

Gott begegnen in der heutigen Welt

I.

Die Kirche unserer Zeit bemüht sich aufs ernsteste um die Begegnung mit der Welt unserer Zeit. Wo zwei Menschen einander begegnen, will jeder erfahren, wer der andere in sich ist und für ihn sein kann. Daß sie beide Menschen sind, wissen sie im voraus und nehmen es als Voraussetzung in die Begegnung mit. Aber wenn Kirche und Welt einander begegnen sollen, läßt sich ein solches Vorge- wußtes weniger leicht ausklammern. Denn die Kirche ist Kirche nur in der Welt, das heißt als ein Teil oder ein Aspekt von Welt, und Welt ist Welt (ob sie es weiß und will oder nicht) nur als «durch Ihn und auf Ihn hin geschaffen» (Kol 1, 17), so daß sich beide nie reinlich voneinander absetzen bzw. in einem Aspekt reinlich miteinander identifizieren können. Die Frage, was das Kirchliche an der Kirche und das Weltliche an der Welt sei, ist gar nicht vorweg zu lösen, sondern kann sich erst im ringenden Dialog, wenn überhaupt, klären. Ist etwa je für Augustin klar geworden, was denn nun eindeutig das Wesen der Civitas hujus mundi sei?

Wenn heute geläufig von «weltlicher Welt» ge- redet wird, so darf man füglich voraussetzen, daß der Redende keine Tautologie aussprechen, daß er aber auch nicht mit Ressentiment reden will, indem er dem Adjektiv einen verborgen polemischen Klang gibt, den das Hauptwort nicht hat. Aber auch wenn er sachlich redet, muß er dem Adjektiv eine Schattierung begeben, die dem Hauptwort, wenigstens im durchschnittlichen Ge- brauch, entweder nicht eignet oder das nur ver- schüttet in ihm liegt, oder auch – zu recht oder unrecht – erst in der modernen Welt für die Men- schen, die Christen insbesondere, erheblich ge- worden ist.

Wenn man nach der theoretischen Wahrheit der Sentenz von der sog. «weltlichen Welt heute» fragt, so bieten sich zwei Gedankengruppen an: 1. Es ist für den heutigen Menschen schwerer, die Welt «epiphan», als offenbarenden Verweis auf Gott zu

sehen als früheren Geschlechtern. 2. An diesem Ge- schehen ist das Christentum nicht unbeteiligt.

Zu 1. Die beiden großen Aussagen Pauli über die Gotteserkenntnis der Heiden (Apg 17, 16–30; Röm 1, 18–22) rechnen mit der «Offenbarkeit» (*φανερών*) des Verstehbaren (*γνωστόν*) Gottes» aufgrund einer Offenbarungstat Gottes (*θεός γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν*), die darin besteht, daß sein Unsichtbares seitdem die geschaffene Welt besteht, durch die Werke hin- durch angeschaut wird, (indem es sich sehen läßt (*καθορᾶται*), freilich nur dem denkend-sehenden Verstand des Menschen (*νοούμενα*). Diese Aussage ist eine ontologische, die Geltung hat «seitdem die geschaffene Welt besteht», d. h. in diesem Weltsein als solchem gründet. Sie wird ergänzt und erklärt von der Areopagrede, die Gott (statt in den von Menschen gebauten Tempeln) in dem von ihm ge- schaffenen Himmel und Erde wohnen läßt (v 24), so daß er seinhaft «nicht fern ist von einem jeden von uns», wir vielmehr «in ihm leben, uns regen und da sind» und deshalb angewiesen sind, ihn zu «suchen», ob wir etwa an «das Göttliche» (*τὸ θεῖον*: 17, 29) berührend «anstießen» und ihm dergestalt findend begegneten (v 26). Gottes Immanenz in seiner Schöpfung, die unsere Immanenz in ihm grundlegt, wird auch hier als ein ontologischer, des- halb geschichtlich in keiner Weise in Frage zu stel- lender, vielleicht in nachchristlichen Zeiten einmal einzuschränkender oder aufzuhebender Verhalt hingestellt, umsoweniger, als die Nichtferne Gottes (v 27) sich mit der Sendung des Mannes Jesus als Wille zu gesteigerter Nähe erwiesen hat und aus- gerichtet ist auf ein endgültiges Erscheinen Gottes am Tag der Weltrichtung nach Gottes Rechtheit (v 31). So kann keine Rede davon sein, daß an dem ontisch-personalen Anwesen und Gegenwärtigsein Gottes im Weltsein sich etwas ändern könnte – etwa in der Richtung auf ein Abwesen, einem Rückzug Gottes aus der Welt in sich selbst (was metaphysisch absurd ist), auf eine Aufhebung der Gottimmanenz (und damit Gottoffenbarkeit) in der Schöpfung, was ja ihre sofortige Vernichtung zur Folge hätte. Wenn

die Menschen so etwas wie eine Erschwerung oder Unmöglichkeit, im paulinischen Sinn Gott durch seine Geschöpfe «anzuschauen», zu erleben meinen, kann das deshalb auch nicht so begründet werden, daß Paulus zeitbedingterweise eben zu Griechen, zu antiken Menschen überhaupt gesprochen habe, die diesbezüglich privilegierte Geistesaugen besessen hätten: theologische Grundaussagen der Schrift (Psalmen und Weisheitsbuch machen sie auch) sind nicht zeitgeschichtlich zu relativieren. Was haben diese Geistesaugen denn eigentlich gelesen? In der frühen «mythischen» Zeit ein solch unfäßliches Lichtsein des Daseins, trotz aller fruchtbaren Rätsel von Leid und Tod, eine Huld- und Gnadenhaftigkeit der Existenz, wenigstens in deren hohen Augenblicken, daß dies nicht anders als durch das Anwesen «eines Gottes» zu deuten war. In der späteren «philosophischen» Zeit das Überwältigende der Weltordnung, der leuchtenden mathematischen Harmonie, die – von materiellen Zufällen ungestört – am reinsten in der Gestirnwelt aufstrahlte. So war denn der kleine Menschenverstand nicht das Maß aller Dinge, sondern er mußte aufblicken zu einer höheren, göttlichen Vernunft, die vorsehungshaft alles durchwaltend sich in der Weltordnung epiphan anzeigt. Man kann sich fragen, was sich hieran eigentlich für uns geändert haben sollte: warum der heutige Mensch hohe Lebensaugenblicke nicht als echte Gnade erleben, warum der moderne Naturforscher (der die Gesetze, die er erforscht, ja nicht erfindet) nicht mindestens ebenso staunend vor der vorhandenen, seine Vernunft immer und noch übersteigenden Weltgesetzlichkeit stehen müßte.

Wenn in der ontischen Stellung Gottes zur Welt und in der Grundverfaßtheit des menschlichen Geistes zu Gott sich nichts ändern können, woher dann die Klage über die Gottverdunkelung, ja «Gottesfinsternis» dieser Zeit? Antworten wir einmal versuchsweise und vorläufig, indem wir sagen: aus der gewandelten Stellung des Menschen zu den Welt dingen, die ihm nicht Anlaß mehr sind zu kontemplativen Aufstiegen zum Absoluten, sondern zu ihrer praktischen Beherrschung in technischer Werkzeuglichkeit. Im ersten Verhalten blickt der menschliche Geist *durch* die Dinge nach oben, im zweiten aus seiner überlegenen Höhe *auf* die Dinge herab. Für beide Haltungen hat die gesamte abendländische Geistesgeschichte ein Philosophem bereit, das wohl Nikolaus von Kues am prägnantesten gefaßt hat: der geschaffene Menschengestalt ist in *der* Weise Abbild Gottes, daß sich eine Propor-

tion herstellt: Wie Gott der Schöpfer sich zur realen geschaffenen Welt verhält, die er aus seinem Wesen und seinen Ideen entlassen hat, so der Menschengestalt (als «secundus deus») zu einer irrealen Welt, nämlich der Welt der Zahlen (und damit der mathematisch - physikalisch - technischen Weltbeherrschung), die er aus seiner analog-urbildlichen Geist-Einheit schöpferisch entläßt. Diese schöne Formulierung, die zugleich die grandeur und die misère des Menschen ins Licht stellt, ist eine Abwandlung des antiken Gedankens des Menschen als Mikrokosmos (d. h. als Weltbegriff und kraft dieser Synthese als weltüberlegene «Grenze», *μεθόριον*, zwischen Gott und der Welt), wie etwa Plotin, die Antike zusammenfassend, den Geist zeichnet: nach oben in ewiger Sehnsucht (*ἔρωσις, ἔφρασις*) zum Absoluten hin in die Denkbewegung gebracht, nach unten die ganze welthafte (psychisch-materielle) Vielheit – jetzt nicht nur der Zahlen, sondern auch der Naturformen – aus sich entlassend und in sich wieder zusammenfassend. (Man braucht diesen Prozeß bloß evolutiv zu denken, dann hat man das System Solowjews und Teilhards de Chardin). Der Gedanke also, daß der Mensch Weltinbegriff sei, ist keineswegs modern, sondern durchaus antik und patristisch (Origenes, Augustinus, Gregor der Große, Maximus usf.) und somit auch mittelalterlich, dann wieder stark betont von Renaissance und Barock, um bei Kant eine akzidentelle Verwandlung zu erfahren: «wissenschaftlich» ist jetzt nur noch der Blick nach unten in die aus dem Geist entlassene, von ihm vorwiegend mathematisch-technisch durchformte Welt, während der Blick nach oben nunmehr praktisch-existentiell wird. Der Versuch des Idealismus von Fichte zu Hegel, diesen Blick nach oben noch einmal antik-theoretisch zu verstehen, scheitert daran, daß das Verhältnis des menschlichen zum absoluten Ich als Identität gesetzt, und deswegen die Form des Blickes nach unten (bewältigender «Verstand») zur inneren Form des Blickes nach oben (empfangende «Vernunft») verallgemeinert wird. Gott wird in den Griff genommen, so wie der Mensch die Welt dinge in den Griff nimmt: Das aber ist innerlich bereits sosehr Atheismus, daß der Schritt von Hegel zu Feuerbach und Marx kaum noch ein Ereignis ist.

Insofern ist neuzeitliche Geistesgeschichte tragisch. Die erste große Erschütterung der (im paulinischen Sinn) in der Welt gottsehenden Vernunft war der Nominalismus (Occam), eine Revolution der Theologen gegen angebliche Übergriffe der philosophischen Vernunft; hier wurde bereits jede

philosophisch begründbare Gotteserkenntnis ge-
leugnet. Demgegenüber wurde – von Cusanus und
Ficino bis zu Goethe, Hölderlin und Heidegger –
in immer neuen Ansätzen die Vermittlung der
Antike um Hilfe angerufen, wurde in der Kunst des
Klassizismus wie der Romantik der antike Blick auf
die theophane Welt lebendig erhalten. Aber dieser
metaphysische Blick durch die Welt Dinge auf Gott
ist (und war immer) eine Anstrengung (*ἔφρασις*,
ὄρεξις), ja Umkehrung (*ἐπιστροφή*), ja ein «Schwim-
men gegen den Strom» (Bergson), ein Tun, das
dem habituell und immer intensiver aus der eigen-
nen Höhe nach unten schauenden Geist ver-
leidet ist; der Ausdruck dieses Überdrusses ist die
theoretische (Kant) und praktische In-Bann-Set-
zung der Metaphysik, bis dahin, daß sie neben den
sogenannten exakten (d. h. Natur-)Wissenschaften
als inexistent, überflüssig und unmöglich bezeich-
net wird.

Wie krankhaft diese Situation der Vernunft ist,
wird am klarsten daran ersichtlich, daß mit dem
Tod der Metaphysik unvermerkt praktisch auch
die Geisteswissenschaften (so genannt in ihrem
Gegensatz zu den Naturwissenschaften) erledigt
wurden, indem man sie zunehmend der Methode
der Naturwissenschaften unterwirft. Geisteswis-
senschaften sind das Verstehen des Selbstausdrucks
des freien menschlichen Geistes, sofern er sou-
veräner Weltinbegriff und darin *μεθόριον* zu Gott
ist; wird ihm diese (nur metaphysisch ershbare)
Stellung abgestritten, so sinkt er zu einem welt-
lichen servus servorum herab: er stellt sich in den
Dienst der ihm zu Dienst verpflichteten Welt Dinge.
Deshalb kann es evidentermaßen keinen sinnvollen
Dialog zwischen Naturwissenschaften und christ-
licher Theologie geben, wo die vermittelnde Stel-
lung der Metaphysik *und* der eigenständigen Geis-
teswissenschaften nicht mehr anerkannt wird.

Zu 2. Es wird gesagt, das Christentum sei an der
modernen Entwicklung nicht unbeteiligt. Denn es
habe den Menschen aus seiner Einbettung in die
epiphane Welt herausgerissen, indem es ihn als ein
Selbst dem überweltlichen lebendig-personalen,
sich ihm unmittelbar offenbarenden Gott gegen-
übergestellt habe, in eine Beziehung, die die Ver-
mittlung der Gotteserkenntnis durch das Seiende
hindurch hinter sich lasse und praktisch überflüssig
mache. Deshalb sei die theologische Metaphysik
eigentlich mit der Geburt Christi gestorben. Wenn
Heidegger behauptet, christliche Metaphysik sei ein
hölzernes Eisen, weil der, der Gott schon kennt,
nicht mehr echt nach dem Mysterium des Seins fra-

gen könne, wenn Karl Barth dasselbe sagt, weil die
philosophische Suche doch niemals zur Erkenntnis
des einzigwahren lebendigen Gottes führe, ihm
höchstens Götzenbilder substituieren, dann ist von
zwei gegensätzlichen Seiten der gleiche Tatbestand
angezielt. Die Schwere der Frage ist nicht zu unter-
schätzen. Sie wird dadurch nicht gelöst, nur ver-
schärft, daß das Christentum sich der antiken from-
men Philosophie bemächtigte, um sie – von der
Offenbarung her vollendend, überhöhend – richtig-
zustellen. Das mochte lange Zeit erbaulich er-
scheinen, aber der Tag mußte kommen – und er
brach schon kurz nach dem Tod des Aquinaten an
– da die verwunderte Frage aufstand, woher denn
die Vernunft auf einmal so Vieles und Genaueres über
Gott wisse. Die christliche Neuzeit verdeckte sich
das Problem, indem sie noch einmal die vorchrist-
liche Antike ihr frommes Konzert mit vollem
Orchester spielen ließ, um die Konkordanz zwi-
schen natürlicher und übernatürlicher Theologie
glaubhaft zu machen. Aber dann war das Stück
ausgespielt. Auf dem Areopag hatte es begonnen:
«Als ich umherging und eure Heiligtümer mir an-
sah, stieß ich auf einen Altar mit der Inschrift: dem
unbekannten Gott. Was ihr da verehrt, ohne es zu
kennen, das tue ich euch kund» (Apg 17, 23). Die
Griechen suchen als «Philosophen», was Paulus als
«Theologe» weiß. Er weiß nicht vom Sein des
Seienden her, sondern aus der jüdisch-christlichen
Geschichte. Im Alten Bund hat sich ein höchst
lebendiges Gottsubjekt den Menschensubjekten
gegenüber tatenvoll geäußert; im Neuen Bund hat
sich ein menschliches Subjekt andern menschlichen
Subjekten *gegenüber* so benommen, daß seine Be-
zeugung, Gottes Sohn und selbst Gott zu sein,
glaubhaft erschien.

Die christliche Geistesgeschichte hat auf allen
ihren Höhepunkten das biblische Mehr-Wissen
über Gott kritisch vor das metaphysische Wissen
um das Mysterium des Seins gestellt. Si comprehen-
dis non est Deus, warnt mit der griechischen Patri-
stik Augustin, und nicht anders Gregor der Große,
nicht anders die durch das lateinische Mittelalter
immer neu aufgenommene Tradition des Diony-
sios Areopagita, bis hin zum Kusaner. Daß dies
christlich richtig war, zeigen die wegweisenden
Gotterfahrungen der großen Heiligen: eines Bene-
dikt, der die christliche Existenz unter die prägende
Form der demütigen Ehrfurcht stellt, eines Fran-
ziskus, der – mitten aus der christlichen Gotterfah-
rung und jedem Pantheismus abhold – durch die
brüderliche und schwesterliche Kreatur hindurch

die Anwesenheit des Gottes der Liebe erspürt und begegnet, eines Ignatius von Loyola, der die Betrachtung der christlichen Heilsgeheimnisse auf den Kosmos hin öffnet (in der *Contemplatio ad obtinendum Amorem*), und das All epiphan erlebt: als Geschenk des sich mitteilenden Gottes, als Wohnung des in allen Dingen immanenten Gottes, als Leistung des sich in allen Dingen «mühenden Gottes», schließlich beinah plotinisch als strömendes Licht und Wasser Gottes selber. Aber wie ließ sich die Schultheologie einerseits, die fromme Mystik und Spiritualität andererseits auf diese Weise kritisch eindämmen von einer Instanz, die anscheinend tief unter ihnen stand? Die Schultheologie sezierte den Gott, der sich selber entschleierte hatte, die Spiritualität drängte dem Gott ans Herz, der als Vater den ewigen Sohn gesandt und den ewigen Geist der Liebe in die Herzen der Glaubenden eingesenkt hatte, jenen Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, und uns – zum Mitforschen doch offenbar? – verliehen wurde (1 Kor 2, 11–16). Wer wollte den Weg von Eriugena zu Eckhart und Cusanus und von da zu Hegel abriegeln? Den Weg, der vom Gleichgewicht zwischen einer Metaphysik, die um das unlüftbare Mysterium weiß, und einer Theologie, die dennoch das Mysterium kennt, weitergeht bis zu jener Gesamtmetaphysik, die das Mysterium (in «Naturphilosophie») als die antike Vorstufe zu einer christlich-theologisch ermächtigten allwissenden Menschenvernunft in sich eingebaut hat? Ist dieses theologische Apriori im Menschendenken einmal durchschaut, dann ist die theologische Gnosis diskreditiert, der Glaube wird in seine (theorielosen, existentiellen) Grenzen zurückverwiesen, und die Vernunft hütet sich künftig, als gebranntes Kind, sich auf ähnliche Abenteuer einzulassen; sie baut ihre Positionen viel weiter rückwärts und weniger exponiert aus als die antike Philosophie.

Dies setzt scheinbar die christliche Verkündigung in eine prekäre Lage. Hatte sie vom dritten bis zum 19. Jahrhundert die Antike als Bundesgenossin angesehen, so wird jetzt einerseits diese Hilfskraft ihrer Waffen beraubt – antikes Denken zur Gottheit hin wird als «mythisch»-primitiv von einer aufgeklärten Vernunft abgelehnt –, andererseits wird die Theologie, in diesen Philosophismus verfilzt, angewiesen, sich zu «entmythisieren», um auf der Höhe der Zeit zu sein. Freilich wird eine dergestalt entphilosophierte Theologie mit dem Sein im ganzen nichts mehr zu schaffen haben, sondern wesentlich nur noch als Trost für das geängstete «existentielle» Subjekt auftreten können.

Man sieht, wie unendlich verflochten die theoretische Frage ist, aber welch brutale praktische Folgen sie hat. Recht und Unrecht sind beinah unlösbar verquickt. Die Frage, warum überhaupt Seiendes ist, ist ja doch für den modernen Menschen genauso elementar und primär wie für den Menschen aller früheren Zeiten, und keine Wissenschaft (die ja immer erst vom Vorhandenen an zu denken beginnt) kann ihm diese Frage abnehmen. Stellt der moderne Mensch sie nicht oder (was dasselbe ist) meint er sie durch eine Spezialwissenschaft (etwa von der Materie) lösen zu können, so ist er der gleichen «unentschuldbaren» Sünde und «Herzensverfinsterung» (Röm 1, 20–21) zu zeihen wie die Zeitgenossen Pauli. Die Mitschuld der Christenheit mit ihrem gnostischen Bescheidwissen über Gott und seine Geheimnisse (und das heißt mit ihrer naiven Gottvergessenheit) entschuldigt die «Unentschuldbaren» nicht. Andererseits ist der Bund zwischen Theologie und (antiker) Philosophie problematisch; und zwar nicht deswegen, weil das Christentum das Eräugen des Unsichtbaren durch das Sichtbare hindurch, kurz gesagt, die Einsicht in die *Analogia Entis* übernahm, als vielmehr deswegen, weil sie die an der Theologie offenbar werdende Grenze der Philosophie nicht wahrnahm und damit sich selber der Philosophie gegenüber unrichtig situierte.

Es könnte sein, daß durch Nachholen dieser Versäumnisse die Christenheit aus den heutigen Unsicherheiten und Mutlosigkeiten herauszuführen wäre.

II.

Wo liegt die Grenze der Philosophie? Nicht dort, wo der Nominalismus oder Empirismus sie will: in der Unmöglichkeit, vom einzelnen Seienden im Grundakt der Metaphysik in der Richtung auf das Mysterium des Seins vorzudringen. Dieser Weg ist nicht unberechtigterweise von den Vorsokratikern bis zu Plotin in jener menschlichen Art beschritten worden, die Cusanus die «änigmatische» oder «konjekturale» nennt. Ihn zu gehen ist gesamt-menschlich, und keineswegs spezifisch christlich. Die Grenze liegt aber auch nicht dort, wo der gleiche Weg subjektiv versucht wird (denn es ist im Grund der gleiche Weg): als Aufstieg oder Rückgang vom endlichen zum unendlichen Subjekt, vom empirischen zum intelligiblen Ich, mag dieser Weg nun in der Weise Platons oder Mark Aurels oder Augustins oder Descartes' oder Fichtes oder Baaders beschrit-

ten werden. Und wenn Augustin emphatisch das «*noverim me, noverim te*» spricht, wenn das Kennen von «Gott und Seele» zwischen ihm und Newman immer wieder als Inbegriff christlichen Forschens hingestellt wurde, so ist demgegenüber zu sagen, daß diese Emphase auch platonisch, stoisch und modern-idealistisch gefärbt sein kann.

Unterscheidend christlich (bzw. biblisch) würde dieses Gott-Ich-Verhältnis erst dort, wo Gott dem Ich gegenüber als unendliche personale Freiheit aufträte, wo also die endgültige Erhebung Gottes über das antike *θεῖον* des umgreifenden Seins erfolgt, ohne daß die philosophisch gesicherten Aussagen über das *θεῖον* deswegen hinfällig würden. Die personale Erhebung Gottes, wie sie in Jahwe sichtbar ist, bedingt nur scheinbar eine – philosophisch ja ganz unmögliche – akosmistische Trennung Gottes von der Welt, verbürgt vielmehr eine noch weit innigere Immanenz und ein weit innerlicheres Anwesen und Einwohnen Gottes, als dem antiken Denken überhaupt vorstellbar war. Der Schein der Entfernung Gottes durch personale Erhebung hat die Philosophen immer wieder ägriert (Spinoza, Hegel) und sie gegen das Alte Testament eingenommen. Dem Menschen als denkendem Subjekt überläßt es Gott, die erhöhte Transzendenz des dreipersönlichen Gottes der Majestät und Herrlichkeit in eins zu sehen mit der nie geleugneten, ja erhöhten Immanenz Gottes in allen Dingen.

Aber diese erhöhte Transzendenz des freien Gottes bringt erst seinen Weltbezug als *Schöpfung* zutage. Man mache sich klar, daß dadurch die Frage, warum (Welt-)Sein überhaupt sei, viel geheimnisvoller und irrationaler wird als für die «weisheitsuchenden Griechen». Denn die Ideenwelt nützt zur Erklärung des Daseins nichts mehr. Ja sie nützt nicht einmal mehr zur Erklärung des Soseins der Wesen. Dieser Baum ist nicht deshalb Baum, weil es eine Idee des Baumes gibt, die er verkörpert; denn die Frage ist jetzt: wer hat die Idee des Baumes gehabt, wem ist der Baum eingefallen? Ein Stück weit schien die Abstraktion weiterzuhelfen: nicht nur um zu klassifizieren, sondern auch um ontisch Wesentliches von Unwesentlichem zu trennen. Wie aber dann beim Menschen? Woher die Unterscheidung der Individuen? *Ratione materiae*. Aber damit ist die viel schrecklichere Frage noch nicht gestellt: Woher die Unterscheidung und Gegenüberstellung der Subjekte? Hier genau ist die Grenze aller Philosophie. Ein Ich kann sich für sie vom andern nur «akzidentell» unterscheiden. Darum redet sie immerfort nur vom «Ich», vom «Subjekt», vom «Bewußtsein»

überhaupt und klammert bis zuletzt die Frage aus, wie es möglich sei, daß ein Ichbewußtsein einem «andern» Ichbewußtsein begegne. Fragen zwischenmenschlicher Beziehungen werden in philosophischer Ethik nie anders angegangen und gelöst als unter der Voraussetzung und dem Gesichtspunkt der identischen Menschennatur in allen Subjekten: so von Platon und der Stoa bis zur Philosophie der Menschenrechte. Und sehr folgerichtig nimmt Kant den Maßstab für die Behandlung des Du aus dem in seiner Tiefe und Würde verstandenen Ich. *Persona est philosophice ineffabilis, immo incogitabilis*, nicht die Person «an sich», sondern diese «einzigartige» (aber «artig» ist falsch) und deshalb unersetzliche Person. Philosophie kann nur abstrahierend zusammenfassen, daher wird sie eine allgemeine Anthropologie entwerfen, mit einer allgemeinen Psychologie (als individueller Verhaltenslehre), einer allgemeinen Soziologie (als kollektiver Verhaltenslehre), die sich beide nur allzuleicht in sog. wissenschaftliche Statistik auflösen lassen: wo einerseits der anonyme Durchschnitt, andererseits die Lenkbarkeit von unten (chemische Mittel, Suggestion, Propaganda usw.) Kriterium und Ziel sind. Daß die Einzelperson ewigen und unersetzlichen Wert haben kann, ist philosophisch nicht zu begründen, weder in der vorchristlichen Philosophie noch im nachchristlichen Idealismus (geschweige denn Materialismus und biologischen Evolutionismus). Wo wäre etwa bei Fichte irgendein Platz für echte Begegnung von Ich und Du? Was nicht Ich ist, ist Nicht-Ich, das um des Ichs willen entworfen und vom Ich überwunden wird. Daher der elementare Schrecken eines Jean Paul vor Fichte, ähnlich dem elementaren Schrecken Herders vor Kant. Für das unterscheidend Christliche gibt es überhaupt keine philosophische Substruktur; es verschlägt wenig, ob man die philosophische Anthropologie nach dem Modus Plotins oder 'Thomas' oder Cusanus' oder Fichtes (wie es Maréchal und seine Nachfolger tun) aufbaut. Das alles «tun auch die Heiden».

Das Christliche in seiner Unterscheidung beginnt und endet mit der Offenbarung, daß der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, was sich aufs exakteste in der Tatsache kundtut, daß er in Menschengestalt für dieses geliebte Du den Erlöser- (d. h. den Sünder-)tod stirbt. Wer «Ich» bin, wird mir nicht aus einem allgemeinen *ἡνώθησαν* und *noverim me* bewußt, sondern genau aus dem Rückschlag der Tat Christi, die mir beides auf einmal sagt: wie wert ich Gott bin und wie weit wegverloren ich von Gott war. Und die Tat Christi ist

Kundgabe der ewigen Liebe Gottes meines Vaters dadurch, daß ein *Mitmensch*, ein Du sich bis ins Äußerste für mich eingesetzt, mich stellvertretend erlöst und in Gottes Kindschaft zurückgebracht hat. Mein Ich ist also das Du Gottes, und kann ein Ich nur sein, weil Gott sich zu meinem Du machen will; und wenn dies der Ursinn des Seins ist und ich dennoch nicht zur notwendigen Ergänzung Gottes (zu Gott selbst) werden soll, dann ist der letzte Gedanke unumgänglich, daß Gott in sich selber ewig Ich und Du und die Liebeseinheit beider sein muß: das Mysterium der Trinität wird zur unabdingbaren Voraussetzung dafür, daß es Welt gibt, daß *zwischen* Gott und Welt das Drama der Liebe sich spielt, und dieses Drama die Welt *innerlich* erfüllt als Begegnung von Ich und Du.

Eine solche Begegnung ist ontologisch nicht anders möglich, als indem sie die christliche Tatsache (und darin die gesamte christliche Dogmatik) impliziert. Jede solche Begegnung ist Anamnese der Tat Gottes in Christo und praktische Rekapitulation der christlichen Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, Mariologie und sogar Sakramentenlehre*. Geschieht die Begegnung nur im Rahmen dessen, was «auch die Heiden tun», dann ist es die Begegnung von Exemplaren einer gemeinsamen Natur, die im Rahmen dieser Natur ein Abkommen der Sitte (*ἔθος*), des sozialen Auskommens (*contrat social*), der für alle nützlichen Einschränkung der individuellen Triebe und Egoismen (wie Hobbes es realistisch darstellt), kurz einen Kompromiß getroffen haben, der durchaus auch einschließen kann, daß das Individuum nötigenfalls (nach Vorbild der Tierstaaten) zugunsten des Gemeingutes geopfert werde und daß es edel sei, ein solches Opfer auch freiwillig zu vollziehen (wie viele Helden in den Tragödien des Euripides). Von hier zum christlichen Faktum gähnt ein Abgrund. Daß einer, Jesus Christus, mich so sehr als Geistperson nimmt, daß er für mein ewiges Heil stirbt, und sterbend mein Unheil mit sich in die Hölle begräbt: dies erweckt mich erst zur Person. «Daran erkennen wir die Liebe, daß er sein Leben für uns dahingegeben hat; auch wir müssen (*ὀφείλομεν*) für die Brüder unser Leben dahingegeben» (1 Joh 3, 16).

Das aber ist nur möglich, wenn ich mich als der von Christus Getragene, Erlöste verstehe, und wenn ich das Du, dem ich begegne, ebenfalls als das

betrachte, was es in Wahrheit ist: das von Gott ewig-Geliebte, für das er gestorben ist und für das ich mich ebenfalls in der Haltung des dahingegebenen Lebens bereithalte. Wenn ich Christ bin, kann ich nicht nur, sondern *muß* im Nächsten Christus sehen und in Christi Tat die ewige Liebe Gottes. Indem ich aber dem Nächsten mit diesem Blick und in dieser Bereitschaftshaltung nahe, offenbart nicht nur er mir Christus und Gott, sondern ich offenbare ihm Christus und Gott. Und das nicht als ein überschwinglicher Gipfelpunkt für Auserwählte, sondern als das eine und einzige Alltagsgebot Christi, das uns zwingt, Gott immerfort aufs Realste zu begegnen, indem wir dem Andern, dem unbegreiflichen Du, der unbegreiflich von Gott geliebt wird, unbegreiflich begegnen, auf ihn geworfen werden und aufprallen. In dieser höchst alltäglichen Darlegung ihres Glaubens geschieht nicht nur immerfort Gotterfahrung bei den Christen, sondern immerfort reale Bezeugung solcher Gotterfahrung gegenüber den Nichtchristen. Und wenn die Nichtchristen sich beklagen, die kosmologische Vermittlung zu Gott sei heute unwirksam geworden – angeblich weil der Kosmos nicht mehr auf Gott, sondern auf den Menschen als seinen Sinn und sein Ziel hingeeordnet sei – dann bräuchten sie nur den Nächsten in der Weise ernstzunehmen, wie sie selber als Nächste von den (wahren) Christen ernstgenommen werden, um den kürzesten, zwingendsten Weg zu Gott gefunden zu haben.

Freilich ist dieser Weg philosophisch nicht gangbar, weil es philosophisch unmöglich ist, der flüchtigen Begegnung eines endlichen vergänglichen Ich mit einem endlichen vergänglichen Du Ewigkeitsbedeutung zu geben. Darum läßt sich mit dem Christlichen philosophisch nicht Staat machen; das Faktum, das das Christliche in den Mittelpunkt stellt, ist verglichen mit den herrlichen Systementwürfen der transzendentalen und evolutionistischen Anthropologien so winzig, daß es auch durch ein philosophisches Mikroskop gesucht unauffindbar bleibt. Hängt es doch an der ewigen Liebe Gottes zu mir, einem Faktum, auf das ich im Traum nicht verfallen wäre, es sei denn Gott sage und beweise es mir. Daß das theologische Faktum philosophisch unauffindbar bleibt, zeigt, daß Gott, sich offenbarend, den «kleinen Weg», ja den «letzten Platz» gewählt hat: Offenbarung und Kreuz sind dasselbe, und christliche Theologie ist nichts als der Verweis auf diesen kleinen Weg, diesen letzten Platz, diese Torheit Gottes. Von hier aber strahlt alle Herrlichkeit (Kabod, Doxa, Gloria) auf, weil jeglicher Sinn,

* Dies im einzelnen hier aufzuweisen ist unmöglich, die Durchführung dieses Themas aber würde der Dogmatik eine ganz neue Stringenz geben können. Einige Hinweise in meinen Büchlein «Glaubhaft ist nur Liebe» (1963).

der das Sein rechtfertigt, aus dem Leer-Umsonst der vertörten Weltliebe Gottes aufleuchtet.

Biblisches ist es bereits so, daß Gottes Glorie im All insoweit gesehen, verstanden und gepriesen wird, als Gottes Glorie in Sion anerkannt wird: die kosmologische Vermittlung hängt, um wahrhaft wirksam zu sein und den Gefahren der Weltvergötzung zu entgehen, an der heilsgeschichtlichen. So ist auch in unsern kirchengeschichtlichen Zeiten die Verantwortung für die Wirksamkeit der kosmologischen Vermittlung mit in die Hand der Christen gelegt: wo das Heilszeichen der zwischenmenschlichen Liebe leuchtet, lassen sich auch die Hieroglyphen des äußern Weltbuches einigermaßen auf Gott hin enträtseln. Je durchsichtiger die Christenheit im ganzen sich auf das Kreuz hin macht, je mehr sie dessen überweise Torheit in unsere so gescheite und so ratlose Gegenwart ausstrahlen läßt – in Taten, nicht in Worten allein – desto theophaner wird sie die Welt wieder machen.

Es ist demütigend für uns Christen, daß der Philosoph, der als erster nach dem Zusammenbruch der großen abendländischen Systematik, auf das schlechte christliche Faktum hingewiesen hat, ein Atheist (oder doch etwas ähnliches) war: Ludwig Feuerbach («Das Wesen des Christentums» 1841). Freilich so, daß er es, kaum gesichtet, wieder aufs gründlichste verkannte und mißverstand. Aber ihm bleibt das Verdienst, die ganze hegelsche Absolutheit der Gottesidee in die Beziehung von Ich und Du zurückgebunden zu haben: als ihre Implikation und ihren Ausdruck. Hier allein leuchtet Gott auf, auch wenn für Feuerbach dieser Gott nichts anderes ist als das unfaßliche Wunder der menschlichen Ich-Du-Liebe selbst. Wir Christen müssen darauf gefaßt sein, zu sehen, wie auch Andere, Nichtchristen, vor diesem Wunder überwältigt stehen und sich seinen Gesetzen und Implikationen hingeben, ohne sie zu durchschauen, ja in kühnem, paradoxem Widerspruch mit dem, was ihnen philosophisch über Welt und Mensch evident zu sein scheint. Wir müssen dann das freie Walten der Gnade Christi auch außerhalb der Bezirke ausdrücklichen christlichen Glaubens anerkennen, müssen uns von Andern, vielleicht Atheisten, beschämt die Praxis einer echteren Hingabe vorzeigen lassen. Diese Demütigung gehört wesenhaft zu unserem Kerygma, damit der Abstand zwischen «Haupt» und «Leib», dem einzigen Erlöser und den versagenden Nachfolgern uns selber und der Welt immer deutlich bleibe.

Die christliche Offenbarung hat Sichten auf Gott eröffnet, die der Philosophie schlechthin verborgen

sind. Dazu gehört die unfaßliche Freiheit Gottes im Verhältnis zum Einzelnen, wie sie sich in Prädestination, Gnadenführung, Endgericht mit möglicher Verwerfung kundtut. Widerhall dieser unbezwingbaren Freiheit ist die begegnende Freiheit des Du, die von keinem philosophischen Ort her (etwa einem überindividuellen transzendentalen, intelligiblen Ich) in den Griff genommen werden kann. Nur einem so freien Du gegenüber ist das Wagnis der totalen Hingabe möglich, wie es Christus für mich und für dich vollzogen hat. Erst im Begegnen dieses freien «Andern» geht mir auf, was wirkliches Sein ist: etwas, das ich im technischen Idealismus der Gegenwart (da der homo faber der Materie seine Formen einprägt) beinahe vergessen hätte. Die Philosophie wittert hier Beute und steht bereit, um den weiten Mantel ihrer Synthese um die zerklüftete Offenbarung zu werfen (Origenes, Eriugena, Cusanus, Staudenmaier, Solowjew, Teilhard de Chardin: alle verwandt in Plotin). Indes bleibt die unverfügbare Liebe Gottes weiter als die Gnosis des Menschen; so werden die Synthesen der Philosophie insoweit zulässig sein, als sie sich der innern Form der Liebesoffenbarung Gottes einbequemen, und keine andern Gewißheiten verheißen als solche der «Hoffnung, die nicht trägt». Fassen wir kurz zusammen.

1. Der unsichtbare Gott, durch seine Schöpfung angeschaut, ist unserer Zeit ontologisch nicht ferner als einer andern.

2. Die Stellung des Menschen im Kosmos als transzendierender Weltbegriff ist grundsätzlich schon von der antiken und christlichen Metaphysik gesehen worden, die neuzeitliche Hervorhebung dieser Einsicht affiziert deshalb die Gotteserkenntnis nicht qualitativ.

3. Akzidentell kann heute die Gotteserkenntnis verdunkelt erscheinen: a) durch die Gewöhnung einseitigen «Blickens nach unten» und Entwöhnung der metaphysischen Anstrengung, b) durch spekulativen Mißbrauch der Liebesoffenbarung Gottes, durch Entmysterialisierung – nicht ohne Mitschuld der Christen.

4. Die christliche Offenbarung enthüllt dem Menschen, wer er für Gott ist, indem sie ihm im Mitmenschen Christus kundtut, wer Gott für ihn ist; sie stellt ihn so vor die wahre Wirklichkeit des Seins, indem sie ihm diese immerfort angesichts des Begegnenden, gottgeliebten und in Gott zu liebenden Nächsten wachruft.

5. In dieser dauernden Konfrontation, in die das christliche Hauptgebot den Glaubenden gnaden-

voll zwingt, muß er Gott im Nächsten suchen und finden und diesem dadurch Gott erinnern und offenbaren. Alle dogmatischen Sätze sind Implikationen dieses Ereignisses.

6. Die Begegnung in schlichter Befolgung des christlichen Auftrags ist das «Sakrament», worin Gott quasi-erfahrbar «mitten unter uns sein» will; sie ist auch das Zentrum, von dem her der Kosmos im ganzen mit all seinen Wundern, Gesetzen und Schrecknissen theophan wird.

Geboren 1905 in Luzern. Hauptwerke: Kosmische Liturgie 1961², Verbum Caro 1960, Sponsa Verbi 1960, Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik Bd I 1961, Bd II 1962, Bd III/1 1965, Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie 1962, Karl Barth 1962², Gesamtbibliographie in: Rechenschaft 1965.

Karl Rahner

Ideologie und Christentum

Die vergangene Konzilsperiode hat das Verhältnis der Kirche zur Welt heute zur Sprache gebracht: ein Thema, das wie kaum ein anderes auf höchste Aufmerksamkeit weitester Kreise stößt, ein Thema freilich auch, das komplex und voraussetzungsreich ist wie kaum ein zweites. Eine Frage, die im Hintergrund aller Einzelerörterungen zu diesem Thema steht und die deshalb wenigstens implizit und indirekt ständig mit im Spiele ist und auch von den verschiedensten Seiten immer wieder kritisch-polemisch mit ins Spiel gebracht wird, ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube, oder weiter und allgemeiner gefaßt, von Christentum und Ideologie. Diesem Thema sollen die folgenden Überlegungen gelten. Es soll zuerst gefragt werden, was hier bei diesen Überlegungen unter Ideologie verstanden werden soll, da dieser Begriff nicht so eindeutig ist und überall gleich verstanden wird, daß er hier einfach schon als bekannt vorausgesetzt werden könnte. Es soll in einem zweiten Gang dieser Überlegungen dann kurz gefragt werden, aus welchen Gründen heraus man das Christentum für eine Ideologie hält, und es darum schon ablehnt, weil es eine Ideologie sei. In einem dritten Gang soll der Versuch gemacht werden, deutlich zu machen, daß das Christentum keine Ideologie sei und also von daher

nicht abgelehnt werden könne. In einem vierten und letzten Stück unserer Überlegungen sollen aus der Grundthese des dritten Ganges einige weitere Folgerungen gezogen werden.

I.

Was wird hier bei diesen Überlegungen unter Ideologie verstanden? Es ist hier nicht möglich, Entstehung und Geschichte des Ideologie-Begriffes darzustellen. In der Geschichte wird ja dieser Begriff so vielschichtig und widersprüchlich verwendet, daß uns gar nichts anderes übrig bleibt als, freilich auch im Blick auf diese Geschichte, in etwa definitorisch zu sagen, was wir hier unter Ideologie verstehen. Diese Begriffsbestimmung versteht sich natürlich nicht als willkürliche, sondern als eine sachgemäß philosophische. Ideologie wird hier, das sei gleich von vornherein betont, in einem *negativen* Sinn verstanden, also als irriges, falsches, von der richtigen Interpretation der Wirklichkeit her abzulehnendes System. Dabei kann es für uns hier dahingestellt bleiben, ob sich das falsche «System» eindeutig in theoretischer Reflexion konstituiert oder mehr als eine unreflexe Haltung, als Mentalität und willkürlich voluntaristisch gesetzte Gestimmtheit