

In: Streitfall Jesus. Der notwendige Diskurs um die vielfältigen Jesusbilder. (=Theologie im Kontakt 18), hg. v. Reinhard Göllner, Münster: LIT 2010, 75–98.

Christian Tapp

Jesus von Nazareth im Spiegel der Philosophie

1. Einleitung

Dieser Aufsatz handelt von philosophischen Jesus-Deutungen. Sein Titel verspricht möglicherweise zu viel. Wenn es heißt „Jesus im Spiegel der Philosophie“ ist „Philosophie“ anscheinend ein Sammelbegriff für viele verschiedene Arten von Philosophie.

Dann aber kann man kaum von „dem Spiegel“ sprechen, in dem hier Jesus von Nazareth betrachtet würde. Es gibt mindestens so viele „Spiegel“, wie es philosophische Richtungen und deren Perspektiven auf die Gründergestalt des Christentums gibt. Sie können in diesem Aufsatz selbstverständlich nicht alle zur Sprache kommen. Es werden daher zwei philosophische Jesus-Deutungen zur Besprechung ausgewählt, die allerdings so unterschiedlich sind, dass sie vielleicht *paris pro toto* die Pluriformität der Philosophie abbilden.

Zuvor aber einige Vorbemerkungen dazu, dass hier von philosophischer Seite etwas über Jesus gesagt werden soll.

Nach gängiger Ansicht muss die Philosophie religiös neutral sein. Sie hat „atheistisch“ zu sein in dem speziellen Sinn, keine Annahmen über Existenz eines Gottes und andere religiöse Inhalte zu machen. (Diese „Atheismus“-Forderung meint also nicht, dass die Philosophie voraussetzen würde, es gäbe

Gott nicht.)¹ Kann denn dann die Beschäftigung mit Jesus von Nazareth, einem gottverbundenen Menschen *par excellence*, überhaupt eine philosophische Tätigkeit sein? Viele Philosophen lehnen das ab, und zwar vor allem mit dem Hinweis auf die erwähnte Neutralitätspflicht der Philosophie. Eine solche Ablehnung ist allerdings zu pauschal und undifferenziert. Man sollte der Philosophie nicht die prinzipielle Möglichkeit nehmen, mit rein vernunftmäßigen Mitteln etwas über Gott, seine Existenz und sein Wesen, über den Glauben bzw. religiöse Überzeugungen im Allgemeinen u.v.a.m. auszusagen. Möglicherweise wird man philosophisch dabei nicht über hypothetische Behauptungen hinauskommen, aber auch diese sind Behauptungen über Gegenstände eines theistischen Bezugssystems. Eine vollständige religiöse oder theistische Neutralität kann also von der Philosophie nicht verlangt werden. Und daher wäre die Einstufung jeglicher Auseinandersetzung mit Jesus als nicht-philosophisch mindestens begründungspflichtig.² Es ist jedenfalls interessant, dass selbst das umfangreiche *Historische Wörterbuch der Philosophie* keinen Eintrag zu Jesus von Nazareth hat, obwohl fast alle Philosophen der abendländischen Tradition nach der Zeitenwende irgendwie auf ihn Bezug genommen haben, wenn auch nicht selten nur kursorisch oder exemplifikativ. Anders bei einigen Philosophen im 20. Jahrhundert. Um die Jahrhundertmitte sah man ein gesteigertes Interesse besonders von atheistischen Philosophen an Jesus, das seit dem wieder stark zurückgegangen ist.³ Meines Wissens nach ist in den letzten 20 bis 30 Jahren – mit einer Ausnahme – überhaupt keine umfangreichere philosophische Auseinandersetzung mit Jesus mehr publiziert

¹ Die Atheismusforderung ist nicht unumstritten. Vgl. Löffler, Winfried: *Plantingas „Reformierte Erkenntnistheorie“ und die neue Debatte um eine „Christliche Philosophie“*, in: Die Grenze des Menschen ist göttlich, Beiträge zur Religionsphilosophie, hrsg. v. K. Dethloff, R. Langthaler und L. Nagl, Berlin: Parerga 2006, 181-224. Dort auch weitere Literaturverweise zu der mittlerweile „klassischen“ Debatte über die Möglichkeit christlicher Philosophie versus Atheismus-Forderung.

² Der später ausführlich diskutierte Karl Jaspers geht sogar noch weiter und argumentiert von einer dezidiert atheistischen Position dafür, dass die „maßgebenden Menschen“ wie Jesus gerade nicht der philosophischen Deutung vorenthalten werden dürfen, sie seien nämlich „eine geschichtliche Wirklichkeit, die zugleich für Philosophie und für kirchliche Religion fordern da ist, und die es verwehrt, von Philosophie oder Religion als Alleinbesitz usurpiert zu werden“ (Jaspers, Karl: *Die maßgebenden Menschen*, München: Piper 1964, 81984).

³ Vgl. Pröpper, Thomas: *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Mainz: Grünewald 1976. Neben diesem Werk verdankt der vorliegende Aufsatz viel den nicht publizierten Vorlesungen von Thomas Pröpper, die Vf. Ende der 1990er Jahre in Münster gehörten. Verkürzungen oder Ungenauigkeiten in der Darstellung gehen zu Lasten des Vf.

worden. Die Gründe dafür mögen vielschichtig sein, sie hängen vielleicht mit dem Ende existentialistischer Philosophiekonzeptionen zusammen, vielleicht auch mit allgemeinen Säkularisierungsentwicklungen. Jedenfalls scheint mir diese Diagnose nahezulegen, zwei philosophische Jesus-Deutungen miteinander zu kontrastieren, von denen die eine aus der früheren „*hause*“ philosophischer Jesus-Deutungen stammt, die andere aus der derzeitigen „*baisse*“. Es sollen also im Folgenden die Jesus-Deutungen des Existenzphilosophen Karl Jaspers (1883-1969) und des analytischen Religionsphilosophen Richard Swinburne (*1934) behandelt werden. Es sind zwei Auseinandersetzungen mit Lehre und Leben der Gründergestalt des Christentums, die verschiedener kaum sein könnten, bei aller Verschiedenheit aber auch einige Gemeinsamkeiten aufweisen.

2. Karl Jaspers: Jesus ist maßgebender Mensch

2.1 Jaspers' Jesus-Deutung

Karl Jaspers hat sich vom Standpunkt einer existentialistisch orientierten Philosophie mit Jesus von Nazareth auseinandergesetzt.⁴ Ihm geht es nicht um die Möglichkeit des christlichen Glaubens, nicht darum, ob es den Gott Jesu gibt, ob Jesus die Offenbarung Gottes ist usw. Jaspers hat sich für eine atheistische Option entschieden und betrachtet diese theologischen Fragen damit als erledigt. Ihm geht es auch nicht um historische Erkenntnis.⁵ Er legt keinen Wert darauf, dass seine Deutung dem historischen Jesus möglichst nahe kommt, auch wenn er sich einige Einsichten historisch-kritischer Bibelforschung zu Eigen macht. Jesus dient Jaspers mehr als ein Ausgangspunkt, denn als Person, über die man historisch etwas in Erfahrung bringen müsste. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Jaspers geht es um das Menschenbild, das er in Jesus exemplarisch verwirklicht sieht. Er betrachtet Jesus nicht als Sozialreformer, Politiker, Kultstifter oder Kirchengründer (178), sondern als einen „maßgebenden Menschen“. Je-

⁴ Vgl. zum Folgenden: Jaspers, Karl: *Die maßgebenden Menschen*, München: Piper 1964, 81984. Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf dieses Werk. Zu Jaspers' Jesus-Deutung ist aus theologischer Sicht neben Pröpper (Anm. 3) immer noch hilfreich: Zöhrer, Josef: *Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus*, Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt, Frankfurt: Lang 1986.

⁵ Vgl. hierzu Jaspers' Zustimmung zu Kierkegaards Position: „Das Historische, das Reale zu wissen, ist für den Glauben gleichgültig“ (190).

sus hat in Jaspers Augen echte Humanität gelebt und ist dadurch ein Modellfall gelingenden Menschseins. „Maßgebender Mensch“ zu sein bedeutet, in einzigartiger Weise „letzte Möglichkeiten“ des Menschseins realisiert zu haben (206), die prinzipiell in jedem Menschen angelegt sind. Maßgebende Menschen nennt Jaspers auch „große“ Menschen. Was heißt dabei „Größe“? „Groß“ ist ein Mensch Jaspers zufolge nicht unmittelbar durch seine Fähigkeiten und Leistungen, sondern durch seine Wirkung auf andere. Mit „Wirkung“ ist dabei aber nicht Berühmtheit oder Merkwürdigkeit gemeint, sondern: „Groß ist ein Mensch, wenn von ihm eine reinigende Wirkung ausgeht, wenn er eine ‚Kraft‘ ausstrahlt, die uns wachsen lässt“,⁶ eine Kraft, die andere Menschen zu prägen vermag. Diese Kraft stammt nach Jaspers letztlich aus einer „existenziellen Bezogenheit auf das Ganze“, die im Werk eines Großen „zu objektiver Darstellung gebracht“ werde. Größe besteht darin, „in der Welt [...] zugleich Durchbruch durch die Welt“ zu sein (9), sie liegt vor, wenn „ein Allgemeingültiges geschichtlich persönliche Gestalt annimmt“ (10) und dadurch sozusagen das Ewige zeitliche Gestalt annimmt (38, 187).

Jaspers orientiert sich mit seiner Konzeption menschlicher Größe an der klassisch-romantischen Viererkette von Heiligen, Helden, Dichtern und Denkern. Deren Gemeinsamkeiten bestünden darin, „das Geheimnis von Sein und Da-sein“ zu erhellen, „die überzeitliche Wahrheit im geschichtlichen Kleide“ darzustellen und „von partikularen Interessen in der Welt“ frei zu sein (15). Unter den „Großen“ interessieren Jaspers dann in erster Linie die Denker, d. h. die Philosophen. Und als wirklich „große“ unter ihnen sieht er – für unvoreingenommene Leser erst einmal überraschend – Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus. Während man die Auswahl von Sokrates als großen Philosophen sicher problemlos nachvollziehen kann, mag man sich fragen, wieso Jaspers Personen, die wir gemeinhin eher als Religionsstifter ansehen würden, als „große Philosophen“ beschreibt, während er andere (etwa Thomas von Aquin, Leibniz oder Kant), die für uns klarerweise große Philosophen sind, nicht einmal erwähnt.⁷ Dies hängt mit Jaspers existentialistischer Konzeption von Philosophie zusammen.

Für existenzphilosophische Positionen scheint mir bei aller Heterogenität charakteristisch zu sein, dass sie sich auf spezielle Weise der Frage verschreiben,

⁶ Pöhlmann, Horst Georg: *Wer war Jesus von Nazareth?*, 50 Jesusbilder, aus den Religionen, der Philosophie, der Literatur und der Theologie, Gütersloh: Mohn 1976, ⁸2002, 43.

⁷ Jaspers selbst sieht und diskutiert diese Schwierigkeit (205-207).

was es bedeutet, Mensch zu sein. Die menschliche Weise zu existieren ist von allen anderen Seinsweisen radikal verschieden. Menschliche Existenz wird hierbei verstanden als faktisch gelebte Existenz des konkreten Menschen, der sich vorfindet in einer Lebenssituation oder Umwelt und angesichts dieser Vorgaben seine Möglichkeiten in Freiheit ergreifen kann. So kann er seine Identität selbst gestalten und muss es auch,⁸ denn Existenzphilosophen akzeptieren im Allgemeinen die historistische These, dass es kein Wesen einer Sache neben oder über ihrer Geschichte gibt. Wahrheit ist immer nur in historischen Formen fassbar. Und darum kann sich der Mensch auch nicht an einer über-historischen Wahrheit orientieren, sondern muss als einzelner sein eigenes Dasein gestalten. Die eigene, ganz persönliche Perspektive des Einzelnen ist absolut unersetztlich und unvertretbar.

Existenzphilosophie ist dann die halb literarische, halb philosophisch-reflektierende Auseinandersetzung mit Lebensweisen „auf ihre Voraussetzungen und Konsequenzen hin“.⁹ Es geht darum, diese Lebensweisen in einem sehr speziellen Sinne zu verstehen: nämlich sich in der unvertretbaren 1.-Person-Perspektive von ihnen ansprechen zu lassen. So will die Existenzphilosophie den Menschen existenziell betreffen. Sie verstand sich ausdrücklich als Gegenbewegung zu einer Philosophie, die sich stärker an objektiv-wissenschaftlichen Standards orientieren wollte.

Jaspers teilt viel mit dem dänischen Pfarrer und Existenzphilosophen Søren Kierkegaard (1813-1855), wenn auch Jaspers, anders als Kierkegaard, nicht auf eine Entscheidung für den christlichen Glauben abzielt. Zentral ist für beide, dass das menschliche Leben ein Transzendenzverhältnis hat, d. h. im Verhältnis zu etwas steht und sich ins Verhältnis zu etwas setzt, das das endliche Leben des Menschen übersteigt und umgreift, und worin es seinen Grund hat. Die Ausrichtung an diesem Grund führt zur Freiheit von den Vorgegebenheiten, zu einer Haltung der Offenheit für das Fremde, das einen die Möglichkeiten menschlicher Existenz erkennen lässt. Die Aufgabe der Philosophie besteht demnach in einer spezifischen Form von Aufklärung, nämlich darin, die Vergötterung von Menschen zu verhindern und dazu beizutragen, Fremdes in seiner ihm eigenen Größe gelten zu lassen (13-15). Existenzphilosophie hat

⁸ Diese Selbstgestaltung wurde radikaliert bei Sartre, der den Menschen als sich selbst, durch seine freie Wahl schaffendes Wesen auffasste. Den darin liegenden Subjektivismus kritisierte M. Merleau-Ponty.

⁹ Hügli, Anton / Lübeck, Poul: *Philosophie-Lexikon*, Reinbek: Rowohlt 1991, 196.

als „Existenzerhellung“, so ein berühmt gewordener Terminus Jaspers‘, die existenziellen Möglichkeiten des Einzelnen auszuleuchten und darüber aufzuklären. Indem die Philosophie diese aufklärerischen Funktionen übernimmt, ruft sie den Menschen zum entschiedenen Selbstsein, statt dem Allgemeinen zu verfallen und bloß das zu tun, was „man“ tut.

Den genannten vier großen Philosophen, in deren Reihe Jaspers Jesus stellt, ist ihre universale Menschenliebe gemeinsam (201), die nach Jaspers mit ihrer „Weltüberwindung“ zusammenhängt. Sie leben aus einer „tiefsten Innerlichkeit“, die sie befreit von den vordergründigen Bindungen an die Welt und dazu, sich auf unbedingt Gültiges zu beziehen (203). Sie haben durch ihr Dasein das Menschsein mitbestimmt und die Selbst- und Weltdeutungen der Philosophie nachhaltig herausgefordert (205). Vom Standpunkt der Existenzphilosophie her ist dann auch klar, dass das Moment von „Objektivität“ im Werk „großer Philosophen“ nicht im Sinne einer Verobjektivierbarkeit oder einer wissenschaftlichen Erfassbarkeit gesehen werden darf. Im Gegenteil: Für den Existenzphilosophen Jaspers ist die objektive Größe eines Menschen etwas, das nur für den wahrnehmbar ist, der sich in seinem Innersten davon ansprechen und dazu aufrufen lässt, die in seinem Menschsein mitgegebenen Möglichkeiten zu ergreifen. Man könnte davon sprechen, dass Jaspers eine subjektivistische Konzeption von Objektivität vertritt.

Die Größe Jesu zeigt sich nach Jaspers in vier Bereichen: in seiner Verkündigung, seinem Leben, seiner Persönlichkeit und seiner Wirkung. Jesu Verkündigung steht für Jaspers fest auf dem Boden der biblisch-jüdischen Religion. Jesus verkündet den Anbruch des Gottesreichs.¹⁰ Im Gewand der jüdischen Apokalyptik seiner Zeit verkündet Jesus den Weltuntergang als Anbruch einer Zeit, in der Gott allein regiert. Diese Botschaft kennzeichnet allerdings die „merkwürdige Doppelheit“ aus „schon da“ und „wird erst kommen“ (166). Zeichen für das Gottesreich sah Jesus in der Nächstenliebe, die sich bedingungslos jedem Menschen, sogar noch dem eigenen Feind zuwendet, und die Jesus in seinem Leben radikal verwirklichte. Jesus hatte Verständnis für alle, die ihm begegneten, ohne damit – wie Nietzsche meinte – ein Weichling zu werden.¹¹ Jaspers betont in diesem Zusammenhang, dass neben Jesu unendli-

cher Milde und Güte auch die Härte steht, wie sie sich etwa in den Weherufen über die Städte Chorazim und Bethsaida (Mt 11,21), in der Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,11-17) oder in dem harten Spruch „Laß die Toten ihre Toten begraben“ (Mt 8,22) äußert (179-180).

Jesu unbedingte Menschenliebe und viele andere seiner Verhaltensweisen lassen sich nach Jaspers nur verstehen, wenn man sie von ihrem gemeinsamen Ermöglichungsgrund her auffasst: von Jesu Transzendenzbezug. Jesus lässt sich und sein Leben ganz von Gott als dem letzten Entscheidungspunkt der Welt her durchleuchten und ist so „in der Welt über die Welt hinaus“ (183).

Die Welt verliert durch den Transzendenzbezug den Charakter des Endgültigen. Sie ist nur Vorgeschmack, Vorspiel, verschwindender Hinweis auf das, was im Glauben als Kommandes antizipiert wird (168). So erreicht Jesus eine Weite der Seele, die es ihm ermöglicht, den Angelegenheiten „dieser Welt“ mit größtmöglicher Offenheit und aus radikaler Freiheit gegenüberzutreten (171). Er ist völlig frei und unbefangen im Umgang mit allen, die ihm begegnen. Er lehrt keine Ethik, sondern lebt aus seinem radikalen Gottesbezug das biblische Ethos, das primär kein äußerliches Tun fordert, sondern Sein, aus dem dann die gute Tat entspringt (169). Jesus ist auch von den Bindungen an das eigene Dasein so frei, dass er nicht nur fremdes Leid in außergewöhnlicher Weise wahrnehmen konnte, sondern in tiefstem Gottvertrauen sogar eigenes ungerechtes Leiden in einem historisch beispiellosen Maß und nahe der Grenze zur Verzweiflung der Gottverlassenheit aushalten konnte (185-186). Dieses „Aushalten“ ist aber nicht als bloße Passivität zu verstehen, sondern als Provokation durch sein Verhalten. Jesus kämpfte für seine Sache, aber seine Sache war eben ganz die Sache Gottes, des transzendenten Grundes, von dem sich der einzelne Mensch als abhängig und sich selbst geschenkt erfährt, und gerade so in der Beziehung auf das Nicht-Ich erst zu seiner Eigentlichkeit erweckt wird.

Jesu Leben endete ja bekanntlich am Kreuz, und dieses Kreuz deutet Jaspers als ein Scheitern, aus dem die Gewissheit der Wahrheit eines Lebens hervor scheint. Das Scheitern ist für Jaspers eine Weise, wie das Unbedingte in einer Welt erscheinen kann, die nur Bedingtes zulässt (186), eine Weise, wie das Ewig-Unvergängliche sich in der Welt der Vergänglichkeit zeigen kann (187). Jaspers‘ Position kommt den Standards der heutigen systematischen Theologie nahe, wenn er betont, dass sich die Ambivalenz des Scheiterns Jesu nur in der Verschränkung mit seiner Verkündigung verstehen lässt. Letztlich stirbt

¹⁰ Vgl. auch den Aufsatz von Markus Knapp zu Jesus von Nazareth als eschatologischem Boten Gottes im vorliegenden Band, 9-25

¹¹ Vgl. das Jesus-Bild aus Nietzsches *Antichrist*, dazu Jaspers‘ Zusammenfassung und Kritik (178-179).

Jesus, weil er es gewagt hatte, die Wahrheit zu sagen und radikal aus seinem Bezug auf diese transzendenten Wahrheit heraus zu leben (186).

Die Größe Jesu zeigt sich nach Jaspers außerdem in seiner Wirkung und seinem Wesen. Dies allerdings in einer bemerkenswerten dialektischen Verschränkung: Jaspers bestreitet nämlich den Deutungsanspruch der christlichen Kirchen in Bezug auf die Person Jesu, obwohl er zugleich daran festhält, dass die enorme Wirkungsgeschichte Jesu, wie sie sich im historischen wie zahlenmäßigen Umfang des Christentums zeigt, ein Indiz für seine Größe ist (188-193). Jaspers behauptet, dass die Jünger bzw. die frühen Christen nach der Kreuzigung Jesu viele Umdeutungen vorgenommen haben, die den ursprünglichen Sinn seiner Botschaft und die ursprüngliche Bedeutung seines Lebens verstellt hätten.¹² So hätten sie aus dem Leben Jesu, einem typisch menschlichen und menschlich-maßgebenden Ereignis wahrer Humanität einen religiösen Glaubensgegenstand gemacht. Sein grausamer Tod am Kreuz, ursprünglich ein Scheitern, sei zu einem Opfertod für die Menschheit hochstilisiert worden (190). Und aus der Verkündigung des Reichs Gottes sei die Wirklichkeit einer Kirche mit Gnadengaben und Kult geworden. „Das hat mit Jesus nichts zu tun“, behauptet Jaspers in aller Deutlichkeit (190). Und so sieht er die christlichen Kirchen insgesamt extrem kritisch: Sie verstellten den Zugang zu Jesus, usurpierten die Deutungshoheit über ihn und verabsolutierten bloße Endlichkeiten aus Interesse an Handgreiflichkeit und Heilsgarantien (191-193). Dagegen müsse man als Philosoph so kämpfen, fordert Jaspers, wie die alttestamentlichen Propheten einst gegen Götzenbilder gekämpft hätten.

Jaspers stellt dabei dem Offenbarungsglauben einen philosophischen Glauben gegenüber.¹³ Philosophischer Glaube und biblischer Glaube passen ihm zufolge nur zusammen, wenn der Glaube Jesu restituiert und von den kirchlichen

¹² Jaspers folgt in der Umdeutungsthese den Behauptungen aus Nietzsches *Antichrist*, etwa: „Die Evangelien sind unschätzbar als Zeugnis für die bereits unaufhaltsame Corruption innerhalb der ersten Gemeinde“ (Nr. 44; KSA 6, S. 218), auch wenn er sich sonst von Nietzsches Jesus-Bild als zu einseitig distanziert (178-180); vgl. auch Anm. 11.

¹³ Zu Jaspers' Konzeption eines philosophischen Glaubens vgl. auch sein Werk *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München: Piper 1962, dazu auch den *Art. Glaube, philosophischer*, in: HistWbPhil, Bd. 3, Sp. 646. Philosophischer Glaube ist nach Jaspers eine existentielle Grundhaltung gegenüber der Relativität des Gegenständlichen und Wissbaren. Es werde im eigenen Entschluss „transzendiert“, so dass der Mensch überhaupt einen festen Halt gegenüber dem Schwindelgefühl seines Nichtwissens erlangen kann. Auch der Halt des philosophischen Glaubens stelle jedoch nur eine „schwebende Gewiheit“ dar.

Umdeutungen befreit wird. Das einzig positive Verdienst der Kirchen sieht Jaspers darin, dass sie bei allen Verstellungen und Missdeutungen die Begegnungsmöglichkeit mit Jesus über die Jahrhunderte wach gehalten haben. Der kirchliche Glaube hingegen ist ihm zufolge nicht der Glaube Jesu. Ihn zum Gott zu erheben sei Ausdruck eines Begehrens und sicher unter dem gewaltigen Eindruck der Persönlichkeit Jesu geschehen, es sei aber zugleich der Abfall von dem Glauben, den Jesus selbst vorgelebt hat.

Aus dem Leben Jesu lässt sich nach Jaspers die Lehre ziehen, dass der Sinn dieses Lebens auch durch ein Scheitern in der Welt nicht vernichtet wird (184). Jesu Verkündigung stellt einen vor die radikale Alternative für oder gegen Gott zu sein (168). Verkündigung und Leben Jesu als Einheit betrachtet zeigen, wie das radikale Ergreifen der Gottesoption und das Ausrichten des eigenen Lebens an der Transzendenz den Blick für die Leidenden offen halten und vor Selbstzufriedenheit schützen können (191). Der Mensch Jesus hat nach Jaspers die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz in nie erreichter Tiefe gestellt.

Und genau an diesem Punkt stoppt Jaspers: Jesus bleibt radikaler Fragesteller, der einen Sinn verkündet und gelebt hat. Ob seine Antwort auf die Sinnfrage zu mehr als bloßer Betroffenheit führen muss, gar eine bleibend gültige Antwort gefunden hat, bleibt in der Schwebe.¹⁴

2.2 Kritische Würdigung

Will man Jaspers' Jesus-Deutung von theologischer Seite würdigen, so muss man zunächst festhalten, dass Jaspers und anderen Vertretern einer humanistischen Jesus-Deutung das Verdienst zukommt, die menschlich bedeutsame Seite an Jesus voll ins Bewusstsein gerückt zu haben. Wenn Jesus als der menschlichste aller Menschen geschildert wird, läuft das *per se* dem christlichen Glauben nicht zuwider – zumindest solange man Ziel und Sinn des Lebens Jesu nicht auf die humanistische Menschlichkeit beschränkt.¹⁵ Eine Jesus-Deutung aus humanistischer Perspektive zeigt die humane Relevanz des Lebens desjenigen Menschen, der christlich als Selbstoffenbarung Gottes geglaubt wird, und damit zeigt es die humane Relevanz dieser Offenbarung. Für

¹⁴ Vgl. etwa Jaspers' Aussage, Jesus sei „der in der Welt so nicht mögliche, allein an Gott gebundene Mensch“ (200).

¹⁵ So Pöhlmann (Anm. 6), 56.

den christlichen Glauben, und zwar schon für seine Ausdrucksform im Neuen Testament, ist Jesus allerdings der einzige Heilsbringer, der Maßstab für alle anderen, die Anspruch darauf erheben können, ebenfalls maßgebliche Menschen zu sein. Ihn undifferenziert in eine Reihe mit Sokrates, Konfuzius und Buddha zu stellen, widerstreitet diesem Anspruch schon.

Dies gilt noch mehr für den christlichen Glauben an Jesus als Gottessohn und Erlöser, in dessen Handeln Gott selbst am Werk ist, ja in dem sich Gott im Menschen inkarniert hat.¹⁶ Wenn Jaspers diesen Glauben zu einer Umdeutung des wirklichen Jesus erklärt, setzt er anscheinend ein eigenes Bild des wirklichen Jesus voraus. Man mag sich fragen, woher Jaspers dieses Bild nimmt. Hat er es aus den christlichen Quellen rekonstruiert, so ist es hermeneutisch hochproblematisch, diese dann der Umdeutung zu beziehigen. Wie kann Jaspers durch die angeblichen Umdeutungen hindurch auf das Original blicken? Und äußere Belege für die Umdeutungsthese erspart Jaspers sich mit Verweis darauf, dass er eben nicht daran interessiert sei, dem historischen Faktum Jesus von Nazareth gerecht zu werden. Was aber will er dann überhaupt treffen? Und wie kann er, ohne Belege für Umdeutungen zu haben, das Original und die angebliche Fälschung überhaupt unterscheiden? Ist dies nur aufgrund von Intuitionen, persönlichen Überzeugungen und subjektiven Entscheidungen möglich?¹⁷ Dies führt zu einem zweiten Kritikpunkt: der Subjektivität von Jaspers' Darstellung.

Man kann bei der Jaspers-Lektüre den Eindruck gewinnen, dass man es mit stark subjektiv gefärbten persönlichen Eindrücken von jemandem zu tun hat,

auf den Jesus eine starke Wirkung bis zur persönlichen „Ergriffenheit“ ausgeübt hat (206).¹⁸ Aber was ist an der Schilderung und Systematisierung dieser Eindrücke eigentlich Philosophie? Man wird dies nicht beantworten können, ohne generell zu existenzphilosophischen Ansätzen Stellung zu beziehen. Ist es sinnvoll, dass sich die Philosophie nicht nur allgemein mit der Selbst- und Weltdeutung des Menschen beschäftigt, sondern auch mit der konkreten Einzelexistenz, und zwar aus einer persönlichen Betroffenheit heraus? Ein solcher Ansatz kann sich philosophiegeschichtlich auf eine traditionelle Verschränkung von Philosophie und Lebensführung berufen. Wird dem Unterschied zwischen Genese und Geltung eines Gedankens jedoch Tribut gezollt und werden Lebensführung und Philosophie dementsprechend stärker getrennt betrachtet, wird es in meinen Augen schon ernsthaft fraglich, inwiefern es sich hier wirklich um Philosophie handelt. Unbestreitbar gehören Jaspers und die Existenzphilosophie als besondere Strömungen zur Philosophiegeschichte. Ob es sich aber um Rand- oder Kernphänomene handelt, ist nach dem Gesagten mehr als offen, besonders wenn man an Allgemeingültigkeit bzw. allgemeiner Nachvollziehbarkeit als einem Kriterium für (gute) Philosophie festhält.

Neben diesen allgemeinen Bemerkungen ließen sich an Jaspers' Argumentationen viele Detailfragen stellen. Welche Kriterien zählen eigentlich für die Größe eines Menschen wirklich, wenn Größe nur durch den wahrgenommen werden kann, der sich durch sie ansprechen lässt? Geht es dann nicht einfach um subjektive Beliebigkeiten? Wenn es nicht subjektive Beliebigkeiten sind, ist es dann nicht die rein äußerliche Betroffenheit von dem Ernst und der Appellativität, mit der einem ein maßgeblicher Mensch begegnet (206) – bar jeden konkreten Maßes?

Oder ist das, was die Existenzphilosophie als Resultat der Begegnung mit maßgebenden Menschen ausweist, deswegen nicht beliebig, weil es inhaltlich letztlich unbestimmt bleibt? Der Verdacht der Inhaltslosigkeit betrifft besonders die Analyse des Scheiterns Jesu: Wird das Scheitern allein schon dadurch, dass Jesus seine Existenzmöglichkeiten ergriffen und gelebt hat, sinnvoll? Müsste man nicht die *konkrete* Botschaft Jesu, den *Inhalt* seiner

¹⁶ Diesem Glauben unterstellt Jaspers, kein Interesse an der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen Jesus zu haben (193), ja überhaupt das Produkt einer „außerordentliche[n] Gedankenarbeit“ zu sein, die „den Strom der Gegensätze in ein Ganzes zu zwingen versucht“ (192). Diese angebliche Gegensätzlichkeit in der Verkündigung Jesu wäre noch eigens zu hinterfragen. Jaspers konstruiert bisweilen Widersprüche, wo keine sind (z. B. Mt 12,30: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“, versus Mk 9,40: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns“) oder keine sein müssten, und verlagert Jesu Denken in den Bereich des widersprüchlichen und antinomischen: „Wo alles Zeichen ist, gilt nicht der Satz vom Widerspruch“ (174). Jaspers wäre hier auch daran zu erinnern, dass und wie eine solche Interpretation gegen sich selbst spricht.

¹⁷ Die Frage lässt sich konkretisieren etwa im Hinblick darauf, welchen historischen Belegen über das Leben Jesu Jaspers mehr und welchen er weniger Gewicht beimisst. Fast schon entlarvend ist die folgende Begründung: „Das innere Ringen in Gethsemane [...], das leere Grab haben wir mit der Wirklichkeit Jesu so verbunden, dass wir es kaum trennen können“ (174). Wer ist „wir“, wenn nicht Jaspers selbst? Den Deutungsanspruch des Christentums, sei es des Urchristentums oder seiner gegenwärtigen Institutionen, weist er ja ausdrücklich zurück.

¹⁸ Dies ist von Jaspers ausdrücklich beabsichtigt. Er beschreibt seine Vorgehensweise so: „Es ist die Aufgabe, [...] aus eigenem Ergriffensein das Verläßliche, Wahrscheinliche und nur Mögliche zusammenzuordnen und zum Bilde werden zu lassen. Die Grundhaltung solcher Darstellung darf unsere menschliche Beziehung zum Menschen Jesus sein“ (165).

Verkündigung zur Grundlage nehmen und von dort aus (auch historisch!) verfolgen, wie es dem Verkünder *dieser* Wahrheit, dem Lebenden *dieses* Ethos und dem auf *diese* Transzendenz Bezogenen in der Welt ergangen ist?

Aus einer dem Existenzialismus durchaus wohlgesonnenen Grundhaltung heraus ließe sich außerdem fragen, ob Geschichte nicht mehr ist als der Ort für das Scheitern unbedingter Ansprüche. Gibt es daneben nicht auch das gelingende Leben im Kleinen, das vorbildhaften Charakter hat?

Mit Jürgen Habermas kann man schließlich das Recht der engen Zusammenstellung von Größe und Wahrheit bezweifeln, von wuchtig-bedeutsamem Menschsein auf der einen und exemplarisch-gültigem Menschsein auf der anderen Seite. Sind es nicht Fehlschlüsse, wenn man von der Wichtigkeit der Größe zur Wichtigkeit und von dieser zur Richtigkeit übergeht?¹⁹

3. Richard Swinburne: Jesus ist Gott

3.1 Swinburnes Jesus-Deutung

Richard Swinburne (*1934), emeritierter Religionsphilosoph an der Universität Oxford, hat vor allem mit einer Reihe von Büchern auf sich aufmerksam gemacht, in denen er sich mit philosophischen Argumenten für den klassischen Theismus beschäftigt.²⁰ Unter dem klassischen Theismus versteht Swinburne die Annahme, dass es einen Gott gibt, d. h. ein personales Wesen, das allmächtig, allwissend, vollkommen frei und ewig ist und dem all diese Eigenschaften essentiell zukommen (d. h., es ist nicht möglich, dass es sie nicht hat). Swinburnes Argumente für den Theismus haben ein geteiltes Echo gefunden. Während sie den Einen als die Spitze dessen gelten, was man philosophisch in der Gottesfrage erreichen kann, sind die Anderen eher skeptisch und fragen sich, ob die Argumente wirklich das halten, was Swinburne verspricht.

Während sich Swinburnes frühe Arbeiten hauptsächlich auf den klassischen Theismus bezogen, erweiterte er diese Position seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre um christliche Glaubensinhalte zu einem dezidiert *christlichen*

Theismus.²¹ Und so lautet der Titel seines neuesten Buches von 2008: „*Was Jesus God?*“ / „*War Jesus Gott?*“²² Swinburnes Antwort ist positiv: Jesus war Gott, und das könne man auch rein philosophisch zeigen. Swinburne meint also nicht nur, stichhaltige Argumente dafür vorzulegen, dass es wahrscheinlich einen Gott im Sinne des Theismus gibt, sondern sogar dafür, dass dieser Gott wahrscheinlich so ist, wie das Christentum lehrt. Zentral für den christlichen Theismus ist die Lehre davon, dass Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist (Inkarnation) und Jesus Christus eine menschliche und eine göttliche Natur (*physis*) besitzt (Zwei-Naturen-Lehre).

Mit dieser Erweiterung seines Argumentationsziels hat Swinburne den herkömmlichen Argumentationsbereich der Religionsphilosophie überschritten und etwas verfasst, was man klassisch eine Apologetik des Christentums nennen würde. Sein Anspruch ist allerdings ein philosophischer. Auch wenn er dezidiert christliche Inhalte verficht oder sich mit der Person Jesu auseinandersetzt, will er eine rein philosophische Argumentation vorlegen, d. h. eine solche, die überzeugen können soll unabhängig von allen persönlichen Entscheidungen in religiösen Dingen.

Wie argumentiert nun Swinburne im Bezug auf die Person des Jesus von Nazareth und die mit seiner Person verbundenen christlichen Glaubenslehren? Swinburnes Ansatz verläuft in zwei Schritten. Im ersten Schritt will er apriorische Gründe dafür angeben, dass wir von den christlichen Lehren erwarten sollten, dass sie wahr sind, wenn eine gewisse Ausgangswahrscheinlichkeit dafür besteht, dass Gott existiert – und eine solche Ausgangswahrscheinlichkeit setzt Swinburne mit dem Hinweis auf seine Werke zum klassischen Theismus voraus. Damit, dass die Gründe „apriorisch“ sind, meint er, dass sie nicht aus konkreten Erfahrungen der Wirklichkeit stammen, sondern aus dem Wesen Gottes und des Menschen abgeleitet werden. Im zweiten Schritt soll dann aus diesen apriorischen Gründen (plus der moderaten Ausgangswahr-

¹⁹ Vgl. Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt: Suhrkamp 1971, 109.

²⁰ Hier ist besonders die Trilogie aus *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon 1977, überarb. Neuaufl. 1993), *The Existence of God* (Oxford: Clarendon 1979, überarb. Neuaufl. 2004; dt. *Die Existenz Gottes*, Stuttgart: Reclam 1987) und *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon 1981, überarb. Neuaufl. 2005; dt. *Glaube und Vernunft*, Würzburg: Echter 2009) zu nennen.

²¹ Swinburne argumentiert in einer Reihe von Werken philosophisch für bestimmte christliche Glaubensinhalte. So etwa in der Tetralogie der Bücher: *Responsibility and Atonement* (Oxford: Clarendon 1989), *Revelation* (Oxford: Clarendon 1991, überarb. Neuaufl. 2007), *The Christian God* (Oxford: Clarendon 1994) und *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Clarendon 1998).

²² Swinburne, Richard: *Was Jesus God?*, Oxford: Oxford University Press 2008. (Auf dieses Werk wird im Haupttext durch Seitenangaben in Klammern verwiesen.) Ansätze seiner Jesus-Deutung hat Swinburne schon in früheren Werken präsentiert, besonders in *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford: Clarendon 2003.

scheinlichkeit, dass es den theistischen Gott gibt) und historischen, apostorischen Gründen (einschließlich der Lehren Jesu und der Kirche) folgen, dass es sich mit Jesus wahrscheinlich so verhielt, wie die Kirche²³ glaubt: dass er die Inkarnation Gottes sei (zu Swinburnes Methode siehe auch die folgende schematische Abbildung).

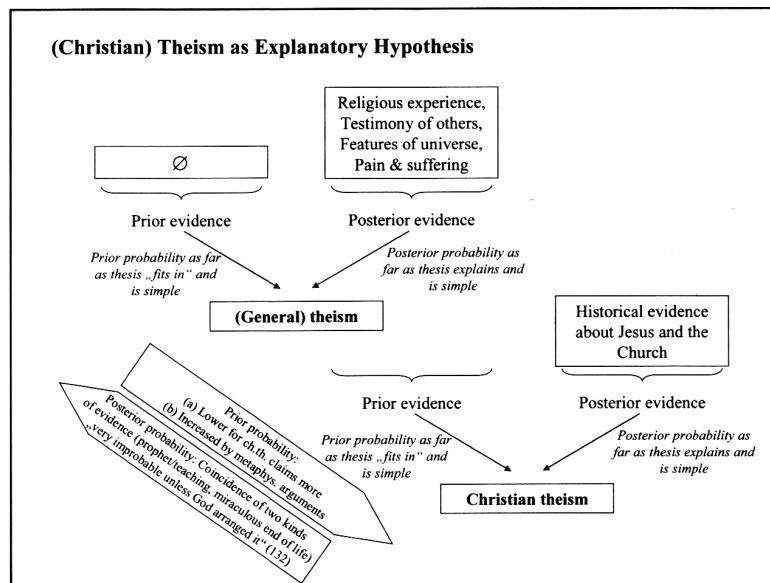


Abb. 1: Christlicher Theismus als Erklärungshypothese

Swinburne geht in seinem ersten Schritt also von der Basis eines allgemeinen Theismus aus. Er setzt voraus, an anderen Orten gezeigt zu haben, dass die Existenz eines göttlichen Wesens wahrscheinlich ist. Dieses göttliche Wesen

²³ Welche Kirche genau hier gemeint ist, kann offenbleiben. Persönlich gehört Swinburne seit Jahren der griechisch-orthodoxen Kirche an, seine wesentlichen Ansichten sind aber auch mit dem Katholizismus grundsätzlich kompatibel. Vgl. auch seine Autobiographie: *Intellectual Autobiography*, in: *Reason and the Christian Religion, Essays in honour of Richard Swinburne*, hrsg. v. A. Padgett, Oxford 1999.

nennt er „Gott Vater“ und argumentiert folgendermaßen weiter (28-29): Weil Gott Vater nach dem Theismus in vollkommener Weise gut ist,²⁴ muss man ihm vollkommene Liebe zuschreiben. Auf vollkommene Weise lieben könnte er aber nur eine ihm gleiche und gleichzeitige Person, mit der er all seine Güte teilen kann. (Hier beruft er sich – wohl auch gegenüber der Alternative, dass ein vollkommen gutes Wesen einfach sich selbst lieben könnte – auf die klassisch-theologische Konzeption des vollkommenen Guten als eines *bonum diffusivum sui* etwa bei Pseudo-Dionysius Areopagita.) Diese Person nennt er „Gott Sohn“. Wenn es Gott Vater gibt, so folgt nach Swinburne also aus der dionysischen Prämisse, dass perfekte Güte eine bestimmte, perfekte Art von Liebe nach sich zieht und diese Liebe eine geliebte Person bestimmter Art verlangt, dass Gott Sohn existieren muss. Ähnlich traditionell-theologisch geht die apriorische Argumentation für den Heiligen Geist, diesmal orientiert an der Trinitätslehre Richards von St. Viktor: „Die Liebe des Vaters für den Sohn muss den Wunsch beinhalten, mit dem Sohn im weitergehenden vollkommenen Teilen mit einem ihnen Gleichen zusammenzuwirken“ (29).

So kommt Swinburne also mit apriorischen Argumenten dazu, dass der theistische Gott, falls er denn existiert, nur ein trinitarischer Gott sein kann. Zusammen mit früheren Gründen Swinburnes für eine sempiternalistische und gegen eine zeitlose Ewigkeitskonzeption (12), führt ihn dies zu der These: „Die Trinität muss immer existiert haben“ (30).

In einem weiteren Schritt weitet Swinburne seine apriorischen Argumente von der Natur Gottes auf sein Handeln, speziell auf die Inkarnation aus. Dazu zieht er die Prämisse heran, dass wir Menschen die Erfahrung von Leid und moralischem Versagen machen (39). Seine Theodizee besteht darin, zwischen den Gütern des freien Willens, der Verantwortung, des Nutzens für andere und der Formung des eigenen Charakters einerseits und den damit verbundenen Übeln andererseits abzuwählen (19-21). Diese Abwägung ergibt nach Swinburne eine Art „Patt“: Es wäre für Gott genauso gut gewesen („*equal best action*“), keine Welt zu erschaffen, eine Welt mit der Mischung von Gütern und Übeln im Maß unserer wirklichen Welt oder eine Welt ohne Menschen und mit einer wesentlich geringeren Varianz in der Mischung von Gütern und Übeln. In dieser Entscheidung hat Gott daher Wahlfreiheit gehabt

²⁴ Das vollkommene Gutsein Gottes folgt nach Swinburne aus den übrigen Gottesattributen in der Definition des Theismus (5-11).

und hat sich, so Swinburne, für die Schöpfung entschieden – eine großzügige Entscheidung, denn damit habe er sich aufgrund seiner Allgütigkeit die Verpflichtung zugezogen, unser menschliches Leid zu teilen (39). Diese Verpflichtung zu vollkommener Solidarisierung mit den leidenden Kreaturen ist Gott also nicht von außen auferlegt (niemand außer Gott selbst kann Gott zu etwas verpflichten), sondern in Swinburnes Augen eine Art notwendiger Nebenfolge des freien Schöpfungentschlusses. Dieser Entschluss sei auch kein Widerspruch gegen Gottes vollkommene Güte, denn auch wir kennen aus unserem Leben Situationen, wo wir Kinder zu Recht gewissem Leid aussetzen, um ein größeres Gut zu erreichen. Das sei moralisch in Ordnung, solange wir auch die damit einhergehenden Solidaritätspflichten erfüllen, nämlich das Leid zu teilen und auch zu zeigen, dass wir es teilen. Per Analogieschluss überträgt Swinburne dieses Prinzip auf Gott: Auch er muss sich mit uns solidarisieren, unser Leid teilen und uns das auch zeigen, wenn er uns denn so schafft, dass wir leiden müssen. Dieses „Zeigen müssen“ ist für Swinburne auch der apriorische Grund für die Kirche: Eine Inkarnation, von der niemand weiß, würde nichts nützen, also braucht es eine Institution, die die Inkarnation dauerhaft verkündet (41).

Soweit also Swinburnes Argument dafür, dass Gott, der sich entschieden hat, von den vielen möglichen Welten eine zu erschaffen, die leidende vernünftige Geschöpfe beinhaltet, dieses Leiden teilen müsse. Aber wie geht das? Wie kann eine essentiell göttliche Person Mensch werden? Sie kann, weil sie essentiell göttlich ist, nicht aufhören göttlich zu sein. Also muss sie menschlich werden dadurch, dass sie zusätzlich zu ihrer göttlichen Weise zu denken und zu handeln eine menschliche Weise zu denken und zu handeln und einen menschlichen Körper annimmt. Gott braucht keinen Körper, aber nach Swinburne spricht auch nichts dagegen, dass er einen Körper annimmt oder erwirbt („acquire“; 41).

Aber wie kann ein Wesen sowohl eine göttliche als auch eine menschliche Weise zu denken und zu handeln haben? Um zu zeigen, dass es grundsätzlich möglich ist, dass eine Person zwei Überzeugungssysteme hat, beruft sich Swinburne auf Sigmund Freud und seine Theorie von gespaltenen Persönlichkeiten (42). Er entwickelt diesen Ansatz weiter, denn da eine göttliche Person ihre Überzeugungen nicht aufgeben kann, kann sie auf dem menschlichen Weg keine diesen widersprechende Überzeugungen erwerben, sondern nur, was Swinburne „Halb-Überzeugungen“ nennt („semi-beliefs“; 43). Halb-

Überzeugungen sind u. U. kontrafaktisch: Sie sind Überzeugungen, die der betreffende Mensch hätte, wenn er die göttlichen Überzeugungen nicht hätte. Hier kann man eine ziemliche Spannung in Swinburnes Ansatz wahrnehmen, wenn man bedenkt, dass viele Überzeugungen handlungsleitend sind. Wie kann jemand eigentlich nur göttliche Überzeugungen haben, aber dennoch menschlich handeln? Er müsste seine Halb-Überzeugungen sozusagen handlungsleitend werden lassen. Wie das geht, erklärt Swinburne nicht. Er sagt nur, dass die menschlichen Überzeugungen auch nicht alle Handlungen Jesu leiten, sondern nur bestimmte Handlungen in bestimmten Kontexten. Auf diese Weise kann also nach Swinburne gedacht werden, dass eine göttliche Person Mensch wird.

Swinburne bemüht sich zu zeigen, dass seine begriffliche Konstruktion eine mögliche Interpretation des christlichen Glaubens ist, wie er im Nizäo-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis niedergelegt ist. So interpretiert er den Glaubensartikel „Der vom Himmel gekommen ist“ als (47): der einen niedrigeren Status angenommen hat, nämlich den menschlichen. Dem entspricht in Swinburnes Modell das Annehmen einer menschlichen Weise zu denken und zu handeln. Nach der Inkarnationslehre des Konzils von Chalcedon hat das eine Individuum Jesus Christus eine göttliche und eine menschliche Natur. Dem entspricht in Swinburnes Ansatz das eine Individuum Jesus Christus mit seinen zwei Meinungssystemen, dem göttlichen und dem menschlichen.

Was nun die aposteriorischen Belege angeht, will ich mich hier auf eine kurze Bemerkung beschränken: Nachdem Swinburne die apriorischen Gründe vorgebracht hat, warum es – falls es einen Gott gibt – zu erwarten sei, dass er sich inkarniert, eine bestimmte Lehre verkündet und sein Leben mit einem mirakulösen Ereignis wie einer Auferstehung beendet, will er nun zeigen, dass Jesus diese Gottesinkarnation war. Dazu geht Swinburne von dem aus, was wir historisch (besonders aus den Evangelien und biblischen Briefen, aber auch aus anderen historischen Quellen) über Jesus wissen: über seine Lehre, sein Leben und seine wundersame Auferstehung (128). Sein Argument ist, dass diese Daten sehr wahrscheinlich sind, wenn Jesus die zu erwartende Gottesinkarnation war, und dass sie sehr unwahrscheinlich sind, wenn er es nicht war (91). Also liefere die Inkarnationshypothese eine bessere Erklärung des historischen Materials als die gegenteilige Annahme. Dies spricht per Schluss

auf die bessere Erklärung dafür, dass Jesus die menschgewordene göttliche Person ist.

Außerdem, so Swinburne, sei Jesus bislang der einzige „Kandidat“ dafür, der inkarnierte Gott zu sein. Weitere Kandidaten seien nicht zu erwarten. Swinburnes Argumente für diese These sind wenig überzeugend: (a) Es wäre sehr unehrlich von Gott, eine geschichtliche Erscheinung wie Jesus zuzulassen, wenn er nicht wirklich die Inkarnation Gottes wäre. Und (b) um uns zu überzeugen, müssten die Belege für eine zukünftige echte Inkarnation sehr viel überzeugender sein als im Falle Jesu, und zwar so überzeugend, dass keine Wahl mehr bestehen würde, sich für den richtigen Weg des Lebens zu entscheiden. Gott wollte aber, dass wir uns frei entscheiden, den richtigen Weg zu wählen.²⁵ Also steht eine zukünftige echte Inkarnation mit solch überwältigenden Belegen nicht zu erwarten.

Beide erstgenannten Bedingungen, dass Jesus das richtige Leben gelebt hat und dass sein Wirken eine wundersame göttliche Beglaubigung hatte, ergeben nach Swinburne noch ein weiteres Argument. Es ist nämlich für beide Bedingungen getrennt betrachtet schon relativ unwahrscheinlich, dass jemand sie erfüllt. Und damit ist die Existenz einer Person, die beide erfüllt, noch einmal extrem viel unwahrscheinlicher – es sei denn, dass eben Gott es so arrangiert hat, dass sie beide erfüllt sind. So bekommt die anfangs vorausgesetzte moderate Ausgangswahrscheinlichkeit der Existenz Gottes in Swinburnes Augen noch einen gehörigen Schub: Wir haben Daten, die unter der Annahme der Existenz Gottes sehr wahrscheinlich sind, die bei seiner Nichtexistenz aber sehr unwahrscheinlich wären. Also existiert Gott höchstwahrscheinlich.

3.2 Kritische Würdigung

Swinburnes Anspruch ist tatsächlich zu zeigen, dass, wenn es einen Gott gibt, dann auch zu erwarten ist, dass ein menschlicher Prophet auf Erden auftritt, der ein Leben mit vielem Leiden lebt, der behauptet, die Inkarnation Gottes zu sein, der eine Kirche gründet, um die Menschen darüber zu unterrichten, und auf dessen Leben Gott „seine Unterschrift setzen“ wird in Form eines Wunders wie seiner Auferweckung von den Toten. Man bedenke, dass die Gründe dafür fast ausschließlich apriorische sein sollen. Aus der bloßen Wesensbe-

²⁵ Vgl. seine Theodizee in *Was Jesus God?*, S. 19-22, oder auch im Kapitel „The value of agnosticism“ in: *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Clarendon 1998.

stimmung Gottes plus dem einzigen Faktum, dass wir in einer Welt leben, in der es viel Leid gibt, soll folgen, dass vieles von dem zu erwarten war, was man als christliche Lehren kennt. Das Problem mit Wahrscheinlichkeitsaussagen über die Vergangenheit ist, dass die Entwicklung eben nicht mehr offen ist, sondern schon stattgefunden hat, so dass man sich leicht über die Wahrscheinlichkeiten täuschen kann. Bei Dingen, die tatsächlich passiert sind, klingen Geschichten, die von ihrer Möglichkeit erzählen, immer ziemlich plausibel.²⁶ Das hat vielleicht mit unserer Tendenz zu tun, im Fall von Erklärungen, bei denen wir wissen, dass ihre Prognosen stimmen, weniger kritisch bei der Prüfung ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit zu sein.²⁷ Die Wahrscheinlichkeit, die Swinburne beansprucht, ist diejenige, die man in einer Welt hätte, in der es noch gar kein Christentum, gar keine Behauptungen über Inkarnation usw. gegeben hat. Selbst dann, behauptet er, legen apriorische Gründe aus dem theistischen Gottesbegriff und das Faktum des Leids es nahe, dass es eine Inkarnation und eine Kirchengründung geben müsse usw. Um die Wahrscheinlichkeitsbehauptungen richtig einschätzen zu können, müsste man sich also eine Welt völlig ohne Christentum vorstellen, in der jemand die Grundzüge der Geschichte des Christentums als eine Art von Zukunftsvision aufschreibt und behauptet, dass jeder, der denken kann und die Wahrheit des Theismus voraussetzt, auch einsehen müsse, dass es wahrscheinlich so kommen werde. Bei aller Schwierigkeit, sich das wirklich auszumalen, halte ich das nicht für besonders plausibel.

Man kann auch die Argumentation Swinburnes im Detail kritisieren. Warum beinhaltet die Konzeption eines vollkommen Guten schon die Notwendigkeit eines Anderen? Warum ist das Menschwerden und Leiden der beste Weg, sich mit dem Leid der Menschen zu solidarisieren? Warum geht man eine Ver-

²⁶ Die Position, dass es für die Bestätigung einer Hypothese durch bestimmte Belege eine Rolle spielt, ob erst die Belege bekannt waren und dann die Hypothese gebildet wurde oder umgekehrt, diskutiert Swinburne andernorts unter dem Stichwort „predictivism“. Er vertritt demgegenüber ausdrücklich die These, dass die zeitliche Reihenfolge der Kenntnis von Hypothese und Belegen irrelevant für den Grad der Bestätigung sei. Seine Argumente dafür wären eigens zu prüfen – wofür hier nicht der Raum ist. Vgl. Swinburne, Richard: *Epistemic Justification*, Oxford: Clarendon Press 2001, S. 221-232.

²⁷ Man denke z. B. an einen Lottospieler mit einem so verrückten Tipp-System, dass niemand, der bei Verstand ist, auf den Gedanken käme, dieses verrückte System nachzumachen. Hat dieser Lottospieler aber zwei Mal sechs Richtige gehabt, würden wir sicher beginnen, darüber nachzudenken, ob wir nicht doch einmal sein System ausprobieren. Dies zeigt unsere natürliche Neigung, einer Erklärung bei Erfolg eher zu glauben.

pflichtung zu einer solchen Form von Solidarisierung ein, wenn man jemanden um eines höheren Gutes willen negativen Umständen unterwirft? Swinburne kann zu all diesen Fragen sehr überzeugende Geschichten erzählen. Etwa von Eltern, die ihr Kind um guter Nachbarschaftskontakte willen auf eine sozial schwierige Schule schicken. Diese Eltern läuden sich eine solche Verpflichtung zur Solidarisierung mit ihrem Kind auf. Also sei es bei Gott ähnlich. Das klingt *prima facie* plausibel. Aber man könnte auch ganz andere Geschichten erzählen. Wenn eine Gruppe von Polizisten einen ausguckt, der im Winter verdeckt im Obdachlosenmilieu ermitteln soll, müssen die anderen Polizisten sich dann auch in der Weise solidarisieren, dass sie als Obdachlose leben²⁸

Wir berühren hier einen Punkt, der von theologischer Seite gegen Swinburne einzuwenden wäre. Swinburnes Argumente sollen ja zeigen, dass Gott, wenn es ihn gibt und wenn er so ist, wie im Theismus vorausgesetzt wird, mehr oder weniger hat so handeln *müssen*, wie er gehandelt hat.²⁹ Zwar sei die Schöpfung eine „*equal best action*“ und damit eine (wahl-) freie Entscheidung Gottes gewesen, zu Offenbarung und Erlösung habe er sich damit aber fast schon verpflichtet. Die Schöpfung gegeben spricht man Gott also eine gewisse

Handlungsnotwendigkeit zu. Ist er dann noch frei? Swinburne behauptet es „*de dicto*“, versteht unter „Freiheit“ aber nur die Freiheit von äußerer Zwängen und die sehr begrenzte Wahlfreiheit bei gleichguten Alternativen (7). Ist ein solcher Freiheitsbegriff stark genug, um das theologische Axiom von der Gratuität der Offenbarung, die einem „freien Ratschluss“ Gottes entspringt, zu formulieren? Ähnlichen Positionen im Umkreis der sogenannten „rationalistischen Philosophie“ ist die Theologie mit Skepsis begegnet und hat dagegen die absolute Freiheit Gottes betont. Zwar erwähnt auch Swinburne Gottes „perfekte Freiheit“ – aber was genau bleibt von dieser Freiheit übrig, wenn Gottes Handlungen so weitgehend durch seine essentiellen Eigenschaften bestimmt werden, dass es *a priori* zu erwarten war, dass er sich so verhalten würde, wie er sich nach christlichem Glauben verhalten hat?

Schließlich müsste man auch bei Swinburne fragen, ob das, was er betreibt, eigentlich dem Anspruch genügt, Philosophie zu sein. Hier würde ich bei aller Detailkritik allerdings eher positiv urteilen. Zwar verficht Swinburne christliche Inhalte, aber er tut das mit dem Anspruch, Argumente vorzulegen, die rein philosophisch, unabhängig von allen persönlichen religiösen Entscheidungen, überzeugen sollen. Ob sie dies auch tun, ist, wie gesagt, eine andere Frage.

4. Ein kurzer Vergleich und ein Resümee

4.1 Ein kurzer Vergleich

Karl Jaspers und Richard Swinburne haben Deutungen Jesu von Nazareth vorgelegt, die den Anspruch haben, philosophisch vorzugehen. Jaspers wie Swinburne stellen sich nicht einfach auf einen theistischen Standpunkt, sondern wollen ohne theistische Vorannahmen argumentieren. Sie unterscheiden sich aber darin, dass Swinburne eben philosophisch für den (christlichen) Theismus argumentieren will, während Jaspers dezidiert auf einem nicht-theistischen Standpunkt steht.

Ein deutlicher Unterschied besteht auch in der Frage des Verhältnisses von Positionen und Argumenten. Während Jaspers in Vielem Position bezieht, ohne dass dieses Position beziehen argumentativ gedeckt wäre, erhebt Swinburne den Anspruch, nur solche Positionen zu beziehen, für die er nachvollziehbar, wenn auch komplex, argumentiert. Für ihn gilt nur, was sozusagen objektiv, durch Argumente, die für jeden nachvollziehbar sind, gedeckt ist, während

²⁸ Das Geschichtenerzählen hat einen hohen heuristischen und plausibilisierenden Wert. Aber man kann dadurch, dass man eine sehr gut nachvollziehbare Geschichte erzählt, auch Begründungsdefizite verdecken. Dies ist vor allem dann problematisch, wenn es um die Rechtfertigung eines allgemeinen Prinzips geht, während die erzählte Geschichte von den Sonderbedingungen eines Spezialfalls lebt. Oft ist diese Diskrepanz, wenn sie besteht, schwer zu erkennen und noch schwerer darzustellen. – Ich behaupte nicht, dass die Geschichte mit den Polizisten vollkommen parallel zu Swinburnes Geschichte mit der Vorortschule ist. (Das kann sie ja schon deshalb nicht, weil sie als deren Kritik gedacht ist.) Aber Swinburne geht es doch um das allgemeine Prinzip, dass man sich unter den gegebenen Umständen eine Verpflichtung zur Solidarisierung in Form ähnlichen Verhaltens zuzöge. Darauf nämlich käme es auf Seiten Gottes an, wenn erwartbar sein soll, dass er sich angesichts unseres Leids auf die Weise eines leidenden Menschen mit uns solidarisiert. Die Polizistengeschichte zeigt, dass es Umstände gibt, in denen eine freie Entscheidung eine gewisse Solidaritätsverpflichtung nahe legt, sich aber dennoch keine Pflicht zur Solidarisierung in Form ähnlichen Verhaltens begründen lässt.

²⁹ Swinburnes Formulierungen schwanken in diesem Zusammenhang etwas. Er spricht im Kontext einzelner Überlegungen von „müssen“ (z. B.: „God would inevitably live a human life in order to share human suffering“, 39; „if there is a God, we would find among us at some stage of history a prophet who lives a life in which...“, 91; „if God became incarnate for the purposes described, he would need to found a Church“, 161), in resümierenden Darstellungen seiner Argumentation allerdings eher von Wahrscheinlichkeiten, die sich aus dem Wesen Gottes ergäben, z. B.: „this prior understanding of what God is likely to do in virtue of the sort of being he is gives us some prior reason for supposing the various Christian doctrines to be true“ (24).

Jaspers gerade das subjektive Angesprochensein dem verobjektivierenden Zugriff wissenschaftlichen Argumentierens entziehen will.

Die Jesus-Deutung Jaspers' stammt aus einer bestimmten Gruppe philosophischer Traditionen, die man vielleicht „Weltanschauungsphilosophien“ nennen könnte. Damit ist gemeint, dass die Gedankengebäude der betreffenden Denker Gesamtsichten der Welt liefern wollen. Diese sind im Allgemeinen wegen der Möglichkeit alternativer Lösungen nicht zwingend. Man mag darüber streiten, ob solche weltanschaulichen Leistungen eigentlich philosophische Leistungen sind. Auf der einen Seite qualifizieren zumindest zwei Eigenschaften diese Leistungen (als) philosophisch: erstens ihr weiter Ausgriff, denn sie wollen Menschenbilder als Teil einer Gesamtsicht der Wirklichkeit entwerfen. Zweitens eine gewisse innere Stringenz, die zumindest teilweise auch argumentativ gestützt wird. Auf der anderen Seite haben sie aber sicher nicht den Verbindlichkeitsgrad bzw. den Grad an intersubjektiver Nachvollziehbarkeit, den man nach heute verbreiteten Standards von philosophischen Arbeiten erwarten kann.

Swinburne ist auf der anderen Seite ein Beispiel für eine Position, bei der der philosophisch-argumentative Anspruch zwar gilt, aber konkret nicht immer eingelöst wird.

Es ist schwierig, Existenzphilosophie à la Jaspers und Analytische Religionsphilosophie à la Swinburne direkt miteinander zu kontrastieren. Beide haben eine eigene Beziehung zum klassischen Theismus und zu christlichen Glaubensinhalten und beide haben eine eigene Sicht von Rationalität, Objektivität und Nachvollziehbarkeit. Vielleicht kann man folgende vergleichende Beschreibung versuchen: Während ein Existenzphilosoph wie Jaspers atheistisch entschieden ist und ein Interesse an humanistischen Potentialen hat, die material von christlichen Gehalten abhängen können, geht es Analytischen Religionsphilosophen wie Swinburne um die direkte Auseinandersetzung mit dem Theismus und materialen christlichen Gehalten, die aber formal mit dem Anspruch auf allgemeine Nachvollziehbarkeit vorgetragen werden.

4.2 Resümee

Abschließend möchte ich auf die Frage nach der Bedeutung atheistischer Jesus-Deutungen für die christliche Theologie zurückkommen. Sollen christliche Theologen atheistische Jesus-Deutungen überhaupt zur Kenntnis nehmen?

Ich denke, es sprechen mehrere Gründe dafür. Wenn man davon ausgeht, dass die Gewissheit der Existenz Gottes auf rein philosophischem Weg nicht erreichbar ist, so haben philosophisch betrachtet atheistische und theistische Deutungen Jesu dasselbe „Ausgangsrecht“.³⁰ Ist es philosophisch unentschieden, ob es Gott gibt oder nicht, so muss man Jesus-Deutungen sowohl der einen, als auch der anderen Art *prima facie* als gleichberechtigt anerkennen. Auf den zweiten Blick aber ist vielleicht nicht so klar, dass eine Jesus-Deutung ohne Gott diesem Jesus überhaupt gerecht werden kann. Ist es nicht gerade für Jesus von Nazareth typisch, dass er aus einem unmittelbaren Gottesbezug heraus gelebt hat? Und müsste nicht jede Deutung, die ihm adäquat sein will, diesen Bezug und seine Eigenart zunächst einmal *at face value* nehmen?

Ein weiteres Argument für die theologische Rezeption philosophischer Jesus-Deutungen ist, denke ich, wesentlich schlagkräftiger. Wenn man das Christentum bestmöglich vertreten will, so können Ansätze auf „neutralem Terrain“ nur willkommen sein, ob es sich nun um Argumentationen handelt, deren Prämissen religiös neutral sind, oder ob auf rein menschlicher Ebene die Bedeutung der Verkündigung Jesu sichtbar gemacht wird. Beides bietet wichtige Anknüpfungspunkte für die Christologie, deren Lehren sich auf diese Weise anschließen lassen an Grundfragen der Menschheit. Der Theologie muss es ein Anliegen sein, das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Christus nicht nachträglich, aufgesetzt oder menschlich irrelevant erscheinen zu lassen. Das Besondere, das Christen in Jesus sehen, muss vielmehr auch auf der rein menschlichen Ebene zumindest ansatzweise sichtbar gemacht werden können³¹ – ohne dass damit behauptet wird, dass sich der theologische Gehalt restlos in Anthropologie übersetzen lässt.³²

³⁰ „Ausgangsrecht“ ist hier im Sinn der „Ausgangswahrscheinlichkeit“ zu verstehen: Vor Eintritt in die philosophische Diskussion stehen sie gleichberechtigt nebeneinander, was aber nicht heißen muss, dass sie im weiteren Verlauf der philosophischen Diskussion so stehen bleiben.

³¹ Ein gutes Beispiel von Seiten der praktischen Philosophie gibt der Beitrag von Christof Breitsameter in diesem Band, 27-41. Danach ist das Ethos Jesu, wenn man es kontextsensitiv anwendet, ein Ethos, das wenigstens als Heuristik auch vor der heutigen ethischen Reflexion bestehen kann.

³² Vgl. hierzu auch das von Jürgen Habermas vorgeschlagene Projekt, „semantische Potentiale“ der religiösen Überlieferung durch die Übersetzung in anthropologische Aussagen für säkulare Gesellschaften zu erschließen, z. B. in Habermas, Jürgen: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, in: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hrsg. v. M. Reder u. J. Schmidt, Frankfurt: Suhrkamp 2008, 26-36. Markus Knapp spricht in diesem Zusammenhang lieber von „Transformation“ als von „Übersetzung“, siehe z. B. Knapp, Mar-

Wenn Jaspers Jesus, seine Verkündigung und sein Wirken als maßgebend für den Menschen versteht, kann man ihn in der genannten Weise lesen. Jesus führt uns nach Jaspers die Möglichkeiten menschlicher Existenz aus freiheitlicher Entscheidung zum Selbstsein vor Augen. Dies ist für die Theologie also erstens deshalb gewinnbringend, weil es gewisse menschliche Züge an Jesus Christus und die humane Relevanz seiner Lehre und seines Lebens herausstellt. Zweitens aber ist die Beschäftigung gerade mit atheistischen Jesus-Deutungen hilfreich, um die genuin christlichen Glaubensinhalte in ihrem Kontrast zu den nicht-christlichen Jesus-Deutungen klarer zu konturieren. Ähnlich wie Irrlehren in der frühen Kirchengeschichte ihren unschätzbareren Beitrag zu einem tieferen und klareren Erfassen des christlichen Glaubens geleistet haben, können auch diese Jesus-Deutungen gerade in den Punkten, in denen sie mit dem Glauben der Kirchen nicht vereinbar scheinen, dazu beitragen, diesen Glauben besser und tiefer zu verstehen.

Dieser zweite Punkt gilt wohl auch für argumentative Auseinandersetzungen à la Swinburne, bei denen die humane Relevanz eher im Hintergrund bleibt. Swinburne wagt den direkten Einstieg in die argumentative Verteidigung der christlichen Glaubenswahrheiten. Dadurch macht er sich wesentlich stärker angreifbar, als es die existenzphilosophische Rede von Betroffenheit, Größe und Beispiel ist. Jemandem zuzugeben, dass sein Religionsgründer einfach nur ein großartiger Mensch war, ist intellektuell nicht besonders kostspielig. Jemandem aber mit Beweisanspruch demonstrieren zu wollen, dass dieser konkrete Mensch Jesus von Nazareth die Inkarnation Gottes gewesen ist, ist für viele heute fast schon intellektuell anstößig. Für Theologen wirkt es vielleicht wie ein Kapitel aus der Theologiegeschichte, über das man längst hinaus zu sein glaubte.

Die Argumente aber, die vorgebracht werden, sind kompliziert und herausfordernd. Sie laden ein zur Kritik und zur offenen Auseinandersetzung, zu Argument und Gegenargument auf der Ebene der argumentativen Vernunft – und auf dieser Ebene bewegt sich ihrem Anspruch nach eben die Philosophie.

kus: *Öffentliche Vernunft – religiöse Vernunft*, in: *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, hrsg. v. K. Wenzel u. T. M. Schmidt, Freiburg: Herder 2009, 203-224, u.ö.