

Jörg Lauster\*

# Der Berg ruft – Eine Christologie der Alpen zwischen Materialismus und Metaphysik

DOI 10.1515/nzsth-2016-0025

**Zusammenfassung:** Die Erhabenheit und Schönheit einer gewöhnlichen Berg-erfahrung geben Anlass, sich mit den gegenwärtig vorherrschenden antirealistischen und materialistischen Standardmodellen menschlicher Welterschließung auseinanderzusetzen. Überlegungen des Neuen Realismus und der aktuellen Materialismuskritik, wie sie z. B. prominent Thomas Nagel vertritt, bieten Anhaltspunkte, das Besondere der Naturerfahrung plausibler zu erfassen als mit den Mitteln des reduktionistischen Materialismus. Auf dieser Linie bietet schließlich die Christologie einen kulturell vermittelten und eingespielten Deutungsrahmen an, der gleichermaßen Sinn und Geheimnis menschlicher Weltbegegnung zu verstehen hilft.

**Schlüsselwörter:** Realismus, Antimaterialismus, Idealismus, Geist und Kosmos, Sinn und Geheimnis

**Summary:** The sublime experiences which one can have in the mountains are a promising point of departure for engagements with the two standard models of human world interpretation, antirealism and materialism. Particularly the critiques of these two predominant models, articulated by philosophers such as Thomas Nagel, offer theologians the opportunity to think through the uniqueness of the experience of nature in more plausible and more productive ways than in reductionist materialism. Following a similar trajectory, christology could be considered a culturally mediated interpretative framework which allows for the understanding of the meaning and mystery of human encounters with the world.

**Keywords:** Realism, Anti-Materialism, Idealism, Mind and Cosmos, Meaning and Mystery

---

\***Korrespondenzautor:** Jörg Lauster, Lehrstuhl für Dogmatik, Religionsphilosophie und Ökumene, Evangelisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München, E-Mail: lauster@lmu.de

## I Jägerkamp. Dem Himmel mühelos nah

Zu den vielen Vorzügen Münchens gehört es, schnell in den Bergen zu sein.<sup>1</sup> Ein bisschen Autobahn, ein bisschen Bilderbuchlandschaft des bayerischen Oberlands und schon gelangt man z. B. auf der Spitzingseestraße hinauf und mitten hinein in die Berge. Von den verschiedenen Einstiegspunkten gelangt man je nach Kondition und Gemütslage zwischen 40 und 90 Minuten durch einen stillen Bergwald hinauf zur Jägerbauern-Alm. Von dort ist es durch Latschenkiefern und etwas Fels hindurch nicht mehr weit zum Gipfel des Jägerkamps. Im günstigsten Fall kann man von München aus in etwa zwei Stunden dort oben stehen. Die Anreise ist also einfach und abgesehen von der Tatsache, dass es bergauf geht, bereitet der Jägerkamp keinerlei Schwierigkeiten. Alpine Gefahren sind berechenbar. Vor heraufziehenden Unwettern findet man rasch Schutz. So kann man die Kräfte der Natur, die in den Bergen wirken, erahnen, ohne sich in allzu große Gefahr begeben zu müssen. An den von Bergwanderern bevorzugt schönen Tagen gewährt der Jägerkamp als Voralpenberg ein prachtvolles Panorama, es reicht einerseits hinunter zu Mensch und Zivilisation im Oberland, es reicht andererseits weit hinein in den erhabenen Hauptkamm der Alpen. Almwiesen liegen friedlich zu Füßen, Latschenkiefern gewähren Schutz vor dem Wind. Am Grat findet man immer ein schönes Plätzchen für sich, um die Ruhe, Schönheit und Erhabenheit des Gipfels zu erleben.<sup>2</sup> Am Jägerkamp ist das alles recht einfach zu haben. Er bietet, um es im Geiste Rudolf Ottos zu sagen, ein einigermaßen risikoarmes *mysterium tremendum* und ein fast anstrengungsfreies *fascinans*. Der Jägerkamp ist ein guter Berg.

---

**1** Antrittsvorlesung an der Ludwig-Maximilians-Universität München am 1. Juli 2016. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

**2** Mit außerordentlichem Gespür für die ästhetische Konstellation beschreibt Georg Simmel die Bergerfahrung: „Wir fühlen hier das Irdische als solches in seiner ungeheuren Wucht, das noch ganz fern von allem Leben und Eigenbedeutung der Form ist. Andererseits aber sind die übergroß aufsteigenden Felsen, die durchsichtigen und schimmernden Eishänge, der Schnee der Gipfel, der keine Beziehung mehr zu den Niederungen der Erde hat – alles dies sind Symbole des Transzendenten, den seelischen Blick aufführend.“ Georg SIMMEL, *Die Alpen*, in: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt 1996, 298.

## II Spätmoderner Alpengipfel. Die unsichtbaren Mühen und ungeahnten Bedingungen des Anstiegs – die kulturgeschichtliche Perspektive

Diese dargestellte und viele andere Arten von Bergerfahrungen sind ein verbreitetes Phänomen spätmoderner Lebensgestaltung. Sie sind eine Möglichkeit der Weltbegegnung, die sich einiger Popularität erfreut. An Sonntagmorgen ist die Verkehrslage auf den Münchner Autobahnen gen Süden ein Indiz, dass die Berge keineswegs weniger rufen als die Glocken der Kirchen. Das ist theologisch interessant, im Folgenden soll es also genauer um die Konstitutionsbedingungen, die inhaltlichen Elemente und die Möglichkeiten einer begrifflichen Durchdringung der Weltbegegnung auf dem Berg gehen und was dies theologisch bedeuten könnte.

Es ist zunächst festzuhalten, dass die Mühelosigkeit des Aufstiegs nur eine scheinbare ist. Die Anfahrtsbeschreibung macht bereits deutlich: es bedarf einer sehr aufwändigen zivilisatorischen Infrastruktur, um an den Fuß des Berges zu gelangen. Diese Unterstützungsinfrastruktur setzt sich im Gelände durch ein Wege- und Hüttenetz fort. Das setzt eine an sich interessante Wende voraus, die in der Kulturgeschichtsschreibung der Alpen bestens dokumentiert ist. Einem Schlierseer Bauern wäre es zu Beginn des 18. Jahrhunderts nicht im Traum eingefallen, in seiner wenigen freien Zeit auf den Jägerkamp zu steigen.<sup>3</sup>

Ein interessantes Licht auf diese Entwicklungen wirft die amerikanische Nationalparkbewegung des 19. Jahrhunderts. Das ist zugegeben weit weg vom bayerischen Voralpenland, hat aber dann auch in Europa Nachahmung gefunden. Die prägende Gestalt dieser Bewegung war John Muir – ein streng calvinistisch erzogener Schotte, dessen Eltern nach Wisconsin ausgewanderten.<sup>4</sup> In seiner Studienzeit kam er in Berührung mit den Gedanken Ralph Waldo Emer-

---

<sup>3</sup> Vgl. zum veränderten Verständnis der Natur am Beispiel der Alpen im 18. Jahrhundert: Ruth GROH/Dieter GROH, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung, in: DIES., Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt 1991, 92–149 (hier besonders 93–96); Werner BÄTZING, Die Alpen. Geschichte und Zukunft einer europäischen Kulturlandschaft, München <sup>4</sup>2015 (hier besonders: 173–202); Jon MATHIEU, Die Alpen. Raum – Kultur – Geschichte, Stuttgart 2015 (hier besonders: 125–162).

<sup>4</sup> Donald WORSTER, A Passion for Nature. The Life of John Muir, Oxford 2008; Dieter STEINER, Die Universität der Wildnis. John Muir und sein Weg zum Naturschutz in den USA, München 2011.

sons. Dessen Traktat *Nature* ist ein Meilenstein moderner Naturfrömmigkeit.<sup>5</sup> John Muir las Emerson, Thoreau und dann auch bald Romantiker und Cambridger Platonisten.<sup>6</sup> Er stieß auf die vielen Wurzeln moderner Naturverehrung. Platonismus, Aristotelismus und Christentum verschmelzen darin zu einer Haltung, die in der Natur eine göttliche Ordnung ausmachte, die Aufklärung begeisterte sich für die Zielgerichtetheit und Lenkung der Natur, die Romantik für die außergewöhnlichen Stimmungen der Erhabenheit, Ehrfurcht, aber auch kosmischer Geborgenheit, die die Natur im Menschen auslösen kann. Muir formte daraus die Idee, dass die Natur ein Erscheinungsraum des göttlichen Geistes sei. Später sagte er sogar, dass sich Gott im Buch der Natur besser und klarer als in der Bibel offenbare<sup>7</sup> – eine Auffassung, die sich mit seinen calvinistischen Ursprüngen nicht mühelos in Einklang bringen lässt. Die naturphilosophische und religiöse Verehrung der Natur ging bei ihm rasch Hand in Hand mit dem Bewusstsein der Schutzwürdigkeit der Natur. Muir zählt darum zu den wichtigsten Vorläufern der ökologischen Bewegung. Um ihn für sein Projekt zu begeistern, lud Muir 1903 den amerikanischen Präsidenten Theodore Roosevelt ins Yosemite-Tal ein. Dem Präsidenten gefiel es, er stellte das Areal unter Bundesaufsicht und der Nationalpark war geboren.<sup>8</sup>

Aus der kulturgeschichtlichen Perspektive mitsamt dem kurzen Ausflug in die USA ergibt sich als Fazit: Damit Menschen massenhaft auf Berge hinaufsteigen, bedarf es erstens einer Kulturform, die ihnen ein Bewusstsein vermittelt, dass es dort oben etwas zu finden und erleben gibt. Die Berge müssen interessant sein, sonst ginge niemand hinauf, der es nicht muss. Kulturgeschichtlich ist diese Haltung nicht allein und nicht ausschließlich, aber doch – wie wir an John Muir eindrücklich sehen – maßgeblich von einem christlichen Platonismus geprägt, der die Natur zu einem Buch erklärt, in dem sich die Handschrift Gottes lesen lässt.<sup>9</sup> Auf den Bergen sind offensichtlich besonders eindrückliche Kapitel zu

---

5 „Das Antlitz der Natur ist ein Ausdruck der Andacht. Wie die Gestalt Jesu steht sie da mit geneigtem Haupt und den Händen über der Brust gefaltet. Der glücklichste Mensch ist derjenige, der von der Natur die Verehrung lernt.“ Ralph Waldo EMERSON, *Natur*. Hg. und aus dem Amerikanischen übertragen von Harald Kiczka, Zürich 1982, 78f.

6 Vgl. WORSTER, *Passion*, 30–35.

7 „I will confess that I take more intense delight from reading the power and goodness of God from ‚the things which are made‘ than from the Bible“ (John MUIR, *Kindred and Related Spirits: The Letters of John Muir and Jeanne C. Carr*. Hg. von Bonnie Johanna GISEL, Salt Lake City 2001, 34; zitiert nach: Jeffrey BILBRO, *Loving God’s Wildness. The Christian Roots of Ecological Ethics in American Literature*, Tuscaloosa 2015, 63.

8 WORSTER, *Passion*, 366–368.

9 Vgl. BILBRO, *Wildness*, 70f. mit interessanten Hinweisen zu den calvinistischen Wurzeln der Rede vom Buch der Natur.

lesen. Sicher, in unseren Tagen ist nicht jeder Mountainbiker ein mystisch veranlagter Gottsucher. Aber den Ursprung dieser Anziehungskraft der Berge sollten wir nicht verhehlen. Kulturgeschichtliches Arbeiten in der Theologie ist darum nicht ein dekoratives Projekt zur Unterhaltung der verbliebenen Reste des Bildungsbürgertums, Kulturgeschichte des Christentums ist Herkunftsgeschichte. In den Bergen ist es wie im Leben auch. Wer einen Plan haben will, wohin er geht, der sollte auch wissen, woher er kommt.

### **III Gibt es die Alpen überhaupt? Der neue Realismus – die philosophische Perspektive**

Für Rustikalromantiker mag es eine herbe Enttäuschung sein, dass das Individuum, also der Mensch, der auf den Berg hinaufsteigt, erst jetzt zum Thema wird. Aber so ist es nun mal: Es gibt keine Weltbegegnung auf dem Berg, wenn es nicht Kultur- und Lebensformen gibt, die ideell und materiell den Berg als Ort der Weltbegegnung ermöglichen. Die Frage, wie das Subjekt an dieser Begegnung beteiligt ist, wird in der Philosophie entgegen unserer üblichen Alltagsintuition häufig erstaunlich beantwortet. Verantwortlich dafür sind Pärchenbildungen zwischen analytischer Philosophie und Neurobiologie. Die Rede ist vom konstruktivistischen Antirealismus. Die seit Kant kanonisch etablierte Beteiligung unseres Bewusstseins an der Repräsentierung der Außenwelt und die sorgfältige Analyse der menschlichen Ausdrucksmittel, allen voran der Sprache, haben massive Zweifel aufkommen lassen, dass wir das, was außerhalb unseres Bewusstseins ist, tatsächlich angemessen erfassen können, was es ist. In Anwendung auf den Jägerkamp heißt das: Der Mensch müht sich die Berge hinauf, fragt sich dann, warum er das tut, und verfällt schließlich in Zweifel, ob es den Berg, auf dem er steht, überhaupt gibt.

Natürlich bestreitet der Antirealismus nicht die außermentale Realität. Er geht jedoch davon aus, dass wir das, was wir auf dem Gipfel erleben, mit den Mitteln unseres Bewusstseins konstruieren und fragt, ob wir z. B. mit den Möglichkeiten unserer Sprache überhaupt angemessen erfassen können, was da wirklich ist. Jenseits seiner logizistischen und überanalytischen Kapriolen liegt dem Antirealismus etwas zutiefst Redliches zu Grunde. Es ist die Vorsicht, nicht mehr über die Welt zu sagen, als man über die Welt sagen kann, unsere Erkenntnis nicht mit einer Bedeutung aufzuladen, deren Last sie erkenntnistheoretisch nicht tragen kann. Friedrich Nietzsche, der Prophet der Moderne, hat diesen Verdacht lange vor der Sprachphilosophie auf den Punkt gebracht: Die Wahrheiten, die Sprache erzeugen kann, sind „Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche

sind“.<sup>10</sup> Eine Generation nach Nietzsche nahm der Philosoph und Mathematiker Gottlob Frege eine maßgebliche Unterscheidung vor. Er machte zwischen Sinn und Bedeutung einen Spalt auf, und meinte damit, dass der Referenzbezug unserer Sprache bis zur sinnlichen Erscheinungsform der Dinge reicht. Wir können die Dinge mit unserer Sprache bezeichnen und uns so mitsamt unseren Mitmenschen erstaunlich gut in der Welt zurechtfinden, aber wir können nicht wissen, was die Dinge bedeuten und was sie uns sagen.

Der Antirealismus stieg zu einer mächtigen Denkrichtung auf. Zweifel gab es freilich schon immer, seit einiger Zeit formiert sich die Kritik zu einer eigenständigen philosophischen Bewegung. Die gegenwärtig wichtigsten Beiträge gegen den Antirealismus sind in dem von Markus Gabriel herausgegebenen Sammelband *Der Neue Realismus* zusammen gefasst.<sup>11</sup> Gemeinsam ist dieser an sich vielgestaltigen Bewegung eine „gewisse Müdigkeit“<sup>12</sup> gegenüber dem arbiträren Charakter postmoderner Wirklichkeitsauffassungen. Der in Turin lehrende Maurizio Ferraris, seit seinem *Manifest des neuen Realismus* aus dem Jahre 2013 einer seiner wichtigsten Vertreter, sieht den Mainstream-Antirealismus an zwei Dingen hoffnungslos scheitern: zuerst an der Widerständigkeit der Welt. Denn deren Gegenstände sind „robust, unabhängig, stur.“<sup>13</sup> Dadurch kommt ihnen zweitens ein Charakter der Aufforderung zu, die Dinge interagieren mit uns, sie sagen uns etwas: „Im Umfeld ‚ergibt‘ sich der Sinn, er steht uns nicht zur vollen Verfügung. Der Sinn ist ein Modus der Organisation, wodurch etwas irgendwie erscheint, aber in letzter Instanz eben nicht von den Subjekten abhängt“.<sup>14</sup>

Jocelyn Benoist, der in Paris lehrt, zielt in seinem Programm darauf, den antirealistischen Relativismus zu überwinden. Unter ausdrücklicher Berufung auf Gottlob Frege widerlegt seiner Auffassung nach schon das einfache Beispiel der Flächenbestimmung der Nordsee den Relativismus.<sup>15</sup> Es gibt zwar je nach Perspektive mehrere mögliche, aber keineswegs beliebig viele Antworten, die richtig sind. Diesen Eingrenzungsspielraum wahrer Aussagen nennt Benoist die Objektivität der Wirklichkeit: „Weil die Dinge sind, was sie sind, sprechen wir

**10** Friedrich NIETZSCHE, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA 1. Hg von Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, München 1999, 881.

**11** Der Neue Realismus. Hg. von Markus GABRIEL, Berlin 2014.

**12** Maurizio FERRARIS, Was ist der Neue Realismus? Vom Postmodernismus zum Realismus, in: GABRIEL, Der Neue Realismus, 52.

**13** FERRARIS, Was ist der Neue Realismus?, 64.

**14** FERRARIS, Was ist der Neue Realismus?, 66.

**15** Vgl. Jocelyn BENOIST, Realismus ohne Metaphysik, in: GABRIEL, Der Neue Realismus, 133f.

Wahrheiten aus, wenn wir sagen, dass sie so sind, wie sie eben sind und nicht umgekehrt. Die Wahrheit gründet auf der Wirklichkeit, die sie ausdrückt.“<sup>16</sup>

Markus Gabriel, hierzulande der prominenteste Vertreter des Neuen Realismus, hat in diesem März seine große Sinnfeldontologie „Sinn und Existenz“ vorgelegt.<sup>17</sup> Seine Position wahrt noch am stärksten die angestammten Rechte des Erkenntnissubjekts. Das ist, wie die Kritik von Ferraris an Gabriel zeigt, innerhalb der neuen Realisten keineswegs unumstritten. Aber auch Gabriel bindet die Sinnkonstitution an eine Weise des Erscheinens der Dinge und nicht ausschließlich an die imaginative Kraft des Bewusstseins: „Unsere Beschreibungen einer Raumzeitregion als Schwarzwald sind wahrheitsfähig, weil der Sinn von Schwarzwald eine Form des Erscheinens ist“.<sup>18</sup>

Das Aufkommen des neuen Realismus ist noch lange kein Grund, um auf Seiten der Metaphysiker alten Stils die Sektkorken knallen zu lassen, aber eines eint diese Entwürfe: In der Art, wie das Bewusstsein ein Bild der Wirklichkeit aufbaut, spielt die Außenwelt eine sehr viel größere Rolle. Es ist weniger ein gestiegenes Zutrauen in die menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten als vielmehr die Überzeugung der robusten Widerständigkeit der Welt, die sich in das Bewusstsein hineinbildet. Es gibt den Berg also nicht nur, er prägt sich auch kräftig ein in das Bewusstsein.

## IV Der Berg ruft. Zur Kritik des Materialismus – die naturwissenschaftliche Perspektive

Nachdem es also als halbwegs gesichert gelten kann, dass etwas von dem Berg, auf dem ich stehe, sich in mein Bewusstsein hineinbildet, bekommt die Frage, warum ich überhaupt auf den Berg hinaufgegangen bin, eine andere Dimension. Eine mögliche Antwort impliziert eine Ausweitung, aber das ist ja ohnehin der Theologie Lieblingsgeschäft, die ganz großen Fragen. Die Bergerfahrung heißt ins kosmologische gewendet: Warum entsteht aus der Natur Leben, und warum bildet dieses Leben ein Bewusstsein aus, das wiederum sich selbst und seine Stellung im Kosmos denkend ergreifen und die Natur, die es hervorgebracht hat, gestalten kann. Das kulturell vorherrschende und in den Naturwissenschaften methodisch prägende Erklärungsmodell ist das des Materialismus. Aus der Mate-

---

16 BENOIST, Realismus, 142.

17 Markus GABRIEL, Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie, Berlin 2016.

18 Markus GABRIEL, Existenz, realistisch gedacht, in: Ders., Der Neue Realismus, 197.

rie entstand Leben, das sich dann unaufhörlich weiterentwickelt. Das menschliche Bewusstsein ist eine Station dieser Evolution, die jedoch keine Richtung und kein Ziel kennt. Der Materialismus beschränkt sich methodisch vorsichtig allein auf den kausalen Rückschluss. Warum es so ist, ist mit diesem Modell nicht zu sagen. Tatsächlich ist der Zufall die entscheidende Erklärungskategorie.

Der Siegeszug dieser Weltanschauung in den letzten zweihundert Jahren ist überwältigend. Das hat mehrere Gründe. Die Kausalität ist eine starke Kategorie, sie kann Ist-Zustände plausibel aus dem Vorhergehenden erklären und unter konsequenter Anwendung dann auch Aussagen für künftige Entwicklungen machen. Die gesamte technische Eroberung basiert auf der Umsetzung dieser Kausalität. Der Siegeszug hat den Materialismus scheinbar hochmütig werden lassen. Das wiederum hat seine intellektuelle Spannkraft abgesenkt. Einem neodarwinistischen Vulgärmaterialismus zufolge ist der Sinn des Lebens die Suche nach Nahrung und Fortpflanzungspartnern. Kultur ist allein eine Optimierung dieser Antriebskräfte. Der Vulgärmaterialismus ist für unsere Fragestellung unbrauchbar. Wer auf einen Berg steigt, um dort nach Nahrung oder Fortpflanzungspartnern zu suchen, der tickt nicht richtig.

Aber nicht nur auf dem Berg, der Vulgärmaterialismus zerschellt an fast allen Phänomenen unseres Lebens wegen seiner chronischen Unterkomplexität. Es sei keineswegs in Abrede gestellt, dass es sehr viel elaboriertere Kulturtheorien des Materialismus gibt. Neben seinen technisch-naturwissenschaftlichen Errungenschaften scheint sein Erfolgsgeheimnis jedoch ein ganz anderes zu sein: der Materialismus als existentielle Haltung. Angefangen bei Lukrez in der Antike bis zu Albert Camus reicht die lange Liste kluger Menschen, die für eine Lebenshaltung ganz ohne metaphysische Trostgeschichten eintreten. Lukrez und Camus hätten sicher auch dem Jägerkamp etwas abgewonnen. Aber sie wären ganz ohne höhere Sinnannahmen ausgekommen. Es ist das freie Spiel der Natur, deren Phänomene einfach nur erscheinen, sich zeigen, leuchten, ohne einen Hintersinn und ohne uns irgendetwas sagen zu wollen. Sie sind einfach da, ohne dass wir wissen müssten, wozu. Und man kann sich trotzdem oder gerade deswegen so sehr an ihnen erfreuen. Hinzu kommt von Seiten prominenter Wissenschaftler die Haltung einer intellektuellen Redlichkeit. Jacques Monod resümiert in seinem Klassiker „Zufall und Notwendigkeit“: „Der alte Bund ist zerbrochen; der Mensch weiß endlich, dass er in der teilnahmslosen Unermesslichkeit des Universums allein ist, aus der er nur zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben.“<sup>19</sup> Aus astrophysikalischer Sicht urteilt Steven

---

**19** Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München<sup>6</sup>1983, 157.



Weinberg: „Je begreiflicher uns das Universum wird, umso sinnloser erscheint es auch. Doch wenn die Früchte unserer Forschung uns keinen Trost spenden, finden wir zumindest eine gewisse Ermutigung in der Forschung selbst. [...] Das Bestreben, das Universum zu verstehen, hebt das menschliche Leben ein wenig über eine Farce hinaus und verleiht ihm einen Hauch von tragischer Würde.“<sup>20</sup> Dieser existentielle Materialismus ist eine auch von theologischer Seite ernstzunehmende und tapfere Welthaltung. Ein Gegner zwar, aber ein Gegner mit Stil und Format.

Es ist daher nicht die Haltung, sondern es sind die intellektuellen Brüche, die das Weltbild des Materialismus zunehmend der Kritik aussetzen. Die Kritik ist keineswegs neu. Auffallend ist jedoch, dass sie inzwischen auch aus philosophischen Ecken kommt, wo man es zunächst nicht vermutet hätte. In Deutschland ist auf das Buch von Holm Tetens zu verweisen.<sup>21</sup> Die gegenwärtig dezidierteste Widerlegung des Materialismus stammt von dem amerikanischen Philosophen Thomas Nagel. Der denkwürdige Untertitel ist das Programm: *Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist.*<sup>22</sup>

Diese Kritiken des Materialismus lassen sich in drei Argumentationsstränge einteilen. Zunächst wird die logische Fragilität der materialistischen Erkenntnistheorie zum Thema.<sup>23</sup> Evolutionsbiologisch gedacht sind menschliche Weltkenntnisse ‚parteiisch‘, sie sagen über die Welt nur, was Menschen brauchen, um in ihr besser zu überleben. Von dieser limitierten Ausrichtung her ist dann aber nichts über das große Ganze zu sagen. Genau das aber proklamiert der Materialismus mit seiner Weltanschauung und begeht damit einen Selbstwiderspruch. Zweitens geht es um die Aporien des Leib-Seele- oder Geist-Körper-Problems.<sup>24</sup> Die Neurobiologie kann heute sehr gut erweisen, dass die Tätigkeiten unseres Geistes eine materielle Grundlage haben. Der Geist superveniert, sagen sie. Doch der springende und für die Neurobiologie bislang ärgerliche Punkt ist der: Sie gelangt nicht zu den Inhalten der Bewusstseinszustände. Die Korrelationszuweisung ist unvollständig, ja sie kann im Grunde das Eigentliche, nämlich den Inhalt unseres Bewusstseins, nicht erklären. Die Frage ist nun die: Ist dies eine Erklärungslücke des materialistischen Ansatzes? Wissen wir jetzt noch nicht,

---

**20** Steven WEINBERG, Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums, München/Zürich 1977, 212f.

**21** Holm TETENS, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart<sup>2</sup>2015.

**22** Thomas NAGEL, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2016 (engl. Original: 2012).

**23** Vgl. zum Folgenden: NAGEL, Geist, 46–49; TETENS, Gott denken, 21–24.

**24** Vgl. zum Folgenden: NAGEL, Geist, 55–65; TETENS, Gott denken, 24–28.

wie Geist und Materie zusammenhängen, werden es aber dereinst wissen? Die Kritiker des Materialismus halten dies prinzipiell für unmöglich. Im Geist geschieht etwas, was die materiellen Bindungen hinter sich lässt und darum auch nicht einfach kausal aufzulösen ist.

Aus der einstweilig offensichtlichen Erklärungslücke folgt schließlich drittens die Kritik am kosmologischen Gesamtansatz. Der Materialismus verfügt über kein Instrument, das die Gegebenheit des Geistes in der Welt plausibel erklären könnte. Ein Wesensmerkmal des Universums ist seine Intelligibilität, also die rationale Ordnung, die einen Geist ausbildet, der diese auch verstehen kann.<sup>25</sup> Der Materialismus kann als Grund dafür nur den Zufall angeben. Reicht das, um das Faszinosum zu erklären, dass mit unserem Geist in dieser Welt etwas entstanden ist, was diese Welt auch verstehen kann? Sollte dies wirklich nur purer Zufall sein?<sup>26</sup> Was wir über die Intelligibilität der Welt, über ihre rationale, unserem Bewusstsein zugängliche Struktur wissen, widerspricht dem.<sup>27</sup> Thomas Nagel beschließt sein Buch mit einer denkwürdigen Prognose: „Ich würde darauf wetten wollen, dass der gegenwärtige Konsens, was zu denken richtig ist, in einer oder zwei Generationen lachhaft wirken wird.“<sup>28</sup>

In der Widerlegung des Materialismus taucht noch ein anderes Argument auf. Es geht um das Phänomen, das seit nun bald 150 Jahren unter dem Namen des Wertes verhandelt wird. In der philosophischen Tradition ist mit Wert eine evaluative Stellungnahme gemeint, die aus unserer Wirklichkeitsbegegnung hervorgeht. Menschen begegnen der Wirklichkeit nicht einfach nur, sondern sie bewerten sie immerfort, sie finden etwas gut, schlecht, schön, hässlich, und handeln dann entsprechend. An diesen Wertungen fasziniert die Kräftigkeit, mit der sie sich im Bewusstsein einstellen. Sie beanspruchen Geltung. Es scheint die eigentliche Pointe des menschlichen Weltumgangs zu sein, dass er kontinuierlich von

---

**25** Vgl. zum Folgenden: NAGEL, Geist, 31–37.

**26** Nagels Antworten fallen deutlich aus. Zum naturalistischen Grundansatz meint er: „Es ist auf den ersten Blick höchst unplausibel, dass das Leben, wie wir es kennen, das Ergebnis einer Reihe physikalischer Zufälle im Zusammenspiel mit dem Mechanismus natürlicher Auslese sein soll.“ NAGEL, Geist, 15.

**27** „Die Intelligibilität der Welt ist kein Zufall. Der Geist steht nach dieser Auffassung in einem doppelten Zusammenhang mit der Naturordnung. Die Beschaffenheit der Natur lässt bewusste Wesen mit Geist entstehen; und die Beschaffenheit der Natur ist für derartige Wesen verstehbar. Deshalb sollten solche Wesen letztendlich auch für sich selbst verstehbar sein. Dabei handelt es sich um grundsätzliche Charakteristika des Universums, nicht um Nebenprodukte kontingenter Entwicklungen, deren wahre Erklärung in Begriffen erfolgt, die keinen Bezug zum Geist herstellen.“ NAGEL, Geist, 32.

**28** NAGEL, Geist, 183.

diesen evaluativen Stellungnahmen begleitet ist. In der Erfahrung des Wertes spricht etwas außerhalb unseres Selbst zu uns.<sup>29</sup>

Trotz ihrer im wahrsten Sinne des Wortes gefühlten Stärke haben diese Bewertungen eine Schwäche. Sie lassen sich wie alle Formen des ahnungshaft Intuitiven argumentativ schwer absichern. Eine überraschende Unterstützung für den New Yorker Nagel kommt aus Thüringen. Der Jenaer Soziologe Hartmut Rosa hat im März dieses Jahres ein für unsere Fragestellung hilfreiches Buch vorgelegt: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen*.<sup>30</sup> Drei Aspekte sind für unseren Zusammenhang wichtig. Erstens greift Rosa aus soziologischer Perspektive in die Realismus-Debatte ein. Er bestätigt, wie sehr wir in der Art unserer Weltbegegnung von beidem abhängen: der Vorgängigkeit der Welt, die da ist, und den Kultur- und Lebensformen, aus denen heraus wir uns der Welt nähern. Die Weltbegegnung evoziert Stellungnahmen im Bewusstsein des Menschen, die dann ihrerseits über kulturelle Vermittlungsprozesse eine Erwartungshaltung ausbilden. Rosa nimmt darin produktiv auf, was Rahel Jaeggi sehr erhellend mit dem Begriff der Lebensform als umfassende Rahmgestaltung unserer Weltbeziehungen erläutert hat.<sup>31</sup> Um vom Berg angezogen zu werden, muss ich in einer Lebensform verwurzelt sein, die den Berg prinzipiell interessant findet. Ich erinnere noch einmal an John Muir. Darin fließen Erfahrungen anderer, lange intellektuelle Traditionen und evaluative Haltungen ein, die dem Subjekt im Moment der eigenen Bergbegegnung selten ganz durchsichtig sind. Wenn wir auf die Berge gehen, steigen wir immer auf den Schultern anderer hinauf.

Zweitens beschreibt Rosa die Weltbegegnung inhaltlich als Bedeutsamkeitszuweisungen. Der Berg ist nicht einfach nur faktisch da, sondern er bildet Bewusstseinshaltungen in uns aus, attrahierend, indem er durch seine Schönheit anzieht, repulsiv, indem er durch seine Erhabenheit Ehrfurcht gebietet – fascians und tremendum. Geprägt von der Kulturform, aus der heraus wir auf den Berg steigen, und vermittelt über die sinnliche Konstellation, die wir dort oben erleben, verdichtet sich die sinnliche Erfahrung zu einer Sinnerfahrung. Der Spalt schließt sich. Aus Sinn wird Bedeutung. Hier kann Rosa auch der Metaphysik einen Platz zuweisen, sie ist die begriffliche, rationale Plausibilisierung des

---

**29** Vgl. zum Folgenden – Nagel spricht bezeichnenderweise vom ‚moralischen Realismus‘: NAGEL, Geist, 140–180.

**30** Hartmut ROSA, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016; Rosa geht in seinem Ansatz weit über das hinaus, was hier im Folgenden daraus vorzustellen ist, denn er hat damit nicht weniger vor als eine Theorie des gelingenden Lebens in der Moderne. Der folgende Bezug auf Rosa beschränkt sich auf das Phänomen der Resonanz.

**31** ROSA, *Resonanz*, 296f.

Weges vom Sinn zur Bedeutung, sie erläutert mit der Kraft des Denkens, was in der Weltbegegnung geschieht.<sup>32</sup>

Den Modus der Weltbeziehung, um den es hier geht, nennt Rosa Resonanz. Er grenzt sie von stummen Weltbeziehungen ab, wie sie seiner Meinung nach der naturalistische Materialismus im Verbund mit dem Antirealismus pflegen. Stumme Weltbeziehungen heißt: Die Welt sagt uns nichts. Dem hält Rosa all die evaluativen Stellungnahmen und Bewertungen entgegen, in denen Menschen die Welt als eine erleben, die „wirklich antwortet“<sup>33</sup>, in denen sie sich also schlechthin und unbedingt angesprochen fühlen.<sup>34</sup>

Den Ertrag, der sich aus den neueren Entwicklungen in der Philosophie und einigen interessanten Ideen in der Soziologie in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus ziehen lässt, hat der allseits bekannte Südtiroler Luis Trenker sehr treffend auf den Punkt gebracht: Der Berg ruft.

## V Das Erwachen der Macht – die idealistische Perspektive

Resonanz ist ein Beziehungsphänomen, in unserem Fall beschreibt es eine Relation zwischen Bewusstsein und der Welt, also zwischen Geist und Materie. Dass es im materialistischen Weltbild nicht vorkommt, hat vor allem mit einer weltanschaulichen Entscheidung zu tun. Die abendländische Ideengeschichte hat drei Argumentationslinien ausgebildet, um zu erklären, warum es in der Welt Geist und menschliches Bewusstsein gibt.<sup>35</sup> Die erste, die des Materialismus, argumentiert – wie gerade gesehen – über den kausalen Rückschluss. Zweitens sind teleologische Argumente denkbar. Sie basieren auf der Annahme, dass diesem Entwicklungsprozess eine Disposition zur nächsten Stufe innewohnt. Der Prozess, der zur Ausbildung des menschlichen Geistes führt, folgt einer aufsteigenden Entwicklungslinie. In die offene Frage nach dem Ursprung und Ziel dieser Entwicklung springen drittens die intentionalistischen Argumente ein. Sie erklären Ursprung und Ziel in einem höheren Willen, der diesen Prozess angestoßen hat, was dann natürlich die Frage nach dem Träger dieses Willens nach sich zieht

---

<sup>32</sup> Rosa selbst spricht von „Aufladung“: ROSA, Resonanz, 204.

<sup>33</sup> ROSA, Resonanz, 289.

<sup>34</sup> Unter den Bedingungen der Moderne kommt dabei der Natur als „Resonanzoase“ eine besondere Bedeutung zu; vgl. ROSA, Resonanz, 453–472.

<sup>35</sup> Vgl. NAGEL, Geist, 89.98–102.

und in die Frage nach einem höheren Wesen und schließlich nach Gott einmündet. Das ist die Antwort des Theismus.

Der sogenannte methodische Atheismus der Naturwissenschaften erlaubt prinzipiell nur Argumente der Kausalität.<sup>36</sup> Teleologische und intentionalistische Begründungsgänge werden von vorneherein als vermeintlich unwissenschaftlich ausgeschlossen. Das wäre in etwa so, als würde man bei einem Mensch-ärgerdich-nicht-Spiel für Mitspieler vorab festlegen, dass die Würfelzahlen fünf und sechs nicht gelten – eine für die betroffenen Mitspieler zweifelsohne unerfreuliche, ja gemäß dem Ziel des Spieles sinnlose Ausgangslage. Moralische Entrüstung ist hier freilich fehl am Platz. Wir denken in der Theologie in größeren Maßstäben. Die Kirche hat ja ihrerseits 1000 Jahre lang bei dem Spiel gar niemand anderen mitspielen lassen, von daher ist es nicht verwunderlich, wenn nun diese anderen für gerademal zweihundert Jahre ihrerseits mit sehr seltsamen Regeln spielen. Wenn nicht alle Zeichen trügen, sind die Risse in diesem Regelwerk nun aber unübersehbar.

Fassen wir die bisherigen Überlegungen zur Bergerfahrung zusammen: Mit den Argumenten des Neuen Realismus können wir erstens davon ausgehen, dass es etwas an den Bergen selbst ist, das sich in unserem Erkennen darstellt. Mit Rosa und Nagel können wir zweitens begründet annehmen, dass es auch wiederum etwas an den Bergen selbst ist, auf das wir im Modus einer inneren Stellungnahme reagieren. Wir finden die Berge schön, weil etwas an ihnen zu uns sagt, dass sie schön sind. Drittens lässt sich mit den Kritikern des Materialismus sagen, dass diese offensichtliche Resonanz zwischen unserem Bewusstsein und dem Berg nur unzureichend erklärt ist, wenn wir die Resonanz als Resultat einer in sich gänzlich zufälligen Evolution begreifen. Eine solche Erklärung kann sowohl rational als auch emotional die Tiefe der Bergerfahrung nicht angemessen repräsentieren. Auf Grundlage dieser drei Argumente ist es weder gänzlich absurd noch vollständig unplausibel, anzunehmen, dass mit der Bergerfahrung nicht nur mit uns, sondern mit dem gesamten Prozess, dessen Teil die Bergerfahrung ist, etwas gemeint ist. Bei Thomas Nagel heißt es: „Jedes einzelne Leben bei uns ist ein Teil des langwierigen Prozesses, in dem das Universum allmählich erwacht und sich seiner selbst bewusst wird.“<sup>37</sup> Wolfgang Welsch, der sich in den letzten Jahren ausführlich mit einer Philosophie in evolutionärer Perspektive beschäftigt hat, wird noch deutlicher: „In der menschlichen Reflexion wendet sich die von Anfang an reflexiv verfasste Natur auf sich selbst zurück. Die Reflexivität des Seins setzt sich bis in unser Denken hinein fort. Daher bezieht sich, wenn

---

36 Vgl. NAGEL, Geist, 89; TETENS, Gott denken, 12–15.

37 NAGEL, Geist, 125.

wir uns auf die Welt beziehen, eigentlich die Welt auf sich selbst, betreibt ihre Selbsterfassung – in unserem Erkennen erfasst sich die Welt selbst.<sup>38</sup> Entgegen der landläufigen Auffassung hat die Teleologie idealistischer Programme ein nicht zu unterschätzendes Erklärungspotential.<sup>39</sup> Wenn ich auf den Bergen stehe, dann werden sich in dem, was ich dort über die Berge denke und empfinde, die Berge ihrer selbst bewusst.

## VI Christologie der Alpen – die theologische Perspektive

Wir sind nun an dem Punkt angelangt, an dem die philosophischen und soziologischen Weggefährten uns verlassen.<sup>40</sup> Doch die vorgestellten Argumente gegen den Materialismus haben m.E. in all ihrer Stärke einen Schwachpunkt. Man kommt mit ihnen sehr weit in der Beschreibung des Phänomens, dass der Berg ruft, sie lassen aber unbestimmt, was er ruft. Mein Vorschlag ist, hier mit christologischen Denkfiguren weiterzukommen.

Der Bezug auf Jesus Christus ist das, was das Christentum ausmacht. Dies ist der kleinste gemeinsame Nenner, auf den man sich in der unermesslichen Vielfalt des Christentums verständigen kann. Die Frage, wie dieser Bezug auszusehen hat, findet jedoch viele Antworten. Die Pluralität der Christentümer ist darum ein gewichtiges Indiz, dass das Christentum in der Gestaltung des Christusbezugs vor einer Aufgabe steht, die größer ist als es selbst. Die Christologie ist die begriffliche Durcharbeitung dieser Aufgabe, sie ist darum das Herzstück christlicher Lehrbildung.

Ein klassisches Denkmodell der Christologie ist die Schöpfungsmittlerschaft Christi. Den möglicherweise ältesten Beleg finden wir in 1 Kor 8,6: „So haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm; und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.“ Im

**38** Wolfgang WELSCH, *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*, München 2012, 150.

**39** Vgl. exemplarisch Vittorio HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München <sup>2</sup>1994, 209–213.

**40** Thomas Nagel beispielsweise betont wiederholt seinen atheistischen Standpunkt, die denkerische Überwindung des Materialismus erwartet er von einer teleologischen, nicht von einer theistischen Lösung; vgl. NAGEL, *Geist*, 24.39. Holm Tetens wirbt für eine philosophische Wiederbelebung des Theismus, an eine Christologie denkt er dabei definitiv nicht, sondern räumt ausdrücklich seine Schwierigkeiten mit ihr ein; vgl. TETENS, *Gott denken*, 11 (Anm. 21).

deuteropaulinischen Kolosserbrief kommt der Gedanke in Kol 1,15–18 zu seiner ausführlichsten neutestamentlichen Entfaltung. Die prominenteste Stelle ist schließlich der Prolog des Johannesevangeliums, bereits die Anfangspassagen in Joh 1,1–3 stellen den zentralen Gedanken deutlich heraus: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“.<sup>41</sup>

Es ist die in allen drei Texten wiederkehrende Denkfigur, dass alle Dinge durch den göttlichen Logos gemacht sind und dieser Logos mit der Person Christi identifiziert wird. Die poetische und gedankliche Pracht des Johannesprologs verdankt sich einer langen Vorgeschichte. Seit Heraklit fasziniert das abendländische Denken die Idee eines die Wirklichkeit durchwaltenden Logos. Die Entwicklung der Schöpfungsvorstellung im Alten Testament ist die eindrucksvolle Geschichte, wie sich im Lauf der Jahrhunderte aus der Verehrung eines Wettergottes das Bewusstsein eines die Welt, die Menschen und ihre Geschicke lenkenden, aber auch behütenden Willens ausbildet. Dieser Wille wird in seiner Kräftigkeit und Konkretheit personalisiert. Beides verschmilzt in der Logotheologie. Nicht nur die Vor-, auch die Wirkungsgeschichte ist gewaltig.<sup>42</sup> Christliche Platoniker wie Origenes haben die Denkfigur prominent vertreten, es gibt Menschen, zu denen ich gehöre, die annehmen, dass Michelangelos Fresko *Die Erschaffung Adams* in der Sixtinischen Kapelle die gewaltigste künstlerische Darstellung der Schöpfungsmittlerschaft Christi ist. Die deutschen Idealisten Hegel und Schelling haben mit Begeisterung auf diese Denkfigur zurückgegriffen. Der Gedanke hat etwas unbestreitbar Faszinierendes an sich. Vom Anbeginn der Welt an durchwaltet und lenkt mit dem göttlichen Logos ein Strukturprinzip die Wirklichkeit, dessen Wille und Absicht in der Person Jesus Christus sichtbar wird.

Um Missverständnisse auszuschließen: Was ich über die Bergerfahrung gesagt habe, dient nicht dazu, die Schöpfungsmittlerschaft im engeren dogmatischen Sinne wiederzubeleben. Das würde bedeuten, ihr einen definitorischen Verbindlichkeitscharakter, einen Objektivitätswert und in den steilsten Varianten

---

**41** Es ist in den Denkformen der klassischen Dogmatik sicher richtig, die Schöpfungsmittlerschaft in der Präexistenz Christi begrifflich begründet zu sehen. Eine kritische, aber interessante, nur leider heute in manchem überholte und darum dringend fortzuführende dogmatische Auseinandersetzung mit den exegetischen Befunden bietet: Karl-Josef KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München/Zürich 1990, 179–193 (Auseinandersetzung mit Bultmanns Interpretation des Johannesprologs), 365–373 (zum Ersten Korintherbrief), 421–436 (zum Kolosserbrief).

**42** Vgl. in religionsphilosophischer Perspektive: Markus ENDERS/Rolf KÜHN, „Im Anfang war der Logos ...“ Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart, Freiburg 2011.

gar eine Offenbarungsqualität beizumessen und sie oftmals dann noch ganz gegenständlich und anthropomorphistisch engzuführen. Daraus resultieren die klassischen binnendogmatischen Spezialfragen. In unserem Falle müsste man dann z. B. fragen, in welcher Weise Christus als Person bei der Erschaffung der Welt gegenwärtig und beteiligt war. Diese Art von Sphärendogmatik erscheint mir heute nicht mehr plausibel. Der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft ist nicht als Dogma, sondern als Idee interessant. Ideen sind gedankliche Annäherungen, Versuche, mit den Mitteln des Begriffs und des Denkens die Welt zu verstehen. Dogmatik ist darum auch das Fach der Ideengeschichte des Christentums in affirmativer Absicht. Wie hat man in der Geschichte des Christentums sich und die Welt verstanden und was können wir heute davon lernen? So verstanden ist an der Schöpfungsmittlerschaft interessant, dass sie eine metaphysische Aufladung einer Weltbegegnung darstellt, ein Versuch, eine Art des Welterlebens in Begriffe zu fassen. Das Urchristentum hat in dem Auftreten von Jesus Christus etwas erkannt, was es vorher in der Struktur der Welt und von seinem eigenen religiösen Herkommen erahnt hat. Schöpfungsmittlerschaft ist – so könnte man in Anlehnung an Platon sagen – Anamnesis: Wiedererinnerung. Der göttliche Geist kommt durch den Geist des Menschen zum Bewusstsein seiner selbst, und zwar vermittelt durch das Auftreten Jesu. In seinem Leben und Wirken leuchtet auf, was mit der Welt gemeint ist. Schöpfungsmittlerschaft ist in diesem Sinne die basale Resonanzerfahrung des Christentums. Dies ist freilich nicht die Geschichte eines voranschreitenden Triumphalismus. Mit dem Kreuz ist dieser Denkfigur auch ein Gespür für all das Sinnlose und Agonale des Naturprozesses eingelassen, durch das hindurch jedoch die Natur als ein Versprechen auf das Gute hin erfahren wird.

Der Weisheit letzter Schluss ist damit noch lange nicht erreicht. Uns fehlen noch die Möglichkeiten, die Vorstellungsgehalte in die Naturprozesse hinein zu übersetzen. Selbst wenn wir die Vorschläge der Idealisten aufnehmen, den Logos als ein generatives Prinzip zu denken, bleibt zu klären, wie genau und wo der Logos in den Naturprozessen wirkt. Auf diesem Felde gibt es noch viel zu tun.

Zu guter Letzt bleibt die Frage, wie wir heute hineinkommen könnten in diesen Resonanzraum der Schöpfungsmittlerschaft. Der Marburger Rudolf Bultmann hat in der ihm eigenen Art klare Worte für das Problem gefunden. Religiöse Erfahrungen „an einer Person der Vergangenheit machen zu wollen, scheint mir künstlich und führt zur Sentimentalität.“<sup>43</sup> Einen Ausweg aus dem Dilemma hat bereits die frühe reformatorische Christologie gezeigt. Philipp Melancthon, der

---

<sup>43</sup> Rudolf BULTMANN, Zur Frage der Christologie, in: Ders.: Glauben und Verstehen 1, Tübingen <sup>9</sup>1993, 97.



sympathischste aller Reformatoren, schrieb in seinen frühen Loci 1521: „Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere“.<sup>44</sup> Nicht ein wie auch immer gearteter persönlicher Umgang mit Christus ist das Entscheidende, Christus wirkt fort in den Wirkungen, die er entfaltet. Die entscheidende Wohltat Christi ist darum die fortgesetzte und vielfältige Wirksamkeit seines Geistes in der Geschichte. Wo dieser Geist wirkt, ist Christus gegenwärtig, Die christlichen Konfessionen leben von unterschiedlichen Akzentsetzungen und sehen den Geist in der Institution der Kirche, in der Liturgie oder in seinem Wort fortwirken. Die *beneficia* Christi wirken in alledem. Darum ist ökumenische Theologie eine essentielle Horizonterweiterung des Christentums. Die *beneficia* wirken aber in noch viel mehr. Der Geist Christi ist gegenwärtig in Kulturformen, in Idealen und Haltungen, die in Menschen kräftig und wirksam werden. Ein solches *beneficium* ist auch das erwachende Bewusstsein der Natur von sich selbst im Geiste des Menschen. Gott ist in der Welt gegenwärtig in dem in der Weltbegegnung evozierten Bewusstsein seiner Gegenwart, Erlösung ist real, in dem in der Welterfahrung eingelassenen Versprechen der Erlösung.

## VII Das Gipfelkreuz: Christologie als Kulturform

Warum leuchtet dies dem einen auf und dem anderen nicht? Es gibt ja durchaus auch sympathische Materialisten, mit denen man gerne auf den Jägerkamp steigen würde, mit denen man sich gleichermaßen an der Natur erfreuen könnte und mit denen man dann doch nicht einig werden könnte im Gespräch über die Bedeutung der Bergerfahrung. Es ist dies die Kontingenz unserer Weltauffassungen. Man kann dafür die göttliche Prädestination verantwortlich machen. Ich bevorzuge es, von einem Rätsel zu sprechen. Die Aufgabe der Theologie kann nur sein, uns selbst und anderen rationale Gründe für unsere Weltauffassung zu geben. Im Falle der Bergerfahrung kann man damit, wie ich zeigen wollte, auch einigermaßen weit kommen. Wie ich jedoch hinein komme in diese Weltauffassung, dass sollte Theologie nicht leisten wollen.

Wenn wir auf den Berg hinaufsteigen, dann steigen wir, ich erwähnte es, immer auf den Schultern anderer hinauf. Um zu hören, was der Berg ruft, muss ich hineingestellt sein in einen Traditionszusammenhang einer Lebensform, die mich lehrt, die Sprache des Berges zu verstehen. In der Alpenchristologie heißt dieses Lehrstück: Berg und Tradition. Die Kulturgeschichte des Gipfelkreuzes ist

---

<sup>44</sup> Philipp MELANCHTHON, Loci communes von 1521. Melanchthon Werke in Auswahl II/1. Bearbeitet von Hans ENGELLAND, fortgeführt von Robert STUPPERICH, Gütersloh 1978, 20, Z. 27f.

darin das interessanteste Kapitel.<sup>45</sup> Die Idee, auf den Gipfeln der Alpen Kreuze zu errichten, kommt auf mit der Entdeckung der Alpen als eines Naturraumes, der besondere Erfahrungen ermöglicht. Die Motive ihrer Errichtung waren und sind sehr unterschiedlich. Gipfelkreuze dienen als Zeichen der Erstbesteigung, Kartographen erfreuen sich daran als Vermessungspunkte, Meteorologen befestigen Messgeräte, Alpenvereine deponieren Wanderstempel, die Kreuze erinnern an die Toten der Kriege, die auch vor den Alpen nicht Halt gemacht haben, Kreuze rufen zur Wallfahrt und zur Andacht, Kreuze stehen aber auch einfach nur da. Das Gipfelkreuz ist in seinen vielen Funktionen fast so großherzig wie der, an den es erinnert. Das Gipfelkreuz ist eine kulturelle Signatur der Natur, es predigt mich nicht an. Unser Zeitalter ist übervoll an religiösen Schreihälsen und Bekenntnistrompeten. Die Größe des Gipfelkreuzes liegt in seiner Stille. Es waren andere, die es errichtet haben. Vor dem Gipfelkreuz stellen wir uns ein in eine Tradition, die größer ist als wir selbst, und zugleich konzentriert es uns ganz auf den Akt unserer je eigenen Weltbegegnung. Das Gipfelkreuz regt uns an, dass es gute Gründe gibt, an diesem Ort die Gegenwart Gottes in der Welt für denkmöglich zu halten, das Gipfelkreuz vergegenwärtigt aber zugleich, dass diese Präsenz in unseren Denkmöglichkeiten niemals ganz aufgeht, ja diese Präsenz überhaupt niemals ganz in dem aufgeht, was sich Menschen von der Gegenwart Gottes erdenken und ersinnen. Am Gipfelkreuz leuchtet beides auf, Sinn und Geheimnis der Welt. Darum ist das Gipfelkreuz die Eucharistie eines freien und dennoch frommen Christentums.

---

**45** Vgl. die instruktive Übersicht: Paul WERNER, „Zum Beweise, dass wir dagewesen ...“ Zur Geschichte unserer Gipfelkreuze, in: *Ars Bavarica* 63/64 (München 1991), 112–143; vgl. auch Wolfgang KUNZ, *Gipfelkreuze in Tirol. Eine Kulturgeschichte mit Gegenwartsbezug*, Wien/Köln/Weimar 2012.