

Die Religion der Individualität

Volker GERHARDT (Berlin)

Hauptpastor Helge Adolphsen,
St. Michaelis in Hamburg,
zum 60. Geburtstag

1. Die Kritik am Christentum, die sich seit dem späten 18. Jahrhundert immer offensiver artikulieren konnte, war im Kern stets eine Selbstkritik. Wer sich distanzierte, distanzierte sich von seiner Familie, seiner Erziehung und damit von seiner eigenen Geschichte. Bis heute sind die lautesten Kritiker des christlichen Glaubens jene, die in Pfarrhäusern groß geworden sind. Nietzsche empfand sich selbst als eine „Pflanze“, die „auf einem Gottesacker“ – neben Kirche und Pfarrei – aufgewachsen ist. Wir können heute bis in die Begriffsbildung des Übermenschen, die Umwertung der Werte und bis in die Konzeption des Zarathustra hinein verfolgen, wie eng seine geistige Bindung an den Glauben war, den er überwinden wollte. Seine Formel vom Tod Gottes ist eine späte Variante auf die Rede vom Kreuzestod des Gottessohns.¹

Heute hat sich die Bindung der Kritiker an das Kritisierte gelockert. Wir haben Zeitgenossen, die aus Elternhäusern kommen, in denen schon seit zwei, drei Generationen nicht mehr gebetet wird. Der einzige religiöse Vorgang besteht in vielen Haushalten darin, daß man das Wort zum Sonntag laufen läßt, um die nachfolgende Sendung nicht zu verpassen. Es gibt inzwischen Museumsbesucher, die zum Verständnis der christlichen Symbole ein kunstgeschichtliches Lexikon benötigen. Sie kämen nicht darauf, die Kirchen, die sie als Touristen besuchen, noch für Gotteshäuser zu halten, in denen sie selbst Zuspruch und gläubige Erhebung finden könnten. Die geistlichen Konzerte, die sie hören, werden natürlich rein ästhetisch beurteilt. Und wenn sie einmal etwas in seiner religiösen Eigenart betrachten, findet es bestenfalls historische Anerkennung. Die Gegenwart Gottes ist damit auf eine Art Folklore beschränkt. Wer in ihr lebt, hat für den modernen Betrachter nur noch den Charme einer unaufhebbaren Rückständigkeit.

2. Für den kritischen Blick auf das Christentum kann das von Vorteil sein. Ein gleichsam von außen kommendes Urteil dürfte unbefangener – und insofern auch sachlicher – werten können. Fraglich ist nur, ob man von außen das, worum es letztlich geht, nämlich den Glauben, überhaupt erkennen kann. Denn der Glaube ist eine durch und durch individuelle Einstellung. Die aber läßt sich angemessen nur durch die Person beurteilen, die ihn hat, die ihn von sich selber her – also aus

¹ Dazu sehr erhellend: O. Pluta, „Deus est mortus.“ Nietzsches Parole „Gott ist tot“ in einer Geschichte der *Gesta Romanorum* vom Ende des 14. Jahrhunderts, in: F. Niewöhner/O. Pluta (Hg.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien) (Wolfenbüttel 1999) 239–270.

der Position des Gläubigen – kennt. Was will ein dem Glauben fernstehender Mensch schon über den Glauben selber sagen – außer daß er ihn nicht versteht?

Er kann ihn natürlich soziologisch beschreiben, kann ihn als eine besondere Form des Fremdpsychischen fassen und kann ihm vielleicht auch bemerkenswerte anthropologische Seiten abgewinnen. In die für viele so hoffnungsvollen Experimente mit den schwer erziehbaren Primaten käme gewiß ein bißchen Bewegung, wenn man ihnen nicht nur das Malen, Zählen und Sprechen, sondern auch das Glauben beizubringen versuchte. Spätestens dabei würde auffallen, wie sehr man im Glauben sein muß, um etwas über ihn sagen zu können.

3. Das ist auch epistemologisch von Interesse: Die Individualität einer Einstellung steht der Objektivität ihrer Einschätzung nicht im Weg; sie ist vielmehr deren Bedingung – fällt allerdings immer erst auf, wenn man sich aus der vorgängigen Objektivität des Denkens herausbegibt, um sich ausdrücklich auf sich selbst zu besinnen. Der Glaube, so wie wir ihn heute kennen, hat sich stets schon vom Wissen abgegrenzt. Es ist ein durch das Christentum geläuterter Glaube, den wir ohne seine christliche Vorgeschichte gar nicht begreifen können.

Mit dieser Geschichte aber steht er in einer jahrhundertealten Spannung zum exakten Wissen, die formgebend nicht nur für ihn, sondern auch für die Wissenschaft gewesen ist. Daher kann man es bereits für ein Selbstmißverständnis der Wissenschaft ansehen, wenn sie ihre Kritik der Inhalte des Glaubens wie eine Kritik an den Aussagen einer Theorie versteht.

Das analoge Selbstmißverständnis des Glaubens liegt darin, daß er seine Position wissenschaftlich auszuweisen sucht. Eine „christliche Wissenschaft“, die mehr sein will als eine historische Lehre vom Christentum, ist ein Oxymoron.

4. Die faktische Gleichgültigkeit gegenüber der kirchlichen Lebensordnung ist, wenn ich richtig sehe, ein neues Phänomen in den westlichen Zivilisationen.² Man lebt nur noch in lockerer äußerlicher Anpassung an den Ritus – alle Vorteile der religiösen Sonn- und Feiertage nutzend, aber ohne den Zwang einer Konvention. In diesem Wegfall des Zwangs liegt das eigentlich Neue unserer sozio-historischen Lage. Neu ist nicht der grassierende Unglaube, nicht der Zweifel an der Existenz Gottes, nicht die Respektlosigkeit gegenüber den religiösen Zeichen. Alles dies sind weitverbreitete Kulturphänomene seit Jahrtausenden. Schon aus den griechischen Stadtstaaten und aus Rom ist bezeugt, daß sich die Menge wenig um den Kultus kümmerte, wenn er ihr keine greifbaren Vorteile brachte. Und die exponierten Per-

² Wie es in den östlichen Ländern ist, lasse ich hier offen, weil man dort einige Jahrzehnte parteioffiziell daran gehindert wurde, seinen Glauben zu zeigen. Das verzerrt bis heute die Bedingungen in die eine wie auch in die andere Richtung. Hier müssen wir abwarten, wie sich die weitere Anpassung an die zivilisatorischen Prozesse des Westens vollzieht. Wir wissen nur, daß die ehemalige DDR einen Sonderfall darstellt. Der staatsfromme preußische Protestantismus ist im Laufe von vierzig Jahren in einen staatsfrommen sozialistischen Atheismus umgeschlagen. Man hat auch hier im Unglauben an der Obrigkeit festgehalten. – Im übrigen ist mein Blick nur auf den *westeuropäischen Kulturkreis* bezogen. Schon in den USA ist die Lage völlig anders, erst recht in Afrika und Asien. Hier gibt es Anzeichen für eine neue spirituelle Bewegung, in der ein „charismatisches Christentum“ offenbar neue Anziehungskraft beweist.

sonen des politischen Lebens beteiligten sich am Gottesdienst wie an einem Schauspiel, in dem sich die Unerläßlichkeit einer politischen Ordnung exemplifizierte. Ob sie wirklich gläubig waren, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber die Teilnahme war ein fester Bestandteil des öffentlichen Lebens.

Auch in den vermeintlich tief religiösen Jahrhunderten des christlichen Europa gehörte die Klage über den verbreiteten Unglauben zum Alltag der Geistlichkeit. Insbesondere die Jugend hat sich seit eh und je vergleichsweise wenig um die Kirchen gekümmert. Die Anhänglichkeit an die religiösen Institutionen wuchs stets erst im Alter nach.

Gleichwohl war man in der Antike wie in der frühen Neuzeit stärker an den Kultus gebunden. Die religiösen Beamten waren eine Macht in polis und Republik; im kaiserlichen Rom hatte der Cäsar göttliche Autorität. Wie es in Europa bis ins 20. Jahrhundert hinein war, ist allgemein bekannt. In Kunst, Wissenschaft und Politik hatte man auf die mit staatsförmigen Machtmitteln wachende Kirche Rücksicht zu nehmen.

5. Von alledem hat uns die Privatisierung des Glaubens befreit. Nun kann jederzeit mit größter individueller Freiheit über die religiösen Belange geurteilt werden, und es ist nur natürlich, daß sich der über Jahrhunderte angestaute Druck bei Einzelnen in einer obsessiven Beschimpfung entlädt.

Die heute mögliche Distanz kann zu dem Eindruck führen, über das Christentum ließe sich wie über eine Sache urteilen, die uns selbst gar nichts mehr angeht. Man hält es für eine kulturelle Konfiguration, die noch bis zur Aufklärung reicht, dann aber den säkularen Einsichten sachlich nicht mehr standhalten konnte. Zwar haben sich die Reste der Religion unter dem Druck von Konventionen und in der ländlichen Präsenz der Geistlichkeit noch eine Weile gehalten. Dann aber sind sie im Licht wissenschaftlicher Einsicht geschmolzen wie Schnee unter der Sonne. Das Kirchenjahr, von dem noch meine Großmutter jeden Namen eines Sonntags hersagen und erklären konnte, regelt jetzt lediglich Freizeit und Konsum. Sonntagsarbeit ist zwar gewerkschaftlich umstritten, aber sie ist längst eine Selbstverständlichkeit – und dies keineswegs nur unter Wissenschaftlern.

6. Aus der faktisch gesetzten kulturellen Entfernung von der ausgeübten Religion läßt sich klar erkennen, was uns das Christentum in Westeuropa gebracht hat: eine große kulturelle Hinterlassenschaft; Kirchen, Choräle, Messen, Skulpturen, Bilder und in alledem einen überbordenden Reichtum an Symbolen. Der um Bildung bemühte Bürger verdankt den größten Bestand seines kulturellen Wissens dem Christentum. Ohne die Beflissenheit der Klöster wüßten wir so gut wie gar nichts von der philosophischen und literarischen Überlieferung der Antike. Die Mönche waren die ersten literarischen Botschafter der Humanität; sie haben schon in den Anfängen des neuzeitlichen Imperialismus den Anstoß für ein Völkerrecht und für die Wahrung naturrechtlicher Prinzipien gegeben; insofern verdanken wir ihnen die Tradition, die wir heute für das Menschenrecht in Anspruch nehmen können.

Ohne allgemeine Rechtsprinzipien hätte wiederum der Gedanke der sozialen Gerechtigkeit nicht Raum greifen können, der nicht nur die Konflikte, sondern auch

die Ordnung in den zivilen Gesellschaften des Westens prägt. In ihm wurde die christliche *caritas* zu einer politisch bewegenden Kraft. Doch die ursprünglich in der Nächstenliebe wirkende christliche Überzeugung, der auf soziale Praxis drängende Glaube, gegen die sich die Generationen vor uns wenigstens mit größter Produktivität gewehrt haben, ist uns gleichgültig geworden.

Für unser Urteil über die historische Konstellation ist dies gewiß von Vorteil, zumal die politischen Sanktionen gegen abweichende Meinungen endlich entfallen sind. Darüber haben sich vor allem die Philosophen zu freuen, denn schon Sokrates, der ihnen gleich am Anfang die stärkste Idee von ihrer Aufgabe gegeben hat, war das Opfer der religiösen Intoleranz politischer Institutionen.

7. Und dennoch habe ich mit Blick auf die Inhalte der Religion, aus der wir in Europa mehr oder weniger alle stammen, den Zweifel, ob wir uns wirklich vom Christentum distanzieren können. Mehr noch: Ist nicht noch unsere Distanz eine Erbschaft der Freiheit, die historisch für den „Christenmenschen“ gefordert und schließlich auch eingelöst worden ist? Ist nicht eben das, was uns heute so resistent oder zumindest gleichgültig gegen das Christentum macht, ein großes Vermächtnis des christlichen Glaubens?

Diesen Fragen möchte ich nachgehen. Und ich werde zu der These kommen, daß wir uns – nur weil wir in einem zentralen Überzeugungsbestand so gute Christen geblieben sind – des Christentums überhoben glauben. Wer dies leugnet, gerät in einen performativen Widerspruch zu seiner eigenen Kultur.

8. Die Bedingung, die wir dem Christentum verdanken und die sich gerade in unserer Kritik am Christentum bestätigt, ja, geradezu aufgipfelt – : diese Bedingung ist die *Individualität*.

Es gehört zu den großen Diagnosen Hegels, dem Christentum das historische Verdienst der Vertiefung der Innerlichkeit zuzuschreiben. Obgleich die von ihm mit Recht als überaus bedeutend angesehenen neuplatonischen Denker wie Ammonios Sakkas, Plotin und Proklos zu der richtigen Einsicht gelangen, die Tätigkeit der Reflexion als Geist und den Geist als das Substantielle der menschlichen Tätigkeit zu fassen, gelingt es ihnen nach Hegel noch nicht, diesen Geist als individuellen Geist zu begreifen. Dieser Mangel werde erst durch das Christentum behoben, denn in ihm werde der Geist „als daseiender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existierender Geist“ begriffen. Es ist der lebendige, stets individuell sich äußernde Geist, „in welchem der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewußt wird und jedes Individuum für sich unendlichen Wert und Teilnahme an diesem Geiste hat, der ja eben im Herzen jedes Menschen geboren werden soll“.³

Hegels Darstellung versucht die Dramatik der Offenbarung rhetorisch einzuholen. Tatsächlich schildert er mit dem Übergang vom spätantiken Platonismus zum christlichen Denken den Überschnitt zu seiner eigenen Philosophie: „In der Welt ist nun dies selbst geschehen, daß das Absolute geoffenbart worden ist als das Kon-

³ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Theorie Werkausgabe Bd. 19 (Frankfurt a. M. 1971) 507.

krete, und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weise als intelligible Welt; sondern das Konkrete ist zu seiner letzten Intensität in sich fortgegangen. So ist es ein wirkliches Selbst, Ich, – das absolut Allgemeine, konkret Allgemeine, das Gott ist [...].“⁴ „Die Griechen“, so fährt er fort, „hatten menschlich gebildete Götter, hatten Anthropomorphismus; ihr Mangel ist, daß sie dies nicht genug waren. Die griechische Religion ist zuviel und zu wenig anthropomorphistisch: zuviel, indem unmittelbare Eigenschaften, Gestalten, Handlungen ins Göttliche aufgenommen sind; zuwenig, indem der Mensch nicht als Mensch göttlich ist [...].“⁵

Erst in dieser anerkannten Göttlichkeit des Menschen kommt die selbstbewußte Freiheit des Individuums zu ihrem Recht. Damit ist das erreicht, was Hegel „die zweite Wertschöpfung“ nennt, nämlich die, in welcher „der Geist sich erst als Ich = Ich, als Selbstbewußtsein verstanden hat“.⁶ Fassen wir Hegels Diagnose in eins, so liegt die historische Leistung des Christentums darin, dem „Subjekt“, dem Ich sagenden Individuum einen „unendlichen Wert“ gegeben zu haben.⁷

9. Dieses Urteil kann ich mir zu eigen machen, wenn zwei Ergänzungen zulässig sind. Die *erste* bezieht sich auf Hegels eigene Perspektive, deren Herkunft aus dem modernen Liberalismus unverkennbar ist. Über den „unendlichen Wert“ des Individuums läßt sich so, wie Hegel es tut, erst nach der ethischen und juristischen Verabsolutierung der menschlichen Würde sprechen. Wir haben also die Entwicklung einzubeziehen, die seit Picos Auszeichnung der humanen *dignitas* bis hin zu Kants Formel vom Menschen als Zweck an sich selbst zu verzeichnen ist.⁸ Hegels treffende Diagnose ist nur aus dem Rückblick eines Individuums zu verstehen, das sich moralisch wie juristisch als die äußerste Legitimationsinstanz versteht. Damit aber ist der Mensch als fundierender Grund säkularer Leistungen anerkannt.⁹

10. Die *zweite* Ergänzung bezieht sich auf die alteuropäische Vorgeschichte des Individuums: Die christliche Aufwertung der Individualität darf nicht mit deren Entdeckung verwechselt werden. Schon die frühen Griechen haben der Individualität überragende literarische Monumente gesetzt, und das durch sie in Gang gekommene Philosophieren ist ohne die epistemische, ethische und ontologische Auszeichnung der Individualität gar nicht zu verstehen. In den die Philosophie auf ihren Weg bringenden Dialogen Platons ist die Individualität der Teilnehmer bereits das Formprinzip der philosophischen Einsicht.

Aber der Anfang liegt auch nicht bei Platon oder Sokrates. Die Selbsterfahrung der Individualität reicht tief bis in die Vorgeschichte zurück. Schon die Helden vor Troja haben eine durch und durch individuelle Prägung, und der Odysseus der

⁴ A. a. O., 508.

⁵ Ebd.

⁶ A. a. O., 510.

⁷ A. a. O., 488.

⁸ Dazu: V. Gerhardt, *Selbstbestimmung* (Stuttgart 1999) 127 ff.

⁹ Mit dieser Ergänzung kann ich Hegels Deutung des Christentums als der „Religion der geistigen Individualität“ (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2. Teil, 2. Abschnitt, Werkausgabe Bd. 17, 9 ff.) zustimmen, auch wenn ich meinen Ausgangspunkt eher von Kant her nehme.

Odyssee tritt uns als ein immer wieder tief gespaltenes und gleichwohl im Sprechen und Handeln seine Einheit findendes Individuum entgegen.¹⁰ Nur solche zwischen Einheit und Vielheit oszillierenden Individuen können die Dramatik der großen Tragödien entfalten,¹¹ und mit Sokrates kommt ein Individuum dieser Art von der Bühne herab, um seine tragische Existenz in Begriffe zu fassen.¹²

Die Athener begreifen nicht, daß Sokrates das auszubuchstabieren sucht, was in der zwei Generationen zuvor erfundenen politischen Lebensform zum allgemeinen Prinzip geworden ist. Die Demokratie basiert auf der selbstbewußten Existenz von Individuen, die ihre Gemeinsamkeit im Austausch von Gründen suchen, hinter denen nichts anderes steht als ihre eigene Einsicht. Diese Einsicht kann politisch nur von Bedeutung sein, wenn sie in der Lage ist, die Lebensführung des Einzelnen zu tragen. Also geht die Suche nach einer angemessenen politischen Vermittlung eigenständiger Individuen mit der Entwicklung der Ethik einher – ein Unternehmen, das sich gar nicht verstehen ließe, wenn es nicht um ein individuelles Handeln aus eigener Einsicht ginge.

11. Für unser Thema ist das auch deshalb bemerkenswert, weil die Suche nach einer Lebensform, in der jeder in der Lage ist, seine eigene Tüchtigkeit zu entfalten (eben das heißt: Tugend), unter den Bedingungen faktischer Asebie vonstatten geht: Auch wenn die Athener den öffentlich lehrenden Sokrates der Gottlosigkeit und zugleich der Erfindung neuer Götter für schuldig befinden, sind sie diejenigen, die sich schon längst von der Verbindlichkeit gegenüber den Göttern losgesagt haben. Eben das kommt im Todesurteil über Sokrates zum Ausdruck.¹³

Daß aber ausgerechnet der zum Tode verurteilte Philosoph die Unsterblichkeit der Seele beweist, gehört zu den seitdem nicht mehr erreichten gleichermaßen begrifflichen wie literarischen Höhepunkten der europäischen Philosophie. Ich bin nicht sicher, ob die Beweisführung des Sokrates heute wirklich verstanden wird. Ihre Schwierigkeit hat sie nicht zuletzt in ihrer unüberbietbar existentiellen Individualität. Und so besteht der Beweis auch nicht in dem, was Sokrates an Argumenten vorträgt; die Argumente haben lediglich propädeutischen Charakter. Der eigentliche Beweis liegt in dem, was Sokrates an sich selber – und zwar in der Überwindung der Todesfurcht – zeigt. Darin liegt eine evidente Parallele zum Kreuzestod des Jesus von Nazareth.

Und so unbegreiflich das Geschehen von Golgatha ist, so sicher kann man sein, daß der Unsterblichkeitsbeweis des Sokrates tatsächlich erbracht wird. Er liegt in nichts anderem als darin, daß Sokrates die Todesfurcht überwindet, daß seine Seele über den Giftbecher hinaus Bestand hat. Er hat sich die Unsterblichkeit bewiesen –

¹⁰ Dazu: B. Seidensticker, „Ich bin Odyssee“, in: Berichte und Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Band 8 (Berlin 2000) 167–184.

¹¹ A. Schmitt, *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Dichtung des Homers und in der Staatstheorie bei Platon* (Stuttgart 2000).

¹² F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 14/15 (KSA 1, 92–102). Dazu: V. Gerhardt, *Die Moderne beginnt mit Sokrates*, in: F. Grunert/F. Vollhardt (Hg.), *Aufklärung als praktische Philosophie* (Tübingen 1998) 3–20; und: ders., *Selbstbestimmung*, 110 ff.

¹³ Dazu: D. Frede, *Der Fall Sokrates: Justizirrtum oder hohe Politik* (Vortrag Hamburg im April 2000).

und damit auch jedem, der ihn – angesichts desselben existentiellen Problems – versteht.¹⁴

12. Die beiden Ergänzungen zu Hegels These führen also zu einer beträchtlichen Ausweitung des geschichtlichen Raums, in dem sich die Individualität artikuliert: Die Individualitätserfahrung ist um einiges älter als das Christentum, und auch die sogenannte Subjektivität hat es schon früher – in der Erfahrung des Tragischen, des Erotischen sowie in der sophistischen Skepsis – gegeben.¹⁵ Auf seinen absoluten Begriff, in dem sich das Individuum als „unendlicher Wert“ begreift, in dem es zur äußersten Begründungsinstanz und zum „Selbstzweck“ avanciert, gelangt es aber erst im Gang der Entfaltung der christlichen Kultur – und dies um so mehr, als sich diese Kultur in immer neuen Renaissance den antiken Einflüssen öffnet.

13. Nach allem, was bisher gesagt worden ist, kann man also nicht behaupten, das Christentum habe die Individualität entdeckt oder zu einem ersten Ausdruck gebracht. Aber es hat den im Unsterblichkeitsbeweis des Sokrates zugrunde gelegten Selbstwert des Individuums beträchtlich gesteigert. Es hat ihn in der unmittelbaren Verbindung mit Gott so dramatisch erhöht und verallgemeinert, daß er über den Wert aller anderen weltlichen Dinge hinausreicht. Der Mensch wird zwar nicht selbst absolut; dieses Attribut kommt nur Gott selber zu. Aber dadurch, daß Gott in seinem Sohn Mensch wird, gelangt auch der Mensch in den allem anderen vorgeordneten Bezirk des Absoluten.

Das gilt natürlich nur für den Gläubigen. Der Ungläubige, insbesondere der demissionierte Christ unserer Epoche, kann das natürlich alles nur für ein apostolisches Märchen halten. Aber er kann nicht an den Aussagen historisch gesicherter Texte vorbei, in denen spätestens mit dem Ausgang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ein extremer Anspruch eines geschichtlichen Individuums an seine Zeitgenossen vorliegt, die ihn in nichts anderem interessieren als in ihrer individuellen Einstellung zu ihm und dem aus ihm sprechenden Gott. Eben das ist die historische Signatur des Jesus von Nazareth: Er führt eine aus allen Konventionen

¹⁴ Um beiläufig auf einen Unterschied gegenüber der frühen christlichen Ethik aufmerksam zu machen, kann ich die Position des Sokrates als einen *aristokratischen Individualismus* bezeichnen. Zwar tut Sokrates nichts ohne das Bewußtsein eines göttlichen Auftrags und erst recht nichts gegen die göttliche Stimme seines *daimonions*. Aber was er dann tut, das geschieht aus ursprünglich *eigener Kraft* – nicht weil ihn seine Herkunft verpflichtet, nicht aus Rücksicht auf eine allgemeine Überlieferung und erst recht nicht in der Berechnung auf politische oder pädagogische Macht über andere. Sokrates repräsentiert einen *Aristokratismus der Tugend*, der sich durch nichts anderes auszeichnet als durch die überlegenen Ansprüche an sich selbst – und ihre selbstbewußte Erfüllung. Ihm geht es um eine Überlegenheit, die sich in nichts anderem als in der eigenen Haltung zeigt und die auf äußere Attribute verzichtet. Die Verleugnung der äußeren Lebenssphäre geht bis zur Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben, wenn es einem nicht erlaubt, so zu sein, wie man aus eigenem Anspruch sein will. Der sokratische Aristokratismus der Tugend ist, nebenbei bemerkt, die individuelle Voraussetzung der Demokratie.

¹⁵ Dafür gibt Cicero, der dem Offenbarungsgeschehen zeitlich nahesteht, ein Beispiel: In *De re publica* setzt er zu einer Demonstration des Daseins Gottes an, die sich allein auf das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen Menschen stützt (*De re publica*, III, 22/23). Entsprechend: *De natura deorum*, II, 45.

heraustretende Existenz und fordert von seinen Mitmenschen nichts anderes, als ihm hier und jetzt zu folgen.

Darin liegt eine entschiedene Radikalisierung des individuellen Daseins. Der Gottessohn, der ein bestimmter Mensch geworden ist, gibt der Entscheidung des Einzelnen einen unendlichen Wert. Erst von da an ist die Voraussetzung wirksam, die uns heute von der Würde des Menschen und von dem durch nichts anderes aufzuwiegenden Wert der Person sprechen lassen kann. Die Individualität, die uns heute so leichtfertig auf die überlieferten Formen des Glaubens verzichten läßt, entstammt in ihrer Breitenwirkung der Botschaft des Hebräers Jesus.

14. Wenn Jesus befiehlt, sich aus allem herauszugeben und ihm zu folgen, dann appelliert er bereits an ein Individuum, das ihn hört und versteht. Und seine an den Einzelnen ergehende Aufforderung ist von verletzender Unbedingtheit gegenüber dem sozialen Umfeld; sie verlangt vom Hörer seiner Botschaft, sich über Tradition und Institution hinweg zu setzen. Das Individuum wird gleichsam in seiner nackten Existenz herausgefordert. Aber es wird ihm eine Eigenart unterstellt, die es als menschlich auszeichnet, und das ist die Frage nach dem Sinn seines Tuns. Der Mensch will wissen, was mit ihm geschieht, weil er wissen will, was er tut: „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege.“ (*Matth.* 8, 20)

Da haben wir die existentielle Unbehauetheit des Menschen in der exemplarischen Fassung des Menschensohns. Und dieser Menschensohn beläßt es nicht bei der Auszeichnung seiner eigenen göttlichen Existenz, sondern er verlangt, daß man ihm in die faktische Heimatlosigkeit auf Erden zu folgen sucht.

Die Bereitschaft dazu ist bei seinen Jüngern gegeben. Einer aber möchte, ehe er ihm folgt, noch eine menschliche Sohnespflicht erfüllen und bittet: „Herr, erlaube mir, daß ich zuvor hingehere und meinen Vater begrabe“ (*Matth.* 8, 21).

Ihm antwortet Jesus mit einer Ungeheuerlichkeit, die in meinem Fall gewiß nicht dazu geführt hätte, daß ich sein Jünger werde: „Folge du mir, und laß die Toten ihre Toten begraben.“ (*Matth.* 8, 22)

Gibt es eine stärkere Illustration für die Rücksichtslosigkeit gegenüber den überkommenen Pflichten der Gemeinschaft? Läßt sich auf andere Weise deutlich machen, daß jeder allein auf seinen eigenen Sinn zu setzen hat, wenn er Jesus nachfolgen will? Es gibt keines – es sei denn man geht auf die göttliche Zumutung an Abraham zurück, seinen Sohn Isaak zu opfern, oder man beruft sich auf die wahrhaft entsetzliche Bedingung Jesu, die bei Lukas überliefert ist: „Wenn jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern und dazu sich selbst, der kann nicht mein Jünger sein.“ (*Luk.* 14, 26)¹⁶

¹⁶ Siehe dazu die eindringliche Deutung S. Kierkegaards in: *Furcht und Zittern* (Düsseldorf/Köln 1950) 77–80. In der Kommentarliteratur wird der Radikalismus der Nachfolge Jesu in Verbindung mit der Gedankenwelt der Tradenten gebracht. Er ist durch den Asketismus religiöser Bewegungen zumindest in hellenistischer Zeit vertraut. Der „Haß“ der Abgrenzung, so heißt es, sei „nicht emotional gefärbt“, sondern zeige nur ein Hintansetzen an. Das unterstreicht die Schärfe der praktischen Entscheidung (vgl. W. Wefel, *Das Evangelium nach Lukas. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Bd. III (Berlin 1987)

15. Die Unbedingtheit in der Nachfolge Christi ist nur zu begreifen, wenn der Lebende seinen individuellen Lebenssinn als primär begreift und alles auf sich selbst abstellt. Zwar wird dies am Ende gemildert dadurch, daß der Menschensohn zu allen Menschen – und nicht etwa nur zu einem – kommt. Wichtig ist natürlich auch, daß er zu den Geringsten geht, die durch ein allgemeines Elend gekennzeichnet sind. Dadurch enthält die Botschaft Jesu auch ein äußeres Element der Humanität, das die Einzelnen miteinander verbindet.

Aber die rücksichtslose Aufforderung an jeden Einzelnen, seine eigene Entscheidung zu treffen und notfalls weder auf Tradition noch auf soziale Verpflichtung zu achten, wird dadurch nicht zurückgenommen; sie ist konstitutiv für die Lehre des Menschen- und Gottessohnes. Die Botschaft des Christentums führt tatsächlich, wie Hegel sagt, zu einer unendlichen Auszeichnung des Werts des Einzelnen. Jeder ist in der Entscheidung, die sein ganzes Leben betrifft, unmittelbar zu Gott.

16. In dieser Unbedingtheit fällt das freilich erst jenen auf, die den Anspruch des Erlösers – wenigstens versuchsweise – ohne Gott zu denken versuchen. Im sicher geglaubten Angesicht Gottes wird die Eigenständigkeit des Individuums marginal, denn es lebt und entscheidet in der unendlich überlegenen Gegenwart Gottes. Mit Augustinus beginnen die gedanklichen Experimente, sich die Entscheidung ohne Gott zu denken, sie nur in der Relation zu den weltlichen Verhältnissen zu denken. Nach der Säkularisierung im Zuge der zweiten europäischen Aufklärung ist das die übliche Perspektive geworden. Und in ihr tritt dann die existentielle Radikalität der von Jesus geforderten Glaubensentscheidung endgültig hervor.

Jesus betont selbst, daß es auf die individuelle Einstellung ankommt: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel.“ (*Matth.* 8, 21)

Ich füge zur Verdeutlichung lediglich hinzu: Die den Willen des Herrn *von sich aus* erfüllen, weil es sie selbst nach seinem Worte „dürstet“. Die Jünger Jesu, so unselbständig sie neben ihm auch erscheinen mögen, sind Menschen, die aus *eigener* Verlangen, aus *eigener* Einsicht ihr Leben auf das geglaubte göttliche Ziel ausrichten. Sie folgen einer Botschaft, in der sich der Wert des Einzelnen bis zu dem durch Gott bezeichneten Absoluten erhöht.

17. Tatsächlich gründet das Evangelium alles auf die *persönliche Beziehung* zu Gott. Auf die Äußerlichkeit des Ritus kommt es, wie wir gehört haben, nicht an. Alles hängt an dem persönlichen Anspruch, die Begegnung mit seinem Gott für sich selbst zu suchen: „Wenn du aber betest, so geh in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten.“ (*Matth.* 6, 6)

Hätte man diese unerhörte Stelle in den nachfolgenden Jahrhunderten nur mit Bewußtsein gelesen und ausgelegt, Gagarin hätte sich für seinen törichten Anspruch geschämt, daß man Gott auch aus der Raumkapsel nicht hat sehen können.

277 f.). Die Radikalität des Imperativs der Nachfolge tritt bei Jesus aber schärfer hervor, weil er so ausdrücklich auf seine Person bezogen ist.

Gott ist im Verborgenen und sieht ins Verborgene. Das gilt unter allen Bedingungen – auch unter denen der modernen Kosmologie. Er ist so verborgen wie unsere Ängste und Hoffnungen, unsere Einsicht und unser Verlangen, die uns gleichwohl auf das entschiedenste bestimmen und die nur in dieser aus dem Verborgenen kommenden Bestimmung ihre Bedeutung für uns haben.

18. Die Individualisierung im Glauben ist keine Isolierung, sondern sie geht einher mit dem Gebot weitreichender Nächstenliebe. Bei Matthäus heißt es – wie wir alle wissen: „Liebet eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn der läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ (*Matth.* 5, 44/45)

Das ist die schreckliche Wahrheit, von der die angeblich so naive Bergpredigt ausgeht. Gott hat alles geschaffen – auch das Böse –, und der Mensch soll ihm entsprechend alles gelten lassen, ja, mehr noch: Er soll alles in seine Liebe einbeziehen. Bei Lukas bekommt das Ganze freilich noch einen aktivistischen Zug: „Liebet eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch verfluchen; bittet für die, die euch beleidigen. Und wer dich auf eine Backe schlägt, dem biete die andere auch dar; und wer dir den Mantel nimmt, dem verweigere auch den Rock nicht.“ (*Luk.* 6, 27/29)

Einen Vers weiter wird deutlich, daß die ganze Liebespredigt auf ein *exemplarisches Verhalten* angelegt ist – und auch deshalb mit einem individualistischen Isolationismus nicht verwechselt werden darf. Die frohe Botschaft appelliert an ein Wesen, das sich in seinem Verhalten zum impliziten Vorbild für andere macht: „Und wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, so tut ihnen auch.“ (*Luk.* 6, 31)

Das Individuum also soll zur exemplarischen Größe für seinen Nächsten werden. Jeder einzelne Mensch soll das, was er als die in allem wirkende Gegenwart Gottes versteht, zur Maxime seines eigenen Handelns machen. Dazu maß er sich eine Größe an, die seine natürlichen Kräfte mit Sicherheit übersteigt. Der aristokratische Individualismus der Sokratischen Tugendlehre wird zum theokratischen Individualismus des menschlichen Liebesgebots. Der Einzelne versucht gegenüber allem so zu sein, wie er sich die Haltung seines Gottes denkt, der alles gemacht hat und alles erhält und infolgedessen – alles liebt. Dem versucht der Mensch zu entsprechen: In der *caritas* versucht er zu sein wie Gott, der natürlich an seiner Schöpfung und seinen Geschöpfen hängt.

19. Man mag über diese im Gewand der Bescheidenheit auftretende Anmaßung des Menschen lächeln. Doch die gedankliche Konsequenz im christlichen Liebesgebot ist nicht zu leugnen: Das Individuum weiß von sich nur vermittelt seiner Kompetenz zu allgemeinen Begriffen. Sofern es „alles“ sagen kann, kann es das mit diesem Wort „alles“ Gesagte auch denken. Im Denken, als in seinen Begriffen ist das Individuum auf Universelles bezogen. Es ist aber nicht nur einfach irgendwie mit ihm verbunden, verknüpft oder vernetzt, sondern es gehört ihm zu. Es ist ein ihm gänzlich zugehöriger Teil. Eben dies erschließt ihm das Denken. Und da sich ein Wesen denkend erstmals ganz erfaßt, kann es auch von seiner es ganz ergreifenden Bindung an das Ganze wissen. Und so fordert das Liebesgebot lediglich praktisch

ein, was intellektuell immer schon bewältigt ist: Will ich den von mir begriffenen Verhältnissen nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv gerecht werden, dann muß ich sie gelten lassen, muß sie hinnehmen, wie sie sind.

Doch „Hinnahme“ reicht schon auf der Ebene der bloßen Begriffe nicht aus: Die Erkenntnis verlangt Hinwendung, benötigt Aufmerksamkeit. Dieser Aufmerksamkeit entspricht auf der Ebene des praktischen Verhaltens die Liebe, die mitfühlende Offenheit gegenüber dem anderen meiner selbst. So komplettiert die Liebe die intellektuelle Leistung des *animal rationale* zu einer vollen menschlichen Existenz. In der Liebe versucht das Individuum, sich als ganzes – also als leib-seelisches Wesen – auf die Stufe seiner gegebenen geistigen Wirksamkeit zu heben.

In diesem von ihm als sinnvoll begriffenen Zusammenhang muß es dann freilich auch wissen, daß nicht alles aus ihm allein kommen kann. Im Gegenteil: Das seiner selbst bewußte Individuum weiß von seiner Bindung an Bedingungen, über die es selbst nicht verfügt. Darin liegt ja das Pathos des Glaubens: Daß man als Teil so zu einem größeren Ganzen gehört und daraus sein Selbstvertrauen schöpft. Deshalb liegt eine frohe Botschaft auch darin, wenn Jesus sagt: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat.“ (*Joh. 6, 44*)

Und es liegt kein Widerspruch zur individuellen Selbstständigkeit darin, wenn wir hören: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und bestimmt, daß ihr hingehet und Frucht bringt.“ (*Joh. 15, 16*)

Darin liegt der Trost für den, der sein Leben selbst zu führen hat: Er muß nicht tun, was er ohnehin nicht kann: Er hat nicht alles zu verantworten. Er kann vielmehr darauf vertrauen, daß es ein Ganzes gibt, in dem er sich als Teil verstehen darf.

20. Es gehört zu den staunenswerten Verflechtungen der Wirkungsgeschichte des Christentums, daß der alle Kräfte des Menschen umfassende Anspruch der Liebe bei einem jüdischen Denker auf das größte philosophische Verständnis gestoßen ist. Ich meine Spinozas Konzeption des *amor fati*.¹⁷ In ihr versucht der Mensch im Handeln – innerlich und äußerlich – auf der Höhe seines Begreifens zu sein. Und zu den Paradoxien der Nachwirkungen des Christentums gehört, daß der erklärte Antichrist Friedrich Nietzsche im *amor fati* die höchste Vollendung seiner individuellen Tugendlehre zu erfassen sucht.¹⁸ Er radikalisiert den aristokratischen Individualismus des Sokrates, indem er ihn in die existentialistische Einsamkeit des singulären Daseins steigert. Aber daß er darin nicht bleiben kann und zu einer ursprünglichen Verbindung mit seinesgleichen zurück will, zeigt das sehnsüchtige Verlangen, das eigene Schicksal zu lieben. Was ihm im einzelnen schwer fällt, soll wenigstens im Ganzen möglich sein: nämlich ein grundsätzlich uneingeschränktes „Ja“ zu sagen und sich darin endlich auch selber anzunehmen.

Im *amor fati*, in dem die Interpreten Nietzsches so gern mohammedanische oder buddhistische Züge entdecken, tritt zunächst und vor allem das christliche Liebesgebot hervor. Allerdings springt hier der seine Einsamkeit mystifizierende Denker über seine Nächsten hinweg, um sich aller erst im Ganzen selbst zu finden. Dieses

¹⁷ Spinoza, Ethik, IV. Buch.

¹⁸ F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, 276; Der Fall Wagner, Epilog; Ecce homo.

Motiv ist dem christlichen Denker nicht fremd: Wann immer ein Individuum die unmittelbare Nähe zu Gott sucht, sucht es im Ganzen zunächst und vor allem sich selbst.

21. Wenn man auf die griechischen Wurzeln der Individualisierung in Erkennen und Glauben aufmerksam macht, darf man nicht versäumen, auch den jüdischen Anteil hervorzuheben. Es wäre den Evangelisten nicht möglich gewesen, Jesus Christus aus der Tradition Abrahams, Isaaks und Jakobs zu verstehen (*Luk.* 3, 23–38) und sein Schicksal als Erfüllung alter Prophetien zu deuten (*Mark.* 14, 21), wäre der individuelle Glaubensanspruch ohne Vorgeschichte. Wir sehen insbesondere an den Briefen des Paulus, wie es den frühen Christen gelingt, ihre neue Botschaft durch die Berufung auf das Alte Testament zu legitimieren: So erinnert Paulus an die individuelle Ansprache der mosaischen Gebote, an jenes „Du sollst“ und „Du sollst nicht“, und er kann auch das Liebesgebot Christi auf das 3. Buch Mose zurückbeziehen: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ (*3. Mose* 19, 18)

Daraus macht er die schöne Formel von der Liebe als „des Gesetzes Erfüllung“ (*Römer* 13, 10). Aus Jesajas Erwartung, daß sich vor dem Herrn „alle Knie beugen und alle Zungen Gott bekennen sollen“ (*Jesaja* 45, 23) schließt Paulus: „So wird nun jeder von uns für sich selbst Gott Rechenschaft geben.“ (*Röm.* 14, 12)

Vor Gott steht jeder ganz allein. Hier enden Repräsentation und Institution. Gleichwohl kommt der Gemeinschaft der Gläubigen eine Aufgabe zu, denn in ihr läßt sich üben, was am Ende nur zwischen dem Einzelnen und seinem Gott stattfinden kann. Im mitmenschlichen Umgang hat man exemplarisch zu realisieren, was seine Probe letztlich nur in der individuellen Gottesbeziehung finden kann. Die Empfehlung lautet daher: „[...] nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat.“ (*Röm.* 15, 7)

Wie sehr Paulus auf das setzt, was heute „Subjektivität“ genannt wird, zeigt sich in seiner Gewißheit, „daß nichts unrein ist an sich selbst; nur für den, der es für unrein hält, ist es unrein.“ (*Röm.* 14, 14) „Es ist“, so fügt er mit Blick auf die alten Speisengebote hinzu, „zwar alles rein; aber es ist nicht gut für den, der es mit schlechtem Gewißen ißt.“ (*Röm.* 14, 20) Und so ermutigt er jedes einzelne Gemeindeglied in Rom: „Den Glauben, den du hast, behalte bei dir selbst vor Gott. Selig ist, der sich selbst nicht zu verurteilen braucht, wenn er sich prüft.“ (*Röm.* 14, 22)

22. Selbstprüfung ist ohne Selbsterkenntnis nicht möglich. Selbsterkenntnis setzt Selbstbewußtsein voraus, das zwar in seiner kognitiven Struktur eine objektive, d. h. begriffliche Verfassung hat, aber stets nur als individuelles Bewußtsein möglich ist. Und nur ein individuelles Bewußtsein kann aus sich heraus die Erfahrung eines Ganzen machen, als dessen Teil es sich begreift. Ja, mehr noch: Nur das Selbst eines Individuums kann, weil es sich nur im Medium von ganzheitlichen Einheiten begreift, den Anspruch haben, als begrifflich vom Ganzen geschiedener Teil gleichwohl ursprünglich dem Ganzen so zuzugehören, wie es sich selbst begreift.

Das ist der Ursprung eines individuell verstandenen Gottes, zu dem nur Individuen einen Zugang haben, sofern sie sich ihrer Stellung im Dasein vergewissern. Dieser Zugang setzt mit dem Selbstbewußtsein auch ein Wissen voraus. Doch indem

der Wissende versucht, seinen Anspruch auf Einheit mit dem durch sich selbst begriffenen Ganzen einzulösen, macht das Wissen dem Glauben Platz. Die so genannte Wissensgesellschaft hat vergessen, daß darin ein Glück liegen kann, obgleich die Bedingungen für die Erfahrung dieses Glücks nie günstiger waren als gerade in ihr.

23. Die ersten christlichen Philosophen waren darin weiter als wir. Die alexandrinische Fülle des Wissens bot ihnen nicht die Sicherheit der Selbsterfahrung, die sie als sich bewußt erfahrener Teil, d. h. als endliches Wesen in Verbindung mit dem begriffenen Ganzen brauchten. Dafür muß hier das Beispiel eines Denkers genügen, der gleich zweimal zu Platon gefunden hat – einmal über den skeptischen Akademismus Ciceros und zum anderen über den Neuplatonismus Plotins. Seine frühe rhetorische Schulung und sein die Hinwendung zum christlichen Glauben vorbereitendes Studium der Philosophie machen ihn zum stärksten Vermittler zwischen antiker und christlicher Welt. Über ihn nimmt später auch der dem antikisierenden Humanismus so distanziert gegenüberstehende Luther vorchristliche Einflüsse auf. Bei Luther treten sie vor allem in der Selbstgewißheit des Glaubens hervor. Er steht in seinem Glauben so fest und sicher wie ein tragischer Held in einem antiken Stück.¹⁹

Demgegenüber erscheint der Denker, den ich meine, uneinholbar modern. Es ist Augustinus. Obgleich tausend Jahre älter als Luther und in seiner mediterranen Lebenswelt noch nicht durch die Entdeckung neuer Welten aufgeschreckt, obgleich noch im Abseits der Gutenberg-Galaxis und längst vor dem Staat und Kirche gleichermaßen zerrüttenden Streit zwischen Papst und Kaiser, ist uns Augustinus eigentümlich nahe.

Gewiß haben wir heute nicht mehr die selbstquälerischen Zweifel, die Augustinus wegen jeder kleinsten Regung der sogenannten Fleischeslust befallen. Vielmehr halten wir uns für aufgeklärt genug, den ständigen Kampf gegen die leiblichen Versuchungen verdächtig zu finden. Aber davon abgesehen, zeigen uns nicht erst die ingenüösen Analysen von Zeit und Gedächtnis, daß Augustinus mit allen Wassern der Subjektivität gewaschen ist. Und so zweifelt er sich auch versiert in eine absolute Isolation gegenüber seinesgleichen hinein, aus der ihn nur die geglaubte Gegenwart Gottes heraus holen kann: „Was habe ich also mit den Menschen zu schaffen, daß sie meine Bekenntnisse hören sollen, gleich als wären sie es, die mir von ‚all meinen Schwachheiten‘ helfen könnten – ein Geschlecht, neugierig nach anderer Leben, aber unlustig, das eigene zu bessern.“ (*Confessiones* X, 3,3)

24. Das ist ein originär sokratisch-platonisches Motiv, das noch in der modernen Kulturkritik – insbesondere im Theorem der Entfremdung – weiterlebt. Von der Selbsterkenntnis lassen sich die Menschen jederzeit ablenken, und damit sind sie auch an der Erkenntnis Gottes nicht interessiert. Dann folgt die entscheidende Pointe: „Was begehren sie [die anderen] von mir zu hören, wie ich bin, wenn sie von Dir nicht hören wollen, wie sie selber sind? [...] Denn über Dich reden hören, was wäre das anderes als sich selbst erkennen?“ (X, 3,3)

¹⁹ Man denke nur an Prometheus.

Selbsterkenntnis ist Gotteserkenntnis, und Gotteserkenntnis ist Selbsterkenntnis. Das ist die doppelte Gleichung, auf der die Bekenntnisse des Augustinus beruhen. Gott ist „mein Arzt im Innersten“ – *medicus meus intimus* (X, 3,4). Deshalb führt der Glaube an Gott immer tiefer und inniger ins Innerste des Menschen hinein: „Was liebe ich, da ich Dich liebe?“, so fragt sich der Autor. Und nachdem er noch einmal aufgezählt hat, daß es nichts Äußeres, nichts Physisches oder Sinnliches ist, worauf sich seine Liebe richtet, illustriert er an den von ihm in seiner Bedeutung wahrgenommenen, ihn selbst etwas angehenden Erfahrungen, also an den geistigen Momenten seiner Selbsterfahrung, worauf sich seine Gottesliebe richtet: „Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich meinen Gott liebe: Licht, Klang und Luft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen (*interioris hominis mei*). Dort erstrahlt meiner Seele (*animae meae*), was kein Raum erfasst; dort erklingt, was keine Zeit entführt; dort duftet, was kein Wind verweht; dort mündet, was keine Satttheit vergällt; dort schmiegt sich an, was kein Überdruß auseinander löst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich meinen Gott liebe (*Hoc est quod amo, cum deum meum amo*).“ (X, 6,8)

25. Was Augustinus hier beschreibt, ist nichts anderes als das heute mit so viel argumentationstechnischem Aufwand spezifizierte nicht-empirische Moment der menschlichen Erfahrungswelt. Dieses „geistige“, „intelligible“, rein „rationale“, bloß „logische“, nur „begriffliche“ – oder wie auch sonst *allgemeine* Moment gibt jeder Aussage überhaupt erst ihre Bedeutung und macht bestimmte lebendige Wesen allererst zu Personen. Sie führt uns ins nicht räumliche und nicht zeitliche Selbstverständnis des Menschen. Nicht zuletzt deshalb ist die Selbstanalyse des Augustinus auch für die analytische Philosophie der Gegenwart so aufschlußreich.

Doch die modernen Sprachanalytiker werden nicht glauben wollen, daß Augustinus ihnen um einiges voraus ist, indem er seine Selbstanalyse nicht auf sich selbst beschränkt. Im Unterschied zu den modernen Subjektivitätstheoretikern ist ihm nämlich bewußt, daß er sich auch im Innersten seines Inneren in einem Medium der Verständlichkeit bewegt. Was immer er dort versteht, versteht er niemals bloß für sich, auch wenn ihn vielleicht kein anderer Mensch versteht. Selbst die Abgründe seiner Subjektivität kann er nur erkennend – und insofern objektiv – ausleuchten. Folglich ist er gerade dann, wenn er bei nichts anderem ist als bloß bei sich selbst, nicht bloß bei sich selbst. Denn nirgendwo geht der Mensch gedanklich so sehr über sich hinaus wie in sich selbst. Jedes Denken ist nicht nur ein An-etwas-Denken, sondern ein An-Stelle-jedes-anderen-Denken; es bezieht sich auf anderes im Medium möglicher anderer. Selbst wer im Denken ganz bei sich selber ist, ist allein schon bei sich als etwas Anderem, das er gleichsam für alle anderen denkt. In Gedanken ist niemand bloß bei sich selbst. Die Einsamkeit, die wir erfahren, begreifen wir nur vor dem in allem mitgedachten Forum der Welt.

26. Wie aber sollen wir dieses Andere, bei dem wir immer sind, selbst wenn wir uns von allem zu lösen und uns ganz auf uns selbst zurückziehen suchen ... – wie sollen wir dieses Andere, in dem sich alles Erkennen und Verstehen vollzieht, benennen? Die Philosophie ist voller guter Vorschläge: Sie spricht von den „Ideen“,

vom „Reich der Begriffe“, von der „intelligiblen Welt“, von der „Noosphäre“, oft auch nur von „Geist“, „Intellekt“, „Rationalität“, „P-Prädikationen“ und natürlich auch von der „Vernunft“. Einige dieser Termini haben große Vorzüge, vor allem dann, wenn sie die argumentative Praxis, aus der sie gewonnen werden, mitbenennen, oder wenn sie den Lebenszusammenhang, in dem sie auch sonst gebraucht werden, zu erkennen geben.

Aber wo bleibt das personale Moment jenes Anderen, auf das – besser: in dem sich jedes Verstehen notwendig bezieht? Wie können die sach- oder funktionsanalytischen Bezeichnungen (der P-Prädikation oder des Geistes) für das, was in jedem Denken gegenwärtig sein muß, damit überhaupt etwas verstanden werden kann, der unverzichtbaren Personalität meines eigenen Denkens entsprechen? Und wie kann die schlechterdings nicht überbietbare Umfänglichkeit eines Verstehens, das alles Verstehen trägt, zum Ausdruck kommen, wenn schlechterdings nichts gedacht werden kann, was größer ist als das, worin ich mich verstehe?

Man braucht diese Fragen nur klar genug zu stellen, um die Antwort zum Greifen nahe zu haben. Deshalb verzichte ich hier auch darauf, sie zu geben, zumal sie nur den überzeugen kann, der sie sich selber gibt.

So viel aber dürfte deutlich sein, daß es auch heute noch einiges für sich haben kann, das, was im Innersten des Menschen – selbst noch im letzten Verglimmen der Erkenntnis – gegenwärtig sein muß, damit überhaupt Erkenntnis stattfindet, mit Sokrates, Platon, Cicero, Jesus, Paulus oder Augustinus „Gott“ zu nennen. Denn der Begriff Gottes hat nicht nur den Vorzug, daß er unser individuelles Verstehen auf eine immer auch persönliche Weise trägt, sondern daß man ihm traditionsgemäß alles das zuschreiben kann, was wir nicht verstehen, ohne daß es uns fremd werden muß.²⁰

Schließlich erlaubt der Begriff Gottes nicht nur eine positive Erfahrung von den Grenzen des Wissens, sondern er gibt in der Grenzerfahrung unserer endlichen Kräfte auch ein Bewußtsein von der unsere Endlichkeit durchdringenden Unendlichkeit, die alles trägt, was immer für uns bestimmte Bedeutung hat. Denn bestimmte Bedeutung gibt es nur für endliche Wesen, die einen unendlichen Begriff von sich selber haben. Um es am Ende mit dem Autor zu sagen, der neben Sokrates und Platon, Cicero und Augustin, Kant, Hegel und Nietzsche als wichtigster Denker der Individualität zu gelten hat: „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen. Nur so kann es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich sein [...]“.²¹

27. Doch selbst, wer zu der Überzeugung gelangt, daß er für sich persönlich auf den Begriff eines Gottes verzichten muß, der kann nicht von der zweitausendjährigen Geschichte absehen, in der sich sein in allem gegenwärtiger Begriff des Selbst entfaltet hat. Allein in diesem Begriff und in der mit ihm praktisch beanspruchten Selbstständigkeit bleibt jeder Gedanke über das Selbst und seine Welt dem Chris-

²⁰ Vgl. Augustinus, *Confessiones* X, 6,9.

²¹ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin 1799), zit. nach der ersten Aufl., hg. v. R. Otto (Göttingen 1913) 28.

tentum verpflichtet. Auch wenn das Christentum weder die Individualität noch die Subjektivität noch die Personalität erfunden hat, so hat es sie gleichwohl unendlich vertieft und bereichert. In der Parallelaktion von Glauben und Wissen ist die Konzeption der Individualität mit Programm und Methode der modernen Wissenschaft verknüpft; damit hat sie längst eine globale Geltung.

Was aber das Wichtigste ist: Das Christentum hat die Individualität mit einer absoluten Wertung versehen, die spätestens über das Menschenrecht zu einem unverzichtbaren Element der Humanität geworden ist. In diesem unbedingten Anspruch kann sich das Individuum jederzeit auch gegen die kirchlichen Formen der Nachfolge Christi richten. Es ist nicht zuletzt diese Selbststeigerung der Individualität, mit der die Geschichte des Christentums zu einer Geschichte ihrer Selbstkritik geworden ist. Die demissionierten Kritiker des Christentums bleiben, wenn ich richtig sehe, dieser Geschichte zutiefst verbunden.

ABSTRACT

After determining the place of belief within the present context, an attempt is made to formulate the conviction, basic to Christian thought, that humans are individuals. The line of argument is indebted to Hegel, but goes beyond him both systematically and historically. A discussion of selected texts from the Gospels shows that the Word of God was originally directed at autonomous individuals. The intensity of the message can be seen as a heightening of classical Greek and Hellenistic individuality. A look at Augustine shows how important individual self-experience is for the concept of a personal God. The argument develops into a critique of the modern critique of God, which is obviously not aware of how indebted it is to the Christian conception of self.

Nach einer Ortsbestimmung des Glaubens unter den Bedingungen der Gegenwart wird der Versuch gemacht, die das christliche Denken tragende Überzeugung von der Individualität des Menschen herauszuarbeiten. Die Beweisführung ist Hegel verpflichtet, geht aber sowohl historisch wie auch systematisch über ihn hinaus. In Auseinandersetzung mit ausgewählten Stellen in den Evangelien wird gezeigt, daß die christliche Botschaft bereits ursprünglich an selbständige Individuen gerichtet ist. Die Intensität der Botschaft kann als eine Steigerung der klassisch griechischen und hellenistischen Individualität angesehen werden. Mit einem Blick auf Augustinus wird die Bedeutung der individuellen Selbsterfahrung für den personalen Gottesbegriff angedeutet. Die Darstellung mündet in eine Kritik der modernen Gotteskritik, der offenbar nicht bewußt ist, wie tief sie dem christlichen Selbstverständnis verpflichtet bleibt.