

THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– Juli 2020 –

Müller, Gerhard Kardinal: Der Glaube an Gott im säkularen Zeitalter. – Freiburg: Herder 2020. 495 S., geb. € 58,00 ISBN: 978-3-451-38649-7

Das hier zur Besprechung stehende Werk ist die verschriftlichte Fassung der Gastvorlesungen, die Gerhard Kardinal Müller vom 7. bis 21. Oktober 2018 an der Kath. Univ. Lublin gehalten hat. Diese Vorlesungen sind der Versuch, die Wahrheit des Christentums gegen die Gebildeten unter seinen Verächtern und Kritikern zu verteidigen. Ausführlich zur Sprache kommen nicht nur Hume, Voltaire, Rousseau, Feuerbach, Darwin, Marx, Nietzsche und Freud, sondern auch Max Weber, Richard Dawkins, Leszek Kolakowski, François Lyotard und Jürgen Habermas. Aufgrund seiner stupenden Belesenheit erscheint der Vf. wie ein Virtuose auf der Klaviatur aller gegen das Christentum vorgetragenen Argumente. Dabei geht es ihm v. a. um die Entkräftung immer wieder vorgetragener Vorurteile. Wer das „säkulare Zeitalter“ oder die angeblich „unaufhaltsame Säkularisierung“ (127f) als fortschreitende Entmachtung oder gar Widerlegung des Christentums erklärt, vergisst, dass der christliche Glaube selbst säkularisierend und aufklärend wirkt, weil er von Anfang an jede Art der Vergötzung des Geschaffenen bekämpft (113). Und wenn Hans Joas und Charles Taylor eine Gesellschaft beschreiben, in der der christliche Glaube nur eine Option unter vielen anderen (96) ist, dann erinnert M. an die Wahrheitsbindung jeder Option. Denn es „ist nicht so, dass der Ungläubige seine naturalistische Option, die apriori und apodiktisch die Existenz des personalen und transzendenten Gottes und Schöpfers ausschließt, als das in sich evidente System der Weltdeutung nicht mehr zu beweisen hätte, während dem Gläubigen wegen seiner Option für Gott einseitig die Beweislast zufalle.“ (96)

Letztlich – so erklärt der Vf. – gibt es nur zwei Optionen: nämlich die theozentrische und die anthropozentrische. Wo Gott nicht als die alles begründende und bestimmende Wirklichkeit vorausgesetzt wird, kann er – falls nicht für tot erklärt – nur eine Idee, eine Projektion oder ein Postulat des menschlichen Bewusstseins sein. M. räumt mit dem unausrottbaren Vorurteil auf, die besagte Alternative sei identisch mit der zwischen metaphysischem und post- oder antimetaphysischem Denken. Denn wer Gott als die alles begründende und bestimmende Wirklichkeit glaubt und aus diesem Glauben folgert, dass Schöpfung und Geschichte Medien der Offenbarung Gottes an den Menschen sind, hat eine Option getroffen, die keineswegs voraussetzungsreicher ist als die gegenteilige. Denn diese geht ohne hinreichende Begründung davon aus, dass alles Wirkliche mit Einschluss des menschlichen Bewusstseins eine zufällige Formation von Sternenstaub ist; dass die Selbstunterscheidung des Menschen vom Tier eine bloße Selbstzuschreibung und somit die Unterscheidung zwischen Denken und Sein ein bloßes Spiel der Natur mit sich selbst ist. Beide Optionen sind metaphysische Optionen. Aus der erstgenannten folgt die Qualifikation alles

Wirklichen als ein vom Schöpfer gewollter Sinnzusammenhang. Dieser Sinnzusammenhang – auch „Sein des Seienden“ genannt – ist noch keine bestimmte Deutung der Wirklichkeit im platonischen oder aristotelischen, thomanischen oder hegelschen Sinn (174f). Wer die vom Menschen unterscheidbaren Entitäten nicht als „das bloß Viele“, sondern zugleich als einen Zusammenhang (als eine Einheit) begreift, behauptet nicht, diesen Zusammenhang begrifflich erschlossen zu haben. Vorausgesetzt wird aber, dass alles Wirkliche vom Schöpfer gedacht wurde, bevor es entstand.

In Auseinandersetzung v. a. mit Kant (144.167f.209f.241f.275f.320–325.355f) verweist der Vf. wiederholt auf die Tatsache, dass ein „Ich“ die Erkenn- und Verstehbarkeit des „Nicht-Ich“ nicht selbst verbürgen kann. Anders gesagt: Nur wenn es Gott gibt und nur wenn Gott ein Geschöpf wollte, das nicht nur eine vorübergehende Gestalt von Sternenstaub, sondern Person ist (314f), ist der Mensch wahrheitsfähig; d. h. fähig, alles, was nicht er selbst ist, von sich zu unterscheiden und fortschreitend tiefer als das zu erkennen, was es unabhängig von seinem Erkennen ist. Die auch von Atheisten wie Habermas oder Horkheimer affirmierte Sonderstellung des Menschen beruht, so betont der Vf., auf seiner Wahrheitsfähigkeit. M. wörtlich: „Der Geist in seinem einfachsten Gedanken, der in allem Seienden Sinn von Sein als dessen gründendem Akt erfasst, ist größer als das Universum in seiner extensivsten Phase und kleiner und kompakter als das Universum vor dem Urknall vor 13,8 Milliarden Jahren und durchdringender, weil er durch Abstraktion aus dem Erscheinungsbild der Dinge deren Wesen erkennt.“ (179)

Der Vf. beruft sich auf Gustav Siewerths Analysen zur Geschichte der mit Duns Scotus beginnenden und von Kant und Hegel vollendeten Verbegrifflichung des Seins (62.183.211.312.322). Dabei geht es ihm, wie er selbst formuliert, um den antikantianischen „Vorrang des Wirklichen vor dem Möglichen, der Existenz vor dem Begriff, des subsistierenden Seins vor der Logik“ (322). Der Vf. will nirgendwo bestreiten, dass die sprachlich gebundenen Begriffe und Theorien, mit deren Hilfe Menschen seit Jahrtausenden die ihnen begegnende Wirklichkeit deuten, geschichtlich bedingte Konventionen und Konstruktionen sind. Man kann, so erklärt er, die Genese aller Theoreme – auch der zu „Dogmen“ erklärten – re- oder dekonstruieren. Eine solche Relativierung hält der Vf. nicht nur für nützlich, sondern auch für notwendig, um die Relativität des Denkens in Bezug auf die im Logos des Schöpfers gründende Wahrheit alles Seienden zu wahren. Doch diese Anerkennung der Relativität aller interpretierenden Anstrengungen in Bezug auf das Sein ist – so betont der Vf. – nicht einfach identisch mit dem Relativismus eines Wilhelm Dilthey (184ff), Theodor W. Adorno (72f) oder Jürgen Habermas (207f). Denn wer an den Schöpfer glaubt, und daran, dass der Mensch aufgrund seiner Begabung mit Vernunft und Freiheit die im Logos des Schöpfers gründende Wahrheit des Seins fortschreitend tiefer, wenn auch nie erschöpfend, erkennen kann, wird die Geistesgeschichte der Menschheit nicht nur als faktische Abfolge von Begriffen, Theorien, Paradigmen, Denkformen und Konsensen beschreiben, sondern in dieser Abfolge auch einen die Wahrheit des Seins enthüllenden Prozess entdecken (73f.268ff.304f.319ff). Unter der geglaubten Prämisse, dass es einen vom Logos des Schöpfers begründeten Zusammenhang alles Seienden und eine auf diesen Logos ausgerichtete Vernunft aller Menschen gibt, erschließt sich eine kriteriell (z. B. an dem Kriterium größerer oder geringerer Kohärenz) überprüfbare Vergleichbarkeit der begrifflichen Anstrengungen des interpretierenden Menschen.

Das Christentum hat sich – so erklärt der Vf. – von Anfang an gegen die doppelte Wahrheit von Mythos einerseits und kritischer Vernunft andererseits gewandt. Das Christentum versteht sich als Sieg der Wahrheit über die Unwahrheit. Es will nicht nur eine unter anderen Religionen oder

Weltanschauungen sein (130ff). Aber die Wahrheit, die das Christentum bekennt, hat sich lieber kreuzigen lassen als sich mit Gewalt durchzusetzen. Die Wahrheit, die Christus ist, ist das Gegenteil des von Friedrich Nietzsche beschriebenen „Willens zur Macht“. Gegen Nietzsche (103ff) unterstreicht der Vf., dass Wahrheit nur aus freier Überzeugung angenommen werden kann. Es darf keine Einschränkung der Freiheit im Namen der Wahrheit geben (227ff). Wo immer die Kirche diesen Grundsatz vergessen und ihre Mission mit der Macht der Mächtigen verbunden hat, hat sie Christus verraten. Allerdings irrt, wer die radikale Frontstellung der Kirche gegen die französische Aufklärung mit einer Ablehnung der Freiheits- und Menschenrechte verwechselt. Bekanntlich wollten Rousseau und Robespierre die „Dogmen der bürgerlichen Religion“ unter Androhung der Todesstrafe durchsetzen (137f). Der Vf. spricht von dem „blutrünstigen Antiklerikalismus der Jakobiner der französischen Revolution und all ihrer Nachahmer, die glauben, im Namen der Freiheit jede institutionelle und dogmatische Religion – außer der eigenen – vernichten zu müssen“ (140). Kaum bekannt ist, dass Papst Paul III. schon 250 Jahre vor der französischen Revolution „in der Bulle ‚Sublimis Deus‘ (1537) die Rechte der amerikanischen Ureinwohner auf Freiheit und Eigentum sowie ihr Anrecht auf freie Annahme des Glaubens“ (138) verteidigt hat. Und nachhaltig verschwiegen wird auch, „dass die theoretische Begründung der Menschenrechte und des Völkerrechtes in der von Gott geschaffenen, aber selbständig existierenden geistig-sittlichen Verfassung des Menschen von Francisco de Vitoria (1483–1546) und der an Thomas von Aquin (1225–1274) ausgerichteten Schule von Salamanca“ (40) lange vor Hugo Grotius und Kant geleistet wurde.

Im Unterschied zu Kant oder Wittgenstein hält der Vf. die nominalistische Beschreibung aller Wirklichkeit als reine Kontingenz für keineswegs plausibler als die Antithese von der Offenbarkeit des Schöpfers in Natur und Geschichte. Für M.s philosophische Grundposition entscheidend ist die Unvereinbarkeit jeder Spielart des Nominalismus mit dem jüdisch-christlichen Offenbarungsverständnis. Denn wenn die Fakten der Natur und der Geschichte von sich aus nichts bedeuten, sondern erst durch die „nomina“ des Menschen eine Bedeutung erhalten, können sie kaum Träger dessen sein, was die jüdisch-christliche Tradition „Offenbarung“ nennt. Kontingentes, das von sich aus nichts bedeutet, kann Wahrheit bestenfalls bewusst machen, aber nicht offenbaren.

Es besteht – so zeigt der Vf. – ein Zusammenhang zwischen Nominalismus und Reformation. Luther hat zwar an der Offenbarkeit Gottes in Jesus Christus festgehalten, zugleich aber den von Ockham und seinen Gefolgsleuten verursachten Graben zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis, zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Natur und Gnade, zwischen „*analogia entis*“ und „*analogia fidei*“ vertieft (327f). In der Rückschau betrachtet, hat die Bibelkritik der Aufklärung nur vollendet, was in den Anfängen der Reformation schon angelegt war (185.328f). Denn sobald man historisch-kritisch bezweifelt, was Luther noch voraussetzte, nämlich die Identität der Heiligen Schrift mit dem Wort Gottes, landet man bei Lessing und Kant. Für sie ist alles geschichtlich Bedingte und also auch das Menschsein Jesu, die hl. Schrift, jedes Dogma, jeder Ritus, jede Tradition bestenfalls Katalysator einer allen Menschen immer schon eingeschriebenen Wahrheit. Bekanntlich beschreibt Lessing eine „Erziehung des Menschengeschlechtes“ durch fortschreitende Trennung der allen Menschen gemeinsamen Vernunftwahrheit von deren zeitbedingten Einkleidungen. Er wurde zum Vordenker der Pluralistischen Religionstheologie und zum Initiator jenes Weltethos, auf das sich alle Menschen einigen können. Auch die auf Luther zurückgreifenden Antithesen Karl Barths (325ff), Wolfhart Pannenberg (329f) und Eberhard Jüngels (330ff) können aus Sicht des Vf.s die zentrale Frage nicht beantworten, wie Gottes Offenbarung allein durch das Wort und doch zugleich als das Geschöpf

Jesus erfolgt ist. Wo Offenbarungstheologie als das Gegenteil der natürlichen Theologie verstanden wird, kann Offenbarung nur als Durchkreuzung aller innerweltlichen Kategorien erscheinen. Aus der Sicht des Vf.s aber setzt der Glaube an die Inkarnation eine „natürliche Theologie“ notwendig voraus (366ff). Der Gott, der sich als der Mensch Jesus offenbart hat, tritt – so schreibt er – „mit allen philosophisch ausgeführten Anthropologien (philosophisch, biologisch, kulturanthropologisch, sozialanthropologisch) in ein Verhältnis des mæutischen Dialogs und des korrigierenden Widerspruchs, um sich die Bedingungen der Aufnahme des Glaubens durch den Menschen zu erarbeiten. Denn ein Irrtum in der Sicht der natürlichen Erkenntnis und des Seins zieht notwendig eine Verfälschung des Glaubens nach sich. Er ist ja kein in sich selbst schwingendes System, sondern die Mitteilung der Wahrheit Gottes, die durch das Medium der kreatürlichen Verfassung der Vernunft aufgenommen wird.“ (351f)

Wiederholt erklärt der Vf., dass das Christentum mit dem richtigen Verstehen des Ereignisses der Inkarnation steht oder fällt (244ff.295ff). Wer behauptet, der Mensch Jesus könne – weil Geschöpf – den göttlichen Logos nicht offenbaren, sondern nur verkleiden, tritt auf die Seite der schon von Irenaeus bekämpften Gnostiker. Sie ersetzen die ntl. Inkarnationslogik durch eine Inspirationslogik. Weil sie den entscheidenden Offenbarungsakt nicht der Inkarnation, sondern der Inspiration zuschreiben, entwerten sie nicht nur die Ursakramentalität des Menschseins Christi, sondern auch die Grundsakramentalität der Kirche. Denn aus ihrer Sicht ist es nicht die apostolisch verfasste Kirche, die das wahre vom falschen Christusverstehen unterscheidet, sondern das unsichtbare (unmittelbare) Wirken des Geistes.

Zum Glauben an die Offenbarkeit Gottes als der Mensch Jesus gehört, wie der Vf. zeigt, auch das richtige Verstehen dieser Offenbarkeit durch die Gemeinschaft derer, die durch den Empfang von Taufe und Eucharistie Christus eingestaltet werden. Mit Erik Peterson spricht der Vf. vom Dogma der Kirche als dem konkreten Ausdruck dafür, dass Gott uns mit dem Ereignis der Inkarnation buchstäblich „auf den Leib gerückt ist“ (318). Der christliche Glaube – so M. wörtlich – ist ein dogmatischer Glaube, „weil er nicht idealistisch und nominalistisch von der Möglichkeit der geoffenbarten Wahrheit dem Begriffe nach ausgeht, sondern realistisch von der Tatsächlichkeit der Offenbarung, die sich in Jesus Christus geschichtlich ereignet hat“ (51). Wie „Christus nicht nur der Fleischgewordene ist, sondern auch der, der als Fleischgewordener von Gott geredet hat, so setzt sich die Fleischwerdung des Logos nicht nur in den Sakramenten fort, sondern auch die Rede des Logos im Dogma“ (Peterson-Zitat des Vf.s., 51).

Den Lubliner Vorlesungen des ehemaligen Präfekten der römischen Glaubenskongregation gelingt es eindrucksvoll, die Argumentationskraft des christlichen Glaubens gegenüber allen wirkmächtigen Gestalten der Religions- und Christentumskritik zu erweisen. Wer Polemik erwartet, wird enttäuscht. Der Vf. bemüht sich durchgängig um eine faire Darstellung der Prämissen und Argumente des philosophischen Immanentismus, Atheismus und Naturalismus. Das schließt gelegentliche Hinweise (z. B. 40.58.72.96f.105f.118.126.128) auf die individuellen und sozialen Folgen eines radikalen Anthropozentrismus nicht aus. Bemerkenswert ist: Der Vf. urteilt nie aus zweiter Hand, sondern auf Grund eingehender Lektüre der Primärliteratur. Es geht ihm in jeder seiner zwanzig Vorlesungen um einen möglichst genauen Vergleich zwischen den genannten zwei Grundoptionen.

Wer allerdings mit dem Genre „Vorlesungen“ ein Buch „ad usum delphini“ verbindet, wird schnell merken, dass M.s Vorlesungen das eigenständige Lesen der zitierten Quellen, Geduld, Genauigkeit und Tiefenbohrungen erwarten. Wer schnell und leicht Lesbares sucht, sollte das hier

besprochene Buch nicht kaufen. Wer geistige Herausforderungen liebt, dem sei es mit Nachdruck empfohlen.

Über den Autor:

Karl-Heinz Menke, Dr., emeritierter Professor am Seminar für Dogmatik und Theologische Propädeutik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn (k.menke@uni-bonn.de)