

Walter Hoeres

**Die verratene Gerechtigkeit
nach dem Abschied von
Gottes heiliger Majestät**



PATRIMONIUM-VERLAG 2016

IMPRESSUM



Copyright © 2016
PATRIMONIUM-VERLAG
In der Verlagsgruppe Mainz
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Erschienen in der Edition »PATRIMONIUM PHILOSOPHICUM«

PATRIMONIUM-VERLAGSBÜRO ABTEI MARIAWALD
52396 Heimbach/Eifel
www.patrimonium-verlag.de

Gestaltung, Druck und Herstellung:
Druck & Verlagshaus Mainz GmbH
Süsterfeldstraße 83
52072 Aachen

Abbildungsnachweis Umschlag:

»Florentinischer Meister um 1300« – Licensed under Public Domain via
Wikimedia Commons - https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Florentinischer_Meister_um_1300_001.jpg#/media/File:Florentinischer_Meister_um_1300_001.jpg

ISBN-10: 3-86417-056-7
ISBN-13: 978-3-86417-056-0

INHALT

Vorwort	9
Erster Abschnitt: Ausmaß und Gründe der Krise	12
Kapitel 1: Düstere Bilanz	12
Kapitel 2: Missratene Anpassung	14
Kapitel 3: Seltsame Sprachspiele	19
Kapitel 4: Erben der Aufklärung	22
§ 1: <i>Rückblick auf das 18. Jahrhundert</i>	22
§ 2: <i>Die aufgeklärte Vernunft</i>	29
§ 3: <i>Der Gerichtshof der eigenen Vernunft</i>	40
Kapitel 5: Der neue Kuschelgott	45
§ 1: <i>Wiederkehr des Arianismus</i>	45
§ 2: <i>Heilsoptimismus um jeden Preis</i>	56
Kapitel 6: Die Kapitulation vor der Welt	58
§ 1: <i>Das Schweigen der Bischöfe</i>	58
§ 2: <i>Im Namen der Barmherzigkeit</i>	60
Kapitel 7: Die Unfähigkeit zu trösten.	68
§ 1: <i>Die künftige Herrlichkeit</i>	68
§ 2: <i>Niedergang der Eschatologie</i>	72
Zweiter Abschnitt: Gottes hl. Majestät	76
Kapitel 1: Gottes Gerechtigkeit und die Ordnung der Welt .	76
§ 1: <i>Vorüberlegungen zum Begriff der Gerechtigkeit</i> . .	76
§ 2: <i>Die Mitteilung an die Welt</i>	78
§ 3: <i>Ordnung und Gerechtigkeit</i>	79

§ 4: <i>Friede und Gerechtigkeit</i>	82
§ 5: <i>Wahrheit und Gerechtigkeit</i>	84
Kapitel 2: <i>Gottes Barmherzigkeit</i>	85
§ 1: <i>Vorüberlegungen zum Begriff der Barmherzigkeit</i>	85
§ 2: <i>Die Schöpfung – Werk der Barmherzigkeit</i>	87
§ 3: <i>Falsche Konsequenzen</i>	89
Kapitel 3:	
Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit	92
§ 1: <i>Gnade und Verdienst</i>	92
§ 2: <i>Die Bestrafung der Sünder</i>	96
 Dritter Abschnitt: Theozentrische Weltanschauung	
102	
Kapitel 1: <i>Die Welt als Gleichnis Gottes</i>	102
Kapitel 2: <i>Die hektische Suche nach dem Sinn</i>	105
Kapitel 3: <i>Der Vorrang der Kontemplation</i>	107
§ 4: <i>Der Klostersturm</i>	116
 Vierter Abschnitt:	
Die trügerische Faszination der Welt	
119	
Kapitel 1: <i>Der Humanismus: die Apotheose des Ich</i>	119
§ 1: <i>Der schöne Schein</i>	119
§ 2: <i>Die Abkehr vom Kreuz</i>	124
§ 3: <i>Das freie Spiel der Kräfte</i>	128
§ 4: <i>Der werdende Gott</i>	130
Kapitel 2: <i>Der Pragmatismus: Wahrheit als Erfolg</i>	132
§ 1: <i>Der Vorrang der Praxis</i>	132
§ 2: <i>Die fehlenden Kriterien</i>	137
§ 3: <i>Die neue Form der Askese</i>	138
§ 4: <i>Die angebliche Verdoppelung der Welt</i>	141

Fünfter Abschnitt:	
Die Abkehr von der abendländischen Ethik	143
Kapitel 1: Die vernünftige Natur als Maßstab	143
§ 1: <i>Unverrückbare Maßstäbe</i>	143
§ 2: <i>Der angebliche Essentialismus</i>	146
Kapitel 2: Blinde Setzungen.	147
§ 1: <i>Nominalismus und Willkürgott</i>	147
§ 2: <i>Kants Sittengesetz</i>	152
§ 3: <i>Popper: Konvention und Sittengesetz</i>	154
Kapitel 3: Der Werturteilsstreit.	158
§ 1: <i>Die Einheit des Seienden und des Guten</i>	158
§ 2: <i>Die Umkehr der Blickrichtung: der Utilitarismus</i> . .	160
§ 3: <i>Spuren im Leben der Kirche</i>	170
Sechster Abschnitt:	
Das Naturrecht: Spiegel göttlicher Gerechtigkeit	177
Kapitel 1: Die Existenz des Naturrechtes.	178
§ 1: <i>Die innere Rechtmäßigkeit der Gesetze</i>	178
§ 2: <i>Die Frage nach dem Grunde der Rechtmäßigkeit</i> .	180
§ 3: <i>Recht und Zwang</i>	183
Kapitel 2: Beispiele ungeschriebenen Rechtes	186
Kapitel 3: Die Maßstäbe des Naturrechtes	190
§ 1: <i>Der Streit um den Begriff »Natur«</i>	190
§ 2: <i>Recht der Person oder Recht des Stärkeren</i>	192
Kapitel 4: Die Elastizität des ungeschriebenen Rechtes . .	199
Siebter Abschnitt:	
Pietät: Ehrfurcht vor Gottes Majestät und Gerechtigkeit	203
Personenverzeichnis.	207

*Quoniam iustus Dominus et iustitias dilexit,
recti videbunt vultum eius.*
*Gerecht ist ja der Herr und liebt gerechtes Handeln,
es dürfen die Gerechten einst schauen sein Angesicht.*
PSALM 10, 7

VORWORT

Schon seit Konzilsende, also seit nunmehr fünfzig Jahren, hat sich in Theologie, Verkündigung und im kirchlichen Bewusstsein ein verkürztes Gottesbild durchgesetzt. Gott wird nun nicht mehr als die unendlich heilige Majestät angesehen, vor der wir anbetend auf die Knie fallen, der unsere ganze Hingabe fordert und für dessen Verherrlichung und Ehre einzutreten unser höchstes und eigentliches Ziel sein sollte. Einseitig wird vielmehr Gottes Barmherzigkeit gegen seine Gerechtigkeit ausgespielt, sodass in der Verkündigung kaum mehr die Rede ist von den ständigen Warnungen Christi vor der Gefahr der ewigen Verwerfung. Als eine Art verzeihender Großvater hat Gott nunmehr für alles Verständnis und ist immer bereit, uns so anzunehmen, wie wir nun einmal sind. Der bekannte evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf hat für diese Verzerrung und Verkleinerung das provokante Wort vom »Kuschelgott« geprägt, in dessen Nestwärme wir uns alle geborgen fühlen.

Vor dem Hintergrund dieses Paradigmenwechsels werden die Geheimnisse unserer Erlösung in Frage gestellt. Denn welcher ›humane‹ Vater lässt schon seinen Sohn für die Sünden Anderer leiden! Die Beichte ist zum verlorenen Sakrament geworden und man kämpft nun immer verbissener um die Lockerung der kirchlichen Ehe- und Sexual-Moral, die de facto mit ihrer Auflösung gleichbedeutend wäre. Es ist hier nicht der Ort,

im Einzelnen auf die Diskussionen der beiden Familiensynoden einzugehen. Der Skandal liegt schon darin, dass vor den Augen der ganzen Welt in aller Öffentlichkeit darüber gestritten wurde, ob die Lehre der Kirche über die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Ehesakramentes und die katholische Sexual-Moral, an der man durch die Jahrhunderte getreu dem Wort der Heiligen Schrift festgehalten hat, weiter gelten soll oder nicht.

Man sagt, dass diese ganze Entwicklung eine Folge des missverstandenen »aggiornamento«, der falsch aufgefassten »Verheutigung« des Glaubens sei, die dazu verleitet habe, sich dem Zeitgeist anzupassen, um ihn durch diese Anbietung für den Glauben zu gewinnen. Diese Deutung ist ganz sicher nicht falsch. Aber sie bleibt auf halbem Wege stehen und genau das wollen die folgenden Ausführungen zeigen. Denn die Frage ist doch, warum sich unsere Zeit und Gesellschaft so radikal von den Wahrheiten der göttlichen Offenbarung entfernt hat, sodass jeder Versuch der Theologen und der heute tonangebenden kirchlichen Kreise, ihr entgegenzukommen oder gar sich ihr anzupassen, in einer Katastrophe enden muss, die die Kirche »bis an den Rand der Selbstzerstörung« bringt, wie schon Paul VI. 1968 beklagte.

Die Frage ist also, ob es vertretbar ist, sich für eine Zeit zu öffnen, die heute erst die ganzen bitteren Früchte der Aufklärung des 18. Jahrhunderts erntet. Und diese Frage ist denkbar aktuell, denn gerade in unserer Zeit ist man bei uns vielfach stolz auf die Aufklärung und sieht die Kirche als ihre genuine Erbin an. Tatsächlich aber ist diese Epoche der Aufklärung der Quellgrund aller Irrtümer, die bis in unsere Tage die Gesellschaft der Kirche entfremden. Sie ist verantwortlich für jene falsche Moral, die die westliche Welt beherrscht und das animalische Wohl zum höchsten Wert erhebt. Diesen Zusammenhängen wollen wir in aller gebotenen Kür-

ze nachgehen. Auf einen Punkt müssen wir aber besonders aufmerksam machen. Im »Instrumentum laboris«, dem offiziellen Dokument des Vatikans bei der vorbereitenden Familiensynode, wurden Sinn und Geltung des Naturrechtes massiv in Frage gestellt, mit dem die ganze christlich-abendländische Ethik und Gesittung steht und fällt: Grund genug, es in dieser Schrift energisch zu verteidigen.

Herrn Dr. Dr. F. Erich Zehles danke ich vielmals für die freundliche Förderung dieser Arbeit und die Aufnahme in den Patrimonium-Verlag und meiner Frau Barbara für die stets bereite Hilfe bei der technischen Herstellung und Korrektur.

ERSTER ABSCHNITT: AUSMASS UND GRÜNDE DER KRISE

KAPITEL 1: DÜSTERE BILANZ

Eine ganze Armada von Interpreten befasst sich mit der Krise, die die Kirche seit dem Konzil heimsucht und die nach dem berühmten Wort Pauls VI. aus dem Jahre 1968 »bis an die Grenzen der Selbstzerstörung« geht. Die Aufgabe ist deshalb so schwierig, weil es darum geht, die Vielzahl der Krisensymptome auf einen einzigen einheitlichen Grund zurückzuführen. Schwierig ist sie darüber hinaus, weil ihre Bewertung durchaus verschieden ist. Diese radikal verschiedene Einschätzung ist selber ein Zeichen der Krise und der verschiedenen Lager, in die die Kirche inzwischen zerfallen ist.

Eine breite Front in ihr sieht die nachkonziliare Entwicklung durchaus positiv, sodass von einer »Krise« eigentlich gar nicht gesprochen werden könne. Das Konzil habe endlich dazu geführt, jahrhundertelange Verkrustungen der tridentinischen und scholastischen Theologie aufzubrechen und die Kirche aus dem Getto heraus zu führen, in das sie sich – allzu sehr mit sich selbst beschäftigt – vor der modernen Welt verschanzt habe. Wie jeder Häutungsprozess sei auch dieser sehr schmerzlich gewesen und habe die Kirche bis in ihre Grundfesten erschüttert. Doch ohne die »konziliaren Aufbrüche« hätte sie inzwischen alle Glaubwürdigkeit, allen Einfluss in der heutigen Gesellschaft verloren und wäre vollständig marginalisiert worden.

Es ist allerdings kein Zweifel möglich, dass sich diese interpretatio benigna der nachkonziliaren Unruhe in einem so eklatanten Widerspruch zu den Tatsachen befindet, dass sie nicht ernst genommen werden kann und sich

so ganz von selbst als Schutzbehauptung und Feigenblatt all derer enthüllt, die um jeden Preis eine andere Kirche wollen. Die vielgerühmten Aufbrüche enthüllen sich als endlose Kette von Abbrüchen oder Abrissen, denen immer mehr überflüssig gewordene und nunmehr leerstehende Kirchen anheimfallen: es sei denn, sie werden zu Kongresshallen, Schulungszentren oder gar Gasthäusern umfunktioniert. Allein in Holland müssen jetzt laut Aussagen des Vorsitzenden der dortigen Bischofskonferenz tausend Kirchen geschlossen werden. Und das ist sicher kein Zufall, da gerade die tonangebenden holländischen Katholiken den Glauben seit dem Konzil in geradezu revolutionärer Weise dem Zeitgeist angepasst haben und das unter Duldung ihrer damaligen Oberhirten wie vor allem Kardinal Alfrinks. Man denke nur an den berühmt berüchtigten »Holländischen Katechismus«! Seitdem ist die Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher dort auf 5 % bis 10 % der Katholiken gesunken und in den übrigen Ländern sieht es nicht viel besser aus.

Wie die FAZ vom 13. März 2015 berichtet, hat die Kirche bei uns allein im Jahre 2014 200.000 Mitglieder verloren. Seit der Wiedervereinigung sind es mehr als drei Millionen gewesen. »Vor zehn Jahren gab es im Erzbistum Hamburg noch 161 Pfarrgemeinden, heute sind es 88, im Jahre 2020 soll es annähernd 30 ›Pastorale Räume« geben, Großgemeinden, zusammengelegt aus kleinen, kaum noch funktionierenden Einheiten.«¹ Wenn Seelsorge immer auch bedeutet, für den Einzelnen da zu sein und ihn mit himmlischem Trost aufzurichten, dann können die Priester dieser Aufgabe in den neuen pastoralen Großräumen immer weniger nachkommen. Sie werden zu gehetzten Managern, die von Gottesdienst zu Gottesdienst, von Pfarrgemeinderat zu Pfarrgemeinderat eilen und stehen so immer in Versuchung, genuin priesterliche Auf-

1 FAZ vom 13. März 2015 S. 4.

gaben an Laien zu delegieren, was freilich denen, die eine ganz andere Kirche wollen, nur recht sein kann.

Wie wenig man hier von produktiven Aufbrüchen sprechen kann, zeigte sich schon unmittelbar nach dem Konzil. Über Nacht und in einem einzigen kirchengeschichtlichen Augenblick nahmen die Priester Abschied von Hochwürden und legten in der Mehrzahl das geistliche Kleid ab. Mönche und Nonnen zogen aus der Klausur aus und vertauschten ihre Ordenstracht mit einem oft sackartigen Räuberzivil, das als solches allenfalls noch als unentschiedenes Remis zwischen dieser und jener Welt gedeutet werden kann. Unbeeindruckt von der Tatsache, dass der Nachschub eben deshalb ausblieb, verzichteten ganze Ordensfamilien auf ihre einstmals so großartige übernatürliche Identität und verlegten sich stattdessen aufs sogenannte »Soziale« und die Pflege der Mitmenschlichkeit. Gewiss ist es zutreffend, dass sich die Kirche vor dem Konzil in einer gewissen Getto-Situation befand und in ihr Gottseidank trotz aller Verrenkungs- und Anpassungsversuche immer noch befindet. Aber die progressiven Interpreten verwechseln auch hier Ursache und Wirkung. Gegen einen gnadenlosen Gegner, eben die moderne Welt, die nichts anderes als ihre Umwandlung in einen harmlosen Sozialverein im Sinn hat, kämpft die Kirche schon seit Jahrhunderten mit dem Rücken an der Wand.

KAPITEL 2: MISSRATENE ANPASSUNG

Unter diesen Umständen muss jede ernsthafte, die Tatsachen berücksichtigende Erklärung der Krise davon ausgehen, dass die neue Begegnung mit der Welt, die das Konzil zweifellos gewollt hat, nicht gelungen ist. In diesem Zusammenhang hören wir immer wieder, dass die Aufforderung zum »aggiornamento« im Sinne einer be-

flissenen Anpassung an den Zeitgeist und die säkulare Gesellschaft missverstanden worden ist. Aber so richtig das auch ist, so sollte man sich auch hier wie bei allen bedeutsamen geistesgeschichtlichen Entwicklungen die Sache nicht zu einfach machen und auf alle billigen psychologischen Erklärungen für jenes Missverständnis verzichten, obwohl sicher auch ganz einfach blinder pastoraler Übereifer und mangelndes Augenmaß für die geistige Situation unserer Zeit mit im Spiel waren.

Tatsache aber ist, dass die falsche Anpassungsbereitschaft selber durch die neue Philosophie der Geschichtlichkeit des Menschen und der Wahrheit motiviert worden ist, wie sie von Wilhelm Dilthey (1833–1911) begründet wurde, aber erst bei Martin Heidegger (1889–1976) ihre ganze, das katholische Denken beirrende Macht gewonnen hat. Ist es doch eine starke Phalanx von Theologen wie Karl Rahner, Johann B. Lotz, Bernhard Welte, Klaus Hemmerle und vor allem der katholische Philosoph Max Müller gewesen, die den Einbruch der Heideggerschen These von der Geschichtlichkeit des Seins und der Wahrheit in die Theologie vorbereitet haben.²

Für Heidegger ist der Mensch der Ort, an dem sich »das Sein« je und je von neuem lichtet. Es ist keineswegs identisch mit den einzelnen »Seienden«, den Dingen dieser Welt, ja es ist gerade diese Verwechslung, die die abendländische Philosophie nach seiner Auffassung heimsucht. Vielmehr ist das Sein jene alle Grenzen und damit auch alle Begriffe übersteigende Fülle der Wirklichkeit, die, indem sie sich zeigt, sich auch immer schon wieder verbirgt. Dieses Sein, diese Fülle ist zutiefst zeitlich und geschichtlich und lichtet sich daher mit schicksalhafter Notwendigkeit, über die wir keine Macht haben, je anders. Alle großen Epochen der Geistesgeschichte haben

2 Zu Heidegger vgl. u.a. Otto Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen, 2. Aufl. 1983; Pöggeler: Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg – München 1983.

ihren Ursprung darin, dass sich das Sein in ihnen in wechselnder Weise zeigt und verbirgt. In diesem verschiedenen gearteten Wechselspiel von Verbergung und Offenbarung wird uns der Horizont des jeweiligen Wirklichkeitsverständnisses vorgegeben, von dem aus wir dann die Welt »auslegen«, wie die hermeneutische Philosophie formuliert. So »ereignete« sich einst auch das mythische Weltverständnis, das die katholischen Schüler Heideggers in den Evangelien finden und heute »ereignet« sich die technische Auffassung der Welt. Über diese Verständnisebenen haben wir also keine Macht. So unerfreulich auch die »Verwahrlosung« der Welt durch die Technik sein mag, die Heidegger wie kein zweiter zu schildern vermag, so müssen wir doch dieses technologische Los unseres heutigen Daseins mutig auf uns nehmen. Da der Mensch die Lichtung des Seins ist und dieses sich je anders offenbart, kann er über diese Offenbarung nicht verfügen.

Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit der Begriff der »Wirkungsgeschichte«, wie ihn Hans-Georg Gadamer, der prominenteste Heidegger-Schüler in seinem bekannten Werk »Wahrheit und Methode« entfaltet hat.³ Gewiss distanziert er sich von den bisherigen Formen des Historismus, denen es nur um die Herkunft und nicht um die innere Wahrheit der Ideen ging. Doch diese selbst ist nunmehr geschichtlich, weil der Mensch und damit die Art und Weise, wie er sie aufnimmt, je und je anders ist. Man mag Gadamer durchaus konzедieren, dass es immer schon eines bestimmten Vorverständnisses bedarf, um die Texte und Ideen der Vergangenheit in ihrem Wahrheitsgehalt erschließen zu können. Aber dieses Vorverständnis ist bei ihm immer das der konkreten geschichtlichen Situation, über die der Mensch nie hinauskommt. Deshalb muss das ursprünglich Gesagte und Gemeinte so

3 Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl. Tübingen 1990

in seine neue Situation und ihren neuen Horizont übersetzt werden, dass es überhaupt noch ankommt.

Ganz in diesem Sinne kommt die »kritische Exegese« und die ihr folgende Theologie zu einem neuen Begriff von Tradition, der den Anforderungen Heideggers und Gadamers entspricht. So lesen wir in der neuen Ekklesiologie von Prof. Medard Kehl SJ: »Als kirchliche Theologie steht jede aktuelle Schriftauslegung immer schon in einem geschichtlichen Auslegungsprozess, eben in der Tradition. Durch sie wird die Sache des biblischen Glaubens einer jeden Epoche neu, ihrer geschichtlichen und kulturellen Situation gemäß überliefert: durch sie wird überhaupt erst ein immer neues Angesprochen- und Betroffenwerden von dieser Sache und damit auch ein wirkliches Verstehen ihrer endgültigen (eschatologischen) Bedeutung ermöglicht.«⁴ Auch hier bleibt letzten Endes der Mythos der Geschichte als überpersönlicher Macht, die uns ergreift, uns die Horizonte und die Art und Weise vorgibt, wie wir die Wahrheit verstehen sollen. »In Wahrheit«, so Gadamer, »gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr... Die Selbstbestimmung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.«⁵ Am Ende bleibt ein subti-

4 Medard Kehl SJ: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992, S. 46. »Heute«, so der damalige Theologieprofessor und jetzige Kardinal Kasper in seiner »Einführung in den Glauben« S. 14, »sind jedoch die Denkansätze, die begrifflichen Kategorien und der ganze Lebens- und Vorstellungshintergrund so verschieden geworden, dass man die verschiedenen Positionen nicht einmal mehr kennen und verstehen kann, geschweige denn, dass man sie von einer höheren Warte aus integrieren oder harmonisieren könnte. Von Gott sprechen können wir deshalb heute nur, wenn wir realisieren, dass »der Ort, wo sich in einer geschichtlich gewordenen Welt die Sinnfrage stellt, die Frage nach der Zukunft ist«. Noch deutlicher wird das Bekenntnis zu der von Dilthey, Heidegger und Gadamer inspirierten neuen Sicht von der radikalen Geschichtlichkeit der Wahrheit in Walter Kasper: Theologie und Kirche. Mainz 1987, S. 34

5 Gadamer a.a.O. S 281

ler Relativismus, der alles vermeidet, um den Eindruck zu erwecken, er sei einer. Ideengeschichte ist so nicht mehr die Geschichte ihrer inneren, auf ihrem bleibenden Wahrheitsgehalt beruhenden Überzeugungskraft, sondern nur noch jene Wirkungsgeschichte, die sich an der wechselnden Befindlichkeit des Menschen orientiert.

Der bekannte, Heidegger nahestehende, evangelische Theologe Rudolf Bultmann (1894–1976) war der erste, der aus dieser Sicht der radikalen Geschichtlichkeit des Menschen und der Wahrheit die entsprechenden Konsequenzen zog. Im Zeitalter elektrischen Lichtes, so Bultmann, könne man nicht mehr an Wunder glauben und so gelte es heute, mit der Quadratur des Kreises fertig zu werden: das Evangelium radikal zu entmythologisieren und doch an der einzigartigen Bedeutung Christi festzuhalten.⁶

Selbst wenn man nicht so weit geht und nicht Heideggers »Sein« als jene letzte geheimnisvolle mythische Macht auffasst, die in allem wirksam ist, ja bei Heidegger paradoxerweise als endlicher und zeitlicher Urgrund aller Dinge erscheint, so hat sich doch im katholischen Denken weitgehend die Überzeugung von der »Geschichtlichkeit« des Menschen durchgesetzt, wobei »Geschichte« eben nicht mehr als Überlieferung und Kontinuität, sondern als radikaler Wechsel von Epoche zu Epoche verstanden wird. Das ist der Grund dafür, warum es die katholische Heidegger-Schule für absolut notwendig hält, den Glauben je neu auszusagen. Die Radikalität der Neuinterpretation entspricht der, mit der der Mensch als geschichtliches Wesen angesehen wird. Maßstab für sie ist nun nicht mehr die objektive und allgemein gültige Wahrheit, von der Papst Pius XII. in der Enzyklika ›Humani generis‹ von 1950 sagt, dass »die Wahrheit und jede ihrer philosophischen Äußerungen nicht täglichen

6 Rudolf Bultmann: Kerygma und Mythos. Hamburg 1948; Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1953, Das Johannes-evangelium. Göttingen 1950

Veränderungen unterworfen werden kann«. Vielmehr kommt es nunmehr darauf an, dass die Glaubenswahrheiten so interpretiert werden, dass sie mich heute hier und jetzt ansprechen und diejenigen Momente in ihnen zum Vorschein gebracht werden, die mir heute noch etwas sagen. Maßstab bleibt so das Subjekt, das sie in seiner bestimmten geschichtlichen Situation nur auf diese einmalige Weise rezipieren kann.

KAPITEL 3: SELTSAME SPRACHSPIELE

In diesem Sinne ist es kein Zufall, dass heute allenthalben von Bischöfen und Theologen gefordert wird, sich in der Verkündigung der Glaubenswahrheiten einer neuen und zeitgemäßen Sprache zu bedienen, die heute auch wirklich verstanden werde, wobei hier subkutan immer die Ideologie der Geschichtlichkeit mitspielt. Jedenfalls ist diese Forderung so sehr zum Allgemeingut geworden, dass sie kaum einer mehr kritisch zu hinterfragen wagt. Auf der anderen Seite wäre diese Kritik dringend notwendig, da die Forderung, die Glaubenswahrheiten ganz neu und zeitgemäß auszusagen, eklatant der Binsenweisheit widerspricht, dass sich Form und Inhalt einer Aussage allemal und ganz genau entsprechen müssen. Denn wie anders soll man etwa die Tatsache, dass Christus wahrhaft und wirklich am dritten Tage auferstanden ist, ausdrücken als genau mit diesen Worten?

In jedem Falle ist das angestrebte Bemühen, die Glaubenswahrheiten so zu formulieren, dass sie heute auch wirklich ankommen, ein wesentlicher Grund für die schwankende, unklare und missverständliche Sprache der heutigen Verkündigung, die auf der einen Seite die Glaubenswahrheiten bewahren, sie aber auf der anderen Seite so neu formulieren will, dass sie auch von

den Zeitgenossen ohne weiteres verstanden werden. Dem Inhalt wird auf diese Weise Gewalt angetan, so dass er entweder verfälscht wird oder zur Banalität herabsinkt. Auf diese Weise wird aus dem Leib Christi das hl. Brot, das wir in der Kommunion empfangen, aus dem hl. Messopfer die Mahlfeier im Namen Jesu, aus seiner Gottessohnschaft die Tatsache, dass sich ihm Gott »in unüberbietbarer Weise« mitgeteilt hat, aus der Erbsünde der Umstand, dass wir allzumal Sünder sind, aus der Anschauung und Liebe Gottes in der ewigen Seligkeit die in schlechtem Deutsch vorgetragene Neuformulierung »Himmel ist bei Gott sein«, aus dem Bußsakrament, das die Gnade in uns erneuert, die nichtssagend merkwürdige Aussage, dass uns die Versöhnung in der Beichte »zugesprochen werde«, aus der Kirche als dem »mystischen Leib Christi« schlicht und einfach das Volk Gottes⁷, aus den hl. Engeln, die als reale Geistwesen vor dem Angesicht Gottes stehen, die Botschaft, dass Gott immer bei uns ist, uns leitet und beschützt⁸, aus der Auferstehung

7 Nicht immer greift man dabei freilich zu so lapidaren Feststellungen wie der Frankfurter Dogmatiker Medard Kehl SJ in seinem weit verbreiteten Studienbuch: »Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie« a.a.O. S. 80: »Die Kirche ist keineswegs der fortlebende Christus oder seine in der Geschichte fortdauernde Inkarnation.«

8 Nicht zufällig lesen wir in der neuen Fassung des Lexikons für Theologie und Kirche aus dem Jahre 1995, das von Kardinal Kasper mit herausgegeben worden ist, auf S. 651: »Engel spielen heute in der Verkündigung im Leben der Kirche eine marginale Rolle. Umso mehr stehen sie bei kirchlichen Randgruppen im Zentrum.« Typisch für diese »Neuinterpretation« des Engelglaubens ist auch die Wendung Rahners. 1935 betonte er, es sei Glaubenswahrheit, dass Gottes unendliche Schöpfermacht neben uns Menschen noch andere persönliche Geistwesen geschaffen habe. Dreiundvierzig Jahre später veröffentlichte er erneut einen Aufsatz: »Über Engel« (Karl Rahner: Schriften zur Theologie XII. Benzinger. Zürich 1978, S. 381–428). »In der Zwischenzeit«, so bemerkt dazu Gerhard Adler nicht ohne Ironie in seinem Buch »Jenseitsbilder. Von der kommenden Welt« (Stein am Rhein 1994) »muss es ein theologisches Erdbeben geben

als einem realen Ereignis ein »Widerfahrnis« der Jünger Jesu, wie uns der Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen in einem von der Erzbischöflichen Akademie Freiburg herausgegebenen Sammelband unter dem Titel: »Heute glauben« versichert.⁹

Begreiflicherweise stützen sich diese Versuche der Neuformulierung des Glaubens auf die neue Sprachphilosophie, die sich in der katholischen Theologie eingebürgert hat und die wir vor allem dem Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann verdanken, einem der einflussreichsten deutschen Theologen.¹⁰ Im Anschluss an Ludwig Wittgenstein und Heidegger erscheint die Sprache hier als dritte Kraft, die sich zwischen die Wirklichkeit und unsere Erkenntnis schiebt, als waltende Macht und lebendiges Geschehen, das aus der Situation heraus zu verstehen ist. So hat die Sprache der Prosa eine ganz andere Intention als die der Poesie. Hölderlin und Mörike wollen mir nichts mitteilen. Anders ist wieder der Ruf zu verstehen, mit der der Polier vom Arbeiter verlangt: »Neue Platte her!«. In diesem Sinne ist die Glaubenssprache nach Hünermann eine solche der Umkehr, keine Mitteilung irgendwelcher »mirakulöser Ereignisse«, sondern etwas, das mich treffen soll. Von daher rührt die seltsame Polemik heutiger Theologen gegen die »Satzwahrheiten«, als ließen sich die Gegenstände des Glaubens anders ausdrücken als in Sätzen und Behauptungen. »Wir haben so in der Glaubenssprache selbst die Grundstruktur von Offenbarung ... nicht einfach im

haben. 1978 reflektiert Karl Rahner über die Engel unter dem ausdrücklichen und mehrfach wiederholten Vorbehalt: »falls sie überhaupt gibt«.

- 9 Heute glauben. Freiburger Akademieschriften Bd. 7 Herausgegeben von der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg. Düsseldorf 1993 S. 82
- 10 Peter Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003

Sinne eines vorgestellten, gegenüberstehenden Gottes, eines miraculösen Ereignisses, irgendwo und irgendwann lokalisierbar in der Geschichte, Offenbarung vielmehr als das Offenbarwerden Gottes.«¹¹

Auf der Strecke bleibt die Tatsache, dass ich mich als vernünftiger Mensch auch über die historische Glaubwürdigkeit der Offenbarung unterrichten kann und soll. Von den Wundern Jesu ist nirgendwo die Rede, ja der Begriff taucht in dem reichhaltigen Sachregister gar nicht auf! Und das, obwohl Christus selbst an zahlreichen Stellen die Pharisäer und Schriftgelehrten gerade deshalb gebrandmarkt hat, weil sie seine Zeichen und Wunder gesehen und doch nicht geglaubt haben. Jedenfalls liegt es auf der Hand, dass diese neue und merkwürdige Sprachphilosophie, bei der es von vorneherein nicht so sehr auf die Inhalte ankommt, sondern darauf, dass sie mich treffen, an entscheidender Stelle mit verantwortlich ist für die neue, unklare, emotionale Redseligkeit in Theologie und Verkündigung, die nur allzu oft an das Wort der Schrift erinnert. »unsere Tage gehen dahin wie ein Geschwätz«.

KAPITEL 4: ERBEN DER AUFKLÄRUNG

§ 1: Rückblick auf das 18. Jahrhundert

Dennoch reichen diese Erklärungen, dass man sich aus den genannten Gründen allzu sehr auf die moderne Welt eingelassen habe und eine ganz neue Sprache formulieren wolle, nicht aus, ja sie scheinen in gewisser Weise das Pferd vom Schwanz her aufzuzäumen. Denn es bleibt doch die entscheidende Frage, warum diese Welt so sehr säkularisiert ist, dass sie auf der einen Seite in diesem scharfen objektiven Gegensatz zur Kirche steht und auf

11 Hünemann a.a.O. S. 43

der anderen Seite heute diese fatale Sogwirkung auf sie auszuüben vermag. Wir müssen m.a.W. beides, die Säkularisierung der heutigen Welt und die drohende Säkularisierung der Kirche auf einen einheitlichen Grund zurückführen: es sei denn, man betrachte sie im Sinne der folgenlosen Klagen Hölderlins und Martin Heideggers einfach als geheimnisvolles Seinsgeschick.

Nicht wenige Bischöfe führen die Bedrohungen, denen die Kirche ausgesetzt ist, auf die »Gotteskrise« zurück, die unsere Zeit heimsuche. Die Erklärung hat für sich, dass sie sogleich in das Zentrum der ganzen Frage vorstößt, da sich alles in Religion und Glaube um Gott und die richtige Gottesverehrung dreht. Dennoch scheint sie in dieser unspezifizierten Allgemeinheit nur wenig Überzeugungskraft zu besitzen. Denn trotz Dawkins und der humanistischen Union kann man die Frage stellen, ob wir gerade heute in einer Periode des dezidierten Atheismus leben und ob es heute mehr tonangebende und bekennende Atheisten gibt als etwa zur Zeit Ernst Haeckels (1834–1919) und seines Monistenbundes. Zudem hat man nicht selten den Eindruck, dass der Hinweis auf die »Gotteskrise« eine Art Schutzbehauptung ist, die von den eigentlichen und unmittelbaren Symptomen ablenkt. Denn es geht etwa den Verfassern des Memorandums »Kirche 2011« und den anderen Basiskatholiken nicht so sehr um die Gottesfrage, sondern um eine ganz andere demokratische Kirche von unten und um eine ganz neue angeblich menschenfreundliche Theologie.

Dennoch ist der Hinweis auf die Gotteskrise erhellend, wenn man nur bereit ist, sie bis zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurück zu verfolgen. Wir können uns hier einen kurzen historischen Rückblick nicht ersparen, weil uns heute immer wieder gerade auch von kirchlichen Kreisen voller Genugtuung versichert wird,

das Christentum habe »eine Aufklärung« – eben die des 18. Jahrhunderts – durchgemacht und unterscheide sich dadurch wohltuend vom angeblich so finsternen Mittelalter und auch vom Islam.

Vielfach herrscht ja die Auffassung, die Aufklärung habe uns den Atheismus beschert. Das ist jedoch mit Ausnahme der französischen Materialisten Claude Adrien Helvetius, des Barons von Holbach, Julien Offray de La Mettries und der Enzyklopädisten Denis Diderot und d’Alemberts keineswegs der Fall. Die Sache ist viel schlimmer oder viel folgenreicher für die Entwicklung der Gottesvorstellung. Es handelt sich bei dem Mainstream der Aufklärung, wie er von Rousseau und Voltaire, in Deutschland von Christian Wolff, Hermann Samuel Reimarus, Lessing und Kant vertreten wird, nicht um die Leugnung, sondern vielmehr um die Entthronung Gottes, der nun nicht mehr die unendlich heilige und anbetungswürdige Majestät, die Sonne ist, um die sich alles dreht, sondern eher als Erfüllungsgehilfe des irdischen Wohls des Menschen angesehen wird. Man kann deshalb hier von einer radikalen Akzentverschiebung von der Theozentrik des Abendlandes zur Anthropozentrik der Neuzeit sprechen, die auch weite Kreise der heutigen Theologie beherrscht.¹²

Die Entthronung Gottes beginnt schon im Deismus der Voraufklärung etwa bei Herbert von Cherbury (1583–1648) und Shaftesbury (1671–1713) und es ist kein Zufall, dass auch Voltaire, Rousseau, Reimarus und Lessing Deisten sind. Nach dem Deismus hat Gott die Welt zwar geschaffen, aber er greift nach getanem Werk nicht mehr in die Weltmaschine ein, die von selbst immer weiter geht. So gleicht er einem konstitutionellen Monarchen, den es zwar zu ehren gilt, der aber kei-

12 Vgl. dazu die nicht nachvollziehbaren Aufstellungen von Johann Baptist Metz: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin.* München 1962

ne wirkliche Macht ausübt. In widerspruchsvoller Weise vereinigen sich in dieser Konzeption die neue Begeisterung für von selbst gehende Maschinen, wie sie die französische Enzyklopädie nunmehr in eindrucksvoller Weise in ihren Supplementbänden präsentiert und der anthropozentrische Zungenschlag. Ist doch die Vorstellung weit verbreitet, dass Gott diese Weltmaschine auf das irdische Wohl und den Fortschritt der Menschheit ausgerichtet hat.

Schon im 17. Jahrhundert taucht die neue revolutionäre Idee des Fortschritts auf, die man bis dahin in dieser Form nicht gekannt hat. Sie lässt sich in die Formel zusammenfassen, die das ganze Wollen und die Hoffnung des 18. Jahrhunderts, ja der Neuzeit, beherrscht hat und selbst das apokalyptische Grauen des 20. Jahrhunderts überdauerte: wenn die Menschen endlich vernünftig werden, dann wird sich endlich der Fortschritt auf Erden ereignen und wir werden einem Zustand entgegen gehen, in dem alle Tränen getrocknet werden.¹³ Später wird Hegel diese Bedingung streichen und begründen, warum der Fortschritt notwendig und unaufhaltsam sei. Für die Aufklärung selbst aber hat der Appell an die Vernünftigkeit zwei zusammenhängende Komponenten: eine moralische und eine rationale. Zunächst geht die Aufklärung davon aus, dass der Mensch von Natur aus gut und tugendhaft ist und daher ist ihr nichts so fremd und verhasst wie die Glaubenswahrheit von der Erbsünde. Und sodann appelliert sie an die Autonomie der Vernunft, ihre Fähigkeit zu kritischem Selbstdenken, um so endlich den »alten Aberglauben« abzustreifen. Dahin-

13 Dabei sind es paradoxerweise nicht so sehr die Konservativen, sondern es ist ganz im Gegenteil die »Frankfurter Schule« mit ihrer »Dialektik der Aufklärung« gewesen, die den Zusammenhang von Aufklärung und Fortschrittsglauben und die tiefe Fragwürdigkeit dieser Verbindung gerade im Blick auf unsere Zeit herausgestellt hat.

ter steht der rationalistische Glaube, dass Tugend und Autonomie der Vernunft wie alle Dinge machbar und durch öffentliche Einrichtungen leicht zu erreichen seien. Nicht zufällig ist das 18. Jahrhundert das Zeitalter einer geradezu manischen Pädagogik-Euphorie, wie sie bei Rousseau, Pestalozzi und Joseph II. zum Ausdruck kommt, der die Kirche und ihren Klerus vergeblich in eine Volksbildungsanstalt im Dienste der humanistischen Ideale der Aufklärung verwandeln wollte.¹⁴

Dass dieser Glaube an den Sieg von Tugend und Vernunft nicht zum Atheismus, wohl aber zu einer radikalen Akzentverschiebung, ja zur Vereinnahmung Gottes im Dienst der neuen Gesellschaft geführt hat, zeigt sich in exemplarischer Weise an der Vorgeschichte der französischen Revolution und ihr selber, die ja nichts anderes als die radikale Konsequenz und äußerste Zuspitzung der Aufklärung ist. Nach Jean Jacques Rousseau (1712–1778), dem eigentlichen Wegbereiter der französischen Revolution kann der neue Staat, der an die Stelle der bisherigen Gesellschaft mit ihrer Zwietracht und Unterdrückung treten muss, nur darauf beruhen, dass die Einzelnen ihrem Eigenwillen entsagen und sich der *volonté générale*, dem allgemeinen Willen überlassen. Dieser ist aber nicht identisch mit dem Willen der Mehrheit, wie er durch Abstimmung ermittelt wird. Vielmehr ist er das, was alle schon von Natur aus in gleicher Weise und ohne es zu wissen als ihr gemeinsames Wohl und sittliches Ziel wollen: eine die Einzelnen beseelende und umgreifende, sie alle auf überpersönliche Weise durchwaltende Macht. Der Einzelne vermag seinem angestammten Egoismus, der ihn zum Feind seiner Mitmenschen macht, nur zu entgehen, wenn er sich ganz dem Sog dieser *volonté générale* überlässt und so in unteilbarer Ein-

14 Vgl. dazu Francois Fejtö: Joseph II. Porträt eines aufgeklärten Despoten. München 1987

heit zum guten Menschen und zum guten Staatsbürger wird, denn beides lässt sich nicht trennen.

Ebenso wie sein gelehriger Schüler Maximilien Robespierre (1758–1794) ist Rousseau davon durchdrungen, dass Wohl und Dauerhaftigkeit des neuen Staates allein davon abhängen, dass die Menschen, die ohnehin im Prinzip gut sind, sich endlich vollends zur Tugend bekehren. Und er hält die entsprechende Aufforderung für so vernünftig und sonnenklar, dass ihm umgekehrt die obstinate Weigerung, tugendhaft zu werden, als abscheuliches Verbrechen erscheinen muss. Daher ist er in der Theorie ebenso wenig zimperlich, wenn es um Strafen gegen die Abweichler geht, die nicht bereit sind, sich dem Sog der *volonté générale* zu überlassen wie später Robespierre in der Praxis. Wenn Robespierre, dieses beinharte *second-hand-Genie*, einer menschlichen Regung fähig war, dann ist es die maßlose und in der Konsequenz immer schon radikal unduldsame, ja mörderisch totalitäre Schwärmerei für das Ideal des tugendhaften und vollkommen integrierten Staatsbürgers gewesen.

Die staatliche Fahndung nach der rechten Gesinnung erzeugt ein Klima totalitärer Gesinnungsschnüffelei von Amts wegen, das mit den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts durchaus konkurrieren kann. Auf dem Höhepunkt der Schreckensherrschaft zählen wir in Frankreich nahezu 21.000 Überwachungsausschüsse, zu denen – den Blockwarten im Dritten Reich und der DDR ähnlich – neben den Gastwirten besonders Pförtner und Hausbesitzer herangezogen werden. Die Polizei hat jetzt nicht mehr primär die Aufgabe, Räuber und Diebe zu überführen, »sondern im Herzen der Menschen zu lesen, ob die heilige Flamme rein und stark genug brennt«¹⁵. Nur scheinbar ragt der Glaube an ein höchstes Wesen wie ein

15 Friedrich Sieburg: Robespierre. Eine Biographie. Frankfurt am Main – Berlin 1988 S. 116 f.

Fremdkörper in dieses gespenstische Schauspiel hinein. Durch ein Dekret des Konvents werden dieser Glaube und die Unsterblichkeit der Seele von Amts wegen verkündet und der entsprechende Nationalfeiertag auf den 8. Juni festgesetzt. Tatsächlich steht auch diese Vereinahmung der Religion in einem so tiefen Zusammenhang mit dem Vernunftglauben der Aufklärung und der Jakobiner, dass sie durchaus als Fortsetzung des gotteslästerlichen Tedeums der Revolutionäre für die Göttin der Vernunft erscheint.

Paradoxerweise ist es gerade die Ohnmacht, die Saft- und Kraftlosigkeit des deistischen Gottes der Aufklärung, die ihn – Hitlers »Vorsehung« gleich – für die Zwecke des absoluten Staates so verwendbar macht. Im gleichen Maße, in dem er in der Theorie durch seinen sinnreichen Weltbau zum Erfüllungsgehilfen des irdischen Wohls degradiert wird, wird er nun auch in der Praxis zum bloßen Garanten und zur Legitimation der Vernünftigkeit des Fortschritts: zum Garanten dafür, dass dieser aus innerer Notwendigkeit so weise und sinnvoll angelegt ist wie das ganze All! Das so verstandene göttliche Wesen ist keine Instanz mehr, auf die ich mich berufen kann, um die gebieterischen Rechte seiner allgegenwärtigen Majestät gegen die weltliche Macht abzuwägen, sondern nur noch ein Ausrufungszeichen hinter dem vernünftigen Fortschritt zu einem neuen »Humanismus«.

Gott als Notar, ja als Siegel der Jakobiner: die Idee ist so seltsam, wie es die Erscheinung Robespierres gewesen sein muss, als er am 8. Januar à la Rokoko gekleidet im himmelblauen Frack und weißen Kniehosen, in der rechten Hand einen großen Strauß von Ähren, Mohn und Kornblumen eine große buntscheckige Parade zum Fest des höchsten Wesens anführte. Sie musste auch die Place de la Concorde überqueren, auf der die Guillotine noch am Tag vorher unermüdlich ihr Werk getan hat-

te. Selbstverständlich hatte man sie weggeräumt, um die Feier nicht zu stören. Dennoch lag ein süßlicher Geruch in der Luft, als die Prozession die sinistre Stätte erreichte und man musste Hunde wegscheuchen, die sich an den nur oberflächlich verborgenen Blutpfützen gütlich taten. Schon sechs Wochen nach der Feier musste Robespierre selbst das Blutgerüst besteigen, denn offensichtlich wollten die Menschen nicht tugendhaft werden: nicht auf diese Weise.

Es ist erstaunlich, dass die vielen Stimmen, die sich bei uns nach dem Konzil für die Aufklärung begeistern und sich zudem soviel auf ihr neues geschichtliches Bewusstsein zu Gute halten, offenbar all diese Ereignisse und damit die französische Revolution selber nur als einen Betriebsunfall betrachten, der mit der eigentlichen Logik der Aufklärung nichts zu tun hat und dass sie damit auch blind für die Tatsache sind, dass die Schrecken des 20. Jahrhunderts und damit die Wiederkehr der Jakobiner auf die Entthronung Gottes zurückgehen, der sich die Aufklärung mit solcher Macht gewidmet hat.

§ 2: *Die aufgeklärte Vernunft*

Ihre eigentliche Sprengkraft erreicht die Aufklärung durch die schon genannte Aufforderung, endlich autonom, selbständig von der eigenen Vernunft Gebrauch zu machen. In seinem berühmten Artikel: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« in der Dezember-Nummer 1784 der »Berlinischen Monatsschrift« hat Kant dieses Wollen der Aufklärung präzise zum Ausdruck gebracht.¹⁶ Danach ist Aufklärung der Versuch, aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit herauszutreten und sich seines Verstandes ohne Leitung ei-

¹⁶ Abgedruckt in Erhard Bahr (Hrsg.): Was ist Aufklärung? Texte und Definitionen (RUB 9714). Stuttgart 1980

nes anderen zu bedienen. Die suggestive Formulierung verdeckt die Vieldeutigkeit und Fragwürdigkeit des Vernunftbegriffes, der hier zugrunde liegt. Wenn unsere Vorkämpfer einer sogenannten modernen und zeitgemäßen Kirche sich so gern auf die Aufklärung berufen und stolz darauf sind, »aufgeklärte Christen« zu sein, dann müssen sie mit dem Vorwurf rechnen, dass sie – in deutlichem Gegensatz zur »Frankfurter Schule« – die tiefe Ambivalenz dieses Vernunftbegriffes nicht erkannt haben.¹⁷ Sie sehen nicht, dass nahezu alle Weichenstellungen in Philosophie und Theologie auf einer ganz bestimmten Auffassung über Natur, Reichweite und Grenzen unserer Erkenntnis beruhen. In der Tat ist die richtige Auffassung über die Natur unseres Erkenntnisvermögens der Kompass für die meisten theologischen und philosophischen Auseinandersetzungen. Es ist daher unumgänglich, auf diese Frage einzugehen. Erst ihre Behandlung macht es möglich, letztendlich darüber zu entscheiden, was wir von der so laut gepriesenen Autonomie der Vernunft halten sollen oder ob auch sie wie die ganze Aufklärung jene Katastrophe war und ist, für die wir sie halten.

Nicht zufällig widmete sich Benedikt XVI. in seinen Schriften und Reden immer wieder dem Thema: »Vernunft und Offenbarung«. Bereitschaft zur Hinnahme ihrer Geheimnisse kann unser Geist¹⁸ nur aufbringen, wenn er seiner inneren Natur nach grenzenlos offen ist

17 Ähnlich unkritisch übersieht die Behauptung führender Moraltheologen wie etwa Martin Rhonheimers, dass die modernen Menschenrechte auf christliches Erbe zurückgehen, die Ambivalenz und völlig verschiedene Herkunft der Begriffe. Vgl. dazu unsere Ausführungen: Die luftigen Abstraktionen – Anfragen an Martin Rhonheimer. In: Theologisches Juli /Aug. 1995 und: Die zweideutige Moderne. Antwort an Martin Rhonheimer. In: Theologisches Dez./Jan. 1995/96

18 Wir gebrauchen die Begriffe »Geist«, »Erkenntnisvermögen«, »Verstand«, »Vernunft« und »Intellekt« hier synonym.

für die Wirklichkeit und nicht von vorneherein oder »a priori«, wie die Kantianer sagen, auf die Erfahrung, die Erkenntnis und »Bearbeitung« eines bestimmten Gegenstandsbereiches festgelegt ist.¹⁹ Denn dann ist er immer schon in Gefahr, diesen mit der Wirklichkeit überhaupt zu verwechseln. Das will sagen, dass unser Geist von vorneherein oder von sich aus nichts, aber auch wirklich nichts von der Wirklichkeit und den Gegenständen weiß, die ihm möglicherweise begegnen und dass er auf alles gefasst ist. Nur diese grenzenlose und durch nichts vorgeformte Empfänglichkeit lässt ihn bereit sein, ohne Vorurteil die ihrer Natur nach ungeheuren, weil alle gewöhnliche Erfahrung übersteigenden Geheimnisse der Offenbarung hinzunehmen statt von einem eingeborenen oder irgendwie sonst dem Erkenntnisvermögen eigenen Raster sogleich autonom und souverän darüber zu entscheiden, was nicht sein kann und nicht sein darf.

In diesem Sinne ist es für die Möglichkeit des Zugangs zur Offenbarung, d. h. für die Bereitschaft, sie hinzunehmen, schlechthin entscheidend, dass die erkennende Seele zu Beginn ihrer Erkenntnis ein leeres unbeschriebenes Blatt ist, wie Aristoteles im dritten Buch von *De Anima* feststellt.²⁰ So ist auch sein berühmtes Wort zu verstehen, das Thomas zustimmend anführt,²¹ dass die erkennende Seele gewissermaßen alles sei, sofern sie – eben! – offen ist für alle Dinge und deshalb ihre »Formen« und damit ihr Wesen erkennend aufneh-

19 Von dieser grenzenlosen Offenheit oder Empfangsbereitschaft, die unser Geist nach den großen Scholastikern besitzt, handelt auch unser Buch: *Die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes. Thomas von Aquin und Duns Scotus im Gespräch über Natur und Gnade.* Patrimonium-Verlag, Aachen 2015

20 Vgl. dazu den Kommentar des hl. Thomas: »Das muss man so verstehen wie bei einer Tafel, auf der noch nichts geschrieben steht, auf die aber wohl vieles geschrieben werden kann.« In *Arist. Libr. De An. L III lect. IX ed. Marietti n. 722.* Vgl. auch *S. theol. I, q.79 art. 2*

21 In *Arist. Libr. De An. a.a.O. nn. 787, 790;* vgl. auch *S. a. a. O. art. 1*

men kann. Daher erstreckt sich der Erwartungshorizont unseres Geistes auf alles nur Denkbare, Mögliche und Wirkliche²², was keineswegs bedeutet, dass er dies alles auch aktiv allein auf sich und seine Erkenntniskraft gestellt mit der gleichen Treffsicherheit erreichen kann.

Es ist so der ›intellectus possibilis‹ (der mögliche oder sich noch in der Möglichkeit befindliche Verstand), der nach Thomas erkennt und nicht der ›intellectus agens‹, der tätige Verstand.²³ Diesem kommt nur in einer hier nicht zu erörternden Weise die Aufgabe zu, »Erkenntnisbilder« bereit zu stellen, die das Erkennen allererst in Gang setzen. Doch der mögliche Verstand ist der eigentliche Träger der Erkenntnis und er wird wiederum so genannt, weil er »in potentia«, also aufnahmebereit ist für all das, was ihm an Erkennbarem begegnet. Aufnahmebereit allerdings nicht wie ein beliebiges, passiv formbares Stück Materie, sondern im Sinne eines lebendigen Vermögens, von dem das thomistische und darüber hinaus allgemein scholastische Axiom gilt: »was aufgenommen wird, wird immer schon in der Weise des Aufnehmenden empfangen«. So ist die Aufnahme des Eindrucks oder der Einwirkung immer schon die aktive Antwort des Lebewesens, das sie auf seine Weise – und das heißt in unserem Falle erkennend – empfängt.

Man kann so unser Erkenntnisvermögen mit einem fleckenlosen Spiegel vergleichen, der zumindest der Tendenz nach die Dinge ohne jede Trübung, subjektives Beiwerk und Vorentscheidung aufzunehmen und zu reflektieren vermag, wie sie sich von sich selbst her präsentieren. Gerade aus diesem tabula-rasa-Charakter ergibt sich die genannte Offenheit für das Ungewohnte, Ungewöhnliche und Überraschende, da die Erkenntnis

22 Thomas De verit. I, 1

23 De Anima q. un. Art. 3: »Manifestum est enim, quod haec operatio, quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili sicut a primo principio, per quod intelligimus.«

von sich aus niemals sagen kann, was auf sie zukommen kann und was nicht. Mehr noch: wenn alles Erkennen Entdecken ist, dann ist es auch immer schon Neuentdecken. Mag es sich auch um altbekannte Dinge handeln, so ist ihm doch immer dieser Überraschungscharakter eigen, der wiederum auf seiner grenzenlosen und unbestimmten Empfangsbereitschaft beruht. In diesem Sinne ist die wesenhafte, weil in diesem Hinnahme-Charakter begründete Ahnungslosigkeit keine Eigenschaft tumber Toten, sondern die Grundsignatur unserer Erkenntnis und damit ein Zeichen tiefer Weisheit.

Nicht zufällig ist deshalb auch das Staunen weit mehr als ein bloßer Affekt, nämlich ein radikaler Grundakt des menschlichen Geistes, der seinerseits ernsthaftes Erkenntnisstreben allererst ermöglicht. Damit meinen wir nicht so sehr das sekundäre Staunen über ungewohnte und ungewöhnliche Dinge, das seinerseits nicht verwunderlich ist, sondern die Fähigkeit, über alles und damit auch über das scheinbar Selbstverständliche ins Staunen zu geraten, die Heidegger als »Erstaunen« vom gewöhnlichen Staunen unterscheidet.²⁴ Aristoteles sagt mit Recht, dass dieses Staunen am Anfang der Philosophie stehe. Denn nur dann, wenn ich über die Wirklichkeit im Ganzen in Staunen gerate, erschließt sich mir die Bedeutung der Seinsfrage: »warum ist Seiendes und nicht vielmehr nichts?« Aus unseren Darlegungen ergibt sich auch, dass dieses Staunen dem der Kinder gleicht. Weil für sie alles neu ist, staunen sie über alles und über nichts im Besonderen und deshalb ist ihr Staunen so radikal und umfassend.

24 Martin Heidegger: Grundfragen der Philosophie (GA 45). Frankfurt am Main 1984, § 38. Vgl. auch Walter Hoeres: Offenheit und Distanz. Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie (Philos. Schriften 9). Berlin 1993 S. 81 ff.; Stefan Matuschek: Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse (Studien zur deutschen Literatur 116) Tübingen 1991

Schärfer noch und in einem gewissen Gegensatz zu Aristoteles hebt sein Lehrer Platon die Züge am Staunen hervor, die uns hier, wo es um die Offenheit für die Offenbarung geht, besonders interessieren. Danach ist es in seiner höchsten Form ein Überwältigt-Werden, ein Außer-Sich-Geraten, Entrückt- und Entzückt-Sein vom Anblick der Idee des Schönen, der das Erkenntnisvermögen trifft wie der Blitz. Schärfer konnte man das Wesen des Unvermuteten und den Überraschungscharakter, der diesem Anblick eignet, nicht umreißen. Die Übertragung auf den ungeheuren, alles Übliche überragenden Anspruch der göttlichen Offenbarung liegt auf der Hand.

Doch wenn wir, so könnte man fragen, von vorneherein auf alles gefasst sind, warum sollten wir dann über die Geheimnisse der Offenbarung staunen? Hier scheint sich die Ambivalenz des Staunens, die darauf beruht, dass für unser grenzenlos offenes Erkenntnisvermögen von vorneherein alles offen und möglich ist, gegen den staunenerregenden Charakter der göttlichen Geheimnisse selbst zu wenden. Doch das Gegenteil ist richtig! Aus der natürlichen und vor aller Erfahrung unseres Nichtwissens und vor aller *docta ignorantia* vorhandenen Bereitschaft, auf alles gefasst zu sein, ergibt sich auch die Möglichkeit, von den Dingen in dem Maße überrascht zu sein, das ihnen gebührt. Und sich etwa vom Heiligen und Numinosen auf einzigartige Weise gefangen nehmen zu lassen. Erst sekundär kommt hinzu, dass jene Geheimnisse unseren bisherigen Erfahrungshorizont bei weitem überragen, der seinerseits durch jene grenzenlose Erwartungsbereitschaft und Offenheit immer wieder aufgesprengt und relativiert werden kann.

Näherhin gibt es ja eine zweifache Bereitschaft, »mit allem und jedem zu rechnen«. Einmal jene Blasiertheit, die alles immer schon kennt, der daher nichts wirklich neu ist und die wir mit einem Wort, das schon Adorno gerne

brauchte, als »quickles Bescheid-Wissen« bezeichnen können, wie es den Informations- und Feuilletonbetrieb unserer Gesellschaft kennzeichnet. Sodann die Bereitschaft, sich immer wieder überraschen zu lassen, die mit dem Selbstverständnis unserer Erkenntnis und der Verwiesenheit auf das, was ihr jeweils begegnet, gegeben ist.

Hieraus ergibt sich auch schon der tiefe Zusammenhang zwischen der Fähigkeit zu staunen und der Ehrfurcht vor dem Sein der Dinge. Als solche ist sie keine bestimmte Tugend wie etwa die Pietät vor dem Alter, der Tradition oder die Ehrfurcht vor Gott. Vielmehr ist sie zunächst einmal ganz einfach die Bereitschaft, die Dinge so stehen zu lassen, wie sie sind und sich von sich selbst her zeigen, die mit dem hinnehmenden und kontemplativen Charakter unserer Erkenntnis gegeben ist. Erst aus ihr kann sich dann die Fähigkeit und Bereitschaft ergeben, die Dinge in dem Maße zu verehren, das ihnen gebührt. Die Bedeutung dieses Zusammenhanges für Theologie und geistliches Leben liegt auf der Hand.

Zweifellos steht die »Revolution der Denkungsart«, die zum Vernunftbegriff der Aufklärung geführt hat, in tiefem Zusammenhang mit den Innovationen, die die neue Zeit heraufgeführt haben. Die rauschhafte Begeisterung über den Siegeszug der neuen mathematischen Naturwissenschaften war die Geburtsstunde des Rationalismus, der im siebzehnten Jahrhundert die Aufklärung des achtzehnten einleitet. Er will zwar die Philosophie nicht in Mechanik oder Physik umwandeln, aber sie doch zu einer ähnlich durchsichtigen, exakten und vor allem sicheren Wissenschaft machen, wie sie nunmehr in den neuen Disziplinen vorzuliegen schien. Im Eifer des Gefechtes wurde übersehen, dass die freiwillige Selbstbeschränkung der neuen naturwissenschaftlichen Methode, die nach dem Grundsatz erfolgt: »wie man in den Wald hineinruft, so schallt es aus ihm zu-

rück« die entscheidenden philosophischen Fragen und Themen ausklammert: sind doch Gott oder die menschliche Geistseele keine Bestandteile der materiellen Welt und vor allem keine zähl- und messbaren Größen und auch die Frage der Willensfreiheit lässt sich nicht mit Hilfe der Statistik experimentell entscheiden.

Die lautlose Umdeutung des Wesens und der Rolle der Vernunft zeigt sich schon bei Descartes (1596–1650), dessen »Abhandlung über die Methode, seine Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen«²⁵, zur Bibel des Rationalismus und zum Wegweiser des späteren »aufgeklärten« Vernunftkultes wurde. Lautlos ist diese Umdeutung, weil es zunächst Binsenweisheiten zu sein schienen, die Descartes als Regeln des für alle Fragen geltenden Vernunftgebrauches empfiehlt. So fordert die erste Regel, niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die man nicht als solche sicher und einleuchtend erkennen würde und in den Urteilen nur so viel zu begreifen, wie sich dem Geist so klar und deutlich darstellen würde, dass gar keine Möglichkeit bestünde, daran zu zweifeln. Das klingt zunächst ganz plausibel und doch verbirgt sich hier schon die ungeheure Achsendrehung in der Deutung der Vernunft. Wahrheit wird nun nicht mehr als Übereinstimmung von Erkenntnis und Wirklichkeit verstanden, sodass diese es ist, die in der Beziehung den Ausschlag gibt, weil sie das Maß ist, nach dem sich die Erkenntnis richtet.²⁶ Vielmehr wird das erkennende Subjekt selber, um in Kants Begriffen zu reden, zum »Gerichtshof« über die Wirklichkeit: lässt es doch nunmehr nur noch das als wahr und wirklich gelten, was seinen eigenen Maßstäben der totalen Klarheit, Durchsichtigkeit und Plausibilität entspricht. Kriterium ist nun nicht mehr die Sache selbst,

25 Phil. Bibl. 261, Hamburg 1964

26 Vgl. dazu die tiefgründigen Ausführungen des hl. Thomas u.a. in *quaest. disp. de veritate*, besonders *quest. 1*

sondern die Evidenz, die ich von ihr habe. Alles andere wird unmutig abgewiesen.

Für die Tatsache, dass es auch Dinge gibt, die sich nur bis zu einem gewissen Grade oder gar nur in ahnendem Ermessen fassen lassen und dass unser Erkennen oft dem Blick in einen Teich gleicht, den es nur bis zu einer gewissen Tiefe durchdringen kann, fehlt bei diesem Vordenker des Rationalismus jedes Gespür. Die anderen Regeln des richtigen Vernunftgebrauches bestätigen diesen Verdacht. Die zweite Regel fordert, alle Schwierigkeiten, die wir untersuchen, in so viele Teile zu zerlegen wie möglich und zur besseren Lösung wünschenswert wäre. Die dritte und vierte Regel stimmen damit überein: verlangen sie doch, die Gedanken so zu ordnen, dass man mit den einfachsten und fasslichsten Objekten beginnt, um dann stufenweise aufzusteigen zur Erkenntnis der komplizierten »und selbst solche Dinge für geordnet zu halten, von denen natürlicherweise nicht die einen den anderen vorausgehen«. Und überall so vollständige Aufzählungen und umfassende Übersichten zu machen, dass man sicher sein kann, nichts auszulassen. Dabei beruft sich Descartes ausdrücklich auf die Mathematik und hier vor allem auf die Geometrie, die in ihm die Erwartung geweckt habe, dass alle möglichen Objekte der menschlichen Erkenntnis auf ähnliche Weise aufeinander folgen.

Die Welt erscheint hier als ein gigantischer Lego- oder Chemiebaukasten, in dem alles aus wohl unterschiedenen Elementen zusammengesetzt ist, die sich deshalb säuberlich auseinanderlegen und wieder zusammensetzen lassen. Keine Rede mehr davon, dass das Ganze und damit auch die Gestalt, in der das Wesen der Dinge zum Vorschein kommt, mehr ist als die Summe seiner Teile und dass es sich daher nur der Anschauung öffnen kann. Damit wird Descartes zum Mitbegründer des überflüssigen

Kompetenzgerangels zwischen Philosophie und Fachwissenschaften, das seitdem nicht mehr aufgehört hat. Während diese die Bausteine und Holzlatten analysieren und beziffern, aus denen etwa ein Schwarzwaldhaus besteht, umfasst der Blick des Philosophen schließlich das Ganze und damit den unverwechselbaren Typus, in dessen Dienst jene Materialien stehen. Summa summarum könnte man den Cartesianischen Wahrheitsbegriff auch mit einem Worte charakterisieren, das Hegel in anderem Zusammenhang gebraucht: »Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig«, wobei hier freilich zu ergänzen wäre: und was vernünftig ist, entscheide ich, indem ich prüfe, ob es mir einleuchtet: »in mir« und »bei mir und für mich« von vorneherein evident ist.

Christian Wolff (1679–1754), der nicht zufällig als der führende philosophische Kopf der Aufklärung bezeichnet wird, legt diesen Gedanken von der Vernünftigkeit aller Dinge seinen großen Werken zugrunde, die nicht zufällig mit dem Titel beginnen: »Vernünftige Gedanken von...« und ebenso wenig zufällig alle von ertötender Seichtigkeit sind. Thema der Metaphysik ist nun nicht mehr das, was wirklich ist und meinem erwartungsbereiten Erkenntnisvermögen je und je von neuem begegnet. Thema wird nun bei Wolff in zunehmendem Maße was logisch möglich und widerspruchsfrei ist und als solches wiederum unmittelbar einleuchtet, wobei die Grenzen von logischer Möglichkeit und Wirklichkeit bei ihm immer mehr zerfließen. Was »Vernünftigkeit« hier bedeutet, wird vor allem darin sichtbar, dass Wolff ebenso wie schon Christian Thomasius (1655–1728) das Staunen nun nicht mehr als Tugend und Anfang der Weisheit, sondern ganz im Gegenteil als Laster oder doch als infantilen Zustand der Unwissenheit auffasst, den es rasch zu überwinden gilt.²⁷ Wo alles

27 Dazu vor allem Stefan Matuschek: Über das Staunen a.a.O.

von vorneherein einleuchtend und plausibel ist, hat die Überraschung ihren Platz verloren.

Aus diesem rationalistischen Vernunftbegriff ergeben sich, wie die Geschichte der Vor-Aufklärung und Aufklärung zeigt, drei mögliche Einstellungen zu den Glaubenswahrheiten. Entweder man lässt sie in scheinbarer Verehrung einfach stehen als terra incognita und versucht gar nicht erst, ein wenig Licht in sie zu bringen. So schlägt hier der Rationalismus, nach dem sich die Extreme berühren, unvermittelt in den Irrationalismus um. In diesem Sinne bekennt Descartes in der genannten Abhandlung über die Regeln des richtigen Vernunftgebrauches, er achte die Theologie hoch, aber um die geoffenbarten Wahrheiten einer Prüfung zu unterziehen, müsse man ungewöhnlichen himmlischen Beistand haben und mehr sein als ein Mensch. Basta!

Der zweite Weg ist natürlich der, das Verhältnis von Gott und Welt so lange zu rationalisieren, dass man schließlich meinen könne, man habe selbst im Rate Gottes gesessen und so seine geheimsten Gedanken kennengelernt, die ohnehin die vernünftigsten sind. Das ist der Weg, den Gottfried Wilhelm Leibniz beschreitet (1646–1716), der sich mit dem einen Bein noch im Zeitalter des Rationalismus und mit dem anderen schon in dem der Aufklärung befindet. Gott konnte nur die beste aller möglichen Welten schaffen und in seiner Theodizee geriert sich Leibniz wie ein Advokat, der Gott wegen der Übel in der Welt mit einleuchtenden, billig plausiblen Vernunftgründen zu rechtfertigen sucht.²⁸

Und die dritte Möglichkeit, die heute wieder fröhliche Urstände feiert, besteht natürlich darin, die Glaubensgeheimnisse zusammen mit den Wunderberichten der Hl. Schrift so lange zu entmythologisieren, bis von

28 Gottfried Wilhelm Leibniz: Versuche der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels (Phil. Bibl. 71) Hamburg 1977

ihrer übernatürlichen Substanz nichts mehr bleibt. Das ist der Weg, den u.a. Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) und David Hume (1711–1776) gehen.²⁹

Die Gleichsetzung unserer Erkenntniskraft mit rationaler Zergliederung, mit Analyse und Synthese und somit einem Denken, das keine Ruhe gibt, bis es die Dinge sowohl theoretisch wie praktisch in der Hand hat, ist der Neuzeit – und nicht nur der Philosophie – immer wieder zum Verhängnis geworden. Alles, was nicht zum Ideal der planen Durchsichtigkeit passt, wird nunmehr der Irrationalität und dem Irrationalismus überantwortet. »Seit dem 17. Jahrhundert wird nur wissenschaftliches Denken als wirklich kognitiv betrachtet, andere Arten von Verstehen sind nur Gefühl.«³⁰ So lässt die Amputation des Verstandes oder der Vernunft nur noch zwei Möglichkeiten. Entweder wird alles, was nicht in das Kategoriensystem des zur rechenhaften ratio verkürzten Verstandes passt, dem Alogischen, Irrationalen überantwortet. Oder man gesellt dem amputierten Verstand ein anderes Organ bei, dessen Erkenntniswert und Rückbindung an das eigentliche Erkenntnisvermögen bedenklich unklar bleibt, wie das etwa bei Schellers intentionalem Wertfühlen der Fall ist.³¹

§ 3: Der Gerichtshof der eigenen Vernunft

Und damit stehen wir schon bei dem entscheidenden Merkmal der aufgeklärten Vernunft. Danach verfügen wir immer schon, also von vorneherein oder »a priori« über die Anschauungs- und Denkformen, ja über die Grundbegriffe, deren Besitz es uns erlaubt, die entspre-

29 Vgl. David Hume: Die Naturgeschichte der Religion (Phil. Bibl. 341) Hamburg 1984; Dialoge über natürliche Religion (Phil. Bibl. I. 36) 5. Aufl. Hamburg 1980

30 Morris Bermann: Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters. München 1983 S. 137

31 Vgl. dazu unten 5. Abschn. Kap 3 § 1

chenden Strukturen der Wirklichkeit zu entziffern. In der Tat geht schon der Rationalismus des 17. Jahrhunderts von eingeborenen Ideen aus, die von vorneherein zur Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens gehören, sodass wir sie nicht aus der Wirklichkeit entnehmen, sondern immer schon an sie herantragen, um sie mit ihrer Hilfe zu begreifen. Während diese Auffassung von der Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens mit eingeborenen Mustern der Wirklichkeit bei Descartes noch nicht vollkommen ausgebildet ist, hat sie Leibniz konsequent zu Ende gedacht und damit endgültig der Wahrheit, dass Erkennen immer auch Entdecken ist, den Abschied gegeben. Es gibt ihn nun nicht mehr, den unmittelbaren Blickkontakt mit der Wirklichkeit. Die »Monaden«, die Seelen, haben gar keine Fenster mehr nach draußen, sondern die Vorstellungen von der Wirklichkeit werden in ihnen selbst erzeugt oder besser ausgekocht.³² Damit bleibt das im Grunde unlösbare Problem, wieso sie dann doch mit ihr übereinstimmen, wenn sie nicht aus ihr hergenommen sind.

Es ist hier nicht der Ort, auf die krausen Lösungen einzugehen, mit denen Descartes, Leibniz und in anderer Weise wiederum der Pantheist Spinoza (1632–1677) die von ihnen selbst aufgerissene Kluft zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden suchen. Was sich bei ihnen ankündigt, dass es für die Wahrheitsfrage nicht auf die objektive Wirklichkeit, sondern auf das ankommt, was das erkennende Subjekt für wirklich und vernünftig hält, vollendet sich bei Kant. Nichts kennzeichnet so sehr das Wollen der Aufklärung wie seine immer wiederholte Mahnung, dass sich alles, was wir als wahr, gegeben, als wirklich und vernünftig akzeptieren wollen,

32 Gottfried Wilhelm Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand (Phil. Bibl. 69) Hamburg 1971; Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie (Phil. Bibl. 253) 2. Aufl. Hamburg 1982

vor dem »Gerichtshof der eigenen Vernunft« rechtfertigen und verantworten müsse. Denn man kann den Apriorismus, die Lehre also, dass wir aufgrund unserer eigenen Denkmuster immer schon von vorneherein über die Wirklichkeit Bescheid wissen, letzten Endes nur vertreten, wenn man entschlossen die abendländische und zugleich normale Konzeption des Erkennens auf den Kopf stellt und es überhaupt nicht mehr als Entdecken, sondern mit Kant als Konstruktion der Gegenstände begreift, um deren »Erkenntnis« es geht.

Wir können hier nicht im Einzelnen auf seine Erkenntnislehre eingehen. Auf der anderen Seite sind die großen Grundgedanken der Philosophie ganz einfach und legen es daher nahe, sie in einem Bilde zu veranschaulichen. Das haben Aristoteles und der hl. Thomas getan, wenn sie unser Erkenntnisvermögen mit einem leeren Blatt verglichen, auf dem noch nichts geschrieben steht. Umgekehrt ist das Grundmodell der Erkenntnis, wie sie nunmehr Kant versteht, dasjenige einer Rohstoff verarbeitenden Maschine, die ihn mit den immer gleichen Stanzformen bearbeitet. Der Rohstoff besteht aus den reinen, ungeordneten Sinnesempfindungen, mit denen unser Erkennen angeblich beginnt. Die Stanzformen sind die Anschauungs- und Denkformen unseres Denkapparates, die in dieses anfänglich richtungslose Gewühl der Empfindungen Ordnung, Struktur und damit jene Übersichtlichkeit bringen, die sich nachher unserer Erkenntnis darbietet.³³ Ein radikalerer Gegensatz

33 Arthur Schopenhauer bemerkt zu diesem kantischen Denkapparat mit Recht: »Davon ist vielleicht auch abzuleiten, dass Kant aus dem Erkenntnisvermögen eine so seltsam komplizierte Maschine machte, mit so vielen Rädern, als da sind die zwölf Kategorien, die transzendente Synthese der Einbildungskraft, die transzendente Einheit der Apperzeption, ferner der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe usw.« Zürcher Ausgabe (Werke in zehn Bänden) Zürich 1977, Bd. II S. 542

zum Bild des leeren Blattes oder des Spiegels lässt sich nicht denken.

Was uns an diesen nur scheinbar abstrakten Auseinandersetzungen über den Apriorismus interessiert, ist die Tatsache, dass er exakt zu jener aufgeklärten intellektuellen-Hybris passt, die schon seit dem 17. und 18. Jahrhundert gegen den Glauben der Kirche gerichtet ist. Man weiß ganz genau und von vorneherein, was es geben kann und was nicht. Man misst so den Anspruch der Offenbarung an den eigenen, angeblich apriorischen Maßstäben der eigenen Vernunft für das, was als richtig und verständig gelten soll. Man sperrt sich – durch die neue verquere Philosophie legitimiert – gegen die Haltungen der Offenheit, des Staunens und der Ehrfurcht gegenüber allen Geheimnissen. Indem man nichts mehr von ihnen wissen will, weiß man alles besser. Das ist der Grund dafür, warum wir den Versuch, nachdem man nahezu alles getauft hat, auch Kant »zu taufen«, so tief bedauern, wobei wir ganz davon absehen, dass die Verwandlung unseres lebendigen Erkenntnisvermögens in einen Denkapparat an sich schon eine schauerliche Sache ist.³⁴

Als wir diese Bedenken äußerten³⁵, bekamen wir gerade von katholischer Seite wütenden Widerspruch. Kant, so wurde uns unter Hinweis auf seine berühmte Schrift über »die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« bedeutet,³⁶ sei durchaus offen für die Geheimnisse der Offenbarung. Aber genau das Gegen-

34 Vgl. zu diesem Apparat-Charakter des kantischen Verstandes auch: Hartmut Böhme /Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (suhrkamp-tb.-wissenschaft 542) Frankfurt am Main 1985

35 Kant – der Katholikenfreund. Rückblick auf einen Kongress. In: Theologisches Okt./Nov. 2004

36 Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Theorie-Werkausgabe Suhrkamp VIII) Frankfurt am Main

teil ist der Fall. Gerade hier finden wir die typische Attitüde des Aufklärers, der Religion nur insoweit akzeptiert, als sie der moralischen Bildung dient, ja mit ihr zusammenfällt und insofern einen plausiblen Nutzen hat. Denn »die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktischen Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewusst werden können, die wir also, als durch reine Vernunft offenbart, anerkennen.«³⁷ Und das ist, wie Kant hier behauptet, sogar ein Axiom, d. h. ein keines Beweises bedürftiger Grundsatz. Denn »nur zum Behuf einer Kirche ... kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere rein moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statuarischen Glauben ... für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.«³⁸

»Im Lichte dieser apriorischen Konstruktion«, so Bernhard Jansen SJ in seiner profunden Studie, die schon lange vor der katholischen Kant-Euphorie geschrieben wurde, »schmäht der Kritiker den Glauben an Geheimnisse, den frei gewählten Stand der Vollkommenheit, den Kirchenbesuch, das Wallfahren, die Kultushandlungen.«³⁹ Und in der Tat echauffiert sich der Königsberger Alleszertrümmerer über alles, was uns heilig ist: darüber, »wie mystische Schwärmerei im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes eine große Menschen-

37 A.a.O. S. 838

38 A.a.O. S. 838

39 Bernhard Jansen SJ: Die Religionsphilosophie Kants. Berlin und Bonn 1929 S. 79

zahl für die Welt unnütz machten« oder »wie im Okzident, wo der Glaube seinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemäßen Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung samt den Wissenschaften zerrüttet und kraftlos gemacht wurden«. ⁴⁰ Die Säkularisation und mit ihr die beispiellose Verschleuderung des abendländischen Kulturgutes stand ja vor der Tür und sie hat der Königsberger Philosoph mit seiner Umdeutung der Religion in eine nützliche Moralanstalt und seinen Schimpfkanonaden gegen Klöster und Kirchen mit vorbereitet.

KAPITEL 5: DER NEUE KUSCHELGOTT

§ 1: *Wiederkehr des Arianismus*

Der Rückblick auf die erste Aufklärung des 18. Jahrhunderts kann uns dazu verhelfen, sehr genau die Umrisse der Gotteskrise zu erfassen, die im Hintergrund der gegenwärtigen Glaubens- und Kirchenkrise steht. Auch heute befinden wir uns wieder bei dem Unverständnis, ja dem Verblässen des Gedankens an die unendlich heilige, anbetungswürdige und geheimnisvolle Majestät Gottes sowie bei der radikalen Anthropozentrik, die ihn nunmehr in den »Kuschelgott« verwandelt, der uns dort abholt, wo wir gerade sind. ⁴¹ Jenes Unverständnis manifestiert sich

40 Kant a.a.O. S. 796

41 Vgl. dazu Friedrich Wilhelm Graf im Focus 51/2010: »Auf den Kanzeln wird zunehmend ein Kuschelgott verkündet, an dem wer auch immer sich fröhlich erwärmen kann ... Der zeitgeistafine Gegenwartsgott ist immer nur reine Liebe, Güte, Gnade und Herzenswärme, ein trostreicher Heizkissengott für jede kalte Lebenslage. Gott entbehrt hier des Stachels der Negativität, kann also keine Integrationskraft mehr entfalten. Überkommene religiöse Haltungen wie Gottesfurcht oder scheue Ehrfurcht vor dem Heiligen werden zwar noch von einzelnen christlichen Frommen und vor allem von den muslimischen Minderheiten