

„... und der Logos wurde Fleisch“ (Joh 1,14)

Zur Tiefenstruktur der europäischen Geistesgeschichte

Karlheinz Ruhstorfer

„Inzwischen geht es bekanntlich auch im Abendland längst nicht mehr nur um die christlichen Traditionen allein – oder um ihre Folgen für den Rest der Welt. Doch das Wissen um die christlichen Tiefenstrukturen unseres ‚moralischen Raums‘ und ihre Muster sozialer Plausibilität, die christliche Kodierung der ‚Neuzeit‘, bleibt in einer Situation wachsender (und gerade deshalb ständig gefährdeter) kultureller Durchmischung weiterhin wichtig“.¹

Der Politikwissenschaftler und Philosoph Otto Kallscheuer hat recht, wenn er gerade angesichts einer säkularen und zugleich multi-kulturellen Wirklichkeit dazu auffordert, auf die bleibende Bedeutung des christlichen Tiefenstroms zu achten. Dabei wird zu fragen sein, ob und inwiefern diese tiefgründige und durchaus auch prekäre christliche Komponente Europas erlaubt, scheinbare Gegensätze zusammendenken zu lassen: Säkularität und Sakralität, Christentum und Islam, griechische Rationalität und jüdische Religiosität, radikaler Pluralismus und unverwechselbare Identität. Eine oberflächliche Definition Europas ist gewiss nicht möglich, doch gerade deshalb wird die Suche nach einer offenen Tiefenstruktur umso notwendiger, nach einer Struktur, die Identität und Differenz, Einheit und Vielheit zusammendenken lässt. Doch genau das ist seit den Anfängen europäischer Kultur die Bestimmung des Logos, um bereits hier an Heraklit, die dunkle Gestalt griechischer Philosophie zu erinnern: „Wenn man nicht auf mich, sondern auf den Logos hört, ist es weise zu bekennen, dass Alles Eines ist.“²

¹ O. Kallscheuer, Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte?. Religiöse Identität und europäische Politik, in: Ders. (Hrsg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt a. M. 1996, 17–40, 34.

² G. S. Kirk/J. E. Raven/M. Scfield, Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare, Stuttgart – Weimar 2001, 205 (Nr. 196, Frgm. 50).

In einem ersten Schritt möchte ich die aktuelle Wiederkehr von verdrängten Realitäten ansprechen. Zunächst werden wir – notwendigerweise sehr oberflächlich – vom Ende der Postmoderne als dem Zeitalter prinzipieller *Differenz* handeln. Die Frage nach *Identität* kehrt in überraschender, und zum Teil abgründiger Weise wieder. Dabei rücken in oft unvermittelter Weise sowohl religiöse als auch säkulare Traditionen in den Blick, die sich in je eigener Weise auf die prinzipielle Bedeutung des Logos berufen. Deshalb möchte ich in einem zweiten Schritt die Eigenart des europäischen Vernunftbegriffs skizzieren. Zum dritten soll die christlich gedachte Fleischwerdung des Logos als Basisimpuls gerade für die Säkularisierung Europas zur Sprache kommen. Als vierter Punkt wird uns die ebenfalls mit der Inkarnation der göttlichen Vernunft verbundene Sakralisierung der menschlichen Person beschäftigen, um abschließend einige Worte zur möglichen Rolle der Theologie im aktuellen Diskursgeflecht zu verlieren.

1. Die Wiederkehr des Verdrängten

Zombies haben Konjunktur, nicht nur in amerikanischen Spielfilmen und Serien. Längst Totgesagte spuken durch die Köpfe der Philosophen, durch Straßen unserer Städte und über die Bildschirme, auch wenn wir über die Taten religiöser Fanatiker informiert werden. Lange Zeit galten gewaltsame Religionskonflikte ebenso wie Nationalismen und die Suche nach festen kulturellen Identitäten als erledigt. Doch erleben wir eine harte Wiederkehr der Identität. Nicht nur europaweit zeigt sich in der unschönen Gestalt von „identitären Bewegungen“ ein neues politisches Bedürfnis nach Heimat, nach dem Eigenen, nach dem Selbst. Pegida, AfD, Front National usw. beschwören in neuer Weise die alten nationalen, regionalen oder auch europäischen Identitäten – stets um den Preis des Ausschlusses der Anderen, die vermeintlich nicht zur eigenen Identität gehören. Es wäre ein eigenes Thema die ökonomischen, medientechnischen, sozialen und regionalen Ursachen für diese politische Desintegration zu suchen. Hier soll sie nur als Indiz dafür gelten, dass in der global entgrenzten Welt die Frage nach begrenzter und damit definierter Identität in neuer Weise auf der Tagesordnung steht. Alain Finkielkraut, der dem postmodernen Differenzparadigma nahestand, sieht

die europäischen Nationen und Europa selbst durch die Migration in neuer Weise vor die Frage ihrer Identität gestellt.³ Längst erledigt geglaubte Motivketten dringen auch in intellektuelle Diskurse ein. Dies gilt auch im Kontext des so genannten Neuen Realismus.

In einer merkwürdigen Mischung von Naivität und Hybris formuliert der Philosoph Markus Gabriel:

„Der Neue Realismus beschreibt eine philosophische Haltung, die das Zeitalter nach der sogenannten ‚Postmoderne‘ kennzeichnen soll (das ich, streng autobiographisch gesprochen, im Sommer 2011 – genau genommen am 23.6.2011, gegen 12:30 Uhr – bei einem Mittagessen in Neapel zusammen mit dem italienischen Philosophen Maurizio Ferraris eingeläutet habe)“.⁴

Auch in dieser fast schon nietzscheanisch anmutenden scherzhaften Überheblichkeit zeigt sich ebenfalls eine neue Sehnsucht nach Identität und Realität, Wahrheit und Wirklichkeit angesichts postfaktischer Zeiten. Der Begriff der Identität soll nach den Jahrzehnten endlosen Differenzierens wieder einfach und fassbar werden. Angesichts der Rede vom Ende der Postmoderne mag es sinnvoll sein, an François Lyotards postmoderne Kampfschrift zu erinnern, die mit den Worten endet: „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.“⁵ Die Postmoderne, wie Lyo-

³ Siehe dazu A. Finkielkraut, *Identité malheureuse*, Paris 2013: „[...] il nous faut combattre la tentation ethnocentrique de persécuter les différences et de nous ériger en modèle idéal, sans pour autant succomber à la tentation pénitentielle de nous déprendre de nous-mêmes pour expier nos fautes. La bonne conscience nous est interdite mais il y a des limites à la mauvaise conscience. Notre héritage, qui ne fait certes pas de nous des êtres supérieurs, mérite d’être préservé, entretenu et transmis aussi bien aux autochtones qu’aux nouveaux arrivants“ (Abstract).

⁴ M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013, 9f. Auch: M. Ferraris, *Manifest des neuen Realismus*, Frankfurt a. M. 2014. Zur Frage nach einem Ende der Postmoderne siehe auch K. Ruhstorfer, *Die Grenzen des Unbegrenzten. Ein theo-logischer Aufbruch*, in: R. Gutschmidt/T. Rentsch (Hrsg.), *Transzendenz, Sinn, Gott. Das Problem der nichtmetaphysischen Lesart der religiösen Rede von Gott*, Frankfurt a. M. 2016, 252–275.

⁵ J.-F. Lyotard, *Die Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, in: P. Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, 33–49, 49.

tard sie versteht, wendet sich gegen die Totalitarismen der Moderne, aber auch gegen die Metaphysik als Denkform der Identität. Doch hat die seit Emmanuel Levinas (und Karl Popper) üblich gewordene Identifizierung von Metaphysik und Gewalt heute nicht mehr dieselbe Plausibilität wie noch vor wenigen Jahrzehnten.⁶ Das postmoderne Pathos ist erlahmt und seine Selbstverständlichkeiten sind wieder fragwürdig geworden.

In unseren Tagen finden sich zahlreiche und sehr verschiedenartige Versuche, Metaphysik neu zu denken. Nicht nur die analytische Philosophie des anglophonen Sprachraums spricht wieder ungeniert von Metaphysik, auch Holm Tetens⁷, Volker Gerhard⁸ oder Thomas Nagel⁹ haben metaphysisches Denken in gewisser Weise rehabilitiert und dabei die Gottesfrage in neuer Weise gestellt. Wie auch immer wir diese Versuche einschätzen, so ist doch unbestreitbar, dass metaphysische Rationalität untrennbar mit der Geschichte Europas verbunden ist. Man muss nicht mit Heidegger die Metaphysik als das Geschick Europas annehmen. Dennoch möchte ich vorsichtig und

⁶ Siehe dazu *J. Derrida*, Metaphysik und Gewalt. Essay über Emmanuel Levinas, in: *J. Derrida*, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1972, 121–235, auch *K. Ruhstorfer*, Gotteslehre (GGD 2), Paderborn u. a. 2012, 51–56.

⁷ Siehe *H. Tetens*, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, 16–21, 80–90, 90: „Es gab schon einmal Zeiten, da hat Metaphysik die Denkenden getröstet. Es waren beileibe nicht die schlechtesten oder wahrheitsfernen Zeiten der Philosophie.“ Mit seinen Überlegungen – ebd., 82 – kommt Tetens vor allem der idealistischen Metaphysik eines Georg Wilhelm Friedrich Hegel verdächtig nahe, wenn er formuliert: „Gott denkt sich selbst durch den Menschen oder, wie es Hegel in seiner Religionsphilosophie ausdrückt, Religion sei das ‚Wissen des Göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes‘.“

⁸ Vgl. *V. Gerhard*, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014, 15–20.

⁹ Siehe *T. Nagel*, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Frankfurt a. M. 2013, 3: „Die Auffassung, dass die Naturordnung im Kern rationale Intelligibilität aufweist, macht mich zu einem Idealisten im weiten Sinne – keinen subjektiven Idealisten, da sie nicht auf die Behauptung hinausläuft, dass alle Realität letzten Endes äußerer Schein ist, sondern einen objektiven Idealisten in der Tradition Platons und vielleicht auch bestimmter Nachkantianer wie Schelling und Hegel, die üblicherweise absolute Idealisten genannt werden. Ich vermute, dass ein Hang zu dieser Art von Idealismus in jedem theoretisch denkenden Wissenschaftler stecken muss – denn reiner Empirismus reicht nicht aus.“

vorläufig an dieser Stelle dafür plädieren, metaphysisches Denken als wichtiges Element des Tiefenstroms unserer Geschichte anzuerkennen und die wohlfeile Identifikation von Metaphysik mit Gewalt, Totalitarismus und stumpfem Identitätsdenken aufzugeben. Freilich wäre der Begriff der Metaphysik zu klären und ebenso die Frage, inwiefern antimetaphysisches Denken nicht immer schon der Metaphysik verhaftet bleibt, da jede Negation von der vorgängigen Position bestimmt wird. Mit zunehmendem zeitlichen Abstand zeigt sich immer klarer, dass jene gewaltsamen Totalitarismen Europas und ihre harten Ideologien der Nation, der Rasse und der Klasse, wie sie die Geschichte des 20. Jahrhunderts geprägt haben, gerade im antimetaphysischen Denken der nachhegelschen Zeit ihren Wurzelgrund haben und somit nur indirekt auf metaphysisches Denken bezogen werden können – freilich im Horizont von Verfall und Perversion. Nationalsozialismus und Kommunismus, aber auch Biologismus, Evolutionismus und Technizismus und ökonomischer Liberalismus wie übrigens auch die religiösen Fundamentalismen bis hin zu einem antimodernistischen und gerade deshalb modernen Katholizismus entspringen gerade nicht onto-theo-logischer Spekulation, sondern sind eine Reaktion auf die Abwesenheit von Metaphysik. Auf die Modernität des religiösen Fundamentalismus hat nicht zuletzt Shmuel Eisenstadt hingewiesen.¹⁰ Nur nebenbei sei bemerkt, dass gerade wegen der Freiheit der Menschen alle „-ismen“ pervertierbar und manche davon per se pervers sind.

Eng mit der Geschichte der Metaphysik ist das Christentum verbunden. Griechischstämmige Vernunft und christlicher Glaube sind entgegen der Intuition Adolf von Harnacks Schicksalsgefährten.¹¹ Untrennbar mit der Krise der Metaphysik ist die Krise des Christentums verbunden. Wie José Casanova gezeigt hat, wird gerade in Europa auch das Christentum mit Intoleranz und Gewalt identifiziert. Es gilt in Europa – anders als in Amerika – als Feind der liberalen

¹⁰ Vgl. S. Eisenstadt, *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*, Frankfurt a. M. 1998.

¹¹ Vgl. dazu jüngst G. Essen, *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, in: *ThPh* 87 (2012), 1–17. Auch C. Markschie, *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*, Leipzig 2012.

Demokratie, des Pluralismus und des Fortschritts. Die säkulare Basiserzählung des alten Kontinents besagt, dass erst der säkulare Staat das friedliche und freie Zusammenleben der Menschen verschiedener Herkunft und Religion ermöglicht habe.¹² Doch hat nicht zuletzt Casanova den fiktiven Charakter dieses Narrativs offengelegt. Die Rolle der Religion innerhalb der europäischen Moderne muss wohl differenzierter betrachtet werden. Wir dürfen nicht verdrängen, dass die größten Gewaltexzesse, die radikalsten Angriffe auf die Demokratie, Freiheit und Menschenwürde dem Säkularismus des 20. Jahrhunderts entstammen. Dass die Kirchen dennoch in Teilen mit den modernen Ideologien fraternisierten, darf freilich nicht verschwiegen werden. Doch bleibt es dabei: Hitler und Stalin waren keine religiösen Führer. Und es ist nicht selbstverständlich, dass sozialistische Gedanken per se humaner als religiöser Glaube sind, ebenso wenig wie umgekehrt. Es ist wahr: Modernisierungsprozesse werden oftmals tatsächlich gegen den Widerstand kirchlicher Kreise durchgesetzt, das gilt nicht zuletzt für die katholische Welt. Gerade in Frankreich musste die Republik gegen das katholische Ancien Régime durchgefochten werden. Doch auch in Europa haben sich die Verhältnisse geändert. So hat sogar die oftmals so unbewegliche Katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanum die Religionsfreiheit, die universalen Menschenrechte, die zivilgesellschaftliche Verortung der Religion und die Demokratische Verfasstheit des Staates nachdrücklich anerkannt. Heute ist der Papst zum globalen Kämpfer für Menschenrechte und Demokratie geworden. Casanova verweist mit Samuel Huntington darauf, dass eine dritte Welle der Demokratisierung in den siebziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts von Katholiken getragen war, es ist hier vor allem an die Umbrüche im östlichen Mitteleuropa zu denken.

Wenn sogar so religions skeptische Philosophen wie Jürgen Habermas die Nützlichkeit der religiösen Ressourcen für den Erhalt der Moralität des politischen Gemeinwesens anerkennen, dann scheint sich doch das Blatt zu wenden.¹³ Doch müssen wir vor allem das Verhältnis der europäischen Modernität zum Christentum sowie des religiösen zum säkularen Logosbegriff bestimmen. Bereits Shmuel Eisenstadt

¹² Vgl. J. Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, 8.

¹³ Vgl. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Frankfurt a. M. 2012.

hat mit seiner Theorie der Multiple Modernities gezeigt, dass es global verschiedene kulturell inkarnierte Modernen gibt und dass das Verhältnis von Moderne und Religion alles andere als eindeutig ist.¹⁴ Deshalb möchte ich in einem zweiten Schritt an die Beziehung von Glaube und Vernunft in den Anfängen europäischer Zivilisation kurz erinnern. Nur durch diese Erinnerung kann eine Engführung des Vernunftbegriffs auf die technische und die naturwissenschaftliche Berechnung, auf den analytischen Verstand, auf das bipolare Kalkül und auf die funktionale Diskursanalytik aufgebrochen werden.

2. Der Logos und Europa

Im Kontext der achsenzeitlichen Umbrüche entwickelte sich in Griechenland eine besondere Variante des Transzendenzdenkens.¹⁵ Zwei Merkmale kennzeichnen den griechischen Aufbruch, der zugleich als Beginn der europäischen Metaphysikgeschichte oder der Onto-Theo-Logie angesehen werden kann. Zum einen wird die narrative Deskription der Transzendenz und der aus ihr abgeleiteten Normativität in eine logische Begründung überführt – Stichwort: vom Mythos zum Logos. Zum anderen werden beide Seiten der sich eröffnenden Grunddifferenz aus Transzendenz und Immanenz gehalten und zusammengedacht. Transzendenz und Immanenz fallen nicht gänzlich zusammen wie in bestimmten Formen des fernöstlichen Denkens. Taoismus und Konfuzianismus verlagern das Gewicht auf die Immanenz, während Buddhismus und Hinduismus den Schwerpunkt auf die transzendente Wirklichkeit der Alleinheit bzw. des Nirvana verlegen. Spezifikum des griechischen Transzendenzverständnisses ist, dass die ideale Welt bzw. das reine Denken zwar jenseits der sinnlichen Welt liegt, jedoch diesen Anteil an jener hat. Beide verhalten sich (laut Aristoteles) wie Akzidens und Substanz.¹⁶ Die erste Substanz ist der Gott über uns oder das Denken des Denkens. Wie auch der sich zeitgleich formierende Monotheis-

¹⁴ Vgl. S. Eisenstadt, *Multiple Modernities*. Der Streit um die Gegenwart, Berlin 2007.

¹⁵ Vgl. S. Eisenstadt, *Kulturen der Achsenzeit*. Teil 1. Griechenland, Israel, Mesopotamien, Frankfurt a. M. 1987.

¹⁶ Dazu K. Ruhstorfer, *Gotteslehre* (s. Anm. 6), 268–300.

mus Israels versucht das griechische Denken eine Balance zwischen Transzendenz und Immanenz zu finden. Im griechischen Rahmen bildet der menschliche *nous* oder der *logos* die Mitte zwischen Jenseits der reinen Vernunft und Diesseits. Zwar findet sich bei Parmenides noch eine mythische Einkleidung seiner Einsicht, doch die Offenbarung der Göttin des Rechts (*Dike*) an der Schwelle der Bahnen von Tag und Nacht besteht gerade in der Einsicht in die ganze Wahrheit.¹⁷ Diese Wahrheit erschießt sich kraft der reinen Überlegung. Der Gedanke, dass das Seiende ist, das Nichtseiende aber nicht ist, ergibt sich allein durch das Ausschreiten der grundlegenden Einsicht, „denn es ist dasselbe, was sowohl einzusehen ist, als auch zu sein hat“,¹⁸ meist etwas flacher übersetzt mit: „Denken und Sein ist dasselbe“. Mit diesem Gedanken der anfänglichen Identität ist aber gerade keine totalitäre Identitätsphilosophie gemeint, vielmehr wird auch der Raum der Differenzen als Teil der notwendigen Wahrheit begriffen. Platon wird diesen Grundunterschied als die Differenz von Idee und Phänomen, geistiger und sinnlicher Welt entfalten. Streng genommen gibt es noch eine dritte Gattung: *chōra*, die sich weder dem Einen noch dem Anderen zuordnen lässt.¹⁹ An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass diese platonische Grunddifferenz für die Unterscheidung der Onto-Theo-Logie oder Metaphysik (Primat der Idee), Bio-Anthropo-Logie oder nachmetaphysischen Moderne (Primat des Phänomens) und der Tele-Semeio-Logie oder Post-

¹⁷ Vgl. G. S. Kirk/J. E. Raven/M. Scfield, Die vorsokratischen Philosophen (s. Anm. 2), 266 (288, Frgm. 1).

¹⁸ Ebd., 269, Anm. 7 (292, Frgm. 103).

¹⁹ Vgl. Platon, Timaios, 48e und 52d. Dazu K. Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 6), 13: „Platon führt neben dem Denkbaren (*nooúmena*) und dem Wahrnehmbaren (*phainómena*) eine ‚dritte Gattung‘ (*trítion génos*, 48e) ein. Sie ist durch das Vermögen (*dýnamis*) ausgezeichnet, alles werdende in sich aufzunehmen. Diese reine Abstraktion von jeder konkreten Form kann nur in einem gewissen ‚Bastarddenken‘, einem ‚unehelichen/unreinen Begreifen‘ (*logismós nóthos*) erfasst werden (52b). Da sie keine intelligible Form hat, kann die Vernunft diese dritte Gattung im eigentlichen Sinn überhaupt nicht begreifen, und da sie keine sinnliche Gestalt hat, ist sie auch der sinnlichen Wahrnehmung und einer entsprechenden Auffassung (*dóxa*) des Sinnlichen entzogen. Dennoch muss nach Platon dieses dritte Prinzip neben und zwischen dem Seienden und dem werdenden als ‚Raum‘, ‚(Leer-)Stelle‘ (*chōra*) notwendigerweise angenommen werden (52d). Doch bleibt die *chōra* auch als notwendige unwahrscheinlich und fremd, jenseits von *alētheia* und *dóxa* – ein *parádoxon*.“

moderne (Primat der Zeichen) wegweisend ist.²⁰ Hier möchte ich nur betonen, dass wir an unserem geschichtlichen Ort, der vielleicht etwas oberflächlich als Ende der Postmoderne bezeichnet werden kann, vor epochal neuen Aufgaben stehen.

Die Überzeugung, dass der Gedanke der Einheit eine prinzipielle Differenz eröffnet und dass der Gedanke der Differenz eine prinzipielle Einheit voraussetzt, ist bereits beim zweiten Startpunkt europäischer Denkgeschichte impliziert. Auch Heraklit folgt dem Logos. Der Logos aber – die begriffene Wahrheit – sagt, dass alles Eines ist.²¹ Doch ist diese Einheit nicht einfach, sondern komplex. Unerheblich ist die Benennung dieser Differenzeinheit als Zeus,²² wichtig hingegen zu sehen: „Der Gott ist Tag-Nacht, Winter-Sommer, Krieg-Frieden, Sättigung-Hunger; alle Gegensätze, das ist die Vernunft (*nous*)“.²³ Hier haben wir jenen Vernunftbegriff, der sich in die Einsicht von Gegensätzen auseinanderlegt und der selbst mit Gott identifiziert wird, den Heraklit auch „das Weise“ nennen kann. Das Geheimnis der sich verbergenden *Physis*²⁴ besteht darin, die Spannung der Gegensätze wie bei Bogen und Leier als wesentlich zusammenzudenken,²⁵ darin liegt die „schönste Harmonie“ (B 8). Hören wir Heraklit: „Verbindungen: Ganzes und nicht Ganzes, Zusammentretendes – Auseandertretendes, Zusammenklingendes und Missklingendes, aus Allem Eines und aus Einem Alles“.²⁶

Die Versuchung liegt nahe, sich in die weitere Geschichte des Logos in der griechischen Philosophie zu vertiefen, doch dürfen wir nicht nur das Eine der europäischen Tradition in den Blick nehmen, vielmehr gilt es auch auf das Andere einzugehen, das scheinbar fremd sich niemals ganz in die europäische Identität einfügt und doch untrennbar zu ihr gehört: Das Jüdische. Jacques Derrida macht mit Matthew Arnold klar: „Hebraism and Hellenism, – between

²⁰ Vgl. K. Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 6), 12–23.

²¹ Vgl. G. S. Kirk/J. E. Raven/M. Scfield, Die vorsokratischen Philosophen (s. Anm. 2), 204f. (296, Frgm. 50).

²² Vgl. ebd., 221f. (196, Frgm. 50).

²³ Ebd., 207f. (204, Frgm. 67).

²⁴ Vgl. ebd., 210 (208, Frgm. 123).

²⁵ Vgl. ebd., 210 (209, Frgm. 51)

²⁶ Ebd., 208 (203, Frgm. 10)

these two points of influence moves our world“.²⁷ Während die griechische Transzendenz begreifbar bleibt, ist die jüdische Konzeption Gottes nicht zu erfassen, jedenfalls nicht zu begreifen und doch zu denken. Narrativ wird der Gott Israels entfaltet. In einem nicht einfach homogenisierbaren Komplex von verschiedenen Annäherungen und Anläufen, die wir heute „Altes Testament“ nennen, kommt der HERR zur Sprache. Er ist nicht vorstellbar, nicht auszudenken, von himmlischer Erhabenheit und doch ganz nah, ja, er ist es, der da ist, der sich zeichenhaft offenbart und sich zugleich verbirgt. Nirgends wird dies deutlicher als im Gottesnamen: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14). Auch hier sagt sich Gott in reiner Identität aus und verbirgt sich zugleich darin, weil das logische Begreifen in dieser Identitätsaussage keinen Halt findet. Doch ist hier daran zu erinnern, dass diese Stelle die jüdische und die griechische Tradition verbindet und doch trennt. In der Septuaginta wird der Gottesname mit der parmenideischen Bestimmung des Einen identifiziert: „Ich bin der Seiende“ (Ex 3,14 LXX).

Auch hier müssen wir auf Entwicklungen, Annäherungen und Differenzen verzichten und auf den Punkt kommen, an dem griechischer Logos und jüdischer Gott in einer Weise miteinander verschweißt werden, dass sie eine neue Legierung bilden, die weder jüdisch noch griechisch, sondern christlich ist. Ein jüdischer Wanderprediger und Wunderheiler, der einigen Widerspruch erregt, der schließlich als politischer Aufrührer hingerichtet wird und von dem seine Anhänger glauben, dass er von den Toten auferstanden sei, wird schließlich in eine unerhörte Nähe zum Gott Israels, aber auch zum Logos der Griechen gerückt, die bis heute inspirierend, verstörend, in jedem Fall aber atemberaubend ist. Das Johannesevangelium setzt schließlich mit einer Kernverschmelzung ein (Joh 1,1–5). Es interpretiert den einen Gott Israels, der im Anfang die Welt schuf, mit dem Prinzip, das die Griechen Logos nennen. Im Anfang oder auch im Prinzip oder auch im Grunde – *archè* – ist der Logos, und er ist bei Gott, er ist Gott und ist doch nicht schlechthin Gott (Joh 1,1). Es tut sich eine Differenz im Selben auf. Gott und der Logos sind identisch und doch unterschieden. Diese transzendente Differenzeinheit, aus der sich der christliche Begriff der Trinität entwickelt, wird in Vers 14 in noch radikalerer Weise

²⁷ J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, 121.

differenziert. Der absolute Logos wurde nämlich Fleisch, Mensch, Individuum. Hier werden Schöpfer und Geschöpf, das Unendliche und das Endliche, Ewigkeit und Zeit, Geist und Materie in einer Weise verbunden, die eine wohl einzigartige Interpretationsgeschichte ausgelöst hat. Von Justin dem Märtyrer über Origenes und Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Luther, Fichte und Hegel reichen die Versuche, den Johannesprolog (und nicht nur diesen biblischen Text) spekulativ zu begreifen. In noch einmal epochal je eigener Weise wird versucht, die Einheit des Unterschiedenen zu denken. Vielleicht ist Hegels Rede über die *Identität von Identität und Differenz* die prägnanteste, aber auch die gefährlichste Formulierung des hier gemeinten Sachverhalts.

3. Die Säkularisierung der Welt

Schon die Auseinandersetzung von Augustinus mit den Neuplatonikern zeigt, dass das Gewicht der neuen Religion sich gegenüber dem griechischen Primat der Idee verschoben hat. Augustinus unterstellt Plotin und Porphyrios hochmütig zu sein, weil sie nicht mit der irdischen Realität verbunden bleiben und über die ideale Welt die transzendente Wirklichkeit des Einen aufsteigen wollen.²⁸ Dieser Erzsünde der *superbia* hält Augustin die *humilitas* als Tugend Christi entgegen.²⁹ Die Demut vollzieht die Dynamik der Inkarnation nach und bleibt dem *humus* verbunden. Bereits durch diesen ersten Akt der Säkularisierung wird die Weltgeschichte als solche Heilsgeschichte. Die Grenze von Immanenz und Transzendenz ist durch Christus durchbrochen.

In den aktuellen Debatten in Sachen Säkularisierung wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die Wurzeln der Säkularität bis in das Mittelalter zurückgehen. Im Mittelalter erhielt das lateinische Wort *saeculum*, das ursprünglich so viel wie Jahrhundert oder Zeitalter meint, die Bedeutung von Welt, alltägliche Zeitfolge zwischen Schöpfung und eschatologischer Wiederkehr Christi. „Diese Zeit galt im christlichen Kontext als verwoben mit einer höheren Zeit, die manchmal die ‚Ewigkeit‘ heißt, – die Zeit der Ideen, die Zeit

²⁸ Vgl. *Augustinus*, conf. 7, 9, 13.

²⁹ Vgl. ebd., 7, 21, 27ff.

des Ursprungs, die Zeit Gottes“.³⁰ Die säkulare Welt, wird von den weltlichen Herrschern regiert. Davon unterschieden ist die geistliche Sphäre der Kirche. Die Trennung von weltlicher und geistlicher Macht gehört wohl zu den Besonderheiten lateinisch-europäischer Geschichte (Ratzinger, Winkler u. v. a.).

Spätestens im Hochmittelalter kommt es, nicht zuletzt gefördert durch das Aufkommen des Aristotelismus, zu einer zweiten Aufwertung der säkularen Welt. Die neuen Orden der Franziskaner und Dominikaner wissen sich in die Welt gesandt. Es gilt mehr und mehr, die Welt zu transformieren. José Casanova schreibt:

„Bereits diese christliche Reformbewegungen des Mittelalters etablierten die Grundmuster der Säkularisierung, die später von der protestantischen Reformation und der französischen Revolution radikalisiert werden sollten.“³¹

In der Tat kommt es vor allem im lateinischen Christentum zu dieser Selbstsäkularisierung der Religion. Freilich ist diese Entäußerung des Heiligen in die Welt als ein dialektischer Prozess zu verstehen, der seinen inneren Impuls in der Inkarnation des Logos hat. Die immanente Differenzeinheit von Vater und Sohn, Gott und Logos bestimmt sich fort zur externen Differenzeinheit von Logos und Jesus und dann schließlich Schöpfer und Geschöpf, sakraler und säkularer Welt (Meister Eckhart, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham).

Nicht nur Martin Luther und Johannes Calvin, sondern auch Ignatius von Loyola bewirkt eine Säkularisierung der Religion, die zu einer dialektischen Sakralisierung der Welt führen soll.³² Auch Immanuel Kants radikale Moralisierung der Religion gehört in diese Dynamik. Und besonders der Deutsche Idealismus ab Fichte versucht, die Differenzeinheit von Unendlichkeit und Endlichkeit, Absolutem und Relativem, Unbedingtem und Bedingtem systematisch zu erfassen. In der *Anweisung zum seligen Leben* interpretiert Fichte den Johannesprolog in spekulativen Kategorien. Der transzendente Theos wird mit dem vorreflexiven Seyn identifiziert und der Logos

³⁰ Ch. Taylor, Drei Formen von Säkularismus, in: O. Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen (s. Anm. 1), 217–246, 218.

³¹ J. Casanova, Europas Angst vor Religion (s. Anm. 12), 87.

³² Vgl. K. Ruhstorfer, Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der ‚Geistlichen Übungen‘ des Ignatius von Loyola, Freiburg i. Br. 1998.

mit dem reflexiven Daseyn. Das Daseyn ist das Abbild des Seyns,³³ das letztlich in jedem Menschen präsent ist. Das individuelle Ich wird zur endlichen Manifestation des unendlichen göttlichen Grundes. Religion ist nicht nur Sache der Moral und damit des ethischen Gemeinwesens, sondern der logoshaften Vermittlung von Gott und Mensch. Damit geht allerdings die Autonomie der säkularen Sphäre einher. Individuum und Gesellschaft, Religion und Philosophie, Kunst und Staat werden selbstbewusst. Dieses Selbstbewusstsein ist so lange theologisch fundiert, als die absolute Identität von Identität und Differenz als göttlicher Geist begriffen wird. Doch wird gerade diese Göttlichkeit des Geistes bereits bei Hegel zwielichtig und in der Zeit nach Hegel unglaubwürdig. Ich meine, dass der Deutsche Idealismus die Spannung jener spekulativen Differenzeinheit, die wir in nuce bereits bei Heraklit finden, noch hält. Gerade weil die Vernunft im Idealismus autonom wird, bedarf sie keiner heteronomen Bestimmung durch Offenbarung und bleibt historisch gesehen dennoch auf diese angewiesen. Fichte, dem dieser faktische Begründungszusammenhang bewusst ist, schreibt:

„[...] so bleibt es doch ewig wahr, dass wir mit unserer ganzen Zeit und mit allen unseren philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christenthums niedergestellt sind, und von ihm ausgegangen: dass dieses Christenthum auf die mannigfaltigste Weise in unsere ganze Bildung eingegriffen habe, und dass wir insgesamt schlechthin nichts von alle dem seyn würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Princip in der Zeit vorhergegangen wäre“.³⁴

Die noch immer verbreitete Überzeugung, dass die Säkularisierung in der klassischen Neuzeit nur gegen das Christentum erfolgt ist, kann als einseitig bezeichnet werden. Zwar ist es zutreffend, dass die Katholische Kirche die Aufklärung weitgehend negierte, auch gilt, dass protestantische Orthodoxien des späten 18. und 19. Jahrhundert sich teilweise gegen Kant, Fichte, Hegel und Schelling stellten. Dennoch bleibt es wahr, dass wir die neuzeitlichen Entwicklungen von der Aufklärung bis zum Idealismus als christlich inspiriert denken können.

³³ Vgl. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, in: I. H. Fichte (Hrsg.), *Fichtes Werke V*, Berlin 1971, 399–580, 442.

³⁴ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben* (s. Anm. 33), 484.

Allerdings radikalisiert sich die Säkularisierung Europas in einer Weise, die zur vollständigen Negation von Christentum und Metaphysik führt. Zunächst geschieht dies zum Teil in der Französischen Revolution, da sich der Katholizismus seinerseits teilweise massiv gegen den neuen Geist stellt. Dann aber – spätestens bei Feuerbach – wird die dialektische Spannung zwischen Gott und Mensch einseitig aufgelöst. Während der einsetzenden Industrialisierung endet die mehr als zweitausendjährige Geschichte der spekulativen Vernunft.³⁵ Die Vernunft wird zu einem rein anthropologischen Vermögen, das nicht mehr die göttliche Wirklichkeit in sich spiegelt, sondern lediglich das Phantasma einer transzendenten Realität vorgaukelt, weshalb es zur neuen Aufgabe wird, diese religiösen Projektionen als Entfremdung zu durchschauen. Es geht hier nicht darum, die Geschichte der modernen Religionskritik zu rekapitulieren, sondern nur festzuhalten, dass die eigentliche Säkularisierung im Sinne der Entchristlichung Europas erst in den Konstellationen des 19. Jahrhunderts ihren *Ursprung* hat. Ihr *Grund* freilich reicht zurück bis zum Doppelgedanken der Inkarnation und des Todes Gottes, wie er im Johannesevangelium greifbar ist. Beides ist wahr: Der Tod Gottes hat seinen Grund in Golgota und seine Ursache in der Anthropologie des 19. Jahrhunderts. Den radikalen Bruch zwischen neuzeitlicher Onto-Theo-Logie und moderner Bio-Anthropo-Logie gilt es ebenso zu durchschauen wie den inneren und tieferen Zusammenhang.³⁶ Jürgen Habermas, der sich bei aller Sensibilität für „nachmetaphysisches Denken“ in ein ungebrochen Kontinuität zur Aufklärung sieht,³⁷ hielt zunächst Säkularität und Sakralität für einen unvermittelten Gegensatz und ging davon aus, dass die Religionen mehr und mehr durch Vernunft und Wissenschaft verdrängt werden. Spätestens mit seiner Rede von postsäkularer Gesellschaft gewinnen religiöse Potentiale auch für das säkulare Feld immer mehr an Bedeutung –

³⁵ Dazu exemplarisch C.-A. Scheier, *Ästhetik der Simulation. Formen des Produktionsdenkens im 19. Jahrhundert*, Hamburg 2000 und C.-A. Scheier, *Luhmanns Schatten. Zur Funktion der Philosophie in der medialen Moderne*, Hamburg 2016, 12–15, 17f.

³⁶ Vgl. K. Ruhstorfer, *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*, Paderborn u. a. 2015, 209–219.

³⁷ Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass auch Aufklärung, transzendente Philosophie und Idealismus Gestalten metaphysischen Denkens sind. Vgl. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, München 1980.

freilich in engen Grenzen.³⁸ Auch ist sich Habermas durchaus der Bedingtheit europäischer Rationalität durch das christliche Erbe bewusst, drängt aber auf die Geschiedenheit der Sphären.³⁹ Doch sollte der bisherige Gang der Argumentation gezeigt haben, dass es nicht notwendig ist, Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, Kirche und Staat, Religion und Aufklärung einander diametral entgegenzusetzen, wie dies im Horizont des klassischen nachmetaphysischen Denkens vom zweiten Drittel des 19. bis ins zweite Drittel des 20. Jahrhunderts der Fall war. Die Verhältnisse sind komplexer und sie sind vermittelt. Darüber hinaus verweist der Gang der Geschichte auf das Bedürfnis einer neuen Verhältnisbestimmung.⁴⁰ Gerade das Eintreten in die globale Wirklichkeit interkultureller und damit auch interreligiöser Begegnungen machen hier eine neue Besinnung auf die religiösen Wurzeln der europäischen Kultur notwendig. Dazu Habermas:

³⁸ J. Habermas stellte noch 1988 fest: „[...] allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann [...] die Autorität des Heiligen substituieren“ (Theorie des Kommunikativen Handelns [2 Bände], Frankfurt a. M. 1981 und 1988, hier Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, 140). Einige Jahre später schreibt er: „Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muss sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen“ (J. Habermas, Glaube und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 2002, 11). Bezüglich des jüdisch-christlichen Erbes: „Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative. Auch angesichts der aktuellen Herausforderungen einer postnationalen Konstellation zehren wir nach wie vor von dieser Substanz. Alles andere ist postmodernes Gerede“ (J. Habermas, Zeit der Übergänge, Frankfurt a. M. 1998, 175).

³⁹ Siehe ebd., 187: „Ich will nur sagen, dass mich der Nachweis theologischer Erbschaftsverhältnisse nicht stört, solange die methodische Differenz der Diskurse erkennbar ist, solange also der philosophische Diskurs der eigensinnigen Forderung einer begründeten Rede gehorcht.“ Ob man freilich soweit gehen muss, der Philosophie einen „methodischen Atheismus“ vorzuschreiben, wie Habermas an der zitierten Stelle fortfährt, ist die Frage. Vgl. gerade die neueren Entwicklungen in der europäischen Philosophie, um hier noch einmal auf Levinas, Derrida, Vattimo, Henrich, Tetens, Gerhard u. v. a. hinzuweisen.

⁴⁰ Dazu K. Ruhstorfer, Gotteslehre (s. Anm. 6).

„Ja, ich sehe in der intensiven Begegnung mit ‚starken‘ [religiösen, K. R.] Traditionen anderer Herkunft die Chance, der eigenen Wurzeln also auch unserer Verwurzelung in jüdisch-christlichen Überlieferungen deutlicher inne zu werden.“⁴¹

Darüber hinaus ist zu bedenken, dass sogar die Katholische Kirche in einer Dynamik begriffen ist, die sie von der Ablehnung von Demokratie, Menschenrecht und Aufklärung zu einer Anerkennung neuzeitlicher Freiheit gebracht hat und folglich nicht prinzipiell auf vormoderne Prägungen festgelegt werden kann. Freilich ist dieser Prozess des *Aggiornamento* nicht abgeschlossen, ja, er hat vielmehr erst begonnen. Doch ebenso wenig ist der Prozess der Aufklärung bestimmter Traditionslinien des europäischen Säkularismus über sich selbst abgeschlossen. Wir beginnen erst langsam zu ahnen, was es bedeutet, dass die kaum zu überschätzende Bedeutung des menschlichen Individuums und seiner Würde ihren tiefsten Ermöglichungsgrund im Gedanken der Inkarnation Gottes hat.

4. Die Sakralisierung der Person

Die Gedanken der Entäußerung Gottes in die Welt und seiner Inkarnation in einem menschlichen Individuum sind meines Erachtens der Grund für das Aufkommen des Gedankens der unantastbaren Würde des Menschen und der heiligen Menschenrechte. Europa ist der Kontinent, in dem diese Transformation des Christlichen wurzelt. Unbestritten ist die Herkunft der Menschenrechte aus dem Vorfeld der amerikanischen und französischen Revolution. Strittig dagegen ist die Behauptung, dass sie Früchte des Christentums sind. In einer Zeit, in der die vormoralischen Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates debattiert werden, um an die entsprechenden Diskurse um Böckenförde und Habermas zu erinnern, kann es aber nicht gleichgültig sein, in welchem Verhältnis sich Christentum und Menschenwürde befinden. Angesichts der offensichtlichen Krise der freiheitlichen Demokratie und der Geltung von Menschenrechten kommt es gerade darauf an, alle produktiven humanen und religiö-

⁴¹ J. Habermas, *Zeit der Übergänge* (s. Anm. 38), 182.

sen Ressourcen freizulegen, um die Heiligkeit der Person zur Geltung zu bringen. Deshalb ist es vielleicht unfruchtbar, wie Hans Joas meint, zu klären, „ob die Menschenrechte eher auf religiöse oder auf säkular-humanistische Ursprünge zurückzuführen sind“.⁴² Entscheidend ist, dass der Gegensatz zwischen beiden Sphären nicht unvermittelbar ist. Joas räumt ein, dass das „konventionelle säkular-humanistische Narrativ“, dass Menschenrechte *sola saecularisatione* entstehen, aus empirischen Gründen unhaltbar sei. In der Tat ist die Rolle christlicher Motive etwa für die Amerikanische Revolution kaum zu überschätzen. Nach einem Bonmot lernten die Amerikaner die Aufklärung von der Kanzel.⁴³ Dabei ist es durchaus nicht irrelevant, dass die Wurzeln der Menschenrechte in den Renaissance-Humanismus, die Reformation und die spanische Spätscholastik zurückreichen, um hier nur Francisco de Vitoria zu nennen. Ohne den entsprechenden christlich getränkten Nährboden hätte der unendliche Wert des Individuums nicht gedeihen können. Basis des neuzeitlichen Demokratie- und Menschenrechtspathos ist die Überzeugung, dass „Gott in uns“ ist, und zwar in jedem Einzelnen. Inwiefern diese Grundüberzeugung bereits in der mittelalterlichen Mystik wurzelt, wäre eine interessante Frage. Näher liegt freilich der Einfluss reformatorischer, vor allem calvinischer Gedanken. Georg Jellinek jedenfalls behauptete bereits 1895:

„Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe.“⁴⁴

Ernst Troeltsch korrigierte diese Annahme dahingehend, dass er nicht so sehr die Calvinisten, sondern vor allem die Baptisten, Quä-

⁴² H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, 16.

⁴³ Vgl. D. Grimm, *Europäisches Naturrecht und amerikanische Revolution*, in: *Ius Commune. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte* 3 (1970), 120–151, 123. Auch H. Joas, *Die Sakralität der Person* (s. Anm. 42), 49.

⁴⁴ G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, München – Leipzig³ 1919, 57, zit. n. H. Joas, *Die Sakralität der Person* (s. Anm. 42), 48.

ker und damit die „Stiefkinder der Reformation“, wie er formulierte,⁴⁵ für das Aufkommen der politischen Freiheiten und der Menschenwürde verantwortlich machte.

Hans Joas wendet gegen eine einlineare Ableitung des Menschenrechtsdiskurses aus christlichen Motiven ein, dass es nicht überzeugend sei,

„warum ein bestimmtes Element christlicher Lehre, das sich jahrhundertlang mit verschiedensten politischen Regimes vertrug, die alle nicht auf der Menschenrechtsidee fundiert waren – warum dieses Element plötzlich zur dynamischen Kraft bei der Institutionalisierung der Menschenrechte hätte werden sollen.“⁴⁶

So wichtig es ist, den komplexen Verhältnissen gerecht zu werden, und so sehr wir die Widerstände der verschiedenen christlichen Kirchen gegenüber dem Menschenrechtsdiskurs wahrnehmen müssen, so sehr gilt es, die bereits erwähnte innere Dynamik der verschiedenen Christentümer wahrzunehmen. So ist christlicher Glaube nicht auf die römisch-katholische Lehrposition einer bestimmten Zeit zu fixieren, aber auch lutherisch orthodoxe Positionen sind nicht die *veritas christiana aeterna*. Vielmehr ist zu sehen, dass erzchristliche Motive auch an den Rändern und jenseits der großen Orthodoxien arbeiten und die geschichtliche Entwicklung vorantreiben. Denn auch im kirchlichen Bereich gilt der dialektische Grundsatz, dass die Fortschritte häufig von dissidenten Personen oder gar von Häresien ausgelöst werden. Schließlich war Jesus selbst eine prekäre Randperson, was ihm einerseits zum Verhängnis wurde, was aber andererseits als Bedingung für seine radikale Innovationskraft anzusehen ist. Aber auch der heidnische Philosoph Plotin, der durchaus dem Christentum ablehnend gegenüberstand, wurde zu einem der wichtigsten Vordenker christlicher Theoriebildung.

Sachlich entscheidend für unseren Zusammenhang, d. h. für die Frage der „affirmativen Genealogie“ der Menschenrechte aus dem Geist des Christentums, ist, ob der christliche Kerngedanke der Differenzeinheit von Gott und Mensch ausschließlich bei Christus gegeben ist oder ob er im weiteren Sinn auch bei den Seinen, die in diese

⁴⁵ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, 761, zit. n. H. Joas, Die Sakralität der Person (s. Anm. 42), 48.

⁴⁶ H. Joas, Die Sakralität der Person (s. Anm. 42), 17.

Einheit durch Christus aufgenommen wurden, will sagen bei den Gläubigen, und darüber hinaus, ob er in letzter Konsequenz in nuce bei allen Menschen angelegt ist. Das Besondere der christlichen Neuzeit ist jedenfalls die noch einmal differenziert zu betrachtende Weitung dieses Kerngedankens auf die Menschheit als solche. Nicht nur die Christen, sondern alle Menschen sind Kinder Gottes und in diesem Sinn offen für das *mirabile commercium* zwischen Gottheit und Menschheit. Das gilt bereits für Giovanni Pico della Mirandas *Rede über die Würde des Menschen*, die im Geiste des neuzeitlichen Humanismus spricht.⁴⁷ Diese dialektische Offenheit ist es letztlich, die den Menschen zum Menschen macht. Neuzeitliche Philosophie und Theologie von Leibniz und Lessing über Kant und Fichte bis Hegel und Schelling, aber auch von John Locke und John Wesley zu William Blake und Roger Williams haben dieser Sicht zugearbeitet bzw. zum Durchbruch verholfen. Der neuzeitliche Gedanke absoluter Freiheit ist nur auf der Basis der Wechselwirkung von Gott und Individuum vorstellbar. Katholische Theologie versuchte etwa in der Tübinger Schule ansatzweise in diese Richtung zu denken, wurde aber durch die Restauration der Neuscholastik ausgebremst. Dennoch hat sich bei John Henry Newman, Maurice Blondel, Yves Congar und Karl Rahner die Überzeugung bahngelassen, dass Gottes Gnade alle Menschen, auch die Ungläubigen, zu erreichen vermag. Karl Rahners Theorie vom übernatürlichen Existenzial kann als ein moderner Versuch gelten, die alten Grenzen zwischen Gnade und Natur zu öffnen und ihre dialektische Einheit neu zu begreifen. Im Zweiten Vatikanischen Konzil schließlich wurde ein erster amtlicher Schritt getan, die Würde des Menschen prinzipiell anzuerkennen, den universalen Heilswillen Gottes neu zu formulieren und das Verhältnis von Kirche und Welt neu zu bestimmen. Was noch zur Zeit der französischen Revolution unvereinbar schien, Demokratie und Katholizismus, kann heute in neuer Weise zusammengedacht werden. Bis heute fühlt sich die Katholische Kirche besonders der mittelalterlichen Ausprägung des Glaubens verbunden, darin liegt eine Chance, aber auch eine Gefahr. Es bleibt festzuhalten: Nach außen hat sich die Alte Kirche seit dem Konzil ganz auf die Seite von Menschenrecht und Freiheit geschlagen. Doch ist es die innere Struktur

⁴⁷ Vgl. G. P. della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, Hamburg 1990, 7. Gott spricht hier zum Geschöpf.

der Kirche, die ihre Glaubwürdigkeit in Sachen emanzipative Freiheit deutlich dämpft.

Jedenfalls sollten wir uns heute, wie Hans Joas formuliert, nicht nur von der „undialektischen Gegenüberstellung der beiden Erklärungshypothesen“ in Sachen Genealogie der Menschenrechte verabschieden,⁴⁸ sondern auch von der undialektischen Vorstellung eines Gegensatzes von Welt und Kirche. Mensch und Gott, Humanum und Theos befinden sich nach derjenigen christlichen Grundüberzeugung, die die Neuzeit hervorbracht hat, in einer Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Auf dieser Basis können wir heute als Christen ebenso gelassen auf die faktische Säkularisierung Europas wie auch auf die demokratischen Strukturen der Welt zugehen. Die Aufklärung der Aufklärung und die Aufklärung der Religion jeweils über sich selbst führen zu einer inneren Transformation beider Sphären und damit zu einer neuen Wertschätzung der Religion und zu einer Stärkung der unbedingten Geltung der Menschenrechte.

Die globale Verbreitung der säkularisierten Menschenrechte durch die weltgeschichtlichen Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts brachte aber auch die Entstehung multipler Modernitäten mit sich. Das Säkularisat des Christentums – jetzt kurz als Moderne bezeichnet – kann neue Legierungen mit anderen Religionen eingehen und so neue Diskurse der Sakralität der Person eröffnen, auch ohne christlichen Tiefenstrom. Diese Tatsache wird wegen der Migrationsbewegung auch für die Innenpolitik Europas virulent. Auch Anhänger anderer Religionen können auf die Geltung von Recht und Menschenrecht verpflichtet werden. Dass sich andere Religionen mit der Säkularisierung und der Anerkennung der Sakralität der Person nicht leichttun, darf uns nicht wundern. Gerade als katholische Christen, die Demokratie und Menschenrechte offiziell erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts anerkennen, und die noch immer mit vormodernen Prägungen ringt, müssen wir Verständnis und Geduld aufbringen. Geduld dispensiert nicht von Entschiedenheit.

Die Weitung der unantastbaren Heiligkeit auf die menschliche Person unabhängig vom religiösen Glauben kann als inneres Movens diverser Bestrebungen nach Emanzipation, Gerechtigkeit und Freiheit gelten. Auch hierbei müssen wir mit Ungleichzeitigkeiten rechnen.

⁴⁸ H. Joas, Die Sakralität der Person (s. Anm. 42), 49.

Manche emanzipative Strömung formierte sich außerhalb und gegen christliche Kreise. Noch einmal sei auf die Emanzipation von Rassen, gesellschaftlichen Klassen, Menschen unterschiedlichen Geschlechts und verschiedener sexueller Orientierung hingewiesen. Gerade der Rückbezug auf Jesus im Licht zeitgenössischer Differenzhermeneutik gelesen, macht klar, dass sich der Wanderprediger den marginalisierten Menschen seiner Zeit zugewandt hat. Das Abweichende, Andere, nicht von der Mehrheitsmeinung Wertgeschätzte, bedarf der besonderen Anerkennung und Würdigung.

5. Einige Anmerkungen zur Rolle der Theologie

Nur kurz möchte ich zum Schluss noch drei Aufgaben für die katholische Theologie in Europa formulieren.

1. Sie muss einen Beitrag dazu leisten, die gewiss immer prekäre Identität Europas zu finden. Dabei wird sie sich in der für Menschen nicht aufzuhebenden Differenz von Säkularität und Sakralität bewegen. So sehr die affirmative Genealogie von Menschenrechten und Menschenwürde die Christlichkeit des Grundes und damit den Tiefenstrom europäischer Geschichte freilegt, so sehr ist auch hier die Differenz und Pluralität der faktischen Haltungen dazu wahrzunehmen. Atheismus oder eine andere religiöse Prägung sind als solche zu respektieren. Die menschliche Person ist in ihrer unveräußerlichen Würde anzuerkennen und in ihrer menschlichen Entfaltung zu fördern unabhängig von religiöser Zugehörigkeit. Dass eine missionarische Haltung damit nicht ausgeschlossen ist, sollte selbstverständlich sein. Dabei gilt es wohl zuerst, dem noch immer fortschreitenden Bedeutungsverlust der religiösen Kultur entgegenzutreten. Auch das ist kein einfaches Unterfangen. Das beste Mittel dafür ist nicht die Proselytenmacherei, sondern sie Stärkung der eigenen Strahlkraft. Der Mehrwert einer aktiven Gestaltung der Beziehung zur absoluten Transzendenz muss deutlich werden. Das Besondere der christlichen Gottesbeziehung – und vielleicht nicht nur dieser – ist freilich, dass sich die Transzendenz in der Immanenz der ganzen Schöpfung, besonders aber in der Einmaligkeit der menschlichen Person offenbart.

2. Katholische Theologie wird als wissenschaftliche Disziplin nicht nur auf die historischen Bezüge und die Faktizität der Genese unserer europäischen Wirklichkeit hinweisen, sondern auch die Gel-

tung des Glaubens nahelegen. Dabei muss in immer neuer Weise die Vernunftaffinität des Glaubens aufgewiesen werden. Dass Denken und Glauben keine Widersprüche, sondern innerlich aufeinander verwiesen sind, muss plausibilisiert werden. In allem aber müssen wir Theologinnen und Theologen die Freiheit respektieren, befördern und fordern. Freiheit und Vernunft sind Wesensmomente menschlicher Würde, unabhängig von ihrer konkreten Aktualisierung im jeweiligen Individuum. Je schwächer Freiheit und Vernunft konkret ausgeprägt sind, desto mehr Würde muss dem Individuum von außen entgegengebracht werden. Um diese Würde auch noch in der größten menschlichen Schwäche und Devianz zur Geltung zu bringen, bedarf es des politischen und gesellschaftlichen Engagements der Theologie.

3. Nach außen wirken kann eine Theologie nur dann, wenn Theologie und Kirche von innen her strahlen. Diese Strahlkraft auch kircheninnenpolitisch zu fördern, gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Theologie. Die Basis des Glaubens in der Bibel muss exegetisch immer neu erschlossen werden. Die oftmals maroden Brücken zwischen biblischer Hermeneutik und dogmatischer Theologie immer wieder zu renovieren, ist gewiss kein ganz einfaches Geschäft. Nicht einfacher ist die Aufgabe der Dogmenhermeneutik, die Lehrbestände der Kirche immer neu fortzuschreiben. Dass es dabei zu Konflikten mit dem tendenziell konservativen Lehramt der Bischöfe oder des Papstes kommen kann, dürfte auf der Hand liegen. Doch gerade wenn man das Verhältnis des Lehramts zu Demokratie, Menschenrechten und Menschenwürde, Religions- und Pressefreiheit etc. bedenkt, dann wird die langfristige Entwicklung auch der katholischen Lehrbildung deutlich. Vorsichtig zuversichtlich kann man in diesem Bewusstsein auch auf die aktuellen Streitpunkte blicken, ich erwähne hier nur die anhaltende Diskriminierung von Frauen in der katholischen Amtsstruktur. Doch gehört es zum Wissen katholischer Theologie, dass in Ausdauer und Gelassenheit die Brücken zwischen Welt und Gott, europäischer Wirklichkeit und deren geistigen Tiefenstrukturen gebaut werden können. Europa braucht diese Brücken zur Transzendenz, wie die Kirche die Brücken zur kritischen Zeitgenossenschaft braucht. Die erneuerte Differenzeinheit von Christentum und Europa wird für die Zukunft des Kontinents entscheidend. Ich zitiere noch einmal Otto Kallscheuer:

„Das Wissen um christliche Tiefenstrukturen in der europäischen normativen Tradition ist also auch wichtig in der Situation der aktuellen Krisen kirchlicher Religiosität – seien diese nun durch Indifferenz induziert oder durch normative Konkurrenz. Dies nicht allein aus religiösen Motiven: es ist vornehmlich wichtig, um Anschlusssemantiken für die politischen Spielregeln einer multi-religiösen Zukunft des alten Kontinents (er)finden zu können. Wenn nämlich politische oder soziale Kritik, um verstanden und also wirksam zu werden, immer auch ‚kontextuelle‘, ‚verbundene‘ oder ‚interne Kritik‘ sein muss, dann muss eine *de facto* pluralistische Gesellschaft auch in den Tiefenstrukturen ihrer eigenen (in unserem Falle: der christlich codierten) Mehrheitskultur Ansatzpunkte eines verschiedene religiöse und säkulare Codierungen ‚übergreifenden Konsensus‘ (John Rawls) finden, um die multikulturelle Situation politisch zu bewältigen“.⁴⁹

⁴⁹ O. Kallscheuer, Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte?, in: O. Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen (s. Anm. 1), 19–40, 37f.