genie: 1640 veröffentlichte er eine Arbeit über Kegelschnitte, konstruierte bald darauf die erste Rechenmaschine und erfand mit Torricelli das Barometer. Obwohl von Natur aus Zeit seines Lebens eher schwach und kränklich, trieben ihn stets tiefere, andere Fragen an, die von abstrakter Vernunft, Logik oder Naturwissenschaften, die ihn stets weiter faszinierten, nie beantwortet, ja nicht einmal erreicht wurden. Von ständiger innerer Unruhe getrieben, begann er deshalb 1646 theologische und philosophische Studien im jansenistisch geprägten Kloster Port-Royal, bis er 1654 seine Bekehrung durch eine ekstatische Erfahrung erlebte, über die er aber selbst Zeit seines Lebens niemals Auskunft gab.

Erst nach seinem Tode fand man in seiner Jackentasche einen abgegriffenen Zettel, Pascals berühmtes «Mémorial», das seine Erinnerung an ein sog. «Feuererlebnis» barg, das für ihn wie ein «Karfreitag und Auferstehung zusammen» gewesen sein musste: «Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten! Gewissheit, Gewissheit, Empfinden: Freude, Friede. Gott Jesu Christi. *Deum meum et Deum vestrum!*...»³⁶. Weiterhin noch wissenschaftlich aktiv, verfasste Pascal bis 1657 noch seine «Lettre provinciales» und begann mit einer «Apologie des christlichen Glaubens», in der er dem agnostischen Rationalismus seiner Zeit entgegentreten wollte. Aufgrund seines frühen Todes blieb sie leider unvollendet und wurde von seinen Verehrern posthum als eine Fragmentensammlung mit dem Titel «Pensées» (Gedanken) veröffentlicht.

3.2. Der «Gott Abrahams» als Antwort für den ganzen Menschen

In ihrer Kürze und treffenden Prägnanz beschreiben die «Pensées» wie wohl kaum anderes Buch vor oder nach ihm den Charakter und Inhalt des Glaubens als Akt einer Person, die als Mysterium ihrer inneren Gewissheiten immer schon zwischen den anderen Wahrheiten wie Vernunft und Wille, Logik und Empirischem, Sicherheit und Wagnis steht. Als solcher ordnet sich der Glaube nicht ein in die von den Religionskritikern gern konstruierten Alternativiken zwischen «objektiv-sicherer Geltung oder subjektivem Relativismus», «Rationalismus oder Fideismus», «sichere Vernunft oder irrationales Gemüt»: Nein, sagt Pascal, wenn der Glaube

³⁶ B. PASCAL, *Gedanken*, Stuttgart 1956ff. (Universal-Bibliothek Nr. 1621[2]), 14. Die Numerierung der angeführten *Pensées* (Gedanken) folgt der zitierten Reclam-Ausgabe.

eine Antwort ist, die dem Mysterium der Person gerecht werden will, einem Mysterium, das immer schon mehr ist als diese Alternativiken, ja sogar die Einheit von beiden werden und bleiben soll, dann darf man sie nicht gegeneinander ausspielen, oder den Menschen auf eine von beiden reduzieren!

Der ganze Mensch ist immer mehr als die Summe seiner Teile! Er *hat* Vernunft, und er *hat* auch Liebe, aber er *ist* nicht bloß Vernunft, oder Liebe! Er ist das Mysterium der Symbiose von beidem, und das gilt zuhächst auch für den Akt des Glaubens: «Das Herz hat seine Ordnung; der Geist hat die seine, die besteht in Grundsätzen und Beweisen. Das Herz hat eine andere. Man beweist nicht, dass man uns lieben solle, durch geordnete Darlegung der Ursachen der Liebe, das würde lächerlich sein!»³⁷.

3.2.1. Das «Denkende Schilfrohr»: Elend und Größe des Menschen

In den «Pensées» setzt Pascal beim Paradox des Menschen an, so es ihm in der persönlichen Selbsterfahrung, aber auch in der Auseinandersetzung mit den großen Gedankenstömungen, Welt- und Menschenbildern seiner Epoche begegnet war: Einerseits erscheint der Mensch doch so unbegrenzt und groß in der Kühnheit seiner Fragen und der Fähigkeit seiner Vernunft, die sich in ihrem Suchen und Verstehenkönnen auf die ganze Welt, und am Ende sogar über sie hinaus erstreckt; andererseits erscheint er- im Hinblick auf seine körperlich-sterbliche Gestalt – doch auch wieder klein, schwach und begrenzt! – Pascal bettet das Paradox dieser Selbsterfahrung in seine berühmte Metapher vom «denkenden Schilfrohr» ein: Der Mensch ist so klein wie ein Schilfrohr unter tausend anderen, so schwach, dass ihn schon ein kleiner Windstoß umknicken könnte, so unbedeutend, dass er übermorgen vielleicht schon nicht mehr ist; aber dann gerade auch wieder so groß, weil er dieselbe eigene Kleinheit und unbedeutende Schwäche auch als solche wahrzunehmen vermag! (P. 119/120). «Die Größe des Menschen ist groß, weil er sich als elend erkennt. Ein Baum weiß nichts von seinem Elend. Also: elend ist nur, wer sich als elend erkennt; aber nur das ist Größe, zu wissen, dass man elend ist!» (P. 113).

Das ist die «Größe und das Elend» des Menschen: «Der Mensch weiß, dass er elend ist: also ist er elend, da er es ist; groß ist er, da er es weiß!» (P. 144). «Durch den Raum erfasst mich das Weltall und verschlingt mich wie einen Punkt, aber durch das Denken erfasse ich es!» (P. 120). «Unsere ganze Würde besteht also im Denken, an ihm müssen wir uns aufrichten und nicht am Raum und an der Zeit, die

³⁷ Ebd. P. 30, 28.

wir doch nie ausschöpfen werden. Bemühen wir uns also, richtig zu denken, das ist die Grundlage der Sittlichkeit» (P. 119).

3.2.2. Anfragen an die «Geister seiner Zeit»

Haben die geistigen Protagonisten vergangener und gegenwärtiger Epochen aber richtig und mit «Feinsinn» (p.13) gedacht, wenn sie, wie zuerst die spätmittelalterlichen Nominalisten und Voluntaristen, den Menschen nur noch klein machten, die *analogia entis* bestritten und dann die Wirkungen der Erbsünde derart verabsolutierten, dass dem menschlichen Denken und Wollen nichts mehr anderes verblieb, als auf das unverdiente und immer unsicher bleibende Geschenk eines absolut freien Erlöserwillens zu hoffen? War es ein Wunder, dass die Menschen dann in Verdammnisängste stürzten?

Hat die Gegenbewegung der Renaissance bis hin zum Geist der Aufklärung richtig gedacht, welche – angefangen mit Macchiavelli und Mirandola – die faktische Schwäche des Menschen vergaß und in ihm nur noch das «herrliche Geschöpf» sah, das mit seinem «sapere aude» dazu befähigt sei, sich seine bessere Welt aus sich selbst zu bauen (P. 5-23)? Nein, sagte Pascal: Ein Menschenbild wie dieses, das die Sünde verdrängt und das Problem des Menschseins wie die Gnosis auf die «Unwissenheit» reduziert, habe in Wahrheit nur zu einem neuen «Bürgerkrieg im Menschen zwischen Vernunft und Leidenschaften» geführt (P. 145).

Haben die tugendsame «Scheinbescheidenheit» der Jansenisten und die auf Theorien und doktrinäre Dispute fixierten, nachtridentinischen Theologen mit ihrer strikten Trennung von Natur und Gnade, Vernunft und Glaube den Menschen richtig gedeutet, der mit dem personalen Charakter seiner Fragen auch immer einer personalen Antwort bedarf? Deshalb schreibt Pascal: «Diese Doppelheit des Menschen ist so offenbar, dass manche glaubten, wir hätten zwei Seelen. Eine einfache schien ihnen unfähig zu derartigem und so plötzlichem Übergang von maßloser Anmaßung zu grauenvollster Niedergeschlagenheit» (P. 145). «Will man die Tugenden bis zum Äußersten, sei es nach dieser oder jener Richtung erfüllen, so erweisen sie sich als Laster!» (P. 149).

Gleichgültig, wie gegensätzlich all diese Geisteshaltungen – angefangen mit dem Nominalismus, über den Rationalismus, Skeptizismus, Jansenismus, bis hin zum Fideismus und Biblizismus – auch zu sein scheinen – sie kreieren nach Pascal alle eine Welt, in der es Glaube nur ohne Sicherheit, und Sicherheit nur mehr ohne Glaube geben kann. Wo kalte Nüchternheit die Liebe zum irrationalen «Gefühl» erklärt, bleibt die Vernunft auf ewig lieblos. Dies sei, so zumindest Pascal in seinem

«Mémorial», der kalte «Gott der Theologen und Philosophen», aber nicht der «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs», der einmal Paulus, Augustinus – und dann auch Pascal selbst – über alle Sicherheiten hinweg beim Namen rief.

3.2.3. *Glück als Wahrheit in der Liebe, und Liebe in der Wahrheit*

Dieser Gott ist der Gott von 1 Kor 13 als Liebe in der Gerechtigkeit und Gerechtigkeit in der Liebe; und solange Theologie aller Kritik des Rationalismus, Skeptizismus und Relativismus zum Trotz nicht bereit ist, diesen Gott zu vertreten, vermag sie auch den Menschen nicht dem näher zu führen, worin allein das Glück und der Friede des Menschen voll ist: «Alle Menschen ohne Ausnahme streben danach, glücklich zu sein, wie verschieden die Wege auch sind, die sie einschlagen – alle haben dieses Ziel... Es ist der Beweggrund aller Handlungen aller Menschen... Er allein ist des Menschen wahres Gut; und rätselhaft, seit er sich von ihm abgewandt, gibt es nichts auf der Welt, das geeignet gewesen wäre, seinen Ort zu erfüllen» (P. 175). «Wenn der Mensch nicht für Gott geschaffen wurde, warum ist er dann nur in Gott glücklich?» (P. 199).

Pascal wäre nicht ein vom Jansenismus tief geprägter Mensch gewesen, wenn er nicht auch das andere, den von der Erbsünde erzeugten Widerspruch des Menschen zu seiner wahren Natur, erkannt hätte: «Wenn der Mensch für Gott geschaffen wurde, weshalb ist er dann so im Widerspruch zu Gott? – Der Mensch handelt nicht aus der Vernunft, die seine Wesenheit ist» (P. 199/200). Diese verfälschte Vernunft, die sich dem unausdenkbaren «Gott Abrahams» nicht stellen will und andere Sicherheiten sucht, kann in verschiedenen Formen auftreten: Pascal warnt deshalb vor allen diesen «Extrempositionen» rationalistischer, skeptizistischer oder atheitistischer Art, aber auch vor einem theistischen Doktrinalismus, oder Fideismus, die in Wahrheit beide ebenso der Liebe und der Freiheit des «Gottes Abrahams» misstrauen:

«Die Menschen verachten die Religion, sie hassen sie und fürchten, dass sie wahr sei. Um sie davon zu heilen, muss man zunächst zeigen, dass die Religion der Vernunft nicht widerspricht; dass sie verehrungswürdig ist, um ihr Achtung zu verschaffen; sie alsdann liebenswert machen, damit die Guten wünschen, dass sie wahr sei, und dann zeigen, dass sie die Wahrheit ist. Verehrung verdient sie, weil sie den Menschen so gut gekannt hat; liebenswert ist sie, weil sie das wahre Gut verheißt» (P. 1).

3.3. *Glaube als einzige Mitte zwischen «zwei Übertreibungen»*

So gibt es «zwei Übertreibungen», die den Glauben zerstören: «Ausschluss der Vernunft – Nur die Vernunft gelten lassen» (P. 3). Die Verbindung und die wahre Mitte von beiden erlangt nur eine Religion: Der Glaube an den «Gott Abrahams,

Isaaks und Jakobs», der auch der Gott eines Jesus war, welcher sich am Ende als der menschgewordene Gott selbst herausstellt: «Das Wissen von Gott ohne Kenntnis unseres Elends zeugt den Dünkel. Das Wissen unseres Elends ohne Kenntnis von Gott zeugt die Verzweiflung. Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte, weil wir in ihm sowohl Gott, als auch unser Elend finden!» (P. 4).

Das ist das, was das Christentum zur «absoluten Religion» macht: Nicht die Tatsache, dass die Inhalte aller ihrer historischen Offenbarungswahrheiten in allgemein vermittelbare, «notwendige Vernunftwahrheiten» umgedeutet werden könnten – das wäre Rationalismus, der, wie Pascal in P. 171 sagt, «vernünftig, aber unglücklich» macht – sondern weil der «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» in unvordenklicher Weise gegenüber und in der Welt das Einzige getan hat, was dem Paradox der menschlichen Natur in ihrer Größe und ihrem Elend gänzlich entspricht: Die historische Einswerdung mit uns in der Niedrigkeit unseres Elends und Todes, auf dass wir eins werden mit ihm als dem höchsten Gut der Liebe: «Kein Mensch kann tun, was Jesus Christus getan hat» (P. 187).

«Wenn eine Religion wahr sein soll, muss sie unsere Natur kennen. Sie muss die Größe und die Kleinheit und den Grund von beidem erkannt haben. Wer hat ihn außer der christlichen gekannt?» (P. 194). «Der Mensch ist Gottes nicht würdig, aber er ist nicht unfähig, seiner würdig gemacht zu werden. Es ist Gottes unwürdig, sich dem elenden Menschen zu gesellen; es ist aber nicht Gottes unwürdig, ihn aus dem Elend zu ziehen!» (P. 233).

«Mehrere sich widersprechende Religionen fand ich, die folglich bis auf eine alle falsch sein müssen» (P. 184). Wie ist diese aber zu ermitteln? Gegen allen Pluralismus der Wahrheiten und möglichen Relativismus der Deutungen ortet Pascal den objektiven Geltungsanspruch des Christentums in der Tatsache, dass diese Religion als einzige von allen jenes als *universale concretum* zu behaupten wagt, was alle anderen als absurd oder unmöglich verneinen, was aber als einziges dem Paradox der menschlichen Natur in ihrem Ausgespanntsein zwischen Wahrheit und Liebe, Allgemeinem und Individuellem, Freiheit und Notwendigkeit, Elend und Größe, in Fülle entspricht: Die einmalige Faktizität der Menschwerdung Gottes selbst, welcher sich bis hin zu Angst, Schwäche, Leiden und Tod mit dem Untersten Unten unseres menschlichen Elends «unwürdig» machen ließ, um uns aus unserem Elend zu ziehen.

3.4. Religion als *meritum datum*

Das Christentum ist so die letzte «Wahrheit für den Menschen», aber nicht eine «Wahrheit vom Menschen». Sie bleibt ein *donum non meritum*, aber als *meritum*

datum, welches in uns, wie einst Rainer Maria Rilke sagte, jenen «erhofftesten Schrecken der Findung» auslösen soll, der alle Zweifel beseitigt. Diesen Schritt als ein *donum non meritum* kann letztlich nur der «Gott Abrahams» tun; und die Antwort darauf können allein nur wir selber geben, auf dass er in uns ein *meritum datum* wird. Wir erkennen seine Wahrheit «nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz... Wir wissen, dass wir nicht träumen, wie unfähig wir auch sein mögen, das durch Vernunftgründe zu beweisen» (P. 230). Wahre Theologie, die dabei begleiten will, darf hier nicht relativieren, was im Betroffenen selbst nicht relativierbar ist: «Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt!» (P. 229).

Das *datum non meritum* als Gnadengeschenk Gottes ist ein integrales Moment des als solchem wiederum nicht äußerlich erzwingbaren Aktes des glaubenden Subjekts selbst, durch den es allein zum *meritum datum* wird. Hier ist jeder Mensch im äußersten allein. Glaube, Kirche und Theologie können hier begleiten, erklären und ermuntern, aber sie dürfen die Mitte zwischen all dem nicht verlassen. Pascal sagt deshalb: Diese «Mitte verlassen, heißt die Menschlichkeit verlassen. Die Größe der menschlichen Seele besteht darin, dass sie versteht, sich in der Mitte zu halten, nicht nur, dass es nicht groß ist, sie zu verlassen – es ist groß, sie nicht zu verlassen!» (P. 152).

4. Hans Urs von Balthasars «Theologie der Geschichte» als «Christologik» der *Theodramatik*

Pascals Begründungsversuch einer existentiell-personalen Universalitätsanspruchs der Glaubenswahrheit hat nicht nur eine dem Geist seiner Zeit entsprechende, subjektzentrierte Grenze und kann sich als eine Position des 17. Jahrhunderts naturgemäß nicht auf die geistesgeschichtlichen Ansätze einer Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts beziehen. Dennoch bietet die von Pascal entwickelte Beschreibung des Glaubensaktes eine vertiefte Einsicht in die immer bleibende, anthropologische Dimension der Frage, die bis heute Gültigkeit beanspruchen kann.

In Hans Urs von Balthasar begegnet uns jedoch im 20. Jahrhundert ein anderer, großer Denker, der mit seinem Ansatz einer heilsgeschichtlichen Theologie als Symbiose von *Theologik*, *Theodramatik* und *Theologischer Ästhetik (Herrlichkeit)* eine noch profundere Methode der Objektivierung des Problems bietet, mit der das «Proprium des Christlichen» gegen eine Tendenz zum Abgleiten in den Rationalismus oder Relativismus verteidigt und gesichert werden kann:

Diese Tendenz zum Rationalismus ist immer dann festzustellen, wenn systematische Theologie aus heilsgeschichtlichen Ereignissen «notwendige Vernunftwahrheiten» so weit zu abstrahieren versucht, dass sie am Ende vom historischen Ereignis selbst unabhängig werden. Dies erscheint dann sowohl mit dem *sensus fidelium* für das «Proprium des Christlichen» nicht mehr vereinbar, als auch objektiv verfehlt, weil so der eigentliche Akt des Glaubens gar nicht mehr erreicht wird.

4.1. Theologie als «Lehre vom göttlichen Offenbarungssinn»

Das 1959 erstmals publizierte Frühwerk «Theologie der Geschichte» enthält trotz seiner Kürze doch eine Zentraleinsicht der gesamten Balthasar'schen Theologie und ihrer spekulativen Bestimmung des strittigen Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft, Offenbarungs- und Vernunftwahrheit, sowie Universalanspruch und Historizität, die bis vor Kurzem in ihrer Bedeutung als Zugangsschlüssel zum Balthasar'schen Denken noch nicht erkannt worden ist.

Das 2004 von Stefan Hartmann publizierte Werk «Christologik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar»³⁸ beschäftigt sich vor einem Eintreten in eine systematische Analyse zunächst mit Balthasars Verständnis von Theologie als einer «Theologie der Heiligkeit»³⁹, die ohne Verbindung mit Spiritualität nicht möglich sei, und verweist damit auf einen Denker, der in dem Umstand, dass «heute die Theologen keine Heiligen mehr sind» das «schlimmste Unglück der Kirchengeschichte» erkannte: «Es geht nur noch um "Theologie und Lehramt", nicht mehr um "Theologie, Spiritualität und Heiligkeit"».

Während nach Balthasar die traditionell platonisch-aristotelische Philosophie (unter deren Einfluss ja auch immer die traditionelle Theologie stand) die Geschichtslosigkeit, oder Übergeschichtlichkeit der Wahrheit gegenüber dem «Bloß-Geschichtlich-Zufälligen» betonte, beschreibt Balthasar die Theologie in seinem Werk «Schleifung der Bastionen» treffend als «Lehre vom göttlichen Offenbarungssinn der geschichtlichen Offenbarungseignisse selbst»⁴⁰. Daraus leitet Balthasar sinngemäß zwei Konsequenzen ab, die seine Erkenntnis der Notwendigkeit einer Geschichtstheologie und ihrer Bedeutung für die Sinnvermittlung des Glaubens selbst; in, mit und gegenüber bloßer Philosophie verdeutlichen: (1) Je mehr Geschichtlichkeit sich theologisch erschließt, umso mehr

³⁸ S. HARTMANN, *Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift «Theologie der Geschichte»*, Hamburg 2004 (Geist und Wort Bd. 8).

³⁹ Ebd. 30-38.

⁴⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen*, Trier 1989, 19.

Theologie selbst sich entwickelt; (2) Je weniger Theologie mit Geschichte zu tun haben will, desto weniger hat der Glaube noch mit Leben zu tun⁴¹.

Glaube ist Bezugnahme auf eine historische Heilsgeschichte, und je mehr Theologie daraus eine vermeintlich davon ablösbare, tiefere oder abstrakte Wahrheit macht, verliert sie selbst den Glauben, oder aber der Glaube das Leben. Je mehr wir also die Geschichtstheologie als den tragenden Stamm Balthasar'schen Denkens wahrnehmen, desto weniger scheint auch der einst von K. Rahner und seinem Schüler Vorgrimler gegen ihn vorgebrachte Gnosisvorwurf gerechtfertigt.

4.2. Offenbarung als Symbiose von Wahrheit und Geschichte

Wie lässt sich aber nach Balthasar die christliche Position vom Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichtlichkeit, Universalität, Absolutheit und historischer Faktizität, Ewigkeit und Zeit in ihrem Sinn vermitteln? Bleibt nicht alles, was als überzeitlich wahr und universal geltend angesehen werden kann, nicht notwendig abstrakt, unkonkret, ungeschichtlich? Schließen sich damit nicht die Idee einer absoluten Christozentrik von Welt und Geschichte, und ein die eines «christlichen Universalismus» absolut aus? Wie lässt sich die Idee einer «überzeitlichen, universellen Geltung von etwas Geschichtlichem» – und das ist ja die Behauptung des Glaubens – überhaupt verstehen und begründen?

Balthasar verwendet zur Begründung der alleinigen, konkreten und universalen Heilsmittlerschaft Jesu als «alleinigem Mittler zwischen Himmel und Erde» und als «alleinigem Weg zum Vater» das allegorische Bild von der «Sanduhr»: Gott als der Ewige läuft in der sichtbaren Gestalt Jesu (Jesus als «theologische Ästhetik») real als historisches Fakt «von oben» in Welt und Geschichte ein und wir in ihr so zum *universale concretum*, zum wirklichen «Gott-in-Welt».

4.2.1. Das «universale concretum» als reale Einheit von Wahrheit und Konkretheit

Dieses konkrete, geschichtliche Faktum als *universale concretum* schließt nach Balthasar als «Ästhetik» alles mit ein, was K. Barth, S. Kierkegaard, oder auch R. Bultmann am Christentum als Bekenntnis dazu einst bestritten hatten: Religion, Philosophie und Mythos: «Gott wäre nicht Mensch geworden, wenn er mit diesen drei Formen nicht positiv in Kontakt gekommen wäre!»⁴². Er als der Einzige und

⁴¹ Vgl. HARTMANN, 58.

⁴² H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, Einsiedeln 1975², 220f.

Einmalige ist es also, der Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, Universalität und Konkretheit in sichtbarer Gestalt miteinander verbindet. Hartmann drückt diese Balthasar'sche Grundeinsicht so aus: «In Jesus Christus ist der Logos nicht mehr das die Geschichte regierende und ihren Sinn stiftende Reich der Ideen, Geltungen und Gesetze, sondern selber Geschichte. Aus der Faktizität der Ereignisse des Lebens Jesu kann nichts Gültiges abstrahiert werden – die Fakten selbst sind das Gültige»⁴³.

Dieses Bekenntnis ist es, was die Theologie als Wissenschaft über den Sinn und die Bedeutung dieses Ereignisses von allen anderen Wissenschaften unterscheidet. Nach Balthasar gilt also in aller Klarheit: «Gerade weil Christus absolut einmalige Norm ist, bleibt seine Gegenwart den innerweltlichen Normen inkommensurabel, und es lässt sich kein endgültiges, innerweltliches Abkommen zwischen der Theologie und den übrigen Fakultäten treffen»⁴⁴.

Mit der Definition von Christus als «Schlechthin Einmaligem» in Balthasars «Theologie der Geschichte» erlebt der einst vom theologiegeschichtlich viel zu wenig gewürdigten Nikolaus Cusanus in seinem Werk *De Docta Ignorantia* entwickelte Begriff vom *Universale concretum*, das Geschichte und Absolutheit zugleich ist, seine Renaissance. Wie Balthasars «Herrlichkeit» es später sagen würde, ist «Christus die Gestalt oder „Ästhetik“ der Wahrheit Gottes» in Welt, was gerade in einer Zeit des Religionsdialogs und Religionspluralismus mit seinen vielfältigen Reduktionen und Relativierungen der christlichen Botschaft wieder neu zu bedenken» wäre⁴⁵.

4.2.2. «In singulare est scientia»

Das Christentum überschreite somit, so Balthasar, nicht nur den alten, platonisch-aristotelischen Grundsatz *de singularibus non est scientia* mit seiner Entgegensetzung von bloß «Einzelnem, Sinnlichem, Konkretem, Zufälligem» und dem «Abstrakten» eines «Gesetzes», das immer «vom Einzelfall absieht, um ihn übersteigend zu regeln»⁴⁶; sondern auch noch den dialektischen Materialismus, der ebenfalls von diesem absoluten Primat des Allgemeinen vor dem Besonderen aus-

⁴³ HARTMANN, 78.

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1985⁶, 16f.

⁴⁵ Vgl. HARTMANN, 80.

⁴⁶ Vgl. HARTMANN, 82.

geht, indem er alles unter die «Tyranisierung durch abstrakte und mechanische Ablaufgesetze» zwingt⁴⁷.

Jede latente Einordnung der Theologie unter diese Gesetzlichkeit der reinen Philosophie endet damit nach Balthasar unausweichlich mit ihrer Umgestaltung in eine im Grunde (neo-gnostische) Religionsphilosophie: «Rein philosophisch darf es keinen einzelnen, alle bindenden und beherrschenden „Erlöser“ des Menschengeschlechts geben, allenfalls einen Religionsstifter, der in religiöser Genialität einen grundsätzlich „allgemeinen“ „Pfad der Erlösung“ erspürt und aufzeigt (wie z. B. ein Buddha)»⁴⁸. Die Philosophie als rein natürliche Vernunft verlangt also immer die abstrahierende Trennung von «konkretem Verkünder» und «verkündeter Wahrheit», was vielleicht noch für Mose und die Propheten, oder für Buddha und Mohammed, aber eben nicht für Jesus gelten kann, der von sich sagte: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (in Person), niemand kommt zum Vater außer durch mich!»

Das Christentum vertritt also, wie Balthasar sagt, «Das Wunder des absolut Einmaligen in Christus»⁴⁹: Das Bekenntnis von Chalkedon als «ontologisches Wunder» überspringt somit den rationalistischen Einwand Lessings «Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden». Das bedeutet, wie Balthasar pointiert: (1) Jesus ist nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch schlechthin; (2) In Jesus erscheinen die allgemeinen Gesetze, das volle Sein der menschlichen Natur *in* einmaliger Vollgestalt; (3) Das Ideal in konkreter Vollform wird Realität, Existenz – was es sonst nicht gibt.

4.3. Ein Kampf für den realen Wahrheitsanspruch der Mysterien

Alle theologischen Modelle, die meinen, Glaubenswahrheiten und Mysterien wie Jungfrauengeburt, Erlöserschaft, oder Wunder in irgendeiner Form abstrahieren, allegorisieren, relativieren oder «entmythologisieren» zu müssen, beweisen also nach Balthasar nur, dass sie in ihrem Grundansatz die Zentralsage des Christentums, nämlich die «Identität von Wort und Existenz als Christo-Logik und Ursprung aller Normen»⁵⁰ nicht begriffen haben.

Ein wichtiges Zitat entzieht Balthasars «Theologie der Geschichte» dem vielfach geäußerten Verdacht einer «Prozesstheologie» Whitehead'schen oder auch

⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 11.

⁴⁸ Vgl. HARTMANN, 86.

⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, Freiburg 1989², 136-238.

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 16.

Moltmann'schen Zuschnitts. Man muss erkennen, dass Gott eben keine endliche «Sanduhr» ist, die sozusagen gänzlich in Welt und Geschichte eingeht und damit selbst veränderlich wird, sondern als Trinität in Gestalt des Vaters (trotz der Realität seines Eingehens in Gestalt des Sohnes) ewig und unveränderlich bleibt. Balthasar stellt diese Wahrheit, mit der sein Vergleich mit der «Sanduhr» hinkt, mit aller Klarheit heraus: Es müsse «Ernst gemacht werden mit dem Gedanken, dass gerade die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit Auslegung (Joh 1,18) der Existenzform des dreieinigen Gottes sind. Nicht als ob Gott selbst zeitlich wäre. Aber die Zeit ist dennoch als solche die von Christus gewählte, somit adäquate Auslegungsform der wahren Ewigkeit»⁵¹.

Nach Balthasar beginnt mit dem Eintreten des Logos in die Welt jene «Theodramatik» einer «Zeit Christi als Existenz im Empfang des Vaterwillens», in deren Verlauf er «gegen alle selbstherrliche Autonomie» der Menschen- und Weltzeit «restlose Empfänglichkeit» wird, bis hin zu «seiner Stunde», die er selbst nicht im vorhinein wissen will, weil sie die «Stunde des führenden Vaters» ist⁵².

Die Dramatik dieses «Schauspiels» ist aber kein Theaterstück, das von ihm als Darsteller getrennt werden könnte, oder in dem auch ein anderer die Rolle des «Hauptdarstellers» übernehmen könnte, sondern ist vielmehr in seiner Einzigkeit eine «Premiere ohne Probe und Wiederholung»; und damit mit Jesus als Darsteller in Person identisch. Balthasar schreibt deshalb in seiner *Theodramatik*: «Er ist viel eher einem Schauspieler zu vergleichen, der die Rolle, die er zum ersten Mal spielt, Szene für Szene, Wort für Wort erst "inspiriert" bekommt. Das Stück existiert nicht im Voraus, es wird gleichzeitig erdacht, in Szene gesetzt und aufgeführt»⁵³.

4.4. Das reale Weiterwirken des universalen Christus in der Kirche

Was hier für Christus als *universale concretum* gilt, muss sich in seiner Gestalt nun umkehren, auf dass jene, die an ihn glauben, an seiner Universalität teilhaben können: Aus dem «konkretgewordenen Universalen» muss der *universale Christus* werden, damit wir als «Konkrete» an seiner Universalität Anteil erhalten: in Zeit und Ewigkeit.

Zuerst wird so bei Balthasar nach Hartmanns Darstellung «Menschenzeit in Christuszeit durch Glaube, Hoffnung und Liebe»⁵⁴. Es ist dies nach Balthasar die

⁵¹ Ebd. 1,10.

⁵² Ebd. 26f.

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, 31; vgl. HARTMANN, 114.

⁵⁴ Vgl. HARTMANN, 115.

Zeit des Glaubens als *pistis*: «Christlicher Glaube als *Visio* liegt weniger in einer Verlängerung der paulinischen Gnosis, als in der *Pistis*: Glaube als Nachahmung der Haltung des Sohnes, ist mehr als Wissen, und Schau ist vollendeter Glaube»⁵⁵.

Die Universalität des *universale concretum* zeigt sich nach Balthasar darin, dass es sich, obwohl real und zeitlich konkret und greifbar geworden, nicht in der Zeit verliert, sondern als kosmischer Christus eine neue Zeit begründet, die zu allen irdischen Zeiten und damit auch heute eine «Möglichkeit der Nachfolge und Treue aufgrund der Zeit Christi» eröffnet. Diese Nachfolge bezieht sich nicht an einen fernphilosophischen Gott, sondern an den menschengewordenen Sohn, in dem sich göttliche und menschliche Treue heilsgeschichtlich-zeitlich begegnen. Die Universalität des kosmischen Christus erweist sich zuerst als eine «Integration der Geschichte in das Leben Jesu», durch welche dann eine Zeit Christi entsteht, die «diachron und synchron zur allgemeinen Norm»⁵⁶ nicht nur für die Heilsgeschichte des Alten Bundes, sondern auch für die gesamte Menschheitsgeschichte wird: Christus als *universale concretum* ist der «Einschluss der Geschichte» als Heilsgeschichte und heidnischer Universalgeschichte, die als «kenotische Integration» einer «erlösenden Stellvertretung» alles umgreift – bis hinab zu Leiden, Tod und «Höllenerfahrung»⁵⁷.

Diese von seinen Kritikern Balthasar immer wieder vorgeworfene Annäherung an die lehramtlich verurteilte «Apokathastasis-Panthon-Lehre» des Origines erweist sich nach Hartmanns Analyse als eine Konsequenz seiner Auffassung von Christus als vollem *universale concretum*, das erst dann zur ästhetischen *analogia entis* wird, wenn es auch wirklich alles umgreift und integriert; bis hin zur von ihm nicht geleugneten, realen Existenz einer Hölle. Sie könne deshalb nach Balthasars Überzeugung nicht als ebenso «gleichewig» gedacht werden wie Gott selbst⁵⁸.

Aus Balthasars «Theologie der Geschichte» ergibt sich im Folgenden auch die Möglichkeit einer Neubestimmung der Gnade als nicht «geschichts-unabhängige», sondern weiterhin real «geschichts-gestaltende Qualität des Lebens Christi» als *universale concretum*: So ist die Gnade nach Balthasar kein «undefinierbares, ontisches Etwas»; es gehöre vielmehr «zu ihrem Wesen, dass sie den Einzelnen in bestimmte christologische Situationen stellen will»⁵⁹. Sie ist «personale Zuwendung

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 36f.

⁵⁶ Ebd. 61-83.

⁵⁷ Vgl. HARTMANN, 128-137.

⁵⁸ Ebd. 148-151.

⁵⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 56.

der Trinität an den einzelnen Glaubenden», und damit geschichtshaltig. So beginnt dann in der Geschichtlichkeit der Kirche die «Einzelexistenz Christi» als «Sinnggebung aller anderen Existenzen nach vorwärts und nach rückwärts in die Zeit» auszugreifen, um auch für die Empfänger real universal zu werden⁶⁰.

4.5. Universalwahrheit jenseits von Abstraktion oder Relativierung

So zeigt sich der auferstandene Christus als «Norm der Geschichte», und die mit den Glaubenden weiterlaufende Heilsgeschichte als dreifacher Universalisierer der Existenz Christi. Mit der Auferstehung von den Toten als «Universalisierung Christi» wird also das *concretum* ein *Universale*⁶¹! Balthasar vermag so den Universalitätsanspruch des Christentums als historischer Offenbarungsreligion jenseits der von Lessing ausgehenden, rationalistischen «Zweiteilung der Wahrheiten» in «zufällige Geschichtswahrheiten» und «notwendige Vernunftwahrheiten» durch eine Interpretation der Offenbarungswahrheit als «universale concretum» zu begründen. Diese lässt in der Tat keine abstrakte Verallgemeinerung oder mythologische Relativierung ihrer biblisch bezeugten Zentralereignisse zu, und entspricht damit nicht nur den Lehraussagen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869-70) in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* über den katholischen Glauben (DH 300-3045), sondern verleiht diesen ein noch reflektierteres Fundament.

4.5.1. Die Idee eines «universale in re»

Zwei Zitate aus Balthasars «Theologie der Geschichte» können belegen, wie ernst es Balthasar um die Verteidigung des objektiv-historischen Realitätsanspruchs heilsgeschichtlicher Zentralereignisse geht: Gegen liberale und entmythologisierende Tendenzen hielt er stets energisch an der historischen Selbstbezeugung der Auferstehung, dem «Zeichencharakter des leeren Grabes», und dem «handgreiflichen Realismus der Osterszenen» fest⁶². Alles basiert auf der in TG von Balthasar mit aller Deutlichkeit vertretenen Grunddeutung von Jesus Christus: «Er selber ist konkrete, persönliche und historische Idee, universale concretum et personale. Er ist darum in keinem Augenblick ein *universale ante rem*, sofern die res seine eigene Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit ist. Er ist *universale in re*, "Überzeit

⁶⁰ Ebd. 58.

⁶¹ Ebd. 61.

⁶² Ebd. 173.

in der Zeit“, allgemeine Geltung im Augenblick, Notwendigkeit in der Faktizität, wobei in den 33 Jahren der Ton auf *res*, in den 40 Tagen auf *universale* liegt»⁶³.

Damit erklärt sich nach Balthasar auch die reale «Dauerpräsenz des Auferstandenen in den Sakramenten»⁶⁴, denn der «*universale Christus* als “Herr der Sakramente” braucht kein “eigenes Zeitalter”, um zu seiner vollen Wirkung zu kommen»⁶⁵, weswegen Hartmanns Schlussfolgerung zugestimmt werden kann: «Damit ist eine umfassende Sicht des katholischen Glaubensverständnisses ausgesagt, bis hin zum “Glaubenssinn des Gottesvolkes” und zur “Unfehlbarkeit” der kirchlich-lehramtlichen Verkündigung»⁶⁶.

4.5.2. Eine Theologie «von oben»

Die kirchliche Offenbarungswahrheit ist somit nicht zu betrachten als eine rationalistische Abstraktion, oder ein «von unten» hervorgebrachtes «Kerygma» der Glaubenden im Bultmann’schen Sinn, sondern in der Tat als die Frucht des geschichtlich-real «von oben» eingebrochenen Logos, der sich in drei Stufen «universalisiert» und so durch das Wirken des Hl. Geistes zum Herz der Kirche und eines *sentire cum ecclesia* der Glaubenden wird. Jeder, der diese reale Universalisierung Christi im Hl. Geist ernst nimmt, darf deshalb nach Balthasars Überzeugung auch im heutigen kirchlichen Lehramt und seinen Äußerungen nicht nur eine rein innerweltlich-relativistische Weiterentwicklung von etwas schon real Vergangenen ansehen, sondern muss sie vielmehr als Früchte des real-universalen Weiterwirkens des Geistes in und mit der Vermittlungsgestalt der Kirche begreifen. Hartmann stellt deshalb in Anlehnung an Balthasars TG 81 fest: «Neue kirchliche Dogmen fallen nicht wie Blitze vom Himmel (“von oben”) und sind nicht einfach logische Schlussfolgerungen aus Vorherigem (“von unten”). Echte dogmatische “Konklusionen” sind daher primäre Geschenke des Heiligen Geistes an die Kirche, Erschließung neuer, bisher unbeachteter Reichtümer aus der Fülle des menschengewordenen Logos, in dem alle Kleinodien der Weisheit und des Wissens verborgen sind»⁶⁷.

⁶³ Ebd. 69f.

⁶⁴ Ebd. 70.

⁶⁵ Vgl. HARTMANN, 194.

⁶⁶ Ebd. 187.

⁶⁷ HARTMANN, 204.

Gleiches gilt für die Heiligen der Kirchengeschichte, die immer wieder als Realität auftreten und damit das reale und nicht vergangene, aktive Wirken Gottes in der Welt bezeugen. Sie sind nach Balthasar «der wichtigste Kommentar zum Evangelium, denn sie sind die fleischgewordene Auslegung des fleischgewordenen Gotteswortes»⁶⁸. Von hierher lässt sich wohl auch begreifen, warum Balthasar in der Trennung von Theologie, Heiligkeit und Lehramt als das «schlimmste Unglück der Kirchengeschichte» beschrieben hatte: Wo Theologen in ihrem eigenen Wirken nur noch relativistische Interpretationen von vergangenen, historischen Ereignissen sehen, aus ihnen rationalistisch-abstrakte, oder ahistorische Verallgemeinerungen vornehmen, oder sich im «antirömischen Affekt»⁶⁹ vom kirchlichen Lehramt distanzieren, sind sie dem Lessing'schen Paradigma bereits verfallen, oder haben den Glauben an ein aktives Wirken und reales Weiterwirken des «universale concretum» in der Kirche von heute bereits aufgegeben.

4.6. Theologie als «Position der Mitte» gegen Fundamentalismus und Relativismus

Es darf nicht übersehen werden, dass Balthasar sein Modell als eine «Position der Mitte» auch gegenüber anders gerichteten, fundamentalistischen Deutungen deutlich abzugrenzen versuchte: In fundamentalistischen oder extrinsezistischen Deutungen der Offenbarung erkannte er immer wieder die im Grunde gleiche Haltung wieder, die auch den Rationalisten und Relativisten eigen ist: das Nicht-Mehr-Vertrauen-Können in das aktive Weiterwirken des kosmisch-universalen Christus und seines Geistes: Das «Ja zur Geschichtlichkeit der Wahrheit» ist demgegenüber nach Balthasar das «Proprium des Christlichen»⁷⁰.

Balthasars frühe «Theologie der Geschichte» öffnet in all ihrer Kompaktheit somit erst den rechten Zugang zu einem gigantischen Gesamtwerk, das bis jetzt immer etwas opak erschien, zu Unrecht gemieden wurde, oder an einseitigen Fehlinterpretationen bis hin zu infamer Verunglimpfung zu leiden hatte. Theologie ist nicht relativistische Abstraktion von übergeschichtlichen Wahrheiten aus bloß historischen Ereignissen, sondern vielmehr, wie es Balthasar mit einem Wort

⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Zugänge zu Jesus Christus*, in J. SAUER, *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg 1977, 9-25; hier 21.

⁶⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Der Antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Trier 1989².

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 93.

Augustins ausdrückt, etwas, das dem «Feuererlebnis» eines Blaise Pascal nahe kommt: *Videntem videre* («Den Sehenden sehen»):

«So fliehen wir vor Gott ständig in eine theoretische, rhetorische, sentimentale, ästhetische und zumeist fromme Distanz, oder in äußere Werke. Und doch käme es darauf an, sein nacktes Herz dem Feuer dieses alldurchbohrenden Blickes auszusetzen. Es müsste selber Feuer fangen, wenn es die Strahlen, die ihm wie durch ein Brennglas zukommen, nicht fortwährend künstlich zerstreute. Solches Ertragen wäre das Gegenteil eines stoischen Stirnbietens... Es wäre kindliches Lieben, denn für die Kinder ist der Blick des Vaters nicht peinlich, sie schauen mit großen Augen in die seinen. Die kleine, die große kleine Theresia konnte das. Augustins herrliches Wort über das Wesen der Ewigkeit: *Videntem videre*»⁷¹.

⁷¹ H. U. VON BALTHASAR, *Das Weizenkorn. Aphorismen*, Einsiedeln-Trier 1989, 12f.