

JOSEPH RATZINGER

---

EINFÜHRUNG IN DAS  
CHRISTENTUM



# JOSEPH RATZINGER

## EINFÜHRUNG IN DAS CHRISTENTUM

Vorlesungen über das  
Apostolische Glaubensbekenntnis

Mit einem neuen einleitenden Essay

*Meinen Hörern  
in Freising, Bonn, Münster  
und Tübingen*

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten,  
so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns  
diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich auf deren Stand  
zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

18. Auflage 2023  
der völlig unveränderten, mit einer neuen Einführung versehenen Neuausgabe  
2000 Gesetz nach den Regeln der reformierten Rechtschreibung.

Copyright © 1968 Kösel-Verlag, München,  
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,  
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Mit kirchlicher Druckerlaubnis: München, 2. Juli 1968,  
GV Nr. 7194/4, Matthias Defregger, Generalvikar.

Umschlag: Kaselow Design, München

Umschlagmotiv: © ZEFA/Masterfile

Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 978-3-466-20455-7

www.koesel.de

---

INHALT

VORWORT ZUR NEUAUSGABE 2000 . . . . .	9
VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE . . . . .	27
VORWORT ZUR ZEHNTEN AUFLAGE. . . . .	30

EINFÜHRUNG: »ICH GLAUBE – AMEN«

ERSTES KAPITEL: <b>Glauben in der Welt von heute</b> . . . .	33
1. Zweifel und Glaube – die Situation des Menschen vor der Gottesfrage. . . . .	33
2. Der Sprung des Glaubens – vorläufiger Versuch einer Wesensbestimmung des Glaubens . . . . .	41
3. Das Dilemma des Glaubens in der Welt von heute . .	46
4. Die Grenze des modernen Wirklichkeitsverständnisses und der Ort des Glaubens . . . . .	51
5. Glaube als Stehen und Verstehen . . . . .	62
6. Die Vernunft des Glaubens . . . . .	67
7. »Ich glaube an dich« . . . . .	71
ZWEITES KAPITEL: <b>Die kirchliche Gestalt des Glaubens</b>	74
1. Vorbemerkung zu Geschichte und Struktur des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. . . . .	74
2. Grenze und Bedeutung des Textes . . . . .	77
3. Bekenntnis und Dogma . . . . .	79
4. Das Symbolum als Ausdruck der Struktur des Glaubens	82

## ERSTER HAUPTTEIL: GOTT

ERSTES KAPITEL: <b>Vorfragen zum Thema Gott</b> . . . . .	95
1. Der Umfang der Frage . . . . .	95
2. Das Bekenntnis zu dem einen Gott . . . . .	101
ZWEITES KAPITEL: <b>Der biblische Gottesglaube</b> . . . . .	106
1. Das Problem der Geschichte vom brennenden Dorn- busch . . . . .	106
2. Die innere Voraussetzung des Jahwe-Glaubens: Der Gott der Väter . . . . .	112
3. Jahwe, der Gott der Väter und der Gott Jesu Christi. .	116
4. Die Idee des Namens. . . . .	122
5. Die zwei Seiten des biblischen Gottesbegriffs. . . . .	124
DRITTES KAPITEL: <b>Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen</b> . . . . .	126
1. Die Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie	126
2. Die Verwandlung des Gottes der Philosophen. . . . .	132
3. Die Spiegelung der Frage im Text des Glaubens- bekenntnisses. . . . .	137
VIERTES KAPITEL: <b>Bekenntnis zu Gott heute</b> . . . . .	139
1. Der Primat des Logos . . . . .	140
2. Der persönliche Gott . . . . .	146
FÜNFTES KAPITEL: <b>Glaube an den dreieinigen Gott</b> . . .	150
1. Zum Ansatz des Verstehens . . . . .	151
2. Zur positiven Sinngebung . . . . .	165

## ZWEITER HAUPTTEIL: JESUS CHRISTUS

ERSTES KAPITEL: <b>»Ich glaube an Christus Jesus,</b>	
<b>seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn«</b> . . . . . 181	
I.	Das Problem des Bekenntnisses zu Jesus heute . . . . . 181
II.	Jesus der Christus: Die Grundform des christologischen Bekenntnisses . . . . . 185
1.	Das Dilemma der neuzeitlichen Theologie: Jesus oder Christus? . . . . . 185
2.	Das Christusbild des Glaubensbekenntnisses . . . . . 189
3.	Der Ausgangspunkt des Bekenntnisses: Das Kreuz . . . 193
4.	Jesus der Christus . . . . . 195
III.	Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch . . . 197
1.	Der Ansatz der Frage. . . . . 197
2.	Ein modernes Klischee des »historischen Jesus« . . . 200
3.	Das Recht des christologischen Dogmas. . . . . 203
IV.	Wege der Christologie . . . . . 215
1.	Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie . . . . . 215
2.	Christologie und Erlösungslehre . . . . . 217
3.	Christus, »der letzte Mensch« . . . . . 220
Exkurs: Strukturen des Christlichen . . . . . 229	
ZWEITES KAPITEL: <b>Die Entfaltung des Christusbekennt-</b>	
<b>nisses in den christologischen Glaubensartikeln</b> . . . 255	
1.	»Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau«. . . . . 255
2.	»Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben« . . . . . 264
3.	»Abgestiegen zu der Hölle« . . . . . 276
4.	»Auferstanden von den Toten« . . . . . 284

5.	»Aufgefahren in den Himmel, sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters« . . . . .	293
6.	»Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten« . . . . .	301

## DRITTER HAUPTTEIL: DER GEIST UND DIE KIRCHE

ERSTES KAPITEL: Die innere Einheit der letzten Aussagen des Symbols . . . . .	313
---	-----

ZWEITES KAPITEL: Zwei Hauptfragen des Artikels vom Geist und von der Kirche. . . . .	320
1. »Die heilige, katholische Kirche« . . . . .	321
2. »Auferstehung des Fleisches« . . . . .	329

## ANHANG

ANMERKUNGEN . . . . .	345
VERZEICHNIS DER NAMEN UND SACHEN . . . . .	358
BIBLISCHES STELLENREGISTER . . . . .	364

# »Einführung in das Christentum« – gestern, heute, morgen

Seitdem dieses Werk entstanden ist, sind mehr als dreißig Jahre vergangen, in denen sich die Weltgeschichte in schnellem Tempo weiterbewegt hat. Zwei Jahre erscheinen im Rückblick als spezifische Markierungen der letzten Jahrzehnte des abgelaufenen Jahrtausends: 1968 und 1989. Das Jahr 1968 bezeichnet den Aufstand einer neuen Generation, die nicht nur das Aufbauwerk nach dem Krieg als unzulänglich, voller Ungerechtigkeit, voller Egoismus und Besitzgier befand, sondern den ganzen Verlauf der Geschichte seit dem Sieg des Christentums für verfehlt und gescheitert ansah. Sie wollte es nun endlich besser machen, die Welt der Freiheit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit herstellen und war überzeugt, den Weg dahin im großen Strom des marxistischen Denkens gefunden zu haben. Das Jahr 1989 brachte den überraschenden Zusammenbruch der sozialistischen Regime in Europa, die ein trauriges Erbe zerstörter Erde und zerstörter Seelen hinterließen. Wer erwartet hatte, dass nun die Stunde der christlichen Botschaft neu geschlagen habe, sah sich getäuscht. Obwohl die Zahl der glaubenden Christen in der ganzen Welt nicht gering ist, ist es dem Christentum in diesem geschichtlichen Augenblick nicht gelungen, sich als eine epochale Alternative

vernehmlich zu machen. Im Grunde war die marxistische Heilslehre in freilich unterschiedlich instrumentierten Variationen als die einzige ethisch motivierte und zugleich dem wissenschaftlichen Weltbild gemäÙe Wegweisung in die Zukunft da gestanden. Deshalb hat sie auch nach dem Schock von 1989 nicht einfach abgedankt. Man braucht nur einmal zu bedenken, wie wenig von den Schrecknissen kommunistischer Gulags die Rede, wie verloren die Stimme Solschenizyns geblieben ist: Über all dieses spricht man nicht. Eine Art Scham verbietet es; selbst Pol Pots mörderisches Regime wird nur gelegentlich im Vorbeigehen erwähnt. Aber eine Enttäuschung ist doch geblieben und eine tiefe Ratlosigkeit. Man traut großen moralischen Verheißungen nicht mehr, und der Marxismus hatte sich ja als eine solche verstanden. Es ging um Gerechtigkeit für alle, um Frieden, um Abschaffung ungerechter Herrschaftsverhältnisse und so fort. Um dieser edlen Ziele willen glaubte man unterwegs die ethischen Grundlagen aussetzen zu müssen und Terror als Mittel für das Gute verwenden zu dürfen. Nachdem die Trümmerfelder der Menschlichkeit, die so entstanden, wenigstens für einen Augenblick sichtbar geworden sind, zieht man sich lieber auf Pragmatik zurück oder bekennt sich ganz unverhüllt zur Verachtung des Ethischen. Ein tragisches Beispiel können wir in Kolumbien beobachten, wo zunächst unter marxistischen Vorzeichen ein Kampf für die Befreiung der kleinen Bauern, der von den großen Kapitalien Getretenen aufgenommen worden war. Heute hat sich stattdessen einfach eine der staatlichen Macht entzogene Rebellenrepublik herausgebildet, die ganz offen vom Drogenhandel lebt und dafür keine moralischen Rechtfertigungen mehr sucht, zumal sie damit eine Anfrage der reichen Länder befriedigt und zugleich Menschen Brot gibt, die in der Weltwirtschaftsordnung sonst kaum noch etwas zu suchen hätten. Muss in einer solchen Situation der Ratlosigkeit das Christentum nicht allen Ernstes versuchen, seine Stimme wiederzufinden, um das neue Jahrtausend in seine Bot-

schaft »einzuführen«, sie als eine gemeinsame Wegweisung in die Zukunft verständlich zu machen?

Wo war eigentlich die Stimme des christlichen Glaubens in dieser Zeit? 1967, als das Buch entstand, waren die Gärungen der frühen Nachkonzilszeit voll im Gange. Das II. Vatikanische Konzil hatte ja genau dies gewollt: dem Christentum wieder geschichtsbildende Kraft verleihen. Im 19. Jahrhundert hatte sich die Meinung herausgebildet, die Religion gehöre dem Bereich des Subjektiven und Privaten zu und solle da ihren Ort haben. Aber eben weil sie dem Subjektiven zuzurechnen sei, könne sie für den großen Gang der Geschichte und die in ihr zu fällenden Entscheidungen keine bestimmende Kraft sein. Nun sollte im Anschluss an das Konzil gerade wieder sichtbar werden, dass der Glaube der Christen das ganze Leben umfasst, dass er mitten in der Geschichte und in der Zeit steht und über den Bereich subjektiver Vorstellungen hinaus belangvoll ist. Das Christentum versuchte – jedenfalls in der Sicht der katholischen Kirche – wieder aus dem Ghetto, wohin es seit dem 19. Jahrhundert verdrängt worden war, herauszutreten und sich auf die Welt im Ganzen neu einzulassen. Über die innerkirchlichen Streitigkeiten und Reibereien, die sich in der Auslegung und Aneignung des Konzils ergaben, brauchen wir hier nicht zu sprechen. Für den Stand des Christentums in der Zeit wurde vor allem der Gedanke eines neuen Verhältnisses von Kirche und Welt wirksam. Hatte Romano Guardini in den dreißiger Jahren – höchst notwendigerweise – den Begriff der »Unterscheidung des Christlichen« geprägt, so schien solche Unterscheidung jetzt nicht mehr wichtig zu sein, sondern im Gegenteil das Überspringen der Unterschiede, das Zugehen auf die Welt, das Sich-Einlassen auf sie. Schon auf den Pariser Barrikaden von 1968 zeigte sich, wie schnell diese Gedanken aus den Gesprächen kirchlicher Akademien heraustraten und ganz praktisch werden konnten: Man feierte eine Revolutionseucharistie und praktizierte damit eine neue Verschmelzung

von Kirche und Welt im Zeichen der Revolution, die endlich den Aufbruch zu einer besseren Zeit bringen sollte. Die führende Beteiligung katholischer und evangelischer Studentengemeinden an den revolutionären Umbrüchen in europäischen und außereuropäischen Universitäten bestätigte dieselbe Richtung.

Aber eigentlich gezündet hat der Blitz dieser neuen Umsetzung von Ideen in Praxis, dieser neuen Verschmelzung von christlichem Impuls und weltlich politischem Handeln in Lateinamerika. Die Theologie der Befreiung schien für mehr als ein Jahrzehnt die neue Richtung anzugeben, mit der der Glaube wieder weltgestaltend werden sollte, weil er sich mit den Erkenntnissen und Weisungen der Weltstunde neu verband. Dass es in Lateinamerika in erschreckendem Maß Unterdrückung, ungerechte Herrschaft, Konzentration von Besitz und Macht in wenigen Händen und Ausbeutung der Armen gab, war unbestritten und unbestritten damit, dass Handlungsbedarf bestand. Und da es sich um mehrheitlich katholische Länder handelte, konnte kein Zweifel sein, dass hier die Kirche Verantwortung trug und der Glaube sich als Kraft der Gerechtigkeit bewähren musste. Aber wie eigentlich? Da schien nun Marx der große Wegweiser zu sein. Er habe nun die Rolle übernommen, die im 13. Jahrhundert Aristoteles zugekommen war, dessen vorchristliche (also »heidnische«) Philosophie zu taufen war, um Glaube und Vernunft in die rechte Beziehung zueinander zu bringen. Wer aber Marx (in welchen neomarxistischen Variationen auch immer) als den Vertreter der Weltvernunft aufnimmt, der nimmt nicht einfach eine Philosophie, eine Vision über Herkunft und Sinn des Daseins an, sondern der übernimmt vor allem eine Praxis. Denn diese »Philosophie« ist wesentlich eine »Praxis«, die erst »Wahrheit« schafft, nicht eine solche voraussetzt. Wer Marx zum Philosophen der Theologie macht, der übernimmt den Primat des Politischen und der Wirtschaft, die nun die eigentlichen Heilmächte (und, wenn falsch angewendet, Unheilmächte) sind: Die Erlösung des Men-

schen geschieht in solcher Sicht durch die Politik und die Wirtschaft, in der die Gestalt der Zukunft bestimmt wird. Dieser Primat der Praxis und der Politik bedeutete vor allem, dass Gott nicht als »praktisch« einzustufen ist. Die »Realität«, auf die man nun einzugehen hatte, war allein die materielle Realität der geschichtlichen Gegebenheiten, die zu durchschauen und auf die richtigen Ziele hin mit den dafür angemessenen Mitteln umzugestalten war, wozu unerlässlich auch die Gewalt zählte. Die Rede von Gott gehört in dieser Sicht weder zum Bereich des Praktischen noch zu dem der Realität. Man musste sie – wenn schon – verschieben, bis das Wichtigste getan sein würde. Es blieb die Gestalt Jesu, der nun freilich nicht mehr als der Christus erschien, sondern als die Verkörperung aller Leidenden und Unterdrückten und als deren Stimme, die zum Umbruch, zur großen Veränderung ruft. Das Neue an dem Ganzen war, dass das Programm der Weltveränderung, das bei Marx nicht nur atheistisch, sondern auch antireligiös gedacht ist, nun mit religiöser Leidenschaft gefüllt wurde, sich auf religiöse Grundlagen stützte: eine neu gelesene Bibel (besonders des Alten Testaments) und eine Liturgie, die als symbolischer Vorvollzug der Revolution und als Bereitung für sie gefeiert wurde.

Man muss es zugeben: Das Christentum war mit dieser merkwürdigen Synthese wieder in die Öffentlichkeit der Welt getreten und eine »epochale« Botschaft geworden. Es verwundert nicht, dass die sozialistischen Staaten dieser Bewegung freundlich gegenüber standen. Bemerkenswerter ist, dass auch in den »kapitalistischen« Ländern die Befreiungstheologie das Hätschelkind der öffentlichen Meinung war, dem zu widersprechen geradezu als Versündigung gegen die Menschlichkeit und die Menschheit angesehen wurde, auch wenn man die praktischen Anweisungen im eigenen Bereich natürlich nicht angewendet sehen wollte, weil man ja bereits bei einer gerechten Sozialordnung angekommen sei. Nun darf man nicht bestreiten, dass es in den verschiede-

nen Befreiungstheologien auch viele wirklich bedenkenswerte Einsichten gab. Alle diese Entwürfe mussten aber in dem Augenblick als epochale Gestalt einer Synthese des Christlichen mit der Welt abtreten, in dem der Glaube an Politik als Heilsmacht zusammenbrach. Der Mensch ist zwar, wie Aristoteles sagt, ein »politisches Wesen«, aber er darf nicht auf Politik und Wirtschaft reduziert werden. Das eigentliche und tiefste Problem der Befreiungstheologien sehe ich in dem faktischen Ausfall des Gottesgedankens, der natürlich auch (wie angedeutet) die Gestalt Christi grundlegend verändert hat. Nicht als ob man Gott gezeugnet hätte – beileibe nicht. Er wurde nur für die »Realität«, der man sich zuwenden musste, nicht gebraucht. Er war funktionslos. An diesem Punkt fragt man sich plötzlich betroffen: War das etwa nur in der Befreiungstheologie so? Oder konnte sie zu einer solchen Einschätzung der Gottesfrage als nicht praktisch für das Geschäft der Weltveränderung, das anstand, bloß kommen, weil die Christenheit weithin ähnlich dachte oder eher ähnlich lebte, ohne es zu bedenken und zu bemerken? Hat sich nicht das christliche Bewusstsein weithin – ohne es gewahr zu werden – damit abgefunden, dass der Glaube an Gott etwas Subjektives sei, das in den Bereich des Privaten gehört und nicht in die gemeinsamen Aktivitäten des öffentlichen Lebens, in denen man sich nun einmal, um zusammenarbeiten zu können, einrichten musste, »etsi Deus non daretur« (für den Fall, dass es Gott nicht geben würde)? Musste man nicht einen Weg finden, der gültig war auch für den Fall, dass es Gott nicht geben sollte? So ergab es sich eigentlich von selbst, dass man beim Heraustreten des Glaubens aus dem Innenraum des Kirchlichen ins Öffentliche und Allgemeine Gott keine Funktion zuweisen konnte, ihn ließ, wo er war: im Privaten, in der Intimsphäre, die keinen anderen angeht. Darum brauchte es gar keiner besonderen Nachlässigkeit und schon gar nicht einer bewussten Verneinung, wenn man Gott als Gott ohne Funktion ließ, zumal sein Name oft genug missbraucht worden war. Aber

wirklich aus dem Ghetto wäre der Glaube erst dann herausgetreten, wenn er sein Eigenes mit in die Öffentlichkeit genommen hätte, den richtenden und leidenden Gott, den Gott, der uns Grenzen und Maßstäbe setzt; den Gott, von dem wir kommen und zu dem wir gehen. So aber blieb er eigentlich erst recht im Ghetto der Funktionslosigkeit.

Gott aber ist »praktisch« und nicht bloß irgendein theoretischer Abschluss des Weltbildes, mit dem man sich tröstet, an dem man sich anhält oder einfach vorübergeht. Das sehen wir heute überall dort, wo seine bewusste Leugnung konsequent geworden ist und wo seine Abwesenheit durch nichts mehr gemildert wird. Denn zunächst geht da, wo man Gott auslässt, scheinbar alles weiter wie bisher. Gewachsene Grundentscheidungen, Grundformen des Lebens bleiben bestehen, auch wenn sie ihre Begründung verloren haben. Aber wenn, wie es Nietzsche darstellt, die Botschaft einmal wirklich ankommt, die Menschen ins Herz trifft, dass Gott tot sei, dann wird alles anders. Das zeigt sich heute zum einen in dem wissenschaftlichen Umgang mit dem menschlichen Leben, bei dem der Mensch ganz von selbst zum technischen Objekt wird, als Mensch immer mehr verschwindet. Wenn man Embryonen technisch »züchtet«, um »Forschungsmaterial« zu haben und Organvorräte zu gewinnen, die dann anderen Menschen nützen sollen – da gibt es schon kaum noch mehr einen Aufschrei des Entsetzens. Der Fortschritt verlangt dies alles, und die Ziele sind ja edel: die Lebensqualität der Menschen zu verbessern, jedenfalls derjenigen, die es sich leisten können, nach solchen Dienstleistungen zu greifen. Aber wenn der Mensch in seinem Ursprung und in seinen Wurzeln sich selbst nur Objekt ist, wenn er »produziert« und in der Produktion nach Wünschen und Nützlichkeiten selektiert wird, was soll dann überhaupt der Mensch noch vom Menschen denken? Wie sich zu ihm verhalten? Wie wird der Mensch zum Menschen stehen, wenn er nichts mehr vom göttlichen Geheimnis im anderen fin-

den kann, sondern nur noch sein eigenes Machen-Können? Was hier in den »hohen« Zonen der Wissenschaft erscheint, hat sein Spiegelbild überall dort, wo es gelungen ist, auch in der Breite den Menschen Gott aus dem Herzen zu reißen. Heute gibt es Freizonen des Menschenhandels, des zynischen Verbrauchs des Menschen, denen die Gesellschaft wehrlos gegenübersteht. Von Albanien zum Beispiel werden durch Verbrechersyndikate immerfort Frauen unter Vorspiegelungen als Prostituierte ins gegenüberliegende Festland geliefert, und weil es hier genügend Zyniker gibt, die auf solche »Ware« warten, werden die Organisationen des Verbrechens mächtiger, und die Abwehr muss feststellen, dass der Hydra des Bösen fortwährend neue Köpfe nachwachsen, wie viele man auch abhauen mag. Und sehen wir nicht überall um uns herum, in scheinbar ganz geordneter Umgebung, das Wachsen der Gewalt, die immer selbstverständlicher und immer hemmungsloser wird? Ich will das Szenario des Schreckens nicht weiter verlängern. Aber nachdenklich sollten wir werden, ob nicht doch Gott die eigentliche Wirklichkeit, die Grundvoraussetzung eines jeden »Realismus« ist, so dass ohne ihn nichts heil bleibt.

Kehren wir zurück zum Verlauf der geschichtlichen Entwicklung seit 1967. Das Jahr 1989, so sagte ich, hatte keine neuen Antworten gebracht, eher die Ratlosigkeit vertieft und Skepsis gegen große Ideale genährt. Aber etwas ist doch geschehen. Religion ist wieder modern geworden. Ihr Verschwinden wird nicht mehr erwartet, im Gegenteil, sie wuchert in verschiedenen neuen Formen. In der bleiernen Einsamkeit einer gottleeren Welt, in ihrer inneren Langweiligkeit ist die Suche nach Mystik, nach irgendeiner Berührung mit dem Göttlichen von neuem aufgebrochen. Allenthalben ist von Visionen und Botschaften aus der anderen Welt die Rede, und wo immer das Stichwort Erscheinung hörbar wird, machen sich Tausende auf den Weg, um vielleicht doch einen Spalt in der Welt zu entdecken, durch den der Himmel

sie anschaut und ihnen Tröstung schenkt. Man klagt darüber, dass die neue Suche nach Religion an den traditionellen christlichen Kirchen weithin vorübergehe. Institution stört, und Dogma stört. Das Erlebnis wird gesucht, die Erfahrung des ganz anderen. Ich möchte dieser Klage nicht uneingeschränkt zustimmen. Auf den großen Weltjugendtagen wie zuletzt in Paris wird Glaube Erfahrung und schenkt die Freude der Gemeinschaft. Etwas von Ekstase im guten Sinn teilt sich mit. Der düsteren und zerstörerischen Ekstase der Droge, der hämmernden Rhythmen, des Lärms und des Rausches tritt eine helle Ekstase des Lichts, der freudigen Begegnung in der Sonne Gottes entgegen. Man sage nicht, das sei nur eine Sache des Augenblicks. Oft ist es so, ohne Zweifel. Aber es kann auch ein Augenblick sein, der Aufbruch wird und auf den Weg bringt. Ähnliches trägt sich in den Bewegungen zu, die in den letzten Jahrzehnten vermehrt aufgebrochen sind. Auch hier wird Glaube erfahrbare Lebensgestalt, Freude, sich auf den Weg zu machen und am Geheimnis des Sauerteigs teilzunehmen, der von innen her das Ganze durchdringt und erneuert. Schließlich können auch Erscheinungsorte, wenn ein gesunder Kern da ist, Anstöße werden, sich neu und auf nüchterne Weise auf die Suche nach Gott zu machen. Wer erwartet hatte, das Christentum werde nun zur Massenbewegung, sah sich freilich getäuscht. Aber nicht die Massenbewegungen tragen die Verheißung der Zukunft in sich. Zukunft bildet sich, wo Menschen in lebensformenden Überzeugungen zueinander finden. Und gute Zukunft wächst, wo diese Überzeugungen aus der Wahrheit kommen und in sie hinein führen.

Die Wiederentdeckung von Religion hat aber auch noch ein anderes Gesicht. Wir sahen schon, dass diese Wiederentdeckung nach Religion als Erlebnis sucht, dass ihr die »mystische« Seite der Religion wichtig ist, Religion als mir eröffnete Berührung mit dem ganz Anderen. Das bedeutet in unserer geschichtlichen Lage, dass die mystischen Religionen Asiens (Teile des Hinduis-

mus und der Buddhismus) mit ihrem Verzicht auf Dogmatik und ihrem geringen Maß an Institutionalisierung der aufgeklärten Menschheit gemäßer zu sein scheinen als das dogmatisch-inhaltlich bestimmte und institutionell geformte Christentum. Ganz allgemein aber entsteht eine Relativierung der einzelnen Religionen, in denen es bei allen Unterschieden, ja, Gegensätzen letztlich unter verschiedenen Gestalten doch nur um die Innenseite aller unterschiedlichen Formen gehen könne, um die Berührung mit dem Unnennbaren, dem verborgenen Geheimnis. Und man ist sich weithin einig, dass dieses Geheimnis sich in keiner Offenbarungsgestalt ganz zeigt, dass es immer nur verschüttet und bruchstückhaft und doch als dasselbe und eine geahnt und gesucht wird. Dass wir Gott nicht selber erkennen können, dass alles Ausgesagte und Dargestellte nur Symbol sein kann, das ist geradezu eine Grundgewissheit des modernen Menschen, die er irgendwie auch als seine Demut vor dem Unendlichen versteht. Mit solcher Relativierung verbindet sich der Gedanke des großen Friedens der Religionen, die sich gegenseitig als unterschiedliche Weisen der Spiegelung des einen Ewigen anerkennen und dem Menschen freistellen sollten, auf welchen Wegen er sich zu dem sie doch alle Verbindenden durchtastet. Der christliche Glaube wird durch einen solchen Relativierungsprozess vor allem an den zwei grundlegenden Orten seines Wesens entscheidend verändert:

1. Die Gestalt Christi wird vollständig neu gedeutet, nicht nur dem Dogma, sondern gerade auch den Evangelien gegenüber. Der Glaube daran, dass Christus der einzige Sohn Gottes *ist*, dass in ihm wirklich Gott als Mensch unter uns weilt und dass der Mensch Jesus ewig in Gott selbst, Gott selber ist, also nicht eine Offenbarungsgestalt Gottes, sondern Gott, der einzige und nicht austauschbare, dieser Glaube wird damit ausgeschieden. Christus wird aus dem Menschen, der Gott *ist*, zu einem, der Gott in

besonderer Weise *erfahren* hat. Er ist ein Erleuchteter und darin nicht mehr grundsätzlich unterschieden von anderen Erleuchteten, etwa Buddha. Aber bei einer solchen Auslegung verliert die Gestalt Jesu ihre innere Logik. Sie wird aus ihrer historischen Verankerung gerissen und in ein ihr fremdes Schema gepresst. Buddha – darin übrigens Sokrates vergleichbar – verweist von sich weg: Nicht auf seine Person kommt es an, einzig auf den Weg, den er gezeigt hat. Wer den Weg findet, darf Buddha vergessen. Aber bei Jesus kommt es gerade auf seine Person, auf ihn selber an. In seinem »Ich bin es« klingt das »Ich bin« vom Berg Horeb durch. Der Weg besteht gerade darin, ihm nachzufolgen, denn: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Er selbst ist der Weg, es gibt keinen von ihm unabhängigen Weg, auf dem er nicht mehr zählen würde. Wenn so gerade nicht eine Lehre, sondern seine Person die eigentliche Botschaft ist, die von ihm kommt, dann muss man freilich hinzufügen, dass dieses Ich Jesu reine Verwiesenheit auf das Du des Vaters ist, nicht in sich selber steht, sondern eben wirklich »Weg« ist. »Meine Lehre ist nicht meine Lehre« (Joh 7,16). »Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat« (Joh 5,30). Das Ich ist wichtig, weil es uns ganz in die Dynamik der Sendung hineinnimmt, weil es zur Selbstüberschreitung und zur Einung mit dem führt, auf den hin wir geschaffen sind. Wenn man die Gestalt Jesu aus dieser freilich immer skandalös wirkenden Größenordnung herausnimmt, sie vom Gottsein trennt, dann wird sie widersprüchlich. Es bleiben nur Fetzen, die uns ratlos lassen oder Vorwände der Selbstbestätigung werden.

2. Der Gottesbegriff wird grundlegend verändert. Die Frage, ob Gott als Person oder apersonal zu denken sei, scheint nun zweitrangig; zwischen theistischen und nichttheistischen Religionsformen ist kein wesentlicher Unterschied mehr erkennbar. Diese Ansicht verbreitet sich mit erstaunlicher Schnelligkeit. Auch

gläubige und theologisch gebildete Katholiken, die das Leben der Kirche mittragen wollen, stellen einem wie selbstverständlich die Frage: Kann denn das so wichtig sein, ob man Gott als Person oder unpersönlich fasst? Da sollten wir, so meint man, doch großzügig sein, denn Gottes Geheimnis stehe ja ohnedies jenseits aller Begriffe und Bilder. Damit aber trifft man das Herz des biblischen Glaubens. Nicht nur für Israel, sondern auch für die Christenheit als ganze war und bleibt das Sch<sup>e</sup>ma, das »Höre Israel« aus Dtn 6,4–9 die eigentliche Mitte ihrer gläubigen Identität. Mit diesem Wort stirbt der gläubige Jude, die jüdischen Märtyrer haben mit ihm und für dies ihr Leben ausgehaucht: »Höre, Israel, Er ist unser Gott, Er ist einer.« Dass dieser Gott uns nun in Jesus Christus sein Gesicht zeigt (Joh 14,9), das Mose nicht sehen durfte (Ex 33,19), ändert nichts an diesem Bekenntnis, ändert nichts am Wesen dieser Identität. Dass Gott Person ist, erscheint in der Bibel natürlich nicht unter diesem Begriff, sondern in der Form, dass es einen Namen Gottes gibt. Name bedeutet Rufbarkeit, die Fähigkeit zu reden, zu hören, zu antworten. Das ist für den biblischen Gott wesentlich, und wenn man dies wegnimmt, hat man den Glauben der Bibel verlassen. Unbestreitbar gab und gibt es falsche, vordergründige Formen, Gott als Person zu fassen. Gerade wenn wir den Personbegriff auf Gott anwenden, ist – wie das vierte Laterankonzil über alles Reden von Gott sagt – der Unterschied zwischen unserer Idee von Person und Gottes Wirklichkeit immer unendlich größer als die Gemeinsamkeit. Falsche Anwendungen des Personbegriffs liegen immer da mit Sicherheit vor, wo Gott für eigene menschliche Interessen vereinnahmt und so sein Name verunreinigt wird: Das zweite Gebot, das den Namen Gottes schützen soll, folgt nicht von ungefähr direkt dem ersten, das uns ihn anzubeten lehrt. Insofern ist von der Gottesrede der »mystischen« Religionen mit ihrer rein negativen Theologie immerfort und immer neu zu lernen, und insofern gibt es Wege hin und her. Aber wo

das verschwindet, was mit »Name Gottes«, also Gottes Personsein gemeint ist, wird sein Name nicht mehr geschützt und geehrt, sondern eben preisgegeben.

Aber was ist nun eigentlich mit Gottes Namen, mit seinem Personsein gemeint? Eben dies, dass nicht nur wir ihn erfahren können jenseits aller Erfahrung, sondern dass er selbst sich äußern, sich mitteilen kann. Wo Gott, wie im Buddhismus, ganz unpersönlich gefasst ist, als das reine Nicht im Verhältnis zu allem, was uns wirklich erscheint, da gibt es keine positive Weltbeziehung »Gottes«. Da ist Welt als Quell des Leidens zu überwinden, aber nicht mehr zu gestalten. Die Religion zeigt dann Wege der Weltüberwindung, der Befreiung von der Last ihres Scheins, aber keine Maßstäbe, wie wir in der Welt leben können, keine Formen gemeinschaftlicher Verantwortung in ihr. Etwas anders stellt sich die Sache im Hinduismus dar. Das Wesentliche ist die Identitätserfahrung: In meinem Grunde bin ich eins mit dem verborgenen Grund der Wirklichkeit selbst – das berühmte *tat tvam asi* der Upanishaden. Die Erlösung liegt in der Befreiung von der Individuation, vom Personsein, in der Überwindung der im Personsein begründeten Unterscheidung von allem Seienden: Die Täuschung des Selbst über sich selbst muss beseitigt werden. Die Problematik dieser Sicht des Seins ist im Neuhinduismus sehr stark empfunden worden. Wo es die Einzigkeit der Personen nicht gibt, da ist auch die unantastbare Würde jeder einzelnen Person nicht zu begründen. Zu den Reformen, die man nun in Gang brachte (Abschaffung der Kastengesetze, der Witwenverbrennung usw.), war es gerade notwendig, von dieser Grundauffassung Abschied zu nehmen und in das Gesamtgefüge indischen Denkens den Personbegriff einzubringen, wie er im christlichen Glauben aus der Begegnung mit dem persönlichen Gott gewachsen ist. Die Suche nach der rechten »Praxis«, nach dem rechten Handeln, hat hier die »Theorie« zu korrigieren begonnen: Man kann ein Stück weit sehen, wie

»praktisch« der christliche Gottesglaube ist, wie wenig man die großen Unterscheidungsfragen ins letztlich Belanglose abschieben darf.

Mit diesen Überlegungen sind wir an der Stelle angelangt, an der heute »Einführung in das Christentum« ansetzen muss. Bevor ich versuche, die damit angedeutete Linie noch ein wenig weiter auszuziehen, ist aber noch ein Hinweis zur gegenwärtigen Situation von Gottes- und Christusglaube angebracht. Es gibt die Furcht vor dem christlichen »Imperialismus«, das Heimweh nach der schönen Vielfalt der Religionen und ihrer vermeintlich ursprünglichen Heiterkeit und Freiheit. Der Kolonialismus sei mit dem Wesen des geschichtlichen Christentums verbunden, das den anderen in seiner Andersheit nicht annehmen und alles unter seine Obhut bringen wollte. So seien die Religionen und Kulturen Südamerikas zertrampelt und zertreten und der Seele der Völker Gewalt angetan worden, die sich im Neuen nicht finden konnte und der das Alte entrissen war. Es gibt da mildere und strengere Lesarten. Die mildere sagt, man müsse nun endlich den verlorenen Kulturen ihr Heimatrecht im christlichen Glauben gewähren und ein autochthones Christentum sich formen lassen. Die radikalere Ansicht betrachtet das Christentum insgesamt als eine Entfremdung, von der man die Völker befreien müsse. Die Forderung eines autochthonen Christentums muss man, recht verstanden, als eine durchaus wichtige Aufgabe anfassen. Alle großen Kulturen sind offen aufeinander und auf die Wahrheit hin. Alle haben etwas beizutragen zum »vielfarbenen Gewand« der Braut, von dem der Psalm 44 spricht, den die Väter auf die Kirche bezogen. Da ist gewiss manches versäumt worden und Neues zu tun. Vergessen wir aber nicht, dass jene Völker in der Volksfrömmigkeit zu einem nicht unwesentlichen Teil schon einen eigenen Ausdruck des christlichen Glaubens gefunden haben. Dass ihnen besonders der leidende Gott und die gütige Mutter zu den zentralen Bildern des Glaubens wurden, die ihnen die

Tür zum Gott der Bibel öffneten, hat auch uns, auch heute etwas zu sagen. Aber natürlich bleibt noch vieles zu tun.

Kehren wir zurück zur Frage nach Gott und nach Christus als Herzstück einer Einführung in den christlichen Glauben. Eines ist schon deutlich geworden: Die mystische Dimension des Gottesbegriffs, die von den Religionen Asiens als Anruf auf uns zukommt, muss deutlich auch unser Denken und unser Glauben bestimmen. Gott ist ganz konkret geworden in Christus, aber so ist auch sein Geheimnis noch größer geworden. Gott ist immer unendlich größer als all unsere Begriffe und all unsere Bilder und Namen. Dass wir ihn nun als dreieinig bekennen, bedeutet nicht, dass wir jetzt eigentlich alles über ihn wissen, sondern ganz im Gegenteil: Es zeigt uns erst, wie wenig wir von ihm wissen und wie wenig wir ihn begreifen oder umgreifen können. Wenn heute nach den Schrecknissen der totalitären Regime (ich erinnere an das Mahnmal Auschwitz) die Theodizeefrage mit brennender Gewalt sich auf uns alle legt, dann wird nur noch einmal sichtbar, wie wenig wir Gott definieren, gar durchschauen können. Die Antwort Gottes an Ijob erklärt ja nichts, sondern weist nur unseren Wahn, über alles urteilen und abschließend sprechen zu können, in die Schranken und erinnert uns an unsere Grenzen. Dem Geheimnis Gottes in seiner Unbegreiflichkeit zu trauen, ermahnt sie uns.

Dies gesagt, muss nun aber doch gerade auch mit dem Dunkel die Helligkeit Gottes betont werden. Vom Johannes-Prolog her steht der Begriff des Logos im Mittelpunkt unseres christlichen Gottesglaubens. Logos heißt Vernunft, Sinn, aber auch Wort – ein Sinn also, der Wort ist, der Beziehung ist, der schöpferisch ist. Der Gott, der Logos ist, verbürgt uns die Vernünftigkeit der Welt, die Vernünftigkeit unseres Seins, die Gottgemäßheit der Vernunft und die Vernunftgemäßheit Gottes, auch wenn seine Vernunft die unsere unendlich überschreitet und für uns so oft wie Dunkel erscheinen mag. Die Welt kommt aus der Vernunft,

und diese Vernunft ist Person, ist Liebe – das ist es, was uns der biblische Glaube über Gott sagt. Die Vernunft kann von Gott reden, sie muss von Gott reden, sonst amputiert sie sich selbst. Damit ist der Schöpfungsbegriff mitgegeben. Die Welt ist nicht nur maya, Schein, den wir letztlich hinter uns lassen müssen. Sie ist nicht bloß das unendliche Rad der Leiden, dem wir versuchen müssen zu entrinnen. Sie ist positiv. Sie ist trotz all des Bösen in ihr und trotz allen Leids gut, und es ist gut, in ihr zu leben. Der Gott, der Schöpfer ist und sich in seiner Schöpfung aussagt, gibt auch dem menschlichen Tun Richtung und Maß. Wir leben heute in einer Krise des Ethos, die längst nicht mehr bloß eine akademische Frage von Letztbegründungen ethischer Theorien, sondern eine ganz praktische Angelegenheit ist. Dass Ethos eigentlich unbegründbar sei, spricht sich herum und wirkt sich aus. Die Publikationen zum Thema Ethos überschlagen sich beinahe, was einerseits die Dringlichkeit der Frage anzeigt, andererseits aber auch die herrschende Ratlosigkeit. Kolakowski hat auf seinem Denkweg sehr nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass die Streichung des Gottesglaubens, wie immer man es auch drehen und wenden mag, letztlich dem Ethos seinen Grund wegnimmt. Wenn die Welt und der Mensch nicht aus einer schöpferischen Vernunft kommen, die ihre Maße in sich trägt und in die Existenz des Menschen einträgt, dann bleiben nur noch Verkehrsregeln menschlichen Verhaltens übrig, die nach ihrem Nutzwert zu entwerfen und zu begründen sind. Es bleibt nur das Kalkül der Wirkungen, das, was man teleologische Ethik oder Proportionalismus nennt. Aber wer kann denn wirklich über die Wirkungen unseres Augenblicks hinaus urteilen? Wird dann nicht eine neue Herrschaftsklasse die Schlüssel des Daseins, die Verwaltung des Menschen in die Hand nehmen? Wenn es um das Kalkül der Wirkungen geht, dann gibt es die Unberührbarkeit der Menschenwürde nicht mehr, weil nichts mehr in sich gut oder böse ist. Die Frage nach dem Ethos steht auf der Tagesordnung

unserer Zeit, mit großer Dringlichkeit. Der Glaube an den Logos, das Wort am Anfang, versteht Ethos als Verantwortung, als Antwort auf das Wort und gibt ihm seine Rationalität wie seine wesentliche Richtung. Damit ist auch der Auftrag verbunden, nach einem gemeinsamen Verstehen von Verantwortung mit aller redlich fragenden Vernunft und mit den großen religiösen Traditionen der Menschheit zu suchen. Es gibt da nicht nur die innere Nähe der drei großen Monotheismen, sondern auch bedeutende Konvergenzen mit einem anderen Strang asiatischer Religiosität wie er uns im Konfuzianismus und Taoismus begegnet.

Wenn für das christliche Gottesbild das Stichwort Logos – das Wort am Anfang, die schöpferische Vernunft und Liebe – bestimmend ist, und wenn der Begriff des Logos zugleich die Mitte der Christologie, des Christusglaubens bildet, dann ist die Untrennbarkeit von Glaube an Gott und Glaube an seinen menschengewordenen Sohn Jesus Christus nur noch einmal bekräftigt. Wir werden Jesus nicht besser verstehen und ihm nicht näher kommen, wenn wir den Glauben an seine Göttlichkeit einklammern. Die Furcht, der Glaube an seine Gottheit entfremde ihn uns, ist heute weit verbreitet. Nicht nur den anderen Religionen zuliebe möchte man diesen Glauben gerne möglichst kleinschreiben. Es geht zuallererst um unsere eigenen westlichen Ängste. Zum modernen Weltbild scheint all dies nicht zu passen. Es kann sich eigentlich nur um Mythisierungen handeln, die dann vom griechischen Geist in Metaphysik umgesetzt worden seien. Aber wenn wir Christus und Gott auseinandernehmen, dann steht dahinter auch der Zweifel, ob Gott uns überhaupt so nahe sein könne, ob er sich so weit herunterbeugen dürfe. Es scheint Demut zu sein, dass wir dies nicht wollen. Aber Romano Guardini hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die höhere Demut darin besteht, Gott auch das uns geradezu ungehörig Scheinende machen zu lassen und sich dem zu beugen, was er tut, nicht dem, was wir über ihn und für ihn ausdenken. Weil eine Idee der Weltferne Gottes hin-

ter unserem scheinbar demütigen Realismus steht, ist damit auch ein Verlust an Gegenwart Gottes verbunden. Wenn Gott nicht in Christus ist, dann rückt er in eine unmessbare Ferne, und wenn Gott nicht mehr ein Gott mit uns ist, dann ist er eben ein abwesender Gott und damit eigentlich kein Gott: Ein Gott, der nicht wirken kann, ist nicht Gott. Was aber die Furcht angeht, Jesus rücke uns durch den Glauben an seine Gottessohnschaft zu ferne, so ist genau das Gegenteil der Fall: Wenn er nur ein Mensch war, dann ist er unwiderruflich in die Vergangenheit zurückgetreten, und nur fernes Erinnern kann ihn dann mehr oder weniger deutlich wahrnehmen. Aber wenn Gott wahrhaft einen Menschen angenommen hat und so zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott in Jesus ist, dann nimmt er als Mensch an der Gegenwart Gottes teil, die alle Zeiten umgreift. Dann, nur dann ist er nicht bloß gestern, sondern anwesend unter uns, unser Zeitgenosse in unserem Heute. Deswegen muss – davon bin ich fest überzeugt – eine Erneuerung der Christologie den Mut haben, Christus in seiner ganzen Größe zu sehen, wie ihn die vier Evangelien zusammen in ihrer spannungsvollen Einheit zeigen.

Wenn ich die »Einführung in das Christentum« heute noch einmal zu schreiben hätte, müssten all die Erfahrungen der letzten dreißig Jahre in den Text eingehen, der dann viel stärker, als es damals angezeigt schien, auch den Kontext der interreligiösen Fragestellungen aufnehmen müsste. Aber ich glaube, dass ich mich in der Grundrichtung nicht geirrt habe, insofern ich die Gottesfrage und die Frage nach Christus in die Mitte rückte, die dann in eine »narrative Christologie« mündet und den Ort des Glaubens in der Kirche anzeigt. Die Grundorientierung, so denke ich, war richtig. Deswegen wage ich es, das Buch auch heute noch einmal in die Hand des Lesers zu legen.

Rom, April 2000

*Joseph Cardinal Ratzinger*

Die Frage, was eigentlich Inhalt und Sinn christlichen Glaubens sei, ist heute von einem Nebel der Ungewissheit umgeben wie kaum irgendwann zuvor in der Geschichte. Wer die theologische Bewegung des letzten Jahrzehnts beobachtet hat und nicht zu jenen Gedankenlosen gehört, die das Neue unbesehen jederzeit auch schon für das Bessere halten, könnte sich wohl dabei an die alte Geschichte vom »Hans im Glück« erinnert fühlen: Den Goldklumpen, der ihm zu mühsam und schwer war, vertauschte er der Reihe nach, um es bequemer zu haben, für ein Pferd, für eine Kuh, für eine Gans, für einen Schleifstein, den er endlich ins Wasser warf, ohne noch viel zu verlieren – im Gegenteil: Was er nun eintauschte, war die köstliche Gabe völliger Freiheit, wie er meinte. Wie lang seine Trunkenheit währte, wie finster der Augenblick des Erwachens aus der Geschichte seiner vermeinten Befreiung war, das auszudenken überlässt jene Geschichte, wie man weiß, der Fantasie ihrer Leser. Dem besorgten Christen von heute aber drängen sich nicht selten Fragen wie diese auf: Hat unsere Theologie in den letzten Jahren sich nicht vielfach auf einen ähnlichen Weg begeben? Hat sie nicht den Anspruch des Glaubens, den man allzu drückend empfand, stufenweise herunterinterpretiert, immer nur so wenig, dass nichts Wichtiges verloren schien, und doch immer so viel, dass man bald darauf den nächsten Schritt wagen konnte? Und wird der arme Hans, der Christ, der vertrauensvoll sich von Tausch zu Tausch, von Interpretation zu Interpretation führen ließ, nicht wirklich bald statt des Goldes,

mit dem er begann, nur noch einen Schleifstein in Händen halten, den wegzuwerfen man ihm getrost zuraten darf?

Gewiss, solche Fragen sind ungerecht, wenn sie allzu global gestellt werden. Denn man kann nun einmal rechtmäßigerweise nicht behaupten, »die moderne Theologie« überhaupt sei einen solchen Weg gegangen. Ebenso wenig aber wird man leugnen dürfen, dass eine weit verbreitete Stimmung einen Trend unterstützt, der in der Tat vom Gold zum Schleifstein führt. Ihm kann man freilich nicht entgegenwirken durch ein bloßes Beharren auf dem Edelmetall fester Formeln der Vergangenheit, das dann doch auch nur ein Metallklumpen bleibt: eine Last, statt kraft seines Wertes die Möglichkeit wahrer Freiheit zu gewähren. An dieser Stelle setzt die Absicht des vorliegenden Buches an: Es will helfen, den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt neu zu verstehen, ihn auslegen, ohne ihn umzumünzen in ein Gerede, das nur mühsam eine völlige geistige Leere verdeckt.

Hervorgegangen ist das Buch aus Vorlesungen, die ich im Sommersemester 1967 in Tübingen für Hörer aller Fakultäten hielt. Was Karl Adam vor fast einem halben Jahrhundert an dieser Universität meisterhaft mit seinem »Wesen des Katholizismus« geleistet hatte, sollte auf diese Weise unter den veränderten Bedingungen unserer Generation von neuem versucht werden. In sprachlicher Hinsicht wurde der Text den Anforderungen einer Buchveröffentlichung entsprechend umgearbeitet. Aufbau und Umfang habe ich demgegenüber nicht geändert, wissenschaftliche Belege nur insoweit angefügt, als es galt, das Handwerkszeug zu nennen, das mir unmittelbar zur Vorlesungsvorbereitung diente.

Die Widmung des Buches an die Hörer auf den verschiedenen Etappen meines akademischen Lehramtes will die Dankbarkeit ausdrücken, die ich gegenüber ihrem Fragen und Mitdenken empfinde, das entscheidend mit zu den Voraussetzungen gehört,

aus denen dieser Versuch erwachsen ist. Danken möchte ich sodann vor allem auch dem Verleger, Dr. Heinrich Wild, ohne dessen ebenso geduldiges wie beharrliches Drängen ich den Entschluss zu einem Wagnis, wie es eine solche Arbeit nun einmal bedeutet, kaum aufgebracht hätte. Schließlich danke ich allen Helfern, die für das Zustandekommen des Werkes mancherlei Mühen auf sich genommen haben.

Tübingen, Sommer 1968

*Joseph Ratzinger*

Als dieses Buch vor einem Jahr zum ersten Mal erschien, konnte ich nicht ahnen, welch ungewöhnliches Echo ihm beschieden sein würde. Dass es sowohl über die Grenzen von Ost und West wie über die Grenzen der Konfessionen hinweg vielen Menschen hilfreich werden durfte, erfüllt mich mit großer Dankbarkeit und Freude. Zu einigen wissenschaftlichen Fragen, die von den inzwischen erschienenen Rezensionen gestellt wurden, habe ich im Hochland, Jg. 61 (1969), S. 533, Stellung genommen, da es mir nicht richtig schien, das Buch damit zu belasten. Dieses selbst erscheint unverändert, lediglich einige kleinere Versehen wurden korrigiert. Für freundliche Hinweise habe ich dabei vor allem Herrn Kirchenrat Strohl Freudenstadt und Herrn Pastor Hans Joachim Schmidt/Goslar zu danken, der freundlicherweise auch das Verzeichnis der Bibelstellen besorgt hat, das von dieser Auflage an dem Buch beigefügt ist. Ich nehme diese Hilfe mit besonderer Dankbarkeit an als Zeichen für die Verbundenheit katholischer und evangelischer Christen in dem apostolischen Glauben, dem die »Einführung« zu dienen versucht.

Tübingen, September 1969

*Joseph Ratzinger*

---

EINFÜHRUNG

»ICH GLAUBE –  
AMEN«



# Glauben in der Welt von heute

## 1. Zweifel und Glaube – die Situation des Menschen vor der Gottesfrage

Wer heute über die Sache des christlichen Glaubens vor Menschen zu reden versucht, die nicht durch Beruf oder Konvention im Innern des kirchlichen Redens und Denkens angesiedelt sind, wird sehr bald das Fremde und Befremdliche eines solchen Unterfangens verspüren. Er wird wahrscheinlich bald das Gefühl haben, seine Situation sei nur allzu treffend beschrieben in der bekannten Gleichniserzählung Kierkegaards über den Clown und das brennende Dorf, die Harvey Cox kürzlich in seinem Buch » Stadt ohne Gott? « wieder aufgegriffen hat<sup>1</sup>. Diese Geschichte sagt, dass ein Reisezirkus in Dänemark in Brand geraten war. Der Direktor schickte daraufhin den Clown, der schon zur Vorstellung gerüstet war, in das benachbarte Dorf, um Hilfe zu holen, zumal die Gefahr bestand, dass über die abgeernteten, ausgetrockneten Felder das Feuer auch auf das Dorf übergreifen würde. Der Clown eilte in das Dorf und bat die Bewohner, sie möchten eiligst zu dem brennenden Zirkus kommen und löschen helfen. Aber die Dörfler hielten das Geschrei des Clowns ledig-

lich für einen ausgezeichneten Werbetrick, um sie möglichst zahlreich in die Vorstellung zu locken; sie applaudierten und lachten bis zu Tränen. Dem Clown war mehr zum Weinen als zum Lachen zumute; er versuchte vergebens, die Menschen zu beschwören, ihnen klarzumachen, dies sei keine Verstellung, kein Trick, es sei bitterer Ernst, es brenne wirklich. Sein Flehen steigerte nur das Gelächter, man fand, er spiele seine Rolle ausgezeichnet – bis schließlich in der Tat das Feuer auf das Dorf übergreifen hatte und jede Hilfe zu spät kam, so dass Dorf und Zirkus gleichermaßen verbrannten.

Cox erzählt diese Geschichte als Beispiel für die Situation des Theologen heute und sieht in dem Clown, der seine Botschaft gar nicht bis zum wirklichen Gehör der Menschen bringen kann, das Bild des Theologen. Er wird in seinen Clownsgewändern aus dem Mittelalter oder aus welcher Vergangenheit auch immer gar nicht ernst genommen. Er kann sagen, was er will, er ist gleichsam etikettiert und eingeordnet durch seine Rolle. Wie er sich auch gebärdet und den Ernstfall darzustellen versucht, man weiß immer im Voraus schon, dass er eben – ein Clown ist. Man weiß schon, worüber er redet, und weiß, dass er nur eine Vorstellung gibt, die mit der Wirklichkeit wenig oder nichts zu tun hat. So kann man ihm getrost zuhören, ohne sich über das, was er sagt, ernstlich beunruhigen zu müssen. In diesem Bild ist ohne Zweifel etwas von der bedrängenden Wirklichkeit eingefangen, in der sich Theologie und theologisches Reden heute befinden; etwas von der lastenden Unmöglichkeit, die Schablonen der Denk- und Sprechgewohnheiten zu durchbrechen und die Sache der Theologie als Ernstfall menschlichen Lebens erkennbar zu machen.

Vielleicht aber muss unsere Gewissenserforschung sogar noch radikaler sein. Vielleicht müssen wir sagen, dass dieses erregende Bild – so viel Wahres und Bedenkenswertes es auch enthält – noch immer die Dinge vereinfacht. Denn danach sieht es ja so aus, als wäre der Clown, das heißt der Theologe, der völlig

Wissende, der mit einer ganz klaren Botschaft kommt. Die Dörfler, zu denen er eilt, das heißt die Menschen außerhalb des Glaubens, wären umgekehrt die völlig Unwissenden, die erst belehrt werden müssen über das ihnen Unbekannte; der Clown brauchte dann eigentlich nur das Kostüm zu wechseln und sich abzuschminken – dann wäre alles in Ordnung. Aber ist die Sache denn wirklich so einfach? Brauchen wir nur zum Aggiornamento zu greifen, uns abzuschminken und uns in das Zivil einer säkularen Sprache oder eines religionslosen Christentums zu stecken, damit alles in Ordnung sei? Genügt der geistige Kostümwechsel, damit die Menschen freudig herbeilaufen und mithelfen, den Brand zu löschen, von dem der Theologe behauptet, dass es ihn gebe und dass er unser aller Gefahr sei? Ich möchte sagen, dass die tatsächlich abgeschminkte und in modernes Zivil gekleidete Theologie, wie sie vielerorten heute auf den Plan tritt, diese Hoffnung als recht naiv erscheinen lässt. Freilich ist es wahr: wer den Glauben inmitten von Menschen, die im heutigen Leben und Denken stehen, zu sagen versucht, der kann sich wirklich wie ein Clown vorkommen, oder vielleicht noch eher wie jemand, der, aus einem antiken Sarkophag aufgestiegen, in Tracht und Denken der Antike mitten in unsere heutige Welt eingetreten ist und weder sie verstehen kann noch verstanden wird von ihr. Wenn indes der, der den Glauben zu verkündigen versucht, selbstkritisch genug ist, wird er bald bemerken, dass es nicht nur um eine Form, um eine Krise der Gewänder geht, in denen die Theologie einerschreitet. In der Fremdheit des theologischen Unterfangens den Menschen unserer Zeit gegenüber wird der, der seine Sache ernst nimmt, nicht nur die Schwierigkeit der Dolmetschung, sondern auch die Ungeborgenheit seines eigenen Glaubens, die bedrängende Macht des Unglaubens inmitten des eigenen Glaubenwollens erfahren und erkennen. So wird jemand, der heute redlich versucht, sich und anderen Rechenschaft vom christlichen Glauben zu geben, einsehen lernen müssen, dass er gar nicht bloß der

Verkleidete ist, der sich nur umzuziehen bräuchte, um andere erfolgreich belehren zu können. Er wird vielmehr zu verstehen haben, dass seine Situation sich gar nicht so vollständig von derjenigen der anderen unterscheidet, wie er anfangs denken mochte. Er wird innerwerden, dass in beiden Gruppen die gleichen Mächte anwesend sind, wenn auch freilich in jeweils unterschiedlichen Weisen.

Zunächst: Im Gläubigen gibt es die Bedrohung der Ungewissheit, die in Augenblicken der Anfechtung mit einem Mal die Brüchigkeit des Ganzen, das ihm gewöhnlich so selbstverständlich scheint, hart und unversehens in Erscheinung treten lässt. Verdeutlichen wir uns das an ein paar Beispielen. Therese von Lisieux, die liebenswerte, scheinbar so naiv-unproblematische Heilige, war in einem Leben völliger religiöser Geborgenheit aufgewachsen; ihr Dasein war von Anfang bis Ende so vollständig und bis ins Kleinste vom Glauben der Kirche geprägt, dass die Welt des Unsichtbaren ein Stück ihres Alltags – nein: ihr Alltag selbst geworden und nahezu greifbar zu sein schien und nicht daraus wegzudenken war. Für sie war »Religion« wirklich eine selbstverständliche Vorgegebenheit ihres täglichen Daseins, sie ging damit um, wie wir mit den fassbaren Gewöhnlichkeiten unseres Lebens umgehen können. Aber gerade sie, die scheinbar in ungefährdeter Sicherheit Geborgene, hat uns aus den letzten Wochen ihrer Passion erschütternde Geständnisschiffren hinterlassen, die ihre Schwestern dann in ihrer literarischen Hinterlassenschaft erschrocken abgemildert hatten und die erst jetzt durch die wörtlichen Neuausgaben zutage getreten sind, so etwa, wenn sie sagt: »Die Gedankengänge der schlimmsten Materialisten drängen sich mir auf«. Ihr Verstand wird bedrängt von allen Argumenten, die es gegen den Glauben gibt; das Gefühl des Glaubens scheint verschwunden, sie erfährt sich »in die Haut der Sünder« versetzt<sup>2</sup>. Das heißt: In einer scheinbar völlig bruchlos verflugten Welt wird hier jählings einem Menschen der Abgrund sichtbar,