

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

«GENUG VOM MENSCHEN GEREDET...»

*Die Christen nach ihrer Moderne
und die postmodernen Vorbehalte gegen ihren Gott*

I. Die Moderne der Christen

Der Genitiv «Christen» ist in einem doppelten Sinne zu lesen. Einmal, als possessivus bzw. auctoris, benennt er das Christentum als Ursprung der europäischen Moderne, und dies nochmals zweifach: sowohl – systematisch-grundsätzlich – im Blick auf seine eigentliche Botschaft als auch – konkret geschichtlich – im Blick auf die Weise, wie die Christenheit mit dieser Botschaft umgegangen ist.

Sodann, als Genitivus obiectivus, meint er die Christen, insofern sie – jeweils Kinder ihrer Zeit – selbst vom Geist der Moderne bestimmt worden sind, und auch dies auf doppelte Weise: in Anpassung sowie gerade noch einmal im Widerstand.

1. Für Ersteres stehe hier – aus den sechziger Jahren – die These von Johann Baptist Metz von der «weltlichen Welt».¹ Gemeint war damit in einem ersten Schritt die Entmythisierung von Kosmos und «Mutter Natur» durch die Schöpfungsbotschaft. Das Buch *Genesis* erklärt die den Völkern heiligen, ja göttlichen Gestirne schlankweg zu Beleuchtungskörpern; die Weltmächte werden zu Boten oder Dämonen degradiert. Die Erde ist von Gott gemacht und dem Menschen in die Hand gegeben. Er soll/darf sie «sich unterwerfen» und über ihre Tiere «herrschen» (Gen 1,28).

Das widersprach dem gewohnten Vorwurf an die Christen, sie seien wissenschafts- und technik-feindlich, trug ihnen aber – nach dem «Klima-wechsel» seit Dennis L. Meadows' Studie für den «Club of Rome» – ein Jahrzehnt später die Anklage ein, für die Ausbeutung der Erde und die

JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

drohende Selbstzerstörung des «Homo faber» verantwortlich zu sein. Das führte zu Versuchen einer Abschwächung des zitierten Genesis-Auftrags. Doch finde ich diese weder gerechtfertigt – noch nötig.

«Sich unterwerfen» übersetzt das Verb «kbš (kabasch)», das nach Langenscheidts Taschenwörterbuch² «niedertreten, zertreten, unterdrücken, unterjochen, überwältigen» bedeutet. Als Grundbedeutung nennt Norbert Lohfink³ «den Fuß auf etwas setzen», wovon das Hebräische nur zwei abgeleitete Bedeutungen bewahrt hat: «Mit dem Objekt ‹Sünden› heißt das Verb ‹Sünden verzeihen›. Die Sünden sind wie ein Feuer, das Gott mit seinen Füßen austritt.» Bei Menschen, Völkern und Ländern heißt es ‹zum Eigentum machen› (kābāš = Fußschemel, dessen Rolle die Besiegten spielen). Das Bild sei normalerweise verblasst,⁴ und so solle man das Wort gerade auch im Blick auf Kanaan, den Israel zugedachten Teil der zu erfüllenden Erde, «am besten möglichst undramatisch übersetzen» (21).

Im Besitz des Landes haben nun die Völker Regierungsgewalt über dessen Getier. «rdh (radah)» («niedertreten, überwältigen, beherrschen») möchte Lohfink – im Sinn einer Grundbedeutung ‹geleiten, weiden› – mit ‹regieren, leiten, anweisen› übersetzen (22). In der Tat ist dem Menschen gemäß Gen 1,29 nur pflanzliche Nahrung zugedacht; erst nach der Sintflut ändert sich das (Gen 9,2f). Und jedenfalls meint «unterwerfen» wie «regieren» hier nicht schrankenlose Gewaltherrschaft, sondern die Wahrnehmung eines Amtes zum Wohl der Untertanen. Der Mensch erwacht in einem zu hegenden Garten; und auch nach der Vertreibung aus dem Paradies geht es um Urbarmachung. All dies zudem nicht selbstherrlich, sondern in Statthalterschaft. Die starken Worte verstehen sich aus der damaligen Situation, in die man nicht unsere gegenwärtigen Probleme einzeichnen sollte. Es genügt die Erinnerung an die Riesen-Stiere in den Museen zu London, Paris und Berlin, um die Zusage richtig zu lesen.

Diese Weltermächtigung des Menschen wird nun radikalisiert durch die Inkarnation: «Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‹Stunde Christi› in unserer Weltsituation» (Metz).⁵

«Eben in ihrer Annahme durch Gott in Jesus Christus geschieht die radikale und ursprüngliche Freisetzung der Welt ins Eigene und Eigentliche, ins Unverstellte ihrer nichtgöttlichen Wirklichkeit. Dieses Geschehen ist auf dem Grunde der neuzeitlichen Verweltlichung der Welt geschichtlich am Werk. Die Welt wird nun universal in das eingesetzt, als was sie durch die Inkarnation verschärft erscheint: in Weltlichkeit» (31).

2. Insofern folgt die Moderne wesentlich aus der christlichen Botschaft, so sehr es aufgrund des Fortwirkens der Antike erst mit Verzögerung dazu kam. Konkret aber hat sie sich unbestreitbar, und auch im Bewusstsein der Beteiligten, gegen das Christentum entwickelt.

Eine Wurzel lag im mittelalterlichen Kampf zwischen staatlicher und päpstlicher Macht.

*O Konstantin, wie vielen Unheils Mutter
war nicht der Glaube, aber jene Schenkung,
die du dem ersten reichen Vater machtest*

bricht Dante im Inferno aus, nach der Begegnung mit Papst Nikolaus III.⁶

Sodann hat Hans Blumenberg in seinem Plädoyer für die «Legitimität der Neuzeit»⁷ auf die spätmittelalterliche Schule des Nominalismus hingewiesen, derzufolge man über Gott ob seiner Göttlichkeit gar nichts aussagen kann, obwohl andererseits die Welt mit ihrer Ordnung ganz in ihm, das heißt, in seinem freien, souveränen Willen, gründet.

Für Blumenberg hatte sich damit das Christentum seines menschlichen Ortes beraubt. Er sieht die Entwicklung so, dass die christliche Botschaft zuerst «über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Weltklärung geworden ist, die aus der Grundidee der Schöpfung und aus dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Angemessenheit des Erkenntnisvermögens an die Natur folgern konnte, [dass sie] aber schließlich in der mittelalterlichen Konsequenz ihrer Sorge um die unendliche Macht und absolute Freiheit ihres Gottes die Bedingungen selbst zerstörte, die sie für das Weltverhältnis des Menschen vorgegeben hatte» (2128).

Angesichts dieser lebenbedrohenden Zerstörung aller Fundamente sei dem Menschen nichts anderes übrig geblieben als der Rückzug auf das, was René Descartes den unerschütterlichen Grund der Erkenntnis genannt hat: auf die Selbstgewissheit des denkenden Ichs und des von ihm klar und deutlich Erkannten (202–204).⁸

Diese These ist freilich ergänzungsbedürftig. Derart wirksam und lebensbestimmend ist der Nominalismus wohl doch nicht gewesen. Entscheidend war das epochale Geschichts-Ereignis der Reformation.⁹ Die Entstehung mehrerer Konfessionen und ihre erbitterten, blutigen Kriege einerseits, andererseits die Entdeckung fremder Kulturen mit ihren eigenen Religionen legen es nahe, sich auf das (noch) undiskutabel – oder vielleicht besser: bislang undiskutiert – Gemeinsame zurückzuziehen.¹⁰

Dieses Gemeinsame ist einmal die Vernunft mit ihren grundsätzlichen Einsichten und dem, was man aus ihnen folgern kann; es ist sodann alles, was sich mit wissenschaftlichem Exaktheitswillen erforschen und im Experiment von jedem objektiv nachprüfen lässt.

Um also menschlich überleben und weiterleben zu können, erstellt die Neuzeit das Programm einer Universalwissenschaft, nicht mehr im klassischen und vor allem mittelalterlichen Verständnis eines umfassenden Offenbarungswissens (im weitesten Sinn), das von begnadeten Autoritäten verwaltet wird, sondern im Sinn eines allumfassenden Lern- und Lehrsystems methodisch-kritischer Vernunft, das prinzipiell jedem zugänglich und von jedem nachprüfbar ist: *mathesis universalis*.¹¹

3. Ist es so aber erst einmal zur Moderne gekommen, dann hat man selbstverständlich auch mit Rückwirkungen zu rechnen. Unvermeidlich wirkt der Zeitgeist auf die Zeitgenossen ein. Deutlich bei denen, die sich ihm bewusst und mit Entschlossenheit öffnen. Und gerade bei Theologen kommt hier noch verstärkend ein pastoraler Impuls zur Geltung, der sie um der Menschen willen zur Zeitgemäßheit drängt, zur Angleichung an die herrschenden Kümernisse und Freuden, Ängste und Hoffnungen wie an einen Sprachgebrauch, der «ankommt».

Andererseits mag sich bei Gegnern des Zeitgeists dessen Prägung, weil ihnen unbewusst, umso markanter einzeichnen; jedenfalls für einen späteren Betrachter.

Doch um diesen dritten Punkt aus beiden Richtungen konkret zu füllen, wird es nötig, genauer zu klären, was hier mit Moderne gemeint sei.

II. Moderne

Dazu erlaube ich mir, weitgehend Robert Spaemann zu folgen.¹² Er zählt, unter Verzicht auf eine Diskussion mit anderen Autoren (genannt: Max Weber, Carl Schmitt, Arnold Gehlen, Romano Guardini, Hans Blumenberg und Jean-François Lyotard), sieben charakteristische Merkmale auf.

1. *Freiheit als Emanzipation*. Klassisch besagt Freiheit ungestörtes Dasein, Leben-können in und aus dem Eigenen (in dessen Sphären vom Leib über das Haus zur Polis, ja zu Kosmos und Logos – nach Sein wie Haben¹³). Jetzt indes bestimmt sie sich durch ein Von-weg, als Befreiungs-Prozeß aus Vormundschaft.

2. *Unendlicher Fortschritt*. Auch den Fortschritt gibt es schon vorher: als Unterwegs zu einem Ziel (beim Hausbau beispielsweise) oder als Verbesserung auf ein Optimum zu. Er kostet seinen (abzuwägenden) Preis und ist auch darum nie einfach notwendig, eher der («blinden») Notwendigkeit abzugewinnen.¹⁴ Aber jetzt wird «Fortschrittlichkeit» als solche zum Wertmaß: undiskutiert und allumfassend.

3. *Progressive Naturbeherrschung*. Um Fortschritt geht es dem Menschen vor allem in seiner Befreiung von Naturbedingtheiten, paradigmatisch in

der modernen Naturwissenschaft. Deren Vorgehen lässt sich doppelt charakterisieren:

Einmal wird – so zweckbestimmt sie selber ist – die Frage «Wozu?» ausgeschlossen, in Rückführung aller Zweckursächlichkeit auf Wirk-Kausalität. Sprach die Antike von vier bzw. fünf Ursachen¹⁵, so meint man in der Neuzeit mit «kausal» nur mehr die Effizienz-Ursache.

Zugleich werden Forschung und Welt mathematisiert, nach Galileo Galileis berühmter These: «Die Philosophie ist geschrieben in jenem großen Buche, das immer vor unseren Augen liegt; aber wir können es nicht verstehen, wenn wir nicht zuerst die Sprache und die Zeichen lernen, in denen es geschrieben ist. Diese Sprache ist die Mathematik, und die Zeichen sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren.»¹⁶

Doch ist Mathematisierung nicht das Erste, sondern folgt aus dem Exaktheitswillen. Und der antwortet auf die Erfahrung, dass sich uns Sein und Wesen der Dinge entziehen. Zugänglich sind uns nur ihre äußeren (Bedingungs-)Zusammenhänge. Dort aber waltet Notwendigkeit. – Damit wird die klassische Kluft zwischen idealer Zahl und materieller Körperwelt geschlossen. «Die gesamte Natur wird in dieser Weise struktural, kristallin»:¹⁷ messbar.

«Das Exakte macht jetzt den Grundcharakter der Wissenschaft aus» (332). Sie will messen, was sich messen lässt, und zu diesem Zwecke messbar machen, was sich messbar machen lässt (so in der Reduktion der «subjektiven» «sekundären» Qualitäten auf die «objektiven, primären»).

4. *Objektivismus*. Ist aber alles Subjektive möglichst auszuräumen, dann trifft dieser Ausschluß erst recht das Subjekt selbst. Erkennen wird aus konnaturaler Einigung von Subjekt und Objekt (man denke an das biblische «jd' [jadah]»: Gen 4,1: «Adam erkannte seine Frau Eva») zur sachlich «neutralen» Beobachtung von Bewegungsabläufen.

Brisant wird diese Neutralität in den sich paradigmengemäß etablierenden Humanwissenschaften: nicht bloß der Human-Medizin, sondern auch in Biologie, Psychologie und Soziologie. Verbot sich neuzeitlich eine Sicht der Natur in Analogie zum Selbstverständnis des Menschen als «anthropomorph», so musste nun auch er selber rein als Objekt zum Untersuchungs-Gegenstand werden. Derart aber gerät das Subjekt «sich selbst zum Anthropomorphismus ... Mehr als es den meisten Menschen bewusst ist, haben sie sich bereits daran gewöhnt, sich selbst «wissenschaftlich», d.h. als ein Bündel von Kausalprozessen zu betrachten, die durch sie hindurchlaufen» (Spaemann 240).

5. *Reduktion von Erfahrung*. So aber ändert sich durch die «Erfahrungswissenschaften» auch der Erfahrungsbegriff grundlegend. Der durch Erfahrungen Erfahrene hieß lateinisch «expers». Heute aber sei der Experte

eher jemand, der sich aus allem heraushält. Der viel gelesen, aber nichts erfahren hat, schreibt Konrad Adam¹⁸ und belegt es an einem Biologiebuch für Zwölfjährige: «Wieviel wert sind eigentlich unsere Erfahrungen? Was ist Wetter? Ist uns wirklich bewusst, was wir da täglich erleben?» Es bedürfe dazu des wissenschaftlich kontrollierten Versuchs. «Die Wissenschaft als Gegner der Erfahrung: das ist die Melodie, die in den meisten Fächern endlos wiederholt wird» (189).

Erfahrungen macht nur, wer ausfährt: aufbricht, sich ihnen aussetzt – um sich von ihnen verwandeln zu lassen. Anders im «Experiment» zur Überprüfung von Theorien: «Wer sich experimentell der Vertrauenswürdigkeit seines Freundes vergewissern wollte, der könnte eben die Erfahrung von Freundschaft nicht machen» (Spaemann 241). Und mögen sich hier auch überraschende Ergebnisse zeigen, so doch grundsätzlich nichts wahrhaft (unableitbar) Neues, geschweige denn Einmaliges.

6. *Hypothetisierung*. Ist aber alles Neue und Höhere aus Früherem und Niedrigerem zu erklären, so weist es seinerseits auf Späteres voraus, in das es sich «aufhebt». Wie nichts wirklich Neues begegnet, so lässt sich auch nichts Endgültiges erfahren. Theorien sind Deutungsvorschläge, die im Interesse des Fortschritts überboten sein wollen. Dies zumal darum, weil sie keine «Wesensaussagen» treffen, sondern funktional(istisch) orientiert sind, auf Wenn-dann-Zusammenhänge gerichtet.

Im Alltagsumgang mit den Dingen wie in Wissenschaft und Technik gibt es für instinkt-schwache Wesen nichts anderes als die Methode «trial and error». Doch mit der Neuzeit wird die hypothetische Denkform zu einem bestimmenden «Zug des modernen Bewußtseins überhaupt» (242). Wahrheitsansprüche heißen im Nu «fundamentalistisch». Nur der Verzicht auf Unbedingtheit gewährleiste Toleranz (als ob es keine totalitären Experimente gäbe/gegeben hätte).

7. *Naturalistischer Universalismus*. In der Tat scheint die Heimat von Unterscheidungen das Religiöse und der Mythos zu sein, angefangen vom Ur-Unterschied zwischen Heiligem und Profanen bis zu dem der Geschlechter. Obendrein werden die Unterschiede qualitativ, genauer: als Wertunterschiede genommen. So begründen und legitimieren sie vielfältige Unterdrückung; und daraus will der Mensch der Neuzeit [damit hatten wir begonnen] sich befreien.

Im Dienst dieser Emanzipation steht die Forderung uneingeschränkten Diskurses. Und eine Einschränkung droht offenbar von «voraussetzungsreichen» Argumentationen. So werden «prinzipiell nur naturalistische Argumente zugelassen, d.h. Argumente, die sich auf die empirische Bedürfnisnatur des Menschen beziehen» (Spaemann 246). – «Die «entzauberte» Weltanschauung der Moderne beinhaltet, wie ich mutmaßen

möchte, eine tiefsitzende Abneigung gegen alle letzten Prinzipien, die nicht tot sind, also nicht auf die Möglichkeit des Lebens oder des Bewusstseins Bezug nehmen» (Thomas Nagel).¹⁹

Dem hat sich nach allgemeinem Verständnis auch die Diskussion über Religion und Gottesglaube zu unterwerfen. Fragen wir also eigens, was dies für den «modernen Christen» und für unser Kernthema «Gott» bedeutet.

III. Gott?

1. Religion und Religionsverständnis der Neuzeit sind meines Erachtens grundlegend durch ihre Anthropozentrik bestimmt. Martin Luther fragt nach dem gnädigen Gott, und Immanuel Kant ordnet die Religion der letzten seiner drei bekannten Fragen zu: Was darf ich hoffen? «Heil» und «Sinn» bilden offenbar für Religionsphilosophen wie -theologen die Grund- und Zielbegriffe von Religion. Christlich erscheint die Christologie als Funktion der Soteriologie.

Natürlich spricht nicht erst die Neuzeit von Erlösung. Sie ist Thema und Inhalt der biblischen Bücher. Die Bibel als ganze stellt – in immer erneuten Einsätzen Gottes und mit immer weiterem Ausgriff – seine «Heilsgeschichte» mit den Menschen dar. Und kein Geringerer als Thomas von Aquin begründet die Inkarnation soteriologisch. Dennoch ist dort allenthalben auch von der Ehre Gottes die Rede. Und mitnichten nur «auch». Nicht die Bitte steht im Zentrum der Liturgien, sondern der Lobpreis – zumal insofern sie sich (alt- wie neutestamentlich) als Teilnahme an den himmlischen Riten verstehen.

Dies Verhältnis kehrt sich in der Neuzeit um. Sind es allein die Kritiker der Religion, die selbst das Lob nur unter der Rücksicht heilsnotwendiger Erfüllung der Gebote sehen?

Dabei zeigt sich eine eigentümlich gegenläufige Entwicklung. Einerseits tritt der Schöpfungsgedanke zurück hinter dem Fall (evangelisch) bzw. der «wunderbareren» Erlösung (katholisch). Andererseits führt das nicht zu einer stärkeren Betonung und Verlebendigung des Dreieinigkeitsglaubens.

2. Auch zu letzterem gilt: Nicht erst die Neuzeit versagt ihm seinen gebührenden Platz. Einerseits ist es die Betonung seines strikten Geheimnis-Charakters, die etwa den Aquinaten dazu veranlasst, die Trinitätslehre Richards von St.-Victor abzuweisen. Andererseits sehe ich in der breit rezipierten «Erfindung» des «Gnadenstuhls» ein Verhängnis. Indem man nämlich das biblische Bilderverbot verletzt und den Vater als «Hochbetagten» (Dan 7,22) vorstellt, verstößt man zugleich gegen die Göttlichkeit des undarstellbaren Geistes.

Grundlegend erscheint im Gnadenstuhl – anthropozentrisch – nur die heilsgeschichtliche (= «ökonomische») Trinität. Zwar ist es wirklich erst die Heilsgeschichte, in der Gott sich uns als dreieiniger offenbart (und im Ringen um sie spielen soteriologische Argumente eine wichtige Rolle); doch hängt zunächst sogar eben ihre soteriologische «Kraft» daran, dass die ökonomische Trinität die immanente *ist*.²⁰ Sodann aber und vor allem sollte es dem Menschen um Gott selber gehen: um Gott, nicht bloß wie Er wirkt, sondern wie Er – seiner Selbstoffenbarung zufolge – ist, und zwar nicht bloß für uns, sondern für sich selber und in sich selbst.

Dem lässt sich, zweitens, nun wenigstens im Nachhinein für Vater und Sohn in ihrem Austausch entsprechen. Der Geist aber ist in Flammen- wie Taubengestalt nur «ökonomisch» gegenwärtig. Und hier steht er oben-dreien gegenüber den beiden Mannes-Gestalten in einer Weise zurück, die seine «in maiestate aequalitas» aufs gröblichste verletzt. Auf der einen Seite geht bei dem Zueinander von altem und jungem Mann in ihrer Ähnlichkeit die abgründige Verschiedenheit der Personen (die ja nicht Individuen einer Art sind) verloren – bis hin zur Einheitsübersetzung, die wahrhaftig für «eikòn toû theoù toû aorátou» (Bild = Versichtbarung, Erscheinung – Kol 1,15) «*Ebenbild* des unsichtbaren Gottes» schreibt. Auf der anderen Seite fällt der Geist aus dieser Zweisamkeit so sehr heraus, dass er nicht einmal als Dritter erscheint (so wenig sich ein Haustier zu zwei Menschen zählen lässt).²¹

Die Neuzeit wird nun entschieden antitrinitarisch (noch der einsame Kampf eines Georg Wilhelm Friedrich Hegel bestätigt dies Urteil).

Damit aber kommt es zu jener Konfrontation, die eben Hegel in seiner berühmten Herr-Knecht-Dialektik vorgeführt hat. Der Mensch als Knecht – Knecht, weil ein Sklave seiner Todesfurcht (vgl. Hebr 2,15) – steht im Dienst der Herrschaft des göttlichen Herrn. Und insofern sein Lebenssinn (besser: sein Daseinszweck) in dieser Dienlichkeit aufgeht:

Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit»²²

wird er zum Mittel herabgewürdigt.

Andererseits ist/wird der Herr allein durch solchen Knechtsdienst Herr: er ist/wird Gott von Gnaden des Geschöpfes. Und darin gründet – anstatt wie früher in der Geburt – der neue Adel des Menschen. Indem das Individuum sich arbeitend verbrauchen lässt, arbeitet es seine eigenen Idiosynkrasien ab, bildet es sich: Arbeit macht frei. In der Arbeit an Gott kommt der Mensch zu sich selbst. Und derart dient nun Gott dem Menschen.

3. Damit aber hat im Ernst Gott aufgehört, göttlich zu sein. In letzter Konsequenz macht es so keinen wesentlichen Unterschied, ob man an

ihm – als dem Garanten für das jenseitige Heil – noch festhält oder ihm bewusst den Abschied gibt. Unter Christen wie Nichtchristen wird der Deismus zur herrschenden Grundeinstellung. (Belegbar ist das etwa am Verhältnis zum Gebet oder zu Wundern; christologisch besagt es einen «liberalen Arianismus».)

An der Arbeit freilich, als Selbsterstellung des Menschen, hält der neuzeitliche «selfmademan» fest (zu dem sich schließlich die selfmadelady gesellt). Dabei ist es just ihr verbrauchender Anspruch, auf den es ankommt: Gerade weil es um das Selbst und dessen Bildung zu tun ist, müssen Arbeit und Dienst die Menschen «ausfüllen», die sich darin «verzehren». Und das besagt: sie müssen nach wie vor Arbeit für oder an Gott sein.

Für Nichtchristen gibt dem etwa Rainer Maria Rilke im (von Georg Simmel als große pantheistische Dichtung begrüßten) *Stundenbuch* die Devise: «Wir bauen an dir mit zitternden Händen...»²³ In den «verkappten» Religionen sind es die Nation, die Klasse, die Rasse, doch ebenso «die Wissenschaft», die Kunst, die als neue Götter fungieren.²⁴

Es wäre reizvoll, die jeweilige Gestalt dieser Religionen zu konturieren. (Neben dem «rerum cognoscere causas» – das Vergil an Lukrez rühmt – gilt es ja auch, «rerum videre formas».)²⁵ Für alle Religion in der Moderne aber scheint mir der Vorrang der Arbeit charakteristisch – auch und gerade bekanntlich für das «werk»feindliche Christentum der Reformation. Arbeit indes steht zugleich im Gegensatz zu drei Grundmomenten überkommener Religiosität (die auf den ersten Blick vielleicht disparat erscheinen mögen): der Scheu, dem Spiel und der Gnade.

IV. Kritik der Moderne

1. Was Scheu, Spiel und Gnade miteinander verbindet, ist ihre gemeinsame Entgegensetzung zur Gewalt. Und vermutlich kann man die Kritik der Moderne auf den Generalnenner der Kritik ihrer Gewaltsamkeit bringen.

Dazu wären die genannten sieben Merkmale der Moderne erneut durchzugehen: Freiheit als Emanzipation – unendlicher Fortschritt – progressive Naturbeherrschung – Objektivismus – Reduktion von Erfahrung – Hypothesisierung – naturalistischer Universalismus. – «Wege in die Gewalt» lautet der Titel eines von Hans Maier herausgegebenen Sammelbands über «die modernen politischen Religionen».²⁶

In ihren «Fragmenten» zur Dialektik der Aufklärung haben Horkheimer/Adorno die Unterwerfung der Natur an der Gestalt des Odysseus behandelt, vor allem an seiner Begegnung mit den Sirenen.²⁷ Wer sich beherrscht, der wird zugleich von sich beherrscht. «Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht» (62); denn bezwungen wird

das eigene Selbst, unterdrückt die eigene verlangende Lebendigkeit. So wie er sich Polyphem gegenüber «Oudeis» (= Niemand) nennt, also seinen Namen (Odysseus) zugleich entdeckt und verbirgt und sich durch Selbstverleugnung rettet (67f,75), so hört er zwar die Sirenen, ihnen verfallend, doch durch die Fesselung bleibt es bei der «Sehnsucht dessen, der vorüberfährt» (67).

Wird also hier schon der Natur Gewalt angetan, so triumphiert diese Gewalttätigkeit beim Marquis de Sade, dem der zweite Exkurs der Studien gilt. 9: «Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils».

Eine ähnliche Überreaktion zeigt die (ihrerseits gewaltsame) Umformulierung der dritten Seligpreisung durch die Einheitsübersetzung (Mt 5,5): «Selig, die keine Gewalt anwenden.»²⁸

2. Gewalt fürchtet man demgemäß überhaupt in den «großen Geschichten» und «Meta-Erzählungen» (Jean-François Lyotard),²⁹ also in allen Formen von «Monotheismus». Darum plädiert beispielsweise Odo Marquard für «Polymythie» und «Polytheismus».³⁰ Ja, Wahrheitsansprüche überhaupt geraten unter Terrorismus-Verdacht. So etwa bei Heinz Robert Schlette: «Wer immer philosophisch-metaphysische Sicherheit als möglich voraussetzt oder gar behauptet – sei er Marxist, Positivist, Aristoteliker oder «christlicher Philosoph» –, ist eo ipso (ob er das subjektiv will oder nicht) der Scharfrichter der Freiheit und der Protagonist des Terrors.»³¹

In der öffentlichen Meinung und auch unter Philosophen scheint es heute ausgemacht zu sein, dass Menschlichkeit sich nur durch Verzicht auf Wahrheitsansprüche bewahren lasse.³² Seit dem Tod des «Prawda-Gottes» heißt das neue Gespenst in Europa «Fundamentalismus».

Der zeitgemäße Lehrer gibt sich als «Meisterdesillusionierer». Nur eins verlangt er noch: Man soll ihn nichts mehr fragen. Damit hat er die Antwort auf alles. Die kokette Bescheidenheit des «schwachen» und «kraftlosen» Denkers hat seinen Dekonstruktionismus zum Maß aller Dinge erhoben. Was bleibt im Einsturz der Ideale, jenseits von Gut und Böse? Ich, antwortet er, ich bleibe – und das ist genug.»³³

3. Eigentlich ist es nach wie vor die Todesangst, die das Gesetz des Handelns diktiert. Nur votiert man jetzt dafür, den Ernst der Moderne, bei dem es leicht todernst werden konnte, aufzugeben. Spielen hat Konjunktur, und nicht bloß in der Marquardschen Sinn-Diätetik.³⁴ Richard Rorty: «Ich möchte vorschlagen, dass wir mit der Philosophie tun, was die Aufklärer mit der Theologie getan haben. Die Frage etwa, ob es sinnvoll ist, zwischen Sein und Schein zu unterscheiden, kann man getrost Leuten überlassen, denen diese Art von Fragen wichtig ist, ganz wie theologische Dispute den Theologen überlassen worden sind.»³⁵

So erscheint die Gesellschaft inzwischen nicht bloß in Teilen oder zu Zeiten, sondern insgesamt als Erlebnis-, näherhin als Spaß-Gesellschaft – und lässt an ein Distichon Hölderlins denken.³⁶

Immer spielt ihr und scherzt? ihr müsst! o Freunde! mir geht dies
In die Seele, denn dies müssen Verzweifelte nur.

Solches Spiel ist ja mitnichten jenes der Liturgie, darum auch weder mit Scheu noch mit Gnade verbunden.

Darum lassen sich auch an ihm selbst mühelos Gewaltsamkeiten entdecken. Es ist ja bereits ein Gemeinplatz, dass die sogenannte «Postmoderne» ihrerseits die Moderne nicht eigentlich ablöst, sondern sie vielmehr vollendet. Deshalb hat ihre Krise und die Kritik an ihr durchaus ein Doppeltgesicht. Wächst nicht überhaupt – von den Grundschulen an – gerade die Gewaltbereitschaft hierzulande? Im Einzelnen wäre das wieder anhand der sieben Stichpunkte zu belegen.³⁷ Es hat jedenfalls Konsequenzen für unser Thema und die Frage: Gott heute? Denn das «Ende der Moderne» erscheint keineswegs als ein Ende der Anthropozentrik, im Gegenteil.³⁸

V. Gott heute?

1. Im Unterschied zur Religionskritik der Moderne herrscht heute ein ausgesprochen religionsfreundliches Klima. Doch ebenso ausgesprochen scheint es von einem Gottesressentiment gezeichnet. Was seinerzeit Friedrich Nietzsche bemerkte, gilt heute erst recht: «Warum heute Atheismus? – «Der Vater» in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso «der Richter», «der Belohner». Ingleichen sein «freier Wille»: er hört nicht – und wenn er hörte, wüsste er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt.»³⁹

Philosophisch wie theologisch gibt es geradezu einen Boom bei Anti-Theodizeen. Immer wieder erweist sich der Schmerz als «Fels des Atheismus», und zwar genau in dem Sinn, den das Wort in Georg Büchners Theaterstück hat:⁴⁰ apriorische Abwehr theistischer Anfechtungen. Dazu tritt allermeist der Protest gegen die Rede von Sünde und Schuld. Und hierbei erstreckt sich der Groll auch auf Jesus Christus, insofern er als sündlos und göttlich gedacht wird.⁴¹ Anders, wenn man ihn als Bruder in Elend und Not, als irrend und suchend wie wir nimmt. Exemplarisch dafür sind (wie überhaupt für die Signatur einer Zeit und Gesellschaft) die

Dichter und Künstler.⁴² Ähnlich kommt es so auch für Gott zu Versuchen, ihn durch Ohnmacht, Werdeschmerz und gar Liebesverschulden zu «vermenschlichen», um ihn uns näher zu bringen.

Oder er wird – wissenschaftlich-«mystisch» – als apersonale Urwirklichkeit mit der «Natur» identifiziert. Schließlich lässt sich beides unschwer verbinden, indem man konkrete Glaubensaussagen als Niederschlag subjektiver Erfahrung angesichts des Weltgrundes versteht.

2. Demgegenüber haben Christen auf Gottes Göttlichkeit zu bestehen. Das heißt als Erstes, in Absage an die moderne Anthropozentrik (und post-modernen Egozentrismus?), auf dem unbedingten Vorrang des ersten Hauptgebots vor allem anderen.⁴³ Wobei die Unbedingtheit des Vorrangs gerade darin besteht, dass es hier nicht um einen Befehl geht, sondern um Berufung.

Ins Dasein gerufen, und zwar als Person, d.h. (mit Kant gesagt) als «Selbstzweck», weiß sich der Glaubende – «volo, ut sis» – persönlich geliebt.⁴⁴ Und gerufen nicht allein zu purem Dasein, sondern zu geistig-freiheitlicher Existenz, d.h. zum Gut-sein. Gegen den Drang zur Selbstabwertung im Anblick des unermesslichen Weltalls⁴⁵ wird er auf der Unterscheidung der Ordnungen insistieren, wie sie Blaise Pascal in den *Pensées* skizziert hat:⁴⁶ Danach ist die endlose Weite des Kosmos wie nichts gegenüber einem einzigen Bewusstseinsakt, in dem ein Wesen nicht nur denkt, sondern denkt, dass es denkt; in dem jemand nicht nur weiß, sondern weiß, dass er weiß (oder auch nicht weiß). Deshalb steht um eine Ordnung (wie von Punkt zu Linie) über dem Reich des Räumlichen die Dimension des Geistes, das Wissen.⁴⁷

Doch gibt es noch eine weitere Ordnung. Alle Erkenntnisakte zusammengenommen, alles, was Bewusstsein heißt (für jetzt beiseitegelassen, dass hier ein auch das Gewissen fiele, und bei der rein theoretischen Sicht geblieben), zählt nochmals, um eine Potenz geringer, sozusagen nichts im Vergleich mit nur einem Vollzug wahrer Liebe. Gemeint ist das Ja zum Guten als solchen und um seiner selber willen.

Es ist eine Frage der inneren Entscheidung, ob man eine solche Dimensionen-Ordnung mitvollzieht oder nicht. Natürlich kann man sie niemand beweisen, der nicht bereit ist, sich dafür zu öffnen. Wer auf der Ebene der Raum-Zeit-Messung bleibt – eine beliebte Formel hierfür: «Ich als (Natur-)Wissenschaftler» –, mit dem lässt sich davon nicht reden. Verlangt wird also ein Überstieg vom Messbar-Körperlichen über das Bewusstsein zur Stellungnahme des «Herzens». So heißt von Augustinus bis Pascal das, was wir jetzt Gewissen nennen. Dies ist nämlich nicht ein Gefühl, Emotion (nach einer heute weithin üblichen Aufteilung des Geistigen in Rationales und Emotionales). Solches gehört selbstverständ-

lich zur Ganzheit des Menschen; doch bildet es nicht die Mitte des Personalen. Und um dessen Würde und Ernst geht es jetzt.

3. Voll bewusst ist diese Würde dem Menschen erst dank Jesus Christus geworden. Es brauchte Jahrhunderte intensiven Durchdenkens, um zu erkennen, was/wer in Wahrheit uns in diesem Mann begegnet ist: Gott selbst.

Christen heißen Menschen, die «den Namen Jesu anrufen» (Apg 2,21; 9,14. 21; 22,16), d.h. die den Christus Jesus ihren Herrn, den *kyrios* nennen (Phil 2, 11). Und dazu ist nach ihrem eigenen Bekenntnis niemand aus sich selbst imstande, sondern nur aus Gnade und Kraft des Heiligen Geistes (1 Kor 12,3).

Christen bekennen sich also zu Gott als Vater, Sohn und Geist – und wissen sich als Brüder und Schwestern des Sohnes, der weder Halbgott ist noch ein Scheinmensch, sondern Gottmensch, Gott und Mensch. Der eine Gott ist nicht einsam. Noch sind Mensch und Gott entzweit – unterwegs zur Selbstaufhebung in Einsheit. Das Grundwort der Wirklichkeit heißt vielmehr MIT.

Liegt nicht (einzig) darin die erfüllende Antwort auf Ängste und Hoffnungen der Moderne sowohl wie der vielfältigen «Postmoderne»? – Um es mit drei frühen Sentenzen Hans Urs von Balthasars anzudeuten:⁴⁸

«Gott über uns: daher unser Drang, uns selbst zu verlieren, alles Menschliche verkohlen zu lassen. Christus in uns: daher unsere Gewissheit, im Unendlichen unser geliebtes Endliches wie eine Gnade zurückzuerhalten» (17).

«Je mehr wir Gott kennenlernen, um so mehr wird der Unterschied zwischen Freude und Leid hinfällig; nicht nur geht beides unter im Einen Willen des Vaters, sondern die Liebe selbst wird schmerzlich, und dieser Schmerz zum unvermißbaren Glück» (19).

«Gott ist der einzige Freund, der die wesentliche Einsamkeit nicht aufhebt, in dem vielmehr die Einsamkeit als solche erfüllt wird.⁴⁹ Nicht allein deshalb, weil er so leise und unaufdringlich, auch nicht, weil er so groß ist, dass ihn zu umfassen unmöglich ist. Sondern weil unsere tiefste Sehnsucht nach Einsamkeit gar nicht Sehnsucht nach uns selber ist, sondern nach jener innern Liebe und Zwiesprache, die jenseits eines bloßen Gegenüberstehens von Ich und Du liegt, in einer Region, wo Eins und Zwei hinter uns liegen...» (15)

Eins und Zwei sind in der Dreieinigkeit aufgehoben. – Ein Mit gibt es nämlich nicht bei bloß zweien, sondern erst aus ihrem Gegenüber zu einem Dritten. Und ein volles Mit erst, wenn dies Dritte ein Dritter: selber Person ist. Dann aber kreist das Mit – im «Dreispiel»: da jeweils zwei sich ihres Dritten annehmen – der im Entgegennehmen ihrem Mit dient, nicht

ohne seinerseits zugleich mit einem jeden der beiden für das gemeinsame Du da zu sein...⁵⁰ (Und kein Gedanke etwa an «Beziehungsarbeit»!)

VI. Und der Mensch?

1. So bringt gerade das Mit sinnvoll ins Spiel, wonach vielleicht schon mancher Leser fragt: das zweite Hauptgebot nämlich, das dem hier so betonten (überbetonten?) ersten «gleich», «ebenso wichtig» ist (Mt 22, 36–40).

Zuerst allerdings eine Klärung zum «gleich» (abgesehen davon, ob nicht manche pastorale Texte zu der Frage reizen, wie es bei ihnen mit der Gleichheit stehe: in Unterordnung des ersten unter das zweite, und bei Fixierung – zum zweiten – auf dessen Schlussteil: «wie dich»). Im hebräischen Text steht zwar an beiden Stellen, die Jesus magistral zusammenfügt, das Verb «'hb (ahab)»; aber im *Sch^ema* wird es mit dem Akkusativ konstruiert: «Liebe den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen...» (Dtn 6,5); im Blick auf den Nächsten jedoch (Lev 19, 18) folgt ihm der Dativ, so dass man genauer übersetzen müsste: Sei dem Nächsten gut wie dir.⁵¹

Tatsächlich schließt «jemanden lieben» ein, seine Schwächen zu teilen. Und Gottes Schwäche ist – unbegreiflicher Weise – der Mensch. Darum besagt die Erfüllung des ersten Gebotes, mit und in Gott seine Geschöpfe (nicht zuletzt sich selber) zu lieben: «amare Deum: amare mundum in Deo» (Max Scheler).⁵² Damit ist die Konkurrenz-Situation grundsätzlich überwunden.

2. Ja, mehr. Mit welchem Recht nämlich könnte ein Mensch mit Gott «konkurrieren»? Dies jetzt nicht mehr im Sinn der Herr-Knecht-Auseinandersetzung gemeint (bei allem Wandel gilt es ja nicht bloß modische Anpassung, sondern auch widerständige Restauration zu vermeiden⁵³), vielmehr im Blick auf den Menschen selbst und für sich:

Wie soll angesichts des umgreifend Naturalen oder des Quasi-natural-Gesellschaftlichen der Einzelne in seiner unbestreitbaren Bedingtheit und Beschränktheit unbedingt anerkannt und respektiert werden können? Wie soll er als Produkt seiner Eltern, der Gesellschaft, der Natur gegenüber diesen seinen Produzenten unbedingte Achtung fordern können?

Ich habe nicht vor, das Recht dieser Forderung zu diskutieren. Sie liegt jeder ernstern Diskussion zugrunde. Zu fragen ist aber danach, wie sie sich denken und verstehen lasse: sowohl im privaten Feld der Liebe wie im Raum von Gesellschaft und Staat. Hier wie dort – wenngleich auf unterschiedliche Weise, will/soll der Einzelne nicht bloß als Individuum, ob seiner individuellen Werte, anerkannt werden, sondern als Person, in seiner unabdingbaren Würde. Woher aber diese?

Auch wenn wir das jetzt nicht in Einzelschritten durchführen können,⁵⁴ lässt sich wohl als unbestreitbar behaupten: Ein unbedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen wird verantwortbar nur durch Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm, das nicht von einem bedürftigen oder launischen endlichen Ich, auch nicht von einer Gruppe solcher, sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist. Das heißt, wenn ich zu einem Menschen nicht nach *seinem* Maß, sondern *unbedingt* soll verantwortbar Ja sagen können, dann muss mein Maß das unbedingte Ja Gottes zu ihm sein, aus dem er ist und sein soll, der er ist. Das Ja zu einem Menschen ist als unbedingtes ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm (tatsächlich ist dieser gefüllte Personbegriff erst durch die christliche Reflexion in die Geschichte getreten⁵⁵).

Und gehen wir noch einen Schritt weiter: Warum wird dieses Ja Gottes letztlich mitgesprochen? Wenn es zuletzt nur um des bejahten Menschen willen geschähe, wäre es wieder nur nach dessen Maß rechtfertigbar, also bedingt und endlich. Unbedingt geschieht das Mit-Ja nur, wenn Gottes Ja im Ja zu dem bejahenden *Gott selbst* mitgesagt wird.

Wir haben damit ein für manchen Leser paradoxes Ergebnis erreicht: Wer von ewiger Liebe, von Heiligkeit und Göttlichkeit der Liebe, ja von Liebe zu Gott reden wollte, nur um seiner Faszination durch den anderen Menschen Worte zu leihen, mag psychologisch wie poetisch aufrichtig und im Recht sein; vor dem Urteil des Denkens und darum auf dem Prüfstein der Zeit entlarvt sich solches Reden als Selbstmissverständnis. Derart ungedeckter Unbedingtheits-Anspruch überfordert den Menschen, sobald der anfängliche Zauber einer Verbindung verblasst. Umgekehrt aber: im Ja zu Gott ja zu dem Ja zu sagen, mit dem er den Menschen bejaht, erreicht den anderen in seinem personalen Zentrum, zu dem weder Bedürfnis noch Laune noch eine Religion der Liebe als solcher gelangen.

Und erst recht gilt das für humanistische Loblieder auf den Menschen als solchen; ja schon, um das große Wort beiseite zu lassen, für die *Achtung* vor ihm, oder vielmehr ihnen, einem jeden gegenüber: Die verbietet es, auch den armseligsten Einzelnen «bloß als Mittel» und nicht «zugleich auch als Zweck an ihm selbst» (Immanuel Kant) zu behandeln.

Wie rechtfertigt man die Menschenrechte – als Rechte nicht *des*, sondern jedes einzelnen Menschen – gegenüber Global-Perspektiven, sei es idealistisch systematischer Vernunft, sei es materialistischer Zukunftsentwürfe oder rein technologischer Pragmatik? Von woher vor allem lässt sich eine Solidarität begründen, die auch den Gegner und Feind, den Verbrecher und Henker mit einschließt und sogar noch die aufgedrungene Notwehrtötung umfängt?⁵⁶

So sehr es also nach einem oft nachgesprochenen Wort Charles Péguys gewisse Fromme geben mag, die, weil sie niemanden lieben, behaupten,

sie liebten Gott,⁵⁷ so sehr gilt andererseits – und zwar, wie gezeigt, in streng philosophischer Reflexion –, dass wahre Liebe zum Nächsten und Allernächsten eingebettet ist in die (sei es «anonyme») Liebe zu Gott.

3. v. Balthasar hat vor einem halben Jahrhundert zur *Gottesfrage des heutigen Menschen* geschrieben:⁵⁸ Wir stehen heute in einer «tragischen Epoche, denn sie muss gleichzeitig beides einsehen: dass auf der Welt zuletzt nichts anderes sich verlohnt (weil nichts anderes da ist, wofür man sich einsetzen kann) als der Mensch – und dass der Mensch sich letztlich doch nicht lohnt. Und so ist es die Zeit der Philanthropie und des vollendeten Humanismus, da alle Weltanschauungen – östliche und westliche und jede, die sich in der Mitte dazwischen einzurichten versucht – sich nur noch um den Menschen drehen und um die Hilfe und Förderung und Entfaltung, die man ihm angedeihen lassen kann, und doch diese Sorge einen offen oder verdeckt bitteren, zynischen oder süßlich-faden oder sanitären und unpersönlichen, unmenschlichen Beigeschmack hat. Aus dieser Tragik gibt es keinen Ausweg, und der Mensch ist sich darüber klar.»

Alle andere Tragik lässt sich darin zusammenfassen. Der Mensch weiß sich als quälend fragwürdiges Zwischenwesen. «Ein Engel, ein Tier, eine Leere, eine Welt, ein Nichts, von Gott umgeben, Gottes ermangelnd, Gottes fähig, mit Gott erfüllt, wenn er es will» (Pierre de Bérulle⁵⁹).

Verlangt schon ein wahres Ja zum Menschen das vorangegangene Ja zum Heiligen und Guten als solchen (ähnlich wie die Selbstannahme das vertrauende Ja zum Du voraussetzte – Anm. 51). So lässt sich selbstverständlich das Ja zu Gott nicht aus dem Ja zum Menschen begründen.

Und nicht bloß Er ist nicht zuerst oder eigentlich um des Menschen willen da. Christologisch geht es darum, etwa mit Wolfhart Pannenberg gegen Karl-Heinz Ohlig, zu bestreiten, Christologie sei eine Funktion der Soteriologie,⁶⁰ oder, gegenüber Dietrich Bonhoeffer und Walter Kasper, Jesus sei «der «Mensch für die andern» und damit «Mitmensch schlechthin» gewesen. Jesus ist in seinem ganzen Auftreten zuallererst der Mensch für Gott gewesen» (ebd. 470). Seine «Proexistenz» ist nicht zuerst eine *pro homine*, sondern ist dies aus einem tieferen *pro Deo Patre* heraus. Und was er uns vermitteln wollte, war diese neue Freiheit zu seinem und unserem Vater.

Das aber will er heute wie seit zweitausend Jahren. – Es gilt zu sehen, dass einerseits eben dies Angebot Ängste und Ressentiment weckt: aus dem «Ärgernis von Gottes Menschlichkeit».⁶¹ (Mit einem hohen fernen Gott, einem namenlosen Geheimnis, kommt nicht bloß ein Dr. Faust besser zurecht, weil «Schall und Rauch» keine konkreten Ansprüche erheben. Sie sind nicht «Wort und Feuer».⁶²) Aber es ist das Ärgernis einer Einladung (Lk 14, 16–24), keines Angriffs.

VII. Gottesdienst der Vernunft⁶³

1. Einladung nicht zuletzt darin, dass sie sich keineswegs gegen Vernunftklarheit und Religionsfreiheit richtet. So sehr das immer wieder und besonders von modernen Kritikern befürchtet worden ist – und so sehr die Verkünder selbst diesen Befürchtungen Nahrung gegeben haben, von Tertullians Lob der Absurdität⁶⁴ bis zu dem Urteil Gregors XVI., Gewissensfreiheit sei Wahnsinn.⁶⁵

Vor allem ist hier die Enzyklika Johannes Pauls II. vom 14. September 1998 «Fides et Ratio» zu nennen.⁶⁶ «Mit Bedauern» stellt er bei «nicht wenige[n] Theologen» eine «Gleichgültigkeit gegenüber dem Studium der Philosophie» fest (Nr. 61), u.a. durch das «Misstrauen gegen die Vernunft» befördert, «das ein Großteil der zeitgenössischen Philosophie» bekundet. Es brauche eine «Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite», nicht «als Alternative zur Anthropologie», sondern gerade in Wahrung der Würde der Person [83]. In seinen Augen sind «sowohl die Vernunft als auch der Glaube verarmt und beide gegenüber dem je anderen schwach geworden» (48).

«Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein. Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden. In demselben Maß wird sich eine Vernunft, die keinen reifen Glauben vor sich hat, niemals veranlaßt sehen, den Blick auf die Neuheit und Radikalität des Seins zu richten» (48). So zitiert der Papst gegen Ende das I. Vaticanum, wonach sich Glaube und Vernunft «wechselseitig Hilfe leisten können» (100: Dei Filius IV).

In die gleiche Richtung zielen vielbeachtete Wortmeldungen Kardinal Ratzingers in deutschen Zeitungen: Gefährliche Spaltung; Der angezweifelte Wahrheitsanspruch; Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition.⁶⁷ «Das Christentum, könnten wir vereinfachend sagen, überzeugte durch die Verbindung des Glaubens mit der Vernunft und durch die Ausrichtung des Handelns auf die Caritas, auf die liebende Fürsorge für die Leidenden, Armen und Schwachen, über alle Standesgrenzen hinweg. Die Kraft des Christentums, die es zur Weltreligion werden ließ, bestand in seiner Synthese von Vernunft, Glaube und Leben». Heute scheinne zum Ausgleich von Religion und Aufklärung das neuplatonische Konzept wiederzukehren. Dessen «erster Grundgedanke ist bei Porphyrius so formuliert: *latet omne verum* – die Wahrheit ist verborgen. Ein Gedanke, in dem sich Buddhismus und Neuplatonismus begegnen. Demgemäß gibt es über die Wahrheit, über Gott nur Meinungen» (FAZ 8. Jan. 2000).

2. Kommen wir so noch einmal auf die «Dialektik der Aufklärung» zurück. Bei der Sommertagung in Castelgandolfo 1996 hat R. Spaemann angemerkt, dass nach Nietzsche nur noch die Religion die Aufklärung gegen ihre Selbsterstörung verteidigen könne: Weil sie als von ihr Besiegte sie besser versteht als diese sich selbst.⁶⁸ Während die Aufklärung die Religionsfreiheit verkünden konnte, weil es sich bei allen nur um Illusionen handle, begründet das II. Vaticanum sie tiefer (aus der Position des Verlierers, der nun selbst von ihr profitiert – was gleichwohl nicht unehrlich sein muss. «Es ist eben so: man muss erst besiegt sein, um tiefer zu verstehen»).

«Die Religion verteidigt heute die Aufklärung, weil sie erstens einen nicht deterministischen Begriff des Handelns verteidigt und damit den Gedanken der Freiheit, ohne welchen alle Befreiung sinnlos wäre. Zweitens verteidigt sie die Wahrheitsfähigkeit des Menschen» (233). Deren Kontingenz zu sehen ist Aufklärung und Christentum gemeinsam. Versteht man die Kontingenz indes naturalistisch evolutionär, heben Vernunft und Aufklärung sich auf, und sei es in jenem ironischen Unernst, den R. Rorty empfiehlt. Nur wenn Kontingenz auf den Hervorgang aus göttlicher Freiheit verweist, kann kontingente Vernunft zugleich doch wahrheitsfähig sein (234).

3. Rettung der Vernunft aber bedeutet nicht bloß Rettung des Menschen (Anm. 54). Vielleicht kann ja von ihm niemals genug geredet werden/ worden sein. Aber gewiss ist von ihm zu wenig geredet, wenn man nicht ihn selbst als Wort von und zu Gott vernimmt und anspricht. So heißt ihn retten vor allem: seine Selbst-Transzendenz – und die seiner Vernunft – zu retten. Mehr als um sich und seinesgleichen sollte ihm um Gott zu tun sein, um die Wahrheit mehr als um Gewißheit (neuzeitlich) bzw. Selbsterfahrung (nachneuzeitlich).⁶⁹

Diesen Selbstüberstieg meint das Anselmische Argument. Hier denkt die Vernunft ihre Möglichkeiten in dem über Augustin auf Seneca zurückgehenden «id quo maius cogitari nequit» (das gerade nicht schlicht ein «Höchstdenkbares» bedeutet).⁷⁰ Und übersteigt sich eben darin (XV) zum «maius quam cogitari potest». Es handelt «sich um einen operationalen Begriff der Logik; als solcher bestimmt er keinen Gegenstand, sondern die Denkhandlung, die an das Bezeichnete heranführt...» (60).⁷¹ «Der geglaubte Gott kann nach Anselm somit deswegen als etwas Wirkliches angenommen werden, weil sich anders die Fähigkeit des Ich, sich den Begriff einer göttlichen Wirklichkeit zu bilden, nicht erklären lässt» (63). Solcher Überstieg ist aber letztlich nur aus Teilhabe möglich. M. Scheler: «Alles religiöse Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber.»⁷² Und wie soll man solch eine

Teilnahme, -gabe, -habe des Geschöpfes denken, ohne auf die Frage nach Gottes Geist gestoßen zu werden, der die «Tiefen Gottes ergründet» (1 Kor 2,10ff)?

Damit meldet sich erneut das Ärgernis der Einladung Gottes – als dreieinigen. Aber da es wirklich um Einladung geht: Warum nicht auf eine Chance – für sie und uns – hoffen? (Eignet dem Menschen nicht auch ein Adel, der ihn über Groll und Selbstbewahrung, ja auch über Heils-Sehnsucht hinaus nach der Wahrheit um ihrer selbst willen ausschauen lässt, um ihr «die Ehre zu geben», und nach dem Heiligen, um anzubeten?)

★

Dies trinitarische Verständnis verdanken wir dem Viktoriner-Theologen Richard (der Name ist schon gefallen). Ganz vergessen worden ist er nie, doch erst heute wieder neu ins Licht gerückt.⁷³ v. Balthasar hat sein Trinitätsbuch ins Deutsche übertragen, und als Frucht eines jahrelangen Bemühens hat Gisbert Greshake aus seinem Geist eine «trinitarische Theologie» vorgelegt.⁷⁴

Es gibt Gründe zur Hoffnung – trotz dem zu Gotteskrise und Arianismus Gesagten –, dass die Trinitätsvergessenheit der Christen (und ärger noch: der Theologen?⁷⁵) sich lichtet. Zu diesen Gründen zählt die geschichtliche Situation, in der wir jetzt stehen: die Unumgänglichkeit des Gesprächs mit Juden und Muslims, statt dass der Christ – wie in der Moderne – sich bloß als «Theist» mit Agnostikern und Atheisten auseinandersetzt.

Dass hier alsbald Stimmen laut werden – und statt nur von außen auch aus den eigenen Reihen –, die um der Verständigung willen Verzicht auf den Kern unseres Glaubens fordern, muss nach allem nicht überraschen.⁷⁶ Ihnen zu folgen hieße freilich, unsere Sendung gerade für die beiden anderen «abrahamitischen Religionen» zu verraten. Erst recht schulden wir unser Zeugnis den Zeitgenossen außerhalb dieser gemeinsamen Tradition.

Vor allem anderen aber – in Dankbarkeit – Ihm.

ANMERKUNGEN

¹ Christliche Anthropozentrik. Zur Denkform des Thomas von Aquin, München 1962; Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Weltverständnis im Glauben (Hg. J.B. Metz), Mainz 1965 (21966), 45-62; ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.

² K. Feyerabend, Taschenwörterbuch Hebräisch-Deutsch. Zum Alten Testament, Berlin-München-Zürich ¹⁶1969.

³ «Macht euch die Erde untertan»? in: ders., Studien zum Pentateuch, Stuttgart 1988, 11-28, 19f (ursprünglich: Orien 38 [1974]).

⁴ Immerhin meint das Wort ein Eigentum–werden nicht eben friedlicher Art: von Freien, die zu Sklaven werden (Jer 34,11; Neh 5,5; 2 Chr 28,10), über Völker und Länder als Kriegsbeute (Num 32,22.29; Jos 18,1; 2 Sam 8,11; 1 Chr 22,18) bis zur überwältigten Frau (Est 7,8).

⁵ Zur Theologie der Welt (Anm. 1) 16f.

⁶ Inf XIX 115–117; dazu auch die Rede des Marco Lombardo in Purg XVI und vor allem die große Kirchenkritik des Petrus in Par XXVII. Siehe R. Imbach, «Und niemand regiert auf der Welt». Zu Dantes politischer Philosophie, in: Höllenkreise – Himmelsrose. Dimensionen der Welt bei Dante (Hg. J. Sp.); Idstein 1994, 49–60; ders.: Einleitung und Kommentar zu der Studienausgabe: Dante Alighieri, Monarchia, Stuttgart 1989.

⁷ Frankfurt/M. 1966, ²1988. Vgl. die kritischen Einschränkungen bei G. Rohmoser, Emanzipation und Freiheit, München 1970, und W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972.

⁸ Allerdings vertritt gerade Descartes keinen Deismus. Siehe J. Sp., «Erfüllt mit einer so äußersten Freude». René Descartes (1596–1650) als Denker vor Gott, in: ThPh 75 (2000) 236–249 und bes. R. Lauth, Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

⁹ Freilich steht eben sie im Zusammenhang mit beiden genannten Punkten (sei auch «der Bruch der Reformation trotz Luthers Bekenntnis zu Ockham nicht aus dem Nominalismus allein zu erklären», J. Auer, in: LThK ²VII 1023).

¹⁰ Aus anderer Perspektive ließe sich gerade umgekehrt sagen: auf das *diskutabel* Gemeinsame; denn gegenüber den aufeinander prallenden Glaubensbekenntnissen versteht sich diese Gemeinschaft der Denkenden gerade als Korrespondenz- und Diskussionszusammenhang. Bekanntlich sind aus den Gelehrtenkorrespondenzen unsere wissenschaftlichen Zeitschriften hervorgegangen.

¹¹ Vgl. H. Rombach, Substanz – System – Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 Bde. Freiburg/München 1965/66; J. Mittelstraß, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin/New York 1970.

Wie konkret wörtlich – nicht erst auf politischer Ebene – hier die Lebensdienlichkeit gemeint ist, belegt übrigens gerade Descartes. Ihm ging es nicht zuletzt um eine größere Effizienz der Medizin. Selbst von prekärer Gesundheit, war er misstrauisch gegenüber dem tradierten Qualitätendenken und hoffte, durch eine Physikalisierung der Medizin (durch die Fortentwicklung der *Heilkunst* zur Wissenschaft) den Körper besser in die Hand zu bekommen.

¹² Ende der Modernität? in: ders., Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, 232–260.

¹³ Wobei «Haben» nicht Besitz heißen muss: Die Mein(ig)en gehören keineswegs mir; es sind die, zu denen ich gehöre (meinen Angehörigen gehöre ich an).

¹⁴ Siehe Platon, Timaios, 47e.; vgl. Aristoteles, Metaphysik II 994b 10–15

¹⁵ Siehe Seneca, Ad Lucil. VIII 65, 8: ex quo, a quo, in quo, ad quod, propter quod.

¹⁶ H.J. Störig, Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft, Stuttgart ²1965, 213 (Opere, Ed. nazionale, IV 171).

¹⁷ Rombach (Anm. 11) I 331

¹⁸ Zerbrochene Erfahrungen, in: Scheidewege 18 (1988/89) 188–196, 188.

¹⁹ Das letzte Wort, Stuttgart 1999, 195 (Erkenntnistheoretischer Naturalismus und die Angst vor der Religion).

²⁰ Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie 4, 51–99, 95. Die Stelle ist ausführlicher und darum wohl nicht so leicht missdeutbar wie die berühmte(berüchtigt?)e knappe Formel in MySal II 328: «Die «ökonomische» Trinität ist die «immanente» Trinität und umgekehrt.»

²¹ Dem entsprechen «trinitarische» Konzepte bis heute, die den Geist als Band, Geschenk, Kuss oder sogar Wort zwischen Vater und Sohn denken wollen, wenn nicht schlicht als deren Wir und Eins (befördert dadurch, dass er keinen Eigennamen trägt, sondern als «Geist» wie «Liebe» Gottesnamen, mit anderen Folgen als beim Vater). Tatsächlich ist der Geist nicht bloß die Liebe «zwischen», sondern wird selber geliebt und liebt – wie der Logos nicht bloß gesagt wird, sondern sich gesagt wird: seinerseits hört und spricht.

²² Schluss-Zitat (Nach F. Schiller) der Phänomenologie des Geistes.

²³ Sämtliche Werke, Frankfurt/M. 1955, I 261.

²⁴ C. Chr. Bry, Verknappte Religionen (1924), ³Lochham/München 1964. Zu letzterem sei an K. Kraus' Replik auf J.W. v. Goethes «Zahme Xenie» (Artemis-Ausg. II 404) erinnert (Worte in Versen, München 1959, 41):

*«Wer Kunst und Religion besitzt, der hat auch Wissenschaft.
Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Wissenschaft.»*

²⁵ E. Cassirer, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960, 216 (Vergil: Georgica II 490).

²⁶ Frankfurt/M. 2000.

²⁷ Neuausg. Frankfurt/M. 1969, 50-87.

²⁸ Im Urtext: «praeis = die Sanftmütigen». Dort geht es statt um ein Verbot von Handlungen um eine gebotene Haltung. Das jetzt implizierte Verdikt über Soldaten und Polizisten scheint sich auch im jüngsten Text der deutschen Bischöfe zum Thema «Gerechter Friede» auszuwirken: in der Weise, wie Teil I noachitisches Zwangsrecht und biblische Friedensordnung kontraponiert (bes. Nr. 35 und 44). Siehe dazu die kritischen Anfragen von G. Beestermöller, Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? in: StZ 219 (201) 173-185.

²⁹ W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ²1988.

³⁰ Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1982.

³¹ Philosophie – Theologie – Ideologie, Köln 1968, 40; behutsamer in: ders. (Hrsg.), Der moderne Agnostizismus (Hg. ders.), Düsseldorf 1979, 233, wonach Agnostikern die Vermeidung von Intoleranz nur «zweifelloser leichter» fällt als Atheisten und Religiösen (auch denen gegenüber?). Dafür wieder in alter Bündigkeit die Handreichung eines Wissenschaftstheoretikers und Moral-Psychologen: «Es wird immer Menschen geben, die auf Grund mangelnder Friedensfähigkeit ihre Gewissheiten für wahr halten – und somit intolerant agieren.» R. Lay, Philosophie für Manager, Düsseldorf ²1988, 211.

³² Siehe J. Sp., Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt/M. 1996, 1. Exkurs: «Fünf gerade sein lassen» oder «Der Wahrheit die Ehre?», 2. Exkurs: Nathans Weisheit?

³³ A. Glucksmann, Die Augen der Erinnerung oder La «Tröstlosigkeit» de la Philosophie, in: FAZ-Magazin vom 18. 8. 1995, 16-20, 18f.

³⁴ O. Marquard: Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986; Glück im Unglück, München 1995; Philosophie des Ständes, Stuttgart 2000. Dazu: A. Halbmayr, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Innsbruck 2000.

³⁵ Lasst uns das Thema wechseln, in: Die Zeit vom 18. VII. 1997, 38f. – Statt «vernunftfernen, meist militant fideistischen Optionen» heißen längst rationale Begründungsprogramme «fundamentalistisch». «Hobby-Nietzscheaner bevölkern Lehrstühle und Feuilletons und belächeln die Letztbegründer, die bisweilen mit Blick auf Aristoteles' Sprachregelung auch «Erstphilosophen» heißen, mitleidig als Nachhut der im Aussterben begriffenen Spezies des «Ontosaurier philosophicus». K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? in: Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen (Hrsg. K. Müller), Regensburg 1998, 77-100, 77 u. 79. – Gerade Rorty gewidmet ist das Plädoyer für Vernunft, das kürzlich Th. Nagel vorgelegt hat: Das letzte Wort (Anm. 19).

³⁶ Die Scherzhaften: SW, Kl. Stuttgarter Ausgabe 1944ff, I 302.

³⁷ Spaemann skizziert das in seinem Beitrag für die letzten vier.

³⁸ Der Titel des Beitrags zitiert A. Terz-Sinjawski: «Genug vom Menschen geredet. Es wird Zeit, an Gott zu denken» (Gedanken hinter Gittern, Wien/Hamburg 168, 48). Siehe das kaum beachtete Eröffnungsreferat Bischof Lehmanns bei der Herbstvollversammlung am 20. September 1999 in Fulda: Gott ist größer als der Mensch. Vom Suchen und Finden Gottes als zentralem Schlüssel für die Zukunft von Religion und Kirche im 21. Jahrhundert. Dafür nach zwei Monaten schon in der dritten Auflage: K. Lehmann, Es ist Zeit, an Gott zu denken. Ein Gespräch mit Jürgen Holten, Freiburg 2000 (mit dem Sinjawski-Wort als Motto; zu jenem Referat, mitten im «Schein»-Streit: 83f).

³⁹ Jenseits von Gut und Böse 53 (Sämtliche Werke: KSA V 72f).

⁴⁰ Dantons Tod, III 1. Werke und Briefe (K. Pörnbacher u.a.), München ⁷1999, 107.

⁴¹ B. Hellinger, Zweierlei Glück, Heidelberg 1993, 163f (zitiert nach W. Müller, Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, Mainz 1995, 29), von einer Übung mit Vikaren, bei der Jesus auf einem leeren Stuhl inmitten der Runde gedacht wird, dem jeder etwas sagt: «... es kam dann zu unglaublichen Haßausbrüchen... Vor einigen Wochen ... erinnerte [ein Teilnehmer] mich an etwas, was ich schon vergessen hatte, nämlich, dass damals einer während der Übung in die Küche rannte, ein Messer holte und mit dem Messer auf den Stuhl losging. So groß war der Groll.»

⁴² Um nur zwei Titel zu nennen: G. Rombold, Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion, Stuttgart 1988; K.-J. Kuschel, Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen, Düsseldorf 1999.

⁴³ Jesu oft hierzu berufene Gerichtsparabel (Mt 25) widerspricht dem nicht, setzt es im Gegenteil voraus (Der Menschensohn wendet sich an die «*éthne* [gójim]», Jesus an Sprecher des «Sch^{ra}m Israel». Zu jenen kann man sich nicht auf JHWH beziehen [vgl. Röm 2, 14f], bei diesen braucht man es nicht; hier ist nur [wie Mk 7, 10f] an leicht vergessene Konsequenzen zu erinnern).

⁴⁴ So H. Arendts Bestimmung von Liebe (Vom Leben des Geistes. II. Das Wollen, München – Zürich 1979, 102), in geglückter Abbeviatur, wenn auch nicht wörtlich bei Augustinus. Vgl. J. Pieper, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre (Werke 4), Hamburg 1996, 314–321. – Das ist weder «anthropomorph» noch «erbaulich» gemeint, sondern buchstabiert schlicht den Gedanken göttlich-freier *creatio ex nihilo*.

⁴⁵ J. Pieper, Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945–1964, München 1979, 282 über einen Tag mit dem Präsidenten der Lotos-Association: «... während ich mich niederließ, redete er in monotoner Wiederholung auf mich ein, ich sei niemand und ein Nichts... Ich begann, ein wenig ermüdet, bereits den verführerischen Sog des «Nichtseins» zu spüren; doch dann, es war wirklich so etwas wie Notwehr im Spiel, schlug ich mit der Hand klatschend auf die Pritsche und rief: «Ich bin durchaus ein Jemand; denn Gott hat mich erschaffen!»

⁴⁶ 793 (Brunschvicg) bzw. 308 (Lafuma). Die klassische Brunschvicg-Anordnung ist durch die Forschung der letzten Jahrzehnte überholt (erst recht andere Aufgliederungen). In der gelben Schulausgabe *Garnier* ist sie jetzt durch die Edition Ph. Selliers abgelöst worden (nach der 2. Kopie der *Pensées*). Über die Lafuma-Edition (1. Kopie, handlichst in der Gesamtausgabe *l'Intégrale*) hinaus würde ich am liebsten nach der reich kommentierten Ausgabe von M. Le Guern zitieren (2bändige Taschenbuchausg., Konkordanzen erschließen Brunschvicg, Lafuma und Tourneu-Anzieu); doch liegt im Deutschen von diesen neueren einzig, freilich ohne Apparat, der Lafuma-Text vor: bei Reclam, Leipzig (J.-R. Armogathe, Übers.: U. Kunzmann).

⁴⁷ Siehe dazu auch, im Rückgriff auf Helen Keller: W. Percy, Ach, Sie sind katholisch? Essays zu einer Weise, die Welt zu sehen, Würzburg 1999, 29–85 (Der Delta-Faktor).

⁴⁸ Das Weizenkorn, Freiburg ³1953.

⁴⁹ Hierzu wäre v. Balthasars zölibatäre Perspektive um jene besondere Einsamkeit zu ergänzen, die gerade das Liebes-Glück kennt: da der Liebende just sein Entzücken am Du nicht mit diesem zu teilen vermag. (Perverse Lösung: Kandaules mit Gyges [Herodot I 8ff].)

⁵⁰ Siehe J. Sp., Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-po-theologie, Frankfurt/M. 1986, Teil IV. Trinitarischer Sinn-Raum; Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen, Frankfurt/M 1990, bes. Kap. 4–6; ders. u. I. Splett, Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie, ³Hamburg 1996, 25–37 (Drei-Gefüge).

⁵¹ Zum «Wie dir» darf ich verweisen auf: Mit-Sein (Anm. 50) 103–111, sowie: J. Sp., Gott-ergriffen, Köln 2001, 118–123, bes. die Umkehrung 119f. (um uns nämlich lieben zu können, müssen wir den lieben, dem wir glauben müssen/dürfen, dass wir liebenswert sind, um uns selbst annehmen zu können).

⁵² Werke VI, Bern ²1963, 90 (Liebe und Erkenntnis).

⁵³ Siehe J. Sp., Christliche Spiritualität in säkularer Welt, in: Ordenskorr. 40 (1999) 53–63.

⁵⁴ Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. ²1985, Kap. 1; «Person und Funktion», in: ThPh 72 (1997) 360–380.

⁵⁵ R. Guardini, Welt und Person, Würzburg ²1940 (J. Sp., Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 [179] 80–93).

⁵⁶ In der Sprache der klassischen Theologie geht es um die Liebe zum Sünder – und deren Fundament in der gemeinsamen Berufung zur Anschauung Gottes. Thomas v. A., S. th. II-II 23, 1: 25, 6. – Es war das ganz reale Problem der überzeugten Christen unter den Männern des 20. Juli 1944. Wer diesem Gedanken Zynismus vorwerfen wollte (tot sei tot, ob man für das Opfer nun bete oder nicht), muss seinerseits diesem Vorwurf begegnen. Denn gerade in der Haltung zum letztlich unvermeidlichen Tod und zum Toten sieht man bislang – auch etwa paläo-anthropologisch – ein spezifisches Anthropologicum. Wie stünde andererseits es um mögliche Humanität, wenn die Tötung solcher Menschen sich nicht mehr von der Beseitigung untermenschlicher «Schädlinge» unterschiede?

⁵⁷ Nota conjuncta, Wien 1965, 167.

⁵⁸ Die Gottesfrage des heutigen Menschen, München 1956, 206f.

⁵⁹ Zitiert bei A. Huxley, Die ewige Philosophie (Philosophia perennis), Zürich 1949, 66.

⁶⁰ Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 442.

⁶¹ Denken vor Gott (Anm. 32), Kap. 9.

⁶² So – gegen das Faust-«Bekennntnis» – der Kernsatz in F. Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, Heidelberg ³1954, II 129.

⁶³ Röm 12, 1: λογικῆ; καὶ λατρείαν

⁶⁴ «Credo quia absurdum» lautet das übliche Kurzzitat nach De carne Christi V: «Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile» (Migne PL II 761).

⁶⁵ Mirari Vos (1832): Denzinger-Hünemann 2730f; vgl. aus dem Syllabus Pius' IX. § 3 (1864: DH 2915-2917).

⁶⁶ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135. Dazu J. Sp., «Fides et Ratio». Philosophisch gelesen, in: MthZ 51 (2000) 63-79.

⁶⁷ Christ und Welt. Rhein. Merkur 6. Febr. 1998; FAZ 8. Januar 2000; FAZ 8. März 2000.

⁶⁸ Der innere Widerspruch der Aufklärung. Diskussionsbemerkung, in: Aufklärung heute (Hg. K. Michalski), Stuttgart 1997, 231-235, 233: «Der Besiegte und nicht der Sieger versteht die Geschichte.»

⁶⁹ Darum hätten auch nicht die Religionen einem Ethos im Dienste des Überlebens zu dienen (J. Sp., Weltethos – doch wie? Mskr.-Druck, Karl Rahner Akademie, Köln 1998 bzw. www.kath.de/akademie/rahner), sondern umgekehrt dieses unserem Bezug zum Heiligen.

⁷⁰ Prosligion II. Dazu: G. Schrimpf, Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen. Eine wirkungsgeschichtliche Hinführung zu klassischen philosophischen Texten, Frankfurt/M. 2000, 57-63 (Seneca: 58).

⁷¹ «Gott hat sich damit für das Ich als etwas herausgestellt, das nur als Gedachtes etwas Wirkliches für es werden kann, sich aber dann, wenn das Ich es denkend für sich hat Wirklichkeit werden lassen, jeder begrifflich näheren Bestimmung entzieht.»

⁷² Vom Ewigen im Menschen, (Ges. Werke 5), Bern ⁴1954, 143.

⁷³ M. Schniertshauer, Consummatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate, Mainz 1996.

⁷⁴ Richard von Sankt-Victor, Die Dreieinigkeit, Einsiedeln 1980; G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg 1997; als «Volksausgabe»: An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen, Freiburg ²1998.

⁷⁵ Ch. Gestrich: Rahners und Barths trinitarische Texte seien «speziell den systematischen Theologen ins Stammbuch geschrieben», angesichts ihrer skandalösen Unfähigkeit, den Lobpreis des dreieinigen Gottes in Lied und Bekenntnis durch ihre Arbeit zu unterstützen. «Der Skandal liegt darin, dass die Christen ihren eigenen christlichen Gottesbegriff sozusagen nicht einlösen, sondern einem bestenfalls alttestamentlichen Gottesbegriff oder einem philosophisch-metaphysischen Gottesbegriff verhaftet bleiben...» Karl Rahners Beitrag zur Trinitätstheologie im Vergleich mit Karl Barth, in: Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner (Hg. M. Delgado/M. Lutz-Bachmann), Hildesheim 1994, 142-158, 156f.

⁷⁶ Zu schweigen von Vorschlägen, «postmodern», Trinität zur Mediation zwischen «jüdischem Monotheismus» und «heidnischem Polytheismus» einzusetzen (zum Teil ein Anhalt für die anti-trinitarische Reserve).