



Joseph Kardinal Ratzinger

Sind Toleranz und Glaube an offenbarte Wahrheit Gegensätze? Anders gewendet: Sind christlicher Glaube und Modernität vereinbar? Wenn zu den Grundlagen der Neuzeit die Toleranz gehört, ist dann die Behauptung, die wesentliche Wahrheit erkannt zu haben, nicht eine überholte Anmaßung, die abgewiesen werden muß, wenn die Spirale der Gewalt abgebrochen werden soll, die die Religionsgeschichte durchzieht? Diese Frage stellt sich in der Begegnung zwischen dem Christentum und der Welt heute immer dramatischer, und immer weiter breitet sich die Überzeugung aus, daß der Verzicht auf den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens die Grundbedingung für einen neuen Weltfrieden, die Grundbedingung für die Versöhnung von Christentum und Modernität sei.

Die „Mosaische Unterscheidung“ – oder: Gehört die Wahrheitsfrage in die Religion?

Diese Problematik hat kürzlich der Ägyptologe Jan Assmann von einer Gegenüberstellung zwischen biblischer und ägyptischer, ja überhaupt polytheistischer Religion her neu formuliert und instrumentiert, so daß sie in seinen Ausführungen in ihrer ganzen historischen und philosophischen Begründung erscheint¹. Es lohnt sich, Assmann zuzuhören, dessen Auffassung man – wie mir scheint – in drei Grundthesen zusammenziehen

¹ J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München-Wien 1998).

kann. Assmann läßt die Frage nach dem historischen Mose, nach dem Aufbrechen und der Gestaltwerdung des monotheistischen Glaubens in Israel offen und betrachtet „Moses“ als Chiffre der Erinnerung, der Weise also, wie die Erinnerung geschichtliches Bewußtsein gestaltet hat. In diesem Sinn spricht er von der „Mosaischen Unterscheidung“, die er als die wahre Wasserscheide der Religionsgeschichte überhaupt ansieht. Was er damit sagen will, drückt er so aus: „Mit der Mosaischen Unterscheidung meine ich die Einführung der Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religionen. Die Religion basierte bis dahin auf der Unterscheidung zwischen rein und unrein oder heilig und profan und hatte überhaupt keinen Platz für die Idee falscher Götter..., die man nicht anbeten darf...“². Die Götter der polytheistischen Religionen seien einander in funktionaler Äquivalenz zugeordnet und daher gegenseitig ineinander übersetzbar gewesen. Die Religionen hätten als Medium interkultureller Übersetzbarkeit fungiert. „Die Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren... niemand bestritt die Wirklichkeit fremder Götter und die Legitimität fremder Formen ihrer Verehrung. Den antiken Polytheisten war der Begriff einer unwahren Religion völlig fremd“³. Mit der Einführung des Ein-Gott-Glaubens geschieht demnach Neues, Umstürzendes: Dieser neue Religionstyp sei seinem Wesen nach „Gegenreligion“, die alles, was ihr vorausgeht, als „Heidentum“ ausgrenze und nicht Medium interkultureller Übersetzung, sondern interkultureller Verfremdung. Nun erst sei der Begriff der „Idolatrie“ als der obersten aller Sünden gebildet worden: „In der Vorstellung vom goldenen Kalb, der biblischen «Ursünde» des monotheistischen Ikonoklasmus... ist das Haß- und Gewaltpotential festgeschrieben, das sich in der Geschichte der monotheistischen Religionen immer wieder aktualisiert hat“⁴. Die Exoduserzählung erscheint mit diesem ihrem Gewaltpotential als der Gründungsmythos der monotheis-

² Vgl. E. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von J. Assmann*, in: HK 55 (2001) 186-191, Zitat 187; vgl. Assmann, a.a.O. 17-23.

³ Assmann, a.a.O. 19.

⁴ Ebd. 20; vgl. Zenger, a.a.O. 188.

tischen Religion und zugleich als das bleibende Porträt ihrer Wirkungen.

Die Konsequenz ist klar: Der Exodus ist rückgängig zu machen; wir müssen zurück nach „Ägypten“ – das heißt: Die Unterscheidung von wahr und unwahr im Bereich der Religion muß aufgehoben werden, wir müssen wieder zurück in die Welt der Götter, die den Kosmos in seinem Reichtum und seiner Vielfalt ausdrücken und daher keinen gegenseitigen Ausschluß kennen, sondern gegenseitiges Verstehen ermöglichen. Das Verlangen, den Exodus rückgängig zu machen, zieht sich übrigens schon das ganze Alte Testament hindurch. Es bricht in der Geschichte der Wüstenwanderung immer wieder auf und wird noch einmal dramatisch gegenwärtig am Ende der alttestamentlichen Literatur im ersten Buch der Makkabäer. Da wird von „Verrätern am Gesetz“ berichtet, die einen Bund „mit den Völkern“ vorschlagen, „denn seit wir uns von ihnen abgesondert haben, geht es uns schlecht“. Sie entscheiden sich, nicht mehr nach dem Gesetz des Mose, sondern „nach den Gesetzen der fremden Völker zu leben“ (1 Makk 1, 11-15). Assmann schildert seinerseits eingehend die Sehnsucht nach Ägypten, nach der Rückkehr hinter die Mosaische Unterscheidung, von der Renaissance mit ihrer Verehrung des Corpus Hermeticum als einer Ur-Theologie bis in die Ägyptenträume der Aufklärung mit Mozarts Zauberflöte als großartiger künstlerischer Gestaltung dieser Sehnsucht. Er zeigt beeindruckend, wie dieses neue Interesse an Ägypten durch die religiösen und politischen Konflikte jener Zeit ausgelöst wurde, das die „schreckliche Erfahrung der Religionskriege und die religiösen Kontroversen um Atheismus, Polytheismus, Deismus, Freidenkertum im Gefolge von Thomas Hobbs und Baruch Spinoza“ erlebt hatte. Ägypten stand als „Ursprung aller Religion“ für die „letzte Konvergenz von Vernunft und Offenbarung oder Natur und Schrift“⁵. Kein Zweifel, daß sich Assmann auf seine Weise in diese Bewegung, die Rückkehr hinter den Exodus einordnet, eben weil er die „Mosaische Unterscheidung“, die der Exodus ist, als Quelle der Übel ansieht, die Religion entstellt und die Intoleranz in die Welt getragen hat. Wenn ich ihn recht verstehe, ist

⁵ Assmann, a.a.O. 40.

für ihn Spinozas Formel „Deus sive natura” zugleich die Kurzformel dessen, was mit dieser Rückkehr, mit seinem „Ägypten” gemeint ist: Die Unterscheidung von wahr und falsch kann aus der Religion weggenommen werden, wenn die Unterscheidung von Gott und Kosmos fällt, wenn das Göttliche und die „Welt” wieder als ununterschieden ein Einziges gesehen werden. Die Unterscheidung von wahr und falsch in der Religion ist mit der Unterscheidung von Gott und Welt unlöslich verknüpft. Die Rückkehr nach Ägypten ist Rückkehr zu den Göttern, sofern sie einen der Welt gegenüberstehenden Gott abweist, die Götter aber nur als symbolische Ausdrucksformen der göttlichen Natur ansieht.

Am Ende von Assmanns Buch wird aber noch eine dritte Dimension der Mosaischen Unterscheidung sichtbar, die nun sozusagen die existenzielle Seite der Religion betrifft und dem modernen Menschen ganz aus der Seele gesprochen ist: Mit der Mosaischen Unterscheidung – so belehrt uns Assmann – erscheint auch unausweichlich „das Bewußtsein der Sünde und der Sehnsucht nach Erlösung”. Assmann sagt des weiteren dazu: „Sünde und Erlösung sind keine ägyptischen Themen”⁶. Kennzeichnend für Ägypten sei vielmehr der „moralische Optimismus, der «sein Brot mit Freuden ißt» im Bewußtsein, daß «Gott längst sein Tun gesegnet hat» – einer der ägyptischen Verse der Bibel” (Koh 9, 7-10)⁷. „Es sieht so aus – schreibt Assmann – als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen”⁸. Eines ist daran sicher ganz richtig gesehen: Die Frage nach dem Wahren und die Frage nach dem Guten sind nicht voneinander zu trennen. Wenn das Wahre nicht mehr erkennbar und vom Unwahren nicht mehr unterscheidbar ist, so wird auch das Gute unerkennbar; die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen verliert ihren Grund.

Es ist offenkundig, daß in diesen hier kurz skizzierten Thesen die wesentlichen Inhalte der gegenwärtig immer schärfer wer-

⁶ A.a.O. 281.

⁷ S. 282.

⁸ Ebd.

denden Krise des Christentums sehr genau formuliert sind und daß jedes Mühen um Verstehen und Erneuerung des Christentums sich diesen Anfragen stellen muß. Denn hier ist sowohl das Grundlagenproblem unserer Zeit, die Frage nach Wahrheit und Toleranz wie die Problematik der Stellung des christlichen Glaubens in der Religionsgeschichte wie endlich die existenzielle Problematik von Schuld und Erlösung in einem einzigen großen Zusammenhang sichtbar gemacht. Natürlich kann im begrenzten Zusammenhang eines Vortrags keine zulängliche Antwort darauf gegeben werden; ich kann nur versuchen, Richtungen anzudeuten, in denen sich das Gespräch – wie mir scheint – wird bewegen müssen.

Vielleicht ist es nützlich, bevor wir in die Auseinandersetzung um diese Probleme eintreten, noch eine andere Variante der Absage an die Wahrheit in der Religion anzudeuten, die diesmal nicht von der Geschichte, sondern vom philosophischen Denken her kommt – die Thesen Wittgensteins zu unserem Thema. Elisabeth M. Anscombe hat die Auffassung ihres Lehrers Wittgenstein in dieser Frage in zwei Thesen zusammengefaßt: „1. Es gibt nichts wie das Wahrsein einer Religion. Dies wird etwa angedeutet, wenn man sagt: «Dieser religiöse Satz gleicht nicht einem Satz der Naturwissenschaft». 2. Religiöser Glaube läßt sich eher der Verliebtheit eines Menschen als seiner Überzeugung vergleichen, etwas sei wahr oder falsch”⁹. Dieser Logik entsprechend hat Wittgenstein in einem seiner vielen Notizbücher notiert, daß es für die christliche Religion nichts ausmachen würde, ob Christus irgendeine der von ihm berichteten Dinge tatsächlich so vollbracht oder sogar überhaupt existiert habe. Dem entspricht die These Bultmanns, an einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde zu glauben, bedeute nicht, daß man glaube, Gott habe *wirklich* Himmel und Erde geschaffen, sondern nur, daß man sich selbst als Geschöpf verstehe und dadurch ein sinnvollerer Leben lebe. Ähnliche Vorstellungen haben sich inzwi-

⁹ Ich stütze mich hier auf Mitteilungen von J. Seifert. Seifert verweist auf Elisabeth M. Anscombe, *Paganism, Superstition and Philosophie*, in: Mariano Crespo (Ed.), *Menschenwürde und Ethik* S. 93-105; L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, S. 32; L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, hg. G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright (Frankfurt 1969) S. 29.

schen in der katholischen Theologie ausgebreitet und werden mehr oder weniger deutlich auch in der Verkündigung vernehmbar¹⁰. Die Gläubigen spüren es und fragen sich, ob man sie eigentlich an der Nase herumgeführt habe. In schönen Fiktionen zu leben, mag den Theoretikern der Religion gegeben sein; für den Menschen, der die Frage stellt, womit und wofür er leben und sterben könne, langen sie nicht. Der Abschied vom Wahrheitsanspruch, der der Abschied vom christlichen Glauben als solcher wäre, wird hier damit verzuckert, daß man Glaube als eine Art von Verliebtheit mit ihren schönen subjektiven Tröstungen weiter bestehen läßt. Der Glaube wird auf die Ebene des Spiels verlagert, während er bisher die Ebene des Lebens als solchen betraf¹¹. Der gespielte Glaube ist jedenfalls etwas grundlegend Anderes als der geglaubte und gelebte Glaube. Er gibt keine Wegweisung, sondern verziert nur. Er hilft uns nicht im Leben und nicht im Sterben; er gibt allenfalls ein wenig Abwechslung, ein wenig schönen Schein – aber eben nur Schein, und der reicht zum Leben und zum Sterben nicht aus.

Austauschbarkeit und Krieg der Götter

Damit kehren wir zu Assmann zurück. Wie ist das nun mit dem Deus sive natura, mit der Verträglichkeit der Götter, die nicht nach Wahrheit fragen, mit der Befreiung von der Unterscheidung zwischen Sünde und Gutem? Wie lebt sich das? Wie „wahr“ ist das? Denn – Assmann trägt ja seine Thesen als Wissenschaftler vor, und so muß an sie jedenfalls die Frage gerichtet werden, ob

¹⁰ *Konsequent durchgeführt ist dieser Ansatz bei G. Hasenhüttl, Glaube ohne Mythos. 2 Bände. Mainz 2001².*

¹¹ Seifert bemerkt in seinen erwähnten Mitteilungen dazu: „Für Wittgenstein leben der religiöse Mensch und der nicht-religiöse Mensch gleichsam in zwei Spielwelten und bewegen sich auf verschiedenen Ebenen, ohne einander zu widersprechen...“ In religiösen Aussagen werde nach Wittgenstein im Grunde nichts gesagt... „genau so wenig wie in einem Schachspiel oder einem Dame-spiel etwas über Damen jenseits dieser Spiele behauptet werde. Religion müsse daher nicht in der Weise sinnvoller Sätze mit Wahrheitsansprüchen, sondern rein anthropologisch und ganz subjektiv, wie ein bloß persönlich bevorzugtes Spiel gedeutet werden“.

sie wahr sind. Und er rät uns einen Weg. So muß auch gefragt werden, ob und wie man darauf gehen kann. Wenn wir in die tatsächliche Geschichte der polytheistischen Religionen hinein sehen, so erscheint das Bild, das er davon – ziemlich vage übrighens – andeutet, selbst als ein Mythos. Zunächst einmal sind schon die polytheistischen Religionen unter sich sehr verschieden. Nicht wenige kennen in irgendeiner Form im Hintergrund den einen Gott, der wirklich Gott ist. Im Buddhismus und in Teilen des Hinduismus wie auch in späten Formen des Platonismus erscheinen die Götter als Mächte einer Welt, die als ganze nur Schein oder jedenfalls nicht das Letzte ist und übersprungen werden sollte, wenn man wirklich zum ganzen Heil gelangen möchte. Die These, die polytheistischen Götter seien durchaus untereinander vertauschbar und daher Wege interkultureller Verständigung, kann sich auf die Religionspolitik des Imperium Romanum stützen, aber sie entspricht keineswegs der Geschichte des Polytheismus im allgemeinen¹². Es genügt, Homer zu lesen, um sich an die Kriege der Götter zu erinnern und daran, daß die menschlichen Kriege als Spiegelungen und Folgen der Kriege der Götter angesehen worden sind. Es ist erhellend zu lesen, was in diesem Betreff Athanasius von Alexandrien – ein Ägypter also, der durchaus noch die Zeit der Götter erlebt hatte – zu sagen hat: „Einstens, als man die Anbetung der Götter praktizierte, lieferten sich Griechen und Barbaren den Krieg und erwiesen sich grausam ihren eigenen Blutsgefährten gegenüber. Es war praktisch unmöglich, die Erde oder das Meer zu befahren, ohne seine Hände mit dem Schwert zu bewaffnen angesichts der unbeendlichen Kämpfe untereinander. Sie brachten ihr ganzes Le-

¹² Nach Assmann, a.a.O. 74ff., geht die Tradition der Übersetzung fremder Götternamen auf die mesopotamische „Literaturwissenschaft“ des 3. Jahrhunderts vor Christus zurück. Er verweist dann auf die akkadische Assimilierung des sumerischen Pantheons und sieht darin einen Vorgang, der sich zu einer „allgemeinen Kulturtechnik“ entwickelte. Sein großes Beispiel für diesen universalistischen Begriff von Gottheiten ist dann Isis, wie sie in der „gräko-ägyptischen“ Isis-Religion verstanden und angerufen wurde. Daß es bei den kulturellen Verschmelzungen in Großreichen, die verschiedene Völker und Kulturen umspannten, vor allem aus politischen Motiven zu solchen Übersetzungsvorgängen kam, ist unbestritten, aber die Problematik des Polytheismus reicht weit über diese Vorgänge hinaus.

ben unter Waffen zu; das Schwert stand anstelle des Stabes und nur so konnten sie sich helfen. Obwohl sie – wie gesagt – den Göttern opferten, half ihnen ihre Ehrfurcht vor den Göttern nichts, um diese Mentalität zu korrigieren”¹³. Athanasius sieht in der Bekehrung der Völker zum Christentum die Prophetie des Propheten Jesaja erfüllt, die Schwerter würden zu Pflugscharen umgeformt (Jes 2, 4) und sagt dazu: „Diese Prophezeiung hat nichts Unglaubliches an sich. Solange die Barbaren mit ihren von Natur aus wilden Sitten ihren Göttern opferten, erbitterten sie sich gegeneinander und konnten nicht eine Stunde ohne ihre Schwerter bleiben. Aber als sie die Lehre Christi annahmen, verließen sie sogleich den Krieg, um sich dem Ackerbau zuzuwenden und anstatt ihre Hände mit dem Schwert zu bewaffnen, erhoben sie sie zum Gebet – kurz, statt untereinander Kriege zu führen, bewaffnen sie sich gegen die Teufel und gegen die Dämonen und siegen über sie durch Maßhaltung und die Tugenden der Seele”¹⁴. Gewiß – diese Schilderung ist apologetisch stilisiert und schematisiert. Aber Athanasius mußte durchaus mit Lesern rechnen, die die Zeit vor der christlichen Mission erlebt hatten und konnte nicht einfach seiner Fantasie freien Lauf lassen. Als Entmythologisierung des Bildes von der so friedlichen Welt der Götter reichen seine Aussagen aus, wie immer man im einzelnen ihren historischen Gehalt beurteilen mag.

Wir können festhalten: Götter waren keineswegs immer friedlich austauschbar. Sie waren genauso oft, ja, häufiger Grund gegenseitiger Gewalt; auch das Phänomen, daß die Götter der einen Religion zu Dämonen der anderen wurden, ist bekannt. Übrigens stellt die Bibel selbst durchaus realistisch den Ägyptenträumen des murrenden Israel die ägyptische Realität gegenüber: Das reale Ägypten war nicht ein Land der schönen Freiheit und des Friedens, sondern ein „Sklavenhaus”, ein Land der Unterdrückung und der Kriege gewesen. Aber nun müssen wir einen weiteren Schritt tun. Die polytheistischen Religionen sind nicht eine statische Realität, die es einmal als in sich wesentlich

¹³ Athanasius von Alexandrien, *De incarnatione Verbi* (Sources chrétiennes Bd. 199, hg. Ch. Kannengiesser, Paris 1973) 51,4 S. 450.

¹⁴ Ebd. 52,2-3 S. 452.

identische Größe gab und die man nach Wunsch wiederherstellen könnte. Sie sind durchaus einem geschichtlichen Prozeß unterworfen, den wir in der Spätantike besonders anschaulich beobachten können. Die Mythen, die anfänglich die Erfahrung der Welt und des Lebens ausdrücken, im Kult gelebt und in der Poesie gestaltet werden, verlieren – gerade im Zug ihrer konkreten Formung – immer mehr ihre Glaubwürdigkeit. Die Entwicklung der griechisch-römischen Antike zeigt uns exemplarisch den Vorgang, daß das sich ausweitende Bewußtsein unausweichlich immer nachdrücklicher die Frage stellt, ob das Ganze denn wahr sei. Die Wahrheitsfrage ist nicht erst von „Moses“ erfunden worden. Sie stellt sich notwendig ein, wo das Bewußtsein eine gewisse Reifung erlangt. So etwas wie die Wittgensteinsche Fiktion (wenn ich die eben angedeutete Theorie des Spiels, der Relativierung aller Religionen so nennen darf) bietet sich dann als ein Lösungsversuch ganz von selber an. Die griechisch-römische Antike liefert klassische Beispiele dafür. Christian Gnilka hat in seinem wichtigen Buch „Chrêsis“ das Einbrechen der Wahrheitsfrage in die Welt der antiken Götter und die Begegnung des Christentums mit dieser Situation eingehend geschildert. Bezeichnend für diesen Vorgang ist die von Cicero beschriebene Gestalt des römischen Pontifex maximus C. Aurelius Cotta, der in seiner Funktion als Augur und Chef des Collegium Pontificum die heidnische Religion von damals vertritt. Seiner Funktion gemäß trat Cotta für die gewissenhafte Wahrung der Riten des öffentlichen Kultes ein und erklärte, er werde die von den Vorfahren ererbten „Vorstellungen“ (opinionones) über die Götter verteidigen und sich nie davon abbringen lassen¹⁵. Aber zu Hause im Freundeskreis erweist sich derselbe Cotta als akademischer Skeptiker, der die Frage nach der Wahrheit stellt. Er möchte nicht aufgrund bloßer Annahme, sondern gemäß der Wahrheit überzeugt werden und kommt dabei zu dem Ergebnis, es stehe zu befürchten, daß es die Götter gar nicht gebe. „Das Kriterium der Wahrheit, in die antike Götterwelt eingeführt, wirkt

¹⁵ Chr. Gnilka, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Bd. 2 *Kultur und Conversion* (Basel 1993) 15.

wie ein Sprengsatz“, stellt Gnilka fest¹⁶. Assmann selber hat dargestellt, wie diese Schizophrenie zu einer vom Staat verteidigten Fiktion geführt hat: Für die nicht Eingeweihten bleiben die Götter als staatstragende Notwendigkeit bestehen, während die Eingeweihten deren Nichtigkeit durchschauen¹⁷.

Die Wahrheitsfrage war aufgebrochen bei den Vorsokratikern und hat bei Sokrates ihre größte Form gefunden. Um den ganzen Tiefgang der Frage zu sehen, mag es hilfreich sein, wenigstens einen kurzen Blick auf Sokrates zu werfen. Für das Einbrechen der Wahrheitsfrage in die Götterwelt scheint mir besonders der kurze Dialog mit Eutyphron hilfreich, dem Priester, der noch ganz in den Mythen und ihrer sorgsamten Ausführung im Kult gefangen ist, sich aber im Dialog mit Sokrates immer mehr in Widersprüche verwickelt. Schließlich muß Eutyphron auf das bohrende Fragen des Sokrates hin zugeben, daß das Nämliche von den Göttern gehaßt und geliebt wird. Auf die Frage „So wäre nach dieser Richtung das Fromme und das Unfromme das Nämliche, Eutyphron?“ antwortet er notgedrungen: „So verhält es sich“¹⁸. Hier sind wir an einem sehr wichtigen Punkt angelangt. Sokrates hatte auf den Krieg der Götter untereinander verwiesen. Guardini kommentiert dazu: „Alles ist göttlich. Überall sind Mächte und jede gehört zum Dasein... Alle Mächte gehen in der Einheit der Welt auf, die selbst das Letzt-Göttliche ist und sämtliche Widersprüche umfaßt... Daß sie kämpfen müssen, bildet die notwendige Tragik...“¹⁹. Das bedeutet: Die Gleichsetzung *Deus sive natura*, die Rücknahme der Mosaischen Unterscheidung, bedeutet nicht die Allversöhnung, sondern die Unversöhnbarkeit des Alls. Denn nun ist das Sein selbst widersprüchlich, der Krieg kommt aus dem Sein selbst, gut und böse werden letztlich ununterscheidbar. Die antike Tragödie ist Seinsdeutung auf dem Grund der Erfahrung der widersprüchlichen Welt, die Schuld und

¹⁶ Ebd. 16.

¹⁷ Assmann, a.a.O. 272ff.

¹⁸ Eutyphron 8a (Oxford-Ausgabe Bd. I).

¹⁹ R. Guardini, *Der Tod des Sokrates* (Mainz-Paderborn 1987) 38.

Scheitern unausweichlich hervorbringt. Hegel hat in seinem System der sich in dialektischen Schritten entfaltenden Idee im Grund diese Weltsicht wieder aufgenommen und freilich ihre Versöhnung in der alles umgreifenden Synthese als Zukunftshoffnung und damit zugleich als Lösung der Tragik darzustellen versucht. Die christliche eschatologische Orientierung ist hier mit der antiken Vision der Einheit des Seins verschmolzen und scheint nun beides in sich „aufzuheben“ und damit alles zu erklären. Aber die Dialektik bleibt grausam und die Versöhnung nur scheinbar. In dem Augenblick, in dem Marx die Hegel'sche Spekulation in ein konkretes Konzept zur Gestaltung der Geschichte umsetzt, wird diese Grausamkeit sichtbar, und wir sind Zeugen ihrer ganzen Grausamkeit geworden. Denn jetzt ist es nun einmal so, daß die Dialektik des Fortschritts, praktisch gesprochen, ihre Opfer verlangt: Damit die Fortschritte, die die Französische Revolution erbrachte, eintreten konnten, mußte man ihre Opfer in Kauf nehmen – so sagt man uns. Und damit der Marxismus die versöhnte Gesellschaft herstellen konnte, waren auch die Hekatomben von Menschenopfern nötig, anders geht es eben nicht: Da ist die mythologische Dialektik in Tatsachen übersetzt. Der Mensch wird zum Spielmaterial des Fortschritts; er zählt nicht als einzelner; da ist er nur Material für den grausamen Gott „Deus sive natura“. Die Evolutions-Theorie belehrt uns desgleichen: Fortschritte kosten etwas. Und die heutigen Experimente mit dem Menschen, der zur Organbank gemacht wird, zeigen uns die ganz praktische Anwendung solcher Ideen, in der der Mensch die weitere Evolution selbst in die Hand nimmt.

Die Unausweichlichkeit der Wahrheitsfrage und die Alternativen der Religionsgeschichte

Kehren wir zurück. Die Idee von der friedlichen Austauschbarkeit der Götter hält der Wirklichkeit nicht stand. Es gibt vielmehr eine tiefreichende Unversöhnbarkeit, die in den Widersprüchen des Seins selbst gründet. Für unseren Zusammenhang noch wichtiger ist die zweite Feststellung: Die Wahrheitsfrage ist unausweichlich. Sie ist dem Menschen notwendig und betrifft ge-

rade die Letztentscheidungen seines Daseins: Gibt es Gott? Gibt es die Wahrheit? Gibt es das Gute? Die „Mosaische Unterscheidung“ ist auch die sokratische Unterscheidung, so könnten wir sagen. An dieser Stelle wird der innere Grund und die innere Notwendigkeit für die historische Begegnung von Bibel und Hellas sichtbar. Was beide miteinander verbindet, ist eben die an die Religion gestellte Frage nach der Wahrheit und nach dem Guten als solchen, die mosaisch-sokratische Unterscheidung, wie wir sie nun nennen könnten. Diese Begegnung ist längst vor dem Beginn der Synthese zwischen biblischem Glauben und griechischem Denken in Gang gekommen, um die die Kirchenväter sich mühten. Sie geschieht schon mitten im Alten Testament, vor allem in der Weisheitsliteratur und in dem denkwürdigen Schritt der Übersetzung der alttestamentlichen Bibel ins Griechische, die ein Schritt interkultureller Begegnung von höchster Tragweite gewesen ist. Freilich, in der antiken Welt bleibt der Ausgang der sokratischen Frage offen, je anders bei Platon und bei Aristoteles. Insofern bleibt in der Welt des griechischen Geistes eine Erwartung, für die die christliche Botschaft als die ersehnte Antwort erschien. Diese offene Erwartung, die im griechischen Denken als eine Gebärde der Ausschau stand, ist ein Hauptgrund für den Erfolg der christlichen Mission²⁰.

Halten wir fest: Der Polytheismus der „Naturreligionen“ ist keine statische Größe, zu der man jederzeit wieder zurückkehren könnte. Die religiöse Bewegung verläuft, soweit zu sehen ist, in drei Stadien, wobei offen bleibt, ob dem Polytheismus bereits andere Formen der Zuwendung zur Gottheit vorangingen. Wenn wir hier einfachheitshalber den Polytheismus als das erste Stadium ansehen, so findet er sich immer mehr der Kritik der Aufklärung, das heißt der Frage nach seiner Wahrheit ausgesetzt, die ihn allmählich auflöst und nach einer Phase der gespaltenen Wahrheit (die nützliche Fiktion und das Wissen der Eingeweihten) zerfallen läßt. An dieser Stelle bietet sich in der Mittelmeerwelt, später im arabischen Raum und auch in Teilen Asiens der

²⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden meinen Beitrag: *Wahrheit des Christentums?* in: *Weg und Weite. Festschrift für K. Lehmann*, hg. von A. Raffelt unter Mitwirkung von B. Nichtweiß (Freiburg-Basel-Wien 2001) 631-642.

Monotheismus als Versöhnung zwischen Aufklärung und Religion an: Die Gottheit, auf die die Vernunft zugeht, ist identisch mit dem Gott, der sich in der Offenbarung zeigt. Offenbarung und Vernunft korrespondieren einander. Es gibt die „wahre Religion“; die Wahrheitsfrage und die Frage nach dem Göttlichen sind versöhnt²¹. Die Antike zeigt uns aber auch einen anderen möglichen Ausgang, der heute wieder aktuell geworden ist. Es gibt einerseits die christliche Umdeutung Platons, die Verschmelzung der griechischen Erwartung und ihrer Wahrheitsfrage mit der christlichen Antwort und ihrem Wahrheitsanspruch, in der die griechische Vorgabe aufgenommen und zugleich grundlegend neu gestaltet wird. Es gibt aber umgekehrt auch den späten Platonismus eines Porphyrius und Proklus, der sich zum Instrument der Abwehr des christlichen Anspruchs und der Neubegründung des Polytheismus macht – das andere Gesicht platonischen Denkens. Nun wird gerade die skeptische Position zur Begründung des Polytheismus: Weil man das Göttliche nicht erkennen kann, darum kann man es nur in vielgestaltigen Chiffren verehren, in denen sich das Geheimnis des Kosmos und seine in keinen Namen einzuengende Vielfalt ausdrückt²². In der Spätantike hat sich dieser Versuch einer philosophisch gerechtfertigten und damit scheinrationalen Restauration des Polytheismus nicht halten können. Er blieb eine akademische Konstruktion, von der die nötige Kraft der Hoffnung und der Wahrheit nicht ausging. Dies um so mehr, als ihre Urheber nicht ganz auf die Spaltung der Wahrheit verzichten konnten. Die polytheistischen Einweihungen und Kulthandlungen werden als Weg für die vielen angesehen, die zum höheren Aufstieg nicht fähig sind, während die Philosophen

²¹ Diese Synthese von Vernunftreligion und biblischer Offenbarung ist die – im Alten Testament grundgelegte – Leitidee der Kirchenväter, der Augustinus in *De civitate Dei* im Streitgespräch mit Plotin und Porphyrius eine abschließende systematische Gestalt gegeben hat; ich habe dies ausführlich in dem eben genannten Beitrag darzustellen versucht.

²² Vgl. dazu Chr. Gnifka, a.a.O. (s. Anmerkung 15) 9-55. Noch einmal ein neuer Schritt der Begegnung zwischen Christentum und Platonismus ergab sich, als der sogenannte Pseudo-Dionysius im Ausgang des 5. oder zu Beginn des 6. Jahrhunderts die Weltsicht des Proklus christlich umdeutete, seinen Polytheismus in die Lehre von den Engelchören umwandelte und mit seiner negativen Theologie zu einem der Väter der christlichen Mystik wurde.

sich als die erleseneren Geister den „Königsweg“ vorbehielten, der über dies alles in der mystischen Einung ins Unausprechliche aufsteigt. Wiederum war es die Chance des Christentums, daß es den Weg der Einfachen als den wahren „Königsweg“ in der Gemeinschaft mit demjenigen eröffnete, der an der Brust Gottes lebte und Gott sah.

Es wird auch den heutigen Versuchen, einen Weg der Rückkehr nach Ägypten, einer „Erlösung“ vom Christentum und seiner Sündenlehre zu bieten, nicht anders ergehen. Denn auch hier bleibt man im Fiktiven, das man akademisch denken kann, das aber zum Leben nicht ausreicht. Freilich, die Flucht vor dem einen Gott und seinem Anspruch wird anhalten. Und die Skepsis wird anhalten, für die es heute stärkere Gründe zu geben scheint als in der Antike. Dem von der modernen Wissenschaft gesetzten Maßstab für Gewißheit kann der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens nicht entsprechen, weil die Form der Verifizierung nun einmal hier ganz anderer Art ist als im Bereich des Experimentierbaren; weil die Art des geforderten Experiments – das Entstehen mit dem Leben – ganz anderer Natur ist. Die Heiligen, die das Experiment bestanden haben, können als Garanten seiner Wahrheit dienen, aber die Möglichkeit, sich dieser Evidenz zu entziehen, bleibt. Und so wird man gewiß weiter nach anderen Lösungen Ausschau halten, sie in Formen mystischer Einung suchen, für die es Weisungen und Techniken gibt und geben wird. In diesem Sinn bleibt das spätplatonische Angebot auf der Tagesordnung; Assmanns Ausführungen würde ich in diese Kategorie einordnen.

Aber zeigt nicht doch Asien den Ausweg? Religion, die hält, ohne daß sie den Wahrheitsanspruch erheben muß? Diese Frage wird ohne Zweifel ein Hauptthema künftiger Dialoge sein. Hier nur eine Andeutung. Auch der Buddhismus hat seine eigene Art, die Wahrheitsfrage zu stellen. Er fragt nach der Erlösung vom Leid, das aus dem Durst nach Leben kommt. Wo ist der Ort des Heils? Der Buddhismus kommt zum Ergebnis, daß er in der Welt, in der Gesamtheit des erscheinenden Seins nicht zu finden ist. Es ist in seiner Ganzheit Leid, ein Kreislauf der Wiedergeburten und immer neuer Verstrickungen. Der Weg der Erleuchtung ist der Weg aus dem Durst nach Sein hinein in das, was uns als

Nichtsein erscheint, das Nirwana. Das bedeutet: In der Welt selbst ist keine Wahrheit. Die Wahrheit geschieht im Heraus-treten aus ihr. In diesem Sinn ist die Wahrheitsfrage in die Frage der Erlösung aufgelöst, oder auch: in ihr aufgehoben. Die Götter gibt es, aber sie gehören der Welt des Vorläufigen, nicht dem endgültigen Heil zu. Nur im Hinayana ist diese Sicht streng durchgehalten. Das Mahayana kennt viel stärker die soziale Dimension, die Hilfe für die Erlösung des anderen und den Helfer. Aber die Grunderwartung auf das Erlöschen des Daseins und der Person des einzelnen hin bleibt doch erhalten, wenn auch weit hinausgeschoben²³. Von Deus sive natura kann da nicht die Rede sein. Die Welt als solche ist Leiden – und damit auch Wahrheitslosigkeit – und nur die Entweltlichung kann letztlich Heil sein. Hier geht es um existenzielle Haltungen, die ein Weltbild einschließen, das von den abendländischen und auch „ägyptischen“ polytheistischen Visionen weit entfernt ist und sich auch als Alternative dem christlichen Weltverständnis mit seiner grundsätzlichen Bejahung der Welt als Schöpfung gegenüberstellt. Von der Wahrheitsfrage dispensiert uns freilich gerade auch dieser Weg nicht.

Die christliche Toleranz

Eine letzte Überlegung ist noch notwendig. Assmann rühmt die Übersetzbarkeit der Götter ineinander, die als ein Weg interkulturellen und interreligiösen Friedens erscheint. Ihm steht die „Intoleranz“ des ersten Gebotes und die Verurteilung der Idolatrie als Grundsünde entgegen. Dies wiederum erscheint als die Kanonisierung der Intoleranz, wie wir gesehen haben. Nun ist richtig, daß der eine Gott ein „eifersüchtiger Gott“ ist, wie ihn das Alte Testament benennt. Er demaskiert die Götter, denn in seinem Licht wird sichtbar, daß die „Götter“ nicht Gott sind, daß der Plural zu Gott als solcher eine Lüge ist. Lüge aber ist immer Unfreiheit, und es ist kein Zufall, vor allem aber keine Unwahrheit, daß

²³ Vgl. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Paderborn 1996) 143-160.

in der Erinnerung Israels Ägypten als Sklavenhaus, als Ort der Unfreiheit erscheint. Nur die Wahrheit macht frei. Wo Nützlichkeit über Wahrheit gestellt wird, wie es im Fall der gespaltenen Wahrheit geschieht, von der wir oben gesprochen haben, wird der Mensch Sklave der Nützlichkeit und derer, die darüber entscheiden können, was das Nützliche ist. In diesem Sinn ist zunächst die „Entmythisierung“ notwendig, die die Götter ihres falschen Glanzes und damit ihrer falschen Macht entkleidet, um dann ihre „Wahrheit“ herauszustellen, das heißt zu erklären, welche realen Mächte und Wirklichkeiten hinter ihnen stehen. Anders gesagt: Wenn diese „Entmythisierung“, diese Demaskierung geschehen ist, kann und muß auch ihre relative Wahrheit erscheinen. Demgemäß gibt es in der christlichen Beziehung zu den „heidnischen“ Religionen zwei Phasen, die freilich innerlich immer wieder ineinandergreifen müssen und nicht reinlich auf eine temporale Abfolge verteilt werden können. Die erste Phase ist das Bündnis des christlichen Glaubens mit der Aufklärung, das die Väterliteratur von Justin bis Augustinus und darüber hinaus beherrscht: Die Verkünder des Christentums stellen sich auf die Seite der Philosophie, der Aufklärung, gegen die Religionen, gegen die gespaltene Wahrheit eines C. Aurelius Cotta. Sie sehen die Samen des Logos, der göttlichen Vernunft, nicht in den Religionen, sondern in der Vernunftbewegung, die diese Religionen aufgelöst hat. Aber immer deutlicher zeigt sich auch eine zweite Sicht, in der auch der Zusammenhang mit den Religionen und die Grenze der Aufklärung zu Tage tritt. Sehr bezeichnend dafür scheint mir das Denken Gregors des Großen. In einem ersten Brief – noch in der Phase der Aufklärung – schreibt er an den englischen König Aethelbert: „Also, mein erlauchtester Sohn, bewahret sorgfältig die Gnade, die Ihr von Gott empfangen habt... Steigert noch Euren edlen Eifer... Unterdrückt den Götzendienst; zerstört ihre Tempel und Altäre. Steigert die Tugenden Eurer Untertanen durch ein hervorragend sittliches Verhalten...“²⁴. Aber Gregor geht innerlich weiter mit der Frage um, und schon einen Monat

²⁴ Ep. XI 37. Vgl. dazu J. Richards, *Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit* (Graz 1983; aus dem Englischen: Consul of God 1980) 235-256, besonders 250f.

nach diesem Brief schreibt er an eine kürzlich abgereiste zweite Gruppe von Missionaren und einen gewissen Mellitus ganz anders: „Wenn Ihr aber mit der Gnade des allmächtigen Gottes zu unserem hochwürdigsten Bruder, dem Bischof Augustinus, gekommen sein werdet, so sagt ihm, daß ich über eine Angelegenheit der Engländer lange mit mir zu Rate gegangen bin. Man soll nämlich bei jenem Volk die Götzentempel keineswegs zerstören, sondern nur die in ihnen befindlichen Götterbilder vernichten... Wenn das Volk sieht, daß man seine Tempel nicht zerstört, so wird es nichtsdestoweniger den Irrtum ablegen und mit um so größerer Freude sich zur Erkenntnis und Anbetung des wahren Gottes an die gewohnten Orte begeben“²⁵. Gregor schlägt dabei auch vor, daß die Zeremonien und Tieropfer in Feste zur Verehrung der Heiligen und der Märtyrer umgewandelt und dabei das zum Opfer geschlachtete Tier gegessen werden sollte. Hier erscheint also das, was wir Kultkontinuität nennen. Der heilige Ort bleibt heilig, und die Intentionen der Verehrung des Göttlichen, die vorangegangen war, werden aufgenommen und umgewandelt zu neuer Bedeutung gebracht. In Rom kann man das allenthalben studieren. Ein Name wie Santa Maria sopra Minerva läßt Verwandlung und Kontinuität gleichermaßen erkennen. Die Götter sind keine Götter mehr. Als solche sind sie gestürzt: Die Frage nach der Wahrheit selbst hat ihnen ihre Göttlichkeit genommen und ihren Sturz bewirkt. Aber zugleich ist ihre Wahrheit ans Licht getreten: daß sie Abglanz von Göttlichem, Vorahnungen von Gestalten waren, in denen sich ihr verborgener Sinn gereinigt erfüllte. Auf diese Weise gibt es nun auch eine „Übersetzbarkeit“ der Götter, die als Ahnungen, als Stufe auf der Suche nach dem wahren Gott und seiner Spiegelung in der Schöpfung zu Botschaftern des einen Gottes werden können.

Am Ende müssen wir noch einmal zurückkommen auf Assmanns abschließende These, daß mit der Mosaischen Unterscheidung auch der Begriff der Sünde in die Welt gekommen sei. „Sünde und Erlösung sind keine ägyptischen Themen“, so hatten wir gehört. Sie sind aber sehr wohl Themen der meisten Welt-

²⁵ Ep XI 56. Vgl. Richards 251f.

religionen, die in Hekatomben von Opfern – Menschenopfer eingeschlossen – die Gottheiten versöhnen und Entsühnung finden wollten. Aber dieser Disput kann hier nicht mehr geführt werden. Wichtig scheint mir für unsere Fragestellung eines: Die Themen des Wahren und des Guten sind in der Tat nicht voneinander zu trennen. Platon hatte recht, als er das höchste Göttliche mit der Idee des Guten identifizierte. Umgekehrt: Wenn wir Wahrheit über Gott nicht erkennen können, dann bleibt auch die Wahrheit darüber, was gut ist und was böse ist, unzugänglich. Dann gibt es das Gute und das Böse nicht; es bleibt nur das Kalkül der Folgen: Ethos wird durch Berechnung ersetzt. Noch deutlicher gesagt: Die drei Fragen nach der Wahrheit, nach dem Guten, nach Gott sind nur eine einzige Frage. Und wenn es darauf keine Antwort gibt, dann tappen wir hinsichtlich der wesentlichen Dinge unseres Lebens im Dunklen. Dann ist das menschliche Dasein wirklich „tragisch“ – dann verstehen wir freilich auch, was Erlösung bedeuten soll. Der Gottesbegriff der Bibel erkennt Gott als das Gute, als den Guten (vgl. Mk 10,18). Dieser Gottesbegriff erreicht seine letzte Höhe in der johanneischen Aussage: Gott ist Liebe (1 Joh 4, 8). Wahrheit und Liebe sind identisch. Dieser Satz – wenn er in seinem ganzen Anspruch begriffen wird – ist die höchste Garantie der Toleranz; eines Umgangs mit der Wahrheit, deren einzige Waffe sie selbst und damit die Liebe ist.

→ **KEYWORDS** – TOLERANZ, POLITHEISMUS, WAHRHEIT,
GLAUBE, GÜTE, ERLÖSUNG