

Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen

Joseph Ratzinger

= *Einführung in das Christentum* (München: Kösel-Verlag, 1968), Erster
Hauptteil: Gott, Kapitel 3

1. Die Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie

Die Wahl, die im biblischen Gottesbild getroffen ist, mußte im
Aufgang des Christentums und der Kirche noch einmal wieder-
holt werden, sie muß es im Grunde in jeder geistigen Situation
von neuem; sie bleibt immer ebenso Aufgabe wie Gabe. Die früh-
christliche Verkündigung und der frühchristliche Glaube standen
wiederum in einer göttergesättigten Umwelt und so noch einmal
vor dem Problem, das Israel in seiner Ursprungssituation und
in der Auseinandersetzung mit den Großmächten der exilischen
und nachexilischen Zeit zugefallen war. Wieder galt es, auszusagen,
welchen Gott der christliche Glaube eigentlich meinte. Die
frühchristliche Entscheidung konnte freilich dabei an das ganze
vorangegangene Ringen, besonders an dessen letztes Stück, an das
Werk Deuterocesajas und der Weisheitsliteratur, an den Schritt, der
in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments geschehen
war, und schließlich an die Schriften des Neuen Testaments, be-
sonders an das Johannesevangelium, sich anschließen. Im Gefolge
dieser ganzen Geschichte hat die frühe Christenheit ihre Auswahl
und ihre Reinigung entschlossen und kühn vollzogen, indem sie
sich *für* den Gott der Philosophen, *gegen* die Götter der Religionen
entschied. Wenn die Frage aufstand, welchem Gott der christliche
Gott entspreche, dem Zeus vielleicht oder dem Hermes oder dem
Dionysos oder sonst einem, so lautete die Antwort: Keinem von
allen. Keinem von den Göttern, zu denen ihr betet, sondern ein-
zig und allein dem, zu dem ihr nicht betet, jenem Höchsten, von
dem eure Philosophen reden. Die frühe Kirche hat den ganzen
Kosmos der antiken Religionen entschlossen beiseite geschoben,
ihn insgesamt als Trugwerk und Blenderei betrachtet und ihren
Glauben damit ausgelegt, daß sie sagte: Nichts von alledem ver-
ehren und meinen wir, wenn wir Gott sagen, sondern allein das
Sein selbst, das, was die Philosophen als den Grund alles Seins,
als den Gott über allen Mächten herausgestellt haben – nur das

1. Wieso bezeichnet Ratzinger die Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie als eine Wiederholung?

2. Ist diese Wahl eine, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann?

I. Wogegen war die für die Philosophie getroffene Entscheidung der frühen Kirche gerichtet?

ist unser Gott. In diesem Vorgang liegt eine Wahl und eine Entscheidung vor, die nicht weniger schicksalhaft ist und prägend für das Kommende, als es seinerzeit die Wahl von El und »jah« gegen Moloch und Baal und die Entwicklung beider zu Elohim und auf Jahwe, auf den Seinsgedanken hin, gewesen war. Die Wahl, die so getroffen wurde, bedeutete die Option für den Logos gegen jede Art von Mythos, die definitive Entmythologisierung der Welt und der Religion.

War diese Entscheidung für den Logos gegen den Mythos der richtige Weg? Um darauf Antwort zu finden, müssen wir alles im Auge behalten, was wir bisher über die innere Entfaltung des biblischen Gottesbegriffes bedacht haben, durch deren letzte Schritte der Sache nach bereits die Standortbestimmung des Christlichen in der hellenistischen Welt in diesem Sinn festgelegt war. Auf der anderen Seite ist es nötig zu beachten, daß die antike Welt selbst in sehr ausgeprägter Form das Dilemma zwischen Gott des Glaubens und Gott der Philosophen kannte. Zwischen den mythischen Göttern der Religionen und der philosophischen Gotteserkenntnis hatte sich im Lauf der Geschichte ein immer stärkeres Spannungsverhältnis entwickelt, das in der Mythenkritik der Philosophen von Xenophanes bis Platon in Erscheinung tritt, der geradezu mit dem Versuch umging, den klassischen homerischen Mythos abzuschaffen und ihn durch einen neuen, logosgemäßen Mythos zu ersetzen. Die heutige Forschung kommt dabei immer mehr zu der Einsicht, daß es eine ganz erstaunliche Parallele zeitlicher und sachlicher Art zwischen der philosophischen Mythenkritik in Griechenland und der prophetischen Götterkritik in Israel gibt. Beide gehen zwar von völlig verschiedenen Voraussetzungen aus und haben völlig verschiedene Ziele. Aber die Bewegung des Logos gegen den Mythos, wie sie sich im griechischen Geist in der philosophischen Aufklärung zugetragen hat, so daß sie schließlich auf den Sturz der Götter zutreiben mußte, steht in einer inneren Parallelität zu der Aufklärung, die Propheten- und Weisheitsliteratur betrieben in ihrer Entmythologisierung der göttlichen Mächte zugunsten des alleinigen Gottes. Beide Bewegungen koinzidieren bei all ihrer Gegensätzlichkeit in dem Hinstreben auf den Logos. Die philosophische Aufklärung und ihre »physische« Betrachtung des Seins hat den mythischen Schein immer mehr verdrängt, freilich ohne die religiöse Form der Verehrung der Götter zu beseitigen. Die antike Religion ist denn auch an der Kluft zwischen Gott des Glaubens und Gott der Philosophen, an der totalen Diastase zwischen Vernunft und Frömmigkeit zerbrochen. Daß es nicht gelungen ist, beides in eins zu bringen, sondern daß in zunehmendem Maße Vernunft und Frömmigkeit auseinandergetreten sind, Gott des Glaubens und Gott der Philosophen sich trennten, das bedeutete den inneren Zusammenbruch der antiken Religion. Die christliche hätte kein anderes Schicksal zu erwarten, wenn sie sich auf eine gleichartige Abschneidung von der Vernunft und auf einen entsprechenden Rückzug ins rein Religiöse einließ, wie ihn Schleiermacher gepredigt hat und wie er in gewissem Sinn paradoxerweise auch bei Schleiermachers großem Kritiker und Gegenspieler Karl Barth vorliegt.

II. Inwiefern bedeutete der Gottesglaube der frühen Kirche eine Entmythologisierung der Welt und der Religion?

3. Ist das Dilemma zwischen Gott des Glaubens und Gott der Philosophen ein spezifisch christliches Problem?

4. Gibt es eine Parallele im Alten Testament zu der Mythenkritik der griechischen Philosophie?

5. Was ist nach Ratzinger die Auswirkung, wenn eine Religion sich rein religiös versteht? [schwierig]

6. In welchem Sinn wird Karl Barth von Ratzinger kritisiert?

Das gegensätzliche Schicksal von Mythos und Evangelium in der antiken Welt, das Ende des Mythos und der Sieg des Evangeliums sind, geistesgeschichtlich betrachtet, wesentlich zu erklären aus dem gegensätzlichen Verhältnis, das beide Male zwischen Religion und Philosophie, zwischen Glaube und Vernunft errichtet worden ist. Das Paradox der antiken Philosophie besteht, religionsgeschichtlich gesehen, darin, daß sie denkerisch den Mythos zerstört hat, aber gleichzeitig religiös ihn neu zu legitimieren versuchte – das heißt: daß sie religiös nicht revolutionär, sondern höchstens evolutionär war, Religion als Sache der Lebensordnung und nicht als Sache der Wahrheit behandelt hat. Paulus hat im Anschluß an die Weisheitsliteratur diesen Vorgang im Römerbrief (1, 18–31) in der Sprache der prophetischen Predigt (bzw. der alttestamentlichen Weisheitsrede) völlig exakt beschrieben. Bereits im Weisheitsbuch, c 13–15, findet sich der Hinweis auf dieses tödliche Schicksal der antiken Religion und auf die Paradoxie, die in jener Auseinandertrennung von Wahrheit und Frömmigkeit liegt. Paulus greift das dort ausführlich Gesagte in wenigen Versen auf, in denen er das Geschick der antiken Religion aus diesem Zusammenhang der Trennung von Logos und Mythos schildert: »Es ist ja, was an Gott erkennbar ist, unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht... Aber, obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihm nicht als Gott Ehre und Dank erwiesen... Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Nachbildung eines vergänglichen Menschen, fliegender, vierfüßiger und kriechender Tiere...« (Röm 1, 19–23).

Die Religion geht nicht den Weg des Logos, sondern verharrt bei dem als wirklichkeitslos durchschauten Mythos. Damit war ihr Untergang unvermeidlich; er folgte aus der Abtrennung von der Wahrheit, die dazu führte, daß sie als bloße »institutio vitae«, das heißt als bloße Lebenseinrichtung und Form der Lebensgestaltung, angesehen wurde. Dieser Situation gegenüber hat Tertullian in einem großartig kühnen Wort mit Nachdruck die christliche Position beschrieben, wenn er sagt: »Christus hat sich die Wahrheit genannt, nicht die Gewohnheit«. Ich glaube, daß dies einer der wirklich großen Sätze der Vätertheologie ist. Der Kampf der frühen Kirche und die bleibende Aufgabe, die dem christlichen Glauben gestellt ist, wenn er selbst bleiben will, ist darin in einzigartiger Dichte zusammengefaßt. Der Vergötzung der *consuetudo Romana*, des »Herkommens« der Stadt Rom, die ihre Gewohnheiten zum selbstgenügsamen Maßstab des Verhaltens machte, tritt der Alleinanspruch der Wahrheit entgegen. Das Christentum hat sich damit entschlossen auf die Seite der Wahrheit gestellt und sich so von einer Vorstellung von Religion abgewandt, die sich damit begnügt, zeremonielle Gestalt zu sein, der man schließlich auf dem Weg der Interpretation auch irgendeinen Sinn beilegen kann.

Noch ein Hinweis mag das Gesagte verdeutlichen. Die Antike hatte sich schließlich das Dilemma ihrer Religion, ihrer Abgeschiedenheit von der Wahrheit des philosophisch Erkannten, zurechtgelegt in der Idee dreier Theologien, die es gebe: physische, politische und mythische Theologie. Sie hatte das Auseinandertreten von Mythos und Logos gerechtfertigt mit der Rücksicht auf das

7. Worin besteht – religionsgeschichtlich gesehen – das Paradox der antiken Philosophie?

8. Warum nennt Ratzinger die Auseinandertrennung von Wahrheit und Frömmigkeit paradox? [schwierig]

9. Was bedeutet die Aussage »Christus hat sich die Wahrheit genannt, nicht die Gewohnheit«?

10. Zu welchem Zweck erwähnt Ratzinger die Idee dreier Theologien?

Empfinden des Volkes und mit der Rücksicht auf den Nutzen des Staates, insofern mythische Theologie zugleich politische Theologie ermöglichen. Anders ausgedrückt: Sie hatte in der Tat Wahrheit gegen Gewohnheit, Nützlichkeit gegen Wahrheit gestellt. Die Vertreter der neuplatonischen Philosophie gingen einen Schritt weiter, indem sie den Mythos ontologisch interpretierten, ihn als Symbol-Theologie auslegten und ihn damit auf dem Weg der Auslegung zur Wahrheit hin zu vermitteln versuchten. Aber was nur noch durch Interpretation bestehen kann, hat in Wirklichkeit aufgehört zu bestehen. Der menschliche Geist wendet sich mit Recht der Wahrheit selbst zu und nicht dem, was mit der Methode der Interpretation auf Umwegen als mit der Wahrheit noch vereinbar erklärt werden kann, selbst jedoch keine Wahrheit mehr hat.

Beide Vorgänge haben etwas bedrängend Gegenwärtiges an sich. In einer Situation, in der die Wahrheit des Christlichen zu entschwinden scheint, zeichnen sich im Kampf um das Christentum heute gerade die beiden Methoden wieder ab, mit denen einst der antike Polytheismus seinen Todeskampf bestritten und nicht bestanden hat. Auf der einen Seite steht der Rückzug aus der Wahrheit der Vernunft in einen Bereich bloßer Frömmigkeit, bloßen Glaubens, bloßer Offenbarung; ein Rückzug, der in Wirklichkeit, gewollt oder ungewollt, zugegeben oder nicht, in fataler Weise dem Rückzug der antiken Religion vor dem Logos, der Flucht vor der Wahrheit in die schöne Gewohnheit, vor der Physis in die Politik gleicht. Auf der anderen Seite steht ein Verfahren, das ich abkürzend als Interpretationschristentum bezeichnen möchte. Hier wird mit der Methode der Interpretation der Skandal des Christlichen aufgelöst und, indem es solchermaßen unanstößig gemacht wird, zugleich auch seine Sache selbst zur verzichtbaren Phrase gemacht, zu einem Umweg, der nicht nötig ist, um das Einfache zu sagen, das hier durch komplizierte Auslegungskünste zu seinem Sinn erklärt wird.

Die ursprünglich christliche Option ist demgegenüber eine durchaus andere. Der christliche Glaube hat – wir sahen es – gegen die Götter der Religionen für den Gott der Philosophen, das heißt gegen den Mythos der Gewohnheit allein für die Wahrheit des Seins selbst optiert. Von diesem Vorgang her rührte der Vorwurf gegen die frühe Kirche, daß ihre Anhänger Atheisten seien. Er ergab sich daraus, daß in der Tat die frühe Kirche die ganze Welt der antiken religio ablehnte, daß sie nichts davon als annehmbar erklärte, sondern dies Ganze als leere Gewohnheit, die gegen die Wahrheit steht, beiseite schob. Der Gott der Philosophen, den man übrigließ, galt aber der Antike nicht als religiös belangvoll, sondern als eine akademische, außerreligiöse Wirklichkeit. Nur ihn stehen zu lassen und einzig und allein zu ihm sich zu bekennen erschien als Religionslosigkeit, als Leugnung der religio und als Atheismus. In der Atheismus-Verdächtigung, mit der das frühe Christentum zu ringen hatte, wird seine geistige Orientierung, seine Option gegen die religio und ihre wahrheitslose Gewohnheit – einzig für die Wahrheit des Seins, deutlich erkennbar.

11. Wie begründet Ratzinger den Satz »Aber was nur noch durch Interpretation bestehen kann, hat in Wirklichkeit aufgehört zu bestehen«? [schwierig]

12. Was ist unter »Interpretationschristentum« zu verstehen?

III. Wie hätte sich das Christentum verstanden, wenn es nicht für die Philosophie optiert hätte?

13. Wie kam es, daß Christen für Atheisten gehalten wurden?

2. Die Verwandlung des Gottes der Philosophen

Freilich darf auch die andere Seite des Vorgangs nicht übersehen werden. Indem der christliche Glaube sich allein für den Gott der Philosophen entschied und diesen Gott folgerichtig als den Gott erklärte, zu dem man beten kann und der zum Menschen spricht, hat er diesem Gott der Philosophen eine völlig neue Bedeutung gegeben, ihn dem bloß Akademischen entrissen und ihn so zutiefst verwandelt. Dieser Gott, der vorher als ein Neutrum dasteht, als der oberste, abschließende Begriff; dieser Gott, der verstanden ist als das reine Sein oder als das reine Denken, das ewig geschlossen in sich selber kreist und nicht zum Menschen und seiner kleinen Welt hinüberreicht; dieser Gott der Philosophen, dessen reine Ewigkeit und Unveränderlichkeit jede Beziehung zum Veränderlichen und werdenden ausschließt, erscheint nun für den Glauben als der Menschen Gott, der nicht nur Denken des Denkens, ewige Mathematik des Weltalls, sondern Agape, Macht schöpferischer Liebe ist. In diesem Sinn gibt es im christlichen Glauben dann doch das, was Pascal in jener Nacht erfahren hat, in der er auf einen Zettel, den er fortan eingenäht im Rockfutter seines Anzugs trug, die Worte schrieb: »Feuer. ›Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs‹, nicht der Philosophen und Gelehrten«. Er hatte gegenüber einem wieder ganz ins Mathematische zurücksinkenden Gott die Dornbusch-Erfahrung erlebt und begriffen, daß der Gott, der die ewige Geometrie des Weltalls ist, es nur sein kann, weil er schöpferische Liebe, weil er brennender Dornbusch ist, aus dem ein Name ergeht, durch den er in die Welt des Menschen eintritt. In diesem Sinne also gibt es die Erfahrung davon, daß der Gott der Philosophen ganz anders ist, als die Philosophen ihn gedacht hatten, ohne aufzuhören, das zu sein, was sie gefunden hatten; daß man ihn erst wirklich erkennt, wenn man begreift, daß er, die eigentliche Wahrheit und der Grund allen Seins, ungetrennt der Gott des Glaubens, der Gott der Menschen ist.

Um die Verwandlung zu sehen, die der philosophische Gottesbegriff durch seine Gleichsetzung mit dem Gott des Glaubens erfährt, braucht man nur irgendeinen biblischen Text heranzuziehen, der von Gott spricht. Wählen wir ganz beiläufig Lukas 15, 1–10, das Gleichnis vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme. Den Ausgangspunkt bildet das Ärgernis, das Schriftgelehrte und Pharisäer an der Tatsache nahmen, daß Jesus mit den Sündern zu Tische saß. Als Antwort darauf erfolgt der Hinweis auf den Menschen, der hundert Schafe besitzt, eins davon verliert und diesem nachgeht, es sucht und findet und sich mehr freut als über die Neunundneunzig, denen er nie nachzugehen brauchte. Die Geschichte von der verlorenen Drachme, die wiedergefunden, mehr Freude auslöst als das nie Verlorene, tendiert in dieselbe Richtung: »Ebenso wird im Himmel mehr Freude sein über einen einzigen Sünder, der sich bekehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen« (15, 7) In diesem Gleichnis, in dem Jesus sein Wirken und seinen Auftrag als von Gott Gesandter rechtfertigt und darstellt, kommt zugleich mit der Geschichte zwischen Gott und Mensch auch die Frage, wer Gott selber ist, mit zur Spra-

14. Charakterisieren Sie den Gott der Philosophen!

IV. Wie verhält sich der Gott des Glaubens zu dem Gott der Philosophen?

15. Zitieren Sie bitte wortwörtlich das »Memoriale« Pascals!

che.

Wenn wir versuchen, das aus diesem Text herauszulösen, werden wir sagen müssen: Der Gott, der uns hier begegnet, erscheint uns, ähnlich wie in so vielen Texten des Alten Testaments, höchst anthropomorph, höchst unphilosophisch; er hat Leidenschaften wie ein Mensch, er freut sich, er sucht, er wartet, er geht entgegen. Er ist nicht die fühllose Geometrie des Weltalls, nicht die neutrale Gerechtigkeit, die ungetrübt von einem Herzen und seinen Affekten über den Dingen stünde, sondern er *hat* ein Herz, er steht da als ein Liebender, mit der ganzen Wunderlichkeit des Liebenden. So wird in diesem Text die Verwandlung des bloß philosophischen Denkens deutlich, und es wird sichtbar, wie weit wir im Grunde dann doch immer wieder vor dieser Identifikation von Gott des Glaubens und Gott der Philosophen bleiben, sie nicht einzuholen vermögen und wie sehr *darin* im Grunde unser Gottesbild und unser Verständnis der christlichen Wirklichkeit scheitern.

Der Großteil der Menschen von heute gesteht ja noch immer in irgendeiner Form zu, daß es so etwas wie »ein höchstes Wesen« wohl gebe. Aber man findet es absurd, daß dieses Wesen sich mit dem Menschen befassen solle; wir haben die Empfindung – auch dem, der zu glauben versucht, ergeht es immer wieder so –, daß so etwas Ausdruck eines naiven Anthropomorphismus, einer frühen Weise des menschlichen Denkens sei, verständlich aus einer Situation, in der der Mensch noch in einer kleinen Welt lebte, in der die Erdscheibe der Mittelpunkt aller Dinge war und Gott nichts anderes zu tun hatte, als auf sie herunterzublicken. Aber, so denken wir, in einer Zeit, in der wir wissen, wie unendlich anders sich das verhält, wie bedeutungslos die Erde im riesigen Weltall ist und wie bedeutungslos folglich auch das Staubkorn Mensch gegenüber den kosmischen Dimensionen dasteht, in einer solchen Zeit erscheint uns der Gedanke absurd, daß dies höchste Wesen sich mit dem Menschen, seiner kleinen, erbärmlichen Welt, seinen Sorgen, seinen Sünden und Nichtsünden befassen sollte. Indem wir aber so meinen, auf diese Weise recht göttlich von Gott zu reden, denken wir in Wirklichkeit gerade sehr klein und allzu menschlich von ihm, als müßte er, um nicht den Überblick zu verlieren, auswählen. Wir stellen ihn uns damit vor als ein Bewußtsein wie das unsere, das Grenzen hat, das irgendwo einen Halt setzen muß und nie das Ganze umfassen kann.

Solchen Verengungen gegenüber mag jener Sinnspruch, den Hölderlin seinem Hyperion vorangestellt hat, wieder an das christliche Bild der wahren Größe Gottes erinnern: »Non coarctari maximo, contineri tamen a minimo, divinum est – Nicht umschlossen werden vom Größten, sich umschließen lassen vom Kleinsten – das ist göttlich«. Jener unbegrenzte Geist, der die Totalität des Seins in sich trägt, reicht über das »Größte« hinaus, so daß es gering ist für ihn, und er reicht in das Geringste hinein, weil nichts zu gering ist für ihn. Gerade diese Überschreitung des Größten und das Hineinreichen ins Kleinste ist das wahre Wesen des absoluten Geistes. Zugleich aber zeigt sich hier eine Umwertung von Maximum und Minimum, von Größtem und Kleinstem, die für das christliche Verständnis des Wirklichen kennzeichnend ist. Für

den, der als Geist das Weltall trägt und umspannt, ist ein Geist, ist das Herz eines Menschen, das zu lieben vermag, größer als alle Milchstraßensysteme. Die quantitativen Maßstäbe werden überholt; es zeigen sich andere Größenordnungen an, von denen her das unendlich Kleine das wahrhaft Umgreifende und wahrhaft Große ist.

Noch ein weiteres Vorurteil wird von hier aus als Vorurteil entlarvt. Uns scheint es im letzten immer wieder selbstverständlich, daß das unendlich Große, der absolute Geist, nicht Fühlen und Leidenschaft, sondern nur reine Mathematik des Alls sein könne. Unreflektiert unterstellen wir damit, daß bloßes Denken größer sei als Lieben, während die Botschaft des Evangeliums und das christliche Gottesbild darin die Philosophie korrigiert und uns wissen läßt, daß höher als das bloße Denken die Liebe steht. Das absolute Denken ist ein Lieben, ist nicht fühlloser Gedanke, sondern schöpferisch, weil es Liebe ist.

Das Ganze zusammenfassend können wir sagen, daß sich bei der bewußten Anknüpfung an den Gott der Philosophen, die der Glaube vollzog, zwei fundamentale Überschreitungen des bloß philosophischen Denkens ergaben:

a) *Der philosophische Gott ist wesentlich nur selbstbezogen*, rein sich selbst beschauendes Denken. Der Gott des Glaubens ist fundamental durch die Kategorie der Relation (Beziehung) bestimmt. Er ist schöpferische Weite, die das Ganze umspannt. Damit ist ein völlig neues Weltbild und eine neue Weltordnung gesetzt: Als die höchste Möglichkeit des Seins erscheint nicht mehr die Losgelöstheit dessen, der nur sich selber braucht und in sich steht. Die höchste Weise des Seins schließt vielmehr das Element der Beziehung ein. Man braucht wohl nicht eigens zu sagen, welche Revolution es für die Existenzrichtung des Menschen bedeuten muß, wenn als das Höchste nicht mehr die absolute, in sich geschlossene Autarkie erscheint, sondern wenn das Höchste zugleich Bezogenheit ist, schöpferische Macht, die anderes schafft und trägt und liebt ...

b) *Der philosophische Gott ist reines Denken*; ihm liegt die Vorstellung zugrunde: Denken und nur Denken ist göttlich. Der Gott des Glaubens ist als Denken Lieben. Der Vorstellung von ihm liegt die Überzeugung zugrunde: Lieben ist göttlich. Der Logos aller Welt, der schöpferische Urgedanke, ist zugleich Liebe, ja, dieser Gedanke ist schöpferisch, weil er als Gedanke Liebe und als Liebe Gedanke ist. Es zeigt sich eine Uridentität von Wahrheit und Liebe, die da, wo sie voll verwirklicht sind, nicht zwei nebeneinander oder gar gegeneinander stehende Wirklichkeiten, sondern eins sind, das einzig Absolute. An dieser Stelle wird zugleich der Ansatzpunkt des Bekenntnisses zum drei-einigen Gott sichtbar, auf den später zurückzukommen sein wird.

3. Die Spiegelung der Frage im Text des Glaubensbekenntnisses

Im apostolischen Glaubensbekenntnis, an das sich unsere Überlegungen anschließen, wird die paradoxe Einheit von Gott des Glau-

16. Woher kommt es, daß das absolute Denken schöpferisch ist?

17. Was sind die zwei fundamentalen Überschreitungen des bloß philosophischen Gottes, die Ratzinger besonders hervorhebt?

V. Wie wird die paradoxe Einheit von Gott des Glaubens und Gott der Philosophen im Apostolischen Glaubensbekenntnis widerspiegelt?

bens und Gott der Philosophen, auf der das christliche Gottesbild beruht, zum Ausdruck gebracht in dem Nebeneinander der zwei Attribute »Vater« und »Allherrscher« (»Herr des All«). Der zweite Titel – Pantokrator im Griechischen – weist auf das alttestamentliche »Jahwe Zebaoth« (Sabaoth) zurück, dessen Bedeutung nicht mehr völlig aufzuhellen ist. Es bedeutet, wörtlich übersetzt, soviel wie »Gott der Scharen«, »Gott der Mächte«; »Herr der Mächte« wird es in der griechischen Bibel mitunter wiedergegeben. Bei allen Unsicherheiten über den Ursprung ist immerhin so viel auszumachen, daß dieses Wort Gott als den Herrn des Himmels und der Erde bezeichnen will; vor allen Dingen wollte es ihn wohl in polemischer Wendung gegen die babylonische Gestirnreligion als den Herrn hinstellen, dem auch die Gestirne gehören, neben dem die Gestirne nicht als selbständige göttliche Mächte bestehen können: Die Gestirne sind keine Götter, sondern seine Werkzeuge, ihm zu Händen wie einem Kriegsherrn seine Heerscharen. Das Wort Pantokrator hat von da aus zunächst einen kosmischen und später auch einen politischen Sinn; es bezeichnet Gott als den Herrn über allen Herren. Indem das Credo Gott gleichzeitig »Vater« und »Allherrscher« nennt, hat es einen Familienbegriff und einen Begriff kosmischer Macht zusammengefügt als die Beschreibung des einen Gottes. Es bringt damit genau das zum Ausdruck, worum es im christlichen Gottesbild geht: die Spannung von absoluter Macht und absoluter Liebe, absoluter Ferne und absoluter Nähe, von Sein schlechthin und von unmittelbarer Zugewandtheit zum Menschlichsten des Menschen, das Ineinander von Maximum und Minimum, von dem vorhin die Rede war.

Das Wort Vater, das hier hinsichtlich seines Beziehungspunktes noch ganz offen bleibt, verknüpft zugleich den ersten Glaubensartikel mit dem zweiten; es verweist auf die Christologie und verspannt damit die beiden Stücke so ineinander, daß, was von Gott zu sagen ist, vollends erst deutlich wird, wenn man zugleich zum Sohn hinüberblickt. Was zum Beispiel »Allmacht«, »Allherrschaft« heißt, wird christlich erst an der Krippe und am Kreuz deutlich. Hier, wo der Gott, der als der Herr des Alls bekannt wird, in die letzte Ohnmacht der Ausgeliefertheit an sein geringstes Geschöpf eingetreten ist, kann in Wahrheit erst der christliche Begriff des Allherrentums Gottes formuliert werden. An dieser Stelle wird zugleich ein neuer Begriff von Macht geboren und ein neuer Begriff von Herrschaft und Herrentum. Die höchste Macht erweist sich darin, daß sie gelassen genug sein kann, sich gänzlich aller Macht zu begeben; daß sie mächtig ist nicht durch Gewalt, sondern allein durch die Freiheit der Liebe, die noch im Zurückgewiesenwerden stärker ist als die auftrumpfenden Mächte der irdischen Gewalten. Hier erst kommt endgültig jene Korrektur der Maßstäbe und der Dimensionen zu ihrem Ziel, die vorhin im Gegeneinander von Maximum und Minimum angeklungen ist.