

Peter Strasser

DER GOTT ALLER MENSCHEN

Chancen des religiösen Universalismus

Im April 2012 sandte Papst Benedikt XVI. ein Schreiben an die Mitglieder der deutschen Bischofskonferenz. Auch der Wiener Erzbischof, Kardinal Christoph Schönborn, erhielt die päpstliche Botschaft. Darin ging es, dem ersten, oberflächlichen Blick zufolge um ein minimales Übersetzungsproblem. Ein halbes Jahrhundert lang bereits, nämlich seit dem zweiten Vatikanum – es endete im Dezember 1965 –, waren, am Höhepunkt der katholischen Messfeier, vom Priester die Worte der Wandlung unter anderem folgendermaßen gesprochen worden: „Dies ist der Kelch des ewigen und neuen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Fortan jedoch sollte es nicht mehr „für alle“ heißen. Denn wie Benedikt XVI. zu wiederholtem Male monierte, heiße es in den griechischen Evangelien-Texten bei Matthäus und Markus, unter Rückbeziehung auf eine Stelle aus Jesaja, „hyper pollon“, und das bedeute eben nicht *für alle*, sondern *für viele*. An der Universalität des Heils sei deswegen, laut päpstlicher Erkenntnis, allerdings nicht zu zweifeln.¹

Die Anweisung Benedikt XVI. stammte von jenem Gelehrten, der einst, als Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt der obersten kirchlichen Behörde für Rechtgläubigkeit, der Glaubenskongregation als Nachfolgerin der Inquisition, gewesen war. Als solcher stand er für eine innerkatholische Tendenz, die dem Neuerungswillen der christlichen Progressisten zutiefst misstraute. War nicht bereits mit dem eher fortschrittlichen Zweiten Vatikanum eine rote Linie überschritten worden? Man musste darauf achten, dass die Substanz des Römisch-Katholischen, wie sie sich in Dogma und Ritual äußerte, nicht verlorenging. Derart stand das konservativ-päpstliche

Motto *Extra ecclesiam nulla salus* – „Kein Heil außerhalb der Kirche“ – entschieden gegen den Modernisierungseifer all jener Christen, die sich unter anderem der österreichischen Laienplattform „Wir sind die Kirche“ verbunden fühlten.

Aus der Sicht Benedikt XVI. müssen viele Aktivitäten und Anregungen seines reformfreudigen Nachfolgers Franziskus erscheinen, als ob es sich darum handelte, das ewige Heil der Kirche den Forderungen des Tages anzupassen und derart das Christentum den weltlichen Gewalten auszuliefern. Kein Zweifel: Beide Seiten sind um die Zukunft des Glaubens besorgt, aber während die eine Seite einen ebenso unwandelbaren wie unverzichtbaren Glaubenskern das Wort predigt, sieht die andere Seite im Festhalten an unzeitgemäßen Forderungen den Hauptgrund für die geringe Attraktivität der Kirche (von verschiedenen, sehr weltlichen Skandalen innerhalb des Klerus einmal abgesehen). Beide Seiten mögen teilweise rechthaben.

Doch es spricht vieles dafür, dass sich die Zukunft des Christentums – zumindest jenes Christentums, wie es prägend war für die abendländische Kultur – daran entscheiden wird, ob es gelingt, glaubhaft zu lehren und zu leben, dass die christliche Gottesvorstellung tatsächlich dem Gott *aller* Menschen verbunden war und bleibt. Demnach wäre das dogmatisierte Postulat, außerhalb der Kirche sei kein Heil zu haben, im Grunde ein, wenn auch tiefem Ernst und ernsthafter Sorge entspringender, Angriff auf das innerste Wesen des Christentums.

Denn dieses Wesen liegt – dafür spricht die Entfaltung christlicher Gehalte von Epoche zu Epoche – im religiösen Universalismus begründet. Ihm zufolge kündigt, gegen die strikt philologische Lesart, das hebräische „ha-rabbim“, die inklusive Wendung „für alle“ bereits an: „Mein Knecht“, so spricht Gott durch den Mund des Propheten Jesaia (53,11), „der gerechte, / macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich.“ Diese Stelle wird gewöhnlich im Sinne einer Vorausdeutung auf Jesus gelesen. Indem sie aber

so gelesen wird, wird das vom Propheten objektiv Gemeinte entsprechend der Deutung erweitert, die heute – unbeschadet des jüdischen Ausgangskontextes – allen Menschen guten Willens einzuleuchten vermag.

Fassen wir die Lehre Jesu ins Auge, wie sie uns aus den Evangelien bekannt ist, dann kann wohl kaum ein Zweifel bestehen, dass wir es mit keinem Dogma zu tun haben, welches einen imperativischen und imperialen Gestus aufwies. Die Rede des Jesus ist selten kategorisch. Der Ton ist meist mild, und das hängt nicht zuletzt daran, dass es oft die Gleichnisse sind, die den Kern der Lehre – wenn man hier von einer Lehre im strikten Wortsinn reden will – beinhalten.

So zum Beispiel heißt es in den synoptischen Evangelien gleichlautend: „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes kommt.“ Da ist kein rhetorischer Überwältigungsgestus im Spiel. Eher klingen die Worte wie eine schlichte Feststellung, an die sich für alle, die doch in das Reich Gottes kommen wollen, eine Empfehlung knüpft: Ihr, die ihr reich oder wohlhabend seid, tut gut daran, euch eurer irdischen Güter zu entledigen; ihr tut gut daran, sie unter die Bedürftigen, die Notleidenden zu verteilen, andernfalls Gott euer Tun nicht belohnen wird. Ihr müsst dessen gewahr sein, dass ihr euch das Reich Gottes nicht erkaufen könnt ...

Hinzu kommt, dass das jesuanische Christentum, welches in seinem historischen Kern ein eschatologisches ist, keinen Wert darauf legte, die Welt erobern zu wollen. Warum auch? Das Ende aller Tage, so das agonale Weltgefühl zwischen Verzweiflung und Heilserwartung, stand unmittelbar bevor. Und deshalb lesen wir im Matthäusevangelium die Sätze, gerichtet an die Apostel: „Geht nicht zu den Heiden, und betretet keine Stadt der Samariter, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe.“ (Mt. 10, 5–7)

Oswald Spengler ging so weit, dass er in seinem *Untergang des Abendlandes* die Moral Jesu als einen „tiefen und noch nie begriffenen

Vorgang“ bezeichnete. Das war 1918. Denn Spengler zufolge war es falsch, die jesuanische Haltung mit dem – wie er sagt – „moralischen Imperativ“ in Verbindung zu bringen. Die Moral Jesu sei vielmehr ein „ruhend-geistiges, aus dem magischen Weltgefühl heraus als heilkräftig empfohlenes Verhalten, dessen Kenntnis als eine besondere Gnade verliehen wird“. In Aussprüchen wie etwa: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“, liege eben gerade kein Machtanspruch, sondern der Verzicht auf einen solchen. Demgemäß sei Jesu Heilsbotschaft eine geheimnisvolle Wohltat, die man, laut Spengler, „erweist, nicht aufdrängt“².

Nun, wie wir wissen, ist das jesuanische Christentum in mehrerlei Hinsicht über die Jahrhunderte seiner Ausbreitung hinweg maßgeblich umgeformt worden. Paulus und seine Anhänger gaben sich alle Mühe, die Lehre Jesu auch unter den Nichtchristen, den griechischen und römischen „Heiden“, zu verbreiten. Und es ist vielleicht der anfänglichen Schwäche jener Missionare zu verdanken, dass sie sich dabei als Wohltäter verhielten, die im Allgemeinen das Evangelium predigten, ohne es mit Drohgebärden aufzudrängen oder gar mit Gewalt durchzusetzen. Obwohl, schon die frühesten Anstrengungen, das Christentum der antiken Welt bekanntzumachen, hielten eine böse Aussicht für alle Verstockten bereit. Einzig jene Heiden, bisher Anbeter falscher Götter, die der „Beschneidung des Herzens“ zustimmten, also zu Jesus konvertierten, durften hoffen, der Verdammnis oder dem ewigen Tod zu entgehen.

Doch spätestens mit dem ersten Konzil – dem Konzil von Nicäa, im Jahre 325 einberufen vom römischen Kaiser Konstantin I. – zeigt sich eine grundlegende Veränderung der Glaubensatmosphäre, hin zum Totalitären. Exemplarisch gesprochen: Im innerchristlichen Kampf gegen die Arianer, welche die Lehre von der Trinität ablehnten, wird vom Konzil angeordnet, dass Abweichler vom Dreifaltigkeits-Dogma mit dem Anathema belegt, also von der katholischen Kirche hoch offiziell verdammt werden. Und entsprechend der Dogmatisierung des Glaubens wird nicht nur ein religiöser Absolutheitsanspruch erhoben – man wähnt sich nun im Besitz der einen,

einzigem Wahrheit –; es wird darüber hinaus der Bekehrungsauftrag als einer verstanden, der gottgewollt mit allen Mitteln durchzuführen sei.

Dazu bedurfte es der engen Verbindung mit der weltlichen Gewalt. Karl-Heinz Deschners monumentale, zehnbändige *Kriminalgeschichte des Christentums*, erschienen von 1986 bis 2013, hätte wohl kaum auf ein derart üppiges Material des Schreckens, Verbrechens und der Verderbnis zurückgreifen können, wäre die Kirche dem Geist seines Gründers treu und damit sanft geblieben. Andererseits – das eben ist die Ironie und Weisheit der Geschichte –, hätte sich das Christentum nach dem historischen Vorbild Jesu verhalten, wäre es sehr rasch von den Gewalten der Welt und der wenig zimperlichen religiösen Konkurrenz überrollt worden.

Immerhin bleibt zu fragen: Wieso darf das westliche Christentum in seinen verschiedenen konfessionellen Ausprägungen, namentlich dem katholischen und protestantischen Flügel, heute rechtens überhaupt noch einen spirituellen und moralischen Anspruch stellen? Hat es sich denn nicht mit dem Blut der Religionskriege besudelt, ist es nicht schon längst in das Lager des Erzfeindes übergetreten, auch wenn die neuere theologische Lehre halbherzig betont, der Teufel sei eine Mystifikation und die Hölle stehe leer? Spätestens nach der Shoah, Produkt des jahrtausendealten christlichen Antijudaismus, gerichtet gegen den Auftrag des Jesus, die verlorenen Söhne Israels wieder heimzuführen – spätestens seit damals wollten viele Menschen nicht mehr an die moralische Berechtigung der kirchlichen Autoritäten glauben.

Warum also trotzdem nicht einfach die Rückkehr zum Geist des Urchristentums oder die Abkehr von dem, was daraus geworden war? Ich denke, dass die kürzeste, freilich *cum grano salis* richtige Antwort lautet: Während das Christentum in großen Teilen der Welt eine sowohl religiöse als auch politische Kraft entfaltete, wurde es schrittweise zum Träger eines Universalitätsgedankens, der sich, nolens volens, mit den Kräften des Humanismus und der Aufklärung eng verzahnte, ja teilweise mit ihnen

verschmolz. Hinzu kam, dass das antike philosophische Erbe, welches die prinzipielle, unüberwindliche, antagonistische Kluft zwischen *lumen naturale* und *lumen supranaturale*, zwischen Verstandes- und Gnadenwissen, größtenteils nie akzeptierte, in der christlichen Scholastik trotzdem seit jeher mächtig weitergewirkt hatte.

Dagegen blieb das *Credo quia absurdum* ein zwar oft zitiertes Bekenntnis, in seiner unbedingten Parteinahme für das Irrationale dennoch eine Minderheitenposition – zum Glück für das Christentum insgesamt. Denn die Gläubigen anzuhalten, ein Dogma gerade deshalb zu glauben, *weil* es den Verstand beleidigt, führt zu einer verquälten Haltung, die leicht ins Gewalttätige mündet. Eine derartige Haltung neigt dazu, alles, was in Glaubensdingen – und nicht nur in Glaubensdingen – an die Ratio anschlussfähig bleibt, sich ihr jedenfalls nicht verweigert, als Teufelswerk zu brandmarken, besonders alles Liberale, Menschenfreundliche, Demokratische.

Dabei ist das „Ich glaube, weil es absurd ist“ ein geflügeltes Wort ohne historischen Aufweis, was nicht bedeutet, es gäbe keine schriftlichen Belege, in denen sich eine entsprechende Glaubensgesinnung ausgedrückt hätte. Von dem frühen christlichen Schriftsteller Tertullian – er wurde um etwa 150 geboren und starb um 220 – stammt eine Äußerung, niedergelegt in seinem Werk *De Carne Christi* (V, 4), die ausschnittsweise lautet: ... *et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile est*. Demnach wäre es gerade deshalb gewiss, dass Christi Leichnam sich vom Grabe wieder erhob, weil eine Auferstehung von den Toten unmöglich sei.

Hinter dieser Äußerung war eine Argumentationsfigur wirksam, die sich auch andernorts, bezogen auf höchst unwahrscheinliche Ereignisse, des Öfteren findet. Es wird gesagt, dass ein Ereignis stattgefunden haben muss, weil etwas derart Unwahrscheinliches oder Abwegiges niemand außer Gott, der Allmächtige, hätte bewirken können. Je absonderlicher, vernunftwidriger das Ereignis, umso glaubwürdiger die Zeugenschaft. Selbst noch Benedikt

XVI. griff in seiner Jesus-Biografie auf dieses Argumentationsmodell zurück, um die Jungfrauengeburt und Christi Auferstehung von den Toten als historische Fakten namhaft zu machen. Wörtlich schreibt er: „Diese beiden Punkte sind ein Skandal für den modernen Geist. Gott darf in Gedanken und Ideen wirken, im Geistigen – aber nicht an der Materie. Das stört. Da gehört er nicht hin. (...) Insofern sind diese beiden Punkte – Jungfrauengeburt und wirkliche Auferstehung aus dem Grab – Prüfsteine des Glaubens.“³ Die Prüfsteine des Glaubens bestehen hier darin, das Unglaublichste am Inbrünstigsten festzuhalten.

Dass dahinter wohl kaum Gründe stehen, die im vernünftigen Diskurs als zureichend erachtet würden, um ein Ereignis plausibel zu machen – darüber zu reden scheint überflüssig. Gleichzeitig möchte ich jedoch nicht den Eindruck erwecken, dass das Gewaltpotenzial, welches dem dogmatischen Hang zum Irrationalen innewohnt und für die religiöse Sphäre stets von großer Bedeutung war, akkurat durch den Glauben an das Unwahrscheinliche, Wundersame, Wunderbare angestachelt würde. Bedenklich wird es erst, sobald sich der Wahrheitsanspruch des Numinosen als eine das *lumen naturale* – die allgemeinmenschliche Vernunft – ausschließende, ja demütigende Evidenz begreift und solcherart auf Vorrangigkeit besteht, die notfalls mit Gewalt durchzusetzen sei.

Wir erleben heute wieder eine Renaissance des religiösen Fundamentalismus, der sich aller technischen Mittel zur Bekämpfung der angeblichen Glaubensfeinde bedient, Mittel nicht nur rhetorischer, sondern handfest kriegerischer Art; zugleich wird alles Wissen dämonisiert, sofern es den einmal versteinerten Glauben infrage stellt. Das Beispiel der Evolutionstheorie zeigt, worum es im Ansatz geht: Fundamentalistische US-Kirchen, namentlich evangelikale, möchten den Darwinismus aus den Schulen zugunsten eines Bildungsprogramms verbannt wissen, das sich am Kreationismus orientiert – eine Auffassung, die nun auch der türkische Präsident unter dem Einfluss seiner islamistischen, ultrakonservativen, westenfeindlichen Berater propagiert.

Kein Gebildeter, weder innerhalb noch außerhalb des Christentums hätte die entsprechenden Stellen der Bibel, aus denen sich, buchstäblich gelesen, scheinbar eine „Widerlegung“ des Darwinismus ergäbe, vor einigen Jahren noch wörtlich genommen. Es ging um große Ursprungssymbole, ob nun Gottvater die Welt in sechs Tagen schuf oder den ersten Menschen aus Lehm formte und ihn durch seinen Atem belebte. Und in der Tat: Die aufgeklärten Menschen in den USA und in Europa litten keineswegs unter dem bedrängenden Gefühl, ihr Glaube nähme dadurch Schaden, dass er sich der wissenschaftlich wohlbelegten Entstehungsgeschichte der Welt sowie der Entwicklungsgeschichte des Homo Sapiens intellektuell nicht verweigerte, ob auf der Ebene des beweisbar Faktischen oder der vielfach bestätigten Theorie. Dasselbe gilt – man brauchte es eigentlich nicht zu erwähnen – für jede liberale Auslegung islamischer Glaubenswahrheiten, obwohl sich im Internet und anderswo genügend Plattformen finden, welche die Evolutionstheorie als Erfindung der Ungläubigen unter dem Einfluss dämonischer Mächte verteufeln.

Man darf wohl sagen, dass bereits mit dem Geist der Aufklärung, der ja nicht erst seit dem 18. Jahrhundert Wirkung entfaltet, im Christentum ein Gottesbild vorherrschend wird, das durch einige bemerkendwerte Eigenschaften hervorsticht. Es spricht vieles dafür, dass diese Eigenschaften nicht für sich stehen. Vielmehr sind sie Funktionen einer Art *religiöser Entwicklungslogik*, deren Ausgangspunkt die Überzeugung bildet, das jesuanisch-jüdische Christentum sei keine regionale, sondern eine universelle Heilsreligion. Die Gewalttätigkeit, die mit dieser Überzeugung auf dem Wege von Zwangsmissionierungen einherging, gehört zum Common Sense der Kritik am Monotheismus. Dessen ungeachtet muss festgehalten werden, dass der Gott des Christentums, der ja der Gott aller Menschen sein *sollte*, eben dadurch – im Zusammenklang mit vielen Zivilisationsschritten – mehr und mehr die Züge eines Gottes der Liebe annahm, dessen Vollkommenheit sich dem menschlichen Maß nicht mehr entzog.

Zugleich wurde Gott zunehmend als ethisches Absolutum gedacht. Der Schöpfer verlangt von seinen Geschöpfen nichts, was die ihnen einsehbare Moral kompromittierte. Weder die Opferhandlungen durften fortan Züge des Barbarischen tragen, noch konnte es Gottes Wille sein, all denen eine Glaubensgewalt anzutun, die der Gnade des Glaubenskönnens entbehrten. Dabei war und ist es allerdings eine typisch jesuanische Tradition, Tugenden, die sich durch keine rein säkulare Ethik rechtfertigen lassen, gerade deshalb dem Kernbestand der christlichen Moral zuzurechnen: Ich rede von der Nächstenliebe, *Caritas*, und – eine Stufe höher – von der Barmherzigkeit, *Misericordia*, die nicht nach dem Ansehen der Person fragt, sondern nur die Pflicht kennt, dem in Not geratenen Menschen, ob gut, ob böse, helfend beizustehen.

Die Nächstenliebe in ihrer reinen Form nimmt keine Rücksicht auf kulturelle Beschränkungen oder rationale Nutzenabwägungen, wenn es darum geht, die Not des Bedürftigen zu lindern. Und das Prinzip der *Misericordia* stiftet ein Solidaritätsband zwischen den Menschen, das – man kann das kaum anders sagen – jede Form ethischer Rationalisierbarkeit *transzendiert*. Barmherzig zu sein, ist eine Einstellung, die nichts weiter sieht als die leidende Kreatur. Dagegen werden die Hüter von Recht und Moral einwenden, dass dadurch die Grenze zwischen Gut und Böse verwischt werde, indem unterschiedslos jedes bedürftige menschliche Wesen der Zuwendung wert sei. Es scheint, dass Gott, in typisch christlicher Tradition gedacht als der Gott aller Menschen, dennoch mehr verlangt, als eine Gesittung forderte oder auch nur zuließe, die ihre Gründe so wählt, dass sie für alle vernünftigen moralischen Subjekte einsehbar wäre.

So scheint es. Aber zugleich handelt es sich hier um ein Mehr an Verpflichtung, das aus einer persönlichen Verantwortung gegenüber dem Schöpfer erwächst. Nächstenliebe und Barmherzigkeit sind einer Idee des guten Lebens verpflichtet, das in erster Hinsicht ein *gottgefälliges* sein möchte und daher Bedenken abweist, die sich aus zweckrationalen und folgenorientierten Betrachtungen ergeben. Dass der Gott aller Menschen ein

ethischer Gott sei, heißt für den Gläubigen keineswegs, dass man auf die religiöse Unbedingtheit, wie sie aus dem Glauben folgt, zugunsten einer exklusiv weltlichen Gesinnung verzichten könnte oder auch nur dürfte.

Schon eine kurze Abschweifung mag das eminente Gewicht des eben Gesagten hinlänglich akzentuieren. Der wirkmächtige, schottische Aufklärungsphilosoph David Hume machte die Ansicht populär, dass alle Ethik subjektiv sei. Denn sie entstamme dem Bereich der Affekte und sei der menschlichen Vernunft wesensmäßig fremd, außer in jenen moralischen Urteilen, die auf falschen faktischen Annahmen beruhten. Dass man Hexen verbrennen solle, würde demnach vor dem Tribunal der Vernunft nicht standhalten, weil es nun einmal ein tatsächenswidriger Aberglaube sei, wonach gewisse Frauen aufgrund eines Teufelsbundes übernatürliche Fähigkeiten aufwiesen. Aber die Frage, ob es besser sei, mir den Finger zu ritzen oder die Welt zu vernichten – diese Frage lasse sich, so Hume, mit den Mitteln der Vernunft, das heißt durch die Erforschung der Tatsachen und unter Anwendung der Logik, nicht entscheiden.

Humes ethischer Subjektivismus wird heute von vielen Philosophen als kurzsichtig zurückgewiesen. Trotzdem bleibt ein großes Fragezeichen: „Warum eigentlich die Zurückweisung? Und aufgrund welcher Autorität?“ Denn der entscheidende Fragepunkt lautet: Worauf beruht die Rechtfertigung unseres moralischen Fundaments außerhalb eines jeden religiösen oder naturrechtlichen Rahmens? Beispielsweise nehmen wir es als gegeben hin – so, als ob es sich hier um geoffenbarte Dogmen handelte –, dass jedem Menschen dieselbe unverletzliche Würde zukomme; dass keines Menschen Selbstachtung oder Freiheit willkürlich eingeschränkt werden dürfe; dass in allen Belangen des Lebens gerecht zu handeln sei. Was aber erwidern wir einem ethischen Subjektivisten, der diese Prinzipien samt und sonders ablehnt mit dem Argument, er und die Seinen seien stark genug, um den Rest der nachbarlichen Menschheit unter eine immerwährende Knechtschaft zu stellen? Wir werden natürlich erwidern, dass ein solches Verhalten

massenhaft Schmerz und Leid bei den Knechten nach sich ziehe, von der Verletzung ihrer Würde gar nicht zu reden!

Doch während wir noch argumentieren, sind wir, bei einiger Bedachtsamkeit, der Schwäche unserer Position bereits gewärtig – es sei denn, wir würden eine Grundlage in der Natur der Sache selbst finden. Dazu freilich müssten wir voraussetzen, dass der menschlichen Natur und überhaupt allen menschlichen Angelegenheiten Werte innewohnen, *objektive Werte*, die ein Subjektivist ebenso wenig außer Kraft setzen könnte, wie etwa seine Vernunft in der Lage wäre, die Naturgesetze für ungültig zu erklären. Es ist der Werterationalismus, den bereits die außerchristliche Antike kennt – man denke an Platon oder Aristoteles –, der uns ein Weltbild als natürlich und zwingend erscheinen lässt, auf das wir, genauer besehen, auch heute noch unsere Ethik stützen. Die autonome Anerkennung moralischer Prinzipien ist stets mit dem Anspruch verbunden, dem zufolge keine Welt vorstellbar sei, in der sie nicht gelten würden, egal, ob sie zurzeit Anerkennung finden oder mit Abscheu bedacht werden.

„Es ist Unrecht, Menschen zu versklaven!“ Wenn wir dies aus freien Stücken *anerkennen*, dann haben wir auch *erkannt*, dass wir dem Sklavenhalter unter keinen Umständen zubilligen dürfen, er könne so weitermachen wie bisher. Zu sagen, er folge ja bloß der geheiligten Tradition seiner Kultur, wäre gleichzusetzen mit dem Eingeständnis, nicht zu wissen, was ethische Anerkennung eines Prinzips bedeutet. Es handelt sich weder um ein Geschmacksurteil noch um eine soziale Relativität. Ethische Anerkennung setzt die Erkenntnis eines natürlich Guten voraus. Dieses aber kann seinen Grund nicht im Innerweltlichen, in der Immanenz unseres Seins und Daseins haben, wie es von der Wissenschaft wertfrei erforscht wird. An dieser Stelle werden wir religiös sensibel. Werte sind nicht die Wirkungen irgendwelcher Naturgesetze; sie sind vielmehr – mir fällt keine bessere Wendung ein – *ontologisch gestiftet*. Und die Frage nach dem Wollen und Willen des „Stifters“, dessen üblicher Name „Gott“ lautet, stellt sich plötzlich mit Vehemenz.

Dabei wirkt der christliche Universalismus richtungsweisend. Die wahre Moral ist demnach notwendig eine gottgefällige und kann als solche nur eine für alle Menschen sein. Das Gute ist gut in allen möglichen Welten. Der Starke und Hochgestellte hat keine größere Würde und kein mächtigeres Recht als jener, der schwach ist und im Staub liegt. Jesus scheint – im Gegensatz zu den antiken Ethikern, denen eine Ungleichheit der Menschen als natürlich einleuchtete – immerfort die Frage gestellt zu haben: „Was, wenn du erkennen müsstest, du seist schwach und lägest im Staub? Und *gibt* es nicht stets eine höhere Gewalt, vor der du schwach bist und im Staub liegst? Also *handle* danach, damit du dich als *würdig* erweist!“

Die christlichen Tugenden hätten wohl kaum jene Durchschlagskraft entfaltet, welche unsere westliche Kultur zutiefst prägte, wäre es nicht eine der Grundüberzeugungen der judäochristlichen Religiosität gewesen, dass Gott den Menschen als *Imago Dei* geschaffen habe – also als ein Geschöpf, das seinem Schöpfer im geistigen oder seelischen Wesen ähnelt. Dies ist eine extrem hohe Auffassung vom Menschen. Jedoch gerade ihretwegen konnte sich, vermittelt durch das Menschheitspathos des Humanismus und der Aufklärung, schließlich der Gedanke durchsetzen, dass alle Menschen – wie Kant sagen würde – „Zwecke an sich“ sind, Wesen mit einer unverlierbaren Würde und als solche absolut gleich.

Im Gedanken der absoluten Gleichheit wirkt das Mysterium der Gottesebenbildlichkeit weiter, während – um noch einmal das Problem der Rechtfertigung anzusprechen – es stets verquält oder kurzatmig anmutet, die rigorose, unbedingte Gleichheit als *Wesenszug des Humanen* im Rahmen einer weltlichen Ethik begründen zu wollen. Unter jeder denkbaren weltlichen Perspektive sind die Menschen durch Wünsche, Interessen und Merkmale charakterisiert, deren Unterschiedlichkeit den Gleichheitsgedanken radikal relativiert, wenn nicht gar Lügen straft.

Blicken wir auf die Welt, wie sie sich heute faktisch darstellt, dann werden wir als moralisch sensible Wesen das Gefühl nicht los, es sei *The*

Devil's Party im Gange. Naturkatastrophen, Hungersnöte und Krankheiten aller Art; dazu jede denkbare Form des Schreckens, den Menschen einander antun können inmitten schamlosen Reichtums. Der Gott aller Menschen scheint den menschlichen Bestien das Feld überlassen zu haben, und wie viele Gebete zu ihm auch aufsteigen mögen, die Lage der Verzweifelten wird dadurch weder besser noch schlechter. Vor dem Hintergrund dieser globalen Situation, deren Wirklichkeit sich nicht leugnen, höchstens ausblenden lässt, wird die Frage nach der Zukunft des Christentums zu einer bedrängenden. Mit zunehmendem Wissen und steigender Reflexion verlieren die heilsgeschichtlichen Grundlagen sowohl an lebendiger Substanz als auch an echter Glaubwürdigkeit. Sie dünnen aus und werden nach innen verlegt.

Die Ausdünnung ist eine Folge davon, dass die mythischen, handfesten Erzähl- und Wundergehalte, die jede Religion fundieren, zusehends ins Metaphorische und Symbolische, dabei auch Ethische abdriften. Der Bogen von der Paradieses-Erzählung über die Himmelfahrt Jesu bis zu seiner Wiederkehr am Ende der Zeiten mit all den biblischen Details, die diesen Bogen zu einer großartigen Menschheitsgeschichte unter dem Vorzeichen von Erbsündigkeit und Erlösung machten – all dies tritt bestenfalls unter das Licht eines Gleichnisses. Aber eines Gleichnisses wofür?

Hier setzen die Versuche an, die Substanz des Christentums in einer „inneren Wahrheit“ zu suchen, sie also spirituell zu deuten. Demnach hätten – um es so einfach wie möglich zu sagen – die äußeren Begebenheiten, die Rituale und nicht zuletzt das Bild, das wir uns von Gott machen, keinen objektiven Wahrheitscharakter, sondern brächten eine Tiefenwahrheit unserer eigenen Existenz zum Ausdruck. Doch ist *das* nicht zu wenig? Und was *heißt* das überhaupt? Verdeutlichen wir uns die Krise, die in jenen Fragen steckt, an einem zentralen Beispiel aus der Liturgie: Für jeden traditionell Gläubigen im Feld des Katholizismus knüpft sich ein Gutteil der Glaubenshoffnung daran, dass bei jeder Messfeier die Transsubstantiation, die Verwandlung von Brot in den Leib und von Wein in das Blut Christi,

tatsächlich stattfindet. Die *mystische Realität* lässt sich nicht als physikalisches Faktum darstellen, trotzdem ist sie vollkommen real, buchstäblich hyperreal, und zwar in dem Sinne, dass ihr für den Gläubigen strenge Objektivität jenseits und inmitten der natürlichen Dinge zukommt. Es ist also nicht so, dass in jenem Teil der Liturgie, die als „Wandlung“ zelebriert wird, bloß ein wahrhaftiges *Symbol* für das innige – das tief existenzielle – Vereinigungsbedürfnis zwischen dem Gläubigen und seinem Gott vorläge.

Man braucht indes nicht herumzureden: Auch wenn jenen Besuchern einer Messfeier, welche die Wandlung innerlich überzeugt mitvollziehen, daraus Befriedigung und Stärke erwachsen mag – für den Glauben an ein echtes Wunder fehlt heute, in der Epoche des Naturalismus, die ontologische Basis, mithin jenes Seins-Verständnis, das ein unmittelbares Einwirken Gottes auf die Welt glaubhaft scheinen ließe. Und so werden auch heute die bei Heiligsprechungen erforderlichen Wunder – man denke an Papst Johannes Paul II. oder an Mutter Teresa – doch eher als folkloristische Elemente einer menschlichen Vorzüglichkeit betrachtet denn als übernatürliche Durchbrechung der Naturgesetze.

Ich spreche *pars pro toto*. Da das vielgeschmähte christliche Abendland weitestgehend säkularisiert ist, und zwar nicht aus irgendwelchen bösen Antrieben, sondern aus der inneren Logik unseres wissenschaftlich-technischen und sich zusehends liberalisierenden Lebensstils, steht das Christentum vor dem Problem, als Religion dem Druck der Verweltlichung nachgeben zu müssen. Es finden sich innerhalb unserer Kultur kaum noch Stärkungen des Glaubens, ausgenommen an den reaktionären, aufklärungsfeindlichen Rändern, also dort, wo dogmatische Einstellungen, die ihrerseits zur Militanz neigen, favorisiert werden. Unter dem Vorbehalt, dass wir mit Bezug auf die Zukunft blind sind, lassen sich dann einige Szenarien für die Zukunft des Christentums andeuten.

Obwohl heute im Westen der Islam vor allem als Bedrohung empfunden wird, sollte man nicht leichtfertig über jene Faszination

hinwegsehen, die eine entschlossene Glaubenshaltung besonders auf junge Menschen ausübt, welche bereit sind, für ihre Vorstellung eines gottgefälligen Lebens zu kämpfen. Damit verbunden ist ein Ausweg aus den Doppel- und Mehrdeutigkeiten, den Unwägbarkeiten und Ironien des modernen Lebens, wobei die islamische Ernsthaftigkeit im Glauben durch eine entschiedene Pflicht zum Ritual unterbaut und bestärkt wird. Statt endloses Reden mehrmals am Tag das Gebet unter Einhaltung strenger Vorschriften!

Man vergleiche damit Immanuel Kants Vorstellung einer – wie er sich ausdrückte – *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Auch wenn das Christentum niemals danach strebte, seine heilsgeschichtliche Substanz dem Kantischen Kategorischen Imperativ als einer bloßen Vernunftethik zu unterwerfen, so sind doch gewisse Einwände Kants gegen das traditionelle Religionswesen tief in das Gewissen der Religion des Gottes aller Menschen eingesunken. Die universalistisch orientierte Theologie war bemüht, durch geeignete Interpretationsleistungen das Christentum von jenen Elementen zu reinigen, welche der Verfechter einer Vernunftreligion schlechterdings als „Aberglaube und Fetischdienst“ gebrandmarkt hatte.

Darüber hinaus geriet das hierarchische Denken in eine Dauerkrise. Auch die sogenannten Laien wollten sich einen Reim auf das biblische und konventionell-religiöse Lehrangebot machen dürfen. Soziologisch gesehen, bedeutete diese Tendenz eine schrittweise Anpassung an die Gepflogenheiten der Moderne. Im Gegenlicht des Islams stellt sich jedoch heute für viele Christen, wenn auch vorerst eher verhalten, die Frage: Bildet das Christentum noch eine Religion, die Gottes Reich zu rühmen und zu verkünden in der Lage ist, oder driftete das Religiöse mittlerweile so weit ins „Humanitäre“ ab, dass die mythischen und rituellen Gehalte automatisch in den Ruch des Überständigen, Antiquierten geraten?

Kein Zweifel, aus dem kompakten Jenseits als Teil der Unsterblichkeits-, Gnaden- und Heilserzählung wurde eine blasse

Begriffssphäre, die, als mythisch entrümpelte Transzendenz, kaum noch dazu taugt, die christlichen Intuitionen eines menschenwürdigen Miteinanders ontologisch und naturrechtlich zu fundieren. Alles in allem muss man also, nicht zuletzt als Folge der Auseinandersetzung mit dem Islam, auch im liberalen Westen damit rechnen, dass sich der christliche Habitus wieder zusehends verhärtet: Mehr Bibeltreue, mehr liturgischer Ernst; weniger Dauerreflexion und stattdessen die Befreiung Gottes aus den Fesseln einer menschengemachten Moral, einer glaubensindifferenten Humanität! Damit könnte auch das Ende jener transepochalen Idee einhergehen, die sich aus der Gewissheit nährt, dass vor Gott alle Menschen gleich sind, egal welcher Konfession, inklusive der großen Gruppe religiös Indifferenten, der Agnostiker und Atheisten.

Doch das neofundamentalistische, blindlings rituelle Szenario stößt als Irrweg ab, weil es die uralten blutreligiösen Affekte, das ganze Jihad-Syndrom mit all den damit verbundenen Engführungen und Brutalitäten wieder zum Vorschein bringen würde. Wenn der Glaube an den Gott aller Menschen eine Chance haben soll, dann nur, indem die im liberalen Westen seit Langem eingeschlagene Richtung entschieden weiter verfolgt wird. Es sind die guten Werke, die aus dem Geist der Goldenen Regel, der Caritas und der Barmherzigkeit getan werden, welche den wahren religiösen Universalismus aus persönlichem Bekenntnis repräsentieren. Manchem mag dies zu wenig – zu wenig dogmatisch fundiert – sein, doch es ist das Beste, was im Geiste religiöser Friedfertigkeit zu haben ist: Ausdruck des guten Herzens.

Es ist aber auch die Anschauung der Welt, worin sich das religiöse Erbe des Christentums entfaltet. Der Gnostiker E. M. Cioran beschloss sein Buch *Die verfehlte Schöpfung* mit dem Satz: „Wir sind am Grund einer Hölle, von der jeder Augenblick ein Wunder ist.“⁴ Ohne das Höllenhafte unserer Existenz billig zu leugnen und ohne ihm widerstandslos zu begegnen, sollten wir jene Medien der Zuversicht kulturell stärken, ob Naturbetrachtung, Kunst oder Meditation, die unser Gefühl nähren, dass die grausame Welt

nichtsdestoweniger voller Wunder ist, vom gestirnten Himmel bis zum Erdfluh – sie alle sind, von Augenblick zu Augenblick, Teile *einer* Schöpfung, deren Weisheit unseren endlichen Verstand unendlich übersteigt. Und es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass die Schöpfungszuversicht nur dann keiner destruktiv-modernistischen Dynamik verfällt, wenn wir die Wertuniversalien des Wahren, Guten und Schönen nicht bloß als lügenhafte Gespinste einer sich selbst illusionierenden Kultur missachten.

Dem Religionsphilosophen ist bewusst, dass derlei Überlegungen für viele Gläubige, die im Christlichen erzogen wurden, zu wenig an spezifisch religiöser Kontur aufweisen. Doch das eben ist der Preis eines friedfertigen, menschenfreundlichen Universalismus auch im Begreifen und Erfahren der Transzendenz, sobald diese sich nicht mehr mythisch abkapselt. Im Übrigen spricht alles bisher Gesagte für eine Lebensform, die, unter dem wohltätigen Einfluss christlicher Tugenden, entschieden ablehnt, was der Ägyptologe Jan Assmann als „exklusiven Monotheismus“ bezeichnete – also jener Form des aggressiven Ein-Gott-Glaubens, der alle, die nicht zu den jeweils „Unsrigen“ gehören, als „Ungläubige“ ausschließt und attackiert. Recht verstanden – oder bescheidener gesagt: soweit ich es verstehe –, favorisiert das Christentum einen *einschließenden* Monotheismus. Denn erst darin vermag das Liebesgebot seine heilsame Wirkung zu entfalten – mitten in Ciorans „Hölle voller Wunder“.

Anmerkungen

¹ Die praktische Umsetzung der päpstlichen Ermahnung im liturgischen Normalbetrieb ist, jedenfalls aus österreichischer Sicht, nie durchschlagend gewesen.

² Zitiert nach der Ausgabe im Deutschen Taschenbuch Verlag, München 1997, S. 438.

³ Joseph Ratzinger Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindergeschichten*, Freiburg im Breisgau 2012, S. 65.

⁴ Französische Originalausgabe: *Le mauvais démiurge*, 1969; dt. übersetzt v. François Bondy, Frankfurt a. M. 1979.