

Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube

Karl Rahner SJ

Wenn das Thema des Vortrags¹ heißt „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube“, so könnte ein etwas voreiliger Leser dieses Titels meinen, was „intellektuelle Redlichkeit“ sei, das sei klar; die Frage könne also nur danach gehen, ob diese Redlichkeit sich auch im Bereich des christlichen Glaubens behaupten könne. Nun wird uns zwar gewiß der Sache nach auch die Frage nach dieser Vereinbarkeit beschäftigen. Aber zuvor gilt es zu bedenken, daß es gar nicht so deutlich ist, was „intellektuelle Redlichkeit“ eigentlich sei.

I.

Wenn man sagt, der intellektuell Redliche mache sich nichts vor, er sehe den Schwierigkeiten, heute einen „weltanschaulichen“ Standpunkt zu beziehen, unbefangen ins Auge, er sei grundsätzlich bereit, dem Vertreter einer anderen Ansicht ebensoviel Intelligenz und guten Willen wie sich selbst zuzugestehen, er habe den Mut, unter Umständen seine Überzeugung zu ändern, er wolle nicht fanatisch sein, sondern „kühl“, „sachlich“, bescheiden, er prüfe seine eigene Position immer wieder so kritisch wie die anderer Leute, er rechne damit, daß auch in ihm Vorurteile bestehen, die durch den Geist einer Zeit, einer gesellschaftlichen Klasse, durch Erziehung, durch den eigenen Beruf, ja sogar durch den eigenen vitalen oder gesellschaftlichen Vorteil bedingt sind, er müsse die Vorurteile und die damit gegebenen Ideologien nach Kräften zu überwinden suchen, er rechne damit, daß die Wahrheit nicht sehr tröstlich, sondern schrecklich sein könne, – ja *dann* ist der intellektuell Redliche in einer Weise beschrieben, die man gewiß zunächst annehmen kann. Aber wenn es einem mit intellektueller Redlichkeit ernst ist, muß man damit rechnen, daß alle Gefahren, gegen die diese hohe Tugend des Intellektuellen wappnen will, sich nochmals auch im Begriff dieser intellektuellen Redlichkeit geltend machen, ihn selbst verzerren und verderben. So ist der Versuch notwendig zu sagen, was intellektuelle Redlichkeit nicht bedeutet, nicht heißen kann, soll der Begriff nicht selbst wieder durch ein ideologisches Vorurteil und dessen falsche Autorität verdorben werden. Zwei Forderungen scheinen mir da von grundlegender Wichtigkeit zu sein.

¹ Der Beitrag gibt einen Vortrag wieder, den der Verfasser auf Einladung der katholischen Studentengemeinde der Universität Wien am 14. 3. und beim Gemeinsamen Studententag der neustudentischen Gemeinschaften am 31. 5. in Darmstadt gehalten hat. – Die wenigen Anmerkungen erschöpfen keineswegs die vielen Möglichkeiten von Hinweisen auf weitere andere und eigene Arbeiten in diesem Zusammenhang.

Intellektuelle Redlichkeit und geistige Entscheidung

Intellektuelle Redlichkeit ist nicht dort (oder nur dort) vorhanden, wo man der Last der geistigen Entscheidung ledig wird oder besser: ledig zu werden glaubt. Es besteht die große Versuchung zu meinen, derjenige sei der intellektuell Redliche, der der skeptisch Reservierte ist, der sich nicht engagiert, keine absolute Entscheidung trifft, zwar alles prüft, aber nichts behält (obzwar der Apostel anderes empfiehlt), dem Irrtum auszuweichen sucht, indem er sich auf nichts endgültig einläßt, die Schwäche der Unentschiedenheit – die als vorübergehend oder teilweise gegeben einzugestehen Pflicht sein kann – grundsätzlich zur Tapferkeit illusionsloser Skepsis umfälscht. Nein, so etwas ist nicht intellektuelle Redlichkeit. Gewiß, wer ehrlich meint, wahrhaft nicht *mehr* fertig zu bringen als ratlos z. B. ein bekümmertes Atheist zu sein, der verzweifelt nur das Medusenhaupt der Absurdität des Daseins vor sich sieht, der soll sich das ruhig eingestehen, der soll versuchen, auch diese Erfahrung gefaßt anzunehmen. Gott, so wird der Gläubige sagen, wird ihm auch das noch zum Segen werden lassen. Aber er soll nicht behaupten, daß das die *einzig* anständige Haltung intellektueller Redlichkeit sei. Woher wollte er das wissen? Woher weiß er, daß niemand aus diesem Purgatorio oder Inferno mehr herausgekommen sei? Woher weiß er, daß es nicht die Kraft gibt, dies alles zu erfahren und doch zu glauben?

Auf jeden Fall: Wir sind die zur Freiheit Verdammtten oder mit ihr Gesegneten, wie man will (hier ist es noch gleichgültig, wie man die unausweichliche Freiheit interpretiert). Und diese Freiheit ist eine Freiheit, die auch die letzten geistigen Entscheidungen und Haltungen mitbestimmt. Es gibt keine letzten – gläubigen und ungläubigen – Grundhaltungen, keine Werttafeln und Koordinatensysteme des Daseins, die ohne die Anstrengung und das Wagnis der verantwortlichen Freiheit gegeben wären. Nicht weil hier blinde Willkür herrschte, sondern weil hier Einsicht und freie Tat nicht mehr getrennt werden können. So kommt es auch, daß derjenige, der sich skeptisch frei halten will, der sich nicht engagiert, der eine Einsicht nicht absolut ergreift, weil er das Wagnis zu irren angsthafte scheut, nicht frei bleibt, sondern das schlechteste Engagement eingeht. Denn er lebt, lebt einmal und setzt so Unwiderrufliches; er ist engagiert in der Tat seines Lebens. Versucht er dabei zu leben ohne Entscheidung, versucht er, sich gewissermaßen in der Dimension der „bruta facta“, des Biologischen zu halten, die Eintrittskarte in den Raum der Freiheit und Entscheidung zurückzugeben, „neutral“ zu sein, dann ist das selbst nochmals eine Entscheidung, und niemandem wird klargemacht werden können, daß sie bessere Gründe für sich habe als eine andere.

Überdies gelingt es gar nicht, sich in einer Dimension zu halten, die *vor* der Entscheidung liegt. Der Versuch, neutral zu bleiben, ist also faktisch nur die Weigerung, zu den Entscheidungen reflex zu stehen, die im tathaften Vollzug des Lebens eben doch fallen, indem mindestens die Entscheidung darüber getan (wenn auch

nur ansatzhaft reflex gedacht) wird, ob man das Leben als absurd oder von einem unsagbar geheimnisvollen Sinn erfüllt sieht.

Kurz: intellektuelle Redlichkeit gebietet den Mut zur geistigen Entscheidung, auch wenn diese belastet ist mit all der Unsicherheit, Dunkelheit und Gefahr, die nun einmal mit der geistigen Entscheidung eines endlichen, geschichtlich bedingten Geistes verbunden sind, der um diese seine Bedingtheiten weiß und doch entscheiden muß.

Aber wenn dieser Satz gesagt ist, dann soll nochmals wiederholt werden: wer sich in seinem verantwortlichen letzten Wahrheitsgewissen, *um* ihm treu zu sein, für verpflichtet und gezwungen hält, vor vielen Fragen – ja auch scheinbar vor allerletzten – ratlos stehen zu bleiben, die Frage ohne reflexe Antwort mit der letzten Kraft des Geistes offen zu halten, der mag, der soll es tun. Der wissend Glaubende wird dazu nur zweierlei sagen: einmal, daß kein Mensch vom anderen wissen kann, an welchem nahen oder fernen Punkt der Geschichte eines Daseins einer stehen könne, ohne darum schon sich gegen den heiligen Sinn des Daseins entscheiden zu haben, daß aber darum einer nicht schon das Recht habe, aus weiter Ferne diesen Sinn anbetend zu verehren, weil der andere es aus solcher Ferne tun muß. Und zweitens wird der Glaubende den, der im Namen der Verantwortung vor der Wahrheit und der intellektuellen Redlichkeit die Last der scheinbar unbeantworteten Frage aufrechterhält, darauf aufmerksam machen, daß auch diese Entscheidung des Antwortlosen ein Ja ist zu dem, was der Glaubende das göttlich selige Geheimnis seines Daseins nennt, und daß diesem Fragenden nur noch nicht der Mut geschenkt ist, sich ausdrücklich zu sagen, was sein Leben in schweigender Tat bekennt.

Intellektuelle Redlichkeit, verantwortlicher Glaube und theoretische Reflexion

Vor einem zweiten Mißverständnis muß der Begriff intellektueller Redlichkeit gegenüber dem Vollzug des Glaubens bewahrt werden, vor der Meinung nämlich, man müsse, um zu glauben und dabei intellektuell redlich zu bleiben, alle Voraussetzungen adäquat „wissenschaftlich“ durchreflektiert haben, die „an sich“ ein solcher Glaube, zumal der christliche, hat. Nicht nur schon der Glaube an Gott, dort wo er sich in reflexer Begrifflichkeit aussagt, sondern auch erst recht der Glaube an Jesus Christus, an eine konkrete Heilsgeschichte und an die Kirche implizieren eine unübersehbare Fülle von Tatsachen, Sätzen, Begriffen als Inhalte und Voraussetzungen solchen Glaubens.

Wenn es nun grundsätzlich so wäre, daß man, um glauben zu können und glauben zu dürfen, bei intellektueller Redlichkeit alle diese im Inhalt des Glaubens objektiv implizierten Voraussetzungen in adäquater Weise „wissenschaftlich“ durch-

reflektiert haben müsse, dann kämen intellektuelle Redlichkeit und Glaube gewiß in einen kaum auflösbaren Konflikt. Denn wer könnte von sich behaupten, daß ihm dies in einer kurzen Lebenszeit, bei seinen begrenzten wissenschaftlichen Möglichkeiten, bei seinem Laientum auf tausend Gebieten² möglich wäre? Wer kann gleichzeitig und gründlich Metaphysiker, Religionsphilosoph, Religionsgeschichtler, Kenner der geistig-religiösen Zeitsituation Jesu Christi, Exeget und Bibeltheologe mit den dafür erfordernten, ungeheuer kompliziert gewordenen Methoden, Kenner des Verhältnisses zwischen entstehendem Christentum und antiker Umwelt, Dogmengeschichtler der verschlungenen Wege, auf denen das heutige Dogma des Christentums und der katholischen Kirche in reflexer Ausdrücklichkeit geworden ist, genauer Kenner der kontroverstheologischen Probleme zwischen den christlichen Konfessionen und deren Geschichte sein? Zugleich *all dies* und *alles gründlich* sein? Keiner, auch nicht der einzelne Fachtheologe, der, mindestens außerhalb eines ganz engen Sektors seiner theologischen Spezialwissenschaft, wenigstens heute auch in keiner anderen Situation hinsichtlich der intellektuellen Verantwortbarkeit seines Glaubens lebt als ein nichtfachtheologischer Gläubiger und Christ.

Zu dieser Schwierigkeit kommt noch die Praxis der üblichen katholischen Fundamentaltheologie³. Sie hat von ihrem Wesen her gewiß die Aufgabe, in direkter Arbeit alle fundamentaltheologischen Probleme zur rationalen Rechtfertigung des Glaubens (gleichgültig, was darunter genauer zu verstehen ist) anzugehen und nach Kräften aufzuarbeiten. Aber sie erweckt dadurch den gefährlichen Eindruck, der einzelne Christ hätte für sich, zumal wenn er „gebildet“ sei, dieselbe Aufgabe einer solchen direkten, wissenschaftlichen Aufarbeitung fundamentaltheologischer Probleme, der reflex-wissenschaftlichen Beistellung aller „*praeambula fidei*“, eine solche Aufgabe sei bei einigem guten Willen und Intelligenz wenigstens vom Gebildeten zu leisten und nur die „*rudes*“ (auf deren besondere Glaubenssituation man eigens zu reflektieren pflegt) seien davon natürlich dispensiert. Eine solche eher stillschweigend vorausgesetzte als „*in thesi*“ vorgetragene Auffassung kommt dann freilich mit der intellektuellen Redlichkeit des Gebildeten in Konflikt: er sieht, weil er die Kompliziertheit der modernen Wissenschaften kennt, weil er ihre Schwankungen, Enttäuschungen und Unsicherheiten miterlebt, daß er dies nicht leisten kann, will er intellektuell redlich sein, und meint dann, nicht glauben zu können und es nicht zu dürfen, weil ihm die Vorstellung suggeriert wurde, man könne rational verantwortlich nur glauben, wenn man die objektive Aufgabe der reflexen Fundamentaltheologie auch subjektiv mehr oder weniger adäquat geleistet habe.

Es gibt natürlich nicht-katholische Deutungen des Glaubens, die diesen von vorn-

² Vgl. vom Verfasser: Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 34–45.

³ Zu diesen Gedankengängen vgl. vor allem K. Rahner, Im Heute glauben = Theologische Meditationen 9 (Einsiedeln 21966).

herein so irrational sein lassen und ihn in seinem Inhalt auf ein Gebiet beschränken, das von vornherein schon nicht auch als Fragefeld rationaler Überlegung gedacht werden kann, Theorien also, die den Glauben von Anfang an schon so deuten, daß er von seinem Wesen als absolut irrationales Erlebnis und irrationale Haltung mit intellektueller Redlichkeit nichts zu tun haben kann. Aber ein so einfacher Ausweg ist dem katholischen Glaubensverständnis verboten. Katholisch verstanden hat der Glaube als solcher selbst wesentlich ein intellektuelles Moment in sich; es bezieht sich auch auf geschichtliche Wirklichkeiten, die nicht einfach von vornherein und schlechterdings einer rationalen Fragestellung unzugänglich sind. Der Glaube will und kann die logische und existentielle Einheit des Bewußtseins nicht schizopren spalten. Die absolut irrationalistische Auffassung des Glaubens macht diesen zu einer Ideologie, macht ihn im konkreten Dasein des nüchtern der Erfahrungswirklichkeit hingegebenen Menschen zu einem Traum, der keine Macht hat, außer eben in Phantasten.

Der Glaube muß sich also nach seinem katholischen Selbstverständnis vor dem intellektuellen Wahrheitsgewissen verantworten, gerät von sich aus vor die Frage nach intellektueller Redlichkeit. Aber das heißt eben dennoch nicht, daß dieser Redlichkeit nur Genüge getan sei, wenn der einzelne Glaubende je für sich die Aufgabe der objektiven Fundamentaltheologie auch subjektiv in wissenschaftlichen Reflexionen adäquat geleistet hat. Diese Voraussetzung ist falsch. Man kann und darf vielmehr auch nach einem verantworteten Wahrheitsgewissen glauben, ohne darum alle objektiven „*praeambula fidei*“ wissenschaftlich reflektiert zu haben.

Warum ist es so? Weil das geistige Dasein des Menschen grundsätzlich, immer und unausweichlich so gebaut ist, daß eine einsehbare existentielle Differenz (wie man das Gemeinte nennen könnte) obwaltet zwischen dem in der Tat des Lebens Implizierten und dem wissenschaftlich Reflektierten. Der Mensch kann sein Dasein gar nicht ausschließlich erbauen allein aus Elementen, die er in wissenschaftlicher Reflexion sich zu eigen gemacht hat, die er auf *diese* Weise (die gar nicht die einzige ist) geprüft hat. Und weil er die Unaufhebbarkeit dieser Differenz rational begreift, weil er weiß, daß die Tat des Lebens nicht die bloße Konsequenz reflexer Rationalität sein kann, darum ist er auch vor seinem Wahrheitsgewissen, also in „intellektueller Redlichkeit“, legitimiert und durch es verpflichtet, diese Differenz anzunehmen und in der Entscheidung der Tat seines Lebens sich auch absolut zu engagieren (in unserem Fall: zu glauben) an das „wissenschaftlich“ nicht adäquat Geprüfte.

Das heißt natürlich nicht, daß reflexe Prüfung und Kritik in den Grenzen des wirklich Möglichen keine Pflicht des Menschen wäre. Zum Dasein, das der Mensch gehorsam und vertrauend annehmen muß, gehört auch schon von vornherein und unausweichlich eine – freilich erweiterungsfähige – Zone der Reflexion und der kritischen Prüfung. Die immer schon vollzogene Antwort im Dasein spielt selbst dem Menschen immer wieder eine unbeantwortete Frage zu, der er sich stellen

muß. Aber es wäre zersetzende, zur Tat unfähig machende intellektuelle Skrupulosität und eben nicht intellektuelle Redlichkeit, wollte man meinen, das geistige Dasein dürfe oder könne auch nur aus Bausteinen erbaut werden, die im Materialprüfungsamt der reflektierenden Wissenschaft für haltbar erfunden worden sind. Ich liebe meine Mutter mit all den Konsequenzen, die diese Liebe impliziert, obwohl ich gar keine theoretische Gewißheit darüber habe, daß die Frau Soundso wirklich meine Mutter ist. Ich habe das eingesehene Recht und die Pflicht, eine politische Entscheidung zu treffen, eventuell auf der einen Barrikade, statt auf der anderen zu kämpfen, obwohl ich keine theoretische Sicherheit für die sachliche Richtigkeit meiner Entscheidung habe, die mir auch die raffiniertesten Computers, mit denen man heute selbst in solchen Fragen zu arbeiten sucht, nicht ersparen können. Diese Situation ist nicht vermeidbar durch eine Erklärung theoretisch skeptischer Neutralität, weil diese selbst genau nochmals eine Entscheidung mit genau so vielen Folgen ist wie eine „Parteinahme“. Wenn man fragt, wie denn der Mensch sich diese gräßliche Situation der Entscheidungsnotwendigkeit innerhalb der genannten existentialen Differenz könne zumuten lassen, so ist nüchtern zu sagen: sie *ist* ihm zugemutet, und der Protest dagegen geschieht nochmals *in* dieser Situation und tritt nicht aus ihr heraus; die sich so gehorsam und redlich Entscheidenden sind selbst bei gegensätzlichen Entscheidungen immer noch brüderlich untereinander näher in der Treue zu ihrem Gewissen und in dem Mut zur Wahrheitsentscheidung als dem gegenüber, der skeptische Abstinenzpolitik auf dem Feld der Wahrheit zu betreiben sucht. Das gilt gerade dann, wenn sie beide um die dunkel-bittere Last jeder solchen Entscheidung wissen. Endlich ist in jeder solchen verantworteten Entscheidung des Wahrheitsgewissens – mag sie material-kategorial ausfallen wie immer – das absolute Ja gegeben zu dem absoluten fordernden Geheimnis des Daseins, das wir Gott nennen, so daß von ihm auch der Irrtum umfaßt bleibt, wenn das schuldlose Herz in ihm die Wahrheit sucht.

Das von der existentialen Differenz grundsätzlich Gesagte gilt nun selbstverständlich auch bezüglich des Verhältnisses von intellektueller Redlichkeit und Glaube. Es gilt sogar vor allem hier: denn der Glaube hat es ja mit der umfassenden Deutung des Daseins überhaupt zu tun, und der christliche Glaube (als Proklamation geschichtlicher Heilsereignisse) macht Aussagen über *alle* Dimensionen des menschlichen Daseins. In diesem Fall aber ist diese existentielle Differenz zwischen dem Gemeinten und seiner Begründung einerseits und dem theoretisch-wissenschaftlich Reflektierten andererseits notwendig und unausweichlich am größten. Der Glaubende *und* intellektuell Redliche weiß das, darf es wissen, es anerkennen und braucht vor dieser Tatsache nicht zu erschrecken. Natürlich gibt es eine fast unübersehbare Zahl von Einzelfragen, die – alle zusammengekommen – für jene rationale Rechtfertigung des Glaubens nicht in direkter wissenschaftlicher Aufarbeitung vom einzelnen bewältigt werden können. Aber eben dies fordert auch eine intellektuelle Redlichkeit nicht. Warum dürfte man sich hier nicht wie sonst im

Leben der – obzwar theoretisch noch nicht eingeholten – Erfahrung des Lebens unbefangen anvertrauen? Man sieht natürlich die geschichtliche, gesellschaftliche und psychologische Bedingtheit seines Christentums, seines katholischen Glaubens. Man weiß, daß diese Vorgegebenheiten bei unzähligen anderen Menschen nicht vorhanden sind. Man kann sich selbst ruhig sagen: ich selber wäre faktisch vermutlich nicht katholisch, wären die Vorgegebenheiten meines Lebens anders gewesen, wäre ich nicht katholisch geboren und als Kind katholisch erzogen worden⁴. Man weiß, und kann sich ruhig eingestehen, daß man selbst auch im besten Fall von sehr weitgehender fundamentaltheologischer Reflexion für die rationale Rechtfertigung seines Glaubens als solche keine absolute Sicherheit gewinnen kann, „von unten“ her also immer im Offenen, Vorläufigen und Unabgeschlossenen einer geistigen Entwicklung bleibt⁵.

Das alles mag von intellektueller Redlichkeit gefordert sein. Aber es bedeutet keine Aufhebung des Glaubens in müde Skepsis. Der Glaube als solcher, als Tat des geistigen Lebens, in der der letzte Daseinssinn als Wort Gottes an uns umfaßt wird, hat jene freie Absolutheit und Unbedingtheit, die ihm – soll er selbst sein – zukommen müssen. Aber dazu braucht er außer dem Wort Gottes und seiner Gnade (worüber später zu reden sein wird) eben nicht die adäquate theoretische Eingeholtheit aller seiner Implikationen und Voraussetzungen. Er ist zunächst einfach schon als gegeben (oder als real andrängende Möglichkeit) da. Und als solcher rechtfertigt er sich zunächst genügend durch das, was er selbst mitbringt: er ist eine Tatsache des Lebens, der man sich durchaus auch rational berechtigt unbefangen anvertraut, solange das Gegenteil nicht gewiß geworden ist, weil man dem Leben die Chance geben muß, sich zu rechtfertigen, was es eben nur kann, wenn es vertrauensvoll gelebt wird: Weil dieser Glaube dem Dasein Sinn und Ordnung gibt; weil er eröffnet in jene Unendlichkeit, von der aus allein Sinn und Geheimnis versöhnt das Leben durchwalten können; weil das sittliche Wahrheitsgewissen (insofern es identisch ist mit dem sich selbst verantwortenden Sinn für Wort und Freiheit) gebietet, solchen Sinn unsagbaren Geheimnisses nicht anders aufzugeben als höchstens in eine größere, reinere, umfassendere Sinnggebung hinein; weil der wirklich gewagte Glaube sich umfaßt und genährt erfährt durch die Erfahrung der Gnade, die – mag sie noch so diskret und anonym sich nur in dem schweigenden, gelassenen Befreitsein in das Geheimnis Gottes hinein zeigen – eben doch ihr Zeugnis von sich selbst mitbringt.

Es ist dabei für ein solches vortheoretisches fundamentaltheologisches Gerechtfertigtsein des Glaubens gar nicht notwendig, daß auf dieser Ebene *positiv* durch-

⁴ Man kann sich diese geschichtliche Kontingenz seines eigenen Glaubens ruhig eingestehen, ohne dadurch zu behaupten, es gäbe „an sich“ *keine* Gründe, die „an sich“ für jeden gelten, katholisch zu werden und ohne die reale Möglichkeit zu bestreiten, daß ein anderer aus einem Nicht-Christen und Nicht-Katholiken Christ und Katholik werden kann.

⁵ Die Absolutheit der Glaubenzustimmung braucht nämlich sich gar nicht in eine Absolutheit der rationalen Rechtfertigung der „*praeambula fidei*“ als solcher umzusetzen.

schaute, daß die Erfahrung der Sinnerhellung des Daseins und der Eingeborgenheit in das Geheimnis Gottes (die „mystische“ Glaubenserfahrung, wenn man das Gemeinte so nennen will) nur gemacht werden könne gerade an dem „kategorialen“ Material, das die differenzierte Inhaltlichkeit des christlichen und katholischen Glaubens ist. Es genügt für die intellektuelle Redlichkeit vollkommen, daß sie faktisch daran gemacht wird und daß diese mystische Glaubenserfahrung in den konkreten Glaubenden, die wir sind, nicht über dieses „Material“ hinaus – und von ihm wegweist. Unter dieser Voraussetzung sind wir durchaus berechtigt, uns dieser vorgegebenen Synthese von transzendental-mystischer Glaubenserfahrung und christlich materialer Glaubensinhaltlichkeit als faktischer anzuvertrauen und im Glauben selbst sie als absolute zu vollziehen. Dieser Glaube hat als solcher sein kritisches Element bei sich, er fragt also selbst, er erregt selbst die kritische reflexive Frage des Wahrheitsgewissens an ihm selbst. Aber dieses kritisch reflexive Fragen nach theoretischer Rechtfertigung darf und muß seine Geschichte haben, darf sich Zeit lassen, geht ein in die theoretischen Fragen und geht von diesen aus, die das Leben dem konkreten einzelnen in seiner persönlichen und geistesgeschichtlichen Situation stellt, die so wirklich echt sind und sich für die wirklichen Möglichkeiten der Bewältigung wirklich anbieten. Diese echte kritische Haltung läßt unbefangene Fragen auf sich beruhen, die man zwar als „an sich“ möglich konzipieren kann, die aber diesen und diesen konkreten Glaubenden existentiell nicht engagieren müssen, weil er sich nüchtern, bescheiden und mutig zugleich als dafür inkompetent erkennt und erkennen darf. Nicht jeder muß ein Qumran-Spezialist sein, um redlich glauben zu können. Nicht jeder redlich Glaubende ist verpflichtet, sich mit dem „dernier cri“ der Leben-Jesu-Forschung⁶ (z. B. im „Spiegel“) auseinanderzusetzen. Es ist seltsam, man redet heute soviel von der Geschichtlichkeit des Menschen auch in seiner Wahrheitserkenntnis. Aber man will seine echte Geschichte nicht vertrauensvoll annehmen als Basis seines Daseinsvollzugs, man meint, es könne in der Geschichte, in ihr bleibend, keine absolute Wahrheitssatzung geben. Aber die Geschichte selbst fordert sie, weil sie faktisch darin vorkommt und ohne sie gar keine echte Geschichte wäre.

II.

Wir haben die Frage: intellektuelle Redlichkeit und Glaube bisher zu bedenken versucht, indem wir den Begriff „intellektuelle“ Redlichkeit ein wenig genauer auf seinen Sinn zu befragen suchten. Es soll derselbe Versuch nun in umgekehrter Richtung unternommen werden, indem wir uns fragen, was Glaube eigentlich bedeute.

⁶ In Wirklichkeit ist solche neueste Mode natürlich meist eine Sammlung der ältesten Ladenhüter aus dem Bibel-Babel-Streit, die keinen ernsthaften Exegeten in dieser Form mehr aufregen.

Christlicher Glaube als Ganzes

Glaube ist als bestimmter totaler Grundvollzug des menschlichen Daseins notwendig eine so komplexe und in das Geheimnis Gottes sich verlierende Größe wie das menschliche Dasein selbst. Wenn also auch nach dem christlich-katholischen Glauben in seiner ganzen Wesensfülle gefragt werden soll und nicht nur etwa nach der Bejahung Gottes, nach einem abstrakten oder bloß transzendentalen „Theismus“, so geht der Blick doch auf die „letzten Fundamente“ dieses Glaubens, wobei es nicht darauf ankommt, genauer zu fragen, wie und in welcher sehr verschiedener Weise alle die einzelnen Aussagen des christlich-katholischen Glaubens mit diesen „letzten Fundamenten“ in Beziehung zu setzen sind (objektiv in den gemeinten Wirklichkeiten selbst und subjektiv in der glaubenden Aneignung dieser Aussagen). Daß diese Differenz zwischen Ursprünglichem und Abgeleitetem für ein katholisches Glaubensverständnis besteht, ist im II. Vatikanum ausdrücklich erklärt⁷. Daß dieser Unterschied subjektiv gerade bei nüchtern intellektueller Redlichkeit gemacht werden muß und darf, ist aus dem im ersten Teil unserer Überlegungen Gesagten ohne weiteres verständlich. Bei der notwendigen Geschichtlichkeit, Gesellschaftlichkeit (auch in der Dimension der Wahrheit) und bei der Differenz zwischen vorwissenschaftlichem Daseinsvollzug und metaphysisch-wissenschaftlicher Reflexion ist es einsichtig und auch intellektuell rechtfertigbar, daß – einfach formuliert – der Mensch und Christ die Summe seines Glaubens letztlich nicht auflöst in Einzelsätze, von denen jeder als einzelner je für sich intellektuell reflex gerechtfertigt werden müßte, daß verständlich ist, daß das Christentum (gerade bei all seiner inneren Differenzierung) nur voll, nur als Ganzes angenommen oder abgelehnt werden kann, „Einzelstücke nicht abgegeben werden“. Die Bemühung dieses zweiten Teiles unserer Überlegungen gehen darum dahin, verständlich zu machen, daß dieses fundamentale eine Ganze des christlichen Glaubens so ist, daß es vor intellektueller Redlichkeit durchaus bestehen kann.

Zum Zweck eines solchen Aufweises muß natürlich zuerst gesagt werden, worin dieses fundamentale eine Ganze besteht. Das ist nicht leicht, aber doch notwendig, und zwar auch unabhängig von unserer Fragestellung. Es ist nicht leicht, weil das Christentum wenigstens auf den ersten Blick aus einer solchen Fülle von Aussagen, dogmatischen und moralischen Sätzen und kirchlichen Einrichtungen besteht, daß man leicht „vor Bäumen keinen Wald mehr sieht“, daß darin der Mensch leicht den Eindruck erhält, eine solche Rechnung mit so vielen Posten (die man doch als ganze akzeptieren müsse) enthalte unvermeidlich zu viele Fehlermöglichkeiten, als daß man sich guten Gewissens darauf einlassen könne. Es ist eine solche Frage nach dem „letzten Wesen“ des Christentums notwendig, weil man das Ganze als solches sehen muß, gerade wenn man konkret außerstande ist, es in theoretischer Reflexion

⁷ Vgl. dazu das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanum, nr. 11.

synthetisch aus seinen Teilen aufzubauen. Auch das II. Vatikanum sieht (unabhängig von unserer Fragestellung) ein solch globales Verständnis für notwendig an. Nicht nur insofern es zwischen den Fundamenten der christlichen Offenbarung und deren übrigen Wahrheiten unterscheidet, sondern insofern es selbst eine solche „Kurzformel“ für die anfängliche Initiation des Katechumenen versucht, wenn es sagt, ein solcher müsse verstanden haben, daß er, „befreit von der Sünde, eingeführt werde in das Mysterium der Liebe Gottes, die ihm durch Jesus Christus mitgeteilt wird“⁸.

Versuchen wir also auch eine solche Kurzformel, die dann daraufhin angesehen werden kann, wie auf sie intellektuelle Redlichkeit reagiere. Wir sagen: Christentum ist das ausdrückliche und gesellschaftlich („kirchlich“) verfaßte Bekenntnis dazu, daß das absolute Geheimnis, das in und über unserem Dasein unausweichlich waltet und Gott genannt wird, als vergebend und vergöttlichend sich uns in der Geschichte des freien Geistes mitteilt und daß diese Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschichtlich und irreversibel siegreich in Erscheinung tritt⁹. Ich meine, daß damit das Entscheidende des christlichen Glaubens ausgesagt ist und zwar in einer Formel, die, so sie richtig verstanden und entwickelt wird, auch die weitere Inhaltlichkeit des christlichen Glaubens hergibt, soweit darunter nicht freie, positive Satzungen verstanden werden, die in der Dimension der geschichtlichen Faktizitäten als solcher stehen und für eine nüchterne intellektuelle Redlichkeit auch kein besonderes Problem darstellen.

Der göttliche Gott als das Geheimnis des menschlichen Daseins

Sehen wir uns diese Formel unter den eben gemachten Voraussetzungen an. Das Erste, was sie vom Christentum und seinem Glauben sagt, ist, daß Gott das unumfaßbare, unbegreifliche Geheimnis ist und Gott *als* solches Geheimnis bekannt werden muß. Das Christentum ist nicht die Religion, die „Gott“ in das Kalkül des menschlichen Daseins einsetzt als einen bekannten, verfügbaren Posten, damit die Rechnung aufgehe. Es ist vielmehr die Religion, die den Menschen in die Unbegreiflichkeit einsetzt, die sein Dasein umfaßt und durchdringt, die ihn hindert, in einer Ideologie (das ist deren letztes Wesen) zu meinen, es gäbe eine durchschaubare Grundformel des Daseins, die man selbst manipulieren und von der aus man das Dasein konstruieren könnte. Das Christentum ist das radikale Nein zu allen solchen „Götzen“. Es will, daß der Mensch ohne Verdrängung und ohne Hybris der Bemächtigung zu tun habe mit Gott als dem unaussagbaren Geheimnis. Es weiß,

⁸ Vgl. dazu das Missionsdekret des II. Vatikanum, nr. 13.

⁹ Vgl. ausführlicher K. Rahner, Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für „Ungläubige“, in: Geist und Leben 38 (1965) 374–379.

daß man von Gott nur weiß, wenn man verstummend und anbetend dieses Geheimnis erfährt; seine religiöse Rede ist immer nur und nur wahr als letztes Wort, das das Verstummen vor dem Geheimnis einleitet, damit es da bleibe und nicht durch den Begriff von Gott ersetzt werde. Aber das Christentum weiß, daß dieses Geheimnis als die wirklichste Wirklichkeit und die Wahrheit der Wahrheiten sein Dasein durchdringt, daß der Christ im Denken, in Freiheit, in Tat und in gewußtem Tod immer und unweigerlich hinausgerät über das Definierte, Überschaubare und Manipulierbare des einzelnen, das ihm im Raum des Lebens und der Wissenschaft begegnet. Der Christ will gar nicht Gott vorfinden (er wäre ja dann gar nicht Gott) als das bestimmte einzelne innerhalb seines Daseinsraumes, das also vom Horizont seines Denkens und seiner Tat umschlossen wäre: er hat mit dem lebendigen Gott zu tun als dem unumfaßbaren Umfassenden, als dem unsagbar Tragenden, der alles und uns selbst in seine Fraglichkeit stellt, der durch unsere Frage nicht herzustellen wird, sondern schon da ist, indem er die Frage nach ihm selber als ihr sie eröffnender und fragender, fragloser Grund ermöglicht.

Das Christentum ist eigentlich kein Schloß der Wahrheit mit unzählig vielen Zimmern, die man bewohnen muß, um „in der Wahrheit“ zu sein, sondern die *eine* Öffnung, die aus allen Einzelwahrheiten (und sogar Irrtümern) in die Wahrheit führt, die die *eine* Unbegreiflichkeit Gottes ist. Aber das Christentum besteht hartnäckig und unerbittlich darauf, daß man diese überhelle schweigende Finsternis, die unser Leben umschließt und alles durchdringt, die Helligkeiten nämlich und die eigenen Finsternisse, von uns nicht übersehen werde, daß wir in unserem Dasein uns nicht wegschleichen von dieser Unheimlichkeit, sondern ihr standhalten, zitternd, aber entschlossen (auf sie hin) sie nennen bei ihrem namenlosen Namen, ohne mit ihrem Namen unsere Götzen zu schmücken. Aber das Christentum sagt – das ist seine eigentliche Botschaft – von diesem unheimlichen, unaussagbaren Geheimnis mehr: Es ist im Augenblick gleichgültig, ob einer diese eigentliche Botschaft sich aus der innersten Erfahrung seines begnadeten Gewissens heraus zu vernehmen getraut oder den Eindruck hat, sie sei das geläuterte Grundmotiv der religiösen Menschheitsgeschichte (in der ja auch im geheimen Gottes Gnade wirkt) oder diese Botschaft schlicht vom Zeugnis Christi und seiner Apostel empfängt. Jedenfalls diese eigentliche Botschaft des Christentums besagt dies: jene Unbegreiflichkeit unseres Daseins, die uns umfaßt und in das Leiden der Grenzen unserer Endlichkeit hineinschickt – selbst erhaben über sie –, will uns nicht nur der ferne Horizont sein, der, selbst sich verschweigend, unser Dasein als geistiges einrichtet und richtet, indem er, uns von sich distanzierend, die „Rückkehr zu uns“ in Erkenntnis und Freiheit und so die Konstituierung der Umwelt der sinnlichen Erfahrung als Welt und Mitwelt uns ermöglicht, gleichzeitig so aber uns für uns selbst als endlich erfahren läßt. Das Geheimnis, das wir Gott nennen, *gibt sich selbst* in seinem göttlichen Leben in wirklicher Selbstmitteilung zu eigen. Er selbst ist die Gnade unseres Daseins.

Was wir Schöpfung als freie Setzung des Nichtgöttlichen durch Gott in seiner „Tätigkeit nach außen“ nennen, erscheint so nur als die Schaffung der Voraussetzung für die göttliche Selbstmitteilung in grundloser Liebe, die Gott selbst ist, als Konstitution des Adressaten, dem Gott nicht nur das von ihm unterschiedene geschaffene Endliche, sondern sich selbst mitteilt, so daß er der Geber und die Gabe und das Prinzip der Annahme der Gabe selbst wird, das Endliche also sein Wesen (das endlich ist) in Gott dem unendlichen Geheimnis vollzieht. Das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf ist eine notwendige, unerläßliche Wesensstruktur der Wirklichkeit überhaupt, aber nicht deren eigentlicher Inhalt. Gott schafft, weil er sich selbst, sich äußernd und ent-äußernd, mitteilen will; Abstand ist, damit Einheit der Liebe sei; Schöpfung, Bund und Gesetz (als Struktur des Endlichen) sind, damit Maßlosigkeit der Liebe sei; Gehorsam, damit Freiheit Gottes für uns sei; Ferne von Gott, damit das Wunder seliger und sogar die Schuld vergebende Nähe sein könne. Dies nicht, damit das Geheimnis schlechthin durchschaut sich auflöse, sondern damit es als solches die Seligkeit des Geistes sei, der das Geheimnis ekstatisch unmittelbar besitzt, um es selbstvergessen als das einzig wahre Licht und Leben zu lieben. Das ist der eigentliche Inhalt des Christentums: die Unsagbarkeit des absoluten Geheimnisses, das sich selbst vergöttlichend und vergebend gibt und dazuschenkt, daß wir es aushalten, annehmen können und wirklich annehmen nochmals durch es selbst. Insofern diese Selbstmitteilung Gottes (in die Transzendentalität des Menschen und in seine Geschichte hinein) einen dreifachen Aspekt hat, diese Aspekte aber, weil die wahrer *Selbstmitteilung* Gottes, Gott an und für sich selbst zukommen, ist in ihr auch das schon gegeben, was wir die Dreifaltigkeit Gottes christlich zu nennen pflegen.

Geschichtliche Selbstmitteilung in Jesus Christus

Zur Grundsubstanz des Christentums gehört aber nun auch das, was ihm seinen Namen gibt: Jesus Christus. Aber dieses Geheimnis hängt ganz und gar engstens mit dem eben genannten zusammen. Das Geheimnis der Selbstmitteilung Gottes, in dem Gott selbst in seiner innersten Herrlichkeit die absolute Zukunft des Menschen wird, hat seine Geschichte, weil es freie Tat von Gott her ist, weil der Mensch geschichtlicher Mensch der einen geschichtlichen Menschheit ist und auch die letzte Transzendentalität seines durch die Selbstmitteilung Gottes vergöttlichten Wesens sich geschichtlich-raumzeitlich vollziehen muß in und an der konkreten Begegnung mit der konkreten Welt, in der er da, bei sich ist und zu sich selber kommt. Die Selbstmitteilung Gottes hat – obzwar sie der transzendente innerste Grund der Welt und ihrer Geschichte, deren letzte Entelechie ist – eine Geschichte, d. h. eine Dynamik, in Raum und Zeit zu erscheinen, sich auszulegen und zu vollziehen. Wir nennen das Heils- und Offenbarungsgeschichte. Wo aber diese Erscheinung der

göttlichen Selbstmitteilung als göttlichen Angebots und als menschlich freier und doch göttlich bewirkter Annahme ihren höchsten Gipfel und ihre irreversible Phase erreichen, wo der Dialog zwischen Gott und Mensch, der der Mensch „substantiell“ *ist* (nicht nur nebenbei von ihm auch getrieben wird), in ein absolutes Ja von beiden Seiten tritt und *als* solches erscheint, der Mensch also erscheint *als* das absolut gesagte und absolut angenommene Ja Gottes an die Menschheit, *da* ist genau das gegeben, was der christliche Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Logos meint. Sie ist einfach schon gegeben, wenn die göttliche Selbstmitteilung als absolut zugesagte und absolut angenommene geschichtlich erscheint. Freilich bleibt es irreduzible Faktizität der wirklich erfahrenen Geschichte, daß dieses gerade in Jesus von Nazareth geschieht und erfahren wird. Was wir „Kirche“ als eschatologische Präsenz der Wahrheit und Liebe Gottes in ihr durch Wort und Sakrament nennen, ist nichts anderes als die bleibende Gültigkeit der geschichtlichen Faktizität, daß in Jesus von Nazareth die Geschichte der Selbstmitteilung Gottes sich unwiderruflich zur Erscheinung gebracht hat, so gegenwärtig und geglaubt bleibt.

Das rechte Verständnis der theologischen Aussage

Ist nun solche Botschaft, dieses letzte Selbstverständnis des Menschen vor intellektueller Redlichkeit glaubwürdig?

Zunächst muß bei solcher Frage gewiß gesagt werden, daß ein solcher Komplex von Aussagen, der immer grundsätzlich das Ganze und Eine des menschlichen Daseins meint, notwendig schon sprachlich das Schwierigste ist, was denkbar ist. Das Ganze hat unvermeidlich keinen Fixpunkt schlechthin eindeutiger, festlegbarer und überschaubarer Begrifflichkeit seiner selbst, von dem aus es bestimmt und ausgesagt werden könnte. Gerade weil hier die absolute Wahrheit des Menschen zur Aussage kommt (aber eben *als* das ursprüngliche, nicht definierbare Geheimnis), ist das Gesagte notwendig undeutlich. Das kommt nur denen nicht zum Bewußtsein, die in einer homogenen geistessoziologischen Situation leben und darum ihre eigene Aussageweise nicht eigentlich und wirklich durch eine andere in Frage gestellt erfahren können. Da wir heute nicht mehr in einer solchen homogenen Sprachsituation leben, empfinden wir alle theologische Aussage als „ungenau“, als jedesmal durch tausend andere Begriffe, Verständnismodelle, zusätzliche Probleme auf ihren genaueren Sinn befragbar und so hineingestellt in einen unausmeßbaren Raum des Ungedachten und Unreflektierten. Aber das Bedrohliche dieser Sprachsituation verschwindet, wenn wir noch dazu auch die Erfahrung machen, daß alle diese religiösen Aussagen bei aller kategorialen Inhaltlichkeit gerade dieses ungedachte und unreflektierte Geheimnis meinen und nur dann ihr wahres Wesen finden, wenn sie da hineinweisen. Wer alle diese Aussagen so liest, für den hört die Angst auf, man wisse gar nicht ganz genau, was man mit ihnen meine, keine Er-

klärung über sie komme an ein eindeutiges Ende und vielleicht ziele der gerade auf ihren richtigen Sinn, der sie zu bestreiten scheine. Sie weisen ja in das eine, bleibende Geheimnis, das bleiben *soll*. Natürlich bleibt dann immer noch der Streit auf der Ebene der kategorialen Einzelaussagen, sowohl weil es Heilswirklichkeiten auch im Raum des Geschichtlichen selbst gibt, als auch weil es richtige und falsche, vollere und defizientere Auslegung jener Bewegung (und deren geschichtlicher Vermittlung) gibt, die in das Unaussagbare Gottes hineinführt. Aber dieser Streit verliert eben doch seine letzte Bedrohlichkeit. Denn man hat erfahren, daß auch die umstrittene Formel, ohne gleichgültig zu werden, wahrhaft einweisen kann in das namenlose Geheimnis Gottes, und daß die Wahrheit des eigenen Satzes *nicht* impliziert, daß ein anderer, sogar falscher Satz für den anderen nicht konkret der Vorgang sein könne, der das Geheimnis Gottes anbetend und liebend annimmt. Denn wir können ruhig sagen (wenn es auch eine ungewohnte Formulierung ist): es gibt nach katholischer Lehre zwar wahre und falsche Sätze über religiöse Wirklichkeiten, reflex formulierte falsche Sätze können heilsgefährdend sein, aber es gibt keine falschen objektivierten Sätze, die nicht koexistent sein könnten mit jenem Heilsereignis, das in die eigentliche Wahrheit Gottes einweist.

Die Instanz für die Entscheidung über die Vereinbarkeit von Glaube und intellektueller Redlichkeit

Wenn die intellektuelle Redlichkeit gebietet (und nicht verbietet), die Fülle der Wirklichkeit und Wahrheit nicht zu identifizieren mit der Summe gehabter oder möglicher durchschaubarer und manipulierbarer Wirklichkeiten und Wahrheiten, wenn also das Geheimnis nicht ein Randphänomen des intellektuellen Daseins, nicht bloß ein noch nicht aufgearbeiteter Restbestand für die Erkenntnis, sondern ihr bleibender Grund ist (der die Erkenntnis in ihre manipulierbaren Möglichkeiten allererst einsetzt), *welche* intellektuelle Redlichkeit könnte es dann verbieten, an die transzendente, gnadenhafte Erfahrung und an die Botschaft der Offenbarung, die jene Erfahrung auslegt, zu glauben, daß dieses heilige Geheimnis sich selber als unser innerstes und höchstes Leben in vergöttlichender und vergebender Selbstmitteilung uns schenken will, also die Annahme des letzten Inhalts des christlichen Glaubens intellektuell unerlaubt machen? Ich sehe keinen Grund. Es bedarf, zumal wo es sich um die reflexe Annahme solcher Verheißung handelt, des höchsten gnadenhaften Mutes zu solchem Glauben, der das unausdenkbar Hohe verheißt, durch das der Mensch erst wirklich unendlich mehr ist als ein kluges Tier. Aber vor welchem Forum, mit welchen Kriterien könnte nachgewiesen werden, daß solcher Mut intellektuell unredlich, des Glaubens unwürdig, nicht glaubwürdig wäre? Zumal jede Erkenntnis und jede Freiheitstat der eröffnende Vorgriff ist auf das Unsagbare und Unverfügbare und so nur noch die Frage sein kann, ob die von uns

selbst uneinholbare Weite des Möglichen, die gegeben ist, von Gottes Selbstmitteilung erfüllt ist durch seine freie Liebe oder ewig leer bleibt. Haben wir dann aber nicht die Pflicht, Gott größer sein zu lassen als unser kärgliches Herz, beiden zuzugestehen, daß sie nicht an unserer Endlichkeit ersticken, zu glauben, daß Gott bei uns ankommen kann und will, und wir bei ihm?

Die Glaubwürdigkeit des Dogmas der Inkarnation

Was nun aber die intellektuelle Redlichkeit vor Jesus Christus, also vor dem Ereignis der letzten radikalen Vermittlung der göttlichen Selbstmitteilung an den geschaffenen Geist überhaupt, also vor der letzten kategorialen Bestimmung des Christentums angeht, so ist ein Doppeltes zu sagen.

Was zunächst die „Idee“ des Gottmenschen, die Inhaltlichkeit der Lehre von der Inkarnation des Logos in unserem menschlichen Dasein angeht, so ist diese „Idee“ für das intellektuell redliche Wahrheitsgewissen glaubwürdig. Voraussetzungen dafür sind nur: einmal, daß der Mensch sich selbst als das Wesen begreift, das immer schon sich selbst transzendierend ist in das Geheimnis Gottes, das sich selbst dem Menschen zuschickt; daß verstanden wird (wie vorhin wenigstens kurz angedeutet wurde), daß die Idee des Gottmenschen als eschatologischer Höhepunkt geschichtlicher Vermittlung und Erscheinung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes – wenigstens als deren asymptotisch denkbare Ziel – impliziert ist. Sodann muß natürlich von dieser Idee jedes mythologische Mißverständnis ferngehalten werden: der Mensch, der der Gottmensch ist, ist keine passive Gliederpuppe, keine Livree, durch die sich Gott verlautbart, kein neuer Anlauf, in dem Gott nochmals als Erlöser versucht, was ihm als Schöpfer in der Welt mißlungen ist. Der Gottmensch ist wahrhaft Mensch, in anbetender Distanz zu Gott, in Freiheit, in Gehorsam, in geschichtlicher Bedingtheit und Entwicklung seines menschlichen Wesens (selbst in seiner religiösen Erfahrung, weil Nähe zu Gott, Eigenständigkeit und echte Kreatürlichkeit im gleichen und nicht im umgekehrten Verhältnis wachsen). Und der Gottmensch ist nicht eine zweite, jetzt kategoriale Intervention Gottes des Schöpfers, sondern der Höhepunkt einer Welt-, Geistes- und Heilsgeschichte, auf den diese ganze Geschichte durch ihr Existential der transzendentalen, alle Momente der Geschichte mitbestimmenden Selbstmitteilung Gottes vom Ursprung her angelegt ist und der so die Schuld der Freiheit erlösend schon immer überholt hat. Die Inkarnation bleibt ein Geheimnis der göttlichen Selbstmitteilung. Wird sie von dieser her verstanden, haftet ihr keine Zumutung eines Mythologems an, erzwingt sie auch für den intellektuell Redlichen zwar nicht seine Zustimmung, aber sie ist glaubhaft und glaubwürdig. Es ist dann auch keine Enttäuschung für den Glaubenden und historisch Nüchternen, sondern von vornherein zu erwarten, daß sie ebenso unscheinbar und unauffällig sich ereignet und so auch

im Neuen Testament, wenn wir richtig lesen, bezeugt wird, wie die gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen überhaupt in der nüchternen Erbärmlichkeit des menschlichen Alltags sich vollzieht und darin doch wunderbar bezeugt, so wir dieses Dasein mit den Augen des Glauben-wollenden betrachten.

Außerdem ist wesentlich, daß diese „Idee“ des Gottmenschen gerade in Jesus von Nazareth, an diesem Raum-Zeitpunkt in sich und für uns Wirklichkeit ist. Das freilich ist Botschaft von einer geschichtlichen Tatsache, die für den transzendentalen Stolz des Menschen immer Ärgernis ist, der versucht ist, von vornherein zu meinen, daß eine „Geschichtswahrheit“ für die Begründung seiner eigentlichen Existenz nicht in Frage komme. Aber gerade intellektuelle Redlichkeit kann selbstkritisch verstehen, daß echte Geschichte nicht durch Theorie über Geschichtlichkeit ersetzt werden kann und daß die konkrete, nie adäquat reflektierte Geschichte die notwendige Vermittlung für die geistig-transzendente Geistigkeit und Freiheit des Menschen ist, daß man also dem endlichen Raumzeitlichen sich anvertrauen muß, um das Ewige nicht nur im abstrakten Begriff, sondern in ihm selbst zu haben. Der Mut, sich an dieses Konkrete wegzugeben, ist freilich unersetzlich. Es ist unbefangen zuzugeben, daß schon der wissenschaftlich exegetische Nachweis, daß Jesus selbst sich als der metaphysische Sohn Gottes im Sinn des christlichen Dogmas verstanden hat, nicht leicht ist. Aber er ist grundsätzlich für den, der lesen, interpretieren und übersetzen kann und darum nicht erwarten muß, Jesus selbst habe in den Formeln der theologischen Metaphysik reden müssen, um zu sagen, was sie eigentlich meinen –, für den ist ein solcher Nachweis nicht grundsätzlich unmöglich. Wenn das für den konkreten einzelnen bei den ihm gegebenen Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten schwer bleibt, nun, es ist auch nicht das einzige, worauf sich hinsichtlich der Selbstinterpretation Jesu und deren Legitimation intellektuelle Redlichkeit berufen kann. Wenn die Idee des Gottmenschen glaubwürdig ist, wenn die faktische Geistesgeschichte eben doch nur vor Jesus den Mut hatte, an die leibhaftige Realität dieser „Idee“ zu glauben, wenn man seine Existenzsituation nicht in der Retorte zum ersten Mal aufbaut, sondern sie vorfindet und ihr vertrauensvoll die Chance gibt, gültig und tragend zu sein, wenn man sich daher vorfindet als in der Gemeinde der an Jesus Glaubenden und darin Gott findet, welchen Grund sollte man haben, sich zu solcher Tat nicht berechtigt zu halten?

Intellektuelle Nüchternheit und Auferstehungsglaube

Wenn man den Menschen als unlösbar einen und ganzen erfährt, wenn man sich also im radikalen Sinn und Heil sein Dasein vollziehend nur halten kann, wenn man an die „Auferstehung des Fleisches“ glaubt und diese als die Formel versteht, die die absolute Zukunft des Menschen aussagt, ohne ihn vorher platonisch zu zer-

fällen und ohne damit wissen zu wollen, *wie* man sich diese totale Vollendung des Menschen in totaler „Verwandlung“ vorstellen solle, wenn man so auf das Leben und den Tod Jesu blickt, *welchen* zwingenden Grund intellektueller Nüchternheit könnte es dann geben, der Erfahrung der Jünger Jesu von der Auferstehung Jesu (die ja keine Rückkehr in dieses Dasein ist!) das Vertrauen zu versagen, anstatt mit einer 2000jährigen Glaubensgeschichte von Macht, Licht und Kraft an die Auferstehung Jesu zu glauben? Die Glaubenden und nicht nur die Skeptiker wissen, daß die Erfahrung der Jünger vom Auferstandenen inkommensurabel ist mit sonstiger raumzeitlicher Erfahrung und von der Sache her sein muß, weil es sich nicht um die Erfahrung einer Wirklichkeit handelt, die in unsere Raumzeitlichkeit eingeordnet ist. Aber sie dahinein nicht einordnen heißt nicht sie leugnen. Wo diese Inkommensurabilität nicht mythologisierend übersehen ist und unsere Erfahrung von der bleibenden Gültigkeit des einen Menschen mit der Ostererfahrung der Jünger Jesu eine letztlich konkret für uns, in unserer existentiellen Situation unauflösliche Einheit gegenseitiger Bedingung bildet, ist für uns das Osterereignis glaubwürdig. Wird es selbst richtig verstanden, ist es das Offenbarwerden der Heilbringerfunktion Jesu und nicht nur deren äußerlich wunderhafte Beglaubigung. So schließt es sich mit der Selbstinterpretation Jesu zu einer glaubwürdigen Einheit zusammen.

Wir müssen hier abbrechen. Wir sind uns bewußt, auf sehr viele Fragen auch nicht einmal andeutungsweise eingegangen zu sein. So fehlt der ganze Fragenkomplex des Verhältnisses zwischen intellektueller Redlichkeit und der gesellschaftlich greifbaren Wirklichkeit des christlichen Glaubens, „Kirche“ genannt, samt deren Ansprüchen in Fragen der Wahrheit und der sittlichen Weisung. Aber dazu kann hier nur noch bemerkt werden, daß in einer aufgehenden Epoche größerer, verpflichtender Sozialität des Menschen es sehr anachronistisch und altmodisch individualistisch wäre zu meinen, man könne oder solle die letzten „Ideale“ des Christentums wahren und persönlich realisieren, indem man sich gleichzeitig drückt vor jener geschichtlich-gesellschaftlichen Greifbarkeit, in der allein diese „Ideale“ geschichtlich gegeben sind und vor-kommen zu uns in der Konkretheit des Lebens.

Ich meine: wenn man aus „intellektueller Redlichkeit“ keinen Götzen macht, wenn man nicht meint, der Skeptiker sei davor am ehesten bewahrt, Irrtum für Wahrheit zu halten, wenn man nicht meint, man könne eine theoretische Epoché auch in die Tat des Lebens hinein fortführen, dann verbietet die intellektuelle Redlichkeit gewiß nicht zu glauben, an *die* Wirklichkeit sein Leben zu wagen, die das Christentum hat und bekennt. Man ist dann durch diese hohe Tugend dazu nicht gezwungen, aber man ist auch durch sie ermächtigt. Denn auch sie gewinnt ihren letzten und einzigen Sinn nur, wenn sie sich vollendet im Mut (über aller bloßen intellektuellen Vorsicht) zum Geheimnis des Daseins und zur Liebe.