

Jörg Splett

Person und Glaube

Der Wahrheit gewürdigt

Jörg Splett

Person und Glaube
Der Wahrheit gewürdigt

Wortmeldungen 11

Herausgegeben vom
Institut zur Förderung der Glaubenslehre (Stiftung)

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliographische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved
Hergestellt in Deutschland – Printed in Germany
Druck: GGP mod
© Institut zur Förderung der Glaubenslehre - München 2009
ISSN 1610-935X (Wortmeldungen)
ISBN 978-3-936909-11-1

www.denken-im-glauben.de/splett

Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar.

*Ingeborg Bachmann*¹

Ich glaube zu wissen, wenn ich glaube;
weiß ich auch zu glauben, wenn ich weiß?

*Elazar Benyoëtz*²

Die Wahrheit hat ein Menschengesicht.

*Albert Camus*³

¹ Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden (1959), in: Werke (C. Koschel / I. v. Weidenbaum / C. Münster), München 1978, IV 275.

² Jüngsten Tage, in: Drei Religionen – ein Heiliges Land (Hg. C. Lücking-Michel / S. Raueiser, FS J. Wohlmuth), Bonn 2008, 11-39, 12.

³ "La vérité a un visage d'homme", in: La postérité du soleil. Photographies de H. Grindat. Itinéraire par R. Char (1952), Lausanne 1965, XXVII.

Inhalt

Einführung: Person und Glaube	7
I. Ich als Du	15
Bezug (Relation) und In-sich-Stehen (Substanz)	15
Identität	18
Aufgehoben?	26
Mit-sein und (An-)Teilnahme	32
Angesprochen	35
II. Freiheit und das Böse	43
Freiheit und ihre Konturen	43
Das Böse	48
Freiheit Und das Böse?	54
Freie Freiheit – Freigebigkeit	59
III. Gottesbeweis aus Gotteserfahrung	65
Anselmische Gott-Evidenz bei Bonaventura	66
Descartes' Weg zu Gott	72
Seins-Ausgriff und Ergriffenheit	80
IV. Gottesbild	89
Bilderverbot und Theologia negativa	90
Göttliche Unerkennbarkeit?	94
Erscheinung	97
Glaube	100
Herrlichkeit	103
Geheimnis	107
V. Christologie – philosophisch?	113
Philosophisch?	113
Christologie?	119
Universale concretum	125
Wort im Geiste	133

VI. Anthropozentrik?	137
Die Moderne der Christen	137
Moderne	141
Gott?	145
Moderne-Kritik	148
Gott heute?	151
Und der Mensch?	154
Gottesdienst der Vernunft	158
VII. Priestertum	163
Geschenk der Berufung	164
Mit Priestern beschenkt	168
Priesterliches Volk	174
Bibliographische Notiz	179
Namenregister	181

Einführung: Person und Glaube

1. Beide Begriffe sind im Vollsinn zu lesen. Das mit ihnen Gemeinte soll hier bedacht, in seinen Implikationen entfaltet und gerechtfertigt werden. "Person" meint nicht bloß Individuum, sondern ein Wesen, das jemand, ein Wer ist. Einem Jemand eignen Selbststand und Würde, also ein Höchstmaß von Substantialität, womit nichts "Klötzchenhaftes" gemeint ist, sondern gerade der Ernst von Beziehung. Glaube besagt nicht Vermuten (auch nicht in jedem Fall im engeren Sinn theologisch: sich Gründen auf), sondern die überzeugte "Lesart" von Begegnendem, dessen Wahrnehmung "als" etwas – vor allem als *jemand*.

In diesem Verständnis ist alle Erfahrung Glaubenserfahrung; denn alles wird *als* etwas, *als* so oder so erfahren. In besonderer Weise aber gilt das von Person. Ihr begegnen wir nämlich in der Weise des Uns-Angesprochen-Findens, des Aufgerufenenseins zur Antwort.

Sozusagen senkrecht zu dieser Horizontalbeziehung zeigt sich dabei ein ursprünglicherer Bezug, am deutlichsten vermutlich in der Wahrheitsfrage: Personen, die einander begegnen, stellen einen doppelten Wahrheitsanspruch an einander. Einmal beanspruchen sie Wahrheit für das eigene Reden und Tun. Schon ein Zweifel daran mag irritieren, erst recht die Behauptung, man befinde sich im Irrtum, vollends der Vorwurf, man täusche. Und darin zeigt sich der zweite Anspruch, der Anspruch an das Gegenüber, sich wahrheitsgemäß zu verhalten. Beide indes werden nicht schlicht in eigenem Namen erhoben. Indem jemand Wahrheit für das eigene Reden und Tun beansprucht und vom Gegenüber Wahrheitsgemäßheit verlangt, beruft er sich auf einen Wahrheitsanspruch, der nicht von ihnen beiden ausgeht, ob "von Natur" (etwa aus Überlebensgründen) oder vereinbarungsgemäß, sondern der umgekehrt sie trifft. Beide beanspruchen vielmehr, "der Wahrheit die Ehre zu geben", die sie beide beansprucht.

Damit sind die beiden Dimensionen aufgespannt, in denen sich die Überlegungen dieses Buchs bewegen. Sie schließen an frühere Wortmeldungen an, in Fortsetzung des Projekts "Anthropo-Theologie",⁴ das sich nach wie vor grundsätzlich innerphilosophisch versteht. Allerdings konkret, nicht abstrakt

⁴ Der Mensch als Weg zu Gott. Das Projekt Anthropo-Theologie bei Jörg Splett (Hg. H.-G. Nissing), München 2007.

philosophisch; das heißt, vom persönlichen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen Ort des Autors geprägt – statt dass er sich der Forderung beugte, "neutral", in einer Philosophie "tout court",⁵ sich auf einen gemeinsamen Nenner zu reduzieren. Wie klein im übrigen wäre (und nicht erst "nachmodern") dieser "größte gemeinsame Teiler"? Und dem zuvor: Vertritt diese Forderung nicht ihrerseits einen bestimmten Standpunkt? (Warum ihm zuliebe vom eigenen abgehen? Und auf welchen gemeinsamen Platz hin?)

Oder sollte umgekehrt jeder einfach seine Ansicht vertreten? Im Doppelsinn des Wortes: seine persönlich-private Meinung über Gott und Welt – die zugleich die Ansicht spiegelt, welche die Wirklichkeit ihm zeigt? Doch ohne Anspruch an die anderen mit ihren je eigenen Vorstellungen? – Bis dahin, dass unter anderem Sklaverei, Apartheid, Antisemitismus, Misogynie, Pädophilie... gleichermaßen zu achtende Einrichtungen oder Einstellungen wären?

2. Novalis notiert 1798 in seinen enzyklopädistischen Materialien:⁶ "Die Philosophie ist eigentlich Heimweh – Trieb, überall zu Hause zu seyn." Das heißt, der Philosoph bzw. der Mensch überhaupt ist einerseits nicht daheim; andererseits aber sehnt er sich offenbar keineswegs einer fernen Heimat entgegen, sondern der zweite Teil spricht von dem Trieb, überall, also vor allem *hier*, daheim zu sein.

Die Welt ist zunächst das bedrohlich Fremde ringsum. Innerhalb dieser überwältigenden Bedrohung schafft sich der Mensch einen überschaubaren Lebensraum für sich und die Seinen. – 'Raum' kommt von 'räumen'; und das heißt eigentlich: freilegen, roden. – Im Dschungel der Welt also räumt sich der Mensch einen Platz frei, an dem er mit den Seinen sich wohlfühlen kann, weil innerhalb dieses Platzes er selber "Wetter" und "Stimmung" zu korrigieren vermag, statt ihren Launen schutzlos ausgeliefert zu sein.⁷

⁵ J. Sp., Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch? Christliches Philosophieren, Münster 2001.

⁶ Schriften (Kluckhohn-Samuel), Stuttgart 1960ff, III (21968) 434 (Nr. 857).

⁷ Für Essen, Schlafen, Lieben, Kindererziehung gibt es in modernen Wohnungen besondere Räume, "und dann gibt es da noch das Wohnzimmer. Was macht man da? Man wohnt. Was ist das?" H. Schmitz, Das Göttliche und der Raum (System der Philosophie III 4), Bonn 1977, XV. – Vom Augenschluss her, jenem Bei-sich-Sein, "wenn ich,

Der Mensch ist also jenes Wesen, das nicht so sehr sich der Welt anpasst – wie es vorwaltend im Pflanzen- und Tierreich geschieht – , als dass er vielmehr diese Welt sich und seinen Wünschen zurechtmacht. Nicht sogleich die Welt im Ganzen, aber doch jenen Ausschnitt, den er bewohnt. Und von dort her in einem ersten Schritt auch schon die Welt selbst: die Zeltstange ist deren Nabel, die Achse der Welt, ja der Weltbaum.⁸

So gründet der Mensch in der Welt ein Heim, wo er zu sich kommen und bei sich sein kann. Und wo dann auch andere und anderes – nicht bloß Menschen, auch Tiere, Pflanzen, geschätzte Dinge – bei ihm sein und gleichsam zu sich kommen können. – "My home is my castle", wobei jetzt weniger an die Abwehr nach außen zu denken wäre – sie bindet und beunruhigt ja noch – als an das Geschützt- und Ungestörtsein im Innern: Zufriedenheit. – Als Zum-Frieden-gebracht-Sein hat Martin Heidegger das Wohnen bestimmt.⁹

Dabei gibt es keinen Frieden, wenn man einzig im klein Eigenen daheim ist, ständig von außen bedroht. "Chez soi" kann der Mensch nur sein, wenn er auch in der Welt als ganzer daheim ist. So bestimmt der Theologe und Religionsphilosoph Bernhard Welte "Sinn" als "die mögliche Übereinkunft meiner mit mir selbst als Übereinkunft mit meiner Welt".¹⁰ "Etwas hat Sinn heißt also: es führt in die mögliche Übereinkunft meiner mit meinem Sein im Ganzen als eine Übereinkunft mit dem Seienden im Ganzen" (22).

Solche Einheimatung schafft der Mensch nun vor allem durch ein symbolisch-mythisches Verständnis der Welt. Zugleich bildet diese, die eine Welt/Natur, den Rahmen seiner Deutung. Innerhalb ihrer begegnet dann die Fülle des Seienden und seiner Bezüge, der Dinge und Mächte, der Pflanzen und

in einem bequemen Sessel sitzend, die Augen schließe" (207), ergibt sich die Zielbestimmung: "Ein Wohnen findet demnach statt, wenn Menschen in einem umfriedeten Bezirk dank der Umfriedung eine Chance haben und wahrnehmen, mit ergreifenden Atmosphären in der Weise vertraut zu werden, dass sie sich unter ihnen zurechtfinden und mehr oder weniger über sie verfügen" (213).

⁸ Vgl. M. Eliade, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Reinbek b. Hamburg. 1966, 16ff; ders., Die Religionen und das Heilige. Elemente einer Religionsgeschichte, Salzburg 1954, 424ff (§§ 145-162, 149).

⁹ Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 145-162, 149.

¹⁰ Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, 20.

Tiere, der Menschen und anderer Bewohner unterschiedlicher Welten (im Plural), unter- wie überirdisch, kurz- oder langlebig, sterblich, unsterblich; auf den obersten Rängen die Götter.

In diesem Rahmen steht auch die Philosophie, von den Vorsokratikern bis zum modernen kosmologischen Denken (darum liegt ihm ein deistisches und pantheistisches Gottesverständnis nahe). Und auch die Metaphysik, von Platon bis zu heutigen Gottesbeweisdiskussionen, hat vor allem die "Kontingenz" des Kosmos im Blick. (Kein Wunder, dass hierbei der Mensch sich im "Schweigen der unendlichen Räume" verliert.)

3. Ganz anders stellt es sich von der Schöpfungsbotschaft der Bibel her dar. Danach verdankt sich das umfassende Weltall dem völlig freien Werde-Wort eines persönlichen Gottes. Und sein Wort ergeht zentral an den Menschen.¹¹ Dabei wird in der Geschichte dieser Tradition immer deutlicher offenbar, dass mit "dem Menschen" entscheidend der unvertretbar persönlich Einzelne gemeint ist (nicht ohne Gefahr, darüber seinen Gemeinschafts- und Weltbezug zu vergessen). Dies spricht der Würde-name "Person" an – wie in schöner Klarheit insbesondere Romano Guardini darstellt.¹²

Gott schafft die Welt durch das Wort (Joh 1,3). "Dass die Welt in der Form der Gesprochenheit besteht, ist der Grund, weshalb überhaupt in ihr gesprochen werden kann" (112). – Damit ist das Thema "Person und Gott" erreicht. "Die Person hat eine Sinnbedeutung, die ihr Seinsgewicht übersteigt", heißt es plastisch (113). Ihr eignet eine absolute Dignität, die nur aus einem selbst Absoluten kommen kann, und zwar durch die Weise ihrer Erschaffung. "Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfach hin, als unmittelbares Objekt seines Wollen" Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf. Dieser aber bedeutet, dass Gott sie zu seinem Du beruft – richtiger, dass er sich selbst dem Menschen zum Du bestimmt" (114). Der Mensch wird von Gott so angesprochen,

¹¹ Nikolaus v. Kues: "... audit te terra et hoc audire eius est fieri hominem – es hört Dich die Erde, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen." *De visione Dei*, Kap. 10 (Studienausgabe [L. Gabriel/ D. u. W. Dupré], Wien 1964ff, III 136f).

¹² Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1940.

dass er sich zugesprochen wird; und dem gemäß spricht Gott auch die Welt als Wort auf ihn hin. So ist der Mensch zum Hören und zur Antwort bestimmt, und die Dinge sollen durch ihn "in der Form der Antwort zu Gott zurückkehren" (ebd.).

4. Damit steht eine Entscheidung an. Nicht zwischen kosmologischer und personaler Perspektive, auch nicht zwischen "Mythos" und "Logos", aber zu der Frage, welche Sicht das führende Paradigma stellt. Verliert sich der Mensch im "Tanz der Sterne und Atome"? Ist die Person-Perspektive nachträglich "anthropomorph", so dass der Reifeweg der Aufklärung – sei's rational, sei's "mystisch" (oder beides kombinierend) – über sie hinausführt: in kosmische "Transpersonalität"? Oder ist Personalität – die nicht mit Individualität verwechselt werden darf – ein Erst-Letzt-Höchstes?¹³

Auf die hier gemeinte Entscheidung weist Blaise Pascal in einem berühmten Fragment seiner *Pensées* hin: Über die drei Ordnungen.¹⁴ Danach ist die endlose Weite des Kosmos wie nichts gegenüber einem einzigen Bewusstseinsakt, in dem ein Wesen nicht nur denkt, sondern denkt, dass es denkt; in dem jemand nicht nur weiß, sondern weiß, dass er weiß (oder auch nicht weiß). Das Weltall kann mich zerschmettern, schreibt er; doch ich bin größer als es; denn ich bin mir dessen bewusst.¹⁵ Darum steht um eine Ordnung (wie von Punkt zu Linie) über dem Reich des Räumlichen die Dimension des Geistes, das Wissen.

¹³ Darum finde ich die Rede vom "Transpersonalen" nicht glücklich (auch nicht, wenn sie bei C. S. Lewis im Blick auf die Trinität begegnet. Meint Personalität Selbsthülle und Selbstursprünglichkeit, dann kann es ein Mehr an Personalität geben, doch nicht ein Mehr als Personalität. (Siehe später Anm. 329.)

¹⁴ *Pensées* Nr. 793 (Brunschvicg) bzw. 308 (Lafuma). Die klassische Brunschvicg-Anordnung ist durch die Forschung überholt (erst recht andere Aufgliederungen). In der gelben Schulausgabe Garnier ist sie jetzt durch die Ausgabe Ph. Selliers abgelöst worden (nach der 2. Kopie der *Pensées*) Über die Lafuma-Edition (1. Kopie, handlichst in der Gesamtausgabe *l'Intégrale*) hinaus würde ich am liebsten nach der reich kommentierten Ausgabe von M. Le Guern zitieren (zweibändige Taschenbuchausg., Konkordanzen erschließen Brunschvicg, Lafuma und Tournieu-Anzieu); doch liegt im Deutschen von diesen neueren einzig, freilich ohne Apparat, der Lafuma-Text vor: Gedanken, Leipzig (J.-R. Armogathe, Übers. U. Kunzmann) 1987.

¹⁵ Nr. 113, 200 (Laf.).

Doch gibt es noch eine weitere Ordnung. Alle Erkenntnisakte zusammengekommen, alles, was Bewusstsein heißt (für jetzt beiseitegelassen, dass hierin auch das Gewissen fiele; bleiben wir bei der rein theoretischen Sicht), zählt nochmals, um eine Potenz geringer, so viel wie nichts, im Vergleich mit nur einem Vollzug wahrer Liebe. Womit nicht irgendein Streben und Verlangen gemeint ist, sondern selbstvergessene Güte. – Es ist eine Frage der inneren Entscheidung, ob man eine solche Dimensionen-Ordnung mit vollzieht oder nicht. Natürlich kann man sie keinem beweisen, der sich nicht dafür auf tut.

Wer auf der Ebene des Ausgedehnten stehen bleibt – eine beliebte Formel hierfür "Ich als (Natur-)Wissenschaftler" –, mit dem lässt sich davon nicht reden. Verlangt wird also ein Überstieg vom Messbar-Körperlichen über das Bewusstsein zur Stellungnahme des "Herzens". So heißt von Augustinus bis Pascal das, was wir jetzt Gewissen nennen. Es geht nämlich nicht um ein Fühlen, Emotion (nach einer heute weithin üblichen Aufteilung des Geistigen in Rationales und Emotionales). Solches gehört selbstverständlich zur Ganzheit des Menschen; aber es bildet nicht die Mitte des Personalen.

Auf dem Boden dieser Option stehen die folgenden Klärungsversuche.

5. Durch dieses "weite Feld" sei nun eine der vielen möglichen Routen vorgeschlagen. Ausgehend von der schon antiken Entgegensetzung von Bezug und Substanz möchte ich deutlich machen, dass Person nicht in erster Linie ein Ich ist (und der Andere ein Nicht-Ich), sondern dass die "Strukturformel" des Ich als Du-ich-Du zu schreiben wäre (I.). Dieses Grundkapitel mag auf manchen besonders anspruchsvoll wirken. Vielleicht eignet sich dann das folgende eher als Einstieg. – Die Sicht des Anderen als Nicht-Ich hat nämlich ihre Höhe bei Hegel erreicht. Ihm ist dann konsequent die Extremgestalt der Andersheit das Böse (II.). Auch er bestimmt es natürlich als das, was eigentlich nicht sein soll; doch sieht er es zugleich als unverzichtbaren Entwicklungsschritt. Es soll nur nicht bleiben, ruft nach seiner Überwindung. So feiert Hegel, wie der ganze Deutsche Idealismus – und auch bis heute sogar Theologen, den Sündenfall als Menschwerdungs-Geschehen und Kulturbeginn. Dem wird hier widersprochen. Die Urwirklichkeit ist nicht eine Gut-Böse-Totalität, sondern das Gute – als der Gute: die Güte in Person. – Für die Begründung dieser These wird der Leser eingeladen, sich erneut auf das sogenannte ontologische Argument einzulassen (III.). Unmöglich, dass es in dem simplen logischen Fehler bestünde, aus puren Begriffen, rein innerlogisch, in die

Realität gelangen zu wollen. Es kann nur darum zu tun sein, sich vom Anspruch einer Sinn-Wirklichkeit ergreifen zu lassen.

Diese heilige Sinnwirklichkeit, das Göttliche: Gott, kann seinerseits nicht weniger als personal sein. Er ist unbegreiflich; doch keineswegs unerkennbar. Im Geschöpf gibt er sich selbst zu erkennen: Er wird ansichtig in der Schöpfung, zuhöchst in dem Geschöpf, das umgekehrt Seiner ansichtig wird (IV.). – Darüber hinaus wird in der biblischen Tradition Gott in unerwarteter Menschenfreundlichkeit und Menschlichkeit erfahren. Seinen völlig unvordenklichen Höhepunkt erreicht diese Menschlichkeit im absoluten Erscheinen und Da-sein Gottes selbst in Person (V.): im konkret Universalen und universal Konkreten des Gottmenschen Jesus Christus. – Damit rückt der Mensch auf eine ganz neue Weise ins Zentrum von Welt und Geschichte, zunächst im Gott-Gegenüber. Diese Ordnung gerät aus verschiedenen Gründen in eine Krise, nicht zuletzt durch die zerstörerische Spaltung der abendländischen Kirche. Die erzwungene Privatisierung der Religion mündet in die Anthropozentrik der Neuzeit (VI.). – Diese allerdings scheitert grauenvoll in den Schreckensherrschaften des 20. Jahrhunderts. Darauf antwortet der Ruf: "Genug vom Menschen geredet!" Der aber lässt sich doppelt verstehen und ist auch doppelt gemeint: Einmal im Sinn der Diagnose, sogar des Programms "Verlust des Subjekts". Sodann mit der Fortsetzung: "Es wird Zeit, wieder von Gott zu denken."¹⁶ Antwortet auf das erste Programm das Grundkapitel, so knüpft an die zweite Stoßrichtung das Schlusskapitel an.

Tatsächlich erfüllt Personsein sich im Selbstüberstieg und personale Würde in der Selbsthingabe. Zugleich liegt darin das Glück. Denn was in Tat und Wahrheit beglückt tiefer als das Angenommen-sein von Hingegebenheit? – Person ist der Mensch in besonderer Weise aus seiner Berufung zum Mittler innerweltlicher Dimensionen wie zwischen Welt und Gott: zur

¹⁶ A. Terz-Sinjawski: "Genug vom Menschen geredet. Es wird Zeit, an Gott zu denken" (Gedanken hinter Gittern, Wien/Hamburg 1968, 48). Siehe das kaum beachtete Eröffnungsreferat Bischof Lehmanns bei der Herbstvollversammlung am 20. September 1999 in Fulda: Gott ist größer als der Mensch. Vom Suchen und Finden Gottes als zentralem Schlüssel für die Zukunft von Religion und Kirche im 21. Jahrhundert. Dafür dann nach zwei Monaten schon in der dritten Auflage: K. Lehmann, Es ist Zeit, an Gott zu denken. Ein Gespräch mit Jürgen Holten, Freiburg 2000 (mit dem Sinjawski-Wort als Motto; zu jenem Referat, mitten im "Schein"-Streit: 83f).

Priesterlichkeit für die Welt und insbesondere für seinesgleichen. Hier bestätigt sich endgültig, dass der Person eine "Sinnbedeutung" eignet, die "ihr Seinsgewicht übersteigt" (R. Guardini).¹⁷

¹⁷ Welt und Person (Anm. 12), 113.

I. Ich als Du

Zuerst seien, nach den Andeutungen in der Einführung, Personsein, Substantialität und Bezüglichkeit nochmals expliziert. Es geht um die Klärung der Begriffe und um die Begründung der sich darin auslegenden Weltauffassung.

Bezug (Relation) und In-sich-Stehen (Substanz)

1. Beziehung ist für das antike Denken die schwächste, wirklichkeitsärmste Kategorie. Sie gehört zu jenen Grundbestimmungen, die in der lateinischen Fachsprache *Akzidentien* heißen, was sich mit 'Zustand' wiedergeben lässt. Gemeint ist ein bestimmtes Wie- beziehungsweise So-Sein, das einem Gegenstand *zufallen* mag – dies der Wortsinn von 'Accidens' – oder auch wieder fortfallen kann, um einem anderen Zustand dieses Gegenstandes Platz zu machen.

Unter solchen So-seins-Begriffen ist nun *Bezogen-sein* offenbar jenes Wie, über das ein Ding am wenigsten verfügt und das am wenigsten ihm selber zugehört. Soll ein Tisch beispielsweise statt rot schwarz sein, muss man zu Farbtopf und Pinsel greifen und ihn umstreichen; soll er statt hier dort drüben stehen, muss man ihn – vielleicht zu mehreren – dorthin transportieren. Dem Tisch hingegen, den ich augenblicklich *vor mir* habe, muss ich nur den Rücken zukehren, damit er – ohne die geringste Änderung an ihm selbst – nunmehr hinter mir steht. Das macht verständlich, warum die antiken Denker der Bezugs-Kategorie einen so geringen Rang zuerkennen.

Nun gibt es nicht bloß derart äußerliche Beziehungen wie das Vor- oder Hinter-jemandem-Stehen. Spricht man zum Beispiel von *Bezugs-Person*, dann kommt ein Verhältnis zur Sprache, das für den Abhängigen von hoher Bedeutung sein kann, vielleicht gar lebens-bedeutsam. Doch muss das Verhältnis solch ein Gewicht auch für die "Bezugsperson" selber besitzen? Vielleicht ist ihr diese Situation nicht einmal bewusst – oder sie ist ihr lästig, eine Rolle, in die man gedrängt worden ist. Liegt es nicht jedenfalls an ihr, wie weit sie "die Sache" bzw. den anderen Menschen "an sich heranlässt"? Sie selbst muss sich nicht durch diesen Bezug "definieren". Es gab sie, sie lebte vor dieser Situation und unabhängig von dem Menschen, der sich jetzt derart auf sie bezieht. Sie existiert auch jetzt unabhängig von

ihm und lebt weiterhin als sie selbst, auch wenn der andere sich aus der Bindung entfernt.

2. Wiederum in der Sprache der klassischen Philosophie: Volle Realität und Wirklichkeit: "Seiendheit" hat das in sich stehende Ding, das im Lateinischen *Substanz* heißt. Ein solches Etwas nun kann seinerseits mehr oder weniger in sich ruhen; es kann mehr oder weniger selbständig sein, ja in bestimmtem Sinn sogar mehr oder weniger es selbst. Der Tisch beispielsweise, von dem schon die Rede war, ist nicht für sich selbst dieser Tisch, heute derselbe wie gestern, sondern nur – so drückt es Hegel aus – "an sich". Nicht er weiß sich, sondern wir ihn; identisch ist er statt für sich nur für uns. Anders schon bei einer Pflanze, erst recht einem Hund, einer Katze. Diese Wesen sind nicht bloß für andere, sondern auch in gewissem Maß "an und für sich" und durch sich selber sie selbst. Sein Vollmaß erreicht solcher Selbststand, wo ein Selbst in Bewusstsein und Freiheit über sich bestimmt. Dann ist es nicht bloß Substanz, sondern *Subjekt*.

Für einen so gefüllten In-sich-Stand hat sich im Lauf theologischer Diskussionen – um die Trinität und um ein angemessenes Verständnis der Wahrheit und Wirklichkeit Jesu Christi – das Fachwort *Person* herausgebildet. – Da wir jetzt keine dogmatische Theologie treiben wollen, müssen wir die Dinge nicht im einzelnen erörtern. Es genügt, dass in unserer Frage die Theologie der Philosophie eine erhebliche Denkaufgabe gestellt hat. So wurde die Philosophie dazu gebracht, ihr Denken zu differenzieren und ihr Begriffs-Bestück zu höchster Feinheit zuzuschärfen.

Die Herkunft des Wortes *Person* liegt im Dunkeln. Die antike Etymologie: *personare* – durchtönen, vernachlässigt, dass *persona* ein langes, *personare* ein kurzes o hat; im Mittelalter las man aus *Persona* ein "per se una – [in sich] eins durch sich selbst" heraus; und auch der neuere Rückgriff auf das etruskische *Phersu* ist umstritten. Allerdings kommt es auch nicht besonders auf die Wort-Herkunft an; denn wenn es um die Benennung von bisher nicht Gesehenem geht, muss man entweder ein ganz neues Wort bilden oder man greift ein schon vorhandenes auf – und das hat dann schon einen Sinn. Die Wort-Bedeutung war ursprünglich "Maske"; daraus: Figur, Charakter – auf der Bühne, in der Literatur wie im Leben. Sodann bezeichnet *Person* den individuellen Träger einer gesellschaftlichen Rolle. Daraus wurde nun der philosophisch-theologische Begriff, geprägt

durch die Definition des Boethius: "naturae rationalis individua substantia – vernunftbestimmtes Einzelwesen".¹⁸

Ausgerechnet für den vorgesehenen Zweck, den Umgang mit Gottes Dreieinigkeit, war diese Bestimmung zwar nur schlecht geeignet – macht sie doch fast unvermeidlich aus der Lehre von drei göttlichen Personen einen *Tritheismus*, also das Bekenntnis zu drei Göttern. Dennoch hat sie sich bis heute als klassisch behauptet. Das aus theologischem Interesse Erarbeitete etabliert sich in der Folge als eine genuin philosophische Thematik. *Person* wird zum Namen für Freiheit, Selbstbewusstsein und Selbstzwecklichkeit; das Wort meint ein Wesen von *Würde*, dem – unabhängig von seinem Leistungsmermögen und charakterlichen Wert und Unwert – unbedingte Achtung gebührt.

So schreibt Immanuel Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten:¹⁹ "... vernunftlose Wesen [...] haben] nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet."

Zeugt es nun schon von Un- und Missverstehen, wenn man die überkommene Lehre von der Substanz als "Klötzchen-Denken" verunglimpft, dann verdoppelt die Inkompetenz sich bei ähnlichen Urteilen über den klassischen Person-Begriff. Nicht bloß ist ein Selbst, das *für sich selbst* ein Selbst ist, kein Klotz, sondern Vollzug, als Selbstvollzug; obendrein sagt Vernunft: prinzipiell uneingeschränkte Aufnahmefähigkeit.

Einräumen muss man jedoch, dass dieser Bezugs-Aspekt hinter dem der Selbständigkeit zurücktrat. Das Für-andere-sein bleibt durch die Denkgeschichte hin im Schatten des Selbst-Seins, sozusagen unterbelichtet. Und abgesehen von dieser grundsätzlich "theoretischen" Frage gilt dies erst recht im Blick auf Leben und Praxis. Hier hat sich in der europäischen Neuzeit ein liberaler, oder vielmehr ein liberalistischer Individualismus durchgesetzt, der nicht bloß etwa aus afrikanischer Sicht als Verarmung des Menschlichen erscheint.

¹⁸ Contra Eutychen 3.

¹⁹ 65. Werke in sechs Bänden (W. Weischedel) IV 60.

Identität

1. 'Identität' ist ein Beziehungs-Begriff, als Resultat von Identifikation = In-eins-Setzen. Identifiziert wird etwas/jemand mit etwas/jemand – in Raum und/oder Zeit. Uns soll hier nicht die Identifizierung von Dingen im Raum beschäftigen, sondern die Identität einer Person in der Zeit.

Die sich in der Zeit durchhaltende Identität stellt schon bzgl. des Apersonalen vor Probleme.²⁰ Geschehnisse laufen – in Phasen, zeitlichen Teilen – ab, in "perdurance"; Dinge sind jeweils als ganze präsent: in "endurance". Darum kann man bei ihnen (nicht bei Ereignissen) von Veränderung sprechen. Wie weit aber können Veränderungen gehen, ohne die Identität zu zerstören, indem das Anders-Werden umschlägt zum Ein-Anderes-geworden-sein?

Existentiell wird diese Frage angesichts der Person; denn hier tritt zum Identifiziert-werden durch andere die Selbst-Identifikation. Damit ist das Identitätsproblem zugleich als Sinnfrage zu verstehen.²¹ Diese besondere Lage hat in der Neuzeit dazu geführt, die Identität der Person überhaupt als Ich-Identität zu verstehen, also die personale Identität mit dem Bewusstsein personaler Identität gleichzusetzen (John Locke, David Hume...).²² Oder vielmehr: "An die Stelle der *Einheit des Bewusstseins* tritt das *Bewusstsein der Einheit*."²³

²⁰ E. Runggaldier, Von der zeitlichen Dauer der Gegenstände, in: PhJ 99 (1992) 262-286.

²¹ G. Scherer, Identität und Sinn, in: Studien zum Problem der Identität (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen Nr. 3098) (Hg. ders. u. a.), Opladen 1982, 1-203. – Damit verbietet es sich, Person als Ereignis(kette) zu denken. Siehe L. Honnefelder, Person und Menschenwürde, in: Philosophische Propädeutik. Bd. 2: Ethik (Hg. L. Honnefelder / G. Krieger), Paderborn 1996, 213-266, 246-248.

²² R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand', Stuttgart 1996, bes. Kap. 12: Das Sein von Subjekten.

²³ H. M. Baumgartner / L. Honnefelder / W. Wickler / A. G. Wildfeuer, Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte, in: Beginn, Personalität und Würde des Menschen (Hg. G. Rager), Freiburg/München 1997, 161-242, 176. Ebd. 177: "Mit der Einführung des Personbegriffs in den ethischen Diskurs hat Locke mehr als nur eine folgenreiche terminologische Erweiterung vollzogen. Da er den Personbegriff aus der Sprache des Rechts, nicht der der Ontologie übernimmt [...] Das in der aristotelischen Tradition als Gewissen gedeutete Selbstverhältnis des sittlichen Subjekts erscheint nun als Selbstbe-

Dies Bewusstsein ist nicht monolithisch; entsprechend vervielfacht William James die Rede vom Selbst und führt das "soziale Selbst" ein, das aus den Anerkennungen anderer resultiert. Die Mehrdimensionalität bringt George Herbert Mead dann in seinen Begriff des (einen) "self" ein. Dessen Spontaneitäts-Instanz ("I") kann nicht aus der Selbst-Übernahme der Außen-Sicht auf sich (= "me") erklärt werden, setzt aber diese "Institution" voraus.²⁴

Solche Mehrbezüglichkeit wird in der Dualität von Bewusstsein/Leiblichkeit gelebt; darum in Identitätssorge als Überlebenssorge.²⁵ Sie greift zurück bis vor die Geburt (nicht nur: "Ich wurde dann und dort geboren"; es lässt sich auch sagen: "Ich wurde... gezeugt") – und voraus nicht bloß bis zum Tod, sondern auch über diesen hinaus. Im Blick auf die anderen (und deren Sicht meiner) wie auf mich selbst.

2. Die Spannung von "Außen-" und "Innen-Sicht" im Selbst-Verständnis verweist nun auf einen Doppel-Sinn von 'Selbst' und eine Zweiheit in der personalen Identität, auf deren Differenzen P. Ricœur das Augenmerk gelenkt hat, nämlich *Selbigkeit* und *Selbstheit*.²⁶

Zur Selbigkeit (des *idem*) = Beständigkeit in der Zeit gehört entscheidend der Begriff des "Substanziellen" (als des bleibend "Selben"). Doch wäre ein Modell von "bleibendem Kern" und

wusstsein, und zwar als eine in der Zeit sich vollziehende Selbstidentifikation, der sich die Identität des Selbst verdankt. Und nicht nur die Deutung des sittlichen Subjekts erfährt eine Änderung, auch die Begründung verschiebt sich auf bezeichnende Weise: Es ist nicht nur das moralische Sollen und die rechtliche Verpflichtung, die die Annahme des Subjekts als Person im beschriebenen praktischen Verständnis notwendig machen, vielmehr ist es die *Sorge um seine Zukunft, das Interesse an seiner Selbsterhaltung und seinem Gelingen*, die das handelnde Subjekt zu dem beschriebenen praktischen Selbstverhältnis zwingen." Siehe auch J. Sp., "Person und Funktion", in: ThPh 72 (1997) 360-380.

²⁴ Die deutschen Übersetzer geben "self" mit "Identität" wieder, wohl aufgrund des Wortgebrauchs bei E. Erikson. Der spricht dem adoleszenten Ich Identität zu, "wenn es zwischen früheren Identifikationen, in deren Medium sich die Triebentwicklung des Individuums vollzog, und hierarchisch geordneten Rollen in der sozialen Umwelt sowie nach Prinzipien verarbeiteten Informationen eine stabile Synthese aufgebaut hat." D. Henrich, "Identität" – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Identität (Hg. O. Marquard / K. Stierle), München 1979, 133-186, 135.

²⁵ Honnfelder (Anm. 21) 248-254.

²⁶ P. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

"wechselnden Hüllen" dem Veränderungsgeschehen unangemessen. Anstatt dass jener sich *gleich* bleibt und diese *andere* werden, wird in Wahrheit *ein und dasselbe* – *anders*: das identische *Ganze* ändert (nicht etwas an sich, sondern) *sich*. In diesem Sinn gilt schon hier, was Ricœur (11) für die Selbstheit (Selbsthaftigkeit, Selbst-sein – *ipse*) betont: dass sie "keinerlei Behauptung eines angeblich unwandelbaren Kerns der Persönlichkeit impliziert."²⁷

Wie also bleibt nun Person dieselbe/sie selbst in der Zeit? Ontologisch stehen wir vor dem Problem, Substanz weder materialistisch noch idealistisch zu denken, sodann weder bloß als teleologisch sich "entfaltend" noch als bloß leeren Bezugspunkt. Und mit Richard Schaeffler lässt sich fragen, ob hier nicht allein die Theo-logie eine Antwort anbieten kann: vom anrufenden Gott und dem Seins-Gehorsam des Geschöpfs her.²⁸

In unserer ethischen Perspektive realisiert diese Seins-Antwort sich als "Bodennehmen (sub-sistere, ὑπόκειμαι) in der Gottesbegegnung, die [den Glaubenden] nicht aus Welt und Zeit entrückt, sondern ihn teilnehmen lässt an der Gleichzeitigkeit Gottes mit allen Augenblicken der Weltzeit, die freilich auch dann noch trägt, 'wenn Himmel und Erde vergehen'" (214). Derart ethisch akzentuiert, hat auf die Frage nach personaler Identität durch die Zeit (vor Jahren bei den Salzburger Hochschulwochen) Hermann Krings mit der Sentenz geantwortet: "Der Preis der Freiheit ist die Treue."²⁹ Und diese Antwort gebe auch ich.³⁰

²⁷ O. Marquard bemerkt zum "Personkern", dass er "immerhin nicht das meint, was die Menschenfresser ausspucken müssen" (Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz, in: Identität (Anm. 24) 347-369, 348). Andererseits ist die Substanz-Kategorie wohl unaufgebbbar. Gegenüber einem reinen Aktualismus ist festzuhalten, dass es zwar keine potentielle Person geben kann (was wäre die selbe Substanz, die vorher nur *etwas* und dann [aktuiert] ein *jemand* sein soll?), sehr wohl aber Personen in Potenz = in realer Anlage zu bewusstem Vollzug; dazu, ihres Personseins auch bewusst zu sein.

²⁸ Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe, in: Religion als Gegenstand der Philosophie (Hg. G. Wieland), Paderborn 1997, 197-217, 212-215.

²⁹ System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980, 209-230. Freiheit – im Aufstieg vom Wählen über die Entscheidung zur Entschiedenheit (J. Sp., Freiheits-Erfahrung, Köln ³Köln 2006, Kap. 4) – meint ja nichts anderes als Identität.

³⁰ Als wohl einzig mögliche Alternative zu A. Rimbauds berühmtem

Krings nutzt den Doppelsinn von 'Preis'. Als "Kosten" der Freiheit benennt er den riskanten Verzicht auf volle Sicherheit – im Blick schon auf die eigene, erst recht auf die Freiheit des/der anderen; als "Lohn/Gewinn" zeigt sich ein neues freies Miteinander (im jetzigen Kontext: gemeinsame Identität).

Nun begegnet hierzu nicht selten die Rückfrage: Treue zu wem? Zu anderen, denen man etwas zugesagt hat, oder zu sich selbst? Implizit geben Krings' Reflexionen natürlich eine Antwort darauf (im Sinn des Zusammengehörens von "me" und "I"); doch ausdrücklich geht er auf sie nicht ein. Dafür wären Unterschiedenheit wie Unscheidbarkeit der Bezugs-Dimensionen im einzelnen zu entfalten – wozu auch hier nicht der Platz ist. Unter dem Stichwort 'Identität' sei nur ein Aspekt daraus aufgegriffen: die Strukturiertheit schon der Treue zu sich.³¹

3. Dafür beziehe ich mich auf Ricœur. Er untersucht zwei Zeitbeständigkeits-Modelle der Person: *Charakter* und *gehaltenes Wort*. Mit der Hypothese (147), "dass die Beständigkeit des Charakters die fast vollständige gegenseitige Deckung der Feststellung des *idem* und des *ipse* ausdrückt, während die Treue zu sich selbst im Einhalten des einmal gegebenen Wortes einen extremen Abstand zwischen der Beständigkeit des Selbst und derjenigen des Selben ausdrückt." Darin erblickt er die Unrückführbarkeit der beiden Sichten/Fragestellungen aufeinander. Als Vermittlung schlägt er eine "narrative Identität" vor.

"Charakter" nennt Ricœur (148) die "Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale, die es ermöglichen, ein menschliches Individuum als dasselbe zu reidentifizieren", numerische und qualitative Identität, ununterbrochene Kontinuität und Beständigkeit in der Zeit zusammengefasst;³² die (150) "Gesamtheit der

Wort "JE/Je est un autre" – oder eher der geläufigen Berufung darauf. Rimbaud meint ein "großes Ich", das durch ihn spreche (an G. Izambard, 13. 5. 1871, drei Tage später an P. Demeny; Briefe und Dokumente [C. Ochswadt], Heidelberg 1961, Nr. 9 u. 10 [240, 242]); zitiert wird er immer wieder für das von den Böen des Zeitgeists verwehte Ich des Subjekts. (Dazu Ricœur 165: "Kann man ohne semantischen Verlust 'ich denke' durch 'es denkt' [oder 'Das Denken läuft ab' ersetzen?]")

³¹ "Es ist dies eine Frage der Selbstachtung, ja der Selbstliebe, und das treue Stehen zur Lebenswahl soll auf dieses Verlangen eine Antwort bereithalten." K. Demmer, Treue zwischen Faszination und Institution, in: FZPhTh 44 (1997) 18-43, 19.

³² Siehe: Beginn, Personalität... (Anm. 23), 232-236: Das Kontinuitätsargument: die Frage nach dem eigenen Ursprung als notwendiges Ingrediens des eigenen Identitätsbewusstseins.

dauerhaften Habitualitäten eines Menschen": "das 'Was' des 'Wer'" (152).

In polarem Gegensatz zu dieser *Beständigkeit* steht bei ihm die "*Selbst-Ständigkeit*" (Martin Heidegger³³) des Worthaltens. Für den Bestand von Selbigkeit lassen sich Kriterien suchen, doch nicht für die Selbsttheit, die "Je-meinigkeit". Zu meinem Versprechen stehen will/soll ich ja gerade über Kontinuitätsbrüche hinweg. Als Aussage-Form für solche Ständigkeit des Selbst schlägt Ricœur die Kategorie "Bezeugung" vor.

Versprechen begründet eine Erwartung, ja einen Anspruch (Spaemann 235f). Setzt der ersteren die Erfahrung ("realistisch") Grenzen, so besitzt dieser "eine eigentümliche Unbedingtheit". Nicht aufgrund einer zusätzlichen Selbstverpflichtung (man muss/kann nicht noch eigens versprechen, sein Versprechen zu halten) oder dank einer erreichten "Letztbegründung", vielmehr – unter Verzicht darauf, sich aus der Situation hinauszureflekieren – aus dem Vollzug von Person-sein als solchem; denn (237) "Person *ist* ein Versprechen. [...] Die Autonomie der Person ist selbst nicht autonomen Ursprungs."

"Das Versprechen entzieht den Entschluss, der in ihm ausgedrückt wird, der Veränderung" (240), und zwar so (241), "dass wir den Inhalt des Versprechens [das wir geben] unmittelbar mit jenem Versprechen verknüpfen, das wir als Person *sind*. Um jenes Versprechen zu brechen, muss ich dieses brechen. Ich bringe mich als Person zum Verschwinden."³⁴

4. So verlangt die Treue zum Versprochenen (Ricœur) "Charakter": Eheversprechen wie religiöse Gelübde setzen (Spaemann 243) die "Fähigkeit voraus, unabhängig von allen unvorhersehbaren Widerfahrnissen dem eigenen Leben eine Struktur zu geben, die über die Weise des Umgangs mit diesen Widerfahrnissen ein für allemal vorentscheidet und sich darin vom Zufall unabhängig macht."

Andererseits gibt im Versprechen das Ich sich gerade (zum Teil) aus der Hand (245): es vertraut und anvertraut sich: der eigenen wie der anderen Freiheit (dem *ipse*), dem eigenen wie

³³ Sein und Zeit, 322.

³⁴ Nicht schon – wäre zu differenzieren – durch den Bruch als solchen, den ich ja – als ausdrücklichen Widerruf – mir zurechnen kann (begründigend wie dann auch bereuend), sondern durch die Verweigerung der Verantwortung dafür, indem man bloß feststellt, man "sei inzwischen anderen Sinnes geworden".

dem anderen Sein (dem *idem*). Dies eingegangene Risiko kann zur Zerreißprobe werden.

Für die moderne Literatur beobachtet Ricœur eine "Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit" (184). Deren Stärke hat den Helden ausgemacht.³⁵ Die Selbigkeit der Figur wird von ihrer Selbst-Ständigkeit getragen, so dass andere auf sie zählen können (202 – Verlässlichkeit in der Spannung [205] zwischen dem stolzen "Hier bin und stehe ich" und der Demut des: "Wer bin ich, dass du auf mich zählst?"). – Wobei eben deren Erwarten [409] zum Halten des Wortes erkräftigt.

Und nur sie. *Der Denker der Treue* in vorigen Jahrhundert, Gabriel Marcel, nennt darum Programme eigenmächtiger Lebensverfügung nicht bloß Hochmut, sondern unmöglich.³⁶ In solchem Gelöbnis "behaupte ich entweder willkürlich eine Unveränderlichkeit meiner Stimmungen, was ich tatsächlich nicht kann, oder ich gebe schon im voraus zu, in einem bestimmten Augenblick einen Akt erfüllen zu müssen, der im Augenblick der Erfüllung in keiner Weise meine inneren Stimmungen widerspiegelt. Im ersten Fall belüge ich mich selbst, im zweiten billige ich es schon im voraus, den anderen zu belügen." Aus dem Dilemma befreit nur die Einsicht: "Jedes Engagement ist eine Antwort" (49). An die Stelle hochmütigen Ehrgeizes treten Gehorsam, Geduld und Demut (59f).³⁷

5. Im Blick auf das heute vorherrschende Verständnis von Ehe, Priestertum und Ordensleben und die davon geleitete Vorbereitung darauf³⁸ habe ich den Eindruck, der *ipse* sei weithin vergessen. Was man im Blick hat, ist *idem*. *Idem* aber als Ganzheit.³⁹

³⁵ Während es in D. Parfitts "puzzling cases" (von Fortleben oder Verdoppelung durch beaming etwa: Science fiction) um die Selbigkeit von Individuen geht, bildet das Thema der Literatur – wie im Leben – die Identität des Selbst.

³⁶ Sein und Haben, Paderborn 1954, 54.

³⁷ Demmer (Anm. 31: 26) zur *Berufung*: "sie ist alles andere als eine dumpfe Last, sollte sie auch Leiden an ihr und um ihretwillen mit sich bringen. Wie auch immer das Blatt des Lebens sich wendet, eine Berufung wird zur Quelle des Glücks, sie lädt dazu ein, in immer neuen Anläufen daraufhin bedacht und erschlossen zu werden. Man gelangt mit ihr an kein Ende, sollte sich auch Müdigkeit einstellen, die alles andere als Verdrossenheit ist." (Siehe ontologisch nochmals Anm. 28)

³⁸ Soweit bei der Ehe davon die Rede sein kann (vgl. Demmer, 42f).

³⁹ Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 3: Ganzheit?

Und dies im "griechisch" weisheitlichen Sinn von "*teleios*" – unverkürzt, nicht fragmentarisch, vollumfassend – "rund", statt im biblischen von "*tam/tamim*" – ungeteilt, gesammelt, rückhaltlos im Gegenüber – womit das *ipse* in Spiel käme.

Das richtet sich nicht gegen eine vertretbare, ja unerlässliche Rede vom Glück.⁴⁰ Wohl aber dagegen, dass – obzwar nicht ohne Grund (100) – "in der moraltheologischen Literatur das Wort von der Selbstverwirklichung die Runde macht".⁴¹ Es geht um die Frage (ebd.): "Was bedeutet das Wort Glück eigentlich im Munde eines Christen, und wie wirkt es sich auf seinen ethischen Diskurs aus?"⁴²

Da unser heutiges Leben von einem raschen Wechsel seiner äußeren wie inneren Umstände geprägt ist – und dies obendrein bei erhöhter Dauer des Lebens –, scheint Verlässlichkeit sich immer weniger noch auf die Verlässlichkeit des *idem* stützen zu können (so nötig es wäre, eine Lebenswelt aufzubauen, "die dem getreuen Durchstehen der getroffenen Wahl kongenial ist"⁴³); vielmehr steht sie wohl immer entschiedener auf dem Wort des unfasslichen *ipse*.⁴⁴

⁴⁰ K. Demmer, Das vergeistigte Glück, in: Gregorianum 72, 1 (1991) 99-115.

⁴¹ Vgl. J. Sp., Selbstverwirklichung – christlich? in: NOrd 56 (2002) 359-368.

⁴² Am auffälligsten spricht dafür die fast unangefochtene Geltung von C. G. Jungs gnostischer Welt- und Menschen-Sicht, deren entscheidender Zielbegriff "Integration" heißt, man könnte auch sagen: statt Entweder/Oder Sowohl-als-auch. Auch dies, angesichts der um sich greifenden Fragmentierung in allen Lebensbereichen, nur zu verständlich. Wie aber, wenn es, statt heilsam, nur heillos komplementär dazu wäre?

Ricœur (Anm. 26: 362⁵⁰): Geglücktes Leben "bewegt sich in dem engen Zwischenraum, in dem der Satz, dass es keine Ethik ohne Glück gebe, wahr bleibt, aber der Satz, dass das Glück das Leiden ausschließt, falsch ist." Demmer (Anm. 40: 102f) verweist a) auf die Leiden des Gerechten und die Freude in der Trübsal (Seligpreisungen), b) auf das Ziel der ewigen Seligkeit, das/ die auch von den sublimsten Formen des Egoismus reinige.

⁴³ Demmer, Anm. 31: 25.

⁴⁴ Der Person statt der Persönlichkeit, ließe sich mit R. Guardini sagen. – Nicht von ungefähr spitzt sich die Problematik vor allem bei der Geschlechtlichkeit zu (J. Sp., Leibhaftig lieben. Leibhaftigkeit, Geschlechtlichkeit und Würde der Person. ³Köln 2008); denn dort suchen die Menschen in besonderem Maße "Ergänzung" (Platon, Symposion). Von modischen Redeweisen zu schweigen, wonach der Zölibat

Hierbei ruft die Rede vom *ipse*/Selbst nochmals nach Klärung. In westlicher "Selbstverwirklichung" etwa wie in östlichem Freiwerden(-wollen) von "Ich" und "Selbst" geht es – der Wort-Wahl zuwider – weniger um den *ipse* innerhalb der *idem-ipse*-Spannung als eigentlich um den *idem*: die Persönlichkeit (Anm. 27), welche man als Eigengestalt gewinnen – oder ob ihrer Begrenztheit loswerden möchte. Ausdrücklich als *ipse* genommen, blickt das Selbst zwar selber (nicht durch es hindurch ein anderer/s); doch sieht es nicht (auf) sich,⁴⁵ sondern in selbstvergessenem Erwidern sein Du und dessen An-blick.

"ebensoviel Spaß" machen solle wie die Ehe, kann ich in der Gleichstellung nur (Selbst-)Betrug erblicken. Wer heiratet, "verzichtet" im Normalfall nicht auf die anderen Frauen (oder er ist nicht recht ehereif und -fähig – unbeschadet der Bräuche zum Abschied von der "Junggesellenfreiheit") – auch wenn das Leben ihm später solche Verzichte abfordern mag (weil kein Mensch dem anderen genügt); wohl aber verzichtet (wenn selbstverständlich auch nicht bloß dies), wer Ehelosigkeit gelobt, darin besteht ja das Zeugnis (sonst ist er nicht gelöbnis-fähig [was man nicht hat, kann man nicht opfern]).

Wenn Paulus meint, die Christen wären – gäbe es die Auferstehung nicht – "erbärmlicher daran als alle anderen Menschen" (1 Kor 15,19), dann ist ihm m. E. zu widersprechen – außer man liest ihn im Geiste von K. Rahners "anonymem Christentum"; denn nicht bloß Christen, jeder Gewissenhafte findet sich dann in der selben Lage. I. Kant (R 4256): "Wenn ich das Daseyn Gottes leugne, so muss ich mich entweder wie einen Narren ansehen, wenn ich ein Ehrlicher Mann seyn will (oder bin), oder wie einen Bösewicht, wenn ich ein kluger Mann seyn will."

Wirklich ärmer als alle anderen, auch die Märtyrer des Gewissens, sind vielmehr nur jene, die sich zum besonderen Lebens-Zeugnis einer Hoffnung auf eschatologische Ganzheit gerufen finden. Doch wird hier nur unübersehbar, was tatsächlich für alle gilt, also auch für die Ehe und jede Lebensgestalt: die Ganzheit von "Tugend und Glück" ist hienieden nicht zu erwarten. So dass es Identität nur in Nicht-Identität gibt. Es stellt sich (schematisch zugespitzt) die Entscheidung: Identität im *idem* auf Kosten des *ipse* oder im *ipse* auf Kosten des *idem* – obwohl auch der *idem* Sorge verdient. Paulus unterscheidet den "äußeren" und den "inneren" Menschen (2 Kor 4,16).

⁴⁵ Wenngleich auch philosophisch empfohlen (im Rückgriff auf den [nun doch echten?] Platonischen Dialog *Alkibiades I*) durch V. Gerhardt, Wer liebt wen in Platons Symposion? in: PhJ 104 (1997) 225-240, 239f: Dem Gegenüber nahe ins Auge blicken, um darin sich gespiegelt zu finden.

Aufgehoben?

1. Das hier gemeinte Erscheinen des Du schildert Jean-Paul Sartre in einer berühmten Passage als Einbruch eines fremden Blicks in das Ich-Reich: "als eine reine *Auflösung* der Verhältnisse, die ich zwischen den Dingen meines Mikrokosmos auf-fasse".⁴⁶ Ich erkenne, dass die Dinge sich auch ihm zeigen, und zwar anders als mir. "Die Erscheinung des Anderen in der Welt entspricht also einem regungslosen Entgleiten des ganzen Mikrokosmos, einer Dezentrierung der Welt" (341). – Vor allem aber kann er *mich* ins Auge fassen. Die Wahrheit des 'Den-Anderen-Sehens' ist das 'Vom-Anderen-gesehen-werden' (343).

Angeblickt, sehe ich nicht auf mich gerichtete Augen – die wären ja Dinge meiner Welt. "Der Blick des Anderen verbirgt seine Augen" (344). Zwar lässt sich auch ein Blick erfassen: wenn er anderem gilt; aber den, der mich trifft, nehme ich nicht wahr, mir wird vielmehr bewusst, "erblickt zu werden" (345).

Was bedeutet dies für das Ich? Sartre untersucht es an der Peinlichkeit, bei etwas Ungehörigem ertappt zu werden. Das erste ist, dass man selber erscheint. Denn vorher war man selbstvergessen bei der Sache (ein Auge sieht nicht sich). Sartre zitiert die Formel: "Ich sehe *mich*, weil *man* mich sieht", findet sie jedoch "nicht ganz richtig" (347). Denn in der Tat sehe nach wie vor nicht ich mich; mir wird vielmehr bewusst, vom Anderen erblickt zu werden. "Das bedeutet, dass ich mit einem Male Bewusstsein meiner selbst habe, soweit ich mir entgehe [...] Ich bin, jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, jenes Ich, das ein Anderer erkennt" (347f).

Scham entdeckt mir mein Sein als das, wessen ich mich schäme und dessen ich nicht Herr bin, das ich nicht habe, sondern bin. "Alles geht so vor sich, als ob ich eine Seinsdimension hätte, von der ich durch ein tiefgreifendes Nichts getrennt bin; und dieses Nichts ist eben die Freiheit des Anderen" (349).

Zugleich aber zeigt gerade die Scham, dass ich nicht einfach eine Sache unter Sachen in der Welt des Fremden bin. Ich bin auch dies: "die Scham ist – wie der Stolz – die Erfassung meiner selbst als Natur, wenn auch diese Natur mir entgeht und als solche unerkennbar ist" (350). Aber nicht als Natur erfasse ich mich als Natur; in meiner Scham nehme ich mich mit dem anderen zusammen, "ich behaupte eine tiefe Gemeinsamkeit der Bewusstseinsindividuen" (349). Ich sehe mich mit seinen Augen.

⁴⁶ Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, 340.

Und doch nicht. Eben dies Nicht-bloß-Natur-Sein nämlich sieht an mir der Andere: er sieht mich in meiner Welt. Und indem, wie bedacht, sich sein Blick mir entzieht, entzieht sich mir also mein Ich innerhalb seiner Welt mitsamt dieser. Meine Möglichkeiten werden zu seinen (insofern er sie beurteilt und mein Verhalten erwidert).

Das heißt einmal: meine Möglichkeit wird für den Anderen zur Wahrscheinlichkeit, und es ist "dieser skizzenhafte Schemen meines Seins", den ich voller "Scham, Wut und Furcht" immer neu auf mich nehme: blindlings; denn "ich bin es einfach" (353).

Andererseits bin ich "nicht Herr der Situation. Oder genauer, ich bleibe zwar ihr Herr"; doch eben dies bin und bleibe ich "für den Anderen" (ebd.). Er erblickt meinen Blick und objektiviert so dessen Objektivieren. Als "erblickter Blick" ist er "seiner Transzendenz entkleidet" (354).

So ist der Andere in keiner Weise Gegenstand der Ich-Welt, sondern "reines Subjekt" (359): Freiheit, vom Ich durch die "eigene Knechtschaft" erfahren (360). Und eben derart erfährt das Ich die Grenze seiner wie seiner Welt. Es erfährt vor allem seine innere Begrenztheit, indem es den Selbstwiderspruch entdeckt, als der es existiert: sich entzogene Freiheit oder, dem Buchtitel nach, nichtiges Sein und seiendes Nichts.

2. Sartre beansprucht damit, die Geist-Anthropologie Georg Wilhelm Friedrich Hegels auf ihre konkrete und heillose Wahrheit hin erschlossen zu haben. Für sie ist der Begriff der Anerkennung zentral,⁴⁷ die ihrerseits entscheidend durch Gegenseitigkeit bestimmt ist. Voll erreicht wird diese freilich erst in einem längeren Prozess. Dessen Beginn stellt der Kampf dar; denn um über das Bewusstsein bloßer Lebendigkeit hinauszukommen, muss das Selbst sich dem Anderen als einem Selbst aussetzen. Dies bedeutet, einander die Distanzierung zum eigenen Leben (also den Verzicht auf die Welt!) zuzumuten. Als Geist- und Freiheitswesen existieren heißt, nicht im Leben "der Güter höchstes"⁴⁸ zu sehen, wie in der animalischen Sphäre (ob das eigene, das der Art oder der Gene), sondern dessen "Wozu", seinen "Sinn" (*aus* dem nur leben kann, *wer für ihn lebt* – und so dafür, wenn geboten, auch zu sterben bereit ist).

⁴⁷ Phänomenologie des Geistes (H.-F. Wessels / H. Clairmont), Hamburg 1988 (= Ph), 128.

⁴⁸ Die Braut von Messina, Schluss: SW (Fricke/Göpfert), München 1976, II 912.

Käme es jedoch zur faktischen Tötung, wäre das Ziel gegenseitiger Anerkennung im Erreichen verloren. So verteilt Hegel die Gewichte ungleich. Dem Selbst, das den Tod riskiert, als dem Herrn stellt er das am Leben hängende als Knecht gegenüber.⁴⁹ Damit wird aber auch die Anerkennung ungleichgewichtig. Der Herr wird nur von einem Knecht anerkannt und der von ihm nur im Modus der Verachtung. Doch gerät der Knecht eben hierdurch in eine Selbstkonfrontation, die ihm in der gehorsam geleisteten Arbeit ermöglicht, seine "Begierde zu hemmen" (Ph 135), also nachträglich die Distanzierung von den Lebenswünschen zu lernen und im Bilden von etwas, dem gestalteten Werk, sich selber zu bilden.

Damit erscheint nun im Ungleichgewicht des Verhältnisses schon eine fundamentale innere Gleichheit: im Stoizismus, der dem Einzelnen erlaubt, "wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseins frei zu sein" (138). Die weiteren Schritte – über die Etappen von Skeptizismus und unglücklichem Bewusstsein über das "geistige Tierreich" der Gesellschaft zu Moral und Sittlichkeit – sind jetzt nicht nachzuzeichnen. Am Ziel jedenfalls ist der ursprüngliche Begriff des Geistes wiedergewonnen: "*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist" (Ph 127). Und die Aneignung dieses Gewinns mündet ins "versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen" (Ph 442).

Dies (worum es eigentlich schon in der Entgegensetzung des Kampfs ging) "ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt, und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen" (ebd.).

Wie indes steht es um Eigensein und Leben der Versöhnten? Aufbewahrt werden die Gestalten nach ihrem Zufälligkeits-Dasein in der Geschichte, wesentlich in der "*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*". Und "beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des

⁴⁹ J. Schmidt: "Bei genauerer Betrachtung ist erkennbar, dass in dieser sich neu herausbildenden Ordnung die in jedem Selbstbewusstsein antreffbaren Momente der Freiheit und Abhängigkeit von der Faktizität – in gegensätzlicher Akzentuierung ihrer Synthese – sich an verschiedene Subjekte verteilen." "Geist", "Religion" und "absolutes Wissen". Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes, Stuttgart 1997, 33.

absoluten Geistes [...]. Aus dem Kelche dieses Geisterreiches – schäumt ihm seine Unendlichkeit" (531).

Die Diskussion über Hegels "Aufheben" ist selbstredend unabgeschlossen. Seinerzeit hat er vor seinem Aufbruch nach Frankfurt für Hölderlin die Hymne *Eleusis* geschrieben. Darin heißt es: "... was mein ich nannte schwindet, / ich gebe mich dem unermesslichen dahin, / ich bin in ihm bin alles, bin nur es."⁵⁰ – Derart erschwingt die Selbstaufhebung ins Unendliche sich dessen Unermesslichkeit, und man wird durch den Tod unsterblich. Da man nicht immer schon Gott *ist*, *wird* man es wenigstens durch Selbstpreisgabe (und denkt schließlich Sein als Werden und Gott selbst als Werdenden). Sartre nennt unter diesem Betracht den Menschen eine "*passion inutile* – nutzlose Leidenschaft".⁵¹ Was hier in religiös ausgedrückt ist, finde ich für das neuzeitliche Weltverhältnis im ganzen bezeichnend.

3. Es ist auf der Suche nach dem "Ding an sich". Es will die Sachen "unverfälscht" erkennen, wie sie sind, bestimmt vom Willen zu "objektiver" Erkenntnis. Das heißt, man will alles und jedes so sehen, wie es "an sich" ist; ohne jedes Hinein-Spiegeln dessen, der es erkennt ("für den" es da ist). Wobei diese Spiegelung doppelt auftreten kann: a) im *subjektiven* Erkennen – und hier nochmals doppelt: sozusagen "subjektiv-subjektiv" als Verzeichnung durch Wünsche, Begierden wie Ängste; "objektiv-subjektiv" durch den Erkenntnis-Apparat (z. B. eine Welle als Licht oder Ton); b) *objektiv*, beim Gegenstand selbst – auch hier wieder doppelt: seins-bestimmend (schlicht durch das Dasein von Beobachter/Beobachtung) und erscheinungs-bestimmend (aufgrund des Beobachtungs-Standorts, dem sich nur diese eine Ansicht zeigt). – Also muss man das Erscheinungsgeschehen als solches hinter sich lassen?

Grundsätzlich bieten sich dazu zwei Wege an. Einmal die Suche nach der "bild- und weiselosen" Urwirklichkeit als solcher: heraus aus "Schatten und Bildern" in das reine Denken – und aus bildhaftem Denken in die reine Formel und Strukturgleichung der Welt.

⁵⁰ Frühe Schriften I (F. Nicolin / G.Schüler), Hamburg 1989 (Ges. Werke 1), 399-402, 400.

⁵¹ Sein und Nichts, Fazit vor den Schlussfolgerungen: 769 (*L'êtré et le néant*, Paris ³⁵1950, 708); vgl. zuvor: "Mensch sein heißt, darauf abzielen, Gott zu werden; oder, wenn man lieber will, der Mensch ist im Grunde Begierde, Gott zu sein" (712).

Das war gegenüber dem "einfachen Glauben" das Programm der Gnosis – seinerseits wies es zurück in asiatische Weisheitsprogramme und voraus in das neuzeitliche Wissenschaftskonzept. Eine ganze Literatur stellt diese beiden Konzeptionen als Gegensätze (zwischen West und Ost) dar. Mir scheint es wichtiger, ihre Selbigkeit und Gemeinsamkeit zu erkennen: die Grenz-Mauer (oder den Weltriss) zwischen Phänomen, Erscheinung, von uns "konstruierter Wirklichkeit"... – und dem Noumenon, dem Ding an sich, der "Realität".

Die Methoden des Grenzübergangs sind beim Programm Weisheit andere als bei der Wissenschaft (um es so schlicht auszudrücken; tatsächlich gibt es ja Wissenschaft wie Weisheit hier wie dort, mit nochmals bezeichnenden Differenzen). Denn auch das An-sich wird jeweils anders gedacht. – Schließlich sei die Zeitachse nicht vergessen: europäisch etwa schien das Vorhaben in der neuzeitlichen Wissenschaft gelungen: bei ihren Messungen war es gleich(gültig), wer sie vornahm. – Bis der mikrophysikalische Schock offenbarte, dass das Subjekt im Spiel bleibt. Objektivität – Gegenständlichkeit gibt es unweigerlich nur für das/den, dem sie "entgegen"-steht (wörtlich "-geworfen" ist).

So löste den Erkenntnisoptimismus des Neuzeitbeginns eine gewisse Resignation ab. Denn zur Entdeckung innerwissenschaftlicher Grenzen (der "Unschärfe-Relation") kam die der Grenzen der Wissenschaft selbst (obwohl man – bei aller Wissenschaftsskepsis – vielleicht doch nicht schon vom "Ende der Wissenschaftsgläubigkeit" sprechen sollte), ja, die der Grenzen des Wachstums unserer Welt überhaupt.

Doch wäre auch zu erwägen, ob diese Resignation nicht in Wahrheit nur der Schatten jenes Optimismus sei. Macht nicht schlicht die bloße Voraussetzung eines Grabens zwischen An-sich und Für-uns dessen Überwindung unmöglich? Das "Ding-an-sich", zu dem *ich* gelangte, würde eben dadurch zum "Für-mich" – außer es gäbe *mich* dann nicht mehr. – In dieser Ausschaltung des Subjekts aber kommen Weisheit und Wissenschaft überein. Das Ich soll verschwinden. "Es denkt" lautet die Programm-Formel hier wie dort. Welchen semantischen Preis indes muss sie für ihre eigene Denkbarkeit zahlen (was heißt nun 'denken')?

Will das Ich jedoch bleiben und verbleibend denken, wird es scheitern. Wer des An-sich als solchen habhaft werden will – und alles andere für nichts erachtet, stößt darauf, dass er derart *nichts* hat (vor der Natur wie bezüglich des anderen Menschen). Er kann darum er *selbst* nur um den Preis *sein*, *nichts* zu *haben*. – Wer also, statt Habenichts zu *sein*, doch lieber (alles) *haben* will,

muss sich dazu/darauf verstehen, nichts zu werden und zu sein – sei es in asiatisch meditativem Sich-Lassen, sei es in westlich-wissenschaftlicher Selbstentäußerung in die allgemeine Vernunft (bzw. ins Team).⁵²

4. Auf jenem ersten Weg also "höbe" das Ich sich in das Ganze "auf", ins farblos weiße Licht des Allgrunds oder der Vernunft. Ein Gegenprogramm dazu rät, sich in die farbigen Dinge hinein zu verlieren. Wurde dort der "Wirklichkeit" die Realität abgesprochen: Glaubenstatsachen seien Vorstellungen, die Welt Dinge nur ein Traum, das Zeithafte eigentlich nicht-existent, die Sinnesqualitäten "uneigentlich", gesellschaftliche Daten ein Konstrukt, Individuen eine Täuschung – , so wird hier umgekehrt eine "eigentliche" Realität jenseits des Faktischen bestritten.

Galt es dort aus den Zeichen und ihrem verwirrenden Gegeneinander in das von ihnen eher verdeckte als bedeutete "Umgreifende" sich zu erheben (heiße es Nichts oder All-Eines), so geht es jetzt um den Abschied von allem tieferen Sinn. Mit Nietzsche gesagt: "Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!"⁵³ Das heißt, es gibt nur, was es gibt, und alles ist, was es ist, ohne weiteres zu bedeuten. Und da es der Streit um Bedeutungen ist, der die Menschen entzweit, wird so endlich das Glück "jenseits von Freiheit und Würde" erreichbar: Friede durch die Abschaffung des Menschen.⁵⁴

⁵² Dem Gedicht des Berner Hauslehrers (August 1796) tritt ein Text des arrivierten Religionsphilosophen an die Seite, der das religiöse Selbst-Opfer in der Wissenschaft auf den Begriff gebracht sieht: "Philosophie ist ebenso denkende Vernunft, nur dass bei ihr dies Tun, welches Religion ist, in der Form des Denkens erscheint." Sämtl. Werke in 20. Bd.n (E. Moldenhauer / K. M. Michel) Frankfurt/M. 1970, 16, 186. (Adorno weist in diesem Zusammenhang auf "Hegels leidvolle Gebärde, das zerdachte Antlitz dessen, der sich buchstäblich zu grauer Asche verbrennt", Ges. Schriften, Frankfurt/M. 1970ff, V 293.)

⁵³ Götzen-Dämmerung (KStA VI 81).

⁵⁴ "Leider sind es öfter die Meinungen über die Dinge als die Dinge selbst, wodurch die Menschen getrennt werden", Goethe an Schiller, am 15.12.1795 (nach Epiktet, Handbüchlein 5). – B. F. Skinner, Jenseits von Freiheit und Würde, Reinbek 1973. – Siehe: C. S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979.

In der Tat wäre pure Realität nur um diesen Preis zu erreichen; denn der Mensch ist "animal symbolicum".⁵⁵ So bleibt, will er leben, nur der Ausweg von Privat-Symbolik und -Mythologie. Überdeutlich im Kunstbetrieb, aber nicht weniger im "Bastelwesen" von privater Lebensgestaltung und persönlichem Religions-Mix. Fachlich heißt das beispielsweise *Konstruktivismus*.

Damit – weil nur Verbindlichkeiten verbinden – sind wir erneut in die Vereinzelung geraten: das Ich als Monade, Individuum, griechisch. Atom. Und wie bei den physikalischen Licht-Theorien schlagen hier lebensweltlich die Konzepte "dialektisch" in einander um: Korpuskel und Welle: Single-Dasein und Aufgang im Ganzen, in Techno-Rausch oder systemtheoretisch, im nationalistischen Groß-Ich oder im Angebot asiatischer "Fülle des Nichts".⁵⁶

Mit-sein und (An-)Teilnahme

1. Gänzlich anders stellt sich alles dar, wenn wir nicht fraglos dies Verständnis theoretischer Objektivität zum Ausgangspunkt nehmen, sondern die Erfahrung, angesprochen und beansprucht zu sein.

Mit diesem Bewusstsein kann man sich natürlich wieder in unterschiedlicher Weise befassen. Den philosophischen Zugang signalisiert das verdoppelnde "qua/als": Es geht um die Gewissenserfahrung "als" Gewissenserfahrung, um sie "als solche", "insofern sie Gewissenserfahrung ist". Damit ist zweierlei gemeint: das Ganze steht im Blick, nicht bloß bestimmte Seiten und Beziehungen daran; und der Blick seinerseits soll dieser Ganzheit entsprechen, nicht bestimmten subjektiven Absichten damit.

⁵⁵ E. Cassirer, Was ist der Mensch? Stuttgart 1960, 40.

⁵⁶ H. S. Hisamatsu, Die Fülle des Nichts, Pfullingen 1994. Dazu drei Zitate aus G. Wohlfahrt, Zen und Haiku, Stuttgart 1997. Ironisch negativ (36): "Schäle deine Ich-Zwiebel, schäle weiter – was bleibt, ist zum Heulen." Sachlich klärend (112): "Im Haiku ist kein Platz für 'metaphysische Bedürfnisse'. Es ist gottlos: Christlicher Geist und Haiku-Geist sind einander fremd." In positivem Wink (178, Schlusstext):

Wind

now here
coming from nowhere
going nowhere

Das heißt, unser Bedenken des Gewissens (als Gewissen) muss selber gewissenhaft (als gewissenhaft) sein.

Hier ist also niemand "als Fachmann" angesprochen, nicht bloß nicht als (s. o.) Naturwissenschaftler, sondern ebenso wenig als Soziologe, Psychologe, Pädagoge, Philosoph oder Theologe, sondern als Mensch, Person, oder vielmehr: als er selbst. (Denn nur so hat er, auch in [Ausübung von] Beruf und Wissenschaft, ein Gewissen.) Klar sein dürfte damit, dass es nicht um ein Fühlen, Emotion geht (nach heute üblicher Aufteilung des Geistigen in Rationales und Emotionales). Dies gehört selbstverständlich zur Ganzheit des Menschen; aber es bildet nicht die Mitte des Personalen.

Diese Mitte heißt in der Bibel – und so auch später, über Augustinus noch bis Blaise Pascal – das Herz, und ist ebenso wenig gefühlig zu nehmen. Es meint den Einzelnen in seiner Rollen und Positionen, einen jeden als ihn selbst, als mich und dich. – Im Aufruf zu – jenseits von Sein und Haben – gelebtem "Mit".

2. Zunächst wäre nämlich zwischen Haben und Besitzen zu unterscheiden. Besitzen droht in der Tat sesshaft zu machen;⁵⁷ etwas anderes ist es, eine Welt, ein Vaterland z. B., eine Aufgabe zu *haben*. So hatte Kain einen Bruder (was er nicht wahrhaben wollte – Gen 4,9). Und so haben Menschen eine/die Wahrheit: als deren Hüter. (Und wie, wenn hinter der Bestreitung dieser These eine ähnliche Unlust stünde wie beim Unwillen Kains?) Haben heißt tatsächlich, nicht rein autonom zu sein (geschweige denn autark), sondern auch dem Gesetz des Anvertrauten entsprechen zu sollen, ihm gegenüber Pflichten zu haben. So verstanden, sind Haben und Sein keine Alternativen, sondern gehören untrennbar zusammen.

Gemeinsamkeit nämlich bedarf eines gemeinsamen (An-)Halts der Gemeinsamkeit. Mit-Sein heißt: gemeinsames Haben. Und das findet sich nicht schon dort, wo nur die Gemeinschaft als solche hat, doch nicht die Einzelnen. Dies wäre kein gemeinsames Haben – ebenso wenig, wie im Sein nur des Ganzen als solchen schon das Sein der Einzelnen gegeben wäre. Gemeinsam gehabt wird nur dort, wo nicht allein das Gehabte, sondern auch das Haben gemeinsam ist. Solches Mit-sein meint der klassische

⁵⁷ A. de Saint-Exupéry: "Ich liebe nicht die Sesshaften des Herzens" (Citadelle VI [Pléiade 531, Ges. Schriften, München 1978, II 46]). – Und mehr als spielerisch ist auch die Folge-Frage, wieweit man dem, was man besitze, aufgesessen sei.

Begriff *participatio* – Teilhabe und -gabe (in dynamischem Voll-sinn: Austausch).⁵⁸

Darum ist Haben ver-antwortlich: Anruf- und Antwortgeschehen. Um aber tauschen und darin sich austauschen zu können, muss man haben, was man geben könne. Darin liegt die eigentliche Begründung des Privateigentums, zuhöchst des Eigentums *kat' exochén*, des eigenen Leibes und Lebens.

3. Das fordert, die ethischen Implikationen des zunächst theoretisch gemeinten Seins-für zu betrachten. Anders gesagt, Humes Trennung von Sein und Sollen gilt weniger fraglos, als bis heute oftmals angenommen. Recht leicht zeigt sich das hinsichtlich des "implizierenden" Habens: Möglichkeiten und Vermögen, die jemand hat, rufen nach Realisierung; Talente sollen nicht vergraben werden; ein Licht gehört nicht unter den Scheffel. – So aber meint die Überlegung auch das besitzend Gehabte, also die "Sozialpflichtigkeit" von Besitz und Eigentum.⁵⁹

Probleme entstehen hier daraus, dass wir zumeist nur Aktiv und Passiv als Aktionsarten kennen, während es in den klassischen Sprachen noch das Medium gibt. Es sei hier nicht als die dritte, sondern erste und ursprüngliche ins Gespräch gebracht. Im Deutschen lässt es sich nur durch eine Reflexiv-Konstruktion mit 'Lassen' ausdrücken.⁶⁰

Solches Sich-Erfassen-Lassen ist *vor* Aktiv und Passiv die Grundvollzugsweise von Sein und Leben. In allen seinen Dimensionen, der ethischen, ästhetischen, erotischen, sexuellen wie religiösen: überall bildet den Anfang ein Ergriffenwerden, welches man nicht (aktiv) "selbsttätig" erstellen kann, dem man jedoch auch nicht (passiv) ausgeliefert ist; denn man kann sich verweigern.

Statt Besitzen als (auch das gibt es) Besessen-sein besagt in diesem Sinne Haben ein wechselseitiges Gehören als An- und Zugehören. Nicht als gehörte ein Mensch jemandem, doch er

⁵⁸ J. Sp., Partizipation – Freiheit in Verantwortung, in: ThGl 81 (1991) 177-189.

⁵⁹ Dem sind Weise seit je mit dem Ratschlag begegnet, man solle nichts haben und nicht(s) taugen, um nicht behelligt zuwerden; denn wo nichts sei, sei auch nichts zu holen. Doch hieße das in letzter Konsequenz: das Leben nicht haben zu wollen, um es nicht leben zu müssen.

⁶⁰ Das Paulinische καταλλάγητε (*katallágete* – "seid versöhnt" [2 Kor 5,20]) heißt in der Übersetzung: "Lasst euch mit Gott versöhnen."

gehört zu jemand und gehört irgendwohin, an seinen gehörigen Ort.

Angesprochen

Das heißt ja Verantwortlichkeit: Antworten-sollen, also schon immer gefragt und angesprochen zu sein. Dieses Je-schon des In-der-Pflicht-seins hat vor allem Emmanuel Levinas unermüdlich eingeschärft, und damit bin ich beim Ziel-Autor dieser Darlegungen.⁶¹ Man bemängelt nicht grundlos seinen Rigorismus; das jetzt Gemeinte aber lässt sich wohl jedem überzeugend vermitteln – an der klassischen Bestimmung von Gerechtigkeit: "Steter Wille dazu, jedem das Seine zu geben." Wenn man das nicht als eine schlechte Formulierung nehmen will,⁶² dann besagt es, man selbst habe, statt bloß das Eigene, stets schon, was anderen gehört: was man dem anderen als das Seine (zurück?) geben solle.

In moralischer Perspektive klingt das erschreckend (so erschrecken Josefs Brüder, als sich in Benjamins Korn sack der Becher des Großwesirs fand – Gen 44). – Lassen wir uns das Geschehen von E. Levinas beschreiben, der es als Ereignis des Gesichts benennt.

"Visage" ist auch für ihn nicht etwas, das ich betrachte, sondern ein Blick, der mich trifft. Doch anders als bei Sartre will der Blick mich nicht beurteilen, abschätzen und zum *Objekt* in der Welt eines anderen machen. Vielmehr reißt er mich als Hilfeschi aus meinem Selbstgenügen oder meiner Heiterkeit. Und dies nicht als Appell an meine Milde oder Großzügigkeit, sondern – in aller Schutzlosigkeit – beanspruchend, fordernd.

Hier spricht ein unabweisbares Gebot, und zwar gerade durch die "Nacktheit", das "Entblößtsein" des Gesichts, wie Levinas sagt.⁶³ Er meint damit sowohl die Hilf- und Machtlo-

⁶¹ Z. B. Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1983, 204: "Die Existenz ist nicht zur Freiheit verdammt, sondern anerkannt und eingesetzt als Freiheit. Die Freiheit kann sich nicht ganz nackt darstellen. Diese Einsetzung der Freiheit ist das moralische Leben selbst. Es ist durch und durch Heteronomie" (Die Philosophie und die Idee des Unendlichen).

⁶² So Schopenhauer, der sie deshalb umschreibt: "Niemandem das Seine nehmen". Sämtl. Werke (W. v. Löhneysen), Darmstadt 1980, III 750 (Die beiden Grundprobleme der Ethik).

⁶³ Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 41f.

sigkeit, das Elend und Ausgeliefertsein des Anderen als auch, dass es an ihm nichts zu sehen, anzuschauen gibt. Das Antlitz fordert Antwort. Und zwar dringend. Ich habe mich nicht erst auf etwas einzulassen, sondern bin schon vereinnahmt. Ich bin nicht mehr frei – und war ich es je?

In diesem Sinn wird das Gute nicht erst gewählt, "es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt".⁶⁴ Man ist zur "Übernahme der Verantwortung" verpflichtet. Es gibt keine Flucht und Ausflucht davor, die nicht "Fahnenflucht" (74) wäre. Derart ist das Ich Leibbürge, Geisel (72), ja (statt zu besitzen) geradezu besessen (79).⁶⁵

2. Man kann die Schärfe dieser "Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität", d. h. Empfänglich- und Empfindsamkeit,⁶⁶ nicht scharf und ernst genug nehmen. Doch wäre damit allein die Begegnungserfahrung nicht richtig beschrieben. Ist doch eben diese Passivität und "Besessenheit" eine solche von Freiheit (und so übrigens auch völlig geistesklar – darum ziehe ich vor, sie "medial" zu nennen). Wenn wir nein sagen wollen, bringt uns das nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich stets auch in Widerspruch zu uns selbst (zu unserem "besseren Ich"), zu unserem je schon gesprochenen Ja.

Der Anspruch weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-sein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt: "bei meinem Namen gerufen" – nicht als hätte ich den schon vorher gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum kann hier "vielleicht", notiert der Philosoph, "von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden".⁶⁷

Damit verwandelt der Schrecken des Anspruchs sich ins Glück des Angerufen- und Angeblicktseins. Was nämlich wäre

⁶⁴ Humanismus, 75. – Wörtlich bedeutet 'Subjekt': unterworfen.

⁶⁵ Und das Böse ist die Bestreitung dieser ursprünglichen Voreingenommenheit, der unvordenklichen Bindung der Freiheit; Freiheitsbehauptung "dessen, der nicht der Hüter seines Bruders" sein will (80), genauer: nicht wahrhaben will, dass er es immer schon ist.

⁶⁶ Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg-München 1992, 116.

⁶⁷ Humanismus (Anm. 63), 78f. – R. Lauth zitiert von Fichte, der sonst so entschieden gegen Schöpfung anschreibt, aus der Wissenschaftslehre von 1802: "die moralische Freiheit. Erschaffung, die sich eben als absolute Erschaffung aus Nichts unmittelbar erfasst" (Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski, Hamburg 1989, 389).

ein Sein bloß "an und für sich", was ein Lebenslauf, in dem jemand nur für sich selbst lebte und stürbe! – Das Auge sieht nicht sich und sein Sehen, hat es geheißten. Zwar kann ich mein Auge im Spiegel erblicken, doch hat eben dies gesehene Auge kein Blickfeld (es ist kein Auge, sondern nur dessen Bild). Aber ich sehe (nicht das Auge, doch das (Mich-)Sehen des Gegenübers, das mich anschauende Du. Und – Sartre strikt entgegengesetzt – "definiert" Augustinus eben dadurch das *Glück* (das ersehnte Gute): "*videre videntem* – einen [mich] Sehenden sehen".⁶⁸ So lautet eine Grundformel geglückten (Da-)Seins (statt: Ich bin ich⁶⁹): Ich bin dein.

3. Kommen wir nochmals auf Agnostizismus und Konstruktivismus zurück: Es klang schon an, dass sie in der hier eingenommenen Perspektive als Konsequenz eines indiskreten Haben-wollens erscheinen. C. S. Lewis: "Wer alles durchschaut, sieht nichts."⁷⁰ (Nochmals das Dilemma des Sartreschen Ichs.) Wäre Erkennen als Aneignung zu denken, dann löst entweder der Erkennende sich auf in das "Erkannte"⁷¹ oder anverwandelt – im Verzehr – dieses sich.

Das An-sich in seinem An-und-für-sich sehen wollen will bezuglosen Bezug, Blick in Augen ohne Ineinander-Blick. – Verzichtet man, die Widersprüchlichkeit des Unternehmens eingesehen, auf dessen Inangriffnahme, hält jedoch den Wunsch danach fest, dann wird man unweigerlich von "negativer Theologie", vom Verbleiben im Schein und eigenen Konstrukten re-

⁶⁸ Sermo LXIX 3: "Hoc enim bonum est, videntem videre."

⁶⁹ "Ich bin Du" wäre (wörtlich, nicht als Liebesprache genommen) ebenso selbstwidersprüchlich wie "Es gibt mich nicht" (und man sollte es nicht zum Koan adeln). Zwar kein Widerspruch in den Begriffen, wie das "hölzerne Eisen"; doch ein "performativer": zwischen Wort und (Sprach-) Handlung. Ausführlicher dazu: B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Stuttgart 2006, 45-86. Wäre "Ich bin [bzw. Du bist] das = Es" möglich? Höchstens wohl doch: "Er ist [eigentlich] es.")

⁷⁰ Abschaffung des Menschen (Anm. 54), Schlusssatz.

⁷¹ Gegen A. de Mellos Parabel von der Salzpuppe, die das Meer entdeckt: Warum der Vogel singt, Freiburg 1986, 75. – In personaler Begegnung hingegen geht es nicht um das "An-sich" des anderen, sondern um *ihn selbst* – *insofern* er sich mir zukehrt, sich mir zeigt und zuspricht (vgl. A. Brunner, *Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie*, München 1982; J. Sp., *Person im Gespräch* – August Brunner, in: *Schule des Denkens* [Hg. J. Oswald], Stuttgart 2000, 137-153). "Ich bin Dein" – indem ich Dir Dich glaube (und mich).

den müssen, von der Unmöglichkeit wahren Kommunizierens. – Wie aber, wenn es darum ginge, das An-sich in seinem Für-mich und Für-uns zu erkennen? Gäbe es überhaupt ein Für-mich, wenn nicht ein An-sich für-mich wäre?

Ist die Rose "an und für sich" rot oder nicht? Sie ist es für uns – weil sie an sich so ist, dass sie für uns rot ist. Erst recht gilt das von Personen.⁷² – Statt dass es unbezügliche ("absolute") Realität oder Realitäten gäbe, ist vielmehr gerade der Bezug real – und in ihm die Sich-Begegnenden.

Dann aber ginge es im Ernst nicht um Unendlichkeiten, in deren Grenzenlosigkeit das Endliche sich verlöre (sei es ins Eine, das All oder Nichts), vielmehr umgekehrt gerade um gelebte *Endlichkeit als Nähe*, also um Grenzen: darum, aneinander das Ende zu finden, will sagen: ein Ziel und Wozu (dies war ja der Voll-Sinn von "Ende"⁷³).

Nicht ins Unendliche also oder andererseits zu unbegrenztem Selbst-Sein wie wir unterwegs. Im Gegensatz zu derart monologischen Programmen ist der Mensch zur End-gültigkeit eines Mit-Seins aufgerufen – und schon aufgebrochen, dessen Innen-Nähe jeden Vorbehalts enträt, aber in eben diesem Sich-Erkennen die Unnahbarkeit von Person offenbart: erfüllter Ineinander-Blick unter dem Licht unbedingten Gemeintseins.

Ohne Ende tieft sich das Erfasst-sein von des Anderen unfassbarem Geheimnis.⁷⁴

4. Es fragt sich also, ob in Welt und Mensch nur er selbst und sein Miteinander erscheine, die "als" solche zu erfahren seien. – Wurde der Mensch zuvor als "animal symbolicum" bestimmt (Anm. 55), so meint das nicht bloß, dass er anderes deutet und so dies ihm etwas bedeutet: was bedeutet in diesem Geschehen er selbst – für sich und (in Umkehrung der üblichen Steigerungsfolge:) an sich? Zeigte sich schon das Deuten des Ge-

⁷² Wenn es heißt, dass nie die Herren Meier und Müller "als solche" miteinander reden, sondern stets nur Meiers Müller mit dem Meier Müllers, so weiß der Bibel-Leser das längst. Stellt doch die Stimme aus dem Dornbusch sich vor als "der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs", unter viermaliger Nennung von 'Elohei – Gott' (Ex 3,6).

⁷³ Wie beim lateinischen *finis*. Vgl. Schillers Jenaer Antrittsvorlesung "Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?" SW (Anm. 48) IV 749-767.

⁷⁴ Siehe: J. Sp., Gott-ergriffen, Köln 32004, Einführung: Sich ergreifen lassen; Ausblick: Umfasst vom Geheimnis.

gebenen als Antwort, so gilt das nun erst recht für ihn selbst als Symbol.

"Symbol" meint hier nicht ein äußeres Zeichen, sondern das Erscheinen einer Wirklichkeit, die sich zwar in etwas anderem "äußert" (der Gedanke im Wort, die Gesinnung im Tun – sich also "entäußert"), doch eben darin als sie selbst wirkt (sich "verwirklicht") und gerade derart selber da ist. Symbol in diesem Vollsinn (als "Realsymbol"⁷⁵) verweist nicht auf irgend etwas anderes, sondern bedeutet Selbstvollzug. Insofern besteht das Symbol keineswegs nur in einer Hälfte, sondern im Sichtbarwerden des Ganzen, das freilich mehr als seine Sichtbarkeit – ist.⁷⁶

Ursymbol ist für uns derart der menschliche Leib, in dem die Person sich zur Mitwelt hin aussagt, sich de-finiert (d. h. abgrenzt und zur Gestalt konturiert) und sich so erscheinend verwirklicht. Ähnlich die Grundvollzüge unseres Lebens, in denen Wollen und Denken erst als wirksame voll wirklich werden; vor allem die Sprache, die nicht nur gegebenes "Zeichensystem" ist, sondern zuvor der gebende Ordnungs-Entwurf einer bestimmten unverwechselbaren "Welt".

Symbol ist, nochmals spezieller gefasst, sodann nicht die Erscheinung eines Einzel-Dings oder Individuums in einem anderen, sondern das Erscheinen und Sich-Auswirken eines übergreifenden Wesens. So erscheint jedes einzelne Tier als Symbol seiner Art, ein Mann als "Mannsbild"⁷⁷, jeder Mensch (zumindest "auch" – um den Unterschied zwischen 'Person' und 'Individuum' nicht zu vergessen) als Symbol "*des Menschen*": als Erscheinung dessen, *was* Mensch(sein) ist.

Zuletzt wird im Symbol (durch solches *Was* "hindurch") das *Sein* überhaupt gegenwärtig: das unvordenkliche Wunder, dass "überhaupt etwas ist und nicht nichts". So verstanden, werden Ich und Du und ihre Welt überhaupt zu einem großen Symbol, zur sichtbaren Gegenwart.

⁷⁵ K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln ⁵1967, 275-311.

⁷⁶ In Platons Symposion (191 d 3-5) nennt Aristophanes uns (nach der Halbierung der Urmenschen durch die Götter) Symbole von Menschen. Doch nicht die Bruchhälften des Rings oder Würfels je für sich, erst beide zum Ganzen gefügt ergeben das Symbol, an dem sich die Gast- oder Geschäftsfreunde erkennen (*tessera hospitalis*): so eben ist es Symbol der *Gastfreundschaft*.

⁷⁷ Das weibliche Gegenstück wieder einmal nur pejorativ.

Wessen? – Bei Levinas erschien der Gedanke der "*creatio ex nihilo*" (Anm. 67). Unmöglich, ihn hier und jetzt noch zu rechtefertigen und zu entfalten.⁷⁸ Die Tiefenpsychologie erklärt, was uns bei Begegnungen so betreffe, sei die Wiederkehr einer Ursituation. Dies ist *eine* Dimension von Symbol. Aber es ist nicht alles. Im blickenden wie im hörenden Andern, in Hilferuf und Hilfe, Frage und Antwort, im bindenden Anspruch wie Zuspruch, der sich jenseits aller Ansprüche in Freiheit schenkt: in alledem spricht Er.

* * *

Dem gemäß ist die "Seins-Formel" des Ich, seiner Identität in der Zeit, ein Du-Ich-Du (das meint Ricœur mit dem Buchtitel *Das Selbst als ein Anderer*⁷⁹). Das Ich ist/weiß sich als Du – und es sagt selber Du: im Antwort-Fächer von Selbstannahme, Rechenschaftsablage über Hilfeersuchen und Hilfsangebot bis hin zu selbstvergessenem Entzücken. Derart, statt sich – imponierend – durchzusetzen, setzt es sich aus:⁸⁰ dem Blick, den es – und der es – aufnimmt. In solcher Breite und Vielfalt zeigt die gesuchte Identität sich als die seiner unverbrüchlichen Antwort. Und damit wird das Selbst ganz – nicht "an und für sich", sondern aufgetan: "ganz Auge und Ohr".

⁷⁸ Siehe J. Sp., Gotteserfahrung im Denken, Freiburg-München 2005, Kap. 5 bis 7.

⁷⁹ Als "Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit" (Anm. 26: 384) behandelt er das Binnenverhältnis zum eigenen Leib, den Bezug zum Anderen im Gegenüber, schließlich die Gewissenserfahrung. Darin gipfelt in der Tat das Du-sein und (ver-antwortliche) Du-sagen des Ich. – M. Heidegger: "Statt immer nur von einem sogenannten Ich-Du-Verhältnis zu sprechen, sollten man eher von einer Du-Du-Beziehung sprechen, weil Ich-Du immer nur von mir aus gesprochen ist, während es doch in Wirklichkeit eine gegenseitige Beziehung ist." Zollikoner Seminare, Frankfurt/M. 1987, 263.

⁸⁰ Vgl. P. Celan, Ges. Werke III, Frankfurt/M. 1983, 181: "La poésie ne s'impose plus, elle s'expose." (Dazu ein Notat von E. Benyóetz: "Wer sich aussetzt, erliegt nicht!" [Variationen über ein verlorenes Thema, München 1997, 54].)

*Es gibt Menschen, die sind in solchem Grade "du",
dass man ihr Ich nicht mehr sieht;
oder gewürdigt wird, es als schwache Rechtfertigung des eigenen Ich
durch einen Spalt zuweilen zu gewahren.
Diese Menschen sind die Sterne im Kosmos der Werte,
die nichts lenken und von welchen alles abhängt.
Werner Kraft⁸¹*

⁸¹ Der Wirrarr, Frankfurt/M. 1960, 184f.

II. Freiheit und das Böse

Jedes Wort der Überschrift bedarf der Klärung. Was ist Freiheit, was das (der?) Böse, und was besagt das Und? Wir müssen also mit Begriffsarbeit beginnen.

Zugleich hängen die Kernbegriffe eng zusammen. Zwar lässt sich die Freiheit ohne das Böse bestimmen, doch nicht das Böse ohne die Freiheit. Andererseits zeichnet sich damit ab, in welcher Reihenfolge wir beim unvermeidlichen Nacheinander der Abhandlung vorgehen sollten. Bedenken wir zuerst die Freiheit, sodann das Böse, um dann ihr näheres Verhältnis zu untersuchen. Schließlich sei die Freiheit jenseits dieses Und erwogen; denn das wirklich Böse erhellt nie, sondern wirkt stets verfälschend (umgekehrt zeigt sich vielleicht erst so – im Seitenblick – dessen Wahrheit).

Freiheit und ihre Konturen

1. Freiheit besagt Selbstbestimmung, und zwar, vor dem Blick auf bürgerlich politische Selbständigkeiten, grundsätzliche Selbsthaftigkeit, also Wahl- als Willens-Freiheit.⁸²

Damit ist freilich noch nichts über das Ausmaß konkreter Freiheit und ihres Handlungsraumes gesagt; denn – was bei Diskussionen über Freiheit und Unfreiheit des Menschen häufig aus dem Blick zu geraten scheint – Freiheit kennt Grade. Von völliger, "absoluter" Freiheit zu reden wäre sogar widersinnig:

⁸² Zu ihrer Bestreitung, sei es im Namen göttlicher Allmacht, sei's im Blick auf die Naturgesetze, grundsätzlich oder konkret im Blick auf Hirnforschungs-Daten, jetzt nur so viel, dass sich damit jede Diskussion erübrigt, nicht bloß über Freiheit. Den hier vorliegenden Text mag jemand analysieren und auswerten: als *Symptom* für Zustand und Situation des Verfassers, als Datum auch bzgl. seiner Umwelt (wie andere Messwerte); aber es wäre sinnlos, die Aussagen selber (gleichgültig, ob sie zutreffen oder nicht) zu diskutieren – gar mit dem Autor selbst, nicht anders als bei Waagen oder PCs.

Schon dazu indes müsste der Analyst seinerseits selbsthaft und frei sein, wenn seine Auswertung mehr sein soll als bloß die punktuelle Reaktion auf einen Textreiz, nämlich ein Diskussionsbeitrag zur *Deutung* der indiskutablen Fakten.

weil es den positiven Rahmen zerbräche, innerhalb dessen man allein von Freiheit – auch von "Freiheit-von" – sprechen kann.⁸³

Deutliche Grenzen hat die begonnen wordene Freiheit des Menschen.

a) Ihre erste fundamentale Grenze ist die ihres Dass. Als "Anfangskraft" (R. Guardini) vermag sie dies und jenes anzufangen, nicht aber sich. Vielmehr fängt sie (intransitiv) nur so an, dass sie angefangen wird. Die Freiheit "ist weder frei, nicht zu existieren noch nicht frei zu sein."⁸⁴ – Zu diesem Dass gehört sodann eine jeweils gegebene Situation. Möglichkeiten entspringen stets einer bestimmten Ausgangslage. Zwar meinen manche, wo *nichts* (schon festgelegt) ist, da, und nur da, sei noch "alles drin"; doch solche Chaos-Verliebtheit irrt: Wo *gar* nichts ist, ist auch nichts möglich. – Damit gehört, drittens, zum Dass das Bewegtsein durch bestimmte Motive. Wem keine der offenen Möglichkeiten "etwas sagt", dem fehlt jeder Anstoß zur Antwort. Bei totaler Unbestimmtheit würde Freiheitshandeln ebenso hinfällig wie bei totaler Bestimmtheit.

b) Indem der Freiheit aber ihr – konkretes – Dass gegeben und "voraus-gesetzt" ist, sind es auch die Grundbestimmungen dieses Dass, ihre "Konturen"⁸⁵: Gemeinschaftlichkeit, Leiblichkeit, Gewissenhaftigkeit.

2. Das Wort "Kontur" lässt obendrein an "Dimensionen" denken. Dieses Wortfeld ziehe ich dem Schichtenmodell vor; denn bei ihm kommt es zu Wertungs- und Abgrenzungsproblemen; Dimensionen hingegen durchdringen sich, ohne einander zu begrenzen.

⁸³ Ein Mensch ohne Kopf, um es drastisch zu sagen, heißt nicht "kopffrei", sondern *kopflös*, und ein Verstorbener hat zwar kein Fieber, doch ist er nicht fieberfrei; das ist nur der Gesunde, dessen Organismus sich im schmalen Band "normaler" Körpertemperatur hält. – Will man Freiheit als Möglichkeit bestimmen, dann kann nie *alles* möglich sein; denn nicht bloß möglich, sondern konkret – nach Dass, Was/Wer und Wie – schon wirklich ist zumindest der, dem sich die Möglichkeiten bieten. Beim Menschen, um den es hier vor allem zu tun ist, kommen die gleich zu bedenkenden Lebens- und Freiheits-Bedingungen dazu; es gilt aber selbst für den Gott des Theismus: er kann z. B. nicht lügen.

⁸⁴ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1962, 616.

⁸⁵ Ein Fremdwort, weil im Deutschen (anders als etwa beim griechischen *πέρας* [*péras*]) "Grenze" negativ besetzt ist ("grenzenlose" Freiheit erträumt nur, wer sie noch nicht als konturlos erkannt hat).

a) Nur im Mit- und Zueinander freier Wesen gibt es Freiheit. Person lebt in personalen Vollzügen; diese aber fordern zu ihrer Erfüllung entsprechende Antwort. Eine Frage will gehört, ein Angebot berücksichtigt, ein Versprechen entgegengenommen werden und so fort. So gehört zur Freiheit wesentlich Gemeinschaft.

b) Solches Miteinander braucht Raum und Mittel der Begegnung. Zur Gemeinschaftlichkeit gehört die Koordinate des Naturhaften, der Leiblichkeit. Man kann dies am "Informationsträger" Schrift zwischen Autor und Leser veranschaulichen. Sie darf einerseits nicht selbst die Worte ändern können, andererseits nicht durch den Lesenden beliebig veränderbar sein – übrigens auch nicht einfach hin durch den Verfasser; denn der Leser soll das Geschriebene lesen (nicht, was er vielleicht möchte) – und der Schreiber hat zu seinem Wort zu stehen (mag er es auch ungeschrieben wünschen). Dem zuvor liegt schon die Sprache nach Grammatik und Wortschatz den Sprechenden voraus, ehe sie von ihnen fortentwickelt wird. – Zu der Kontur "Ich – Du" tritt so die Kontur "Ich (oder Wir) – Es".

c) Woher und wozu nun diese leibhafte Gemeinsamkeit von Freiheitsexistenzen? Damit rückt die dritte Was-Bestimmung in den Blick: Gewissenhaftigkeit. In Wahrheit ist sie allerdings die erste und umfassende; nicht eigentlich Dimension neben den anderen, so dass sie in Addition zu ihnen den Freiheits-Raum bildete. Sie eröffnet vielmehr und räumt diesen Raum allererst ein – als Dimension der Dimensionen, wie noch zu zeigen sein wird. Dass- und Was-Fraglichkeit verbinden sich so zur einen *Sinn-Frage* nach dem Grund und Abgrund von Freiheit. Bisher standen Tatsächlichkeit und Muss-Strukturen zur Rede; nun fragt das Warum darüber hinaus: Wohin?

In einem ersten Hinblick sei das Gemeinte als *Sollen* und *Geheiß* verdeutlicht. In ihrem Miteinander nämlich sind Menschen nicht nur tatsächlich engagiert, nach unumgänglichen Strukturgesetzen; sondern es geht ihnen darin um Wahrheit, um das Gute und Rechte, um Menschlichkeit oder wie man es nenne. Und zwar streben sie dieses Ziel nicht bloß tatsächlich an, sie behaupten auch nicht bloß ein Recht zu dieser Zielsetzung, sondern vertreten, dass diese Ausrichtung selber recht und gut, ja gefordert sei. In der *Unwiderruflichkeit* von Dasein als solchem und in der *Unvermeidlichkeit* seiner Strukturen zeigt sich damit *unbedingt* Betreffendes.

Aufs kürzeste lässt sich das wohl an einem möglichen Disput über diese Behauptung selbst verdeutlichen: Wer nämlich hier widerspräche, dürfte dies nicht aus irgendwelchen anderen In-

teressen, weder aus privaten noch aus allgemeineren, tun. Wenn er ernstlich Gehör finden will, muss er sich auf den Willen zur Wahrheit berufen. Dieses "Wahrheitsinteresse" aber versteht sich selbst weder als beliebig noch als gezwungen, sondern es wird tätig aus *Pflicht*. Aus der Pflicht, "der Wahrheit die Ehre zu geben", wie unsere Sprache bedenkenenswert sagt. (Wer demgegenüber sagen wollte: "Ob recht oder unrecht, jedenfalls dient es uns bzw. der Menschheit" – was heißt: irgendeiner behaupteten Majorität – , hätte damit jede prinzipielle Diskussion beendet und würde folgerichtig den Disput durch Kampf- oder "Therapie"-Maßnahmen ersetzen.)

Der Anspruch, dass das Gute sein soll, begegnet uns in seinem einzigartigen Selbst-Gerechtfertigtsein als Gewissenserfahrung. Sie meint Kant mit dem paradoxen Ausdruck "Faktum der Vernunft".⁸⁶ Faktum, weil indiskutabel,⁸⁷ aber nicht, wie sonst, empirisch-sinnlich, sondern einleuchtend und sinnvoll. Die Griechen benannten dies Moment am Guten als *kalón* = (nicht bloß zuträglich, sondern) schön; geistliche wie philosophische Lehrer haben es immer wieder im Bildwort des Lichts zu umschreiben versucht; wofür Reinhard Lauth den Terminus des *Doxischen* vorgeschlagen hat.⁸⁸ Es geht um Freiheits-Erfahrung; einzig Freiheit trifft dieser Anspruch in seiner gewaltlosen, doch eben so machtvollen Unbedingtheit.⁸⁹

⁸⁶ D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: D. Henrich u.a. (Hrsg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (FS H.-G. Gadamer), Tübingen 1960, 77-109.

⁸⁷ Diskutabel sind konkrete Handlungen und *Normen* (im Situationsgewissen [conscientia]), nicht aber das *Prinzip*, der Wahrheit die Ehre zu geben, das Gute zu tun (im voraus zur Frage, was dies hier und jetzt sei, vielmehr eben auch zur Klärung dessen auffordernd), gewissenhaft zu sein o. ä. (im Ur- oder Prinzipienbewusstsein [synderesis]). Passender als "Faktum" (= Gemachtes) fände ich allerdings "Datum" = Gegeben).

⁸⁸ Ders., Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart 1969, 9; vgl. J. Sp., Freiheits-Erfahrung, ³Köln 2006, Teil I: Licht des Unbedingten.

⁸⁹ Es ist darum – gegen E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1993, 35f – unerlässlich, von "sollen" zu sprechen: Man *muss* sein Versprechen keineswegs halten (müssen = nicht anders können); doch man *soll* es – unbedingt (und *soll* dies wollen, statt dass [61] man es, weil zum Ich-Ideal gewillt, schlicht selber wollte).

Diese Erfahrung ist einer externen Begründung, Bekräftigung oder dergleichen weder fähig noch bedürftig. Auf die Frage "Why to be moral?" gibt es keine direkte Antwort, weil sie – konkret ernst gestellt – verrät, dass der Frager die Antwort gar nicht verstünde.⁹⁰

3. Zugleich schenkt erst diese Erfahrung uns die Gewissheit der Freiheit. Beweisen (im üblichen Wortsinn⁹¹) kann man Freiheit ja nicht, weil sie sich allein in materiellen Konfigurationen zeigen kann (wie jetzt in der Zeichenfolge dieser Buchseiten). Jedes (statische oder dynamische) Materie-Muster aber lässt sich grundsätzlich nachbilden ("simulieren"), so dass es kein rein "objektives" Kriterium für die Unterscheidung von Freiheit und Unfreiheit, Mensch und Tier, Mensch und Maschine gibt. – Erfahrbar ist Freiheit ebenso wenig; erfahren wird Spontaneität, die aber jedem Dackel eignet. Doch gilt hier Kants Merksatz: "ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei".⁹²

Das ist dem zeitgenössischen Bewusstsein fremd. Wäre der Kern der Freiheit nicht ein "Ich will"? – Warum indes will jemand, was er will? Die Kette oder Stufung der Fragen, die damit beginnt, gerät schließlich vor folgende Alternative: Entweder will jemand, was er will, zuletzt, weil er nicht anders *kann* (weil er so ist, wie er ist) – oder er will, was er will, weil er glaubt,

⁹⁰ Bereits Aristoteles hat bemerkt, es sei ein Mangel an philosophischer Bildung, wenn man nicht wisse, wofür man einen Beweis zu fordern hat und wofür nicht (Met IV 4 [1006 a 6f]). Entsprechend heißt es in der Topik (I 11), man solle nur Probleme untersuchen, wo es zur Lösung obwaltender Zweifel der Vernunft bedürfe. "Die etwa zweifeln, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht, bedürfen der Züchtigung; und die zweifeln, ob der Schnee weiß ist oder nicht, bedürfen der gesunden Sinne." (105 a 27). Mitunter mag schon genügen, älter zu werden (Eud. Eth. I 3 [1214 b 31 – 1215 a 2]).

Das klingt für heutige Ohren recht grob. Aber gäbe es hier nicht tatsächlich nur eine "legale" Auskunft statt einer moralischen, also einzig den Hinweis auf zu vermeidende Nachteile oder wünschenswerte Folgen – und zwar für mich (bzw., soweit ich mich damit identifizierte, uns)? Statt "der Wahrheit die Ehre zu geben", ginge es darum, klug oder klüglich zu handeln, blind für den Aufglanz sittlichen Gutseins als solchen. – Doch sei für weitere Diskussionen verwiesen auf: Warum moralisch sein? (Hg. K. Bayertz), Paderborn u. a. 2006.

⁹¹ Gleichwohl spricht man nach wie vor auch von Freundschafts-, Liebes- und Treuebeweisen.

⁹² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 98: Werke (Anm. 19) IV 82.

nicht anders zu *dürfen*. Das ist die schon genannte Alternative Müssen – Sollen, und in ihr erscheint das Entweder/oder von Unfreiheit und Freiheit.⁹³

Wer nicht sollen will, muss müssen. Damit wandelt und vertieft sich das bisherige Verständnis von Freiheit. Sie als Selbstbestimmung haben wir bisher als Wahlfreiheit verstanden: als Souveränität des Subjekts gegenüber den ihm vorliegenden Gütern. (Wobei man hier schon nicht die "Qual der Wahl" vergessen sollte. Nicht nur hat der Wähler keineswegs das erste Wort, sondern zu antworten, auch ohne "multiple-choice"-Fragebogen; er gerät zudem in die Aporie, mit der Wahl eines Gutes viele andere lassen zu müssen – wenn er nicht gar durch unentschiedenes Zaudern alles verliert.) – Nun erscheint Freiheit in der Situation des Angefragt- und Aufgefordertwerdens: angesichts von erfahrenem Anspruch. Besser als von Wahl spräche man hier von Entscheidung. Jenseits der Souveränität des wählenden Konsumenten sieht der Mensch sich zu einer Antwort genötigt, die ihm nur die Alternative freistellt: Ja – Nein.

Dies sittliche Entweder/Oder stellt ihn zwischen Gut und Böse.

Das Böse

1. Es ist in seiner besonderen Bedeutung nicht leicht zu fassen. Im Lateinischen wird das Grundwort "malum = Übel" näher bestimmt durch "physicum" oder "morale". Das physische oder natürliche Übel bedeutet eine "Beraubung (privatio)", also den Mangel von etwas, das an sich zur "Natur" des betreffenden Dings oder Lebewesens gehört, unabhängig von den Ursachen dieses Fehlens. Ein klassisches Beispiel ist *Blindheit*: das Nicht-Sehen-Können eines Tiers, das eigentlich sehen (können) sollte. In diesem Sinn heißt weder ein Stein noch ein Regenwurm blind. (Nicht unwichtig für das Folgende ist der Ausschluss der Ursachfrage: auch eine schuldhaft verursachte Blindheit ist ein natürliches Übel).

⁹³ In anderer Richtung wäre zu fragen, wie man das Gewissen zu erklären gedenke, ohne es wegzuerklären. Das geschieht in seiner Reduktion auf Evolution oder Sozialisation, weil sich dann das Gebot unbedingter Achtung des Wissensgehorsams (etwa beim Kriegsdienstverweigerer) nicht mehr verständlich machen ließe. Siehe dazu Gott-ergriffen, Köln 2006, Kap. 2.

"Das Böse" benennt im Deutschen das moralische Übel. Das ist nicht die ursprüngliche Bedeutung des Wortes. Die war "aufgeblasen, geschwollen" (siehe "Beule", "Bausch"), noch heute ist landschaftlich etwa von einem "bösen Bein" die Rede. Und eine Schwierigkeit unseres Themas liegt eben darin, dass auch in ethischen Diskussionen weithin das Böse vor allem, wenn nicht ausschließlich, in der Verursachung von natürlichem Übel gesehen wird.

Es zeigt sich, dass schon die Frage, was das Böse sei, in einem doppelten Sinn gestellt werden kann. Einerseits lässt sich fragen, was hier und jetzt gut oder böse sei, in einer bestimmten Situation oder auch für einen bestimmten "Typ" von Handlungen und Situationen. Damit befassen sich nicht bloß die konkreten Ethiken (oft "Bindestrich-Ethiken" genannt), sondern die Ethik überhaupt, als Wissenschaft von dem, was zu tun und zu lassen ist.

Andererseits stellt sich die grundsätzliche Frage, worin das Böse-sein, die Bosheit des Bösen als solchen bestehe. Man könnte beides auch so unterscheiden, dass die Ethik nach dem sittlich Richtigen (bzw. Falschen) fragt, wir aber jetzt – "meta-ethisch" – nach dem "Wesen" des (moralisch) Guten und Bösen.

Das Böse als eine sittlich-moralische Gegebenheit gibt es allein im Raum von Freiheit. Außerhalb ihrer findet sich nur natürliches Übel, die Grenzen der Freiheit sind zugleich die des Bösen, und mit deren Einschränkung mindert auch es sich. Je schwächer Willenskraft und Freiheit, desto mehr ist der Täter entschuldigt (bis zum Punkt der Unzurechnungsfähigkeit). Das Böse besteht in der wissend-freien Selbstverfehlung eines Subjekts. – Andererseits führt, wie gesagt, das Nein zum Du-sollst in die Sklaverei des Muss. Frei findet sich, wem es um die Wahrheit zu tun ist; wer taktieren muss, verstrickt sich. Das Böse ist kein Nichts, aber schlechthin nichtig.⁹⁴

Auf das Subjekt hin gesprochen, ist das Böse sittlich-moralische *Schuld*. (Schuld vor Gott heißt dann Sünde.) Ein weiterer schwieriger Begriff; denn angesichts von Schuldvorwürfen sucht der Mensch fast unausweichlich nach Entschuldigungen. Und eine verbreitete Entschuldigungsstrategie besteht in der "Vertie-

⁹⁴ F. v. Baader drückt das einmal so aus, es sei "der Charakter des Bösen, dass es immer mit Energie anfängt und mit Schwäche aufhört. – Das Böse als Bruchteil depotenziert sich stets durch seine Potenzierung, wie das in den Zahlenbrüchen der Fall ist". Erläuterungen zur Lehre der Freiheit, Nr. 49: WW (1851ff.; Neudruck Aalen 1963), VIII 192.

fung" der Schuld zur Schicksals- und Seinsschuld. In Wahrheit freilich wird sie auf diese Weise ausgeweitet statt vertieft, ja aufgeweicht. Nicht mehr der Schuldige hat sie wirklich begangen; darum hat auch er sie nicht, als seine Bosheit, zu bereuen. Er kann sie höchstens als Unglück (seines wie anderer) bedauern. Und sollte es dafür doch einen Schuldigen geben, dann ist dies auf keinen Fall er. – Statt von derart "objektiver Schuld", wie noch bei Ödipus gegeben, soll hier nur von subjektiver Schuld die Rede sein. Denn wir haben jetzt vom Bösen zu handeln.

Das Böse, die Schuld, muss darum schließlich auch klar von Verantwortung und Verantwortlichkeit unterschieden werden. Zu antworten auf die Frage "Wer war es?" hat derjenige, auf den ein Schaden zurückgeht. Ebenso hat der zu antworten, in dessen Verantwortungs- oder Aufsichtsbereich sich ein Schaden ereignet hat. Ob und gegebenenfalls inwieweit der Verursacher oder auch nur die Aufsicht sich dabei schuldig gemacht haben, ist noch zu klären. Den Schuldigen erwarten dann in der Regel Sanktionen. Doch definiert nicht etwa die Strafandrohung das Böse.⁹⁵

2. Das Böse sind "Gedanken, Worte und Werke" gegen die "Stimme" des eigenen Gewissens; philosophisch: gegen den "kategorischen Imperativ". Inhaltlich gesagt ist es ein Denken, Reden und Handeln (oder Unterlassen) gegen Menschlichkeit und Liebe.

Damit wird klar, dass das Böse keinen substanziellen Eigenstand besitzt, im Widerspruch zu weitverbreiteten Dualismen, die aus der Weltdeutung orientalischer Religion auch im abendländischen Denken bis heute wirksam sind.⁹⁶ Im Parsismus kämpfen der "Weise Herr" Ahura Mazda (Ormazd) und der böse Gegengott Ahriman in der Welt und in jeder Menschenseele um den Sieg; im Manichäismus stehen Licht und Finsternis

⁹⁵ So ganz unbegründet A. Schopenhauer: "Jedes Soll hat allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung [...] also [...] hypothetisch [...] daher *absolutes Sollen* allerdings eine *contradictio in adiecto* ist." Über die Grundlage der Moral (SW [W. v. Löhneysen], Darmstadt 1980, III) 648f.

⁹⁶ Auch innerhalb der biblisch-christlichen Geschichte, so sehr sie sich im Licht der Schöpfungsbotschaft und der Gottesverkündigung Jesu Christi verbieten. Der Teufel ist nicht "Das/Der Böse", kein Gegengott, sondern ein Geist- und Freiheits-Geschöpf, das sich für das Böse entschieden hat.

unrückführbar am Anfang des Weltgeschehens, das sich als Zerstreuung des Lichts und als Kampf um seine rettende Sammlung darstellt. Eine ähnliche Spannung zeigt sich nicht nur in der "Dichotomie" der klassischen Metaphysik (und gerade auch – siehe gleich – in den antiken Monismen), sondern wirkt im Konzept eines innergöttlichen Dualismus bis in Spekulationen des späten Schelling weiter. (Nur hinweisen kann ich hier auf die Kabbala-Forschung Gershom Scholems.)

Im Zug dieser Tradition verliert der Dualismus nicht selten seinen ethisch-kämpferischen Charakter und wird als Erscheinung eines Gesamt dargestellt, das als solches vollkommen und "gut" ist. – Als Beispiel sei Plotin, der Begründer des Neuplatonismus genannt. Sein Wort für die Entstehung des Kosmos lautet "Apórrhoia" = Emanation (Ausfluss). Und sein Lieblingsbild für das hiermit Gemeinte ist das ins Dunkel ausstrahlende Licht.⁹⁷

Während (gemäß der antiken Physik) die Lichtquelle dabei keine Veränderung und keinerlei Substanzverlust erleidet, nimmt ihre Ausstrahlung doch mit der Entfernung ab, nicht aufgrund eines Widerstandes, sondern mit innerer Notwendigkeit. Die äußerste Licht- oder Feuergrenze ist nun die Materie. In ihr erlischt das Licht. Und als so existierendes Nichts heißt die Materie ausdrücklich "das wahrhaft Böse". Derart "automatisch" aus dem Guten entstanden, existiert dieses Böse ebenso notwendig wie dieses.⁹⁸

Freiheit und Notwendigkeit sollen hier in eins gedacht werden können. Darum ist auch die Welt insgesamt nicht vom Übel. Sie ist im Gegenteil als schönste der möglichen Welten die herrliche Offenbarung der Gottheit. Ähnlich wie die Schatten im Bild erhalten die Mängel in der Gesamtbetrachtung ihren Platz und Sinn.

Solch emanatistischem Monismus wäre der neuzeitlich evolutive an die Seite zu stellen: das Sich-Durchringen werdender Gottheit zum Licht. Doch dürfte auch das bisher Skizzierte genügen, um die Grundstrategie dieser Antwortversuche zu zeigen. Kurz gesagt: Schuld (das moralische Übel) wird in solchen Philosophien auf das physische Übel zurückgeführt. Dieses wird dann entweder als naturhafte Gegenmacht aufgefasst oder als unvermeidliche Mangelercheinung der Welt verstanden,

⁹⁷ Enn. V 1, 7; IV 3, 9; V 3, 12.

⁹⁸ Enn. I 8, 5, 9 u. 7, 20ff.

wenn es nicht sogar als notwendiges Kontrastmoment in der gesamt-kosmischen Harmonie positiv gerechtfertigt wird.

Der große Erstname hierfür in der antiken Philosophie ist der Heraklits: "Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Satttheit Hunger. Er wandelt sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermenget wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt" (Fragm. 67). Die Welt ist "kosmos", das heißt ein Ordnungs- ("Schmuck")-Gesamt stimmiger Gegensätzlichkeit: "Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins. Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Harmonie wie die des Bogens und der Leier" (Fragm. 50, 51). In summa: "Für Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen" (Fragm. 102).⁹⁹

Entschiedenem Widerspruch hiergegen meldet die attische Philosophie an. Sie versteht sich als Antwort auf die sophistische Krise, in welche der Geltungsschwund überlieferter Normen geführt hat und durch die (auch wenn man die großen Sophisten anders beurteilt, als sie Platon uns vorstellt¹⁰⁰) dem Humanum der Untergang in technizistischen Relativismus droht. Wie gegen diesen zynischen Subjektivismus müssen sich Platon und Aristoteles auch gegen einen Relativismus wenden, der sich ontologisch oder "theologisch" begründet.

⁹⁹ Oben, Anm. 42, wurde schon C. G. Jungs Option für die Vierfachheit gegen die christliche Trinität angesprochen. Deren isolierende Absolutsetzung müsse zu einer sie spiegelbildlich ergänzenden satanischen Trinität führen.

Bei J.-M. Guyau liest man sogar (Sittlichkeit ohne "Pflicht", Leipzig 1909, 60): "Gut und böse sind gleichsam sittliche Temperaturunterschiede, es ist vielleicht nötig, dass sie sich, wie kalt und warm, das Gleichgewicht halten. Vielleicht heben sich Gut und Böse nach einem gewissen Zeitraume in der Welt gegenseitig auf, wie die verschiedenen Bewegungen auf der Meeresoberfläche sich aufheben" (Nietzsche zeichnet den Satz in seinem Exemplar mit einem Ausrufezeichen aus [283]). Die Frage drängt sich auf, was zu einer solchen Ökonomik entwürdigte Frauen und zerstörte Kinder anmerken würden.

¹⁰⁰ J. Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin 1970, 41: "Die Platonische Karikatur der Sophistik, die wohl die wirkungsvollste Diskreditierung darstellt, welche die Philosophiegeschichte kennt, trifft im Grunde nur auf die jüngeren Vertreter dieser, historisch gesehen nicht einmal sehr profilierten, Gruppe zu."

3. Das Böse gehört nicht zur Fülle der Welt. Langher versucht man, mit Schmerz und Schuld dadurch zurechtzukommen, dass man behauptet, wir hätten sie nötig, um das Gute zu erkennen. Träfe das zu, wären das Unerwünschteste Reform und Heilung. Zwar verlangt Erkenntnis nach Differenzen, und das Leben ist durch Gegensätzlichkeiten charakterisiert;¹⁰¹ aber Übel und Böses gehören nicht zu diesen Lebens-Gegensätzen, sondern stehen im *Widerspruch* zur lebendigen Gegensatz-Einheit. Musik bedarf der Stille, um vernommen zu werden, aber doch nicht vorangegangenen Lärms – der vielmehr betäubt.¹⁰²

Gut und Böse, Heil und Unheil sind nicht gleichen Ranges. Nur im Licht des Guten wird das Unheil als solches erfahrbar. Sonst nähme man es rein als Faktum.¹⁰³ Heil und Gesundheit, Menschlichkeit und Liebe aber tun aus sich selbst wohl: "Wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit Maß ihrer selbst und des Falschen."¹⁰⁴

Das Falsche indes hilft nicht bloß nicht zur Erkenntnis der Wahrheit, darüber hinaus trübt der Mangel den Blick auf das Gute: indem er es nur noch als Abhelf des Mangels wahrnehmen lässt – "als Retten und Gerettetwerden".¹⁰⁵ Das Gute aber ist ungleich mehr als nur "das Böse, was man lässt",¹⁰⁶ wie Gesundheit mehr als das Fehlen von Krankheit und Friede mehr als das Schweigen der Waffen.

Eine derart verbreitete Fehlsicht indes kann nicht zur Gänze falsch sein. Ganz und gar könnte überhaupt nichts unrichtig bzw. böse sein ("omne malum in bono", hieß das in der Tradition); denn bei totalem "Mangel" stünde man vor nichts. Das

¹⁰¹ R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925 (u. ö.).

¹⁰² Darum der Ausbruch Screwtapes: "Musik und Stille – wie hasse ich beides!" (C. S. Lewis, Dienstanweisung für einen Unterteufel, 22. Brief). Vgl. J. Pieper, *Werke in acht Bd.n* (u. zwei Erg.bd.n [B. Wald]), Hamburg 1995 ff., 8/2, 508 über Musik und Stille – und den "Höllenslärm".

¹⁰³ Man müsse anerkennen, "dass es [...] keinen totalen Nihilismus geben kann. Sobald man behauptet, alles sei ohne Sinn, sagt man schon etwas aus, das einen Sinn hat." A. Camus, *Literarische Essays*, Hamburg o. J., 177f (Heimkehr nach Tipasa).

¹⁰⁴ B. Spinoza, *Ethik II*, Scholium zum 43. Satz.

¹⁰⁵ Platon: "etwas anderes" sei das "Edle und Gute" (γενναῖον, ἀγαθόν) "als Retten und Gerettet-werden" (Gorg 512 d).

¹⁰⁶ Fazit von W. Buschs *frommer Helene*.

Nichts als solches aber wäre "sauber" – wie die Lage nach völligem Abschluss eines Fäulnis- oder Verwesungsprozesses. Was aber ist der Wahrheitskern in der so verbreiteten "Personifizierung" (Substantivierung und Hypostasierung) des Bösen?

Sie liegt in einer oft verkannten Eigenart der sittlichen Situation. Dass in ihr nämlich keineswegs außermoralisches Wohl und Wehe die Hauptrolle spielen, wie der Utilitarismus annimmt. Es geht in ihr vor allem Tun um ein Sein, und zwar um das des Handelnden. Er ist das erste "Objekt" seines Denkens, Redens und Tuns. Ob es mir glückt, jemanden zu betrügen, hängt von meiner Findigkeit, von seiner Klugheit und von der Gunst oder Ungunst der Umstände ab. Was mir bei meinem Betrugsversuch aber in jedem Falle "gelingt", ist: mich auf dem Weg zum Betrügersein voranzubringen. – In diesem Sinn hat man uns unsere eigenen Enkel bzw. Großeltern genannt. Denn wir sind "Vater/Mutter" unserer "Gedanken, Worte und Werke" – und zugleich deren Kinder.

Belastender als die Tatsache, dass niemand Getanes ungetan machen kann, ist die Erfahrung, dass wir uns durch unser Handeln oder Unterlassen zu dem gemacht haben, der/die wir nun sind.¹⁰⁷ Wer Böses will, denkt, redet, tut, ist dadurch selber böse geworden. Und wer sich endgültig dafür entschieden hätte, wäre endgültig böse. Nicht *das*, aber *der/die* Böse.

Oder wäre es auch und gerade dann geboten, statt von *dem/der* Bösen von *einem/ einer* Bösen zu sprechen? – Mit dieser Frage sind wir ausdrücklich zum "und" zwischen der Freiheit und dem Bösen gekommen.

Freiheit Und das Böse?

1. Das schlechthin Böse, hat sich gezeigt, gibt es nicht. Es kann nur als Parasit des Guten existieren. Das zeigt seine wesenhafte Schwäche, doch zugleich auch seine erschreckende Macht.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Siehe M. Blondel, *L'Action* (1893), Paris 1950, 330f. (Die Aktion, Freiburg-München 1965, 356f.).

¹⁰⁸ Augustinus' metaphysische These vom Nicht[s]-Sein des Bösen läuft also mitnichten auf seine "Entbösung" hinaus (wie heute immer wieder in Beiträgen zum Theodizeeproblem behauptet); sie meint das Gegenteil von Subtraktion: Pervertierung. Dazu (einmal, statt metaphysisch, von den metaphysical poets aus) R. Pinsky, *The Pageant of Unbeing*, in: *The Poet's Dante* (Hg. P. S. Hawkins / R. Jacoff), New York 2001, 306-318.

Denn nach dem alten Spruch "corruptio optimi pessima – Verderbnis des Besten [ist] die schlimmste" wächst mit der Kraft und den Möglichkeiten eines Freiheitswesens auch das Böse, wenn es sich dafür entscheidet. Gleichwohl bleibt es dabei: restlos böse kann Freiheit nie werden.

Vielleicht sind zwei Exempel hilfreich, das eine sprachlich, das andere mathematisch. Sprachlich gibt zu denken, dass jemand, der nein sagen will (wie jener "Geist, der stets verneint", Mephisto), auf die Frage, ob er wirklich nein sagen wolle, antworten muss: ja. Das Böse hat immer auch den Charakter des Selbstwiderspruchs.¹⁰⁹ Ganz identisch mit sich = ganz frei wird Freiheit einzig, wenn sie Leben, Liebe, Sein bejaht – denn sie sagt dann auch nochmals zu ihrem Ja ja. Ein Nein zum Nein würde dies – in Bekehrung und Umkehr – widerrufen.

Mathematisch lässt sich die innere Dynamik des Bösen an der Hyperbel der Formel $y = -1 : x^2$ veranschaulichen, einer Hyperbel (Gegenbild zur Parabel $y = x^2$ des sich weitenden Guten), deren Äste sich im Abstieg immer mehr der Y-Achse nähern, ohne je mit und auf ihr zusammenzufallen.¹¹⁰

2. Einfach identisch mit dem Bösen kann die Freiheit also niemals werden. Theologisch gesprochen: Der Teufel ist nicht bloß nicht "das Böse", er wird bleibend von Gott bejaht. In aller Schärfe: Gott liebt ihn, nicht *als* bösen noch seine Bosheit, doch als Freiheitswesen *mitsamt* dem Nein, das es sagt.¹¹¹

¹⁰⁹ Der zeigt sich nicht zuletzt darin, dass auch und gerade der Bösewicht protestiert, wenn er sich ungerecht behandelt findet.

¹¹⁰ Eine Formel auch für die Bestimmung des Bösen durch G. Bernanos: [wissentlich scheiternde] Gier nach dem Nichts [nicht ob seiner schon erwähnten "Sauberkeit", sondern als Nein zu Sein, Leben, Liebe] (Sous le soleil de Satan II 1 [œuvres romanesques (Pléiade) 1961], 237: "ô soleil de Satan! – désir du néant recherché pour lui-même." [Die Sonne Satans, 1950, 211f]).

¹¹¹ Denn lieben heißt sagen und tun: Es soll dich geben (H. Arendt, in geglückter Zusammenfassung Augustins: "volo, ut sis – ich will, dass du seist" [Vom Leben des Geistes. II. Das Wollen, München/Zürich 1979, 102], Vgl. J. Pieper, Werke (Anm. 102) 4: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, 314-321).

Dies "Mitsamt" ist gemeint, wenn von der Zulassung des Bösen durch Gott die Rede ist. Wollen kann er das Böse nicht, das machte ihn selber böse; wenn andererseits er wollte, dass es nicht sei, wäre es nicht; das logisch Dritt-Mögliche: nicht zu wollen, dass es sei (Vgl. Thomas v. Aquin, S.th. I 19,9 ad 3), verwirklicht sich in solchem "Mit"-Dulden: Ich

Aber besagt dies nicht, dass das Böse doch zur Freiheit gehört? Keineswegs. Der Teufel ist ein *gefallener* Engel.¹¹² Mithin hat Freiheit neben dem Guten auch das Böse zu verwirklichen. Gut und Böse stehen ja nicht wie verschiedene (gegensätzliche) Güter zur *Wahl*, sondern das Freiheitswesen vor der *Entscheidung* für oder gegen Leben und Sein. Im theoretischen Feld sieht das auch jeder: Wer käme auf die Idee, sich reicherer Erfahrung wegen nicht mit (wahren) Einsichten zu "begnügen", sondern lieber in regelmäßigen Abständen zu irren oder sich täuschen zu lassen? Anders auf praktischem Gebiet.

Ich sehe dafür zwei Gründe. Einmal ist oft genug korrektes Verhalten nicht wirklich *moralisch*, sondern nur (I. Kant) *legal*, also der Furcht (bzw. der Bequemlichkeit) gedankt. Sodann vor allem schließt das Ja zum *Guten* in seiner konkret zu lebenden Gestalt unweigerlich das Nein zu *Gütern* ein (etwa die entschiedene und ganzheitliche Zuwendung zu einem Menschen den

bejahe dich – nicht abzüglich deiner Schuld, sondern mit ihr, die ich nicht bejahe.

¹¹² Ob es solche Geistwesen gebe, ist natürlich philosophisch unentscheidbar. (Immerhin ließe sich fragen, ob ausgemachter Weise der Mensch die Höchstgestalt existierender Seins- und Lebensformen darstelle). – Der seinerzeit in der katholischen Kirche geführte Streit über die Existenz des Teufels hatte mehrere Dimensionen. Es ging 1. darum, ob die Existenz solcher Wesen zum Glaubens-Inhalt gehöre oder nur zu dessen zeitbedingter Ausdrucksweise. Sodann war 2. zu klären, ob diese Wesen als personal zu bezeichnen seien.

Bewusstsein und Freiheit muss ihnen eignen, um sich auf die absolute Wirklichkeit und Güte beziehen zu können. In diesem Sinn also sind sie personal, wenn auch ganz anders als wir. Ein Problem wirft die klassische Person-Definition des Boethius auf (Anm. 18), wenn man thomanisch die reinen Geister als *überindividuelle* Wesen denkt. – Ein zweites Problem entsteht aus dem modernen dialogischen Person-Begriff, der Du-Bezug und Mit-Sein in den Mittelpunkt rückt. Darum hat damals J. Ratzinger formuliert: "Wenn man fragt, ob der Teufel Person sei, so müsste man richtigerweise wohl antworten, er sei die Un-Person. Die Zersetzung, der Zerfall des Personseins" (Abschied vom Teufel? In: ders., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 225-234, 233). Ähnlich dann auch: Teufel – Dämonen – Besessenheit (Hg. W. Kasper / K. Lehmann), Mainz 1978 (bes. die Beiträge der Herausgeber).

Die Frage der Besessenheit bleibt hier ebenfalls unbehandelt und darum offen. Nur soviel, dass eine Fokussierung auf das Thema Exorzismus angesichts der ungeheuerlichen Dimensionen des Bösen in unserer Welt eher "Wasser auf des Teufels Mühlen" wäre. Leseempfehlung: C. S. Lewis, *Screwtape Letters – Dienstanweisung an einen Unterteufel*; L. Kolakowski, *Gespräche mit dem Teufel*, München 1968.

Verzicht auf sexuelle Abenteuer anderwärts). Beides erklärt Buchtitel (samt ihrem Erfolg) wie "Gute Mädchen kommen in den Himmel – böse überall hin".

Und dahinter steht mehr. Der Hauptstrom biblisch-christlicher Tradition sieht hinter dem Zug zum Bösen Hochmut. Mir scheint demgegenüber die These plausibler, es gehe um Angst, um Misstrauen und Groll. Gott kann nur Begrenztes schaffen. Geschöpfe, denen ihre Endlichkeit bewusst ist, wissen dies im Horizont der Unendlichkeit. Und vor diesem Meer der Möglichkeiten schrumpft ihnen ihre Wirklichkeit zum Beinah-Nichts. Dass der Schöpfer sie ins Sein gerufen hat, zeigt seine Liebe (statt dass, wie Theologen-Hochmut erklärt, der Gott der Philosophen nichts als eine kalte *causa sui* wäre). Doch zeigen ihre Grenzen nicht zugleich die Grenzen dieser Liebe? Hier meldet sich die Versuchung zum "Kleinglauben", zum Gedanken, selbst für sich sorgen zu müssen – während Dankbarkeit das Geist-Geschöpf dazu brächte, die begrenzte Gabe als Sakrament vorbehaltloser Zuwendung zu erkennen.¹¹³

Also muss Freiheit sich zumindest mit dem Bösen auseinandersetzen? In diesem Sinn erklärt Friedrich Wilhelm Joseph Schelling als "reale[n] und lebendige[n] Begriff" der Freiheit, "dass sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei."¹¹⁴

3. Schelling schreibt das in seiner berühmten Schrift über die menschliche Freiheit; aber er meint seine Bestimmung nicht bloß für diese. Auch in Gott "geht die Schwerkraft [...] vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund" (358). Gottes Göttlichkeit hält diesen Grund stets in der bloßen Möglichkeit (399). Doch in der Schöpfung kommt er zur Existenz, und "nichts anders" als diese Aktualisierung und das Streben zu ihr ist das Böse (378).

Dieser Gedanke verbindet sich mit dem schon abgewiesenen, dass "jedes Wesen nur in seinem Gegenteil offenbar werden" könne, "Liebe nur in Hass, Einheit in Streit" (373). Dazu kommen zwei weitere: einmal, dass "Gott notwendig sich offenbaren

¹¹³ F. v. Baader: "Danken in der Schriftsprache ist die Praesenz des Gebers in der Gabe anerkennen." WW (Anm. 94) IX 387 (Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule). Der Sündenfall ist so mitnichten, wie in der Sicht der Denker des Deutschen Idealismus, das Tor zur Menschwerdung des Menschen, sondern ein Versagen vor der Insinuation kleinlichen Argwohns (J. Sp., Zur Antwort berufen. Zeugnis aus christlichem Stand, 4Köln 2005, 109 u. 128-130).

¹¹⁴ Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Sämmtl. Werke 1860 VII), 352.

muss" (374), sodann, dass der Grund das eigentlich Starke, Wirkende sei: "Dasselbe, was durch den Willen der Kreatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu sein), ist an sich selbst das Gute, solange es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt" (400). Das Zueinander von Gut und Böse wie auch von Freiheit und Bösem wird also in gnostischer Tradition als Gegensatz-Einheit gesehen: "Eine attrahierende [anziehende] und eine repellierende [abstoßende] Kraft für sich zu denken, ist unmöglich" (ebd.).

Ähnliches begegnet immer zum "bösen Trieb" bei den Rabbinen, weil er mit der naturhaften Aggressivität (als Arbeits- und Kampfkraft) des Lebendigen identifiziert wird. – Weder darauf noch auf Schellings Theosophie können wir uns hier genauer einlassen, müssen es aber auch nicht, weil es statt um Denkgeschichte um die Sache zu tun ist.

Danach kann das Und weder bedeuten, Freiheit (in ihrer Macht) *sei* das Böse, noch: sie habe es – zumindest auch – zu realisieren. Führt letztere These sich nicht schon selbst ad absurdum? Denn bestimmt man das Böse als das, was keinesfalls sein darf (unbedingt nicht-sein soll – und wie sollte man es ernsthaft anders bestimmen?), um dann zu erklären, sein Dasein sei nötig,¹¹⁵ dann widerspricht man sich selbst – ohne dass ich hier einen Ausweg in subtile "Dialektik" sähe.

Wie sollte das Böse "aufgehoben" werden? – Leid und Schmerz sind aufhebbar; der biblische Ausdruck dafür heißt "Verklärung". Das Böse verklären hieße, es potenzieren. Und leider bewegen wir uns damit nicht etwa bloß in akademischen Gedankenspielen. Es geht vielmehr um ein gängiges Missverständnis der gefährlichen Osternacht-Formel "felix culpa".

Das Böse soll keineswegs bloß "nicht bleiben". Auch, wenn geschehen, hätte es doch nie geschehen dürfen. Und dies gerade nochmals dann, wenn es vergeben wurde. Denn zu was macht ein Schuldiger die Vergebung, wenn er dem, der sie ihm zuspricht, erklärt, eigentlich habe er ihm für die Ermöglichung solchen Selbstüberstiegs noch dankbar zu sein?

¹¹⁵ Für Hegel ist es die "Existenz des Widerspruchs", "ein Zustand, der nicht sein soll, d.i. der aufgehoben werden soll, aber nicht ein solcher, der nicht eintreten soll; er ist eingetreten, indem Bewusstsein der Mensch ist." Werke (Anm. 52) 11, 373 (zu Göschels Aphorismen) und Vorlesungen 5 (W. Jaeschke), Hamburg 1984, 42 (vgl. Werke 17, 250-261).

Das Böse ("als solches") dient zu nichts und in keinerlei Hinsicht.¹¹⁶ Freiheit aber ist nach ihrem Wesen schlicht Freiheit zum Guten.¹¹⁷

Freie Freiheit – Freigebigkeit

1. Mit Bedacht wurde Freiheit zu Anfang als Identität definiert und nicht in Bezug auf Wahl und Entscheidung; denn dem voraus ist sie (so Guardini) "Anfangskraft".¹¹⁸ Um das mit zwei Argumenten zu stützen: Theo-logisch wird man sagen müssen,

¹¹⁶ Darum (nochmals zum Ur-Fall – Anm. 113) bringt die Erkenntnis seiner (Gen 2,17) keinen Gewinn. Was nämlich sollte die Erfahrung eintragen, das Böse so intim zu erfahren wie Adam seine Frau Eva (Gen 4,1)? Als ginge es um ein Denk- und Reifungsverbot, so dass der Mensch erst durch den Ungehorsam zu sich selber finde. Jüngst begegnet das (nach z.B. E. Bloch) bei G. Langenhorst in: Zur Debatte 7/2005: ("Nackt, vegetarisch, unsterblich": Nachdenken über das Paradies. Anders J. Sp., Paradies-Gedanken in: Zeichen & Wunder (Ztschr. f. Kultur, Frankfurt/M.) 16 / Nr. 47 (2005) 5-14. Jetzt mag dazu das Thomas-Zitat genügen, dass Gott durch nichts beleidigt werde, als was Menschen gegen ihr eigenes Wohl tun (ScG III 122, Abs. 2).

¹¹⁷ Der Nutzlosigkeit des Bösen am Anfang entspricht sein Verlöschen im Ziel erfüllter Freiheit. Dafür hat Dante ein sinnhaftes Bild gefunden: Im Übergang vom Läuterungsberg zum Himmels-Paradies müssen die Menschen sowohl aus dem Lethe-Fluss trinken, zum Erlöschen ihres Schuldgedächtnisses, wie aus dem Fluss Eunoë, zur Erinnerung des Guten. Und eins ist an das andere gebunden (Purg 28, 127-132). Einerseits habe ich Schwierigkeiten: Gehört zur Seligkeit nicht die Dankbarkeit des Erlösten? (So wissen bei ihm selbst die Seligen durchaus, wovon sie erlöst worden sind – und warum sie etwa im Mond- statt im Jupiterhimmel weilen); andererseits wird hier schön deutlich, wie das Gute überhaupt nicht der "Kontrafolie" des Bösen bedarf (sowenig wie, ganz profan, die Kochkunst der Gastgeberin nur von jemandem gewürdigt werden könnte, der sich an Hungerqualen erinnert). (Für die Nichtigkeit eines "verewigten" Nein findet sich bei C. S. Lewis, Die Große Scheidung, das eindruckliche Bild, dass sich unter den Verlorenen kein Grashalm biegt und sie nicht die kleinste Beere vom Boden heben können. Verfehlt ist darum auch die Rede vom Besiegtsein der Liebe durch ein solches Nein. Sie siegt immer: wenn nicht durch die Umkehr des Verweigerers, dann dadurch, dass sie in ihrer Unbedingtheit ihm auch weiterhin Sein und Leben schenkt – und die Kraft zu seinem lustvoll selbst-zerstörerischen Nein.

¹¹⁸ R. Guardini, Freiheit Gnade Schicksal, München 41956, 23; siehe I. Kant, KrV B 473.

dass Gott sich weder wählt noch sich zu sich entscheidet noch entschieden hat. Erst recht gilt das für ihn im Blick auf das Böse. Alles andere wäre nun wirklich im üblen Sinn anthropomorph.

Doch auch anthropologisch: Angefangene Freiheit, solange sie noch auf dem Weg zu sich selbst ist, vollzieht sich, anders als Gott, in Wahl und Entscheidung. Wie aber ihren Anfang denken? (Er ist unfasslich, tatsächlich aber geschehen.) Kann (noch) nicht Seiendes sich zum Dasein entscheiden? Kein Wunder darum, dass traditionell Gottes Schaffen als Herstellen aufgefasst wird. Doch lässt sich derart *Freiheit* schaffen?

Oben wurde bereits das schöne Wort des Nikolaus von Kues zitiert (Anm. 11), dass der Mensch das Hören der Erde auf den Anruf Gottes sei. Ausführlicher hat Guardini Seins-Befehl und Anruf zum Sein gegenübergestellt (S. 10). – Wie aber soll dessen Ur-Ja aus Wahl und Entscheidung hervorgehen, wenn er erst dadurch wird? Wieder in einem geometrischen Bild: Wie steht es um einen Winkel in seinem Spitz- und Quellpunkt? Man kann (mit Sartre) die Freiheit aus Unfreiheit beginnen sehen; doch das verschiebt die Frage nur: zum Anfang ihres Frei-werdens und -seins als solchen. Warum also nicht den Winkel schon in seinem Spitzpunkt anfangen lassen – und die Freiheit in ihrem Anfangspunkt: vor aller Wahl?

Die folgt allerdings unverzüglich: als Stellungnahme zu diesem fraglosen Ja, bestätigend oder als Widerspruch dazu, als Selbst-Widerspruch.

Wahl und Entscheidung sind also sekundär – was nicht bedeutet: nebensächlich. In der Tat ist ja endliche (ich sage lieber: gerufene) Freiheit keineswegs darauf aus, sich immer wieder der "Qual der Wahl" auszusetzen und immer neu zu entscheiden. Was sie vielmehr durch alles Wählen und Entscheiden zu erreichen sucht, das ist *Entschiedenheit*. Die aber stellt nichts anderes dar als die ihr eigene Form von *Identität*. Als Anfangskraft ist Freiheit Kraft zur Selbstbestimmung.

2. Nun wird abendländisch diese Freiheit = Identität vor allem als Selbststand und Selbstsein gedacht: unter der Devise *Autonomie* und dem Stern *Autarkie* [Selbstgenügen]. Das geht von der wirkmächtigen aristotelischen Bestimmung, der Freie existiere "seinetwegen", bis zur Kantschen Formel vom "Zweck an sich selbst".¹¹⁹

¹¹⁹ Aristoteles, Met I 2, 982b 25f: ἀνθρώπος ἐλεύθερος ὁ ἑαυτοῦ ἔνεκα (ánthropos eleútheros ho heautoú héneka). Im lateinischen "homo liber sui causa" ist "causa" also Ablativ; doch begegnet es bei Thomas

Im Einstiegskapitel haben wir den Aufstieg von der Substanz zum Subjekt nachvollzogen – im Gegenüber zu der schwachen Seinsweise Bezug. Andererseits ist der Mensch tatsächlich nicht autark, noch nicht einmal der Oikos, das Haus, sondern erst die Polis. Darum schätzen die Griechen Freundschaft so hoch.

In der theoretischen Philosophie aber bleibt es Jahrhunderte lang beim Subjekt-Objekt-Denken, bis zum späten Fichte, Feuerbach und dann den Dialogikern. Das Andere ist das Nicht-Ich (der Freund immerhin ein "zweites Ich"). Und wenn Hegel das Böse realisiert sehen wollte, hing auch dies hiermit zusammen: Die Souveränität des Ich hat sich im Einbezug des Anderen seiner zu bewähren, so der Materie in seiner Leiblichkeit und der radikalsten Andersheit: des Bösen.

Tatsächlich ist der/das Andere dem Ich fremd. Das Gastrecht wäre nicht derart kulturweit in Geltung, wenn der Fremde nicht erstlich als Feind erschiene.¹²⁰ Indem der Einzelne sich als Atom versteht, sieht er sein Wohl zumeist im Gegensatz zu dem der anderen; jedenfalls erhält es einen "defensiven Charakter". Er glaubt sein Wohl verteidigen zu müssen. Zwar kann er gänzlich ohne andere nicht leben, Gemeinsamkeit mit anderen zeigt sich darum als unvermeidlich; doch es erscheint nicht als innere Qualität der Person. Nur eins unter vielen zu sein stellt eine Last, das Dasein der anderen eine Belästigung dar; Sein und Leben anderer und die Gemeinschaft als solche besagen Schranken.

Im frühen Hauptwerk Karol Wojtyłas *Person und Tat* heißt es hierzu: "Die 'anderen' sind für das Individuum nur die Quellen von Beschränkungen, ja sogar der Pol vielfacher Widerstände. Wenn eine Gemeinschaft entsteht, dann nur zu dem Zweck, um das Gut des Individuums inmitten dieser 'anderen' zu sichern. Das ist in lapidarer Kürze der Abriss des individualistischen Standpunkts, dessen einzelne Variationen und Schattierungen wir hier nicht weiter entwickeln wollen."¹²¹

auch als Nominativ (statt "seinetwegen": "Ursache seiner"). Nicht im strikten Sinn, weil niemand sich selbst verursachen kann, doch im Blick auf unser "Großeltern-Enkel"-Sein, von dem die Rede war. – Kant: Grundlegung... (Anm. 92), 66f (WW IV, 60f.).

¹²⁰ Statt gleich von Fremdenhass zu reden, sollten wir zunächst das Recht von Fremdenfurcht einräumen; weiß man doch in der Tat nicht, wie sie unser Verhalten auffassen und worauf wir uns bei ihnen einzustellen haben.

¹²¹ Person und Tat, Freiburg 1981, 317.

Daraus erklärt sich die Reaktion: In einem "Individualismus rebours" kommt es nämlich zu einem kollektivistischen Totalitarismus. – Um auch diesen mit Wojtyłas Worten zu kennzeichnen (317f): "Im Totalitarismus dominiert das Bedürfnis, sich vor dem Individuum zu schützen, vor dem Individuum, das grundsätzlich in feindlicher Absicht die Gemeinschaft und die Gesellschaft umlauert. Weil vorausgesetzt wird, dass im Individuum nur das Streben nach dem individuellen Guten steckt [...], kann jegliches gemeinsame Gute nur über die Beschränkung des Individuums entstehen [...] gemäß der anti-individualistischen Orientierung, in der man leicht die Grundlage des Individualismus entdecken kann, nur gleichsam von der entgegengesetzten Seite her und mit den entgegengesetzten Zielen."

3. Weder Individualismus noch Kollektivismus lösen die Aufgabe eines humanen Miteinanders von Personen in Bezug. Im Individualismus bleiben Beziehungen beiläufig und äußerlich; denn der Einzelne versteht nur sich selbst als ein Ganzes, nicht die Gemeinschaft. Die ist ihm bloß ein Neben- und Gegeneinander solcher "Monaden". Umgekehrt gibt es im Kollektivismus nur den einen durchgreifenden Gesamt-Bezug; die Einzelnen können nicht *sich* beziehen, da sie nur Partikel, Momente oder Schnittpunkte im Ganzen bilden. Was ließe sich dem gegenüber als angemessene Beziehungs-Gestalt benennen?

K. Wojtyła greift hierfür auf den traditionsreichen Begriff der *participatio* zurück. Sie macht, schreibt er, "die Eigentümlichkeit der Person selbst aus, ihre innere und homogene Eigentümlichkeit, die bestimmend ist dafür, dass die Person, die 'gemeinsam mit anderen' existiert und handelt, als Person existiert und handelt".¹²²

Oben (Anm. 58) haben wir den statischen Begriff der "Teilhabe" bereits zum "Austausch" dynamisiert. Und solcher Austausch kommt nicht bloß von ungefähr zustande. Person ist nach der eingeführten Definition des Boethius zwar eine "individuelle Substanz", doch eine solche "vernünftiger Natur". Vernunft aber meint Offenheit für..., Ausrichtung auf... Es ist sogar nicht bloß so, dass wir des Austauschs und Gesprächs mit anderen bedürfen: wir "sind" vielmehr "ein Gespräch".¹²³ Grundlegende Per-

¹²² A. a. O. 312. Vgl. ders, Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: K. Wojtyła / A. Szostek / T. Styczeń, Der Streit um den Menschen, Kevelaer 1979, 11-68, 56 ff.

¹²³ F. Hölderlins: "... Seit ein Gespräch wir sind..." Versöhnender, der..., 3. Fass.: Sämtl. Werke (Kl. Stuttg. Ausg. [Beißner]) II 143.

sonvollzüge: Fragen, Antworten, Versprechen geben, Anerkennen, Lieben sind allein als interpersonale möglich.

Wie aber haben wir diese "Kontur" von Freiheit zu denken? Nahe legt sich – unter dem Stern Autarkie – ihr Verständnis als Grenze und Bedürfnis: Mangel; also wenn nicht als böse, so doch als Übel, "metaphysisch" nach dem von Leibniz eingeführten dritten "malum". Aber gibt es Freundschaft, weil das Individuum sich nicht allein genügt, weil es gar – nach dem Strafschnitt der Götter – als Hälfte herumirrt, in Suche nach seiner anderen ("besseren"?) Hälfte? Oder wäre umgekehrt der Mensch darum keine selbst-gerundete Kugel, damit es das Fest des Austauschs geben könne?

Freiheit sei Freigebigkeit, *libertas liberalitas*, schreibt Walter Kern.¹²⁴ Wirklich frei ist Freiheit erst, wenn sie frei gibt und freigibt – im Gegenüber zu anderer Freiheit. – Doch auch dies lässt sich nochmals verschieden lesen. Zunächst ist zu klären, ob solches Geben seinerseits dranghaft ihrem Wesen entspricht – im Sinne Plotins, also die "Armut des Reichen" bedeutet, – oder selbst ein Freiheitsgeschehen darstellt.¹²⁵ Dafür wird hier votiert.

Damit aber stehen wir vor einer letzten Alternative: Man kann im Votum für die Freiheit der Freigebigkeit zugleich und eigentlich für ein Adels- und Souverän-Verständnis von Freiheit votieren. Es ginge schließlich also doch – auch in der Lage des nicht Allein- und All-Ein-Seins – um Autarkie. Worin anders nämlich sollte der Gipfel von Freiheit bestehen, wenn nicht in der Realisierung ihrer höchsten Möglichkeiten? Also zu schenken, mitzuteilen, sich selbst mitzuteilen; zuhöchst Sein zu schenken – und es neuerlich zu schenken in schöpferischem Vergeben? – Solche Freiheit ist göttlich; und des Menschen Höchstes wäre, sich dem anzunähern.

Hier ist das Votum anders gemeint. Ich sehe das Eigentlichste von Freiheit darin, dass sie anderer Freiheit nicht dies und jenes, nicht einmal einfach sich gibt und mitteilt, sondern ihr gerade das eigene Können, die ihr eignenden Möglichkeiten zur Verwirklichung hingibt. Nicht also sie selbst will ihre Mög-

¹²⁴ "Die freieste Freiheit ist die liebendste Liebe, das tätigste Schenken [...] sie ist Freigebigkeit: *libertas – liberalitas*. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes)." *Mysterium Salutis* II 497.

¹²⁵ Dass Gottes *liberalitas* nicht naturhaft gedacht werden dürfe, betont besonders J. Duns Scotus (gegenüber Avicenna). *Op. Ox.* I d 2 q 7 nr. 4 f. und d 8 q 5 nr. 13-15 (*Vivés* 8, 513 u. 750-753); *De primo principio* IV 10 (Darmstadt 1974, 126 f.): *liberalissime*. Gott wäre um nichts weniger göttlich und anbetungswürdig, wenn er nicht geschaffen hätte.

lichkeiten realisieren, sondern just diese Verwirklichung will sie sich schenken lassen.

Am deutlichsten geschieht das zwischen Menschen, wo eine Frau von einem Mann ihr Mutterwerden und -sein, ein Mann von einer Frau sein Vaterwerden und -sein empfängt. (Zugleich wird klar, dass Empfangen mitnichten Passivität meint: Freiheit "lässt" sich beschenken.¹²⁶)

* * *

Nur angemerkt sei, dass dies auch ein neues Licht auf die Selbst-Verweigerung des Bösen werfe. – Aber nicht damit möchte ich schließen, sondern mit einem letzten Hinblick auf die Freiheit vor der Andersheit des Anderen. – Der Andere erscheint, so hieß es, in der Tradition als Anderer des Ich: als anderes Ich. Erst die Dialogiker stellen ihm das Du gegenüber. Und selbst dieses wird bei Buber noch vom Ich her gedacht (von den Grundworten "Ich – es" und "Ich – Du" aus).

Das Eingangskapitel dem gegenüber hat uns zu der Formel Du-ich-Du geführt. Noch entschiedener als Buber hat Levinas uns gezeigt, wie das Ich sich ganz und gar dem Anruf und Anspruch an es verdankt.¹²⁷ Bedenkenswert, dass der Antwortende ("Hier bin ich") auf französisch sich in den Akkusativ stellt: "me voici – mich sieh hier!"¹²⁸

Im und als Gespräch sind wir Antwort. Freiheit vollzieht sich im Antworten-Fächer von Selbstannahme, Rechenschaftsablage über Hilfersuchen und Hilfsangebot bis hinauf zu selbstvergesenem Entzücken. Freiheit bestimmt sich selbst: zum Du ihres Du.¹²⁹

¹²⁶ Oben, S. 34, war schon vom "Medium" die Rede. (Längst ehe die Müdigkeit es nicht mehr zulässt, recht zu reden, kann man nicht mehr wirklich hören). Siehe Gott-ergriffen (Anm. 93), Einführung; zuvor: Freiheitsgrund Transzendenz, in: ThPh 74 (1999) 545-556, bes. 553ff (Gehorsam).

¹²⁷ Eigentlich sind wir darauf schon oben gestoßen: in Kants "einerlei" von Freiheit und Getroffen-sein durch das Du-sollst des Sittengesetzes.

¹²⁸ Auch das hebräische הִנְנִי (*hinnéni*) – Gen 22,1.11; Ex 3,4 – lässt sich so lesen, wörtlich: hinné "da, siehe da ["ecce"]!": ich oder mich" (das angehängte [n]i steht für alle vier Fälle [zuerst für den zweiten = mein]).

¹²⁹ Und dass dies auch für Gott gilt – nicht den des Aristoteles, der, ohne selbst zu lieben, ὡς ἐρώμενον (*hōs erōmenon* – Met XII 1072b 2) die Welt als "unbewegter Beweger" bewegt (d.h. indem alles ihn als höchstes Gut liebt), sondern den lebendigen –, wissen die Christen, die ihn als dreieinig kennen dürfen.

III. Gottesbeweis aus Gotteserfahrung

Von Erfahrung und Gotteserfahrung ist heute leichthin, fast wie selbstverständlich die Rede; sei es, dass man sich auf sie beruft, sei es, dass man ihr Fehlen beklagt. Ebenso selbstverständlich ging die Tradition davon aus, dass wir hienieden nur Innerweltliches erfahren können. Zu Gott führe nur der Glaube an seine Offenbarung – oder der Vernunftweg der "Gottesbeweise".¹³⁰ Schon die Einführung aber hat Erfahrung und Glaube verknüpft, statt sie einander entgegenzustellen. Dies Kapitel soll das im Blick auf die sogenannten Gottesbeweise vertiefen. Und zwar gerade an dem Beweis der Beweise, dem umstrittenen ontologischen Argument.

Es geht also um die Verbindung von Metaphysik und Phänomenologie. Den Ansatz dazu soll ein früher Aufsatz des Freiburger Philosophen und Theologen Bernhard Welte geben:¹³¹ über den Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion.¹³² Welte geht von Edmund Husserls Forderung aus, dass für jede Wissenschaft der noematische Gehalt ihrer Grundbegriffe (das in ihnen Gedachte) geklärt werden müsse, indem "die grundlegenden eidetischen [= Wesens-] Gehalte in ihrer Erstgegebenheit selber aufgesucht und aus dieser einfach erhoben werden" (315). Das gelte auch für die Religionswissenschaften und besonders die christliche Theologie. Leisten auch die Gottesbeweise so etwas? Nicht als wären sie der Anfang von Religion; vielleicht aber das Denken dieses Anfangs.

Eine behutsame Relecture von Thomas' "Wegen" ergibt für die *Noëse* (das Wahrnehmen, Denken): "Muss man das gesammelte und betroffene, schweigende und erfüllte Denken an das Unausdenkliche und Unaussagbare nicht Andacht nennen im ursprünglichen Sinne?" Für das *Noëma* (den bedachten Gegenstand): "Das durch absolute Höhe, absoluten Rang und absolute

¹³⁰ H. Ogiermann, "Die Problematik der religiösen Erfahrung", in: Scholastik 37 (1962), 481-513, bes. 482-487, u. 38 (1963), 481-518; W. J. Hoye, Gotteserfahrung?, Zürich 1993.

¹³¹ Siehe J. Sp., Ein Phänomenologe des Heiligen. Bernhard Welte (1906-1983), in: ThPh 81 (2005) 241-246.

¹³² B. Welte, Religion (1954), Auf der Spur des Ewigen, Freiburg im Br. 1965, 315-336.

Reinheit schlechthin entzogene und doch und zugleich uns selbst und das Ganze des Seins im Innersten Umfassende und uns in Schweigen und Andacht Angehende müssen wir das Heilige nennen" (329).

Daraus ergibt sich ein Appell an Freiheit: "ich soll bejahen, es ist unermesslich Grund dazu da" (333). "Eine solche Noëse", das freie Ja "des in Andacht gesammelten Geistes darf *Glaube* im religiösen Sinn genannt werden" (334). Und was mich derart angeht, zeigt "den phänomenalen Charakter eines freilich selbst wieder ganz unaussprechlichen persönlichen DU": Gott *als* Gott, "genauer: als Deus meus" (334).

Welte kann zusammenfassen. Die Thomanischen Beweise zeigen sich "als genaue metaphysische Artikulierungen eines ursprünglichen geistigen Vorganges, dessen phänomenales Wesen von Anfang an religiöser Natur ist" (334). Und bleibt dies hier eher implizit, so hat der "große Zeitgenosse" Bonaventura es "so ausdrücklich wie möglich" zu entwickeln versucht (335f.). Diesem Schluss-Hinweis folgt der erste Schritt unserer Überlegungen.¹³³

Anselmische Gott-Evidenz bei Bonaventura

Was Thomas kunstvoll erschließt, liegt für Bonaventura offen zutage. Gehört für den Dominikaner zwar die Fähigkeit, Gott zu erkennen, zum Wesen des Menschen, doch auch nur sie, so nimmt der Jünger des Franziskus wörtlich, was Johannes Damascenus gleich zweimal am Anfang seiner Glaubenslehre erklärt: "Keinen Sterblichen nämlich gibt es, dem nicht natürlicher Weise eigen ist, zu erkennen, dass Gott sei."¹³⁴ Gott leuchtet derart in der Natur auf, dass sich Bonaventuras Beweisansätze "fast wie nachlässig hingeworfen ausnehmen" (Etienne Gilson).¹³⁵

¹³³ Hinter ihm – wie dem Folge-Schritt – steht weniger historisches Interesse mit entsprechendem Anspruch als vielmehr das Bedürfnis, empfangene Anstöße zu bezeugen und den ihnen gebührenden Dank abzustatten.

¹³⁴ "Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum est, ut Deum esse cognoscat." *Expos. fidei orthodoxae* – 1 u. 3 (Migne PG 94, Sp. 790 u. 794). Thomas: S.th.. I 2, 1 ad 1; Bonaventura: *De myst. Trinit.* I 1, 1 (*Op. omn. Quaracchi* V, 45).

¹³⁵ E. Gilson, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*, Köln u. Olten 1960, 146.

In der Natur aber sehen wir ihn, weil wir seine Idee schon in uns tragen. "In diesem Punkt ist Bonaventura von seinem Sentenzenkommentar bis an sein Lebensende ein treuer Schüler des heiligen Anselm geblieben" (148). Ja, er hat dessen stark ineinandergeschachteltes und offenbar missverständliches (da immer wieder missverständenes) Verfahren zu schlagender Klarheit vereinfacht.

Einfacher schon als der Gedankengang im Proslogion liest sich Bonaventuras These: "So groß ist die Wahrheit des göttlichen Seins, dass man nicht zustimmend denken kann, es sei nicht."¹³⁶ Wie aber erst die Formel "Si Deus est Deus, Deus *est* – Wenn Gott Gott ist, *ist* Gott."¹³⁷

"Gott als Gottesbeweis" hat Josef Seifert seine "phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments" überschrieben, die 1996 erschienen ist und auf die ich mich im Folgenden stütze.¹³⁸

Zugrunde liegt die doppelte Erstevidenz, dass es etwas gibt, nicht nichts – und damit absolute Wirklichkeit. Es geht um Einsicht, wie schwach auch immer, in das göttliche Wesen: seine Vollkommenheit und Selbstnotwendigkeit, seine Unerfindlichkeit und absolute Unüberbietbarkeit. "Die reinen Vollkommenheiten, und nicht deren Ersatz durch ein unerkennbares dunkles X 'absoluter Transzendenz' im Sinne eines Jaspers, sind der Grund für die absolute Transzendenz und Unaussprechlichkeit Gottes" (110). Das Argument beruht sonach auf vier Voraussetzungen (124f): 1. geht es nicht vom Begriff aus, sondern vom erblickten und eingesehenen Wesen; 2. ist dieses Wesen uns hinreichend bekannt; 3. kann Existenz im Wesen einer Sache gründen (und dies uns erkennbar sein); 4. stellt Existenz eine Vollkommenheit dar.

1. Der Vorwurf logischer Fehler missversteht das hier Versuchte; der Beweis begeht weder einen Übergang (Metabasis) von der Logik in die Realität noch einen zirkulären Fehler (*petitio principii*) und verwechselt auch nicht Definition und Urteil (obwohl es

¹³⁶ Tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse. Sent I d. 8, p. I, 1, 2 (Op. omn. I, 153-155).

¹³⁷ "... sed antecedens est adeo verum quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile": De myst. Trinitat. I 1, 29 (V, 48).

¹³⁸ Josef Seifert, Gott als Gottesbeweis, Heidelberg 1996. – Die Abhandlung wird hier nicht ihrerseits diskutiert (dazu meine Rezension in: ThPh 73 [1998] 134-137).

bei Anselm selbst mitunter doch so klingt, als gehe er von einer bloßen Definition aus). Tatsächlich "meinen" Begriffe das Wesen nur, statt es zu sein: und dies aufgrund seiner Erschlossenheit. Erreichen wir jedoch das Wesen Gottes?

2. Wir bewegen uns nicht bloß in einer Interpretation von Sprache und religiöser Erfahrung. Vielmehr sind Widerspruchsfreiheit und absolute Notwendigkeit der göttlichen Wesenheit erkennbar, wobei diese wohl jene einschließt. Dies setzen auch die Kontingenzbeweise voraus. – Aber vielleicht ist es doch nur ein menschliches Konstrukt? Widerspricht die behauptete (Erkenntnis von) Wesensnotwendigkeit nicht dem Geheimnis-Charakter Gottes? Der Phänomenologe klärt den Unterschied zwischen kontingent subjektiver Notwendigkeit (bis hin zur transzendentalen) und absoluter Wesensnotwendigkeit: diese nur "besitzt eine letzte innere Intelligibilität und ermöglicht wahrhaft evidente Erkenntnis" (358). Die Unerfindbarkeit der Gottes-Idee zeigt sich daran, dass sie weder durch Negation noch durch Steigerung gewonnen werden kann – ohne dass auf Eingeborensein zurückgegriffen werden müsste. Einleuchtend der Vergleich, wie "auf dem Hintergrund der erfahrenen Ungerechtigkeit das Wesen der Gerechtigkeit erkannt wird, aber zugleich erst durch das Verstehen der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit als solche eigentlich erkannt werden kann".

Also "Ontologismus"? Der Name meint verschiedenes; ähnlich die Rede von der *via negationis* sowie von "*a priori*". Für das Argument genügt jene "reine Wesenserkenntnis" (425), die Thomas wie Anselm voraussetzen, der eine für seine *viae* im "Umweg über die Realexistenz der Welt" (426), der andere für den direkten ontologischen Beweis. Apriorisch – unabhängig von Realfeststellungen und empirisch-induktiver Verallgemeinerung – ist jeder Gottesbeweis; der ontologische ist "rein apriorisch", indem er auf die aposteriorische Welt-Existenz-Prämisse verzichtet.

3. Soweit zum Wesen. Inwiefern nun kann das Wesen (Gottes seine notwendige) Real-Existenz implizieren? Zunächst einmal ist Existenz zwar kein "reales Prädikat" im Sinne Kants; nämlich (von "res") eine sach- = washeitliche Eigenschaft; aber das ist sie auch und gerade für die Vertreter des Arguments nicht. Die Differenz zwischen hundert möglichen und ebenso vielen wirklichen Talern liegt in der Tat nicht zwischen Zahlen: 100 und 1, sondern zwischen "nicht-wirklich" und "wirklich" (ihr Zahlwert beträgt ohne Frage präzise 100!). Kant spricht von "Position, Setzung". Durch diese bzw. die Existenz kommt zum Begriff in der

Tat nichts "Washaftes" – also nicht irgendein Gehalt "hinzu"; aber zu meinen, so geschähe gar nichts, bezeugt nur (essentialistische) Seinsvergessenheit. Es ist in der Tat "kein Wunder", dass wir beim Versuch, "die Existenz durch die reine Kategorie allein [zu] denken, [...] kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden" (KrV B 629). Warum indes das Dass in Was-Begriffen denken wollen?

Solches (nicht "Real-", sondern, Aktual- =) Wirklich-sein liegt beim Kontingenten nicht schon in dessen Wesen; sehr wohl aber bei Gott. Und diese Behauptung ist selbstverständlich ein synthetisches Urteil.

Mag sodann Dasein als solches zwar keine Vollkommenheit bedeuten, so drohte Gott doch, könnte er auch nicht-sein, der Verlust nicht bloß einer, sondern aller seiner Vollkommenheiten (465 f., Brentano). D. Humes These aber (478), dass Existenz als "a matter of fact" nicht notwendig sein könne, krankt an Doppelsinnigkeiten und Zirkularität; wie auch das selbst-widersprüchliche Axiom, alles Existierende müsse eine Ursache haben (481f.). Einem Paralogismus verfällt nicht das ontologische Argument, sondern jene Kritik, die bei "notwendiger Existenz" nicht zwischen verschiedenen logischen und ontologischen Notwendigkeiten unterscheidet, nicht insbesondere zwischen erkannter Seinsnotwendigkeit Gottes¹³⁹ und der Behauptungsnotwendigkeit bzgl. ihrer (also der Unmöglichkeit ihrer Bestreitung). Damit zeigt sich im Blick auf Gott eine gewisse Umkehr des im Endlichen bestehenden Verhältnisses von (Da-)Sein und Wesen. Die Fülle des *Esse ipsum* (Sein selbst) lässt sich nicht auf

¹³⁹ Die wohl besser "Unbedingtheit" hieße, um diese übermodale Notwendigkeit unmissverständlich von jeder "Nötigung" abzuheben. Siehe dazu B. Thum, *Symphilosophie*, Salzburg 1981, 312f, 337.

Zum prinzipiellen Vorrang der Wirklichkeit, Maßstab jeder Logik und apriori gewusstes höchstes Maß des Denkens, siehe H. Schöndorf, *Ist der ontologische Gottesbeweis ein Fehlschluss?* in: Penser la Foi. (Hg. J. Doré / Ch. Theobald, FS J. Moingt), Paris 1993, 991-1003. 1003: "Wovon das ontologische Argument ausgeht, ist also nicht ein bestimmter Begriff, den man denken oder nicht denken könnte, sondern die Tatsache (!), dass es etwas gibt, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Darin zeigt sich, dass das ontologische Argument eine Grundbestimmung unseres Denkens zur Sprache bringt. Es macht eine Aussage über die Beziehung unseres ganzen Denkens zur Wirklichkeit. Solche Aussagen haben aber immer ein apriorisches Moment, da wir das grundsätzliche Verhältnis unseres Denkens zur Wirklichkeit nie an Hand irgendwelcher Einzelerfahrungen feststellen können."

ein (im Wortsinn genommenes) *esse tantum* (bloßes Sein) reduzieren.

4. Damit sind wir zum Kern (oder Gipfel) des Arguments durchgestoßen: vor die "unendliche personale und sittliche Vollkommenheit als innerstes Fundament" des Beweises (501). "Sein als Vollkommenheit" klang schon an. Diese Vollkommenheit ist näher hin eine der Wirklichkeit, der Einsichtigkeit und des Gutseins: weder nur reine Idee noch reine Existenz, sondern höchst SEIEND (531), wobei die (zudem unbedingte) Existenz solcher Vollkommenheit (mehr, wie bedacht, als deren Bedingung) ihrerseits eine Vollkommenheit darstellt. Diese Vollkommenheits-Reflexion nötigt schließlich dazu, den "klassischen Gottesbegriff" bewusst zu einem personalistischen fortzubestimmen (546). Der Person gegenüber wirkt die "nicht-personale Substanz [...] wie ein Nichts" (556). Person aber erfüllt sich im gelebten Wir von Liebe. – Womit wir wieder bei Bonaventuras Kern-Thema der Dreieinigkeit stünden.¹⁴⁰

5. In Teil VI bietet Seifert eine logisch methodologische Nachreflexion. Zwei Grundthesen dieses 12. Kapitels: Das Argument ist nicht modal-logisch, weil es um metaphysische Notwendigkeit geht; dennoch sind logischer Aufbau und logische Unterscheidungen hochbedeutsam. (Bedenkenswert die Ausführungen über den Ablösungsprozess der Logik von der Philosophie; 632: "Nirgends scheint faktisch die theoretische Beschäftigung mit einer Disziplin wie der Logik weniger Früchte für die Anwendung derselben zu haben." ¹⁴¹). Zu selten werde auf den

¹⁴⁰ J. Ratzinger: "Der Deismus ist kein neues Produkt der Aufklärung; er ist die Wiederkehr des *Deus otiosus* der mythischen Religionen. Der ruft entweder die Götter herbei, oder er ist die Vorstufe zum gänzlichen Verzicht auf den Gottesgedanken, zumindest Verzicht auf betende Religion und Übergang zu einer Religiosität des 'Transzendierens'." Das Fest des Glaubens, Einsiedeln 1981, 21.

Philosophisch R. Spaemann: "Wenn später die Neuscholastik lehrte, die 'natürliche Vernunft' könne es zum Gedanken eines einpersönlichen Gottes bringen, so ist diese Lehre unvereinbar mit dem Gedanken einer freien Schöpfung. Ein einpersönlicher Gott hätte nämlich endliche Personen zu seinem notwendigen Korrelat." Personen, Stuttgart 1996, 36; 49: "Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus."

¹⁴¹ Erhellend nach wie vor auch die Klärungen bei W. Janke, Fichte, Berlin 1970, 1-7 (85-92).

Unterschied zwischen Seins- und Urteilsmodalitäten geachtet. Das trifft in der Tat so manche Neuformulierung des Arguments im angelsächsischen Raum: "Einen aus rein logischen Gründen notwendig existierenden Gott kann es nicht geben, weil die Logik als solche weder von realer Existenz noch von deren Kontingenz oder Notwendigkeit handeln kann, sondern nur von Sätzen über solche Notwendigkeiten" (621). Den Kern des Arguments bildet eine "direkte metaphysische Einsicht" (623).¹⁴²

6. Das Schlusswort lenkt zum ES IST des Parmenides zurück und schließt mit Bonaventura (655): "Nicht also weil das undenkbar wäre, was mit den Worten der Gottesleugnung ausgesprochen wird, oder weil der Sinn der Rede 'Gott existiert nicht' nicht gedacht werden könnte, kann das Nichtsein Gottes nicht gedacht werden; sondern weil das Wesen und gleichzeitige Dasein Gottes in sich so evident und für den Erkennenden so gewiss ist, dass wenn er es nur recht betrachten will, nichts existiert, wodurch er von dieser Wahrheit abgebracht werden könnte. Denn dies ist ein über alle Maßen Evidentes und Gegenwärtiges, das von keinem Ort und zu keiner Zeit, von keinem Ding und keinem Gedanken abwesend ist; und dies gilt nicht von anderen geschaffenen Seienden [z. B. Gaunilos Insel]."¹⁴³

¹⁴² Darum geht es hier tatsächlich nicht in dem Sinn um einen "gültigen Beweis", dass ihm "alle vernunftbegabten Naturen zuzustimmen gezwungen wären". Die dafür nötige "adäquate Wesenserkenntnis" ist uns fraglos unerschwinglich. M. Enders, Denken des Unübertrefflichen, in: Jb. Relphil 1 (2002), 51-86, 76. Doch wäre sie dies nur für uns als endliche Wesen oder nicht vielmehr "an und für sich", insofern sie gar nicht rein theoretisch sein kann?

¹⁴³ De myst. Trin. I 1, ad 7 (V 50). "Für Anselm ist die Gottesleugnung eine Torheit, ein tief verwurzelter tragischer Irrtum, eine Lebensform, die dem Menschen gleichsam zur zweiten Natur geworden ist. Deshalb muss Gott selbst sich dem Menschen zunächst im Glauben verständlich machen, damit seine Wirklichkeit auch im Denken das sein kann, was sie an sich ist: selbstverständlich. Ohne jenen selbstverständlichen Umgang mit der Wirklichkeit Gottes, die der Glaube ist, würde die Einsicht, dass sich seine Wirklichkeit von selbst versteht, schwerlich gesucht und gefunden. Die Gebetsform, in die Anselm sein Argument einbettet, ist deshalb sachgemäß [so wenig ihr K. Barths irrationalistische Deutung entspricht – 248f.] und keine entbehrliche 'irreligiöse Stilisierung' [K. Flasch]." F. Hermann, Der ontologische Gottesbeweis, in: NZStH 44 (2002) 245-267, 267.

Descartes' Weg zu Gott

1. In einer ganz anderen Situation findet sich René Descartes (wie auch der heute Denkende): "untergehende Scholastik und aufblühende Naturwissenschaft, Libertinage und Gegenreformation, Renaissancephilosophie und Skeptizismus".¹⁴⁴ So wie bisher konnte es nicht schlicht weitergehen. Darum sein Einsatz beim Zweifel, zu einer neuen Grundlegung von Denken und Leben, im "extrême désir", "das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen".¹⁴⁵ Hierfür bedurfte es reflektierten Bedenkens, vorsichtig und methodisch.

Die von ihm gewählte Methode nun hat ein Doppelgesicht. Negativ, "destruierend", setzt sie den "methodischen Zweifel" ein. Das meint nicht Bestreitung; nicht einmal Zweifel als solcher steht an: "Nicht als ob ich deshalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln [...]; denn es ging im Gegenteil meine ganze Absicht nur darauf, zur Sicherheit zu gelangen und die lose Erde und den Sand zu beseitigen, um Fels oder Ton zu finden."¹⁴⁶

Positiv ist es der Weg der Analyse,¹⁴⁷ als Frage nach den Bedingungen der Dinge: Was muss gegeben sein (bzw. was muss man denken, um denken zu können), dass etwas wirklich (ja, als dieses auch nur möglich) sei? Seit Kant wird diese Frageweise dann "transzendental" heißen. Und sie ist nicht weniger radikal als der Zweifel: "Das natürliche Licht lehrt uns [...], dass es keine Sache gibt, bei der es nicht statthaft wäre, zu fragen, warum sie sei."¹⁴⁸ Bis man zu einer Wirklichkeit gelangt, die ihr eigenes Warum ist.¹⁴⁹

¹⁴⁴ L. Oeing-Hanhoff, Descartes' Lehre von der Freiheit, in: ders., *Metaphysik und Freiheit*, München 1988, 284-301, 288.

¹⁴⁵ Discours I (11f.): Adam/Tannery (= AT) VI, 10 (die arab. Ziffern in Klammern nach den Werktiteln meinen hier nicht die AT-Abschnitte, sondern die Seitenzahlen der lat. Originalausgaben; denn nur diese sind in den verschiedenen Ausgaben verzeichnet).

¹⁴⁶ Discours III (30): AT VI, 29.

¹⁴⁷ *Meditationes* (= *Medit.*), 2. Erwiderungen (211): AT VII, 155.

¹⁴⁸ 1. Erwid. (142): AT VII, 108.

¹⁴⁹ Descartes nennt sie "gewissermaßen causa sui". Das ist klassisch gelesen eine widersinnige Bestimmung; gleich in den ersten Einwänden kommt Caterus darauf zu sprechen. Doch Descartes fasst den Ursache-

"So erkennt man bald, dass der methodische Zweifel nichts anderes als die Auswirkung des absoluten Anspruchs der Wahrheit auf alles ist, was nicht in der Wahrheit ist." Er nötigt uns zum Fortgang aus dem Nichtwissen zum Wissen. Seine Radikalität ist "die Zerstörung des Scheins durch die Wahrheit selbst" (Reinhard Lauth).¹⁵⁰

An ihr hat Descartes natürlich nicht gezweifelt: "si transzendentelement claire, dass es unmöglich ist, nicht von ihr zu wissen".¹⁵¹ So ist der "negative" Zweifel selbst schon positiv: "negatio negationis". Es gibt ein Zweifeln als Flucht vor der Wahrheit und ihrem theoretisch-praktischen Anspruch. Doch es mag auch – und das steht jetzt an – dem Gewilltsein zur Wahrheit entspringen, im Selbstschutz vor Täuschung. Der ist nochmals doppelsinnig: er kann uns Erkennende im Auge haben – oder, selbstvergessen, die Wahrheit selber, der wir die Ehre geben sollen und dürfen. Solches Wahrheits-Verhältnis fordert personale Freiheit heraus. Der Ort, die Spitze der Wahrheitserkenntnis liegt im Gewissen. So hängen "Methode und Gehalt" aufs engste zusammen.

2. Im alle Sicherheiten auflösenden Zweifel der ersten Meditation behauptet sich schließlich – wie die zweite ergibt – das *sum* (ich bin) des Zweifelnd/Denkenden selbst. Dazu gelangt freilich nur, wer sich der Disziplin solcher Meditation unterwirft.¹⁵² "In den Gedankengang darf nichts eindringen, was nicht aus der Entwicklung des Gedankens heraus und durch sie beglaubigt ist. Dies ist die schwerste Bedingung, die Descartes sich selbst gestellt hatte – und die von den wenigsten Lesern verstanden

begriff weiter (traditionell: ratio, Grund). Durch Spinoza wird "causa sui" dann zum geläufigen Gottesnamen – bis hin zu Heideggers bekanntem Diktum gegen den Gott der Philosophen. Siehe Walter Kern, Über den ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, in: Scholastik 39 (1964), 87-107, 92f¹⁴ u. 95.

¹⁵⁰ R. Lauth, Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes, in: ders., Transzendente Entwicklungslinien... (Anm. 67), 1-23, 5.

¹⁵¹ An Mersenne (16. X. 1639): AT II, 596f.

¹⁵² Siehe den Schluss von Medit. II (31): AT VII, 34; 2. Erwid. (175): AT VII, 130; – "Meditation überwindet den Zweifel, weil sie sich ihm nicht dogmatisch entzieht" (R. Bubner, Metaphysik und Erfahrung, in: Neue Hefte f. Philosophie 30/31 [1991] 1-14, 3).

wurde, wenn man die Objektionen seiner Zeitgenossen als Maßstab nehmen darf" (Gerhart Schmidt).¹⁵³

Solches Denken zwingt niemand, weil er selbst – nicht bloß rasonieren, sondern – sich einlassen muss: "Ich kann ja nicht das, was nur vom Denken des andern abhängt, jemandem aufdrängen, der selbst teilnahmslos bleibt."¹⁵⁴

Das Ich ist ein Wesen, "das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will..."¹⁵⁵ Also ein Wesen geistiger Vollzüge. Deren Kern aber ist ein Behaupten (ihrer selbst wie entsprechender Implikationen).¹⁵⁶ Und behaupten bedeutet, einen Wahrheits-Anspruch erheben. Dies aber geschieht in einer eigentümlichen Umkehrbewegung: Im *Anspruch auf Wahrheit* unterstellt der Sprecher seinerseits sich dem *Anspruch der Wahrheit*.

Damit stellt das Denken selbst sich selbst in Frage – im Licht der Wahrheit: Zwar kann es offenbar nicht anders als so denken, wie es denkt. Doch was, wenn es der Wahrheit nicht nur unangemessen wäre – ist unser Erkennen und Denken doch wesentlich "das Insichsein seines Übersichhinausseins", "sich selbst helle Unangemessenheit ans Heilige" (Klaus Hemmerle)¹⁵⁷ – , sondern (wie Theologen sag[t]en) durch und durch absurd verfälscht?¹⁵⁸ Dass diese Frage sich meldet, "ist Zeichen dafür, dass die Wahrheit im strengen Sinne nicht erreicht ist" (Lauth, 10).

Darum lässt sich sogar an der eigenen Existenz zweifeln, zwar nicht direkt im Vollzug des cogito/existo selber, sehr wohl aber indirekt, nachdem man aus diesem Vollzug herausgetreten ist – und sich dem Gedanken der Möglichkeit gegenüber sieht, von einem *genius malignus* getäuscht zu werden (Andreas Kemmerling).¹⁵⁹ Evidenz schenkt so zwar höchste Gewissheit; aber

¹⁵³ Einleitung zur Reclam-Ausgabe der *Meditationes*, Stuttgart 1999, 10.

¹⁵⁴ 2. Erwid. (182f): AT VII, 135f. Diesen Selbsteinsatz übersehen Vorschläge eines "es denkt".

¹⁵⁵ Medit. II (23): AT VII, 28.

¹⁵⁶ Eine Frage z. B. behauptet sich als solche und damit als sinnvoll; sie behauptet, dass die Situation sie rechtfertigt, zugleich das Bestehen eines Rahmens möglicher Antwort und so fort.

¹⁵⁷ K. Hemmerle, *Auf den göttlichen Gott zudenken*, Freiburg i. Br. 1996, 118 u. 120.

¹⁵⁸ Medit. I (15); II (17f, 20f): AT VII, 22f, 24f, 26f.

¹⁵⁹ A. Kemmerling, *Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz*, in: *Descartes nachgedacht* (Hg. A. Kemmerling / H.-P. Schütt), Frankfurt/M. 1996, 80-122, 100-106.

nur solange sie besteht. Das zeigt, dass auch diese höchste Gewissheit noch kein vollkommenes Wissen bedeutet (121). Über sie hinaus führt erst der Gottesbeweis.

3. In welchem Sinn jedoch kommt hier Gott ins Spiel? – Das Ich denkt sich selbst – was alles andere bedeutet, als dass es sich das Sein und Wesen seiner "ausdächte";¹⁶⁰ es wird sich vielmehr seiner selbst im Selbst-Vollzug bewusst bzw. es vollzieht bewusst sich selbst: als kontingent, bedingt – im Licht des Unbedingten.

"Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird – und kein Denken ohne Selbsterfassung – , ist keine Fiktion oder – um Kant zu antizipieren – 'regulative Idee', sondern das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als 'nota impressa'¹⁶¹ im endlichen Denken kundgibt" (Lauth, 11).

Lauth verweist auf Platons Sonnengleichnis: Licht und Leben.¹⁶² "Nur wenn man Gott in dieser Weise als Licht erkennt, versteht man, was Descartes [...] sagen will, andernfalls denkt man nur irgendein sehr vollkommenes Ding, nicht aber Gott." Zuvor (10) schlägt er bzgl. des "Sum, ergo Deus est" vor: "Zur Erleichterung des Verständnisses setze man Wahrheit als solche = Gott."¹⁶³ "Manifeste intelligo – ich erkenne ganz klar, dass [...] mithin in gewissem Sinne die Vorstellung des Unendlichen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der des Ich vorausgeht. Wie könnte ich denn wissen, dass ich [...] unvollkommen bin?"¹⁶⁴

Natürlich melden eben dazu schon die Zeitgenossen ihre Schwierigkeiten an. Könnten wir nicht einfach aus dem Mehr und Weniger unserer Alltagserfahrung Endliches bis ins unend-

¹⁶⁰ "*Cogitatio* bedeutet, ungeachtet des sanktionierten Sprachgebrauchs, nicht *Denken*. Man kann nur insofern davon sprechen, dass das 'reine Denken' Spiegel der Evidenz ist, als man es mit einem Hohlspiegel vergleicht, der die Strahlen in einem Brennpunkt bündelt." J.-L. Marion, *Die cartesiansche Onto-Theo-Logie*, in: Descartes (Hg. Th. Keutner), Frankfurt/M. 1993, 211-246, 222. (Geht es dieser "Krümmung" des Gedankens" "letztlich" um das Ich oder nicht doch – gesammelt – um das Unbedingte?)

¹⁶¹ Medit. III (57): AT VII, 51.

¹⁶² Polit VI 508e-509b.

¹⁶³ ... ergo Deus est: Regeln... XII (39): AT X, 421. Vgl. B. Welte, Meister Eckhart, Freiburg 1979, 45-56.

¹⁶⁴ Medit. III (49): AT VII, 45f.

liche steigern?¹⁶⁵ – Woher indes die Kraft zu solcher Steigerung?¹⁶⁶ Erst recht, insofern es nicht bloß um Endlosigkeit geht: *Indefinites*, sondern um das positiv Unendliche: *Infinitum*.¹⁶⁷ Man kann in alldem Herrschaftswillen am Werk sehen – wie Nietzsche/Heidegger – oder Jean Luc Marion¹⁶⁸. Doch gegen wen spricht solcher *soupçon*?

Die entscheidende Unvollkommenheit des "denkenden Ich" besteht darin, dass es "nicht das Licht" ist und so zwar (unauskömmlich) "von ihm Zeugnis" gibt, doch nie vollkommen, stets verbesserungsbedürftig. Das hat jüngst insbesondere Emmanuel Levinas immer wieder zur Sprache gebracht. Auch er bezieht sich auf das Sonnengleichnis, und zwar auf dessen Spitzenbestimmung: Das Gute als (509 b) "ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – jenseits der Seiendheit".¹⁶⁹ Jenseits, insofern er das Sein in der Perspektive von Spinozas "conatus entis" sieht: der Seinsneigung zur Selbsterhaltung.¹⁷⁰ In diesem Sinn unterscheidet er beim Verlangen des endlichen Ich vom Bedürfnis (*besoin*) nach dem erfüllenden Gut(en) das Verlangen (*désir*) nach besserem Gutsein.¹⁷¹ Und in diesem Verlangen erscheint im Endlichen (*en fini*) das Unendliche (*In-fini*). "Die Idee Gottes, das ist Gott in mir."¹⁷²

¹⁶⁵ 2. Einwände (164): AT VII, 123; 5. Einw. (401, 418f.): AT VII, 292f.

¹⁶⁶ 5. Erwid. (518, 525): AT VII, 365; Entretien (3. Medit.): AT V, 153.

¹⁶⁷ 1. Erwid. (148-150): AT VII, 112-114; Entretien (Prinz. I): AT V, 167; Brief an C. Clersefier, 23. IV. 1649: AT V, 355f.

¹⁶⁸ Anm. 160: 229: "Wir wollen, indem wir den Sinn des lateinischen Ausdrucks wirksam werden lassen, die Wendung 'Dictat [...] lumen naturae' (AT VII, 108, 18) als *Diktat* der Vernunft verstehen, durch das dem *ens in quantum ens* auferlegt wird, nicht anders denn als verursachtes zu sein: *ens ut causatum*. Die von der *causa* über das Seiende ausgeübte Herrschaft geht also über die Herrschaft hinaus, die die *cogitatio* ausübte." 230: "Die Ursache kann also nur dadurch Prinzip (als *Diktat* der Vernunft) werden."

¹⁶⁹ Z. B. Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (Th. Wiemer), Freiburg/München 1992, 24.

¹⁷⁰ Z. B. Wenn Gott ins Denken einfällt (Th. Wiemer), Freiburg/München 1985, 38 (Spinoza, *Ethica* III prop. 7).

¹⁷¹ Z. B. Totalität und Unendlichkeit (N. Krewani), Freiburg/München 1987, 145f; siehe J. Sp., Gotteserfahrung im Gesicht des anderen? in: Gott – das bleibende Geheimnis (Hg. P. Reifenberg, FS W. Seidel), Würzburg 1996, 151-172.

¹⁷² E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hg. B. Casper), Freiburg/München 1981, 81-123, 96; ders., Über die Idee des Unendlichen in uns, in: Verantwortung für den Anderen – und die Frage

Denn deren "objektive Realität", "wie in unwiderlegbarer Weise Descartes' Dritte Meditation bezeugt",¹⁷³ ist nicht abgeleitet, sondern ursprünglich. "Die Idee des Vollkommenen und des Unendlichen geht nicht auf die Verneinung des Unvollkommenen zurück."¹⁷⁴

4. Die Wahrheit, zu der er findet, hat die Suche vom Aufbruch an geleitet. In ihrem Licht ja ward der Zweifel eingesetzt. (Darum – der "theoretische Radikalismus hat sein praktisches Gegenteil zur Bedingung"¹⁷⁵ – richtet er sich auch weder auf die Moral noch auf die Glaubenswahrheiten.)

Dieser Kapitelteil ist länger und fußnotenreicher geraten, weil hier Verteidigung ansteht.¹⁷⁶ Um Descartes' klare Worte, in Brief und Druck, als Verstellung abzutun, sollte man schlüssige Beweise vorlegen können. Das Bild von ihm "als maskiertem und unaufrichtigem Atheisten, erstmals von De la Mettrie gezeichnet und von M. Leroy in besonders kräftigen Farben dargeboten, ist nur Abbild und Wunschbild seiner Maler" (Ludger Oeing-Hanhoff).¹⁷⁷

Oeing-Hanhoff (ebd.) zitiert aus dem Brief an Mersenne vom 15. IV. 1630: "Ich halte dafür, dass alle, denen Gott das Vermö-

nach Gott (Hg. H. H. Henrix), Aachen 1984, 37-41. Siehe J. Sp., "In-Fini" – Hinab ins Endliche, in: Lebendiges Zeugnis 54 (1999) 64-71.

¹⁷³ Jenseits des Seins, 274.

¹⁷⁴ Totalität..., 48.

¹⁷⁵ "... denn wer umgekehrt mit der Theorie zugleich die Praxis umwälzen wollte, würde die Theorie ihrerseits durch die Entscheidungen und Kompromisse verderben, zu denen die Praxis ihn zwingt." H. Lübke, Zur Theorie der Entscheidung, in: Collegium Philosophicum (Hg. E.-W. Böckenförde / W. Goerdts u. a.; FS J. Ritter), Basel/Stuttgart 1965, 118-140, 137.

¹⁷⁶ Ausführlicher: "Erfüllt mit einer so äußersten Freude". René Descartes (1596-1650) als Denker vor Gott, in: ThPh 75 (2000) 236-249.

¹⁷⁷ Anm. 144: 39. – Versteht man es bei diesen Autoren, so betrübt es, etwa bei G. Krüger zum Vergleich von Descartes und Augustinus zu lesen: "Dem einen ist Gott die ursprüngliche 'Wahrheit selbst', dem anderen sein selbstbewusstes Ich." Sein Wortgebrauch zu Glaube, Tradition und Vorurteil lasse absehen, "dass sich der universale Zweifel im letzten, verschwiegenen Grunde gegen den christlichen Glauben kehrt", angesichts der "Obskurität des Geoffenbarten". "So scheint es, dass Descartes' unlegbar 'vorsichtiges' Verhalten in der Tat die innerste Auflehnung gegen das *Christentum* verbirgt." Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins, in: G. Krüger, Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg/München 1958, 11-69, 17⁴, 19, 20, 32f.

gen gegeben hat, ihre Vernunft zu gebrauchen, verpflichtet sind, sie hauptsächlich zu gebrauchen, um zu versuchen, ihn und sich selbst zu erkennen." Seine Beweismethode für die metaphysischen Wahrheiten sei "evidenter als die geometrischen Beweise".¹⁷⁸ Lauth: "[M]an sollte doch endlich damit aufhören, einen so einmaligen Mathematiker und Physiker [...], der besser als alle anderen wissen musste, was Evidenz und was ein Beweis im einzelwissenschaftlichen Bereiche sind, nicht ernst zu nehmen, wenn er [dies] erklärt."¹⁷⁹ Die Erstsätze dort sind nämlich faktisch statuierte Axiome, während es sich hier um *Einsichten* handelt.

Eine Einsicht aber ereignet sich – unbeschadet des Wegs, den man vielleicht zu ihr einschlagen musste, und der Vermittlungen, derer es zu ihrer Freilegung bedurfte – unmittelbar. Darum widerspricht Descartes sich nicht, wenn er trotz seiner "Kausalargumentation" bzgl. der Idee des Absoluten bei der "geometrischen" Darlegung seiner Thesen erklärt, dass die Leser nach entsprechender Meditation "ohne jeden Vernunftschluss erkennen, dass Gott existiert".¹⁸⁰

Der Mensch kann sich dieser Einsicht verweigern.¹⁸¹ Es liegt bei ihm, mit Descartes die "unendlich gründende und umfassende Seinsmächtigkeit" Gottes zu meditieren.¹⁸² Gottes, den unser Geist berühren, aber nicht begreifen kann.¹⁸³ – Auch der seit

¹⁷⁸ AT I 144.

¹⁷⁹ Ebd. 12; er bezieht sich auf einen ähnlichen Satz an Mersenne, ein Halbjahr später (25. XI. 1630): AT I 182.

¹⁸⁰ 2. Erwid., Gedanken (Rationes) zum Beweise..., 5. Postulat (222): AT VII, 163f. So ist ja auch das *cogito/sum* kein Syllogismus: 2. Erwid. (189): AT VII, 140; vgl. Entretien (1. Medit.): AT V 147.

¹⁸¹ Brief an P. Mesland, 9. II. 1645: AT IV, 173.

¹⁸² W. Kern (Anm. 149), 94 f. Ich folge seiner These (107), "dass die Hauptvertreter der 'rationalistischen' Metaphysik zwar gemeinhin in der wissenschaftlichen Reflexion über ihr eigenes Philosophieren, in der Klassifizierung ihres ontologischen Arguments als eines rein apriorischen Beweisverfahrens z. B., fehlgreifen (und deshalb u. a. mögen sie denn weiterhin Rationalisten heißen), dass ihrem Philosophieren dennoch und jedenfalls speziell ihrem ontologischen Gottesbeweis denkend erfahrende und aus geistiger Erfahrung gedachte Metaphysik zugrunde liegt." Über den "unzertrennbare[n] aposteriorische[n] Faden" (107) aber soll im Abschnitt ausführlich gehandelt werden.

¹⁸³ Medit. III (58): AT VII, 52.

Arnaulds Anfrage¹⁸⁴ nicht verstummende Verdacht auf Zirkelschluss wird angesichts dessen gegenstandslos; denn hier ereignet sich, wie R. Lauth anderwärts schreibt, eine "Evidenz der Evidenz".¹⁸⁵ Die erkannte Wahrheit fordert unbedingt Wahrhaftigkeit und verbietet historische, psychologische, sprachanalytische Ausflüchte gegenüber dem, was sich zeigt.¹⁸⁶

Der französische Botschafter am Hof zu Stockholm H.-P. Chanut hatte ihn gefragt, ob der Offenbarung zuvor schon das natürliche Licht uns lehre, Gott zu lieben. Descartes erwidert, angesichts unseres Vermögens zur Erkenntnis des Unendlichen gebe es die Gefahr, selbst göttlich sein zu wollen, so dass wir "nur die Göttlichkeit statt Gott lieben" (die Unterstellung Krügers). Wenn wir aber seine Allmacht, sein Schöpfertum und seine Vorsehung erwägen, "dann erfüllt die Betrachtung all dieser Dinge einen Menschen, der sie richtig versteht, mit einer so äußersten Freude (*d'une joie si extrême*), dass er [...] glaubt, schon genug erlebt zu haben, wenn Gott ihm die Gnade erwiesen hat, bis zu derartigen Erkenntnissen zu gelangen; und indem er sich willentlich gänzlich mit ihm verbindet, liebt er ihn so

¹⁸⁴ 4. Einwände (298): AT VII, 214.

¹⁸⁵ Die Verschränkung von Evidenzbegründung, gnoseologischer Wissenslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System, in: ders., ... Entwicklungslinien (Anm. 67) 385-396, 387. Es geht um die Erkenntnis der "Untrüglichkeit des Urwahren" (ebd. 341 [332-345: Die Philosophie Descartes' in Reinholds Verständnis]). Damit hat nach Reinhold "Descartes ein positives Kriterium des Wahren geliefert. Kant und nach ihm die gesamte transzendente Schule habe den positiven Inhalt der Wahrheit von ihrer formalen Konstituiertheit – und diese letztere ist letzten Endes ihre eigene Widerspruchsfreiheit – radikal abgetrennt. Infolgedessen gibt es für eine solche Auffassung *nur formale* Realität, eine Realität der subjektiven Formen, welche nur den Zugang zu den Phänomenen, aber nicht zum Ding an sich eröffnet. Auch Descartes kennt mit dem *clare et distincte* der Ideen ein formales Wahres, welches aber als Garant des Wahren nur durch die Wahrheit Gottes bestätigt wird, die als solche nur als von Gott ausgehend wirklich erkannt wird". (Zum Zirkel auch Entretien [1. Medit.]: AT V, 148.)

¹⁸⁶ Vgl. das Notat J. G. Fichtes (nach Lauth, ebd. 388): "Selbst das summum Ens steht [...] beim bloßen Denken, unter dem Ich: ist sein Object. Erst durch die Moralität wird [...] das Ich] selbst [...] dem summum Ens untergeordnet." 389 wird Fichte nochmals zitiert: "moralische Freiheit. Erschaffung, die sich eben als absolute Erschaffung aus Nichts unmittelbar erfasst" (dazu später Levinas).

vollkommen, dass er nichts mehr auf der Welt wünscht, als dass der Wille Gottes geschehe."¹⁸⁷

Seins-Ausgriff und Ergriffenheit

Nachdem wir bei zwei Denkern – in deren je unterschiedlichem Stil – der "Frömmigkeit des Denkens" nachgegangen sind (weniger seinem Fragen als einem Sich-Gesagt-sein-lassen¹⁸⁸), sei jetzt eine systematische Reflexion des Erbrachten versucht.

Es geht um die Selbstreflexion des Denkens hinsichtlich seiner Wesenverfassung als "finitum capax infiniti – endlich, des Unendlichen fähig".¹⁸⁹ Und die lässt sich in doppelter Richtung vollziehen: einmal im Blick auf die Geist und Freiheit eignende Dynamik zum Selbstüberstieg auf das *Unendliche* hin, sodann im Blick auf ihr Getroffensein durch den Anspruch des *Unbedingten*.

1. Aus ersterer Perspektive lässt sich das Argument (einigermaßen Walter Brugger folgend)¹⁹⁰ in drei Schritten skizzieren: Als Vernunft- und Freiheitswesen ist der Mensch auf eine unendliche Fülle von Sein und Güte ausgerichtet. – Als Ziel einer Wesensausrichtung kann jenes Unendliche nicht in sich unmöglich sein. – Möglich ist derart Unendliches allein, wenn es schon (immer) wirklich ist.

a) Die wenigsten Probleme dürfte/sollte der Schluss-Schritt bereiten. Eine Seins- und Wert-Fülle, die erst noch verwirklicht werden müsste – erst recht durch mich oder uns (selbst wenn nicht *bloß* durch uns) – wäre mitnichten unendlich. Entweder sie

¹⁸⁷ 1. II. 1647: AT IV, 608f. – Zur religiösen Dimension bei Descartes: S. Müller, René Descartes' Philosophie der Freiheit: Ad imaginem et similitudinem Dei. Philosophische Prolegomena zu einer Theorie der religiösen Inspiration, München 2007.

¹⁸⁸ Nach dem herrschen Zugriff in Sein und Zeit führt der Weg Heideggers über das Fragen als "Frömmigkeit des Denkens" (Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 44 – gleichwohl noch nicht frei von Zudringlichkeit [vgl. Aron R. Bodenheimer, Warum?, Stuttgart 1984]), zu einem ins Hören gerufenen Nachsagen (Unterwegs zur Sprache, Pfullingen ³1965, 354 u. 70) wie etwa in der Trakl-Auslegung (175f.).

¹⁸⁹ Siehe Gott-ergriffen (Anm. 74), bes. das Einführungskap. (capax infiniti).

¹⁹⁰ Theologia naturalis, Barcinone ²1964, 131-144 (Thesis 8); Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 146-165. – Gotteserfahrung im Denken (Anm. 78), Kap. 4.

besteht je schon (aus sich), und zwar nicht bloß im Sinne von Geltung, sondern von Existenz, oder sie ist unmöglich.

b) Wunschdenken sehen viele im zweiten Schritt. Hier ist erst einmal zu klären, dass er sich nicht – *petitio principii* – auf das Finalitätsprinzip stützt: im Sinn des auf Aristoteles zurückgehenden Axioms "*Desiderium naturae non potest esse inane* – Ein Naturverlangen kann nicht unerfüllt bleiben."

Deutlich wird das bei Brugger, der das Axiom ausdrücklich diskutiert (134f/151f). Liest man unseren Satz im Sinn der Zielsicherheit, liegen natürlich massive Voraussetzungen zugrunde. Doch ontologisch verstanden, ist er als Doppel-Verneinung zu formulieren: Bei grundsätzlicher Unerreichbarkeit des Ziels (aufgrund der Unmöglichkeit seiner in sich oder der Beziehung auf es) wäre die Hinordnung selber unmöglich – widersprüchlich: "*tendentia ad nihilum autem est nihilum tendentiae, est non-tendentia* – eine Ausrichtung auf nichts ist keine Ausrichtung." Zur Anwendung kommt also der Nicht-Widerspruchs-Satz.

Mag also keine *petitio* vorliegen, so doch – Einwand zwei – eine verbotene *metabasis*: weil man aus einer logischen Nicht-Widersprüchlichkeit auf eine reale Möglichkeit schließe. Eben dies aber geschieht keineswegs. Darum ist hier auch nie von einem "transzendentallogischen" Beweis die Rede. (Logisch will er natürlich sein, wie etwa das Kontingenz-Argument kosmologisch:) Es geht um die Logik des Selbst-Überstiegs des Bewusstseins, statt etwa um einen Überstieg-Versuch aus dem Bereich des Logischen ins Reale. Gefragt wird nämlich nach den Möglichkeits-Bedingungen nicht etwa eines Begriffs, sondern einer realen (obzwar geistigen) Tendenz.

Nicht der Begriff, sondern die *Tatsache*, dass ihn jemand hat, soll hier begriffen werden. Und zwar nicht erst nach ihrer zufälligen Existenz, vielmehr schon nach ihrer grundsätzlichen Möglichkeit. – Der oben von W. Kern (Anm. 182) angesprochene "unzertrennbare aposteriorische 'Faden' ist der sich ergreifen lassende "Denkende" selbst.¹⁹¹ So erst und eben darum heißt das Argument zu Recht "ontologisch", als "Vorzugsname", den "Kant

¹⁹¹ Statt seines (Gottes-)Begriffs das "Haben" dessen, das "Eingeborensein" der Idee (was nicht quasi physisch, sondern im Sinn des Selbstvollzugs gedacht werden muss; vgl. Descartes selbst: 3. Einw. / Erwid. Nr. 10 [260]: AT VII, 189; Entretien [1. Medit.]: AT V, 149f., Notae zu Regius: AT VIII, 193f.).

missbrauchte für den Beweis 'vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen'" (Kern ebd., 107⁶²).

c) Und ein dritte Klärung ist nötig: die Unterscheidung von Naturtendenz (*appetitus naturalis*) und bewusstem Ausgriff (*appetitus elicitus*). – Ein bewusstes Streben wird von einer Vorstellung geleitet. Wer etwas für unmöglich hält, kann es vielleicht wünschen, nicht aber anstreben und wollen. Doch kann man leicht etwas für möglich halten, was es nicht ist, gleichgültig, ob es um Denkmöglichkeit, also Nicht-Widersprüchlichkeit, geht oder um Realmöglichkeit.

Bei einer Naturtendenz nun entfällt die Differenz von *vermeintlich* und *tatsächlich* möglich, weil hier eine leitende Vorstellung überhaupt, also jedes Meinen/Vermeinen entfällt. Statt dass sie von Vorstellungen bestimmt wird, erschließen wir umgekehrt sie als Bedingung der Möglichkeit bestimmter Vorstellungen, und zwar wiederum nicht als logische Bedingung – bloßer Begriffe, sondern als reale – von realiter gehegten. Man sieht die Verwandtschaft zum Gedankengang in der dritten Meditation Descartes'; doch wird hier nicht, via Kausalprinzip und Abweis unendlichen Fortgangs, auf Gott geschlossen, sondern es kommt – eben transzendental – erst nur der Ausgriff selbst in den Blick. Damit kommen wir zum ersten Satz, dem "Nerv" des Arguments.

2. Geht unser Ausgriff wirklich auf Unendlichkeit? Und zwar nicht bloß bei einzelnen Menschen wie "religiös Musikalischen" oder Philosophen, die sich in derlei versteigen, sondern ausnahmslos bei jedem und von Wesen? – Allerdings wäre bereits für jene Leute nach den Bedingungen der Möglichkeit solcher Verstiegheiten zu fragen. Doch haben wir hier schon darum mit Widerständen zu rechnen, weil das Streben eines Endlichen auf Unendliches hin paradox und offenbar nicht ohne Schmerz zu haben wäre.

Lange Zeit begegnete in pastoralen Debatten Dietrich Bonhoeffers Wort, der Hinweis auf die Grenzen des Menschen sei "unvornehm" und "pfäffisch".¹⁹² "Der einfache Mann [...] hat weder Zeit noch Lust, [...] sein vielleicht bescheidenes Glück unter dem Aspekt der 'Not', der 'Sorge', des 'Unheils' zu betrachten" (358). Doch kann man Not und Sorge tatsächlich nicht leugnen, und im Glück selbst meldet sich Ungenügen. Im "an sich" fraglosen Sinngeschehen selber erwacht nochmals die Frage

¹⁹² Widerstand und Ergebung (E. Bethge), Neuausg. München 1970, 377-380.

nach seinem Sinn. Und dies nicht erst, weil Theologen oder Psychologen an der "süße[n] Frucht" des Lebens "nagen" oder in sie "ihre verderblichen Eier legen" (357). Sei sie auch noch so süß (und herb) und sich genug: gilt nicht "Genug ist nicht genug" (Conrad Ferdinand Meyer in dem Gedicht: Fülle)?

In West wie Ost ist die Weltweisheit übereinstimmend zu der Überzeugung gekommen, Leben sei Leiden. Nicht bloß Einzelkümernisse, das Dasein als solches mit den fünf "Stücken des Anhangens", die den Menschen prägen: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Geistesregungen, Bewusstsein. So die heilige oder "edle Wahrheit" Buddhas.¹⁹³ Gleichen Sinnes die Griechen: "Das Beste ist, nicht geboren zu sein; und bist du geboren, das Zweitbeste, rasch wieder dorthin zu gehen, woher du kamst."¹⁹⁴

In der Tat sind die Dinge ringsum – und wir selber – begrenzt. "In allem etwas zu wenig" (Ingeborg Bachmann).¹⁹⁵ Macht man nun diese Begrenztheit als solche zum Thema, dann verliert sich die begrenzte Wirklichkeit und Gutheit des Seien-den in der grenzenlosen Weite dessen, was es alles nicht ist, nicht hat, nicht zu geben vermag. Dies übermächtige Nichtsein verdeckt das reale Sein der Dinge und ihre faktische Gutheit auch dort, wo man das Sein als solches nicht so negativ sieht wie Buddha, sondern es – hinduistisch – als *Saccidânanda* = Wirklichkeit-Wissen-Seligkeit denkt. Sei also das Sein als solches gut; *endliches* Sein ist es im Kreislauf der Geburten nicht.

Denn der Endlichkeit entspringt ein Trieb zur Grenzüberschreitung: *appetitus*, *eros*, ein "Durst", der durch jede Stillung gemehrt wird. Das Gift, welches nach Nietzsches Diktum das Christentum dem Eros zu trinken gegeben habe,¹⁹⁶ besteht ja gerade in der "Verunendlichkeit" (samt "Verjenseitigung") des Eros. Ihr widerspricht entschiedener Rück-Ruf, von der Antike an – "Denkt Sterbliches, Sterbliche!" – bis zu Nietzsches "Bleibt der Erde treu!"¹⁹⁷

¹⁹³ Der Pfeiler der Einsicht (22. Rede), in: Die Reden Gotamo Buddhos (K. E. Neumann), II (Aus der längeren Sammlung), Zürich-Wien 1957, 383-397, bes. 390ff.; vgl. H. W. Schumann, Buddhismus, Olten 1976, 59-69.

¹⁹⁴ Sophokles, Ödipus auf Kolonos 1225ff; vgl. Plutarch, Trostschreiben an Apollonius 115 (mit Berufung auf Aristoteles).

¹⁹⁵ Werke (Anm. 1) II, 68 (Der Schweißler).

¹⁹⁶ Jenseits von Gut und Böse 18 (KSA 5, 102).

¹⁹⁷ "Sterbliches denken muss die sterbliche Natur", Sophokles, *Fr.* 590

Aber wenn dies, statt bescheiden, schlicht undankbar wäre? Weil die Stillung nämlich nicht – wie Salzwasser – den Durst verschärfte, sondern ein Versprechen enthielte, dessen Einlösung zu erwarten nur hieße, ihm zu trauen. So dass Hoffnung nichts anderes bedeuten würde als die Zukunftsgestalt von Dank? "Das Gute ist anderes als Retten und Gerettet-werden" (Anm. 105). Es ist gut. Darum zeigt nicht die Not seine Wahrheit (so wenig wie Durst die "Wahrheit im Wein"), sondern das Glück. Tatsächlich ist vollkommenes Glück "in keiner Erfahrung gegeben" (Paul Ricœur); es "wird nur in einem Richtungsbewusstsein angezeigt [...] Die Ereignisse, die von der Glückseligkeit sprechen, sind solche, die Hindernisse wegräumen, eine weite Daseinslandschaft auf tun; das Übermaß an Sinn, das Zuviel, das Unermessliche, das ist das Zeichen, dass wir hingelenkt sind zur Glückseligkeit."¹⁹⁸

So kann Clive Staples Lewis uns vorhalten, dass wir halberzig seien und uns viel zu schnell zufrieden geben. "Vollkommene Demut braucht keine Bescheidenheit."¹⁹⁹

Damit aber kommt es zur Richtungsumkehr. Es ist gar nicht um unseren Ausgriff und unser Sehnen zu tun, sondern um Antwort. Tiefer als um das Unendliche geht es um Unbedingtheit.

3. Wer mir jetzt "glaubt widersprechen zu müssen", der *muss* dies – korrekt gesprochen – nicht, sondern *soll* es, glaubt es zu sollen; denn er *könnte* anders (sonst wäre er gar kein Teilnehmer am Disput), er glaubt, es nicht zu *dürfen*. Denn wir haben "der Wahrheit die Ehre zu geben". (Was nicht der Eigenschaft von Sätzen gilt.)

Hier geht es um die Erfahrung eines "Du-sollst" ohne Wenn und Um-zu. Wahrheit, das Gute sollen sein und anerkannt sein, nicht weil sie nützen, weil wir sonst nicht miteinander leben,

P; – Nietzsche: Zarathustras Vorrede 3 (KSA 4, 15).

¹⁹⁸ P. Ricœur, Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg/München 1971, 96. – Darum möchte ich auch die Religion nicht vordringlich vom Mangel und Bedürfnis aus bestimmen (vom "besoin"), sondern von der Suche nach einer Adresse der Dankbarkeit her. Gesucht wird auch hier, doch im "désir", in einer Offenheit, die das Gegenteil eines "malum metaphysicum" ist – so sehr ihre Nicht-Erfüllung dann als Mangel erfahren würde. (So ist Sehen-können kein Mangel, obwohl wir Augen nicht als Selbstzweck haben, sondern "für die Astronomie", den Blick auf die Sterne [Platon, Der Staat. VII 530 d 6].)

¹⁹⁹ C. S. Lewis, Das Gewicht der Herrlichkeit, in: ders., Streng dämokratisch zur Hölle, Basel 1982, 93-108, 93f. u. 102.

diskutieren könnten oder ähnlich, sondern einfach hin: um ihrer selbst willen, "ob ihrer Herrlichkeit".

a) Was besagt dies für die Freiheit? Zwar übergehen wir gleich ein Verständnis, das sie als Willkür auffasst und so bereits durch das Sollen negiert sieht. Vielmehr kann ein Anspruch allein *an* Freiheit ergehen, nur sie kann sollen. Klar sei darüber hinaus, dass nicht nur der Anspruch die Freiheit, sondern vor allem die Freiheit den Anspruch voraussetzt, jede Wortmeldung erklärt sich ja letztlich entweder aus einem drang- oder zwanghaften Müssen oder aus Sollensgehorsam.

Angerufensein heißt Sich-verantworten-Müssen. Damit wird verständlich, warum (Johann Gottlieb Fichte) "die meisten Menschen leichter dahin zu bringen sein [würden], sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten".²⁰⁰

Vom Anruf aufgestört, entdeckt man sich beschämt als verspätet. Man hat es an Zuvor-kommenheit fehlen lassen. Wer soll, steht in Schuld (denn wäre alles und er selber gut, dann müsste er nicht sollen). Darum belastet Moral, auch wenn das (jenseits der Pubertät) nicht jeder so ungeniert formuliert wie ein Nietzsche.

Auf dem Je-schon der Verpflichtung besteht vor allem ja Levinas (siehe oben: Angesprochen [S. 35], 1. u. 2). Unbeschadet ihres Rigorismus²⁰¹ ist seine Kernaussage wohl unbestreitbar, samt dem Schreck, den sie vermittelt, wie einem noch tieferen Glück.

Was nämlich hier schöpferisch herrscht, ist das/der Gute. Dem aber ist das Subjekt nicht bloß faktisch "unterworfen"; es ist von ihm derart "ergriffen", dass es sich darin als erwählt erfährt und im Gehorsam als zugleich von sich und zu sich selbst befreit. – "Der Gehorchende findet [...] seine Integrität. Die unabwältzbare und dennoch nie in voller Freiheit angenommene Verantwortung – ist gut."²⁰²

Nie in voller Freiheit angenommen, weil Freiheit erst unter diesem An-spruch erwacht; gut, weil 1. nur und erst er die Freiheit erweckt und weil 2. er die Freiheit zum einleuchtend Guten erweckt, darum zur Bejahung des aufgetragenen Guten. Ein Nein bringt uns nicht bloß in Widerspruch zum erwecken-

²⁰⁰ Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: SW (Nachdruck), Berlin 1971, I, 175.

²⁰¹ Den Geboten voraus und zugrunde liegt die Befreiung aus dem Sklavenhaus.

²⁰² Humanismus des anderen Menschen (Anm: 63), 75.

den Anruf, sondern zugleich auch in Widerspruch zu uns selbst (zu unserem "besseren Ich"), zu unserem je schon gesprochenen Ja – in dem wir uns gewissermaßen schaffen "lassen".

b) Bringen wir wie zuvor den Ausgriff-Beweis so jetzt auch das moralische Argument in satzhafte Formulierung, dann mag die lauten: 1. Als "Faktum der Vernunft" (I. Kant) trifft uns ein so *einsichtiger wie schlechthin verpflichtender* Imperativ. Er gilt fraglos, bedarf keiner Begründung, sondern rechtfertigt sich aus sich selbst (darum heißt er – seit Platon – "Licht"). 2. Gleichwohl stellt sich nicht allein anthropologisch, sondern schon ethisch die Frage nach seinem Woher. Anthropologisch: Wie lässt sich verstehen, dass der bedingt-begrenzte Mensch derart unbedingt, kategorisch beansprucht wird? Ethisch: Genügt es, faktisch zu tun, was der Imperativ fordert, oder wäre das Tun nicht zugleich/zu vor als Antwort auf diesen Anspruch zu vollziehen? 3. In seiner Doppelgestalt von Einsichtigkeit und kategorischer Verpflichtung kann der Anspruch nicht von Sachgegebenheiten noch aus einem "Wertehimmel" ergehen, sondern einzig von freier Personwirklichkeit. Nicht einer solchen, die ihrerseits unter ihm stünde – das schöbe die Frage nur weiter –, sondern sie muss von Wesen gut und heilig sein: das Gute/Heilige in Person.

Getroffen aber wird das Selbst von einem solchen Anspruch so wenig rein "objektiv", "theoretisch" wie es andererseits sich selbst verpflichten könnte (schön, wenn jemand gut sein will; aber will er das wirklich, wird er bekennen, dass er dies soll). Dazu wird hier vorgeschlagen, Levinas' Rede von "Passivität jenseits der Passivität", mit Lauth durch "Medialität" zu ersetzen. Wobei das Medium ja (S. 34) nicht als dritte Aktionsart, sondern als erste zu zählen wäre.²⁰³ R. Lauth hat dafür – in Ergänzung zur Evidenz – das Wort "Sazienz" geprägt (vom mittellateinischen *sacire* = ergreifen, das uns heute nur noch in *saisir* begegnet).²⁰⁴ Sich ergreifen lassen von dem, was uns ergreift. Sogar, wie eben, wenngleich in Anführungszeichen, gewagt: sich

²⁰³ Und müssen wir es im Deutschen durch "Lassen" umschreiben: Sich betreffen, überzeugen... lassen; so haben wir doch "mediale" Wörter, so – im Unterschied zum passiven "(er)leiden" – "dulden" (sich gefallen lassen).

²⁰⁴ Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967, 53-55; Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart-Berlin 1969, 31. Siehe Anm. 189.

schaffen lassen (im Sinn des oben, S. 60, bedachten "Winkel"-Anfangs von Freiheit).

* * *

Denken in Sazienz, damit glaube ich der Forderung Bernhard Weltes entsprochen zu haben. Meine These ist nun, dass eben solches Denken im ontologischen Argument auf den Punkt gebracht wird – ursprünglicher als in den *quinque viae*. Dies Argument lässt sich (seine Deutung als Sprung aus bloßen Begriffen zur Realität beiseitegelassen) in doppelter Weise verstehen: rein phänomenologisch als Meditation der Göttlichkeit Gottes (so nimmt es, auf Bonaventura gestützt, Josef Seifert) – oder (wie ich vorzöge) transzendental: als Selbsterfahrung und -besinnung, als hörende *Antwort* angesprochener Freiheit.²⁰⁵

So oder so verwandelt sich das "Unglück" des moralischen Bewusstseins in das Glück des Angerufen- und Angeblicktseins. Denn das meint die Rede von Schöpfung: Dass das Geschöpf zwar *ungefragt* da ist, aber nicht *ungerufen*. Zwar überführt mich der Anspruch meines Mangels an Zuvorkommenheit, seinerseits aber entdeckt er sich (statt als Bedrohung) als uns zuvorkommend im allerrealsten und ursprünglichsten Wortsinn: Er ruft uns ins Sein als Leben als Lieben.

Das ist in Strenge gemeint. So wie für Lebewesen (Da-)Sein Leben bedeutet²⁰⁶ – ein toter Löwe ist kein Löwe (höchstens ein gewesener), so heißt für Freiheitswesen Leben Sittlichkeit ("Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen [ist] einerlei"²⁰⁷).

Was im übrigen wäre ein Sein bloß "an und für sich", was ein Lebenslauf, in dem jemand nur für sich selber lebte und stürbe! Und wenn Erziehungs"opfer" jenes Auge berufen, "das alles sieht, – auch was in dunkler Nacht geschieht", wäre ihnen bei allem Verständnis vielleicht doch auch folgende Doppelfrage zu stellen: erstens nach einer Hoffnung für die Elenden "im Dunkeln", sähe "man" nur "die im Lichte", zweitens nach möglichem Stand und Ansehen ihrer selbst, sähe niemand sie an.

²⁰⁵ Angesprochen: angezogen wie beansprucht (siehe W. Brugger, Summe... [Anm. 190] 159 u. 174f. zur Lebensbedeutung des Dynamismus- wie des Gewissens-Arguments). – Biblisch wäre Dtn 30,12-14 zu erwägen.

²⁰⁶ De anima II 4 415 b 13.

²⁰⁷ I. Kant, Grundlegung... 98: Werke (Anm. 19) IV, 82.

Der Blick in den Spiegel schenkt dies nicht – selbst wenn man das Auge des Partners als Spiegel missbraucht. Denn, wie bedacht sieht kein Blick sich. Im Sinn von Augustins "*videre videntem*" haben wir dem "Ich bin ich" wie "Ich bin Du" das "Ich bin dein" entgegengesetzt (Anm. 68, 69).

Es bewährt sich gerade am Schmerz des "Du sollst": So beschämend es ist, erst sollen zu müssen, man stelle sich vor, etwa als Folge einer schweren Verfehlung sei man des Gewissens verlustig gegangen. Vielleicht sieht das jemand zunächst als Vorteil – bis er bemerkt, er lebte so als zweibeiniges Tier. Daran mag uns aufgehen: Dass wir gut sein *sollen*, ist etwas, das wir *dürfen*. Ein Geschenk, Zuspruch von Würde. Und es wird uns trotz uns zuteil (das "Gesetz" als "Gnade"). Ungeachtet unseres Versagens werden wir immer noch und immer wieder neu vom Heiligen angesprochen und zu ent-sprechendem Sein und Tun gerufen.

In diesem Sinn sei erneut das große Wort von Emmanuel Levinas aufgenommen: "Gott überhäuft mich nicht mit Gütern, sondern er drängt mich zur Güte, was besser ist als alle Güter, womit man uns überhäufen könnte."²⁰⁸

Er tut dies durchaus auch im Denken.

²⁰⁸ Gott und die Philosophie (Anm. 172), 107.

IV. Gottesbild

Gängig ist die Rede vom Menschen als "Ebenbild" Gottes (nach Gen 1,26). In der Einheitsübersetzung (1980) wird sogar Jesus Christus "Ebenbild des unsichtbaren Gottes" genannt (Kol 1,15). Im Urtext steht "εἰκὼν τοῦ... ἀοράτου (eikón tou... aorátou): "Bild ..." Und einzig das ist sinnvoll; denn 'Ebenbild' verweist auf ein 'Urbild'. Gott aber "sieht nicht aus". Und während ein Eben- oder Abbild ähnlich ist bzw. sein sollte, muss dies bei einem Bilde nicht gelten. Statt abzubilden, zeigt es; es versichtbart.

Nun war es selbstverständlich auch der Tradition bewusst, dass Endliches dem Unendlichen nur sehr von Ferne "ähneln" könne. Berühmt ist die Formel des IV. Laterankonzils (1215) geworden, wonach sich zwischen Geschöpf und Schöpfer "keine noch so große Ähnlichkeit" nennen lasse, ohne dass eine "noch größere Unähnlichkeit" zwischen ihnen walte.²⁰⁹ Welchen Sinn aber hat es dann noch, von "Ähnlichkeit (similitudo)" zu reden?

Tatsächlich hebt in der Folge dies Verständnis die klassische Analogie-Lehre in Univozität auf. Denn "am Ende des 13. Jahrhunderts hat und wenig später anerkannt, dass die [so gefasste] Analogie selbst schon ein univokes Element voraussetzt."²¹⁰ So aber kommt es dazu, dass Gott entweder seiner Schöpfung eingegliedert wird, sei es anthropomorph, sei es – sozusagen anti-anthropisch – natural (als kosmische Energie, Urmusik o.ä.) – oder dass er ins gänzlich Unsagbare entschwindet.

Im einen wie im anderen Fall gibt es keine Möglichkeit mehr, von Bild und Offenbarung zu reden. Damit aber wird das Christentum sprachlos. Wörtlich indes besagt 'Analogie': Entspre-

²⁰⁹ Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (= DH), Freiburg i. Br. ³⁷1991, Nr. 806: "... quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda."

²¹⁰ W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 181-201, 191.

chung²¹¹ – und dies ist vielleicht auch die Urbedeutung von 'Bild'.²¹²

Bilderverbot und Theologia negativa

1. "Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.", schreibt Immanuel Kant.²¹³ "... kein Gottesbildnis" heißt es erläuternd in der neuen Übersetzung Ex 20,4/Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: "Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen." So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderen Orts: Ex 20,23: "keine Götter aus Silber [...]" und Götter aus Gold nicht"; Ex 34,17; Lev 19,4: "keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall" Lev 26,1: "keine Götzen (Nichtse)"; Dtn 27,15: "Gottesbildnis, das dem Herrn ein Gräuel ist, ein Künstlermachwerk."

Das besagt, es muss, wie Christoph Dohmen anmerkt, "von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), dass alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen [...], nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort 'Bild' abgesteckt wird, so dass also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden."²¹⁴

Nähere Untersuchung ergibt, dass ebenso wenig die "bildende Kunst" als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern bzw. Götzen im Blick. Und als in späteren Auslegungen das Verbot erweitert wird, so dass es nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. "Lediglich Darstellun-

²¹¹ Siehe Gotteserfahrung im Denken (Anm. 78), Kap. 7 (bes. 117-127: Funktionsstruktur – Analogie – Entsprechung).

²¹² Wenn K. Bauch vom Bild schreibt, anstatt widerzuspiegeln, entspreche es nur (Imago, in: G. Boehm [Hg.], Was ist ein Bild?, München 1955, 275-299, 276), dann möchte ich die Streichung des "nur" rechtfertigen. Oben, Anm. 77 ist schon eine Bedeutung von "Bild" begegnet, die darüber hinaus als exemplarisch (im Doppelsinn des Wortes) zu bezeichnen wäre.

²¹³ I. Kant, Kritik der Urteilskraft B 124 (Werke [Anm.19] V 365).

²¹⁴ Religion gegen Kunst?, in: ...kein Bildnis machen (Hg. Ch. Dohmen / Th. Sternberg), Würzburg 1987, 11-23,14; vgl. Ch. Dohmen, Das Bilderverbot, Frankfurt/M. 1987.

gen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden" (21).

Die Problematik von religiöser, sakraler und kultischer Kunst kann ich jetzt weder historisch noch systematisch behandeln. Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine "der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes" (Fides Buchheim) als einen verhängnisvollen Abweg.²¹⁵ (Anders steht es mit Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlehem, bei der Taufe oder am Kreuz – und vor allem mit jenem symbolischen Drei-Engel-Bild, das wir Andrej Rublev verdanken.) Zu erörtern indes ist die anthropologische Basis christlicher Kunst, zumal sie auch das Fundament des "Anthropomorphismus" darstellt: die "Gott[eben]bildlichkeit" des Menschen und das Erscheinen Gottes in Menschengestalt.

2. Seinerzeit hat Franz Rosenzweig scharf den Anthropomorphismus-Artikel der *Encyclopaedia Judaica* kritisiert. "Unzulänglichkeit der Sprache', 'Beschränktheit des Denkens', 'unsre sinnliche Erfahrung', zuletzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte 'Gott' – so behandelt man heut ein theologisches Problem!"²¹⁶ Es gehe weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. "Nie wird Gott – was doch die Redensart, dass ihm etwas 'zugeschrieben' werde, still voraussetzt – beschrieben"(528). "Und wenn ein Michelangelo einst ein Bildnis machen wird, so wird er dazu fähig, nicht weil Dawid sang, sondern weil Phidias bildete" (529).

Den "innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)" sieht er in der "Verirrung der Fröhkabbala, Gottes 'Gestalt' auszählen und ausmessen zu wollen" (531). – Für die biblischen "Anthro-

²¹⁵ F. Buchheim, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit, Würzburg 1984, 11. – Meine Sympathie hat ein "bildtheologisches Modell", wonach das Bild "in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung" austrägt. R. Hoeps, Bild und Ikonoklasmus, in: ... kein Bildnis, 185-203, 193, mit Verweis auf C. Brancusi, J. Pollock und vor allem B. Newman. Siehe Heft 1 von: Kunst u. Kirche 1993; J. Sp., Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen, Frankfurt/M. 1985, Kap. 8: Das Schöne denken?; ders., Sakral und profan, in: Kirchenmusikal. Jahrb. 68 (1984) 1-10; Freiheit und Notwendigkeit. Reflexionen zur Kunst..., in: MthZ 43 (1992) 173-182.

²¹⁶ Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525-533, 527.

pomorphismen" (mit Gänsefüßchen) benennt er die Doppel-Voraussetzung, dass Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), – und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei – aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie "für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: dass Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet." (533).

Darin, dass Rosenzweig auch die Gott-Rede der Metaphysiker als unerlaubte Beschreibung versteht, muss man ihm nicht folgen. Ein wohlwollender Blick sieht auch hier durchaus Reflexion auf Erfahrung und den Versuch, ihr – angefochten – gegen den Augenschein der Widerlegung treu zu bleiben. Warum sollen 'Allmacht', 'Allwissenheit', 'Allgüte' "unerfahrene Hirngespinnste" sein (530), bloß weil der "Versuch, sie aus- und zusammenzudenken," in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. – Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fragenden Psalmisten – bzw. die Not dessen, der in "Gottesfinsternis" doch denen antworten, ihnen "Rechenschaft (logon) geben" will (1 Petr 3,15), die ihn fragen: "Wo ist nun dein Gott?"²¹⁷ Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt allerdings selbst die Philosophie nicht herum. Wie viel weniger eine nicht philosophische Sprache.

3. Warum aber sollte(n) sie es? Viele Klagen von Liebenden, Gläubigen, Dichtern über die Sprache gehen auf unberechtigte Erwartungen an sie zurück. Sie schildert nicht ab. Es ist keineswegs ihres Amtes, Blinden Farben zu beschreiben; sie liefert nicht Steckbriefe, sondern ruft auf. Gegen das Schiller-Distichon gesagt: "Spricht die Seele, so spricht" sie sehr wohl – nämlich, anstatt sich beschreibend, sich aus – und sich jemandem zu.²¹⁸

Wenn aber Metaphern, anstatt nachzuzeichnen, bezeugen, erinnern und vergegenwärtigen, dann muss man sie nicht als etwas verbieten, was dem Göttlichen zu nahe tritt. – Natürlich sollte man nicht unaufhörlich reden. Schlicht schon darum hört, wer redet, tunlichst immer wieder auf, weil einer rasch nichts

²¹⁷ Ps 42,4.11; 79,10; (vgl Jer 2,28; Dtn 32,37).

²¹⁸ Siehe dazu später Anm. 319.

mehr zu sagen hat, wenn ihm seinerseits niemand und nichts etwas sagt. Aber jetzt geht es nicht um den Ursprung des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muss (er)klären, was es (v)erschweigt.

Unter denen, die nach wie vor Satz 7 aus dem Tractatus zitieren, sollte einzelne doch auch der Anstoß erreichen, der im Nachlass Friedrich Waismanns begegnet (zu Heidegger ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. "Das hat schon der heilige Augustinus gewusst, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!"²¹⁹

Menschen der Bibel wissen Gott als Redenden, und Christen wissen, dass im Anfang das Wort nicht nur bei/zu Gott, sondern selber Gott war (Joh 1,1) – und dies ist. Es genügt nicht einmal ohne weiteres, zu bekunden, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott sein ewiges Schweigen gebrochen.²²⁰ Denn in Jesus Christus wurde nicht etwa das Schweigen Wort, vielmehr das ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs "unbezeugt gelassen" (Apg 14,17). Nicht allein wurde alles, was geworden ist, durch das Wort (Joh 1,3),²²¹ sondern obendrein hat Gott "viele Male und auf vielerlei Weise [...] zu den Vätern gesprochen" (Hebr 1,1 – und die christlichen Lehrer nennen auch die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann Hans Urs von Balthasar entschieden klarstellen, "dass trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel

²¹⁹ Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt 1967, 68f. Vgl. Conf. I 4,4: "et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt – wehe denen, die von dir schweigen, da schon die Beredten stumm sind." – Eine Anmerkung M. Heideggers selbst: "Statt das oft gesagte 'individuum est ineffabile' immer neu zu wiederholen, wäre es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das 'fari' haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrunde liegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der 'Gesamtpersönlichkeit' gründet." Wegmarken (GA 6), Frankfurt/M. 1976, 39f (Anmerkungen zu K. Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen).

²²⁰ Siehe Ignatius v. Antiochien, Ad Magnesios 8,2 (nach Weish 18,14 u. Röm 16,25). Vgl. H. Waldenfels, An der Grenze des Denkbaren, München 1988, Kap. 5: Wort und Schweigen.

²²¹ Vgl. W. Kern, Gott schafft durch das Wort, in: *Mysterium Salutis*, Einsiedeln 1965ff, II 467-477.

von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist"; braucht Gott in seinem Wort sich doch "nirgendwo selbst zu negieren [...], um sich besser, göttlicher zu bekunden."²²² Derlei kommt erst aus der Begegnung mit nicht-christlicher religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie.

Göttliche Unerkennbarkeit?

1. Nötig wurde die Forderung einer solchen Denk-Abstinenz, nachdem man Erkennen als Einverleiben verstand. Derart bedeutet Erkennen den Verlust des Gegenüber. Schreckt man davor zurück, muss man sich dessen Erkennen verbieten – wenn es nicht selbst sich der Erkenntnis verweigert, durch seine Dunkelheit oder durch ein Unmaß an Licht.

In diesem Sinn erklärt der Aquinate als äußerste Gotteserkenntnis die seiner Unerkennbarkeit. Das ist nicht im Sinn des heute verbreiteten Agnostizismus gemeint: als Axiom der Schwäche unseres Erkenntnisvermögens oder als Resignation am Ende eines langen, doch vergeblichen Wissens-Bemühens (Thomas ist kein Dr. Faust). Es meint auch nicht, etwa auf den Kern von Individuum, Person und Gott bezogen, "eine letzte Unbegreiflichkeit, wie beispielsweise in der bekannten Interpretation Karl Rahners".²²³ Thomas sagt nicht wenig über Gott – und hat es nicht widerrufen. Aber er hebt "ausdrücklich hervor, dass es sich dabei um das handelt, was Gott *nicht* ist" (119). Andererseits ist es gerade eine Gotteserkenntnis, ihn als unerkenntbar zu erkennen. "Es ist somit [120] eigentlich angemessener, von der 'göttlichen Unerkennbarkeit' zu sprechen als von der 'Unerkennbarkeit Gottes'." Sie wird darum auch durch die Offenbarung nicht überwunden, vielmehr gefördert.²²⁴

Im Licht der Sonne sehen wir alles – "allein die Sonne liegt

²²² Bibel und negative Theologie, in: Sein und Nichts in der abendländischen Mystik (Hg. W. Strolz), Freiburg 1984, 13-31, 13; vgl. ders., Theologik, Einsiedeln 1985-87 (= L), II 80-113.

²²³ W. J. Hoyer, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin (Hg. A. Zimmermann), Berlin 1988, 117-139, 118.

²²⁴ Man könnte nach S. Weil sagen, durch die Beseitigung von Unbegriffenem trete hierbei die Unbegreiflichkeit als solche deutlicher hervor. Cahiers (Nouv. Éd.) III, Paris 1975, 264: "Le non compris cache l'incompréhensible et par ce motif doit être éliminé."

außerhalb des Horizonts des Sichtbaren: sie ist zu sichtbar.²²⁵ – So stellt es sich beim Sehen als "looking at" dar; anders wird es beim "looking along",²²⁶ also im Mitvollzug anstatt objektivierender Betrachtung. Dann "impliziert" der Begriff 'Gotteserfahrung' gerade nicht, "dass wir dennoch, wie auch immer, in die Sonne schauen". Im Licht der Sonne nämlich können wir nicht bloß die beleuchteten Dinge erblicken, sondern durchaus auch – bei einer gerade nicht äußeren, sondern nur "inneren" Wende des Blicks – deren Beleuchtetsein und dessen Auf-Glanz.²²⁷

Zugegeben: um dieses Glänzen und Gleißern als Da-sein der Sonne zu wissen, muss ich anderwärts *von* ihr "erfahren" haben (Röm 10,14). Doch nun erschließe ich sie nicht etwa, sondern nehme sie "mit" wahr. Und schon jene Kunde überzeugte mich nicht bloß aufgrund der Autorität und Glaubwürdigkeit der Sprecher, sondern entscheidend auch dank ihrer Erhellungskraft bezüglich eben dieser Mit-Erfahrung: des sonst unerklärlichen Erfahrungs-Überschusses darin.²²⁸

Zudem wäre auf eine Grenze des Paradigmas *Anschauung* hinzuweisen. Sie spricht immer wieder – im Disput mit I. Kant – etwa Giovanni B. Sala an, unter Berufung auf das Erkenntnis-konzept Bernhard Lonergans.²²⁹ "Die Lehre von der inneren Intelligibilität der Wirklichkeit kommt der Lehre gleich, dass wir

²²⁵ W. J. Hoye, *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie*, Zürich 1993, 247.

²²⁶ Nach C. S. Lewis, *Meditation in a Toolshed* (1945), in: ders., *Undeceptions. Essays on Theology and Ethics* (W. Hooper), London 1971, 171-174.

²²⁷ Siehe dazu: W. Schöne, *Über das Licht in der Malerei*, Berlin 1983. Auf diese Weise lässt sich das Gemeinte sogar im selben Metaphernfeld des Sehens sagen – während man oft den Wechsel zum (Erfahren im) Hören oder Fühlen vorzieht. Z.B. A. de Saint-Exupéry, *Citadelle CCXIII (Oeuvres [Pléiade] 978 / Ges. Schriften, München 1978, II 623f)*, dessen Wüstenherr im Gebet von der schwachen Wärme auf seinen Handflächen spricht, die ihn in seiner blinden Suche führe. Oder vorher Jean Paul, *Impromptu's 25 (Sämtl. Werke, München 1970ff., II 3, 815)*: "Gott ist das Licht, das, selber nicht gesehen, alles sichtbar macht und sich in Farben verkleidet. Nicht dein Auge empfindet den Strahl, aber dein Herz dessen Wärme."

²²⁸ Ein Beispiel dafür, wie wir Dinge erst durch andere belehrt selbst sehen, bietet für mich der Impressionismus. Hielt man früher Schatten allermeist für grau, so sieht sie heute jedermann in ihrer Farbigkeit.

²²⁹ Sein Hauptwerk: *Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. 2 Bde, Cuxhaven 1995.

die Wirklichkeit nicht durch eine problemlose Erfahrung erkennen, sondern erst im Urteil als abschließende Antwort auf unsere einsichtigen und vernünftigen Fragen."²³⁰ – Unser Erkennen ist demnach dreigliedrig:²³¹ Erfahrung von Daten, begreifend-begriffliche Einsicht und Wirklichkeits-Urteil. Anschauung bildet ein selbstverständliches Moment im Erkenntnisvollzug; doch ist schon "Denken (was Verstand und Vernunft tun) keine anschauungsmäßige Tätigkeit" (331), vollends nicht das verantwortliche Existenz-Urteil.²³²

2. Eben so aber erkennen wir dem Aquinaten zufolge an Gott just das, was er nicht ist. Im Doppelsinn dieses Satzes. D.h. wir erkennen einzig das uns Zugängliche: das, *was nicht* Gott ist ('was' = Subjekt). Wir erkennen aber auch – nicht bloß, *dass* dies *nicht* Gott ist, sondern eben damit auch –, *was* Gott *nicht* ist ('was' = prädikativ). Und in *diesem* Sinn erkennen wir nun doch, *was* Er ist, nämlich: *nicht* so (etwas) wie dieses/solches. Derartige Erkenntnis ist der Mehrung und des Fortschritts fähig. Indem wir die Welt(-Dinge) besser erkennen, erkennen wir auch ihren Schöpfer besser – bzgl. dessen, was Er nicht ist.²³³

²³⁰ B. Lonergans Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand, in: ThPh 63 (1988) 34-59, 44; ders., Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: Eine sensualistische Version des Intuitionismus, in: ThPh 57 (1982) 202-224.

²³¹ G. B. Sala, Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin/New York 1990, 61.

²³² Demgemäß (Anm. 230 (a): 49) vier "normative Forderungen [...] 'Sei aufmerksam, sei intelligent, sei vernünftig, sei verantwortlich', die jeweils das Erfahren, das Verstehen, das Urteilen und das Sich-Entscheiden betreffen."

²³³ Ähnlich wie wir mit Forschungsgewinnen bzgl. der künstlichen Intelligenz das menschliche Denken besser erkennen. Und zwar nicht nur in dem trivialen Sinn, dass wir die Dimension seines technischen Funktionierens erobern (wünschenswert – wenn es nicht dazu bringt, schließlich sich selbst und seinesgleichen als Computer zu sehen), sondern eher im Gegenteil: dass uns dies in klarerer Abhebung auf das eigentlich Menschliche am Gesamtphänomen stößt. (Eine Chance, wie sie den Malern die Erfindung der Photographie bot. – Wäre z.B. Denken tatsächlich [G. Mehlhorn] als "Problem-Lösen" zu sehen? So dass sich Kreativität nur auf die "erstmalige sinnvolle Lösung eines bisher [...] nicht bewältigten Problems" bezöge [Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften, Berlin ;1991, I 412].)

Die Überlegungen geben zu denken. Sie zeigen eine erste Möglichkeit, das Sichtbare als Offenbarung des Unsichtbaren zu sehen. Andererseits, wäre die Konsequenz solcher Sicht nicht eigentlich eine "dialektische" oder "paradoxe" Kunst(theorie)?²³⁴ "Wenn Gott durch schöne Formen gelobt wird, so wird er durch die Gestalt dieser Welt gelobt... wenn er jedoch durch unähnliche und fremde Gestaltungen gelobt wird, so wird er überweltlich gelobt, weil dann das, wodurch er gelobt wird, weder dasselbe noch ähnlich, sondern über es hinaus ein vollständig Anderes ist' [Hugo v. St. Victor]." Hans Sedlmayr zitiert dazu den Kommentar Edgar de Bruynes: "Man findet und lobt Gott mehr im Hässlichen als im Schönen: Die Empfindung des Schönen ist irdisch, die des Hässlichen erweckt ein überirdisches Heimweh... Das Hässliche ist schöner als das Schöne selbst." Für ihn ist das unhaltbar und endet in ästhetischem Nihilismus.

Erscheinung

1. Das Wort 'Nihilismus' klingt hart; aber trifft es nicht eine Fülle überlieferter Vergleiche nach dem Muster: Vor der Sonne verblassen die Sterne – erst recht eine Kerze. Andererseits gilt metaphysisch, was im astronomischen Bild nur beim Mond stimmt: Sein Licht *ist* – in der Nacht ihrer Unsichtbarkeit – das der Sonne. So schreibt Thomas: Das Sein der Dinge ist ihr Licht.²³⁵ Und dies ist es als "Licht vom Lichte".

Gott erscheint. Er *erscheint* nur, doch erscheint er *wirklich*, und dies in doppelter Hinsicht. Erstens erscheint wirklich er, vermittelt unmittelbar (wenn auch nur auf endliche Weise), zweitens ist seine Erscheinung wirklich, d.h., das Erscheinende muss nicht schwach und "durchscheinend" sein, um ihn "hindurchscheinen" zu lassen. Je dichter, wirklicher es ist, desto wirklicher ist es *erwirkt*.

So ist der höchste Aufgang seiner Souveränität die Souveränität geschaffener Freiheit. Und gleichzeitig steht diese größte

²³⁴ H. Sedlmayr, Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte, Hamburg 1958, 128-139 (Das Problem der Wahrheit), 130-132: Das dialektische (oder paradoxe) Bild.

²³⁵ In libr. de causis VI (Marietti 168): "ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius" (mit Hinweis auf Aristoteles, Met IX 1051 a 29-32; vgl. J. Pieper, Werke (Anm. 102) 2, 120 (Unaustrinkbares Licht)).

Nähe in größtem "Abstand" zu ihm.²³⁶ Je souveräner die Freiheit (je "ähnlicher" ihm), desto mehr verdankt und schuldet sie ihrem Schöpfer (desto "unähnlicher" ist sie also). Und zwar gerade nochmals insofern, als sie, je mehr sie (als relativ) ihm verdankt, desto mehr "hat" und in sich ("absolut") ist.

2. Worin nun liegt, was zeigt die "Bildlichkeit" des Geschaffenen in seiner gegensätzlichen Vielfalt? Die Antwort der Tradition, heute vielen nicht mehr verständlich, nennt das "Sein". Ursprünglicher als jedes Seiende oder auch deren Gesamt ist das Sein das "erste und höchste Gleichnis" des Schöpfers.²³⁷ Selbstverständlich ist damit nicht der leere Begriff bloßen Nicht--Nichtseins, purer Existenz gemeint, sondern jene Gegebenheit (im wörtlichen Sinn), deren Begriff der weiteste ist (da er alles bezeichnet) und zugleich doch der gefüllteste (da er – zwar unentfaltet – auch alles *bedeutet*; sind alle Gehalte doch Fülle des Seins, außerhalb seiner gibt es nur – nichts).

Eben dass ist, was ist, obwohl nichts sein müsste, also das kontingente Da- und Gegeben-Sein von allem, stellt die erfragte Bildlichkeit des Irdischen dar. Was an ihm erscheint, ist sein unselbstverständliches und unableitbares Gegebensein. Und was diese Erscheinung versichtbart, ist das freie Erscheinen und Sich-gewähren Gottes als des der Welt als ihr Seins- und Sinngrund "dienenden" Herrn.

Gott zeigt sich als freier Geber, und Schöpfung ist seine Erscheinung als "Deus datus – gegebener Gott".²³⁸ Vor allem näheren Was und Wie zeigt die Tat-sache, *dass* es sie gibt, eben dies, dass *Er gibt*. Insofern ist wirklich Gottes "unsichtbares Wesen deutlich zu schauen" (Röm 1,19 f.), freilich als bleibend "unsichtbar".

Das Gegebene ist zu sehen und zu ergreifen; schon sein Gegebenwerden als solches ist es nicht.²³⁹ Erst recht nicht das

²³⁶ Kosmologisch sagt Allmacht: "alles Mögliche...", anthropologisch: *Freiheit* vermögen, also Unabhängigkeit zu schenken. Vgl. S. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855* (Th. Haecker), München 1953, 239f. bzw. in der Düsseldorfer Ausg.: *Literarische Anzeige* (Anhang) 124 f. (VII A 181).

²³⁷ G. Siewerth, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 1957.

²³⁸ Nikolaus v. Kues, *De dato Patris luminum*, Kapitel 2. Studienausgabe (Anm. 11) II 654.

²³⁹ Siehe den Vers G. Ungarettis: "Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla – Zwischen einer gepfückten Blume und der andern geschenkten / das unausdrückbare Nichts." *Vita d'un Uomo*, Milano

darin sich gebende Geben des Gebers noch schließlich dieser selbst. (Das ist der Grund, warum zuvor von den Grenzen des Sehens die Rede war, und von der Unerlässlichkeit des Urteils.) Der Gebende selbst ist kein "Datum" (= Gegebenes) neben oder auch hinter den fasslichen Daten, gegeben ist er einzig *in* ihnen.²⁴⁰ Von dort her verlangt das "deutlich" des Paulus nach dialektischer Deutung.

3. Dies aber gerade im Dienst (also keineswegs in Bestreitung) der These, das Wesen des Endlichen sei "Erscheinung". Dass damit keine Entwicklung des Irdischen gemeint ist, sei hier nicht nochmals verdeutlicht, weder den Verfechtern einer "weltlichen Welt", die deren sakralisierende Indienstnahme fürchten, noch – in Gegenrichtung – den Verteidigern ihrer realen Gottbezüglichkeit, bei denen die Rede von Erscheinung und Symbol den Verdacht weckt, die wirkliche Schöpfung solle idealistisch aufgelöst werden.

Der Sinn, das Wozu, von Erscheinung aber ist präzise das *Erscheinen* des Erscheinenden, oder anders gesagt: der *Erscheinende* in seinem Sich-Zeigen. Mit einem Notat Franz Kafkas: "Das Wort Sein bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihm-gehören."²⁴¹

Wie anders aber kann das sichtbare Unsichtbare erblickt werden als durch Entscheidung dafür, im Gewilltsein dazu? Erscheinung *als* Erscheinen gibt es nur für Freiheit – und insofern ist es stets auch Erscheinung *von* Freiheit: Freiheit erscheint, indem ein Geschehen *als* Erscheinung aufgefasst und angenommen wird. – Geist, Freiheit, Wahrheit, Glück, Wohlwollen, Aufrichtigkeit – alle "Gegebenheiten" solcher Art sind keine Dinge, "Seiendes", sondern Seinsweisen, *Sinn* von Daten. Darum werden sie nicht eigentlich be- und ergriffen, sondern sie ergreifen ihrerseits. Man wird ihrer gewahr in einem Sich-Auftun der Besinnung auf Erfahrenes wie der Bereitschaft zu neuen Erfahrungen, das die Religion – und jedes ernste Sprechen – Glaube nennt. Er ist nicht eine Zugangsweise neben anderen, sondern die einzige.

⁷1974, 5 (Eterno).

²⁴⁰ Und die Erkenntnis dieses In-Seins geschieht im Dank. F. v. Baader (Sämtl. Werke, Aalen 1963, IX 387): "Danken [...] ist die Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen."

²⁴¹ Ges. Werke in 12 Bden (H.-G. Koch), Frankfurt/M. 1994, VI 181 (Oktavheft G).

Glaube

1. Das ist nicht theologisch-dogmatisch, sondern philosophisch gemeint: Glaube als anthropologisches Faktum. Ich bestimme ihn als umfassende Gesamtdeutung vorliegender Daten, in die als Gesamtdeutung die eigene Entscheidung mit eingeht. Eine Gesamtdeutung ist niemals erzwingbar, im Gegenteil, man kann sogar – im positiven Fall – auch philosophisch schon von "Gnade" sprechen: Wer Wohlwollen, Zuwendung, Freude erfährt, dankt darum doppelt, einmal dafür, dass ihm solches begegnet, sodann, dass ihm gegeben wird, es anzunehmen, statt es in Misstrauen von sich zu weisen.

Hier ist die mittelalterliche Entgegensetzung von Glaube und Schau ebenso "aufzuheben" wie die z.T. sich von dort herleitende neuzeitliche Entgegensetzung von Glauben und Wissen. – So erlaube ich mir eine "Radikalisierung" der Glaubens-"Definition" des Hebräerbriefs, wonach Glaube ein Überzeugtsein von Dingen ist, die man nicht sieht (11,1).²⁴² Was man nicht sieht, ist, vor allen Einzeltatsachen ("pragmata"), jenes Ereignis, aus dem erst Dinge hervorgehen. Diese Dinge sieht man, doch ihren Sinn und es selbst muss man glauben, oder anders gesagt: man sieht es nur mit den Augen des "Herzens".²⁴³ – Freiheit zeigt sich nur Freiheit; Absolutes kann darum nur derart *als* Absolutes erscheinen, dass es sich in Kontingenz zeigt, und dies in doppelter Hinsicht.

Einmal ist die Freiheit, der es erscheint, kontingent (als notwendiger Ausfluss wäre sie selbst keine Freiheit); sodann muss das Absolute in kontingenter Weise erscheinen, um sich selbst als absolut (= frei) zu bezeugen. Eine bloße Denk- oder Seinsge-

²⁴² In der klassischen Vulgata: "Est autem fides sperandarum substantia (hypóstasis) rerum, argumentum (élenchos) non apparéntium." Glaube sei die Substanz erhoffter Dinge, Beweis des nicht Erscheinenden. – Steht klassisch eher die "fides quae [creditur]" im Blick – das geglaubte "Credo", so heute die "fides qua [creditur], das Glauben. – Benedikt XVI., Spe salvi, Nr. 7, greift gegen die Subjektivierung Luthers, die mit der neueren evangelischen Exegese auch von den katholischen Exegeten in Deutschland übernommen worden ist, wieder "Substanz" und "Beweis" auf.

²⁴³ So sagt es eine Tradition, die von "Kleinem Prinzen" zurück [vgl. Augustinus, Sermo 88,5f; In Ps. 84,1] über den Epheserbrief [1,18] bis zum "Ecclesiasticus" [17,7] reicht). Glauben meint darum gerade nicht: "Etwas, das nicht gewusst wird, für wahr halten" (G. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992, 352). Gott-ergriffen (Anm. 74), 107-112 (Glauben)

setzlichkeit wäre zwingend, doch nicht wirklich absolut. Sie nötigte den Menschen letztlich als (*factum brutum*) "dumme" Tatsächlichkeit; aber sie könnte ihn nicht als souveräner Anspruch betreffen.

Wenn die Tradition den "Wort-Charakter" der Schöpfung vertritt (Anm. 221), dann ist zu ergänzen, dass Wort stets gemeintes Wort ist. Gott wird darum nie bloß faktisch erkennbar, und "an seinen Wirkungen" nicht gleichsam passiv (gar, "ob er will oder nicht") erkannt; er *selbst* vielmehr zeigt *sich* darin, er gibt sich zu erkennen. Was darum Max Scheler gegen die Metaphysik glaubt als religiösen Grundsatz formulieren zu müssen, gilt nicht minder für sie: "Alles religiöse Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber."²⁴⁴

Ist Wort jedoch gemeintes Wort, dann erfüllt es sich erst dadurch, dass es gehört wird. Zu Gottes Schöpfer-Wort gehört der geschöpfliche "Hörer des Wortes" (Karl Rahner). Erst in seinem Hören findet das Wort Gottes seine Wirklichkeit (wobei der Glaubende für dies Hören nochmals Gott dankt).

Und der letzte Satz gilt in doppelter Hinsicht: einmal bezüglich jeden Schöpfungs-Wortes, also aller Geschöpfe. (Biblisches Bild dafür ist die offizielle Benennung der Tiere durch Adam.²⁴⁵ Als komme erst durch unser besiegelndes "Abzeichnen" die "Produktion" des Schöpfers zum Ziel.)

Dann aber gilt dies auch für den Hörer und "Abnehmer" selbst: sofern in ihm erst das Wort Gottes vollends Wort wird, ist er selber in wesentlich höherem Sinn Gottes Wort – Wort nicht bloß als Wortzeichen, sondern als existierender Begriff (= existentes Begreifen), oder besser – weniger idealistisch – als lebendige Antwort. Hölderlin sagt: Gespräch. – Fichte schreibt: "Unmittelbar und in der Wurzel ist Dasein [Da-sein = Erscheinen] des Seins [= des Göttlichen] das Bewusstsein."²⁴⁶

²⁴⁴ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, (Ges. Werke 5), Bern 1954, 143; Erkenntnis aus den Wirkungen: S.th. I-II 93, 2 ad 1.

²⁴⁵ Gen 2,19f. Siehe R. M. Rilke: "... Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus, / Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster..." (Duineser Elegien 9 [Sämtl. Werke, Frankfurt/M. 1955, I 718]).

²⁴⁶ J. G. Fichte, Werke, Berlin 1971, V 440 (Anweisung zum seligen Leben); F. Hölderlin, Friedensfeier. In: Kleine Stuttgarter Ausg. 1944ff, II 143 u. III 430. P. Ricœur: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre – im Mund des Psalmisten“ (Die Interpretation, Frankfurt/M. 1969, 28)

2. Antwort aber und Gespräch müssen hier im gefülltesten Sinn verstanden werden. Es geht nicht bloß um Worte, sondern um eine Weise, zu sein und zu leben. Wenn nach einem schönen Wort Romano Guardinis "meine menschliche Person nichts ist als die Weise, wie ich von Gott gerufen bin, und wie ich auf seinen Ruf antworten soll,"²⁴⁷ dann ist der Mensch zwar auch in seinen religiösen Theorien, doch vor allem in gewissen-hafter Menschlichkeit die Offenbarung Gottes.

Das aber schärft unser Fragen nochmals zu. Als was offenbart denn die Menschengeschichte den Welt-Grund? Besteht ihre Menschlichkeit nicht gerade in ihrer Unmenschlichkeit? In einem berühmten Text hat John Henry Newman bekannt: "Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde. [...] Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten."²⁴⁸

Doch aufgrund jener Stimme "redete" für ihn das Schweigen. Denn auch wenn Menschen nicht menschlich sind, so *sollen* sie es doch sein. In diesem Sinne hat Schelling das Gewissen als unseren einzigen offenen Punkt für den Himmel bezeichnet.²⁴⁹ Halten wir fest, dass Gottes Absolutheit nur und eben in der Kontingenz menschlicher Freiheit aufgeht. Dass sodann diese Freiheit nicht bloß gegenüber den Dingen und ihrer "Benennung" (ihrer Interpretation) besteht, sondern darin vor allem Gott selbst gegenüber und bezüglich der Deutung seines Sich-Zeigens. – Gottes Göttlichkeit erscheint zwar auch in der Natur, zunächst aber und erstlich *als* solche in der theoretisch-praktischen Welt- und Selbst-Interpretation des Menschen. Gottes Göttlichkeit wird im Zeugnis des Menschen offenbar.

Und hier vor allem im Gewissensbekenntnis (am eindrucklichsten wohl in dem oben [Anm. 208] zitierten Wort von Levinas: "Er [...] drängt mich zur Güte, die besser ist als alle

²⁴⁷ R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Paderborn 141980, 42.

²⁴⁸ Apologia (Ausgew. Werke [M. Laros / W. Becker], Mainz 1951ff, I 278f (vgl. VII: Zustimmungslehre 278f).

²⁴⁹ Sämtl. Werke I/9, 17 (Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt).

Güter.") So aber haben wir mehr von Ihm erkannt als allein, was Er nicht ist.

Herrlichkeit

1. Doch schon vom erkannten "Was nicht" galt für Thomas, dass jenes geringe Wissen genüge, um die Liebe zu Ihm zu entzünden. Das Sichtbare weckt über sich hinweg die Sehnsucht aus "Schatten und Bildern" (Newman) ins bildlose Licht. "Wo die Erkenntnis aufhört, nämlich bei dem selbst, was durch ein anderes erkannt wird, da kann sofort die Liebe beginnen."²⁵⁰

Aber es gibt nicht nur solch verlangende Liebe. Ursprünglicher ist jene der Empfängnis und Antwort: "Die Liebe ist kein Jenseits der Wahrheit; sie ist das in der Wahrheit, was ihr über alle Enthüllung hinaus ein immer neues Geheimnis sichert, sie ist das ewige Mehr-als-man-schon-weiß, ohne das es weder ein Wissen noch ein Wissbares geben würde" (L I 118). Solche Offenheit entspricht der Unerschöpflichkeit der Wahrheit und bezeugt darin erneut ihr sich immer vertiefendes Geheimnis. Wer sich in diese Bewegung hineingibt, weiß darum immer mehr, als er zu sagen vermag. (Darum – so wunderbar es zunächst klingen mag – macht Wissen einsam, "gerade wenn es ein Wissen der Liebe ist" – 141).

Solches Erscheinen der Wahrheit von etwas/jemandem bzw. von etwas in seiner Wahrheit ist Schönheit. Woher kommt die unausrottbare Meinung, Schönes sei "zu schön, um wahr zu sein" (die "nackte Wahrheit" sei hässlich²⁵¹)?

"Schönheit, die auch von der Religion nicht mehr geliebt und gehegt wird und die doch, wie eine Maske von deren Antlitz gehoben, darunter Züge freilegt, die für die Menschen undeutbar zu werden drohen. Schönheit, an die wir nicht mehr zu glauben wagen, aus der wir einen Schein gemacht haben, um sie leichter loswerden zu können, Schönheit, die (wie sich heute weist) mindestens ebensoviel Mut und Entscheidungskraft für sich fordert wie die Wahrheit und Gutheit, und die sich von den beiden Schwestern nicht trennen und vertreiben lässt, ohne in geheimnisvoller Rache beide mit sich fortzuziehen."²⁵²

²⁵⁰ Thomas v. A., S.th II-II 27, 4 ad 1: "Ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest."

²⁵¹ Anders nur zu Anfang des Filmklassikers *Les Enfants du Paradis*.

²⁵² "Wer bei ihrem Namen die Lippen schürzt, als sei sie das

2. An diesem Reichtum nun partizipieren auf besondere Weise die Bilder; sie sind ihrerseits nicht aufzubrauchen. Das gibt ihnen einen Zauber, der zu bannen vermag. Hier verzichtet man dann angesichts ihrer Unergründlichkeit darauf, ihnen auf den Grund zu gehen: man verfällt ihnen als solchen, ob schön oder hässlich. Und dem will das Bildverbot wehren. Dabei stünde demgegenüber der genau entgegengesetzte Verzicht an: nämlich der Abschied von ihnen – wie von dem sie (und darin sich) genießenden Selbst.

Ein Kernwort in diesem Bezirk ist Präsenz. Wahrheit geht auf, erscheint, wird "ansichtig" in Doppelrichtung, also: erblickbar/erblickt und ihrerseits blickend. Präsenz ist anderes als das schwindende (je schon geschundene) Jetzt der Uhrzeit:²⁵³ in gespannter Gegenwart (= Entgegen-wärts) kommen Begegnende aus ihrer Herkunft auf einander zu. So fordert Präsenz Präsenz, gesammelte Antwort, "Ein-gehen" auf sie – nicht in faustischem "Suchen", sondern in immer weiterem Sich-für-sie-Auftun, immer eingängigerem Gehorsam, ein-dringlicherer Entgegennahme.

Eindringlichkeit aber dürfen wir nicht mit Zudringlichkeit verwechseln. Müsste nicht das erste beim Erkennenden ein Erschrecken über die wehrlose "Nacktheit" der Dinge sein (L I 254)? Nicht bloß des Gesichts, wovon Levinas spricht. Es ist – so fremd das manchem aufgeklärten Zeitgenossen klingen mag – nicht eine andere als die, welche die Ureltern erschreckte, nämlich die Erfahrung, etwas/jemand ungeschützt dem Begehren der eigenen Selbstsucht ausgeliefert zu sehen.²⁵⁴

Andererseits zeigt sich gerade in solcher Enthüllung die Verhülltheit = Unzugänglichkeit des Enthüllten. Sie zeigt sich tatsächlich (und provoziert ja unter Umständen gerade die Wut vergewaltigenden und zerstörenden Zugriffs). Zugleich wird in eben dieser Verhülltheit das Innen sichtbarer als bei dem Ver-

Zierstück einer bürgerlichen Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, dass er – heimlich oder offen zugestanden – schon nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann." v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln 1961ff (= Ä), I 16 (siehe als Schützenhilfe von anderer Seite: B. Guggenberger, Einfach schön. Schönheit als soziale Macht, Hamburg 1995).

²⁵³ Vgl. G. Wohlfahrt, Der Augenblick, Freiburg/München 1982; Der Punkt, ebd. 1986.

²⁵⁴ J. Sp., Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt/M. 21981, Kap. 3: Prüfstein Diskretion, bes. 72-80.

such, sie zu durchbrechen: so die Seele im Leib.²⁵⁵ Sie ist einzig als "unsichtbare" in ihm, in Haltung und Gestik, im Auge... zu sehen. (Was andererseits unmöglich wäre, wenn man sie an sich selbst erblicken könnte.)

Und gerade diese Unzugänglichkeit nährt die Liebe.²⁵⁶ v. Balthasar stellt nun dem Verhüllungswillen den Wunsch nach Enthüllung zur Seite. Der aber zielt vor allem auf die Selbst-Enthüllung, nicht zur Selbsterkenntnis (narzisstisch das Du als Spiegel benutzend), sondern aus Wahrhaftigkeitswillen im Dienst der Liebe.²⁵⁷ So baut sich hier eine eigentümliche Gegenstrebigkeit auf: Während der eine alles von sich sagen will, lässt es der andere nicht dazu kommen – und beide aus Liebe.

Enthüllung wie Verhüllung aber werden zweitrangig gegenüber dem eigentlichen Gewilltsein der Liebe zum Vertrauen-schenken. So werden hier dem eigenen Erkennen der Wahrheit Grenzen gesetzt, um die Liebe zu entgrenzen. Man "muss" nicht alles sehen, entscheidendes möchte der Liebende vielmehr hören (L I 241).

3. Für das Bisherige bietet sich als prägnantester Name wohl wieder "*participatio*" an, in dem bedachten Zueinander Teilhabe, Teilgabe und Teilnahme zum Austausch. Dessen mehr als bloß emotionale Tiefendimension klingt im Wort "Anteilnahme" durch. Dieses Ganze wurde bisher als Gemeinsamkeits-Raum der einander Erkennenden, als ihr "Zwischen" betrachtet. In einem letzten Schritt ist nun diese Horizontal-Dimension in die Vertikale zu öffnen.

Ich und Du selbst sind es, die sich einander erschließen; aber dass sie dies vermögen, ist etwas, das sie nicht sich selber verdanken (weder jeder sich selbst noch sie einander). Unser

²⁵⁵ Wie hier der Anblick mehr zeigt als jede Sezierung, so ist über Seele und Geist "mehr durch den normalen Umgang [...] zu erfahren als durch jene geistige Eingeweideschau, die sich als Psychologie und Psychoanalyse bezeichnet [nötige Differenzierungen jetzt unterlassen]. Man lernt ein Haus nicht besser dadurch kennen, dass man es, statt durch die für Besucher hergerichtete Eingangstüre, durch die Hintertüre für Lieferanten betritt" (L I 236). Man verliere dabei mehr, als man gewinnt.

²⁵⁶ "Hätte ein Liebender das Bewusstsein, das Objekt seiner Liebe bis zum Rand erkannt und überschaut zu haben, so wäre dieses Bewusstsein das untrügliche Zeichen, dass seine Liebe an ihrem Ende angelangt wäre" (L I 237).

²⁵⁷ Hier meldet sich übrigens nochmals ein Verhüllungsbegehren: bezüglich der eigenen Opfer für den Geliebten.

gemeinsamer Logos ist nicht schlicht der unsere. Wer diesen Sachverhalt übersieht, ihn vergisst oder nicht wahrhaben will, wird der Wahrheit des Wahrheitsereignisses nicht gerecht.

Nicht bloß Subjekt und Objekt sind geschaffen, auch ihre je eigene und gemeinsame Wahrheit. So ist das Wahrheitsgeschehen noch radikaler ein Freiheitsereignis als bisher erwogen. Und dies nicht zuerst in der Erfahrung des "kategorischen Imperativs", also des Anspruchs, der Wahrheit die Ehre zu geben, sich und dem anderen gegenüber wahrhaftig zu sein. Darin schon, in der Verpflichtung zur Güte (Anm. 208), offenbart sich als Gesetzgeber und Herr der Wahrheit Er. Dem zuvor aber und all dies begründend offenbart sich Gott im Begegnungsgeschehen als frei-gebig Frei-gebender. Darum kommt den Geschöpfen ihr Bild-sein nicht zum eigenen An-sich hinzu; mehr als sie selbst sind sie Bild.

So ist ein Geschenk nicht erst ein Gegenstand und obendrein ein "Zuwendungssignal-Transporter", sondern umgekehrt grundlegend Gabe: Real-Symbol = Realisation von – oder besser: sich realisierende – Zuwendung selbst.²⁵⁸ Menschen und Dinge haben derart nicht bloß aneinander teil, sondern wesentlich an jenem (Selbst-)Mitteilungs-Geschehen, welches Schöpfung (creatio) heißt.

"Dient" der Schöpfer der Welt als ihr Grund, dann ist solche "Dienlichkeit" darum auch der Sinn der Welt Dinge, deren Wirklichkeit sich nur in ihrer alldurchdringenden Bezüglichkeit und Funktionalität erfüllt: "Kosmos" als "Spiel".²⁵⁹ – Und dass dem so ist, zeigt sich nochmals als unableitbar "gegeben" – wiewohl 'unableitbar' nicht heißt: unverständlich. Nichts ist derart "selbst-verständlich", d.h. aus und in sich selbst fraglos sinnvoll, wie solches Gegebensein von Sinn.

4. Da von diesem Ereignis ursprünglich gilt, was wir zuvor im Blick auf Freiheit, Selbstgewähr und Selbstentzug, Entäußerung und Geheimnis abgehandelt haben, gilt ebenso radikal und ursprünglich die Bedrohtheit des Unternehmens durch selbst-sichernde Verweigerung. Der biblischen Botschaft zufolge ist es in der Tat – zum Nein gekommen. In solchem Kontext von Zu-

²⁵⁸ Ausführlicher dazu Gotteserfahrung... (Anm. 78), bes. 127-140: Seinsdifferenz als dialogischer Schöpfungsbezug; sowie: Leibhaftige Freiheit, in: ZME 48 (2002) 247-257.

²⁵⁹ Vgl. J. Sp., Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993, bes. Einführung u. Schluss; Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6.

und Übergriff aus Selbst-Schutz (Anm. 254) wird das Wagnis der Selbstoffenbarung ungleich prekärer.

Der biblischen Botschaft zufolge hat Gott es nicht gescheut. Die Schriften schildern diese Geschichte als Drama zwischen Gott und seinem Volk. Den Höhepunkt bildet die Sendung des Sohnes (Jes 5; Mt 21,33 ff.). Wie soll die Finsternis geängsteten Ressentiments (Joh 1,5) das arglose Selbstangebot des Lichtes "aufnehmen" (Joh 1,5.10f. = 1. annehmen, dass es dies sei; also es überhaupt verstehen; 2. sich dazu verstehen, es anzunehmen im Sinn von Empfang)? Wie soll sie nicht (Mt 11,6) "Ärgernis" nehmen? – Die Glaubensurkunden sind darüber wünschenswert deutlich: Aus Eigenem geht es nicht. Den Menschen muss der Vater es geben (Mt 11,25-27; 16,17), in der Gabe des Geistes (1 Kor 12,3).

Der Geist aber kräftigt nicht allein zu vorsichtig-vorläufigen Hypothesen, sondern zu entschiedener Überzeugung. Zur Umkehr in riskierendem Sich-Eröffnen und Sich-Verlassen auf das zugesagte Lebens-Wort (hin) – zur Sicht des Unsichtbaren.

Geheimnis

1. In solcher Umkehr gewinnt schließlich auch *Geheimnis* seinen ursprünglichen Sinn zurück. Immer wieder sind wir im Gang unserer Überlegungen auf es gestoßen. Es ist uns statt als Schranke als Fülle begegnet, als Raum des Widerspiels von Ent- und Verhüllung, und jenseits dessen als das Wie der Selbsthingabe. Doch lag dabei – im Einklang mit dem Sprachgebrauch – der Nachdruck auf dem Aspekt von Unzugänglichkeit, Entzug und Unsichtbarkeit. In der Tat spricht man üblicherweise dort von Geheimnis, wo es davon Ausgeschlossene gibt.

Und der Mensch ist dies als "Staub und Asche" vom überhimmlischen Licht. Darum liegt der Ort negativer Philosophie wie Theologie in der Kritik an weltlichen Göttern, im Aufblick zum Guten "jenseits des Seins" (L II 84). Radikalisiert sie sich dann zu jener Gestalt, die sie im Neuplatonismus und vollends in der Zen-Philosophie des "Absoluten Nichts" gefunden hat,²⁶⁰ dann ist dies "vermutlich die weitestmögliche Entfernung von dem, was die Suche der biblischen Menschen meint" (L II 86).

²⁶⁰ H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1976.

v. Balthasar spricht von Flucht, aus Überdruß am Suchen, in ein System oder in resignierenden Agnostizismus (L II 88). Ich möchte in Aufnahme des eingangs Angesprochenen als drittes nennen: die "Selbstkonturierung" einer Erkenntnis-Suche, die sich als *Begreifen*-wollen versteht. Beginnt nämlich diese sich selbst zu begreifen, muss sie erkennen, dass bei Erfolg ihres Vereinnahme-Bemühens sie sich selbst aufhöbe; sie hätte dann ihr Gegenüber aufgezehrt wie ein Feuer den Brennstoff: "Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr."²⁶¹

Darum setzt sie sich ein "Unverzehrbares" entgegen, um sich ohne Ende daran abarbeiten zu können. Negativität also gerade um der Suche und ihrer Endlosigkeit willen. Der bekannteste deutsche Text hierfür ist wohl Gotthold Ephraim Lessings *Duplik*:²⁶² "Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren [!], verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!"

Gott, wohlgemerkt, bietet nach Lessing an; es steht kein prometheischer Vorwitz zur Diskussion. Und seine Linke birgt nicht nur endlose Suche, sondern ewiges Irren. Wie lässt sich da vertreten, es gehe dem Sucher um Wahrheit? Statt dessen ist ihm um die eigene Beweglichkeit zu tun (in der irrigen Meinung zudem, die Wahrheit – wirklich erkannt –, mache träge²⁶³). Was Wunder, dass Hegel angesichts solcher "Demut" sich über einen Hochmut empört (er spricht sogar von Hass und Eitelkeit), der

²⁶¹ Vgl. K. H. Waggerl: "Gewisse Dinge verstehe ich nicht mehr, sobald ich sie begriffen habe." Sämtl. Werke, Salzburg 1970, II 649 (Kleine Münze).

²⁶² Duplik I: Werke (H. G. Göpfert), München 1976 / Darmstadt 1996, VIII 31-33.

²⁶³ Ich finde mich zu dem anatomischen Hinweis versucht, dass man selbstverständlich das nicht zu sehen vermöge, was man be-sitzt. Im übrigen hierzu F. W. J. Schelling: "Wir verstehen [unter Religiosität] nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtigendes Ahnden, oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andre klar wird, weit entfernt, dass es selbst unklar sein sollte; und in wem diese Erkenntnis ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig sein oder feiern." (Sämtl. Werke [1860], VII 392).

"das Wahre von sich auszuschließen" versucht, um "sich als die Affirmation zu setzen."²⁶⁴

Nun gibt es die Suche auch und gerade in der biblischen Tradition (L II 90). Entscheidend ist hier aber, dass sie im Raum des von Gott her eröffneten Bundes geschieht. Unter einer Rücksicht vertieft sich die Negativität sogar, weil jenseits natural-emanativer Vorstellungen hier das Wissen um ein innerpersonales Geheimnis wirkt (94). Doch liegt aller Suche das Gefundensein durch Gott voraus und zugrunde. Wie ist dem gemäß diese Suche näher hin selbst zu verstehen?

2. Ein wichtiger früher Text Karl Rahners – Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie²⁶⁵ – hat sich nicht bloß gegen ein Verständnis gewandt, welches "Geheimnis" satzhafte auffasst: als ein Set geheimnisvoller Sätze, sondern auch gegen den Ausblick auf dessen/deren Bewältigung durch einen angeblichen Fortgang vom Glauben zum Schauen. Enthüllung des Geheimnisses besagt vielmehr dessen Offenbarwerden *als* eines solchen, und deren Erfüllung besteht in der Offenbarkeit seiner inkarnierten Selbstgegenwart. Nennt er aber "die *Unbegreiflichkeit* Gottes [Hervorhebung J.S.] die Seligkeit des Menschen" (80), dann sei hier gefragt, inwiefern nicht auch darin noch die Erkenntnis-Sicht wirkt, die er "bei Pius IX. und im [I.] Vaticanum" kritisiert.²⁶⁶

²⁶⁴ Vorlesungen über die Philosophie der Religion (W. Jaeschke), Hamburg 1983ff, I 201; III 276.

²⁶⁵ Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51-99.

²⁶⁶ "... die an sich auf die 'Evidenz', auf Einsicht, Durchschauung, strenge Demonstration geht" (55). In Absetzung davon schreibt er: "Geist ergreift, insofern er über seinen umgriffenen Gegenstand vorgreift auf das Absolute, nicht Umgreifbare" (58). Ist es dann nicht folgerichtig, wenn er das Anwesen dieses "Woraufhin unserer Transzendenz" als "eigenen Modus des Abweisens und der Abwesenheit [...] des Sichversagens, des Schweigens, der Ferne" (72) charakterisiert? Insofern wir diesem Woraufhin uns selbst und unser Transzendieren verdanken, können wir es als Freiheit und Liebe ansehen und benennen es so als das Heilige. Darum spricht er vom *heiligen Geheimnis*. Doch bleibt nicht sogar das Wort von seiner "absoluten Nähe" und unserer Seligkeit darob durch diese Absetzung gezeichnet? Und erklärt nicht dies auch den fast bedrohlichen Klang seiner späten und spätesten Aussagen zu Gott als dem "namenlosen Geheimnis"?

v. Balthasar verweist für die Rezeption negativer Theologie besonders auf Henri de Lubac.²⁶⁷ Eindrucksvoll dessen Bild vom Schwimmer, der mit jedem Zug einer neuen Welle begegnet (100). "Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, dass sie ihn tragen, dass aber bei ihnen zu verweilen sein Untergang wäre." Sollten wir aber dem Bild nicht noch ein größeres Gewicht geben? Indem wir es nicht bloß auf die einzelnen Wellen beziehen, sondern auf das Meer selbst.

Es kennen lernen zu wollen, untersagt man uns mit dem Hinweis auf jenes Kind, das versucht haben soll, es zur Gänze in eine Grube zu schöpfen.²⁶⁸ Doch muss man "Meer-Fähigkeit" als *Fassungs*-Kraft denken? Wäre das Endliche Gottes fähig nur als "*capax Dei*"? Statt die Wasser auszuschöpfen, hätte man schlicht in ihnen zu schwimmen!

Wir nehmen die Rückfrage auch an den Aquinaten – und an Pieper – wieder auf: Statt Gottes Licht als "unaustrinkbar" zu denken (Anm. 235), gibt man sich besser in es hinein. Die Güsse seines Lichtes mögen dann auch stillen (Ps 36,9f), vor allem aber

²⁶⁷ Leider wird auch in der Neuausgabe seiner *Wege Gottes*, Einsiedeln/Freiburg 1992, 'comprendre' statt mit 'begreifen' mit 'verstehen' übersetzt. Dabei gilt nicht erst Gott, sondern bereits dem Mitmenschen gegenüber, dass wir ihn zwar nicht begreifen, doch sehr wohl (in Grenzen) verstehen, nicht zuletzt *als* unbegreiflich.

²⁶⁸ Zu dieser Wanderlegende, seit dem 13. Jhdt. mit Augustinus' Namen verbunden, siehe R. Kany, Augustins Trinitätsdenken, Tübingen 2007, 306-310. Kany zitiert auch (138) Sätze aus einem Hegel-Aufsatz Oeing-Hanhoffs, die ich meinerseits nicht unterschlagen wollte (obwohl entschieden Hegel-kritischer als er): "Mir ist stets unverständlich geblieben, wie man an die Trinität soll glauben können – und glauben heißt nach Augustinus neben dem Vertrauen auf Gott ja auch 'cum assensione cogitare' [MPL 44, 963], d. h. 'mit Zustimmung denken', wenn andererseits, wie behauptet wird, diese Grundwahrheit des christlichen Glaubens doch nicht in ihrer Wahrheit gedacht werden könne oder dürfe. Unverständene Sätze nachzuplappern sollte man doch den Papageien überlassen. Noch ärger ist die Zumutung, das Trinitätsdogma als Glaubenswahrheit anzunehmen, obwohl es für die Vernunft 'absurd und unmöglich' sei. Wenn Wahrheit stets Sache nicht nur des Wissens ist, sondern auch des Gewissens, besagt das doch die Zumutung, mit dem Bekenntnis zum christlichen Glauben gegen das Gewissen zu handeln. Das aber ist unmenschlich, also widergöttlich." (L. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik und Freiheit* [Hg. Th. Kobusch / W. Jaeschke], München 1988, 89f.)

überströmen sie und hüllen ein. (So kommt man wohl nicht leicht darauf, eine Dusche unaustrinkbar zu nennen.²⁶⁹)

Ähnlich wie zum Erkennen möchte ich zum Thema Sprache argumentieren. Natürlich reicht sie, wie bedacht, nicht zu, die Seligkeit dieses Gefundenseins und die Herrlichkeit des Finders auszusagen. Daher bei Paulus die Fülle der Wortbildungen mit hyper/über (L II 98). Darum schließlich das Schweigen. Aber dies Schweigen ist anders als das Niederfallen der Pfeile, die das Hohe Eine nicht erreichen (ebd.). Denn, wie bedacht, ist Sprache nicht eigentlich zum Aus-sagen da, als vielmehr zu Ansage, Evokation.²⁷⁰

3. *Geheimnis* besagt seinem eigentlichen Wort-Sinn nach (Geheim-nis): Gesammelt daheim sein. Warum soll ich, was mich umfängt und einbegreift, als un-begreiflich denken? Es ist dies natürlich – wie das Meer un-ausschöpfbar ist oder Freiheit nicht zu berechnen, Schönheit (trotz goldenem Schnitt) unmessbar. Was aber hätte man mit dieser Feststellung von der Schönheit gesagt? Als höbe sich das Messbare an ihr "wie von einem irrationalen Hintergrund" ab. Vielmehr gehört es zum Wesen der Wahrheit, dass sie dieses strahlende Geheimnis durch sich selbst offenbart (L I 253).

Dies aber, so hier die These, nicht – aus unfasslichem Kern – nach außen, sondern eher, als umgreifend, nach innen.²⁷¹ Mag ein Abbild "ins Auge gefasst" werden; ein Bild blickt seinerseits und erfasst. Ist man nun derart daheim, erblickt und erkannt,

²⁶⁹ Und was über jemand denken, der von seiner unverzehrbaren Geliebten spräche? Dass bei der Erkenntnis die Einung von Erkennendem und Erkanntem "im Erkennenden" geschieht (Thomas v. Aquin, S.th. I 108, 6 ad 3), sollte Gastlichkeit meinen anstatt "Aneignung" oder gar Einverleibung.

²⁷⁰ S. v. Radecki über E. Lasker-Schüler: "Einmal erzählte sie mir, wie sie in einem Gedicht habe Ägypten erscheinen lassen wollen, es sei aber alles zu weitläufig geraten. 'Da sagte ich einfach *Ägypten stand in goldnen Mantelfalten+, und nun war Ägypten auf einmal da.'" Was ich sagen wollte, Hamburg 1958, 62. Vgl. den Hinweis L. Wittgensteins auf ein doppeltes Satz-Verstehen (Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1977, ' 531): "Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann."

²⁷¹ So kennt ja auch das ganz-menschliche Sich(zu)Erkennen(geben) des יָדָא (*jada*; Gen 4,1.17. 25) kein Außen, so sehr man es uns ständig in den Medien vorführt, sondern einzig eine Innenseite.

braucht man tatsächlich sich nicht mehr erst zu verständigen. Andererseits spricht man daheim ohnehin "nicht [so sehr], damit man versteht, sondern weil man versteht".²⁷² In-ständig: drinnen stehend *und* ganz wach, intensiv. Allerletzt ins innergöttliche Entsprechungs-Spiel hineingenommen,²⁷³ vollendet der Mensch als "Gespräch" (Anm. 246) sich end-gültig im Lobgesang.²⁷⁴ Und in dessen Einklang erscheint das – je größere – unsichtbare Mit-eins.²⁷⁵

²⁷² E. Fuchs, Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, in: ZThK 58 (1961) 198-226, 209.

²⁷³ v. Balthasar, Theodramatik I-IV (= D), Einsiedeln 1973ff.

²⁷⁴ F. Rosenzweig, Stern der Erlösung, Heidelberg ;1954, II 181-193; vgl. B. Casper, Das dialogische Denken, Freiburg 1967, 129.

²⁷⁵ Heraklit, DK 22 B 54 (KRS 207): "ἁρμονίη ἀφανῆς φανερόης κρείττων" (harmoníē aphanés phanerēs kreitton) – Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare (DK; KRS: nichtoffensichtliche – offensichtliche; K. Held (Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Berlin 1980, 144: unscheinbare – offenkundige)." E. Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien I-III, Freiburg 1938ff (D IV 440f).

V. Christologie – philosophisch?

Klassisch, auch klassisch-fundamentaltheologisch, klingt das Thema paradox. Andererseits – nachdem schon Maurice Blondels Analyse der Tat bzw. des Tuns auf seinen "Panchristisme" hinauslief²⁷⁶ – beschreibt es ein seit Jahrzehnten vorangetriebenes Forschungsprojekt Xavier Tilliettes²⁷⁷ und lässt an das viel begrüßte Buch von Michel Henry²⁷⁸ denken. Die folgenden Reflexionen beziehen sich nicht auf diese Entwürfe.²⁷⁹ Vielmehr soll es – einen Schritt gleichsam zurückgetreten – um Vorfragen dazu gehen, um die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für so etwas.

Philosophisch?

Insofern Philosophie in klassischer Definition als "Wissenschaft von allem aus den ersten Prinzipien" verstanden wird, macht ihr Verstehensbemühen vor nichts Halt, schon gar nicht vor den Religionen, und darunter besonders dem Christentum (das, wie sie selbst, zu den Quellflüssen des Abendlands zählt). Also bildet auch dessen Verkündigungskern "Jesus Christus ist der Herr" (Phil 2,11)²⁸⁰ ein philosophisches Thema.

Dem kann man sich grundsätzlich auf zwei mögliche Weisen nähern: in der Beobachter- oder der Teilnehmer-Perspektive (eine Alternative, die auch nochmals für die Sicht der ersten

²⁷⁶ A. E. van Hooff, *Die Vollendung des Menschen*, Freiburg 1983, IV: Kap. 5 (Der Panchristismus – 428: Lit.); ders. *Der Panchristismus: Innerer Bezugspunkt von Blondels L'Action*, in: *ZkTh* 1987 (109) 416-430.

²⁷⁷ X. Tilliette, *Le Christ de la Philosophie*, Paris 1990: Philosophische Christologie (J. Disse), Einsiedeln 1998.

²⁷⁸ M. Henry, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie de christianisme*, Paris 1996: "Ich bin die Wahrheit." Für eine Philosophie des Christentums (R. Kühn), Freiburg/München 1997.

²⁷⁹ Siehe meine Rezensionen, zu Henry in: *ThPh* 73 (1998) 466-469, zu Tilliette: ebd. 74 (1999) 146-148.

²⁸⁰ Christsein heißt, dies bekennen, "den Namen des Herrn anrufen" (Apg 2,21; 9,12.21; 22,16), statt dass es eine Umschreibung für Nett- und Anständigsein wäre (siehe im Großen Duden-Wörterbuch 1976 ff., 1 463: "christlich" b) [teilen]).

Person gilt). Bzgl. der Beobachter-Sicht erklärt der Christ die prinzipielle Unzugänglichkeit seines Credo. Keiner könne "sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist spricht" (1 Kor 12,3). Christwerden besagt nicht die Annahme eines weltanschaulichen Systems, sondern die Bekehrung zu einem Menschen mit göttlichem Anspruch: Jesus von Nazareth.

Wäre indes die Teilnehmer-Perspektive noch Philosophie? Das ist der Punkt im Streit um "christliche Philosophie".²⁸¹

1. Philosophische Durchklärung gibt niemals vor, voraussetzungslos und gleichsam vom Nullpunkt her zu beginnen. Sie beansprucht mitnichten, zeigen zu können, dass man rationaler Weise gar nicht anders hätte handeln können. Dies will vielmehr gerade *Ideologie*, jedenfalls wenn man das Wort – wie zumeist – in negativer Bedeutung verwendet. "Danach bedeutet Ideologie eine Theorie, die ein Sonderinteresse durch das Allgemeininteresse zu legitimieren sucht unter Verschleierung dieses Vorgangs. Dieser Ideologiebegriff enthält die folgenden drei konstitutiven Merkmalsmomente: 1. das zugrunde liegende Sonderinteresse, 2. das vorgeschobene Allgemeininteresse, 3. die Verschleierung des Quidproquo, das heißt, die Pseudolegitimation des Sonderinteresses durch das Allgemeininteresse" (Walter Kern).²⁸²

Prinzipiell geht es darum, den Entscheidungscharakter einer Entscheidung dadurch aufzulösen, dass man sie ganz als Ergebnis eines objektiv-theoretischen Diskurses darstellt. In Wahrheit aber lassen sich zwar *Gründe* diskutieren, *der Grund* jedoch, von dem her auch die Gründe erst ihr Vollgewicht erhalten, lässt sich höchstens nennen, nicht greifen. Von ihm wird man ergriffen (lässt man sich ergreifen).

Das macht eine Wahl nicht irrational. Im Gegenteil bleibt Entscheidung nur dann verantwortlich und human, ja überhaupt Entscheidung (statt bloß emotional gesteuerte Willkür), wenn sie sich selbstkritisch reflektiert. Es gilt sogar, dass Vernunftargumente einzig im Freiheitsraum von Entscheidungen an ihrem Ort sind. Denn weder über Launen und Geschmäcker kann man disputieren noch über Faktenfeststellungen oder Rechenergebnisse. *Zwischen* Willkür und Faktenzwang liegt das Feld von Freiheitsentscheidung und argumentativer Begründung.

²⁸¹ Siehe oben Anm. 5. Die Kernargumentation erlaube ich mir im folgenden aufzugreifen.

²⁸² Disput um Jesus und um Kirche (Hg. K. Neufeld), Innsbruck 1980, 156-190 (Kirche im Horizont der Ideologiekritik), 162.

Wo findet sich nun das Begründungsfeld zum Thema "Christliche Philosophie"? Karl Jaspers sah drei mögliche Bedeutungen dieses Namens: "a) wenn Philosophie und Offenbarungsglaube im Bewusstsein des Denkens nicht getrennt sind, wie bei Augustinus, Anselm, Cusanus [...] b) [...] die Gestalten einer scheinbar selbständig gewordenen Philosophie, wie es die moderne thomistische Philosophie geworden zu sein behauptet [...] c) Philosophie kann schließlich christliche Philosophie heißen, weil sie dem Raum des Abendlandes angehört. Sehen wir sie von der griechischen oder gar der indischen und chinesischen Philosophie her, so spüren wir die alldurchdringende Atmosphäre, die noch bis zu den Skeptikern und Materialisten fühlbar ist."²⁸³

Hier sei der Name weiter als in der zweiten, enger als in der dritten Bedeutung genommen: als Kennzeichnung eines Denkens, das seine geschichtliche Christlichkeit *positiv*, bejahend, übernimmt, ohne sich jedoch hierdurch schon in den Dienst, gar in die Dienstbarkeit der Theologie zu begeben.

Das heißt, ein Mensch, der Christ ist, reflektiert methodisch kritisch, argumentativ, seine Grundsituation in ihren wesentlichen Dimensionen und ist sich dabei seiner Bestimmtheit durch sein Christsein ebenso bewusst wie anderer historischer und sozialer Bestimmtheiten seines Denkens. In dieser Weise muss sich jeder, auch ein nichtchristlicher Philosoph der eigenen Prägung bewusst sein. Die geistesgeschichtliche Situiertheit konkreter Philosophie beeinträchtigt keineswegs ihren Status und Anspruch als Philosophie. Schon gar nicht lässt sich darum Philosophie etwa dadurch als solche bestimmen, dass man sie (fast schon zwanghaft) von allen christlichen Spuren zu reinigen sucht.

Wenn Glaube und Theologie daran liegt, mit gültiger Philosophie zu tun zu haben statt mit Kryptotheologie, dann wäre nicht zu vergessen, dass es auch Kryptotheologien negativen Vorzeichens gibt. Auch und gerade der Abgrenzungswille fixiert und entfremdet. Mir scheint weder nötig noch tunlich, als Ausweis philosophischer Echtheit Immanentismus, anti-metaphysischen Affekt oder eine sich mit "Ockhams razor" selbst beschneidende Rationalität²⁸⁴ zu fordern. "Es ziemt sich, ohne

²⁸³ Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 61f.

²⁸⁴ Zu Ockhams "Rasiermesser", dem denkerischen "Sparsamkeitsprinzip" informiert prägnant C. F. Gethmann in EPhW II 1063f. Zur

falschen Respekt und ohne Unbesonnenheit die Philosophie so weit zu führen, als sie gehen kann, so weit, als sie gehen muss" (Blondel).²⁸⁵

2. Blondel hat in seiner "Lettre"²⁸⁶ an die Geschichte des abendländischen Denkens erinnert: Die griechische Spekulation trat mit dem Anspruch auf, "die Theorie vor die Praxis oder an ihre Stelle zu setzen" und "in sich, mit dem ersten und letzten Wort über die Dinge, eine Art göttlicher Selbstgenügsamkeit zu finden" (164). Wobei sie sich, um diesem Anspruch genügen zu können, zugleich mit ihrem menschlichen Maß beschied.²⁸⁷ Darum gab es zunächst eine Konkurrenz zwischen der bestehenden Philosophie und christlicher Verkündigung als der (wie die Apologeten erklären) wahren Philosophie. Zugleich erweiterte und vertiefte der Offenbarungsglaube den Raum bisherigen Wissens und Denkens – bis in die geist-erschlossenen "Tiefen Gottes" (1 Kor 2,10).²⁸⁸

Sache Th. W. Adorno: "Die Aufforderung, man solle sich der intellektuellen Redlichkeit befleißigen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken heraus." *Minima Moralia* (Ges. Schriften [Anm. 52] V, 90).

²⁸⁵ L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1893), Paris 1950, 406; Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik (R. Scherer), Freiburg/München 1965, 432.

²⁸⁶ Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude de problème religieux: Les premiers écrits de Maurice Blondel, Paris 1956, 5-95: Zur Methode der Religionsphilosophie (H. Verweyen), Einsiedeln 1974.

²⁸⁷ Auf zwei Weisen, einmal direkt: "Liebe Seele, wünsch dir kein ewiges Sein, / Doch die Arbeit, die erfüllbar, schöpfe aus!" Pindar, Pyth 3, 61f; "Sterbliches denken muss die sterbliche Natur", Sophokles, Fr 590 P; "Wer ein Mensch ist, muss das Menschliche denken", Menander, Sent. 1, vgl. Fr K-Th 945. – Sodann komplizierter etwa in dem bekannten Aristoteles-Wort über unsere Nachtvogelaugen. "Wie sich die Augen der Nachtvögel (*νυκτερίδων* [nykterídon]) zum Tageslicht verhalten, so verhält sich der Verstand unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach am alleroffenbarsten ist" (Met II 993b 9-11). Und doch ist das Mühen um solches Schauen und was wir mit diesem Mühen zu erreichen vermögen, das Höchste und Beglückendste für den Menschen (De part. animal. I 5), ja ohne dies lohne es sich nicht zu leben (Protreptikus XXI).

²⁸⁸ So wird dann der Aquinate erklären (hochgemut gegenüber dem "Kommentator"): "Mag auch das Auge des Nachtvogels die Sonne nicht sehen: es schaut sie dennoch das Auge des Adlers" (In Met. II 1; Nr. 286).

Als es dann nach der mittelalterlichen Verbindung zur neuerlichen Aus-einander-setzung kommt, ist die Philosophie "nicht mehr, was sie war. Sie gibt sich jetzt unbewusst ein Ziel, das nicht aus ihr allein stammt" (168). Doch dieser neuzeitliche Total-Anspruch scheitert schmerzlich. "Die antike Konzeption der Hegemonie, genauer der Autarkie der philosophischen Vernunft ist somit durch den Fortschritt der Vernunft selbst zerstört worden" (176). So kommt es zum Programm resignativer Selbstbeschränkung.

In dieser Situation gibt es offenbar grundsätzlich zwei Vorgehensweisen. *Entweder* votiert man dennoch weiterhin für "Autonomie", indem man entschieden auf prinzipielle Antworten verzichtet. Das kann nochmals doppelt geschehen: einmal in Konzentration auf Sekundärprobleme (systematisch) oder auf rein historische Forschung; sodann zwar im Bezug auf die wirklich bewegenden Fragen, doch nun in Selbstrücknahme auf die "Frömmigkeit des Fragens". – Oder man denkt dialogisch auch in dem Sinn, dass die Philosophie selber sich ins Gespräch nicht bloß mit den Natur- und Humanwissenschaften, sondern auch mit der "ersten" wie "zweiten" Selbstreflexion der Glaubenden begibt, also auch mit der Theologie. Wäre in der Tat nicht frömmere (= ent-sprechender) als das Fragen das Hören? (Und hat dies nicht schließlich Heidegger selbst so gesagt? – Anm. 188)

Um so leichter müsste solch wechselseitiges Hören, wahres Gespräch, dort möglich sein, wo der Glaubende selber philosophiert, also "als Glaubender das Werk eines Philosophen versucht".²⁸⁹ – Ein solcher Christ denkt und argumentiert mit seiner natürlichen Vernunft, er bezieht sich philosophierend auf seine Glaubensurkunden nur so wie auf andere große Dokumente menschlicher Erfahrung. Sie dürfen ihm näher stehen als Goethe, Buddhas Reden oder die Upanishaden, aber er bringt sie mitnichten als "Gotteswort" ins Gespräch (eines ist der *Entdeckungs-Zusammenhang* der Wahrheiten, für die er eintritt, ein anderes der *Begründungszusammenhang*, in dem er für sie eintritt).²⁹⁰

²⁸⁹ M. Blondel (*Le problème de la philosophie catholique*) nach: H. Bouillard, Blondel und das Christentum, Mainz 1963, 248; siehe auch H. U. v. Balthasar, Christen sind einfältig, Einsiedeln 1983, 100-109: Einfalt und Philosophie, bes. 107f.

²⁹⁰ Statt ein christliches Philosophieren als Un-Philosophie zu verdächtigen, hätte man eher umgekehrt vom "Dilemma einer Philo-

3. Nicht zu diesen Wahrheiten gehört nach dem Bedachten, dass "Jesus der Herr" ist. Das glaubt der Christ; aber ohne es philosophisch begründen zu können. Verantworten muss er freilich können (1 Petr 3,15), dass er dies glaubt; und dazu muss er wenigstens für die Nicht-Unmöglichkeit einer solchen "Geschichts-Wahrheit" eintreten können. Philosophisch steht also keine konkrete Jesus-Christologie an, wohl aber eine "transzendente". Dass auch sie kaum in der Beobachterperspektive möglich sein dürfte, bedeutet hier so wenig einen Einwand wie etwa im Fall philosophischer Ethik oder Ästhetik. (Dort bindet tatsächlich niemand – anders als in manchen "Religionskunde"-Konzepten – Kompetenz an Unmusikalität.)

Grundbestimmung eines dieserart christlichen Denkens ist die Option für das Freiheitlich-Personale gegenüber kosm(o)logischer "Transpersonalität". Erst in diesem Horizont erhalten Kategorien wie Schöpfung, Geschichte, Schuld und Vergebung, Freigebigkeit und Anbetung ihren Ort.

Zugleich kann auch solches Philosophieren nochmals unterschiedlichen Zielen und Vorgehensweisen folgen: eher subjektiv, "existentiell" oder eher objektiv sachlich. Unter den *viae*, den Wegen zu Gott beispielsweise steht auch im Mittelalter (trotz Augustinus) die von Platon eingeführte kosmologische Argumentation im Vordergrund. Erst John Henry Newman geht den Weg der "Gotteserfahrung im Gewissen".²⁹¹

sophie" zu sprechen, "die weder Mythos noch Theologie kennt, und die dennoch, noch immer, das zu sein beansprucht, was Pythagoras-Platon-Aristoteles 'Philosophie' genannt haben" (J. Pieper, Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie, in: Werke (Anm. 102) 3, 300-307, 304.).

Im übrigen ist die Grunderfahrung des Glaubens bislang wohl noch nicht wirklich (denk)formbildend geworden. Ich stimme Max Scheler zu, es sei "zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das *originär und spontan* aus dem *christlichen Erlebnis* heraus entsprungen wäre, überhaupt niemals gekommen [...] Es gibt in diesem Sinne und gab nie eine 'christliche Philosophie', sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern eine aus der *Wurzel* und dem *Wesen* des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht." Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (GW 6), Bern-München ²1963, 87 (Liebe und Erkenntnis).

²⁹¹ Siehe J. Sp., Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt/M. 1996, Kap. 6 (John Henry Newman: Gewissens-Licht).

Christologie?

Aber es gibt noch eine weitere Leitfaden-Alternative: nicht zwischen Welt und Person, sondern zwischen Mensch und Gott. Christentums-Philosophie aus der Teilnehmerperspektive kann sich ihrem Gegenstand anthropo- oder theozentrisch nähern, in einer Christologie "von unten" oder "von oben", bzw. (thomatisch) soteriologisch oder (skotistisch) in einer Logik von Schöpfung und Inkarnation.

Soteriologisch geht es um das, was Bernhard Welte in seiner "philosophischen Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums" das "Apriori eines personalen Heilandes" genannt hat.²⁹² Den Zugang aus der Gegenrichtung könnte man durch Johann Gottlieb Fichtes Frage nach der "absoluten Erscheinung" charakterisieren.

1. Voraussetzung in der soteriologischen Perspektive ist die Erfahrung (Welte, Teil III) der "Heilsdifferenz": fehlenden Heils. Dabei steht diese Erfahrung, ihrerseits schon in einem besonderen Licht.

Allgemein und unstrittig ist die Unheilserfahrung des Tods. Sie mag sich im Nachsinnen vertiefen zur Entdeckung der Endlichkeit überhaupt, von der der Tod dann befreie.²⁹³ Leben heißt Versprechen (erhalten und geben), und Tod besagt deren Bruch. So zieht die Sterblichkeits-Klage sich durch die Menschengeschichte, von prähistorischen Begräbnisstätten über Gilgameschs Jammer um seinen Enkidu bis zum Hebräerbrief-Wort von der Furcht des Todes, die uns alle knechte (2,15), und Nachrufen heute wie den *Birthday Letters* eines Ted Hughes oder John Bayleys "Iris-Trilogie".

²⁹² Heilsverständnis, Freiburg i. Br. 1966, 228.

²⁹³ "Als Midas, erzählt man, bei Gelegenheit einer Jagd des Silen habhaft wurde und ihn fragte [...], was für die Menschen das Beste sei [...], ließ er sich also vernehmen: 'O ihr Eintagsgeschöpfe einer erbarmungslosen höheren Macht und eines harten Schicksals, was zwingt ihr mich zu sagen, was nicht zu wissen euch heilsamer ist? [...] denn das Beste für alle, Männer wie Frauen, ist, nicht geboren zu werden; das diesem Zunächststehende und unter Menschen Erreichbare ist, so bald als möglich zu sterben.'" Plutarch, Trostschriften an Apollonios 115, Aristoteles zitierend. – Ähnlich ist die "edle Wahrheit", zu der Buddha erwacht ist (angestoßen auch er nicht zuletzt durch den Schock des Todes), der prinzipielle Leid-Charakter von Dasein. Hier befreit darum auch nicht einfach der Tod, sondern erst das Erlöschen allen Lebens-"Durstes".

In biblischer Sicht aber ist nicht der Tod das Schlimmste, und schon gar nicht die wesentliche (sozusagen "räumlich"-qualitative) Endlichkeit des Geschöpfes (sie gehört ja nach seinem ursprünglichen Gewolltsein zu ihm und prägt das Geistgeschöpf auch in der Seligkeit). Der Tod kommt vielmehr als "der Sünde Sold" (Röm 6,23) in die Welt; er folgt aus "der Übel größtem": freier Schuld.²⁹⁴ Schuld aber lässt sich nicht durch Weitung des Bewusstseins, Bildungsfortschritt oder ähnlich "evolutiv" - überwinden, sondern einzig durch Vergebung tilgen.

Vergebung wird unter Menschen gewährt, und vielleicht ist sie das Größte, das wir vermögen ("amtlich" bleibt sie darum dem König und Kaiser bzw. dem Präsidenten vorbehalten). Doch wie weit - eben darum - sind wir zu ihr tatsächlich imstande? In welchem Maß etwa kann der Vergebende vergessen? Inwieweit darf er es überhaupt? Und was, wenn das Opfer der Untat tot ist? - Doch vor solchen Fragen grundsätzlich: Vergebung im Vollsinn sagt *Neuschöpfung*, Erweckung von Totem zum Leben. Die Schrift (Röm 4) übertreibt hier mitnichten; ihre Rede entspricht durchaus der Tiefe der Reue, die nach Max Schelers, an Schopenhauer anknüpfender, Phänomenologie von dem Schreck: "Was habe ich getan?" fortgeht zu der Frage: "Was bin ich für ein Mensch", "oder sogar 'was *muss* ich doch für ein Mensch sein, dass ich solches tun *konnte*'. "²⁹⁵

Gehören schon Schöpfung und Person untrennbar zusammen, so dass man Person im Vollsinn nicht ohne einen personalen Gott denken kann, dann gilt das erst recht vom Neuwerten von Person (Mk 2,7): "Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?"²⁹⁶

Erlösung von Gott her aber bedeutet, dass sich dem Menschen die neue Zukunft eines Lebens in Würde erschließt: Sein

²⁹⁴ "Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*; - der Übel größtes aber ist die *Schuld*" (Schlusswort in F. v. Schillers Drama *Die Braut von Messina*). - Demgegenüber (wie vielen - auch Christen - aus der Seele gesprochen?) Heinrich Heine: "Das Leben ist der Güter höchstes, und das schlimmste Übel ist der Tod". Ideen. Das Buch Le Grand, Kap. III (Sämtl. Schriften [K. Briegleb], München 1968ff, II 253). - Wäre inzwischen auch das überholt und "Leben" durch "Gesundheit" zu ersetzen?

²⁹⁵ Reue und Wiedergeburt, in: Vom Ewigen im Menschen (WW 5), Bern 1954, 27-59, 40.

²⁹⁶ Dem Menschen für sich und von ihm selbst her steht als äußerste Möglichkeit die tragische Lösung offen. Darin verzichtet der Schuldige frei auf sein Leben, um wenigstens durch den Tod (zwar nicht seine Würde, denn die ist unverlierbar, doch) seine Ehre wiederzufinden.

Heil ist Gerechtfertigtsein aus dem Machtwort schaffender Neu-Erweckung heraus. Es leuchtet ein, dass solcher Zuspruch letztlich nicht im Tagesbeginn, im periodisch aufbrechenden Frühling, in der Erneuerungskraft von Wasser, Feuer, Wüstenwind und dergleichen gegeben sein kann, obwohl all dies Hinweise sein mögen; und schon gar nicht in dem vage allgemeinen Gefühl, es werde schließlich schon alles gut, sondern allein in einem konkreten ausdrücklich derart gemeinten Wort.

Damit aber sind wir wieder beim Welte'schen "Apriori eines personalen Heilandes" angekommen. "Apriori" im eingeschränkten Sinn; denn es ist nicht mit der Geist- und Freiheits-Existenz als solcher gegeben, sondern folgt erst aus der kontingenten Urverfehlung. Aber doch "so etwas wie ein Apriori". Und Welte schließt bedenkenswerter Weise an, "dass von hierher das Auftauchen solcher Gestalten auch außerhalb des Christentums begreiflich erscheint. Ja, es wird von diesem Apriori aus möglich, dass der Mensch auch zu subjektiven Entwürfen solcher Gestalten verführt werde" (Anm. 292).

Das führt nun rasch in einen neuen Fragebereich: Wie sich konkret der wahre Heiland finden lasse (vgl. Mt 11,3).²⁹⁷ Doch genüge an diesem Wegpunkt uns diese gemeinsame Basis: Der Mensch ist "Hörer des Wortes", insofern er ausschaut nach einem "letzten Wort" über sich und seine Geschichte.²⁹⁸ Dessen Ergehen würde die Mitte der Zeiten, die "Fülle der Zeit" konstituieren, worauf alles Frühere zuliefe – ob wissend oder nicht – und worauf alles Folgende sich rückbezüge – wiederum: ob wissend oder nicht.

²⁹⁷ Für Jesu Anspruch wäre etwa sein souveränes Jüngerberufen zu nennen, Sündenvergebung – im Bewusstsein eigener Sündlosigkeit und die Verknüpfung der Gottesherrschaft mit der eigenen Person. Dies übrigens gerade in der anscheinend ganz allgemeinen Gerichtsrede Mt 25 – in der die Menschen ja keineswegs schlicht nach ihrem Sozialverhalten beurteilt werden (wie üblicherweise gemeint), sondern ob ihres Verhältnisses ihm gegenüber – wobei Christen am wenigsten werden fragen können: "Wann haben wir dich...?", nachdem ihnen der Text zum Ende jeden Kirchenjahrs verlesen wird. Das fragen die Heiden, die den Namen des Heiligen noch nicht kennen – und darum nach dem "Gesetz ihres Herzens" gerichtet werden (Röm 2,14-16). Siehe auch Anm. 379.

²⁹⁸ K. Rahner, *Hörer des Wortes* (1941, 1963): WW, 1995ff, 4; J. Sp., *Der Mittler. Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches*, in: ThPh 50 (1975) 161-182; ders., *Die theologische Dimension der Geschichte*, in: ZKTh 100 (1978) 302-317; H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie* (Düsseldorf 1991), ³Regensburg 2000.

2. In Gegenrichtung dazu setzt die Frage ein, die oben mit dem Fichte'schen Stichwort der "absoluten Erscheinung" angesprochen wurde. Es geht jetzt nicht mehr um eine definitive Selbstfestlegung Gottes uns gegenüber, sondern um die Idee eines schlechthin höchsten Einen (*unum maximum*) "neben/vor" Gott. Ist dies nicht ein Ungedanke, wäre ein absolutes Endliches nicht ein Selbstwiderspruch (*contradictio in adiecto*)? – Ein Heiland lässt sich logisch denken; wie aber ein "Gott aus Gott" – und gar als menschgeworden?

Man muss sich nicht wundern, dass ein Antwortversuch unumgänglich "spekulativ" wird, im Versuch, die bisherigen Hinweise auf die Bild-Lehre Fichtes nun einige Denkschritte weit zu vermitteln. Wer das überflüssig findet, könnte zu Punkt 3 (S. 124) springen, oder zum Folgeabschnitt "Universale concretum".

Bezeichnenderweise stellt sich für Johann Gottlieb Fichte die Frage grundlegend als "Strukturproblem" dar. Vom Sein kann ja nur die Rede sein, insofern es gewusst wird, also *erscheint*. Darum ist Philosophie für ihn Wissen(schaft)slehre als Erscheinungslehre: Phänomenologie. Aber nicht wie bei Hegel als An- und Aufstieg zur spekulativen Logik, sondern strikt als Offenbarungsdenken.

Dabei darf keinen Augenblick vergessen werden, dass das Wissen als Wissen gerade nicht "das Absolute" selbst ist, sondern eben dessen "Bild". "Das Sein des Bildes aber ist, generell geurteilt, das Nichtsein des Seins [...] Das Wissens-Bild ist Sichtbarmachung eines an ihm selbst niemals Ersichtlichen."²⁹⁹ Ein Bild als solches ist "nicht eine eigene Sache neben und außer der Sache, deren Bild es ist. Bild ist die Sache selbst in der Wesensweise der Sichtbarkeit und des Erscheinens."³⁰⁰ Darum aber ist das Bild andererseits auch nicht identisch mit der in ihm ersichtlichen Sache, sondern davon unterschieden und getrennt" (28).

Als ein solches Bild nun soll das Ich sich wissen. Es lebt nämlich allein als Selbst-Bezug auf Licht und Sein (Fichte nennt

²⁹⁹ W. Janke, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970, 25.

³⁰⁰ Sonst ergibt sich die Situation, die R. Magritte in seinem Bild "La Condition humaine" (1934) zeigt: In einem Zimmer steht vor einem großen Fenster eine Staffelei; auf der Leinwand genau jener Garten-Ausschnitt, den sie verdeckt (H. Torczyner, Magritte: Zeichen und Bilder, Köln 1977, 156).

es so auch das "Durch"³⁰¹). Es ist nicht das Sein, das es zeigt, und nichts Eigenes außer diesem – damit aber ist auch das Sein nichts außer ihm, sondern "nichts als das Nicht-Sichtbare im Sichtbarsein des Bildes" (29f): Licht ist nicht für sich zu sehen; es leuchtet einzig im Beleuchteten auf.

Das Ich aber ist nicht ein Gegenstand, auf welchen Licht fällt, sondern Freiheit. Es selbst bildet sich selbst zum Bild (bzw. – wie ich besser fände – lässt sich bilden). Aber nicht, als würde es nun dadurch gegenständlich; ist doch, was an Bildern gegenständlich ist, gerade nicht das Bildhafte an ihnen. (Noch einmal Janke:) "Wissen als Bild eines Seins außer dem Bilde konstruiert nicht ein Verhältnis von zwei Seienden, der Sache und ihrem dinghaften Bilde, die nachträglich im Akte des Abbildens zusammenkommen [...] Bildheit ist das Durch oder Durcheinander von Sache und Bild [...] Das Wesen des Ich ist Sein des Bildes. So verstanden, lässt sich die Reflexion als der Akt aufklären, in dem das Ich als Bild auf ein Sein und Leben zurückgeht, das nicht Bild ist" (218f).

Bloße Bildheit freilich genügt hier nicht. Was das Bild-sein von Ich und Freiheit ausmacht, ist vielmehr das Selbstbewusstsein dessen. Geistige Erfahrung ist Wesenserfahrung; ihr begegnet nie bloß etwas, sondern stets auch das Was(-sein) dieses Etwas. "Die Mitte der Lehre vom Bild ist die Lehre vom Bild des Bildes [...] Erscheinung ist Erscheinung nur dadurch, dass sie Bild ihrer selbst ist, dass sie ein Bild ihrer selbst hat."³⁰² Es gilt darum auch, die "intellektuelle Anschauung" recht zu verstehen: "ich sage nämlich: das Sehen des Sehens als solches ist ein Denken" (IX 65). Und Denken ist – "inneres Leben, Wandel" (IX 66) – ein Freiheitsvollzug.³⁰³ Vernunft wie Wahrheit sind allererst praktisch. Im Ich schaut sich vor allem der Wille an, und zwar als sittliches Wollen.

Derart erfasst das Ich sich selbst als Erscheinung. Doch nicht nur des Seins (das es, wie erwogen, nicht ist), sondern auch der

³⁰¹ J. G. Fichte, Werke (I. H. Fichte – 1845/46; 1834/35), Berlin 1971 (im folgenden einfach nur [röm.] Band- und [arab.] Seitenziffern), IX 46: "Ich spreche mit Bedacht so, mache Präpositionen zu Substantiven, indem diese in der That das Anzuschauende genau bezeichnen, und die von der Gewohnheit abweichende Redeweise die Einbildungskraft eben befremden und aufregen soll."

³⁰² J. Drechsler, Fichtes Lehre Vom Bild, Stuttgart 1955, 300.

³⁰³ Wenn Fichte hier die "Rezeptivität" verwirft, dann darum, weil er darin nur "ein Todtes, durchaus Leidendes" (= Passives) sehen kann – anstatt des hier vertretenen "medialen" Sich-ergreifen-Lassens.

Erscheinung – die es darum auch nicht eigentlich sein kann: "Das Ich ist Erscheinung, und doch nicht die Erscheinung selbst als solche; es ist nur Bild der Erscheinung" (Drechsler 312).

Was auf den ersten Blick paradox klingt, ist indes nichts anderes als die Konsequenz der Rede vom Bild-Bild und dürfte bei näherem Hinblick auf das Wesen von Erscheinung einsichtig werden. Ein *Abbild* schafft zwar seinen Gegenstand (das "Urbild") nicht; aber es stellt doch dessen "Konterfei" her und dar. Eben darum aber tritt der Abgebildete hier auch nicht wirklich selbst auf, sondern wird "in absentia" durch es vertreten, in Erinnerung gerufen. Nicht so beim Bild als Erscheinung. Es "macht" vielmehr auf die Weise sichtbar, dass – "durch" es und in ihm – das Erscheinende selbst "sich versichtbar". Nicht bloß das Erscheinende also wird nicht vom Bilde "(nach-)geschaffen", sondern auch nicht dessen Erscheinen; es selbst erscheint selbst – und ist derart *da*. Das Bild aber "dient" dem Erscheinungsgeschehen.

Weiß nun das Bild um sich selbst, dann muss es nicht bloß um sein Erscheinung- (statt bloß Abbild-) sein wissen, sondern auch um sein Unterschiedensein von diesem eigentlichen (Selbst-)Erscheinen. Der Spruch des Propheten ist nicht/ist "Spruch des Herrn"; "Wer mich sieht, hat den Vater gesehen" bzw. den hat dessen Blick getroffen. – Man sieht, wie sich das "Durch" bereichert: "ein Leben in der Form des Durch, ein lebendiges Durch" (IX 46).

3. In dieser Lehre vom "absoluten Bild" zeigt sich nun eine durchgängige Polarität: "des Ich als eines individuellen Ich und des Ich als der Gesamtheit der Iche, als des Inbegriffs der Menschheit und des Systems der Iche" (Drechsler 360). Der Inbegriff als "Eines Ich ist nicht in der Wirklichkeit" (IX 558): "Das eigentliche Urbild aber wird niemals wirklich, sondern liegt über aller Zeit, als ewig unsichtbarer Grund und Gesetz und Musterbild des unendlichen Fortbildens in der Zeit" (XI 152).

Mag es also einen konkreten *Heiland* geben, den *Herrn* als solchen gibt es hiernach einzig als Prinzip? Das tradierte Selbstverständnis des christlichen Credo wäre danach ein Selbst-Missverständnis. Im Blick auf die reale Geschichte wäre der pluralistischen Religionstheologie zu folgen. Absolut ist einerseits der unfassliche Gott, andererseits das von uns erwartete Heil.³⁰⁴ Was Wunder, dass heute die Christologie weithin in die

³⁰⁴ P. Knitter: "Unser Absolutes ist nicht Christus, noch nicht einmal

Soteriologie aufgehoben scheint? Wie aber, wenn Gott weniger der Beschaffer unseres Heils wäre als vielmehr dieses selbst?³⁰⁵ – Dann wäre sogar schon soteriologisch die Heilsperspektive zu überschreiten auf die im engeren Sinn christologische Frage hin.

Und das geschieht, im Ansatz zumindest bei Fichte selbst. Soll es "ein absolutes Orientierungsbild für die Individualität des Menschen geben können, so ist dies nur so denkbar, dass das Absolute seine unteilbare Einheit selber bildhaft in der Erscheinungswelt darstellt – als Individuum" (Joachim Widmann).³⁰⁶ Dieses Geschehen, "zu welchem alles Vorhergegangene sich als Vorbereitung, und alles Künftige sich als Entwicklung verhält (IV 550); "dieses Ereignis der absoluten Individuierung vollzog sich für Fichte durch die Person des Jesus von Nazareth" (ebd.).³⁰⁷

Universale concretum³⁰⁸

1. Den Zugang könnte der Gedanke ebnen, dass das Absolute als solches prinzipiell und wesentlich nicht anders als in Kontingenz erscheinen kann. Wäre die Schöpfung für Gott notwendig, dann litte er an einer Not, die sie ihm wenden müsste. So aber

Gott. Es ist vielmehr soteria – menschliche Erlösung." Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, Frankfurt/M. 1997, 212.

³⁰⁵ Bedenkenswert Blondels Beschreibung der Selbstverschließung des Ich gegen Gott: alles von Gott haben wollen außer Gott selbst – qu'on voudrait tout de Dieu, excepté Dieu même" (L'Action [Anm. 285] 359/384.

³⁰⁶ Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie, Berlin u.a. 1982, 221.

³⁰⁷ Mit Verweis auf IV, 541. – Diese beiden Zitate aus der Rechtslehre entstammen dem selben Jahre 1813 wie die eben genannten Texte aus IX (Tatsachen des Bewusstseins). Mit ihnen sollen darum jene nicht etwa erledigt sein; die Spannung bleibt, und wohl doch mit Akzent auf ersteren (siehe die demnächst erscheinende Arbeit von F. v. Heereman, Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte). Doch geht es jetzt nicht um Fichte-Philologie, sondern um die Sache.

³⁰⁸ W. Löser, "Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis, in: Handbuch der Fundamentaltheologie (Hg. W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler), Bd. 2: Offenbarung, Tübingen 1999, 83-93. (zuvor Freiburg i. Br. 1985, 108-121); E. M. Faber, Universale concretum. Zur Auslegung eines christologischen Motivs, in: ZkTh 122 (2000) 299-316.

wäre er nicht absolut. Will er jedoch erscheinen, dann muss sein Erscheinen ihn auch und gerade als Person- und Freiheits-Wirklichkeit zeigen, nicht bloß als Macht, Gesetz, Vernunft und Kosmos-Ordnung. Damit ist einmal die Freiheit seiner Erscheinung geboten (sein Bild, hieß das zuvor, ist ein Ich), und nochmals die seines Erscheinens selber.

Denken wir Gott als personal und freien Freiheitsursprung, dann lässt sich nicht sagen, Gott durchwalte die Welt nur "transzendental" und könne nicht "darüber hinaus" auch in bestimmter, einzelhafter Weise: handeln, womit ja keineswegs behauptet werden soll: ohne Zusammenhang mit dem geschöpflichen Zweitursachen-Netz – Wenn man die Schöpfung als frei statt als das "eine Notwendige" versteht, das dann auch das notwendige (zweite) Eine wäre,³⁰⁹ dann ist ihre Vielfalt als solche schon als "Kategorialisierung" zu verstehen, als eine "Aussage", die einerseits weder überhaupt sein müsste noch gerade so, wie sie sich jetzt verlaublich, die andererseits (eben deswegen) weiterer authentischer Interpretation nicht nur offen steht, sondern geradezu nach ihr ruft.³¹⁰

"Deus datus" hat Cusanus den Menschen genannt, als Gabe, darin Gott sich selbst gibt (Anm. 238). Schon bei Sachgeschenken gilt, dass hier *etwas* zum Geschenk wird, nicht nichts oder fast nichts; Geschenktwerden besagt demnach die Potenzierung schon gegebenen Sinns, so dass Geschenksein eine übergreifende Differenz-Identität darstellt. Diese Steigerung erreicht sodann einen gewissen Höhepunkt in der Selbstgewähr leiblicher Freiheit, indem sie sich nicht bloß in Wahrheit, sondern in *Tat* und Wahrheit, "mit Leib und Seele" gibt. Den Gipfel solchen Symbol-Geschehens aber bildet der *Deus datus* (Anm. 238) als freies Geschöpf, darin Gott sich so gibt, dass dieses sich Gott und damit, im Einverständnis mit dem Geben Gottes, dem sich gibt, dem Er es gibt. Identität ist hier nicht monologisch Subjekt-Prädikat-, sondern Subjekt-Subjekt-Identität: dialogisch, und dies im Voll-

³⁰⁹ Thomas weist, De pot 3, 4, gegenüber den Emanationslehren auf diesen Zusammenhang hin.

³¹⁰ Nach B. Weissmahr selbst war diese Entgegensetzung nicht K. Rahners und seine These: Selbstüberbietung und die Evolution des Kosmos auf Christus hin, in: Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners (Hg. H. Schöndorf), Freiburg 2005, 143-177 (leider fehlt dieser Titel am Schluss der Bibliographie im Nachlasswerk: Die Wirklichkeit des Geistes, Stuttgart 2006). Ob die Anfragen N. A. Luytens, G. Pöltner und R. Schultes allerdings nur auf Missverständnissen fußen, ist mir auch nach seinen Klärungen (161-174) nicht völlig klar geworden.

sinn nicht zwischen zweien, im Zwiegespräch, sondern, weil hier eine doppelte Relation ins Spiel kommt, "trilogisch": Gott gibt sich, indem endliche Freiheiten ihm und einander *sich* und derart *ihn* einander geben.

Damit wäre die Fichte'sche "Polarität" schon in einem ersten Schritt weiterzuführen. (In den klassischen Begriffen dieser Problematik steht das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe an. Dafür kann hier auf andernorts zur Diskussion gestellte Überlegungen verwiesen werden.³¹¹) Was erwogen sein will, ist die Frage philosophischer Denkbarekeit einer *absoluten* Gabe (und so auch einer letztverbindlichen "Selbstmitteilung" Gottes). Denn es genügt nicht, einen "philosophischen Glauben" zu entwerfen, der zwar immer wieder von Geschichtlichkeit redet, aber den Ernst der Geschichte und die möglichen Konturen des historisch Christlichen von vornherein in "transzendente Anthropologie" hinein auflösen würde.³¹²

Wir fragen ja, ob und wie der Offenbarungsglaube in seinem umfassenden Anspruch überhaupt denkmöglich sei: gegen das Vorurteil, der Begriff seiner "absoluten Erscheinung" sei ein hölzernes Eisen. So brauche man erst gar nicht hinzuhören, wenn jemand von Gott mit dem Anspruch universaler Verbindlichkeit spricht und sich dabei weder auf allgemeinste Abstraktionen beschränkt noch eingestandenermaßen in mythischen Chiffren auf das Namenlose deutet, sondern sich konkret auf einen bestimmten Namen beruft, in dem nicht allein das Heil (Apg 4,12)³¹³, sondern Gott selbst in absolut unüberbietbarer Wirklichkeit da sei.

Absolut unüberbietbare Selbstgabe Gottes geschähe in der unableitbar freien Berufung eines Geschöpfes zur (frei geleisteten) absoluten Selbsthingabe in das Geschehen dieses Sichgebens Gottes; sie geschähe also in dessen "gehorsamer" Total-Hingabe an die Geschöpfe als Totalübergabe an den es gebenden "Vater".

³¹¹ Freiheits-Erfahrung (Anm. 88), Teil IV. Trinitarischer Sinn-Raum.

³¹² So einerseits ein gängiger Vorwurf an K. Rahner – andererseits wird zunehmend einem "symbolischen" Verständnis unseres Credo das Wort geredet, wobei statt des Rahner'schen "Realsymbols" etwas gemeint ist, das man besser mit Karl Jaspers Chiffer nennen sollte: Bilder subjektiven Ernstes, aber ohne objektiven Anspruch.

³¹³ Nochmals: dies wäre – logisch zumindest – nicht problematisch (so wenig, wie die Verfügung, dass der Syrer Naaman von seinem Aussatz nur im Jordan befreit werden solle).

Doch nicht die Totalität der geschöpflichen Hingabe würde diese Einmaligkeit begründen, da sie nur geschöpfliche Totalität, die Totalität eines Ich unter anderen sein kann. (Im Endlichen gibt es sowenig ein absolut größtes Geschenk, wie es eine absolut größte Zahl gibt. Mehr als voll mit sich identisch kann ein Seiendes nicht werden, doch das dieserart unüberbietbar mit sich Identisch[geworden]e bleibt ein prinzipiell nicht unüberbietbares Geschöpf.)

Unter mehreren möglichen Selbsthingaben indessen kann *eine* als *die* Selbstgabe Gottes von *Gott* her *gemeint* sein (und dies folgerichtig dann nicht "hinter dem Rücken" des sich Hingebenden, sondern auch von ihm selber gewusst und bezeugt, auch von ihm her *gemeint*). Gott kann sich in unüberbietbarer Weise mit der Hingabe *eines* Geschöpfs (dialogisch) "identifizieren".³¹⁴ Damit stehen wir wieder bei der Frage nach dem wahren Messias.³¹⁵

Dialogisch, doch gerade so nicht bloß metaphorisch. D. h., ist es um wirkliche Selbst-Mitteilung zu tun, dann muss auch diese personale "Identifikation" seins-wirklich sein. So sehr in jeder Gabe der Geber sich selbst gibt: hier müsste er selbst nicht bloß der Geber, sondern auch die Gabe sein. Das Was der Gabe: göttlich-menschlich, ihr Wer als solches: göttlich.³¹⁶ – Das "spezifisch christologische Geheimnis, das die Einmaligkeit [des Mittlers] (seine 'einmalige Einmaligkeit', wenn jede Person und ihre Geschichte ihre Einmaligkeit hat) ausmacht," wäre dann so auszudrücken, dass der Logos-Bezug des Mittlers "nicht ein Verhältnis der Partizipation an einem ihm vorgegebenen Anderen, sondern sein Bezug zu sich selbst ist, dass dieses Selbst, der Sinn-selbst, freilich seinerseits Bezug auf den absoluten Ursprung ist, der biblisch 'Vater' heißt. Anders gesagt: Diese

³¹⁴ Umgekehrt dürfte wohl ebenso deutlich sein, dass nur eine derart dialogische Christologie die Einzigkeit Jesu festhalten kann, ohne in Monstrositäten ("Jesus als der beste Schachspieler usw.") zu verfallen.

³¹⁵ Damit wird nicht etwa behauptet, Jesu Selbstverständnis müsse die dogmatische Gestalt der großen konziliaren Formeln, gar der hochscholastischen Theologie besessen haben. Andererseits sollte man die Überlegung nicht als einseitig "johanneisch" etikettieren. Sie hat sich transzendental- und personal-philosophisch ergeben – und findet, siehe (Anm. 297), sehr wohl auch bei den Synoptikern Anhalt.

³¹⁶ Das "als solches" ist nötig, weil an sich selbstverständlich eben das Was die Was-Bestimmung des Wer ist: Christus – der Herr ist gottmenschlich (ohne eines davon nur "halb-" zu sein). Der aber hier gottmenschlich ist, ist einer, nicht zwei, und dieser eine ist Gott-zu-Gott.

Person bezieht sich nicht partizipierend auf Sinn, auf den Logos, wie endliche Personen, sondern dieser Bezug ist sein Selbstbezug, allerdings vermittelt durch den Bezug zum Vater – ein Gedanke, der in ein relationales Personverständnis Gottes, d.h. in die Trinitätslehre, hineinführt" (Johannes Heinrichs).³¹⁷ In der Tat, das nennt den nächsten Schritt.

Er muss verdeutlichen, was sich vielleicht zunächst so formulieren lässt: Ist Schöpfung überhaupt – und in eigentlicher Weise geschaffene Freiheit – Gottesbild = "Deus datus", so wäre hier die reinste Ausdrücklichkeit und Endgültigkeit dieses Sichgebens gegeben: Emmanuel (Gott mit und für uns), Jesus (Gott als Heil), Wort und Sohn: absolute "Immanenz" ("Wer mich sieht, sieht den Vater" – Joh 14,9) als unverwechselbarer Aufgang der "Transzendenz", insofern man erst jetzt, nach dem Fall aller Trennwände (Eph 2,14), die wahre Unzugänglichkeit jenes Lichtes erkennt, darin "der Vater wohnt" (1 Tim 6,16). – Und nur in solchem Erkennen "sieht" man Jesus (Joh 14,9): "im Geiste" (2 Kor 5,16), der diese Identität von Zeuge und Bezeugtem wirkt und von da her auch die einigende Ankunft dieses Zeugnisses bei uns gewährt.³¹⁸

2. Trinität: Bedingung der Möglichkeit für das bedachte Geschehen ist eine Bildhaftigkeit Gottes (in sich) selbst. Es stellt sich nämlich die Frage, wie Gott überhaupt sollte erscheinen können, wenn er in sich selbst ganz unsichtbar wäre, wenn also erst und zuerst unser Ich, ein endliches Bild, ihn versichtbaren würde. – Deswegen verbinden sich mit dem *Unum*-Denken sowohl der Ruf nach negativer Theologie als auch ein radikales (also nicht bloß dem "Vater" geltendes) Bilderverbot.

Der Bildgedanke hatte das Paradox des Zugleich von Absolutem und Endlichem, Gott und Von-ihm-Wissen(den) gelöst. "Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber ausser ihm selber; Gottes Seyn ausser seinem Seyn; seine Aeusserung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm

³¹⁷ "Persönliche Beziehung zu Jesus Christus" – Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie, in: (ThPh 54 [1979] 50-79) Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie (Hg. K.-M. Kodalle), Gütersloh 1984, 97-129, 120.

³¹⁸ Vgl. F. Malmberg, Über den Gottmenschen, Freiburg i. Br. 1960, bes. 27ff. u. 115ff.; ders., Ein Leib – ein Geist. Vom Mysterium der Kirche, Freiburg i. Br. 1960, bes. 128ff.; C. Bruaire, Die Aufgabe, Gott zu denken, Freiburg i. Br. 1973, bes. Kap. 11 (Das Ewige in der Geschichte).

selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeussierung ist ein Bild" (Fichte II 696).

Doch wie entgeht dies Bild der Klage Schillers, dass im Wort der Seele es nicht mehr die Seele sei, die spreche:³¹⁹ im Bild Gottes nicht mehr Gott? Vielmehr statt seiner wir mit unseren menschlichen Bildern?³²⁰ Oder dieselbe Frage aus der Gegenrichtung erhoben: Wie ein "absolutes Bild" denken: Bild, das sein "Gegenüber" unverkürzt zeigt und zugleich nichts ist als sein Bild, also ohne jeden Rest von Gegenüber, und wäre es "die dunkle Folie hinter dem Glas" (235 [157f])?

Das geht, haben wir erwogen, nur in der Selbsthingabe eines Ich. Verweyen beruft sich auf Anselm (235f [157]): "Im Zusammenhang seiner Trinitätslehre findet sich bei Anselm von Canterbury die Formulierung: 'Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago – denn das Wort ist genau das, was es als Wort oder Bild ist, als Bezug auf ein anderes (oder: einen anderen), weil es nur Wort oder Bild von irgendetwas (oder von jemandem) ist'.³²¹ Es geht um eine "unnennbare Mehrheit". "Unnennbar fürwahr! Denn obgleich die Notwendigkeit dazu zwingt, dass es zwei sind, so kann doch in keiner Weise ausgedrückt werden, was [für] 'zwei' sie sind."³²²

³¹⁹ SW (G. Fricke / H. G. Göpfert), München ⁵1973, I 31: "Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! / *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr." (Aus solch zerreißendem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [307]: "Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! 'Und warum keine?' Aus Religion." Zeitgenossen, die das beeindruckt, sollten sich fragen: Warum dann nicht auch: "Welchen Menschen ich liebe..."?)

³²⁰ "Eine vom Menschen angeschaute, vorhandene Schöpfung vermag in ihrem einfachen Gegebensein – trotz der vielen Spuren Gottes, die sich vielleicht darin finden lassen – nicht den strengen Begriff eines Bildes des Unbedingten zu erfüllen." Stünde der Anschauende doch ihm noch von außerhalb gegenüber. "Von hierher lässt sich der tiefste Grund dafür angeben, warum alle 'kosmologisch', d.h. vom Anschauen eines vorhandenen Seienden her gewonnenen Begriffe von Sein und schließlich von Gott zu kurz greifen." Verweyen, Anm. 298: 246 [158f] (1991!; die Neuauflage enthält außer dem Anselm-Text keins der Zitate mehr im Wortlaut, in eckigen Klammern gebe ich die "Parallelstellen" an.)

³²¹ Monologion (F. S. Schmitt), Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, Kap. 38 (Op. omnia I 56).

³²² Ebd.: "Ineffabilem certe. Quamvis enim necessitas cogat, ut sint duo, nullo tamen modo exprimi potest, quid duo sint." Nach dem Abweis verschiedener Zweitheiten folgt dann seine Bestimmung von Bild

Haben wir somit das Bild-sein in Gott selbst zu denken, unbeschadet seiner Einzigkeit und Einheit (und dies zwar kaum "apriorisch", aber unumgänglich im Verstehen-wollen dessen, dass es uns gibt – oder besser: dass Er uns gibt), dann kann man nicht mehr *einfach hin* sagen, Gott oder auch nur der Vater habe kein Aussehen,³²³ sehe nicht aus (so sehr er in sich uns unsichtbar bleibt – 1 Tim 6,16). – Oder wäre hier nicht nur das Wie und Was der Zweiheit unnennbar, sondern auch diese selbst?

Auf sie hin zu denken haben wir jedoch darum, weil uns Vielheit begegnet. Sie ruft einerseits nach ihrer Rückführung auf ursprüngliche Einheit; andererseits wirft sie, und zwar gerade, sobald man sie nicht mehr schlicht dem Göttlichen als je schon gegenüberstehend ansetzt, die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit ihrer selbst auf. Darum genügt es nicht, den Schöpfer allein als *Einheits*-Prinzip des Vielen zu denken; auch dessen Vielheit muss in ihm gründen.

Von der Schöpfung nun hat (hier muss gegenüber theologischem Vorhalt der Philosoph in Nebenrede theologisch argumentieren) das Vaticanum I. als glaubens-verbindlich gelehrt, sie sei dem Ausgriff natürlichen Denkens mitnichten entzogen, vielmehr grundsätzlich mit Gewissheit erkennbar (DH 3026). Das verbinde ich jetzt mit der Auskunft des Aquinaten (Gisbert Greshake stellt sie vor das umfangreiche erste Kapitel von Teil II seiner großen Trinitätstheologie): "Die Kenntnis der göttlichen Personen ist notwendig [...], um über die Schöpfung richtig zu denken."³²⁴ Die Wortmeldung des Philosophen Robert Spaemann wurde schon zitiert: Anm. 140.

3. Das mag hier zum Gnosis-Verdacht genügen. (Auch der Sinn von "Geheimnis" wäre hierfür zu bedenken: es schließt nämlich gerade nicht – wie allermeist verstanden – aus, sondern – als Heimat – ein.³²⁵) Aber es steht noch ein zweites an, angesichts der Dualität von Sein und Bild sowie der Rede von strenger Reziprozität: die "Unterscheidung der Geister" zum Thema "*Drei-einigkeit*".³²⁶

und Wort.

³²³ So sehr ich meine Kritik an der Rede von *Ab-* und *Ebenbild* aufrechterhalte.

³²⁴ Thomas v. A., S.th. I 32, 1 ad 3; G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, 219.

³²⁵ Gott-ergriffen (Anm. 93), Ausblick.

³²⁶ Siehe oben Anm. 311 u. J. Sp., "Verstehst du auch, was du

Als Bios-Wesen stehen wir in der Geschlechter-Polarität; auch der Ich-Du-Bezug ist ein Dualis, in dem die "dritte Person" allein als "Besprochener" auftritt. Ein Ansatz könnte sich im "Wir" bieten, das ja nicht der Plural von Ich(= Iche), sondern die Gemeinschaft von Ich und Du meint – aber nicht ihrer für sich (da bliebe es beim Wechsel-Du), sondern im *Gegenüber* zum Dritten. Dann wäre er nämlich nicht mehr nach Sprecher und Angesprochenem der besprochene Dritte (geschweige denn bloß das Wort zwischen ihnen³²⁷), sondern ihr gemeinsames Du. Und zugleich das Du eines jeden von ihnen: zu jeweils dualem Wir gegenüber dem dann jeweils Dritten.

Hätte das "Dreispiel", das jetzt nicht entfaltet zu werden braucht,³²⁸ auch im Erscheinungs-Geschehen einen Ort? – Ich sehe ihn in der Frage: Das Bild, und gerade das "absolute", in dem ganz und nur sein Du erscheint, lässt dieses Du nun *wem* erscheinen? Weder die Auskunft "eben diesem Du" noch "sich selbst" dürfte genügen.

Oder auch: Wo im Erscheinen des Vaters erscheint zugleich auch dessen Erscheinen? Entweder gehört es nicht wesentlich zu ihm: warum dann überhaupt dies Geschehen? Oder es gehört dazu: wie könnte es dann fehlen?

Beide Fragen in einem erhalten Antwort, wenn das Ich-Du sich als solches vom Dritten als seinem Bild (an)erkannt sieht und zugleich sich selbst (als dessen Bild) im Wir auf ihn hin vollendet. Und wenn des weiteren damit die verlangte Reziprozität sich dahingehend dynamisiert, dass dieses Bild-Gegenüber von Einem und Zweien sich in der "Circuminessio" kreisenden Wechseltausches erfüllt.³²⁹

glaubst?" Überlegungen zum Geheimnis von Gottes Dreieinigkeit, in: Lebendiges Zeugnis 56 (2001) 305-317 (dann in: Gotteserfahrung...[Anm. 190], 233-248.

³²⁷ K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976; jetzt: Ausgew. Schriften (R. Feiter) II, Freiburg 1996, 124-161.

³²⁸ Zu Richard, auf den sich die in Anm. 326 genannten Vorschläge stützen (Richard v. St-Victor, De Trinitate: Die Dreieinigkeit [H. U. v. Balthasar], Einsiedeln 1980): P. Hofmann, Analogie und Person, in: Theologie und Philosophie 59 (1984) 191-234; M. Schniertshauer, Consummatio Caritatis, Mainz 1990 (meine Rez.: ThPh 72 [1997] 276-278).

³²⁹ Siehe oben Anm. 311; auch J. u. I. Sp., Meditation der Gemeinsamkeit, ³Hamburg 1996, 25-37 (Drei-Gefüge). In Fortführung des ersten Kapitels, wonach das Ich grundlegend ein Du ist, wäre so schon philosophisch der Satz R. Guardinis zu erwägen (Anm. 12: 126f.): "Wenn es möglich wäre, den Schritt in den Glauben ganz rein zu vollziehen,

Diese innere "Räumlichkeit", in der eine Person der anderen Raum gibt, ermöglicht nun nicht bloß Schöpfung überhaupt – mit den Abständen zwischen göttlicher und geschöpflicher Personalität. In ihr gründet auch die Möglichkeit der absoluten Selbstaussage.

Wort im Geiste

Zu der aber steht noch ein Punkt zur Klärung an, auf den Karl Rahner immer wieder hingewiesen hat, nämlich die Frage nach der Person der Identifikation mit dem geschöpflichen Ja. Gegenüber scholastischen Thesen, dass jede der göttlichen Personen Mensch werden könne, hat Rahner darauf bestanden, dass dies allein dem Logos möglich sein könne. Die Einmaligkeit absoluter Erscheinung müssen wir nicht mehr eigens diskutieren, auch nicht die Unmöglichkeit, dass der Vater selbst das Bild sein/werden könnte. Aber wie steht es mit dem Geist?³³⁰

1. Es ist zuzugeben, dass im Ich-Du-Wir-Zugang die "qualitative" Differenz von Sohn und Geist zu wenig deutlich wird. Immerhin sei gleich hinzugefügt, dass das übliche Reden von ihm (und erst recht die Bild-Darstellungen [Anm. 215]) sie – zu seinem *Schaden* – unannehmbar übertreiben. Es sollte auch klar sein, dass keine Perspektive auf das Herzstück unseres Glaubens für sich alle dessen Seiten ins Licht rücken kann. Also bedarf es stets ergänzender Zugangserwägungen. Die aber schließen sich hier ungezwungen an, und zwar in einer Doppelbewegung.

Zunächst ist bei dem Victoriner selbst, der uns die Augen für das Dreispiel der Liebe geöffnet hat, auch Erhellendes über den Unterschied der Personen zu lernen. Zwar wird der nicht in der Dreier-Struktur als solcher sichtbar, sehr wohl aber aus ihren Ursprungverhältnissen und den möglichen Grundgestalten von Liebe:³³¹

Der Vater – ursprunglos – schenkt sich und alles Seinige dem Sohn. Der empfängt alles, auch das Schenken, und schenkt der-

dann würde die Antwort auf die Frage, was Personalität einfach hin sei, lauten: Gottes Dreieinigkeit. Diese wäre zwar nicht evident im Sinne der Verstehbarkeit, da sie schlechthiniges Geheimnis ist, aber vertraut im Sinne der Wirklichkeit, da ihr Geheimnis den Ausdruck ihrer seligen Absolutheit selbst bildet."

³³⁰ Zumal angesichts der bereits vorgelegten These seiner Inkarnation in Maria.

³³¹ Anm. 313, Buch V.

art seinerseits. Der Geist aber ist die Person des reinen Empfangs. Er schenkt sein Empfangen, darin sich das Wir von Vater und Sohn erfüllt und vollendet. So ist er gleichsam die Selbstlosigkeit in Person.³³²

Die andere Überlegung knüpft nochmals bei der Tripolarität des Erscheinungsgeschehens an. Erscheinung ist Erscheinungsfür, war zu erinnern. Der Ort des Wortes ist nicht eigentlich der Mund, sondern das Ohr. Wie aber soll ein geschöpfliches Ohr ein Gotteswort als solches hören können? Auch hier sind also übliche Verkürzungen zu korrigieren, als ginge es bei der Inkarnation nur um Gott und sein Wort, um Vater und Sohn.

Inkarnation ist einzig trinitarisch möglich – ohne dass andererseits sich jede der Personen selber müsste inkarnieren können. Vielmehr – um nun beide Denk-Stränge zu verbinden: – Der Vater spricht sein Wort, und der Geist als das Ohr in Gott erkräftigt nun auch – "ad extra" – das Geschöpf zu aufnehmendem Gehör.³³³

Zu den Möglichkeitsbedingungen einer absoluten Erscheinung gehört also Gottes Auge und Ohr im Menschen. Eben das aber macht keineswegs nun jeden Menschen zur absoluten Erscheinung. Es ermöglicht vielmehr sein Offensein für diese – und diese selbst.

Das Fichte'sche Gegenspiel von Ich und Ichen erfüllt sich im "ganzen Christus, Leib und Haupt".³³⁴

2. Die Schöpfung selbst geschieht in ihm. "Die Schöpfung findet ihre eigene Einheit nicht in sich selbst, sondern in einem göttlichen Prinzip, welches aber dadurch göttlich, dass es selbst personal ist. Hierin liegt die christlich-theologische Antwort auf die

³³² Auf dieser Spur würde ich in Gott auch jene Unterscheidung denken wollen, der sich die theologischen Väter anhand der Bild-Worte "Zeugung" und "Hauchung" zu nähern versuchen.

³³³ Darin besteht ja die "Überschattung" Mariens, anstatt dass man hier – wie wirklich vorgeschlagen – an ägyptische Vogel-Hochzeiten zu denken hätte, als glaubten Christen den Hl. Geist als Jesu Vater. Vielmehr erkräftigt einzig er zu jenem Hören des Wortes und seines Empfangs, darin es Fleisch werden kann (einzig und einmalig in Maria; auf analoge Weise in Leben, Glauben und Lieben eines jeden, der es/ihn aufnimmt). – Im Fundamentalvollzug "ad extra" aber wäre die Erkräftigung zum Empfang des Seins überhaupt, die Erweckung zum Hören des Schöpferworts, jenes Tun, von dem her wir den Geist als "Schöpfer Geist" ("Veni Creator Spiritus") preisen.

³³⁴ Augustinus, In ep. Joh. Ad Parth. I, 2: "Christus totus: corpus et caput".

philosophische Frage nach dem ontologischen Status der Sinneinheit des Universums" (J. Heinrichs).³³⁵ Zugänglich wird uns diese Präexistenz "jedoch erst vom individuellen Jesus her". Wobei aber umgekehrt gerade dies Individual-Ereignis (statt bloß eine Realisierung jenes Prinzips) dessen Erfüllung und Spitze bedeutet.

Es in Jesus von Nazareth erfüllt zu sehen ist nicht mehr Sache der Philosophie.³³⁶ Aber sehr wohl mag ihr Dienst in der Einsicht bestehen, dass es in der Logik von Schöpfung, Freiheit, Liebe und Geschichte nicht beim Prinzip als solchem – und seiner Realisierung allein in unseren Herzen ("Bethlehem" nur als Muster) – bleiben könne (so sehr es – Angelus Silesius – im Herzen fruchtbar werden muss).

Gegen symbolische Esoterik wird die Weisheit der Liebe³³⁷ darauf bestehen, dass es gilt, Seinen Stern zu entdecken und im Aufbruch aus dem Eigenen ihm nachzugehen. – Vielleicht kommt man derart nur bis Jerusalem und findet sich dann auf die Auskunft von Schriftbesitzern verwiesen (Mt 2). Zur Weisheit gehört dann, solcher Wegweisung zu folgen (ungeachtet des Verhaltens der Wegweiser selbst), anstatt sich "autark" auf die Bilder des inneren Himmels zu kaprizieren. – Dies aber, weil es dem Sucher letztlich nicht um sich geht: weder um sein Heil noch um tieferes oder höheres Wissen, sondern darum, Seinem Blick zu begegnen.

* * *

³³⁵ Anm. 317: 115.

³³⁶ Eine letzte Ergänzung auch hierzu (nach Anm. 297 und 314). So entscheidend bei Jesus die Identität von Botschaft und Bote in seinem Auftreten ist: Nicht bloß hat er gelernt (Hebr 5,8); auch für ihn gilt sodann, dass kein Mensch für sich allein zu seinem Selbstverständnis kommt, sondern nur dialogisch (so dass zur Gottverlassenheit am Kreuz auch die Dimension der Menschenverlassenheit gehört). Schließlich ist unverzichtbar die Beglaubigung seiner durch das Osterereignis. So findet die Offenbarung nicht schon mit Jesus, sondern erst mit den Aposteln ihren Abschluss.

³³⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974; *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Th. Wiemer), Freiburg/München 1992 (Originalzählung als Randziffern): Philosophie wird zum "Bewusstsein vom Zerschneiden des Bewusstseins" (210); nicht mehr Liebe zur Weisheit, sondern "Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe" (207). Dazu: A. Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris 1984; *Die Weisheit der Liebe*, (N. Volland), Reinbek b. Hamburg 1989.

Weist die Pointe absoluter Erscheinung also ins Jenseits? Lassen wir Wort und Begriff des "Jenseits" beiseite, das – weder biblisch noch christlich traditionell – sich der Neuzeit verdankt. Tatsächlich finden die Christen sich in der eigentümlichen Situation, dass die Geschichte mit ihrem Höhepunkt nicht ihr Ende gefunden hat (wie es das Judentum konzipiert). Dazu bleibt hier ebenso außer acht "das 'Dogma' (der neuzeitlichen Exegese) von der Naherwartung".³³⁸ Ohne Frage indes stellt sich damit der Auftrag der Treue.

Und die hat sich zweidimensional zu orientieren: in der Spannung zwischen der "Unmittelbarkeit" einer jeden Epoche "zu Gott"³³⁹ und dem dankbaren Bezug auf den konkreten Raum-Zeit-Punkt jenes Geschehens über Kulturbrüche hinweg. Identität in der Zeit (Anm. 21) lässt sich einerseits nicht in Abwehr aller Veränderung leben; wie weit darf andererseits der Wandel gehen, ohne dass aus dem Anders-Gewordenen etwas Anderes wird? Die Frage stellt sich schon bei Individuen, erst reicht bei Körperschaften. Eine eigene Dramatik hat sie in der katholischen Kirche seit dem zweiten Vatikanischen Konzil erhalten, vielleicht auch aufgrund der Überfälligkeit ihres "Aggiornamento".

Doch auch solche innerkirchlichen Aktualitäten sind nicht unser Thema. Exemplarisch soll hier vielmehr das Verhältnis von Christentum, Moderne und "Postmoderne" in den Blick genommen werden, und zwar unter dem (schon mehrfach angeklungenen – und seinerseits zentralen) Fragepunkt Theo- und Anthropozentrik.

³³⁸ N. Baumert, *Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes*, Würzburg 2008, 100.

³³⁹ "Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott." L. Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, in: *Geschichte und Politik* (H. Hofmann), Stuttgart-Leipzig 1940, 141.

VI. Anthropozentrik?

Die Moderne der Christen

Der Genitiv "Christen" ist in einem doppelten Sinne zu lesen. Einmal, als possessivus bzw. auctoris, benennt er das Christentum als Ursprung der europäischen Moderne, und dies nochmals zweifach: sowohl – systematisch-grundsätzlich – im Blick auf seine eigentliche Botschaft als auch – konkret geschichtlich – im Blick auf die Weise, wie die Christenheit mit dieser Botschaft umgegangen ist.

Sodann, als Genitivus obiectivus, meint er die Christen, insofern sie – jeweils Kinder ihrer Zeit – selbst vom Geist der Moderne bestimmt worden sind, und auch dies auf doppelte Weise: in Anpassung sowie gerade noch einmal im Widerstand.

1. Für ersteres stehe hier – aus den sechziger Jahren – die These von Johann Baptist Metz von der "weltlichen Welt".³⁴⁰ Gemeint war damit in einem ersten Schritt die Entmythisierung von Kosmos und "Mutter Natur" durch die Schöpfungsbotschaft. Das Buch *Genesis* erklärt die den Völkern heiligen, ja göttlichen Gestirne schlankweg zu Beleuchtungskörpern; die Weltmächte werden zu Boten oder Dämonen degradiert. Die Erde ist von Gott gemacht und dem Menschen in die Hand gegeben. Er soll/darf sie "sich unterwerfen" und über ihre Tiere "herrschen" (Gen 1,28).

Das widersprach dem gewohnten Vorwurf an die Christen, sie seien wissenschafts- und technik-feindlich, trug ihnen aber – nach dem "Klimawechsel" seit Dennis L. Meadows' Studie für den "Club of Rome" – ein Jahrzehnt später die Anklage ein, für die Ausbeutung der Erde und die drohende Selbstzerstörung des "Homo faber" verantwortlich zu sein. Das führte zu Versuchen einer Abschwächung des zitierten Genesis-Auftrags. Doch finde ich diese weder gerechtfertigt – noch nötig.

³⁴⁰ Christliche Anthropozentrik. Zur Denkform des Thomas von Aquin, München 1962; Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Weltverständnis im Glauben (Hg. J. B. Metz), Mainz ²1966), 45-62; ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.

"Sich unterwerfen" übersetzt das Verb **כָּבַשׁ** (kabasch)", das nach Langenscheidts Taschenwörterbuch³⁴¹ "niedertreten, zer-treten, unterdrücken, unterjochen, überwältigen" bedeutet. Als Grundbedeutung nennt Norbert Lohfink³⁴² "den Fuß auf etwas setzen" wovon das Hebräische nur zwei abgeleitete Bedeutungen bewahrt hat: "Mit dem Objekt 'Sünden' heißt das Verb 'Sünden verzeihen'. Die Sünden sind wie ein Feuer, das Gott mit seinen Füßen austritt." Bei Menschen, Völkern und Ländern heißt es "zum Eigentum machen" (kābās – Fußschemel, dessen Rolle die Besiegten spielen). Das Bild sei normalerweise verblasst,³⁴³ und so solle man das Wort gerade auch im Blick auf Kanaan, den Israel zugedachten Teil der zu erfüllenden Erde, "am besten möglichst undramatisch übersetzen" (21).

Im Besitz des Landes haben nun die Völker Regierungsgewalt über dessen Getier. **רָדָה** (radah) ("niedertreten, überwältigen, beherrschen") möchte Lohfink – im Sinn einer Grundbedeutung "geleiten, weiden" – mit "regieren, leiten, anweisen" übersetzen (22). In der Tat ist dem Menschen gemäß Gen 1,29 nur pflanzliche Nahrung zugedacht; erst nach der Sintflut ändert sich das (Gen 9,2f). Und jedenfalls meint "unterwerfen" wie "regieren" hier nicht schrankenlose Gewaltherrschaft, sondern die Wahrnehmung eines Amtes zum Wohl der Untertanen. Der Mensch erwacht in einem zu hegenden Garten; und auch nach der Vertreibung aus dem Paradies geht es um Urbarmachung. All dies zudem nicht selbstherrlich, sondern in Statthalterschaft. Die starken Worte verstehen sich aus der damaligen Situation, in die man nicht unsere gegenwärtigen Probleme einzeichnen sollte. Es genügt die Erinnerung an die Riesen-Stiere in den Museen zu London, Paris und Berlin, um die Zusage richtig zu lesen.

Diese Weltermächtigung des Menschen wird nun radikalisiert durch die Inkarnation: "Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozess entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprä-

³⁴¹ K. Feyeraabend, Taschenwörterbuch Hebräisch-Deutsch. Zum Alten Testament, Berlin-München-Zürich 161669.

³⁴² "Macht euch die Erde untertan"? in: ders., Studien zum Pentateuch, Stuttgart 1988, 11-28, 19f.

³⁴³ Immerhin meint das Wort ein Eigentum-werden nicht eben friedlicher Art: von Freien, die zu Sklaven werden (Jer 34,11; Neh 5,5; 2 Chr 28,10), über Völker und Länder als Kriegsbeute (Num 32,22.29; Jos 18,1; 1 Sam 8,11; 1 Chr 22,18) bis zur überwältigten Frau (Est 7,8).

gungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der 'Stunde Christi' in unserer Weltsituation" (Metz).³⁴⁴

"Eben in ihrer Annahme durch Gott in Jesus Christus geschieht die radikale und ursprüngliche Freisetzung der Welt ins Eigene und Eigentliche, ins Unverstellte ihrer nichtgöttlichen Wirklichkeit. Dieses Geschehen ist auf dem Grunde der neuzeitlichen Verweltlichung der Welt geschichtlich am Werk. Die Welt wird nun universal in das eingesetzt, als was sie durch die Inkarnation verschärft erscheint: in Weltlichkeit" (31).

2. Insofern folgt die Moderne wesentlich aus der christlichen Botschaft, so sehr es aufgrund des Fortwirkens der Antike erst mit Verzögerung dazu kam. Konkret aber hat sie sich unbestreitbar, und auch im Bewusstsein der Beteiligten, gegen das Christentum entwickelt.

Eine Wurzel lag im mittelalterlichen Kampf zwischen staatlicher und päpstlicher Macht.

O Konstantin, wie vielen Unheils Mutter
war nicht der Glaube, aber jene Schenkung,
die du dem ersten reichen Vater machtest

bricht Dante im Inferno aus, nach der Begegnung mit Papst Nikolaus III.³⁴⁵

Sodann hat Hans Blumenberg in seinem Plädoyer für die "Legitimität der Neuzeit"³⁴⁶ auf die spätmittelalterliche Schule des Nominalismus hingewiesen, der zufolge man über Gott ob seiner Göttlichkeit gar nichts aussagen kann, obwohl andererseits die Welt mit ihrer Ordnung ganz in ihm, das heißt, in seinem freien, souveränen Willen, gründet.

Für Blumenberg hatte sich damit das Christentum seines menschlichen Ortes beraubt. Er sieht die Entwicklung so, dass die christliche Botschaft zuerst "über Heilserwartung und Recht-

³⁴⁴ Zur Theologie der Welt (Anm. 340) 16f.

³⁴⁵ Inf XIX 115-117; dazu auch die Rede des Marco Lombardo in Purg XVI und vor allem die große Kirchenkritik des Petrus in Par XXVII. Siehe R. Imbach, "Und niemand regiert auf der Welt". Zu Dantes politischer Philosophie, in: Höllenkreise – Himmelsrose. Dimensionen der Welt bei Dante (Hg. J. Sp.); Idstein 1994, 49-60; ders.: Einleitung und Kommentar zu der Studienausgabe: Dante Alighieri, Monarchia, Stuttgart 1989.

³⁴⁶ Frankfurt/M. 1966, 21988. Vgl. die kritischen Einschränkungen bei G. Rohrmoser, Emanzipation und Freiheit, München 1970, und W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972.

fertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist, die aus der Grundidee der Schöpfung und aus dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Angemessenheit des Erkenntnisvermögens an die Natur folgern konnte, [dass sie] aber schließlich in der mittelalterlichen Konsequenz ihrer Sorge um die unendliche Macht und absolute Freiheit ihres Gottes die Bedingungen selbst zerstörte, die sie für das Weltverhältnis des Menschen vorgegeben hatte" (2128).

Angesichts dieser lebensbedrohenden Zerstörung aller Fundamente sei dem Menschen nichts anderes übrig geblieben als der Rückzug auf das, was René Descartes den unerschütterlichen Grund der Erkenntnis genannt hat: auf die Selbstgewissheit des denkenden Ichs und des von ihm klar und deutlich Erkannten (202-204).³⁴⁷

Diese These ist freilich ergänzungsbedürftig. Derart wirksam und lebensbestimmend ist der Nominalismus wohl doch nicht gewesen. Entscheidend war das epochale Geschichts-Ereignis der Reformation.³⁴⁸ Die Entstehung mehrerer Konfessionen und ihre erbitterten, blutigen Kriege einerseits, andererseits die Entdeckung fremder Kulturen mit ihren eigenen Religionen legen es nahe, sich auf das (noch) undiskutabel – oder vielleicht besser: bislang undiskutiert – Gemeinsame zurückzuziehen.³⁴⁹

Dieses Gemeinsame ist einmal die Vernunft mit ihren grundsätzlichen Einsichten und dem, was man aus ihnen folgern kann; es ist sodann alles, was sich mit wissenschaftlichem Exaktheitswillen erforschen und im Experiment von jedem objektiv nachprüfen lässt.

Um also menschlich überleben und weiterleben zu können, erstellt die Neuzeit das Programm einer Universalwissenschaft, nicht mehr im klassischen und vor allem mittelalterlichen Ver-

³⁴⁷ Allerdings vertritt gerade Descartes, wie im dritten Kapitel gesehen, keinen Deismus.

³⁴⁸ Freilich steht eben sie im Zusammenhang mit beiden genannten Punkten (sei auch "der Bruch der Reformation trotz Luthers Bekenntnis zu Ockham nicht aus dem Nominalismus allein zu erklären" J. Auer, in: LThK 2VII 1023).

³⁴⁹ Aus anderer Perspektive ließe sich gerade umgekehrt sagen: auf das *diskutabel* Gemeinsame; denn gegenüber den aufeinander prallenden Glaubensbekenntnissen versteht sich diese Gemeinschaft der Denkenden gerade als Korrespondenz- und Diskussionszusammenhang. Bekanntlich sind aus den Gelehrtenkorrespondenzen unsere wissenschaftlichen Zeitschriften hervorgegangen.

ständnis eines umfassenden Offenbarungswissens (im weitesten Sinn), das von begnadeten Autoritäten verwaltet wird, sondern im Sinn eines allumfassenden Lern- und Lehrsystems methodisch-kritischer Vernunft, das prinzipiell jedem zugänglich und von jedem nachprüfbar ist: *mathesis universalis*.³⁵⁰

3. Ist es so aber erst einmal zur Moderne gekommen, dann hat man selbstverständlich auch mit Rückwirkungen zu rechnen. Unvermeidlich wirkt der Zeitgeist auf die Zeitgenossen ein. Deutlich bei denen, die sich ihm bewusst und mit Entschlossenheit öffnen. Und gerade bei Theologen kommt hier noch verstärkend ein pastoraler Impuls zur Geltung, der sie um der Menschen willen zur Zeitgemäßheit drängt, zur Angleichung an die herrschenden Kümmernisse und Freuden, Ängste und Hoffnungen wie an einen Sprachgebrauch, der "ankommt".

Andererseits mag sich bei Gegnern des Zeitgeists dessen Prägung, weil ihnen unbewusst, umso markanter einzeichnen; jedenfalls für einen späteren Betrachter.

Doch um diesen dritten Punkt aus beiden Richtungen konkret zu füllen, wird es nötig, genauer zu klären, was hier mit Moderne gemeint sei.

Moderne

Dazu erlaube ich mir, weitgehend Robert Spaemann zu folgen.³⁵¹ Er zählt, unter Verzicht auf eine Diskussion mit anderen Autoren (genannt werden Max Weber, Carl Schmitt, Arnold Gehlen, Romano Guardini, Hans Blumenberg und Jean-Francois Lyotard), sieben charakteristische Merkmale auf.

³⁵⁰ Vgl. H. Rombach, Substanz – System – Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Bde. Freiburg/München 1965/66; J. Mittelstraß, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin/New York 1970.

Wie konkret wörtlich – nicht erst auf politischer Ebene – hier die Lebensdienlichkeit gemeint ist, belegt übrigens gerade Descartes. Ihm ging es nicht zuletzt um eine größere Effizienz der Medizin. Selbst von prekärer Gesundheit, war er misstrauisch gegenüber dem tradierten Qualitätendenken und hoffte, durch eine Physikalisierung der Medizin (durch die Fortentwicklung der Heilkunst zur Wissenschaft) den Körper besser in die Hand zu bekommen.

³⁵¹ Ende der Modernität? in: ders., Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, 232-260.

1. *Freiheit als Emanzipation*. Klassisch besagt Freiheit ungestörtes Dasein, Leben-können in und aus dem Eigenen (in dessen Sphären vom Leib über das Haus zur Polis, ja zu Kosmos und Logos – nach Sein wie Haben³⁵²). Jetzt indes bestimmt sie sich durch ein Von-weg, als Befreiungs-Prozess aus Vormundschaft.

2. *Unendlicher Fortschritt*. Auch den Fortschritt gibt es schon vorher: als Unterwegs zu einem Ziel (beim Hausbau beispielsweise) oder als Verbesserung auf ein Optimum zu. Er kostet seinen (abzuwägenden) Preis und ist auch darum nie einfach notwendig, eher der ("blinden") Notwendigkeit abzugewinnen.³⁵³ Aber jetzt wird "Fortschrittlichkeit" als solche zum Wertmaß: undiskutiert und allumfassend.

3. *Progressive Naturbeherrschung*. Um Fortschritt geht es dem Menschen vor allem in seiner Befreiung von Naturbedingtheiten, paradigmatisch in der modernen Naturwissenschaft. Deren Vorgehen lässt sich doppelt charakterisieren:

Einmal wird – so zweckbestimmt sie selber ist – die Frage "Wozu?" ausgeschlossen, in Rückführung aller Zweckursächlichkeit auf Wirk-Kausalität. Sprach die Antike von vier bzw. fünf Ursachen³⁵⁴, so meint man in der Neuzeit mit □kausal□ nur mehr die Effizienz-Ursachen.

Sodann werden Forschung und Welt mathematisiert, nach Galileo Galileis berühmter These: "Die Philosophie ist geschrieben in jenem großen Buche, das immer vor unseren Augen liegt; aber wir können es nicht verstehen, wenn wir nicht zuerst die Sprache und die Zeichen lernen, in denen es geschrieben ist. Diese Sprache ist die Mathematik, und die Zeichen sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren."³⁵⁵

Doch ist Mathematisierung nicht das erste, sondern folgt aus dem Exaktheitswillen. Und der antwortet auf die Erfahrung, dass sich uns Sein und Wesen der Dinge entziehen. Zugänglich sind uns nur ihre äußeren (Bedingungs-)Zusammenhänge. Dort aber waltet Notwendigkeit. – Damit wird die klassische Kluft

³⁵² Wobei "Haben" nicht Besitz heißen muss: Die Mein(ig)en gehören keineswegs mir; es sind die, zu denen ich gehöre (Angehörige gehören einander an).

³⁵³ Siehe Platon, *Timaos*, 47e.

³⁵⁴ Siehe Seneca, *Ad Lucil.* VIII 65, 8: ex quo, a quo, in quo, ad quod, propter quod.

³⁵⁵ H. J. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft*, Stuttgart 1965, 213 (Opere, Ed. Nazionale, IV 171).

zwischen idealer Zahl und materieller Körperwelt geschlossen. "Die gesamte Natur wird in dieser Weise struktural, kristallin";³⁵⁶ messbar.

"Das Exakte macht jetzt den Grundcharakter der Wissenschaft aus" (332). Sie will messen, was sich messen lässt, und zu diesem Zwecke messbar machen, was sich messbar machen lässt (so in der Reduktion der "subjektiven" "sekundären" Qualitäten auf die "objektiven, primären").

4. *Objektivismus*. Ist aber alles Subjektive möglichst auszusräumen, dann trifft dieser Ausschluss erst recht das Subjekt selbst. Erkennen wird aus konnaturaler Einigung von Subjekt und Objekt (man denke an das biblische "עָדָה" [jadah]): "Adam erkannte seine Frau Eva" – Gen 4,1) zur sachlich "neutralen" Beobachtung von Bewegungsabläufen.

Brisant wird diese Neutralität in den sich paradigmengemäß etablierenden Humanwissenschaften: nicht bloß der Human-Medizin, sondern auch in Biologie, Psychologie und Soziologie. Verbot sich neuzeitig eine Sicht der Natur in Analogie zum Selbstverständnis des Menschen als "anthropomorph", so musste nun auch er selber rein als Objekt zum Untersuchungs-Gegenstand werden. Derart aber gerät das Subjekt "sich selbst zum Anthropomorphismus [...] Mehr als es den meisten Menschen bewusst ist, haben sie sich bereits daran gewöhnt, sich selbst 'wissenschaftlich', d. h. als ein Bündel von Kausalprozessen zu betrachten, die durch sie hindurchlaufen" (Spaemann 240).

5. *Reduktion von Erfahrung*. So aber ändert sich durch die Erfahrungswissenschaften auch der Erfahrungsbegriff grundlegend. Der durch Erfahrungen Erfahrene hieß lateinisch "expers". Heute aber sei der Experte eher jemand, der sich aus allem heraushält. Der viel gelesen, aber nichts erfahren hat, schreibt Konrad Adam³⁵⁷ und belegt es an einem Biologiebuch für Zwölfjährige: "Wie viel wert sind eigentlich unsere Erfahrungen? Was ist Wetter? Ist uns wirklich bewusst, was wir da täglich erleben?" Es bedürfe dazu des wissenschaftlich kontrollierten Versuchs. "Die Wissenschaft als Gegner der Erfahrung: das ist die Melodie, die in den meisten Fächern endlos wiederholt wird" (189).

Erfahrungen macht nur, wer ausfährt: aufbricht, sich ihnen aussetzt – um sich von ihnen verwandeln zu lassen.

³⁵⁶ Rombach (Anm. 350) I 331.

³⁵⁷ Zerbrochene Erfahrungen, in: Scheidewege 18 (1988/89) 188-196, 188.

Anders im "Experiment" zur Überprüfung von Theorien: "Wer sich experimentell der Vertrauenswürdigkeit seines Freundes vergewissern wollte, der könnte eben die Erfahrung von Freundschaft nicht machen" (Spaemann 241). Und mögen sich hier auch überraschende Ergebnisse zeigen, so doch grundsätzlich nichts wahrhaft (unableitbar) Neues, geschweige denn Einmaliges.

6. *Hypothetisierung*. Ist aber alles Neue und Höhere aus Früherem und Niedrigerem zu erklären, so weist es seinerseits auf Späteres voraus, in das es sich "aufhebt". Wie nichts wirklich Neues begegnet, so lässt sich auch nichts Endgültiges erfahren. Theorien sind Deutungsvorschläge, die im Interesse des Fortschritts überboten sein wollen. Dies zumal darum, weil sie keine "Wesensaussagen" treffen, sondern funktional(istisch) orientiert sind, auf Wenn-dann-Zusammenhänge gerichtet.

Im Alltagsumgang mit den Dingen wie in Wissenschaft und Technik gibt es für instinkt-schwache Wesen nichts anderes als die Methode "trial and error". Doch mit der Neuzeit wird die hypothetische Denkform zu einem bestimmenden "Zug des modernen Bewusstseins überhaupt" (242). Wahrheitsansprüche heißen im Nu "fundamentalistisch". Nur der Verzicht auf Unbedingtheit gewährleiste Toleranz (als ob es keine totalitären Experimente gäbe/gegeben hätte).

7. *Naturalistischer Universalismus*. In der Tat scheint die Heimat von Unterscheidungen das Religiöse und der Mythos zu sein, angefangen vom Ur-Unterschied zwischen Heiligem und Profanen bis zu dem der Geschlechter. Obendrein werden die Unterschiede qualitativ, genauer: als Wertunterschiede genommen. So begründen und legitimieren sie vielfältige Unterdrückung; und daraus will der Mensch der Neuzeit [damit hatten wir befreien] sich befreien.

Im Dienst dieser Emanzipation steht die Forderung uneingeschränkten Diskurses. Und eine Einschränkung droht offenbar von "voraussetzungsreichen" Argumentationen. So werden "prinzipiell nur naturalistische Argumente zugelassen, d. h. Argumente, die sich auf die empirische Bedürfnisnatur des Menschen beziehen" (Spaemann 246). – "Die 'entzauberte' Weltanschauung der Moderne beinhaltet, wie ich mutmaßen möchte, eine tiefsitzende Abneigung gegen alle letzten Prinzipien, die

nicht tot sind, also nicht auf die Möglichkeit des Lebens oder des Bewusstseins Bezug nehmen" (Thomas Nagel).³⁵⁸

Dem hat sich nach allgemeinem Verständnis auch die Diskussion über Religion und Gottesglaube zu unterwerfen. Fragen wir also eigens, was dies für den modernen Christen und für unser Kernthema 'Gott' bedeutet.

Gott?

1. Religion und Religionsverständnis der Neuzeit finde ich grundlegend durch ihre Anthropozentrik bestimmt. Martin Luther fragt nach dem gnädigen Gott, und Immanuel Kant ordnet die Religion der letzten seiner drei Fragen zu: Was darf ich hoffen? "Heil" und "Sinn" bilden offenbar für Religionsphilosophen wie -theologen die Grund- und Zielbegriffe von Religion. Christlich erscheint die Christologie als Funktion der Soteriologie.

Natürlich spricht nicht erst die Neuzeit von Erlösung. Sie ist Thema und Inhalt der biblischen Bücher. Die Bibel als ganze stellt – in immer erneuten Einsätzen Gottes und mit immer weiterem Ausgriff – seine "Heilsgeschichte" mit den Menschen dar. Und kein Geringerer als Thomas von Aquin begründet die Inkarnation soteriologisch. Dennoch ist dort allenthalben auch von der Ehre Gottes die Rede. Und mitnichten nur "auch". Nicht die Bitte steht im Zentrum der Liturgien, sondern der Lobpreis – zumal insofern sie sich, alt- wie neutestamentlich, als Teilnahme an den himmlischen Riten verstehen.

Dies Verhältnis kehrt sich in der Neuzeit um. Sind es allein die Kritiker der Religion, die selbst das Lob nur unter der Rücksicht heilsnotwendiger Erfüllung der Gebote sehen?

Dabei zeigt sich eine eigentümlich gegenläufige Entwicklung. Einerseits tritt der Schöpfungsgedanke zurück hinter dem Fall (evangelisch) bzw. der "wunderbareren" Erlösung (katholisch). Andererseits führt das nicht zu einer stärkeren Betonung und Verlebendigung des Dreieinigkeitsglaubens.

2. Auch zu letzterem gilt: Nicht erst die Neuzeit versagt ihm seinen gebührenden Platz. Einerseits ist es die Betonung seines strikten Geheimnis-Charakters, die etwa den Aquinaten dazu veranlasst, die Trinitätslehre Richards von St.-Victor abzuwei-

³⁵⁸ Das letzte Wort, Stuttgart 1999, 195 (Erkenntnistheoretischer Naturalismus und die Angst vor der Religion).

sen. Andererseits habe ich mich bereits gegen den "Gnadenstuhl" gewandt (Anm. 215). Indem man nämlich das biblische Bilderverbot verletzt und den Vater als "Hochbetagten" (Dan 7,22) vorstellt, verstößt man zugleich gegen die Göttlichkeit des undarstellbaren Geistes.

Grundlegend erscheint im Gnadenstuhl – anthropozentrisch – nur die heilsgeschichtliche (= "ökonomische") Trinität. Zwar ist es wirklich erst die Heilsgeschichte, in der Gott sich uns als dreieiniger offenbart (und im Ringen um sie spielen soteriologische Argumente eine wichtige Rolle); doch hängt zunächst sogar eben ihre soteriologische "Kraft" daran, dass die ökonomische Trinität die immanente *ist*.³⁵⁹ Sodann aber und vor allem sollte es dem Menschen um Gott selber gehen: um Gott, nicht bloß wie Er wirkt, sondern wie Er – seiner Selbstoffenbarung zufolge – ist, und zwar nicht bloß für uns, sondern für sich selber und in sich selbst.

Dem lässt sich, zweitens, nun wenigstens im nachhinein für Vater und Sohn in ihrem Austausch entsprechen. Der Geist aber ist in Flammen- wie Taubengestalt nur "ökonomisch" gegenwärtig. Und hier steht er obendrein gegenüber den beiden Mannes-Gestalten in einer Weise zurück, die seine "Gleichheit in der Majestät – in maiestate aequalitas" aufs gröblichste verletzt. Auf der einen Seite geht bei dem Zueinander von altem und jungem Mann in ihrer Ähnlichkeit die abgründige Verschiedenheit der Personen (die ja nicht Individuen einer Art sind) verloren. Auf der anderen Seite fällt der Geist aus dieser Zweisamkeit so sehr heraus, dass er nicht einmal als Dritter erscheint (so wenig sich ein Tier zu zwei Menschen zählen lässt).³⁶⁰

³⁵⁹ Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie 4, 51-99, 95. Die Stelle ist ausführlicher und darum wohl nicht so leicht missdeutbar wie die berühmt(berüchtigt?)e knappe Formel in MySal II 328: "Die 'ökonomische' Trinität ist die 'immanente' Trinität und umgekehrt."

³⁶⁰ Dazu passen "trinitarische" Konzepte bis heute, die den Geist als Band, Geschenk, Kuss oder sogar Wort zwischen Vater und Sohn denken wollen, wenn nicht schlicht als deren Wir und Eins (befördert dadurch, dass er keinen Eigennamen trägt, sondern als "Geist" wie "Liebe" Gottesnamen, mit anderen Folgen als beim Vater). Tatsächlich ist der Geist nicht bloß die Liebe "zwischen", sondern wird selber geliebt und liebt – wie der Logos nicht bloß aus-gesagt, sondern sich zugesagt wird: seinerseits hört und spricht.

Die Neuzeit wird nun entschieden antitrinitarisch (noch Hegels einsamer Kampf gegen Kollegen aus der Nachbarfakultät bestätigt dies Urteil).

Damit aber kommt es zu jener Konfrontation, die eben Hegel in seiner berühmten Herr-Knecht-Dialektik vorgeführt hat. Der Mensch als Knecht – Knecht, weil ein Sklave seiner Todesfurcht (vgl. Hebr 2,15) – steht im Dienst der Herrschaft des göttlichen Herrn. Und insofern sein Lebenssinn (besser: sein Daseinszweck) in dieser Dienlichkeit aufgeht, wird er zum Mittel herabgewürdigt.

Andererseits ist/wird der Herr allein durch solchen Knechtsdienst Herr: er ist/wird Gott von Gnaden des Geschöpfes. Und darin gründet – anstatt wie früher in der Geburt – der neue Adel des Menschen. Indem das Individuum sich arbeitend verbrauchen lässt, arbeitet es seine eigenen Idiosynkrasien ab, bildet es sich: Arbeit macht frei. In der Arbeit an Gott kommt der Mensch zu sich selbst. Und derart dient nun Gott dem Menschen.

3. Damit aber hat im Ernst Gott aufgehört, göttlich zu sein. In letzter Konsequenz macht es so keinen wesentlichen Unterschied, ob man an ihm – als dem Garanten für das jenseitige Heil – noch festhält oder ihm bewusst den Abschied gibt. Unter Christen wie Nichtchristen wird der Deismus zur herrschenden Grundeinstellung. (Belegbar ist das etwa am Verhältnis zum Gebet oder zu Wundern; christologisch zeigt es sich in einem "liberalen Arianismus".)

An der Arbeit freilich, als Selbstherstellung des Menschen, hält der neuzeitliche "selfmademan" fest (zu dem sich schließlich die selfmadelady gesellt). Dabei ist es just deren verbrauchender Anspruch, auf den es ankommt: Gerade weil es um das Selbst und dessen Bildung zu tun ist, müssen Arbeit und Dienst die Menschen "ausfüllen", die sich darin "verzehren". Und das besagt: sie müssen nach wie vor Arbeit für oder an Gott sein.

Für Nichtchristen gibt dem etwa Rainer Maria Rilke im (von Georg Simmel als große pantheistische Dichtung begrüßten) *Stundenbuch* die Devise: "Wir bauen an dir mit zitternden Händen..."³⁶¹ In den "verkappten" Religionen sind es die Nation, die Klasse, die Rasse, doch ebenso "die Wissenschaft", die Kunst, die als neue Götter fungieren.³⁶²

³⁶¹ Sämtliche Werke, Frankfurt/M. 1955, I 261.

³⁶² C. Chr. Bry, *Verkappte Religionen* (1924), ³Lochham/München 1964. Zu letzterem sei an K. Kraus' Replik auf J. W. v. Goethes "Zahme Xenie" (Artemis-Ausg. II 404) erinnert (Worte in Versen, München 1959,

Es wäre reizvoll, die jeweilige Gestalt dieser Religionen zu konturieren. (Neben dem "rerum cognoscere causas – Ursach-Erkennen" – das Vergil an Lukrez rühmt – gilt es ja auch, "rerum videre formas – das typische Was der Dinge zu fassen".³⁶³) Für alle Religion in der Moderne aber scheint mir der Vorrang der Arbeit charakteristisch – auch und gerade bekanntlich für das "werk"feindliche Christentum der Reformation. Arbeit indes steht zugleich im Gegensatz zu drei Grundmomenten überkommener Religiosität (die auf den ersten Blick vielleicht disparat erscheinen mögen): der Scheu, dem Spiel und der Gnade.

Moderne-Kritik

1. Was Scheu, Spiel und Gnade miteinander verbindet, ist ihre gemeinsame Entgegensetzung zur Gewalt. Und vermutlich kann man die Kritik an der Moderne auf den Generalnenner der Kritik ihrer Gewaltsamkeit bringen.

Dazu wären die genannten sieben Merkmale der Moderne erneut durchzugehen: Freiheit als Emanzipation – unendlicher Fortschritt – progressive Naturbeherrschung – Objektivismus – Reduktion von Erfahrung – Hypothesisierung – naturalistischer Universalismus. – "Wege in die Gewalt" lautet der Titel eines von Hans Maier herausgegebenen Sammelbands über "die modernen politischen Religionen".³⁶⁴

In ihren "Fragmenten" zur Dialektik der Aufklärung haben Horkheimer/Adorno die Unterwerfung der Natur an der Gestalt des Odysseus behandelt, vor allem an seiner Begegnung mit den Sirenen.³⁶⁵ Wer sich beherrscht, der wird zugleich von sich beherrscht. "Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht" (62); denn bezwungen wird das eigene Selbst, unterdrückt die eigene verlangende Lebendigkeit. So wie er sich Polyphem gegenüber

41):

Wer Kunst und Religion besitzt, der hat auch Wissenschaft,
Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Wissenschaft.

³⁶³ E. Cassirer, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960, 216 (Vergil: Georgica II 490).

³⁶⁴ Frankfurt/M. 2000.

³⁶⁵ Neuausg. Frankfurt/M. 1969, 50-87.

"Oudeis" (= Niemand) nennt, also seinen Namen (Odysseus) zugleich entdeckt und verbirgt und sich durch Selbstverleugnung rettet (67f, 75), so hört er zwar die Sirenen, ihnen verfallend, doch durch die Fesselung bleibt es bei der "Sehnsucht dessen, der vorüberfährt" (67).

Wird also hier schon der Natur Gewalt angetan, so triumpht diese Gewalttätigkeit beim Marquis de Sade, dem der zweite Exkurs der Studien gilt. 9: "Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils."

Eine ähnliche Überreaktion zeigt die (ihrerseits gewaltsame) Umformulierung der dritten Seligpreisung durch die Einheitsübersetzung (Mt 5,5): "Selig, die keine Gewalt anwenden."³⁶⁶

2. Gewalt fürchtet man dem gemäß überhaupt in den "großen Geschichten" und "Meta-Erzählungen" (Jean-François Lyotard),³⁶⁷ also in allen Formen von "Monotheismus". Darum plädiert beispielsweise Odo Marquard für "Polymythie" und "Polytheismus".³⁶⁸ Ja, Wahrheitsansprüche überhaupt geraten – selbst in christlichen Kreisen – unter Terrorismus-Verdacht. In der öffentlichen Meinung wie in Fachkreisen ist es anscheinend ausgemacht, dass Menschlichkeit sich nur durch Verzicht auf Wahrheitsansprüche bewahren lasse.³⁶⁹ Seit dem Tod des "Prawda-Gottes" heißt das neue Gespenst in Europa "Fundamentalismus".

Der zeitgemäße Lehrer gibt sich als "Meisterdesillusionierer. Nur eins verlangt er noch: Man soll ihn nichts mehr fragen. Damit hat er die Antwort auf alles. Die kokette Bescheidenheit des 'schwachen' und 'kraftlosen' Denkers hat seinen Dekonstruktionismus zum Maß aller Dinge erhoben. Was bleibt im Einsturz der Ideale, jenseits von Gut und Böse? Ich, antwortet er, ich bleibe – und das ist genug."³⁷⁰

³⁶⁶ Im Urtext: *πραεῖς* [*praeis*] – die "Milden, Sanftmütigen". Dort geht es statt um ein Verbot von Handlungen um eine gebotene Haltung. Hier aber erfasst das pazifistische Visier nach den Soldaten auch die Polizisten, und Jesus mit der Geißel im Tempel?

³⁶⁷ W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988.

³⁶⁸ *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1982.

³⁶⁹ Siehe Denken vor Gott (Anm. 291), 1. Exkurs: "Fünf gerade sein lassen" oder "Der Wahrheit die Ehre"? 2. Exkurs: Nathans Weisheit?

³⁷⁰ A. Glucksmann, *Die Augen der Erinnerung oder La "Trostlosigkeit" de la Philosophie*, in: *FAZ-Magazin* vom 18. 8. 1995, 16-20, 18f.

3. Eigentlich ist es nach wie vor die Todesangst, die das Gesetz des Handelns diktiert. Nur votiert man jetzt dafür, den Ernst der Moderne, bei dem es leicht todernst werden konnte, aufzugeben. Spielen hat Konjunktur, und nicht bloß in der Marquardschen Sinn-Diätetik.³⁷¹ Richard Rorty: "Ich möchte vorschlagen, dass wir mit der Philosophie tun, was die Aufklärer mit der Theologie getan haben. Die Frage etwa, ob es sinnvoll ist, zwischen Sein und Schein zu unterscheiden, kann man getrost Leuten überlassen, denen diese Art von Fragen wichtig ist, ganz wie theologische Dispute den Theologen überlassen worden sind."³⁷²

So erscheint die Gesellschaft inzwischen nicht bloß in Teilen oder zu Zeiten, sondern insgesamt als Erlebnis-, näher hin als Spaß-Gesellschaft – und lässt an ein Distichon Hölderlins denken:³⁷³

Immer spielt ihr und scherzt? ihr müsst! – Freunde! mir
geht dies

In die Seele, denn dies müssen Verzweifelte nur.

Solches Spiel ist ja mitnichten jenes der Liturgie, darum auch weder mit Scheu noch mit Gnade verbunden.

Darum lassen sich auch an ihm selbst mühelos Gewalt-samkeiten entdecken. Es ist ja bereits ein Gemeinplatz, dass die sogenannte "Postmoderne" ihrerseits die Moderne nicht eigentlich ablöst, sondern sie vielmehr vollendet. Deshalb hat ihre Krise und die Kritik an ihr durchaus ein Doppelgesicht. Wächst nicht überhaupt – von den Grundschulen an – gerade die Gewaltbereitschaft hierzulande? Im einzelnen wäre das wieder

³⁷¹ O. Marquard: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986; *Glück im Unglück*, München 1995; *Philosophie des Stattendessen*, Stuttgart 2000. Dazu: A. Halbmayer, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus*, Innsbruck 2000.

³⁷² Lasst uns das Thema wechseln, in der Zeit vom 18. VII. 1997, 38f. – Statt "vernunftfernen, meist militant fideistischen Optionen" heißen längst rationale Begründungsprogramme "fundamentalistisch". "Hobby-Nietzscheaner bevölkern Lehrstühle und Feuilletons und belächeln die Letztbegründer, die bisweilen mit Blick auf Aristoteles' Sprachregelung auch 'Erstphilosophen' heißen, mitleidig als Nachhut der im Aussterben begriffenen Spezies des 'Ontosaurier philosophicus'". K. Müller, *Wie viel Vernunft braucht der Glaube?* in: *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen* (Hg. K. Müller), Regensburg 1998, 77-100, 77 u. 79. – Gerade Rorty gewidmet ist das Plädoyer für Vernunft, das kürzlich Th. Nagel vorgelegt hat: *Das letzte Wort* (Anm. 358).

³⁷³ Die Scherzhaften: SW, Kl. Stuttgarter Ausgabe 1944ff, 1, 302.

anhand der sieben Stichpunkte zu belegen.³⁷⁴ Es hat jedenfalls Konsequenzen für unser Thema und die Frage: Gott heute? Denn das "Ende der Moderne" erscheint keineswegs als ein Ende der Anthropozentrik, im Gegenteil.

Gott heute?

1. Im Unterschied zur "Religionskritik", oder vielmehr: der Religionsfeindschaft der Moderne herrscht heute ein ausgesprochen religionsfreundliches Klima. Doch ebenso ausgesprochen scheint es von einem Gottesressentiment gezeichnet. Was seinerzeit Friedrich Nietzsche bemerkte, gilt heute erst recht: "Warum heute Atheismus? – 'Der Vater' in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso 'der Richter', 'der Belohner'. Insgleichen sein 'freier Wille': er hört nicht – und wenn er hörte, wüsste er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt."³⁷⁵

Philosophisch wie theologisch gibt es geradezu einen Boom bei Anti-Theodizeen. Immer wieder erweist sich der Schmerz als "Fels des Atheismus", und zwar genau in dem Sinn, den das Wort in Georg Büchners Theaterstück hat:³⁷⁶ apriorische Abwehr theistischer Anfechtungen. Dazu tritt allermeist der Protest gegen die Rede von Sünde und Schuld. Und hierbei erstreckt sich der Groll auch auf Jesus Christus, insofern er als sündlos und göttlich gedacht wird.³⁷⁷ Anders, wenn man ihn als Bruder

³⁷⁴ Spaemann skizziert das in seinem Beitrag für die letzten vier.

³⁷⁵ Jenseits von Gut und Böse 53 (Sämtliche Werke: KSA 5, 72f).

³⁷⁶ Dantons Tod, III 1. Werke und Briefe (K. Pönbacher u.a.), München 1999, 107.

³⁷⁷ B. Hellinger, Zweierlei Glück, Heidelberg 1993, 163f (zitiert nach W. Müller, Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, Mainz 1995, 29), von einer Übung mit Vikaren, bei der Jesus auf einem leeren Stuhl inmitten der Runde gedacht wird, dem jeder etwas sagt: "... es kam dann zu unglaublichen Hassausbrüchen [...] Vor einigen Wochen [...] erinnerte [ein Teilnehmer] mich an etwas, was ich schon vergessen hatte, nämlich, dass damals einer während der Übung in die Küche rannte, ein Messer holte und mit dem Messer auf den Stuhl losging. So groß war der Groll."

in Elend und Not, als irrend und suchend wie wir, nimmt. Exemplarisch dafür sind (wie überhaupt für die Signatur einer Zeit und Gesellschaft) die Dichter und Künstler.³⁷⁸ Ähnlich kommt es so auch für Gott zu Versuchen, ihn durch Ohnmacht, Werdeschmerz und gar Liebesverschulden zu "vermenslichen", um ihn uns näher zu bringen.

Oder er wird – wissenschaftlich-"mystisch" – als apersonale Urwirklichkeit mit der "Natur" identifiziert. Schließlich lässt sich beides unschwer verbinden, indem man konkrete Glaubensaussagen als Niederschlag subjektiver Erfahrung angesichts des Weltgrundes versteht.

2. Demgegenüber haben Christen auf Gottes Göttlichkeit zu bestehen. Das heißt als erstes, in Absage an die moderne Anthropozentrik (und postmodernen Egozentrismus?), auf dem unbedingten Vorrang des ersten Hauptgebots vor allem anderen.³⁷⁹ Wobei die Unbedingtheit des Vorrangs gerade darin besteht, dass es hier nicht um einen Befehl geht, sondern um Berufung.

Ins Dasein gerufen, und zwar als Person, d. h. (mit Kant gesagt) als "Selbstzweck", weiß sich der Glaubende – "volo, ut sis" – persönlich geliebt (Anm. 111). Und gerufen nicht allein zu purem Dasein, sondern zu geistig-freiheitlicher Existenz, d. h. zum Gut-sein. Gegen den Drang zur Selbstabwertung im Anblick des unermesslichen Weltalls³⁸⁰ wird er auf Pascals Un-

³⁷⁸ Um nur zwei Titel zu nennen: G. Rombold, *Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion*, Stuttgart 1988; K.-J. Kuschel, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*, Düsseldorf 1999.

³⁷⁹ Jesu Gerichtsparabel widerspricht dem nicht, setzt es im Gegenteil voraus (der Menschensohn wendet sich an die "ἔθνη [éthne, gojim], Jesus an Sprecher des "Sch"ma Israel". Zu jenen kann man sich nicht auf JHWH beziehen [vgl. Röm 2,14 f.], bei diesen braucht man es nicht; hier ist nur [wie Mk 7,10f] an leicht vergessene Konsequenzen zu erinnern. Zudem hat schon Anm. 297 herausgestellt, dass es hier in/vor den Caritasfragen um den Absolutheitsanspruch Jesu Christi selbst geht (und nicht zuletzt für die Christen).

³⁸⁰ J. Pieper, *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964*, in: *Werke* (Anm. 102) Erg.bd. 2, 472 f. über einen Tag mit dem Präsidenten der Lotos-Association: "... während ich mich niederließ, redete er in monotoner Wiederholung auf mich ein, ich sei niemand und ein Nichts [...] Ich begann, ein wenig ermüdet, bereits den verführerischen Sog des 'Nichtseins' zu spüren; doch dann, es war wirklich so etwas wie Notwehr im Spiel, schlug ich mit der Hand klatschend auf die Pritsche und rief: 'Ich bin durchaus ein Jemand; denn

terscheidung der drei Ordnungen insistieren, an die schon die Einführung erinnert hat (Anm. 14).³⁸¹

3. Voll bewusst ist diese Würde dem Menschen erst dank Jesus Christus geworden. Es brauchte Jahrhunderte intensiven Durchdenkens, um zu erkennen, was/wer in Wahrheit uns in diesem Mann begegnet ist: Gott selbst.

Darum ging es im vorangegangenen Kapitel – mit seiner Heilsbotschaft für den Menschen, vor allem aber mit seinem Blick auf Gott selbst. Der eine Gott ist nicht einsam. Noch sind Mensch und Gott entzweit – und etwa unterwegs zur Selbstaufhebung ins Eins. Das Grundwort der Wirklichkeit heißt vielmehr Mit-Eins: Mit.

Liegt nicht (einzig) darin die erfüllende Antwort auf Ängste und Hoffnungen der Moderne sowohl wie der vielfältigen "Postmoderne"? – Das sei mit drei frühen Sentenzen Hans Urs von Balthasars angedeutet:³⁸²

Gott über uns: daher unser Drang, uns selbst zu verlieren, alles Menschliche verkohlen zu lassen.
Christus in uns: daher unsere Gewissheit, im Unendlichen unser geliebtes Endliches wie eine Gnade zurückzuerhalten (17).

Je mehr wir Gott kennenlernen, um so mehr wird der Unterschied zwischen Freude und Leid hinfällig: nicht nur geht beides unter im Einen Willen des Vaters, sondern die Liebe selbst wird schmerzlich, und dieser Schmerz zum unvermissbaren Glück (19).

Gott ist der einzige Freund, der die wesentliche Einsamkeit nicht aufhebt, in dem vielmehr die Einsamkeit als solche erfüllt wird.³⁸³ Nicht allein

Gott hat mich erschaffen!"

³⁸¹ Zum Rang von Geist und Freiheit sei eigens an Helen Keller erinnert. Siehe dazu W. Percy, Ach, Sie sind katholisch? Essays zu einer Weise, die Welt zu sehen, Würzburg 1999, 29-85 (Der Delta-Faktor), in bewusster Beschränkung auf Pascals zweite Dimension.

³⁸² Das Weizenkorn, Einsiedeln ³1953.

³⁸³ Hierzu wäre v. Balthasars zölibatäre Perspektive um jene besondere Einsamkeit zu ergänzen, die gerade das Liebes-Glück kennt: da der Liebende just sein Entzücken am Du nicht mit diesem zu teilen vermag. (Perverse Lösung: Kandaules mit Gyges [Herodot I 8ff].)

deshalb, weil er so leise und unaufdringlich, auch nicht, weil er so groß ist, dass ihn zu umfassen unmöglich ist. Sondern weil unsere tiefste Sehnsucht nach Einsamkeit gar nicht Sehnsucht nach uns selber ist, sondern nach jener innern Liebe und Zwiesprache, die jenseits eines bloßen Gegenüberstehens von Ich und Du liegt, in einer Region, wo Eins und Zwei hinter uns liegen... (15)

Eins und Zwei sind in der Dreieinigkeit aufgehoben. – Ein Mit gibt es nämlich nicht bei bloß zweien, sondern erst aus ihrem Gegenüber zu einem Dritten. Und ein volles Mit erst, wenn dies Dritte ein Dritter: selber Person ist. Dann aber kreist das Mit – im "Dreispiel": da jeweils zwei sich ihres Dritten annehmen – der im Entgegennehmen ihrem Mit dient, nicht ohne seinerseits zugleich mit einem jeden der beiden für das gemeinsame Du da zu sein...³⁸⁴ (Und dies nach dem Bedachten gerade nicht – bei allem Einsatz – als "Beziehungsarbeit"!)

Und der Mensch?

1. So bringt gerade das Mit sinnvoll ins Spiel, wonach vielleicht schon mancher Leser fragt: das zweite Hauptgebot nämlich, das dem hier so betonten (überbetonten?) ersten "gleich", "ebenso wichtig" ist (Mt 22,36-40).

Zuerst allerdings eine Klärung zum "gleich" (abgesehen davon, ob nicht mancher pastorale Text zur selben Frage reize: a) im Verhältnis beider Gebote, b) in der Fixierung beim zweiten auf dessen Schlussteil: "wie dich"): Im hebräischen Text steht zwar an beiden Stellen, die Jesus magistral zusammenfügt, das Verb אָהַב (ahab); aber im *Schema* wird es mit dem Akkusativ konstruiert: "Liebe den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen..." (Dtn 6,5); im Blick auf den Nächsten jedoch (Lev 19,18) folgt ihm der Dativ, so dass es wörtlich heißen sollte: Sei dem Nächsten gut wie dir.

Nun (zu der Klammer): Um sich gut zu sein = sich annehmen, muss man jemandem sich selbst als annehmbaren haben glauben dürfen. Dazu musste man ihn lieben (gegenläufig

³⁸⁴ Siehe J. Sp., Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-po-theologie,³Köln 2006, Teil IV. Trinitarischer Sinn-Raum; Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen, Frankfurt/M 1990, bes. Kap. 4 - 6.

zum verbreiteten Klischee). Wären sodann die Spitzen-"Definitionen" von Liebe Entzücken und Hingabe (Leben und Sterben für): was dann zur Selbstliebe sagen? Nochmals also: Sich-gut-Sein.

"Jemanden lieben" schließt andererseits ein, seine Schwächen zu teilen. Und Gottes Schwäche ist – unbegreiflicherweise – der Mensch. Darum besagt die Erfüllung des ersten Gebotes, mit und in Gott seine Geschöpfe (nicht zuletzt sich selbst) zu lieben: "amare Deum: amare mundum in Deo" (Max Scheler).³⁸⁵

Damit ist die Konkurrenz-Situation grundsätzlich überwunden.

2. Ja, mehr. Inwiefern überhaupt könnte ein Mensch mit Gott "konkurrieren"? Dies jetzt nicht mehr im Sinn der Herr-Knecht-Auseinandersetzung gemeint (bei allem Wandel gilt es ja nicht bloß modische Anpassung, sondern auch widerständige Restauration zu vermeiden³⁸⁶), vielmehr im Blick auf den Menschen selbst und für sich:

Wie soll angesichts des umgreifend Naturalen oder des Quasi-natural-Gesellschaftlichen der Einzelne in seiner unbestreitbaren Bedingtheit und Beschränktheit unbedingt anerkannt und respektiert werden können? Wie soll er als Produkt seiner Eltern, der Gesellschaft, der Natur gegenüber diesen seinen Produzenten unbedingte Achtung fordern können?

Ich werde nicht das Recht dieser Forderung diskutieren. Sie liegt jeder ernsten Diskussion zugrunde. Zu fragen ist aber danach, wie sie sich denken und verstehen lasse: sowohl im privaten Feld der Liebe wie im Raum von Gesellschaft und Staat. Hier wie dort – wenngleich auf unterschiedliche Weise, will/soll der Einzelne nicht bloß als Individuum, ob seiner individuellen Werte, anerkannt werden, sondern als Person, in seiner unabdingbaren Würde. Woher aber diese?

Das muss hier nicht in Einzelschritten durchgeführt werden.³⁸⁷ lässt sich wohl als unbestreitbar behaupten: Ein unbedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen wird verantwortbar nur durch Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm, das nicht von einem bedürftigen oder launischen endlichen

³⁸⁵ Werke VI, Bern 21963, 90 (Liebe und Erkenntnis).

³⁸⁶ Siehe Zur Antwort berufen (Anm. 113), Kap. 5: Christsein in säkularer Welt.

³⁸⁷ Anm. 12 (J. Sp., Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 [1979] 80-93; "Person und Funktion", in: ThPh 72 [1997] 360-380).

Ich, auch nicht von einer Gruppe solcher, sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist. Das heißt, wenn ich zu einem Menschen nicht nach *seinem* Maß, sondern *unbedingt* soll verantwortbar Ja sagen können, dann muss mein Maß das unbedingte ja Gottes zu ihm sein, aus dem er ist und sein soll, der er ist. Das Ja zu einem Menschen ist als unbedingtes ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm (tatsächlich ist dieser gefüllte Personbegriff erst durch die christliche Reflexion in die Geschichte getreten).

Und noch einen Schritt weiter: Warum wird dieses Ja Gottes letztlich mitgesprochen? Wenn es zuletzt nur um des bejahten Menschen willen geschähe, wäre es wieder nur nach dessen Maß rechtfertigbar, also bedingt und endlich. Unbedingt geschieht das Mit-Ja nur, wenn Gottes Ja im Ja zu dem bejahenden *Gott selbst* mitgesagt wird.

Wir haben damit ein für manchen Leser paradoxes Ergebnis erreicht: Wer von ewiger Liebe, von Heiligkeit und Göttlichkeit der Liebe, ja von Liebe zu Gott reden wollte, nur um seiner Faszination durch den anderen Menschen Worte zu leihen, mag psychologisch wie poetisch aufrichtig und im Recht sein; vor dem Urteil des Denkens und darum auf dem Prüfstein der Zeit entlarvt sich solches Reden als Selbstmissverständnis. Derart ungedeckter Unbedingtheits-Anspruch überfordert den Menschen, sobald der anfängliche Zauber einer Verbindung verblasst. Umgekehrt aber: im Ja zu Gott ja zu dem Ja zu sagen, mit dem er den Menschen bejaht, erreicht den anderen in seinem personalen Zentrum, zu dem weder Bedürfnis noch Laune noch eine Religion der Liebe als solcher gelangen.

Und erst recht gilt das für humanistische Loblieder auf den Menschen als solchen; ja schon, um das große Wort beiseite zu lassen, für die *Achtung* ihm, oder vielmehr ihnen, einem jeden gegenüber: Die verbietet es, auch den armseligsten Einzelnen "bloß als Mittel" und nicht "zugleich auch als Zweck an ihm selbst" (I. Kant) zu behandeln.

Wie rechtfertigt man die Menschenrechte – als Rechte nicht *des*, sondern jedes einzelnen Menschen – gegenüber Global-Perspektiven sei es idealistisch systematischer Vernunft, sei es materialistischer Zukunftsentwürfe oder rein technologischer Pragmatik? Von woher vor allem lässt sich eine Solidarität begründen, die auch den Gegner und Feind, den Verbrecher und

Henker mit einschließt und sogar noch die aufgedrungene Notwehrtötung umfängt?³⁸⁸

So sehr es also nach einem oft nachgesprochenen Wort Charles Péguys gewisse Fromme geben mag, die, weil sie niemanden lieben, behaupten, sie liebten Gott,³⁸⁹ so sehr gilt andererseits – und zwar, wie gezeigt, in streng philosophischer Reflexion –, dass wahre Liebe zum Nächsten und Allernächsten eingebettet ist in die (auch ungewusste) Liebe zu Gott.

3. v. Balthasar hat vor einem halben Jahrhundert zur *Gottesfrage des heutigen Menschen* geschrieben:³⁹⁰

Wir stehen heute in einer "tragischen Epoche, denn sie muss gleichzeitig beides einsehen: dass auf der Welt zuletzt nichts anderes sich verlohnt (weil nichts anderes da ist, wofür man sich einsetzen kann) als der Mensch – und dass der Mensch sich letztlich doch nicht lohnt. Und so ist es die Zeit der Philanthropie und des vollendeten Humanismus, da alle Weltanschauungen – östliche und westliche und jede, die sich in der Mitte dazwischen einzurichten versucht – sich nur noch um den Menschen drehen und um die Hilfe und Förderung und Entfaltung, die man ihm angedeihen lassen kann, und doch diese Sorge einen offen oder verdeckt bitteren, zynischen oder süßlich-faden oder sanitären und unpersönlichen, unmenschlichen Beigeschmack hat. Aus dieser Tragik gibt es keinen Ausweg, und der Mensch ist sich darüber klar."

Alle andere Tragik lässt sich darin zusammenfassen. Der Mensch weiß sich als quälend fragwürdiges Zwischenwesen. "Ein Engel, ein Tier, eine Leere, eine Welt, ein Nichts, von Gott

³⁸⁸ In der Sprache der klassischen Theologie geht es um die Liebe zum Sünder – und deren Fundament in der gemeinsamen Berufung zur Anschauung Gottes. Thomas v. A., S.th. II-II 23, 1, 25, 6. – Es war das ganz reale Problem der überzeugten Christen unter den Männern des 20. Juli 1944. Wer diesem Gedanken Zynismus vorwerfen wollte (tot sei tot, ob man für das Opfer nun bete oder nicht), muss seinerseits diesem Vorwurf begegnen. Denn gerade in der Haltung zum letztlich unvermeidlichen Tod und zum Toten sieht man bislang – auch etwa paläo-anthropologisch – ein spezifisches Anthropologicum. Wie stünde andererseits es um mögliche Humanität, wenn die Tötung solcher Menschen sich nicht mehr von der Beseitigung untermenschlicher "Schädlinge" unterschiede?

³⁸⁹ Nota conjuncta, Wien 1965, 167.

³⁹⁰ Die Gottesfrage des heutigen Menschen, München 1956, 206f.

umgeben, Gottes ermangelnd, Gottes fähig, mit Gott erfüllt, wenn er es will" (Pierre de Bérulle³⁹¹).

Verlangt schon ein wahres Ja zum Menschen das vorangegangene Ja zum Heiligen und Guten als solchen (so wie Selbstannahme das Vertrauens-Ja zum Du voraussetzte), so lässt sich selbstverständlich das Ja zu Gott nicht aus dem Ja zum Menschen begründen.

Auch und gerade Jesus Christus lebt nicht erstlich oder eigentlich um unseretwillen.³⁹² Seine "Proexistenz" ist nicht zuerst eine *pro homine*, sondern ist dies aus einem tieferen *pro Deo Patre* heraus. Und was er uns vermitteln wollte, war diese neue Freiheit zu seinem und unserem Vater.

Das aber will er heute wie seit zweitausend Jahren. – Es gilt zu sehen, dass einerseits eben dies Angebot Ängste und Ressentiment weckt: aus dem "Ärgernis von Gottes Menschlichkeit". (Mit einem hohen fernen Gott, einem namenlosen Geheimnis, kommt nicht bloß ein Dr. Faust besser zurecht, weil "Schall und Rauch" keine konkreten Ansprüche erheben. Sie sind nicht "Wort und Feuer"³⁹³) Aber es ist das Ärgernis einer Einladung (Lk 14,16-24), keines Angriffs.

Gottesdienst der Vernunft³⁹⁴

1. Einladung nicht zuletzt darin, dass sie sich keineswegs gegen Vernunftklarheit und Religionsfreiheit richtet. So sehr das immer wieder und besonders von modernen Kritikern befürchtet worden ist – und so sehr die Verkünder selbst diesen Befürchtungen Nahrung gegeben haben, von Tertullians Lob der

³⁹¹ Zitiert bei A. Huxley, *Die ewige Philosophie* (Philosophia perennis), Zürich 1949, 66.

³⁹² Christologisch geht es darum, etwa mit Wolfhart Pannenberg gegen Karl-Heinz Ohlig, zu bestreiten, Christologie sei eine Funktion der Soteriologie (Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 442, 297), oder, gegenüber Dietrich Bonhoeffer und Walter Kasper, Jesus sei "der 'Mensch für die andern' und damit 'Mitmensch schlechthin' gewesen. Jesus ist in seinem ganzen Auftreten zuallererst der Mensch für Gott gewesen" (ebd. 470).

³⁹³ So – gegen das Faust-"Bekenntnis" – der Kernsatz in F. Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, Heidelberg ³1954, II 129.

³⁹⁴ Röm 12, 1: λογικὴν λατρείαν (logikēn latreían).

Absurdität³⁹⁵ bis zu dem Urteil Gregors XVI., Gewissensfreiheit sei Wahnsinn.³⁹⁶

Vor allem ist hier die Enzyklika Johannes Pauls II vom 14. September 1998 "Fides et Ratio" zu nennen.³⁹⁷ "Mit Bedauern" stellt er bei "nicht wenige[n] Theologen" eine "Gleichgültigkeit gegenüber dem Studium der Philosophie" fest (Nr. 61), u. a. durch das "Misstrauen gegen die Vernunft" befördert, "das ein Großteil der zeitgenössischen Philosophie" bekundet. Es brauche eine "Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite", nicht "als Alternative zur Anthropologie", sondern gerade in Wahrung der Würde der Person (83). In seinen Augen sind "sowohl die Vernunft als auch der Glaube verarmt und beide gegenüber dem je anderen schwach geworden" (48).

"Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein. Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden. In demselben Maß wird sich eine Vernunft, die keinen reifen Glauben vor sich hat, niemals veranlasst sehen, den Blick auf die Neuheit und Radikalität des Seins zu richten" (48). So zitiert der Papst gegen Ende das I. Vaticanum, wonach sich Glaube und Vernunft "wechselseitig Hilfe leisten können" (100: Dei Filius IV).

In die gleiche Richtung zielen vielbeachtete Wortmeldungen Joseph Ratzingers.³⁹⁸ "Das Christentum, könnten wir vereinfachend sagen, überzeugte durch die Verbindung des Glaubens mit der Vernunft und durch die Ausrichtung des Handelns auf die Caritas, auf die liebende Fürsorge für die Leidenden, Armen und Schwachen, über alle Standesgrenzen hinweg [...] Rückschauend können wir sagen, dass die Kraft des Christentums, die es zur Weltreligion werden ließ, in seiner Synthese von

³⁹⁵ "Credo quia absurdum" lautet das übliche Kurzzitat nach De carne Christi V: "Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile" (Migne PL II 761).

³⁹⁶ Mirari Vos (1832): DH 2730f; vgl. aus dem Syllabus Pius' IX. § 3 (1864: DH 2915-2917).

³⁹⁷ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135. Dazu J. Sp., "Fides et Ratio". Philosophisch gelesen, in: MthZ 51 (2000) 63-79.

³⁹⁸ Glaube Wahrheit Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003.

Vernunft, Glaube und Leben bestand." Heute scheine zum Ausgleich von Religion und Aufklärung das neuplatonische Konzept wiederzukehren. Dessen "erster Grundgedanke ist bei Porphyrius so formuliert: *Latet omne verum* – die Wahrheit ist verborgen. Erinnern wir uns an das Elefantengleichnis, das genau von diesem Gedanken bestimmt ist, in dem sich Buddhismus und Neuplatonismus begegnen. Dem gemäß gibt es über die Wahrheit, über Gott nur Meinungen" (140 f.).

2. Kommen wir so noch einmal auf die "Dialektik der Aufklärung" zurück. Bei der Sommertagung in Castelgandolfo 1996 hat R. Spaemann angemerkt, dass nach Nietzsche nur noch die Religion die Aufklärung gegen ihre Selbstzerstörung verteidigen könne: Weil sie als von ihr Besiegte sie besser versteht als diese sich selbst.³⁹⁹ Während die Aufklärung die Religionsfreiheit verkünden konnte, weil es sich bei allen nur um Illusionen handle, begründet das II. Vaticanum sie tiefer (aus der Position des Verlierers, der nun selbst von ihr profitiert – was gleichwohl nicht unehrlich sein muss. "Es ist eben so: man muss erst besiegt sein, um tiefer zu verstehen").

"Die Religion verteidigt heute die Aufklärung, weil sie erstens einen nicht deterministischen Begriff des Handelns verteidigt und damit den Gedanken der Freiheit, ohne welchen alle Befreiung sinnlos wäre. Zweitens verteidigt sie die Wahrheitsfähigkeit des Menschen" (233). Deren Kontingenz zu sehen ist Aufklärung und Christentum gemeinsam. Versteht man die Kontingenz indes naturalistisch evolutionär, heben Vernunft und Aufklärung sich auf, und sei es in jenem ironischem Unernst, den R. Rorty empfiehlt. Nur wenn Kontingenz auf den Hervorgang aus göttlicher Freiheit verweist, kann kontingente Vernunft zugleich doch wahrheitsfähig sein (234).

3. Rettung der Vernunft aber bedeutet nicht bloß Rettung des Menschen. Vielleicht kann ja von ihm niemals genug geredet werden/worden sein. Aber gewiss ist von ihm zu wenig geredet, wenn man nicht ihn selbst als Wort von und zu Gott vernimmt und anspricht. So heißt ihn retten vor allem: seine Selbst-Transzendenz – und die seiner Vernunft – zu retten. Mehr als um sich und seinesgleichen sollte ihm um Gott zu tun sein,

³⁹⁹ Der innere Widerspruch der Aufklärung. Diskussionsbemerkung, in: Aufklärung heute (Hg. K. Michalski), Stuttgart 1997, 231-235, 233: "Der Besiegte und nicht der Sieger versteht die Geschichte."

um die Wahrheit mehr als um Gewissheit (neuzeitlich) bzw. Selbsterfahrung (nachneuzeitlich).⁴⁰⁰

Diesen Selbstüberstieg meint das Anselmische Argument. Hier denkt die Vernunft ihre Möglichkeiten in dem über Augustin auf Seneca zurückgehenden "id quo maius cogitari nequit – das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann" (was gerade nicht schlicht ein "Höchstdenkbares" meint).⁴⁰¹ Und übersteigt sich eben darin (XV) zum "maius quam cogitari potest Größeren, als was gedacht werden kann". Es handelt "sich um einen operationalen Begriff der Logik; als solcher bestimmt er keinen Gegenstand, sondern die Denkhandlung, die an das Bezeichnete heranführt." (60).⁴⁰² "Der geglaubte Gott kann nach Anselm somit deswegen als etwas Wirkliches angenommen werden, weil sich anders die Fähigkeit des Ich, sich den Begriff einer göttlichen Wirklichkeit zu bilden, nicht erklären lässt" (63).

Solcher Überstieg ist aber letztlich nur aus Teilhabe möglich. "Alles religiöse Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott..." (Anm. 244) Und wie soll man solch eine Teilnahme, -gabe, -habe des Geschöpfes denken, ohne auf die Frage nach Gottes Geist gestoßen zu werden, der die "Tiefen Gottes ergründet" (1 Kor 2,10ff.)?

Damit meldet sich erneut das Ärgernis der Einladung Gottes – als dreieinigen. Aber da es wirklich um Einladung geht: Warum nicht auf eine Chance – für sie und uns – hoffen? (Eignet dem Menschen nicht auch ein Adel, der ihn über Groll und Selbstbewahrung, ja auch über Heils-Sehnsucht hinaus nach der Wahrheit um ihrer selbst willen ausschauen lässt, um ihr "die Ehre zu geben", und nach dem Heiligen, um anzubeten?)

* * *

⁴⁰⁰ Darum hätten auch nicht die Religionen einem Ethos im Dienste des Überlebens zu dienen (J. Sp., Weltethos – doch wie? In: Kath. Bildung 99 (1998) 495-501, bzw. www.kath.de/akademie/rahner), sondern umgekehrt dieses unserem Bezug zum Heiligen.

⁴⁰¹ Proslogion II. Dazu: G. Schimpf, Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen. Eine wirkungsgeschichtliche Hinführung zu klassischen philosophischen Texten, Frankfurt/M. 2000, 57-63 (Seneca: 58).

⁴⁰² "Gott hat sich damit für das Ich als etwas herausgestellt, das nur als Gedachtes etwas Wirkliches für es werden kann, sich aber dann, wenn das Ich es denkend für sich hat Wirklichkeit werden lassen, jeder begrifflich näheren Bestimmung entzieht."

Es gibt Gründe zur Hoffnung – trotz dem zu Gotteskrise und Arianismus Gesagten –, dass die Trinitätsvergessenheit der Christen (und ärger noch: der Theologen?⁴⁰³) sich lichtet. Zu diesen Gründen zählt die geschichtliche Situation, in der wir jetzt stehen: die Unumgänglichkeit des Gesprächs mit Juden und Muslimen, statt dass der Christ – wie in der Moderne – sich bloß als "Theist" mit Agnostikern und Atheisten auseinandersetzt. Dass hier alsbald Stimmen laut werden – und statt nur von außen auch aus den eigenen Reihen –, die um der Verständigung willen Verzicht auf den Kern unseres Glaubens fordern, muss nach allem nicht überraschen.⁴⁰⁴ Ihnen zu folgen hieße freilich, unsere Sendung gerade an die beiden anderen "abrahamitischen Religionen" zu verraten. Erst recht schulden wir unser Zeugnis den Zeitgenossen außerhalb dieser gemeinsamen Tradition. Vor allem anderen aber – in Dankbarkeit – Ihm.

⁴⁰³ Ch. Gestrich: Rahners und Barths trinitarische Texte seien "speziell den systematischen Theologen ins Stammbuch geschrieben", angesichts ihrer skandalösen Unfähigkeit, den Lobpreis des dreieinigen Gottes in Lied und Bekenntnis durch ihre Arbeit zu unterstützen. "Der Skandal liegt darin, dass die Christen ihren eigenen christlichen Gottesbegriff sozusagen nicht einlösen, sondern einem bestenfalls alttestamentlichen Gottesbegriff oder einem philosophisch-metaphysischen Gottesbegriff verhaftet bleiben." Karl Rahners Beitrag zur Trinitätstheologie im Vergleich mit Karl Barth, in: Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner (Hg. M. Delgado – M. Lutz-Bachmann), Hildesheim 1994, 142-158, 156f.

⁴⁰⁴ Zu schweigen von Vorschlägen, "postmodern", Trinität zur Mediation zwischen "jüdischem Monotheismus" und "heidnischem Polytheismus" einzusetzen (zum Teil ein Anhalt für die antitrinitarische Reserve).

VII. Priestertum

Das Schlusskapitel ist einerseits so etwas wie ein Korollarium oder ein Exkurs. Andererseits gelangt unser Denk-Weg hiermit in eine Zuspitzung doppelten Sinnes. Zuspitzung besagt zunächst ganz wörtlich "Engführung": hin "auf den Punkt", jetzt konkret vom Menschlichen über das christozentrisch Christliche ins Zentrum des Katholischen, dessen Mitte die Eucharistie ist. Es besagt sodann – zentripetal – soviel wie Ziel-Ankunft: im Schwarzen der Scheibe.

Eine lange Tradition hat die Sicht des Menschen als "Mikrokosmos". Er bringt in seiner Geist-Leiblichkeit die Welt sachlich wie wörtlich auf ihren Begriff. In ihm treffen und verbinden sich ihre Dimensionen. Darüber hinaus ist er ihr Ohr für Gottes Wort – und ihre Antwort (Anm. 11): Adam benennt die Tiere (Anm. 245), und die Himmel rühmen den Schöpfer im Mund des Psalmisten (Anm. 246).

Vor allem aber ist er für seinesgleichen der Weg zu Gott.⁴⁰⁵ Das gilt grundlegend für jede(n) Einzelne(n), erhält jedoch darüber hinaus eine amtliche Bedeutung in den Religionen, nicht zuletzt in der biblischen Tradition. Innerhalb ihrer gründet sich das Christentum auf das Opfer seines "Hohenpriesters" (Hebr 3-10,23), in dem alle bisherigen Opfer "aufgehoben" sind.

Dieses eine Opfer aber ist nicht bloß Vergangenheit, so wenig, wie der Priester Jesus Christus selbst bloß eine Gestalt historischer Vergangenheit wäre. Die Gemeinde lebt vielmehr aus der Gegenwart beider.⁴⁰⁶ Und dieser Gegenwart dient ein eigener Stand.

"Wir danken dir, Herr, dass du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen", betet der Zelebrant im zweiten Hochgebet. Dabei meint das "Wir" nicht bloß ihn und vielleicht Konzelebranten, sondern bezieht die Gemeinde mit ein. Der Priester und das priesterliche Volk feiern gemeinsam und in Teilnahme an der himmlischen Liturgie, wie die Präfationen

⁴⁰⁵ Der Mensch als Weg zu Gott. Das Projekt Anthro-*ph*-Theologie bei Jörg Splett (Hg. Hanns-Gregor Nissing), München 2007.

⁴⁰⁶ Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia*, 17. April 2003 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159 (2., korr. Ausg.).

sagen. Im Vorgriff darauf, dass sie selbst dazu gehören werden, ja im Beginn schon dieses Endes. Paulus schreibt vom ἀρραβών (arrabón – 2 Kor 1,22 u. Eph 1,14): nicht "Unterpfand", sondern "Angeld": erste Rate. Begonnen hat schon jener siebte Tag, der wir selbst sein werden und der kein Ende kennt.⁴⁰⁷

Im Lärm der Alltagsgeschäfte und dem Hin und Wider mannigfacher Auseinandersetzungen auf den Lebensfeldern: familiär, beruflich, nicht zum wenigsten auch kirchlich, drohen Aus- und Aufblick in diese Heimat verloren zu gehen, die uns – obzwar noch nicht offenbar – schon jetzt umfängt. Das "Geheim-nis des Glaubens", das wir begehen, meint, wie zuvor erinnert, buchstäblich dies: (ge =) versammelt (nis =) sein daheim. Darum sollten Christen sich miteinander daran erinnern, worin/wozu sie eigentlich unterwegs sind: aus dem Nichts zur "Freude der Preisung"⁴⁰⁸ gerufen – mit Priestern beschenkt – selbst eine "königliche Priesterschaft" (1 Petr 2,9).

Geschenk der Berufung

Eine alte Formel *Lex orandi – lex credendi*⁴⁰⁹ sagt: was wir zu glauben haben, sei an den Gebetstexten abzulesen. So greife ich für die Dimensionen der Berufung auf das *vierte Hochgebet* zurück. Dessen Grundwortlaut entfaltet sie nämlich in einer Schönheit und Prägnanz, die ihresgleichen suchen.

1. Aus dem Nichts zur Weltstatthalterschaft gerufen – "Den Menschen hast du zu deinem Bild (ad tuam imaginem) geschaffen und ihm die Sorge für die ganze Welt anvertraut. Über alle Geschöpfe sollte er herrschen und allein dir, seinem Schöpfer, dienen."

Völlig ungenötigt ruft Gott uns aus dem Nichts. Ungefragt sind wir da, in der Tat; denn wie soll man jemanden fragen, den es noch nicht gibt? Aber aus reiner Zuvorkommenheit; denn Er bedarf der Schöpfung nicht. Er ist in seiner Dreieinigkeit ewig erfüllt und glücklich in sich.

⁴⁰⁷ Augustinus, Schlusskapitel von *De Civitate Dei*.

⁴⁰⁸ "... ut laudare te delectet – dass es eine Freude sei, dich zu loben." Augustinus, Conf. I 1,1.

⁴⁰⁹ Siehe dazu ²LThK 6, 1001f.: Eigentlich: "legem credendi lex statuat supplicandi". Tiro Prosper v. Aquitanien (5. Jh.) greift damit ein Argument Augustins auf.

In Mesopotamien, dessen Mythen-Material die Schrift benutzt, werden die Menschen – aus dem Blut eines getöteten schuldigen Gottes – geschaffen, um den Tod der begnadigten Aufrührer zu sterben und vor allem, um den Opferdienst zu versehen; denn die Gottheiten bedürfen des Opferrauchs, wollen aber nicht selbst die Mühe von Bodenkultivierung und Tierzucht auf sich nehmen.⁴¹⁰ – Noch Augustinus denkt an die Auffüllung der durch den Sturz der Engel dezimierten Himmels-Chöre.⁴¹¹

Andere sehen in Gott selbst die Notwendigkeit zur Schöpfung, da er alle seine Möglichkeiten verwirklichen müsse, auch G. W. F. Hegel. Doch wie stünde es dann um seine Absolutheit?⁴¹² Schließlich wird die Notwendigkeit unserer Erschaffung darum vertreten, weil man als Alternative nur Beliebigkeit sieht, die weder Gottes würdig noch mit der Würde des Menschen vereinbar wäre. In Wahrheit offenbart sich hier der Ernst freier Liebe, einer Liebe, die sagt und tut: Es soll dich geben, und ich will mit dir verbunden sein.

Es war ein Verhängnis, dass dieser erste Glaubensartikel in der Neuzeit fast gänzlich vergessen wurde. Dass Sein Gewolltsein bedeutet, dass –was immer Menschen sagen mögen – keine und keiner "passiert ist", sondern jede und jeder gerufen, bildet das Fundament unserer Sicht von Welt und Mensch und würde, wirklich lebendig geglaubt, alle und alles verwandeln.

Gerufen aber sind wir nicht einfach zum Sein, sondern zum Leben. Und Geist/Freiheits-Wesen sind nicht bloß zum animalischen, sondern zu sittlichem Leben: zum Gut-sein, zur Liebe gerufen (Anm. 206, 207). Dies aber nicht etwa, nochmals betont, weil Gott sie nötig hätte. Um einen zweiten Gebetstext heranzuziehen: "Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil."⁴¹³

Er schafft uns "zum Bild". "Nach seinem Bild" aber wäre doch wohl auf Jesus Christus hin zu lesen. Und bei ihm geht es erst recht nicht um Abbildung, sondern um Repräsentation, Präsenz. Nach Norbert Lohfink ist der Mensch als Gottes-Statue

⁴¹⁰ Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten (ohne Hg.), Darmstadt 1977, 129f. u. 132f.

⁴¹¹ De Civitate Dei XXII, c. 1.

⁴¹² J. Sp., Wie absolut ist der Hegelsche "Absolute Geist"?, in: Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten (Hg. P. Ehlen), München 1994, 157-184.

⁴¹³ Präfation für die Wochentage IV.

in das Tempel-Haus seiner Welt gestellt, als königlicher Statthalter und Hirte der übrigen Geschöpfe auf Erden.⁴¹⁴

2. Zum Bund gerufen, auch nach dem misstrauischen Nein zu Gott – Das Hochgebet setzt fort: "Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verwarf (amisisset)⁴¹⁵ und der Macht des Todes verfiel, hast du ihn dennoch nicht verlassen, sondern voll Erbarmen allen geholfen, dich zu suchen und zu finden. Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten ..."

Hat die neuzeitliche Kirche die Schöpfung zu sehr vergessen, so vergisst nicht, sondern bestreitet die außerkirchliche Neuzeit die Lehre vom Urfall. Erst die Gräuel des 20. Jh.s, für die Namen wie Auschwitz, Gulag, Hiroshima stehen, werden den Menschen aus seinen Illusionen und (auch moralischen) Fortschritts-träumen wecken.

Große Lehrer der Tradition, auch der Aquinate, hielten dafür, der Bundesgedanke mit dem Höhepunkt der Inkarnation sei eine Antwort Gottes auf den Fall. Mit vielen anderen heute folge ich Duns Scotus, für den die Menschwerdung des Sohnes von Anfang an Mitte und Ziel der Schöpfung darstellt.⁴¹⁶ Gott hat die Schöpfung auf den Gott-Menschen hin geschaffen, und lässt sich durch unser Nein nicht von dieser Hochzeit zwischen Himmel und Erde abbringen, obwohl sie nun zur "Bluthochzeit" wird.

Er nimmt das Geschöpf in das innergöttliche Leben hinauf- und hinein: als Schwester und Bruder seines ewigen Sohnes.

"Der Sohn hat wie wir als Mensch gelebt, in allem uns gleich außer der Sünde."⁴¹⁷ Da Jesus Christus weder Halbgott noch Halbmensch war und ist, haben wir festzuhalten, dass die Schuld nicht zum Wesen des Menschen, zu den Konturen un-

⁴¹⁴ N. Lohfink, Die Gottesstatue, in: ders., Im Schatten deiner Flügel, Freiburg 1999, 29-48. Gemeint ist hier zunächst nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch, geschaffen als männlich und weiblich. K. H. Schelkle: "Erst von Gen 4,25 an sind Adam und Eva eindeutig Eigennamen" (Schuld als Erbteil?, Einsiedeln 1968, 16).

⁴¹⁵ "Amittere" heißt zwar auch "verlieren". Aber hier wurde die Freundschaft wörtlich weggeschickt, weggeworfen. Verlieren könnten wir die Freundschaft Gottes nur dadurch, dass Er sie kündigt.

⁴¹⁶ Thomas von Aquin: S.th. q. 1, a. 3; J. Duns Scotus: Ord. III d. 7, q. 3 u. Rep. III d. 7, q. 4.

⁴¹⁷ Im Lateinischen ist von "nostra condicionis forma" die Rede. "So lebt der Mensch" lautet die deutsche Titel Übersetzung des Romans von A. Malraux *La condition humaine*.

serer Freiheit gehört. Sie ist kein Schicksal, "Seins-Schuld", sondern Tat-Sache als Freiheitstat. Auf den ersten und zweiten Blick mag man dies als erdrückende Überforderung sehen. Was aber hieße, für den dritten Blick, Erlösung, wäre es nicht so? Gäbe es dann noch Erlösung *für* uns oder nicht nur *von* uns?

Fragt man nun danach, worin die Sünde bestand, dann wurde hier ihre Wurzel heute im Misstrauen des wissend endlichen Geschöpfes Gott gegenüber gesehen (Anm. 113). Hier sind die Theologen der Reformation im Recht: Jede Verfehlung entspringt einem Mangel an Glauben. Der Sünder glaubt nicht, dass Gott auch für ihn "alles zum Guten führt" (Röm 8,28). Also meint er, selbst sich nehmen zu müssen, was er gern hätte.⁴¹⁸ ὀλιγοπιστία (oligopistia) – "Kleinglaube" nennt das die Schrift (Mt 6,30; 17,20).

Dem hat der Sohn sich ausgesetzt bis in den Tod – um ihn österlich zu verwandeln.

3. Geheiligt durch den Geist – "Damit wir nicht uns selber leben, sondern ihm [...], hat er von dir, Vater, als erste Gabe für alle, die glauben, den Heiligen Geist gesandt, der das Werk deines Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet."

Ein Kerngedanke Karl Rahners ist die Betonung der "ungeschaffenen Gnade".⁴¹⁹ Weithin hatte man die Gnade als (uns zu-) geschaffen gedacht: als Geschenk eines neuen Seins und Könnens des Menschen; in metaphysischer Sprache: als ein Akzidens, "wie ein gemaltes Brett seine Farbe trägt."⁴²⁰ So etwa die Liebe. Doch wenn Paulus schreibt, die Liebe Gottes sei ausgegossen in unsere Herzen durch den uns gegebenen Heiligen Geist (Röm 5,5),⁴²¹ dann ließe sich schon die Lesart dieses Genitivs diskutieren: unsere Liebe zu Gott oder seine zu uns; sodann muss diese Liebe nicht etwas anderes sein als eben

⁴¹⁸ Wären alle Bäume zugänglich gewesen, hätte die Schlange gefragt, was Gott wohl im Himmel für sich behalte. Statt solchen Zweifel abzuweisen, haben wir ihn ins Vertrauen gezogen – und damit erfahren müssen, was es heißt, sich sein Leben zu nehmen. Das Geschöpf "nahm sich das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod". G. W. F. Hegel, Phänomenologie (Anm. 47), 243.

⁴¹⁹ Siehe K. Rahner / H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg, 10. neubearb. Aufl. 1976, 156-160.

⁴²⁰ M. Luther, WA 10 I 1,114f, nach: O. H. Pesch, Frei sein aus Gnade, Freiburg 1983, 268f.

⁴²¹ Siehe zur Stelle O. Kuss, Der Römerbrief (1. Lieferung), Regensburg 1963.

dieser Geist, den wir empfangen haben. So beten wir nicht bloß "in ihm" (8,15), sondern er selbst in uns (8,26). Die "göttlichen Tugenden" heißen "eingegossen" und "göttlich", weil sie nicht – wie die anderen Tauglichkeiten – aus unserem Handeln erwachsene Haltungen und "Gewohnheiten" sind, sondern Gottes eigenes Glauben, Hoffen und Lieben in uns.

Der Geist und nicht schlicht wir führen Jesu Christi Werk weiter. Und dies Weiterführen heißt Gemeinschaft der Herausgerufenen: Ekklesía, Gemeinde des Herrn: Kirche. Diese Kirche, hat das Zweite Vatikanische Konzil erklärt, "in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht [= besteht konkret] in der Katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft geleitet wird."⁴²²

Mit Priestern beschenkt

Zur Gestalt dieser Kirche gehört nun die Institution des priesterlichen Amtes. Und wie an die Kirche überhaupt häufen im Zeiteumbruch sich die Anfragen gerade an das Amt und sein Verständnis. Von außen wie von innen. Dazumeldet sich jetzt ein Laie⁴²³ zu Wort, mit den Möglichkeiten und Grenzen solchen Seiteneinstiegs.

1. Die Frage angemessenen Zugangs – Bekanntlich liegt hier ein Kernproblem zwischen den Konfessionen und im ökumenischen Prozess. So überrascht es nicht, dass in einem Klima allgemeiner Entschärfung von Differenzen just in diesem Punkt ein "Umdenken" verlangt wird und auch katholische Theologen Abstriche empfehlen. Hinzukommt, dass es unter Menschen immer "menschelt", also auch bei Klerikern. Beschwert uns allenthalben "Übermut der Ämter", dann auch in der Kirche. Im

⁴²² Lumen gentium 8: "Haec ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata." (Siehe J. Sp., Schön, katholisch zu sein. Über den Wagemut zum Glück, in: GuL 78 (2005) 12-26; Ders., "... subsistit in ecclesia catholica" Katholisches Kirchenverständnis, "Dominus Iesus" und Ökumene, in: IkaZ Communio 34 (2005) 528-539.

⁴²³ Laie im doppelten Sinn: J. Sp., Als Laie in der Kirche. Reflexionen über ein zu weites Feld, in: GuL 57 (1984) 243-252; Ders., Ein gutes Wort uns armen Menschen? Gedanken eines Laien über das, was seinesgleichen not täte – und wohl, in: "Den Armen eine frohe Botschaft" (Hg. J. Hainz / H.-W. Jüngling / R. Sebott, FS Bischof F. Kamphaus), Frankfurt/M. 1997, 3-22.

Blick darauf gesellt sich zur Absage an "Diskriminierung" (wörtlich: Unterscheidung), etwa zwischen den Geschlechtern, zwischen Kranken und Gesunden, Auffälligen und "Normalen",⁴²⁴ der Wille zur Wiedergutmachung früheren Unrechts, so in der Aufwertung des Ehelebens gegenüber dem Stand der Räte. Darum wollen viele Priester vor allem "Bruder unter Brüdern" und Geschwistern sein.⁴²⁵

Ersparen wir uns den religionsgeschichtlichen und -phänomenologischen Vorlauf.⁴²⁶ Auch auf die neutestamentlichen Anfänge sei nicht eingegangen. Dies nicht bloß aus Mangel an exegetischer Kompetenz, sondern methodisch-grundsätzlich; denn selbst wenn sie sich unstrittig erheben ließen, zeigen nicht erste Anfänge das Wesen von etwas. Bezüglich der Berufung auf die Urkirche findet sich bei Hegel der anschauliche Vergleich vom aufgedröselten Strickstrumpf.⁴²⁷ Rechtens verweist er auf den Geist, der nach Jesu Wort die Kirche "in die ganze Wahrheit führen" werde (Joh 16,13). Blicken wir also auf die tradierte Lehre der Kirche.

⁴²⁴ Und nicht auch zur Scheu vor der Vereinsamung, die in gewissem Maße jeder Amts-Dienst mit sich bringt?

⁴²⁵ Verständlich die sorgliche Abwehr jeder Form von Standeshochmut und Herrengehabe. Doch muss man dazu das Geschenk der Berufung verkleinern?

⁴²⁶ Mit Verweis auf den Artikel Priester im LThK: 28 (1963), 785-748 (J. Haekel, J. Schmid, K. Rahner, L. M. Weber); 38 (1999), 557-570 (A. Paus, E. Haag, K. Backhaus, G. Greshake, J. Hirmsperger, G. Greshake, H. Wieh).

⁴²⁷ "Bekanntlich hat Luther bei seiner Reformation den Zweck so bestimmt, dass die Kirche zurückzuführen sei auf die erste Reinheit [...]; aber diese Gestalt zeigt selbst schon dies Gebäude von einem weitläufigen verstrickten Lehrbegriff, ein ausgebildetes Gewebe der Lehren, was Gott sei, und das Verhältnis des Menschen zu ihm [...]. Dieser Strickstrumpf ist in neueren Zeiten vollends aufgedrösel worden, indem man das Christentum auf den planen Faden des Wortes Gottes zurückführen wollte, wie es in den Schriften des Neuen Testaments vorhanden ist. Damit hat man die Ausbreitung des Lehrbegriffs, die durch die Idee und nach der Idee bestimmte Lehre des Christentums aufgeben [...], so dass jetzt nur das, was von der ersten Erscheinung berichtet ist, als die Grundlage des Christentums angesehen wird." Zugleich werde sich dabei "das Recht herausgenommen, den Buchstaben mit Geist zu behandeln, d. i. mit eigenen Gedanken heranzukommen; aber den Kirchenvätern wird es abgesprochen. Sie haben ihn auch mit Geist behandelt; und es ist die ausdrückliche Bestimmung, dass der Geist der Kirche inwohne, sie bestimme, belehre, erkläre." – Philosophie des Mittelalters: Werke (Anm. 52) 19, 501f.

2. Zum Wesenskern des Priesterlichen – Dazu greife ich auf einen anderen Laien und Philosophen zurück: Josef Pieper. Seine Zwischenrufe, auf die ich mich beziehe,⁴²⁸ sind von der Zeit ihres Entstehens gezeichnet, den nachkonziliaren "Wirren", da ständig vom Riss im Tempelvorhang (Lk 23,45) die Rede war, wodurch die Unterscheidungen "profan – sakral", Gottes- und Weltdienst aufgehoben seien, als verdankten wir Jesus nicht immerhin das "Herrengebet". Weithin wollte man nichts von Opfer wissen und baute den Gemeinden statt Kirchen "Zentren" mit "Mehrzweckräumen". Inzwischen hat sich manches wieder gegeben; aber gibt es nicht auch bleibende Schäden (nicht zuletzt durch restaurative Überreaktionen)?

Bei Pieper finde ich drei Auskünfte auf die Frage, was das Priesterliche am Priester sei (449): "Im Kern völlig identisch, überspannen [sie] den Zeitraum von sieben Jahrhunderten bis in unsere gegenwärtige Zeit hinein."

"Erste Auskunft: 'Priester werden dazu geweiht, dass sie das Sakrament des Leibes Christi vollziehen.' Der Priester hat zwei Akte; der eine und erstliche bezieht sich auf die Feier des Mysteriums der Eucharistie; der zweite, nachgeordnete, der in dem ersten gründet, bezieht sich darauf, die Menschen hinzuführen und zu bereiten zum Mitvollzug dieses Mysteriums.⁴²⁹

Zweite Auskunft: 'Dass im Priesteramt den Aposteln und ihren Nachfolgern die Vollmacht übertragen sei, Leib und Blut [Christi] zu konsekrieren, darzubringen und zu spenden, sowie die Sünden zu vergeben und zu behalten: das ist in den Heiligen Schriften deutlich gesagt und durch die Überlieferung der katholischen Kirche immer gelehrt worden.'⁴³⁰

Dritte Auskunft: 'Der Herr [...] hat einige zu Amtsträgern eingesetzt, damit sie, ausgestattet mit der heiligen Vollmacht der Priesterweihe, das Opfer darzubringen und die Sünden nachzulassen, öffentlich für die Menschen im Namen Christi des priesterlichen Amtes walten.' 'Am meisten üben sie ihr heiliges Amt in der eucharistischen Feier [...] aus, wobei sie in der Person Christi handeln und sein Mysterium verkünden [...] und das einzige Opfer des Neuen Bundes, das Opfer Christi nämlich [...]

⁴²⁸ Werke (Anm. 380), Bd. 7 Religionsphilosophische Schriften, bes. 437-476.

⁴²⁹ Thomas von Aquin, S.th. III, q. 67, a. 2; In Sent 4, d. 24, q. 1, 3, 2 ad 1 u. ScG 4, c. 74.

⁴³⁰ Konzil von Trient, Sess. 23, c. 1.

im Messopfer bis zur Wiederkunft des Herrn vergegenwärtigen und zuwenden."⁴³¹

Pieper hat immer wieder dem Vorwurf einer "Engführung" auf das "Kultische" begegnen müssen. Seine Antwort: Die Frage nach dem Ent- und Unterscheidenden des Priesteramts beanspruche nicht, "die konkrete Vielfalt priesterlicher Existenz zur Sprache zu bringen."⁴³² Um Weihe aber geht es, die – anders als Beauftragung und Sendung – "eine objektiv-seinshafte Qualität" verleiht, unverlierbar und unwiederholbar.⁴³³ – Sie schenkt die Vollmacht zum "In-persona-Christi"-Handeln, und dies in engster Zuordnung zur Eucharistie.⁴³⁴ Sagen wir zu beidem etwas.

In (oder ex) persona Christi. Mit Pieper sehe ich den Ort dieser Formel in der Welt des Theaters (464). Sie besagt noch mehr als Luthers "An Christi Statt". Hamlets Monolog wird vom Schauspieler nicht nur nicht "zitiert", ebenso wenig spricht der ihn an Hamlets Statt: "er redet und agiert 'als' Hamlet" (465).⁴³⁵ So besteht die Feier des Mysteriums nicht darin, dass der Priester einen Einsetzungsbericht vorträgt – wie etwa eine Lektorin bei

⁴³¹ Vatic. II. PO (Priester-Dekret) 2; LG (Kirchenkonstitution) 28.

⁴³² A. a. O. (Anm. 428) 457f.

⁴³³ A. a. O. 462. Auch sein Hinweis auf J. W. v. Goethes Überlegungen zum Sakrament sei weitergegeben: Dichtung und Wahrheit, 2. T., 7. Buch (Artemis-Ausg. 10, 318-321, bes. 321). Zur Vermittlung von ontologisch-substanzieller und funktional-relationaler Sicht priesterlicher Berufung siehe jetzt: Th. Ochs, Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers, Würzburg 2008.

⁴³⁴ Dass in den Anfängen die Hauptaufgabe der Apostel die Verkündigung war (daher ihr Name – und aufgrund ihrer Sendung zur Martyria die Einrichtung des Diakonats [Apg 6]), lässt sich m. E. nicht gegen die Leiturgia als Kerndienst des Priesters anführen. Benedikt XVI.: "Durch den Beginn mit dem Thema Liturgie wurde der Primat Gottes, die Erstrangigkeit des Themas Gott unmissverständlich ins Licht gesetzt. Gott zuerst, so sagt uns der Anfang mit der Liturgie. Wo der Blick auf Gott nicht bestimmend ist, verliert alles andere seine Richtung" (Zum Eröffnungsband meiner Schriften, in: J. Ratzinger, Ges. Schriften 11, Freiburg i. Br. 2008, 5).

⁴³⁵ Für diese *strukturelle* Klärung unerheblich ist der an sich ohne Frage gewaltige Unterschied, dass Hamlet eine literarische Figur ist, Jesus Christus eine lebende Person. In ihm gründet indes, dass hier zu solchem Dienst nur Jesus Christus selbst berufen kann.

der Lesung von 1 Kor 11,23-25, sondern Christus ist "in der Person des Priesters als Anwesender gegenwärtig".⁴³⁶

Und diese Feier ist, wie das Konzil (SC 10) sagt,⁴³⁷ "der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt". *Ecclesia de eucharistia – Die Kirche lebt von der Eucharistie*, heißt Johannes Pauls II. Enzyklika vom April 2003.⁴³⁸

Das gilt auch, wenn die traditionell als Kerntext hierzu angeführten Sätze im ersten Brief an die Korinther (10,16f.) nicht auf die Eucharistie zu beziehen sind, sondern auf eine davon zu unterscheidende Agape.⁴³⁹ Bis weit ins 12. Jh. hinein bezeichnet *Christi Corpus mysticum* die Eucharistie, ehe es zum Namen für die Kirche wird. Wichtig dabei ist, "mystisch" nicht im neuzeitlichen Sinn eines "rein geistigen" und "überdogmatischen" Einheitserfahrens zu lesen, sondern als "sakramental".⁴⁴⁰

Schon Hegel hat mit wachem Gespür die konfessionellen Differenzen an der Eucharistie aufgewiesen.⁴⁴¹ Für die enge Zuordnung des Weihepriestertums zu ihr führt Pieper zwei Argumente des Aquinaten an: 1. fasse sie alle Sakramente in sich zusammen; "von so hoher Würde, dass sie nicht vollzogen werden kann, es sei denn [...] in persona Christi",⁴⁴² während 2. in

⁴³⁶ A. a. O. 466; SC (Liturgiekonstitution) 7.

⁴³⁷ SC 10.

⁴³⁸ Historisch, sachlich, theologisch: Th. Schumacher, *Kleiner Kommentar zur Feier der Eucharistie*, München 2009.

⁴³⁹ N. Baumert, *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*, Würzburg 2007, 145-153.

⁴⁴⁰ "Beide, Eucharistie und Kirche, sind der Leib Christi, und der Leib Christi ist nur einer." H. de Lubac, *Die Kirche*, Einsiedeln 1967, 138; hier nach M. Schneider, *Das Sakrament der Eucharistie*, Köln 2004, 138 f.

⁴⁴¹ Im katholischen Verständnis sieht er den Abfall zu magischer Verdinglichung. Werke (Anm. 52) 19, 537. – Vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit (P. Garniron/W. Jaeschke), Hamburg 1986, 27: " ... so dass, wenn eine Maus eine Hostie gefressen hat, die Maus zu verehren ist und ihre Exkremente". Über die Beschwerde des Kaplans der Hedwigskirche und Hegels Reaktion siehe: R. Haym, *Hegel und seine Zeit* (1857), Darmstadt 1962, 509-512 (sein Brief an den Minister befindet sich bis jetzt nicht in der Meinerschen Briefausgabe).

⁴⁴² A. a. O. 467 f.; ScG 4,c. 74 u. S.th. III, q. 82, a. 1.

den anderen Sakramenten der Priester, "natürlich aufgrund göttlicher Vollmacht", als er selbst spricht: "ex persona ministri".⁴⁴³

Zu diesem primären priesterlichen Akt⁴⁴⁴ tritt nun der zweite: Die Menschen zur Eucharistie hinzuführen, und sie dafür zu bereiten.⁴⁴⁵ Hierher gehört zuerst Jesu Ostergeschenk, die Sündenvergebung, sodann die Verwaltung der übrigen Sakramente und Sakramentalien, Predigt und Unterweisung, Seelsorge überhaupt in allen ihren Feldern. "Dazu müssen Christi Diener ihm gleichförmig sein."⁴⁴⁶

3. Priesterliche Existenz – Eigentlich ist mit diesem knappen Satz des großen Lehrers alles gesagt, und alles einbeschlossen, was die Gegner Piepers bei ihm vermissten: Intellektuelle und charakterliche Qualitäten sowie deren Aus und Weiterbildung, vor allem Liebe zu Gott und den Menschen; eigens, von ihnen weniger benannt, die Trias der evangelischen Räte.⁴⁴⁷ Man könnte etwa die Optionen der Deutschen Regentenkonferenz von 2003 behandeln.⁴⁴⁸ Oder die Erwartungen von uns Laien an den Priester.

Für das eine wie das andere genüge jetzt der Hinweis auf das Priesterbuch von Gisbert Greshake.⁴⁴⁹ Die Nichtpriester aber wären an ihre Mitverantwortung für die Priester zu erinnern. Es geht nicht an, nur immer zu nehmen; erst recht nicht, wenn sie ansonsten keine "Pfarrkinder" mehr, geschweige denn Schafe und Schäflein sein wollen.

Und wenn dazu an erster Stelle das Gebet genannt sei, dessen die Priester, in besonderer Nähe zu Gott und in besonderer Angefochtenheit zugleich, wohl noch mehr als jeder Christ bedürfen, so ist es damit wahrlich nicht getan. An die Stelle einer zeitgemäßen Versorgungs- und Kundenmentalität, gegen die, wie sich versteht, auch christliche Zeitgenossen mit-

⁴⁴³ S.th. III, q. 78, a. 1.

⁴⁴⁴ Der sich, angesichts "nachkonziliarer" Vorbehalte vielleicht eigens zu sagen, keineswegs auf die Wandlungsworte beschränkt (471). Thomas spricht vom Sakrament der Einheit, Liebe und des Friedens.

⁴⁴⁵ Siehe Anm. 25.

⁴⁴⁶ ScG 4, c. 74. Abs. 2.

⁴⁴⁷ J. Bours / F. Kamphaus, Leidenschaft für Gott, Freiburg i. Br. 1981.

⁴⁴⁸ Deutsche Regentenkonferenz, Priester für das 21. Jahrhundert. Optionen, März 2003.

⁴⁴⁹ Priestersein, Freiburg i. Br. 1982; Priestersein in dieser Zeit, Freiburg i. Br. 2000, 2001.

nichten immun sind, hat tätige Solidarität und mehr als solche "Genossenschaft": nämlich Geschwisterlichkeit zu treten.⁴⁵⁰

Priesterliches Volk

Pieper, als er anspricht, "nicht ein geweihter Priester" zu sein, fügt die Klammer-Anmerkung ein: "Vielleicht sollte es ja sogar heißen: ein nicht geweihter Priester" (448). In der Tat sind Laien nicht einfach die Herde oder das Ackerland ihrer Priester. Wie sollten sie dann geschwisterlich sein! Bei der Aufnahme in die Kirche sind alle nicht bloß mit Wasser getauft, sondern auch schon mit Chrisam gesalbt worden, das dann die eigentliche "Materie" der Firmung ausmacht.

Χριστός (Christós) ist die griechische Übersetzung von 'Meschiáh' und heißt: Gesalbter. Gesalbt wurden in Israel die Könige, dann auch die Hohenpriester und schließlich die Priester. Vor diesem Hintergrund ist unser Ehrenname "Königliche Priesterschaft" (1 Petr 2,9) zu lesen.

1. Das gemeinsame Priestertum – Nicht: "allgemeines", als ob jeder/jede Einzelne für sich genommen Priester/in wäre.⁴⁵¹ Gerade um die Gemeinschaft nämlich ist es zu tun. Israel als Volk steht seinem Gott, auch im Blick auf die anderen Völker, so nahe wie sonst in den Religionen die Priester zwischen Gottheit und Volk. Und dieses Selbstverständnis übernimmt das Urchristentum.

Die Teilnahme an Christi Priestertum verwirklicht sich durch den Aufbau zu einem "pneumatischen Haus" mit "pneumatischen Opfern" (1 Petr 2,5). Und "schon in der Patristik verbindet sich damit zugleich die 'priesterliche' Teilnahme der Gläubigen an den gottesdienstlichen Feiern der Sakramente und der Liturgie, besonders der Eucharistie, insofern die Kirche als ganze das

⁴⁵⁰ Das ist ein familiäres Wort. Zur Familie gehört, dass man einerseits Dinge aussprechen kann, die ansonsten ungesagt bleiben sollten; dass man andererseits nicht alles aussprechen muss. Spricht man hier doch nicht bloß, um sich zu verstehen, sondern weil man sich (bei allen Missverständnissen) versteht. Und dies geht dann auch wortlos.

⁴⁵¹ Hieß der entsprechende Artikel in der 2. Auflage des LThK noch *Priestertum, Allgemeines* (Y. Congar), so jetzt in der 3. Auflage (M. Kehl): *Priestertum, gemeinsames*.

Subjekt der priesterlich-kultischen Vergegenwärtigung der Heilstat Jesu Christi ist."⁴⁵²

Der Priester feiert Jesu Opfer eben nicht bloß *für* die Gemeinde, sondern *mit* ihr. Oder besser: Die Gläubigen feiern es mit ihm, in der viel zitierten "tätigen Teilnahme"⁴⁵³. Der Begriff ist, abgesehen davon, dass er nicht Event-Einfälle liturgischen Schnickschnacks meint, im Licht der Klarstellung von LG 10 zu lesen, wonach das "gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum," sich "dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach" unterscheiden. Gerade derart gehören sie, "einander zugeordnet", zusammen.⁴⁵⁴

2. Weltsendung – Was wir für die *leitourgía* erwogen haben, gilt nun auch für *martyría* und *diakonía*: für das Zeugnis in die Welt und den Dienst an ihr. Priesterliche Existenz wird ja in zwei Bezugsrichtungen gelebt, im Aufstieg für die Menschen und mit ihnen zu Gott und im Abstieg von und mit Gott zu den Menschen. Dabei stand für den Weg zu den Menschen seit Jesu Christi Abschiedsauftrag die Verkündigung an erster Stelle, so sehr – nach Jesu Vorbild – schon die ersten Jünger zugleich Heilung und Befreiung brachten.

Heute gewinnt man den Eindruck, die Christen wollten für ihre Missionstätigkeit eher um Entschuldigung bitten und ihre Missio auf Entwicklungshilfe hin konzentrieren. Ein Stichwort dafür hat vor einem Menschenalter Simone Weil gegeben: Entwurzelung. "Europa ist geistig entwurzelt, abgeschnitten von jener Antike, in der sämtliche Elemente unserer Kultur ihren Ursprung haben; und es ist hingegangen und hat seit dem 16. Jahrhundert alle übrigen Kontinente entwurzelt." Durch Israel und Rom sei das Christentum schon in den Anfängen entwurzelt worden; und "heutigen Tages noch übt es überall, wohin die Missionare es bringen, die gleiche entwurzelnde Wirkung aus."⁴⁵⁵

⁴⁵² M. Kehl, ³LThK 8, 584.

⁴⁵³ SC 14: *actuosa participatio*.

⁴⁵⁴ *Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur.*

⁴⁵⁵ S. Weil, Entscheidung zur Distanz, München 1988, 24 u. 68. Siehe J. Sp., Zur Antwort berufen (Anm. 113), Kap. 4: Missionieren?

Natürlich lässt sich hierzu eine lange Leidensgeschichte erzählen; doch geht es statt um Exzesse um ein Prinzip. In seinem Paderborner Vortrag zu *Fides et Ratio* hat 1999 Kardinal Ratzinger von den Büchern des Alten Testaments gesagt: "Sie mögen in vieler Hinsicht weniger fromm, weniger poetisch, weniger inspiriert erscheinen als bedeutende Stellen der heiligen Bücher anderer Völker. Aber sie haben doch die Einzigartigkeit in [ihrem] Streitcharakter des Glaubens gegen das Eigene, in diesem Aufbruch aus dem Eigenen heraus, der mit Abrahams Wanderschaft beginnt." Und dies setzt sich im Christentum fort, seit seinem Eintritt in die griechische Welt. "Von da aus ist es zu verstehen, warum die christliche Verkündigung an die Philosophie anknüpfte, nicht an die Religionen."⁴⁵⁶

Wäre "Gott" ein "Seins-Gebirge" und die Religionen Ansichten seiner, Ansichten auf und über ihn, aufgrund der Ansicht, die das Massiv jeweils den Blickenden böte, könnte nichts und niemand "*der Weg, die Wahrheit und das Leben*" sein (Joh 14,6).

Anders wird es, wenn Gott nicht bloß für einen unaufgeklärten "westlichen" Anthropomorphismus, sondern in sich selbst und von Wesen personal und Freiheitswirklichkeit ist. Person als solche wird nicht perspektivisch erblickt, so sehr das für die Gestalt ihrer Erscheinung gilt. Sie erschließt sich nur durch Selbstkundgabe. Und bei ihr steht es, wieweit sie sich offenbart – bis dahin, dass sie eines ihrer Worte zu dem Wort, ihrem "letzten Wort" erklärt (Hebr 1,1f.), darin sie sich dem Angesprochenen gegenüber end-gültig "festlegt" und "definiert".

Auch dieses Wort würden die Hörer, wie gesagt, auf je ihre begrenzte Weise hören, seine Gestalt auf je ihre Weise erblicken. Darum könnte ein Austausch mit anderen sie korrigieren und bereichern. Aber nicht bezüglich des Dass dieser Selbstzusage selber: im "Dominus Jesus".⁴⁵⁷ Und dürfte man davon schweigen, diese Wahrheit Menschen vorenthalten?⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ (Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen, in: ThGl 89 [1999], 141-152); Glaube Wahrheit Toleranz (Anm. 398), 148-169 (Glaube, Wahrheit und Kultur), 161 f.

⁴⁵⁷ Christwerden und sein heißt: Jesus Christus als den Herrn bekennen (Phil. 2,11; Apg 2,21; 9,14.21; 22,16; 1Kor 12,3). Mit κύριος (*kyrios*) gibt die griechische Bibel den unaussprechlichen Namen Gottes wieder.

⁴⁵⁸ Vielleicht bedürfen sie ihrer tiefer und dringender, als ihnen selbst bewusst ist? Siehe Mk 2,1-12: Jesus geht nicht auf das Heilungsbegehren des Gelähmten ein, sondern spricht ihm Vergebung zu (zur Heilung kommt es erst im folgenden Disput).

Dass Menschlichkeit und Christenliebe über diesem Einen Nötigen sehr wohl das leibliche wie das gesellschaftliche Wohl der jemand Anvertrauten nicht vergessen dürfen, bedarf keiner Ausführungen.

3. "Dank ob deiner Herrlichkeit." – Doch, wie im vorigen Kapitel geklärt, steht vor dem zweiten Hauptgebot das erste (Mt 22,36-40). Dem Nächsten soll man gut sein wie sich selbst (Lev 19,18); zuvor jedoch: "Höre [...] du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft" (Dtn 6,5).

Gott geht es um das Heil der Menschen. Darum kreist auch die Bibel um den Menschen – vom ersten Buch mit seiner sorglichen Erschaffung in die für ihn komponierte Welt bis zum letzten, dessen Schluss ihm das Wasser des Lebens verspricht. Folgt indes daraus, dass es auch ihm, dem Menschen, eigentlich um sich zu gehen hätte?

Neuzeitlich ordnet Immanuel Kant die Religion der dritten Lebensfrage zu: Was darf ich hoffen? Denn zu Gott kommt er erst, in der praktischen Philosophie, angesichts der Aporie, dass wir zwar unbedingt das Gute wollen sollen und dieses Sollen auch eigentlich wollen, aber überhaupt nicht sehen, wie ein solcher Wille sich in der realen Welt durchsetzen könnte. So könnten wir es vielleicht wünschen, doch nicht einmal ernstlich wollen, gäbe es nicht die Hoffnung auf eine höhere Macht.

Seither scheint dieser Gedanke selbstverständlich geworden, in philosophischen wie theologischen Religionstheorien, bis hin zur neuesten, der pluralistischen Theologie der Religionen, die von Anfang bis Ende um den Brennpunkt unseres Heils kreist (Anm. 304).

Dem sei hier abschließend noch einmal widersprochen. Vor dem Hinab im priesterlichen Vollzug hat das Hinauf den Vorrang, zur Antwort auf Gottes schöpferisches, erlösendes und umwandelndes "Von oben" (Joh 3,3; 8,23).

Nicht "Sinn" und "Heil" wären dann die Stern- und Wesens-Worte religiösen Denkens wie des Denkens über Religion, sondern der Lobpreis und die Anbetung des *Heiligen*.

Gewiss vollzieht "Gottesdienst" sich auch und gerade im tätigen Dienst an den Menschen; doch seine Spitze hat er im Gott-Gegenüber. Geschweige denn, dass, wie zu hören, Liturgie dem pastoralen Engagement zu dienen hätte.⁴⁵⁹

⁴⁵⁹ Zwar sind die drei priesterlichen Grundvollzüge (Anm. 434) untrennbar, doch auch – bei allem Zusammengehören – jeder von

* * *

Anfang Januar 1945 hat P. Alfred Delp im Gefängnis Meditationen zum Vater-Unser geschrieben. Zur Bitte um die Heiligung des Namens nennt er Gott "die große Ehrfurcht des Menschen". "Wir haben viel Frömmigkeit ohne echt vollzogene Ehrfurcht vor Gott. Die religiöse Keuschheit und die herbe Schweigsamkeit [...] Die Anbetung ist der Weg zur Freiheit und die Erziehung zur Anbetung der heilsamste Dienst am Menschen und die Ermöglichung einer Ordnung, in der Tempel und Altar wieder stehen, wo sie hingehören." Die Betrachtung zur Brotbitte schließt mit den Worten: "Brot ist wichtig, die Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten aber die ungebrochene Treue und die unverratene Anbetung."⁴⁶⁰

Verrat jedoch liegt nahe, weil "in der Verslossenheit der Zeit" Gott "sich selbst in den Schein der Schwachheit bescheidet" (Romano Guardini).⁴⁶¹ Wir aber sind gerufen, ihm gleichwohl die Ehre zu geben. "Es ist vielleicht das Größte, was der Mensch empfinden kann, zu wissen, dass er, der Vergängliche und in der irdischen Wirrnis Verfangene, dem sich bescheidenden Gott gibt, was ihm gebührt. Dass er diesem Gott in seinem Herzen den Thron aufrichtet und so für seinen Teil die Dinge richtig stellt."

eigenem Rang. Wollte man hier schon von Dienlichkeit sprechen, dann stünden erstlich Wortverkündigung und Caritas im Dienst des Gotteslobs (wie die Versöhnung mit dem Bruder im Dienste des Opfers – Mt 5,23 f.). Und dies bei den angesprochenen Menschen: "damit sie euren Vater preisen..." (Mt 5,16) wie zuvor beim Prediger und Helfer selbst, statt dass ihm Lässigkeit die Gebetsfreude nähme (Exerzitienbuch Nr. 322).

⁴⁶⁰ Gesammelte Schriften (R. Bleistein), Frankfurt 1982-88, IV (Aus dem Gefängnis), 225-241, Zitate: 230 u. 236.

⁴⁶¹ R. Guardini, Glaubenserkenntnis, Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung, Würzburg 1949, 5-16, 16.

Bibliographische Notiz

Den Buchkapiteln liegen – in unterschiedlichem Grad der Überarbeitung – Einzelpublikationen zugrunde, die hier in der jetzigen Reihenfolge aufgeführt seien:

Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung, in: ΦΙΛΟΘΕΟΣ/PHILOTHEOS 6 (2006) 22-38;

Die Freiheit und das Böse, in: Lebendiges Zeugnis 62 (2007) 218-233;

Gottesbeweis aus Gotteserfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments, in: Phänomenologie der Religion (Hg. M. Enders / H. Zaborowski), Freiburg/München 2004, 133-155;

"Bild des Unsichtbaren". Zu einer christlichen Ikonologie im Anschluss an Hans Urs von Balthasar, in: Unter Argusaugen (Hg. G. Held / C. Hilmes / D. Mathy), Würzburg 1997, 214-234;

Christologie – philosophisch, in: Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi (Hg. A. R. Batlogg / M. Delgado / R. A. Siebenrock, FS K. H. Neufeld), Freiburg 2004, 423-440;

"Genug vom Menschen geredet..." Die Christen nach ihrer Moderne und die postmodernen Vorbehalte gegen ihren Gott, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 30 (2001) 353-375;

Priestersein und priesterliches Gottesvolk. Zur Berufung des Christen, in: Geist und Leben 80 (2007) 40-53.

Namenregister

- Adam, K. 143
 Adorno, Th. W. 31, 116,
 148
 Angelus Silesius 135
 Anselm v. Canterbury
 130, 161
 Arendt, H. 55
 Aristoteles 47, 52, 60, 64,
 81, 83, 116, 119, 150
 Auer, J. 140
 Augustinus, A. 12, 33, 37,
 54, 77, 88, 93, 100, 110,
 118, 134, 161, 164, 165
 Baader, F. v. 49, 57, 99
 Bachmann, I. 3, 83
 Backhaus, K. 169
 Balthasar, H. U. v. 93, 103,
 104, 105, 108, 110, 112,
 117, 153, 157
 Barth, K. 71
 Bauch, K. 90
 Baumert, N. 136, 172
 Baumgartner, H. M. 18
 Benedikt XVI. 100, 171
 Benyoëtz, E. 3, 40
 Bernanos, G. 55
 Bérulle, P. de 158
 Bloch, E. 59
 Blondel, M. 54, 113, 116,
 117, 125
 Blumenberg, H. 139
 Bodenheimer, A. R. 80
 Boethius, A. M. T. S. 17,
 56, 62
 Bonaventura 66, 67, 71, 87
 Bonhoeffer, D. 82, 158
 Bouillard, H. 117
 Bours, J. 173
 Brentano, F. 69
 Brugger, W. 81, 87
 Brunner, A. 37
 Bruyne, E. de 97
 Bry, C. Chr. 147
 Bubner, R. 73
 Buchheim, F. 91
 Büchner, G. 151
 Buddha 83, 119
 Busch, W. 53
 Camus, A. 3, 53
 Cassirer, E. 32, 148
 Catus, J. 72
 Celan, P. 40
 Congar, Y. 174
 Dante Alighieri 59, 139
 Delp, A. 178
 Demmer, K. 21, 23, 24
 Descartes, R. 72, 73, 75,
 77, 78, 79, 81, 82, 140,
 141
 Dohmen, Ch. 90
 Drechsler, J. 124
 Duns Scotus, J. 63, 166
 Eliade, M. 9
 Enders, M. 71
 Epiktet 31
 Erikson, E. 19
 Faber, E. M. 125
 Feyerabend, K. 138
 Fichte, J. G. 36, 61, 79, 85,
 101, 119, 122, 123, 124,
 127, 130, 134
 Finkielkraut, A. 135
 Flasch, K. 71
 Fuchs, E. 112
 Galilei, G. 142
 Gerhardt, V. 25
 Gestrich, Ch. 162
 Gethmann, C. F. 115
 Gilson, E. 66
 Glucksmann, A. 149
 Goethe, J. W. v. 31, 55,
 147, 158, 171

- Gregor XVI. 159
 Greshake, G. 131, 169
 Guardini, R. 10, 14, 44, 53,
 59, 102, 132, 178
 Guggenberger, B. 104
 Guyau, J.-M. 52
 Haag, E. 169
 Haekel, J. 169
 Halbmayr, A. 150
 Hegel, G. W. F. 16, 27, 28,
 29, 31, 57, 58, 61, 108,
 122, 147, 165, 167, 169,
 172
 Heidegger, M. 9, 40, 73,
 76, 80, 93, 117
 Heine, H. 120
 Heinrichs, J. 129
 Held, K. 112
 Hellinger B. 151
 Hemmerle, K. 74
 Henrich, D. 19, 46
 Henry, M. 113
 Heraklit 112
 Hermann, F. 71
 Herodot 153
 Hirmsperger, J. 169
 Hisamatsu, H. S. 32
 Hoeps, R. 91
 Hofmann, P. 132
 Hölderlin, F. 62, 101, 150
 Honnefelder, L. 18
 Hooff, A. E. v. 113
 Horkheimer, M. 148
 Hoye, W. J. 65, 94, 95
 Hugo v. St. Victor 97
 Hume, D. 18, 69
 Huxley, A. 158
 Ignatius v. Antiochien 93
 Imbach, R. 139
 James, W. 19
 Janke, W. 70, 122
 Jaspers, K. 115, 127
 Jean Paul 95
 Johannes Damascenus 66
 Johannes Paul II. 159
 Jung, C. G. 52
 Kafka, F. 99
 Kamphaus, F. 173
 Kant, I. 17, 25, 46, 47, 56,
 59, 61, 64, 68, 72, 75,
 79, 81, 86, 87, 90, 145,
 152, 156, 177
 Kany, R. 110
 Kasper, W. 56, 158
 Kehl, M. 174, 175
 Kemmerling, A. 74
 Kern, W. 63, 73, 78, 81, 93,
 114
 Kierkegaard, S. 98
 Knitter, P. 124
 Kolakowski, L. 56
 Kraft, W. 41
 Kraus, K. 147
 Krüger, G. 77
 Kuschel, K.-J. 152
 Kuss, O. 167
 Langenhorst, E. 59
 Lasker-Schüler, E. 111
 Lauth, R. 36, 46, 73, 75, 78,
 79, 86
 Lehmann, K. 56
 Lessing, G. E. 108
 Levinas, E. 35, 40, 64, 76,
 79, 85, 86, 88, 102, 104,
 135
 Lewis, C. S. 31, 37, 53, 56,
 59, 84, 95
 Lewis, D. 18
 Locke, J. 18
 Lohfink, N. 138, 166
 Lonergan, B. 95
 Löser, W. 125
 Lubac, H. de 110, 172
 Lübke, H. 77
 Lukrez 148
 Luther, M. 145, 167
 Luyten, N. A. 126
 Lyotard, J.-F. 149

- Magritte, R. 122
 Maier, H. 148
 Malmberg, F. 129
 Malraux, A. 166
 Marcel, G. 23
 Marion, J.-L. 75, 76
 Marquard, O. 20, 149, 150
 Mead, G. H. 19
 Meadows, D. L. 137
 Mehlhorn, G. 96
 Mello, A. de 37
 Menander 116
 Metz, J. B. 137, 139
 Meyer, K. F. 83
 Mittelstraß, J. 141
 Müller, K. 150
 Müller, S. 80
 Müller, W. 151
 Nagel, Th. 145
 Newman, J. H. 102, 103,
 118
 Nietzsche, F. 31, 52, 76,
 83, 84, 85, 151, 160
 Nikolaus Cusanus 10, 98,
 126
 Novalis 8
 Ochs, Th. 171
 Ockham, W. v. 115
 Oeing-Hanhoff, L. 72, 77,
 110
 Ogiermann, H. 65
 Ohlig, K.-H. 158
 Pannenberg, W. 89, 139,
 158
 Parmenides 71
 Pascal, B. 11
 Paus, A. 169
 Péguy, Ch. 157
 Percy, W. 153
 Pesch, O. H. 167
 Pieper, J. 53, 55, 97, 110,
 118, 152, 170, 171, 172,
 174
 Pindar 116
 Pinsky, R. 54
 Pius IX. 159
 Platon 10, 24, 25, 39, 53,
 75, 84, 86, 118, 142
 Plotin 51, 63
 Plutarch 83, 119
 Pöltner, G. 126
 Porphyrius 160
 Przywara, E. 112
 Radecki, S. v. 111
 Rahner, K. 25, 39, 109,
 121, 126, 127, 133, 146,
 167, 169
 Ranke, L. 136
 Ratzinger, J. 56, 70, 159,
 176
 Ricœur, P. 19, 20, 21, 22,
 23, 24, 40, 84, 101
 Rilke, R. M. 101, 147
 Rimbaud, A. 20
 Rohrmoser, G. 139
 Rombach, H. 141, 143
 Rombold, G. 152
 Rorty, R. 150, 160
 Rosenzweig, F. 91, 92,
 112, 158
 Rublev, A. 91
 Runggaldier, E. 18
 Saint-Exupéry, A. de 33,
 95, 100
 Sala, G. B. 95
 Sartre, J.-P. 26, 27, 29, 35,
 37, 44, 60
 Schaeffler, R. 20
 Scheler, M. 101, 118, 120,
 155, 161
 Schelkle, K. H. 166
 Schelling, F. W. J. 51, 57,
 108
 Scherer, G. 18
 Schiller, F. 27, 38, 92, 120,
 130
 Schmid, J. 169
 Schmidt, G. 74

- Schmidt, J. 28
 Schmitz, H. 8
 Schneider, M. 172
 Schniertshauer, M. 132
 Scholem, G. 51
 Schöndorf, H. 69
 Schöne, W. 95
 Schopenhauer, A. 35, 50, 120
 Schrimpf, G. 161
 Schulte, G. 126
 Schumacher, Th. 172
 Schumann, H. W. 83
 Sedlmayr, H. 97
 Seifert, J. 67, 70, 87
 Seneca 142, 161
 Siewerth, G. 98
 Simmel, G. 147
 Skinner, B. F. 31
 Sophokles 83, 116
 Spaemann, R. 18, 22, 70, 131, 141, 143, 144, 151, 160
 Spinoza, B. de 53, 73, 76
 Splett, I. 132
 Störig, H. J. 142
 Tertullian 158
 Thomas v. Aquin 55, 59, 60, 65, 66, 94, 96, 97, 103, 110, 111, 116, 131, 145, 157, 166, 170, 173
 Thum, B. 69
 Tilliette, X. 113
 Tiro Prosper v. Aquitanien 164
 Tugendhat, E. 46
 Ungaretti, G. 98
 Vergil 148
 Verweyen, H. 121, 130
 Vorgrimler, H. 167
 Waggerl, K. H. 108
 Waldenfels, H. 93, 107
 Weber, L. M. 169
 Weil, S. 94, 175
 Weissmahr, B. 37, 126
 Welsch, W. 149
 Welte, B. 9, 65, 66, 75, 87, 119, 121
 Wickler, W. 18
 Widmann, J. 125
 Wieh, H. 169
 Wiggins, D. 19
 Wildfeuer, A. G. 18
 Wittgenstein, L. 93, 111
 Wohlfahrt, G. 32, 104
 Wojtyła, K. 61, 62