

Jürgen Werbick



Den Glauben verantworten

Eine Fundamentaltheologie



HERDER

Jürgen Werbick

Den Glauben verantworten

Eine Fundamentaltheologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

4. Auflage 2010
(Nachdruck der 3., vollständig neu bearbeiteten Auflage 2005)

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2000
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Gesetzt in der Aldus und Gill Sans

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-28775-6

E-ISBN 978-3-451-84775-2

Inhalt

Einführung zur dritten Auflage	XIII
--	------

Streitfall Religion

1. »Was heißt es, einen Gott zu haben?« – »Was heißt es, keinen Gott zu haben?«	1
1.1 Der fundamentaltheologische Religionstraktat und die Gottesfrage	3
1.2 Was heißt es, einen Gott zu haben?	5
1.3 Gott: die Zuflucht der Bedrängten	7
1.4 Wofür man Gott und die Religion braucht	9
1.5 Reduktion der Religion auf Sittlichkeit?	13
1.6 Gott: der Trost in sittlicher Verzweiflung	17
1.7 Was es heißt, keinen Gott zu haben	21
1.8 Wenn es keinen Gott mehr gibt	28
1.9 Was ist Wahrheit? – Die Radikalität der Religionskritik Nietzsches	31
1.10 Evolution und Religion	40
1.11 Die Funktion von Religion	42
1.12 Religion und System	45
1.13 Religion als Kontingenzbewältigungspraxis?	51
1.14 Die Spannung zwischen Funktion und Intention religiösen Sich-Verhaltens	54
1.15 Argumente gegen die »Nichts-als-Vermutung«?	58
1.16 Kriteriologie der Religion	70
1.17 Wahrheit in Beziehung	76
2. Religion: die identitätsstiftende Beziehung zum ganz Anderen	81
2.1 Freisetzung im Anfang	81
2.2 Religiöse Beziehung oder Arrangement mit der göttlichen Über-Macht?	85
2.3 Erwählung und Forderung	91
2.4 Die Unbedingtheit der Zuwendung zum Anderen	95
2.5 Verinnerlichung des Anderen?	97

3.	Die Wahrheit im »Nicht-Anderen«	100
3.1	Das Wahre ist das Einssein	100
3.2	Das Wahre ist das Eigene	106
3.3	Die Dialektik der Aneignung	114
3.4	Dialektik der Selbstbehauptung – Dialektik der Moderne	116
4.	Die Wahrheit der Anerkennung	120
4.1	Die Idealstruktur »wechselseitige Anerkennung«	120
4.2	Die Herausforderung des Anderen	124
4.3	Anerkennung und Widerstand	131
4.4	Gott: Macht in Beziehung oder Bedingung der Möglichkeit gerechter Beziehungen?	134
4.5	Gott: Eine transzendente Bedingung?	137
5.	Wahrheit in der Beziehung zum Absoluten?	142
5.1	Die Würde des Menschen und die Gleichgültigkeit der Welt	142
5.2	Absolutheit und Verabsolutierung	146
5.3	Kriteriologie des Absoluten	149
5.4	Die mißlungene Abschaffung des unbedingt Bejahbaren	153
5.5	Absolutheits-Wissen?	154
5.6	Kritische Theorie des Absoluten	160
5.7	Das Wahre ist das Ganze? Was ist das Ganze?	165
5.8	Absolute Wahrheit?	171
5.9	Glaubenshoffnung: nur eine religiöse Option?	174
5.10	Teilhabe an Gottes Wahrheit oder Mittelpunktstillusion?	178

Zwischenreflexion: Glaube und Vernunft

1.	Glaube als Option?	187
2.	Auf der Suche nach guten Gründen	190
3.	Rationalität?	197
4.	Letztbegründung?	205
5.	Wahrheits-Ansprüche	210
6.	Das Gegebene würdigen: Option und Wahrheit	217
7.	Freiheit und Wahrheit	220
8.	Zwischen Gewißheit und wissenschaftlicher Hypothesenprüfung	223

Streitfall Offenbarung

1.	Offenbarung: Gottes Handeln oder Menschenwerk?	229
1.1	Religion ja – Offenbarung nein?	229
1.2	Der Streit um die Notwendigkeit geschichtlicher Offenbarungen . .	232
1.3	Gottes Selbst-Expression?	237
1.4	Vernunft statt Offenbarung oder vernünftige Einsicht ins Geoffenbarte?	241
1.5	Offenbarungswahrheiten und Vernunftwahrheit	246
1.6	Offenbarungstatsachen?	255
1.7	Offenbarung und historische Kritik	259
1.8	Wer redet? Wer handelt?	263
1.9	Natürliche Vernunft und übernatürliche Offenbarung	266
1.10	Offenbarung in der Spannung von Immanenz und Transzendenz . .	274
1.11	Religiöse Erfahrung als Offenbarung?	279
1.12	Offenbarung spekulativ	284
1.13	»Worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann«	288
1.14	Offenbarung: Gottes Selbst-Auslegung	290
1.15	Das »Sakrament des guten Gotteswillens«: 2. Vatikanum	294
2.	Offenbarung: Was der Mensch sich nicht selbst sagen kann . .	297
2.1	Die Autorität des Gottesworts und die Selbstproblematisierung der Vernunft	297
2.2	Offenbarungs-Fundamentalismus	298
2.3	Ein juridisches Offenbarungsmodell	303
2.4	Die Autorität des Anderen	306
2.5	Vernunft und Autorität	310
3.	Offenbarung: das Wort, das Gott in mir spricht	313
3.1	Gottes »Immanenz«	313
3.2	Gottesoffenbarung in der Sprache der menschlichen Seele	317
3.3	Das »innere« und das »äußere« Wort	320
4.	Gottes Wort: Herausforderung und Versprechen	326
4.1	Gottes Transzendenz und die Abgründigkeit menschlicher Subjektivität	326
4.2	Was kann in der Geschichte geschehen?	332
4.3	Menschliche Selbsttranszendenz und Gottes Offenbarung	334
4.4	Gottes Offenbarungswort: Versprechen und Widerspruch	338

4.5	Gottes Handeln in Geschichte	344
4.6	Gott als Subjekt der Geschichte?	351
4.7	Gottes Selbst-Mitteilung in Geschichte	354
4.8	Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit der Christusoffenbarung?	358
5.	Selbstoffenbarung und Geheimnis	363
5.1	»Absolute« Offenbarung?	363
5.2	Universale Concretum?	369
5.3	Absolutheit Gottes und Absolutheit der biblischen Offenbarung	375
5.4	Absolutismus oder Relativismus?	381
5.5	Absolutheit im Dialog?	387
5.6	Die je größere Wahrheit Gottes – und die Unbedingtheit, mit der sie Menschen in Anspruch nimmt	393
5.7	Unbedingtheit der Forderung – Unbedingtheit der Zusage	396

Zwischenreflexion: Die Sprache des Glaubens

1.	Offenbarung als Übersetzung	407
2.	Bilderverbot – Vermischungsverbot	411
3.	Umkehr der Einbildungskraft?	413
4.	Die Macht der Bilder	419
5.	Metaphern geben zu denken	422

Streitfall Erlösung

1.	»Ich erlöste sie von ihren Erlösern«: Christentumskritik als Entlarvung des christlichen Erlösungsglaubens	427
1.1	Soteriologie fundamentaltheologisch?	427
1.2.	Die Differenzierung zwischen »Letztem und Vorletztem« – ihre Problematik, ihre Unausweichlichkeit	430
1.3	Was bedarf der Erlösung: Leid oder Sünde?	432
1.4	Die Last einer unverständenen Tradition	436
1.5	Die Kritik am Rache-Gott	443
1.6	Das Heil des Menschen in sittlicher Selbstbestimmung	448
1.7	»Entchristologisierung« und »Enttheologisierung« der Soteriologie	452
1.8	Erlösung als Verneinung des Willens	455
1.9	»Dionysos gegen den Gekreuzigten«	460
1.10	Was hat Jesus eigentlich gewollt? Die Erlösung des Menschengeschlechts am Kreuz?	468

2.	Sühne-Soteriologie: Gereinigt durch das Blut des Gekreuzigten	472
2.1	Logik des Bezahlenmüssens?	472
2.2	Die Vieldeutigkeit des neutestamentlichen Befunds	476
2.3	»Ohne Blutvergießen gibt es keine Sündenvergebung«	477
2.4	Das Opfer, das Gott gefällt: »ein reines Herz«	483
2.5	»Das Blut seines Sohnes Jesus reinigt uns von aller Sünde«	488
2.6	Sühne und Stellvertretung	490
2.7	Gottes erlösende Gegenwart »im Blut« des Gekreuzigten	492
2.8	Das neue Pessach – der neue Exodus	495
2.9	Der Dienst des Menschensohns, Lösegeld zu sein	498
2.10	Der leidende Gerechte	501
2.11	Bloße Deutung?	504
2.12	Erlösung durch Leiden?	507
3.	Die Sünde, die Opfer fordert	513
3.1	Die Zeit-Perspektive des Opfers	513
3.2	Das Opfer des »Helden«: Vorbild und Ansporn	514
3.3	Zwischen Opfersein und Sich Opfern	519
3.4	Zur Dialektik des Opfers	524
3.5	Die Sünde der Entwürdigung	526
3.6	Die Opfer der Sünde	531
3.7	Die Perspektive der Opfer	534
3.8	Erlösung: das Geschenk der Würdigung	537
3.9	Jesu Tod: ein Opfer?	541
3.10	Der Mensch: Gottes Opfer?	546
4.	Sieg oder Versöhnung? Wie Gottes Herrschaft anfängt	549
4.1	Der freie und der unfreie Wille	549
4.2	Die Herrschaft der Mächte ist gebrochen – Grundlinien einer neutestamentlichen Befreiungssoteriologie	552
4.3	Bloß innerliche Befreiung?	555
4.4	»Er ist unser Friede«	560
4.5	Streit mit Gott?	563
4.6	Versöhnung?	567
4.7	Versöhnung: das Ende der Beschuldigung	569
4.8	Versöhnung als Herausforderung	575
4.9	Gottes Herrschaft und die Herrschaft der Zeit	581
4.10	Gottes Zukunft: die Rettung der Opfer	586
4.11	Zeit als Geschenk	592

5.	Erlösung im Absoluten?	595
5.1	Heil in Beziehung	595
5.2	Gottes Nähe und Gottverlassenheit	599
5.3	Horror externi	601
5.4	Der Horror des Absoluten	606
5.5	Präsenz oder Absenz der Versöhnung?	613
5.6	Das Absolute als Inbegriff der Versöhnung?	616
5.7	Absolute Freiheit – versöhnende Freiheit	618

Zwischenreflexion: Glaube und Sinn

1.	Selbst-Bejahung	631
2.	Radikale Sinn-Anthropozentrik?	634
3.	Sinn-Transzendenz?	639
4.	Sinn und Wahrheit	645
5.	Sinn und Verheißung	648

Streitfall Kirche

1.	Kirchenkritik	657
1.1	Um die Glaubwürdigkeit der Kirchen	657
1.2	Kirchenkritik als Romkritik	660
1.3	Der Antichrist und die sichtbare Kirche – Christus und die unsichtbare Kirche	663
1.4	Die Unmöglichkeit von Kirche	666
1.5	Kirche: das Gegenteil des von Jesus Christus Gewollten?	673
1.6	Die Kirchen: zwischen Verrat und Paradoxie	680
1.7	Fundamentaltheologische Zwischenbilanz	686
2.	Gottes Volk: das Volk seiner Königsherrschaft	688
2.1	Gott und sein Eigentumsvolk	688
2.2	Das Volk aus den Völkern	694
2.3	Zum Zeugnis erwählt	696
2.4	Wie Gott an seinem Volk und durch es handelt	701
2.5	Der Prozeß der Institutionalisierung	703
2.6	Kirchen-Gründung?	707
2.7	Societas perfecta?	711
2.8	Die hierokratische Versuchung im Volk Gottes	717

2.9	Erwählung zu Diakonie und Stellvertretung	723
2.10	Der Herr des Volkes Gottes und die Verführung zur Herrschaft . . .	725
3.	Der andere Christus: Gemeinde als Christuswirklichkeit	729
3.1	Leib Christi im Corpus Paulinum	729
3.2	Metaphern der innigen Verbundenheit	731
3.3	Kirche als ausgeweitete Inkarnation?	737
3.4	Kirche als Körperschaft	743
3.5	Das unsichtbare und das sichtbare Haupt	749
3.6	Die Kirche: ein vollkommener übernatürlicher Organismus?	751
3.7	Der Heilsorganismus Kirche und das Subjektsein der Gläubigen . . .	756
3.8	Handeln in persona Christi capitis	759
3.9	Repräsentation?	763
3.10	Ist die katholische Kirche identisch mit dem Leib Christi?	765
3.11	Der andere Christus, die Fülle Christi?	767
4.	Kirche: Communio und Kommunikation	770
4.1	Gleichheit und Andersheit	770
4.2	Koinonia: Gemeinschaft durch Teilhabe	778
4.3	Communio Sanctorum	780
4.4	Communio und Hierarchie	785
4.5	Communio und Partizipation	792
4.6	Kommunikation als »Grundvorgang« von Kirche	797
4.7	Communio durch Kommunikation: das Wort aufnehmen	799
4.8	Die Kirche und der Paraklet	804
4.9	Martyria, Liturgia, Diakonia: Grunddimensionen kirchlicher Kom- munikation	810
4.10	Berufen, die Brüder und Schwestern im Glauben zu stärken	812
4.11	Communio und Infallibilität	817
4.12	Tradition als Überlieferungsprozeß	819
4.13	Der Dienst des Erinnerns	823
5.	Kirche als Sakrament	831
5.1	Die Relativität der Kirche	831
5.2	Darstellung oder Stellvertretung?	834
5.3	Kirche: Institutionalisierung der Beziehung zum Unbedingten	838
5.4	Kirche als Realsymbol der Gottesherrschaft	840
5.5.	Heilsvermittlung durch die Kirche?	842

Resümee:

Fundamentaltheologie als Apologetik christlichen Glaubens

1.	Ist der Glaube begründbar?	847
2.	Rechenschaft geben und Rechenschaft fordern.	849
3.	Die Kriterienfrage	854
4.	Die Intention des »höchsten Triebes«: Machtsteigerung oder Würdigung?	860
5.	Die unabweisbare Intuition des »Um seiner selbst willen«	864
6.	Konflikt der Interpretationen	871
7.	Begriff und Wirklichkeit	874
8.	Eine transzendente Gegebenheit?	880
Literaturverzeichnis		882
Personenverzeichnis		900

Einführung zur dritten Auflage

Wenn man sich gegenüber Zeitgenossen, die nicht am theologischen Sprachspiel teilnehmen, als Fundamentaltheologe »outet«, so tut man gut daran, die Erläuterung nachzuschieben, mit Fundamentalismus habe das rein gar nichts zu tun. Ein naheliegendes oder nur ein uninformiertes Mißverständnis? Die Rückbesinnung auf die »Fundamente« begegnet als konservative Attitüde oder Forderung: So vieles stürze zusammen, weil die Fundamente untergraben oder nicht mehr tief genug gegründet würden. Zukunft werde verspielt, wenn man sich nicht gegen unverantwortliche Fundament-Zerstörer schütze und die Geltung fundamentaler »Werte« gegen sie verteidige. Solche Warnungen mögen nicht völlig unberechtigt sein. Aber sie sind offenkundig einseitig, im ursprünglichen Wortsinn *reaktionär*. Sie wollen auf Zersetzungs- und Zerstörungsprozesse reagieren, die deshalb als solche identifiziert werden müssen.

Die Fundamentaltheologie wäre nicht gut beraten, würde sie ihre Arbeit am »Fundamentalen« selbst in diese Perspektive rücken. Aber sie ist zweifellos mit einem tiefreichenden Zwiespältigwerden jener Voraussetzungen konfrontiert, die es noch vor der europäischen Aufklärung erlaubten, von Gott, Offenbarung, Erlösung, Kirche als Wirklichkeiten zu sprechen, auf die man sich vernünftigerweise einlassen durfte. Dem theologisch-wissenschaftlichen »Durcharbeiten« dieser Zwiespältigkeiten hat sich die Fundamentaltheologie zu widmen. Ob sie sich selbst dabei auf die Erarbeitung einer Fundamental- oder Erstphilosophie gründen kann, die erst einmal den Anspruch der Vernunft auch in der Theologie zu legitimieren und damit den Vernunftanspruch der Theologie zu begründen hätte, ist gegenwärtig ebenso umstritten wie die Frage, was man unter solcher »Letztbegründung« zu verstehen hätte. Ich werde mich zu dieser Diskussion in der ersten Zwischenreflexion äußern und deshalb hier nicht genauer auf sie eingehen. Nur soviel: Wer »Letztbegründung« für angezeigt und möglich hält, der wird auch die Fundament-Metapher im Namen Fundamentaltheologie für aufschlußreich halten.

Wer Begründungsansprüche für die Theologie relativiert und die fundamentaltheologischen Diskurse als kritisch-argumentative »Vernetzung« von Behauptungen mit Wahrheitsanspruch verstanden sehen will, der wird die Fundament-Metapher eher meiden. Möglicherweise wird er den alten Namen *Apologetik* wieder zu Ehren bringen und wörtlich nehmen wollen¹: als Rechenschaftsablage angesichts konkreter Bestreitungen religiös-theologischer Gel-

¹ Die Geschichte der Disziplin, die heute Fundamentaltheologie heißt, wird in diesem Band nicht

tungsansprüche; als Antwortversuch auf kritische Anfragen; als die argumentative Verteidigung bestrittener Voraussetzungen, auf die theologisch nicht verzichtet werden kann. Auch der Name *Apologetik* hat freilich keinen guten Klang. Er scheint auf bloße Verteidigung festgelegt. Man traut den Apologeten mehr Rettenwollen als Wahrheitsliebe zu, mehr taktisches Kalkül im Interesse des »Besitzstandes« als argumentative Fairness.

Die Namensfrage ist gewiß nicht letztlich ausschlaggebend für Stil, Anspruch und Vorgehen der Disziplin, die in diesem Buch bearbeitet wird. Ich gestehe im Vorhinein, daß ich mich mit keiner der hier sehr schematisch angesprochenen Optionen vollständig identifizieren kann. Das wird man diesem Buch anmerken; hoffentlich auch dies, daß es keine bloße Kompromiß-Position dazwischen einnehmen will. Der apologetische Akzent ist vor allem wissenschaftsdidaktisch ausgeprägt: Die Traktate beginnen jeweils mit einer ausführlichen Darstellung und Diskussion der *Kritik-Geschichten*. Zuerst soll zur Kenntnis genommen werden, wie – vor allem seit der Aufklärung – die fundamentalen Gegebenheiten christlichen bzw. katholischen Selbstverständnisses in Frage gestellt und mit welchen Argumenten sie abgelehnt wurden. Und in den folgenden Kapiteln soll ernstgenommen werden, was hier zur Kenntnis genommen wurde. Das erste Teilkapitel gibt die zentrale Problematik vor, an der sich die vier Kapitel der *systematischen Vergewisserung* abarbeiten werden. Die für alle Traktate relevanten Gliederungsgesichtspunkte dieser systematischen Vergewisserung sind in Teilkapitel 1.16 des Religionstraktats im Zusammenhang entwickelt und brauchen deshalb hier nicht vorgestellt zu werden. Für die systematischen Vergewisserungen insgesamt aber gilt, daß sie sich der theologischen *Begründungs*-Pflicht nicht entziehen wollen und deshalb Mitverantwortung für die Krioteriologie einer theologisch-rationalen Begründung übernehmen müssen; daß sie in diesem Sinne fundamentaltheologische Verbindlichkeit beanspruchen.

Zwischen die Traktate sind *Zwischenüberlegungen* eingeschoben, die nicht nur überleitenden Charakter haben, sondern zentrale theologisch-wissenschaftstheoretische Probleme behandeln, auf die der jeweils folgende Traktat Bezug nehmen muß. Das *Resümee* ersetzt in der überarbeiteten 3. Auflage, die ich hier vorlege, die theologisch-erkenntnistheoretische Schlussreflexion in den vorhergehenden Auflagen. Es hat die Aufgabe, Methode und Argumentationsverfahren meines fundamentaltheologischen Entwurfs rückblickend und im Gespräch mit anderen gegenwärtigen Ansätzen zu verdeutlichen.

Beim ersten Überblick über die Gliederung dieses Bandes wird auffallen, daß sie die klassische Abfolge der Traktate – *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana*, *demonstratio catholica* – zwar aufgreift, aber dahingehend modifiziert, daß der mittlere Traktat in einen Offenbarungs- und einen Soteriologie-traktat aufgeteilt wird. Die Aufteilung selbst ist nicht außergewöhnlich; die im

eigens zum Thema. Einen knappen und instruktiven Überblick bietet H. Wagner, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 1996, 1–42.

engeren Sinn offenbarungstheologische und die eher christologische Fragestellung wurden vielfach gesondert abgehandelt. Die soteriologische Akzentuierung der christologischen Fragestellung verdankt sich der »apologetischen« Einschätzung, das Christentum sei durch den Zerfall des herkömmlichen Verständnisses von Erlösung in seine dramatischste Glaubwürdigkeitskrise geraten, aber auch dem fundamentaltheologischen Urteil, das christliche Verständnis von Offenbarung könne nur hinreichend expliziert werden, wenn man Gottes Selbstoffenbarung als Heilsmitteilung versteht.

Daß die Traktate den Namen »Streitfall« und nicht »demonstratio« tragen, mag man als Zurücknahme des Beweisanspruchs werten. Es zeigt sich darin jedenfalls die veränderte Diskurssituation, in der sich die Fundamentaltheologie vorfindet. Streitfall meint die vor Gericht verhandelte »causa«. Christlicher Glaube ist vielfach angeklagt: der Unbegründetheit seiner Versprechungen, der Unvernünftigkeit seiner Voraussetzungen und Deutungen, der Unmenschlichkeit seines Lebensentwurfs und seiner Forderungen. Diese Anklagen zwingen zu einer Rechenschaft, die sich ihnen ehrlich stellt und doch zu zeigen versucht, daß man ihnen im Entscheidenden und Letzten nicht Recht geben muß; zu einer Rechenschaft, die sich von den Anklagen herausfordert, aber nicht den Rahmen vorgeben läßt, in dem sie die Glaubwürdigkeit des Christlichen mit guten Gründen zu erweisen sucht. So ist diese Rechenschaft gewiß mehr als bloße Verteidigung. Aber sie bleibt von den Anklagen in Pflicht genommen, so zu argumentieren, daß die Anklagenden verstehen können müßten, was gegen das Recht ihrer Anklagen im Entscheidenden spricht. Und das heißt: sie ist auf vernünftiges Argumentieren verpflichtet. Daß der Streit, der in den einzelnen Streitfällen ausgetragen wird, aber letztlich darum gehen muß, was vernünftig genannt zu werden verdient und schließlich darum, wie es als solches ausgewiesen werden kann, das versteht sich bei alledem eigentlich von selbst.

Angeklagt wird der Glaube, der sich theologisch Rechenschaft zu geben versucht über sein Herausgefordertsein durch das Denken und die lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten der Gegenwart, aber nicht nur von denen, die Religion und Offenbarungsglauben für überholt halten, sondern auch von einem Glaubens-Fundamentalismus, der die Theologie wegen dieses Versuchs schon auf der falschen Seite sieht: als Komplizin eines Zeitgeistes, dem sie faktisch eher zustimme als widerspreche. Fundamentaltheologie muß ihr Dialogprojekt innerkirchlich verteidigen; sie steht wie schon in der Modernismuskrise zu Beginn des 20. Jahrhunderts einem Traditions-Bewußtsein gegenüber, das sich nur noch »intern« legitimieren will und den Marsch ins gesellschaftlich-geistige Ghetto für die einzige Rettung hält. Diese innerkirchliche Verantwortung verlangt von der Fundamentaltheologie einen weit größeren theologie- und geistesgeschichtlichen Aufwand, als er in der Vergangenheit nötig gewesen sein mag. Dem Rückzug auf Traditionalismus und Fundamentalismus kann man nur so begegnen, daß man deren Selbstlegitimation durch Tradition und undifferenzierte »Heiligsprechung« kirchlicher Traditionen als hilflose Problemverdrängung durchschaut. Die Leser und Leserinnen dieses Buches mögen die mit-

unter anstrengenden problemgeschichtlichen Vergewisserungen als den Versuch verstehen, das von allen Anfragen unbeirrte Bewußtsein eines unangefochtenen Traditionsbesitzes als das erscheinen zu lassen, was es tatsächlich ist: als die Kapitulation vor den Aufgaben einer kritischen theologischen Zeitgenossenschaft und als die Anbiederung an den Zeitgeist des religiösen Fundamentalismus.

Viele haben das Entstehen dieses Buches mit Rat und Tat begleitet und gefördert; viel verdankt es der inspirierenden Atmosphäre, die die Zusammenarbeit in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster so erfreulich macht. Ausdrücklich nennen möchte ich den kollegialen Austausch über die Fächergrenzen hinweg mit Karl Löning, Klaus Müller, Thomas Pröpfer und Erich Zenger. Er hat mir auch da, wo kein Konsens erreicht wurde, neue Horizonte eröffnet. Ähnliches gilt für die Zusammenarbeit und das Gespräch mit den wissenschaftlichen Assistenten am Seminar für Fundamentaltheologie Dr. Jürgen Manemann und Dr. Martin Rohner sowie anderen Assistentinnen und Assistenten unserer Fakultät und nicht zuletzt für die engagierten Rückfragen der Studierenden in den Kolloquien zu den fundamentaltheologischen Traktaten. Monika Aumüller bin ich für die treue Zuverlässigkeit und Kompetenz, mit der sie die Manuskripte erfaßt hat und die Fahnenkorrekturen mit übernahm, zu großem Dank verpflichtet. Katrin Hüwe hat nicht nur die Last der redaktionellen Bearbeitung getragen, sondern darüber hinaus als engagierte und sensible Anwältin der Leserinnen und Leser viel zur Lesbarkeit des Buches beigetragen. Ihr gilt mein besonderer Dank. Bedanken möchte ich mich auch bei Erik Müller, der in den Monaten der Druckvorbereitung zu unserem Team stieß und die wenig dankbaren Aufgaben der Registererarbeitung wie der formalen Vereinheitlichung mit Sorgfalt bearbeitete. Mein Dank gilt schließlich Vera Krause, die in den stressigen Zeiten der letzten Wochen beim Korrekturlesen wie der Registerarbeit mitgeholfen und viele Verbesserungsvorschläge eingebracht hat. Dieses bewährte Team hat mich auch bei der Vorbereitung der gründlich überarbeiteten 3. Auflage unterstützt. Viele haben also an diesem Buch »mitgeschrieben«. Aber ohne die Ermutigung durch Herrn Dr. Peter Suchla vom Herder Verlag wäre es nicht geschrieben worden. Ich danke ihm für die vertrauensvolle und kompetente Begleitung.

Die Veränderungen der 3. gegenüber den beiden vorangegangenen Auflagen korrigieren manche Versehen; sie hatten aber vor allem zum Ziel, den Gedankengang an entscheidenden Stellen zu straffen und in seiner Argumentation deutlicher hervortreten zu lassen. Umfänglichere Neufassungen von Textpartien finden sich neben dem neu geschriebenen Resümee vor allem im »Streifall Religion« Kapitel 1.14–17, 2.1 und 2.2, 4.1 und 4.2, im »Streifall Offenbarung« Kapitel 5.1 und 5.2, im »Streitfall Erlösung« Kapitel 3.4–6 und im »Streifall Kirche« Kapitel 1.7 und 3.6.

Streitfall Religion

1. »Was heißt es, einen Gott zu haben?« – »Was heißt es, keinen Gott zu haben?«

1.1 Der fundamentaltheologische Religionstraktat und die Gottesfrage

Es ist schon bemerkenswert, wenn im Gespräch zweier Liebender – ehe es wirklich ernst wird – die Frage auftaucht: »Wie hast Du's mit der Religion?« Das ist die sprichwörtliche Gretchenfrage (Faust I, In Marthens Garten, V. 3415) an den stürmischen Liebhaber Faust, der auf Gretchen mit seinem Begehren offensichtlich einen – im Blick auf die Religion – zwiespältigen Eindruck gemacht hat; zweifellos zu Recht, wie sich dem weiteren Verlauf des Dramas entnehmen läßt. Für Gretchen wäre es sicher beruhigend gewesen, hätte sie damit rechnen dürfen, daß Faust es mit der Religion ernst nimmt und daß er ihr deshalb – wie man so sagte – gewiß nichts antun werde. Ein Mensch, der es mit der Religion ernst meint, hat seine Prinzipien. Er weiß sich im Zaum zu halten, denn er weiß ja, daß er alles, was er tut, vor Gott zu verantworten hat.

Religiös sein, das heißt doch, sich nicht einfach »gehen lassen«, vor Pflichtverletzungen auf der Hut sein, weil sie einen vor Gott zum Sünder machen. Gretchen wird so gedacht haben; deshalb stellt sie die Gretchenfrage. Wenn heute zwischen Liebenden diese Frage gestellt würde, so wären wohl ganz andere Erwartungen oder Befürchtungen mit ihr verbunden: vielleicht die leise Sorge, doch an einen letztlich etwas verklemmten Typen zu geraten, der sich vieles nicht traut, nicht recht genußfähig ist, weil er mit einem aufgeblähten Überich herumläuft – bestimmt nicht an einen Mann/an eine Frau, die »nicht lange fragen, was sie dürfen«.¹ Wer religiös ist, der ist vielleicht ein wenig starr und eng, weshalb man in Partnerschaftsanzeigen – wenn man sich als religiös oder gar als katholisch outet – gut daran tut, gleich hinzuzufügen: »aber tolerant«. Wer noch einen Gott braucht, der hat offenbar nicht genug Eigeninitiative, Selbständigkeit, Selbstbewußtsein, kurz: Power; und man wird ihn gleich fragen: Wie hältst Du's mit dem Papst, seinen Vorurteilen gegenüber Frauen, seiner Fixierung in Empfängnisverhütungsfragen usf.?² Wenn der Gefragte

¹ Die Trend-Zeitschrift Ego hat solche Männer im Blick, »die nicht lange fragen, was sie dürfen«, Männer offenkundig, die bei Frauen ankommen, denen – bei solchen Männern – gar nicht mehr die Frage kommt, was sie ihnen und sich selbst erlauben sollen.

² Aufschlußreich hierzu ist das in der von H. Barz herausgegebenen Jugendumfrage zur Wahrnehmung von religiösen Menschen durch eher Nichtreligiöse Dokumentierte: Jugend und Religion. Postmoderne Religion – Die junge Generation in den Alten Bundesländern, Opladen 1992, 154–156 bzw. 216–222.

aber einen eher coolen, lockeren Eindruck macht und einfach nur antwortet: »Ich bin religiös interessiert«, so wird man mit einem selbsterfahrungs- und erlebnisorientierten »Ausprobierer« rechnen dürfen – ohne Macho-Attitüden, eher etwas softig, darauf aus, seine Ganzheit zu entdecken, mit der Schöpfung geschwisterlich umzugehen und ganz angstfrei in den Rhythmus des Seins einzuschwingen.

Wie hältst Du's mit der Religion, warum hältst Du – noch – etwas davon, was macht sie mit Dir? Vielfach ist das heute eine geradezu erstaunte Frage, in der viel Skepsis mitklingt, Überraschung vielleicht: Ich hätte Dir das gar nicht zugetraut, daß Du mit Gott, Religion, Kirche etwas anfangen kannst. Sonst bist Du doch eigentlich ganz vernünftig und o. k. Was bringt Dir das eigentlich? Die Kritik an der Religion und speziell am Christentum – seit dem 17. Jahrhundert immer lauter vorgebracht – und manch bittere Erfahrungen mit der Kirche haben hier ihr Werk getan. Dabei wird weniger theoretisch-spekulativ gefragt, ob man denn und woher man wissen könne, daß Religion mit ihren Behauptungen über Gott Recht hat. Es geht vielmehr darum, ob man von der Religion etwas hat, was sie denn »bringt«, was man als gläubiger Mensch an Gott hat. Als religiös und kirchlich engagierte Menschen, als Theolog(-inn)en, Seelsorger (-innen), Lehrer(-innen) sind wir schnell dabei, geradezu händeringend nachzuweisen, daß es eine ganze Menge bringt, religiös oder christlich zu sein, daß es das Leben bereichert, die Ich-Identität stärkt, politisch-ökologisch bewußter und beziehungsfähiger, daß es friedensfähiger macht, »einen Gott zu haben« und an den Gott Jesu Christi zu glauben. Psychologen wie Viktor Frankl und – auf seine Weise – Eugen Drewermann machen ihrem großen Publikum klar, daß die Menschen in der modernen Welt ohne ein Sinnangebot, wie es etwa die »authentische«, christliche Religion für uns bereithält, seelisch verkümmern. Wir sind gewohnt, zu argumentieren mit dem, was man von der Religion – von Gott – hat, für sie zu werben mit der Herausstellung des Gebrauchswerts, wie es in jeder Werbung mehr oder weniger verantwortlich und ehrlich geschieht. Tut denn die Fundamentaltheologie – auf wissenschaftlich anspruchsvollerer Argumentationsebene – etwas anderes? Geht es ihr nicht auch darum zu zeigen, daß man mit Religion, mit Gott, in den Herausforderungen und Krisen menschlichen Daseins, politisch-gesellschaftlicher Praxis, in den Überlebenskrisen unserer Zivilisation, ja der Menschheit überhaupt »etwas anfangen« kann? Will sie nicht Argumente dafür sammeln, daß es ohne Gott »praktisch doch nicht geht«, weil uns sonst die Sinnressourcen abhandkommen, ohne die Menschen nicht motivationskräftig genug handeln und ihren Egoismus zügeln können? Es ist offenbar unvermeidlich, wenn man »gut« – werbend-affirmativ, verteidigend – über Religion und über Gott sprechen will, auf die guten Effekte zu sprechen zu kommen, die von Religion und von einer lebendigen Gottesbeziehung ausgehen, zumindest ausgehen können, etwas wissenschaftlicher gesprochen: von den Leistungen des Subsystems Religion für die anderen Subsysteme der menschlichen Gesellschaft. Aber hat man damit schon einigermaßen verstanden, was Religion und christlicher Gottesglaube »von sich her« sind? Oder darf

man das einfach voraussetzen, wenn man von ihren Vorteilen und Leistungen spricht?

Es ist offenkundig eine typisch neuzeitliche Entwicklung, die die Menschen – auch die professionell mit Religion Beschäftigten – danach fragen läßt, was man von Religion hat und nicht mehr eigentlich oder kaum noch danach, was sie ist. Es ist eine *apologetische Situation*, die danach verlangt, die angegriffene und in Mißkredit gebrachte Religion doch in gutem Licht erscheinen zu lassen. Die Fundamentaltheologie sollte wissen, was sie tut, wenn sie sich auf diese apologetische Situation einläßt; sie sollte vermeiden, von dieser Situation gefangengenommen und womöglich auf einem Auge blind gemacht zu werden. Sie sollte sensibel dafür bleiben, wie sie von Gott spricht, wenn sie sich auf diese apologetische Situation einläßt – und sie wird gar nicht anders können, als sich immer wieder neu auf sie einzulassen. Dazu möge ein theologie- und philosophiegeschichtlicher Rückblick auf die Genese der apologetischen Situation der Moderne helfen. Zuerst aber der Blick auf zwei prominente Artikulationen unserer Themenfrage, denen es noch nicht darum ging zu zeigen, was man von Gott *hat*, sondern darum, was es *bedeutet*, einen Gott zu »haben«.

1.2 Was heißt es, einen Gott zu haben?

Meister Eckhart setzt sich in seiner Predigt 16 ausdrücklich mit Menschen auseinander, die von ihrer religiösen Praxis – von Gott und an ihm – etwas haben wollen. Sie klagen, »daß sie nicht Innerlichkeit noch Andacht noch Süßigkeit noch besonderen Trost von Gott haben«. Sie wollen »Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.« Gott zu lieben und dabei etwas anderes lieben als Gott, das höchste Gut, ihn zu lieben wegen noch so hoher »geistlicher Güter«, das ist für Meister Eckhart widersinnig. Der Glaubende muß »Gott nehmen, wie er in sich ist« – um seiner selbst willen, nicht um dessentwillen, was ihm in Gott und von Gott her an Gütern zuteil wird.³

Aber was bedeutet es, Gott zu nehmen, wie er in sich ist? Befragen wir – als etwas »volkstümlichere Erläuterung« – die in der Tradition der Eckhartschen Mystik stehende Frankfurter *Theologia deutsch*, die Martin Luther – von dem gleich zu reden sein wird – mehrfach herausgegeben hat. Die *Theologia deutsch*

³ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von J. Quint, München 1963, 227 f. Wie ein weit entferntes Echo auf Meister Eckharts Predigt klingt K. Barths Feststellung, was den Glaubenden interessiere, das sei »nicht ich selber mit meinem Glauben, sondern der, an den ich glaube«; *Dogmatik im Grundriß*, Zürich 1987, 17.

versucht in ihrem 32. Kapitel, den von *Ps. Dionysius Areopagita* her überlieferten Begriff Gottes als sich verströmendes »höchstes Gut« – als »bonum diffusivum sui«⁴ – ernstzunehmen. Gott, der in sich Gute, »ist gut schlechthin, nicht aber dieses oder jenes Gute«. So kann sich der Gottgläubige, insofern er glaubt und Gott zu lieben sucht, eben auch nicht auf dieses oder jenes Gute richten und Gott deshalb lieben wollen, weil es ihm durch ihn erreichbar scheint. Im Glauben und Gott-Lieben wird »nichts anderes gewollt und geliebt denn das Gute um des Guten willen und um nichts andres als darum, daß es gut ist, nicht weil es dies oder das sei, diesem oder jenem lieb oder leid, wohl oder weh, süß oder sauer und dergleichen. All dessen wird nicht gefragt und geachtet und auch nicht um sich selber oder als eigenes Ich.« Gott lieben heißt, nicht um meiner selbst willen Gott lieben, sondern ihn allein lieben um des Guten willen, das er auf selbstlose Weise – eben als der sich Verströmende – selbst ist: »... hier ist alle Selbstheit und Ichheit und Ich und Mir und Mein und Wir und dergleichen entlassen und abgefallen.«⁵ Nur so gleicht sich der Mensch dem selbstlosen Gott an, der ja »sich nicht lieb (hat) als sich selber, sondern als das Gute«.⁶ Das Gute ist wesentlich selbstlos, sich mitteilend; es ist »Licht und Erkenntnis, und dessen Eigenschaft ist, daß es leuchte und scheine und sich kundmache, und darum, weil Gott Licht und Erkenntnis ist, so muß er leuchten und erleuchten und sich kundmachen«. Wer sich erleuchten läßt, der hat teil an der Selbstlosigkeit des sich mitteilenden Gottes; und deshalb ist seine Erkenntnis selbst das selbstlose Erkennen des Guten, das sich mitteilt; das *ist*, weil es aus Gott »quillt«. Das Aus-Gott-Quellen des Guten ist – so der Frankfurter – noch kein Wirken; es wird Wirken und Handeln Gottes in der »Kreatur«, die Gott »an sich nimmt« und derer er »mächtig wird, und die sich ihm fügt«.⁷ So bedeutet einen Gott zu haben, ihn zu nehmen, wie er »in sich« ist, so in Gott zu sein, daß das Gute, das er in sich ist, das aus ihm »quillt«, im Gott Liebenden zur Wirkung kommt, daß der Gott Liebende von der Liebe, in der Gott sich mitteilt, in Besitz genommen wird. Gott »in sich« nehmen wird darin konkret, daß Menschen ihren selbstbezogenen Gottesbezug immer wieder neu überschreiten auf das Sein für und aus Gott.

Dieses Einbezogensein in Gott und die sich selbst verströmenden Liebe, die er »wesentlich« ist, könnte aus heutiger Perspektive mit gutem Grund ein wesentliches Merkmal authentischer Religion genannt werden. Der mittelalter-

⁴ Vgl. *Ps. Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes 4,4*, hg. von B. R. Suchla, Berlin – New York 1990, 148; zur Motivgeschichte: J. Péghaire, *L'axiome »Bonum est diffusivum sui« dans le néoplatonisme et le thomisme*, in: *Revue de l'université d'Ottawa, Sect. sept. 1* (1932), 5–30.

⁵ Der Frankfurter, *Eine Deutsche Theologie*, übertragen und eingeleitet von J. Bernhart, Leipzig 1922, 144–146.

⁶ Ebd., 146. Das ist ein Gedanke, der auch schon für Meister Eckhart zentral war; vgl. seine Predigt 1: »Seht der Mensch, der weder sich noch irgend etwas außer Gott allein und Gottes Ehre im Auge hat, der ist wahrhaft frei und ledig aller Kaufmannschaft (allen »Krämergeistes«; J. W.) in allen seinen Werken und sucht das Seine nicht, so wie Gott ledig und frei ist in allen seinen Werken und das Seine nicht sucht«; *Deutsche Predigten und Traktate*, 155.

⁷ Eine Deutsche Theologie, 145.

liche Sprachgebrauch geht jedoch in eine andere Richtung. Sieht man von dem mit den »Religiosen« – den Ordensangehörigen – verbundenen Wortgebrauch ab, so meint Religion hier das natürlich-kreatürliche Hingeordnetsein des Geschöpfes auf seinen Schöpfer, das sich in konkreten Handlungen der Gottesverehrung auszuprägen hat. Religio ist eine der Gerechtigkeit zugeordnete »Tugend, in der wir Gott zu Dienst und Ehre etwas darbringen«⁸ – ein Name für die Gott geschuldete Verehrung und die in ihr geforderten Akte, »weil sich der Mensch durch derartige Akte gewissermaßen bindet, um nicht von ihm (von Gott; J. W.) abzuschweifen, und weil man sich auch durch einen natürlichen Antrieb Gott verbunden fühlt und auf seine Weise dem Verehrung zollt, von dem das eigene Sein und der Beginn alles Guten ausgeht.«⁹

Vorausgesetzt ist hier die Ableitung von religio aus re-ligare: Das Rückgebundensein des Geschöpfes an seinen Schöpfer soll in Akten der Gottesverehrung konkret zum Ausdruck kommen, die den Schöpfer als Urgrund des eigenen Seins und als Beginn alles Guten anerkennen. Die oben zitierten, von der Mystik geprägten Texte lesen sich als vertiefender Kommentar zu diesen eher »tugendethisch« argumentierenden Passagen: Es ist das aller Verpflichtung zuvorkommende Sich-Beziehen Gottes, das Sich-Verströmen des göttlich-personalen bonum diffusivum sui, dessen der Gottgläubige sich als seines Grundes vergewissert, so daß er aus dem ihm Mitgeteilten leben und zur Wirkung des »quellenden« Grundes werden kann. Dieser Beziehungsaspekt von Religion prägte den Sprachgebrauch allerdings kaum; er begegnet – wie gesagt – allenfalls als Forderung der natürlichen Gerechtigkeit, Gott, dem Schöpfer, das Geschuldete nicht zu verweigern. Im Anschluß an mystische Überlieferungen hat der Beziehungsaspekt des religiösen Gottesverhältnisses dann aber in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit eine bedeutsame Vertiefung erfahren. Dafür steht *Martin Luther*, auf dessen Großen Katechismus die Titelformulierung dieses ersten Kapitels anspielt.

1.3 Gott: die Zuflucht der Bedrängten

Im Anschluß an das erste Gebot – »Du sollst keine anderen Götter haben« – wirft *Luther* die Frage auf, was es heißt, den einen wahren Gott zu haben. Und er definiert geradezu:

»Ein ›Gott‹ heißt etwas, von dem man alles Gute erhoffen und zu dem man in allen Nöten seine Zuflucht nehmen soll. ›Einen Gott haben‹ heißt also nichts anderes, als ihm von Herzen vertrauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, daß allein das Vertrauen und Glauben des Herzens etwas sowohl zu Gott als zu einem Abgott

⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II–II, q. 186, a.1 resp.

⁹ Ders., *Summa contra gentiles* III, 119. Zum Sprachgebrauch vgl. E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen, 1986.

macht. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhauf (zusammen), Glaube und Gott. Woran du nun, sage ich, dein Herz hängst und (worauf du dich) verlässest, das ist eigentlich dein Gott.«¹⁰

So fordert das Gebot von den Gläubigen: »Laß nur dein Herz an keinem anderen hängen noch ruhen«, als an dem allein wahren Gott Israels und Jesu Christi. Es gründet sich auf die Glaubenszuversicht – und fordert sie ein –, welche dem wahren Gott verlässliche Hilfe in aller Not zutraut. Gott selbst spricht in diesem Gebot: »Sieh zu und lasse mich allein dein Gott sein (ego solus Deus) und suche ja keinen andern«; »was dir mangelt an Gutem, das erhoffe von mir und suche bei mir, und wenn du Unglück und Not zu leiden hast, so kriech und halt dich zu mir. Ich, ich will dir genug geben und aus aller Not helfen«.¹¹

Wer sich in seiner Not, wer sich im Letzten auf anderes und andere verläßt, der bindet sich an falsche Götter, der bringt sie geradezu hervor, indem er sich an sie bindet und sich von ihnen erhofft, was nur der lebendige und wahre Gott ihm geben kann. Falscher Glaube bindet den Menschen zuinnerst – im »Herzen« und seinem Zutrauen – an falsche, Verderben bringende Götter. Wer etwa darauf vertraut, »daß er großes Wissen, Klugheit, Gewalt, Beliebtheit, Freundschaft und Ehre hat«, der hat nicht den »rechten, alleinigen Gott«. Und das kann man deutlich daran sehen, »wie vermessen, sicher und stolz man auf Grund solcher Güter ist, und wie verzagt, wenn sie nicht vorhanden sind oder einem entzogen werden.«¹²

Aus dem Kontrast zu den falschen Göttern und dem vermessenen Zutrauen zu ihnen gewinnt Luther sein Verständnis von »einen Gott haben«. Einen Gott haben, das bedeutet, sich in vorbehaltlosem Zutrauen an den *binden*, dem man das Lebensentscheidende zutraut, bei dem man seine Zuflucht, die Erfüllung geschöpflicher Bedürftigkeit, der Sehnsucht nach Vergebung suchen darf. Luther argumentiert ebenso wenig wie die zitierten Mystiker und Theologen des Mittelalters »apologetisch« im späteren neuzeitlichen Sinne: Er stellt nicht heraus, wofür es gut ist, einen Gott zu haben. Er erläutert vielmehr, was es bedeutet, an den einzigen und wahren Gott zu glauben. Im Dienste solcher Erläuterung stehen dann gewiß auch Hinweise auf die Haltlosigkeit und Trostlosigkeit anderen Glaubens, auf die Hilflosigkeit derer, die an falsche Götter ihr Herz hängen. Die Verschärfung der apologetischen Herausforderung seit dem 17. Jahrhundert – vergleichbar allenfalls mit der von den frühchristlichen Theologen bis hin zu Augustinus aufgenommenen Nötigung, das »neue« Christentum als »vera religio« und »vera philosophia« zu erweisen – brachte es mit sich, daß Prediger und Theologen immer ausführlicher und nachdrücklicher davon

¹⁰ Zitiert nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986, Ziffer 587.

¹¹ Ebd., Ziffer 588.

¹² Ebd. Ziffer 590.

sprachen, was es bringt, einen Gott – und zwar den allein wahren Gott der Christen – zu haben und welche verhängnisvollen Konsequenzen es haben muß, wenn man sich von diesem Gott abwendet. Die Philosophie der Aufklärung argumentiert – wo sie für die Unerläßlichkeit einer religiösen Bindung argumentiert – durchweg mit dem für unverzichtbar gehaltenen moralischen Effekt gelebter und institutionalisierter Christlichkeit. Sie provoziert damit geradezu eine schon in ihren Anfängen – etwa in Frankreich – greifbare Gegenargumentation, die das Unmoralische christlicher Glaubenshaltungen in den Vordergrund rückt und entweder eine vernünftig gereinigte Religion zum Moralfundament machen oder die Überflüssigkeit einer religiösen Begründung sittlichen Verhaltens aufzeigen will. *Friedrich Nietzsche* wird schließlich mit der Religion auch die überkommene Moral als Nihilismus – als Verneinung der sinnlich-leibhaften Realität eines machtvollen, seiner Stärke bewußten Lebens – denunzieren und es als seine Sendung erkennen, die Konsequenzen aus dem Zusammenbruch des so lange geschichtsbestimmend gewesenen religiös-moralischen Komplexes einzuklagen: Oberflächliche Atheisten gibt es viele; aber die wenigsten – so seine These – halten es aus, bewußt wahrzunehmen, was es heißt, keinen Gott mehr zu haben. Werfen wir einen Blick auf diese Zuspitzung der apologetischen Situation.

1.4 Wofür man Gott und die Religion braucht

Die Philosophie der Aufklärung ist nicht zuletzt eine Reaktion auf den Zerfall eines im wesentlichen fraglosen und von religiös-politischen Institutionen gesicherten Konsenses in den entscheidenden Fragen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens. In endlosen kriegerischen Auseinandersetzungen zerfallen die überlieferten, gemeinschaftssichernden Plausibilitäten. Immer weniger Bestände an »Gewißheitsvorrat« erweisen sich als wirklich unumstritten und unbestritten. Immer mehr kann zur Streitfrage werden, um die nicht selten mit Waffengewalt gerungen wird. Ist nicht endlich »an allem zu zweifeln«¹³, damit sich herausstelle, was als »fundamentum inconcussum« dem Zweifel standhält und deshalb als Basis für wirklich begründete, wissenschaftliche oder religiöse Überzeugungen dienen kann? Die Sehnsucht nach dem unerschütterten und unerschütterlichen Fundament ist angetrieben vom Zerfall dessen, worauf gemeinschaftliches Zusammenleben bisher gegründet war. Waren nicht gerade die religiösen Überlieferungen und die auf sie gegründeten Institutionen und Gewißheiten diesem Zerfall ausgeliefert? Mußte es nicht vor allem darum gehen, im Bereich des Religiösen eine gemeinsame Basis zu finden und religiöse Überzeugungen da zu neutralisieren, wo sie sich als nicht allgemein zustimmungs-

¹³ Vgl. R. Descartes, *Principia philosophiae* I, 1.

fähig erwiesen? Die politisch-konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts schienen nur *eine* erfolgversprechende Möglichkeit der Neuorientierung übrigzulassen: die Suche nach einer neuen Fundierung der »zentralen Wahrheiten und Ideen, die gegenüber speziellen religiösen Bindungen neutral und von ihnen unabhängig war.«¹⁴

Kriterien der Vergewisserung – der »Haltbarkeit« des Fundaments – konnten nun nicht länger an den überlieferten religiös-politisch-wissenschaftlichen Selbstverständigungsmechanismen festgemacht werden; sie waren als Vernunftkriterien zu formulieren. Aber was war – nach den verschärften Gewißheitsanforderungen einer Philosophie, die nur annehmen wollte, was nachvollziehbaren Baugesetzen folgend auf ein unerschütterliches Fundament gegründet war – am überlieferten Kirchenglauben vernünftig? Was gehörte vielleicht gar zur Basis, auf die man sich und das gemeinschaftliche Zusammenleben künftig zu gründen hatte? Offenkundig konnten die äußeren Riten der Gottesverehrung – der religio im mittelalterlichen Sinne – nicht dazugehören; denn gerade sie waren ja heftig umstritten, ohne daß sich mit vernünftigen Argumenten eine Entscheidung hätte herbeiführen lassen. Die wahre, vernunftgemäße Religion existierte demnach – wie etwa *Hugo Grotius* feststellt – »non in ritibus, sed in animo«.¹⁵ Aber was ist sie »in animo« bzw. was soll sie vernünftigerweise sein? Der »general sense of religion« ist – so der englische Moralphilosoph *Francis Hutcheson* zu Beginn des 18. Jahrhunderts – Pflichterfüllung; »the very Soul of Religion« besteht in »social Virtue« und »harmonious Love« – so *P. Annett*, ein Zeitgenosse Hutchesons, in einem Buch, das der Titelformulierung entsprechend von »the great duty of Religion« handelt.¹⁶ Vernünftig ist Religion, wo sie in den »Seelen« die Bereitschaft zur Tugendhaftigkeit und zur Gerechtigkeit verankert. Was diesem vernünftig nachvollziehbaren »Sinn von Religion« nicht entspricht, das fällt der Kritik an den überlieferten Religionsformen und Religionslehren anheim. *Voltaire* verbindet seine scharfe Kritik an christlichen Überlieferungen mit dem Eingeständnis, daß die Menschen der Religion als Zügel (»frein«) bedürfen, ihre Leidenschaften zu beherrschen und sie den Forderungen der Gerechtigkeit zu unterwerfen.¹⁷ So sei es immer noch besser, eine schlechte als gar keine Religion zu haben, solange sie nicht zum Fanatismus verführt.¹⁸ Die vernünftige Substanz aller Religion ist in dem einfachen Satz zu fassen: »Il y a un

¹⁴ Vgl. S. Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, dt. Frankfurt a.M. 1991, 121.

¹⁵ H. Grotius, *De veritate religionis Christianae*, Opera 3, Amsterdam 1679, Neudruck 1972, 69 f.

¹⁶ F. Hutcheson, *A short introduction to moral philosophy*, collected works, hg. von B. Fabian (1969–71), Bd. 4,7 und P. Annett, *Judging for ourselves; or free-thinking – the great duty of Religion*, London 1739, 23.

¹⁷ Vgl. sein *Dictionnaire Philosophique*, Genf 1764, Art. »Caractère«, 27, 450 bzw. »Enfer«, 29, 114. Gegen Ende des Ancien Régime hatte schon J. Necker von der Bedeutung der Religion als Mittel zur Zügelung der »penchans déréglés« (der ungezügelten Neigungen) gesprochen; vgl. von ihm *De L'importance des opinions religieuses*, London – Paris 1799, 519.

¹⁸ Vgl. *Voltaire*, *Dictionnaire Philosophique*, Art. »Athéisme«, 27, 186.

Dieu, et il faut être juste«.¹⁹ Alle darüber hinausgehenden religiösen Lehren verführen zu sektiererischem Aberglauben, der sich gegen andere religiöse Überzeugungen polemisch zu behaupten versucht. Die beste Religion lehrt »beaucoup de morale et très-peu de dogmes«.²⁰

Über Gott und Religion wird hier nicht, wie noch bei Luther, in der »Teilnehmerperspektive« gesprochen, sondern gleichsam von außen oder von oben in der »Beobachterperspektive«. Dieser Perspektivenwechsel ist kennzeichnend für eine neue Einstellung zur Religion. Es geht in der »aufgeklärten« Thematisierung von Religion nicht mehr um *mein* Ergriffensein und Heilwerden durch die Glaubensbeziehung zu *diesem* Gott, sondern um den – beim »Volk« beobachtbaren – Erziehungseffekt, um dessentwillen man Religion braucht, um ihre sozialisierende und humanisierende Bedeutung. So ist etwa für *Jean-Jacques Rousseau* die »Religion la plus vraie« die am meisten soziale und humane Religion. Gesellschaft und Staat sind auf eine »religion nationale« bzw. »civile« als einigendes Band angewiesen²¹; und darin besteht die *Wahrheit* der Religion.

Die Tugend- und Moralreligion der französischen Aufklärung hatte nur wenig zu tun mit den überlieferten Christentümern. Auch Rousseau macht hier keine Ausnahme, wenn er erklärt: »Pour moi j'ai bien résolu ... de professer jusques'à la mort la religion de J.(ésus) C.(hrist)«. Die Religion Jesu Christi ist ihm keineswegs gleichbedeutend mit christlicher Religion oder dem Christentum seiner Zeit; sie ist diesem vielmehr völlig entgegengesetzt²², da sie – im Gegensatz zu ihm – die moralisch-vernünftige Substanz wahrer Religion rein zur Darstellung bringt. Aber bedarf denn die Tugend überhaupt der Religion, womöglich gar einer christlich geprägten Religion? *Denis Diderot* hält dafür, daß die Religion niemals einen günstigen Einfluß auf die Sitten gehabt hat oder haben wird.²³ Die moralische Unglaubwürdigkeit speziell des christlichen Erlösungsglaubens hatte schon das als geheimes Dokument unter den Häuptern der Aufklärungsphilosophie zirkulierende und von Voltaire in Auszügen veröffentlichte »Testament des Abbé Meslier« gegeißelt. Der christliche Glaube dramatisiert zuerst geringste Verfehlungen oder auch nur als Sünde stigmatisierte Verhaltensweisen als ewige Verdammnis nach sich ziehende Beleidigungen Gottes, um sie dann durch Gottes Barmherzigkeit und in Jesu stellvertretender Sühneleistung am Kreuz als aufgehoben darzustellen:

Nachdem die christlichen Prediger »uns ihren Gott als ein schreckliches, wütendes und grimmiges Ungeheuer gegenüber den sündigen Menschen dargestellt haben,

¹⁹ Vgl. ebd., Art. »Secte«, 32, 209.

²⁰ Vgl. ebd., Art. »Religion«, 32, 95.

²¹ So im *Contrat social* IV, 8; vgl. Chr. Elsas, Stichwort »Religion«, in: J. Ritter – K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Darmstadt 1992, Sp. 632–713, hier 658 f.

²² Brief an Marcet de Mézières vom 16. 9. 1762, *Correspondence générale*, hg. von Th. Dufour, Paris 1924–34, 8, 302. In ähnlicher Weise beruft sich G. E. Lessing auf die Religion Christi gegen das Christentum: *Die Religion Christi*, in: *Werke*, hg. von H. G. Göpfert, Bd. 7, Darmstadt 1976, 711 f.

²³ Vgl. die Nachweise im Artikel »Religion« des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*, Bd. 8, 657.

das sie für ihre Laster und Sünden unbarmherzig durch die Strafe der Hölle züchtigt und sie auch schon für die geringsten läßlichen Sünden mehrere Jahre lang durch züngelnde Flammen des Fegefeuers schwer bestraft, stellen sie ihn als einen bewundernswürdigen Spender von Güte, Milde, Gnade und Barmherzigkeit hin, der un schwer auch die größten und verabscheuungswürdigsten Verbrechen vergibt.«²⁴

Hinter dieser moralischen Korrumpierung durch Religion sind für *Jean Meslier* handfeste Priesterinteressen auszumachen: Wer über die nötigen Gnadenmittel zu verfügen vorgibt, der hat die in der Hand, die sich wegen vermeintlich abgrundtiefer Sündhaftigkeit nur noch von diesen Gnadenmitteln ihre Rettung erhoffen dürfen. *Claude-Adrien Helvétius* führt diese Kritik an der manifesten Unmoral der christlichen Religion weiter: Der Klerus – so seine Analyse – befestige seine Macht über die Seelen, indem er die Menschen in Furcht und Hoffnung versetze: Den Sündern wird zugleich mit der Furcht vor ewiger Vergeltung für ihre Vergehen die Hoffnung auf die sündenvergebende Wirkung der Reue verkauft. Weil aber die wirklich gemeinschaftsschädlichen Vergehen für die Priesterherrschaft nur eine allzu schmale Basis des Sündenbewußtseins abgäben, deshalb

»... mußten Sünden geschaffen werden, die ehrbare Leute begehen können. Die Priester wollten daher, daß die geringste Freizügigkeit zwischen Mädchen und Knaben, ja allein die Begierde nach Lust eine Sünde sein sollte. Darüberhinaus führten sie eine große Anzahl von Riten und abergläubischen Zeremonien ein. Sie wollten, daß alle Bürger diesen unterworfen seien, daß die Nichtbeachtung dieser Riten als das größte Verbrechen gefürchtet würde ...«.²⁵

Die Menschen ließen sich diese Verschärfung und Ritualisierung der Moral gefallen, weil mit der Verschärfung der Anforderungen die ersehnte pauschale Erleichterung unmittelbar verbunden war: die Ersetzung der »Tugend durch Opfertaten und Sühne«, die Vergebbarkeit auch schwerster, in hohem Maße gemeinschaftsschädlicher Vergehen bei Unterwerfung unter die von den Priestern auferlegten Riten und die zu ihnen gehörenden Glaubensvorstellungen.²⁶ Damit war aber alles Gewicht von der moralischen Besserung auf rituelle Observanz verschoben; die Teilnahme an »abergläubischen« Riten schien moralische Besserung wenn nicht zu ersetzen, so doch zweitrangig zu machen. Weil nun die Vertreter der überlieferten Religion von ihren Machtinteressen offenkundig davon abgehalten werden, der wahren Moral zu dienen, deshalb sind deren Fundamente doch »nur durch die Zerstörung der meisten Religionen« und der Gründung einer wahrhaft vernünftigen, allumfassenden Religion zu legen. Diese neue Weltreligion wird nichts anderes sein als Moral: »Die auf wahre Grundsätze gegründete Moral ist die einzig wahre Religion.«²⁷

²⁴ Nach der deutschen Ausgabe von G. Mensching, Frankfurt a. M. 1976, 226.

²⁵ Helvétius, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, dt. hg. von G. Mensching, Frankfurt a. M. 1972, 159 f.

²⁶ Vgl. ebd., 161 f.

²⁷ Ebd., 77 f.

1.5 Reduktion der Religion auf Sittlichkeit?

Es ist wohl deutlich geworden, wie die moralische Indienstnahme von Religion in der englischen wie in der französischen Aufklärung das Festhalten an einer vernünftigen und natürlichen, von allen dogmatischen »Absonderlichkeiten« gereinigten Religion ebenso legitimieren konnte wie die Aufhebung von Religion in Moral bzw. die Kritik aller Religion am Maßstab vernunftbestimmter Sittlichkeit. Die zeitgenössische deutsche Philosophie argumentierte vorsichtiger. Sie blieb auch da noch einer gewissen Eigenbedeutung von Religion verpflichtet, wo sie – wie bei *Hermann Samuel Reimarus*, dem Verfasser der von Lessing herausgegebenen »Fragmente eines Ungenannten« – Argumente des englischen Deismus aufnahm und verarbeitete. Reimarus favorisiert die natürliche Religion und distanziert sich vehement von den »positiven« Religionen und ihren vorgeblichen Zeugnissen einer göttlichen Offenbarung.²⁸ »Natürliche Religion« ist für ihn die lebendige Erkenntnis Gottes »durch die natürliche Kraft der Vernunft«. Nach der natürlichen Religion ist Gott »das erste, selbständige, nothwendige und ewige Wesen, welches die Welt, nebst allem, was darinn ist, durch seine Weisheit, Güte und Macht geschaffen hat, und beständig erhält und regiert«. Die Menschen hat er »besonders, in gewisser Ordnung, nicht nur in diesem Leben, sondern auch vornehmlich in einem darauf folgenden, zu einer höheren und unaufhörlich wachsenden Vollkommenheit und Glückseligkeit bestimmt«. Dieser von der Vernunft hervorgebrachte Glaube an einen selbst von Vernunft und Güte beseelten göttlichen Welturheber und Weltvollender wird – so Reimarus – »eine vergnügliche Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, einen willigen Trieb zur Tugend und Pflicht, und eine ungestörte Zufriedenheit des Gemüths zu Wege bringen.«²⁹ Auf diese Glückseligkeit – die »Zufriedenheit des Gemüths« – durch Religion kommt es Reimarus an. Sie stellt er heraus, wo es ihm ausdrücklich um die »Vortheile der Religion« geht. Hier formuliert er programmatisch:

»Wir wollen alle glücklich und zufrieden seyn. In den Zustand setzet uns aber die Religion ausnehmend, theils, weil sie unsere Begierden in Ordnung und Uebereinstimmung bringet, welche unserer Natur gemäß ist: theils, weil sie uns so edle und angenehme Empfindungen gewähret, als wir vernünftig verlangen können, und alle widrige Empfindungen überwiegt und versüßet.«³⁰

Die Ordnung der so unterschiedlichen und miteinander konkurrierenden Begierden durch Hinordnung des Menschen auf das Urbild und die Urwirklichkeit wahrer Vollkommenheit, denen der Mensch sich »ähnlich und einstimmig« zu

²⁸ Vgl. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, hg. von G. Gawlick, Göttingen 1985, sowie Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg. von G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972; aus dem letztgenannten Manuskript hatte Lessing die »Fragmente« ausgewählt.

²⁹ Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, §1, 69 f.

³⁰ Ebd., §23, 822 f.

machen berufen ist, ist die Substanz einer natürlich-vernünftigen Religion. Das urbildlich-vollkommenste Wesen hat ein »selbständiges, ewiges Leben«, einen »Verstand, der alles Mögliche, und alles Möglichen mögliche Übereinstimmung, das ist, alle Wahrheit und Vollkommenheit aufs deutlichste einsieht«; er hat einen Willen, »der aus der unendlichen Fülle seiner eigenen Zufriedenheit und Glückseligkeit, allen möglichen Lebendigen außer sich so viel Vollkommenheit und Lust mitzuteilen geneigt ist, als eines jeden Wesen in der Verknüpfung der Dinge leidet«; er hat eine Macht inne, »durch welche die unermeßliche Welt, in der herrlichsten Ordnung und Uebereinstimmung, zu Wohnhäusern aller Lebendigen, hervorgebracht ist und beständig erhalten wird.«³¹ Gottes durch Vernunft erkennbare Absicht ist es, die Menschen seiner eigenen Vollkommenheit immer ähnlicher zu machen. Die Intentionen der von ihm begründeten Schöpfungsordnung gehen auf »unsere Glückseligkeit, und deren in die Ewigkeit reichenden Wachstum«. Je deutlicher die Menschen dies in der religiösen Betrachtung Gottes einsehen,

»desto williger werden wir in solche Ordnung treten, die alle unsere Begierden zur Erfüllung bringt; wir werden uns darinn, selbst durch die Erfahrung der dabey gespürten Gemüthsruhe und Zufriedenheit befestigen, und uns einer gnädigen Obhut des Schöpfers, dessen Vorschrift wir aufrichtig gefolgt sind, zuversichtlich getrösten. In solcher Gemüthsverfassung brauchet uns auch keine fürchterliche Vorstellung seiner Macht und Strafgerechtigkeit zu einem Gehorsame zu zwingen, noch von Ausschweifungen abzuschrecken, weil wir die göttliche Absicht von selbst zu unserer eigenen gemacht haben.«³²

Es ist also keineswegs so, daß man sich die natürliche Religion, wie Reimarus sie im Blick hat, als etwas »Gezwungenes, Tauriges, und von aller Lust Entferntes« vorzustellen hätte; vielmehr »geniessen wir darinn (im gegenwärtigen Leben; J. W.) so viele und so angenehme Empfindungen, damit keine falsche und ausschweifende Lust zu vergleichen ist.« Sie untersagt weder den Genuß beim Essen und Trinken und in der ehelichen Verbindung, noch ist sie den gesellschaftlichen Vergnügungen oder dem Streben nach Ehre feind.³³ Es ist vielmehr so, daß »die Religion uns keine Art des sinnlichen Vergnügens benimmt, sondern dasselbe unschädlich machet, und dennoch vermehret, schärfet und erhöht: So thut sie diesem Theile unser natürlichen Begierden weit bessere Genüge, als irgend ein Laster thun kann.«³⁴ Was der Mensch bei seinem Wirken und Genießen als in Übereinstimmung mit der ihm von Gott zugedachten Glückseligkeit erkennt, das steigert seine Zufriedenheit und sein Wohlempfinden. So wird ihm auch noch das als Pflicht Abgeforderte zur Freude; er tut es ja in Übereinstimmung mit dem, der auch durch dieses pflichtgemäße Werk des Menschen Glückseligkeit wirken will:

³¹ Vgl. ebd., 823 f.

³² Ebd., 826.

³³ Vgl. ebd., § 24, 826–828.

³⁴ Vgl. ebd., § 25, 829.