

# Motive des Glaubens und verstehende Toleranz

„Philosophischer“ und christlicher Glaube

Von ALOYS WENZL

Wenn die Einheit des Glaubens in einer Gemeinschaft zerfallen ist, wenn eine menschliche Gesellschaft nicht mehr in einem als Wahrheit allgemein anerkannten Glauben geeint und geborgen ist, dann muß nach kämpferischen Phasen jene Toleranz eintreten, in der man sich bewußt ist, daß der religiöse Glaube durch rationales Denken allein nicht erzwingbar noch widerlegbar ist, eine Toleranz, die zweifellos eine notwendige und dankenswerte menschliche Errungenschaft ist, die aber keineswegs gleichbedeutend ist mit religiösem Indifferentismus; denn für einen religiös-Indifferenten wäre die Forderung der Toleranz eigentlich sinnlos, sie setzt eine eigene Stellungnahme bereits voraus. Toleranz ist aber auch nicht einfach Duldsamkeit im Sinne der Zuerkennung gleicher staatsbürgerlicher Rechte<sup>1</sup> und gleicher Achtung, ja ihre Forderung ist nicht einmal durch jenes taktvolle Verhalten gedeckt, das der Gläubige dem Andersgläubigen oder Ungläubigen gegenüber wahr und umgekehrt dieser gegenüber dem Gläubigen, indem der Gläubige den Nichtgläubigen nicht für moralisch minderwertig oder doch für zweitrangig hält und der Nichtgläubige den Glaubenden nicht für intellektuell minderwertig, für naiv, rückständig oder abergläubisch. Sondern Toleranz im vollen und wünschenswerten Sinne wäre *verstehende* Toleranz, die zwar den eigenen Glauben für wahr hält, aber den Standpunkt des anderen auf Grund seines anderen inneren Schicksals, seiner nicht gleichen inneren Erfahrung versteht. Verstehende Toleranz setzt allerdings ein gewisses hinreichendes Maß von Gemeinsamkeit in bezug auf sittliche Werte voraus, aber zugleich ein Verstehen, daß derjenige, der sich nicht zu „meinem“ Glauben bekennt, zu dem gekommen oder wieder-gekommen zu sein ich dankbar bin, sich eben nicht zu ihm bekennen kann, weil er aus einer anderen inneren Erfahrungswelt herausgewachsen ist. Diese verstehende Toleranz wird dem anderen eine andere ihm gestellte Aufgabe zuerkennen, die zugleich schwerer und leichter sein mag. Ist er „guten Willens“ und „guten Glaubens“, so gehört er trotzdem „zu uns“. Die Respektierung des „guten Glaubens“ und „guten Willens“ ist Toleranz schon im Sinne des „Friedens im Glauben“ von Nikolaus von Kues.

Aber es läßt sich nun wohl kaum verkennen, daß eine solche verstehende Toleranz von der gläubigen Seite im Gegensatz zu früher heute mehr bekundet wird als von der Gegenseite. Gerade der religiöse Mensch weiß um die uner-

---

<sup>1</sup> Was übrigens natürlich keineswegs eine formale, konfessions-proportionale Verteilung der nach fachlicher Eignung zu besetzenden Ämter und Stellen bedeutet.

hörte Zumutung des Glaubens, den der nicht aus ihm herausgewachsene oder in ihn hineingewachsene Mensch kaum ahnen kann in seinem wahren Wesen und zu dem derjenige, der sich von ihm trennte, nur durch schwere Auseinandersetzungen, durch die er hindurchgehen muß, oder durch Erlebnisse, von denen er betroffen werden muß, wieder zurückkehren kann. Gerade der religiöse Mensch kann den aus einer anderen Gemeinschaft herausgewachsenen oder den glaubensfern gewordenen verstehen ohne ihn abzuwerten. Der Nichtglaubende ist viel stärker in Versuchung, den Glaubenden als hinter seiner Zeit zurückgeblieben, als unkritisch oder nicht mutig genug zum Neinsagen zu betrachten, wenn ihm auch Toleranz und Takt verbieten das kund zu tun; er wird sich, wenn er den Glaubenden als intelligent ansieht, leicht verwundern, wie dieser in „unserer“ Zeit noch im Ernst „glauben“ kann.

Gerade um zu einer verstehenden Toleranz zu führen, scheint es daher notwendig, daß der Glaubende oder wieder-Glaubende die Motive erklärt, aus denen heraus er glaubt und die er dem anderen wenigstens zum Motivverständnis bekennen darf.

Was würde der zum christlichen Glauben sich bekennende Mensch antworten auf die, wie gesagt, zwar „taktvollerweise“ nicht ausgesprochene, aber gerade aus dem Willen zu einer verstehenden Toleranz heraus oft gedachte Frage nach den Gründen seines Glaubens? Mit einer bloßen Berufung auf ihn bindende Erlebnisse wäre für den anderen nichts gesagt und einer theologischen oder religiösen Sprache könnte er sich von vornherein nicht bedienen. Wir glauben, er könnte und müßte antworten: Ich sage Ja zum christlichen Glauben, weil ich in ihm

die tiefste Metaphysik  
 und die höchste Ethik sehe,  
 im Leben und Sterben des Stifters die existentielle Bezeugung  
 seiner Sendung,  
 in dem berichteten supranaturalen Geschehen die Erfüllung  
 eines Postulates unseres Denkens,  
 in der Geschichte des Christentums eine letzte Sinngebung der  
 Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte.

Das ist viel gesagt und scheint viel beansprucht, es bedarf daher der Verständlichmachung.

Die höchste Ethik, das dürfte wohl am ehesten von der Seite des Fragenden aus verstanden werden. Die „unüberbietbare“ Ethik hat der Münchener Philosoph und Psycholog Richard Pauli, seinem Lebensweg nach etwa als liberaler Protestant zu bezeichnen, die christliche Ethik genannt. Das Liebesgebot „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst“, ist in seiner lapidaren Kürze mit dem Kantischen kategorischen Imperativ eng verwandt und jedenfalls sinngemäß verträglich. Aber es übertrifft ihn, weil es nicht formal ist, was man gegen die Kantische Ethik ja oft eingewendet hat. Die Liebe ist der höchste Wert. Liebe will Glück spenden und Leid mindern und das ist nicht ein oft als utilitaristisch verrufener „Eudaimonismus“, sondern

heißt gut-sein-wollen schlechthin. Und Glück heißt menschenwürdiges Glück. Diese Liebe, die Bejahung des Werts des Seins und des Seins der Werte, ist eingeschlossen in dem Gebot der Gottesliebe: Gott als Träger des Seins, Sinns und Wertes zu lieben aus dem ganzen Herzen und dem ganzen Gemüte und mit allen seinen Kräften. Diese Bejahung des Seins in der Liebe Gottes ist der Gegenpol des Nihilismus, aber man kann Gott nur lieben, wenn man an einen persönlichen Gott glaubt. Wer nicht daran glaubt, könnte nur sagen, daß auch er Gott lieben müßte, wenn er an seine Existenz glaubte. Wenn also eine „autarke“ Wertethik sich – mit Recht – beruft auf die Evidenz der Wertgefühle, fühlt sich die christliche Ethik auch im Transzendenten fundiert. Darauf beruht dann, daß das Gebot der Menschenliebe, mit der Gottesliebe „gleich“, gleichgeachtet wird. So mündet allerdings die Erklärung des ethischen Motivs auch in die letzte metaphysische Frage.

Bevor wir aber dazu übergehen, die Wertung des christlichen Glaubens als „tiefster Metaphysik“ klären und erklären zu wollen, sei auf einen doppelten Einwand zum Bereich der Ethik noch kurz eingegangen. Der erste und schmerzlichste ist der, daß diejenigen, die sich Christen nennen, oft nicht nach dieser Ethik leben. Nun dürfte zwar nicht verkannt werden, was die christliche Caritas zu allen Zeiten geleistet hat und leistet, und nicht verkannt werden, wie bedeutsam das christliche Menschenbild auch für die Anerkennung des Wertes der menschlichen Persönlichkeit in der Menschheitsgeschichte geworden ist. Aber es muß leider auch bekannt werden, wie oft die Christen gegenüber individuellen und kollektiven Interessen und Machtansprüchen versagt haben. Nur hebt das den Wert der ethischen Forderung der christlichen Ethik nicht auf. Der zweite Einwand ist der, daß die sozialistische Gesellschaftsordnung, die gerade von atheistischer Seite gefördert und in einem Teil der Welt durchgesetzt wurde, eben aus dem Motiv entsprungen sei, die Forderungen eines menschenwürdigen Lebens für alle zu verwirklichen. Die Frage, auf welchem gesellschaftlichen Wege die Forderung einer sozialen Gerechtigkeit am besten zu verwirklichen sei, gehört nicht zu unserem Thema, wohl aber, daß es nicht um den Preis der Glaubens- und Gewissensfreiheit, denn das hieße um den Preis der menschlichen Persönlichkeit, geschehen könnte und dürfte. Die religionsfeindliche Haltung des dialektischen Materialismus wurzelt in dem Irrtum, daß der Glaube an die Fortexistenz des Menschen nach dem Tode ihm den Impuls nehme, sein Diesseits glücklich und würdig zu gestalten und daß die Nutznießer einer ungerechten diesseitigen Ordnung durch den Hinweis auf das Jenseits sich vor dem Protest der Benachteiligten schützen wollten. Das aber ist eine totale Verkennung sowohl des natürlichen Wesens des Menschen wie des Wesens der christlichen Ethik.

Wenden wir uns aber nun der metaphysischen Frage zu, der Frage nach der Deutung des weltlichen Geschehens.

Schöpfung, Abfall und Erlösung – in dieser Dreiheit vereinigt das Christentum seine Antwort auf die Fragen nach dem Grund und Sinn der Welt.

## I.

Die erste These ist die der S c h ö p f u n g. In der Sprache der Philosophie: die von der Existenzphilosophie und sogenannten Fundamentalontologie immer wieder gestellte und unbeantwortet bleibende Frage: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? ist uralte. Das Seiende kann nicht als aus sich seiend gedacht werden. Alles Seiende ist zueinander in Bezogenheit und Beziehbarkeit. Ein nicht mehr weiter zurückführbares Absolutum muß allem Seienden zu Grunde liegen. „Man muß etwas setzen, was durch sich notwendig ist und die Ursache seiner Notwendigkeit nicht anderswo hat, . . . das nennen alle Gott“, konnte Thomas noch schreiben in seinen „Wegen zu Gott“. Der dialektische Materialismus nennt es „die“ Materie, muß aber diese Materie wegen ihrer ständigen Wandlung und Erzeugung höherer Nova geradezu entmaterialisieren, ihren Begriff völlig entleeren. Auch in der Existenzphilosophie Heideggers bleibt es ein Neutrum, das attributlose „Sein“ und die Frage: Was ist das Sein? wird dann „beantwortet“ mit: „das schlechthinige Es“. Nun müssen wir uns, so sehr wir im Ernst nur Realisten sein können, d. h. eine von unserem Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit anerkennen, klar sein, daß die Begriffe „Sein“ und „Seiendes“ nur einen Sinn haben können, wenn sie bedeuten: sein für ein irgendwie erlebnisfähiges Wesen. Das absolute Sein, das der Ursprung alles Seienden ist, könnte erst recht nur ein schauendes und wollendes Wesen sein. Insofern käme Schopenhauer einer inhaltlichen Antwort viel näher, wenn er es „Willen“ nannte, aber damit ist unausweichlich ein Willensträger gefordert und der letzte Grund kann dann nicht Ursache, sondern nur Urheber genannt werden. Wir können kritizistisch und skeptisch uns und unserem Denken diesen Schritt verbieten, aber das kann uns nicht hindern, uns auf ihn hingewiesen zu wissen. Wir begegnen in der Welt – von der wahrlich schon staunenswerten mathematisch ausdrückbaren Ordnungsstruktur noch abgesehen, durch die uns gerade die moderne Physik pythagoreische und platonische Ideen in neuer Form wieder nahelegt –, in der Welt des Lebendigen einer solchen Fülle sinnvoller Gestalten, Strukturen und Funktionen, die wiederum auf ein Erleben hingerrichtet sind, daß der Gedanke unabweisbar ist, daß in der Natur eine Macht des Geistes waltet. Und auch wenn die Zweckmäßigkeit der Organismen sich erst in einer Entwicklung entfaltet hat, ist diese selbst nur teleologisch zu verstehen, nicht nur durch Zufall und Auslese; denn diese setzt immer schon einen Bauplan und eine hinreichende Zweckmäßigkeit als Start für die Ausmerze voraus. Und wenn wir den Menschen konsequenterweise in die Deszendenz einbeziehen, so ist erst recht der Geist, der sich in ihm kundgibt, nicht „von unten her“ zu erklären als Begleiterscheinung eines physikalisch-chemischen Geschehens, sondern das nervöse Geschehen ist nur Ausdrucksmittel des Geistigen, so daß wir den Geist nur als eine Gabe des absoluten Geistes denken können. Das Wesen, das wir den ersten Menschen nennen können, war das Wesen, das schon nach dem Grund und Sinn des Seins und seiner Art sich fragte und das die Worte fand, die Sprache, um seine Inhalte und Anliegen sich selbst zu nennen und seines-

gleichen mitteilen zu können. Kurz, wenn wir die Gedanken und Schlüsse zusammenhalten, die in den klassischen Gottesbeweisen eine Form gefunden haben, so würden sie uns praktisch ohne Zweifel zu dem Begriff Gottes als des Schöpfers der Welt und des Menschen führen und die kritischen Einwände gegen sie wären im Grunde nur eine erkenntnistheoretische Angelegenheit; auch wenn wir, im Sinne von Jaspers<sup>2</sup>, diese Gottesbeweise nicht als „Beweise“ von jener „den Verstand zwingenden“ Art anerkennen, wie für ein verifizierbares, „endliches Wissen“ z. B. daß sich die Erde um die Sonne drehe, so würden sie auch nach Jaspers doch „als Gedanken nicht hinaufällig“, weil sie „den sie Denkenden . . . wie das tiefste Ereignis des Lebens ergreifen“ und „uns gleichsam sehend“ machen: Sie würden uns den biblischen Glauben bestätigen, daß die Welt die Schöpfung des einen, vollkommenen Gottes ist, – wenn diese Welt und der Mensch nicht so unvollkommen wären, wenn das Übel und die Schuld nicht in der Welt wären und offenbar zu dieser Welt gehörten. Das Theodizee-Problem ist damit aufgeworfen, und in der Tat gibt es praktisch und theoretisch kein Problem, das den Menschen so sehr zur Auseinandersetzung mit dem Glauben zwingt und so sehr gegenüber dem Glauben hemmt als das des Übels. Ist und wie ist die unvollkommene Welt mit dem vollkommenen Schöpfer verträglich? Hier gabeln sich die Wege.

## II.

Die Frage lautet nun nicht mehr, ob das Sein ein Neutrum oder ein Personale ist, sondern ob es wertneutral, wertindifferent ist, oder nicht. Die Unterstellung der Wertindifferenz aber, der bloßen Subjektivität, des bloßen Scheins von Sinn und Wert, ist unmöglich. Es ist vielmehr so, daß der unerhörten Sinnhaftigkeit in der Natur, schon der sogenannten anorganischen Wirklichkeit und erst recht der lebendigen und erst recht im geistigen Leben und Streben, eine Fülle von Unordnung, Sinnlosigkeit und Sinnwidrigkeit in der Natur und schließlich Schuldhaftigkeit auf menschlicher Stufe gegenübersteht. Dem einen oder dem anderen gegenüber die Augen zu verschließen, heißt das Sich-Wundern verlernt haben oder sich einem einseitigen, kritiklosen Optimismus oder einem ebensolchen Pessimismus hingeben. Es gibt nur zwei mögliche Antworten auf den Widerspruch: Entweder, wir müssen ihn in den Ursprung verlegen, der Urheber ist in sich selbst widersprüchlich wie der Mensch und die Welt, wir müssen mindestens eines der Attribute des vollkommenen Schöpfergottes fallen lassen, seine Allmacht, Allweisheit oder Allgüte, oder wir müssen die Quelle des Übels nicht im Creator sondern in den Kreaturen suchen. Das aber ist die Antwort der biblischen Religion, die zweite These ihrer Metaphysik, die These des Abfalls. Und wenn wir diese Metaphysik die tiefste nannten, so heißt das in bezug auf das Übel, daß die zwar nicht philosophisch autochthone, sondern von der Religion angebotene Antwort uns mindestens nachträglich als die klarste erscheint. Fragen wir uns nach den Gründen

<sup>2</sup> Philosophischer Glaube, S. 30.

dessen, was wir Übel nennen, so leuchtet uns ja in bezug auf das menschenverschuldete Leid und Übel ohne weiteres ein, daß es entspringt aus der Selbstsucht des Menschen, einer Sucht jeder Art, nicht zuletzt seiner Machtsucht, der Übersteigerung seines Machtwillens, die obendrein dann, wenn sie je ihre Enttäuschung erfährt, in Ressentiment und Haß umschlägt. In der Natur aber wird zur Quelle des Übels für den Menschen und für das Leben überhaupt jene Sturheit und Unfügsamkeit der niedrigeren Schichten, deren sich die höheren sollten bedienen können, und jene „Rücksichtslosigkeit“ des Seienden aufeinander, die man Verselbstung und Entfremdung auf vormenschlicher Stufe heißen könnte und die zum „Kampf ums Dasein“ in seinen schlimmen Formen führt. Die Frage, die sich dann aufdrängt, ist, wie Gott solche Wesen wollen und solche Wirkungen zulassen konnte. Die philosophisch klassisch gewordene Antwort scheint Leibniz gegeben zu haben: Das „metaphysische“ Übel ist eine *conditio sine qua non*, vollkommene endliche Wesen wären ein Widerspruch in sich; die Möglichkeit des moralischen Übels aber ist die Konsequenz der Freiheit, und Gott muß freie Menschen wollen, wenn es ein Gutsein geben soll, ein Bereitsein und Fähigsein zum Einsatz für ein Sollen.

Die Möglichkeit des Bösen ist der Kaufpreis des Guten. Eine vollkommene Welt wäre unvollkommen, weil es in ihr keine Aufgaben gäbe, keine Sehnsucht und keine Opfer. Aber menschliche Schuld schafft auch viel schuldloses Leid anderer. Ist auch dieser Preis nicht zu hoch? Er widerspricht der Forderung der Gerechtigkeit. Aus dieser Forderung entspringt das Postulat der Unsterblichkeit, des Ausgleichs und der Überhöhung in einem diese Welt erst ergänzenden, ihre Sinnforderungen erst erfüllenden Sein; allerdings ist die fordernde Gerechtigkeit nicht das einzige Motiv für das Postulat der Unsterblichkeit; auch daß ein scheinbar sinnlos abbrechendes Leben eine Erfüllung finde, auch daß die Erinnerung an unverlierbar sein sollende erlebte Werte mit dem Tod nicht verloren gehe, und auch die Wiederverbundenheit mit denen, mit denen wir in Liebe zusammengehörten, gehören zu der Forderung der personalen Fortexistenz nach dem Tode. So sind denn Freiheit und Unsterblichkeit bei Leibniz wie bei Kant die Antwort der praktischen Vernunft auf das Theodizeeproblem. So weit scheint auch philosophisches Denken zu führen. Die religiöse These des Abfalls aber ist grundsätzlicher und geht weiter, über die individuelle menschliche Schuld als Ursache vielen Übels und Leidens hinaus: „Der“ Mensch ist von Gott abgefallen; indem er der Versuchung unterlag, sich von Gott zu „emanzipieren“, sich autonom und souverän zu erklären, wurde er der aufständische Rebell. Ob wir diesen Abfall ins Transzendente verlegen, in einen vorempirischen, praemundanen Aeon und als seinen Träger die von Gott frei gegebene Menschenidee oder Menschen-Entelechie ansprechen, oder den Abfall mit dem ersten Auftreten der menschlichen Ahnen, zu Beginn der Menschheitsgeschichte, vollzogen denken, das wäre ein rein spekulatives Denken und Phantasieren, das die Grenzen dessen überschreiten würde, was der menschlichen Vernunft Geheimnis bleibt, wofür ihr der Begriff und die Worte fehlen, woran sie, um den Grundterminus von Jaspers zu gebrauchen, scheitert.

Aber da ist ja auch noch das Übel in der N a t u r und durch die Natur, die fehlende Harmonie der Ganzheit und das Prinzip des Kampfes. Reichen die Gedanken von Leibniz über die Notwendigkeit des „metaphysischen Übels“ als einer *conditio sine qua non* für die Welt beschränkter, endlicher Wesen hin? Will Gott eine wahrhaft wirkliche Welt, so kann er sie nicht als ein bloßes Marionettenspiel wollen, so muß er dem Seienden ein Maß von Selbständigkeit geben; dann aber kann die Welt nicht mehr eine paradiesische Welt sein, dann wird die Selbständigkeit dieser beschränkten – und insofern könnte man auch sagen „bornierten“ – Wesen, die je nur ihr eigenes Sein wollen, zu einer V e r s e l b s t u n g und kann dann auch zum Widerstand gegen eine höhere ganzheitliche Sinnhaftigkeit werden und zu einer E n t f r e m d u n g gegeneinander, die zum „Kampf ums Dasein“ führt. Ist dieser „Ganzheitszerfall“, wie Hans D r i e s c h die Disharmonie nannte, nur eine Analogie zu dem Abfall des Menschen, seiner Emanzipation, seinem Anspruch auf Bindungslosigkeit, oder löst der menschliche Abfall diesen Ganzheitszerfall der Naturwesen, diese Autonomietendenz und Entfremdung alles Seienden aus, wie es – über Leibnizens Theodizee hinaus – die biblische Religion ausgesprochen hat? Aber – so wird dann der religiöse, christliche oder jüdische Mensch gefragt werden – die Natur geht doch zeitlich dem Menschen voraus. Wie wäre ihr Abfall als Folge des menschlichen Abfalls zu verstehen? Hier ist in der Tat der Punkt, wo die theozentrische und anthropozentrische Metaphysik der biblischen Religion und die kosmozentrische, naturgeschichtliche Betrachtung unverträglich zu sein scheinen. Als Lösungsmöglichkeit des Konflikts bietet sich aber an: Die biblische Sicht der Welt ist anthropofinal, auf den Menschen als Ziel der Schöpfung gerichtet, den Menschen als Geistwesen, der auch teilnimmt am inneren Wesen der untermenschlichen Natur, der sich dieser bedient als Mittel und Ausdruck seiner seelischen und geistigen Inhalte und Strebungen. Der Welt liegt die göttliche Schöpfungs idee zu Grunde. Aber Gott will eine wirkliche Welt, in der eine ideale Harmonie der Ganzheit nur möglich wäre, wenn alle Wesen sich der übernatürlichen Führung durch den göttlichen Geist überließen, und ihrem besonderen Willen nur soweit, als er mit diesem coinzidiert. Der Mensch verweigert diese Gefolgschaft; er ist als bewußtes Wesen zugleich der Repräsentant und Wortführer auch der Eigenwilligkeit aller untermenschlichen Wesenheiten, die sich dann freilich auch gegen ihn selbst richten kann. Gott überläßt diese Welt weitgehend ihrer „Autonomie“ und damit der ihr immanenten Logik und Gerechtigkeit, zu der auch das Leid und Übel gehören. Gott ist zwar die *causa prima* allen Geschehens, aber er ist kein „alleinwirkender“ Gott<sup>3</sup>, die Kreaturen sind *causae secundae*.

Für die zeitliche Paradoxie, daß der Ganzheitszerfall der Welt durch den Abfall des Menschen „ausgelöst“, daß die Natur von ihm „mitgerissen“ werde, obwohl doch die Natur zeitlich dem Menschen „vorausgeht“, ergeben sich dann zwei Denkmöglichkeiten: Der „Abfall“ und Zerfall des Ganzen ist zu verlegen in die Transzendenz einer potentiellen Welt „vor“ aller individuierenden Ver-

<sup>3</sup> Hans Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart.

wirklichung, Verzeitlichung, o d e r : die Natur entwickelt sich nicht nur nach der ihr immanenten Schöpfungs-idee, sondern weitgehend nach der Eigenwilligkeit des Endlich-Seienden; denn Gott sah und wußte den Abfall des Menschen voraus, mit dem dieser bewußt und stellvertretend die Entscheidung für das Prinzip der Verselbstung vollzog.

Und nun wird – das ist die dritte und höchste Stufe der christlichen Metaphysik – auch diese gefallene Welt bejaht, sie kann und soll überhöht werden durch die „Erlösung“, jene Erlösung, die die Menschen ersehnen und doch nicht sich selbst geben können, die Erlösung aus der Gefangenschaft durch die selbstsüchtigen Triebe und aus dem Gefühl der „Geworfenheit ins Nichts“, um die existentialistische Sprache zu gebrauchen.

Auch wenn die menschliche Gesellschaft, was sie wahrlich anstreben sollte, in der Politik endlich dazu käme, das Übel zu überwinden, das der Krieg schafft, der eine ewige Schande der Menschheit ist, und immer mehr sein wird, auch wenn sie durch das Recht zu einer sozialen Gerechtigkeit käme, durch die Technik zu einem weitergehenden Schutz vor den Gefahren der Naturkatastrophen, durch die Medizin zur Hilfe in den Krankheiten, durch die Erziehung zu Normen der Humanität – auch wenn die Menschlichkeit so weit reichen und der Fortschritt so weit führen würde, würde das nicht die Sehnsucht nach jener Erlösung stillen, es würde immer noch der Unfriede in den und unter den Menschen sein, immer noch menschliche Schuld und das Bewußtwerden dieser Schuld, immer noch der Tod und immer wieder die Frage nach einem bleibenden Sinn und Halt.

Der Mensch kann, seinem guten Willen folgend – und Kant ist hier der große Repräsentant – zu einem Imperativ der praktischen Vernunft und einem Postulat der Unsterblichkeit und dann Gottes kommen, aber wenn dieses Postulat eben nur „Forderung“ ist, so schließt es die Ungewißheit in sich, ob es erfüllt ist, es schwankt zwischen Fiktion und Glauben, der Mensch muß von Gott „fordern“, daß er ihm eine Offenbarung sende; er ruft Gott, und der c h r i s t l i c h e Glaube ist der Glaube, d a ß Gott sich geoffenbart hat. Jaspers hält diese Offenbarung nur für eine „Chiffre“; bei allem Respekt, mit dem er von ihr spricht, ist sie doch nur zeitgebunden und damit bleibt die „Forderung“ unerfüllt, der „Ruf“ unbeantwortet, das Scheitern die Folge. Für den Christen ist die Erscheinung des Erlösers das zentrale geschichtliche Ereignis und die Krönung seiner Metaphysik. Das ist der e i n e Sinn der Erlösung, der Sinn des Verlangens des Menschen nach einem Halt. Der andere ist absoluter, transzendenter Art: Der Sturz der Menschenidee durch die Absage an Gott ist so radikal, daß Gott selbst ihn als Mensch durch sein Leiden beantwortet und sühnt, – der eigentlich exemplarische Fall der Dialektik!

Es ist merkwürdig, daß uns gerade der Atheist S a r t r e die vielleicht kürzeste Formulierung der christlichen Anthropologie ermöglicht. Er sagt: Da es keinen Gott gibt, muß es wenigstens ein Wesen geben, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht. Eine Paradoxie: Denn eine Essenz muß jede Existenz haben. Ein Irrealismus: Denn wir Menschen haben gewiß eine Essenz! Der Mensch hatte seine ursprüngliche Existenz u n d Wesenheit vom Schöpfer,



aber weil zu dieser auch die Selbstbestimmung gehörte, konnte er mit der Emanzipation von Gott sich tatsächlich eine zweite Essenz schaffen. Dieser Essenz geht seine Existenz allerdings voraus, aber nun wird er von dieser neuen Wesenheit bestimmt, er „ist“ diese Essenz und geht nun alle möglichen Irrwege und Fehlwege; wenn er aber wieder existentiell fragt und entscheidet, fühlt er sich „zur Freiheit v e r d a m m t“ und er fühlt sich vor dem „Nichts“, in das er sich selbst stellte. Es bedarf einer Wesenswandlung, die ihm die Rückkehr zu Gott ermöglicht; das ist ihm bewußt, wenn er g l a u b t; er vollzieht sie unbewußt, wenn er guten Willens im Sinne jenes Gut-sein-wollens ist, das Kant in seiner „genialen Tautologie“ (Kurt Huber) meint, wenn er es das einzige nennt, was ohne Einschränkung gut genannt werden kann.

Fassen wir die christliche Metaphysik zusammen, so läßt sie sich aussprechen in Synthesen von Gegensätzen und insofern in der Form einer eigentlichen Dialektik, ja vielleicht dem einzig wirklichen Sinn von Dialektik (im Gegensatz zu der so oft und nicht nur von Hegel und Marx schematisierten Methode): Die christliche Weltanschauung verbindet höchsten Optimismus und höchsten Pessimismus gegenüber dem Menschen und der Welt: Die Welt ist die Schöpfung Gottes, sie ist so liebenswert, aber sie ist so sehr gefallen, daß Gott als Mensch in ihr um sie leidet und stirbt. Aber sie wird dadurch aufgehoben in dem dreifachen Sinn des Wortes – der Mensch, das Ziel der Schöpfung, kann überhöht zurückkehren zu Gott. In dem christlichen Menschenbild ver-einen sich höchste Wertung und schwerste Anklage, der Mensch ist Ebenbild Gottes und Herr der Schöpfung, er belädt sich mit jeglicher Schuld und verliert gerade in der Übersteigerung seiner selbst seine Würde, aber der Weg wird ihm geöffnet zu neuem, unvergänglichem Sinn und Wert.

Welches Z e u g n i s aber hat Gott dem Menschen gegeben von der Sendung des Erlösers? Damit sind wir bei dem dritten Motiv des Glaubens, dem e x i s t e n t i e l l e n. Existentiell heißen wir dieses Motiv, weil es nur erlebbar, nicht rational erklärbar ist. Ein einzigartiges Leben wird uns berichtet, das ganz aufgeht in der Liebe zu Gott und den Menschen, ein Leben, das ganz die gelebte Lehre ist, das Leben eines Menschen, der nicht nur frei ist von jeglicher Schuld, sondern von dem eine Schuld nicht mehr gedacht werden kann, und dieser Mensch geht um des Sinns seiner Lehre willen in den furchtbarsten Tod, er leidet die grausamste und schmachlichste Art der Hinrichtung am Kreuz, das durch ihn zum höchsten Symbol erhoben wird. Gewiß, auch von Heiligen wird ein makelloser Leben und der Märtyrertod berichtet, aber ihr Leben und Tod bezeugen gerade die „Nachfolge“ Christi. Von Sokrates wird berichtet, wie er den Schierlingsbecher trank, das Ende des Platonischen Dialoges Phaidon gehört zu den erhabensten menschlichen Dokumenten und doch hieße es das Erleben nur zerreden, wollte man die Unvergleichlichkeit analysieren. Der Tod des Sokrates ist der Tod des großen Weisen, der Tod Christi wird erlebt als supranaturales Ereignis.

Und es liegt nun im Wesen des Menschen, daß er für dieses Supranaturale ein nicht nur innerlich erlebbares, sondern erfahrbares Zeugnis fordert und

die Forderung wird ihm erfüllt durch den Bericht der Auferstehung, wie vorher schon durch das Wirken der Wunder.

Nur mit einer gewissen Befangenheit wagt der Mensch von heute das Wort. Solange noch von einer Weltdeutung und einer metaphysischen Sinndeutung der Religion gesprochen wird, wird das wenigstens zur Kenntnis genommen. Aber Wunder? Wird durch den Glauben an das Wunder der Glaube nicht von selbst zum Aberglauben? Wäre Wunder nicht ein Widerspruch gegen die Gesetzmäßigkeit der Natur? Geradezu ein logischer Widerspruch? Und würde nicht auch der religiöse Mensch denjenigen höher schätzen, gerade religiös höher schätzen, der des Wunders nicht bedarf? Und doch verlangt eigentlich ein jeder, wenn er ehrlich ist, ebenso wie Thomas, danach, der Glaubende zur empirischen Bestätigung seines Glaubens, der Nicht-Glaubende sozusagen zur Bestätigung seines Unglaubens, indem er fragt: Warum tat sich Gott nicht durch ein Wunder kund? Wunder, was heißt das? Es wäre eine Aufhebung der Naturgesetze, eine Aufhebung der Logik wäre es nicht. Denn 1. sind Naturgesetze nicht logische, sondern faktische Gesetze, Regeln, die wir auf Grund der induktiven Erfahrung zu Wesensgesetzlichkeiten der Natur erhoben haben. Wir wollen uns nicht auf den Einschlag einer Schwelle von Unbestimmtheit berufen, den die Physik für das Mikrogesehen feststellt, denn das hieß den Glauben wieder von einer Hypothese und ihrer Interpretation abhängig machen. Aber wir sind uns bewußt geworden, daß wir die Natur „erklären“ können (Dilthey), nur indem wir den Einzelfall auf ein Gesetz zurückführen und das besondere Gesetz immer wieder auf ein allgemeineres, aber einmal kommen wir an die Grenze, wo die Faktizität dieser Gesetzmäßigkeit hinzunehmen ist. Über die notwendige Geltung dieser Gesetzmäßigkeit und die Bedingungen ihrer Aufhebbarkeit können wir nichts sagen, nur daß sie selbst einen übergeordneten Grund haben muß und durch diesen aufgehoben werden könnte.

2) Wenn wir schon eine „Überformung“ der Seinsschichten annehmen im Sinne z. B. der Vierschichtenlehre, ist dann nicht das Auftreten der neuen Eigengesetzlichkeiten schon ein Wunder? Vom Standpunkt der niedrigen Schichten aus ja, im absoluten Sinne nicht. Erst recht möchte man gegenüber der These des dialektischen Materialismus vom Eintreten der „Materie“ in immer neue Daseinsebenen manchmal fragen, ob das nicht je ein Wunder sei, aber es wird als Notwendigkeit bezeichnet und wäre als solche freilich ebenfalls ein totales Rätsel. Ein Ereignis, das wir Wunder nennen, wäre eine Überformung des Naturgeschehens durch die letzte Instanz. Hans D r i e s c h hat in seiner Schrift „Alltagsrätsel des Seelenlebens“ darauf hingewiesen, daß schon das sog. normale Leib-Seele-Geschehen für uns ein Rätsel, ein Geheimnis ist. Wir nennen heute in der sog. Parapsychologie und Paraphysik die gewiß noch umstrittenen, aber doch behaupteten und zur Diskussion stehenden, früher okkult genannten Phänomene paranormal. Die behaupteten Formen reichen von der sog. außersinnlichen Wahrnehmung über das räumliche und zeitliche Hellsehen bis zu den Berichten „paraphysikalischer“ Erscheinungen, der Aufhebung der Schwerkraft (Levitation) und der „Materialisation“ und „Dematerialisation“.

Betrachtet man sie als hinreichend bestätigte Fakten, so heißt das, seelische und geistige Mächte anerkennen im sog. Medium oder durch außermediale Träger, Energien und Kräfte, die die normalen, in Gesetzmäßigkeiten sich äußernden Kräfte und Mächte beeinflussen, überformen und aufheben können. „Wunder“ im religiösen Sinn aber würde definiert werden müssen als Ereignis, das nicht nur nicht auf die Gesetzmäßigkeiten der Natur zurückgeführt werden kann, sondern auch nicht auf „paranormale“ Fähigkeiten menschlicher Wesen, sondern als supranaturales, einem übernatürlichen Ziel zugeordnetes Geschehen auf den Eingriff der letzten Instanz, Gottes. Es würde damit nicht eine Aufhebung logischer Gesetze verlangt; wenn die Welt Schöpfung Gottes ist, muß dem Urheber des Seins, der Welt, grundsätzlich auch die Möglichkeit des so definierten Wunders zuerkannt werden. Von den Wundern, die uns berichtet werden und die einen heilsgeschichtlichen Sinn beanspruchen, ist das größte das der Auferstehung Christi, der Verwandlung der im Leichnam „verkörpert“ Energie in eine ganz dem Geiste fügsame Fähigkeit der Erscheinung. Wir wissen ja auch nicht, was das innere Wesen dessen ist, was uns natürlicherweise räumlich erscheint; und wenn wir eine Analogie wagen, können wir nur sagen, daß schon, was uns als natürliche räumliche Wirklichkeit erscheint, die Realisation des Ausdrucks eines ideellen Inhalts ist. Auferstehung ist dann Rückkehr von der Erdgebundenheit in die Verfügungsmacht zum Ausdruck, zur Erscheinung des Geistes.

Wir kehren zum zeitlichen Sein zurück, zum zeitlichen Sein im eigentlichen Sinne: dem des geschichtlichen Seins. Wir sagten, auch die Geschichte wird dem Christen ein Motiv des Glaubens. Die Frage nach dem Sinn der Menschheitsgeschichte gehört ja zu den ältesten menschlichen Fragen. Wir haben uns daran gewöhnt, die Entdeckung des Feuers und die Erfindung der einfachsten Werkzeuge, erste technische Leistungen also, an den Anfang der Geschichte der Menschheit zu stellen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Kennzeichnung der Frühgeschichte zu äußerlich ist, daß nicht nur diese „Technik“, sondern auch Religion und Kunst schon zur Frühgeschichte des Menschen gehören, daß das erste Lebewesen, das wir „Mensch“ nennen können, jenes war, das sich schon die Fragen des Warum und Wozu, Woher und Wohin in bezug auf die Welt und in bezug auf sich stellen mußte. Karl Jaspers glaubt, in der Geschichte der Menschheit eine „Achsenzeit“ aufzeigen zu können, in der die Menschheit zum Bewußtsein ihrer „Existenz“ kommt. Er setzt diese Achsenzeit in vergleichender geschichtlicher Betrachtung gleich mit der Zeit, in der in den verschiedenen Kulturkreisen die großen Religions- und Philosophie-Stifter auftreten, die Jahrhunderte also um die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus. Naheliegende Bedenken drängen sich zwar auf, und auch der Gedanke, ob als „Achsenzeit“ gerade die „Zeitenwende“ nicht gewählt werden sollte, die unsere Zeitrechnung nun seit fast 2000 Jahren bestimmt, die Erscheinung Christi. Sicher ist im christlichen Sinne, daß die Religionsgeschichte des Judentums, die zugleich Geschichte des jüdischen Volkes ist, die Geschichte des „Alten Testaments“, die Vorbereitung dieser Zeitenwende war und daß die Philosophie des griechischen Geistes eine Vorberei-

tung für die Aufnahme der christlichen Offenbarung bedeutete. Die zwei Jahrtausende, die wir nun geschichtlich überschauen, sind ein dauernder Prozeß um, für und gegen das Christentum. Auf die Leidenszeit der Verfolgung folgt die Christianisierung des römischen Reiches, die Erfassung der in der „Völkerwanderung“ eindringenden Stämme, die Missionierung und die Formung der christlichen Religion zur Kirche, die Idee des „Heiligen Römischen Reiches“, die Abwehr des Islam, innerlich aber dann die Spaltung der Kirche. Die sogenannte Neuzeit beginnt vor 500 Jahren – wie gering erscheint uns heute diese Zeitspanne und wie groß ist die Veränderung des Lebens! Die drei entscheidenden Ereignisse, die diese Einteilung der Geschichte berechtigt erscheinen lassen, sind die Entdeckung der neuen Welt, der Übergang zum heliozentrischen Weltbild und die Reformation. Die Erde wird zum erstenmal als geschlossene Fläche erkannt und entdeckt, der riesige, amerikanische Kontinent kommt unter abendländische Herrschaft und wird für das Christentum gewonnen; es ist vom christlichen Standpunkt aus schmerzlich, daß sich Eroberung und Mission mischen, der Wille zur weltlichen Macht sich der Religion und die Kirche sich der Machtinteressen bedient; aber es sind trotz dieser Wechselbeziehung der geistlichen und weltlichen Macht auch das ideale religiöse Motiv und der häufige Opfergang der Missionierung nicht zu vergessen und nicht zu unterschätzen. Mit der kopernikanischen Wendung verliert die Erde ihre zentrale Ruhestellung in der Welt. Die Zeit beginnt, in der das Weltbild vom naturwissenschaftlichen Denken beherrscht wird, das drückt sich zunächst aus in einer Neigung zu pantheistischer, deistischer und schließlich atheistischer Weltanschauung. Und auch der Mensch scheint mehr und mehr seine Sonderstellung zu verlieren; mit der Erklärung des Lebens und seiner Entstehung und Entwicklung durch zufällige Anordnung und Veränderung der Materie und Auslese im Kampf ums Dasein glaubt der Materialismus die Welträtsel lösen und seinen Anspruch, die wissenschaftliche Weltanschauung zu sein, rechtfertigen zu können. Die Ursachen und Folgen der dritten Wendung am Beginn der Neuzeit, der Kirchenspaltung, brauchen nicht ausführlich dargelegt zu werden.

Überblicken wir die Geschichte und Geistesgeschichte von diesen drei entscheidenden Wendungen bis zum Beginn unseres Jahrhunderts, so ist kein Zweifel, daß sie von der Auseinandersetzung mit der christlichen Religion entscheidend bestimmt sind und daß die geistesgeschichtliche Entwicklung wiederum auch in enger Beziehung zur politischen Geschichte steht. Das gilt zunächst für Europa, strahlt aber mehr und mehr aus auf die Welt.

Wie steht es nun in unserem Jahrhundert? Seine erste Hälfte war beherrscht von den beiden Weltkriegen und ihren Folgen, Europa hat seine führende Machtstellung verloren, die Machtzentren sind Nordamerika und Rußland geworden. Die Technik ist zu vor 50 Jahren noch unvorstellbar gewesen letzten Möglichkeiten gekommen, auch der Weltraum ist nicht mehr nur der Beobachtung, sondern auch menschlichen Experimenten zugänglich geworden. Das menschliche Weltbild ist in eine neue Phase eingetreten. Die Wissenschaften haben auch die Grenzen anschaulicher Vorstellbarkeit überschritten. Die

Philosophie steht vor der Notwendigkeit einer neuen Welt- und Seinsdeutung. Die Erde ist eine Einheit und zugleich zwiegespalten, die Menschen stehen im existentiellsten doppelten Sinn vor der Frage des Seins oder Nichtseins: Lebensexistenz oder Untergang, Halt an Werten oder Nihilismus. Von der echten Verbindung von Freiheit und Bindung, von dem Bewußtsein der mit den menschlichen Möglichkeiten gestiegenen Verantwortlichkeit wird das Schicksal der Menschheit abhängen. Nicht darin, daß die Erde nach Völkern, Rassen und Sprachen gespalten ist, liegt die Gefahr; auch nicht darin, daß sie nach Wirtschaftsformen und Gesellschaftssystemen gespalten ist, bräuchte die letzte Gefahr zu liegen; entscheidend ist, daß diese Spaltung nach Gesellschafts- und Wirtschaftsformen verbunden ist mit der Spaltung weltanschaulicher Art. Aber es wäre eine Vereinfachung, diese Spaltung nun nur zu kennzeichnen als Spaltung in die „freie“ und in die partei- und ideologiegebundene Welt, ohne inhaltlich zu sagen, wovon und wozu Freiheit gemeint ist; und es wäre auch eine Vereinfachung, schlechthin von dem atheistischen Osten und dem christlichen Westen zu sprechen, denn es gibt nicht nur in Polen, sondern auch in Rußland eine sicher auch nicht gering zu schätzende Zahl von Christen, wenn sie auch nicht gewünscht werden und Benachteiligungen und Gefahren auf sich nehmen müssen und dauernd vor der Problematik stehen, wie sie ihren Glauben bekunden können, ohne der offiziellen Ideologie widersprechen zu müssen; es gibt aber auch im Westen nicht nur Christen, sondern auch Atheisten und Antichristen, und auch viele, die sich nur Christen nennen und nennen lassen, ohne es zu sein oder sein zu wollen, und viele, die es zu sein glauben, ohne daß man ihre innere Haltung und Gesinnung christlich nennen könnte. Und doch gilt weiter: Das Christentum ist Weltreligion und seine Verkündung in der Welt dauert fort, es hat dem „Prozeß“ von wissenschaftlicher und philosophischer Seite her standgehalten; ja, manche Hemmungen, die für den Glauben um die Jahrhundertwende noch bestanden, sind durch die inneren geistigen Entwicklungen weggefallen; Glauben und Wissen sind nicht unverträglich, wenn beide sich ihrer Voraussetzungen und ihrer Grenzen bewußt sind und nicht der Glaube die Sprache seiner Gleichnisse als naturwissenschaftliche Thesen, nicht die Wissenschaft ihre Lehre von der Natur als supranaturale Dogmen erklärt. Das Christentum ist auch durch die gesellschaftlichen Entwicklungen nicht überwunden worden: Es ist wohl wahr, daß zum Prozeß um das Christentum auch seine Verstrickung in die weltlichen Machtkämpfe gehört und daß seine Vertreter in dieser Auseinandersetzung oft auch selbst manche Chancen verpaßten und manche Gefahr heraufbeschworen haben. Aber politische Ideologien, die als Ersatzreligion an seine Stelle gesetzt werden, werden es nicht überleben. Wir haben den Zusammenbruch der Ideologie des „1000jährigen Dritten Reiches“ erlebt; auch der dialektische Materialismus, der aus dem historischen Materialismus, der Gesellschaftslehre von Marx herauswuchs, ist in einem Umbruch; er ist trotz seiner betonten Metaphysikfeindlichkeit selbst bereits zu einer Metaphysik geworden, einer Art von evolutionärem Spinozismus, d. h. aber gleichzeitig von universellem Parallelismus, der gerade vom r e a l i s t i s c h e n Standpunkt aus nicht kon-

sequent durchführbar ist und den Fechner überhaupt nur vertreten konnte, weil in seiner Parallelismuslehre das Seelische den Primat hat. „Materia sive deus“ könnte man vom Diamat sagen; die Materie, die sich ständig aus sich auf höhere Daseinsebenen hinauf entwickelt, wäre ein permanentes Wunder. Auch diese Ideologie wird nicht der Erbe der christlichen Religion werden können.

Jedenfalls, es ist ein einmaliger, einzigartiger Fall in der Geschichte, daß ein Mensch, zumal ein machtloser Mensch wie Christus, eine solche Bedeutung für die Geschichte der ganzen Menschheit hat. Auch das meinen wir, wenn wir auch die Geschichte als Motiv für den Glauben nannten. Wenn aber die menschliche Geschichte als Ganzes einen befriedigenden Sinn haben soll, kann sie ihn nur haben als Heilsgeschichte, denn eine in den menschlichen Dimensionen bleibende, geschichtsimmanente Entwicklung könnte den geforderten, letzten Sinn nicht erreichen. Der christliche Glaube ist nicht erzwingbar und nicht widerlegbar, aber beim Zusammenhalten der dargelegten „Motive des Glaubens“ erlebt der Christ das Evangelium als letzte Antwort. Wer sich zu ihr nicht bekennt, möge dieses Bekenntnis verstehen wie derjenige, der sich zu ihr bekennt, sich mit jenem so lang und so weit eins fühlen kann, als ein Ethos der Menschenliebe und Menschenwürde eine gemeinsame Basis bildet.

Denn auf eine hinreichend gemeinsame Basis ethischer Werte kommt es an für die Kommunikation, nicht auf die Übereinstimmung in jenem „philosophischen Glauben“, den Jaspers dem religiösen gegenüberstellt. Die Glaubensgehalte „Gott ist. Es gibt eine unbedingte Forderung“ sind nicht nur zu blaß, wie Jaspers selbst sagt, sie sind nicht nur zu inhaltsleer, um eine Welt-sinndeutung und Orientierung zu geben, sondern der philosophische Glaube im Sinne von Jaspers ist auch ein in sich nicht widerspruchsfreier Begriff. Ein Glaube, der nicht Bekenntnis werden kann und darf, i s t kein Glaube. Die Forderung, daß die Christusreligion, die in Jesus Gott sieht und auf den Opfergedanken die Heilsgeschichte gründet, preisgegeben werden müsse, wäre selbst ein Dogma des „philosophischen Glaubens“. Daß von zwei entgegengesetzten Glaubenssätzen nur einer wahr sein kann und der einzelne nach dem Begriff der *fides qua creditur*, des Vertrauens in s e i n e Motive entscheidet, schließt verstehende Toleranz nicht aus.