

KRITIK UND BERICHT

Gewußt, wem wir glauben ...

(Oder: Wie scharf dürfen Atheisten denken?)

Von Jörg Splett

Dem Blick auf die akademische Landschaft bietet sich heute tatsächlich vor allem zweierlei dar: entweder wissenschaftliche Detailforschung oder unverbindliches Spiel mit den Versatzstücken, doch auch den Kernerrungenschaften unserer Kultur. Dahinein trifft nun das Buch eines Professors, der seinen Berufsnamen ernst nehmen will und bekennend, bekennerrisch für Wahrheit eintritt. Er will dies zudem ohne »geistige Verrenkungen« tun — anders als jener »Typ des deutschen Intellektuellen, wie ihn Hannah Arendt einmal in einem Interview kennzeichnete, dem nämlich dann, wenn es um die Rechtfertigung einer herrschenden Ideologie ging (damals war es der Nationalsozialismus), »immer etwas einfiel«.¹

1. »Metaphysische Zivilcourage«

(Schwierige Intellektuelle und schlichter Protest)

Fiel ihm etwas aus verbohrtem Engagement ein oder aus findiger Angst? In diesem Sinn hat Karl Rahner bemerkt, Intellektuellen werde es leichter gemacht, feige zu sein. Das erklärt, warum es in der Hitlerzeit [wie in der DDR] so viele Apologeten unter ihnen gab — und seither überwiegend Kritiker. »In einer freien Gesellschaft setzen die Medien und das Publikum Prämien auf das Originelle ... In einer Diktatur können diese Prämien nicht vergeben werden: der einzige, der sie vergibt, ist der Staat, der gepriesen werden möchte. In einer freien Gesellschaft gehört daher Mut zur Apologetik des Bestehenden, in einer Diktatur zur Kritik des Bestehenden.«²

Natürlich läßt sich die Lebensbedrohung in Diktaturen nicht mit hiesigen Benachteiligungen vergleichen. Doch gibt es diese; zumal nicht selten Unverständnis, Ironie und aufgeklärter Spott mehr an Belastbarkeit fordern als frontale Gegnerschaft — und mehr als Drohungen Verlockungen korrumpieren: insbesondere die, mit zu einem »inneren Kreis« zu gehören (statt eben, weil zu »starr« oder »festgelegt« o. ä., »leider« doch nicht)³. Es wäre wohl ein Mißverständnis, zu meinen, wir lebten in einem christlichen Land. Statt »Mannesmut vor Königsthronen« (Schiller) ist Zivilcourage vor Nachbarn, Vereinsfreunden, Arbeitskollegen gefordert. Und oft genug nicht erst bezüglich dogmatischer Glaubensinhalte, sondern bereits zu eigentlich nur fairem Widerspruch bei oberflächlichen Verallgemeinerungen und Rufmordversuchen, sei es an »fanatischen« Anwälten ungeborener Kinder, »fundamentalistischer« Treue zum Glaubensbekenntnis, an Vertretern der »Amtskirche« oder dem Papst.

¹ F. Bugge, Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherwise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift, Reinbek b. Hamburg 1992, 6f. S. 283 (unter den Motti): »Wo ich nicht darf, denk ich nicht scharf.« G. Anders.

² R. Spaemann, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: O. Schatz (Hrsg.), Abschied von Utopia. Anspruch und Auftrag der Intellektuellen, Graz – Wien – Köln 1977, 311–331, 311.

³ C. S. Lewis, Streng dämokratisch zur Hölle, Basel – Gießen 1982, 29–40.

Ein besonderes Feld dieser Feigheit ist verständlicherweise die Religion. Zunächst schon, was oft übersehen wird, an sich selbst: als Sphäre des »mysterium fascinans und tremendum«. Das erklärt die Beobachtung von Albert Görres: »Am häufigsten begegnet der Analytiker wohl einem unbestimmten Gottesglauben, aus dem alle unangenehmen Züge des christlichen Gottesbildes entfernt sind. Dieser Gott stellt zwar Forderungen, aber sie decken sich ... mit der willkürlichen Auswahl aus dem Sittengesetz, auf die das Individuum zufällig aufmerksam geworden und die es als tragbar anzuerkennen bereit ist. In der Regel hat dieser Privatgott auch die freundliche Neigung, dem Genuß ohne Reue wohlgesinnt zu sein. Er ist bereit, seine Gläubigen so zu nehmen, wie sie sind. Wie er nur Mittelmäßiges verlangt, so ist er auch mit Mittelmäßigem zufrieden ...«

Die Konfession dieser Art von Gottgläubigkeit bedarf keiner Organisation und keiner Hierarchie, um eine unsichtbare Gemeinschaft zu formieren, die möglicherweise die größte und attraktivste »Kirche« unserer Zeit darstellt. Sie bietet Vorteile, mit denen keine Form des Christentums konkurrieren kann. Denn sie erlaubt, an Religion teilzuhaben, ohne irgendeine Last konkreter Glaubensformen tragen zu müssen. Sie ermöglicht, »mit Gott« zu leben, ohne am Vorrang der Egotrie, am Ichkult der Selbsterhöhung und Selbstverwöhnung zu rütteln.«⁴

Dem lebendigen wahren Gott zu begegnen, ist stets ein Schrecken. Zum einen, weil er Gott ist und von überwältigender Herrlichkeit; zum anderen, weil unsere Selbstbezogenheit uns wirklickeitsunfähig macht (kranke Augen vertragen kein Licht). »Fürchtet euch nicht!« ist das — nötige — erste Wort seiner Boten. (Warum geraten viele beinahe in Panik, wenn sie einmal länger unabgelenkt allein sein sollen?)

Verlangt so der Glaube selbst schon Mut und Beherrlichkeit, dann braucht es ihrer nochmals zum Zeugnis. Wiederum ist Bugge zuzustimmen: »Daß gerade geistige Menschen, deren Entscheidungen viele geistig Abhängige mindestens kulturatmosphärisch, meist aber sehr konkret und massiv beeinflussen, hier oft in unverantwortlicher Weise ebenso ausweichen wie im Bereich der Politik, ist wohl kaum zu leugnen« (Görres 115).

Gerade auch die Verwaltung des Kritikeramts wäre in diesem Licht zu betrachten. Ist doch Mut überhaupt eine seltene Tugend. Und wenn wohl nicht bloß Intellektuelle den Vorwurf der Dummheit mehr fürchten als den der Unredlichkeit, so doch sie in besonderer Weise. Nun gilt aber, »daß bei der Formulierung affirmativer, also bejahender Sätze, immer ein Problemverlust in Kauf genommen werden muß. Affirmative Sätze sind immer dümmer als kritische.«⁵

Vor den Kollegen demnach wie vor dem Kommissar liegt es nahe, den »Ernstfall« zu vermeiden, indem man sich »etwas einfallen läßt«. Schließlich müssen nicht einmal andere mit im Spiel sein; es genügt der peinliche Zwiespalt im Selbst, hat »einer heimlich genug vom Evangelium, vom ganzen dogmatischen und sakramentalen Betrieb ... Er trifft zwei Fliegen auf einen Schlag: was ihm gründlich verleidet ist, wird er unversehens los — und marschiert dabei doch als aufgeschlossener Reformchrist im Gleichschritt mit der Wissenschaft in die bessere Zukunft hinein.«⁶

Dies zur Versuchung des gebildeten Katholiken, des theologisch Gebildeten (gar »Berufskatholiken«) zumal. Aus der Gegenrichtung hat Bugge den intellektuellen Nicht-Christen und Christentums-Gegner im Blick, mit Hinweis auf die besondere Situation im Seil- und Leiterwerk der Universitäts-Karrieren. Die Versuchung ist freilich nicht unüberwindlich. Sonst müßten wir auf die intellektuellen verzichten. Und das wäre schlimm; denn in und zwischen den Blöcken der terribles simplificateurs leisten sie den unerläßlichen Dienst von Rückfrage und Differenzierung.

Hier nun macht das Buch zunächst einmal staunen. Nicht so sehr über die déformation professionnelle des Psychologen, dergemäß — nicht erst seit Freud und nicht nur bis zu Drewermann — alle anderen als behindert und krank analysiert werden — vom gesunden (oder sich geheilt habenden)

⁴ Kennt die Psychologie den Menschen?, München 1978, 122 f. (Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht). Vom *sola gratia* und *sola fide* der Reformation mußte nur das *sola scriptura* weggelassen werden, um zum »Gott einer bourgeois Verfallstrichlichkeit« zu gelangen, »der niemandem je etwas zuleide tut« (ebd.).

⁵ H. Günther/C. Willeke/R. Willeke, Grundlegung einer bejahenden Erziehung, München ²1978, 59.

⁶ H. U. v. Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 6.

Meister. Denn das wissen wir mittlerweile aus der einschlägigen Literatur: selbstverständlich sind alle von fragwürdigen und unbewußten Motiven für ihr Handeln und Schreiben bestimmt, von Rahner bis Weizsäcker, von Barth bis Küng, sogar der arme mutige H. v. Dittfurth; alle ihrer Kindheit mit den sie prägenden Indoktrinationen ausweglos verfallen, alle voll erkennbarer Bedürfnisse, dank welchen sie bestimmte Lehren nötig haben — ausgenommen unser souveräner Analytiker.

Erstaunlich neu hingegen ist die grobschlächlige Lektürewise eines akademischen Psychologen. Herr Bugge wundert sich über das »(an intellektueller Einfachheit kaum zu überbietende) Buch der amerikanischen Professorin (!) Felicitas Goodmann« (173). Ich kenne es nicht; aber was sagt man zu dem Werk eines deutschen Professors über die Bibel, der nicht bloß die liturgische und neutestamentliche Verwendung von AT-Texten als Anfänger-»Todsünde« einstuft (50 — von rabbinischem Schriftumgang hat er offenbar keine Ahnung), sondern von (Verbal-)Inspiration, und zudem von der Allmacht Gottes Vorstellungen hat, die man nicht einmal mehr als Karikatur bezeichnen möchte? Die »Überbietung« eines Gottesworts kann er nur als Unmöglichkeit verstehen (95). Gottes Wort hätte eben sein Wort zu sein. Da erübrigt sich alles geschichtliche Denken und jeder Ansatz von Hermeneutik. Anders als sonst in jeglicher Information müsse hier alles von gleichem Gewicht sein (312 — eine Forderung, der zu genügen nicht einmal die Allmacht fähig sein dürfte). Dabei wäre selbst für eine derart schlichte Sicht doch schon zu erwägen, daß der eigentliche »Ort« eines Wortes im Ohr, nicht im Mund, ist, es also stets und nur im Hörer angetroffen wird.

Man hat dem Autor vorgehalten, daß er zweihundert Jahre Bibelkritik nicht zur Kenntnis genommen habe und so einerseits dem alten Antijudaismus à la Markion Vorschub leistet (nach dem Vorgang von Hanna Wolff), andererseits mit seiner Bibel-Lektüre einem Fundamentalismus erliege, den er ansonsten aufklärerisch geißle. Aber es wäre nach den Möglichkeitsbedingungen dieser Fehlleistungen zu fragen. Dies jetzt nicht etwa unsererseits psychologisch, sondern philosophisch gemeint.

2. Gerechtfertigt Mensch sein

(Humanität ohne Bibel?)

Setzen wir dafür ruhig bei der (nach)modernen Gegenwart und ihrem Menschenrechts-Denken ein. Fragen wir den Humanisten nach seiner »Gesamtinterpretation« von Welt und Leben, Sein und Sollen. Er vertritt ja den »kategorischen Imperativ«: daß niemand bloß zum Mittel gemacht werden dürfe, bzw. die Forderung unbedingten Respekts vor dem Gewissensentscheid eines Menschen.⁷

Das ist eigentlich selbstverständlich. Und wird auch, überall in der Welt, selbstverständlich vertreten. Doch immer wieder auch setzen Menschen sich über diese Selbstverständlichkeit hinweg. Dem gilt ja Buggles Streitschrift. Spätestens also in solchen Disputen muß humane Praxis sich auch theoretisch gegenüber ihrer Bestreitung rechtfertigen können.⁸ Für diese Rechtfertigung nun sei hier behauptet, daß sie letztlich nur die christliche Botschaft zu leisten vermag. Diese These wird in drei Schritten entfaltet.⁹

⁷ Um sogleich ein mögliches Mißverständnis auszuräumen: dieser Respekt verbietet nicht, z. B. einen Überzeugungstäter an der Ausführung seines »Auftrags« zu hindern; sehr wohl aber, jemanden zu Handlungen gegen sein Gewissen zu zwingen.

Jetzt sei nicht diskutiert, wieso etwa Hannah Arendt diesen Imperativ (als solchen, nicht spätere Konkretisierungen, sei es — wie zum Thema legitimer Falschaussage — durch Kant selbst) als »etwas durchaus Unmenschliches und Unbarmherziges« bezeichnen konnte (Menschen in finsternen Zeiten, München-Zürich 21989, 44 [Lessing-Rede]), während gerade doch das Nein zu ihm die Menschlichkeit verabschiedet.

⁸ Etwa auch gegenüber der jovialen Replik — bezüglich der Unmenschlichkeiten in der Heiligen Schrift —, sie sei eben kein menschliches, sondern ein göttliches Buch.

⁹ Verf. resümiert hier Kap. 1 in: Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M. 21986.

1. Menschlichkeit ist ein weiter Begriff; als seinen Kern statuieren wir die unbedingte Achtung der Person. Wie aber kann der unbestreitbar begrenzte und bedingte Einzelne unbedingte Achtung fordern wollen und sollen?¹⁰ Von sich her anerkannt und bejaht, könnte er dies nur in den Grenzen seines wesentlichen (»gattungsmäßigen«?) oder/und »persönlichen« Wertes und nur mit dem Vorbehalt des Verlustes dieser Qualitäten. Das aber wird dem Rang: der *Würde* von Person nicht gerecht. »Die Person hat eine Sinnbedeutung, die ihr Seinsgewicht übersteigt«, heißt es plastisch bei Romano Guardini.¹¹

In der Tat. Doch woher stammt diese Bedeutung, die ihr nicht aus sich selber zukommt? — Ich sehe nur eine mögliche Antwort: ein unbedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen läßt sich einzig durch Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm verantworten, das nicht von einem bedürftigen oder launischen ewlichen Ich (oder einer Gemeinschaft von solchen), sondern von absoluter Person- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist.

Das heißt, wenn ich zu einem Menschen nicht nach *seinem* Maß, sondern *unbedingt* soll verantwortlich ja sagen können, dann muß mein Maß das unbedingte Ja Gottes zu ihm sein, aus dem er ist und sein soll, der er ist. — Der Begriff der Person ist nicht nur faktisch durch die biblisch-christliche Tradition in die Geschichte des menschlichen Denkens gekommen; er ist prinzipiell mit dem Begriff freier Schöpfung verknüpft. Wie sonst könnte ein Kind, gänzlich »Produkt« seiner Eltern, ihnen gegenüber Rechte anmelden? (Für das Ungeborene sehen es unsere Humanisten bereits so.) Woher sonst lieben die Menschenrechte — als die jedes einzelnen Menschen — sich gegenüber Global-Perspektiven rechtfertigen, wie sie eine idealistisch systematische Vernunft oder materialistische Zukunftspläne entwerfen oder wie sie nüchterner rein technologische Pragmatik konzipiert?

Von woher vor allem könnte man eine humane Solidarität begründen, die auch den Gegner und Feind, den Verbrecher und Mörder mit einschließt und sogar noch die aufgedrungene Notwehrtötung umfängt?¹²

2. Besonderen Ernst erhält diese Frage aus der Erkenntnis, daß angesichts der Unmenschlichkeiten unserer Welt kein Denkender und Handelnder sich bloß als Opfer sehen kann. Wie steht es von dorthin um die Möglichkeit menschenwürdigen Lebens?

Hierauf reagiert der Mensch fast zwangsläufig mit Verdrängung. Nirgendwo wird man von vornherein mit einer derartigen Wahrscheinlichkeit von Abwehr und (sei's halb)bewußter Umdeutung rechnen müssen wie im Fall der Bestreitung von Schuld. — Nicht, als wäre jedes Schuldbekenntnis über jeglichen Verdacht erhaben; es soll nur an die natürlichere Richtung des Verdachts erinnert werden — auch und gerade nochmals dort, wo man es höchstwahrscheinlich mit ungerichtfertigten, krankhaften Schuldgefühlen zu tun hat. Der Aufbau übermächtiger Schuldkomplexe könnte sich nicht bloß als Ergebnis der Indoktrination von interessierter (kirchlicher) Seite zeigen, sondern ebenso, wenn nicht eher, als mehr oder minder (un)bewußte Flucht vor der tatsächlich zu verantwortenden Schuld.

Selbstaggression wie Projektion wären dann Privatformen etwa der sumero-akkadischen Theogonie oder der tragischen Weltanschauung, so wie diese Mythen als Großformen privater Entschuldigung aufgefaßt werden können. »Schuld« wird darin zu Sein und Wesen des Menschen gemacht. Die aber sind im Ernst nicht bereubar — jedenfalls nicht vom Menschen. Die Ausweitung der Schuld

¹⁰ Unbedingt wäre sie nicht, stützte sie sich auf das (Kant) »triviale Prinzip« des »Was du nicht willst, daß man dir tu ...«.

¹¹ Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 21940, 113.

¹² In der Sprache der klassischen Theologie geht es um die Liebe zum Sünder — und deren Fundament in der gemeinsamen Berufung zur Anschauung Gottes (Thomas v. A., STh II-II 25,6). Es war das Problem der überzeugten Christen unter den Männern des 20. Juli 1944. Wer diesem Gedanken Zynismus vorwerfen wollte (tot sei tot, ob man für das Opfer nun bete oder nicht), muß seinerseits diesem Vorwurf begegnen. Denn gerade in der Haltung zum letztlich unumgänglichen Tod und zum Toten sieht man bislang — auch etwa paläoanthropologisch — ein spezifisches Anthropologicum. Wie stünde andererseits es um mögliche Humanität, wenn die Tötung solcher Menschen sich nicht mehr von der Beseitigung untermenschlicher »Schädlinge« unterschiede? (Gar nicht eintreten möchte ich jetzt in die P. Singer-Debatte.)

schlägt so unmittelbar in Entschuldigung um: zunächst in die des Menschen — unter Beschuldigung des »göttlichen Konstruktors«, sodann auch Gottes, indem man das Theodizeeproblem durch Verweis auf die ontologischen »Verhältnisse« löst, die nun einmal »nicht so sind«. ¹³

Der Ausweg *prinzipieller* Entschuldigung besagt die Leugnung von Freiheit; hat doch jede Entschuldigung die Form: nicht ich war's, sondern er-sie-es. (Nicht unerwähnt bleibe, daß sie sich nur zu leicht, obzwar [wenn prinzipiell vertreten] selbstwidersprüchlich, mit der Beschuldigung anderer verknüpft.) Damit aber wäre die Möglichkeit wahrer Humanität überhaupt preisgegeben.

Will man seine Freiheit nicht leugnen, muß man in dieser Welt sich schuldig bekennen. Das heißt zugleich, man hat anzuerkennen, daß solche Schuld weder durch biologistische Umdeutung zur »sogenannten«, noch allein durch Bessermachen gut gemacht werden kann, sondern allein durch *Vergebung*.

Vergebung wird durch Menschen gewährt, und vielleicht ist sie das Größte, was Menschen vermögen. Doch wie weit vermögen wir es? In welchem Maß kann der Vergebende vergessen? In welchem Maß darf er es überhaupt? Und was, wenn das Opfer, das vergeben müßte, tot ist? — Doch noch vor solchen Fragen: Reue geht nach Max Schelers treffender Phänomenologie von dem Schreck: »Was habe ich getan?« fort zu der Frage: »Was bin ich für einer, der das tun konnte?« Darum wird von Vergebung im Vollsinn eine Umwandlung, ja Neuschöpfung erwartet. Die Schrift übertreibt keineswegs, wenn sie die Vergebung ernstlicher Schuld mit der Erweckung von Toten zum Leben vergleicht.

Gehören jedoch schon Person und Schöpfung untrennbar zusammen, so daß man Person im Vollsinn nicht ohne einen personalen Gott denken kann, dann gilt das erst recht für das Neuwerden von Person: »Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?« (Mk 2, 7)

Und der Mensch weiß das. Darum greift er als nach der höchsten Möglichkeit von ihm her zur tragischen Lösung. Nachdem er schuldhaft Sinn und Würde vertan hat, verzichtet er auf sein Leben, um so seine Würde zurückzugewinnen, weil er würdelos nicht weiterleben will und ein sinnloses Leben nicht für menschlich erachtet. — Der Mensch steht also für sich vor der Wahl zwischen einem Leben, das — weil gewissenlos — eigentlich unmenschlich wäre, und dem Neugewinn seiner Menschlichkeit durch den Verzicht darauf, zu leben: durch den Tod.

Erlösung von Gott her bedeutet, daß sich ihm neu die Zukunft eines Lebens in Würde erschließt: des Menschen Heil als Gerechtfertigtsein aus dem Machtwort schaffender Neuerweckung heraus. — Es leuchtet ein, daß solcher Zuspruch *letztlich* nicht im Tagesbeginn, im periodisch aufbrechenden Frühling, in Träumen und Märchen gegeben sein kann, sondern allein in einem konkreten, ausdrücklich derart gemeinten und bevollmächtigten Wort.

Ist dieses Wort ergangen oder nicht? Vielleicht läßt sich damit der »Sitz im Leben« des christlichen Wahrheits- und »Absolutheits«anspruchs erahnen, statt daß man bloß Verbohrtheit und Rechthaberei vermuten müßte. Und vielleicht wird damit denkbar, daß der Anspruch in der Verkündigung und Weitergabe dieses Worts nicht unmenschlich sein muß — trotz seiner hohen Gefährdung —, daß vielmehr einzig er den Schuldigen letztlich menschenwürdige Hoffnung eröffnet.

3. Ruht menschliches Leben derart nicht etwa auf Recht, sondern auf ungeschuldeter Gnade, dann führt eben dies uns zum dritten der angekündeten Punkte. Ein Urwort für das ersehnte menschliche Miteinander — vor dem Hintergrund seiner steten Gefährdung durch Angst und Schuld — lautet *Friede*. Zunehmend erkennt man, daß er nicht nur wünschenswert ist, sondern lebensnotwendig. So erklärt Erich Fromm: »Zum ersten Mal in der Geschichte hängt das physische Überleben der Menschheit von einer radikalen Veränderung des Herzens ab.« ¹⁴

Dahinter steht folgende Einsicht: Die menschliche Gesellschaft, von Angst und daraus hervorgehender Aggression bedroht, hat bisher als einzige Ordnung die des Rechts entwickelt. Dessen Prinzip ist die Gleichheit; aber die Menschen sind keineswegs gleich. Damit soll die Errungenschaft des

¹³ Vgl. P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen*, Freiburg–München 1971; J. Splett, *Konturen der Freiheit*, Frankfurt/M. 21981, Kap. 4 (Unfreie Freiheit: Schuld).

¹⁴ *Haben oder Sein*, Stuttgart 1976, 19.

Rechts nicht abgewertet werden; es bändigt das Chaos, in dem Menschlichkeit sich ganz verlöre. Aber es kann nicht Gerechtigkeit schaffen. In jeder Rechtsordnung sind Ungerechtigkeiten unvermeidlich. So aber läßt sich vom Rechtsprinzip her kein Friede erreichen, Friede mit Augustinus als »Ruhe der Ordnung« verstanden. Darf nämlich niemand zu viel noch zu wenig erhalten, dann sind Besorgnis und Unruhe(n) unaufhebbar, *muß* doch jeder fürchten, daß er zu kurz kommt.

Besteht also überhaupt eine Heilungs- und Heilmöglichkeit, dann nur aus einer radikalen Umkehr heraus, die die Rechtsperspektive hinter sich läßt. Wie aber kann man jemandem diesen Verzicht auf Rechtsschutz ansinnen wollen, wie könnte man selbst ihn verantworten, solange dies in unserer Welt auf den Untergang des sich Riskierenden hinausläuft? Sicher zeigt schon die Verunft, daß ohne gewisse Verzichte keine Gemeinschaft bestehen kann — und ohne diese auch der Einzelne nicht. Aber könnte man daraus schon dem jeweils Einzelnen an seinem Platz die Selbstrückrahme zumuten?

Wer auf sein Recht verzichtet, ist auf jeden Fall zunächst der Dumme. Und wenn er es bleibt, wenn er den Lebens-Verzicht bis zum Ende auf sich zu nehmen hätte, weil die Gesellschaft das braucht¹⁵ — oder um seiner eigenen Menschlichkeit willen (wie bei dem erwähnten tragischen Helden): wie stünde es dann um den *Sinn* seiner Existenz?¹⁶

Nun hat ein Mensch dieses Los auf sich genommen — und ist daran zugrundegegangen, weder als erster noch als letzter. Doch als der Erste ist er nicht im Tode geblieben. Seine Freunde bezeugen, daß Cott sich mit seiner Torheit »identifiziert« und ihn auferweckt hat. Seit dieser Eine »bis zum Ende« geliebt hat (Joh 13, 1) und zugleich doch nicht als überwundener Phantast im Tode blieb, ist Menschlichkeit lebens-möglich geworden. Seither kann Selbstbehauptung auf ihre angstvoll süchtige Starrheit verzichten — ohne zugleich, asiatisch, den Ernst des Selbst und des eigenen Namens aufzugeben.

Im Blick also auf die prekäre Situation der menschlichen Person, auf die fortwährende Sinnzerstörung durch menschliche Schuld, auf die Lebensnotwendigkeit freier Selbstlosigkeit und sich riskierender Liebe zeigt sich die Gültigkeit jenes Worts aus dem Epheser-Brief (2, 12): »von Christus getrennt ... ohne Hoffnung in Gottlosigkeit.«

Drei Dinge allerdings sind damit nicht behauptet: 1. Daß freie Mitmenschlichkeit ohne den biblisch-christlichen Glauben *unmöglich* sei (wenn auch der Glaubende sagen wird, sie sei dann faktisch der Gnade des Vaters und Gottes Jesu Christi verdankt). 2. Daß der christliche Glaube die Menschlichkeit der Menschen *sichere*, was schon ein flüchtiger Blick in die Geschichte widerlegt (allerdings »falsifiziert« auch die schlimme Praxis von Christen die Botschaft [nicht: Theorie] keineswegs). 3. Daß die Notwendigkeit der christlichen Antwort ihre *Wahrheit* verbürge; geschweige denn, daß es — unabhängig von ihrem Wahr- oder Falschsein — nur um ihre Dienlichkeit ginge. Die ermöglichte Selbstlosigkeit des Menschen hat er nicht bloß gegenüber seinesgleichen zu üben, sondern auch gegenüber der Wahrheit, welcher wir »die Ehre geben« sollen, und vor allem gegenüber dem lebendigen Gott.

Der Humanist ist jedoch gefragt, wie seinerseits er sein Lebensprogramm rechtfertigen wolle, in Antwort auf alle drei Kantischen Fragen: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? (Wobei, um das gleich anzumerken, Religion und Glaube hier nicht wie bei Kant auf die dritte Frage beschränkt werden sollen.)

Daß es in der Bewußtseinsgeschichte der Annahme dieser Offenbarung: von der Menschenwürde jedes Einzelnen, von der Schuldvergebung durch Gott und von der Erlösung im dulddenden Auf-

¹⁵ Siehe z.B. die aufrüttelnde »Litanei« des Neußer Mundart-Dichters Ludwig Soumagne, in der er Gott für »die Doll« dankt und ihn bittet, weil wir auf sie angewiesen seien, »se öm Joddes Welle« nicht aussterben zu lassen (ursprünglich in: Minsche! Minsche!, Köln/Krefeld 1970, jetzt vier Bände mit je 52 Übertragungen: Krefeld 1988, 1990, 1991, 1992).

¹⁶ Die Sinnfrage darf ja nicht durch die Ethik niedergeschrien werden — ebensowenig wie diese durch jene. Seinen Sinn durch Ge- und Verbrauchwerden zu erfüllen definiert präzise das Mittel (wozu den Menschen [gänzlich]niemand — auch er selbst nicht — machen darf).

sichnehmen unserer mörderischen Aggressivität dem Friedensboten gegenüber, daß es im Verstehensbemühen Suchbewegungen, unterschiedliche Deutungen und unterschiedlich geglückte Interpretationen des Geschehens gegeben hat, leugnet niemand. Es war gar nicht anders zu erwarten (Teufels-Irrtum, Loskauf, Genugtuung ...). Und dieses Verstehensbemühen ist noch nicht am Ende, unter (Joh 16, 13 f.) der Führung des Geistes.¹⁷

3. Gott und das Übel (Leugnung oder Protest und Hoffnung?)

Damit sind natürlich die Anfragen an Gott als Schöpfer von Welt und Mensch und als Herrn der Geschichte mitnichten geklärt. Es gilt vielmehr, daß sie sich erst auf diesem Boden stellen. Wie aber, wenn man sie — diese Voraussetzung bestreitend — nicht einmal sinnvoll aufwerfen könnte? Weil sich, mit Adorno/Horkheimer gesagt, aus der Vernunft allein kein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorbringen ließe und man sich bei eigener wie fremder Schuld nicht bittend oder protestierend an ein »Absolutes« wenden könnte, welches seinerseits riskant-riskiert systemisch ins Evolutionsgeschehen involviert ist?¹⁸

Zu den Kriegstexten der Bibel erspare ich mir die Antwort. Sie sei den Fachleuten überlassen. Doch auch dem aufgeschlossenen Nichtfachmann ist bekannt, wie leicht — und je archaischer, desto unmittelbarer — konkrete ethische *Normen* einer Gesellschaft (die im übrigen durchaus verständlich zu machen wären) auf das göttliche Woher des sittlichen *Prinzips* zurückgeführt werden. Ebenso faßt man häufig die Differenz von Wollen und Zulassen nicht. (Diese Unterscheidung besteht schon logisch, wie man wohl auch manchem Zeitgenossen sagen muß: zum *Wollen*, daß und *Wollen*, daß nicht gibt es das dritte: *Nicht-wollen*, daß [aber Inkaufnehmen].¹⁹) Was sich hier auf-tut, ist die Frage der Theodizee. Und sie dürfen wir nicht umgehen.²⁰

Sie ist so bedrängend, daß der Antwortende damit rechnen muß, nicht wirklich angehört zu werden. Und auch — als selber Angefochtener — damit, nicht wirklich geantwortet zu haben (man weiß, wie es den Freunden Ijobs erging). So will und kann ich auch Küng, um es gleich zu sagen, nicht durchwegs gegen Buggles und zuvor H.Alberts Angriffe verteidigen. (Man muß wirklich wünschen, er täte es selber.)

I. Doch um gleich mit dem Ärgernis der *Höllenstrafe* zu beginnen: Natürlich geht es und steht auch nicht an, ethische Forderungen »mit der Drohung ewiger körperlicher und psychischer Strafen zu verbinden« (216). Was schlicht ansteht, ist die in der Tat freie Entscheidung für die Gabe des Lebens; ihre Verweigerung bringt den Tod. (Ärgernis freilich bleibt, daß dem Geschöpf diese Gabe ungefragt angeboten, daß es ohne vorherige Zustimmung in die Lage gebracht wird, Ja oder Nein sagen zu müssen [Sartres »Verurteiltsein« zur Freiheit]. Festhalten sollte man immerhin zweierlei: 1. Vorweg gefragt zu werden, ob man überhaupt sein wolle, ist unmöglich. 2. Ein Geist-Freiheits-Wesen lebt nie anders als im Selbst-Vollzug, im Ja zum Ruf [wer nein sagt, erklärt auf die Frage,

¹⁷ Der letzte Beitrag dazu: K.-H.Menke, Stellvertretung, Einsiedeln-Freiburg 1991. Buggle sollte zur Arbeit der Theologen nicht immerfort von unerlaubter Überhöhung, Abheben ins Abstrakte und dergleichen reden. Es gibt in der Tat leider auch das Verfahren, sich (siehe oben) einen Gott nach Gusto zurechtzulegen, um bequemer »Christ« sein zu können. Doch ist vom Menschen »vernünftiger Gehorsam« gefordert (Röm 12, 1); er soll denkend glauben. Oder wünscht Buggle sich einen Köhlerglauben zum Gegner, um ihm gegenüber aufzutrumphen?

¹⁸ Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1969, 127; J.B.Cobb jr./D.R.Griffin, Prozeßtheologie, Göttingen 1979.

¹⁹ So bejaht der Liebende nicht die Schuld des geliebten Menschen — und nicht ihn *abzüglich* seiner Schuld, sondern ihn *mit* seiner Schuld, die er ablehnt.

²⁰ Siehe ausführlicher: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg-München ³1985, Kap. 9 (Die Frage Ijobs).

ob er das wirklich meine: ja]; darum widerspricht der Selbst-Verneiner nicht bloß dem Weltlauf sowie dem Schöpfer, sondern steht immer zugleich im Selbst-Widerspruch.)

Bezüglich der Bilder psycho-physischer Qualen könnten vielleicht auch abgebrüht-sentimentale Zeitgenossen (was paradox nur klingt) in die Schule des Sokrates gehen, um zu lernen, was es heißen mag, die eigene Seele zugrundezurichten.²¹ Gegen dieses Unglück verblaßt selbst Dantes Inferno. Daß sehr wohl ein Wort wie »Narr« tödlich sein kann: für den Adressaten, sollte der Psychologe nicht wissen? Kaum erst als Ethiker wüßte er dann obendrein: auch und tiefer für den Sprecher.²²

Zur Ewigkeit aber: Was wäre Freiheit, die nicht auf End-gültigkeit hinauswollte — ob in Ja oder Nein? Darum ist mit der realen *Möglichkeit* unwiderruflicher Selbstzerstörung zu rechnen. Kirchlich verurteilt ist die These, ein solches Nein würde den Sinn von Schöpfung und Erlösung im ganzen zerstören und könne / werde deshalb letztlich doch nicht eintreten. Erlaubt, ja geboten ist die ernste *Hoffnung*, daß es nicht dazu komme.

2. Vielleicht indessen doch nicht schon bei Sokrates, sondern erst vor dem Kreuz lernt der Mensch, der immerfort Gründe zu seiner Entschuldigung findet, welche Abgründe tatsächlich das Mysterium der Bosheit birgt. Wo freilich stünde, das blutige Opfer sei »Voraussetzung der Versöhnung eben dieses Gottes« (220), statt die Erscheinung oder vielmehr die Realisierung, der Vollzug seines Versöhnens — im Ausleiden jener höllischen Tiefe des geschöpflichen Nein? Zum Verständnis (was niemals heißen wird: zum Begreifen) dieses Geschehens siehe oben, Anm. 17.

3. Auch zum »Heilsegoismus« bedarf es der Klärung. Es gibt ihn fraglos — in unterschiedlichem Grade. Wir Menschen sind eben nicht bloß Mängel- und Bedürfniswesen (wogegen höchstens der Hochmut aufbegehrt, und aus welchen Bedürfnissen der?); wir entdecken uns leider immer wieder auch als Egoisten — in allen Lebensbereichen. Eben darum bedürfen wir der Erlösung. Doch frage ich — und zwar wieder gerade den Psychologen —, wieweit angesichts der Greifbarkeit des Hiesigen und der Ungreifbarkeit des Jenseits das Gottes-Verlangen auf die Lebensdauer durchtrüge, wenn es wirklich nichts anderes wäre als Egoismus.

Also geht es vielleicht gar nicht eigentlich um das Ich und sein Wohl, sondern ernstlich und im Grunde um Liebe? Liebe, die das (Da-)Sein des Geliebten und das eigene Mit-Sein mit ihm will. »Wenn ich dich liebe, was geht's dich an!« zitiert Bugge mit Zustimmung Nietzsche (113), und beide Psychologen läßt hier ihr Scharfblick im Stich. Was heißt in diesem Fall Liebe? Und was muß Philine an Enttäuschungen hinter sich haben, um derart zu formulieren! Wie durchsichtig billig hier Nietzsches Argumentation, Gott wolle »orientalisch« geliebt werden! Als ob dem Drei-Einen irgendetwas oder -jemand fehle! Als ob es ihm nicht um das Glück des Menschen ginge, das aber — aus der Natur der »Sache« heraus — (nicht allein, doch dem Kern nach) eben im Wahrsein und Lieben besteht!

Wer liebt, muß wollen, daß der Geliebte liebt, weil er mehr, als daß es ihm gut *gehe*, wünschen muß, daß er gut *sei*. Darum schreibt F. Rosenzweig zum Paradox des Liebesgebots, kein Dritter könne derlei gebieten oder erzwingen. »Kein Dritter kanns, aber der Eine ... Nur der Liebende, aber er auch wirklich, kann sprechen und spricht: Liebe mich. In seinem Munde ist das Gebot der Liebe kein fremdes Gebot, sondern nichts als die Stimme der Liebe selber. Die Liebe des Liebenden hat gar kein anderes Wort sich zu äußern als das Gebot.«²³

4. Aber liebt Gott? Grundsätzlich: Wenn Liebe meint: Es soll dich geben, dann heißt schaffen liegen. Konkreter: Eben der Liebes-Aufruf im Gewissen beweist es — und nochmals Ijobs Protest gegen den Weltlauf im Appell an Seine Heiligkeit. Denn Ijob beschwert sich nicht im eigenen Namen, unter Berufung auf private Wünsche und Vorstellungen. Er protestiert im Namen des Rechts,

²¹ Vgl. J. Splett, Die Wahrheit und das Gute. Sokrates und die Geburt der Metaphysik, in: ThPh 66 (1991) 216–225.

²² Um übrigens nur einen der einschlägigen Titel anzuführen: H. Deidenbach, Zur Psychologie der Bergpredigt, Frankfurt/M. 1990 (hierzu: 29 f.).

²³ Der Stern der Erlösung, Heidelberg ³1954, II 114.

das nicht er und nicht wir statuiert haben, noch weniger etwa »die« Evolution oder die Natur, von weiteren mythischen Größen, auf die sich heutiges »Denken« beruft, zu schweigen.

Wir sind, anders gesagt, wieder bei der Doppelfrage des im Kerker sinnenden *Boethius*: »Wenn es Gott nicht gibt, woher das Gute?« (Wobei ich sowohl Gutes meine, das in der Vergangenheit und Gegenwart begegnet ist, als auch mögliches Gutes, das wir für die Zukunft erhoffen, als auch jenes Gute, das unser Gut-sein-Sollen als solches darstellt — vorgängig dazu, ob und wie wir dem Anspruch entsprechen.²⁴) »Wenn es Gott gibt, woher Übel und Böses?«

Die zweite Frage erhält hier, nicht allein auf diesen Seiten, sondern — behaupte ich — hinieden überhaupt, keine (theoretische) Antwort. Auch das Kreuz gibt mir keine, sondern verschärft die Frage nur maßlos. Daß es gleichwohl eine gibt und sie der Glaubende erwarten darf, vertritt er mit Redlichkeit, weil er die erste Frage beantworten kann: Wenn es Gott nicht gäbe, gäbe es letztlich nichts Gutes. Gewiß gibt es Freude und Glück, und es gibt vor allem — immer wieder — das Gute von gutem Willen und guter Tat. Aber wenn all das zuletzt ohne Antwort verschwände — oder nur mit der Heineschen Antwort einer Schaufel Erde in den fragenden Mund; wenn Ausbeuter und Ausgebeutete, Opfer und Henker gleichermaßen verschwänden — wenn man also für beide nichts zu hoffen hätte: dann zerstörte dies für den Redlichen auch das gegenwärtige Glück. Es verböte nämlich Glück mit Würde, und nur dies wäre des Menschen würdig.

5. Es gibt aber — der Irrealis ist jetzt zu verlassen — Freude und Glück; nicht beständig, wie wir uns wünschen, doch wirklich und wahr. Ich formuliere darum nicht — wie es bei Künig für mich klingt — aus einer Wunsch-Option für Sinn, sondern aus Wahrheits- und Dankbarkeits-Pflicht gegenüber erfahrenerem Guten und der ernstzunehmenden Sinn-Verheißung in dieser Erfahrung. — Daß deren Glaubensgewißheit Bewußtsein und Leben der Glaubenden zu wenig prägt, erklärt zu einem Teil das von Nietzsche bemerkte »Unerlöstsein« der Christen (240). Zu einem weiteren wird es daraus verständlich, daß wir erst angesichts der Erlösung erahnen, wie unmenschlich wir in Wahrheit (noch) sind. (So geht erst dem, der ernstlich zu lieben beginnt, erschreckend die eigene Lieblosigkeit und Unerträglichkeit auf; während man sich zuvor wohl doch eher halbwegs passabel vorkam.)

Eine nur »praktische« Antwort genügt in der Tat nicht. So wenig wie bloß die Umkehrung: nur wenn es Gott gibt, lasse das Leid der Welt sich überhaupt anschauen (253). Mit welchem Recht aber erklärt Bugge immerfort die Gottesleugnung zur einzig logischen Konsequenz unserer Welterfahrung?²⁵ Daß die christliche Rede vom Geheimnis illegitimerweise eine Unterschreitung der Vernunft in ihre Überschreitung verfälsche, bleibt reine Behauptung. Denn an keiner Stelle geht Bugge auf die vorgängige Gotteserfahrung ein, die diese Rede trägt, noch erörtert er deren Struktur und Logik. (Ehe man an Welt und Menschen leidet, muß es sie ja erst geben.)

Hier kann das Reden von Gott nicht gerechtfertigt werden.²⁶ Es geht aber der Theodizee-Diskussion voraus. Und zu sagen ist, daß das Gottesbekenntnis nicht eine kosmologische Hypothese sein will — so daß Glaube und Unglaube sich in einer »Patt-Situation« befänden, sondern einen (inter-)personalen Sprechakt darstellt. Im Rahmen dieses Beitrags begnüge ich mich mit dem Hinweis auf die bekannte Parabel B. Mitchells (vom Vertrauen innerhalb der Résistance) als Antwort auf die bekanntere Gärtner-Parabel von A. Flew.²⁷

²⁴ Vgl. »Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt?«, in: W. Kerber (Hrsg.), *Das Absolute in der Ethik*, München 1991, 131–157.

²⁵ Fast möchte man ihn erst einmal mit der knappen Logik des Aquinaten konfrontieren (so sehr Zeitgenossen dann wohl auf Entfaltung angewiesen sind): »Wenn das Übel ist, dann ist Gott. Denn es gäbe kein Übel ohne die Ordnung des Guten, deren Verletzung es ist. Diese Ordnung jedoch bestünde nicht ohne Gott« (ScG III 71).

²⁶ Siehe oben Anm. 20. Ein Extrakt: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken. Kap. 7 in: HFTh I 136–155.

²⁷ Deutsch bei I. U. Dalferth (Hrsg.), *Sprachlogik des Glaubens*, München 1974; N. Hoerster (Hrsg.), *Glaube und Vernunft*, München 1979 (Neudruck Stuttgart).

4. Glaube, der die Wahrheit ehrt

(Toleranz und Treue)

Welches Licht wirft es auf den Autor, wenn er solche Treue nur als Gefesseltsein aufzufassen vermag? So besonders »tragisch« im Fall von Albert Görres. Es ruft seinerseits nach Analyse, wenn Bugge den Kollegen nicht einmal richtig zu lesen vermag (immerhin legt er uns den fraglichen Text zum Selbst-Lesen vor): Görres müsse eigentlich die Konsequenz ziehen, das biblisch-christliche Gottesbild sei vor den Standards kritischer Vernunft und aufgeklärt-humaner Ethik inakzeptabel. »Da er dies aber, ein erschütterndes Schauspiel, nach eigenem Eingeständnis ›nicht kann‹ — ›Wie kann ich Christ sein? ... ich bin es, aus vielen Gründen, unter anderem aber, weil *mein Denken* [Hervorhebung J. Sp.] auf den Schöpfer des Himmels und der Erde ... *nicht verzichten kann*« [Hervorhebung Bugge] — so muß er ... Jesus den ... Richter Gott glauben« (300 f.).

Dabei hebt Bugge die drei letzten Wörter des Zitats hervor, als wäre dieses Nicht-können des Denkens eine Unfähigkeit oder ein Bedürfnis wie andere Infantilitäten.

Mit dieser Art von Argumentation steht er heute freilich mitnichten allein. Im Disput um Dreermann erklärte mir ein Religionslehrer, ich hätte offenbar das Bedürfnis nach einem Gott, den ich anbeten könne. Ihm sei es mehr um Partnerschaft unter Gleichen zu tun. Auf die Erwiderung, es gehöre doch wohl zum (nicht erst biblischen) Gottesbegriff, daß er der Einzige, Hohe, Heilige sei, und zur Wahrheit des Gottesbezugs, daß das Geschöpf in »asymmetrischer Beziehung« zu ihm stehe²⁸, kam die Replik, auch die Wahrheit sei offenbar mein privates Bedürfnis. In Beziehungen gehe es doch nicht um Wahrheit, sondern darum, daß man sich mit dem Partner verstehe. — Das letztere nun sieht glücklicherweise auch Bugge anders.

Der Wahrheit ist die Ehre zu geben. Und sie fordert zugleich Toleranz. Was selbstverständlich nicht heißt, »fünf gerade sein zu lassen«, da es nun einmal ungerade ist. Toleranz bezieht sich nicht auf die Wahrheit, sondern angesichts ihrer auf den andersdenkenden Menschen. Man muß dankbar sein, daß Bugge nicht Lessings Nathan beschwört: das Programm eines Friedens unter dem Marranen-Motto: Weder Jude noch Christ noch Moslem.²⁹ Wobei die Verlagerung der Wahrheitsfrage auf die Praxis dazu führt, daß man bei Behauptung der Wahrheit des eigenen »Rings« die anderen *menschlich* abqualifizieren muß: als weniger gute Menschen (während jemand sehr wohl Zeuge der ihm anvertrauten Wahrheit sein kann, ohne sich klüger und besser zu dünken als andere). Um dies zu vermeiden, tut man dann auf die Wahrheit Verzicht und muß statt dessen den »Vater« der Feigheit und des Betrugs, der Lüge zeihen.

Die statt dessen gebotene Toleranz ist weder einfach noch leicht (und daß die Gegner von der christlichen Vergangenheit in diesem Punkt nicht schweigen, haben Christen hinzunehmen). Sie ist es auch hier und heute nicht, und nicht bloß für Christen. So ist auch unser Staat in der Tat nicht neutral (292), und zwar schon einfach darum, weil Neutralität ihm unmöglich ist. Neutral nämlich wäre z. B. weder das Beten noch das Nichtbeten vor dem Schul-Unterricht; weder Seelsorge in Gefängnissen, Krankenhäusern, beim Militär noch der Verzicht darauf; weder — zu festlichem Anlaß — das Vater-unser (bei dem übrigens ein Jude nicht so viel Probleme haben dürfte, wie Bugge fürchtet) noch pure Profanität. Die konkrete Verfahrensregelung wird sich in solchen Fällen sinnvollerweise nach den Mehrheiten richten.

Warum sich die Bibel übrigens so gut zur Herrschafts- und Machtausübung eigne (308), kann man Bugge unschwer erklären. Einmal wird jede Macht sich vom Absolutheitspunkt her zu legitimieren versuchen. In religiösen Kulturen ist diese Instanz die Gottheit; in der Aufklärung die sogenannte Vernunft, in deren Namen nicht bloß in Paris die Köpfe rollten; dann die Wissenschaft, für die etwa die Masters Sapiens-Sapiens-Männchen und -Weibchen zum Labor-Einsatz ihrer Ge-

²⁸ So vor Jahren I. Fetscher erstaunt zu einem ähnlichen Diktum D. Sölles.

²⁹ Siehe F. Niewöhner, *Veritas sive Varietas*. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern, Heidelberg 1988.

schlechtsorgane oder Milgram und seine Nachahmer harmlose Menschen zu unmenschlichem Verhalten brachten: in allen Fällen mit dem selben guten Gewissen.

Sodann ist Gott tatsächlich die Hoheit und Macht in Person. Die bestimmende Dimension im Gott-Mensch-Verhältnis ist nicht die Horizontale, sondern die Vertikale. Spricht sich zudem dieser Gott in souveräner Freiheit der Welt konkret-geschichtlich zu, dann ist auch der Bezug zu diesem Geschehen über die Zeugen wesentlich »vertikal« strukturiert, also »von oben« statt evolutiv oder in Sokratischer Hebammen-Methode aus den Menschen selber zu entbinden. Das legt natürlich Ausweitungen, Anlagerungen, Mißbrauch unter den Boten nahe.

Dabei soll es doch, vor dem Ethos mitmenschlicher Solidarität, um intellektuelle Redlichkeit gehen, wie Bugge wiederholt und rechtens einschärft (z. B. 411 ff.). Darum trete ich auch großen Teilen seiner Ditfurth-Kritik bei. Unzweifelhaft ebenso, daß mit dem Wort »symbolisch« bei der Anpassung der Botschaft an bürgerliche Idiokrasien »Schindluder getrieben wird« (352). Und wenn man zur Frage »Wozu Religionsunterricht?« als Antwort liest: »Was uns unbedingt angeht, was ganz wichtig ist: daß uns jemand lieb hat, daß wir anderen helfen können; daß wir uns miteinander vertragen; daß wir Hilfe finden, wenn wir sie brauchen; daß uns andere nicht verachten; daß wir gerecht behandelt werden; daß wir andere Menschen verstehen lernen; daß unser Leben einen Sinn hat; daß wir jemand ganz vertrauen und uns auf ihn verlassen können« (396), dann stimme ich Bugge zu: man sollte hier »redlicherweise nicht die Bibel als letzte Quelle und Maßstab der ... vermittelten Inhalte und Maßstäbe benennen.«

Aber eine derartige Vermoralisierung entspricht auch nicht der christlichen Botschaft. Gewiß folgt aus ihr ein neues Verhalten, wie oben bedacht — und wir haben den Humanisten gefragt, worauf er sich dafür zu berufen gedenke. Doch nicht die Bergpredigt ist die Mitte des Christentums, sondern Leben, Tod und insbesondere die Auferstehung Jesu als des Christus und das Bekenntnis zu ihm als dem Herrn — zur Ehre des Vaters (1 Kor 12, 3; Phil 2, 11).

Die Mitte der Bibel ist die Erfahrung des lebendigen Gottes: in Gutem und Bösem. Einerseits sind hier Geschichte und Geschichtlichkeit ernst zu nehmen und die andere Sprach- und Denkform (wenn z. B. abstrakte Ausdrücke wie »alles« durch »Gutes und Böses« ausgedrückt werden). Andererseits sollte man Menschen früherer Zeiten auch nicht unbedacht zu Naivlingen stempeln. Gibt es ganz sicher keine Dämonen? Lag der Verzicht auf das eigene Recht zu Jesu Zeiten näher und fiel er den Seinen leichter als uns heute? Hungerte und verhungerte damals, als er die Sorglosigkeit der Vögel und Lilien predigte, niemand? War die lebenändernde Begegnung mit einem Gekreuzigten normal?

Von dort her wären nun die vier Kriterien zu prüfen, die Bugge abschließend für ein neues religiöses Paradigma aufstellt: 1. Wissensstand und aufgeklärt-kritisch reflektierte Erfahrungen heutiger Menschen, 2. der heutige ethisch-moralische Standard, 3. Möglichkeit zu Überschreitungen menschlicher Ratio, 4. Lebensdienlichkeit. Wobei der Verfasser dankenswerterweise, wie gesagt, der Wahrheitsfrage den »Primat über die Funktionalität« einräumt (430).

Ob wir tatsächlich ein neues Paradigma brauchen? Vielleicht wäre ja nur das alte endlich zu leben (was ähnlich für den Ruf nach neuen Ethiken gölte — Mi 6, 8; Dtn 30, 11-14). Aber es liegt halt im Zug der Zeit. Und die Kriterien kann der Christ alle vier akzeptieren (er wird sich bemühen, bzgl. 1 und 2 nicht ironisch zu werden). Er wird auch die von Bugge benannten Themen an derselben Stelle einführen, freilich in anderem Sinn. So zu Punkt 1 das Theodizee-Problem: Woher nicht bloß erst einmal die Welt überhaupt, an der wir leiden³⁰, sondern präzise das nicht bloß subjektive Recht unseres Protestes? — Man könnte die erste Teilfrage offen lassen (unter Hinweis auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis), dann freilich auch den Protest — um sich ans Verbessern zu machen. Doch mit welchem *Recht* den zu Ändernden gegenüber? (Dies war das Problem des »wissenschaftlichen Sozialismus«; doch müssen sich auch andere Menschenfreunde ihm stellen, ob sie individuell oder gesellschaftlich, psychologisch oder biologisch vorgehen wollen.)

³⁰ Wobei die wissenschaftlichen Auskünfte prinzipiell ebensowenig ausreichen wie die Erklärung der Kreideteilchen-Verteilung auf einer Tafel für das Woher der dort entwickelten Formel.

Man kommt nicht umhin: Welche Theorie erklärt »Gewissen-haben« (woraus F. Buggle sein Buch verfaßt hat): also die *Einsichtigkeit und das unbedingte Gesolltsein zugleich* des Guten, ohne es wegzuerklären (Anm. 24)?

Das bringt sogleich die Punkte 2 bis 4 mit ins Spiel. Was läßt sich tun und was vor allem hoffen angesichts des erreichten Standards an Unmenschlichkeit? Und mit welchem Gewissen läßt sich die »fortlaufende Abspaltung bestimmter Realitätsaspekte« (429) verantworten, wenn man keine Hoffnung für Opfer und Henker besitzt?³¹ Kann diese Hoffnung ein bloßes »Vergessen« erwarten oder besagt nicht Annahme von Vergebung den Willen zur Sühne: keineswegs als Vorbedingung, auch nicht als »Mitarbeit« an dem, was einem nur geschenkt werden kann, vielmehr als Integral einer nicht bloß partiellen »Annahme seiner selbst«?

So aber geraten wir über die vier Punkte hinaus vor (430) »die ein eigenes Buch erforder[nde] ›Wahrheitsfrage«. Die wiederholt beschworene »metaphysische Zivilcourage« hätte sich darin zu zeigen, »der Wahrheit die Ehre zu geben«. Wie aber muß man Wahrheit denken, um das zu tun? Nicht bloß als Eigenschaft von Sätzen, sondern mit einem Antlitz.

Dann aber wäre nicht bloß *von* ihr zu reden (schon dies geschieht nur von ihr *her*, dank ihrer), sondern allererst und immer wieder — auch gemeinsam — *zu* ihr.

³¹ Wie human wäre andererseits eine Zwangsbeglückung und Glücksüberwältigung aller — ohne das Recht der Freiheit darauf, sich zu verweigern und in der »erhabenen Schau des eigenen Elends« (C. S. Lewis, Dienstabweisung an einen Unterteufel; Die große Scheidung) »die Tore der Hölle von innen verschlossen zu halten«?