

JOSEPH KARDINAL RATZINGER · ROM

Zur Lage von Glaube und Theologie heute

1. Die Krise der Theologie der Befreiung

In den achtziger Jahren erschien die Befreiungstheologie in ihren radikalen Formen als die dringendste Herausforderung an den Glauben der Kirche, die Antwort und Klärung verlangte.* Denn sie bot eine neue, plausible und zugleich praktische Antwort auf die Grundfrage des Christentums an: Die Frage nach der Erlösung. Das Wort Befreiung sollte ja nur auf andere, verständlichere Weise dasselbe ausdrücken, was in der herkömmlichen Sprache der Kirche Erlösung genannt worden war. In der Tat liegt immer dieselbe Frage zugrunde: Wir erfahren eine Welt, die nicht so ist, daß sie einem guten Gott entspricht. Armut, Unterdrückung, Unrechtsherrschaft aller Art, das Leid der Gerechten und der Unschuldigen sind die Zeichen der Zeit – aller Zeit. Und jeder einzelne leidet, keiner kann einfach zu dieser Welt und zu seinem eigenen Leben sagen: Verweile doch, du bist so schön. Die Befreiungstheologie sagte auf diese unsere Erfahrungen hin: Dieser Zustand, der nicht bleiben darf, kann nur überwunden werden durch radikale Veränderung der Strukturen unserer Welt, die Strukturen der Sünde, Strukturen des Bösen sind. Wenn also die Sünde ihre Macht über die Strukturen ausübt und von ihnen her die Verelendung vorprogrammiert ist, dann kann ihre Überwindung nicht durch individuelle Bekehrung geschehen, sondern nur durch den Kampf gegen die Strukturen des Unrechts. Dieser Kampf aber, so wurde gesagt, müsse ein politischer Kampf sein, weil die Strukturen durch die Politik verfestigt und gehalten werden. So wurde Erlösung zu einem politischen Prozeß, für den die marxistische Philosophie die wesentlichen Wegweisungen bot. Sie wurde zu einer Aufgabe, die die Menschen selbst in die Hand nehmen können, ja, müssen, und sie wurde damit zugleich zu einer ganz praktischen Hoffnung: Glaube wurde aus »Theorie« zu Praxis, zu konkretem, erlösendem Tun im Befreiungsprozeß.

Der Zusammenbruch der marxistisch inspirierten Regierungssysteme Europas war für diese Theologie erlösender politischer Praxis eine Art Götterdämmerung:

JOSEPH KARDINAL RATZINGER, 1927 in Markt am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

Gerade dort, wo die marxistische Befreiungsideologie konsequent angewandt worden war, war die radikale Unfreiheit entstanden, deren Schrecknisse nun unbeschönigt vor den Augen der Weltöffentlichkeit sichtbar wurden. Wo Politik Erlösung sein will, verspricht sie zu viel. Wo sie das Werk Gottes tun möchte, wird sie nicht göttlich, sondern dämonisch. Die politischen Ereignisse von 1989 haben damit auch die theologische Szenerie verändert. Der Marxismus war der bisher letzte Versuch gewesen, eine allgemein gültige Formel für die richtige Gestaltung geschichtlichen Handelns zu geben. Er glaubte, die Baugestalt der Weltgeschichte zu kennen und daher zeigen zu können, wie diese Geschichte endgültig auf den richtigen Weg gebracht werden könne. Daß er dies mit scheinbar streng wissenschaftlichen Methoden untermauerte und daher Glauben ganz durch Wissen ersetzte und Wissen zu Praxis machte, verlieh ihm seine ungeheuere Faszination. Alle unerfüllten Verheißungen der Religionen schienen durch eine wissenschaftlich begründete politische Praxis einlösbar. Der Sturz dieser Hoffnung mußte eine ungeheuere Ernüchterung mit sich bringen, die noch längst nicht verarbeitet ist. Ich halte es für durchaus denkbar, daß neue Formen des marxistischen Weltbildes auf uns zukommen werden. Fürs erste blieb Ratlosigkeit zurück. Das Versagen des einzigen Systems einer wissenschaftlich fundierten Lösung der menschlichen Probleme konnte nur den Nihilismus oder jedenfalls den totalen Relativismus ins Recht setzen.

2. *Relativismus – die herrschende Philosophie*

So ist in der Tat der Relativismus zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden. Er erscheint freilich keineswegs nur als Resignation vor der Unermeßlichkeit der Wahrheit, sondern definiert sich auch positiv von den Begriffen der Toleranz, der dialogischen Erkenntnis und der Freiheit her, die durch die Behauptung einer für alle gültigen Wahrheit eingeschränkt würde. Relativismus erscheint so zugleich als die philosophische Grundlage der Demokratie, die eben darauf beruhe, daß niemand in Anspruch nehmen dürfe, den richtigen Weg zu kennen; sie lebe davon, daß alle Wege einander als Bruchstücke des Versuchs zum Besseren hin anerkennen und im Dialog nach Gemeinsamkeit suchen, zu der aber auch der Wettbewerb der letztlich nicht in eine gemeinsame Form zu bringenden Erkenntnisse gehöre. Ein System der Freiheit müsse seinem Wesen nach ein System sich verständigender relativer Positionen sein, die überdies von geschichtlichen Konstellationen abhängen und neuen Entwicklungen offenstehen müssen. Eine freiheitliche Gesellschaft sei eine relativistische Gesellschaft; nur unter dieser Voraussetzung könne sie frei und nach vorne hin offen bleiben.

Im politischen Bereich hat diese Konzeption weitgehend recht. Die einzig richtige politische Option gibt es nicht. Das Relative, die Konstruktion des freiheitlich geordneten Zusammenlebens der Menschen, kann nicht absolut sein – das zu meinen, war gerade der Irrtum des Marxismus und der politischen Theologen. Freilich kommt man auch im politischen Bereich mit dem totalen Relativismus nicht zu Rande: Es gibt Unrecht, das nie Recht werden kann (zum Beispiel Unschuldige zu töten; einzelnen oder Gruppen das Recht auf ihre Menschenwürde

und auf entsprechende Verhältnisse zu versagen); es gibt Recht, das nie Unrecht werden kann. Man kann demnach im politisch-gesellschaftlichen Bereich dem Relativismus ein gewisses Recht nicht absprechen. Das Problem beruht darauf, daß er sich selbst grenzenlos setzt. Er wird nun ganz bewußt gerade auch auf das Feld der Religion und der Ethik angewendet. Nur in ein paar Andeutungen kann ich auf die Entwicklungen verweisen, die hier heute das theologische Gespräch bestimmen. Die sogenannte pluralistische Theologie der Religionen hatte sich zwar schon seit den fünfziger Jahren allmählich entfaltet, ist aber erst jetzt voll ins Zentrum des christlichen Bewußtseins gerückt.¹ Sie nimmt heute in etwa, was die Wucht ihrer Problematik wie auch ihre Präsenz in den verschiedensten Kulturräumen angeht, die Stellung ein, die im vergangenen Jahrzehnt der Theologie der Befreiung zukam; übrigens verbindet sie sich vielfach mit ihr und versucht, ihr eine neue, aktuelle Gestalt zu geben. Ihre Spielarten sind sehr verschieden, so daß es nicht möglich ist, sie auf eine Kurzformel zu bringen und ihr Wesentliches in Kürze darzustellen. Sie ist einerseits ein typisches Kind der westlichen Welt und ihrer philosophischen Denkformen, berührt sich aber andererseits mit den philosophischen und religiösen Intuitionen Asiens, besonders des indischen Subkontinenten in erstaunlicher Weise, so daß gerade die Berührung dieser beiden Welten ihr im gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick eine besondere Stoßkraft gibt.

3. *Relativismus in der Theologie – die Rücknahme der Christologie*

Das wird deutlich sichtbar an einem ihrer Gründer und herausragenden Vertreter, dem amerikanischen Presbyterianer J. Hick, dessen philosophischer Ausgangspunkt in Kants Unterscheidung zwischen *Phainomenon* und *Nooumenon* liegt: Wir können nie die letzte Wirklichkeit in sich selbst, sondern immer nur ihr Erscheinen in unserer Weise des Wahrnehmens, durch verschiedene »Linsen« hindurch sehen. Alles von uns Wahrgenommene ist nicht die eigentliche Realität, die sie in sich selber ist, sondern eine Spiegelung nach unseren Maßen. Diesen Ansatz, den Hick zunächst noch in einem christozentrischen Kontext durchzuführen versucht hatte, hat er nach einem einjährigen Aufenthalt in Indien in einer, wie er selber sagt, kopernikanischen Wendung des Denkens in eine neue Form von Theozentrik umgewandelt. Die Identifikation einer einzelnen historischen Gestalt: Jesu von Nazareth, mit dem »Realen« selbst, dem lebendigen Gott, wird nun als Rückfall in den Mythos abgelehnt; Jesus wird bewußt zu einem der religiösen Genies unter anderen relativiert. Das Absolute bzw. den Absoluten selbst kann es in der Geschichte nicht geben, nur Modelle, nur Idealgestalten, die uns auf das ganz andere ausrichten, das in der Geschichte eben als solches nicht zu fassen ist. Es ist klar, daß damit Kirche, Dogma, Sakramente gleichfalls ihre Unbedingtheit verlieren müssen. Solche endliche Vermittlungen absolut zu setzen, sie gar als reale Begegnungen mit der für alle gültigen Wahrheit des sich offenbarenden Gottes ansehen, heißt dann, das Eigene absolut setzen und damit die Unendlichkeit des ganz anderen Gottes verfehlen.

Der Glaube, daß es tatsächlich Wahrheit, die verbindliche und gültige Wahrheit in der Geschichte selbst, in der Gestalt Jesu Christi und des Glaubens der Kirche

gebe, wird von solcher Sicht her, wie sie weit über die Theorien von Hick hinaus das Denken beherrscht, als Fundamentalismus qualifiziert, der als der eigentliche Angriff auf den Geist der Neuzeit und als die in vielen Gestalten erscheinende grundlegende Bedrohung ihres höchsten Gutes, der Toleranz und der Freiheit erscheint. So hat auch weithin der Begriff Dialog, der durchaus in der platonischen und in der christlichen Tradition einen bedeutenden Stellenwert hatte, eine veränderte Bedeutung erhalten. Er wird geradezu zum Inbegriff des relativistischen Credo und zum Gegenbegriff gegen »Konversion« und Mission: Dialog im relativistischen Verständnis bedeutet, die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzugestehen als der Position des anderen. Nur wenn ich grundsätzlich voraussetze, der andere könne ebenso oder mehr Recht haben als ich, komme überhaupt wirklicher Dialog zustande. Dialog müsse Austausch zwischen grundsätzlich gleichrangigen und daher gegeneinander relativen Positionen sein, mit dem Ziel, zu einem Maximum an Kooperation und Integration zwischen den verschiedenen Religionsgestalten zu gelangen.² Die relativistische Auflösung der Christologie und erst recht der Ekklesiologie wird nun zu einem zentralen Gebot der Religion. Um zu Hick zurückzukehren: Der Glaube an die Göttlichkeit eines einzelnen, so sagt er uns, führe zu Fanatismus und Partikularismus, zur Dissoziation von Glaube und Liebe; gerade dies aber ist zu überwinden.³

4. *Der Rekurs auf die Religionen Asiens*

Im Denken von J. Hick, den wir hier als herausragenden Vertreter des religiösen Relativismus besonders im Blick haben, berührt sich auf eine merkwürdige Weise die postmetaphysische Philosophie Europas mit der negativen Theologie Asiens, für die das Göttliche nie selbst und unverhüllt in die Welt des Scheins eintreten kann, in der wir leben: Es zeigt sich immer nur in relativen Spiegelungen und bleibt selbst jenseits aller Worte und jenseits allen Begreifens in absoluter Transzendenz.⁴ Beide Philosophien sind an sich von ihrem Ausgangspunkt wie von der Richtung her, die sie der menschlichen Existenz vorgeben, grundverschieden. Aber sie scheinen sich doch gegenseitig in ihrem metaphysischen und religiösen Relativismus zu bestätigen. Der areligiöse und pragmatische Relativismus Europas und Amerikas kann sich von Indien her eine Art von religiöser Weihe leihen, die seinem Verzicht auf das Dogma die Würde höherer Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes und des Menschen zu geben scheint. Umgekehrt wirkt der Rückgriff europäischen und amerikanischen Denkens auf die philosophische und theologische Vision Indiens verstärkend auf die Relativierung aller religiösen Gestalten zurück, die zum indischen Erbe gehört. So erscheint es nun auch für die christliche Theologie in Indien geradezu als geboten, die als westlich angesehene Gestalt Christi aus ihrer Einzigartigkeit herauszuholen und gleichrangig neben indische Erlösungsmythen zu stellen: Der historische Jesus (so denkt man nun) ist so wenig einfach der Logos überhaupt, so wenig es irgendwelche anderen Erlösergestalten der Geschichte sind.⁵ Daß sich der Relativismus hier im Zeichen der Begegnung der Kulturen als

die wahre Menschheitsphilosophie zu empfehlen scheint, gibt ihm (wie vorhin schon angedeutet) in Ost und West zusehends eine Durchschlagskraft, die praktisch keinen Widerstand mehr zu gestatten scheint. Wer sich ihm entgegensetzt, stellt sich nicht nur der Demokratie und der Toleranz, also den Grundgeboten des menschlichen Miteinander entgegen; er beharrt eigensinnig auf der Vorrangstellung seiner eigenen, der westlichen Kultur und verweigert sich so dem Miteinander der Kulturen, das offenkundig das Gebot der Stunde ist. Wer beim Glauben der Bibel und der Kirche bleiben will, sieht sich fürs erste in ein kulturelles Niemandsland gestoßen; er muß sich erst neu mit der »Torheit Gottes« (1 Kor 1,18) zurechtfinden, um in ihr die wahre Weisheit zu erkennen.

5. Orthodoxie und Orthopraxie

Zu solchem Durchtasten auf die Weisheit, die in der Torheit des Glaubens liegt, hilft es, wenn wir uns wenigstens im Ansatz darüber zu vergewissern suchen, wozu nun die relativistische Religionstheorie von Hick dient, auf welchen Weg sie den Menschen weist. Letzten Endes bedeutet Religion für Hick, daß der Mensch von der »self-centredness« als der Existenz des alten Adam zur »Reality-centredness« als der Existenzweise des neuen Menschen übergeht, also sich aus dem eigenen Ich heraus auf das Du des Nächsten hin ausstreckt.⁶ Das klingt schön, ist aber bei Licht betrachtet inhaltlich so nichtssagend und leer, wie Bultmanns Ruf zur Eigentlichkeit, den er aus Heidegger geschöpft hatte. Dazu braucht man Religion nicht. Der ehemalige katholische Priester P. Knitter hat, dies deutlich verspürend, die Leere einer letztlich auf den kategorischen Imperativ reduzierten Religionstheorie durch eine neue und inhaltlich gefülltere, konkretere Synthese zwischen Asien und Europa zu überwinden versucht.⁷ Sein Vorschlag ist es, der Religion durch eine Verknüpfung der pluralistischen Religionstheologie mit den Befreiungstheologien neue Konkretheit zu geben. Der interreligiöse Dialog soll dadurch radikal vereinfacht und zugleich praktisch wirksam gemacht werden, daß man ihn auf eine einzige Prämisse gründet: »auf den Primat der Orthopraxie vor der Orthodoxie«.⁸ Diese Überordnung der Praxis über das Erkennen ist auch gut marxistisches Erbe, aber der Marxismus konkretisiert seinerseits nur, was sich aus der Absage an die Metaphysik logisch ergibt: Wo das Erkennen unmöglich ist, bleibt nur noch das Handeln übrig. Knitter: Das Absolute kann man nicht begreifen, wohl aber tun. Die Frage ist: Wieso eigentlich? Woher kommt mir das rechte Handeln, wenn ich überhaupt nicht weiß, was Recht ist? Das Scheitern der kommunistischen Regime beruht doch gerade darauf, daß man die Welt verändert hat, ohne zu wissen, was gut ist für die Welt und was nicht; ohne zu wissen, in welcher Richtung sie verändert werden muß, um besser zu werden. Die bloße Praxis ist kein Licht.

Hier ist der Punkt, an dem der Begriff Orthopraxie kritisch durchleuchtet werden muß. Die ältere Religionsgeschichte hatte festgestellt, daß die Religionen Indiens im allgemeinen keine Orthodoxie, wohl aber Orthopraxie kennen; von daher ist wohl der Begriff in die moderne Theologie geraten. Aber in der Beschreibung der Religionen Indiens hatte er einen ganz bestimmten Sinn: Man wollte damit sagen, daß diese Religionen keine allgemein verbindliche Glaubens-

lehre kennen und daß die Zugehörigkeit zu ihnen daher nicht mit der Annahme eines bestimmten Credo definiert ist. Wohl aber kennen diese Religionen ein System ritueller Handlungen, das als heilsnotwendig angesehen wird und den »Gläubigen« vom Ungläubigen unterscheidet. Er wird nicht an bestimmten Denkinhalten erkannt, sondern durch die gewissenhafte Befolgung eines das ganze Leben umspannenden Rituals. Was Orthopraxie bedeutet, was also »richtiges Handeln« ist, ist sehr genau festgelegt: ein Kodex von Riten. Übrigens hatte das Wort Orthodoxie in der frühen Kirche und in den Kirchen des Ostens ursprünglich fast dieselbe Bedeutung. Denn bei dem Wortteil »-doxie« war Doxa natürlich nicht im Sinne von »Meinung« (richtige Meinung) verstanden – Meinungen sind nach griechischer Sicht immer relativ; Doxa war vielmehr im Sinn von »Herrlichkeit, Verherrlichung« verstanden. Orthodox sein bedeutete also: Die rechte Weise zu kennen und zu üben, wie Gott verherrlicht werden will. Es ist auf den Kult und vom Kult her auf das Leben bezogen. Insofern gäbe es hier sehr wohl eine tragfähige Brücke für einen fruchtbaren Dialog zwischen Ost und West.

Aber kehren wir zur Aufnahme des Wortes Orthopraxie in die moderne Theologie zurück. Hier dachte niemand mehr an die Befolgung eines Rituals. Das Wort gewann also eine durchaus neue Bedeutung, die mit den authentischen Vorstellungen Indiens nichts zu tun hat. Eines bleibt freilich: Wenn die Forderung nach Orthopraxie einen Sinn haben und nicht das Feigenblatt für Unverbindlichkeit sein soll, dann muß es auch eine für jedermann erkennbare gemeinsame Praxis geben, die über das allgemeine Gerede von Ichzentrierung und Du-Beziehung hinausgeht. Schließt man den rituellen Sinn aus, der in Asien gemeint war, so kann »Praxis« ethisch oder politisch verstanden werden. Orthopraxie würde im ersten Fall ein inhaltlich klar definiertes Ethos voraussetzen. Das wird freilich in der relativistischen Ethik-Diskussion durchaus ausgeschlossen: Das an sich Gute und das an sich Schlechte gebe es nun einmal nicht. Versteht man die Orthopraxie aber politisch-gesellschaftlich, dann ist wiederum die Frage, was richtiges politisches Handeln sei. Befreiungstheologien, die von der Überzeugung beseelt waren, der Marxismus sage uns deutlich, was die rechte politische Praxis ist, konnten den Begriff Orthopraxie sinnvoll gebrauchen. Hier gab es nicht Unverbindlichkeit, sondern eine für alle festliegende Form der richtigen Praxis, also wahre Orthopraxie, die die Gemeinschaft zusammenschloß und von denen unterschied, die sich dem richtigen Handeln versagten. Insofern waren die marxistisch bestimmten Befreiungstheologien auf ihre Weise logisch und konsequent. Wie man sieht, liegt aber dieser Orthopraxie durchaus eine gewisse Orthodoxie (im modernen Sinn) zugrunde – ein Gerüst verbindlicher Theorien über den Weg zur Freiheit. Knitter bleibt in der Nähe dieses Ansatzes, wenn er sagt, das Kriterium für die Unterscheidung der Orthopraxie von der Pseudopraxie sei die Freiheit.⁹ Aber er bleibt uns schuldig, uns überzeugend und praktisch zu erklären, was Freiheit ist und was der wirklichen Befreiung des Menschen dient: die marxistische Orthopraxie gewiß nicht – das haben wir gesehen. Eines aber ist deutlich: Die relativistischen Theorien münden durchweg im Unverbindlichen und machen sich so selbst überflüssig, oder aber sie geben doch absolute Maßstäbe vor, die nun in der Praxis liegen und Absolutismen genau da aufrichten, wo sie in der Tat keinen Platz haben können. Tatsache ist freilich, daß heute auch in Asien zusehends be-

freireligiöse Konzeptionen als vermeintlich mehr dem asiatischen Geist entsprechende Formen des Christentums dargeboten werden, die den Kern des religiösen Handelns in den politischen Bereich verlegen. Wo das Mysterium nicht mehr zählt, muß Politik zur Religion werden. Dem ursprünglichen Religionsverständnis Asiens ist freilich gerade dies zutiefst entgegengesetzt.

6. *New Age*

Der Relativismus von Hick, Knitter und von verwandten Theorien beruht letztlich auf einem Rationalismus, der die Vernunft im Sinne Kants der Erkenntnis des Metaphysischen unfähig erklärt¹⁰; die Neubegründung von Religion erfolgt auf pragmatischem Weg mit mehr ethischer oder mehr politischer Tönung. Es gibt aber auch eine bewußt anti-rationalistische Antwort auf die Erfahrung des »Alles ist relativ«, die unter dem vielschichtigen Titel *New Age* zusammengefaßt wird.¹¹ Der Ausweg aus dem Dilemma der Relativität wird nun nicht in einer neuen Begegnung des Ich mit dem Du oder dem Wir gesucht, sondern in der Überwindung des Subjekts, in der ekstatischen Rückkehr in den kosmischen Reigen. Ähnlich wie die antike Gnosis weiß sich dieser Weg in völligem Einklang mit allem, was uns Wissenschaft lehrt und beansprucht, wissenschaftliche Erkenntnis aller Art (Biologie, Psychologie, Soziologie, Physik) auszuwerten. Zugleich aber bietet er auf diesem Hintergrund ein durchaus antirationalistisches Modell von Religion, eine moderne »Mystik« an: Das Absolute ist nicht zu glauben, sondern zu erfahren. Gott ist nicht eine der Welt gegenüberstehende Person, sondern die das All durchwaltende geistige Energie. Religion bedeutet das Einschwingen meines Ich ins kosmische Ganze, die Überwindung aller Trennungen. K.-H. Menke charakterisiert die geistesgeschichtliche Wende, die sich hier zuträgt, sehr genau, wenn er sagt: »Das Subjekt, das sich alles unterwerfen wollte, will sich nun in »das Ganze« aufheben.«¹² Die objektivierende Ratio – so sagt uns *New Age* – versperrt uns den Weg zum Geheimnis der Wirklichkeit; das Ich-Sein schließt uns ab von der Fülle der kosmischen Wirklichkeit, es zerstört die Harmonie des Ganzen und ist der eigentliche Grund unserer Unerlöstheit. Die Erlösung liegt in der Entschränkung des Ich, im Eintauchen in die Fülle des Lebendigen, in der Heimkehr ins All. Die Ekstase wird gesucht, der Rausch des Unendlichen, der sich in rauschhafter Musik, in Rhythmus, Tanz, in Raserei des Lichts und des Dunkels, in der Masse Mensch zutragen kann. Hier wird nicht nur der neuzeitliche Weg zur Herrschaft des Subjekts zurückgenommen; hier muß der Mensch – um erlöst zu werden – sich selbst zurücknehmen lassen. Die Götter kehren wieder. Sie sind glaubhafter geworden als Gott. Ur-Riten sollen erneuert werden, in denen das Ich in die Geheimnisse des Alls initiiert und von sich selbst frei gemacht wird.

Die Erneuerung vorchristlicher Religionen und Kulte, die heute vielfach gesucht wird, hat viele Gründe. Wenn es die gemeinsame Wahrheit nicht gibt, die gilt, eben weil sie wahr ist, dann ist Christentum nur Import von auswärts, ein geistiger Imperialismus, den man nicht weniger abschütteln muß als den politischen. Wenn in den Sakramenten nicht die Berührung mit dem einen lebendigen Gott aller Menschen stattfindet, dann sind sie leere Rituale, die uns nichts sagen und nichts

geben, bestenfalls das Numinosum spüren lassen, das in allen Religionen waltet. Auch dann erscheint es sinnvoller, das ursprünglich Eigene zu suchen, als sich das Fremde und Veraltete auflegen zu lassen. Vor allem aber: wenn die »nüchterne Trunkenheit« des christlichen Mysteriums uns nicht Gottes trunken machen kann, dann muß eben der reale Rausch wirksamer Ekstasen beschworen werden, deren Leidenschaft uns aufreißt und uns wenigstens einen Augenblick zu Göttern macht, uns einen Augenblick die Lust des Unendlichen spüren und den Jammer des Endlichen vergessen läßt. Je mehr die Vergeblichkeit politischer Absolutismen offenkundig wird, desto mächtiger wird die Attraktion des Irrationalismus, die Absage an die Realität des Alltags.¹³

7. Der Pragmatismus im kirchlichen Alltag

Neben diesen radikalen Lösungen und neben dem großen Pragmatismus der Befreiungstheologien gibt es aber auch den grauen Pragmatismus des kirchlichen Alltags, bei dem scheinbar alles mit rechten Dingen zugeht, in Wirklichkeit aber der Glaube verbraucht wird und ins Schäbige absinkt. Ich denke an zwei Phänomene, die ich mit Sorge betrachte. Da ist zum einen in unterschiedlichen Intensitätsstufen der Versuch, das Mehrheitsprinzip auf Glaube und Sitte auszudehnen, die Kirche also endlich entschieden zu »demokratisieren«. Was der Mehrheit nicht einleuchtet, kann nicht verbindlich sein, so scheint es. Welcher Mehrheit eigentlich? Wird es morgen eine andere sein als heute? Ein Glaube, den wir selbst festlegen können, ist überhaupt kein Glaube. Und keine Minderheit hat einen Grund, sich durch eine Mehrheit Glauben vorschreiben zu lassen. Der Glaube und seine Praxis kommen entweder vom Herrn her durch die Kirche und ihre sakramentalen Dienste zu uns, oder es gibt ihn gar nicht. Der Auszug vieler aus dem Glauben beruht darauf, daß ihnen scheint, der Glaube könne von irgendwelchen Instanzen festgelegt werden, er sei eine Art Parteiprogramm; wer Macht habe, verfüge, was zu glauben sei, und so komme es darauf an, in der Kirche selbst an die Macht zu kommen, oder aber – logischer und einleuchtender – eben nicht zu glauben.

Der andere Punkt, auf den ich hinweisen wollte, betrifft die Liturgie. Die verschiedenen Phasen der Liturgiereform haben die Meinung aufkommen lassen, Liturgie könne beliebig verändert werden. Wenn es Unveränderliches gebe, so allenfalls die Wandlungsworte, alles andere könne man auch anders machen. Der nächste Gedanke ist logisch: Wenn eine zentrale Behörde das kann, warum nicht auch lokale Instanzen? Und wenn lokale Instanzen, warum eigentlich nicht die Gemeinde selbst? Sie müßte sich doch in der Liturgie ausdrücken und wiederfinden. Nach dem rationalistischen und puritanischen Trend der siebziger und auch noch der achtziger Jahre ist man heute der reinen Redeliturgien müde und möchte die Erlebnis-Liturgie, die sich sehr bald den Tendenzen von New Age annähert: Das Rauschhafte und Ekstatische wird gesucht, nicht die *λογική λατρεία*, die *rationabilis oblatio*, (der vernunftgeformte, logosgemäße Gottesdienst), wovon Paulus und mit ihm die römische Liturgie spricht (Röm 12,1).

Zugegeben, ich überzeichne; was ich sage, beschreibt nicht die normale Situation unserer Gemeinden. Aber die Tendenzen sind da. Und darum ist Wachheit ge-

boten, damit uns nicht unter der Hand ein anderes Evangelium als das vom Herrn geschenkte – Steine statt Brot – untergeschoben werde.

8. Aufgaben der Theologie

So stehen wir alles in allem vor einer merkwürdigen Situation: Die Befreiungstheologie hatte dem Christentum, der Dogmen müde, eine neue Praxis zu geben versucht, durch die nun doch Erlösung endlich Ereignis werden sollte. Aber diese Praxis hat Zerstörung hinterlassen, anstatt Freiheit zu bringen. So blieb der Relativismus und der Versuch, sich mit ihm zu arrangieren. Aber was dabei geboten wird, ist wiederum so leer, daß die relativistischen Theorien bei der Befreiungstheologie Hilfe suchen, um von dort aus praktisch werden zu können. New Age endlich sagt: Lassen wir das gescheiterte Experiment Christentum – kehren wir lieber zu den Göttern zurück, da lebt sich's besser. Viele Fragen tun sich auf. Greifen wir die am meisten praktische heraus: Wieso hat sich die klassische Theologie angesichts dieser Vorgänge so wehrlos erwiesen? Wo liegen die Schwachstellen, an denen sie unglaubwürdig wurde?

Ich möchte zwei Punkte nennen, die sich von Hick und Knitter her aufdrängen. Beide berufen sich für ihre Rücknahme des Christusglaubens auf die Exegese: Sie sagen, die Exegese habe bewiesen, daß Jesus sich selbst gar nicht für den Sohn Gottes, für Gott im Fleisch hielt, sondern daß er erst hernach allmählich von seinen Anhängern dazu gemacht worden sei.¹⁴ Beide – Hick deutlicher als Knitter – berufen sich des weiteren auf philosophische Evidenz. Hick versichert uns, Kant habe unwiderleglich bewiesen, daß das Absolute oder der Absolute in der Geschichte nicht erkannt werden und darin als solches auch nicht vorkommen könne.¹⁵ Von der Struktur unserer Erkenntnis her kann es – Kant zufolge – das nicht geben, was der christliche Glaube behauptet: Wunder, Geheimnisse und Gnadenmittel sind Wahnglaube, so erläutert uns Kant in seinem Werk über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*¹⁶. Die Frage nach der Exegese und diejenige nach den Grenzen und Möglichkeiten unserer Vernunft, also nach den philosophischen Prämissen des Glaubens, scheinen mir in der Tat den eigentlichen Krisenpunkt der gegenwärtigen Theologie anzuzeigen, von dem aus der Glaube – immer mehr auch der Glaube der Einfachen – in die Krise gerät.

Ich möchte hier nur versuchen, die Aufgabe anzudeuten, die sich uns von daher stellt. Zunächst – was die Exegese angeht, wäre vorab zu sagen, daß Hick und Knitter sich gewiß nicht auf die Exegese überhaupt berufen können, als ob dies alles ein klares und von allen anerkanntes Ergebnis sei. Das ist in historischer Forschung unmöglich, die solche Gewißheiten nicht kennt. Es ist noch viel unmöglicher bei einer Frage, die nicht rein historisch oder literarisch ist, sondern Wertentscheidungen einschließt, die über die bloße Feststellung des Vergangenen und über bloße Textinterpretation hinausgehen. Richtig ist aber, daß bei einem pauschalen Durchblick durch die moderne Exegese ein Eindruck zurückbleiben kann, der demjenigen von Hick und Knitter entspricht.

Welche Gewißheit kommt dem zu? Setzen wir voraus, die Mehrheit der Exegeten denke so (was bezweifelt werden darf), so bleibt die Frage: Wie be-

gründet ist eine solche Mehrheitsmeinung? Meine These ist: Daß viele Exegeten so denken wie Hick und Knitter und die Geschichte Jesu dementsprechend rekonstruieren, beruht darauf, daß sie deren Philosophie teilen. Nicht die Exegese beweist die Philosophie, sondern die Philosophie bringt die Exegese hervor.¹⁷ Wenn ich a priori (mit Kant zu sprechen) weiß, daß Jesus nicht Gott sein kann, daß Wunder, Geheimnisse und Gnadenmittel dreierlei Arten von Wahnglauben sind, dann kann ich auch aus den heiligen Büchern nicht als Tatsache herausfinden, was nicht Tatsache sein kann. Dann kann ich nur herausfinden, warum und wie man zu solchen Behauptungen gelangte, wie sie sich allmählich gebildet haben.

Sehen wir etwas genauer zu. Die historisch-kritische Methode ist ein vorzügliches Instrument, um historische Quellen zu lesen und Texte zu interpretieren. Aber sie hat ihre Philosophie in sich, die im allgemeinen – etwa wenn ich die Geschichte der mittelalterlichen Kaiser zu erkennen versuche – kaum ins Gewicht fällt. Denn dabei möchte ich Vergangenheit kennenlernen, nicht mehr. Auch das geht freilich nicht wertfrei ab, und insofern gibt es auch hier Grenzen der Methode. Wendet man sie auf die Bibel an, so treten sehr deutlich zwei sonst kaum zu bemerkende Faktoren in Erscheinung: Die Methode will das Vergangene als Vergangenes erkennen. Sie will möglichst genau das Damalige in seiner Damaligkeit erfassen, an dem Punkt, an dem es damals stand. Und sie setzt voraus, daß die Geschichte im Prinzip einförmig ist: Der Mensch in all seiner Unterschiedenheit, die Welt in all ihren Verschiedenheiten, ist doch von gleichen Gesetzen und gleichen Grenzen bestimmt, so daß ich ausscheiden kann, was unmöglich ist. Was heute auf gar keine Weise geschehen kann, konnte auch gestern nicht geschehen und wird auch morgen nicht geschehen.

Bezieht man dies auf die Bibel, so heißt das: Ein Text, ein Ereignis, eine Person wird streng in seine Vergangenheit hinein fixiert. Man will herausbringen, was der damalige Autor damals gesagt hat und gesagt bzw. gedacht haben kann. Es kommt auf das »Historische«, das »Damalige« an. Deswegen vermittelt mir historisch-kritische Exegese die Bibel nicht ins Heute, in mein jetziges Leben hinein. Das ist ausgeschlossen. Sie entfernt sie im Gegenteil von mir und zeigt sie streng in der Vergangenheit angesiedelt. Dies ist der Punkt, an dem Drewermann mit Recht historisch-kritische Exegese kritisiert hat, sofern sie allein genügend sein will. Sie spricht ihrem Wesen nach nicht von heute, nicht von mir, sondern vom Gestern, vom anderen. Sie kann deshalb auch nie den Christus heute, morgen und in Ewigkeit, sondern immer nur, wenn sie sich treu bleibt, den Christus gestern zeigen.

Dazu kommt die zweite Voraussetzung, die Gleichartigkeit von Welt und Geschichte, also das, was Bultmann das moderne Weltbild nennt. M. Waldstein hat in sorgsamer Analyse gezeigt, daß Bultmanns Erkenntnistheorie ganz vom Marburger Neu-Kantianismus bestimmt war.¹⁸ Von daher wußte er, was es geben und nicht geben kann. Bei anderen Exegeten wird das philosophische Bewußtsein weniger ausgeprägt sein, aber die Grundlegung durch die Erkenntnistheorie Kants ist stillschweigend immer anwesend, als selbstverständlicher hermeneutischer Einstieg, der den Weg der Kritik leitet. Weil es so ist, kann die kirchliche Autorität nicht einfach von außen her auferlegen, man müsse doch zu einer Christologie der Gottessohnschaft kommen. Wohl aber kann und muß sie dazu auffordern, die Philosophie der eigenen Methode kritisch zu überprüfen. Schließlich geht es in der

Offenbarung Gottes gerade darum, daß er, der Lebendige und Wahre, in unsere Welt einbricht und so auch den Kerker unserer Theorien aufbricht, mit deren Gitterstäben wir uns selbst gegen dieses Kommen Gottes in unser Leben absichern wollen. Gottlob ist heute, in der Krise von Philosophie und Theologie, die wir durchleben, in der Exegese selbst eine neue Grundlagenbesinnung in Gang gekommen, nicht zuletzt auch durch Erkenntnisse, die durch die historisch sorgsame Auslegung der Texte gefunden worden sind.¹⁹ Sie helfen dazu, das Gefängnis philosophischer Vorentscheidungen aufzubrechen, das die Auslegung lähmt: Die Weite des Wortes öffnet sich neu.

Das Problem der Exegese fällt, wie wir sahen, weitgehend mit dem Problem der Philosophie zusammen. Die Not der Philosophie, das heißt die Not, in die sich die positivistisch fixierte Vernunft hineinmanövriert hat, ist zur Not unseres Glaubens geworden. Er kann nicht frei werden, wenn die Vernunft selbst sich nicht neu öffnet. Wenn die Tür zu metaphysischer Erkenntnis verschlossen bleibt, wenn die von Kant fixierten Grenzen menschlichen Erkennens unüberschreitbar sind, dann muß der Glaube verkümmern: Es fehlt ihm einfach die Atemluft. Freilich, der Versuch mit einer streng autonomen Vernunft, die vom Glauben nichts wissen will, sich sozusagen selbst an den Haaren aus dem Sumpf der Ungewißheiten herausziehen zu wollen, wird letztlich kaum gelingen. Denn die menschliche Vernunft ist gar nicht autonom. Sie lebt immer in geschichtlichen Zusammenhängen. Geschichtliche Zusammenhänge verstellen ihr den Blick (wir sehen es); darum braucht sie auch geschichtliche Hilfe, um über ihre geschichtlichen Sperren hinwegzukommen.²⁰ Ich bin der Meinung, daß der neuscholastische Rationalismus gescheitert ist, der mit einer streng glaubensunabhängigen Vernunft, mit rein rationaler Gewißheit die *Praeambula Fidei* rekonstruieren wollte; allen Versuchen, die das Gleiche möchten, wird es letztlich nicht anders ergehen. Insoweit hatte Karl Barth schon recht, wenn er die Philosophie als glaubensunabhängige Glaubensgrundlage abwies: Dann würde unser Glaube letztlich auf wechselnden philosophischen Theorien gründen. Aber Barth irrte, wenn er deshalb den Glauben zum reinen Paradox erklärte, das immer nur gegen die Vernunft und gänzlich unabhängig von ihr bestehen könne. Nicht die mindeste Funktion des Glaubens ist es, daß er Heilungen für die Vernunft als Vernunft anbietet, sie nicht vergewaltigt, ihr nicht äußerlich bleibt, sondern sie gerade wieder zu sich selber bringt. Das geschichtliche Instrument des Glaubens kann die Vernunft als solche wieder freimachen, so daß sie nun – von ihm auf den Weg gebracht – wieder selber sehen kann. Um einen solchen neuen dialogischen Umgang von Glaube und Philosophie müssen wir uns mühen, denn beide brauchen einander. Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich.

10. Ausblick

Betrachtet man die gegenwärtige geistesgeschichtliche Konstellation, von der ich einige Andeutungen zu geben versuchte, dann muß es geradezu als ein Wunder erscheinen, daß trotz allem immer noch christlich geglaubt wird – nicht bloß in den Ersatzformen von Hick, Knitter und anderen, sondern mit dem vollen, heiteren

Glauben des Neuen Testaments, der Kirche aller Zeiten. Warum hat der Glaube überhaupt noch eine Chance? Ich würde sagen: Weil er dem Wesen des Menschen entspricht. Denn der Mensch ist weiter dimensioniert, als Kant und die verschiedenen nachkantischen Philosophien ihn sehen und ihm zugestehen wollen. Kant selbst hat es mit seinen Postulaten ja irgendwie auch einräumen müssen. Im Menschen lebt unauslöschlich die Sehnsucht nach dem Unendlichen. Keine der versuchten Antworten genügt; nur der Gott, der selbst endlich wurde, um unsere Endlichkeit aufzureißen und in die Weite seiner Unendlichkeit zu führen, entspricht der Frage unseres Seins. Deswegen wird auch heute der christliche Glaube wieder den Menschen finden. Unsere Aufgabe ist es, ihm mit demütigem Mut, mit der ganzen Kraft unseres Herzens und unseres Verstandes zu dienen.

ANMERKUNGEN

* Vortrag beim Treffen zwischen der Glaubenskongregation und den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas (Guadalajara/Mexiko, Mai 1996).

1 Einen Überblick über die wichtigsten Autoren der pluralistischen Theologie der Religionen bietet P. Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: *Theologische Revue* 89 (1993), S. 353–370. Zur Auseinandersetzung damit: M. von Brück/J. Werbick, Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143). Freiburg 1993; K.-H. Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage. Freiburg 1995, bes. S. 75–176. Menke bietet eine vorzügliche Einführung in die Ideen zweier Hauptvertreter dieser Strömung: J. Hick und P.F. Knitter, auf die ich mich im folgenden weitgehend stütze. Die Auseinandersetzung Menkes mit dieser Frage im zweiten Teil seines Werkes enthält viel Wichtiges und Bedenkenswertes, wirft aber auch Fragen auf. Einen interessanten systematischen Versuch, das Problem der Religionen von der Christologie her neu anzugehen, bietet B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QD 158). Freiburg 1995. Mit dem Problem der pluralistischen Religionstheologie befaßt sich auch ein in Vorbereitung befindliches Dokument der Internationalen Theologienkommission.

2 Vgl. dazu das äußerst lehrreiche Editoriale in Heft 1, 1996, S. 107–120, der *Civiltà Cattolica*: Il cristianesimo e le altre religioni. Das Editoriale setzt sich besonders mit Hick, Knitter und R. Panikkar auseinander.

3 Vgl. z. B. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*. London 1989; Menke, a. a. O., S. 90.

4 Vgl. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 Bde. Salzburg 1953 und 1956; H. v. Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*. Stuttgart 1985; S. N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, 5 Bde. Cambridge 1922–1955; K. B. Ramakrishna Rao, *Ontology of Advaita with special reference to Māyā*. Mulki 1964.

5 Deutlich in diese Richtung bewegt sich B. F. Wilfred, *Beyond settled foundations. The Journey of Indian Theology*. Madras 1993; Ders., *Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness: An Indian Perspective*, in: *Pont. Cons. pro Dialogo inter Religiones. Pro Dialogo. Bulletin* 85–86 (1994/1), S. 40–57.

6 J. Hick, *Evil and the God of Love*. Norfolk 1975, S. 240f.; Ders., *An Interpretation of Religion*, a. a. O., S. 236–240; vgl. K.-H. Menke, a. a. O., S. 81 f.

7 J. Knitters Hauptwerk: *No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. New York 1985, wurde in viele Sprachen übersetzt; vgl. dazu K.-H. Menke, a.a.O., S. 94–110. Eine sorgsame kritische Würdigung bietet auch A. Kolping in seiner Rezension in: *Theologische Revue* 87 (1991), S. 234–240.

8 Vgl. K.-H. Menke, a.a.O., S. 95

9 Vgl. K.-H. Menke, ebd., S. 109.

10 Knitter wie Hick berufen sich für ihre Ablehnung des Absoluten in der Geschichte auf Kant; vgl. K.-H., Menke, ebd., S. 78 und 108.

11 Der Begriff *New Age* oder *Ära des Wassermanns* wurde gegen die Mitte unseres Jahrhunderts von Raul Le Cour (1937) und von Alice Bailey (sie sprach von 1945 empfangenen Botschaften über eine neue Weltordnung und eine neue Weltreligion) eingeführt. Zwischen 1960 und 1970 entstand auch in Kalifornien das Institut Esalen. Heute ist Marilyn Ferguson die bekannteste Sprecherin von New Age. Michael Fuß, *New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität*, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 148–157, sieht New Age als Resultat des Zusammenströmens jüdisch-christlicher Elemente mit dem Säkularisierungsprozeß, mit gnostischen Strömungen und mit Elementen orientalischer Religionen. Hilfreiche Orientierungen zum Thema bietet der in viele Sprachen übersetzte Hirtenbrief von Kardinal G. Danneels, *Le Christ ou le Verseau* (1990); vgl. auch K.-H. Menke, a.a.O., S. 31–36; J. Le Bar (Hrsg.), *Cults, Sects and the New Age*. Huntington, Indiana, o.J.

12 A.a.O., S. 33.

13 Dabei muß angemerkt werden, daß sich immer deutlicher zwei unterschiedliche Richtungen von New Age herauskristallisieren: eine gnostisch-religiöse, die das transzendente und transpersonale Sein und darin das wahre Selbst sucht, und eine ökologisch-monistische Richtung, die die Materie und die Mutter Erde anbetet und sich im Öko-Feminismus mit dem Feminismus verbindet.

14 Belege bei K.-H. Menke, a.a.O., S. 90 und 97.

15 Vgl. Anm. 10.

16 B 302. Sehr anschaulich schildert aus eigener Erfahrung M. Kriele, *Anthroposophie und Kirche. Erfahrungen eines Grenzgängers*. Freiburg 1996, das geistige Klima, das aus dieser Philosophie entstanden und bis heute weithin prägend geblieben ist; bes. S. 18 ff.

17 Sehr schön wird dies sichtbar in der Begegnung zwischen A. Schlatter und A. von Harnack zu Ende des vorigen Jahrhunderts, die sorgsam aus den Quellen dargestellt ist bei W. Neuer, *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*. Stuttgart 1996, S. 301 ff. Schlatter dazu in einem Brief: »Den religiösen Unterschied haben wir definiert: er meinte, das Prophetenwort, »ach, daß du den Himmel zerrissest« (Jes 64,1), sei eben unerfüllt; wir wären auf die psychologische Ebene eingeschränkt, aufs glauben ...« (S. 306). Als Harnack im Kreis von Fakultätskollegen erklärte: »Vom Kollegen Schlatter unterscheidet mich nur die Wunderfrage!«, rief Schlatter dazwischen: »Nein, die Gottesfrage!« Schlatter sah konkret in der Christologie die Grunddifferenz: »Ob uns Jesus gezeigt wurde, wie er ist ..., oder ob das Neue Testament hinter unserer »Wissenschaft« verschwand, das war die Frage ...« (S. 307). An diesem Fragestand hat sich in hundert Jahren nichts geändert; vgl. auch bei Kriele, a.a.O., das Kapitel über »Glaubensverlust durch Theologie«, S. 21–28. Ich habe meine Sicht des Problems darzustellen versucht in der von mir herausgegebenen *Quaestio disputata: Schriftauslegung im Widerstreit*. Freiburg 1989, S. 15–44. Vgl. auch den Sammelband von I. de la Potterie/R. Guardini/J. Ratzinger/G. Colombo/E. Bianchi, *L'esegesi cristiana oggi*. Casale Monferrato 1991.

18 M. Waldstein, *Die Fundamente der Theologie* Rudolf Bultmanns, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 451–467, 550–557.

19 Vgl. z.B. den von C.E. Braaten und R.W. Jenson herausgegebenen Sammelband: *Reclaiming the Bible for the Church*. Cambridge, USA 1995, dort besonders den Beitrag von B.S. Childs, *On Reclaiming the Bible for Christian Theology*, S. 1–17.

20 Dies zu übersehen und eine vermeintlich völlig glaubensunabhängige rationale Grundlegung des Glaubens zu versuchen (die dann doch in der puren abstrakten Rationalität nicht überzeugen kann), ist m. E. der wesentliche philosophische Irrtum in dem von K.-H. Menke, a. a. O., S. 111–176 aufgenommenen Versuch von H.J. Verweyen, Gottes letztes Wort. Düsseldorf 1991, so viel Wichtiges und Gültiges dabei auch gesagt wird. Ich halte demgegenüber die Position von J. Pieper (zuletzt: Schriften zum Philosophiebegriff. Hamburg 1995) für historisch und sachlich besser begründet und überzeugend. Problematischer als der philosophische Ansatz ist für mich freilich der theologische Inhalt von Menkes Erwiderung auf Hick und Knitter. Nur eine Andeutung dazu: Die Auslegung des AT scheint mir einseitig und überzogen; pelagianisierend. Völlig verfehlt finde ich die Gegenüberstellung von Augustinus und Gutierrez-Boff (S. 144 f.). Ganz unannehmbar ist die Auslegung der Auferstehungstexte und die Rückführung der Auferstehung Jesu auf ein Handeln des Menschen Jesus: »... dann ist Auferstehung nicht ein Handeln Gottes an dem toten Jesus, sondern ein Handeln dieses Menschen selbst auf Grund seiner Einheit mit Gott. Jesus empfängt sich so von Gott her und handelt so im Vertrauen auf seinen Abba, daß er im Vorgang des physischen Leidens und Sterbens in Gemeinschaft mit dem bleibt, der das ewige Leben und die Zukunft ist« (S. 158). Was heißt das im Klartext? Ist Jesus nun auferstanden oder nicht? Hier frißt die Spekulation die Realität auf; das Neue Testament verschwindet hinter der Wissenschaft (s. Anm. 17). Merkwürdig ist auch, wie die Erscheinungsberichte als späte Texte abgetan werden, u. a. mit der Begründung, der Wunsch, den »schon beigesezten, in Leinentücher eingewickelten Toten am dritten Tag noch zu salben«, sei »bei den klimatischen Verhältnissen Palästinas einfach unsinnig« (S. 149 f.). Da kann man den Verfasser nur einladen, einmal Ostern in Jerusalem zu verbringen, damit er sieht, wie kalt da zu dieser Jahreszeit die Nächte und wie kühl auch noch die Tage sein können. Ebenso wenig überzeugt die zugehörige philosophische Erwägung, der Sieg des »Sinnes« müsse weltimmanent sein. Die Auferweckung dürfe nicht erst »hinterher«, »im nachhinein« kommen, sondern müsse *in* der Passion des Unschuldigen geschehen (S. 152). Hier ist ein physizistischer Zeitbegriff in unangemessener Weise auf die Existenz-Ebene, auf die Ebene der Person übertragen. Das wahre anthropologische »in« geschieht gerade im zeitlichen Nachher: Die neue Existenz nimmt das, was physizistisch gesehen »danach« ist, in die eine Existenz auf, in der sich die ganze Zeit der Person zur Einheit ihres Seins versammelt. Menkes »in« bleibt inhaltslos, gerade wenn man an sein Beispiel der von Dostojewski geschilderten Qual auch nur eines einzigen Kindes denkt. Schade, daß Menke sein weithin großartiges Buch durch solche Spekulationen ein Stück weit entwertet hat.