

Prof. Dr. Thomas Rießinger (Frankfurt)

## **Päpstliche Brillanz**

### **Joseph Ratzinger und die Klarheit des Denkens**

*Teil 1\**

---

Nicht erst seit seiner Wahl zum Papst im Jahr 2005 hat Joseph Ratzinger den Ruf eines bedeutenden Intellektuellen. Man spricht bewundernd von seiner intellektuellen Schärfe, lobt seine glänzende Rhetorik und äußert sich anerkennend über seine brillanten philosophischen und theologischen Studien, deren einzige Schwäche darin zu liegen scheint, dass sie zumindest gelegentlich für den Laien zu schwierig und zu unverständlich sind. Nun ist es gerade im deutschen Sprachraum nichts Ungewöhnliches, einen Denker schon dann für bedeutend und einen Text für tiefgehend zu halten, wenn der Denker in seinem Text lange und vor allem in ihrer Bedeutung dunkel bleibende Sätze produziert. Hier zieht sich eine lange und unheilvolle Tradition von Hegel über Heidegger und Gadamer bis hin zu Adorno, Horkheimer und – in unseren Tagen – Habermas, wobei diese Auswahl keineswegs vollständig oder auch nur repräsentativ ist, sondern sich nur auf die bekanntesten Namen beschränkt. Dass also Ratzinger annähernd einhellig zu den bedeutenden und tiefen Denkern gezählt wird, muss somit noch nicht viel bedeuten und weist nur darauf hin, dass man seine Texte genauer untersuchen sollte, um sich selbst ein Bild von seiner gedanklichen Schärfe zu machen.

Eine gute Gelegenheit, Ratzingers gedankliche Wege unter die Lupe zu nehmen, bietet seine Enzyklika „Spe Salvi“, in der er seine Auffassungen über die Hoffnung und ihre Beziehung zum Glauben darlegt.

Schon beim ersten Lesen fällt auf, dass seine Sprache in aller Regel nicht den weit verbreiteten Gepflogenheiten deutscher Philosophen und Theologen entspricht, denn er verzichtet weitgehend darauf, dunkle Satzwolken zu produzieren, die den Leser mit der Frage allein lassen, was der Autor wohl gemeint haben könnte, und auf diese Weise für den Anschein gedanklicher Tiefe sorgen. Insofern hebt sich die Enzyklika positiv von der sprachlichen Mode ab. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass auch Ratzingers Gedankenführung immer klar ist und seine Argumente und Herleitungen deutlich und einleuchtend sind. Umso wichtiger ist es, den Gedankengang seines Textes genau zu untersuchen und festzustellen, ob und wie er sich gedanklicher Gewaltsamkeiten bedient.

Die Enzyklika beginnt mit dem Satz „Spe salvi facti sumus“ – auf Hoffnung hin sind wir gerettet, wie es Paulus im Römerbrief sagt. Die Erlösung, erläutert Ratzinger, sei „uns in der Weise gegeben, dass uns Hoffnung geschenkt wurde, eine verlässliche Hoffnung, von der her wir unsere Gegenwart bewältigen können.“ Schon hier, mit diesen einleitenden Worten, beginnen die Probleme. Der Begriff der verlässlichen Hoffnung, über den man vielleicht noch beim ersten Lesen hinwegsehen mag, gibt nämlich Anlass zu einem gewissen Misstrauen, das in den folgenden Sätzen weitere Nahrung erhält. Die Gegenwart, verrät uns Ratzinger, könne dann angenom-

men werden, wenn sie auf ein Ziel hinföhre, dessen man gewiss sein könne. Unter Hoffnung pflegt man aber gemeinhin eine Erwartungshaltung zu verstehen, die zum Ausdruck bringt, dass man etwas als positiv erachtet und sich wünscht, dieses Ereignis oder dieser Zustand möge eintreten – sei es in naher oder in fernerer Zukunft. *Gewiss* ist dabei gar nichts, *verlässlich* kann eine Hoffnung nicht sein, denn in diesem Falle könnte man sie kaum noch als Hoffnung bezeichnen, sondern müsste sie mit dem stärkeren Begriff der Überzeugung oder gar des Glaubens benennen. Über das Ziel einer Hoffnung kann keine Gewissheit bestehen, sonst brauche ich nicht mehr darauf zu hoffen. Ratzinger belastet also den schlichten Hoffnungs begriff mit einer Zusatzbedeutung, die den Verdacht erweckt, dass er gleich das hineinsteckt, was er am Ende seiner Untersuchung aus ihm herausholen will, was seine Argumentation natürlich stark vereinfachen würde.

Er beendet seine Einleitung mit der Frage, welche Art von Gewissheit es da wohl geben möge und beantwortet seine Frage im Grunde genommen gleich mit der Überschrift des nächsten Kapitels: „Glaube ist Hoffnung“. Hier erfahren wir, dass im biblischen Glauben die Worte Glaube und Hoffnung „an verschiedenen Stellen als austauschbar erscheinen“, was er durch weitere Paulus-Stellen belegt und wieder in der Formulierung von der „verlässlichen Hoffnung“, die mit dem Glauben gleichbedeutend sei, gipfeln lässt. In der Tat, natürlich ist eine Hoffnung, die man mit dem zusätzlichen Attribut der Verlässlichkeit oder Gewissheit belastet, identisch mit einer festen Überzeugung oder einem Glauben, aber nur deshalb,

weil sich Ratzinger in guter hermeneutischer Tradition des Begriffs der Hoffnung bemächtigt hat und ihm eine Zusatzbedeutung unterschiebt, die der pure Hoffnungs begriff nicht hat – da ist es dann leicht, den Übergang zum Glauben zu finden. Noch deutlicher wird das, sobald Ratzinger weiter geht und einen Vergleich der „christlichen Existenz“ früher Christen mit dem „Leben vor dem Glauben“ oder gar der „Situation der Anhänger anderer Religionen“ durchführt, wobei er sich wieder einmal auf Paulus beruft. Zwar hätten sie, die Epheser, Götter und auch eine Religion gehabt, aber „von ihren widersprüchlichen Mythen ging keine Hoffnung aus“, sie seien in einer „dunklen Welt, vor einer dunklen Zukunft“ gewesen.

Der unbefangene Leser fragt sich mit einem leichten Unbehagen, woher Paulus und Ratzinger das wohl wissen wollen. Immerhin hängen beide einem Glauben an, der davon ausgeht, dass es einen Erlöser gab, der ohne Beteiligung eines irdischen Vaters geboren wurde, nach Belieben Tote zum Leben erwecken konnte, irgendwann starb und nach drei Tagen wieder auferstand und jetzt zusammen mit seiner nach wie vor jungfräulichen Mutter, die unmittelbar nach ihrem Tod mit Leib und Seele direkt in den Himmel gekommen ist, unsere Taten beobachtet, registriert und zu gegebener Zeit beurteilen wird. Jeder wird sofort zugeben, dass das natürlich nicht einen Hauch von „widersprüchlichen Mythen“ an sich hat, sondern schon auf den ersten Blick als ein ausgesprochen konsistentes Gedankengebäude angesehen werden muss. Trotzdem geht, so Ratzinger, von dieser Überzeugung offenbar nicht nur eine größere und natürlich auch verlässliche Hoffnung aus als von allen anderen, er bescheinigt sogar allen Anhängern an-

derer Meinungen, dass sie „keine Hoffnung haben“, wobei er wieder Paulus folgt. Woher die beiden diesen Anspruch nehmen, ist mir schleierhaft, vielleicht beruht er ja auf der mit Gewissheit gepaarten verlässlichen Hoffnung, die sie für sich reklamieren, denn sobald man die Hoffnung von vornherein mit dem christlichen Glauben belastet, ist es leicht einzusehen, dass Anders- oder gar Nichtgläubige keine Hoffnung haben können. Wie es scheint, dürfen nur Christen von einer Zukunft ausgehen, wenn auch mit einer kleinen Einschränkung: „Nicht als ob sie im einzelnen wüssten, was ihnen bevorsteht; wohl aber wissen sie im Ganzen, dass ihr Leben nicht ins Leere läuft“, verrät uns Ratzinger. Das wirft aber wieder ein anderes Licht auf die Verlässlichkeit und die Gewissheit der Hoffnung. Nun ist es auf einmal so, dass man zwar mit Gewissheit hoffen darf, aber nicht so recht weiß, worauf. Dass mein Leben nicht ins Leere läuft, heißt nur, dass irgendetwas völlig Unbestimmtes mit mir passieren wird, man weiß nicht was, man weiß nicht wann, man geht nur davon aus, dass es angenehm sein wird. Diese Art von Hoffnung kann man allerdings auch ohne Paulus entwickeln, dazu reicht schon ein wenig Optimismus und die Neigung, das eigene Leben auch in die eigenen Hände zu nehmen in der Hoffnung – im nicht überladenen Wortsinn – , etwas daraus zu machen. Im Widerspruch zur eben getroffenen Aussage, dass auch der Christ nicht wissen könne, was ihm bevorsteht, beendet Ratzinger den Abschnitt mit der Auffassung, die christliche Botschaft sei nicht nur Mitteilung von „Wissbarem“, sondern sei insbesondere auch performativ, das Evangelium sei eine „Mitteilung, die Tatsachen wirkt und das Leben verändert“. Letzte-

res dürfte kaum jemand bestritten haben, der einen Blick auf die Weltgeschichte der letzten zweitausend Jahre geworfen hat, doch es bezieht sich ausschließlich auf die funktionale Seite des christlichen Glaubens und sagt nur aus, dass dieses Glaubenssystem Wirkungen auf die Menschen hatte und auch weiter haben wird – wer wollte es leugnen! Viel interessanter ist die schlichte und als selbstverständlich genommene Mitteilung, dass das Evangelium Wissbares aussagt, obwohl es ein paar Zeilen früher hieß, auch der Christ wisse nicht, was auf ihn zu komme, sondern könne nur sicher sein, dass sein Leben nicht ins Leere läuft. Wenn das alles ist, was unter dem „Wissbaren“ verstanden wird, dann will ich nicht so kleinlich sein, über den Begriff zu streiten, es wäre aber angebracht gewesen, es auch deutlich zu sagen. Der Verdacht bleibt offen, dass hier noch mehr gemeint ist, und die nächsten Abschnitte zeigen, worum es Ratzinger geht.

Zum Ende dieses Kapitels erläutert Ratzinger seinen Hoffnungs begriff anhand des Beispiels von Giuseppina Bakhita, einer Afrikanerin, die im Sudan des neunzehnten Jahrhunderts in die Sklaverei geriet und nach langen qualvollen Jahren von einem italienischen Konsul gekauft und nach Italien gebracht wurde. Ratzinger beschreibt, wie sie nach all den schrecklichen Patronen nun endlich einen Patron der ganz anderen Art kennenlernte, womit er nicht etwa den Konsul, sondern natürlich Gott meint, einen Patron, der „die Güte selbst ist“, der „auch sie geschaffen hat“ und der sie liebt. Nun, meint er, hatte sie endlich Hoffnung – nicht mehr nur die „kleine Hoffnung, weniger grausame Herren zu finden, sondern die große Hoffnung: Ich bin definitiv geliebt.“ Immerhin hätte man

sich die Frage stellen können, warum dieser große Patron erst in Italien sich daran erinnert hat, dass er auch die Sklavin Bakhita liebt, und warum all die anderen Sklaven damals wie heute von dieser Liebe in der Praxis nicht eben viel zu spüren bekommen, aber dieser Variante des Theodizeeproblems geht Ratzinger lieber aus dem Weg, indem er den positiven Einzelfall hervorhebt und die Unzahl von weniger gut verlaufenen göttlichen Liebesbeweisen nicht erwähnt. Aber selbst wenn man von diesem kleinen Problem einmal absieht, mutet es etwas seltsam an, im Zusammenhang mit der unzweifelhaft dramatisch verbesserten Lebenssituation der ehemaligen Sklavin etwas von oben herab von einer „kleineren Hoffnung“ zu sprechen. Könnte man nicht erwarten, dass sich das hauptsächliche Hoffen und Sehnen eines Menschen wie der gequälten Giuseppina Bakhita vor allem auf eben solche Nebensächlichkeiten bezieht wie: nicht mehr geschlagen werden, nicht mehr verkauft werden, nicht mehr mutwillig verletzt werden. All diese Hoffnungen tut Ratzinger als die „kleinere Hoffnung“ ab, und das muss er auch, denn das sind ja konkrete Hoffnungen auf konkrete Verbesserungen, unabhängig von irgendwelchen Gewissheiten, und wie schon zu sehen war, sind das ja nach Paulus‘ und Ratzingers Meinung gar keine echten Hoffnungen. Nur die Hoffnung auf die göttliche Liebe lässt er gelten und zieht nicht in Betracht, dass Bakhita aufgrund ihrer besonderen Biographie auch besonders gottesfürchtig wurde. Auch andere Szenarien sind nämlich denkbar. Nehmen wir nur für einen Moment an, sie wäre nach ihrer Reise nach Italien nicht in ein christlich geprägtes Milieu geraten, sondern ein Vertreter der Aufklärung mit klaren rationali-

stischen und humanitären Auffassungen hätte sie freigekauft, nach Italien gebracht und dort im Sinne seiner Ideale erzogen. Sollte man nicht denken, dass sie dann genau diese Ideale schätzen gelernt, dass sie Vernunft und eine rationale Humanität hoch gelobt hätte und dass sich ihre Hoffnung vielleicht darauf hin bewegt hätte, dass mehr Menschen diesen Idealen anhängen und man die Sklaverei abschafft? Dass sie sich für eine christlich-klösterliche Existenz entschieden hat, dürfte eher ihrer Prägung unmittelbar nach der Befreiung aus der afrikanischen Sklaverei zu verdanken sein als einer direkten „Begegnung mit dem Gott Jesu Christi“. Übrigens sollte man erwähnen, dass ihre zweite italienische Patrona, eine Frau namens Michieli, das Verbleiben von Giuseppina Bakhita in ihrem Haushalt erzwingen wollte, aber dann von einem Gericht darüber belehrt werden musste, dass es in Italien keine Sklaverei gab und Bakhita daher tun und lassen konnte, was sie wollte. Vertreter der nebensächlichen Hoffnung in Form eines zivilen Gerichts waren also nötig, um der christlichen Patrona den Wind aus den Segeln zu nehmen – vielleicht war sie ja zu sehr erfüllt von der echten großen Hoffnung, um sich noch um solche Kleinigkeiten wie Freiheit und Humanität zu kümmern.

Seine Vorstellung der „großen Hoffnung“ erläutert Ratzinger nun weiter im nächsten Kapitel „Das Verständnis der Hoffnung des Glaubens im Neuen Testament und in der frühen Kirche“. Er will hier der Frage nachgehen, ob die Begegnung mit dem christlichen Gott auch für uns nicht nur informativ, sondern performativ sein kann, ob sie also das Leben so umgestalten kann, dass „wir uns erlöst wissen durch die Hoffnung, die sie bedeutet.“ Dabei hat

er so ganz nebenbei auch den Begriff der performativen Äußerung in die von ihm gewünschte Richtung verschoben, denn eigentlich versteht man unter performativen Äußerungen nichts anderes als solche Äußerungen, die durch ihr Aussprechen auch zu einer Handlung führen. Welcher Art diese Handlung ist, wird üblicherweise nicht festgelegt – die christliche Botschaft könnte also wie jede andere Botschaft auch in dem Sinne performativ sein, dass das Hören auf sie zu unangenehmen oder gar schädlichen Konsequenzen führt, wie es im Lauf der Geschichte oft genug geschehen ist, aber diese Art von Performativität hat Ratzinger natürlich nicht im Sinn. Da ich hier nicht um Worte streiten will, übernehme ich also seine Begriffsverwendung. Um eine Antwort auf seine Frage zu finden, geht Ratzinger nun vom Beispiel der Sklavin Giuseppina Bakhita aus und erläutert, dass im frühen Christentum viele Sklaven durch den christlichen Glauben zu einer „Begegnung mit einer Hoffnung“ gekommen seien, „die stärker war als die Leiden der Sklaverei und daher von innen her das Leben und die Welt umgestaltete.“ Sehen wir einmal von der kleinlichen Frage ab, wie Ratzinger wissen kann, ob die christliche Hoffnung für einen Sklaven, der vor annähernd zweitausend Jahren gelebt hat, stärker war als sein Leiden, und auch das Problem, wie eine Hoffnung überhaupt stärker sein kann als ein Leiden, will ich hier nicht näher diskutieren. Anmerken will ich nur, dass Hoffnung üblicherweise nicht mit Leiden verglichen wird, sondern sich eher darauf richtet, dieses Leiden zu vermindern oder gar von ihm befreit zu werden. Interessanter ist aber das biblische Beispiel, mit dem Ratzinger seine Auffassung verdeutlichen will und in dem wie-

der einmal der Apostel Paulus die Hauptrolle spielt.

Ratzinger berichtet uns über den Philemon-Brief, den Paulus dem entlaufenen Sklaven Onesimus an seinen Herrn Philemon mitgibt, als er ihn zu diesem Herrn zurückschickt. In diesem Brief bittet Paulus, den Sklaven nicht mehr als Sklaven, sondern als geliebten Bruder zu behandeln, was auf Ratzingers deutliche Zustimmung stößt: Schließlich seien die Menschen als Glieder der Kirche zu Brüdern und Schwestern geworden, woran auch die „äußeren Strukturen“ nichts ändern könnten. Die „gegenwärtige Gesellschaft“ sei als „uneigentliche Gesellschaft erkannt“, alle seien miteinander zu einer neuen Gesellschaft unterwegs. Ich will nicht so weit gehen, Ratzinger die Unterstützung einer Sklavenhaltermentalität vorzuwerfen, aber es ist kaum zu leugnen, dass die paulinische Auffassung etwas zu wünschen übrig lässt, was Ratzinger anscheinend nicht bemerkt. Unter Verweis auf eine ominöse neue Gesellschaft, die dann wohl die eigentliche Gesellschaft sein soll, werden die bestehenden Verhältnisse zementiert, denn jede konkrete Änderung der tatsächlichen Umstände kann mit dem Hinweis blockiert werden, das seien nur Umstände der uneigentlichen Gesellschaft, die für die eigentliche Hoffnung unerheblich seien. Auf diese Weise lässt sich ein Sklave leicht in die Sklaverei zurückschicken, denn er kann seinem Herrn voller Freude mitteilen, dass sie alle miteinander in eine neue Gesellschaft wandern, über die man zwar nichts Nennenswertes weiß, die aber in jedem Fall nicht mehr den Makel der Uneigentlichkeit trägt – eine Methode, die im Hinblick auf die als nebensächlich gekennzeichneten kleineren Hoffnungen auf ein menschenwürdiges Leben wohl kaum

den Interessen der Sklaven entgegenkommt. Dennoch hält Ratzinger für den Sklaven Onesimus den Trost bereit, dass es sich hier keineswegs um eine „Vertröstung auf die Zukunft“ handle, was allerdings nur schwer nachzuvollziehen ist, wenn man sich seine Äußerungen über die Wanderschaft in die neue Gesellschaft ins Gedächtnis ruft: Wenn man unterwegs ist, dann ist man noch nicht da und die Ankunft liegt in eben der Zukunft, auf die der Sklave angeblich nicht vertröstet wurde. Dass durch die Wanderschaft selbst diese neue Gesellschaft „antizipiert wird“, ist nichts als eine Wortspielerei, denn wäre das Ziel der neuen Gesellschaft schon erreicht, könnte man sich die Wanderung ersparen, und ist es noch nicht erreicht, dann liegt es in der Zukunft.

Im nächsten Abschnitt versucht Ratzinger die Vorteile seines Weltbildes gegenüber einem rein materiellen Weltbild zu verdeutlichen, indem er auf einen Text des heiligen Gregor von Nazianz zurückgreift. Nach Gregor sei „das Ende der Astrologie gekommen, da die Sterne jetzt die von Christus bestimmte Bahn laufen“, und dieses Ende sei in dem Moment angebrochen, in dem die „vom Stern geführten Magier den neuen König Christus anbeteten.“ Unwillkürlich muss man sich fragen, wer wohl vor diesem Moment den Lauf der Sterne bestimmt hat, denn schließlich wird das gesamte Universum als Gottes Schöpfung betrachtet, sodass die Verantwortung für den Sternenlauf wohl auf Gottes Seite gelegen haben dürfte und überhaupt nicht klar ist, warum das auf einmal sein Sohn erledigen sollte. Diese Frage stört Ratzinger aber nicht weiter, sondern er nimmt das Zitat des heiligen Gregor zum Anlass zu erklären, dass nicht die Materie über die Welt und den Menschen herr-

sche, sondern ein persönlicher Gott; die letzte Instanz seien „Verstand, Wille, Liebe – eine Person.“ Wenn diese Person uns kenne und wir sie, dann sei „die unerbittliche Macht der materiellen Ordnung nicht mehr das Letzte; dann sind wir nicht Sklaven des Alls und seiner Gesetze, dann sind wir frei.“ Auf der Suche nach einer Begründung für diese doch recht weit gehende These läuft der Leser allerdings ein wenig ins Leere. Ratzinger stellt hier die Alternative zwischen einem kruden Materialismus und seinem Glauben an einen persönlichen Gott auf, ohne zu bedenken, dass man diesem Materialismus auch abschwören kann, ohne direkt zum Gottesglauben überzugehen. Man könnte auch auf den Gedanken kommen, dass durch einen solchen Übergang nicht eben viel gewonnen ist, denn die Herrschaft der Materie wird dann nur ersetzt durch die Herrschaft dieser einen Person, auf deren Wohlwollen man auf Gedeih und Verderb angewiesen ist – wie durch diese Vorstellung die größere Hoffnung geweckt werden soll, bleibt unklar, zumal ja auch Ratzinger selbst eine Einschränkung macht, deren Tragweite ihm anscheinend verborgen bleibt. „Und wenn wir diese Person kennen, sie uns kennt“, dann und nur dann sind wir frei. Seine Voraussetzung, Gott zu „kennen“, steht aber im klaren Widerspruch zur beliebten Unfassbarkeit und Unergründlichkeit Gottes, die man auch etwas schlichter als Unberechenbarkeit bezeichnen kann. Ratzingers Gott kann eben nicht gekannt werden, er macht, was er will, da er den deutlichen Vorteil der Allmacht auf seiner Seite hat, und pflegt vorauszusetzen, dass sein Volk seinen Willen vorbehaltlos akzeptiert, was man zum Beispiel sehr schön am Buch Hiob sehen kann. Unter solchen Bedin-

gungen ist der Mensch keineswegs frei, er hat nur die Herrschaft des „Zufalls der Materie“ gegen die eines unberechenbaren Gottes eingetauscht – unter Freiheit wird üblicherweise etwas anderes verstanden.

Ratzinger verlässt jetzt das etwas heikle Thema der Sklaverei, von der er ja nachgewiesen hat, dass sie infolge der höheren Hoffnung gar nicht so schlimm war, und will nun zeigen, dass Jesus als der wahre Philosoph bezeichnet werden muss, worunter er jemanden versteht, der „wirklich den Weg zum Leben zeigen konnte.“ Aufgrund von Darstellungen auf antiken Sarkophagen beschreibt er, wie Jesus in diesem Sinne als Philosoph gesehen wurde, weil er uns den Weg gezeigt habe und dieser Weg der Wahrheit entspreche, wobei er selbst sowohl Weg als auch Wahrheit sei und daher auch noch das Leben, „nach dem wir alle Ausschau halten.“ Das mag man glauben oder auch nicht, allerdings sollte man sich dabei nicht nur auf den einen oder anderen Sarkophag berufen können und nicht jedem unterstellen, dass er auf der Suche nach dieser Art von Leben ist. Was er darunter versteht, wird nämlich nicht näher spezifiziert, da es aber um den Weg durch das „Tal des Todes“ geht, dürfte es sich wohl um das ewige Leben handeln, das somit mit dem Weg, der Wahrheit und schließlich Jesus selbst identifiziert wird. Wie man sich eine solche Identifizierung vorstellen kann und welcher Art das ewige Leben sein soll, erfahren wir hier nicht, obwohl uns Ratzinger noch im vorherigen Abschnitt klar machen wollte, dass wir Gott als Person kennen und daher vielleicht auch erwarten könnten, etwas Näheres über so etwas Zentrales wie das ewige Leben zu erfahren – eine Frage, auf die er aber im

nächsten Kapitel eingehen wird, und ich möchte den Leser noch um etwas Geduld bitten. Zunächst referiert er nur Altbekanntes, das aber durch die Wiederholung nicht klarer wird: Die Auferstehung Jesu wird als Garant der eigenen Zuversicht dargestellt, dass man kein Unheil zu fürchten brauche, und als Hoffnung, „die über dem Leben der Glaubenden aufging.“ Diese Hoffnung scheint wieder darin zu bestehen, dass es einen Weg durch den Tod hindurch ins ewige Leben gibt, ohne dass Näheres über das ewige Leben ausgesagt wird. Aber selbst wenn eine solche Hoffnung durch ein einziges Beispiel, das überdies historisch kaum belegt ist, genährt würde, ist nicht zu sehen, weshalb der Glaubende dann kein Unheil zu fürchten haben soll. Vor dem ewigen Leben spielt sich immer noch das schlichte diesseitige Leben ab, in dem jedem eine Fülle von Unheil aller Art begegnen kann, und der dauernde Hinweis auf die größere Hoffnung, mit dem schon die Sklaven des letzten Abschnitts ruhig gestellt wurden, hat auf diesseitiges Unheil keinen Einfluss. Diesem Problem kann man nur entgehen, indem man die Probleme des üblichen Lebens, so ernsthaft sie auch sein mögen, als nebensächlich deklariert und alles der Hoffnung auf das eigentliche Leben unterordnet: Schon wieder sind wir bei dem Verfahren angelangt, das Ratzinger sowohl bei der Sklavin Giuseppina Bakhita als auch bei dem biblischen Sklaven Onesimus angewendet hat.

Um nun die Beziehungen zwischen der Hoffnung und dem Glauben deutlicher zu machen, greift Ratzinger im nächsten Abschnitt auf den Hebräerbrief zurück, dessen elftem Kapitel er eine für seine Zwecke passende Glaubensdefinition entnimmt: „Glaube ist Hypostase dessen, was man

hofft; der Beweis von Dingen, die man nicht sieht.“ Er diskutiert nun, was mit diesem Satz und insbesondere mit dem zentralen Begriff der Hypostase gemeint sein könnte und kommt zu der Auffassung, dass nach Meinung der Kirchenväter der Glaube „eine Verfasstheit des Geistes“ sei, durch die das ewige Leben im Glaubenden beginne und die den Verstand dahin bringe, „solchem beizustimmen, was er nicht sieht.“ Daraus leitet er ab, dass das „ganze, wirkliche Leben“ – womit vermutlich das ewige Leben gemeint ist – glaubensbedingt im Keim bereits vorhanden sei, weil der Glaubende es in sich „als beginnende und dynamische Wirklichkeit“ trägt. Dieser Schluss ist bemerkenswert. Zunächst scheint Ratzinger nicht aufzufallen, dass man üblicherweise ständig Dingen beistimmt, die man nicht sieht, wie zum Beispiel der Tatsache, dass sich die Erde um die Sonne dreht, obwohl der Augenschein das Gegenteil behauptet. Der Grund für Zustimmungen dieser Art liegt aber oft genug in der Existenz einer plausiblen oder gar wissenschaftlichen Erklärung für die beobachteten Phänomene, die zwar der Alltagsinterpretation der direkten Wahrnehmung widersprechen mag, aber durch ihre Erklärungskraft überzeugen kann. Um Dinge zu beweisen, „die man nicht sieht“, muss man also keineswegs auf den metaphysischen Glauben zurückgreifen, sondern kann sich auf die irdische Wissenschaft beschränken. Das schließt natürlich nicht aus, dass auch das Verfahren des Glaubens etwas Ähnliches leisten könnte, aber diesen Nachweis bleibt uns Ratzinger schuldig. Sein Argument läuft darauf hinaus, dass etwas, an das man glaubt, allein schon aufgrund der Tatsache, dass man daran glaubt, auch schon existieren muss, zumindest im Keim, also

ansatzweise. Selbst wenn ich von der Frage absehen, wie das ewige Leben, das es ja wohl nur ganz oder gar nicht gibt, ansatzweise existieren kann, ist die Begründung, dass diese „Gegenwart des Kommenden auch Gewissheit“ schaffe, ein klassischer Fehlschluss. Nur weil der Glaubende in sich das kommende ewige Leben zu spüren glaubt, muss dieses ewige Leben auch existieren – ein Argument, mit dem das Wunschenken ausgezeichnet wird und das sich problemlos auf beliebige Wunschvorstellungen jeder Art übertragen lässt, solange man sicherstellt, dass die Erfüllung des Wunsches in einer nicht überprüfbaren Zukunft liegt. Der Glaube, sagt Ratzinger, „gibt uns schon jetzt etwas von der erwarteten Wirklichkeit. ... Er zieht Zukunft in Gegenwart herein, sodass sie nicht mehr das reine Noch-nicht ist ... und so überschreitet sich Kommendes in Jetziges und Jetziges in Kommendes hinein.“ Anders gesagt: Weil der Glaubende an eine bestimmte Art der Zukunft glaubt, wird diese Art der Zukunft auch tatsächlich eintreten, denn der Glaubende ist ja sicher, dass es so kommen wird. Im Vergleich zu diesem Argumentationskunststück wirkt die von Ratzinger abgelehnte Lutherfassung dieser Stelle aus dem Hebräerbrief, in der nur von „Überzeugtsein“ und nicht von „Beweis“ die Rede ist, als ein Musterbeispiel rationaler Argumentation, denn natürlich führt der Glaube an einen Sachverhalt dazu, dass der Betreffende von diesem Sachverhalt überzeugt ist – von einem Beweis dieses Sachverhaltes ist er allerdings trotz seines Glaubens weit entfernt.

In seinem nächsten Abschnitt liefert Ratzinger nichts wirklich Neues, sondern verbindet seine im vorigen Abschnitt gewonnenen Einsichten über den Beweis des



wirklichen Lebens mit seinen schon besprochenen Auffassungen über die echte und große Hoffnung, neben der die alltäglichen Hoffnungen zu Nebensächlichkeiten verblasen. Er beschreibt, wie die christlichen Märtyrer die Verfolgung und den Verlust ihrer materiellen Basis ertragen konnten, weil sie „diese materielle Substanz ohnedies als fragwürdig ansahen.“ Schließlich hatten sie eine bessere, tragendere Substanz gefunden, von der aus der Verlust des Materiellen problemlos zu verschmerzen war. Das sei nicht nur an den Märtyrern zu beobachten, sondern auch in der verzichtenden Lebensweise von Mönchen des Altertums bis in unsere Zeit. Als pure Tatsachenbeschreibung wird kaum jemand auf den Gedanken zu kommen, das zu leugnen. Was Ratzinger aber nicht bemerkt, ist der Umstand, dass diese Haltung keineswegs nur aus dem christlichen Glauben entstehen kann, sondern für sie die verschiedensten Wurzeln in Betracht kommen – von anderen Glaubenssystemen, die bis heute ihre ungebrochene Freude an so genannten Märtyrern haben, über starke Emotionen, die sich keineswegs auf göttliche, sondern auf sehr irdische Wesen beziehen, bis hin zu moralischen Überzeugungen, die völlig ohne religiöse Hintergründe auskommen können. Deshalb liefert der Blick auf das Tun und Leben der von Ratzinger angeführten beispielhaften Personen keineswegs einen „Beweis, dass das Kommende, die Verheissung Christi, nicht nur Erwartung, sondern wirkliche Gegenwart ist“, denn in diesem Fall müsste jeder, der von einer Glaubensrichtung als Märtyrer bezeichnet wird, einen Beweis dafür liefern, dass dieser oder jener Glaube wirkliche Gegenwart ist – eine Beweislage, die in Anbetracht der zunehmend

beliebten Selbstmordattentate Ratzinger wohl kaum gefallen würde. Bewiesen wird durch die Existenz von Mönchen und Märtyrern nur, dass es sie gibt. Ob ihre Haltungen und Handlungen auf Illusionen beruhen oder nicht, lässt sich aus ihrer Existenz nicht erschließen.

Ratzinger beendet nun das laufende Kapitel mit einer kurzen Untersuchung der beiden dem Hebräer-Brief entnommenen Worte „hypomone“ und „hypostole“, aus der er aber keine neuen Erkenntnisse gewinnt. Während „hypomone“ als Geduld, Ausdauer und Standhalten seine Zustimmung findet, weil sich auf diese Weise das Warten auf Gott wieder einmal als eine Form der „Hoffnungsgewissheit“ entpuppt, die die verheißene Zukunft bereits in der Gegenwart erkennt, ist unter hypostole eine vorsichtige Haltung der Verzagtheit zu verstehen, die letztlich zum Verderben führt, weil man die „vielleicht gefährliche Wahrheit“ des Gottesglaubens nicht öffentlich bekennt. Es bleibt unklar, was Ratzinger damit sagen will. Dass der Glaube gesicherte und verlässliche Hoffnung ist, hat er nun schon mehr als einmal betont. Anscheinend ist es aber im Sinne der echten Hoffnung und der wahren Substanz des echten Lebens auch nötig, jede Rücksicht auf die aktuellen Lebensumstände fallen zu lassen und gegebenenfalls die Laufbahn des Märtyrers einzuschlagen, damit die „vielleicht gefährliche Wahrheit“ keinen Moment lang verschwiegen wird. Bedenkt man, dass auf den Gläubigen in jedem Fall das ewige Leben wartet, das er ja schon im Keim in sich spürt und auf dessen Existenz, weil er daran glaubt, er sich auch verlassen kann, so wird diese Aussage verständlich. Dummerweise ist sie auf jedes beliebige Glaubenssystem anwendbar, das so etwas wie das ewige

Leben verspricht, und nicht nur auf die von Ratzinger bevorzugte Richtung beschränkt, und welche Folgen diese Konzentration auf hypomone und das Ablehnen von hypostole haben kann, ist jeden Abend in den Nachrichten aus aller Welt festzustellen.

Bevor ich mich Ratzingers nächstem Kapitel zuwende, kann es nicht schaden, sich kurz zu vergegenwärtigen, was er bisher erreicht hat. Echte Hoffnung, so meint er, kann nur eine große Hoffnung sein, die ausschließlich dem christlichen Glauben entspringen kann; andere Hoffnungen wie beispielsweise auf eine Verbesserung der gegenwärtigen Lebenssituation sind dagegen nur klein und nebensächlich und können nicht wirklich als Hoffnung bezeichnet werden. Wer aber dem christlichen Glauben anhängt, der kann, weil er an das ewige Leben glaubt, davon ausgehen, dass seine diesbezügliche Hoffnung auch verlässlich ist, weil der Glaube und die Gewissheit durch den Glauben bereits die Wahrheit und die Existenz des ewigen Lebens verbürgen. Was immer auch von Ratzingers bisherigen Argumenten zu halten ist, in jedem Fall wird es jetzt Zeit, dass er sich etwas genauer über die Eigenarten des ewigen Lebens äußert, und das will er in seinem nächsten Kapitel „Ewiges Leben – was ist das?“ leisten.

Er beginnt mit der Frage, ob „christlicher Glaube auch für uns heute Hoffnung, die unser Leben verwandelt und trägt“, sei – eine etwas eigenartige Frage, wenn man bedenkt, dass er seit Beginn seines Textes unentwegt nichts nennenswert anderes behauptet, als dass christlicher Glaube und echte Hoffnung identisch sind. Zur Antwort auf seine Frage geht er von der klassischen Form des Taufrituals aus, mit

dem „die Aufnahme des Neugeborenen in die Gemeinschaft der Glaubenden“ durchgeführt werden soll. Unabhängig von der Bedeutung eines alten Taufrituals für die faktische Frage nach der Ausgestaltung des ewigen Lebens sollte man zunächst anmerken, dass Ratzinger hier bereits am Anfang seines Arguments scheitert. Es ist nämlich völlig unmöglich, einen Säugling in die „Gemeinschaft der Glaubenden“ aufzunehmen, weil diese Gemeinschaft offenbar aus Glaubenden besteht und ein Glaubender zumindest eine vage Vorstellung von den Sachverhalten haben sollte, an die er glaubt. Auch wenn Ratzinger den rein informativen Gehalt des Glaubens gern zugunsten des performativen beiseite schiebt, muss ein Glaube doch ein Glaube an irgendetwas sein, und jemand, der nicht irgendwelche formulierbaren Inhalte für wahr hält, kann kaum zu einer wie auch immer gearteten Gemeinschaft von Glaubenden gehören. Sollte jemand ein überzeugendes Beispiel eines Neugeborenen finden, der an die heilige Dreifaltigkeit glaubt, bin ich gern bereit, meine Auffassung zu korrigieren, die im übrigen nicht nur für den katholischen Glauben, sondern für Glaubensrichtungen jeder Art gilt. Wie dem auch sei, um Ratzingers Argument ein wenig nach vorne zu bringen, können wir notfalls davon ausgehen, dass die Rede von der Gemeinschaft der Glaubenden nicht ganz wörtlich zu verstehen ist, und zusehen, wohin uns sein Rückgriff auf das Taufritual führt. Anhand des bei der Taufe gesprochenen Textes kommt er zu dem Schluss, dass „der Glaube Leben schenkt – das ewige Leben. Glaube ist Substanz der Hoffnung.“ Das ist insofern nicht überraschend, als er Ähnliches schon seit etlichen Seiten behauptet, und das Zitieren eines alten

Taufrituals macht seine Argumentation nicht besser. Immerhin bleibt er dabei nicht stehen, sondern wirft eine neue Frage auf: „Wollen wir das eigentlich – ewig leben? Vielleicht wollen viele Menschen den Glauben heute einfach deshalb nicht, weil ihnen das ewige Leben nichts Erstrebenswertes zu sein scheint.“ Obwohl ich die Berechtigung dieser Frage nicht von der Hand weisen will, sollte man doch ihre Schwäche nicht übersehen. Bevor man sich nämlich Gedanken darüber machen kann, ob man etwas will oder nicht, könnte es nicht schaden, etwas über das Objekt dieser Gedanken zu wissen. Außer dass die Gewissheit des Glaubens sozusagen im Vorbeigehen die Existenz des ewigen Lebens verbürgt, wissen wir bisher noch gar nichts darüber, und diese Argumentation hat sich als durchaus fragwürdig erwiesen. Ratzinger dagegen setzt unverdrossen die Existenz eines ewigen Lebens voraus und fragt nur noch, ob so etwas nicht „eher Verdammnis als ein Geschenk“ sein müsse. An dieser Frage ist nichts auszusetzen, wenn man davon ausgeht, dass ein ewiges Leben möglich ist, und sich zusätzlich die Überzeugungen anderer Glaubensrichtungen ins Gedächtnis ruft, nach denen beispielsweise ein Märtyrer in seinem ewigen Leben mit Dutzenden von Jungfrauen behelligt wird – vermutlich keine sehr verlockende Perspektive für die Ewigkeit, weder für den Märtyrer noch für die betroffenen Jungfrauen. Auch Ratzinger formuliert den Einwand, „ohne Ende zu leben – das kann doch zuletzt nur langweilig und schließlich unerträglich sein.“ Es ist aber klar, dass er bei dieser Einschätzung der Sachlage nicht bleiben kann. Zunächst verschlimmert er die Situation aber noch, indem er den Kirchenvater Ambrosius dahingehend zitiert, dass

der Tod von Gott als Heilmittel geschenkt sei, weil das menschliche Leben der Übertretung wegen erbärmlich geworden sei. Das Verräterische dieser Äußerung scheint Ratzinger zu entgehen. Die ominöse Übertretung, mit der kaum etwas anderes als der Sündenfall im Garten Eden gemeint sein kann, hätte Gott schließlich auch nach all den Jahren einmal verzeihen können, zumal die Protagonisten dieses Sündenfalles selbst zur Zeit des Ambrosius schon eine ganze Weile tot waren. Statt also den Tod als Hilfsmittel in die Welt zu bringen, wäre eine schlichte Vergebung einer alten Geschichte sicher humaner, um nicht zu sagen christlicher gewesen.

Es ist interessant zu sehen, wie sich Ratzinger aus der misslichen Zwickmühle befreien will, in die er sich in einem Anflug von Realismus selbst hineinmanövriert hat. Er weist darauf hin, dass wir einerseits nicht sterben, andererseits auch nicht endlos auf die gewohnte Weise weiterleben wollen, um daraus zu schließen, dass das alltägliche Leben „gar nicht wirklich Leben“ ist. Es gehe um nichts anders als das Glück, wobei man nach Augustinus nicht so recht wissen könne, was darunter zu verstehen sei. Es gebe eine „gewisse wissende Unwissenheit“, und obwohl wir nichts wirklich wissen, „wissen wir, dass es etwas geben muss, das wir nicht kennen.“ Das Muster ist uns inzwischen bekannt. Nur weil es ein weit verbreitetes Unbehagen über die alltägliche Routine gibt, gepaart mit einer Tendenz zur Langeweile und dem Gefühl, dies könne nicht alles gewesen sein, schließt Ratzinger sofort auf die Existenz von einer Art Leben, die über das übliche und alltägliche Leben hinausgeht. Wieder wird das Wunschenken zum Existenzbeweis umgedeutet, was jeden Lottospieler mit einer theologi-

schen Begründung seiner finanziellen Wunschträume versieht. Man sieht, dass man nur das ebenfalls alltägliche Wunschen mit fast schon Heideggerschen Formulierungen wie der Rede von der gewissen wissenden Unwissenheit kombinieren muss, um brillante Theologie zu produzieren.

Auch der nächste Abschnitt macht die Sache nicht besser. Noch einmal stimmt Ratzinger Augustinus ausdrücklich zu und meint: „Wir möchten irgendwie das Leben selbst ..., aber zugleich kennen wir das nicht, wonach es uns drängt.“ Das Unbekannte sei die eigentliche Hoffnung, die sich nun endlich wieder in die Diskussion hinein schleicht. Und nun findet er endlich den Übergang zum ewigen Leben, denn das Wort „ewiges Leben“ versuche, „diesem unbekannt Bekannten einen Namen zu geben.“ Was immer auch ein unbekannt Bekanntes sein mag, es wird jedenfalls nicht dadurch bekannter, dass man es mit irgendeinem Namen versieht. Ob man die vage Vorstellung, es müsse noch etwas anderes und Größeres geben, nun mit dem Begriff des ewigen Lebens oder mit dem der Midlifecrisis versieht, ändert nichts an dem Phänomen des Unbehagens an der Routine und sagt nichts aus über die Existenz eines „eigentlichen“ oder „wirklichen“ Lebens. Da Ratzinger nun aber einerseits das ewige Leben durch die Hintertür des unbekannt Bekannten eingeführt und andererseits doch die Probleme der ewigen Gleichförmigkeit und Langeweile deutlich zum Ausdruck gebracht hat, muss er das Problem der permanenten Routine und Stagnation lösen. Seine Lösung ist beeindruckend. Man muss nur das Wort „ewig“ von den lästigen zeitlichen Implikationen befreien, und schon ist man aller Probleme ledig. „Wir können

nur versuchen,“ meint er, „aus der Zeitlichkeit ... herauszudenken und zu ahnen, dass Ewigkeit nicht eine immer weitergehende Abfolge von Kalendertagen ist, sondern etwas wie der erfüllte Augenblick ... der Augenblick des Eintauchens in den Ozean der unendlichen Liebe.“

So einfach geht das. Um dem Problem ewiger Langeweile zu entgehen, definiert Ratzinger einfach den Ewigkeitsbegriff um, sodass er keine zeitliche Dimension mehr hat, sondern tatsächlich schon in einem einzigen Augenblick seine Realisierung finden kann. Ganz abgesehen von den offenen Fragen, was wohl nach so einem Augenblick passieren mag, wie man sich die „unendliche Liebe“ vorzustellen hat und ob sie, gerade weil sie unendlich ist, nicht nur eine rein verbale Problemverschiebung der Schwierigkeiten des ewigen Lebens darstellt, scheint dieser Taschenspielertrick auch Ratzinger selbst etwas unbehaglich zu sein. Gleich darauf spricht er nämlich davon, „dass dieser Augenblick ... immer neues Eintauchen in die Weite des Seins“ sei, „indem wir einfach von der Freude überwältigt werden“. Man beachte die Formulierung „immer neues Eintauchen“, in der sich unvermittelt der zeitliche Aspekt der Ewigkeit wieder einschleicht, den Ratzinger, um sein Problem zu lösen, so gerne losgeworden wäre. Ganz gelungen ist es ihm offenbar nicht, denn wie dieses immer neue Eintauchen dem Problem der Wiederholung entgehen kann, bleibt unklar. Auch Ratzingers Deutung des Jesuswortes aus dem Johannesevangelium „Ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird niemand von euch nehmen“ erscheint doch deutlich übertrieben. Ausgedrückt wird damit nur eine sich im üblichen Rahmen bewegen-

de starke Wiedersehensfreude und keineswegs ein „Eintauchen in die Weite des Seins, indem wir einfach von der Freude überwältigt werden.“

Was haben wir nun also über das ewige Leben gelernt, auf das sich ja die große, die echte, die eigentliche Hoffnung des Menschen beziehen soll? Dass man es mit der zeitlichen Ewigkeit nicht so eng sehen soll, sondern die Ewigkeit in der Überwältigung durch Freude besteht. Mehr kann Ratzinger zum Problem des ewigen Lebens nicht beitragen, und ich überlasse es dem Leser, ob er diese Problemlösung als befriedigend betrachten will. Wir hoffen also auf etwas ganz anderes, wenn auch völlig Unbekanntes, und weil wir darauf hoffen, muss es auch existieren und – was immer das auch heißen mag – dem ewigen Leben entsprechen: Diese Hoffnung ist die eigentliche Hoffnung, jede andere ist nebensächlich. Das wirft aber die Frage auf, wer da für wen diese etwas unbestimmte Hoffnung hegt, und dieser Frage geht Ratzinger in seinem nächsten Kapitel „Ist die christliche Hoffnung individualistisch?“ nach. Er beginnt mit der Bemerkung, die Christen seien immer schon bemüht gewesen, sich das „nichtwissende Wissen“ vorzustellen, seien dabei aber stets weit entfernt von dem geblieben, was man nur im „Nichtkennen kennen“ könne – nicht weiter überraschend, wenn man die völlig inhaltsleeren Formeln vom nichtwissenden Wissen und vom nichtkennenden Kennen betrachtet. Dennoch beruhe auf diesem kognitiven Unvermögen eine „Geschichte der Hoffenden und ihres Unterwegsseins“, wobei sich „in der Neuzeit eine immer heftigere Kritik an dieser Weise der Hoffnung entzündet“ habe. Damit meint er nicht,

dass Kritiker dieser schon oft erwähnten Hoffnung ihre völlige Inhaltsleere vorwerfen, vielmehr werde kritisiert, seine Art von Hoffnung „sei purer Individualismus“, der sich „ins private ewige Heil geflüchtet habe.“ Dieser Vorwurf ist tatsächlich in zweierlei Hinsicht einleuchtend, sofern man sich dazu durchringen kann, Ratzingers Hoffnung einen gewissen Inhalt zuzugestehen. Zunächst ist ein Glaubender, auch wenn er Mitglied einer Glaubensgemeinschaft sein mag, immer ein Individuum, das sich für oder gegen den Glauben zu entscheiden hat. Ob jemand glaubt oder nicht, ist seine eigene individuelle Entscheidung, und schon in dieser Hinsicht ist Glaube immer ein individualistisches Phänomen. Das ist aber längst nicht alles. Der christliche Glaube – und natürlich auch manch anderer – ist für den Glaubenden ja üblicherweise mit bestimmten Erwartungen verbunden, eben mit der von Ratzinger so oft bemühten und so unklar beschriebenen Hoffnung auf ewiges Leben und ewiges Seelenheil. Um dieses Ziel zu erreichen, wird der Gläubige neben der puren Tatsache seines Glaubens normalerweise bestimmte Handlungen vornehmen, meistens kultischer, oft aber auch sozialer Natur, weil er davon ausgeht, dass er auf diese Weise bei den über seine ewige Zukunft entscheidenden Instanzen positiv auffällt. Man kann daher die Praxis des christlichen Glaubens mit Hans Albert auch als eine Heilstechnologie auffassen, als eine methodische Vorgehensweise, um das ewige Seelenheil zu erlangen. Worauf es aber ankommt, ist der Umstand, dass es dabei immer nur um das eigene, das individuelle Seelenheil gehen kann. Auch wenn der Gläubige sich im Rahmen einer Gemeinde oder gar – im Falle der jüdischen Tra-

dition – eines ganzen auserwählten Volkes bewegt und sich in diese Gemeinschaft einbringt, so kann doch sein Glaube und sein Handeln immer nur Auswirkungen auf sein eigenes Konto bei der himmlischen Buchführung haben. Aufgrund dieses heilstechnologischen Aspektes ist der christliche Glaube somit nicht nur individualistisch zu deuten, sondern er trägt starke egozentrische Züge.

Nichts davon muss Ratzinger interessieren, da er sich auf Stellen aus dem Hebräer-Brief und Zitate von Kirchenvätern berufen kann, die an der Sachlage allerdings nichts ändern können. Weil der Hebräer-Brief von einer „Stadt“ spricht, weil Babel, „der Ort der Sprachverwirrung und der Trennung“, als Ausdruck der Sünde selbst erscheine – wobei er unterschlägt, dass die Sprachverwirrung von Gott selbst herbeigeführt wurde, dem der von Menschen gebaute Turm zu hoch wurde – weil schließlich der heilige Augustinus meint, um zum Volk Gottes zu gehören, brauche man Liebe aus reinem Herzen, ein gutes Gewissen und ungeheuchelten Glauben: aus all diesen überzeugenden Gründen folgert Ratzinger, das „wirkliche Leben“ sei „an das Mitsein mit einem ‚Volk‘ gebunden und kann nur in diesem Wir für jeden Einzelnen Ereignis werden.“ Woher er das weiß, bleibt sein Geheimnis. Alle von ihm angeführten Stellen lassen sich problemlos so interpretieren, dass mehrere Glaubende zusammen die Gemeinschaft der Glaubenden bilden und dass jeder Gläubige nun einmal zu dieser Gemeinschaft gehört. Das mag schön sein für den Glaubenden, lässt aber nicht den umgekehrten Schluss zu, dass man für den Glauben ohne Gemeinschaft nicht auskommt, da die angeführte Gemeinschaft von Glaubenden erst einmal die Existenz

individueller Glaubender voraussetzt, ohne die eine solche Gemeinschaft kaum vorstellbar ist. Sie mag das Leben der Gläubigen erleichtern und bereichern, ist aber weder notwendige noch hinreichende Bedingung für die Durchführung des Glaubens. Auch Ratzinger kommt nicht daran vorbei, dass jede solche Gemeinschaft aus einzelnen Individuen besteht, deren Heilserwartungen ausgesprochen individuell mit einer starken Tendenz zur Egozentrik sein müssen.

Im nächsten Abschnitt versucht Ratzinger, seine Position zu verstärken, indem er auf Beispiele von christlichen Gemeinschaften in der Geschichte verweist. Zu Augustinus' Zeiten habe man beispielsweise die „Grundlagen dieser ... Friedensgemeinschaft stärken“ müssen, „um in der Veränderung der Welt überleben zu können“, wobei ich doch darauf hinweisen möchte, dass eine solche Hoffnung auf ein vertretbares irdisches Leben noch kurz vorher von Ratzinger als eine eher nebensächliche und unechte Hoffnung bezeichnet wurde, verglichen mit der echten und eigentlichen Hoffnung, die sich auf das ewige Leben beziehen muss. Auch dass in den Klöstern neben der kontemplativen Versenkung praktische Tätigkeiten der Landarbeit durchgeführt wurden, hilft ihm als Beleg seiner Gemeinschaftsthese nicht weiter, denn auch die Bewohner eines Klosters sind nichts weiter als Individuen, die wenigstens ab und zu Nahrung brauchen, und dass man die Landarbeit besser arbeitsteilig und wohlorganisiert durchführt als chaotisch vereinzelt, hat wenig mit der Verbundenheit des Glaubens an eine Gemeinschaft zu tun und hängt eher mit betriebswirtschaftlichen als mit theologischen Fragen zusammen. Immerhin liefert das ländliche Beispiel Ratzinger eine schöne

Metapher. Vom Roden des Waldes kommt er auf Rodungsstätten geistlicher Art und meint: „Wildes Waldland wird fruchtbar – gerade da, wo zugleich die Bäume des Hochmuts gefällt, der Wildwuchs der Seelen gerodet ... wird. ... Sehen wir nicht gerade angesichts der gegenwärtigen Geschichte wieder, dass da keine positive Weltgestaltung gedeihen kann, wo die Seelen verwildern?“ In der Tat, wir sehen in der gegenwärtigen Geschichte wie auch in der früheren, wie die Welt gestaltet wird, wenn die Seelen sich in schöner Gemeinschaft zu einem Glaubenssystem bekennen. Wir sehen es an Bombenattentaten und Massakern, wir haben es gesehen in den vielfältigen Glaubenskriegen und den Kreuzzügen, zu denen übrigens der von Ratzinger positiv hervorgehobene Bernhard von Clairvaux seinen Teil beigetragen hat, indem er auf eine Weise hasserfüllt gegen Andersgläubige predigte, die ihm eine freundliche Aufnahme bei heutigen islamistischen Hasspredigern sichern würde. Welche Lehren Ratzinger aus all dem ziehen will, verrät er uns nicht.

Ganz wohl ist ihm aber anscheinend nicht bei seiner Zurückweisung der individualistischen Sicht des Glaubens, denn sein nächstes Kapitel „Die Umwandlung des christlichen Hoffnungsglaubens in der Neuzeit“ beginnt mit der Frage, wie sich wohl die Vorstellung entwickeln konnte, „dass die Botschaft Jesu streng individualistisch“ sei und „das Programm des Christentums als Heilsegoismus aufgefasst werden“ könne. Die schlichte Antwort, es könne vielleicht so aufgefasst werden, weil es offenkundig so ist, kommt für ihn selbstverständlich nicht in Betracht. Um eine ihm genehmere Antwort zu finden, macht er sich daran, die Grundlagen der

Neuzeit seit Francis Bacon zu untersuchen. An ihm könne man besonders deutlich die „Wende der Zeiten“ beobachten, die sich vor allem in der experimentellen Methode der Wissenschaft und der Zuordnung dieser neuartigen Wissenschaft zur menschlichen Praxis zeige. Insbesondere bedeute das, dass die durch den Sündenfall verlorene Herrschaft über die Kreatur wiederhergestellt werde.

Das kann Ratzinger gar nicht behagen, er erkennt darin einen „bestürzenden Schritt“. Vor der „Wende der Zeiten“ habe man nämlich die „Wiederherstellung des verlorenen Paradieses“ vom „Glauben an Jesus Christus“ erwartet, was man gemeinhin als Erlösung bezeichne, und nun solle das von der Wissenschaft geleistet werden. Nun könnte man natürlich unter Ratzingers Voraussetzungen auf die Idee kommen, dass die grundsätzlich fehlbare menschliche Vernunft, als sie dem Glauben die Wiederherstellung des verlorenen Paradieses zutraute, sich vielleicht in der Wahl der Mittel geirrt haben könnte und erst die wissenschaftliche Zeitenwende die nötigen Möglichkeiten zur Verfügung stellte. Das hieße aber, der Wissenschaft ein wenig zu viel zuzumuten, denn hier muss ich tatsächlich den christlichen Glauben vor seinem obersten katholischen Vertreter in Schutz nehmen. Nur weil eine praktisch verwertbare Wissenschaft sich in der Lage sieht, dem Menschen ein gewisses Maß an „Herrschaft über die Kreatur“ zu verschaffen, die er übrigens im Rahmen von Landwirtschaft und Handwerk nie völlig verloren hatte, erhebt diese Wissenschaft nicht den Anspruch, das Paradies wiederherzustellen – auch Ratzinger wird kaum behaupten wollen, das Paradies erschöpfe sich in der Herrschaft des Menschen über die Kreatur. Dennoch meint

er, die „Glaubenskrise der Gegenwart, die ... vor allem eine Krise der christlichen Hoffnung“ sei, werde von dieser programmatischen Sicht der Wissenschaften bestimmt. Dass die Glaubenskrise vielleicht nicht aus programmatischen Ansprüchen der Wissenschaft erwächst, sondern daraus, dass die im christlichen Glauben ausgedrückte Weltauffassung nur schwer mit dem aus wissenschaftlichen Ergebnissen folgenden Weltbild vereinbart werden kann und ihre Erklärungskraft für Welt und Kosmos verloren hat, kommt ihm nicht in den Sinn. Die christliche Hoffnung sieht er ersetzt durch den Glauben an den Fortschritt, was übrigens verständlich wäre, wenn man bedenkt, wie vage und weitgehend inhaltsleer Ratzinger diese Hoffnung beschrieben hat. Nachdem er nun also die wahre Ursache der Glaubenskrise identifiziert hat, stellt er fest, dass die Fortschrittsidee im Zuge der Aufklärung eng mit den Begriffen der Vernunft und der Freiheit verbunden gewesen sei. Vernunft und Freiheit seien per se positive Begriffe und im Rahmen dieser Auffassung „aufgrund ihres eigenen Gutseins“ in der Lage, „eine neue vollkommene menschliche Gesellschaft zu gewährleisten.“ Als kurze Darstellung bestimmter Aspekte des Denkens der Aufklärung einschließlich seiner manchmal übertrieben hohen Ansprüche und Vorstellungen lässt sich dagegen wenig sagen. Dass allerdings bei Vernunft und Freiheit „im stillen“ immer der Gegensatz zur Kirche und zur damaligen Staatsordnung mitgedacht worden sei, ist in dieser Allgemeinheit sicher nicht wahr. Ein Wissenschaftler wie Isaac Newton, der ohne Frage der Vernunft zugeneigt war, ist zeit seines Lebens überzeugter Christ geblieben, und er ist bis in unsere Tage nicht das einzige Beispiel dieser Art. Und auch

in manchen Staatsführungen des achtzehnten Jahrhunderts fanden sich Vertreter der Aufklärung, die zwar einen so genannten aufgeklärten Absolutismus betrieben, aber in jedem Fall, verglichen mit ihren Vorgängern und mit vielen ihrer despotischen Kollegen, zu den Vertretern von Vernunft und Freiheit gezählt werden müssen.

Worauf er mit seinen Ausführungen über Vernunft und Freiheit hinauswill, zeigt Ratzinger in den nächsten Abschnitten, in denen er sich zur Französischen Revolution und zum Marxismus äußert. Die Französische Revolution sei ein „Versuch, die Herrschaft der Vernunft und der Freiheit nun auch politisch-real aufzurichten,“ gewesen. Das „aufgeklärte Europa“ habe „zunächst fasziniert auf diese Vorgänge hingeblickt, angesichts des Fortgangs freilich auch neu über Vernunft und Freiheit nachdenken müssen.“ Neu nachdenken musste man tatsächlich, aber nicht deshalb, weil die Prinzipien von Freiheit und Vernunft zu dem verheerenden Fortgang der Revolution geführt hätten, sondern weil es im Gegenteil sowohl an vernünftigen wie auch an freiheitlichem Denken gefehlt hat. Die Französische Revolution war keineswegs konsequent von Freiheit und Vernunft bestimmt, sie hatte auch starke soziale und wirtschaftliche Ursachen, die zum Beispiel bereits 1775 im so genannten Mehlkrieg, einem durch steigende Getreidepreise verursachten Aufstand, deutlich waren. Tatsächlich versuchte der französische Finanzminister Calonne, Reformen durchzusetzen, die geeignet waren, die Lage der Bevölkerung zu verbessern, scheiterte aber an den Intrigen der herrschenden privilegierten Schichten und wurde von Ludwig XVI. entlassen. Die Ideen der Aufklärer wurden sogar von diesen Schichten instrumentalisiert, um ge-



gen den vermeintlichen Despotismus und Absolutismus der Regierung zu agieren, und die Verteidiger der überkommenen Privilegien wurden von einem falsch verstandenen Liberalismus unterstützt, der die Vernunft am Eingang zur politischen Bühne abgegeben hatte. Die Revolution war also keineswegs ein Produkt des Fortschrittsglaubens in Bezug auf Vernunft und Freiheit, sondern eher eine Folge deutlich mangelnder Vernunft auf der Seite der privilegierten Schichten. In ihrem Verlauf ist sie dann gerade infolge fehlenden vernünftigen Handelns zunehmend in ein hysterisches Regime umgeschlagen, das mit den großen Ideen der französischen Aufklärer nur wenig zu tun hatte. Von außen gesehen konnte man als Vertreter einer vernunftgemäßen Aufklärung zunächst glauben, hier habe die Vernunft gesiegt, und so erklärt sich auch die von Ratzinger zitierte Äußerung Kants, dass Revolutionen „den Fortschritt des Übergangs vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben abkürzen können.“ Im fernen Königsberg konnte auch Kant eine Weile an die Vernünftigkeit der französischen Revolution glauben. Was Ratzinger dann allerdings mit dem drei Jahre späteren Zitat aus Kants „Das Ende aller Dinge“ zum Ausdruck bringen will, bleibt unklar; er stellt es zusammenhanglos in den Raum und geht anschließend sofort zur Entwicklung des Marxismus über. Um den Einsatz der Vernunft in der politischen Realität zu zeigen, hätte Ratzinger natürlich auch auf die parlamentarische Entwicklung Englands, insbesondere seit der Glorious Revolution, oder auf den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg eingehen können – zwei Beispiele, die den Fortschrittsgedanken und seine Verbindung mit Vernunft und Freiheit wesentlich besser illustrieren können als die

Französische Revolution oder gar der Marxismus, aber leider nicht zu der von Ratzinger gewünschten Schlussfolgerung passen, die er am Ende des Kapitels ziehen wird. Sehen wir nun also zu, was er anhand des Marxismus zum Thema Hoffnung zu sagen hat.

Ratzinger beschreibt zunächst, wie die soziale Situation des Industrieproletariats Engels und Marx zur Entwicklung ihrer Auffassungen brachte, die in der Lehre von der Notwendigkeit der proletarischen Revolution gipfelte. An seiner Beschreibung ist nicht viel auszusetzen, wenn man davon absieht, dass er die Zwangsläufigkeit der Revolution aufgrund der nach Marx unabänderlichen Gesetze der Geschichte verschweigt und behauptet, die Revolution sei „denn auch eingetreten, am radikalsten in Russland.“ Was in Russland 1917 eingetreten ist, war ein Staatsstreich einer kleinen radikalen Gruppe namens Bolschewiki, der nichts mit einer proletarischen Revolution zu tun hatte. Insbesondere war Russland für eine Revolution im Marxschen Sinne völlig ungeeignet, da dort die historisch angeblich notwendige Phase der bürgerlichen Herrschaft und des Kapitalismus schlicht nie stattgefunden hatte. In England dagegen, das nach der Marxschen Theorie dem Kommunismus aufgrund der ehernen historischen Gesetze wie eine reife Frucht in die Hände hätte fallen müssen, war von einer proletarisch-kommunistischen Revolution eher selten die Rede. Der Marxismus als Theorie eines historisch notwendigen Fortschritts bestimmter Art war also spätestens mit Beginn der Oktoberrevolution gescheitert. Im Übrigen hatte er mit aufklärerischem Denken und mit den Prinzipien der Vernunft und der Freiheit gerade wegen seines prophetischen Charakters wenig tun.

Im nächsten Abschnitt geht Ratzinger auf den „grundlegenden Irrtum“ von Marx ein. Er erläutert zutreffend, Marx habe für die nachrevolutionäre Zeit keinerlei Anhaltspunkte geliefert; da „alle Widersprüche aufgehoben seien“, werde „alles von selber auf dem richtigen Weg“ gehen. Es werde zwar eine notwendige „Zwischenphase der Diktatur des Proletariats“ geben, aber die werde irgendwann „von selber hinfällig werden“. Auch die Folgen dieser Diktatur des Proletariats charakterisiert Ratzinger zutreffend als „trotzlose Zerstörung“. Danach geht er zur Erklärung der Marxschen Irrtümer über und meint, er habe „vergessen, dass der Mensch immer ein Mensch bleibt. Er hat den Menschen vergessen und er hat seine Freiheit vergessen. Er hat vergessen, dass die Freiheit immer auch Freiheit zum Bösen bleibt.“ Würde er dabei bleiben und diese Kritik nicht anschließend für seine Zwecke ausnutzen, könnte man ihm nur beipflichten. Die Marxsche Anmaßung, die unverrückbaren Gesetze der Geschichte erkannt zu haben, an denen keine menschliche Entscheidung etwas ändern könne, und seine Unterschätzung der menschlichen Entscheidungsfreiheit und der menschlichen Unterschiedlichkeiten, die beide eine klassenlose Gesellschaft bereits auf mittlere Sicht unmöglich werden lassen, musste zum Scheitern seiner Theorien führen, was auch die Marxisten schon vor ihrer so genannten Revolution hätten bemerken können. Unzulässig ist es allerdings, dieses Scheitern auf die Rechnung der Prinzipien von Vernunft und Freiheit zu schreiben, und eine Hoffnung auf einen mit beiden Prinzipien verbundenen Fortschritt mit den Irrtümern des Marxismus zu belasten, denn – man kann es nicht oft genug betonen – Marxismus hat nichts

mit einer solchen Fortschrittshoffnung zu tun.

Aber was ist nun das Ziel der mehr oder weniger historischen Ausführungen Ratzingers? In den nächsten beiden Abschnitten wird es deutlich. Zu der wieder gestellten Frage, was wir hoffen dürfen, meint er, eine „Selbstkritik der Neuzeit im Dialog mit dem Christentum und seiner Hoffnungsgestalt“ sei notwendig. Man muss sich einmal vergegenwärtigen, woraus er das ableitet. Er hat zwei Beispiele von historischen Situationen herangezogen, in denen sich seiner Meinung nach der Fortschrittsglaube in Verbindung mit den Prinzipien der Vernunft und der Freiheit verkörpert, hat festgestellt, dass diese beiden Beispiele nicht so recht vernünftig funktioniert haben und folgert daraus, das neuzeitliche Denken müsse im Dialog mit dem Christentum Selbstkritik üben. Warum dazu ausgerechnet der Dialog mit dem Christentum nötig ist, verrät er uns nicht. Immerhin wäre es ja auch denkbar, im Sinne der Ideen der Vorläufigkeit menschlicher Problemlösungen und der Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft die bekannten Versuche rationaler Problemlösungen im politischen Bereich (zu denen man ohne Unbehagen weder die Französische Revolution noch den Marxismus zählen kann) wiederum rational zu untersuchen und zu beurteilen mit dem Ziel, aus den erkennbaren Fehlern zu lernen – dazu braucht es keinen christlich-metaphysischen Hintergrund, denn die Anwendung von Vernunft setzt eine Einstellung voraus, der Selbstkritik keine Probleme bereitet. Ratzinger ist da allerdings anderer Meinung und sagt, dass auch die Christen kritisch prüfen müssten, „worin ihre Hoffnung wirklich besteht, was sie der Welt zu bringen haben.“ Nach annähernd

zweitausend Jahren christlicher Geschichte und christlicher Theologie wäre das tatsächlich einmal angebracht, denn sowohl Christen als auch interessierte Nichtchristen wüssten ja gerne, worum es bei diesem Glauben eigentlich gehen soll. Um nun festzustellen, was es in der Neuzeit mit dem Christentum auf sich hat, stellt Ratzinger die Frage, was Fortschritt sei, was er verheiße und was nicht. Er zitiert Adorno mit dem Diktum, der Fortschritt sei „der Fortschritt von der Steinschleuder zur Megabombe“, eine Aussage, wie sie Adornos würdig ist, da er in schöner Einseitigkeit die andere Seite der Medaille übersieht. Niemand leugnet, dass die Resultate des wissenschaftlichen und technischen Fortschritt auch negativ eingesetzt werden können, aber seine Folgen einseitig als nur negativ darzustellen, wirkt angesichts der Lebensverhältnisse in den von der Aufklärung geprägten Weltregionen eher naiv als tiefsinnig. Man muss Ratzinger zugute halten, dass er die Adornosche Einseitigkeit nicht mitmacht, sondern dem Fortschritt eine „Zweigesichtigkeit“ attestiert, weil er „Möglichkeiten zum Guten“ öffne, aber auch „abgründige Möglichkeiten des Bösen“. Er folgert daraus die nicht eben neue Erkenntnis, dem technischen Fortschritt müsse ein „Fortschritt in der moralischen Bildung des Menschen“ entsprechen, sonst sei er als bedrohlich anzusehen. Darin wird ihm kaum jemand widersprechen wollen. Interessant ist aber, wo er die einzige Möglichkeit zur Entwicklung eines moralischen Fortschritts sieht, und wer ihm bis zu dieser Stelle gefolgt ist, wird sich von seiner Schlussfolgerung nicht überraschen lassen. Noch einmal holt er aus zu Bemerkungen über Vernunft und Freiheit und erklärt, Vernunft sei „die große Gottesgabe an den Menschen, und

der Sieg der Vernunft“ sei „auch ein Ziel des christlichen Glaubens.“ Das ist nun aber eine recht gewagte These, die man in Anbetracht der Widersprüchlichkeiten und ungeklärten Vagheiten des christlichen Glaubens und auch unter Berücksichtigung der bisherigen Vernunftleistungen in der vorliegenden Enzyklika nicht so einfach unterschreiben möchte, schon gar nicht, wenn man an die Geschichte des Christentums und seine stetige Ablehnung der Aufklärung denkt. Ratzinger stellt seine These aber nicht nur in den Raum, sondern macht sich daran, sie auszugestalten, indem er zunächst fragt, ob die „Vernunft des Könnens und Machens“, die sich „von Gott gelöst“ habe, die wirkliche Vernunft sei. Seine Antwort lautet, dass diese Vernunft des Könnens und Machens „durch die Öffnung der Vernunft für die rettenden Kräfte des Glaubens ... ergänzt werden“ müsse, weil echter Fortschritt des „moralischen Wachsens der Menschheit“ bedürfe. Nur so werde die Vernunft „wahrhaft menschliche Vernunft“. Der interessierte Leser sucht hier nach einer Begründung, wird aber zu seinem Bedauern nicht fündig. Dieser Satz scheint nach Meinung seines Autors aus seinen Bemerkungen über die Französische Revolution und den Marxismus zu folgen, wofür er allerdings nicht den geringsten Anhaltspunkt geliefert hat. Auch wenn man voraussetzt, dass purer technischer Fortschritt immer auf verschiedene Weisen genutzt werden kann, so kann man aus der Notwendigkeit moralischer Erwägungen über den Einsatz technischer Mittel nicht die Notwendigkeit des Glaubens und schon gar nicht des christlichen Glaubens folgern. Die „rettenden Kräfte des Glaubens“ haben zu oft unter Beweis gestellt, dass sie keine Gewähr für moralisch ak-

zeptables Verhalten liefern, und selbst wenn man davon ausgehen will, dass christlicher Glaube heute nicht mehr die unangenehmen Implikationen früherer Zeiten in sich trägt, so berechtigt nichts zu der Annahme, humanes Verhalten sei nur auf der Basis des christlichen Glaubens möglich. Im Gegenteil: Gerade die von der Kirche nicht eben mit Begeisterung unterstützte Aufklärung hat Beispiele des „moralischen Wachstums“ jenseits des christlichen Glaubens geliefert, indem sie die Rolle der Vernunft und die Bedeutung der Freiheit unterstrichen und damit Wege zu einem menschenwürdigeren Leben gewiesen hat. Der – um einen von Hans Albert geprägten Begriff zu verwenden – Alternativ-Radikalismus zwischen „materiellem Vermögen und Urteilslosigkeit des Herzens“, den Ratzinger betreibt, ist bezeichnend. Moralisches Handeln scheint für ihn ausschließlich im Rahmen des von ihm bevorzugten christlichen Glaubens möglich zu sein, obwohl man kaum zu erwähnen braucht, dass auch außerhalb des christlichen Glaubens und insbesondere auch unter Atheisten nicht der pure Materialismus und die simple Orientierung an der technischen Machbarkeit herrscht, die Ratzinger allen Nichtchristen unterstellen möchte.

Was nun die Freiheit angeht, so verlangt nach Ratzinger „menschliche Freiheit immer ein Miteinander von Freiheiten“, was nur dann gelingen kann, wenn es „von einem gemeinsamen inneren Maß bestimmt wird, das Grund und Ziel unserer Freiheit ist.“ Darin kann man ihm insofern folgen, als allgemeine Freiheit ohne Rücksicht auf die Freiheit des anderen nicht möglich ist und über diesen schlichten Umstand im Rahmen einer freiheitlichen Gesellschaft Einigkeit bestehen sollte. Wozu braucht

man dann aber noch „Grund und Ziel unserer Freiheit“? Auch ohne sich auf Grund und Ziel zu einigen, kann man davon ausgehen, dass Freiheit zu den unveräußerlichen Menschenrechten gehört, aber im Zusammenleben der Menschen gewisser Einschränkungen bedarf, damit dieses Zusammenleben möglich wird. Weitere Gründe und Ziele sind nicht nötig, es sei denn, man hat da etwas ganz Bestimmtes im Auge. Und genau das tritt jetzt offen zutage. „Sagen wir es jetzt ganz einfach: Der Mensch braucht Gott, sonst ist er hoffnungslos. Die eingangs zitierte Aussage des heiligen Paulus erweist sich vom Verlauf der Neuzeit her ... als schlicht wahr.“ Das ist nun allerdings ein echtes Meisterstück der Argumentation. Sagen auch wir es jetzt ganz einfach: Für diese Folgerung hat Ratzinger nicht den Hauch einer Begründung geliefert. Er hat zwei Beispiele der historischen Entwicklung in seinem Sinne uminterpretiert und daraus geschlossen, dass Freiheit etwas braucht, was ihr Grund und ihr Ziel sei. Schon dieser Schluss war völlig haltlos, aber selbst wenn man ihn für einen Moment akzeptiert, ist überhaupt nicht zu sehen, warum unbedingt Gott Grund und Ziel sein sollte, wenn man ihn nicht ohnehin schon als gegeben voraussetzt. Grund und Ziel der Freiheit, sofern man sie denn unbedingt in die Diskussion einführen will, könnte auch die Menschenwürde sein oder die Auffassung, dass jeder Mensch für sich genommen schon sein eigener Zweck ist und daher nicht instrumentalisiert werden darf. Das sind, am Rande bemerkt, ausgesprochen moralische Aussagen, die allerdings nicht unbedingt den „rettenden Kräften des Glaubens“ entstammen, sondern eher dem Denken der Aufklärung. Die langen Wege und Umwege, die Ratzin-

ger gegangen ist, dienten nur einem einzigen Zweck: wieder dahin zu kommen, wo er angefangen hat, bei der Behauptung, der Mensch ohne Gott sei hoffnungslos. Genützt haben sie ihm nichts, denn zur Begründung seiner These konnten seine Überlegungen nichts beitragen.

Zum Abschluss des Kapitels wartet er noch mit der These auf, dass „Gott erst dann wirklich in die menschlichen Dinge eintritt, wenn er nicht nur von uns gedacht wird, sondern wenn er selbst auf uns zu geht und zu uns spricht. Darum braucht die Vernunft den Glauben, um ganz zu sich selbst zu kommen. Vernunft und Glaube brauchen sich gegenseitig ...“. Abgesehen davon, dass auf einmal allem Anschein nach der Glaube an Gott und die verlässliche Hoffnung auf das ewige Leben nicht mehr ausreichen, sondern Gott auch noch auf uns zu gehen muss, liefert diese These in Wahrheit nichts Neues, denn die Folgerung, die Vernunft brauche den Glauben, hat er schon weit vorher gezogen, als er über „die Öffnung der Vernunft für die rettenden Kräfte des Glaubens“ gesprochen hat. Besser wird diese These durch die Wiederholung allerdings nicht. Es fällt übrigens auf, dass Ratzinger hier in die Fußstapfen seines alten Widersachers Hans Küng tritt, der in seinem Buch „Existiert Gott?“ eine ähnliche Argumentation vertreten hat. War es für Küng der Umstand, dass die Religionskritik keinen Beweis der Nichtexistenz Gottes liefern konnte, der ihn zu der Aussage verleitete, Vernunft und Glaube gehörten zusammen, hat Ratzinger zum Ausgangspunkt gewählt, dass eine „Vernunft des Könnens und Machens“ für sich genommen schädlich sei und daher der Ergänzung durch den Glauben bedürfe. Er übersieht dabei völlig, dass vernünftiges Han-

deln ein rationales Abwägen und Erfassen der Möglichkeiten nach sich zieht, wobei immer auch die Möglichkeit des Unterlassens besteht. Einer Vernunft, die auch ohne religiösen Glauben auskommt, einseitig eine Ausrichtung hin auf „Können und Machen“ zu unterstellen, ist nichts anderes als ein argumentativer Taschenspielertrick, um die eigene Position zu stärken. Vernunftgemäße Entscheidungen über das Durchführen oder Unterlassen von Handlungen erfolgen nach Abwägung der Möglichkeiten und natürlich unter Berücksichtigung der gewählten Wertmaßstäbe, die ihrerseits wieder rational diskutiert werden können. Dazu ist es keineswegs notwendig, die Wertmaßstäbe auf einen religiösen Hintergrund zurückzuführen.

Nur kurz will ich hier noch anmerken, dass Ratzinger dieses Kapitel angefangen hat mit der Frage, wie sich die Vorstellung entwickeln konnte, dass die christliche Heilsbotschaft individualistisch sei, diese Frage aber im Verlauf des Kapitels völlig aus den Augen verloren hat, denn eine Antwort wird im Zuge seiner Fortschrittsuntersuchungen nicht geboten.

Nachdem er sich seitenlang im Kreis gedreht hat, um schließlich wieder genauso begründungslos wie am Anfang bei der Notwendigkeit Gottes für die menschliche Hoffnung zu landen, geht Ratzinger nun in seinem nächsten Kapitel „Die wahre Gestalt der christlichen Hoffnung“ noch einmal der Frage nach, was wir hoffen dürfen. Er stellt fest, dass „addierbarer Fortschritt nur im materiellen Bereich möglich“ ist und es „klarerweise eine Kontinuität des Fortschritts zu immer größerer Beherrschung der Natur“ gibt. Da irrt er sich. Mit dem materiellen Bereich meint er wohl den Bereich der Naturwissenschaften, den

er einfach mit dem rein technischen Bereich gleichsetzt. Dieser Bereich ist aber keineswegs rein materiell, was immer das auch konkret bedeuten mag, denn das Erarbeiten von Theorien über Wirkungszusammenhänge in der Natur ist eine zutiefst kreative und geistige Tätigkeit, ganz abgesehen davon, dass die untersuchten Entitäten gerade der modernen Physik die Grenze des Materiellen oft übersteigen. Schlimmer ist aber die Vorstellung von der Existenz eines addierbaren Fortschritts. Naturwissenschaftliche Erkenntnis ist, wie man sowohl der Wissenschaftsgeschichte als auch der wissenschaftstheoretischen Diskussion entnehmen kann, alles andere als ein kumulativer Prozess, sondern wird charakterisiert durch das Verfahren von Versuch und Irrtum, in dem unterschiedliche Lösungsansätze konkurrieren und auch lange für wahr gehaltene Theorien durch neue mit höherer Erklärungskraft ersetzt werden können. Im Übrigen geht es dabei nicht primär um die „Beherrschung der Natur“, sondern um die Erklärung der Wirkungszusammenhänge in der Natur, wobei Erklärungen mit hohem prognostischem Wert auch zu technischen Umsetzungen führen können.

Seine etwas eindimensionale Sicht der Naturwissenschaften kontrastiert Ratzinger nun mit dem „Bereich des moralischen Bewusstseins“, wo es keine „gleichartige Addierbarkeit“ gebe und der freie Mensch seine Entscheidungen immer neu fällen müsse. Das ist zwar wahr, führt aber nicht zu dem angegebenen Gegensatz, da auch wissenschaftliche Erkenntnisse immer neu gelernt und neu verstanden werden müssen, weil sie sonst in Vergessenheit geraten und somit auch die technologische Verwertung unmöglich wird. Zwar könnten, meint Ratzinger, „die neuen Genera-

tionen auf die Erkenntnisse“ vorangegangener Generationen bauen, aber für diesen „moralischen Schatz“ könne nicht die gleiche „Evidenz“ vorliegen wie für „materielle Erfindungen“. Wieder verwechselt er naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit materiellen Erfindungen oder sogar mit „Geräten“ und vertritt die irrige Auffassung, aus einer wie auch immer gearteten Evidenz folge eine Garantie für die Gültigkeit der gefolgerten allgemeinen Sätze und damit auch für die Wirksamkeit der darauf beruhenden „Geräte“. Davon abgesehen, steht es offenbar jedem frei, auch Evidenz in Form experimenteller Ergebnisse anzuzweifeln und seine eigenen Versuche anzustellen, genauso wie jeder die moralischen Entscheidungen seiner Vorfäter zur Kenntnis nehmen und anzweifeln kann – die konstruierte Asymmetrie ist daher eine scheinbare. Ratzinger hätte sich allerdings den Rückgriff auf einen Gegensatz zur Naturwissenschaft auch sparen können, denn sagen will er offenbar nur, dass jeder seine moralischen Entscheidungen selbst treffen muss, was kaum jemand bestreiten wird und was übrigens ebenfalls auf Entscheidungen über die Annahme eines Glaubens zutrifft, die somit zu individuell geprägten Entscheidungen werden. Aus dieser Voraussetzung der menschlichen Entscheidungsfreiheit zieht er zwei Folgerungen. Erstens könne „das Gutsein der Welt ... nie einfach durch Strukturen gewährleistet werden ...“. „Strukturen könnten nur funktionieren, wenn sie auf Überzeugungen von Individuen basierten, die „immer wieder neu gemeinschaftlich errungen werden“ müssten. Wie er aber selbst sagt, sind diese Überzeugungen in jedem Fall Überzeugungen von Individuen, die sich zwar an gegebenen Überzeugungsmustern der je-

weiligen Gemeinschaft orientieren werden, aber dennoch immer wieder der individuellen Entscheidung bedürfen. Es kann also keine Rede davon sein, dass sie gemeinschaftlich errungen würden. Zweitens meint er, aufgrund der menschlichen Freiheit könne es nie das „endgültig eingerichtete Reich des Guten in dieser Welt“ geben, denn Strukturen, die eine „bestimmte – gute – Weltverfassung herstellen“, müssten die Freiheit außer Kraft setzen und wären daher keine guten Strukturen. Dabei schweigt er sich aus über die Frage, was wohl eine gute Weltverfassung und eine gute Struktur sein mögen, denn ein Vertreter der kritischen Aufklärung mag darunter etwas anderes verstehen als ein katholischer Bischof oder gar ein Vertreter des islamischen Wächterrates. Das ist aber kein sehr wichtiger Punkt, denn sein Hauptargument besagt nur, dass menschliche Strukturen keine endgültigen Strukturen sind, weil sie jederzeit durch menschliche Entscheidungen verändert werden können, und das ist kaum zu bezweifeln, unabhängig davon, welches Ziel man mit diesen Strukturen auch verfolgt.

Die bisherigen einigermaßen akzeptablen Folgerungen waren natürlich nur Vorstufen zu weitergehenden Schlüssen. In seinem nächsten Abschnitt kommt Ratzinger seinem eigentlichen Anliegen schon näher. Zunächst erläutert er durchaus zutreffend, jede Generation müsse einerseits ihre eigenen Angelegenheiten regeln, andererseits aber auch dafür Sorge tragen, dass die von ihr eingerichteten Strukturen auch der nächsten Generation noch gute Dienste leisten können. Und unvermittelt kommt er zu dem Schluss: „Gute Strukturen helfen, aber sie reichen nicht aus. Der Mensch kann nie einfach nur von außen erlöst werden. Francis Bacon und die ihm folgende Strö-

mung der Neuzeit irrten, wenn sie glaubten, der Mensch werde durch die Wissenschaft erlöst.“ Diese Sätze lassen den Leser etwas ratlos zurück. Eben noch hat Ratzinger über die Rolle der Strukturen für das menschliche Leben gesprochen und zu Recht darauf hingewiesen, dass sie nichts nützen, wenn die Menschen sie nicht durch ihre eigenen Entscheidungen und Überzeugungen mit Leben füllen. Und das Resümee daraus ist der Satz, Menschen könnten nicht von außen erlöst werden, auch die Wissenschaft könne das nicht leisten. Auf das Problem der Erlösung durch wen auch immer werde ich gleich zurückkommen. Für den Moment sollte man sich klarmachen, dass eine wie auch immer geartete Erlösung nichts mit dem eben Gesagten zu tun hat. Die schlichte Tatsache, dass die menschliche Freiheit jede Struktur in ihre Grenzen weist, steht in keinem Zusammenhang mit der Erlösung des Menschen von außen oder von innen oder von irgendwoher. Die mit der Wissenschaft verbundene praktische Hoffnung besteht nicht darin, die Menschen zu erlösen, wie Ratzinger meint, sondern darin, die notwendigen Erkenntnisse über Wirkungszusammenhänge bereit zu stellen, um mit ihrer Hilfe drängende praktische Probleme zu lösen, wobei darüber hinaus auch die aufklärende Wirkung wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht unterschätzt werden darf. Auf diese Weise kann Unterstützung geleistet werden bei der Entwicklung geeigneter Strukturen und bei der geistigen Entwicklung der beteiligten Individuen, deren Überzeugungen auch abhängen von dem Weltbild, in das sie eingebettet sind. Im Zusammenspiel von notwendigen gesellschaftlichen Strukturen und menschlicher Freiheit ist die Frage nach der Erlösung des Menschen

fehl am Platze. Ratzinger nützt sie aber, um darauf hinzuweisen, dass das Christentum sich „weitgehend auf das Individuum und sein Heil zurückgezogen und somit die Größe seines Auftrages nicht genügend erkannt“ habe. Hier wäre es angebracht gewesen, einmal zu erläutern, worin denn dieser Auftrag besteht und inwiefern er über das individuelle Heil hinausgeht, aber die Klärung dieser Frage überlässt Ratzinger dem Leser und zieht es vor, in seinem nächsten Abschnitt ausführlich auf die Erlösung einzugehen, die er eben so geschickt in die Diskussion gebracht hat. Er beginnt mit dem Diktum: „Nicht die Wissenschaft erlöst den Menschen. Erlöst wird der Mensch durch die Liebe.“ Zunächst einmal wäre hier zu klären, was Ratzinger unter Erlösung verstehen will. Einerseits kann es sich dabei um eine Erlösung im alltäglichen Sinne handeln, eine Erlösung von etwas, von einem Übel oder einem Missstand. Verwendet man diesen Erlösungsbegriff, so bleibt aber von dem Satz, nicht die Wissenschaft erlöse den Menschen, nicht viel übrig. Die moderne Naturwissenschaft hat die Menschen von einer Unmenge von Übeln erlöst und ihnen Wärme, Behausung, Gesundheit und vieles mehr verschafft, was ohne die Entwicklung der Wissenschaft nicht denkbar gewesen wäre. Der Mensch wurde also durch die Wissenschaft erlöst von Krankheiten, von Wohnungsnot und menschenunwürdigen Behausungen und unzähligen weiteren Missständen. Zusätzlich hat sie zur Aufklärung und zur geistigen Entwicklung des Menschen beigetragen und auch in diesem nicht-technischen Sinn die Erlösung des Menschen von Übeln wie dem Aberglauben vorangetrieben. Vielleicht meint Ratzinger aber auch etwas anderes, nämlich die Erlösung im religiösen Sinn,

die darauf hinausläuft, dass der Mensch vom Zustand der Entfremdung und vor allem der Erbsünde erlöst wird, wobei diese Erlösung nur durch Gott vorgenommen werden kann. Dass diese Art von Erlösung nicht durch die Wissenschaft geleistet werden kann, liegt auf der Hand, denn sobald der Erlösungsbegriff schon bei seiner Definition mit religiösen Inhalten belastet wird, ist die Folgerung leicht, dass die Erlösung nur auf religiösem Wege stattfinden kann. Dazu passt aber Ratzingers Beispiel der erlösenden Liebe nicht so recht, denn die von ihm angeführte Erfahrung der „großen Liebe“ in einem sehr irdischen Sinn, die er als einen „Augenblick der Erlösung“ bezeichnet, hat keinen religiösen Hintergrund und läuft auf eine Erlösung von den Banalitäten des Alltags hinaus, die im Schatten dieser großen Liebe verblassen – und wieder haben wir es mit einer Erlösung im üblichen Sinne zu tun. Das ficht aber Ratzinger nicht an, denn er stellt fest, dass für den Liebenden die „geschenkte Liebe allein die Frage seines Lebens nicht löst. ... Sie kann durch den Tod zerstört werden. Er braucht die unbedingte Liebe.“ Wieder einmal muss man sich fragen, woher Ratzinger das wohl weiß. Der religiös nicht geschulte Leser könnte immerhin auf die Idee kommen, dass der Liebende mit seiner großen Liebe, wenn sie denn in seinem Sinne verläuft, durchaus zufrieden ist und keineswegs das Bedürfnis nach einer unbedingten Liebe verspürt. Aber die muss Ratzinger ins Spiel bringen, denn jetzt führt er den Übergang zum religiösen Erlösungsbegriff durch. Auch der Liebende, meint er, brauche jene Gewissheit, die ihn mit dem Römerbrief sagen lasse, dass weder der Tod noch sonst irgendwer ihn scheiden könne „von der Liebe Gottes,



die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.“ Und er folgert: „Wenn es diese unbedingte Liebe gibt mit ihrer unbedingten Gewissheit, dann – erst dann – ist der Mensch ‚erlöst‘, was immer ihm auch im einzelnen zustoßen mag.“ Nun ist die Katze aus dem Sack, und all seine Umwege hätte sich Ratzinger sparen können. In einem kühnen Sprung wechselt er den verwendeten Erlösungsbegriff und setzt endlich den ein, auf den er schon die ganze Zeit hinaus will. Dass dadurch all seine vorherigen Ausführungen völlig überflüssig werden, scheint ihm nicht aufzufallen: Er setzt den Begriff der Erlösung durch Jesus Christus als gegeben voraus, nachdem er vorher von Erlösung im Allgemeinen gesprochen hat, von Erlösung von irgendwelchen Übeln. Dass die Erlösung dann und nur dann stattfindet, wenn man der unbedingten Liebe Gottes teilhaftig wird, postuliert er einfach, weil es seinem Glauben entspricht, aber es hat nichts mit all den scheinbaren Argumenten zu tun, die er vorher angehäuft hat. Diese seine Erkenntnis fällt buchstäblich vom Himmel. Auch die restlichen Ausführungen des Abschnitts machen die Lage nicht besser, denn er erklärt nur noch, wir seien durch Christus erlöst worden und könnten jederzeit sagen, dass wir im Glauben an den Sohn Gottes leben, „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.“ Dass wir das sagen können, ist unbestritten, denn wir können vieles sagen. Worin aber nun die Erlösung durch diesen Sachverhalt bestehen soll, erklärt uns Ratzinger nicht. Schließlich kann man die Frage stellen, inwiefern der Einzelne erlöst wurde, indem Gott seinen Sohn zum Menschen werden und ihn dann eines grausamen Todes sterben ließ. Grausame Tode gab es immer schon und wird es vermutlich

immer geben. Aber die christliche Theologie bringt es fertig, ein Beispiel eines solchen Todes als Beleg der besonderen und unendlichen Liebe zu deklarieren, durch die der Mensch erlöst worden ist. Eine gute Antwort auf solche Fragen wäre der beliebte Hinweis auf die Unbegreiflichkeit Gottes, die allerdings ein wenig daran krankt, dass man, wenn man die Unbegreiflichkeit akzeptiert, auch nicht mehr sicher sein kann, ob man denn das Erlösungsversprechen richtig begriffen hat.

Wie dem auch sei, da Ratzinger nun auf vielen Umwegen sein Ziel erreicht hat, eine vermeintliche Begründung dafür zu finden, dass nur die unendliche Liebe Gottes zur Erlösung führen kann, ist es nicht schwer, noch einmal zur einzigartigen Stellung der christlichen Hoffnung vorzudringen. „Wer Gott nicht kennt,“ sei „im letzten ohne Hoffnung, ohne die große, das ganze Leben tragende Hoffnung ... Die große ... Hoffnung des Menschen kann nur Gott sein.“ Ich möchte darauf hinweisen, dass er das schon die ganze Zeit behauptet und in Wahrheit mit seiner Behauptung nicht von der Stelle kommt, denn das wiederholte Aufstellen einer in keiner Weise untermauerten Behauptung macht sie vielleicht eingängiger, aber nicht plausibler. Auch das ewige Leben taucht jetzt wieder auf, das „einfach Leben“ sei und das darin bestehe, den einzigen wahren Gott zu erkennen, wobei man sich erstens fragen muss, ob es denn vielleicht noch einen falschen Gott gibt, und zweitens das schon oben besprochene Problem auftaucht, ob das ewige Leben tatsächlich nur darin besteht, Gott zu erkennen, ob man auf diese Weise die von Ratzinger selbst eingehend beschriebenen mit dem ewigen Leben verbundenen Schwierigkeiten los

wird und vor allem, woher er diese Charakterisierung des ewigen Lebens eigentlich weiß. „Leben ... im wahren Sinne“ habe man nicht allein, es sei eine Beziehung, und „wenn wir mit dem in Beziehung sind, der nicht stirbt, ... dann sind wir im Leben.“ Ich hätte dabei gerne gewusst, warum wir das nicht einfach von alleine sein können, denn Gott ist schließlich allmächtig und allgütig und hätte das Leben gleich mit dem angenehmen Zusatz der Eigentlichkeit versehen können. Vermutlich hängt das wieder mit der Erbsünde zusammen, die ein allgütiger Gott offenbar über Jahrtausende hinweg nicht verzeihen kann.

Interessanter geht es im nächsten Abschnitt zu, wenn Ratzinger fragt, ob wir da „nicht doch wieder beim Heilsindividualismus angelangt“ sind: In der Tat, das sind wir, und an den Gründen dafür hat sich seit dem letzten Auftauchen dieser Frage nichts geändert. Es ist nicht überraschend, dass Ratzinger das anders sieht. Sein Argument lautet, „die Beziehung zu Gott“ laufe „über die Gemeinschaft mit Jesus – allein und aus eigenem reichen wir da nicht hin.“ Das mag ja sein, aber da verwechselt er den Zweck mit den Mitteln. Auch wenn ich als Individuum Jesus brauche, um eine Beziehung zu Gott aufrecht zu erhalten, so ist es doch meine eigene Beziehung, die sich auf Gott und mich und mein eigenes Heil bezieht, obwohl anscheinend Jesus als Vermittler unabdingbar ist. Dass Jesus uns dann in sein „Für alle“ hineinnimmt, ändert überhaupt nichts daran, dass das ersehnte Heil immer noch das Heil eines Einzelnen ist. Umgekehrt ist es nicht wahr, dass es „im Mitsein mit ihm ... überhaupt erst möglich“ wird, „wirklich für die anderen, fürs Ganze da zu sein“, denn es gibt unzählige Bei-

spiele von Menschen, die ohne Frage für die anderen, fürs Ganze da waren und sind, ohne dafür eines religiösen Hintergrundes zu bedürfen. Wie es scheint und auch immer wieder im Text auftritt, kann sich Ratzinger moralisch fundiertes Handeln nicht ohne eine christliche Basis vorstellen, aber sein Mangel an Phantasie dürfte kaum Chancen auf eine Anerkennung als Argument haben. Bevor er als Beispiel wieder einmal Augustinus aufführt, äußert er noch, aus der Liebe zu Gott folge „die Teilnahme an Gottes Gerechtigkeit und Güte dem anderen gegenüber.“ Das ist etwas seltsam, denn Gottes Gerechtigkeit soll doch höher sein als alle menschliche Vernunft – wie kann man da an ihr teilhaben? Tatsächlich erscheint einem Menschen Gottes Handlungsweise, die man immer mit seiner Unergründlichkeit der Kritik entziehen kann, oft genug als ungerecht und keineswegs als gültig, was man auf die Unzulänglichkeiten der menschlichen Vernunft schieben kann – aber dann ist eine echte Teilhabe an einer völlig unergründlichen göttlichen Gerechtigkeit, die man nicht einmal als solche erkennen kann, unmöglich.

Seine etwas gewagten Thesen will Ratzinger nun am Beispiel von Augustinus illustrieren, der eigentlich ein kontemplatives Leben angestrebt habe, dann aber von seinem Bischof zum Dienst als Weltpriester genötigt worden sei. Es ist ein wenig erstaunlich, dass das jetzt als eine positive Entscheidung angesehen wird, denn einige Seiten vorher hat uns Ratzinger noch die Lebensweise von Mönchen des Altertums bis in unsere Zeit, die sich oft eher dem kontemplativen als dem praktisch tätigen Leben verschrieben haben, als leuchtendes Beispiel vorgestellt. Bei Augustinus war aber wohl die eher lebenspraktische

Alternative vorzuziehen, vermutlich deshalb, weil sie Ratzinger an dieser Stelle besser ins Konzept passt. Die Kraft zu seinem Leben hätte Augustinus nicht finden können, wenn – nach seinen Worten – „dies Wort nicht Fleisch geworden wäre“, wobei Augustinus übersieht, dass man das Fleisch gewordene Wort grausam umgebracht hat und das allem Anschein nach im Einvernehmen mit dem göttlichen Heilsplan geschehen ist: insgesamt keine sehr ermutigende Kraftquelle. Nachdem also die Frage des Heilsindividualismus und der Gemeinschaft in Ratzingers Sinn geklärt zu sein scheint, macht er sich daran, die Ergebnisse seiner bisherigen Überlegungen zusammenzufassen. Jenseits aller kleineren oder größeren Hoffnungen des Menschen zeige sich, „dass dies doch nicht alles war. Es zeigt sich, dass er eine darüber hinaus reichende Hoffnung braucht. Dass ihm nur etwas Unendliches genügen könnte, das immer mehr sein wird als das, was er je erreichen kann.“ Wieder einmal zeigt Ratzinger erstaunliche Kenntnisse über die menschliche Bedürfnisstruktur, die mich wie so oft zu der Frage führen, welche Untersuchungen dieser Behauptung wohl zugrunde liegen mögen. Die „biblische Hoffnung auf das Reich Gottes“, erfahren wir weiter, sei abgelöst worden durch die „Hoffnung auf das Reich des Menschen, die bessere Welt“, die sich aber nur als Hoffnung für die Menschen der Zukunft herausgestellt habe, nicht aber als Hoffnung für das hoffende Individuum selbst. Dabei fällt auf, dass Ratzinger noch kurz vorher die Rolle der Gemeinschaft und der anderen Menschen, die ja ebensogut in der Zukunft leben können, für seinen Hoffnungs-begriff betont hat, während er jetzt die Hoffnung auf eine bessere Welt mit

einem sehr individualistischen Blickwinkel als ungenügend zurückweist. Dennoch sei „der stete Einsatz dafür nötig, dass die Welt besser wird, aber die bessere Welt von morgen kann nicht der eigentliche und genügende Inhalt unserer Hoffnung sein.“ Aber natürlich kann sie das sein, sie muss es sogar, und selbst Ratzingers erlösungsorientierter Hoffnungs-begriff macht da keine Ausnahme. Etwas zu hoffen bedeutet, einen als positiv erachteten Zustand herbeizuwünschen. Da dieser noch nicht vorliegt ist, muss sich die Hoffnung also auf zukünftige Zustände beziehen, und da die Zustände als positiv bewertet werden, geht es schlicht um eine bessere Zukunft, eine bessere Welt von morgen, wobei die „Welt“ die unmittelbare Lebenswelt des Hoffenden sein kann, aber auch Ratzingers Reich Gottes, auf das sich seine eigentliche Hoffnung bezieht. Das ficht Ratzinger aber nicht an, er behauptet unverdrossen, wir bräuchten zwar die kleineren und größeren Hoffnungen, aber das könne nicht ausreichen ohne die ganz große alles überschreitende Hoffnung. „Diese große Hoffnung kann nur Gott sein.“ Selbst wenn man die Notwendigkeit einer großen, das Leben leitenden Hoffnung akzeptiert, wozu kaum ein Anlass besteht, da es ohne weiteres möglich ist, das Leben auch mithilfe kleiner und alltäglicher Hoffnungen zu bestehen – selbst dann wird man nicht sofort einsehen können, warum die große Hoffnung nur Gott sein kann. Immerhin könnte man seine große Hoffnung auch auf die Verbesserung der Welt im Kleinen und im Großen richten, eine Hoffnung, die auch in konkrete Tätigkeiten umgesetzt werden und unter Umständen durch den einen oder anderen Erfolg belohnt und bestärkt werden kann. Das kann sich Ratzinger nicht vor-

stellen, da er jede Form moralischen Handelns an religiöse Überzeugungen und am besten direkt an den christlich-katholischen Glauben bindet. „Gott“, sagt er, sei „das Fundament der Hoffnung – nicht irgendein Gott, sondern der Gott, der ein menschliches Angesicht hat und der uns geliebt hat bis ans Ende.“ Es muss also schon Ratzingers Gott sein, dessen Angesicht Ratzinger zu kennen scheint oder zumindest als menschlich identifizieren kann und der uns so sehr geliebt hat, dass wir immer noch der großen Hoffnung auf das Reich Gottes bedürfen, anstatt jetzt und hier in einer vom allgütigen und allmächtigen Gott perfekt gestalteten Welt zu leben. Ratzingers schon vorher angeführtes Argument, eine perfekte Welt verstoße gegen die menschliche Freiheit, kann hier nicht als Gegenargument verwendet werden, denn ein allmächtiger Gott sollte in der Lage sein, dem Prinzip der menschlichen Freiheit auch in einem leidfreien Reich Gottes auf Erden seinen gebührenden Platz zu verschaffen. Sollte das nicht möglich sein, hat man allerdings Anlass, an der göttlichen Allmacht zu zweifeln, was kaum in Ratzingers Sinn sein dürfte.

Von solchen Problemen unbeeindruckt, schließt Ratzinger seine Erwägungen ab mit der Bemerkung, die Liebe Gottes sei die Gewähr dafür, „dass es das gibt, was wir nur dunkel ahnen und doch im tiefsten erwarten: das Leben, das ‚wirklich‘ Leben ist“, und er bemerkt nicht, welcher Schlussweise er da aufsitzt. Natürlich: Wenn man die Liebe Gottes und damit auch die Existenz eines liebenden Gottes voraussetzt, dann kommt man auch leicht zu dem Schluss, dass es irgendeine Form von göttlich inspiriertem „wirklichem“ Leben geben mag. Die Frage ist nur, ob

Ratzingers Ausführungen den leisesten Anhaltspunkt für diese Existenz gegeben haben oder auch nur ansatzweise die Frage klären konnten, wie man sich so ein wirkliches Leben vorzustellen hat. Beides hat er nicht geleistet. Einunddreißig Abschnitte hat er gebraucht, um von seinem Ausgangspunkt auf vielen Umwegen wieder zu eben diesem Ausgangspunkt zurückzukehren: Die eigentliche Hoffnung bezieht sich auf Gott und das ewige Leben, andere Hoffnungen mögen ihre Bedeutung haben, müssen aber daneben verblassen. Mehr hat er nicht. Seine angeblichen Schlussfolgerungen bestehen aus Wortspielereien oder aus begründungslos dargebotenen Sprüngen in die Richtungen, die ihm am meisten behagen. Wortreich hat er Seite um Seite gefüllt, um dann im letzten Abschnitt seines eher theoretischen Teils die Folgerung zu ziehen, die ihm ins Konzept passt und die er schon ganz am Anfang seines Textes vom Himmel fallen ließ. Von intellektueller Brillanz kann hier keine Rede sein, eher von der intellektuellen Verbrämung theologischen Wunschenkens, das in Wahrheit nicht über das Aufstellen genehmer Postulate hinauskommt.

**Anmerkung:**

\* Aufgrund seiner Länge musste der Texte auf zwei Ausgaben verteilt werden; die Fortsetzung wird in Aufklärung & Kritik 1/2009 veröffentlicht.

## Literaturhinweise

Im Text selbst habe ich aus Gründen der Lesbarkeit auf Anmerkungen und Literaturhinweise verzichtet. Ich habe aber bei der vorliegenden Analyse auf die nachstehenden Arbeiten zurückgegriffen.

H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, UTB, Stuttgart, 1991

H. Albert, Kritik der reinen Hermeneutik, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Stuttgart, 2000

H. Albert, Kritischer Rationalismus, UTB, Stuttgart, 2000

H. Albert, Das Elend der Theologie, Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2005

H. Albert, Joseph Ratzingers Apologie des Christentums, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 59. Jgg., 1, 2007.

H. Albert, Joseph Ratzingers Jesusdeutung, in: „Jesus von Nazareth“ kontrovers, LIT Verlag, Berlin 2007

Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina christiana), Reclam, Stuttgart, 2002

R. Dawkins, Der Gotteswahn, Ullstein, Berlin, 2007

H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, Piper Verlag, 2002

K.R. Popper, Logik der Forschung, Mohr Siebeck, 2005

J. Ratzinger (Benedikt XVI.), Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika „Spe Salvi“, Herder Verlag, Freiburg, 2008. Auch erhältlich über <http://www.vatikan.va>

J. Ratzinger (Benedikt XVI.), Jesus von Nazareth, Herder Verlag, Freiburg, 2008

E. Weis, Der Durchbruch des Bürgertums, Propyläen Verlag, Berlin, 1998

*Zum Autor: Thomas Rießinger, geboren 1961, studierte Mathematik in Mannheim. Seit 1992 ist er Professor für Mathematik und Informatik an der Fachhochschule Frankfurt. Er hat mehrere Lehrbücher zur Mathematik und Informatik und ein Buch über populäre Mathematik verfasst. Sein Hauptinteresse gilt aber Fragen der deutschen Geschichte sowie der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie.*