

Jörg Splett

GOTTESERFAHRUNG IM DENKEN

Zur philosophischen Rechtfertigung
des Redens von Gott

5. aktualisierte und erweiterte Auflage, München 2005

Jörg Splett
Gotteserfahrung im Denken
Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott

Wortmeldungen 5

5. aktualisierte und erweiterte Auflage, München 2005

1.-4. Aufl. 1973-1995 erschienen bei Alber, Freiburg i. Br.

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 arvalo
© Institut zur Förderung der Glaubenslehre - München 2005
ISSN 1610-935X (Wortmeldungen)
ISBN 3-936909-05-9

www.denken-im-glauben.de

Inhalt

Vorwort	7
1. Christliche Philosophie	11
Philosophie – Theologie	13
Philosophie für Theologie	20
2. Erfahrung und Reflexion	25
Gott ist kein Datum	25
Transzendente (Mit-)Erfahrung Gottes	29
3. Anthropozentrik (Die Sinnfrage)	39
Fragen und Antwortversuche	41
Sinnerfahrungen	45
4. Gottesbeweis Mitmenschlichkeit	51
Sinnanspruch und -möglichkeit	53
Gott als Wahrheit des Menschen	59
5. Welt des Menschen – Gottes Welt	77
Die Welt ist nicht selbstverständlich	78
Gründung im Absoluten	88
6. Theozentrik	97
Göttliches Schaffen	98
Gott als Urbild und Ziel	106
7. Gottes Menschlichkeit (Analogie)	117
Funktionsstruktur – Analogie – Entsprechung	117
Seinsdifferenz als dialogischer Schöpfungsbezug	127

8. Der göttliche Gott	141
Gestalten des Atheismus	142
Atheismus und Unglaube	162
9. Die Frage Ijobs	175
Antworten des Denkens	177
Die Antwort: Anruf und Verheißung	201
Drei Exkurse	217
Zu Kapitel 5: Von Gott reden nach Kant	217
Zu Kapitel 6: Gott im Reden von ihm	225
Zu Kapitel 7: "Deus datus"	230
Personenregister	251

Vorwort

Seit ihren Anfängen hat Philosophie mit Religion zu tun. Religionsphilosophie aber bildet sich erst seit dem 17. Jahrhundert in Europa heraus.¹ Bis dahin war das Denken über Religion selbst Theo-logie: Gott/Götter-Lehre, ob ablehnend, kritisch oder affirmativ. Im Prozeß der Aufklärung verschiebt sich die Aufmerksamkeit vom Einen Heiligen zum Menschen, insofern er sich auf die Gottheit bezieht. Für KANT sammeln sich die Grundthemen der Philosophie in die eine Frage: "Was ist der Mensch?"² Und diese Anthropozentrik scheint heute gerade im Religionsdenken selbstverständlich, unter Philosophen (Stichwort: Sinn-Suche) wie Theologen (Stichwort: Heil).

Die Herkunft aus der Emanzipationsbewegung der Aufklärung prägt die neue philosophische Disziplin. "Mündige" Selbstbe-gründung aus der eigenen Vernunft verschärft die Spannung zu einem Grundmoment von Religion: Autoritätsbezug und Überlie-ferung. Dies kennzeichnet auch die sich verselbständigenden Re-ligionswissenschaften. (Man vergleiche literaturwissenschaft-lichen Werk-Umgang, besonders – an Hochformen – wertend, mit dem Stil von Religionswissenschaftlern.) – Die Ursachen dieser Entwicklung sind nicht hier zu erörtern. Nur soviel, daß es nicht zwangsläufig zur heutigen Situation kam – und vor allem auf-grund innerreligiöser Faktoren. Die Wahrheitsfrage ließ man ja nicht aus Übermut auf sich beruhen, sondern um des lebensnot-wendigen Friedens willen.

Diese politisch nötige und (einzel)wissenschaftsgemäße Ausklam-merung läßt sich indes nicht philosophisch vertreten. Das religiö-se Bekenntnis behauptet das Selbstsein Gottes, von und zu dem es spricht. Eine Reflexion darauf, welche die Wahrheitsfrage um-ginge, hätte auf das Prinzipielle verzichtet – und damit auf sich selbst als Philosophie.

¹ K. FEIEREIS, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religions-philosophie, Leipzig 1965.

² Kritik der reinen Vernunft B 833.

Mit ihr aber steht man unauskömmlich im "Konflikt der Interpretationen" (P. RICŒUR)³ Ob man auf dem Boden der Religion und aus *Einverständnis* nach *Selbstverstehen* sucht oder von außen nach *Erklärung*: reine Objektivität läßt sich nicht erreichen. Denn der Außenperspektive ist Religion "eigentlich" etwas anderes, als der Gläubige selbst meint (z.B. "Seufzer der Unterdrückten" K. MARX). Eine Innen-Sicht aber schließt den Interpreten mit ein und blickt zudem stets aus dem Innen seiner Religion auf andere als von außen.

Ist aber reine Objektivität unmöglich (schon vom Wortsinn her, da ohne Subjekt etwas kein *Objekt* mehr wäre), darf sie auch nicht als Ideal-Maß fungieren – um den (selbstkritischen) Einbezug des Denkenden in seine Reflexion als subjektiv(istisch) abzuwerten. Philosophie ist nie voraussetzungslos. Ebenso wenig indes könnte sie akzeptieren, daß man ihrem (selbst-)kritischen Rückfragen Schranken setzte.

Die Bestreitung der Wahrheit von Religion nun wird nicht selten als "(radikale) Kritik" bezeichnet. Das verfehlt den Wortsinn ("Unterscheidung") und unterstellt zudem, Apologetik müsse unkritisch sein. Es verdeckt, daß Religionskritik tatsächlich zuerst religiöse Selbstkritik war.⁴

In diesem Sinn geht es hier um *Bewahrheitung*: des "theistischen" Redens von Gott. Ein solcher Versuch könnte sich auf spezifisch religiöse Erfahrungen beziehen und hätte dann stärker deren Eigenwelt im Blick. Diesen Weg hat die Reflexion auf die "Rede vom Heiligen" beschritten. Für den Gewinn an Gehaltlichkeit nimmt man dabei in Kauf, daß Allgemeinheit und "Alltäglichkeit" des Bedachten weniger deutlich werden. Dem "religiös Unmusikalischen" (M. WEBER) bleibt der Zugang verschlossen. Noch gefüllter und zugleich "exklusiver" wäre der Ausgang von den Erfahrungen Israels und der Gemeinde Jesu Christi.

³ J. SPLETT Die Rede vom Heiligen. Zu einem religionsphilosophischen Grundwort, Freiburg/München 1971, 51985, Einführung.

⁴ R. SCHAEFFLER, Religion und kritisches Bewußtsein, Freiburg/ München 1973

So wird jetzt bewußt der zweite Weg eingeschlagen: eine transzendental-anthropologische Besinnung auf Grunderfahrungen und -vollzüge des Menschen bzw. auf Grundmomente in jeglichem Erfahren und Handeln. In philosophischem Argumentieren, also in der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen – um den Preis höherer Abstraktion vom Glaubensgehalt.

Die Erstfassung dieser Rechenschaftsablage erwuchs aus Vorlesungen an der Hochschule für Philosophie – jetzt München, damals noch Pullach – seit 1969. Der 1973 bekundete Dank an den verehrten Lehrer WALTER BRUGGER SJ gilt auch über seinen Tod im Jahre 1990 hinaus. An zweiter Stelle stand der Dank für den Lehrer und Freund WALTER KERN SJ, erneut für die besonders ihm verdankten Klärungen der dritten Auflage von 1985.⁵ Schließlich ist den Hörern der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/M. für ihr herausforderndes Mittun zu danken, von 1971 bis zum letzten Vortrag dieser Gedanken im Wintersemester 2004/05.

Am stärksten hat der Austausch wohl auf das 4. Kapitel gewirkt, noch mehr als bei den Klärungen im Zielkapitel, dem 7. Die größte Erweiterung erfuhr der 3. Exkurs. Er fragt, aus der Erfahrungs- und Auslegungs-Vielfalt, nach "absoluter Erscheinung" und vertieft dies nun – zu deren Verständnis wie insbesondere vor den Problemen eines ein-personalen Monotheismus – auf das Geheimnis von Gottes Dreieinigkeit hin.

Daß der Versuch erneut und hier erscheinen kann, verdankt sich dem generösen Einsatz von Herrn Dr. Thomas Schumacher. Ihm sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

Offenbach, im Herbst 2005

Jörg Splett

⁵ Vgl. als "Kurzfassung" des Folgenden Kap. 7: Über Möglichkeiten, Gott heute zu denken, in: Handbuch der Fundamentaltheologie (Hrsg. W. KERN/ H. J. POTTMEYER/ M. SECKLER), I. Traktat Religion (1985); ⁵Tübingen/ Basel 2000; auch Kap. 2 (Gotteserfahrung im Gewissen), in: J. SPLETT, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, ³Köln 2004, sowie Kap. 6 (JOHN HENRY NEWMAN: Gewissens-Licht), in: J. SPLETT, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt/M. 1996.

1. Christliche Philosophie

Dieses Buch unternimmt erneut den Versuch, das Reden von Gott philosophisch zu rechtfertigen. Wer philosophisch argumentiert, verlangt damit, daß auch sein Partner philosophiere; sonst redet man ja aneinander vorbei. Das Gegenüber dieses Begründungsversuchs bilden also die verschiedenen Weisen philosophischer Bestreitung einer philosophischen Theologie. Aber es gibt auch theologische Stimmen, die Sinn und Möglichkeit dieses Vorhabens in Frage stellen, ja, die es entschieden verwerfen – und zwar gerade im Namen dessen, dem es zu dienen versucht.

Vor der eigentlich philosophischen Diskussion ist darum diesem Verdacht und Verdikt gegenüber zu zeigen, was hier versucht werden soll und wie, mag er gelingen oder nicht, sich dieser Versuch seinerseits legitimiert. (Wen diese Frage weniger beschäftigt, mag den Vorausdisput ohne weiteres überschlagen und gleich mit der philosophischen Vorüberlegung des 2. Kapitels beginnen.)

"Ein Gottesbeweis z. B. kann mit allen Mitteln der strengsten formalen Logik aufgebaut sein, gleichwohl beweist er nichts, weil ein Gott, der sich seine Existenz erst beweisen lassen muß, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist und das Beweisen seiner Existenz höchstens auf eine Blasphemie hinauskommt", liest man bei MARTIN HEIDEGGER.⁶ Das ist nicht christlich dogmatisch gemeint, sondern zielt eher darauf, daß Göttliches statt bewiesen erfahren werden muß, daß "ein Gott" der Name einer Hiero- oder Epiphanie ist, statt daß er "zu einem Beweisgegenstand sich herabwürdigend läßt".⁷

Aber dieser Einspruch nimmt auf, was ernster SÖREN KIERKEGAARD hundert Jahre zuvor *Johannes Climacus* hat niederschreiben lassen: "Laßt uns lieber über Gott spotten, schlecht und recht, wie es zuvor in der Welt geschehen ist; das ist immer der schwächenden Wichtigtuerei vorzuziehen, mit der man das Dasein Gottes beweisen will. Denn das Dasein eines, der da ist, zu beweisen, ist das unverschämteste Attentat, da es ein Versuch ist, ihn lächerlich zu machen; das Unglück aber ist, daß man das nicht einmal ahnt

⁶ M. HEIDEGGER, Nietzsche 2 Bde., Pfullingen 1961, I 366.

⁷ Ebd. II 59.

und daß man das in vollem Ernst für ein frommes Unternehmen ansieht. Wie kann man nur darauf verfallen, zu beweisen, daß er da sei, es sei denn, weil man sich erlaubt hat, ihn zu ignorieren; und nun macht man es dadurch noch verrückter, daß man ihm gerade vor der Nase sein Dasein beweist."⁸

Ich sagte "ernster", weil hier klar ist, daß selbstverständlich nicht Gott etwa sich seine Existenz beweisen lassen muß (die Frage seiner Göttlichkeit oder "Ungöttlichkeit" wird uns im Folgenden öfters begegnen, vor allem im 8. Kapitel), sondern daß offenbar der Mensch es braucht – nicht bloß eingebildeterweise, weil nämlich er sich vorher "erlaubt hat, ihn zu ignorieren".

Wozu aber braucht der Glaubende die philosophische Fragestellung nach dem Dasein Gottes? Kann, darf er überhaupt noch so fragen, nachdem er im Glauben Gottes gewiß ist? Und gegenüber dem Nichtglaubenden ist von ihm sein Zeugnis, kein Beweis gefordert: "Zu Gott kann man sich nicht denkend verhalten, ohne zugleich aufzuhören, sich zu Gott zu verhalten."⁹

PASCALS Gegensatz zwischen dem "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" und dem "Gott der Philosophen" wird in der dialektischen Theologie zum ausschließenden Widerspruch verschärft. Demgegenüber hat man katholischerseits Konzeptionen vertreten, wonach erst das Dasein, die Allwissenheit sowie die untrügliche Wahrhaftigkeit eines persönlichen Gottes erschlossen und bewiesen werden müssen, ehe man dann (nach weiteren vermittelnden Schritten) seiner Botschaft in Jesus Christus Glauben schenken kann. Hinweisen auf die eigentümliche Struktur der Vergewisserung in personalen Bezügen begegnet dann der Verdacht auf Flucht vor der Anstrengung des Begriffes, wenn nicht gleich die entschiedene Diagnose "fundamentaltheologischer Pleite".

⁸ Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Zweiter Teil, Düsseldorf 1958, 256 (SV VII 475). Vgl. die Tagebücher, 1. Bd., Düsseldorf 1962, 324): "Gottes Dasein beweisen zu wollen ist das Lächerlichste von allem. Entweder ist er da, und dann kann man es nicht beweisen (ebensowenig wie ich beweisen kann, daß irgendein Mensch da ist; ich kann es höchstens jemanden bezeugen lassen, aber dann setze ich ja das Dasein voraus); – oder er ist nicht da, und dann kann es ja auch nicht bewiesen werden."

⁹ E. BRUNNER, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 1. Bd., Tübingen 1933, 37.

Philosophie – Theologie

Zur Klärung sei in einem ersten Durchgang dargestellt, was hier unter Philosophie und Theologie verstanden werden soll, um dann in einem zweiten Gang zu erörtern, welche Aufgabe der Philosophie in der Selbstverantwortung des Glaubens zukommt.

Auf den ersten Blick stellt sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie als Antithese konkurrierender Universal- "wissenschaften" dar. Die Theologen fürchten, der Philosoph löse die unrückführbaren Gegebenheiten des Glaubens transzendental in ihre allgemeinen Möglichkeitsbedingungen auf. Innertheologisch läßt sich das etwa an Polemiken gegen die Transzendentaltheologie KARL RAHNERS ablesen, die befürchten, hier werde Gott vom Menschen vorgeschrieben, wie er sich (nämlich allein im transzendentalen Rahmen) zu verhalten habe; die Besonderheit der biblischen Offenbarung, vollends des Christus-Ereignisses, gehe verloren; Theologie werde auf Anthropologie reduziert.

Umgekehrt haben Philosophen den Eindruck, die Theologie verlange von ihnen einen willkürlichen Frageabbruch. Das vielzitierte "sacrificium intellectus" gehört hierher, wenn nicht gar "credo quia absurdum"; beides ebenso als Parole von engagierten Verfechtern des Glaubens wie als Schreckbild von liberalen Religionsgegnern beschworen.

Zum Teil läßt sich diese Antithese auf Mißverständnisse zurückführen: Mißverstehen des anderen und Selbstmißverständnis. Doch nur zum Teil. Es gibt zwischen den Positionen des Philosophen und des Theologen auch echte Spannungen, die nicht einfach aufgelöst werden können. Keiner von beiden darf seinen Versuch einer Antwort hierzu vorzeitig aufgeben – um seiner selbst wie um des anderen willen.

In Wahrheit ist ja die Entdeckung solcher Differenzen keineswegs überraschend, wird sich uns Differenz doch als eine Grundgegebenheit gerade freiheitlicher Selbsterfahrung erweisen. Eben deshalb kann man auch keine konkrete Abgrenzung formulieren, die als solche ein für alle Male gültig wäre. "Die Philosophie", "das Verhältnis von Philosophie und Theologie" sind, in solcher Abstraktheit belassen, keine eigentlich philosophischen Themen,

jedenfalls (um nicht einem Selbstwiderspruch zu verfallen) in dem hier verstandenen Sinn von Philosophie.¹⁰

Das Verhältnis beider wird zu verschiedenen Zeiten verschieden gesehen und bewertet, so daß keine Zeit mit ihrer Lösung sich zur allgemeinen Norm erklären kann. Noch innerhalb derselben Zeit zeigt sich dasselbe, insofern etwa auch heute in der monographischen und Handbuch-Literatur sich verschiedene Akzentuierungen innerhalb derselben Grundstellung finden.

Wie soll nun hier Philosophie verstanden werden? Ich möchte sie als methodisch kritische prinzipielle Reflexion auf Grunderfahrungen definieren.

Methodisch-(selbst-)kritisch: insofern handelt es sich um Wissenschaft, wenn auch nicht im einzelwissenschaftlichen Sinn eines umgrenzten Forschungsgebiets und einer beschränkten Fragestellung, gar in dem noch engeren Sinn der exakten sciences. Wissenschaft ist ja nicht das naive Bemühen, eine Methode auf alle Bereiche der Forschung zu übertragen, sondern der kritische (das heißt: unterscheidende) Wille, jeden Gegenstand in der ihm angemessenen Weise zu betrachten und zu befragen.

Dieser Gegenstand ist nun hier (in der philosophischen Theologie) nicht unmittelbar und eigentlich Gott "an sich", sondern das Sprechen von ihm.¹¹ Doch auch nicht ein bloßes Reden, sondern das Wissen, aus dem dieses Reden lebt: "aus Gottes Wirkungen". Wir werden lieber sagen: seinem Sich-Zeigen. – Gegenstand der methodisch-kritischen Befragung ist also unser Erfahren; nicht irgendeines, sondern Grunderfahrung. Dies im doppelten Wort-

¹⁰ Aus der Radikalität philosophischen Fragens folgt nämlich, daß nicht bloß die Antworten, sondern bereits das Selbstverständnis dieses Fragens, also der Begriff von Philosophie überhaupt, jeweils anders sind. Inwieweit dies nicht Relativismus besagt und es dennoch, ja gerade so *die* Philosophie als *singulare tantum* gibt, ist noch zu erörtern.

¹¹ THOMAS V. AQUIN, S.th. 1 3, 4 ad 2: Nimmt man "Sein" im Sinn von Seins-Vollzug, "dann können wir Gottes Sein nicht wissen, sowenig wie sein Wesen", sondern nur im Sinne des "ist" sprachlicher Setzung. "Wir wissen nämlich, daß dieser unser Satz über Gott wahr ist, wenn wir sagen 'Gott ist'. Und dies wissen wir aus seinen Wirkungen."

sinn, einmal insofern, als solches Erfahren alle Teilerfahrungen durchstimmt, sodann, insofern es tragende Gründung erfährt.

Reflexion auf solche Erfahrung ist folgerichtig Selbstreflexion, auch und gerade im Bedenken der Erfahrung anderer. Und prinzipiell schließlich heißt sie, weil nicht nur die reflektierte Erfahrung zentral ist, sondern weil auch die Reflexion auf sie sich nicht mit Teilaspekten begnügt (wie die Religionswissenschaften es tun, allein schon insofern, als sie von der Wahrheitsfrage abstrahieren), sondern ihrerseits auf die Mitte, den Grund dieser Erfahrung abzielt.¹²

Diese Reflexion nun weiß sich als Freiheitsvollzug und als Reflexion einer Erfahrung, die ebenso Freiheitsvollzug ist. Freiheitsvollzug letztlich nicht gegenüber Sachwirklichkeiten, sondern ihrerseits in einer Welt von Freiheiten stehend. Grunderfahrung besagt hier im weitesten Sinn, der im Folgenden herauszuarbeiten sein wird, dialogische Erfahrung: "in Begegnung mit". So aber stößt die Reflexion – gerade als Freiheitsgeschehen – auf Faktizität, auf Unableitbares, dessen Möglichkeitsbedingungen zwar (allerdings nicht apriorisch, sondern erst aus dem Geschehen wirklicher Begegnung) aufgeheilt werden müssen, das aber nicht mehr schlicht in diese Vorbedingungen aufgelöst werden kann.

Reflexion ist bleibend auf die von ihr reflektierte Erfahrung verwiesen. An der aber sind aus diesem ersten Vorblick wenigstens drei Momente zu unterscheiden: erfahrende Freiheit, erfahrene (ihr begegnende) Freiheit und das different-eine Geschehen des Erfahrens selbst.

Insofern kann man tatsächlich pointiert formulieren: Denken, Erkennen, Philosophie löst Wirklichkeit in Möglichkeit(en) auf, so wie Handeln Möglichkeit(en) zu Wirklichkeit kontrahiert. Doch diese Vollzugsrichtungen stehen nicht undialektisch nebeneinan-

¹² Diese Bestimmung läßt sich im übrigen mühelos in die traditionellen Definitionen überführen, etwa "Wissenschaft vom Ganzen aus Prinzipien" oder "*scientia universalis naturali comparanda ratione*", wenngleich sie bewußt dasselbe anders akzentuiert.

der. Der Philosophie als Analyse zeigt sich in ihr selbst als ihre Möglichkeitsbedingung unauflösbare Wirklichkeit.

Freilich nicht so, als stieße sie hier gleichsam an eine Mauer. Es ist ja nicht so, als stünde der Reflexion die Erfahrung als kompaktes Objekt gegenüber. Nicht nur ist Reflexion selbstverständlich auf Erfahrung bezogen, nicht nur bedarf die Erfahrung reflektierender (Selbst-)Kritik, sondern es gibt überhaupt keine Erfahrung, die nicht – wie anfänglich immer – gedeutet und in diesem Sinn ursprünglich reflektiert ist. Vom Ich entgegengenommen, wird sie schon immer "als etwas" verstanden (sei es selbst als "unverständlich"), das heißt aber: in Unterscheidung (= "Kritik") zu anderem, das sie nicht ist.

Ist so die Erfahrung selber kritisch, nicht bloß auf Kritik verweisend, dann läßt auch umgekehrt die Kritik sich als Moment der Erfahrung selber bestimmen, nicht bloß als nachträgliche Reflexion, so sehr diese Kritik dann verschiedene (Abstraktions- oder Durchklärungs)Stufen besitzt.

Freiheit als Selbstursprünglichkeit (Selbstanfänglichkeit, Selbstverfügung) ist sich erst in solcher Erfahrung gegeben. Insofern kommt jeder Erfahrung – im ihr nicht verfügbaren Betroffenwerden – auch ein Moment an "Unfreiheit" zu. Doch werden wir zu überdenken haben, mit welchem Recht diese innere "Grenze", von der her einzig Freiheit sein und wirken kann, "Unfreiheit" heißen darf, ob ihr nicht ein anderer Name, etwa "Befreiung", eher entspricht.

Mit dieser Dreifachstruktur von Freiheitsvollzug ist zugleich seine Geschichtlichkeit gegeben: Philosophie stößt letztlich auf geschichtlich-unableitbares Geschehen: auf das Sich-Zeigen und Sich-Erschließen von Freiheit. Grenzenlose Analyse würde in ihrer "schlechten Unendlichkeit" also gerade nicht begreifen, was sie zu begreifen versucht, nämlich den *Sinn* des Sich-Zeigenden. Denn nicht dies ist der Sinn, den sie selbst, konstruierend-operativ, dem sich Zeigenden beilegt, sondern jener, den das Zeigen meint: er ist in dem, was unkonstruierbar entgegenzunehmend sich zeigt, das eigentlich sich derart Zeigende.

Wenn nach dieser ersten Selbstbestimmung von Philosophie nun auch Theologie bestimmt werden soll, darf nicht vergessen wer-

den, daß es sich hier nicht ebenso um Selbstverständnis handelt, sondern um eine Bestimmung von außen, seitens der Philosophie. So ist die Definition nicht authentisch; aber sie muß deswegen, zumal wenn sie sich auf authentische Texte bezieht, nicht einfach falsch sein."¹³

Weder mit der ersten Quaestio in der Summa theologica des AQUINATEN noch mit den entsprechenden Artikeln in unseren großen theologischen Wörterbüchern kommt wohl die folgende Bestimmung in Konflikt: Theologie (als Wissenschaft) ist methodisch-kritisches Verstehen(-wollen) der im Glauben als Gotteswort aufgenommenen biblischen Botschaft (und dies wiederum in Theorie und Praxis und in dialogischem Zugleich von individuellem und gemeinsamem Verstehen).

Damit soll Theologie keineswegs etwa auf Exegese, allenfalls biblische Theologie reduziert werden; denn einmal ist mit "Botschaft" nicht bloß der Text gemeint, sondern der Text im Verweis und Bezug auf das, wovon er redet, und dann gehört die "Wirkungsgeschichte" der Botschaft durch die Jahrhunderte hin wesentlich mit zu ihr, bis zu der Aufgabe heutiger, privater wie gesellschaftlicher, Lebensgestaltung von ihr her.

Wird aber Theologie in dieser Weise verstanden als zunächst "das ausdrücklich bemühte Hören des glaubenden Menschen auf die eigentliche, geschichtlich ergangene Wortoffenbarung Gottes"¹⁴,

¹³ Auch scheint der Hinweis geboten, daß Theologie zwar als "sacra doctrina" Glaubenswissenschaft ist, aber keineswegs einfachhin sprechender Glaube. Das PAULUSwort vom pneumatischen Menschen, der, alles beurteilend, selber von niemandem beurteilt werden kann (1 Kor 2,15), läßt sich deshalb nicht einfach für die Theologie übernehmen. Ebenso nicht etwa die PASCALSche Entgegensetzung von Abrahams Gott und dem der Philosophen; immerhin nämlich ist in diesem berühmten Ausbruch des "Mémorial" (vor aller weiteren Diskussion) der Gott der Philosophen zugleich auch jener der "savants", der Gelehrten, wozu offenbar auch die Gottesgelehrten zählen. (Was aber die inhaltliche Bestimmung angeht, wird sich zeigen [Kap. 6 / 7], daß Gott philosophisch mitnichten bloß als "Causa sui" zu bestimmen wäre, sondern sehr wohl als schöpferische Liebe.)

¹⁴ So im Kleinen Theol. Wörterbuch von K. RAHNER / H. VORGRIMLER, Freiburg i. Br. 1967, im Artikel *Theologie*; vgl. W. KERN / F.-J. NIEMANN, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981.

dann stößt sie in der methodischen Durchklärung wie in ihrer Konkretion auf Praxis hin (was nicht beiläufig, sondern wesentlich zu ihr gehört)¹⁵ aus sich selbst heraus auf die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen. Vor allem geht es in einem derart betreffenden Offenbarungsgeschehen nicht bloß, ja vielleicht nicht einmal hauptsächlich, um neue aufzunehmende Erkenntnisinhalte, sondern zuvörderst um die Eröffnung eines neuen Erkenntnis- und Denkhorizonts, in dem Gott, Mensch und Welt in "neuem Licht" erscheinen. Gottes Wort spricht so in die Situation des Menschen hinein, daß es diese nicht nur verändert, sondern sie in ihrem Neugewordensein zugleich auf neue Weise erhellt. Deren Verständnis (inhaltlich und strukturell) gehört also zum Vollverständnis seiner; anders gewendet: das Verstehen von Gottes Wort impliziert ein entsprechendes Selbstverständnis des Hörers.

Dann aber ist eine exakte Grenzziehung zwischen Philosophie und Theologie nicht erreichbar. Theologie ist in concreto stets auch philosophisch, und hinsichtlich europäischer Philosophie gilt, was KARL JASPERS zur Aufnahme des seinerzeit viel diskutierten Begriffs der "christlichen Philosophie" veranlaßt hat. Er nennt¹⁶ drei mögliche Bedeutungen dieses Ausdrucks: a) als historische Bezeichnung für das noch nicht trennende Bewußtsein eines AUGUSTINUS, ANSELM, CUSANUS; b) als Name für die scholastische Philosophie, der er freilich den philosophischen Ernst abspricht, da sie ihren Ernst im kirchlichen Offenbarungsglauben habe; c) als Kennzeichnung der abendländischen Philosophie als solcher, sofern sie im Gegensatz zur griechischen oder gar indischen und chinesischen Philosophie – von der alldurchdringenden Atmosphäre des Christlichen bestimmt ist.

Hier sei dieser Name enger als in der dritten und weiter als in der zweiten Bedeutung gefaßt: als Bezeichnung für ein Denken, das seine geschichtliche Christlichkeit *positiv*, bejahend übernimmt, ohne sich jedoch als solches, also von sich aus, schon in den Dienst, und auf keinen Fall in die Dienstbarkeit, der Theologie zu

¹⁵ Vgl. S.th. I 1, 4 u. 5 corp.

¹⁶ Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 61f.

begeben. Das heißt: ein Mensch, der Christ ist, reflektiert (methodisch-kritisch) seine Grunderfahrung, seiner Bestimmtheit durch sein Christsein genau so bewußt wie anderer ethnischer, historischer, sozialer Bestimmtheiten seines Denkens (und ebenso, wie ein nicht-christlicher Philosoph sich seiner vielfachen, auch "weltanschaulichen" Bedingtheiten bewußt zu sein hat).

Er reflektiert mit seiner menschlichen "natürlichen" Vernunft und nach deren Prinzipien; er bezieht sich auf die Glaubensurkunden nur so wie auf andere große Dokumente menschlicher Erfahrung. Zwar darf ihm niemand verargen, daß er sie höher schätzt als die Werke eines GOETHE, SHAKESPEARE oder DOSTOJEWSKIJ, daß er sie eher heranzieht als BUDDHA oder die Upanishaden; aber er führt sie nicht als autoritatives und (wenn auch weitere: kirchliche Auslegung forderndes) "letztes" Wort Gottes (Hebr 1,1f.) in seine Argumentation ein.

Inwieweit nun sein Denken über seine natürlich-geschichtliche Bedingtheit hinaus auch "übernatürlich" christlich bestimmt ist (nicht bloß "ontisch", sondern mit Konsequenzen für das, was er erkennt und sagt), kann er – "natürlich" – nicht wissen, muß es indessen auch nicht, sondern darf dies durchaus kompetenterem Urteil (dem der Theologen?) überlassen.

Sofern man, ein wenig schematisierend, Philosophie in ihrem Zug zum Prinzipiell-Allgemeinen auf geschichtliche Faktizität treffen und Theologie im Bedenken ihres geschichtlichen Faktums ins Grundsätzliche geraten sieht, eröffnet sich der Ausblick auf eine "Synthese", die das Gegenteil ein- oder wechselseitiger Aufhebung wäre, nämlich der Austausch unabgeschlossen weiterführenden Gesprächs. Anders gesagt, bestimmt man (wiederum: ohne dialektische Weiterbestimmung) Philosophie als die Explikation des Reflexionsmomentes am Selbstverhältnis des Menschen, Theologie als Explikation der Reflexion seines (von Jesus Christus her eröffneten) Lebens im Gottesverhältnis, dann ist wiederum beides in bleibender Differenz eines; des Menschen Selbst ist "ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält".¹⁷

¹⁷ S. KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1957, 9 (SV XI

Philosophie für Theologie

Versuchen wir nun in diesem verflochtenen Ganzen eigens einige jener Fäden zu verfolgen, die von der Philosophie her zur Theologie laufen, bzw. die Philosophie vom Interesse des Theologen her zu beleuchten. Oder jedenfalls von dem her, was der Philosoph für dessen Interesse hält. Dies allerdings nicht im Sinne faktischer Kenntnis oder gar bloßer Vermutung, sondern grundsätzlich und normativ, will sagen: von dem her, wovon er behauptet, es habe die Theologie zu interessieren (obzwar nicht vorrangig), wenn sie ihrerseits mit ihrer Botschaft Interesse bei den Menschen beanspruchen wolle.

Als erstes sind hier, mehr formal, logische und wissenschaftstheoretische Reflexionen zu nennen. Schon ins Inhaltliche führen sodann Überlegungen für eine angemessene Hermeneutik.

Insofern Theologie nicht bloß vergangene Geschehnisse, sondern deren bleibende Bedeutung, deren Gegenwärtigkeit verkündet und zugleich zu einem Handeln (individuell wie gesellschaftlich) aufruft, das dem Anruf dieser Gegenwärtigkeit entspricht, bedarf sie der Hilfe der verschiedenen Humanwissenschaften in ihrer Breite wie deren systematischer Durchklärung und Ausweitung in der Philosophie.

Dies vor allem in dreifacher Hinsicht: gefordert ist 1. eine philosophische Anthropologie; 2. eine Geschichtsphilosophie, die – biblisch gesprochen – die "Zeichen der Zeit" lesen hilft, beides in Einbezug der einschlägigen Wissenschaften; 3. bedarf es, auf der Grundlage des Genannten und mit besonderer Auswertung von Psychologie und Soziologie, individueller wie gesellschaftlicher Gegenwartskritik und entsprechender Imperative.

Die benötigten Daten und Deutungen sind zum Teil prinzipiell in der Offenbarungsurkunde nicht zu suchen, da diese ja keine Aussagen über das unterscheidend Heutige macht; zum Teil deswegen nicht, weil auch die überzeitlich gültigen Wesensaussagen in einer bestimmten historischen Gestalt gegeben werden, aus der sie herausgelesen und übersetzt werden müssen, bleiben sie doch

128). Dazu ausführlicher: J. SPLETT, *Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch? Christliches Philosophieren*, Münster 2001.

einzig durch entsprechende Veränderung dieselben (Buchstabenstarre kann sie bis ins Gegenteil verkehren). Schließlich geht es den Offenbarungsurkunden gar nicht um eine Lehre von Welt und Mensch, um Ethik, um Politikwissenschaft und vieles mehr, so daß sie eine Fülle von Fragen einfach nicht behandeln, die die konkrete und allseitige Realisierung des Glaubens aufgibt, ohne daß man einfachhin behaupten könnte, diese Fragen seien eben darum nicht wichtig – oder durch die gebotenen Antworten bereits hinreichend mitgeklärt.

(Vielleicht darf man grundsätzlich sagen, was vor allem hinsichtlich des Leids in der Welt zu bedenken sein wird: Seltener, als wir wünschen, befreien uns Gottes Antworten von unseren Fragen; sie ermöglichen uns, mit ihnen zu leben. Im biblischen Vor-Bild: Jesu Gebet am Ölberg wird derart erhört, daß er – bei Lukas durch einen Engel – gestärkt wird zur aktiven Einwilligung.)

Vielleicht weckt das bislang Gesagte den Anschein, als gehe es sozusagen um philosophische Hilfsdisziplinen im theologischen Kosmos. Gemeint ist mehr: nämlich ein Wesensmoment am theologischen Vollzug als solchem; man könnte es bezeichnen als Selbstkritik der Theologie. Es geht also nicht um eine äußere Hilfe und Ergänzung für theologische Reflexion, sondern um eine Hilfe, die sich kritisch eben "gegen" sie wendet, als Reflexion der Reflexion: nicht Instrument rein positiver Aneignung oder Adaptation, sondern "Gewissensspiegel", ohne dessen Befragung Theologie einem Offenbarungspositivismus anheimfällt, der zwar nicht minder die Brille der Zeit trägt, dies aber nicht bemerkt.

Gewiß ist die Selbstkritik des Glaubens und der Theologie allererst theologische Selbstreflexion, d.h. sie geschieht durch Rückbezug der Theologie und des Amts auf die Kirche des Anfangs. Doch ist es hierbei eben nicht damit getan, "entschlossener auf das zu hören, was geschrieben steht"¹⁸, es bedarf hier vielmehr einer Hermeneutik, die als theologische immer auch philosophisch sein muß, insofern sie Selbstverständnis und Selbstreflexion des Menschen in seinen Grunderfahrungen ist; und dies noch einmal, insofern die Selbstkritik sich auch auf die Entgegennahme der

¹⁸ W. STOLZ, *Menschsein als Gottesfrage*, Pfullingen 1965, 217.

Botschaft richtet, also auf den heutigen Menschen in seinem Bezug zur Schrift.

Entscheidend für das Unternehmen dieses Buches aber ist schließlich die fundamental-theologische Rolle der Philosophie für die Theologie. Damit wird kein schematisches Zwei-Stufen-Denken gefordert. – Zu Recht wendet man sich gegen die Vorstellung, erst müsse philosophisch alles durchgeklärt sein, ehe entsprechende Praxis, hier: der Glaube, einsetzen könne und dürfe. Nicht Gottesbeweise führen zum Glauben. Gott ist der Grund des Glaubens an ihn, alles andere ist nur Vermittlung und Zugang zu diesem Grund; denn Glaube als absolute Zustimmung muß absolut begründet werden, adäquate Glaubensbegründung geschieht also nur in und durch Gott.

Andererseits ist eine gewisse Stufung innerhalb ihrer wohl das Übliche: ein Wachsen an Entschiedenheit, die unbewußt, unreflektiert von einem anfänglichen ersten Glauben getragen und genährt wird. – Eine genaue "Analysis fidei" ist hier weder möglich noch nötig (obendrein geht es hier nicht um den streng theologischen Glauben als solchen, sondern um sein menschliches Bewußtsein, seine werthafte Ausdrücklichkeit); es genüge der Hinweis auf jenen Topos der Evangelien, daß Jesus Wunder nur aufgrund von Glauben wirken "kann" und deren eigentliches Resultat dann der Glaube der Betroffenen ist.

Wie im Erwachen geschieht hier ein Zu-sich-Kommen im selben, das ebenso zu sich erst kommt, wie es andererseits je schon zu *sich* kommt, ohne daß der Ausgangs- oder Übergangspunkt sich feststellen ließe. Man erfährt nur, daß man schon glaubt, lebt, liebt, erwacht ist und so fort; jeder Anfang entzieht sich.

Gleichwohl ist auch solche Stufung innerhalb desselben nicht die einzig mögliche Gestalt des Verhältnisses. Es gibt auch, und wohl nicht so selten, den Blitz umfassender Erkenntnis. Auf unsere Frage bezogen: es gibt den Weg von Gott zu Jesus (wodurch erst dann Gott, der Vater, voll erkannt ist)¹⁹ und den von Jesus zu Gott (wodurch dann erst Jesus, als der Sohn, der Christus, voll erkannt

¹⁹ Vgl. K. RAHNER, *Theós im Neuen Testament*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln ⁸1967, 91-167.

ist), und beides langsam sich entfaltend oder anscheinend ganz unvorbereitet.

In jedem Fall aber bedarf, das wird hier behauptet, solche Einsicht reflektierter Aufarbeitung. – Freilich setzt man sich damit dem Ideologieverdacht aus, man suche nur, ob verifizierend oder falsifizierend, im nachhinein zu rechtfertigen, was seine wahren Gründe ganz woanders habe. Aber darauf ist – vor manchem Weiterem – als erstes offen zu erwidern: In der Tat. (So übrigens nicht bloß in Glaubensdingen, sondern bei allem Beweisen, seit EUKLIDS "quod erat demonstrandum").

Das heißt: philosophische Durchklärung prätendiert keineswegs, voraussetzungslos und vom Nullpunkt her zu beginnen, um so aufzuzeigen, daß man gar nicht anders hätte handeln können, als man gehandelt hat. Denn eben dies wäre Ideologie: der Versuch, den Entscheidungs-Charakter von Entscheidung dadurch aufzulösen, daß man ihre Beweggründe mehr oder weniger restlos theoretisiert.²⁰ In Wahrheit lassen sich zwar Gründe vorbringen, aber *der* Grund (von dem her auch die Gründe ihr Gewicht erhalten) läßt sich bestenfalls nennen, nicht fassen.

Wahl ist darum nicht ein irrationales Geschehen, aber sie übersteigt oder vielmehr: begründet erst die rationale (Selbst-)Reflexion. Umgekehrt bleibt Entscheidung nur dann verantwortlich, ja überhaupt Entscheidung (statt bloßer irrational gesteuerter Willkür), wenn zu ihrem Gesamtvollzug rationale Begründungsreflexion gehört. Und Begründung hat gerade in diesem Freiheitsraum von Entscheidung ihren Ort; denn hinsichtlich von Launen und "Geschmäckern" kann man ebenso wenig argumentieren wie über Zahlenfeststellungen und Rechnungsergebnisse. *Zwischen* beliebiger Willkür und Faktenzwang liegt das Feld der Freiheitsentscheidungen und ihrer rechtfertigenden Argumentation.

Und als Moment an der Glaubensentscheidung muß diese Begründung auch ausdrücklich werden: für den Glaubenden selbst wie für sein Glaubenszeugnis anderen gegenüber – und nicht zu-

²⁰ Vgl. J. SPLETT, Entscheidung, in: Sacramentum Mundi I 1057-1061 (u. in Herders Theol. Taschenlexikon); Gott-ergriffen (.Anm. 5), Einführung (Sich Ergreifen Lassen).

letzt um des Herrn dieses Glaubens willen, dem der Mensch mit allen Kräften und Vermögen (mit allen "Talenten"), in "vernünftigem Gehorsam" dienen soll (1 Petr 3,15; Röm 12,1).

Wir stoßen hier auf den theoretischen Aspekt des Verhältnisses von Gnade und Natur überhaupt, wo von der Gnade(nordnung) her die Natur als ihre Voraussetzung vorausgesetzt wird: die Freiheit als Adressat des Gnadenangebots.²¹

Wie dort keine gebietstrennende Grenzlinie gezogen werden kann, weil es hier nicht um Areale oder Schichten geht, sondern um "dimensionale" Unterschiede (vergleichbar dem Verhältnis zwischen Vertikaler und Horizontaler im Würfel, oder zwischen ihm und seiner zweidimensionalen Basis), so steht es hinsichtlich Glaube und Denken – und ähnlich auch mit dem Verhältnis von Theologie und Philosophie.

Darum läßt der Philosoph nicht bloß eine übernatürliche Gnadenhaftigkeit seiner Einsichten auf sich beruhen, sondern auch die Frage, wieweit er konkret nicht schon Fundamentaltheologie betreibe. So oder so nimmt er jeden Mitdenkenden in Anspruch.

Doch beenden wir hier den Vorausdisput über den möglichen Sinn und Ort des Vorhabens dieses Buches. "Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden."²² Zwar hat auch das folgende Kapitel noch eher formal methodischen Charakter, doch ist es in sich bereits der erste Schritt dessen, worum es hier inhaltlich geht: die selbstkritisch prinzipielle Reflexion von Grunderfahrung.

²¹ Vgl. K. RAHNER, Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln ⁵1967, 209-236 u. ö.; H. DE LUBAC, Die Freiheit der Gnade, 2 Bde., Einsiedeln 1971.

²² G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Hamburg ⁶1952, 11. - Siehe auch J. SPLETT, Anthropol-Theologie. Zum Verhältnis zweier philosophischer Grunddisziplinen, in: Theol. u. Philos. 48 (1973) 351-370 bzw. in: Denken im Glauben (Hrsg. TH. SCHUMACHER), München 2003, 23-47; ders., Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropol-Theologie (1986), Köln ²2005: I. Licht des Unbedingten. 1. Wahrheits-Anspruch, 2. Christliche Philosophie?, 3. Grundbegriff 'Gott'.

2. Erfahrung und Reflexion

„Erfahrung“ ist offenbar eine der wichtigsten Unterscheidungs-Parolen neuzeitlichen Denkens – gerade auch im Vergleich mit der mittelalterlichen Philosophie. Dies in mehrfacher Hinsicht und bei mitunter gegenläufigen Intentionen. Einerseits rücken die Erfahrungswissenschaften in die Rolle des Schiedsrichters auch bei normativen Diskussionen (vgl. z. B. heute das Gewicht von Moralstatistik und Ethologie für Ethik und Moralthologie, also auch gegenüber dem persönlichen Gewissen), andererseits hat die Tradition mit ihren „Autoritäten“ gegenüber der je persönlichen Erfahrung erheblich an Autorität verloren. Und sicher erklärt sich von hier aus auch die zentrale Bedeutung, die heute Leid- und Widersinnserfahrungen für eine Antwort auf die Gottesfrage besitzen.

So ist zuvor Philosophie überhaupt als (methodisch-prinzipielle) Erfahrungsreflexion bestimmt worden, und Gottesbeweise in einem solchen Verständnis müssen als Aufweis und Durchklärung von Gotteserfahrung verständlich gemacht werden. Was aber bedeutet in diesem Fragezusammenhang „Erfahrung“? In welchem Sinn ließe sich überhaupt von Gotteserfahrung sprechen? Diese Frage sucht das vorliegende Kapitel in zwei Schritten zu klären. Zunächst sei – negativ – klargestellt, daß es keine „reine“, direkte, unvermittelte Erfahrung Gottes geben kann. Dann aber soll deutlich werden, in welchem Sinn die Welt- und Selbsterfahrung des Menschen doch rechtens als Gotteserfahrung verstanden werden kann – und so verstanden werden muß, soll sie unverkürzt und angemessen ausgelegt werden.

Gott ist kein Datum

Unter dem Stichwort „intuitive Gotteserkenntnis“ wird in den klassischen Handbüchern der sogenannte Ontologismus behandelt und zurückgewiesen, in einer Diskussion, die für den Außenstehenden um spezifisch fachphilosophische Subtilitäten zu gehen scheint; verkompliziert noch durch den Streit, wer von den angeführten Denkern wirklich die Thesen vertreten hat, auf die man ihn festlegen will. Uns geht es jetzt nicht um philosophiegeschichtliche Diskussionen, sondern um die Sachproblematik. Und vielleicht läßt bereits das heutige Aufleben religiöser Erwe-

kungsbewegungen erkennen, daß diese Sachfrage nicht bloß ein fachinternes Problem stellt.

Die zu erörternde These besagt, daß man *vor* den Dingen und Sachverhalten das Licht erblicke, in dem sie sich zeigen; und dieses Licht sei die eröffnende Wahrheit Gottes. Tatsächlich läßt erst das Licht die Dinge sichtbar werden und läßt nur es sie erkennen; aber muß es dazu selbst erblickt werden, ja, könnte es dies überhaupt? Geht dem Erkennenden das Licht selbst auf oder läßt nicht vielmehr es ihm anderes aufgehen?

"Denn nicht dasselbe ist *von Natur* früher und *für uns*, und von Natur bekannter und für uns."²³ Dem kann man erwidern, daß ARISTOTELES selbst an dieser Stelle fortfährt: "Ich nenne das für uns früher und bekannter, was der sinnlichen Wahrnehmung näher liegt." Macht es nicht eben Wesen und Rang der Vernunft, des menschlichen *Geistes* aus, daß deren Erkennen der Wirklichkeitsordnung nicht zuwiderläuft, sondern entspricht? Hat auf das Axiom, alles was in der Vernunft sei, stamme aus den Sinnen, LEIBNIZ nicht rechtens erwidert: "außer der Vernunft selbst"?²⁴

Aber gerade diese Vernunft und ihr Licht sind Subjekt bzw. Ursprung oder Bedingung, nicht Objekt des Erkennens. Eben dann also, wenn man einen transzendentalen Apriorismus vertritt, d.h. die Ursprünglichkeit und Vorgängigkeit bestimmender Erkenntnisbedingungen, muß man sich davor hüten, den Wesensunterschied von Raum oder Horizont und Gegenstand der Erkenntnis zu vergessen.

Erst in einem zweiten Schritt, in einer Wende, wenn nicht einem Absprung des Schauens, erblickt man "an" den beleuchteten Dingen das Licht. Wie sieht man es? Für MAX SCHELER "erscheint (hier) die Kreatürlichkeit der Kreatur von vornherein als ein *phänomenales Merkmal* aufgeprägt; sie weist daher in einer Symbolbeziehung auf den Schöpfer hin und sie 'spiegelt' ihn", wie ein

²³ ARISTOTELES, Zweite Analytik 1, 2 (71 b 34 f.).

²⁴ "Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus." Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand II 1 (C. J. GERHARDT 5, 100). Vgl. später KANTS Unterscheidung: "Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der [sinnlichen] Erfahrung anhebt, so entspringt

Kunstwerk "ein Rembrandt", "ein Grünewald" ist.²⁵ – "Die Philosophie ist nichts anderes als Gott, gesehen in uns", "Vernunft, d.h. die natürliche Sicht Gottes im Spiegel der Seele", liest man in der Gotteslehre GRATRY'S.²⁶

Solche Sätze, und ähnliche bei AUGUSTINUS oder BONAVENTURA, worauf die Autoren sich beziehen, lassen sich vermutlich nicht auf einen strengen Wortsinn festlegen. Dem Glaubenden wird in der Tat alles gewissermaßen zum Spiegel. Und wenn wir einerseits einen platonistischen Ideenschatz in oder über uns, aus dem man, sich erinnernd, schöpfen könnte, nicht akzeptieren, so andererseits auch nicht die Auffassung, unser Bewußtsein sei in dem Sinn ein völlig "unbeschriebenes Blatt (tabula rasa)", daß es, gänzlich leer und neutral, *allein* durch die empfangenen Eindrücke Gesicht bekomme.

Von einer Leere läßt sich nur in dem Sinn reden, daß der Horizont tatsächlich keinen gegenständlichen Inhalt bedeutet, unbeschrieben ist das "Blatt" des Bewußtseins, insofern auf ihm keine "eingeborenen Ideen", keine "Engramme" notiert sind. Aber zugleich ist die Offenheit dieses Horizonts und der Vorgriff auf möglicherweise sich Zeigendes nicht bloß formal, sondern ursprünglich schon von einer bestimmten unverwechselbaren Qualität. Dies vor allem darum, weil er nicht bloß als rein theoretisches Offen-sein aufgefaßt werden darf, sondern als Sich-öffnen erkannt werden muß, als ursprünglichste "Praxis", Urbejahung, Antwort auf die Situation, in die man erwacht.²⁷ Der gegen den Positivismus gewendete Satz, es gebe keine puren, ungedeuteten Fakten, gilt auch und erstlich von dem Grundfaktum des Bewußtseins als solchen.

sie doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung" (KrV B 1).

²⁵ Vom Ewigen im Menschen (Ges. Werke 5), Bern-München ⁴1954, 162.

²⁶ Philosophie. De la Connaissance de Dieu, 2 Bde., Paris ⁵1856, I 269 u. 428. Vgl. H. DE LUBAC, Auf den Wegen Gottes, Freiburg 1992, 206f zu vier Arten von Ontologismus.

²⁷ Vgl. A. RAFFELT, „Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels "L'Action" (1893), Freiburg i. Br. 1978.

Derart wird alles, was wir erfahren, *als* etwas, als dies oder jenes erfahren – indem es in der Erfahrung bereits erstlich und grundlegend gedeutet wird.

Damit kommen wir auf die Sätze SCHELERS und GRATRYS zurück. Wollten sie sagen, man "sähe" unmittelbar, ohne Reflexion, Gott in seiner Schöpfung – bzw. es sei die "Reflexion" hier nur eine solche auf seiten des Objekts: "wie in einem Spiegel", dann widerspräche ihnen nicht nur das Zeugnis all derer, die erklären, sie sähen im Spiegel nichts dergleichen. Es widerspräche prinzipiell die einläßliche Analyse von Erfahrung als solcher: daß sie grundsätzlich Glaubenserfahrung ist, daß man Freiheit, Zuwendung, Person, den Anderen und auch Gott nicht erfahren kann, wenn man das Erfahrene nicht glaubt.

Intuitive unmittelbare Gotteserfahrung kann es nicht geben, weder Gottes als des Ersterkannten noch seiner im Spiegel der Welt oder des Menschen. – Unmittelbar deswegen nicht, weil für jede Erfahrung gilt, daß sie der Erfahrende unvermeidlich nach dem Maße seiner selbst entgegennimmt ("quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur"). Wir brauchen nun nicht die theologischen Aussagen über eine gnadenhafte Vergöttlichung des vollendeten Menschen zu erörtern, weil hier der Mensch auf dem Wege, in dieser Welt und Geschichte, im Blick steht. Doch selbst eine derart geschenkte Göttlichkeit hebt den Unterschied zur schenkenden Göttlichkeit nicht auf, offenbart ihn vielmehr endgültig. Um es auf die kürzeste Formel zu bringen: Gottesschau als endgültig "angemessenes" Erkennen Gottes ist gänzlich zu sich gekommene, unabgelenkte *Anbetung* seiner.

Sie ist also statt Erlösung von der Endlichkeit erlöste, voll mit sich "identisch" gewordene Geschöpflichkeit, deren Erkennen geschöpfliche Erkenntnis, in geschöpflichem Maß ist. Gott sehen, "wie er ist", heißt ihn sehen, wie er für den Sehenden ist, wie er ihm *erscheint*. Es gibt also keine unvermittelte, sondern nur mediale Erkenntnis.

Und fragt man nun nach dem Medium, dann lassen wir außer den theologischen Aussagen über die himmlische Gottesschau auch die Berichte und Selbstdarstellungen der Mystiker außer acht. Zwar ließe sich wohl zeigen, daß auch deren Gotteserfahrung "wie in einem Spiegel" Entscheidung und Reflexion voraussetzt;

jedenfalls aber erblickt üblicherweise der Mensch Gott nicht derart.

Selbst wenn nicht nur die Unselbstverständlichkeit der Dinge, sondern deren Geschaffensein als solches sich als Phänomen bestimmen lassen sollte, wäre davon zu sagen, was HEIDEGGER über die Gegenständlichkeit der Phänomenologie überhaupt bemerkt hat: "Was ist das, was die Phänomenologie 'sehen lassen' soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne 'Phänomen' genannt werden muß? ... Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht."²⁸

Das gilt auch nochmals von Frage und Ausgriff des menschlichen Bewußtseins als solchen. Selbst wenn diese Frage nicht erst ihrerseits reflektierend bewußt gemacht werden müßte, ist solches Fragen von sich aus nicht schon die Antwort, auch wenn der Glaubende überzeugt ist, als diese Frage seien wir von Gott gerade um der (sie übertreffenden) Antwort willen geschaffen.

Kurz: gerade ein Reden von Gott, das sich durch Berufung auf Gotteserfahrung ausweisen will, hat erstlich anzuerkennen, daß von direkter, unmittelbarer Gotteserfahrung nicht die Rede sein kann. – Was soll aber dann überhaupt die Rede von Erfahrung? Ist Erfahrung nicht eben direktes, unmittelbares Wahrnehmen von etwas?

Transzendente (Mit-)Erfahrung Gottes

In der Tat sei Erfahrung nach HELMUT OGIERMANN ("unmittelbar [besser: direkt?] hinnehmender Realbezug")²⁹ definiert als hinnehmende Real-Berührung. Doch was erfahre ich, wenn ich etwas er-

²⁸ Sein und Zeit, Halle 1927, 35.

²⁹ Die Problematik der religiösen Erfahrung, in: Scholastik 37 (1962) 481-513 u. 38 (1963) 481-518, hier: 37, 482-487. W. HOYE, Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie, Zürich 1993 (meine Rezension in ThPh 68 (1993) 619ff. J. SPLETT, Erfahrungsbeweis? In: Erfahrung – Geschichte – Identität (Hrsg. M. LAARMANN / T. TRAPPE, FS R.

fahre? Es klang bereits an, daß es keine Erfahrung gibt, in der nicht etwas *als* etwas erfahren wird. In diesem fundamentalen Sinn gibt es keine schlechthin "unreflektierte" Erfahrung. Nicht nur Reflexion bezieht sich zurück auf die zu reflektierende Erfahrung, nicht nur verlangt Erfahrung nach weiterer reflektierender Durchklärung. Beides entfaltet sich vielmehr – in seiner Differenz – aus einer ursprünglichen Selbigkeit heraus.

Der Mensch erfährt sich und seine Welt. Aber als was erfährt er, was er erfährt? Was macht die Vielfalt seiner Erfahrungen zu jeweils seinen? Was macht andererseits diese Erfahrungen zu *Erfahrungen* statt *Setzung*?

Diese Fragen wollen jetzt nicht inhaltlich verstanden sein; sie zielen nicht auf die beizubringenden Gründe oder Bedingungen ab, sondern auf die Weise, wie solche Prinzipien zur Wirkung kommen können.

Wären solche Gründe also das "Ich", die "Welt", das "Licht" – Bedingungen des Erfahrenen, wie wir gesehen haben, nicht begegnendes Etwas –, dann wird hier gefragt, wie sie ihre integrierende Leistung sollten erbringen können, wenn sie gänzlich unerfahrbar blieben. Auf die Weise ihrer Zugänglichkeit zielen die Ausdrücke: "transzendente" Erfahrung oder Mit-Erfahrung.

KANT sagt vom "Ich denke", daß es alle Vorstellungen "begleiten" können muß, und er nennt dessen Einheit transzendental = überstieglich, weil es nicht um das Gegenüber geht, sondern um dessen Vorbedingungen, die sich erst denkendem Rückstieg erschließen.³⁰

In der philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott wird dieser Rück-Überstieg unternommen, und es wird auf die Frage, die er darstellt, eine bestimmte Antwort gegeben und zu begründen versucht. – Die Frage kann man etwa mit den Worten HEIDEGGERS formulieren, am Schluß seiner Meditation über den Feldweg: "Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich:

SCHAEFFLER), Freiburg i. Br. 1997, 31-49.

³⁰ KrV B 131 f.

Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?"³¹ Nennt man dieses Gesamt des "Selben" (KANTISCH: diese "omnitude realitatum", das Insgesamt der Washeiten) schon Gott, dann wäre dies "Pantheismus". Solche Gesamtheit ist gerade nicht das, "was alle Gott nennen" (THOMAS VON AQUIN). Oder anders: was der aus jüdisch-christlicher Tradition Denkende "Gott" nennt, ist nicht dies Ganze – noch einfach das, was alle Gott nennen.

Wenn Gott als Gott sich zeigt, muß er sich letztlich unverwechselbar zeigen. Da dies nicht unmittelbar geschieht, gehört die Reflexion mit ihrer Aufgabe kritischer Klärung zum Gesamt ereignis dieses Sich-Zeigens. Doch eben als Reflexion auf Erfahrung.

Man könnte auch von Thematisierung sprechen. Was unthematisch miterfahren wurde (*als* was das Begegnende unthematisch erfahren wurde), wird nun reflektiert ausdrücklich gemacht. Verdeutlichen wir das Gemeinte: es geht 1. um Erfahrung von Absolutheit, Unbedingtheit, 2. um unthematische Mit-Erfahrung, 3. um eine Erfahrung als Basis und Aufgabe von Reflexion.

1. Gegenstand unseres "hinnehmend 'berührenden' Realbezugs" ist, wie gesagt, zunächst das Seiende: Dinge, Menschen, Bezüge. In dieser Erfahrung gibt sich jedoch deren (Ab-)Grund als miterfahren: die "Tiefe der Welt"³², ihr Sinn oder wie immer man es nennen mag. Gemeint ist jedenfalls der "Logos" (= Wort, Sinn) des Seienden ("on"); insofern ist die hier unternommene Reflexion ontologisch. Doch nicht erst sie. Die Erfahrung, auf die wir reflektieren, ist selber schon ontologisch. Die Reflexion wird darum von dieser Erfahrung "gerichtet", d.h. an ihr hat sie sich zu messen, von ihr ist sie bestimmt, auf sie bezogen – zugleich aber zeigt und erkennt sie sich darin schon als prinzipiell überholbar und stets ungenügend.

Man kann keine bestimmte Reflexion und Reflexionsaussage einer Erfahrung als die einzig mögliche festlegen, weder für sich noch gar für alle, so sehr andererseits eine Explikation nie für sich steht, sondern stets auf andere und frühere Auslegungen der gemein-

³¹ Denkerfahrungen, Frankfurt/M. 1983, 40.

³² W. WEISCHEDEL, Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst, Tübingen 1952.

samen Erfahrung verwiesen ist. (Es gibt keine Individual-sprache im strengen Sinn, obwohl jeder auf seine Weise spricht – und der Dialog, in und aus dem Sprache lebt, ist nicht bloß mit den Zeitgenossen, sondern stets auch mit der Tradition zu führen). Diese Erfahrung legt sich – unter einer Rücksicht – nun in jenen Grundbegriffen, oder besser: Grundworten, aus, die traditionell "Transzendentalien" heißen. "Seiend", "eines", "wahr", "gut" – das wird nicht abstrakt als solches erfahren, sondern erst einmal ganz konkret. Hier und jetzt soll ich die Wahrheit sagen – dies aber unbedingt, nicht um irgendeines privaten oder allgemeinen Nutzens willen. Und dieser Unbedingtheitscharakter erst führt zu der "Gesetzes"-Formulierung: Du sollst nicht lügen.³³

Die Verallgemeinerung zeigt sich also als Auslegung einer Erfahrung, die ihrerseits zunächst jenseits der Unterscheidung "individuell – allgemein" Erfahrung von Unbedingtheit, Absolutheit ist. Die Problematik "Vereinzelung/Verallgemeinerung" wird sekundär, weil das Unbedingte schon im Individuellen aufleuchtet, vor aller "induktiven" ("epagogischen") Auswertung.

So bei allen diesen ersten "Begriffen". Ontologie in ihrem Wesen (ihr "Unwesen" lassen wir jetzt beiseite) ist das strikte Gegenteil von Begriffskombinatorik. Sie ist in Wahrheit die Explikation solcher Grunderfahrung nach ihrer unverkürzten Tiefendimensionalität. Und man kann füglich die These aufstellen: hiermit, ob also Philosophie diese Explikation des Unbedingten leiste, steht und fällt sie. Die "Synthesis a priori" der Erstprinzipien ist nur von hierher gedeckt.

Das soll im Blick auf das Folgende an den ontologischen Prinzipien des Nichtwiderspruchs und des Satzes vom genügenden Grund nochmals eigens erörtert werden.

a) Der Nichtwiderspruchssatz gründet in der Erfahrung, daß jegliches schlechterdings, d. h. unausweichlich, mit Notwendigkeit, das ist, was es ist (so vielfältig, gar widersprüchlich dies sein mag, was es nun ist). Aber enthält die Erfahrung nur dieses Maß? Zeigt sich nicht ursprünglicher, jedenfalls wenn man positive Wirklichkeit im Bild hat, zuhächst angesichts von Person und Freiheit, daß

³³ Vgl. für das folgende: Freiheits-Erfahrung (Anm. 22), Kap. 1 u. 2.

solches sein *soll*, was es (wenigstens fragmentarisch) ist und wird? Und in einem weiteren Schritt wäre schließlich zu sagen: Daß solches sein soll, was es sein soll, soll seinerseits sein. – Verdeutlichen wir das:

Die bloße Identitätsaussage setzt eigentlich noch keinen Sinn. Die zweite Formulierung wäre schon eher eine mögliche Umschreibung dessen, worauf die menschliche Sinnfrage zielt. Der dritte Satz aber will ausdrücken, daß Sinn nochmals in der Tiefe seiner selbst legitimiert sein muß, um wahrhaft Sinn zu sein. Dieses Zugleich von "Ist-Notwendigkeit" und "Sinn-Notwendigkeit", besser zuletzt: "Sinn-Unbedingtheit", ist das, was die scholastische Tradition mit dem Grundwort "Sein" meint, wie man heute kaum noch versteht.³⁴

Das folgende Kapitel wird eigens der Erörterung des Sinn-Begriffs und der damit aufgeworfenen Fragen dienen, ja eigentlich ist dies die Aufgabe des ganzen Buches. Hier kann es sich nur um einen ersten und darum vielleicht nicht sehr überzeugenden Hinweis handeln. Gezielt wird jedenfalls darauf, daß die einfache faktische Notwendigkeit des "etwas ist (unausweichlich), was es ist" und die höhere Sinn-Notwendigkeit des "etwas soll sein, was es sein soll," umgriffen wird von dem, was mit "Notwendigkeit" nur sehr unzureichend benannt ist. Denn in diesem Wort liegt der Ton zu sehr auf dem Nicht-anders-können, während die Wollens-, Dürfens- oder Sinn-Identität dieser Grundwirklichkeit und ihrer Erfahrung verdeckt bleiben. – Damit hat die Erörterung der Identität bereits zum Thema des Grundes geführt.

b) In der Erfahrung des Sinns und Verdanktseins der Identität zeigt sich der Daseins- und Soseinsgrund des Daseienden. Das Wort "Grund" spricht eine neue Inhaltlichkeit aus, aber es wird deutlich, daß es sich um dieselbe Erfahrung handelt, die hier um einen Schritt tiefer expliziert wird.

Etwas ist nicht nur, was es ist; es ist also nicht nur identisch mit sich, sondern in dem "Es soll sein, was es sein soll," leuchtet auch

³⁴ Vgl. J. B. LOTZ, *Mensch Sein Mensch. Der Kreislauf des Philosophierens*, Rom 1982; DERS., *Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie*, Freiburg i. Br. 1967.

das Woher und Warum dieser Identität auf. Und es wird gleichzeitig deutlich, daß dieses Woher nicht auf jeden Fall und vorrangig das einer effizienten Kausalität, also der Ursächlichkeit im heutigen Verständnis, sein muß. Es zeigt sich etwas, das man mit den Namen "Horizont" oder Bezugsfeld zu benennen versucht hat, wofür aber wohl noch eher der Begriff symbolischer Präsenz, Repräsentanz oder jener der Partizipation geeignet sein dürfte (siehe darüber im 7. Kapitel). Hier vorerst nur dieses:

Ein Seiendes, ein Ereignis gibt sich; aber dieses Sich-geben ist nochmals gegeben: es ist Gegebensein bzw. ein Gegebenwerden. Identität ist eben erst in der benannten "Drei-Stufigkeit" ganz, was sie ist: sie zeigt sich als Gegebenes, ja als das Gegebenwerden selbst, und dieser ihr "Gabe-Charakter" ist sozusagen das Sinnvollste an ihr und ihrem Sinn.³⁵

Man braucht nur einen Schritt weiter zu gehen, um zu erkennen, daß dieses Gegebenwerden, wenn es expliziert wird, sich zu gleicher Zeit als unabdingbare Möglichkeitsbedingung der Identitätserfahrung zeigt. Wenn ich ausdrücklich den Charakter des Gegebenseins bestreiten wollte, höbe ich notwendig auch die Identität auf – bzw. ich reduzierte sie auf die pure Faktizität erster Stufe, die als solche keinen Sinn besitzt. (Es soll also – traditionell gesprochen – nicht der Satz vom genügenden Grund aus dem Nichtwiderspruchssatz deduziert werden; aber es wird behauptet, daß die Leugnung jenes Satzes diesen mitnegiert, bzw. ihn seines Sinnes beraubt. Sein Sinn würde gewissermaßen sinnlos.)

Spätestens jetzt freilich muß der Einwand zu Wort kommen, der alles bisher Gesagte begleitet hat, wie er alles Weitere begleiten wird: daß solche Sinnerfahrungen weder allgemein noch unbestritten sind. – Obwohl auf die Frage des Widersinns, des Leids und der Schuld, keine zufriedenstellende Antwort möglich ist – oder sollte man sagen: weil dies so steht –, müssen wir uns eigens dieser Frage stellen. Das 9. Kapitel hat diese Aufgabe. Vorweg ist

³⁵ Vgl. B. WELTE, Heilsverständnis, Freiburg i. Br. 1966, 110 ff. über die wachsende Bedeutsamkeit von Widerfahrnissen gemäß der Zunahme an Unerwartbarkeit und Unerzwingbarkeit. Auch H. GOLLWITZER, Krummes Holz und aufrechter Gang, München 1970 (u. ö.), 68 ff. über Sinn als Gnade statt Leistung. Glück kann nicht errungen, nur geschenkt werden, und

aber zu sagen, daß Widersinn erfahrenen Sinn nicht ungültig macht, ja daß, wie im nächsten Kapitel gezeigt werden soll, der Sinnhorizont das umfassende "Apriori" darstellt, innerhalb dessen überhaupt erst von Widersinn gesprochen werden kann.

Die Erkenntnis des Gegebenseins dessen, was "es gibt", setzt in der Tat eine Ur- und Ersterfahrung solchen Gegebenwerdens voraus. Die aber ist zumindest jedem Menschen, der die (Möglichkeit und Tatsächlichkeit von) Sinnerfahrung kritisch zu diskutieren vermag, in jener Hut der neun Monate und in jener Liebeszuwendung danach zuteil geworden, ohne die er gar nicht zu Vernunft gekommen, ja nicht einmal mehr am Leben wäre.³⁶

Und dieses (keineswegs so minimale, sondern für ein ernstlich offenes Bedenken äußerst un-selbstverständliche) "Minimum" mag hier als Ausgangspunkt genügen.

Lasse man das über Identität und Grund Gesagte zunächst – reduzierend – nur für den jeweils Denkenden und Redenden gelten. Auch dieser ist ja keineswegs rein mit sich identisch. Aber würde die Nicht-Annahme durch andere uns so treffen, wie sie uns trifft, wenn wir uns nicht – trotz aller Differenzen mit uns selbst – für akzeptabel hielten, und das heißt: wenn wir uns selbst nicht schon (grundsätzlich) *angenommen* hätten? Und geht es hier nur um eine private Vorliebe, selbstzärtlichen "Egoismus", und nicht vielmehr um ein *Recht*, auf das wir uns bei unserer Forderung nach unbedingter *Achtung*, nach Respektierung unserer *Würde* berufen? Ein Recht, auf dem wir auch und eben dann bestehen, wenn es verletzt wird?

Unbestreitbar kennt Sinnerfahrung ihre "Gezeiten". Darum steht wohl auch heute ihre Reflexion vor größeren Schwierigkeiten; es gilt ja aufzudecken, was sich von sich her zunächst gerade nicht zeigt. Gleichwohl sind solche Erfahrungen es, in denen – dies unsere These – die ontologischen Grund-Sätze ihren "Sitz im Leben" haben.

daß es so gegeben wird, ist das Beglückendste an ihm.

³⁶ Vgl. Freiheits-Erfahrung (Anm. 22), Kap. 7: Kind-Sein, zu H. SPAEMANN, G. SIEWERTH, F. ULRICH.

Ihre nähere Ausfaltung ist Sache der Ontologie: *die* Sache, von der her sie ist, was sie ist. Ihre Auslegung auf die Rechtfertigung eines Redens von Gott hin bedeutet jedoch keine Sonderanwendung der allgemeinen Sätze, vielmehr gerade die Thematisierung ihrer Ursprünglichkeit (ihres Entspringens). Dies freilich in einer gesonderten Thematisierung.

2. Sein, Sinn, Ursprünglichkeit begegnen ja nur als "Horizont", "Grund" oder "Tiefe" dessen, was direkt und thematisch erst einmal als es selbst erfahren wird. Nur "am" Gegebenen wird dessen Sich-Geben und Gegebenwerden erfahren. In der Thematisierung dessen vollzieht sich bereits eine Verinnerlichung der Erfahrung, gewissermaßen eine Schwerpunktverlagerung von einsichtiger Erfahrung zu erfahrener Einsicht hin. – Wende ich mich aber dem in den Dingen Aufleuchtenden selbst zu, dann ist es schon nicht mehr sichtbar. Denn nur am Beleuchteten strahlt das Licht auf. Biblisch: "Brannte nicht unser Herz?"³⁷

Ohne Bild: Erst indem man zu sich zurückkommt, wird man sich der Erfahrung bewußt. Erst in der Reflexion wird sie, die zuvor mich erfaßte, erfaßt (wobei sie mich schon erstlich – wie bedacht – allein nach meinem Maß erfassen konnte; will sagen: auch die Weise, wie jemand sich – ekstatisch – überstiege, geschähe noch einmal auf seine Weise. Selbst christlich gesprochen: die Gnade macht den Menschen zwar zu einem "neuen Geschöpf", aber nicht zu einem anderen Menschen).

Die Notwendigkeit dieses Faktums erhellt aus dem im ersten Gang dieses Kapitels Bedachten. Will man überhaupt transzendente Grunderfahrung zulassen – und ohne sie wird philosophisches Reden zur Begriffskonstruktion –, dann muß es, da eigentliche Intuition nicht in Frage kommt, die unthematische Miterfahrung sein. (Der theologische Aspekt dieses Sachverhalts betrifft, wie wir noch sehen werden, die "Abgründigkeit" des gründenden Gottes, ohne die er weder gründend wäre noch Gott.)

³⁷ Lk 24,32. K. HEMMERLE, in: B. CASPER, K. HEMMERLE, P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg i. Br. 1966, 47: "Das Denken begegnet dem Geheimnis nicht, dem es sich verdankt, ihm begegnet, daß es diesem Geheimnis auf seinem Weg begegnet *ist*."

3. Eben so aber sind Erfahrung und Reflexion auch in unserer Frage bei aller notwendigen Unterscheidung untrennbar. Erfahrung muß – mehr als bloß Ausgangspunkt – bleibende Basis ihrer Reflexion sein. "Wenn der Beweis wirklich die Gottes-Wirklichkeit an dem ursprünglich für uns gegebenen Orte ihrer Zugänglichkeit aufzeigt, dann heißt dies doch offenbar, daß in ihm auch die Klärung der Erstgestalt des noumenalen Gehaltes der religiösen Grundbestimmung geschehen muß, in eins mit dem Aufweis der Wirklichkeit dieses Gehaltes... Die Gottesbeweise müssen – dies wird hier zunächst nur als ein sich ergebendes Desiderat ausgesprochen – nicht nur selbst im Phänomenbereich der Religion stehen, sondern sogar die von HUSSERL geforderte phänomenologische Klärung dieses Bereiches und seines Ursprunges mitleisten."³⁸

Das heißt: philosophisches Reden von Gott spricht weder von Gott noch philosophisch, wenn es wie der Blinde von der Farbe sprechen wollte (oder auch wie der Physiker vom Psi in der Operatorenmechanik).³⁹

Andererseits bedürfen gerade die fundamentalen Erfahrungen des Menschen reflektierender Durchklärung, im Interesse des Einzelnen und seiner Mitmenschen. Die fundamentale, vor- (nicht ir-)rationale Erfahrung *kann* falsch gedeutet werden, und sie *wird* stets unangemessen ausgelegt. So bedarf es der Selbstkritik und gegenseitiger Kritik im positiven wie negativen Sinn ihres "Rich-tens", d.h. wörtlich: ständiger Unterscheidung (s. Kapitel 1).

Gerade nämlich, weil Denken und Reden immer unangemessen bleiben, dürfen sie sich nicht bei einer bestimmten Form der Unangemessenheit bescheiden. Sich selbst definitiv seine Grenze bestimmen bedeutet dasselbe wie die Leugnung eigener Grenzen. Denn Grenze ist stets die Grenze von (mindestens) Zweien; man kann sie sich also nicht einfach selber setzen. Meine Grenzen erkennen und anerkennen besagt, anerkennen, daß sie mir gesetzt sind – und stets neu gesetzt werden. Ich kann mich also nicht in ihnen, "seßhaft werdend", beruhigen. Damit würden sie nämlich

³⁸ B. WELTE, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, 315-336: Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion, 318.

³⁹ Siehe später Anm. 268.

vergessen. Vergessen würden sie als Grenzen (insofern man nicht mehr an sie "stieße") und vergessen als mir zugewiesen (insofern man sie nicht mehr "wahrnehme"). Solches "Akzeptieren" – HEGEL nannte es die Selbstberuhigung des Endlichen – hätte die Endlichkeit also gerade nicht angenommen, nicht deren Grundvollzug und Sinn: ihren Selbstüberstieg.

Glaubhaft bezeugt ein Reden von Gott seine Unangemessenheit also nur, wenn es auf dem Weg bleibt, das heißt unablässig von neuem beginnt. "Von neuem" – das meint zuerst ein Grundwort SÖREN KIERKEGAARDS: Wiederholung (Hören, Tradition, "Gehorsam"); es meint zugleich das Wagnis wirklichen Anfangs (Hoffnung, Mut, Phantasie).

Aber wie steht es um den Sinn solchen Unternehmens, wie um den – eben angesprochenen – Sinn von Endlichkeit überhaupt?

3. Anthropozentrik (Die Sinnfrage)

In der Tat scheint, wie von verschiedenen Seiten erklärt wird, heute der Ort eines Redens von Gott jener Raum zu sein, den die Sinnfrage des Menschen eröffnet. Nicht mehr: "Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?", nicht einmal: "Gibt es Gott?", sondern: "Hat mein Leben, hat das Leben überhaupt einen Sinn?"⁴⁰

Im Blick auf den Reichtum religionsgeschichtlicher und religionsphänomenologischer Daten mag man das als Verarmung sehen und beklagen. Nicht zu Unrecht. Aber da sich ein solches allgemeines ("epochales") Bewußtsein weder übergehen noch leicht hin verändern läßt, drängt sich zugleich die Frage auf, ob es nicht doch auch besondere Chancen eröffnet. Wie, wenn die unleugbare Reduktion die Möglichkeit böte, um so schärfer die Frage nach dem "einen Not-wendenden" zu stellen? Wenn der Rückzug die Chance wacher Konzentration eröffnete? Wenn der eine Punkt, auf den die Aufmerksamkeit sich sammelt, der entscheidende Punkt wäre: Ausgangs- und Bezugspunkt eines "von neuem" zu entfaltenden Koordinatensystems? Es ginge dann, ohne Bild, durchaus wieder um Welt und Objektivität im ganzen – doch als Welt des Menschen.

Das führt freilich gleich zu einem neuen Bedenken (bereits im ersten Kapitel ist es erörtert worden): ein solcher Frageansatz konzentrierte sich gerade auf das Falsche. Als "suae medietatis experimentum", Versuch, sich als Mitte zu konstituieren, hat AUGUSTINUS den Aufstand des Menschen bezeichnet, der seine Gott-Bezüglichkeit bestreitet – um so in die Niederungen des Viehischen abzugleiten.⁴¹

Aber man muß die Frage möglicher und stets auch faktischer Selbstverfehlung des Menschen in allen seinen Vollzügen unterscheiden von der einer transzendentalen prinzipiellen Methodik von Denken und Reden. Daß eine Akzentuierung von Kriterienfragen und überhaupt von Methoden in der Gefahr steht, die sich

⁴⁰ Vgl. E. CORETH, Die Gottesfrage als Sinnfrage, in: Stimmen der Zeit 181 (1968) 361-372, ebenso in: DERS., Grundfragen der Hermeneutik, Freiburg i. Br. 1969, 199-211.

⁴¹ De Trin. XII, 11, 16.

zeigende Wahrheit zu verfehlen,⁴² ist unbestreitbar. Aber dies ist die Gefahr von Reflexion als solcher und so auch von Philosophie als solcher. Dieser Gefahr indes begegnet man nicht durch Flucht in "Praxis", sondern nur durch bewußtes Wachhalten des Unterschieds von Leben und Reflexion. Reflexion hat sich selbst stets als sekundär zu wissen und so zu vollziehen.

Doch nicht darauf zielt der Einwand eigentlich. Er meint vielmehr (s. oben S. 13), ein Ausgehen von der Frage des Menschen schreibe Gott vor, was allein als Antwort von ihm her akzeptiert werden könne. Fraglos gibt es anthropologische Theologien dieser Art, vor allem akzentuiert auf den "Menschen von heute" hin, dem dies oder jenes nicht mehr zugemutet werden könne. – Als erschöpfte sich etwa bereits der Sinn der Kunst darin, uns mit Antworten auf unsere Fragen zu beliefern, statt daß sie uns für Fragen öffnet, Fragen in uns wachruft, die wir bislang kaum ahnten. Und dies gilt erst recht vom prophetischen Wort religiöser Erfahrung.

Doch wiederum: weniger als eine Antwort auf unsere Grundfragen kann ein Wort nicht sein, das vom Menschen verlangt, als Wort von Gott her angehört und angenommen zu werden. Es mag "weniger" sein, als der Mensch sich als Antwort vorstellt (und insofern "Ärgernis und Torheit"); dies aber noch einmal so, daß es gerade in seiner Verhüllung unser Fragen zu sich selbst bringt und löst (biblisch: es muß als "Wort voll ewigen Lebens" erfahrbar sein können).

Auch die Erörterung des Vorverständnisses von Heil⁴³ und Erscheinung Gottes ist also (zumindest) doppeldeutig. Sie kann der Angst oder dem Stolz entspringen, die "Bedingungen stellen" (und tut das – "semper iustus et peccator" – immer auch); doch

⁴² Vgl. H. G. GADAMERS schon mit dem Titel hierauf zielendes Hauptwerk: *Wahrheit und Methode*, Tübingen ³1972. Siehe M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern ²1957, 381f.

⁴³ Siehe außer dem Werk B. WELTES (Anm. 35): *Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976 u. ö., bes. 1.-3. Gang. Dazu: J. SPLETT, *Die Bedingung der Möglichkeit*, in: *Erfahrung des Absoluten – Absolute Erfahrung?* (Hrsg. B. J. HILBERATH, FS J. SCHMITZ), Düsseldorf 1990, 68-87.

kommt so auch der Mensch dem Auftrag nach, dem Heiligen "die Wege zu bereiten".

So gemeint, will unser Ansatz nichts anderes als die überlieferte Lehre von der menschlichen "potentia oboedientialis" aussprechen, d.h. die Überzeugung von der "Gottfähigkeit" des endlichen Menschen. (Inwieweit es gerade zu deren Erfüllung gehört, in Theozentrik "aufgehoben" zu werden, wird noch zu überdenken sein.) Das heißt, die Frage, die der Mensch ist, der gegenüber eine göttliche Antwort sich "ausweisen" muß, ist, mit AUGUSTINUS gesprochen, jenes "unruhige Herz" (Conf I 1), das alle angebotene Erfüllung darum rechtens am Maß seines Verlangens mißt, weil *Gott* es auf sich hin geschaffen hat. So aber wird nicht der Mensch Gottes Maß, sondern Gott hat den Menschen nach dem Maß (dem "ohne Maß" – Joh 3,34) seines ihm von Anfang zugedachten Geistes geschaffen.⁴⁴

Doch damit genug des Disputs um die Einrede seitens einer bestimmten Theologie.

Fragen und Antwortversuche

"Sinn" geht auf ein Wort der Bedeutung "Weg, Reise" zurück; von dort her bezeichnet es dann Vermögen und Organe psychischen Erfahrens, der Wahrnehmung wie des Genusses, bis hin zu der Bedeutung von Bewußtsein überhaupt. Über das "Sinnliche" hinaus meint Sinn so Überlegung, Verstand, planende Absicht, allgemeine "Gesinnung" wie konkrete Zwecksetzung. Und damit bietet sich der Übergang von der *subjektiven* in die angezielte *objektive* Dimension: Sinn heißt nun auch das Beabsichtigte selbst, der verfolgte Zweck, die Bedeutung des gesetzten Zeichens (der Handlung, der Aussage), seine Verstehbarkeit, der Wert eines Gegebenen, seine objektive Dienlichkeit oder gänzlich abstrakt seine "Richtung" überhaupt in einem übergreifenden Bezugssystem.

⁴⁴ Vgl. auch E. SCHILLEBEECKX, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 83ff.: Das Korrelationskriterium. Christliche Antwort auf eine menschliche Frage?

Nur vom *objektiven* Sinn, der in dieser Bedeutung das Subjekt selbstverständlich mit einschließt, ja in erster Linie meint, soll hier gehandelt werden. So verstanden, hat etwas Sinn zunächst dann, wenn es aus seiner Hinordnung (als "Weg") auf ein Ziel hin gerechtfertigt ist. Aber wenn dieses Ziel selber des Sinnes entbehrt, stellt es auch die begrenzte Sinnhaftigkeit des Wegs zu ihm in Frage. Wirklich Sinn hat ein Weg nur, wenn auch das Ziel ihn besitzt. Auf den Stufen immer umgreifenderer Zweck- und Zielordnungen gelangt die Bestimmung so zu einem Begriff von Sinn, der ihn nicht mehr aus einem Um-zu, sondern nun unbezüglich (absolut), in sich und aus sich selbst erklärt.

Diese Bestimmung muß nicht erst das Weitest-, Allumfassende und Letzte meinen; auch Einzelhaft-Vorläufiges kann derart für sich selbst genommen werden. Andererseits schließt diese Bestimmung die des Zweck-Sinns mit ein, da jedes Sinnziel, auch wenn es nicht als Zwischenziel weiteren Wegs verstanden wird, den oder die Wege zu ihm selbst nach seinem Maß mit sinnvoll macht.

Diese formale Bestimmung ist nun, soweit möglich inhaltlich zu füllen. Diese "Füllung" gehört hier zum Begriff selbst, insofern Sinn nicht das gesetzte, sondern das gerechtfertigte Ziel, sein Gerechtfertigtsein meint. Sinn hat insofern das, zu dem der Mensch "Ja, so sei es" sagen kann. Und dieses Ja wird ihm möglich, wo er mit seiner Welt und diese mit ihm übereinkommt und er in dieser wechselseitigen Übereinkunft mit sich selbst "identisch" wird.

"Sinn ist die mögliche Übereinkunft meiner mit mir selbst als Übereinkunft mit meiner Welt";⁴⁵ dies im sinnträchtigen Augenblick einer einzelnen Übereinkunft, letztlich aber im Blick auf das alles einzelne umgreifende Ganze: "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."⁴⁶ Das wirkliche Ereignis dieser möglichen Übereinkunft ist dann mit dem Wort vom absoluten, letzten Sinn gemeint.

⁴⁵ B. WELTE, Auf der Spur des Ewigen (Anm. 38) 20.

⁴⁶ Ebd. 22.

Der so gewonnene Begriff macht deutlich, daß über Sinn nicht nur und eigentlich theoretisch zu handeln ist. Weder die Frage nach ihm noch die möglichen Antworten verstehen sich "abstrakt". Die Frage nach dem Sinn fragt nach dem Sinn für mich und uns, und dies so, daß in der Frage nach dem "Sinn des Daseins" dieses selbst zur Frage steht.

Das Ereignis von Sinn selbst, der Augenblick der "Identität" und Übereinkunft, ist fraglos. Wo darum nach Sinn gefragt wird, ist er bereits fraglich, also nicht voll gegeben. Mit HANS REINER⁴⁷ läßt sich die Vielfalt der Frageanstöße vielleicht in vier Punkte bündeln: 1. die Verdecktheit und Unsichtbarkeit des Sinns in den Erfahrungen von Leid, Schmerz und Unglück; 2. der Entzug des Sinns in spannungs- und glückloser Langeweile des Lebens; 3. die Vernichtung des Sinns durch den drohenden Tod; 4. das Bewußtsein der Verantwortung in der Zeugung neuen Lebens: Hier steht nicht mehr erst der Sinn für (schon existentes), sondern der Sinn *von* Dasein überhaupt zur Frage.

Diese Anstöße (besonders der vierte) entfalten ihre Kraft vor allem in Zeiten extremer Reflexivität des Lebens, aufgrund deren der Mensch sich gegenüber einer "urvertrauenden" Anheimgabe zu stetem Fragen verpflichtet glaubt, das "Wagnis" der Sinnerfahrung und -bejahung also meint nicht verantworten zu können.

Freilich sind, wie MAX MÜLLER betont,⁴⁸ diese Frageanstöße nicht einfachhin schon Argumente gegen den Sinn. Leid und Glück lassen sich nicht quantitativ miteinander verrechnen; ein "Augenblick" kann hier durchaus Jahre, ja ein ganzes Leben aufwiegen, wenn in ihm "Zeit und Ewigkeit zusammenfallen", d.h. die absolute Rechtfertigung "inkarnatorisch" Gegenwart wird. Auch der Tod zerstört nicht schlechthin Sinn, er räumt ihn zugleich ein, indem er den endlosen Zeitfluß zur entscheidenden "Stunde", zum Augenblick der Entscheidung kristallisiert, da eben jetzt etwas "glücken" muß, statt beliebig nachgeholt werden zu können (so daß sich der Sinn ins immer Gleich-Gültige entzöge).

⁴⁷ Der Sinn unseres Daseins, Tübingen 1964.

⁴⁸ Erfahrung und Geschichte, Freiburg/München 1971, 124-157: Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins, 131-133.

Ebenso gilt, daß Tragik von einer totalen Absurdität her nicht einmal erfahren werden könnte, daß also auch die schmerzlich unvermittelbaren Zusammenstöße von Sinn- und Lebensentwürfen in ihrer Schmerzlichkeit nur von einem übergreifend-umfassenden Sinngrund her (nicht nur tragbar werden – obzwar nur in Hoffnung, also auch so nicht aus positiver Vermittlung -, sondern) allererst als solche erscheinen. Selbst in die Sinnlosigkeit des Bösen spricht noch der Sinn, nicht erst im Geschenk der Verzeihung, sondern schon in der Gabe, die die weiterhin geltende Aufgabe des Guten darstellt – und dem zuvor die Aufgabe der Reue selbst (insofern ist alle Zeit als Zeit währenden Anspruchs "Zeit der Gnade"). Sinn ist also durch die provozierten Fragen nicht schon verneint; aber die Hinweise stellen ihn doch in Frage. Bildet er nicht nur die Folie von Widersinn?

Es ist nun hier nicht möglich und nötig, die Fülle der Antwortversuche zu referieren. (Einiges bringt das 9. Kapitel.) Aber es muß gesagt werden, welche Weisen versuchter Antwort grundsätzlich nicht genügen. Das sind alle Versuche, die den vom Menschen erfragten Sinn in irgendeiner Hinsicht verkürzen.

Einmal geschieht das dort, wo die Welt des Werdens und Vergehens, die leibhaft-welthafte Dimension des Menschen, als solche für unbedeutsam erklärt und der Sinn in einem überweltlich-zeitlosen Jenseits angesetzt wird, zu dem der Mensch sich aus seiner jetzigen Situation hinaus befreien muß.

Eine weitere Antwort will den Sinn dem Ganzen als Ganzem zuweisen, um alle partiellen, individuellen Sinnwidrigkeiten als notwendige Momente dieses Gesamts zu legitimieren. Das mag statisch-"ästhetisch" geschehen (auch die dunklen Flecken gehören ins Bild), dynamisch in einer Geschichtsphilosophie, die das Individuelle zum Opfer auf das Endresultat hin bestimmt, oder einfach, diese Frage überschwingend, in der Botschaft eines "immoralistischen" Rauschs von ewigem Kampf oder differenzloser Einheit.

Im Gegenzug wird der Sinn in die einzelne Person verlegt, entweder den großen Menschen, den Persönlichkeiten reserviert oder jedem Menschen als Privat-Person zugeschrieben. Ist im ersten Fall der Sinnanspruch gefüllter, aber eben dadurch auf eine Minderheit begrenzt, so wird die Entgrenzung im zweiten Fall mit

seiner weiteren Entleerung bezahlt. Hier wird dann gewissermaßen die Möglichkeit selbst statt ihrer Vollverwirklichung als hinreichend akzeptiert.

Das zeigt sich am schärfsten dort, wo die Erfahrung sittlichen Anspruchs, des Sollens, als solche schon den Sinn zu garantieren hat – also nicht einmal nur die "Tugend" als ihr "eigener Lohn", sondern bereits die Verpflichtung zur Tugend. Nicht als sei dies nicht sinnvoll – zuvor ist diese Erfahrung "Zeit der Gnade" genannt worden –; aber beantwortet es die Frage nach erfülltem und erfüllendem Sinn?

Woher weisen wir diese Antworten als ungenügend ab? Keineswegs von einem absoluten Standpunkt aus, der nun positiv-inhaltlich angeben könnte, was Sinn besagt und was alles gegeben sein muß, um ihn zu behaupten. Vielmehr aus der Reflexion auf unser Sinnverlangen selbst, das die genannten Anlässe zum Fragen treiben. Denn alle diese Antworten folgen de facto dem Rat, wenn man das Glück nicht haben könne, das man wolle, müsse man eben das wollen, was man habe, wozu schon AUGUSTINUS gesagt hat, er wisse nicht, ob lachen oder weinen über solches Glück.⁴⁹

Freilich ist es nicht bloß ein leeres Verlangen, das diesen Maßstab bietet, sondern das – allerdings nicht adäquat vergegenständlichbare, nur im Zueinander von "mythischem" Bild und Leerformel anzeigbare – vorgewußte (und nur derart such- und erwartbare) Ziel dieses Verlangens. Und dieses Ziel ist nicht bloß als Gesuchtes ungegenständlich gegenwärtig; es gibt sich je schon – teilhaft, aber wirklich – in der "Stunde", im "Kairos" der Sinnerfahrung.

Sinnerfahrungen

B. WELTE spricht "von den höchsten, den sammelndsten, den immer noch aller Verfügung sich entziehenden Gipfeln des Seien-

⁴⁹ De Trin. XIII 7,10.

den", von denen der heile Sinn aufleuchtet,⁵⁰ besonders Liebe und Tod. M. MÜLLER nennt in dem zitierten Beitrag sechs Vollzüge:

1. die Gestalten der Wahrheit (die Sinnhaftigkeit "theoretischen" In-der-Wahrheit-Seins bzw. In-die-Wahrheit-Kommens, wobei "Theorie" im aristotelischen Vollsinn der Schau des Wahren zu verstehen ist); 2. das sittlich-moralische Handeln, in dem das personale Tun und die handelnde Existenz sowie jene, auf die sich diese Handlung richtet, "um ihrer selbst willen", nicht als Mittel, sondern in geachteter Eigen-Würde bestehen; 3. den Liebesbezug, der beide Partner in ihrem Eigensein meint und sie eben so in das Ereignis ihres "Zwischen" (MARTIN BUBER) befreit, in den Augenblick eines "Ineinanderblicks" (DIETRICH V. HILDEBRAND), der sich nicht halten läßt, dessen Gewesensein aber währt und Sinnge-wißheit schenkt; 4. die Erscheinung von Wahrheit und Sinn in den Werken der Kunst, Erscheinung nicht als Abspiegelung einer jenseitigen Welt, sondern als Inkarnation, In-eins-Fall von Wahr-heit und Bild in der Unbeliebigkeit der Gestalt; 5. die religiösen Kultformen, darin über Belehrung und gegenseitige Hilfe hinaus, hinaus auch über den Zweck des zu gewinnenden Seelenheils, sich das zwecklos sinnvolle "Spiel" des Menschen vor seinem Gott und im Einklang mit diesem ereignet,⁵¹ 6. politische Institutionen, insofern sie nicht als Technik öffentlichen Miteinanderlebens verstanden werden, sondern als gemeinsame Lebensgestalt. 7. könnte man die Arbeit nennen.

Aber vielleicht sind alle diese Weisen noch zu "hoch" gedacht. Tatsächlich begegnet Sinn immer wieder in viel bescheidenerer Form. Das jetzt nicht gemäß dem eben angesprochenen Verzicht zu lesen, vielmehr ohne Abstriche, doch zugleich unscheinbar. Biblisch sind es nicht Feuer und Sturm, sondern der verschwe-bende Hauch, darin ELIAS seine Antwort erfährt (1 Kg 19,9-13). ERNST BLOCH nennt als "Spuren" und Zeichen, "wie die Pfeife hier liegt, wie die Glühbirne auf der Landstraße brennt oder was sonst"⁵². MARCEL PROUST "findet die Zeit", d. h., er findet in die

⁵⁰ A. a. O. (Anm. 38) 135.

⁵¹ Vgl. R. GUARDINI, Vom Geiste der Liturgie, Neuausgabe Freiburg i. Br. 1957 u.ö.

⁵² Spuren, Gesamtausgabe Frankfurt/M. 1977, 1, 60.

Identität der Sinn-Übereinkunft, beim Klirren eines Löffels und im Geschmack der teegetränkten "Madeleine"; der späte WITTGENSTEIN, der überall das Brüchige spürt, spricht auch von einem Tragenden in allem: "Man könnte, glaube ich, sagen: Ein guter Engel wird immer nötig sein, was immer du tust"⁵³; Kirillow in DOSTOJEWSKIJS *Dämonen* erfährt den umgreifenden Sinn an einem sonnendurchschienenen Herbstblatt: "Keine Allegorie. Einfach ein Blatt. Nur ein Blatt. Ein Blatt ist gut. Alles ist gut. – Alles? – Alles."

Beweisen läßt sich hier freilich nichts, weil es zu sehen gilt. Jeder Aufweis kann hier nur den Charakter des Hinweises haben auf etwas, das man nur mit den eigenen Augen sehen kann (sosehr ein solcher Hinweis dem Menschen die Augen erstlich zu öffnen vermag).

Damit ist aber schon ein zweites berührt. Sinn muß nicht nur jeder selbst erfahren (*von* ihm zu erfahren genügt nicht), er kann ihn auch nicht einfach als vorliegenden erblicken, sondern das "Erblicken" konstituiert den Sinn erst mit. Sosehr Sinn nicht etwas ist, das man macht (in autonomer "Sinngebung" des an sich selber Sinnlosen⁵⁴), vielmehr es ihn – bzw. er sich – "geben" muß, so sehr besteht er doch nicht unabhängig von seiner aktiven Erfahrung. Wie nach der klassischen Erkenntnislehre im Erkenntnisvollzug Erkennender und Erkanntes "identisch" werden, so stiftet sich auch zwischen Bejahendem und Bejahtem eine solche Übereinkunft, sosehr diese aktive Identität selber nochmals der Sinngrund gewährt. Und aus ihr erst wird Sinn "geboren".

Erfahrung von Sinn ist also immer zugleich Setzung von Sinn, in einer Einheit von Annahme und Stiftung, von Erkenntnis und Entscheidung-zu, die sich prinzipiell nicht auflösen läßt, weil es sich nicht um zwei Akte, auch nicht um ("synergistische") Verbindung zweier Vollzüge, sondern um einen einzigen (zwei-einen) Vollzug handelt. Der Mensch nimmt sich selbst und seine Welt an und macht zugleich erst dadurch sich zu sich, die Welt zu seiner (also erst eigentlich "annehmbar"); er macht aber nicht

⁵³ Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Frankfurt/M. 1974, V 13, S. 378.

⁵⁴ Vgl. TH. LESSING, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos (1927), Hamburg 1962.

etwas Fremdes sich zu eigen, sondern eben sich und seine Welt, die ihm, wie dieses "Machen" selbst, gegeben werden.

Sinnerfahrung gibt es also nur als Glaubenserfahrung, Glaube verstanden als die Gesamt-Interpretation vorliegender Fakten, in die als Gesamtdeutung wesentlich die Entscheidung des Deutenden eingeht.

Hier zeigt sich, daß die zu einende (und eben so zugleich zu wahrende) Differenz nicht die zwischen Ich und Welt oder zwischen Geist und Sinnlichkeit ist, sondern daß sie durch diese abkünftigen Unterscheidungen hindurch und ihnen voraufgeht. Identität und Differenz sind solche in der Dimension der Freiheit, und das besagt: der Interpersonalität im weitesten Sinn, d.h. nicht nur im Geschehen zwischen Ich und Du, auch nicht nur in der weiterreichenden Bezüglichkeit gesellschaftlich-politisch verfaßter Freiheit, sondern auch bezüglich des "Raumes" dieser Bezüge selbst.

Und von diesem Raum werden wir fragen müssen, ob er als apersonales Möglichkeitsfeld gedacht werden darf und kann oder ob er nicht selber Freiheitswirklichkeit sein muß: "Licht" der Wahrheit, "Leben" des Guten, Schöpferruf frei-gebender Urfreiheit.

Damit dürfte nun deutlicher geworden sein, inwiefern die oben genannten Sinnantworten nicht genügen, inwiefern sie aus dem gewissermaßen schwebend bewegten Freiheitsgesamt Momente herausbrechen und fälschend einseitig verfestigen. Zugleich dürfte auch die gemäße Weise von Sinnfrage und Sinnantwort ein Stück weit verdeutlicht sein. – Daß die Frage nie nur theoretisch gefragt wird, war von Anfang an klar. Weniger klar aber ist sich nicht selten der Fragende darüber, daß auch die Antwort nicht theoretisch-faktisch gegeben werden kann, daß vielmehr letztlich er selbst die Antwort (werde sie ihm auch – von woher immer – zugesprochen) annehmend zu geben hat, annehmend nicht im Sinne hypothetischen Vermutens, sondern als der empfangenen Gabe gewiß, und doch (thetisch) sie setzend, in der Entscheidung zu jenem Ja, von dem eingangs die Rede war: Ja als Amen, d.h.: "So ist es, und so sei es"; es sei so, wie es ist, und es ist so, wie es sei – nicht nur von mir aus, sondern überhaupt, aus dem "Licht" der Wahrheit und ihrem "Leben" heraus.

Andererseits aber verschärft und vertieft sich damit noch einmal die Sinnfrage, die die Berufung auf solche Erfahrung beantworten sollte. Wenn Sinn im Voll-Sinn nur mit dem Menschen, nicht ohne ihn, sich ereignet, dann scheint er – als Voll-Sinn genommen – bereits endgültig vereitelt durch das schon immer gesprochene Nein endlicher Freiheit.

Und doch ist eben dies das zentrale Thema nicht erst der sogenannten Erlösungsreligionen: daß eine göttliche Macht – unbegreiflich, doch wirklich – die Schuld überwindet und "alles gut" macht. – Der Mensch hofft tatsächlich auf ein Heil ohne Einschränkung und Ausfall, in dem er gänzlich bewahrt ist und in dem *alle* gänzlich bewahrt sind.

Damit stellt sich die Frage nach den Kriterien und der Rechtfertigung derart hoffender Sinnantwort. Der Christ bekennt, daß volle "Rechtfertigung des Grundes unserer Hoffnung" nur in der "Berufung auf Jesus Christus" möglich wird (1 Petr 3,15). Erst er gründet wirklich unsere Hoffnung über den Tod hinaus; erst er begründet auch die verwegene (aber noch ernster erfragte) Hoffnung auf das Heil trotz unleugbarer Schuld. Er verspricht nicht nur, jede Träne zu trocknen; er hat die schöpferische Vollmacht zu dem Wort: Siehe, ich mache alles neu (Offb 21,4f.). So wie nach dem Ersten Vaticanum der Mensch zwar Gott als Schöpfer erkennen kann, er aber doch de facto (mit "moralischer Notwendigkeit") auf die Offenbarung angewiesen bleibt, so kann auch seine Hoffnung ohne eine Berufung auf die Verheißung Jesu Christi sich vielleicht kaum gegenüber der Verdächtigung behaupten (komme sie von außen oder melde sie sich im Hoffenden selbst), er nehme den Tod und vor allem das Böse nicht genügend ernst.⁵⁵

Aber wie einerseits die Berufung auf Christus die Hoffnung Hoffnung sein läßt und nicht schon in Sicherheit aufhebt, so mag andererseits auch eine Hoffnung, die sich nicht ausdrücklich auf diese Verheißung beruft (der Glaubende wird sagen, daß auch sie von dort her lebt), nicht schon völliger Unsicherheit verfallen.

⁵⁵ Denzinger-Hünemann, Enchiridion/Kompendium... Freiburg i. B. 1991, 3005 u. 3876. Vgl.: J. SPLETT, Zur Antwort berufen. Zeugnis aus christlichem Stand, ³Köln 2003, Kap. 4; Missionieren? bes. 90-100.

Philosophie, gerade als Reflexion auf Grunderfahrungen verstanden, muß deswegen nicht bloß Frage nach dem Woher und Warum, nach den Ursprüngen, sein, und ebensowenig bloß Frage, die sich prinzipiell jeder Antwort enthält. Heidegger hat uns das sachliche Zusammengehören des etymologisch Verwandten hinsichtlich "Denken", "Gedenken" und "Dank" ins Bewußtsein gerufen. Derart dankbar gedenkend kann ein Denken durchaus Erfahrungen "reflektieren", wie sie zum Teil oben angezeigt wurden; also nicht nur Erfahrungen der "Heilsdifferenz" (B. WELTE), sondern auch deren vorwegnehmend-verheißender Überwindung.

Es ist also nicht so, als hätte Philosophie nur und immer neu zu fragen. Im philosophischen Denken selbst schon soll ein sich selbst (im Doppel-Sinn des Wortes) übernehmendes Fragen – d.h. ein Fragen, das sich überforderte, setzte es sich absolut – sich in gedenkendes Vernehmen kehren; nicht aus Überdruß oder kapitulierendem Versagen an der "Anstrengung des Begriffs", sondern aufgrund des Durchvollzugs seines eigenen Wesens: *Reflexion auf Erfahrung* zu sein, und so bezogen auf das, was ihm in der Erfahrung *begegnet*.

Aber das gedenkende Wort so verstandener Reflexion bleibt gleichwohl schwebend in Frage. Dies zuletzt darum, weil der Mensch selbst nicht "festgestellt" ist. Weil sein Ort weniger ein natürlicher Standort in einer statischen kosmischen Ordnung ist als die geschichtliche Position eines Bewegten:⁵⁶ (selbst)transzendierend.

Was damit gemeint ist, hat das folgende Kapitel zu verdeutlichen.

⁵⁶ "Position muß nautisch verstanden werden. Position ist nautisch der für Kursveränderungen und in Seenotfällen bedeutsame, vorübergehend eingenommene Ort eines Beweglichen, das schwimmt." O. MARQUARD, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg/München 1958, 54. Der – gerade nicht "skeptische" – biblische Terminus wäre hier "Auszug" (Abraham) bzw. "Pascha", gegenüber einem Denken, das "wie Swinegel, nur deswegen immer 'schon da' ist, weil [es] nicht wirklich läuft" (47).

4. Gottesbeweis Mitmenschlichkeit

Selbsttranszendenz, damit ist jener Gedankengang angesprochen, der von JOSEPH MARÉCHAL her als "transzendentaler Gottesbeweis" vorgelegt wird.⁵⁷

Verständigen wir uns zuerst in Kürze über den Ausdruck "Gottesbeweis". Ihn durch "Aufweis", "Hinweis" oder ähnliche Bezeichnungen zu ersetzen hieße jene Bedeutungsverengung zu übernehmen und befestigend zu bestätigen, wonach von Beweisen nur in der Mathematik, den exakten Wissenschaften und bestenfalls in der Kriminalistik zu reden erlaubt sei. Von Freundschafts-, Treue-, Liebesbeweisen dürfte dann höchstens in Anführungszeichen die Rede sein, weil man unter "Beweis" eine Faktenkombination versteht, die nur eine einzige Deutung erlaubt.

Beweis aber ist nicht bloß eine logisch erzwingbare Schlußfolgerung. Das lateinische Grundwort "demonstrare" jedenfalls bedeutet: hinweisen, zeigen, sichtbar machen. Solche Hinweise können irren und beirren, doch die Möglichkeit des Irrtums droht dem menschlichen Erkennen stets, auch und gerade, wo es sich um Exaktheit bemüht. – Wir werden auf diese Frage wiederholt zurückkommen müssen, ausführlich im Exkurs zum 6. Kapitel. Soviel aber soll schon jetzt klar gestellt sein: keinem kommt in dieser Frage ein Definitions- bzw. Benennungsmonopol zu. "Beweis" meint hier jedenfalls den methodisch-kritisch argumentierenden Versuch, den anderen sehen zu lassen, was sich dem eigenen Hinblick gezeigt hat. In diesem Sinn besagt das Unternehmen, unser Reden von Gott argumentierend zu rechtfertigen, den Versuch eines Gottesbeweises.

Transzendental heißt dieser Beweis, insofern er die Möglichkeitsbedingungen des menschlichen Grundvollzugs erfragt. KANT: "Ich

⁵⁷ Vgl. etwa W. BRUGGER, Dynamistische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis, in: *Mélanges Joseph Maréchal II*, Brüssel 1950, 110-120; E. CORETH, Grundfragen des menschlichen Daseins, Innsbruck 1956, 97-115; die These 12, von O. Muck, in: *Warum Glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in einundvierzig Thesen* (Hrsg. W. KERN / G. STACHEL), Würzburg 1967, 118-127; W. KERN, Der Gottesbeweis Mensch, in: ders., *Atheismus – Marxismus – Christentum*, Innsbruck 1976, 152ff.

nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."⁵⁸ Das muß nicht Subjektivismus bedeuten. Im Rückstieg zu den Bedingungen des Vermögens erreicht die Reflexion nämlich zugleich die Bedingungen der Gegenständlichkeit, auf die es gerichtet ist; d.h. der Horizont meines Erkennens ist zugleich der Horizont dessen, was sich dem Erkennen zeigen kann. So stellt die transzendente Methode den Anspruch, nicht bloß etwas über das Subjekt zu sagen, sondern genau so über die Welt des Subjekts. Sie hinterfragt nicht allein die Vollzüge auf deren subjektive Bedingungen hin, sondern den Freiheits- und Welt-Bezug als ganzen auf seine "sub-objektiven" Möglichkeitsbedingungen.

Gleichwohl ist einem Einwand Rechnung zu tragen, den gegen die transzendente Methode ein Denken erhebt, das sich an dem ursprünglichen Geschehen von Dialog und Begegnung entzündet.⁵⁹ Hat das traditionelle transzendente Vorgehen nicht zuerst und vor allem den Subjekt-Objekt-Bezug im Blick und entgeht ihm dadurch nicht die Eigengestalt der Subjekt-Subjekt-Beziehung? Wie, wenn nicht bloß diese Beziehung verkürzt würde, solange man sie vom Objektbezug aus zu bedenken versuchte, sondern wenn sogar der Objekt-Bezug selbst gefüllter und reicher erschiene, sobald man umgekehrt auch ihn vom Interpersonalverhältnis her verstünde?

Hier soll darum nach dem ersten Gang, in dem die formale Struktur des transzendentalen Beweises skizziert wird, in einem zweiten Gang diese Struktur dialogisch "gefüllt" worden. Inwieweit dies die Struktur nicht bloß "füllt", sondern auch modifiziert, muß sich zeigen; ebenso, ob die formalen Schritte des ersten Gangs nicht bloß Abstraktionen ("Formalisierungen") des im zweiten Angesprochenen sind. Beides wird vorgelegt, weil beim ersten wohl das argumentative Gerüst sich deutlicher zeigt, beim zwei-

⁵⁸ KrV B. 25

⁵⁹ Vgl. M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965. (Zum Ansatz K. RAHNERS in "Geist in Welt" [1939] und "Hörer des Wortes" [1941] siehe vor allen späteren Einwänden die Stellungnahme H. U. V. BALTHASARS in *ZkTh* 63 [1939], bes. 378f.)

ten dessen Lebensgestalt, sein "Sitz im Leben" – so daß beides, gerade in bleibender Differenz, einander ergänzt (statt sich bloß zu verdoppeln). In beidem aber geht es nicht bloß um Denken und Gedachtes (Logik); sondern gedacht wird (ontologisch) Leben. Und Denken selbst ist Lebensvollzug.

Sinnanspruch und -möglichkeit

Die formale Struktur unseres Beweises bildet einen Dreischritt. Er läßt sich auf die Formel bringen: 1. Im Sinnanspruch des Menschen geht es um Absolut-Unendlich-Unbedingtes, und dies nicht beliebig, sondern wesentlich, unaufhebbar. 2. Ein derart unaufhebbarer, wesensgesetzlicher Ausgriff kann nicht auf schlecht-hin Unmögliches zielen. 3. Soll das Unbedingt-Absolute nicht unmöglich sein, dann darf es nicht bloße Möglichkeit, sondern muß je schon Wirklichkeit sein. – Gehen wir nun die Schritte im einzelnen durch.

1. Im Theoretischen zeigen schon Namen wie: Alles, das All, Welt, Sein usf. den prinzipiellen Ausgriff des Denkens. Deutlicher wird er in der Apodiktik der ersten Grundsätze, so des Nicht-Widerspruch-Satzes. Die Behauptung dieses Satzes schließt von vornherein aus, es könne irgendeine Dimension, irgendein Objekt oder Subjekt geben, von dem bzw. für welches das Gegenteil des Satzes gelten würde. Und anders als derart umfassend läßt der Satz sich nicht behaupten; eingeschränkt fiele er gänzlich dahin. ("Insofern der Leser jetzt diese Buchseite vor sich sieht, kann er sie nicht zugleich nicht vor sich sehen." – Hätte man offenzulassen, daß dies, "mit anderen Augen betrachtet", doch irgendwie möglich sein könnte, würde der Satz sinnlos.)

Fiele der Grundsatz jedoch, könnte der Mensch sich gar nicht artikulieren: ein Zeichen, das er gibt, muß entweder dies oder nicht dieses sein, und er muß es entweder geben oder nicht.⁶⁰ Gleichwohl behauptet er das Prinzip und seine Universalgeltung nicht bloß faktisch und auch nicht bloß als faktisch unvermeidlich, sondern er statuiert es mit dem Anspruch auf Wahrheit. Seine Be-

⁶⁰ ARISTOTELES: "Nimmt man aber nichts an, sondern meint man so, wie man nicht meint, wie unterschiede man sich da von den Pflanzen?" Met IV 4 (1008 b 10f.).

hauptung ist also 1. unbedingt, ganz entschieden und 2. bewußt allumfassend gemeint (weder bloß vermutend noch bloß vag allgemein).

Dabei ist es für den jetzt versuchten Gedankengang nicht von Bedeutung, wie es in Wahrheit um die Geltung dieses Satzes steht, will sagen, was sie bedeutet. Man muß in der Tat über ihn hinausgehen, er ist nach einer Bemerkung von KARL JASPERS wie die Luft, von der alleine sich nicht leben läßt⁶¹. Doch kann man noch weniger ohne sie leben. ("Hinausgehen" heißt also nicht: leugnen.)

CUSANUS etwa oder HEGEL, um nur zwei berühmte "Gegner" des (Nicht-)Widerspruchsatzes zu nennen, wissen natürlich, daß jede ihrer Anfragen dem Prinzip des Nicht-Widerspruchs untersteht und sie allein in dessen Namen für ihre Thesen Gehör fordern können.⁶² Hier genügt vorerst dieser minimale formale Aspekt: denkend greift der Mensch auf das Gesamt des Wirklichen und Möglichen überhaupt vor – mit Notwendigkeit, apodiktisch und in Berufung auf *Wahrheitseinsicht*.

Im Theoretisch-Formalen wird so die einbeschlossene Sinnfrage deutlich. "Warum das *alles*?" läßt sie sich formulieren. "Sinn" ist nach den Überlegungen des vorigen Kapitels eine Totalitätsbestimmung. Es geht "ums Ganze". Und dies (zum ersten) so, daß seinerseits auch das Gehen-um einen Sinn hat bzw. ihn beansprucht, daß (zum zweiten) "Sinn" selbst statt neutral als positiv sinnvoll, gewollt und sein sollend gemeint ist, und daß (zum dritten) Sinn gegenüber Un- und Widersinn die apriorisch umfassende Bestimmung darstellt.

Anders als Punkt 1 und 2 bedarf das dritte wohl erläuternder Begründung. Denn zunächst mag man – im Hinblick auf die "dialektische" Struktur unseres Denkens einwenden, wir könnten *alles* nur von dem her bestimmen, was es nicht ist: Unsinn vom Sinn

⁶¹ In: Karl Jaspers (Hrsg. P. A. SCHILPP), Stuttgart 1957, 527.

⁶² Z.B. De principio (Studienausg. [Anm. 185] II 230-233): Vom unennbaren Ersten müsse alles Kontradiktorische geleugnet werden, "so daß er weder ist noch nicht ist, noch ist und nicht ist, noch ist oder nicht ist." Obwohl ihm so das per-se-subsistere nicht zukommt, kommt dies

her, doch eben auch Sinn nur auf der Folie des Unsinn. Auf der Ebene der Artikulation trifft das zu: erlebten Sinn *als* Sinn *bezeichnen* kann man nur in Abhebung von wenigstens gedachtem Nicht-Sinn. Gleichwohl zeigt sich hier eine bezeichnende Asymmetrie: Totaler, umfassend erfüllter und erfüllender Sinn würde, obzwar unnennbar, doch als positiv, sein sollend erlebt und gelebt (sonst wäre er nicht Sinn, sondern – siehe oben [S. 43] – dessen Entzug in Langeweile). Totale Absurdität aber – wäre keine Absurdität mehr, sondern pur faktisches Fehlen von Sinn; Sinn-losigkeit kann nicht als Unsinn erfahren werden ohne den Maßstab von *Sinnwunsch* bzw. -forderung. "Ohne den Dingen ganz auf den Grund zu gehen, muß man doch wenigstens anerkennen, daß es, soweit wie es einen absoluten Materialismus gibt (denn um dieses Wort zu formen, braucht es schon mehr als bloß Materie), auch keinen totalen Nihilismus geben kann. Sobald man behauptet, alles sei ohne Sinn, sagt man schon etwas aus, das einen Sinn hat."⁶³

Nicht also erfüllter Sinn, aber Sinnwunsch und Sinnanspruch (wobei im Wort 'Anspruch' nochmals eine Sinnbehauptung sozusagen höherer Potenz erscheint) liegen aller Sinnfrage und aller Konstatierung von Sinnmangel zugrunde. Und dies wiederum faktisch, unausweichlich und mit dem Anspruch auf einen Anspruch, ein unabdingbares und unbedingtes "Recht".⁶⁴

2. Solch ein Ausgriff, heißt es im zweiten Schritt des Beweisgangs, kann nicht auf Unmögliches gehen. Zunächst formal, sind Ausgriff und Tendenz nicht schon durch ihr bloßes Von-her, sondern entscheidend durch ihr Worauf-hin bestimmt und zu bestimmen; dies allein gibt ihnen Richtung, macht sie zu dem, was sie sind. Ein Ausgriff auf nichts ist kein Ausgriff. Unmögliches aber, das ja weder ist noch sein kann, ist nichts. Also kann ein Ausgriff nicht auf Unmögliches gehen.

doch keinem anderen mit mehr Wahrheit zu als ihm.

⁶³ A. CAMUS, Literarische Essays, Hamburg o. J., 177f. (Heimkehr nach Tipasa [L'été]).

⁶⁴ Auch im Suizid noch. Wenn nicht positive Selbstbehauptung wie im "heroischen" oder (DOSTOJEWSKI) logischen" Selbstmord, ist er das Nein zu Umständen, welche das Selbst negieren. Statt "Ich bin ich" wird hier die indirekte zweite Satzhälfte vollzogen: "und nicht Nicht-Ich".

Derart formal reduziert, überzeugt das Argument indes kaum jeden, den es zumindest verblüfft. Hat der Mensch nicht seit je nach dem Unmöglichen ausgestreckt? Haben nicht jahrhundertlang die Mathematiker nach einer zeichnerischen Darstellung der Quadratur des Kreises gesucht, deren Unmöglichkeit erst 1882 durch F. v. LINDEMANN erwiesen wurde? Und bauen nicht immer noch besessene Erfinder an ihrem "perpetuum mobile"? Ist nicht vielleicht – von solchen Sonderwegen abgesehen – der Mensch überhaupt als Wesen des Unmöglichen zu definieren, will sagen, als Wesen des Wegs statt eines zu erreichenden Ziels, also steten Selbsttranszendierens als solchen?

Zur Klärung bedarf es hier einer doppelten Unterscheidung. *Einmal* zwischen Zielmöglichkeit und Zielankunft. Das Argument will keineswegs sagen, wer durstet, werde zu trinken bekommen; es sagt nur, Durst als Trinkbedürfnis könnte es nicht geben, wenn Trinken schlechthin unmöglich, grundsätzlich ein Widersinn wäre. *Sodann* zwischen einer Wesenstendenz als solcher und (ihr verdanktem) konkretem Ausgriff.

Wo sich der Mensch selbst sein Ziel setzt und sich auf den Weg zu ihm macht, kann die Idee, der er nachjagt, allerdings eine Täuschung sein. Das heißt, wo es ihm um gemeinte Ziele geht, können es auch vermeintliche sein, vermeintlich mögliche. Das als grundsätzlich unmöglich (= widersprüchlich) Erkannte kann man als solches nicht wirklich wollen. Mag sein, daß es beim Wünschen anders sei, etwas wollen heißt jedenfalls, es auch für (wenigstens grundsätzlich) möglich halten.

In unserer Frage geht es jedoch nicht um selbst gesteckte Ziele, sondern um eine Grundausrichtung des Menschen, die – wie sich gezeigt hat – unauskömmlich allen seinen Einzelhandlungen und Stellungnahmen vorausliegt. Die Alternative "vermeintlich oder tatsächlich möglich" kann sich hier gar nicht stellen, weil überhaupt noch nicht(s) vermeint und vorgestellt wird. Erst insofern diese Grundtendenz sich in Vorstellungen, Thesen, Ziel-Vorhaben artikuliert, kann sie irren, d.h. im Selbstwiderspruch existieren, indem sie Unmögliches als scheinbare Möglichkeit sieht.

Vor der Verdoppelung von Sein und Schein aber entfällt dieser Ausweg scheinbarer, irriger Existenz. Möglich ist hier nur das Mögliche, und das Unmögliche ist einfachhin unmöglich. Läßt

sich Tendenz nicht anders denn als auf (Nicht-Un-)Möglichkeit hin denken, dann gibt es sie entweder wirklich (und ihr Woraufhin ist *wirklich* möglich) oder es *kann* sie (wäre ihre Zielbestimmung unmöglich, d.h. widersprüchlich) gar nicht geben.

Dazu verlangen zwei Einreden Antwort.⁶⁵ Es trifft – zum ersten – nicht zu, daß die Überlegung sich – in einer *petitio principii* – auf das Finalitätsprinzip stützt: im Sinn des auf ARISTOTELES zurückgehenden Axioms "*Desiderium naturae non potest esse inane.*"

Deutlich wird das bei BRUGGER, der das Axiom ausdrücklich diskutiert.⁶⁶ Nähme man die Überlegung im Sinn der Zielsicherheit, lägen natürlich massive Voraussetzungen zugrunde. Doch ontologisch verstanden, ist sie 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.*" 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. Doch auch dies geschieht hier mitnichten. Darum ist nie von einem "transzendentallogischen" Beweis die Rede. (Logisch will er natürlich sein, doch in dem Sinn, wie beispielsweise 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.

⁶⁵ H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort, Düsseldorf 1991, 131f. nennt das Argument einen Trugschluß und wiederholt dieses Urteil in der Neuausgabe, Regensburg 2000, 95 – auch nach meinem Beitrag (auf den der interessierte Leser über den knappen jetzigen Klärungsversuch hinaus verwiesen sei): Gottesbeweise. Das transzendente Argument ein Sophisma? in: Hoffnung, die Gründe nennt (Hrsg. G. LARCHER / K. MÜLLER / TH. PRÖPPER, FS H. VERWEYEN), Regensburg 1996, 79-90.

⁶⁶ Theologia naturalis, Barcinone ²1964, 134f.; Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 151f.

Nicht der Begriff, sondern die *Tatsache*, daß ihn jemand hat, soll hier begriffen werden. Und zwar nicht erst nach ihrer faktisch-zufälligen Existenz, vielmehr nach ihrer grundsätzlichen Möglichkeit. So erst und eben darum heißt das Argument zu Recht "ontologisch", als "Vorzugsname", den "Kant mißbrauchte für den Beweis 'vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen'".⁶⁷ Es geht um den Logos, die Vernunft, von Ontischem, d.h. wirklich Seiendem, also um Ontologie, und dieses Seiende ist der (wirkliche) Mensch und sein Logos: Ontologie als Anthropologie.

3. Wirklich (real-) möglich also muß das Absolute sein, worauf im Denken, Wollen und Tun der Mensch sich stets schon ausgerichtet findet. Der dritte Schritt stellt nun klar, daß diese Möglichkeit nicht bestünde, wenn sie *bloß* Möglichkeit wäre.

Man mag darum sagen, der dritte Schritt erübrige sich im Grunde. Reale Vollzüge und vor allem die ihnen zugrunde liegende reale Wesensdynamik könnten nicht durch bloße Möglichkeit ermöglicht werden, nicht durch die pure Idealität einer *Idee* von Absolutheit oder die leere Offenheit eines unbegrenzten Horizonts als solchen. Wahrhaft Unbedingtes gilt nicht bloß, sondern ist.

In der Tat besagt, wie wir gesehen haben, "Sinn" gerade den Ineins-Fall von Idee und Wirklichkeit, erfüllte Ideal-Realität, so daß der Hinweis auf Perspektiven und Ausblicke ins Unendliche, auch auf einen zwar realen, doch endlosen Fortschritt ins unendliche hin, die Sinnfrage nicht beantworten kann. Gleichwohl scheint es sinnvoll, das Ungenügen einer bloß idealen Absolutheit eigens zu verdeutlichen. (Zumal die Konkretisierung der formal-prinzipiellen Reflexion zu einem Disput über Themen wie Utopie, Hoffnung, "absolute Zukunft" führen würde. Hier ergäbe sich dann, daß Hoffnung stets aus Erinnerung lebt, und daß von Omega nicht die Rede sein kann, es wäre denn Alpha.) Wie also ist die erschlossene Möglichkeit des Unbedingt-Unendlichen zu denken?

Die Antwort lautet: nur als Selbst-Notwendigkeit. Das Unbedingte, Absolute kann ja nicht von anderswoher bedingt sein; wenn es

⁶⁷ W. KERN, Über den ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jhdts, in: Scholastik 39 (1964) 87-107, 107.

ist, ist es aus sich; wenn es möglich sein soll, kann es einzig von sich selbst her möglich sein. Wäre es also nicht wirklich, wäre es auch nicht möglich. Während die bedingte Wirklichkeit des Endlichen dadurch charakterisiert ist, daß an ihr Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit real unterschieden werden müssen, ist solch eine Unterscheidung beim Unendlich-Unbedingten auszuschließen. Eben dies unterscheidet sie ja. In der Real-Idealität des Absoluten sind Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit eins.

Eine derart unbedingte Sinn-Wirklichkeit aber kann zugleich nicht minderen Ranges sein als die sinnvernehmende, von ihr beanspruchte Person. Es geht nicht bloß um eine letztlich faktische Bedeutsamkeits-Struktur, sondern um deren ursprüngliches Gemeint- und Gesetzsein, um ihr Woher: absolute Selbsthaftigkeit.

Gott als Wahrheit des Menschen

Was hier in diesem letzten Schritt vielleicht ein wenig nachträglich und umwegig erreicht wirkt, die Freiheit und Personalität des unbedingten Sinn-(Ab-)Grundes, mag sich "natürlicher" ergeben, wenn wir den formalen Aufriß des transzendentalen Beweises nun in einer Reflexion auf Erfahrungen konkreter Mitmenschlichkeit zu füllen versuchen.

Einmal bedeutet diese Füllung die Explikation des Wesensausgriffs von Freiheit überhaupt; sie existiert eben nicht solipsistisch, als alleiniges Ich. Sodann wird hier deutlich, daß der Selbst-Überstieg des Ichs nicht erst und nur in der religiösen Dimension, also ausdrücklich auf Gott hin geschieht, sondern bereits in der Innerweltlichkeit der Freiheit als solcher.⁶⁸ Es geht also um den Ernst der "Tiefe der Mitmenschlichkeit".⁶⁹

⁶⁸ Damit wird zwar vereinnahmende Selbstbehauptung gegenüber Gott nicht unmöglich, vom "Egoismus zu zweit" bis zur Verabsolutierung des Menschen und seiner Zukunft bzw. Zukünftigkeit überhaupt; andererseits entlarvt die Verweigerung dieses Überstiegs sich doch wohl deutlicher – während sein wahrer Vollzug zugleich (obzwar nur implizit) den Überstieg auf Gott hin mitvollzieht (vgl. 1 Joh 4,12; Mt 25, 34ff.).

⁶⁹ Vgl. B. WELTE, Miteinandersein und Transzendenz, in: DERS., Auf der Spur des Ewigen (Anm. 38) 74-82; B. CASPER, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosen-

Wir wollen so vorangehen, daß zuerst der negative und der positive Aspekt der dialogischen Differenz zu Worte kommt. Hier werden also Ausgriff und Aufstieg des Menschen erwogen: der Mensch, insofern er sich "unendlich übersteigt".⁷⁰ Dann aber kehrt sich die Bezugsrichtung um. Statt als "capax infiniti = fassungsfähig für das Unendliche" zeigt sich – in dieser erschlossenen Gestalt der Sinnerfahrung – der Mensch als vom Anspruch des Unbedingten getroffen und ergriffen⁷¹. Von ihm her wird der transzendente Raum des Interpersonalen (MARTIN BUBER hat ihn das "Zwischen" genannt) allererst eröffnet und bleibend in seiner Spannung offen gehalten.

1. Auf den negativen Aspekt weist bereits der Sinn hin, den "Differenz" (besonders die Mehrzahl) umgangssprachlich besitzt. Differenzen sind Unstimmigkeiten. Die Kulturgeschichte konnte nicht ein derart entschiedenes und verbreitetes Gastrecht, wenn für den Menschen der Fremde nicht zuerst sein Feind wäre. Ernsteste Fremdheit steht aber zwischen Ich und Du.

Ich ist nicht Du und Du nicht Ich. Hier herrscht Trennung, Begrenzung, wechselseitige Einschränkung. HEGEL hat dieses Geschehen in dem berühmten Kapitel "Herrschaft und Knechtschaft" seiner *Phänomenologie des Geistes* dargestellt; SARTRE hat es – vor der einläßlichen Pathologie seiner sexuellen Erscheinungsformen – im Kampf gegenseitigen Erblickens anschaulich gemacht:⁷²

Ich steht im Zentrum seiner Welt, im Mittelpunkt des von ihm her aufgebauten Horizonts. Was bedeutet das Du, das in diesem Gesichtskreis erscheint? Es besagt die Drohung des Anspruchs, seinerseits Zentrum einer Welt zu sein, in deren Perspektiven das Ich

zweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg i. Br. 1967; J. u. I. SPLETT, *Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie*, ³Hamburg 1996, bes. 25-37 (Drei-Gefüge), 99ff (Tod); J. SPLETT, *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt/M.. 1990.

⁷⁰ B. PASCAL, *Pensees* (LAFUMA) 131.

⁷¹ Gott-ergriffen (Anm. 5), Einführung I-III ("capax infiniti"? – Rationalismus, Emotion, Beherztheit – Sazienz).

⁷² G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (WESSELS/CLAIRMONT), Hamburg 1988, 127ff.; J.-P. SARTRE, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg ³1966, 338ff.

nur mehr als ein Objekt unter anderen figurierte, also gerade nicht mehr als Ich.

Wem von beiden gelingt es, durch Objektivierung des anderen die zentrale Stellung des Ich zu besetzen und zu behaupten? Nur einer von beiden kann das bestimmende Ich sein; aber – und daraus entspringt die Dialektik des Geschehens – *ohne* den anderen könnte keiner dies Ich sein. Bloßen Sachobjekten gegenüber erführe Ich sich niemals als Ich; dies ermöglicht ihm erst die Anerkennung seitens des Du, also das Ja des anderen *Ich*.

Während in den Analysen SARTRES der widersprüchliche Kampf um die Anerkennung des andern im Fortgang der Konfrontationen zwar zunehmend raffinierter und verschlüsselter wird, aber nie zu einem wahren Erfolg führen kann, sein endloser Fortgang also die unüberwindliche Heillosigkeit der menschlichen Situation als solcher darstellt, kommt es in HEGELS "Geschichte" des sich findenden Bewußtseins zu einer wechselseitigen freien Anerkennung beider, darin sich das Ich "zur Zweiheit" "ausdehnt", "sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat", und dieses Neue ist für HEGEL "der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen" (472).

Man wird fragen müssen, ob SARTRES desolante Beschreibung menschlicher Beziehungen deren ganze Wahrheit, ja schon ihre wesentliche Wahrheit treffe. Doch heißt das nicht, sie träfe nichts. Und ist SARTRE, insoweit er recht hat, nicht auch vollen Rechts konsequent, wenn er mit der Ursprünglichkeit des Kampfes zugleich dessen Unaufhebbarkeit gegeben sieht? Denn wäre wirklich das Widereinander die Urgestalt menschlichen Miteinanders, wäre Liebe prinzipiell als Versöhnung vorausgehender "Differenzen" zu sehen, dann dürfte es kaum gelingen, auch nur die Möglichkeit von Versöhnung verständlich zu machen.

HEGEL will dies so, daß er die Versöhnung wie die vorhergehende Entzweitheit als Entzweiungs- und Versöhnungsgeschehen Gottes selbst zu denken versucht, so daß zumindest unter einer Rücksicht das Nein doch als zweites, nicht als das erste erscheint.

Die Frage nach Sinn und Tragweite dieses Versuchs ist noch zu behandeln. Für die jetzige Überlegung genügt sein Hinweis, daß

Differenz zwar auch ein Anlaß zu "Differenzen" sein kann, daß sie aber vor allem die Vorbedingung von Einigkeit ist. Nicht nur von Einung, als wäre diese das Verschwinden der Differenz(en), sondern von Einigkeit; ist Einigkeit doch die Übereinkunft und das Einssein bleibend Unterschiedener.

HEIDEGGER besonders hat in der Gegenwart den Unterschied von Gleichheit und Selbigkeit, den Unterschied von Selbigkeit und faktischem Dies(und-nichts-anderes-)Sein unermüdlich betont und immer von neuem verdeutlicht: "Seit der Epoche des spekulativen Idealismus bleibt es dem Denken untersagt, die Einheit der Identität als das bloße Einerlei vorzustellen und von der in der Einheit waltenden Vermittlung abzusehen."⁷³ – Dasselbe ist nur so dasselbe, daß es mit sich selbst dasselbe ist. Identisches ist also in Selbst-Differenz (mit sich) identisch. Oder auch: Verschiedenes in seiner Ungleichheit ist nicht gänzlich verschieden; der *Unterschied* zeigt sich allein beim *Vergleichen*: vor der Folie von Selbigkeit.

Auch auf diesen Denkentwurf werden wir zurückkommen müssen. Beschränken wir jetzt seinen Hinweis auf unsere anthropologische Frage: Mann und Frau sind in (nicht etwa: trotz) ihrer Verschiedenheit dasselbe: Mensch. Oder noch abstrakter grundsätzlich: "Unterscheidung: – Ich bin nicht Du, Du bist nicht Ich – ist die Grundbedingung, das Grundprinzip aller Bildung und Humanität."⁷⁴

Die Negativität zeigt sich als unabdingbares Moment einer ursprünglicheren Positivität. "Ich" gibt es nicht ohne dieses wechselseitige Nicht; denn soll es Wirklichkeit haben, muß es Gestalt: Kontur besitzen, d.h. Grenzen. Grenze indes ist stets die Grenze von (mindestens) zweien. Nun gibt es weder eine Grenze zum Nichts noch zum Grenzenlos-Unendlichen. Also ist Endliches allein in Mehrheit denkbar.⁷⁵ Damit soll nicht hegelianisch die Qua-

⁷³ Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 16.

⁷⁴ L. FEUERBACH, Sämtliche Werke (BOLIN/JODL) 1903ff., VIII 398 (Zusätze u. Anmerkungen zu den Vorlesungen über das Wesen der Religion).

⁷⁵ Vgl. den Philosophen der angeblichen Verabsolutierung des Ichs, J. G. FICHTE, Grundlagen des Naturrechts (Sämtliche Werke, 1845/46, III 39): "Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Men-

lität konkreter Wirklichkeit in das Nicht-das-andere-Sein aufgelöst werden, ein Denken, dessen Konsequenz ein totaler Funktionalismus wäre.⁷⁶ Aber gerade der Eigengehalt endlicher Existenz ist nur im Bezug auf anderes gegeben (obzwar er auch scheinbar unvermittelt begegnen kann: rein als er selbst. Darauf sei schon hier ausdrücklich hingewiesen, ehe es im Schlußkapitel eigens zu diskutieren sein wird; vor allem gegen "die letzte, hartnäckigste existenzielle Kategorie unserer [abendländischen] vorherrschenden Weltanschauung vor der Offenbarung"⁷⁷, die tragische, insofern Mythen und Philosophien des Abendlandes immer wieder die Endlichkeit als solche als Leid und Tragik verstehen. In der Tat erfahren wir unsere Existenz konkret als tragisch und nicht so sein sollend; aber gerade dies fordert zu unterscheiden zwischen dieser Unheilssituation und der Endlichkeit als solcher. Deren Vermischung und der (widersprüchliche) Versuch zur Überwindung der Endlichkeit selbst würde jedenfalls das Unheil endgültig etablieren.

Andererseits gibt es, ob durch "Säkularisierung" oder wie immer, auch außerhalb des Christentums Visionen einer heilen Endlichkeit. In der Tat setzt die "dialogische Differenz" nicht bloß die formale Möglichkeit des einzelnen Ich, sondern sie eröffnet vor allem den Raum positiver Gemeinsamkeit, eines "Reiches der Freiheiten" (FICHTE) in Freiheit und Liebe.

Verdeutlichen wir dies an einem der offenkundigsten Endlichkeitsmerkmale, der Zeit. Ist sie nur das Verfließende, das alsbald nicht mehr da ist, oder fließt sie nicht erstlich auf mich zu – und

schen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann denn ein Mensch und gar nicht sein würde, wenn er dies nicht wäre – sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein. Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung oder andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus getrieben zur Annahme eines Zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung."

⁷⁶ Siehe unten S. 135ff.

⁷⁷ TH. HAECKER, Schöpfer und Schöpfung, in: Was ist der Mensch? (Werke IV), München 1965, 339.

gibt sich nicht in ihr ein je und je (ge-)währendes Seinlassen meiner – und unser? Zeit wäre dann, durch alle Abschiede hindurch, in allem Vergehen und Sorgen, "Zeit der Gnade"; von Stunde zu Stunde gegeben (kann sie doch keiner sich schaffen – nur eben sich für den anderen "nehmen", um dies Geben fortzusetzen).

Doch Zeit ist mehr als nur der Charakter meines oder auch unseres Werdewesens. Ihr Ursprung liegt vielmehr gerade im *Begegnungsgeschehen* dieses Werdens. Die konturierende Grenze, von der wir sprachen, besteht für Person nämlich nicht als statisches Faktum, sondern allein als Vollzug, und Grenz-Vollzug ist Begegnung. Begegnung heißt Anruf – der Antwort freigibt, sie *erwarten* muß. Begegnung heißt sich angerufen hören, antworten sollen. Und darin wird ursprünglich Zeit in ihren "drei Dimensionen": da im Begegnen ("wart" = "wärts") von Ich und Du der An-Ruf, der sie wechselweise erweckt (ihre Herkunft), antworthaltend auf sie zu-kommt. Die Namen "Kairós", "Sýmbolos",⁷⁸ "Augenblick" (S. KIERKEGAARD) sprechen in das hier Gemeinte, oben (S. 27) hieß es mit PROUST "wiedergefundene Zeit", in einem nachgelassenen Gedicht⁷⁹ R. M. RILKES steht der paradoxe Ausdruck "vollzählige Zeit": all das meint nicht Flucht aus der Zeitlichkeit und Erlösung von ihr, sondern erlöste Zeit. Zeitlosigkeit besagte totales Alleinsein, gänzliche Verhältnislosigkeit; und umgekehrt: Bezug zum anderen sagt Zeitlichkeit. Vor allem FRANZ ROSENZWEIG hat das herausgearbeitet und dem zeitlos-monologischen Ideal eines "kranken Menschenverstandes" ein "neues Denken" der Dialogik und Zeithaftigkeit entgegengesetzt.⁸⁰

Aber das heißt keineswegs, daß vollendete Zeit nun ihrerseits als neues Absolutum statuiert werden soll. Wenn L. FEUERBACH 1843 noch geschrieben hatte: "Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und

⁷⁸ Vgl. M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg/München 1971, 555f.

⁷⁹ *Perlen entrollen...*, Sämtliche Werke, Wiesbaden 1955, II 42.

⁸⁰ *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg ³1954; *Vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Düsseldorf 1964; *Das neue Denken*, in: DERS., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 373-398. Vgl. K. HEMMERLE, *Das neue Denken*, in: PhJ 75 (1967/68) 382-389.

Du – ist Gott"⁸¹, so sieht er fünf Jahre später deutlich, daß es selbst einem anthropologischen Atheismus nicht entspräche, den Menschen einfach die Stelle Gottes einnehmen zu lassen.⁸² Gegen FEUERBACH aber, oder über ihn hinaus, ist zu zeigen, daß der auch von ihm angezielte menschliche Ort des Menschen sich vor allem darin vom Gottes-Sein unterscheidet, daß er nicht (wenngleich bescheidener) "End- und In-sich-Stand" ist, sondern – und zwar gerade im Glück – Über-sich-hinaus-Sein, Ekstase und Aufbruch.

Dies zeigt sich darin, "daß die Glückseligkeit in keiner Erfahrung gegeben ist; sie 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."⁸³ Es geht also darum, daß Transzendenz nicht zuerst ein Fluchtphänomen oder Kompensationsphänomen Benachteiligter oder zu kurz Gekommener ist,⁸⁴ sondern daß sie ursprünglich dem Glück inhäriert.

Das gilt sogar angesichts jener Erfahrung, die dieser Behauptung am deutlichsten zu widersprechen scheint, der der Lust, und zwar gerade dann, wenn man sich "der Vollkommenheit der Lust, wie ARISTOTELES sie in seiner Ethik gefeiert hat, zuwendet".⁸⁵ Lust (oder Freude) ist in der Tat kein Unterwegs, sondern Ziel und Vollendung,⁸⁶ total wie das Glück und dessen Abbildung im Jetzt. Sie ist – in der gestuften Vielfalt ihrer Möglichkeiten von der an-

⁸¹ Grundsätze der Philosophie der Zukunft ' 60: SW II 318.

⁸² Siehe etwa die 30. Vorlesung über das Wesen der Religion (SW VIII), die einerseits "Sinn und Zweck der Gottheit" in der "Unsterblichkeit" sieht, andererseits den menschlichen Wunsch nach Unsterblichkeit als Selbsttäuschung darzutun sucht, ohne wie früher auf die Unsterblichkeit, Allwissenheit etc. der Menschengattung als solcher zu rekurrieren.

⁸³ P. RICŒUR, Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg/München 1971, 96.

⁸⁴ So erklärt FEUERBACH in der zuvor genannten 30. Vorlesung, ein Jenseits wäre nur für die gewaltsam oder zu früh Gestorbenen nötig – und daher eine absonderliche Unglaublichkeit (VIII 350).

⁸⁵ P. RICŒUR, a. a. O. 125ff.

⁸⁶ Nik. Ethik X 3 (1174 a 17ff.): Lust ist ein Ganzes, (1174 b 6f.) ganz und

genehmen Empfindung bis zur Freude am Freudemachen und der Lust am Selbstverzicht – die Augenblicksvollendung wahren Lebens.

Doch die Vollendung ist nur eine endliche. Darin gründet ihre Ambivalenz und wird ihre Fraglosigkeit stets von neuem fraglich: "Die Lust ist zugleich das, was auf der Stufe des bloßen Lebens stehenbleiben und uns dort steckenlassen kann,⁸⁷ und was sich allen Graden des menschlichen Handelns gemäß dialektisieren kann, bis dort hinauf, wo es mit der Glückseligkeit verschmilzt, welche dann die vollkommene Lust wäre."

2. Damit aber ist die Sinnerfahrung gerade geglückter Mitmenschlichkeit⁸⁸ von einer eigentümlichen Spannung gezeichnet. Dies sowohl unter dem Gesichtspunkt der *Sehnsucht* wie unter dem des *unbedingten Anspruchs*.

"Das ist das Ungeheure in der Liebe, meine Teure, daß der Wille unendlich ist und die Ausführung beschränkt; daß die Sehnsucht grenzenlos ist und die Tat ein Sklave der Grenze."⁸⁹ Zwischen der vorübergehenden Ruhe der Lust und dem Ausblick bleibender Ruhe der Glückseligkeit ist der Mensch in seiner geist-leiblichen Lebensmitte "exzentrisch" (H. PLESSNER); forttreibend, "ist das Herz von Haus aus das, was in mir unruhig ist. Wann werde ich genug haben? Wann wird meine Autorität genügend begründet sein? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein? Wo ist in alldem die 'Genüge'?"⁹⁰ Ja, man muß weitergehen und sagen, daß eben diese Bewegtheit, der Überstieg selbst das Gewollte ist, d.h. daß die Menschlichkeit des Begehrens gerade darin besteht, daß es Begehren nach Begehren ist.

vollendet.

⁸⁷ "Mit der fröhlichen Parole, 'zuerst zu leben', empfiehlt die Lust unaufhörlich die Vertagung des 'und dann philosophieren'." Dies wie das Textzitat von RICŒUR 126f.

⁸⁸ Faktum und Problematik ihres Mißglückens sind hier bewußt ausgespart, einmal um nicht Fragen zu stellen, von denen man behaupten könnte, eine glückende Begegnung würde sie erübrigen, sodann weil die Frage von Leid und Schuld eigens behandelt zu werden verlangt.

⁸⁹ W. SHAKESPEARE, *Troilus und Cressida* III 2.

⁹⁰ P. RICŒUR, a. a. O. 165.

Dies in einem doppelten Sinn: einmal insofern zwischen-menschliches Verlangen nicht einfach nach dem andern verlangt, sondern nach dessen Verlangen, der Begehrende also sein Begehrtwerden begehrt – sodann insofern der Begehrende gerade dies geschilderte eigene Begehren begehrt; Liebende lieben nicht nur den Geliebten und dessen Liebe, sondern wollen und lieben auch ihr eigenes Lieben – und dessen unendlichen Ausgriff. Demnach heißt die Frage der Unruhe nicht nur: wann werde ich genügend geliebt? sondern ebenso: wann liebe ich zur Genüge?

Die Frage ist hier (noch unter dem Aspekt der Sehnsucht) gänzlich un- oder vormoralisch, eher ästhetisch oder schlicht vital gemeint, darum auch ständig in der Gefahr, sich zu einer Frage bezüglich des anderen zu verwandeln: Entzündet er mich genug, vermag er es überhaupt?

Ausführlich wird das 7. Kapitel sich mit dem Problem unbedingter Verwiesenheit auf Bedingtes befassen. Tatsächlich reicht jeder über den andern hinaus. Und diese Transzendenz ist jeweils ihm wie dem andern bewußt (worin sich jene Leidenschaft begründet, die ein Grundthema etwa MAX FRISCHS ist: die Eifersucht).

Die möglichen Scheinwege kann man vielleicht auf folgende drei Grundmöglichkeiten reduzieren: 1. Verabsolutierung des konkreten Endlichen (MAX SCHELER: "Wer keinen Gott hat, hat wenigstens einen Götzen"⁹¹), eine Überforderung, die in den Haß des enttäuschten Anbeters mündet. 2. Verabsolutierung des Wechsels, des Überstiegs (HEGELS "schlechte Unendlichkeit"), quantitative Methode des "Sammelns", die im Unernst der Flucht vor dem Engagement auch nicht zur *eigenen* Gestalt gelangt. 3. Totalisierung des Absoluten, Abwertung des endlichen Du zum bloßen Spiegel oder gar Köder des Absoluten.

Daß diese Möglichkeiten in Wahrheit Unmöglichkeiten sind, zeigt nicht nur das Scheitern der Sehnsucht auf diesem Weg, sondern enthüllt vor allem der *Anspruch*, der im Interpersonalverhältnis begegnet. Damit ist nun die oben S. 60 angekündigte Richtungs-

⁹¹ Vgl. Schriften aus dem Nachlaß Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bern 1957, 179-253: Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee, bes. 225f.; Vom Ewigen... (Anm. 25), 261-264.

umkehr vom Streben nach dem Unendlichen zum Ergriffenwerden durch das Unbedingte vollzogen. Was damit gemeint ist, verdeutlichen in einem ersten Schritt wohl am besten KANTS Begriffe "Achtung" und "Würde".

"Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden."⁹² – Das Faktum dieses "kategorischen Imperativs"⁹³ hier vorausgesetzt, fragen wir nach seiner Begründung. Woher kommt endlicher Person dieser unbedingte Respekt zu? Unbedingt wäre er nicht, wenn er nur die Konsequenz aus der Einsicht wäre, daß man sonst nicht miteinander leben, also auch selbst nicht überleben könnte. Unabhängig davon ist der Respekt vielmehr darum kategorisch gefordert, weil jede Person ihrerseits unbedingt gemeint, gefordert ist, will sagen: weil und insofern auch an sie dieser kategorische Imperativ ergeht. Jeder Mensch hat also darum Recht auf Wahrheit, weil er selbst die Pflicht zur Wahrheit hat.⁹⁴

Die Pflicht zur Wahrheit aber ist dem Menschen von der Wahrheit her und um der Wahrheit willen auferlegt. – Gerade in einem glückenden Gespräch, in dem es – anders als bei einer Diskussion – um die Partner selbst geht, soll es ihnen so und dazu um sie selbst gehen, daß es ihnen um die Wahrheit geht: daß sie in ihrem Miteinander "in der Wahrheit" seien.

Eben dieser Anspruch jedoch ergeht nicht abstrakt, sondern jeweils konkret, in Bitte, Anfrage, Anruf des anderen an mich. Dar-

⁹² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke in sechs Bänden (W. WEISCHEDEL), Darmstadt 1956, IV 59f.

⁹³ Ebd. 61.

⁹⁴ KANTISCH gesprochen: die material-inhaltliche Fassung des kategorischen Imperativs ist im Grunde einerlei mit der formalen Fassung, daß die eigene Maxime zugleich Gültigkeit für alle haben müsse ([82] 71). Im übrigen merkt KANT eigens an, daß dieser Gedankengang nicht mit dem "trivialen" Prinzip "Was du nicht willst, daß man dir tu..." verwechselt werden darf ([68] 62). Ich bin nicht darum zur Wahrheit verpflichtet, weil ich sie selbst beanspruche – das wäre bedingt, hypothetisch, sondern – wie gesagt – weil sie verpflichtet – mich wie den anderen.

in erfahre ich, rechte Antwort soll sein – und darum Frage nach ihr, Wahrheit soll da-sein, und darum die, in deren Miteinander sie da ist: unser Wir – menschliche Mitmenschlichkeit soll sein. Sie wird nicht nur von uns gewollt und ersehnt; sie wird als sein *sollend* von uns gewollt und ersehnt, d.h. sie wird von uns beansprucht; und daß wir sie derart wollen und beanspruchen, das seinerseits ist gut und *soll* sein.

Erst in solcher Verschränkung haben wir die Sinnerfahrung gelebter Mitmenschlichkeit einigermaßen entsprechend zur Sprache gebracht. – Hier treffen sich Sehnsucht und Anspruch, wird der bedingte Mensch als bedingter erkannt und gleichwohl, oder vielmehr: eben darin, unbedingterweise anerkannt – als seinerseits unbedingt Angerufener.

Darum reicht unter Liebenden jeder über den anderen hinaus. Und keiner an den anderen heran. Darum bestätigt sich in der Literatur aller Kulturen, was BERNHARD WELTE auf den knappen Satz gebracht hat, es seien "die Liebenden, sofern sie dies wesentlich sind, einfach durch ihre Liebe fromm".⁹⁵

3. "Fromm" sind die Liebenden allererst, insofern sie dankbar und ehrfürchtig sind. Dankbar nicht bloß einander; denn sie danken nicht nur für das, was sie einander geben, sondern vor allem dafür, daß sie sich einander geben können.⁹⁶ Und dieser Erfahrung entspringt ihre Ehrfurcht: Tod und Liebe sind als Grenzerfahrungen Erfahrungen von "Hierophanie". Erscheinung des Heiligen aber ist nie bloß Gewähr, sie ist stets auch Anruf zur Bewährung,

⁹⁵ Auf der Spur des Ewigen 135f.

⁹⁶ H. DE MONTHERLANT: Das Bedürfnis zu danken, nach einer großen Freude, die mir zuteil geworden ist (gewöhnlich einer Liebesfreude), ist mir vertraut. Danken – aber wem? Ha, der Gottheit, potz Wetter! Darüber frohlocken dann die Leute: 'Da haben Sie es, Sie sind ein Christ oder zumindest ein Deist, was Sie auch dagegen haben mögen.' Ich antworte, daß dieses Bedürfnis ein Beweis zu sein scheint, aber doch keiner ist, und daß die Welt von dergleichen falschen Beweisen wimmelt, die nur auf die seichten Köpfe Eindruck machen" (Geh, spiel mit diesem Staub, Köln/Berlin 1968, 76). – Ob Beweis oder nicht, das Phänomen jedenfalls ist unleugbar und fordert seinen adäquaten Begriff. E. CANETTI, Das Geheimherz der Uhr, Frankfurt/M. 1990, 126. "Das Schwerste für den, der an Gott nicht glaubt: daß er niemanden hat, dem er danken kann."

darum verbindet dem Dank sich die Bitte: die Gabe recht empfangen zu dürfen – indem man seinerseits gibt.

Und eben diese Verschränkung von Nehmen und Geben nötigt das Selbstverständnis der Liebenden zur Transzendenz. "Natur", "das Leben", die Gesellschaft, die Gattung beantworten die Frage nicht, die sich hier stellt, noch weniger Medizin, Psychologie oder gar der Rekurs auf den "Zufall". Nicht als wären das überhaupt keine Antworten; doch vor der Grunderfahrung, die hier reflektiert wird, zeigen sie sich auch in ihrer Summation als ungenügend. Wir wollen hier auch nicht die philosophisch zu erhebenden inneren Konstituenten von Gemeinschaft erörtern, anthropologisch, sozialphilosophisch.⁹⁷ Gefragt wird nach der *ursprünglichen* Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Ich und Du einander derart zu begegnen vermögen.

AUGUSTINUS hat dies in seinem Büchlein über den Lehrer hinsichtlich der Möglichkeit erörtert, wie wir überhaupt einander lehren, von einander lernen können. Wenn der Schüler nicht bloß lernen soll, was der Lehrer sich denkt, sondern, was wahr ist, muß ihm dann die Wahrheit des Vorgetragenen nicht von ihr selbst her einleuchten, "anläßlich" der Worte des Lehrers? "Und wenn sie innerlich erkannt haben, daß man ihnen die Wahrheit gesagt hat, werden sie Lob spenden, ohne zu wissen, daß ihr Lob eher den Lernenden als den Lehrenden gilt, selbst wenn die Lehrer das, was sie sagten, auch wissen sollten."⁹⁸

Zwar überspitzt hier der ehemalige Rhetor in der schuldbewußten Abrechnung mit seiner eigenen Vergangenheit; aber gerade wenn man der Sprache (und der Mitmenschlichkeit überhaupt) mehr zutraut, wenn man statt von fallweiser "Einstrahlung" der Wahrheit (Illuminatio) lieber von einer grundsätzlichen Eröffnetheit des Menschen spricht, davon, daß wir schon immer und stets im gemeinsamen Vernunft-Licht möglicher Übereinkunft stehen, bekennet man die "Kraft jenes Lichtes", ohne die "keine menschliche Unterweisung wirksam sein kann".⁹⁹

⁹⁷ J. HEINRICHS, Reflexion als soziales System, Bonn 1976.

⁹⁸ De Magistro 14,45; Der Lehrer (C. J. PERL), Paderborn 1959, 76.

⁹⁹ THOMAS VON AQUIN, De Ver. XI 1 corp.: Obwohl also THOMAS gegen

Zwar ist das Bewußtsein des Menschen nicht einfach eröffnet für dieses Licht, es hat sich ihm zu öffnen. Und diese Wirklichkeit, die Tradition sagt: das "*Sein*, zu dem der Wille sich entscheidet, wird nicht zuerst erkannt und dann als erkanntes auch noch angenommen, es wird vielmehr eingesehen nur, indem es angenommen wird".¹⁰⁰ – Aber deshalb wird es keineswegs von den Subjekten erst konstituiert. Der Mensch selbst soll lieben; aber er schafft nicht die Liebe, wenn er das Du wie das Ich und so das Wir bejaht.

Darum (ebd.) "würde jeder Versuch, das Phänomen [solcher] ontologischen Affirmation transzendental aus der Subjektivität zu erklären, verfehlen, worauf es in dieser Zustimmung selbst ankommt. Von dem her nämlich, was nur einzusehen ist, wenn es angenommen wird, muß zugleich auch gesagt werden, daß es zwar für den Menschen nur in der Bejahung überhaupt sichtbar wird, daß es aber doch deshalb nicht etwa durch diese ist, sondern ihr notwendig vorhergeht. Solches Vorgehen zeigt sich im Anspruch, auf den die Bejahung die Antwort gibt...

Der Anspruch selbst aber ist ein Grundphänomen, insofern er sich unmittelbar als begründet erweist." Gemeinsamkeit, Gerechtigkeit, Güte: Liebe soll in dem Sinne sein, daß es sein soll, daß sie sein soll.

Der Raum der Mitmenschlichkeit ist also der eines einräumenden Anrufs. Der Kern des Bewußtseins ist das Gewissen. Und so sehr, seit PLATON, der philosophische Aufstieg zu Gott über den Kosmos, kosmologisch erfolgt ist (so auch hier im folgenden Kapitel): näher sollte uns eigentlich diese Erfahrung des Heiligen im Gewissen sein, das F. W. J. SCHELLING einmal den "einzigen offenen Punkt" nennt, "durch den der Himmel hereinscheint".¹⁰¹

AUGUSTINUS dafür hält, man könne in einem eigentlichen Sinn von menschlichem Lehren sprechen (wie von menschlichem Heilen), so ist es doch "offenbar nur Gott allein, der innerlich und in erster Linie lehrt." Untersuchungen über die Wahrheit I (E. STEIN, Werke III), Louvain 1952, 284.

¹⁰⁰ U. HOMMES, Transzendenz und Personalität, Frankfurt/M. 1972, 73.

¹⁰¹ Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: Sämtl. Werke, Stuttgart-Augsburg 1860ff, Abt. I/9, 17. Ausführlicher: Gott-ergriffen

Die Erfahrung ist nicht schmerzlos; denn was sagt es über uns, daß Gut-sein und "Der-Wahrheit-die-Ehre-geben" uns als etwas begegnet, das wir *sollen*? – Sollen *müssen*, weil wir diese Selbstverständlichkeit nicht von selbst tun. Gleichwohl ist der Anruf nicht bloßes Soll (von einem Muß = Nicht-anders-können zu schweigen). Daß uns, obwohl nicht gut, zugemutet und zugetraut wird, es zu werden, ist etwas, was wir *dürfen*. Der Anruf trifft uns nicht "autoritär" (er ist ausdrücklich vom "Über-Ich" zu unterscheiden, das nicht minder "Ich" zu werden hat als das Es). Er ist ein "einleuchtendes" Angebot – und obendrein ("Du kannst; denn du sollst") die Zusage grundsätzlicher Möglichkeit seiner Realisierung.

Was hier herrscherlich auftritt, ist das Gute. Es wurde nicht gewählt, weil es dafür gar keine Zeit und Distanz gab; es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt: immer schon, so daß zu keiner Zeit das Ich erst noch hätte "geknechtet" werden müssen. Wir kennen ähnliches bei den Naturbedingtheiten der Existenz.

Doch fehlt hier der Abstand in anderer Weise als dort. Jene Seins-Bedingungen endlichen Daseins liegen durchaus vor Freiheit und Knechtschaft (so die Luft – KrV B 8f – für den Flug der Taube). Dem Guten aber unterliegt das Subjekt nicht bloß faktisch; es ist von ihm derart "ergriffen", daß es sich darin zugleich als erwählt und im Gehorsam als (von sich) befreit erfährt. – "Der Gehorchende findet... seine Integrität. Die unabziehbare und dennoch nie in voller Freiheit angenommene Verantwortung – ist gut" (EMMANUEL LEVINAS).¹⁰²

Nie in voller Freiheit angenommen, weil Freiheit erst unter ihrem Anspruch erwacht; gut, weil a) nur und erst sie die Freiheit erweckt und weil b) sie die Freiheit zum einleuchtend Guten erweckt, darum zur Bejahung des aufgetragenen Guten. Ein Nein – bringt uns nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich auch in Widerspruch zu uns selbst (zu unserem "besseren Ich"), zu unserem je schon gesprochenen Ja.

(Anm. 5), Kap. 2 (Gotteserfahrung im Gewissen).

¹⁰² E. LEVINAS, Humanismus des anderen Menschen (L. WENZLER), Hamburg 1989, 75.

Der Anspruch weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-sein: nicht so sehr [ein] Ich, als vielmehr [hautnah] ich. Das heißt Erwählung: "mit Namen gerufen" werden. Und den gibt es nicht etwa schon: man erhält ihn wie sich. Darum kann hier "vielleicht", notiert der Philosoph behutsam, "von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden" (78).

Bringen wir wie zuvor den Ausgriff-Beweis so jetzt auch das moralische Argument in satzhafte Formulierung,¹⁰³ 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/zuvor als Antwort auf diesen Anspruch zu vollziehen? 3. In seiner Doppelgestalt von Einsichtigkeit und kategorischer Verpflichtung kann der Anspruch einzig von freier Personwirklichkeit ergehen. 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.

Das Woher solcher Zukunft nun kann nicht ein bloßes Faktum sein, sondern eben nur jene Sinn-Wirklichkeit, die "Licht" und "Wahrheit" genannt worden ist. Und diese Wahrheit ist nicht bloß wesenhaft mehr als ein Sachverhalt, sie muß zugleich auch anderes und mehr als bloß ein "Werthimmel" sein. Von diesem könnte bestenfalls ein Optativ ausgehen;¹⁰⁴ In ihrer Unbedingtheit sprechen Sinn und Forderung von einer Sinnmacht, der ihrerseits Bewußtseins-, Freiheits- und Person-Charakter eignen. – Ihr gelten Dank und Verehrung der Liebenden (und ihre Schuldverge-

¹⁰³ Ausführlicher: Gottesbeweis aus Gotteserfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments, in: Phänomenologie der Religion (Hrsg. M. Enders / H. Zaborowski), Freiburg/München 2004, 133-155.

¹⁰⁴ "Schön und zu wünschen wäre es, wenn..."

bungsbitten,¹⁰⁵ doch davon – wie gesagt – später), als dem, was sich in ihrem Miteinander "offenbart":¹⁰⁶ als "sein lassendes Geheimnis",¹⁰⁷ "ewige Mitte" (ewiges Du).¹⁰⁸

Was ist indessen damit gesagt? Was bedeutet das "Du", in dem das Wir von Ich und Du sich dankend gegenüber dem (Ab-)Grund ausspricht, dem es sich verdankt? – Es sagt gewiß zuerst und vor allem etwas über den und die Menschen aus, die es sprechen, es meint zunächst "nichts anderes, als daß der Sprechende sich dem, was er Du nennt, vollkommen als Ich übergibt. Du-sagen drückt hier nicht nur den Verzicht aus auf alles Gebrauchen und Verfügen und das Vorstellen nach Begriffen a priori, das Du-sagen setzt jetzt vielmehr zugleich die Einsicht voraus, daß alles, was der Mensch in diesem Verhältnis tut, ursprünglich als Antwort geschieht ... Solches Du-sagen macht keineswegs das Absolute dem nicht-absoluten Andern gleich, ordnet es nicht etwa ein... es sagt ihm vielmehr jenes einzige Wort, in dem der Sagende selbst ganz gegenwärtig ist. In diesem Du-sagen geht es nicht darum, das Absolute als Person zu bezeichnen, sondern sich selbst aus dem Sein in der Beziehung auf das Absolute als Person zu verstehen."¹⁰⁹

Und doch. Es wird damit wenigstens das mit-gesagt, daß dieses Absolut-Unbedingte eine solche Wirklichkeit ist, "daß wir erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß wir uns als Personen zu ihm verhalten müssen,"¹¹⁰ daß wir zu ihm Du sagen müssen. In diesem Sinn hat WELTE es das Du-hafte genannt. Das heißt, es kann nicht bloß als "nur etwa 'geltende' Idee interpretiert werden", auch nicht bloß als der Grenzbegriff und das konturierende

¹⁰⁵ Vgl. J. SPLETT, Gott-ergriffen (Anm. 5), Kap. 5 (Grundakt Gebet).

¹⁰⁶ Siehe oben S. 61f. Vgl. B. CASPER, Das dialogische Denken (Anm. 69), 131ff.: Sein als geschehende Offenbarung (ROSENZWEIG).

¹⁰⁷ B. CASPER, ebd. 230ff.: Das Verhältnis des Sprechendürfens (EBNER).

¹⁰⁸ Ebd. 302 ff.: Der Zugang zu dem Verhältnis zu Gott in dem dialogischen Verhältnis. Der Sinn der Rede von der ewigen Mitte (BUBER); M. THEUNISSEN, Der Andere (Anm. 59), 330ff.: Theologie des Zwischen (338ff.: Der Begriff des ewigen Du).

¹⁰⁹ U. HOMMES (Anm. 100), 202.

¹¹⁰ E. KUNZ, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubentheologie des Pierre Rousselot SJ, Frankfurt a.M. 1969, 287, Anm. 32.

Gegenüber unseres Wir, sondern unser Wir weiß sich so von ihm her und auf es hin, daß es uns um es selbst gehen soll (so wie unserem Denken und Reden um Wahrheit); dann aber "kommen wir in die Nähe des Bereiches, in dem wir das Wort 'Du' als das gemäße gebrauchen. Was darunter läge, wäre bei weitem zu leer und zu nichtig hinsichtlich der Bedeutsamkeit, auf die wir uns und alles immer schon verstehen und in deren lautlosem Anspruch wir uns immer schon finden."¹¹¹

Wir werden noch zu bedenken haben, ob dieser während sich entziehende Grund unserer Mitmenschlichkeit *nur* absolutes ("ewiges") Du ist. Soviel aber dürfte deutlich geworden sein: der unendliche Horizont bejahbarer Endlichkeit (und um diese ging es in diesem Kapitel), der vom Endlichen konkret unausfüllbar ist, obwohl er nur daran – als "Horizont" (also anderes aufgehen lassend) – aufgeht, wäre ein sinnloser Widerspruch, wenn er nicht durch die Eröffnung von Du und Wir überhaupt, durch den einräumenden unbedingten Du-Anruf vom Absoluten (dem Heiligen) her konstituiert wäre.

Und vor Erörterung des Verhältnisses dieses Absoluten zum menschlichen Du sind in der Anerkennung seiner Personal- und Freiheitswirklichkeit jene Konzeptionen als ungenügend überstiegen, die der traditionelle Name "Pantheismus" bezeichnet. In der dialogischen Differenz ist das Anders- und Selbstsein der anderen Person anerkannt. Ein Weltverständnis, das den anderen Menschen bloß als Bestandteil und Moment des Unbedingten sähe, ginge an der personalen Erfahrung und dialogischen Grundstruktur menschlicher Existenz vorbei. Einer Mystifizierung der Einheit der Menschheit, in der sich die Einzelnen verlören, kann und muß gerade von der Erfahrung der dialogischen Differenz her widersprochen werden. Ihr ist jede Person zu achtender Selbstzweck, so sehr sie ihre Würde gerade von dort hat, daß sie unbedingt zur Mitmenschlichkeit, zum Selbsteinsatz für die anderen verpflichtet ist.¹¹²

¹¹¹ B. WELTE, Hellsverständnis (Anm. 35), 106.

¹¹² Programmen einer Mystik des *Tat tvam asi* = *Das bist du* hält dialogischer Personalismus darum entschieden das Grundwort "Ich bin Dein" entgegen, wie es Kap. 7 entfaltet. Vgl. J. SPLETT, Zur Antwort berufen, Köln

2003, bes. Kap. 1 (Leben als Antwort) u. 6 (Geist der Freiheit).

5. Welt des Menschen – Gottes Welt

Die Überlegungen des vorigen Kapitels spielen in der Tradition der philosophischen Gotteslehre nicht eben eine zentrale Rolle. Sie fehlen nicht; aber man traut ihnen doch keine volle Beweiskraft zu. Statt des anthropologischen Arguments ist es hier das kosmologische oder das "ontologische" Argument, das in Strenge das Reden von Gott zu rechtfertigen hat.

Das ontologische Argument, auf ANSELM VON CANTERBURY zurückgehend, beweist Gottes Dasein sozusagen von Gott selbst her. (Im Unterschied zu allem anderen könne Gott nicht als nicht-existierend gedacht werden; wie zum Begriff des Dreiecks dessen Winkelsumme von 180°, so gehöre zum Begriff 'Gott' Gottes Sein.) Obgleich wiederholt gezeigt worden ist, daß der Beweis logisch unerlaubt vorgehe, indem er aus bloßen Begriffen auf die Wirklichkeit schließe, hat er immer wieder bedeutende Verteidiger gefunden.¹¹³ Es muß also offenbar um anderes und mehr dabei gehen als um formale Logik, deren Kenntnis man ANSELM, DESCARTES, LEIBNIZ oder HEGEL nicht leicht wird absprechen können. Und in der Tat läßt sich zeigen, daß es beim ontologischen Argument im Grunde um eben das geht, worauf die anthropologische Besinnung zielte, nämlich auf die "ontologische Signatur" des Menschen, sein "Auf-Gott-hin-sein" aufgrund seines Von/Durch-Gott-Seins,¹¹⁴ beziehungsweise "um eine Aussage über die Beziehung unseres ganzen Denkens zur Wirklichkeit".¹¹⁵

¹¹³ Vgl. K. KIENZLER, *Glauben und Denken bei Anselm v. Canterbury*, Freiburg 1981; B. MOJSISCH / K. FLASCH, *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden?*, Mainz 1989; *Archivio di Filosofia* 58 (1990) I-III: L'argomento ontologico; W. RÖD, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992; J. SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg 1996 (meine Rez. In: *ThPh* 73 [1998] 134-137).

¹¹⁴ DESCARTES, *Meditationen III* (A&T VII Nr. 45 u. 51). Vgl. K. HEMMERLE, *Unterscheidungen. Gedanken, und Entwürfe zur Sache des Christentums heute*, Freiburg i. Br. 1972, 51 f.: "Nicht das Argument, sondern das Denken selbst ist der ihm angelastete Überstieg in eine andere Ordnung. Denken ist, sich selbst voraus und so gerade in seiner Ursprünglichkeit, Zeugnis des sich gebenden unbedingten Ursprungs, der sich gebenden unbedingten Gewähr der Scheidung von Sein und Nicht."

¹¹⁵ H. SCHÖNDORF, *Ist der ontologische Gottesbeweis ein Fehlschluß?*, in:

Die Welt ist nicht selbstverständlich

Im Gegensatz zu diesem vieldiskutierten Beweisvorgehen war das kosmologische Argument das "klassische" Verfahren der philosophischen Theologie. Etwas überspitzt kann man sagen, daß weiterhin eigentlich nur die näheren Weisen seiner Darstellung und die Sicherungen des jeweiligen Ansatzes kontrovers gewesen sind. Entsprechend haben mit dem allgemeinen "Ende der Metaphysik" auch diese Beweise ihren Kredit eingebüßt.

Nimmt man indes das anthropologische Datum ernst, daß das Ich erst am anderen zu sich selbst kommt und daß der andere gleichsam die Propädeutik für das "Ganz-Andere" darstellt; daß weiterhin der andere nicht bloß ein Zeitgenosse sein muß, ja dies im Fall des anderen zum sogenannten "Menschen von heute" gar nicht sein kann: dann bietet sich auch in unserer Frage außer dem vielberedeten Dialog mit dem asiatischen Denken¹¹⁶ das Hinhören auf die eigene Tradition als Aufgabe an.

Will man wirklich hören, was dort gesagt wird, dann ist wohl zuerst ein Hinweis H. OGIERMANNs aufzunehmen, der einer fälschlich-vereinfachenden Entgegensetzung von anthropologischem und "klassischem" Gottesbeweis widerspricht. "Man hat ja sehr zu beachten, daß die klassischen Gottesbeweise eben auf *allgemein*-ontologischen Strukturen aufbauen, mögen diese primär am Kosmischen (etwa am Phänomen der Evolution) gewonnen sein oder am Humanen (der Doppelbegriff Akt/Potenz etwa an den Phänomenen der menschlichen Selbstverwirklichung)."¹¹⁷ "Man beruft sich nicht auf die ontologischen Eigentümlichkeiten der Dingwelt, so als nähmen diese Wege ihren Ausgang von spezifisch 'kosmischen', dinghaften Momenten." Allerdings gilt, daß "der mittelalterliche Denker dergleichen 'Beispiele' bevorzugt".¹¹⁸

Penser la Foi (Hrsg. J. DORÉ / C. THEOBALD, FS J. MOINGT), Paris 1993, 991-1003, 1003. – J. SPLETT, Anm. 105.

¹¹⁶ Hierzu die wahrlich diskrete, d.h. unterscheidende Schrift von J. A. CUTTAT, Asiatische Gottheit – christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären, Einsiedeln o. J. (1971).

¹¹⁷ H. OGIERMANN, Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage, München/Salzburg 1974, 43f.

¹¹⁸ H. OGIERMANN, a. a. O. 116. Siehe auch B. WALD, Substantialität und

Aber selbst, oder vielmehr: eben dies sollte zu denken geben. Zunächst gilt, daß "nicht nur der Mensch seine Geheimnisse hat, die auf Gott verweisen, sondern im Grunde ebensosehr die 'Natur'. Und das größte Geheimnis ist die Kontingenz, bezüglich deren der Mensch nicht anders oder gar besser daran ist als die Natur, als der Kosmos im ganzen."¹¹⁹ Folgt daraus nur, daß es wenigstens möglich sein müßte, die Natur zu befragen, so zeigt weitere Überlegung die Notwendigkeit dieser Frage: im Blick auf die "Propädeutik des anderen", von der zuvor die Rede war. Die Natur ist nicht bloß das andere zu mir, sondern gerade nochmals das andere auch zu uns. Die Befunde der Religionsgeschichte sprechen hier eine unwiderlegliche Sprache. Und Literatur und Kunst zeigen bis heute die Fruchtbarkeit und Unersetzlichkeit solcher Erfahrung.

Wie die tiergestaltigen Gottheiten etwa Ägyptens oder die umwandelnden Tier-Visionen Ijobs, so sind der "flammende Tiger" WILLIAM BLAKES, die Ströme HÖLDERLINS, Löwin und Harpyie eines KONRAD WEIß oder die panische Pflanzenwelt der LANGGÄSSER Gegengewichte zu einem "allzumenschlichen" Reden von Gott¹²⁰. Und das gilt nicht nur für solch "dionysische" Erfahrungen; ebensoviel zählen hier unauffällige "Spuren" (E. BLOCH) wie "auf frisch gefallenem Schnee / die Spur des Vogels", der Kranichflug (LUCIA CORS),¹²¹ das "Visier aus weißen Wolken vor der aufgehenden Sonne" oder die Farbentupfer auf Forelle und Finkenflügel (G. M. HOPKINS).¹²² "Auf alle Fälle sollte die 'Natur' als

Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter, Paderborn 2005.

¹¹⁹ H. OGIERMANN, a. a. O. 44.

¹²⁰ Siehe auch A. DILLARD, Der freie Fall der Spottdrossel, Stuttgart 1996, z. B. 15f u. Kap. 10.

¹²¹ Blüte und Dorn. Gedichte, Lahnstein o. J. (1983).

¹²² Gedichte, Schriften, Briefe, München 1954, 357 (Tagebuch) u. 67 ("Gescheckte Schönheit"). Vgl. die Bezugnahmen auf ihn bei J. PIEPER, Glück und Kontemplation (Werke [B. WALD], Hamburg 1995ff, 6 (Kulturphilosophische Schriften), 202ff. Überhaupt sind hier Bücher zu nennen wie PH. DESSAUER, Die naturale Meditation, München 1961; K. TILMANN, Die Führung zur Meditation, Einsiedeln 1971, 177ff. Sodann: A. GANOCZY, Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – ein kritischer Versuch, Düsseldorf 1992; R. KOLTERMANN, Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtent-

Ort der Gottesbegegnung nicht preisgegeben werden. Die Rede von der Verborgenheit, ja 'Abwesenheit' Gottes in der Welt hat ihre Grenzen, so legitim und heilsam sie innerhalb dieser Grenzen auch sein mag.¹²³

In der Tat, jener Satz WERNER HEISENBERGS von 1955, der seither unzählige Male wiederholt worden ist, "daß zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht",¹²⁴ verlangt nach Differenzierung und Präzisierung. Oder vielleicht nicht der Satz, aber ein Zitierbrauch, der ihn aus seinem bestimmten Kontext herauslöst und das "Naturbild der heutigen Physik" zum Welt- und Daseinsverständnis des Menschen überhaupt erklärt. Wie könnte die Wahrheit der Welt allein der Mensch sein, da er nicht einmal die Wahrheit seiner selbst ist?

Doch brechen wir an dieser Stelle ab. Es mag genügen, wenn die bisherigen Reflexionen ein wenig Licht auf den Hintergrund werfen, vor dem nun die Grundgestalt des klassischen Kontingenzbeweises dargestellt werden soll. Das heißt, er wird hier verstanden als kritisch-rationale Reflexion auf eine Welterfahrung, die sich als religiös versteht und behauptet.¹²⁵

Diese abstrakt-formale Besinnung geschieht am Leitfaden der Ursächlichkeit, und zwar in jener Bedeutung, auf die inzwischen das allgemeine Verständnis die Begriffe "Ursache" und "Kausalität" fast gänzlich eingeengt hat: der Wirkursächlichkeit.

Trotz des "sachhaften" Worts¹²⁶ stammt der Begriff aus der Selbsterfahrung des Menschen. Denn D. HUME ist recht zu geben mit

wurf, Frankfurt/M. 1994.

¹²³ H. OGIERMANN, Die Gottesbeweise "in der Sicht des modernen Menschen", in: ThPh. 42 (1967) 89-101, 101.

¹²⁴ Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, 17.

¹²⁵ Tatsächlich wird inzwischen – von F. CAPRA über J.-E. BERENDT zu E. DREWERMANN und Neuerem wie etwa der "Landschaftstür" bei Murnau – eine Naturfrömmigkeit verkündet, der gegenüber wir sowohl die personale Würde des Menschen als auch Freiheit und Personsein Gottes zu behaupten haben. J. SUDBRACK, Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen, Mainz 1987.

¹²⁶ Es bezeichnet ursprünglich den Streit- und Anklagegrund, so wie die

seiner Feststellung, im Naturgeschehen sei nur (regelmäßiges) Nacheinander ("post hoc") feststellbar, nicht aber die Kausalverknüpfung als solche (das "propter hoc"). Aufgrund welcher "Gewohnheit" andererseits käme der Mensch dazu, ein (sei's auch stetes) Aufeinanderfolgen in ein Auseinanderfolgen umzudeuten? – In der Erfahrung eigener Setzungen, des Wirkenwollens und Wirkens auf andere, wie von anderer Willenseinwirkung auf mich, also in der Erfahrung der "Wechselwirkung" im Miteinander der Freiheiten, wird der Begriff der Ursache gewonnen, der darum eigentlich gerade keine "Sache" meint.

Damit ist er aber keineswegs auf "reine" Personalität begrenzt; denn das Aufeinanderwirken von Freiheiten kann nur in einem Medium ihres Wirkens geschehen, das dieses Wirken zu "tragen" vermag. Information verlangt einen Informationsträger, der – von der Information unterschieden – etwas in sich sein, eigene Struktur besitzen muß, um die Botschaft aufnehmen zu können. Interpersonalität verlangt also als ein Wesensmoment ihrer selbst "unpersönliche" Naturalität, und diese muß, gerade als Wesensmoment, "mehr" sein als bloß Moment; sie muß Eigengestalt und -Gehalt besitzen. Anthropologisch zeigt sich diese Eigengestalt deutlichst im "Trieb".¹²⁷ Das heißt, die "Wechselwirkung" zwischen Personen besteht nicht einfach zwischen "reinen Geistern", sondern sie ist stets auch eine solche zwischen Person und Natur. Und dies mag uns hier genügen.

Weder müssen wir jetzt das "Leib-Seele-Problem" erörtern¹²⁸ (die Unkenntnis über das "Wie" berechtigt keineswegs – wie HUME meinte – zur Leugnung des "Daß" bestehender Verknüpfung), noch müßten wir – die Leib-Thematik zur Frage von Natur und Materialität überhaupt erweiternd – diskutieren, inwieweit die *naturwissenschaftliche* Ersetzung der Ursach-Kategorie durch Bedingung bzw. Funktion auch *naturphilosophisch* geboten sei.¹²⁹ Daß

(wesentlich ältere) 'Sache' den Streit vor Gericht meint.

¹²⁷ Vgl. W. G. JACOBS, *Trieb als sittliches Phänomen*, Bonn 1967.

¹²⁸ J. SPLETT *Leib-, Leib-Seele-Verhältnis*, in: *Sacramentum Mundi* III 213-219 (ebenso in *Herders Theol. Taschenlexikon*); DERS., *Leibhaftige Freiheit*, in: *ZfmE* 48 (2002) 247-257.

¹²⁹ Vgl. H. ROMBACH, *Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissen-*

die Kausalperspektive gerade in freiheitsontologischer Sicht der Ergänzung durch das bedarf, worauf in der Tradition neben der Finalität vor allem der Begriff der Exemplarursächlichkeit zielte und was man heute mit "Funktion" und "Struktur" zu fassen sucht,¹³⁰ gibt den beiden folgenden Kapiteln ihr Thema; aber zugleich wird gerade von dorthier nochmals deutlich werden, daß andererseits die Kausalperspektive eine notwendige Ergänzung jener Sicht ist, sodaß ihr Ausfall zu einer verzerrenden Einseitigkeit führen würde.

Die Verursachungsfrage nun stellt sich angesichts dessen, was philosophische Schulsprache "Kontingenz" nennt. Kontingenz ist, was – von sich aus – nicht sein *muß*. Das Verb "contingere" besagt einmal, transitiv: berühren, anrühren, treffen; sodann, intransitiv: zutreffen, eintreffen, glücken. Die Überschrift unseres Abschnitts hat "kontingenz" mit "nichtsichselbstverständlich" übersetzt. In diesem Wort ist, wie im lateinischen Terminus, zweierlei mitzuhören: negativ eine innerste Wesens-"Zufälligkeit", positiv das Glücklicherweise-doch-Sein des Gegebenen.

MAX SCHELER (S. 34) hielt dafür, dieser Doppelcharakter der Welt-
dinge sei der religiösen Erfahrung unmittelbar gegeben. Auch PAUL TILICH setzt in der Vermittlung seiner theologischen Systematik bei dem erfahrenen "Schock" angesichts des "Stigmas der Endlichkeit" ein.¹³¹ WILHELM WEISCHDEL hat in einem Aufsatz "Zum Problem der metaphysischen Erfahrung"¹³² an verschiedene Wiesen erinnert, "in denen unsere alltägliche Wirklichkeit fraglich werden kann und ineins damit Sein und Seinsgrund begegnen können. Es wäre von den Grenzen des Denkens ebenso zu sprechen wie von der Begegnung mit der Tiefe der Welt im Anblick der Kunstwerke, vom Gewissen ebenso wie vom Schicksal, von der Liebe ebenso wie von der Versenkung ins eigene Innere", von

schaft. 2 Bde., Freiburg/München 1965/66; R. SPAEMANN / R. LÖW, Die Frage Wozu?, München 1981.

¹³⁰ Vgl. M. MÜLLER, Erfahrung und Geschichte (Anm. 78), bes. 83ff.; H. ROMBACH, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/München 1971.

¹³¹ Vgl. meine Darstellung beider Denker in: Die Rede vom Heiligen (Anm. 3).

¹³² Wirklichkeit und Wirklichkeiten, Berlin 1960, 103-112, Zitat: 109.

nächtlichen wie von panisch-mittäglichen Naturerfahrungen. Von dieser Fraglichkeitserfahrung aus hat er seine eigene "Theologie im Schatten des Nihilismus" entwickelt.¹³³ Und dies weist zurück auf das antike Diktum vom Ursprung der Philosophie aus dem Staunen.¹³⁴

Gleichwohl, das Staunen wie auch die andern genannten Erfahrungen haben zunächst einen festumrissenen Ort. Mit welchem Recht darf man sie auf die "Welt als ganze" beziehen? Löst sich das Staunen vor einem überraschenden Zufall nicht auf, wenn man die übergreifende Strukturgesetzlichkeit erkennt, aufgrund deren "alles so kommen mußte"? Welchen vertretbaren Sinn hat das "Warum?" angesichts der umfassenden *Gesamtheit* dessen, "was der Fall ist"?

Darauf antwortet der Kontingenzbeweis in seinem ersten Schritt: mit dem Aufweis der Kontingenz von Welt überhaupt. Der zweite Schritt expliziert sodann, daß als geforderte Ursache von Kontingentem als solchem einzig Nichtkontingentes: Absolut-Wirkliches gedacht werden kann. Der dritte Schritt bestimmt dieses Absolute als Freiheits- und Personwirklichkeit.

Die Kontingenz der Welt nun, die im *ersten Schritt* belegt werden soll, wird im Aufweis von Kontingenz-Charakteren der Welt erschlossen. Um den Gedankengang von spezifisch naturwissenschaftlichen Komplikationen zu entlasten, zeigen wir diese Kennzeichen zunächst am Menschen selbst auf und kommen erst dann, von hier aus, auf die Welt, die seine ist, zu sprechen. Unter den Kontingenz-Kriterien wählen wir dazu die folgenden vier: Veränderlichkeit, Zeithaftigkeit, Vielheitlichkeit ("Zusammengesetztsein") und zeitliche Begrenztheit (Anfang und Ende, Geburt und Tod).

¹³³ Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus Hrsg. J. SALAQUARDA), Berlin 1971; W. WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 2 Bde., Darmstadt 1971/72 u. ö.

¹³⁴ PLATON, Theaitet 155d; ARISTOTELES, Met I 2 (982 b 12f.). Vgl. H. VERWEYEN, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969, 167ff.

Bedarf es hierzu vieler Worte im Blick auf den Menschen? Im Wandel vom Kinde zum Greis, in der Qual steter Wahl, unter ständig fortschreitender Einengung der Möglichkeiten seines Lebens; im steten Schwinden des Jetzt, unter der Last der Vergangenheit und der Drohung der Zukunft; in einer Vielfalt von einander hindernden Bezügen, deren Integration nie gelingt; zufällig dann und dort in diese Welt getreten und auf ein Ende zugehend, von dem er sicher nur weiß: *daß* es kommt.

So stellt es sich dar, wenn man trüb formuliert. Aber auch und gerade, wenn man, in Erinnerung an das dritte Kapitel, auf einer hellen Deutung besteht, zeigt deren Licht die Abhängigkeit und das Verwiesensein des Menschen: nicht als Ausgeliefert-, doch als Sich-Gewährtsein.

Dies in den Chancen und unaustauschbaren Reichtümern jedes Lebensalters, der Kraft je neuen Anfangs, im Sich-Auftun unvorhersehbarer Möglichkeiten nicht nur der Verhältnisse, sondern des Menschen selbst;¹³⁵ im Geschenk jeden Augenblicks, dem Gewinn gelebten Lebens und der Verheißung von Zukunft; im Reiz unverrechenbarer Beziehungen und der Herausforderung durch komplexe Situationen; im Angebot einer bestimmten Ausgangsposition wie in der Intensivierung des Lebens durch seine "Einmaligkeit".¹³⁶

Der einzelne Mensch ist wahrlich unselbstverständlich, das Gegenteil von absoluter Wirklichkeit. Ebenso wenig läßt die Menschheit als ganze sich zum Absolutum erklären, es wäre denn aufgrund einer Projektion, die der von MARX, FEUERBACH, NIETZSCHE erhobene Vorwurf entfremdeten Wunschdenkens nur allzu deutlich träfe. Wie aber steht es nun mit der Welt überhaupt, will sagen: dem Ding- und Strukturgesamt dessen, was ist? Mensch wie Menschheit mögen darin nicht mehr als eine recht begrenzte Episode bilden. Es selbst scheint anfang- und endlos und nur auf-

¹³⁵ Beispiel: B. BRECHTS "unwürdige Greisin" (Werkausgabe, Frankfurt/M. 1967, 11, 315ff.).

¹³⁶ Vgl. hierzu etwa die neunte der Duineser Elegien von R. M. RILKE.

grund einer gleichsam optischen Täuschung des Denkens seinerseits relativierbar.¹³⁷

Die Frage nach Anfang und Ende lassen wir in der Tat außer acht. Sehen wir auch davon ab, daß die Welt an sich selbst nur als Gegenwirkungsgeflecht existiert. Hier genügt es, daß sie jedenfalls Welt des Menschen ist, d.h. ihm in gewissem Sinn proportional. Der Mensch als veränderlich, zeithaft und vielheitlich lebt erkennend und handelnd in ihr, und er bewegt sich so in ihr, daß er mit den Weltdingen nach bestimmten Gesetzen in Interaktion steht. Er gehört zur Welt.¹³⁸

Ein Ganzes aber, zu dem Veränderliches gehört, kann selbst nicht unveränderlich sein. Veränderung wäre nämlich nicht erfaßt, wenn man sie nach der Vorstellung "wechselnde Hüllen – bleibender Kern" denken wollte. So würden weder der Kern – er bleibt – noch die Hülle sich ändern – sie wechselt, wird durch eine andere ersetzt. Was sich vielmehr ändert, ist eben das Ganze. *Ich* ändere *mich* im Fortgang der Jahre. Es wäre keine Änderung, wenn nicht *ich* mich änderte: wenn ich nicht heute *derselbe* wäre wie früher; andererseits wäre es ebensowenig eine Änderung meiner, wenn ich heute der *gleiche* wäre wie früher: ich ändere *mich*.

Man kann demnach die Frage, wie weit in den "Kern" partieller *Wechsel* hinabreiche, getrost auf sich beruhen lassen. Sich-Ändern, Sich-Ändern-Können jedenfalls reicht bis ins Zentrum, weil es der Selbigkeit nicht widerspricht, sondern sie sogar braucht.

Wir blicken also keineswegs von einem eingebildeten Außenstandpunkt auf die "Kugel" der Welt. Von innen vielmehr erklären

¹³⁷ So beschreibt PARMENIDES das Strukturgesamt im Bild "eines wohlgerundeten Balles, von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleich sich schwingend" (Frg 8.43f. nach U. HÖLSCHER, Parmenides, Vom Wesen des Seienden, Frankfurt/M. 1969, 25). Vermeintlich "von außen" auf diesen Ball blickend, sieht der Mensch ihn in einem übergreifenden Raum – und in der Hut einer ihn umgreifenden Macht, seien es griechisch die "Fesseln" von Themis/Ananke, sei es christlich die Schöpferhand des thronenden Vaters..

¹³⁸ B. THUM, Symphilosophie. Gesammelte Studien, Salzburg 1981, 299: Schon daß er in seiner Freiheit Naturabläufe umlenken kann, zeigt deren

wir sie für veränderlich, zeithaft und vielheitlich – wie uns selbst. Sie ist dies, nochmals gesagt, zumindest in einem doppelten Sinn: einmal insofern wir Menschen jeder ein "Stück der Welt" darstellen; zweitens insofern, als sie durch die Dualität von Gesetz (Struktur, "Sein") einerseits und Faktum (Gehalt, "Seiendes") andererseits gekennzeichnet ist, eine Spannung wechselseitiger Priorität, die nicht auf eine dieser Dimensionen reduziert werden kann.

Faktisch *ist* also, was ist, und zwar so, wie es ist; aber diese Faktizität ist offenkundig nicht das erst-letzte Datum. Angesichts seiner melden sich die Fragen nach seinem Sinn: Wie? Warum? Woher? Wozu? – Welche Antwort es darauf gebe, ja, ob sie grundsätzlich beantwortbar seien, und vorher: ob man überhaupt so fragen dürfe, sei jetzt durchaus offengelassen. Es genügt, daß das bloße Faktum als solches jedenfalls keine Antwort gibt und keine Instanz für mögliche Antworten darstellt. Diese Instanz ist vielmehr, wie jetzt gezeigt werden soll, zuletzt und allein das Absolut-Unbedingte.

Demgegenüber hat nun WEISCHEDEL den verblüffenden Einwand gemacht: "Was hindert eigentlich, dem Zufälligen keinen absoluten Ursprung zugrunde zu legen, sondern es als solches zu belassen, das nun einmal ist, und so die Frage nach einem ersten Grunde offenzulassen?"¹³⁹ – In der Tat, vielleicht hindert nichts einen Menschen daran, sich prinzipielle Warum- und Wozu-Fragen zu verbieten. Jedenfalls zwingt nichts zu solchen Fragen, zur Philosophie. "Philosophie basiert auf einem freien Akt und ist ohne diesen Akt nichts. Philosophie ist nur in einer freien Annahme, und ohne diese freie Annahme ist sie nicht."¹⁴⁰ Wie aber, wenn solche Fragen *sich* dem Menschen stellten?

Kontingenz.

¹³⁹ Der Gott der Philosophen (Anm. 133). 1. Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie, 187.

¹⁴⁰ R. LAUTH, Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München/Salzburg 1967, 50. WEISCHEDEL, II 180f. Zum "Zufall": J. SPLETT im Handbuch der Fundamentaltheologie (Anm. 5), 109f.; zuvor W. KERN, Zufall und Gesetz: Zur Philosophie ihres gegenseitigen Rückverweises, in: Gesetzmäßigkeit und Zufall in der Natur (Kath. Akademie in Bayern), Würzburg 1968, 123-158; P. ERBRICH, Zufall. Eine naturwissenschaftlich-

Dazu nun WEISCHEDEL: "Die grundlegende Voraussetzung der Philosophischen Theologie KANTS, das moralische Gesetz zusamt der mit ihm verknüpften Freiheit, kann... nur entdeckt werden, wenn zuvor schon der Entschluß zur Moralität gefaßt oder zumindest die Frage nach der Moralität gestellt ist... KANT bewegt sich in der Begründung seiner Moraltheologie in einem Zirkel. Das aber besagt: Das wesentliche Fundament seiner Philosophischen Theologie ist brüchig." Ebenso zu J. G. FICHTE das "Bedenken": "daß die Gewißheit des Daseins Gottes die moralische Existenz voraussetzt und darum nur für den moralisch Existierenden gültig ist" (I 213, 223).

Man darf füglich zurückfragen, ob ohne Moralität und Gewissen, nämlich ohne Wahrheitswillen, es überhaupt Philosophie geben könne, und wie man mit jemandem worüber immer (also nicht etwa bloß über Gott) argumentierend disputieren könne, dem es nicht (zumindest: auch) um Wahrheit geht. Statt daß hier also ein unerlaubter Zirkel vorliegt und "eine tiefere Begründung des Gottesgedankens gesucht werden" muß (230), geht es um die Aufdeckung und Vergewisserung einer unersetzlichen Voraussetzung philosophischen Fragens als solchen: des weder logisch noch irgend anders erzwingbaren Willens zur Sinnfrage im Gewilltsein zur Wahrheit. – Dies die "subjektive" Antwort; objektiv so:

Was veränderlich ist, ist noch nicht alles, was es sein kann; und es ist *nicht rein aus sich selbst* das, was (wie) es jetzt ist. Also ist es mit seiner jeweiligen Wirklichkeit nicht identisch; es ist zu seinem jetzigen Existenzakt "different, weil indifferent".¹⁴¹ So aber ist nicht bloß dieser Existenzakt kontingent, sondern das Veränderliche selbst, da ihm kein Existenzakt wesensnotwendig zukommt. – Nun besteht diese Wirklichkeit aber. Sie muß also möglich (gewesen) sein. Woher?

philosophische Untersuchung, Stuttgart/Berlin 1988.

¹⁴¹ H. OGIERMANN, "Es ist ein Gott", München 1981, 80. Vgl. B. THUM (Anm. 138), 256f zur Zeit als Je-Aktualisierung nicht allein von Zuständen, sondern der "Substanz" selbst.

Gründung im Absoluten

Will man also nicht auf den "Sinn des Sinns" (oben S. 34) verzichten, muß man die Frage nach dem Grund dessen, was nicht aus sich ist, stellen. Damit gehen wir den *zweiten* Schritt des Kontingenzbeweises. Seine These: Die Existenz von Bedingtem setzt die Existenz von Unbedingtem voraus.

Damit wird anscheinend zuviel behauptet. Zunächst gilt doch nur, daß die Existenz von Bedingtem die Existenz seiner Bedingungen verlangt. Inwiefern sollte zu diesen Bedingungen das Unbedingte gehören?

Hängen indes die Bedingungen ihrerseits von Bedingungen ab, verschiebt unsere Frage sich bloß, statt eine Antwort zu finden. Oder wäre ständiger Weiterverweis auch eine Antwort? Anders gesagt: genügt eine unendliche Bedingungskette zur Begründung von Bedingtem?

Wie immer es sonst um unendliche Reihen bestellt sein mag, eine solche Reihe von bedingten *Bedingungen* bzw. verursachten *Ursachen* – und selbsttragend zudem – kann es nicht geben.¹⁴² "Man beruft sich zwar auf unendliche viele Bedingungen, von denen jedoch keine einzige jemals 'ist'. Die alte Formel, die Reihe müsse

¹⁴² X will Y antworten, wenn ihn zuvor W belehrt, der V fragen will... und so fort, *definitionsgemäß*, ohne daß je ein A *selbst* Bescheid weiß. Man kann deshalb nicht sagen: "Nehmen wir einmal an, die Antwort sei auf dem Wege..." Eben diese Annahme ist nicht statthaft; denn es geht nicht um einen Rückfrage-Abbruch bei irgendeinem A oder B, sondern darum, daß Antwort-Weitergabe ein Selbst-Wissen voraussetzt.

Man darf sich darum wundern, bei P. SCHMIDT-LEUKEL, Grundkurs Fundamentaltheologie, München 1999, 99 zu lesen: "Falls die Welt einen zeitlichen Anfang besitzt, so könnte man beispielsweise davon ausgehen, daß dieser in einem singulären, völlig spontanen, auf nichts weiteres mehr rückführbaren und somit völlig unerklärbaren Ereignis bestehe. Falls die Welt jedoch keinen zeitlichen Anfang haben sollte, dann wäre es auch denkbar, daß in der Tat jedes Ereignis seine Erklärung nur in dem ihm vorangehenden Ereignis findet, die ganze Ereigniskette jedoch ohne weiteren Grund existiert."

Als "entscheidenden Einwand" aber zitiert er RUSSELL: "Wenn alles eine Ursache haben muß, dann muß auch Gott eine Ursache haben." Als wäre nicht zwischen *arché/principium*/Grund (von Seiendem) auf der einen und *aitía/causa*/Ursache (von Kontingentem) auf der anderen Seite zu unterscheiden (dazu gleich Anm. 145, später Anm. 178).

wie ein einziger Bedingungssatz behandelt werden, dessen Untersatz schlechthin fehlt, besitzt ihre Gültigkeit. Auf diesem Wege gelangt man also nie zur Existenz auch nur eines einzigen Kontingenten."¹⁴³

Hiermit wird nochmals deutlicher, was wir oben mit der Rede von der Kontingenz der Welt als ganzer meinten. Anscheinend verstößt man dadurch gegen die Typentheorie B. RUSSELLS,¹⁴⁴ insofern die "Menge" der Kontingenten selbst zu den Kontingenten gezählt wird und so "unter sich selbst fällt". Aber dem Wortlaut entgegen zählen wir keineswegs die "Welt" derart als Ding zu den Dingen hinzu. Was wir vielmehr sagen wollen, ist dies: einzelnes ist kontingent, vieles, die Summation oder auch Organisation von noch so vielen kontingenten Elementen (seien es endlich oder "anfanglos" unendlich viele) könnte den ontologischen "Status" nicht ändern.¹⁴⁵

¹⁴³ H. OGIERMANN, Sein zu Gott (Anm. 117), 149.

¹⁴⁴ Vgl. J. M. BOCHENSKI, Formale Logik, Freiburg/München 1962, 448ff. – Zur sprachanalytischen Problematik siehe O. MUCK, Philosophische Gotteslehre, Düsseldorf 1983.

¹⁴⁵ Unsere Klärung umgeht wohl auch rechtens die typentheoretische Abwehr des Satzes "Alles kontingent Seiende bedarf einer zureichenden Ursache." Dieses metaphysische Kausal-Prinzip ist selbstverständlich kein analytischer Satz (Kontingenz besagt nicht: Verursachtsein [bzw. Verursacht-sein-müssen], sondern Nicht-Wesens-Notwendigkeit, Nicht-aussich-Sein); es drückt aber aus, "daß der Gang der Analyse irgendwann auf einen Widerspruch stößt, falls eine Ursache des Kontingenten negiert wird" (H. OGIERMANN, Sein zu Gott 145). Das heißt, dieses Prinzip wird nicht *gänzlich* a priori statuiert, sondern entspringt, wie zuvor und im 2. Kapitel gezeigt, der Reflexion auf Kontingentes, das *existiert* (B. THUM [Anm. 138] 290-292) – darum *möglich* sein muß(te). Und natürlich bedeutet "Alles *kontingent* Seiende" nicht: "alles Seiende"; es wird gerade nicht vertreten, alles Seiende sei kontingent (so daß auch nach einer Ursache für Gott gefragt werden müßte); doch wird mit dieser Abhebung als solcher keineswegs schon (in einer *petitio principii*) die *Existenz* eines Nicht-Kontingenten behauptet. Was man hier sehen muß, ist der Prozeßcharakter, die Selbsttranszendenz des Denkens. Das Prinzip wird eingesehen, nicht (voraus-)gesetzt; denn wir befinden uns hier nicht beim Aufbau eines starr-exakten Kalküls, sondern im Vollzug von Erkenntnis. Wohl nicht von ungefähr läßt so das angesprochene Dilemma an die Einwände ZENONangesichts des Pfeils denken, der gleichwohl fliegt. – Damit sei jedoch keineswegs die Unerlaubtheit von All-Sätzen überhaupt zugestanden (zumal da man nur bei selbstreflexiven *Negationen* in den Widerspruch

Und damit sind wir zum *dritten Beweisschritt* gekommen: Die verlangte adäquate Ursache von (unbestreitbar existentem) Kontingentem kann nicht ihrerseits kontingent, sie muß vielmehr absolut-unbedingt sein. Entsprechendes gilt bezüglich der angeführten Kontingenz-Charaktere. Als Ursache des Veränderlichen als solchen muß das Absolute unveränderlich sein, als gesuchter Grund des Zeitlichen ewig, des Vielfachen Eins – und so schließlich nicht Teil dieser Welt, sondern ihr transzendent. Und solch transzendenter In-sich-Stand, aus sich und bei sich, kann nicht weniger sein als personal.

Ehe wir das ein wenig ausführen, ist vorweg zu bedenken, daß das Absolute andererseits nicht als rein polarer Gegensatz des Relativen aufgefaßt werden darf. Dies nicht nur darum, weil das Unbedingte dann bloß als das Gegenbild des Hiesigen – und derart als *Teil* der Gesamtwirklichkeit – gedacht wäre, sondern auch deshalb, weil es nicht allein die Negativitäten des Endlichen "balancieren", sondern zugleich die Positivität des Gegebenen ermöglichen muß. Die Vielheit etwa verlangt zuletzt einen ein(z)igen Ursprung derart, daß eben er zugleich – ohne ("widergöttliches") Gegenprinzip – auch sie selber begründet.

Nehmen wir also die oben gewählten Kontingenz-Kriterien in umgekehrter Reihenfolge auf. Die geforderte Ursache darf, wie gesagt, ihrerseits nicht wiederum nur zufällig und bedingt existieren. Sie besteht ganz autark, autonom, ohne Abhängigkeit: absolut.

Mehrere solcher Erstursprünglichkeiten würden beim Zusammen- oder Gegenwirken den Raum und das Gesetz ihres Aufeinanderwirkens voraussetzen. "Duo per se non fiunt unum" – gänzlich aus sich und bloß "von selbst" werden zwei nicht eins. Entweder fielen sie ganz auseinander, so daß man nicht einmal von "zweien" reden könnte – oder es gibt eine vorgängige Einheit, von

zu geraten scheint). Gegenüber dem Anspruch, aufgrund von Problemen logischer Satztechnik philosophisches Reden überhaupt zu verbieten, wäre vielmehr in ähnlichem Sinn zu erwidern (Sein zu Gott 272f). Siehe auch V. HÖSLE, Begründungsfragen des objektiven Idealismus, in: Philosophie und Begründung, Frankfurt/M. 1987, 212-267, bes. 254 zur Typentheorie und zum halb-antinomischen "Kreter". – Zu KANTS Kritik der Gottesbeweise siehe den ersten Exkurs.

der (deren "A-priori") her sie zwei-eins sind. Dies eine Erste darf freilich nicht als bloß numerische Eins gedacht werden; denn wie könnte dann Vielheit in ihm gründen?

Damit wird nicht der hybride Anspruch erhoben, Weltwerdung oder Schöpfung in ihrem Wie nachvollziehen zu können (wer begonnen hat, dessen Anfang bleibt stets in unerreichbarer "Ferne"); es sollen darum hier weder gnostische noch kabbalistische Spekulationen diskutiert werden; doch die numerische 1 ist offenbar nur der abstrakte Aspekt (unvermeidlich zur Abwehr kosmogonischer Dua- oder Pluralismen) jener Selbigkeit, die in höchster Identität bei Geist und Freiheit gegeben ist: als Selbigkeit-in-(mit)-sich-selbst, als Einheit in Mannigfaltigkeit, die sowenig Vielteiligkeit wie undifferenziertes Eins besagt.¹⁴⁶ – Die Mannigfaltigkeit in Einheit, die die Welt ist, wäre widersprüchlich, d.h. unmöglich, ohne die Einheit (in Mannigfaltigkeit) ihres Ursprungs(ab)grundes.

Der zweite Aspekt der Vielteiligkeit ist die Zeithaftigkeit des Gegebenen: Ausdehnung im Nacheinander, wobei ein Zeitpunkt den vorhergehenden ablöst, um dann selbst vom folgenden verdrängt zu werden. Doch wie räumliches Nebeneinander zugleich Mit- und Gegeneinander besagte, so fehlt auch der Zeit das Einungsmoment nicht, eine sich durchtragende Identität, auf die etwa BERGSONS Grundbegriff der *durée* – Dauer – zielt.

Vom Auseinander wie von der Identität her ist nun die Überzeitlichkeit des absoluten Grundes "an"-zudenken; ihr traditioneller Name ist "Ewigkeit", und deren klassische Definition stammt von BOETHIUS¹⁴⁷: "Ewigkeit ist nun unbegrenzbarer Lebens zugleich ganzer und vollendeter Besitz." Unendliches Leben – in umgreifender Ganzheit, in der Identität eines unvergänglichen, "stehenden" Jetzt. Dieses "Jetzt" besagt weder etwas Punktuelleres noch starre Unzeitigkeit (etwa nach dem Modell einer

¹⁴⁶ Vgl. W. KERN, Geist und Glaube. Fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung, Innsbruck 1992, 46-108: Einheit in Mannigfaltigkeit.

¹⁴⁷ De consol. philos. V,6: Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

"ewigen Wahrheit" oder einer Richtigkeit wie $2 \times 2 = 4$).¹⁴⁸ Das Wort "Gegenwart" meint hier vielmehr eine lebendige Fülle, die in diesem überzeitlichen Jetzt sowohl den Grund (die "Herkunft") ihrer selbst wie ihre Ankunft (ihr Sich-Zukommen) enthält.¹⁴⁹

Derart totaler Selbstbesitz schießt jegliche Entwicklung aus. Absolutes, das erst würde, wäre nicht absolut, und ebensowenig ein Absolutes, das noch (weiter) würde. Gleichwohl trifft kaum eine metaphysische Aussage über Gott heute auf solchen Widerstand wie die Behauptung seiner Unveränderlichkeit. Nun sollte von vornherein klar sein, daß jede Gottes-Aussage uneigentlich und unbefriedigend bleibt. (Nicht nur das griechische Denken, auch die semitische Denkform ist menschlich statt göttlich und bezahlt die Erhellung einer Perspektive mit dem Ausfall anderer.) Eben deswegen freilich kann keine Aussageweise sich als unersetzlich und unüberholbar behaupten. Dennoch sagt jedwede etwas, das in neuen Formen möglichst nicht vergessen werden sollte und auf keinen Fall geleugnet werden darf.

In der Tat läßt "Unveränderlichkeit" sich als die metaphysische Übersetzung der anthropologischen und religiösen Grundbestimmung "Treue" lesen; als Bekenntnis jener souveränen "Unwandelbarkeit", welche die dunkle Selbstaussage Jahwes (Ex 3,13-15) auch und gerade dann bekundet, wenn man sie nicht gemäß MAIMONIDES als Definition des "esse necessarium" versteht.¹⁵⁰ Und von einem Sich-Ändern, Handeln und Geschichtlichsein Gottes läßt sich nur unter Voraussetzung und Wahrung seiner Unveränderlichkeit ohne Widerspruch reden.¹⁵¹ So aber *muß* davon ge-

¹⁴⁸ Das wohl meistgebrauchte Ewigkeitsbild ist der Kreis, dessen auf der Peripherie einander folgende punkte im gleichen Abstand vom Mittelpunkt liegen. Lebendiger mag das Phänomen "Melodie" sein: das Nacheinander der Töne hört man als Ganzes, das sie "stehend" umgreift, ohne sie zum Akkord zu verwandeln.

¹⁴⁹ Die Tradition hat das in der Trinitätsspekulation entfaltet.

¹⁵⁰ Dazu etwa H. DE LUBAC, Auf den Wegen Gottes (Anm. 26), 114ff mit den dazugehörigen Belegen; zur übermodalen Notwendigkeit des Absoluten (bzgl. KANT KrV B 641): B. THUM (Anm. 138) 312f, 337.

¹⁵¹ Vgl. K. RAHNERS von HEGEL beeinflusste Formel, die selbstverständlich das Problem nicht etwa lösen, sondern als Geheimnis offenhalten will (bezeichnenderweise in einem Aufsatz zur Theologie der Menschwerdung), daß Gott "selbst, obzwar 'in sich' unveränderlich, 'am andern' etwas

redet werden: die Souveränität des Absoluten zeigt sich in ihrer wahren Göttlichkeit erst, wenn sie auch in der von ihr her souverän eröffneten Geschichte erscheint.¹⁵² Wir kommen darauf in den Folgekapiteln zurück.

Die bisher genannten Bestimmungen sammeln sich in dem Begriff der Überweltlichkeit des Urgrunds. Das einende Eins kann nicht das geeinte der Welt sein, noch weniger ein Teilstück ihrer, sei es ihr Grundstoff oder ihre "Seele". Die "Ursache" muß radikal transzendent sein – was freilich nicht räumlich gemeint ist, vielmehr gerade als Grund und Möglichkeitsbedingung ihrer radikalen Immanenz. Statt von einem "Jenseits" Gottes spräche man darum besser von seinem Inseits. Darauf zielt die berühmte Doppelformel des AUGUSTINUS: "Superior summo meo et interior intimo meo"¹⁵³ – höher als mein Höchstes und zugleich mir innerlicher als mein Innerstes – und eins nur *als* das andere (denn was nur ein höheres *anderes* wäre, wäre nicht wirklich höher, gar das Höchste; und was nur mein höheres Selbst wäre, wäre nicht mein "Zentralpunkt"¹⁵⁴). Noch knapper, von äußerster Prägnanz ist der Name, den NIKOLAUS VON KUES gefunden hat: "Non-aliud" – Nicht-anderes.

Diese "Trans-Immanenz" ist, wie gesagt, das Thema der beiden nächsten Kapitel. Zuvor sei noch abschließend erörtert, in welchem Sinn die Metaphysik dem jenseitig-inseitigen Grund der Wirklichkeit Person-Sein zuspricht.

werden kann" (Schriften zur Theologie IV, ⁵Einsiedeln 1967, 147). E. JÜNGEL hat den ebenso dialektischen Titel gefunden: Gottes Sein ist im Werden (Tübingen 1965).

¹⁵² Vgl. A. DARLAP / J. SPLETT, Geschichte und Geschichtlichkeit, in: Sacramentum Mundi II 290-304, bes. 299-302 (ebenso in Herders Theol. Taschenlexikon); B. THUM a. a. O. 313, 336-339: Das wahrhaft Absolute muß auch die Nichtseins-Möglichkeit des Kontingenten erklären; also ist der Erstgrund frei.

¹⁵³ Conf. III 6,11. Wer das "Begriffssalat" nennt (H. ALBERT, Das Elend der Theologie, Hamburg 1979, 82), sollte nur einmal das "In-über" von Person und Leib bedenken.

¹⁵⁴ Vgl. R. GUARDINI, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925; DERS., Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1940, bes. 28ff (Die Pole des Daseinsraumes. I. Oben und Innen).

Die klassische Definition, die auch THOMAS VON AQUIN (S.th. I 29,1) übernimmt, stammt wiederum von BOETHIUS¹⁵⁵: Person ist ein vernunftbegabtes Einzelwesen, d.h., Person ist kein "Was", also weder Bestandteil oder Teilprinzip noch Struktur oder Gesetzlichkeit noch Kollektiv, sondern ein "Wer", also unteilbarer Selbststand, und zwar im Wissen um sich und im Gewilltsein seiner, nicht bloß bestimmt, sich selbst-bestimmend.

In dieser Definition bleibt der heute vor allem betonte und auch von uns bisher akzentuierte Aspekt der Dialogizität offensichtlich im Hintergrund; doch seien auch dazu zwei Bemerkungen erlaubt.

Erstens sind die genannten Bestimmungen unaufgebbare Bedingungen von Dialog. Eben der Selbststand, die Eigenbestimmung, der Partner unterscheidet interpersonale Kommunikation von untermenschlichen Funktionszusammenhängen, und dies nicht im Sinn von Vorbehalt und Begrenzung, sondern gerade als Ermöglichung von "Ernst" und echter Radikalität (= Wurzelhaftigkeit). Ins Zentrum kann Bezug nur reichen, wo es Zentren gibt: Siehe oben, Anm. 74, FEUERBACHS Wort zur Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich (= Du).

Zweitens spricht die Tradition durchaus auch vom Dialog, wenn auch nicht in der heutigen Betonung, nämlich beim Thema "Vernunft". Stoffliches Seiendes sei nur das, was es sei, geistiges auch nicht nur es selbst, sondern "gleichsam (auch) anderes", ja "gewissermaßen die Gesamtheit der Dinge".¹⁵⁶ Intentionalität gehört also strikt zum Wesen von Person, insofern sie geistiger Natur ist. Ungenügend bleibt freilich, daß diese Bezüglichkeit nur auf Welt, statt vor allem auf Person hin ausgelegt wird. (Im Trinitätsdenken andererseits erhält der Bezug geradezu personkonstituierenden

¹⁵⁵ Liber de duab. nat. (Cont. Eut.) 3: "Persona est rationalis naturae individua substantia."

¹⁵⁶ ARISTOTELES, De anima III 8 (431 b 22); THOMAS VON AQUIN, De anima-Kommentar II 5 (Nr. 283). – Siehe auch – obzwar phänomenologisch statt metaphysisch – K. WOJTYŁA, Person und Tat, Freiburg i. Br. 1981.

Rang; doch scheint dies erst seit dem Spätmittelalter zu weiteren Konsequenzen geführt zu haben.)¹⁵⁷

Daß nun dem unbedingten (Ab-)Grund der Welt dieser Selbststand zukommen muß, daß er als Grund von Vernunft- und Freiheitswesen nicht weniger als Vernunft- und Freiheitswirklichkeit sein kann, ergibt sich ohne weitere Zwischenschritte aus dem bisher Dargelegten. Nicht so deutlich wird unbestreitbar, daß dieser Urheber der "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" ist; denn weder die Heiligkeit dieses Absoluten noch die spezifische Aussagekraft religiöser Erfahrung wurden thematisch. Dies bewußt darum, damit das *formale* Gerüst auch solcher Erfahrung deutlicher hervortrete.¹⁵⁸

Im Folgenden muß freilich aufgezeigt und nicht bloß behauptet werden, daß jenes, was die religiöse Erfahrung "als das Eigentliche, Ganz-Erfüllende, Endgültige und Heilgebende auffaßt", dasselbe ist wie jenes, das abstrahierendes "Denken als die erste Ursache, das in sich selbst Gründende und alles Übrige Begründende – mit einem Wort, als das Absolute versteht".¹⁵⁹

Dürfte dies jedoch nicht auch schon in den bisherigen Kapiteln sichtbar geworden sein? So sehr jedes seine eigene These vertritt und ausweisen muß, wollen sie gleichwohl nicht als isolierte Ganzheiten genommen werden, sondern als Schritte der einen Bewegung unseres Fragens nach Sinn und Recht des Satzes "Gott ist" (unserer Reflexion auf die Erfahrung seiner in der Erfahrung unser selbst und unserer Welt). Darf dieser Gesamtvollzug sich tatsächlich nicht auf die abstrakte Grundstruktur beschränken –

¹⁵⁷ Vgl. das oben Anm. 129 angeführte Werk von H. ROMBACH und später Kapitel 7.

¹⁵⁸ Die abschätzige Rede vom "Gerippe", auf das die religiöse Erfahrung hier reduziert werde, kann man durchaus akzeptieren. Einmal darf man einen solchen abstrakten Beweis in der Tat nicht mit dem konkreten Vollzug gelebter Gottesbeziehung verwechseln oder von ihm verlangen, er habe religiöse Gefühle, gar Glauben zu wecken. Sodann aber gibt das Gerippe organischer Lebensgestalt erst Stand und Halt, nicht als würde nun doch der (oder gar dieser) Gottesbeweis als solcher zum Halt des religiösen Lebens erklärt; nicht er selbst ist es ja, der trägt, sondern der Seinsbezug, den er ausspricht; *er* trägt die *Reflexion*.

¹⁵⁹ R. GUARDINI, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 157.

und will er dies auch nicht, so ist doch zu der oben S. 22 zitierten Forderung WELTES an die Beschränkung auch dieses Buchs als ganzen zu erinnern: die ausführliche Explikation religiöser Erfahrung in der "Rede vom Heiligen" setzt es voraus.

Eben von ihr her indessen erhebt sich gegen unsere Darlegungen ein gewichtiger Einwand. Wurde hier Gott nicht bloß als Grund- oder Schlußstein der Welt und als Garant ihrer Begreiflichkeit bedacht, also ihret- und unseretwegen, während es dem religiösen Bewußtsein gerade um Ihn und seine "Herrlichkeit" geht? – Dem sucht nun das folgende Kapitel zu entsprechen.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Auf einen Einwand aus der Gegenrichtung sei zuvor noch hier erwidert, wenigstens anfänglich (ausführlicher dann in Kap. 8), daß nämlich unsere Ursach-Bestimmung im Licht moderner Physik antiquiert sei. Wie auch immer, ich beschränke mich auf den Kernpunkt: Theorien und Welt-(entstehungs)modelle der science betreffen die Dimension der Erscheinung, nicht das "An sich". Beim Aufschwung vom Bedingten zum Unbedingt-Absoluten haben sie deshalb weder positiv noch negativ eine Mitsprachemöglichkeit. – Das heißt man nun dualistisch und unterstellt psychologisch "Immunisierungsstrategie". Wie soll man Verdächtigungen begegnen? Vielleicht hilft gleichwohl der Hinweis auf zwei andere Wissenschaften: Niemand spricht von Dualismus und Immunisierung, wenn man sich weigert, der physikalischen Erklärung der Kreidepartikel-Verteilung auf einer Tafel Mitspracherecht bezüglich des dort notierten Rechenexempels zu gewähren. Fakten und Sinn bilden verschiedene Dimensionen. – Daß dies in unserer Frage nicht so klar liegt, hat historische Gründe. Man mißverstand die symbolische Sprache der Bibel – und mißversteht sie z.T. noch immer – als naturhistorische Information (vom "Sechstageswerk" über den "Fall Galilei" bis zu fundamentalistischen "Kreationisten" heute; siehe dazu. KOLTERMANN [Anm. 122], 185f). Das provoziert dann Grenzverletzungen der Gegenseite. Gefördert wird die Verwirrung dadurch, daß Philosophie und Naturwissenschaft sich derselben Wörter bedienen (Ursache, Grund, Bedingung...), obwohl die jeweils anderes bedeuten ('Ursache' z.B. bei KANT wie in der Naturwissenschaft Determination statt Begründung).. Schließlich geht die *science* abduktiv, hypothetisch vor: Abduktiv entwirft man zum gegebenen B ein A als Erklärung und sagt nun: Wenn A, dann B (*modus ponens* – so z.B. SWINBURNE wie MACKIE – hier waltet dann 1. streng genommen Notwendigkeit, 2. bleibt Raum für: Wenn X, Y..., dann B.); anders die Metaphysik. Hier gilt: Wenn Nicht-A, dann nicht B (*modus tollens*): Ohne Gott keine Welt; nun gibt es Welt... Vgl. W. BRUGGER, Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1984, 287-303: Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften. (Nicht nur transzendente) Philosophie hält dem Methoden-Diktat objektivistischer Wissenschaftstheorie die selbstreflexive Selbst- aus Letztbegründung entgegen. Vgl. etwa R.

6. Theozentrik

Der genannte Einwand macht eine bedenkenswerte Zweideutigkeit der Ursachekategorie sichtbar. Einerseits wahrt sie – in Abwehr von Weltgeburts- oder Weltseele-Konzeptionen bzw. Emanationstheorien – den Selbststand und Rang des "Verursachers", indem sie den unaufhebbaren Abstand zwischen Meister und Werk, "Töpfer" und "Topf" (Röm 9, 21), zwischen Schöpfer und Geschöpf in aller Klarheit offenhält. Andererseits gilt in der Ursachfrage das primäre Interesse eben dem Werk, zu dessen besserem Verständnis nach seinem Woher und Warum gefragt wird.

Nun kann man eben diese Einschränkung nochmals als Wahrung der Göttlichkeit Gottes verstehen, als selbstbeschränkende Selbstunterscheidung philosophischen Fragens vom eigentlich religiösen Vollzug. Bedenkt selbst theologische Theologie nicht (apriorisch) Gott "an und für sich", sondern – dank seiner Offenbarung – *Gott für uns*, so zeigt sich als Erst-Gegenstand *philosophischer* Theologie gar nicht Gott selbst (auch nicht als uns erscheinend), sondern Mensch und Welt – als seine Erscheinung. Oder auch als *Weg* zu ihm.¹⁶¹

Gerade so aber reflektiert sie gleichwohl nicht zuerst Gottes "Abstand", seine Transzendenz, sondern die Immanenz Gottes und seines Gründens. – Angesichts dieser Dialektik wählen wir für unser weiteres Vorgehen den Weg, zuerst den Ernst, die Radikalität eben dieser Immanenz zu bedenken. Von "Verursachung" (Bewirken) ist hier in einem so einzigartigen Sinne zu sprechen, daß diese Kategorie wie von selbst zu anderen Aspekten führt: denen von Bild (Erscheinung) und Sinn-Ziel.

Solch unvergleichliche Immanenz aber zeigt gerade die Unvergleichlichkeit des Immanenten: seine Göttlichkeit und Transzendenz. Wer derart "Mitte" der Welt und jedes einzelnen Weltlichen

LAUTH, Theorie des philosophischen Arguments, Berlin 1979; W. KUHLMANN, Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg / München 1985.

¹⁶¹ Siehe die "quinque viae" des THOMAS (dazu O. MUCK [Anm. 144] 103ff.; AUGUSTINUS, Conf. IX 10, 24; X 6f.

ist, muß es in jedem Wortsinn sein. Anders gesagt: Die Wahrheit der Immanenz-Theologie ist ihre Theozentrik.

Göttliches Schaffen

"Ernst der Immanenz", das wehrt zuerst alle Konzepte einer irgendwie vermittelten Schöpfung der Welt ab. Demiurg-Theorien und Emanationsvorstellungen sollen um der Göttlichkeit Gottes willen den "Abstand" zwischen ihm und dem "Staub der Acker-scholle" dadurch wahren, daß sie ihn mit Zwischenwesen füllen. Dabei vergißt man, daß – wie jedes Verbindungsglied zugleich durch sein "Dazwischensein" trennt – jede Zwischeninstanz zugleich verbindet. Der "Abstand" verliert also hier gerade seine Unermeßlichkeit und gewinnt sie durch keine noch so exzessive Vermehrung der Zwischenstufen zurück.

Gleichwohl ist eine "Distanzierung" erreicht – ebenso wie in den verschiedenen Formen des sogenannten Deismus, der zwar an Gottes Schöpfertum festhält, ihn aber als göttlichen Konstrukteur denkt, der die Weltmaschine nach Fertigstellung ihren eigenen Funktionsabläufen überläßt.

Beides gemahnt an die Hochgott-Gestalten früher Religionen, die man in ihrer erhabenen Ferne nicht mit Alltagssorgen und dem üblichen Kult behelligen will und die in der Religionswissenschaft als "Deus otiosus" (untätig-feiernd) bezeichnet werden.¹⁶²

Besonders HEGEL hat wiederholt auf die Fragwürdigkeit jener "Demut" hingewiesen, die Gott ins Unfaßbare entrückt.¹⁶³ Ande-

¹⁶² Vgl. z.B. M. ELIADE, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954, 71ff. u. G. WIDENGREN, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, 46ff.

¹⁶³ Etwa in: Begriff der Religion (Werke in 20 Bdn., Frankfurt/M. 1970, 16 u. 181): "Das Ich heuchelt sich demütig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit sich nicht zu lassen weiß. Andererseits, indem das Wissen von etwas Höherem wegfällt und nur die subjektive Rührung, das Belieben übrigbleibt, so verbindet die Einzelnen nichts objektiv Gemeinsames..." Vgl. Fausts "Bekenntnis" Gretchen gegenüber – zu einem webenden Geheimnis, das ihm nichts verbietet.

rerseits zeigt auch er, daß der Gedanke wahrer Welturheberschaft erst in Israel aufgeht.¹⁶⁴

Israels Bekenntnis der absoluten Souveränität Jahwes und der Nichtigkeit aller anderen Götter und Mächte, denen zum Trotz Gott "sein Volk" aus dem "Nichts" der ägyptischen Situation heraus erst zum Volk gemacht hat, gewinnt im "Schöpfungsbericht" (Gen 1-2) kosmische Dimensionen. In der Begegnung mit dem griechischen Denken wird die ursprünglich geschichts-theologische Aussage mit ihren kosmologischen Implikationen schließlich metaphysisch ausgelegt.

Von den beiden Weisen, wie innerweltlich Neues entsteht, hat der Mythos vorwiegend das Zeugen/Gebären gewählt. Das ist "wärmer", "näher" und gibt obendrein dem Gewordenen denselben Seinsrang wie seinem Ursprung. Die Bibel greift den distanzierteren Herstellungs-Vorgang auf und wahrt so unmißverständlich den Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer. Andererseits wird das Schaffen so aus einem Naturvorgang zu einem Freiheits-Geschehen.

1. Von allem anderen Verursachen und "Machen" hebt der Begriff "Schöpfung" ("Erschaffen" – im Hebräischen das Gott vorbehaltene *bará*) das einzigartige Erwirken Gottes in doppelter Weise ab. Negativ als "creatio ex nihilo" – Schöpfung aus nichts. Das weist ebenso die äußere Abhängigkeit eines Baumeisters oder Künstlers von seinem Material ab wie die innere Bedingtheit von Weltseele oder Weltgeist durch den Urstoff, den sie durchformen. Positiv als "creatio entis qua entis" – Schöpfung des Seienden als solchen, seines Seins einfachhin. Das schließt jede "Konkurrenz" mit anderen Ursachen aus. Der Schöpfer ist nicht die erste einer Reihe weiterer Ursachen, sondern die wesenhaft einzige (siehe Anm. 99 u. 142).¹⁶⁵

¹⁶⁴ Die Religion der Erhabenheit: Werke 17, 53ff.. – Ja, erst das Christentum klärt ihn: G. MAY, Schöpfung aus dem Nichts, Berlin 1978.

¹⁶⁵ (Darum mag die Reihe sehr wohl anfanglos sein.) N. HARTMANN erkennt dies, wenn er meint, ein Erstgrund selber müsse zufällig sein (Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, 220) – weil es für ihn kein freies Gründen gibt (92-94). Hier klingt die berühmte KANTSche Frage Gottes an sich selbst nach (oben Anm. 150). Bei einem nicht (klassisch:

Hier liegt wohl die schärfst empfundene "Anstößigkeit" des christlichen Schöpfungsgedankens. Denn wird damit die Welt des Menschen, einschließlich seiner selbst, nicht zum reinen "Machwerk" herabgewürdigt? – Unsere Antwort: im Gegenteil wird gerade und einzig so es vertretbar, vom Einwirken endlicher Ursachen zu sprechen. Aber das klingt zu paradox, als daß es nicht, etwas weiter ausholend, verdeutlicht werden müßte.

Beginnen wir mit der gegensätzlichen These: "Die Einsicht, daß Gott der Freiheit der Kreaturen zu seinem eigenen Leben bedarf, ist der beste Weg, sich gegen die falsche Vorstellung einer Allmacht, die jene Freiheit unterdrückt, zu sichern."¹⁶⁶ – Daß "Unverzichtbarkeit" keine Garantie für Achtung von Würde und Wahrung von Freiheit bedeutet, zeigt doch historische und alltägliche Erfahrung. Und weitere Reflexion läßt erkennen, daß der Dienlichkeits- und Funktionalaspekt als solcher Person- und Freiheitswürdigung sogar unmöglich macht. Wird Schöpfung "arbeits-teilig" verstanden, kommt es unvermeidlich zum "Kampf zwischen Herr und Knecht", und die Frage ist nur, ob am Ende die Menschengeschichte die "Erinnerung und die Schädelstätte" des zu sich gekommenen Absoluten sein wird oder umgekehrt die Erinnerung an die Geschichte der Religionen die Schutthalde abgestreifter Illusionen des zu sich gekommenen Menschen.

Anerkennung von Person ist unbedingte Anerkennung; sie kann nicht durch nützliche Qualitäten bedingt sein. Andererseits ist zu völligem Absehen von allem Nutzen nur Allmacht imstande. Nur sie kann (im Doppelsinn des Wortes) völlig "zwanglos" werden

selbst-widersprüchlich, siehe Anm. 178) als "Causa sui" gedachten, sondern als "ratio sui" = Selbst-Grund gewußten *Sinn*-Absoluten ist dies schlicht sinnlos.

So übrigens schon HEGEL (Ges. Werke 18, Hamburg 1995, 326): "Was die spekulative Vernunft vor allem aus muß schwinden lassen, ist eine solche Frage: woher bin ich denn? Dem absolut Nothwendigen, Unbedingten in den Mund zu legen. Als ob das, außer welchem Nichts als durch seinen Willen existirt, das, was schlechthin unendlich ist, über sich hinaus nach einem Anderen seiner sich umsehe und nach einem Jenseits seiner frage." B. THUM (Anm: 138) 337: Der Kontingenzbeweis schließt "nicht auf ein notwendig Seiendes, sondern auf einen [uns] notwendigen ersten Grund".

¹⁶⁶ J. WACH, Vergleichende Religionsforschung, Stuttgart 1962, 107, als Zitat aus: CH. HARTSHORNE / W. L. REESE, *Philosophers speak of God*, Chicago 1953, 234.

und sein lassen. Eben darauf hebt einer der Klärungs- und Unterscheidungsversuche R. GUARDINIS ab, in erhellendem Aufstieg vom Phänomen mechanischer Einwirkung zur schöpferischen Befreiung von Freiheit¹⁶⁷: Das Werkzeug hebt den Stein, das Licht weckt den Samen, Überredung gewinnt, Überzeugen läßt einsehen, Liebe gibt ins streng Eigene frei, jedoch so, daß der Befreite sagen kann: "Ich verdanke ihr alles; aber so, daß ich durch sie überhaupt erst ich selbst geworden bin" (38). Von Stufe zu Stufe steigern sich hier Intensität und "Reichweite" der Einwirkung; doch so, daß sich in gleichem Maß deren "Zurückhaltung", ihr Appell an Eigensein und -wirken des Betroffenen steigern, zuletzt nicht bloß in Respekt vor dessen Freiheit, sondern geradezu auf diese zielend.

Wenn Freiheit nicht gänzlich aus sich ist (göttliche Freiheit), dann kann sie nur aus Allmacht sein; jeder "mindere" Ursprung höbe sie auf. Gerade die Würde von Person und Freiheit fordern also deren "Gottunmittelbarkeit". Und hier liegt der personalanthropologische Ort des zunächst geschichts-theologisch eingeführten Schöpfungsbegriffs. Person kann einerseits nicht leugnen, daß sie sich einem Anfang verdankt, sie besteht andererseits aber darauf, daß "Geist und Sein, als alles Seiende vorwegenthaltend, durch kein Seiendes gemacht oder gezeugt oder in der Weitergabe einer Bewegung verursacht werden können. [Und diese doppelte Verneinung artikuliert das Wort "Schöpfung":] Dies ist der Sinn auch des sogenannten thomistischen 'Creatianismus' in Bezug auf die Geist-Seele" (M. MÜLLER)¹⁶⁸.

Kehren wir also zu unserer paradoxen Antwort zurück. Natürlich bestreitet sie nicht, daß der Mensch gezeugt und geboren wird; doch sie erklärt, dies Gezeugt- und Geborenwerden sei die konkrete Weise, wie Gott ihn erschaffe. Sie wehrt sich gegen jede Zerreißung, der zufolge der Mensch teils "vom Himmel", teils von Erden stammen und so zur heillos "kentaurischen" Zwitterexi-

¹⁶⁷ R. GUARDINI, Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung, Würzburg 1949, 33-44: Gottes Walten und die Freiheit des Menschen.

¹⁶⁸ THOMAS VON AQUIN, Gott und seine Schöpfung. Texte. Mit einer Einleitung von MAX MÜLLER, Freiburg i. Br. 1963, 23.

stanz¹⁶⁹ würde; aber nicht minder versagt diese Antwort sich einer Reduktion des Menschen auf eine der beiden "Welten". Daß Reduktion auf den "Himmel" unmenschliche Verstiegtheit wäre, bedarf heute kaum eines Wortes, zu deutlich sind uns die Abhängigkeiten des Menschen bewußt. Um so entschiedener sei klar gestellt, daß Reduktion auf das Irdische ihm ebenfalls seine Identität vorenthält. Sie unterstellt nämlich den Menschen der Herrschaft inappellabler menschlicher Willkür, ob griechisch-römisch dem Vater als seinem Schöpfer, ob dem König, dem Staat, der Gesellschaft, einer Partei oder liberalistisch der (nicht erst "werden", sondern schon seienden) Mutter.¹⁷⁰

Anders gesagt: weder Dualismus noch (idealistischer oder materialistischer) Monismus wird mit dem Schöpfungsbegriff vertreten. Beide verfehlen die eigentümliche "Mehrdimensionalität" von Welt und Mensch; daß nämlich der Mensch selber lebt, erkennt und will (nicht bloß gelebt wird) und sich doch aus eigenem sein Leben, Erkennen und Wollen keinen Augenblick lang garantieren kann. Erkenntnisphilosophisch gewendet (GUARDINI zitiert diesen Bildvergleich CHESTERTONS, der damit seinerseits an eine alte Tradition erinnert): "Das eine unter all den geschaffenen Dingen, dem wir nicht frei ins Auge blicken können, ist zugleich das eine, in dessen Licht wir alles andere sehen."¹⁷¹

¹⁶⁹ Vgl. K. RAHNER, Die Hominisation als theologische Frage, in: K. RAHNER / P. OVERHAGE, Das Problem der Hominisation, Freiburg i. Br. 1963, 13-90: 79-84. B. WEISSMAHR, Gottes Wirken in der Welt, Frankfurt/M. 1973. Dazu R. KOLTERMANN (Anm. 122) 238-241. -Gegen das abendländische Menschenbild als "kentaurisch" protestiert E. FINK, Spiel als Weltsymbol, Stuttgart 1960, 42ff.

¹⁷⁰ Dies faktisch auch dann, wenn man die "Natur" als solche zur absoluten Instanz machen wollte, denn sie ist nun einmal – auf welche Weise auch immer – "Welt des Menschen". Macht euch die Erde untertan? (Hrsg. PH. SCHMITZ), Würzburg; 1981; Wissenschaft – Technik – Humanität (Hrsg. A. J. BUCH / J. SPLETT), Frankfurt/M. 1982, bes. 175ff.

¹⁷¹ R. GUARDINI, (Anm. 167), 40: G. K. CHESTERTON, Orthodoxie, München 1909, 28. Die bezeichnende Fortsetzung sei nicht unterschlagen, 29: "Das Transzendente als ein Prinzip unseres Lebens nimmt dieselbe Stelle für uns ein, welche die Sonne am Himmel einnimmt: wie die Sonne ist es zugleich strahlend und ungestalt, blendend und verwirrend zugleich. Die Mondscheibe hingegen [sekundäre Helle bloßen 'Verstandes'] ist deutlich und unverkennbar, immer wiederkehrend und unvermeidlich wie Euklids

Abstrakt formuliert: es geht um die apriorische Unmittelbarkeit in aller Vermittlung und um die aposteriorische Vermittlung aller Unmittelbarkeit. So tastet in sprachlicher Sinnvermittlung unsere Vermittlung die Unmittelbarkeit vermittelten Sinnes nicht an. Das Kind lernt sprachlich den Gebrauch von Ausdrücken wie 'obwohl', 'oder', 'weil' und so fort – und versteht sie doch nur aufgrund jener logischen Bezüge, die durch sie vermittelt werden. Und was so von logischen Bezügen gilt, gilt "zuvor" von dem Sinn-Raum des Verstehenkönnens überhaupt. (Oben, S. 70f., bereits haben wir hierzu *De Magistro* von AUGUSTINUS herangezogen.)¹⁷²

An einem solchen "Beispiel" zeigt sich das Verhältnis von Umschreibbar-Faßlichem, Konkretem (K. RAHNER sagt: Kategorialem) und Prinzipiell-Transzendentelem überhaupt. Und es wird deutlich, was hier "Grund" und Gründen (nicht) besagt. Man sieht, daß im erfahrenen Sinn unseres Miteinanders das Fundament dieses Mitseins sich zeigt, und zwar keineswegs als "beigebrachter Grund". Man sieht, "Principium reddendae rationis" (LEIBNIZ)¹⁷³ meint hier nicht den beizubringenden Grund, sondern, es sei die Einsicht beizubringen, daß dieser Grund nicht beizubringen ist, daß er selbst das Zueinander beigebracht hat, aus dem die reflektierende Frage nach ihm entspringt.

2. Solch radikal allumfassendes Gründen ist nun nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich wesenhaft undistanzierbar. Was nicht bloß Anfang, sondern Grund ist, bringt man niemals hinter sich: creatio besagt zugleich: "creatio continua", schöpferisches Erhalten.

Darum darf für die Erläuterung dieses neuen Begriffs auf das eben Gesagte rückverwiesen werden. Denn der Entfremdungsverdacht gegen diesen Begriff entspringt demselben verding-

Zirkel auf einer Tafel. Denn der Mond hat an sich etwas höchst Vernünftiges; auch steht er allen Mondsüchtigen vor, und die Geisteskranken stehen unter seinem Einfluß." Oder anders (JEAN PAUL, Impromptu's, SW II/3 [München 1978], 823): "Nicht dein Auge empfindet den Strahl, aber dein Herz dessen Wärme."

¹⁷² Ebenso könnte man das Gemeinte am Induktionsproblem explizieren.

¹⁷³ Vgl. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.

lichenden Trennen und derselben Verwechslung von "Kategorialem" und "Transzendentelem" wie die Abwehr von Schöpfung als solcher.

Nicht von ungefähr hat so z.B. AUGUSTINUS sich die Allgegenwart Gottes an jener der Wahrheit deutlich gemacht. "Sie gehört nicht dir und nicht mir und keinem Dritten, sondern ist allen in wunderbarer Weise wie ein zugleich geheimes und allgemeines Licht gegenwärtig und gibt sich jedem, der das unwandelbare Licht zu sehen vermag, in aller Öffentlichkeit hin."¹⁷⁴

Und hin gibt es sich, als Möglichkeit von Leben und Erkennen, in der Weise, daß es zugleich den unbedingten Anspruch auf Respektierung erhebt. Diese Verpflichtung zum Wahrheitswollen spart keinen Bereich und keine Dimension des Menschenlebens aus, aber gänzlich gewaltlos, so daß sie andererseits nicht als unerträglich tyrannischer Zwang hingestellt werden darf, gegen den irdische Freiheit um ihrer Würde willen rebellieren müsse. Dessen Anschein entsteht erst durch die unvermeidlich trennend-entgegensetzende Vorstellung: durch die Vorstellung des konkret überwachenden Blicks eines konkreten Anderen,¹⁷⁵ während das Denken Gott als den "Nicht-Anderen" zu denken hätte, man kann auch sagen: nicht so sehr als Unterschiedenen denn als den Unterschied (der Welt und unser von sich).

Doch läßt selbstverständlich auch die transzendente Differenz sich nicht anders als gegenständlich-konkret formulieren, so daß der Anschein nicht zu vermeiden ist, es handle sich um eine unterschiedene Dimension, wenn nicht gar Schicht oder Sphäre, um eine Dinglichkeit höherer Klasse. Daher die Ungeschütztheit solchen Redens gegenüber dem Vorwurf der Welt-Verdopplung bzw. -Zerreißung: der "Hinterweltlerei".

¹⁷⁴ De lib. arb. II 33. Vgl. Conf. VII 1-2, AUGUSTINUS Schwierigkeiten bei einer körperlich-räumlichen Konzeption der Allgegenwart, die diese Gegenwart entweder quantifiziert ("daß ein Elefantenleib mehr von Dir fat als ein Spatzenleib" - VII 1,2) oder zum "gleichsam ausgedehnten Nichts" (VII 1,1) entwirklicht.

¹⁷⁵ Vgl. J.-P. SARTRE, Das Sein und das Nichts (Anm. 72), 338-397; Ijob 7,17-19; F. NIETZSCHE, Zarathustra IV, Der hälichste Mensch: "du ertrugst den nicht, der dich sah." (KStA 4, 328, 331). Dazu oben Anm. 36 (Kind-sein als Offenheit vor allem für den liebenden Blick).

"Gedeckt" ist solche Rede (wenn nicht in dem, was sie sagt, so zumindest in dem, was sie meint) durch die in dieser Schrift ständig zugrundegelegte Erfahrung der (Selbst-)Begegnung von Freiheit. Diese zeigt und gibt *sich* in konkreten Taten und Worten, die nicht sie selbst sind; doch eben so gibt sie, wenn sie diese wahrhaft gibt, sich selbst – und könnte sich auf keine andere Weise geben. – Also Freiheit kann sich allein derart geben, daß sie nicht sich gibt?

Man sieht, wie hier ein "Zwei-Welten-Denken" unvermeidlich scheint: hinter dem Gesagten bleibt das Verschwiegene, hinter dem Gewährten der Vorbehalt, hinter den Eröffnungen der verschlossene Rest. Und die Weisheit des Märchens (wissend, was im Menschen ist) deutet den Rest sogar als Blaubarts verbotene Kammer. Doch suchen wir uns von Angst und "Realismus" zu lösen und Gemeinsamkeit in reiner ("heiler") Form zu denken. Auch und gerade dann stoßen wir auf die Spannung von "sich" und "nicht sich". Hingabe ist nicht nur kein Sich-Festhalten ("wie ein Raub" – Phil 2,5ff.), sie ist auch kein Sich-Wegwerfen (um so die Hingabe rasch hinter sich zu bringen). Statt im Selbstmord der Hörigkeit besteht die Hingabe der Freiheit als Freiheit darin, den Dienst ihrer Hingabe, die Distanz im Dienst der Einheit festzuhalten.

Eben das Sich-nicht-Festhalten also hält Freiheit, die sich hingibt, fest. Und als solch ständig quellender Ursprung ihres Sich-Gebens steht sie in bleibender Differenz zu ihrem Sich-Geben. Dennoch, sie gibt derart nicht etwa nur *trotz* diesem Sachverhalt sich selbst, sondern nur so und einzig dank seiner. Sonst gäbe nicht Freiheit sich, denn es gäbe sie nicht mehr.

Es soll hier bei diesen Hinweisen bleiben. Immerhin dürfte erkennbar geworden sein, inwiefern dualistische und monistische Konzeptionen zwar verständliche, ja nahezu unvermeidliche Deutungen, aber gleichwohl Fehldeutungen jenes "In-Über" bedeuten, in dem Konkretion und transzendentaler Grund, Wort und Freiheit, Gestalt und Person zueinander stehen.

Trotzdem bleibt im Blick auf das ursprüngliche und einzigartige Verhältnis, um das es uns geht, auch bei diesen Hinweisen die Unangemessenheit nochmals größer als ihre Angemessenheit. Die transzendente Differenz muß nämlich hier zugleich als dialo-

gische gesehen werden; die Welt ist nicht einfach Gottes Leib und Gestalt, er nicht ihre Seele. (Dazu das nächste Kapitel.)

Gleichwohl ist er jener, "in dem wir leben, uns bewegen und sind" (Apg 17,28), von AUGUSTINUS "vita vitae meae" – Leben unseres Lebens genannt.¹⁷⁶ Zunächst hat so der Gesichtspunkt "symbolischer Identität"¹⁷⁷ sein Recht. Das traditionelle Stichwort dafür lautet Ur- bzw. Abbildlichkeit, Exemplarität.¹⁷⁸

Gott als Urbild und Ziel

Im Aufstieg von den bloßen "Spuren" zum "Bild" offenbart die Welt die "Handschrift" ihres Schöpfers, so die ständige und gleichsam selbstverständliche Rede. Hier wird also der Vergleich zum Künstler gezogen, der sich in seinem Werk ausdrückt. Wie weit trägt dieser Vergleich?

1. Der Künstler steht a) in einer gemeinsamen Dimension seiner Leiblichkeit und seines Werkes. Wie im Ausgriff seines Leibvollzugs sagt er sich darum in Beschwingtheit oder Schwere, Grobheit oder Kleinteiligkeit, Weichheit oder Härte usf. seines "Stils" in bleibendem Material aus. So erkennt man einen "Rembrandt" nicht anders als den Absender eines Briefes an seiner Handschrift oder jemanden an seinem Gang. – Eben diese Gemeinsamkeit

¹⁷⁶ Conf. VII 1,2; X 6,10.

¹⁷⁷ Vgl. J. SPLETT, Symbol, in: Sacramentum Mundi IV 784-789 (ebenso in Herders Theol. Taschenlexikon); Leibhaftige Freiheit. (Anm. 130).

¹⁷⁸ Während unter Kausalität heute nur die Wirkursächlichkeit verstanden wird, kennt die Tradition vier, ja fünf Gestalten von *aitía/causa*/Ursache (definiert als das, was Nicht Existentes zur Existenz bringt, zu unterscheiden von *arché/principium[ratio]*/Ursprung [Grund], wodurch etwas ist, wird, sich erklärt, so daß – im Unterschied zu "*ratio/principium sui*" – die Rede von "*causa sui*" klassisch widersinnig ist. DESCARTES schreibt so in den Meditationen und hält gegen CATERUS wie ARNAULD daran fest [AT VII 109 u. 231f]; durch SPINOZA ist sie dann in Gebrauch gekommen).

Siehe SENECA, Ad Lucilium VII 65,8: ex quo... a quo... in quo... ad quod... propter quod – Woraus (Bronze), Woher (Künstler), Worin ("Form", Gestalt, womit aber nicht der äußere Umriß gemeint ist, fast wäre "Was" klarer, stünde es nicht für das Ganze: Reiterstandbild. G. M. HOPKINS: "inscape"; Inbegriff? HEGEL: Begriff, im Lebendigen: Seele.), Wonach (das bei ARISTOTELES fehlende Urbild: Zar Peter), Wozu (Ziel, Zweck).

jedoch behindert b) die Selbstaussage des Künstlers. Das Material hat seine eigenen Gesetze, die zwar – je größer das Werk, um so souveräner – in Dienst genommen werden, aber gleichwohl einen Eigen-Sinn besitzen, mit dem der Schaffende zu "ringen" hat. – Schließlich c) besitzt der "Vorwurf", das Thema (die "Form"), eigenes Leben und beansprucht, respektiert zu werden.

Wir stehen also vor einer Spannung von Subjektivität und doppelter (materialer wie formal-idealer) Objektivität. Die Spannung darf polar heißen, denn beide "Pole" sind zugleich positiv auf einander bezogen; sie kann aber recht unterschiedlich ausgelegt und akzentuiert werden.

Ebenso grob vorläufig wie im bisher Skizzierten darf man wohl sagen, "romantisch" sei die Objektivität gewissermaßen fast ein unvermeidliches Übel, "klassisch" die Subjektivität – bezüglich des Formal-Idealen; dieses wie die Subjektivität verpönt schließlich jenes "Kunstwollen", dem es allein um den Reiz der verschlossenen Fremdheit des Materialien zu tun ist.

Bei der Übertragung auf Gott nun muß jegliche Vorgegebenheit entfallen, die seine Selbstaussage beschränkte. Sein Objekt ist restlos sein Projekt, da dem, durch dessen Wort restlos alles entsteht, kein Gegenstand entgegen stehen kann. – Insofern muß man offenbar sagen, alles sei, so wie es ist, Gestalt und Ausdruck seines absoluten Willens. Denn wie könnte ihm – ob in der Natur oder in der Geschichte – etwas mißlingen?¹⁷⁹ So daß, allem gegen- teiligen Anschein zum Trotz, das Urteil gilt: "Alles ist gut."¹⁸⁰

¹⁷⁹ Vgl. G. W. F. HEGEL, Vorlesungen Über die Philosophie der Weltgeschichte: "Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist... Daß nun solche Idee das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige ist, daß sie sich in der Welt offenbart und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Herrlichkeit und Ehre [...] Der religiöse Name für dies Regiment der Vernunft heißt 'Vorsehung', und HEGEL weist ausdrücklich darauf hin, auch] um den Verdacht zu vermeiden, als ob die Philosophie sich scheue oder zu scheuen habe, an die religiösen Wahrheiten zu erinnern, und denselben aus dem Wege ginge, und zwar weil sie gegen dieselben sozusagen kein gutes Gewissen habe. Vielmehr ist es in neuern Zeiten so weit gekommen, daß die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von The-

Den Fragen, die sich hier erheben, wird das Schlußkapitel unseres Versuchs sich stellen müssen. jetzt sei – mit der Erinnerung an im dritten Kapitel Gesagtes – nur dies angemerkt, daß jene, die für die Sinnlosigkeits- und Absurditätsaussagen gerade heutiger Kunst und Literatur optieren, doch nicht allzuleicht gegenüber anderen Zeugnissen von Naivität, Unaufgeklärtheit, Unmündigkeit oder gar Zynismus sprechen sollten. Das wäre nicht nur einem DOSTOJEWSKIJ (oben, S. 47) gegenüber unangemessen (um es bei diesem neutralen Wort zu belassen), sondern auch gegenüber einem PAUL GERHARDT, einem JOCHEN KLEPPER oder WERNER BERGENGRUEN (und nicht zuletzt gegenüber denen, die – gleich jenen biblischen Männern im "Feurofen" [Dan 3] – *in* Auschwitz oder Maidanek den Gott ihrer Väter gepriesen haben).¹⁸¹

Dennoch verlangt das Gesagte nach dialektischer Korrektur. Gott, der so "unwiderstehlich" in seinem Werk sich ausdrückt, kann ihm – wie gesagt – nur darum derart immanent sein, weil er radikal transzendent ist. Indem jede Vorgegebenheit wegfällt, fällt

ologie anzunehmen hat." Die Vernunft in der Geschichte (G. LASSON), Leipzig 1917, 4,5 u. 18.

¹⁸⁰ Gen 1,31; Mt 7,11; Mk 10,18; Röm 8,28; 1 Tim 4,42. Was hier der Glaube in Hoffnung bekennt, vermag die Kunst jetzt schon geheimnisvoll sichtbar zu machen: "Poetisches Lob ist eine Errungenschaft. Die größte Errungenschaft besteht darin, die Stimme der Affirmation durchzuhalten angesichts des Leidens. Und Leiden in dem vollen menschlichen Sinne des Wortes ist Schmerz, der mit Schuld gepaart ist, aber ohne daß die Partnerschaft zu einem gerechten Gleichgewicht werden könnte. Dichtung eringt diesen Triumph dadurch, daß sie das Leiden in sich aufnimmt – Tränen, Herzenspein, Gewissensnot und Verzweiflung, die ganze Angst dieses unseres Lebens, besiegt aber und versöhnt. Wie das vollbracht werden kann – dies zu verstehen ist der Dichter selbst im allgemeinen unfähig. Nur als Dichter vollbringt er, wonach die Metaphysik umsonst strebt: eine überzeugende Theodizee. Keine Dichtung, die dieses Namens wert ist, ohne Element von Tragödie. Und Größe in der Dichtung bemißt sich durch die Fähigkeit des Gedichtes, die ganze Sphäre menschlicher Erfahrung zu umfassen, vom Nadir des Tragödischen bis zum Zenit in Gott." H. KUHN, Schriften zur Ästhetik, München 1966, 257 (236-264: Dichten heißt Rühmen).

¹⁸¹ So wie auch (vgl. etwa: An den Wind geschrieben. Lyrik der Freiheit. Gedichte der Jahre 1933-1945 [Hrsg. M. SCHLÖSSER], Darmstadt 1960; Der Fiedler vom Getto. Jiddische Dichtung aus Polen [Hrsg. H. WITT], Hamburg/Düsseldorf 1971) *in* Auschwitz Gedichte geschrieben worden sind und von daher Gedichte nach Auschwitz nicht verboten werden dürfen.

auch die gemeinsame Dimension von Werker und Werk weg, aufgrund derer man hier wie sonst von Spuren, "Handschrift" und dergleichen reden könnte. Wenn Gott gestalt- und bildlos ist, kann es kein "Abbild" seiner geben – und demzufolge auch keinen "objektiven" Maßstab für die "Ähnlichkeit" solcher Bilder.

Schon beim wesenhaft leiblichen Menschen steht es so, daß Wörter wie 'schwarz' oder 'rot', erst recht z.B. 'Ursache', dem, was sie meinen, nicht ähneln; der Leib ähnelt nicht dem Ich, und wie sieht Liebe aus, daß eine Gabe sie "abbilden" könnte? Schon hier gilt also, daß nicht ein Erstbild – mehr oder weniger annähernd – abgebildet wird, sondern "Unsichtbares" sich "versichtbart": erscheint. Auch solches Erscheinen unterliegt Gesetzen, von biophysischen und psychologischen Strukturen bis zu kulturell-gesellschaftlichen Konventionen. Wenngleich man also nicht von "Ähnlichkeit" sprechen kann, so doch von "Entsprechung" und deren größerem oder geringerem Maß. Der Schöpfer indes steht unter keinerlei Gesetz und Konvention.

So versagen hier die Vergleiche. 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 Nähe in größtem "Abstand" zu ihm.¹⁸² 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 (relativ) ihm verdankt, desto mehr "hat" und in sich ("absolut") ist.

¹⁸² Kosmologisch sagt Allmacht: "alles Mögliche können", anthropologisch: *Freiheit* vermögen, also Unabhängigkeit zu schenken. Vgl. S. KIERKEGAARD, Die Tagebücher 1834-1855 (TH. HAECKER), München ⁴1953, 239f. bzw. in der Düsseldorfer Ausg.: Literarische Anzeige (Anhang) 124f (VII A 181).

Daß Gott alles sei, wird demzufolge nur dann recht verstanden, wenn man gleichzeitig festhält, daß nichts von allem Gott ist. Diese Differenz (in) der Identität soll, wie gesagt, im nächsten Kapitel erörtert und als "dialogische" Struktur verdeutlicht werden. Hier fragen wir nach ihrem Gehalt. Anders ausgedrückt: Worin liegt nun die "Abbildlichkeit" des Geschaffenen in seiner gegensätzlichen Vielfalt, was drückt es aus?

Die Antwort der Tradition, heute vielen offenbar nicht mehr verständlich, nennt "das Sein". Ursprünglicher darum als jedes einzelne Seiende oder auch deren Gesamt ist das Sein das erste und höchste Gleichnis des Schöpfers.¹⁸³ Selbstverständlich ist damit nicht der leere Begriff bloßen Nicht-Nicht-Seins, purer Existenz gemeint, sondern jene Gegebenheit (im wörtlichen Sinn), deren Begriff der weiteste (weil er alles bezeichnet) und der gefüllteste zugleich ist (weil er – wenngleich unentfaltet – auch alles *bedeutet*; denn alle Möglichkeiten und Gehalte sind Fülle des Seins, außerhalb seiner gibt es nur – nichts).

Eben daß ist, was ist, obwohl nichts sein müßte, also das im Doppelsinn des Wortes kontingente Da- und Gegeben-Sein von allem, stellt die erfragte "Abbildlichkeit" 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 Sinngrund "dienenden" Herrn.

Solche "Dienlichkeit" ist darum auch der "Sinn" der Weltdinge, deren Wirklichkeit sich nur in ihrer alldurchdringenden Bezüglichkeit und Funktionalität erfüllt: "Kosmos" als "Spiel".¹⁸⁴ Erinnern wir uns an die Sinn-Bestimmung im 3. Kapitel: Übereinkunft mit mir gibt es nur als Übereinkunft meiner mit der Welt im ganzen als Übereinkunft mit dem Sinn(ab)grund.

¹⁸³ G. SIEWERTH, Das Sein als Gleichnis Gottes, Heidelberg 1957.

¹⁸⁴ Vgl. J. SPLETT, Spiel, in: Sacramentum Mundi IV, 663-666 (und in Herders Theol. Taschenlexikon); DERS., Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt/M. 1993, bes. Einführung u. Schluß; Leben als Mit-Sein (Anm. 69), Kap. 6.

Und daß dem so ist, zeigt sich nochmals als unableitbar "gegeben" – wiewohl 'unableitbar' nicht heißt: unverständlich. Nichts ist derart "selbstverständlich", d. h. aus und in sich selbst fraglos sinnvoll, wie solches Gegebensein von Sinn.

Gott zeigt sich als freier Geber, und Schöpfung ist seine Erscheinung als "Deus datus – gegebener Gott".¹⁸⁵ 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 1,19f.), freilich als bleibend "unsichtbar"; denn der Gebende ist kein "Datum" (= Gegebenes) neben oder auch hinter den faßlichen Daten, gegeben ist er einzig *in* ihnen. Von dort her verlangt das "deutlich" des Paulus nach dialektischer Deutung.¹⁸⁶

2. Dies aber gerade im Dienst (also keineswegs in Bestreitung) der These, das Wesen des Endlichen sei "Erscheinung". Daß damit keine Entwirklichung des Irdischen gemeint ist, dürfte bisher schon deutlich geworden sein – wenngleich es noch klarer zu zeigen sein wird: sowohl den Verfechtern einer "weltlichen Welt", die deren sakralisierende Indienstnahme fürchten, wie – gerade

¹⁸⁵ NIKOLAUS VON KUES, *De dato Patris luminum*, 2: Philosophisch-Theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe (L. Gabriel / D. u. W. DUPRÉ), 3 Bde., Wien 1964-1966, II 654.

¹⁸⁶ Siehe den Exkurs zu diesem Kapitel und J. SPLETT, *Reden aus Glauben*, Frankfurt/M. 1973, bes. Kapitel 1. – Für das hier behauptete Wesen von Sein als Mitteilung, d.h. Liebe, sei aus der Tradition christlicher Spiritualität vor allem auf die Schlußbetrachtung des IGNATIANISCHEN Exerzitienbuches verwiesen. Im Sinn solcher, auch philosophisch zu fordernder und hier derart geforderter Meditation mag es erlaubt sein, in erneutem Vorgriff auf das neunte Kapitel den Schlußabschnitt aus dem oben, Anm. 100, angeführten Blondel-Buch von HOMMES zu zitieren (S. 380): "In einer Zeit, die mehr denn je vom Sichbehaupten des Menschen bestimmt wird und seinem Sichdurchsetzen, ist es schwer, eine Philosophie verständlich zu machen, die vornehmlich solche Wahrheit bedenkt, die den Menschen angeht gerade indem sie sich ihm entzieht, eine Philosophie, die sich nicht scheut zu sagen, daß das Sein Liebe ist. Angesichts einer zunehmend in Verzweiflung umschlagenden Unfähigkeit zu Liebe aber ist solche Philosophie vielleicht doch nicht so unzeitgemäß, wie das zunächst scheinen mag. So könnte es geboten sein, sich eben auf die von ihr angesprochene Erfahrung einzulassen, um zu sehen, was sie an Wahrheit birgt; denn das, worum es hier geht, ist nicht zu verstehen, wo es nur begrifflich vermittelt wird, es muß dazu vielmehr erfahren, und das heißt durch Erfahrung zum Moment des eigenen Daseins werden."

entgegengesetzt – 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. Das heißt, indem Gott das "Urbild" des Irdischen ist, ist er dessen *Urziel*. Gott als das Endziel der von ihm ausgegangenen Kreatur, ihre auf den verschlungensten Wegen gesuchte Heimat, das Meer aller Flüsse – und was sonst an Bildern eine Tradition bereitstellt, die AUGUSTINUS nicht begründet und Friedrich NIETZSCHE¹⁸⁷ nicht beschlossen hat: das Gemeinte scheint klar. Doch muß man wieder Mißverständnissen begegnen, die aus der Verdinglichung und "Verräumlichung" dieser These entspringen.

Ziel und Heimat ist das Unendliche nämlich nicht derart (wie etwa nach verschiedenen Emanationskonzeptionen), daß Geschöpflichkeit und Endlichkeit als solche Entfremdung und Gottferne besagten. Das Ziel ist hier nicht eine "Endstation", die das Ende des Endlichen bedeutet; dann wäre man nämlich nur so lange man selbst, wie man unterwegs ist, und wäre in dem Moment verloren, da man heimgekehrt wäre.¹⁸⁸ – Ziel meint hier vielmehr die endgültige Zu- und Ankunft der Herkunft eines jeden selbst, den In-eins-Fall des Seienden mit sich selbst – in der Übereinkunft mit allem.

¹⁸⁷ Siehe oben S. 66 (Conf. I 1,1) und: "Unsere Ruhe ist unser 'Ort'. Die Liebe trägt uns dorthin... Mein Gewicht ist meine Liebe" (Conf. XIII 9,10). – "All meine Tränen(-Bäche) laufen / zu dir den Lauf / und meine letzte Herzensflamme / dir glüht sie auf..." (NIETZSCHE, Zarathustra KStA 4, 316f).

¹⁸⁸ Diese Vorstellung steht hinter G. E. LESSINGS berühmter Option: "Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren [!], verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!" (Eine Duplik, Werke [H. G. GÖPFERT] Darmstadt 1996, VIII, 31-33) – siehe J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung* (Anm. 22), Kap. 12: Heimat, bes. 270-279. Vgl. R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Reinbek 1978) 1457ff über Streben statt Leben, Idealismus statt Idealzustand.

Ein eindrucksvolles Bild des Gemeinten bietet in der religiösen Überlieferung die Pfingstschilderung der Apostelgeschichte (die sich bewußt auf die babylonische "Entfremdung" – Gen 11 – rückbezieht). Die versammelte Menge versteht sich über ihre Sprachgrenzen hinweg. Die verschiedenen Menschen kommen zueinander, indem sie zu sich selber kommen, und zu sich selbst kommen sie, indem sie zum einen selben kommen. Selbigkeit meint hier nicht uniforme Gleichheit, die um der Identität mit den anderen willen Verzicht auf Selbstidentität verlangen würde (das Erlernen einer fremden, vielleicht sogar "toten" Amts-Sprache). Selbigkeit als Ereignis des "Geistes" ist vielmehr Ereignis identischen Sinnes.¹⁸⁹

Eben diese Selbständigkeit jedoch erreicht der Mensch nur, indem es ihm nicht um sich selbst geht. Das zeigt sich bereits im Bedenken des Sinnbegriffs, den das dritte Kapitel entfaltet hat: *Aus einem Sinn leben kann man nur, wenn man für ihn lebt* (und das schließt ein, daß man auch für ihn zu sterben vermag). Sinn hat, wie gezeigt, mit Weg und Richtung zu tun; man könnte das Gemeinte auch als "Wozu", "Worum-willen", als "Bestimmung" bezeichnen.¹⁹⁰

"Wozu das?" So oder ähnlich lautet in der Tat die alltäglichste Form der Frage nach dem Sinn von etwas.¹⁹¹ Wenn der Sinn des Erkennens im Aufgang der Wahrheit liegt, dann besagt das, Erkennen geschieht um dieses Aufgangs, um der Wahrheit willen. Nach dem Sinn für den Menschen fragen, bedeutet, nach *seinem* Sinn, also nach seiner Bestimmung zu fragen.¹⁹² Nicht um ihn zum Mittel zu degradieren, sondern um ihm seinen Platz in dem

¹⁸⁹ Der biblische Name dafür heißt "Reich Gottes"; das "Heil", die "Seligkeit" jedes Geschöpfs ist darin die freie Gemeinsamkeit aller so, daß Gott "alles in allem und allen" (1 Kor 15,18) ist.

¹⁹⁰ M. BLONDEL beginnt seine *Aktion* von 1893 (deutsch, Freiburg i. Br. 1965) mit dem lapidaren Satz: "Ja oder nein, hat das menschliche Leben einen Sinn und hat der Mensch eine Bestimmung?"

¹⁹¹ Vgl. die Untersuchungen von A. JORES über Erkrankungen aufgrund von mangelnder Beanspruchung des Menschen: *Der Mensch und seine Krankheit. Grundlagen einer anthropologischen Medizin*, 4Stuttgart 1970.

¹⁹² Vgl. J. G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, 1800 (in: SW, 1845/46, II).

umfassenden Vermittlungsgeschehen zu geben, das man "Welt" nennt,¹⁹³ in Anerkennung des Datums, daß nicht der Mensch und (KONRAD WEIß) "daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist".¹⁹⁴

Es dürfte, auch nach dem bisher Gesagten, deutlich sein, daß damit keine "Weltflucht" propagiert wird. Konkrete religiöse Formen der Weltdistanz oder Weltbejahung ("Heiligung" der Welt oder deren Freigabe in ihre "Weltlichkeit") liegen innerhalb dessen. Hier fallen individuelle Entscheidungen, auch zeitbedingte Vorentscheidungen überindividueller Art, die sich epochal und kulturell wandeln, in jedem Fall aber nicht auf den schlichten Gegensatz "Gottes- oder Weltdienst", "Religion oder Humanismus" gebracht werden können.¹⁹⁵

Sodann wird sichtbar, daß die "Umlegung" der Transzendenz in Zukunft auch nicht mehr als ein *Moment* an ihr verdeutlicht – und zudem nur recht verstanden wird, wenn sie zugleich jenes, das bei PAULUS "Angeld" (arrabón) heißt, das Jetzt-schon in allem Noch-nicht, mit anerkennt und einbezieht. (Wie sonst wollte sie sich des Vorwurfs erwehren, nun ihrerseits Flucht aus der aktuellen Entfremdung zu sein?) Es handelt sich um "absolute Zukunft".¹⁹⁶ Die aber ist gerade als solche nicht absolut *zukünftig*, d.h. unwirklich, sondern Zukunft der Herkunft, Selbstverheißung und Da-sein des von Anfang an Getreuen (siehe oben S. 114).

Vor allem ERNST BLOCH hat dem widersprochen, nicht ohne Wirkung auch auf theologische Bemühungen. Hoffnung sei so nicht mehr Hoffnung, sondern unenttäuschbare Sicherheit. – Doch abgesehen davon, daß man zurückfragen darf, wie angesichts sich entfaltender Materialität von "Novum" und so von Hoffnung in

¹⁹³ Seite 68 hieß es so vom Gespräch, daß es den Partnern, gerade indem es ihnen um sich und sie geht, nicht darum geht, recht zu behalten, sondern daß die Wahrheit sich zeige.

¹⁹⁴ K. WEIß, *Die eherne Schlange und andere kleine Prosa*, Marbach 1990, 47 (Logos des Bildes).

¹⁹⁵ Vgl. z.B. die Jahrbücher der Thomas-Morus-Gesellschaft, seit 1981 (Düsseldorf 1982).

¹⁹⁶ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1968, 77ff. (Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen).

seinem emphatischen Sinn die Rede sein könne¹⁹⁷, daß also Hoffnung jenseits von Notwendigkeit und Zufall wesentlich als Interpersonal-Verhältnis gedacht werden muß, läßt sich zeigen, daß Hoffnung auch der absoluten Treue gegenüber (die auf schlechte "Unberechenbarkeit" verzichtet) nicht (Glaubens-) Wissen besagt, sondern – als Hoffnung – Zuversicht (2 Tim 2,12f).

Freiheit, auf die sie hofft, waltet nämlich entscheidend als Freigabe und nicht als zwingende Macht nach dem Muster von Werdegesetzlichkeiten. Und von dort her bekennt auch der Glaubende sich als bislang "nur auf Hoffnung hin gerettet" (Röm 8,24). Zwar kann "weder Tod noch Leben... noch irgendeine andere Kreatur" "uns scheiden von der Liebe Gottes" (Röm 8, 38f) sehr wohl aber jeder sich selbst. "Selbst wenn wir ihm untreu sind, er bleibt treu; denn er kann sich nicht verleugnen" (2 Tim 2,13). Und dieser Treue wäre es gemäß, auch das Nein geschaffener Freiheit zu respektieren, mit dem diese sich selbst widerspricht.

Hoffnung wäre nicht mehr, was sie ist, erhielte damit Furcht das gleiche Gewicht. Doch läßt die hier aufgebrochene Spannung sich nicht system-theoretisch vermitteln, vielmehr nur praktisch, und dies prinzipiell im Verzicht auf eine "Einpassung" dieser Erfüllung in eigene Zukunftsentwürfe, vielmehr nur in tätiger Hoffnung.

Daß sich gerade hier philosophische Reflexion auf jenen Entscheidungsvollzug hin übersteigt, den nicht sie erstlich leistet, sondern nur reflektiert, wurde schon wiederholt angesprochen und wird auch im Folgenden erneut thematisch werden. (Dies zumal hinsichtlich jener "Hoffnung wider Hoffnung", die dem nicht bloß endlichen, sondern schuldig gewordenen Menschen einzig gemäß ist.)¹⁹⁸

¹⁹⁷ J. SPLETT, *Docta Spes*. Zu Ernst Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins, in: *ThPh*. 44 (1969) 383-394.

¹⁹⁸ Als dialogischer entspricht ihr nicht als letzte Tätigkeit das Gebet. F. ULRICH, *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, Einsiedeln 1973. An ihm hat jede Religionsphilosophie sich zu bewähren. Vgl. R. SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989. J. SPLETT, *Gebet um Vergebung*, in: *Orientierung* 37 (1973) 52-55; *Die Rede*

Aber präzise die Hoffnungsstruktur der Sinn-Gewißheit wie die Selbsttranszendenz dieser Hoffnung: daß es darin nochmals nicht bloß und vorrangig um uns geht, sondern um unser "Gehen-um", d.h. um die verfehlte oder erfüllte "*Bestimmung* des Menschen", all das gehört noch zu jenem philosophisch reflektierbaren "Heilsverständnis" (B. WELTE)¹⁹⁹ des Menschen, in dessen "Differenz"- Erfahrung dann die christliche Botschaft erlösend hineinspricht.

vom Heiligen (Anm. 3), 332f. – J. PIEPER, Hoffnung und Geschichte (Werke [Anm. 122], 6, 375ff), 388 u. 439: im Bittgebet (nach THOMAS: *interpretativa spei*) hält sich der recht Betende "offen für eine ihm letztlich unbekannte Gabe; und wenn ihm das konkret Erbetene nicht zuteil wird, bleibt er dennoch der Nicht-Vergeblichkeit seines Gebetes gewiß". – Vor allem erinnert sei an die interpersonale Phänomenologie der Hoffnung im theoretischen und dramatischen Werk GABRIEL MARCELS, die, der Erfahrung des Todes entsprungen, ihre Spitze in der Frage nach dem Heil des verfallenen Menschen besitzt. Vgl. V. BERNING, Das Wagnis der Treue, Freiburg/München 1973.

¹⁹⁹ Bei WELTE knüpft auch der Exkurs an, der Gottes "transzendente Da-sein" im Geschöpf nun auch in dessen Denken von Ihm nachgeht..

7. Gottes Menschlichkeit (Analogie)

Das vorhergehende Kapitel hat in einem ersten Durchgang zu zeigen versucht, was Schöpfung, d.h. Geschaffensein, bedeutet: Sein von Gott her, in ihm und auf ihn hin. Ein Grundwort der Tradition für diese Existenzform lautet Partizipation – Teilgabe bzw. Teilnahme am Sein. Wobei von Anfang an auch die Mißdeutbarkeit dieses Wortes im Blick war. Es darf ja weder quantitativ, nach dem Muster Teil-Ganzes, noch ästhetisch-ideal, nach dem Muster Idee-Einzernes, aufgefaßt werden. So tritt dem Grundwort "Partizipation", das vor allem die Immanenz Gottes akzentuiert, der Begriff "Analogie" zur Seite, um in der Immanenz die sie ermöglichende Transzendenz bewußt zu halten.

Die Wahrung dieser Differenz markiert die Kluft zwischen einem Neuplatonismus, der die Weltwerdung als naturnotwendiges Emanationsgeschehen konzipiert, und einer platonischen Schöpfungsmetaphysik.²⁰⁰ Bewahren aber läßt die Differenz sich einzig als personal-dialogische Unterscheidung. So hat man das Denken des größten christlichen Platonikers zu Recht als "dialogische Metaphysik" gekennzeichnet.²⁰¹ Dem entsprechend ist Aufgabe dieses Kapitels, das Teilhabe-Sein des Endlichen auf Analogie hin zu denken und Analogie (in ihrer ontologischen Differenz) im Licht personaler Dialogik zu verstehen. Es geht also darum, Gottes Welt-Trans-Immanenz als Freiheitsverhältnis zu fassen.

Wir beziehen uns hierfür auf jenen Denker "zwischen Mittelalter und Neuzeit", dessen Namen für das Geschöpf "Deus datus" und für Gott "Non aliud" schon zitiert worden sind und als solche bereits die Richtung unserer Überlegungen andeuten können.

Funktionsstruktur – Analogie – Entsprechung

NIKOLAUS VON KUES hat – so jedenfalls die überzeugende Auslegung etwa HEINRICH ROMBACHS und seines Schülers KLAUS JACOBI

²⁰⁰ Vgl. E. V. IVANKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1*, Freiburg i. Br. 1982.

²⁰¹ R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt/M. 1962; A. SCHÖPF, *Augustinus*, Freiburg/München 1970.

– gegen das traditionelle Analogie-Denken eine konsequente Relations-Ontologie statuiert, die in ihrer Zweipoligkeit von Identitäts- und Funktional-Ontologie das neuzeitliche Denken in seiner Zweigleisigkeit von (mathematischer) Wissenschaft und Identitätsspekulation eröffnet und grundgelegt hat. – Während Analogie "die metaphysische Proportion [meine], die keine Proportion im mathematischen univoken Sinne der Rückführung von Verschiedenem auf einen Begriff ist, ebensowenig jedoch totale Diversität und Unvergleichbarkeit besagt, sondern ein Mittleres zwischen reiner Äquivokation und einfacher Univokation"²⁰² sind die Grundworte des CUSANERS "docta ignorantia" und "coincidentia oppositorum".

Im Hinblick auf die gemeinsame Sache beider Denkwegkonzepte: eben die Trans-Immanenz Gottes "in/ über" seinem Geschöpf, versucht dies Kapitel *beide Entwürfe in ein Gespräch* zu bringen, das sie vielleicht beide ein wenig verändert (jedenfalls hofft man dies von jedem Gespräch): in einem Gegen- und Zueinander, das selbst dann wohl Partizipation, Analogie wie Ineins-Fall der Gegensätze heißen könnte (in belehrterer Unwissenheit). – In Gang gebracht werden soll das Gespräch durch eine Frage an beide, die offenbar nicht explizit die ihrige ist, aber zentral für den Versuch dieses Buches: jene Frage, die das Begegnungsereignis von Freiheit dem Verstehenwollen aufgibt, das spezifische Problem der Interpersonalität als Sinn-Geschehen.²⁰³

1. Beginnen wir mit einer Skizze der CUSANISCHEN Konzeption. ROMBACH stieß darauf in der Erforschung des philosophischen Hintergrundes der modernen Wissenschaft (einer Fragestellung, die zugleich die nach der modernen Philosophie selbst impliziert)

²⁰² K. JACOBI, Die Methode der Cusanischen Philosophie, Freiburg/München 1969, 219, mit Zitat von S.th. I 13,5.

²⁰³ Vgl. außer der im 4. Kapitel genannten Literatur H. DUESBERG, Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber, Bonn 1970; K.-O. APEL, Transformation der Philosophie, Frankfurt/M. 1973, bes. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft; E. LEVINAS, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/ München 1983; P. HOFMANN, Analogie und Person, in: ThPh 59 (1984) 191-234.

und fand hier "die Entdeckung des *funktionalen Gedankens* als eines neuen ontologischen Modells".²⁰⁴ NIKOLAUS VON KUES bedurfte dieses Modells, um Gott in seiner Göttlichkeit zu denken, d.h., um ihn auf genügende Weise von einer sich ins unendliche entgrenzenden Weltwirklichkeit zu unterscheiden. Die geforderte unendlich gesteigerte Unterscheidung, die noch die Differenz von Selbigkeit und Verschiedenheit zu übersteigen hatte,²⁰⁵ war (nach der jetzt nur zu referierenden Deutung) auf dem Boden des Substanzdenkens mit der entsprechenden Lehre von Partizipation und Analogie = Ähnlichkeit, d.h. als Mittlerem zwischen Äquivokation und Univozität, nicht zu leisten, insofern hier noch eine "proportio finiti ad infinitum" gesetzt wurde, bei aller Akzentuierung von "Abstand" bzw. "Unähnlichkeit". – Obwohl diese Interpretamente bei ihm nicht fehlen und man ihn durchweg im Sinn der Analogie und Partizipation lesen kann, kommt doch das ihm Eigene, ein konstitutiver Relationismus, erst in seinem exakten Funktionalismus zu Gesicht.²⁰⁶

Hier werden nicht Seiende innerhalb eines Kosmos und sie (einzeln oder im Gesamt, als dieser Kosmos) mit Gott in Vergleich und Beziehung gesetzt, sondern jedes Seiende "ist" funktional [ich ziehe vor, zu sagen: "symbolisch"] das Ganze der Welt (d.h., es repräsentiert sie, setzt sie gegenwärtig), und diese ist in jedem einzelnen ganz da; man darf sie darum nicht eigentlich als Gesamt verstehen, sondern als Gesetz. Jedes einzelne ist es selbst als mit allen anderen dasselbe – wie die Punkte einer Kurve, und dieses Selbe (die Kurve bzw. ihr Gesetz) ist strikt dasselbe – nicht mehr oder weniger, nicht mehr oder weniger ähnlich – in jedem einzelnen, insofern sich dieses (gemäß der Formel) auf alles andere bezieht.

Zwischen Welt und Dingen waltet also nicht ontisch Analogie, d.h. Ähnlichkeit, Vergleichbarkeit nach irgendeinem Maßstab (wie sollten die einzelnen Punkte einer Kurve und ihr Gesetz einander ähneln?), es handelt sich überhaupt nicht um Beziehung

²⁰⁴ Substanz System Struktur (Anm. 129), II 485.

²⁰⁵ Ihre berühmteste Formulierung ist gerade das zitierte "non-aliud": d.h. kein aliud, doch auch kein anderes zum aliud.

²⁰⁶ Ebd. 486; vgl. K. JACOBI, 13-18; 47-82.

zwischen zwei "Polen", auch nicht um ein Verhältnis nach dem Modell "Grund-Gestalt". Es geht, ontologisch, um funktionale [symbolische] Differenz-Identität: "Darum ist die Welt, obwohl weder Sonne noch Mond, doch in der Sonne Sonne und im Mond Mond."²⁰⁷

Diese "identitas in diversitate" und "unitas in pluralitate" ist aber nicht schon (pantheistisch) Gott – obwohl er sie ist. "Gott aber ist nicht in der Sonne Sonne und im Mond Mond, sondern das, was Sonne und Mond ist [oder sind], ohne Vielheit und Verschiedenheit".²⁰⁸ "Mediante universo" – durch die Welt ist Gott als "einfachste Einheit" in allen und ist die Vielheit der Dinge in Gott.

Dieses "Verhältnis" ist ein solches der Erscheinung, des Symbols. An die Stelle der Ähnlichkeit zwischen Ur- und Abbild tritt die (Selbst-) "Versichtbarung des Unsichtbaren"²⁰⁹. Erscheinung ist nicht das bzw. der Erscheinende, sondern nur seine Erscheinung; doch insofern sie wirklich seine *Erscheinung* ist (nicht nur Hinweis auf ihn, Zeichen seiner), ist er in ihr *da* und präsent, *ist* er auf ihre Weise,²¹⁰ ist sie eine Weise seines Da-seins und Seins: ist er sie. Und dabei ist beides, jene Nichtidentität und diese Identität, in Strenge gemeint. Das Geschöpf ist nicht Gott, sondern seine Gabe, aber indem Gott diese Gabe wirklich gibt, gibt er darin sein Geben, im Geben sein Gebendsein, sich als Gebenden und so sich selbst.

²⁰⁷ "Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna": De docta ign. II 4 (Stud.-Ausg. [Anm. 187] I 342f.).

²⁰⁸ "Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate" (ebd.). (Das 'quod' lässt sich als Subjekt wie, nach S. 340, als Prädikatsnomen lesen [wofür nicht "sunt" stehen *müßte*]. Beides besagt dasselbe, wenn man das 'sine...' nicht vergißt.)

²⁰⁹ K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, Nicolaus Cusanus, Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Frankfurt/M. ²1968, 72f.

²¹⁰ "Was besagt zunächst *Gegenwart*? Sie meint Dasein als Beieinandersein; sie ist ein Gegenwärtigsein von etwas für mich und von mir bei ihm; sie ist immer eine Gegenwart von als Gegenwart für und Gegenwart bei: HEIDEGGER nennt dies den griechischen Sinn von Sein als Anwesenheit. Wir meinen, es ist nicht nur der griechische Sinn von Sein und Wahrheit, sondern der Sinn von Sein und Wahrheit schlechthin und überhaupt; ein Sinn allerdings, der sich in vielfältiger Weise variieren kann; es gibt viele Arten von Gegenwart in Aspekten." M. MÜLLER, Erfahrung und Geschichte (Anm. 78), 42.

"Deus datus" läßt sich dann, nach dem CUSANER selbst, noch reicher lesen als an der S. 40 zitierten Stelle. Gerade insofern es die Differenz des Geschöpfes zum Deus dans bezeichnet, wird es zugleich ein Name dieses "gebenden Gottes" selbst. Denn eben darin gibt er wirklich, daß es ihn – daß er sich als Gebenden gibt: gebend – sich gebend – von sich gegeben. Freilich ist das Gegebensein nur dann das Gegebensein Gottes (ist der datus nur dann Deus), wenn es gegebenes *Geben*, also das Gegebensein von Unverfügbarkeit ist. (Im Bild: die Quelle gibt sich im Zu-fluß und gibt gerade und nur so ihr Quellen; es wird nur so und nicht anders, so aber *wirklich* gehabt – als nicht *gehabt*.)

Nochmals also die Formel "non aliud": die Erscheinung ist ein anderes zum Erscheinenden, dieser ist nicht dieses andere seiner (insofern es anderes ist), aber auch nicht ein anderes zu diesem (dahinterliegend, ob erreichbar oder unerreichbar). Die Erscheinung ist ihm weder ähnlich noch unähnlich; denn er "sieht" ebenso "aus", wie er erscheint, sein "Antlitz" ist, was er zeigt: er "ist stets (als) der, (als) der er ist" (Ex 3,14).

2. Soweit diese gewiß allzu knappe Skizze der Grundstruktur relationaler Ontologie. Muß man sie nun tatsächlich dezidiert der Analogie entgegensetzen wie eingangs wiedergegeben? Wenn man "Analogie", wörtlich, mit "Entsprechung" Übersetzt statt mit Ähnlichkeit, dürfte sich manches klären. Eine Antwort entspricht der Frage, statt ihr wie ein Echo ähnlich zu sein. Und auch die Gerichtetheit der Entsprechung wird unmittelbar deutlich gegenüber der leicht etwas gezwungen wirkenden Behauptung einer Ähnlichkeit, die nur in einer Richtung gelte, nicht aber umgekehrt.

Analogie als Entsprechung: Von hier aus dürfte ein einholendes Verständnis der Analogielehre möglich sein – unbeschadet der Tatsache, daß es vielleicht dasselbe anders versteht als deren frühere Vertreter (das bedeutet ja weniger einen Einwand gegen überlieferte Gedanken – oder deren neue Sicht – als vielmehr die Bestätigung ihrer Lebendigkeit). Es soll also versucht werden, den "Sitz im Leben" der traditionellen Analogie-Lehre zu artikulieren: im Entsprechungsgeschehen angerufener Freiheit.

Die Tradition unterscheidet zwei Analogiegestalten, die Analogie der attributio oder proportio: Entsprechungs-Verhältnis der Zuweisung, und die Analogie der proportionalitas: Entsprechungs-

verhältnis von Verhältnissen (d.h. Entsprechungen). Im ersten Fall wird ein "Gefälle" zwischen den Bezugsgliedern konstatiert, dem "zweiten Analogat" wird ein Prädikat in Abhängigkeit vom ersten Träger zugesprochen; das in beiden Selbe ist (bei der hier allein interessierenden inneren Attribution) im zweiten kraft des ersten, von diesem erwirkt, und darum auf *andere* Weise im zweiten (nämlich zugeteilt) als im ersten (nämlich ursprünglich). – Im zweiten Fall von Analogie wird von solchem (unter Umständen bestehenden) Gefälle abgesehen; dafür wird die Andersheit in der Selbigkeit ausdrücklicher gemacht. Nicht auf die je anders realisierte selbige "Seinsheit" (Wesenheit oder Washeit) wird abgehoben, sondern auf die Vergleichbarkeit²¹¹ von Wesens- und Seinsverhältnissen (logisch: des Begriffs zu dem mit ihm Bezeichneten: "Seiendes" – Schöpfer/Geschöpf; metaphysisch: der Subjekte – Schöpfer/Geschöpf – zu je ihrem Sein).²¹²

Wir verzichten auf eine Erörterung des traditionellen Streites zwischen den Vertretern der beiden Analogieauffassungen (bzw. den Verfechtern ihrer jeweiligen Priorität). Statt des Verhältnisses der Konstituta wird hier ihre Konstitution thematisch, und diese läßt sich – so unsere These – nur in einer transzendentalen Geistme-

²¹¹ Nicht, wie etwa bei KANT (KrV B 222), die Gleichheit.

²¹² Vgl. – außer den Darstellungen in Lexiken, z.B. Historisches Wörterbuch der Philosophie (J. RITTER) 1, 214-227 (W. KLUXEN), und Lehrbüchern, etwa J. B. LOTZ, *Ontologia*, Barcelona 1963, 189f.; E. CORETH, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck 1964, 289ff. – die große Arbeit von L. B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit. 1. Philosophiegeschichtskritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg i. Br. 1969. Was wir als "Sitz im Leben" behaupten, dürfte in dieser Sicht freilich eher als Exempel und Fall gesehen werden, sei es auch nicht bloß der subjektiv zugänglichste, sondern der objektiv bedeutendste Fall von Analogie.

Um hier doch kurz über die ausgeklammerten Analogie-Formen zu unterrichten: die *äußere Attribution* betrifft statt des Gehaltes selbst nur den Bezug auf ihn (Standardbeispiele: der Urin heißt gesund als Gesundheitszeichen, die Medizin als gesundmachend); bei der *uneigentlichen Proportionalität* geht es nur um Wirkungs-Ähnlichkeiten: Achill ein Löwe, Gott ein Fels. Damit sind also *Metaphern* gemeint. Und nicht bloß religiöse Sprache hat sie nötig. Zugleich allerdings erhebt die in diesem Buch verteidigte (analoge) Rede von Gott den Anspruch, mehr zu sein als bloß metaphorphisch (dazu ausführlicher Kap. 8). Zur Metapher jetzt nur: P. RICŒUR / E. JÜNGEL, *Die Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974.

taphysik bzw. einer Philosophie der Freiheit fassen. Differenz (und damit "Ähnlichkeit" gegenüber Univozität und Äquivozität) ist letztlich nur als personales Gegenüber in jener Spannung zu halten, die weder in pure Vielheit zerspringt noch in ein verzehrendes Eins zusammenstürzt.²¹³ (Das vor allem scheint mir die große Endgestalt einer ganzen Denktradition zu lehren: die gescheiterte Synthese G. W. F. HEGELS.)

Entsprechung als dialogisches Freiheitsgeschehen: Wir benennen die Grunderfahrung, deren Reflexion die Analogielehre darstellt, als Gegebenheit inkarnatorischer bzw. symbolischer Struktur der Freiheit. Dieses Verfaßtsein zeigt sich, wie schon früher deutlich wurde, in drei (miteinander verschränkten und so nochmals "analogen") Momenten ihres Gesamtvollzugs.

a) Freiheit kann sich als sie selbst, als Sinn, Liebe, Treue usw., nur an greifbarem konkretem Material realisieren, in Worten, Taten, bestimmten Vollzügen, vollzieht aber so nicht bloß diese Vollzüge, sondern an und in ihnen ihre transzendente Wirklichkeit selbst. Damit ergibt sich aber eine Differenz-Identität von Selbst und Vollzug im Selbst-Vollzug (wie innerhalb des Vollzugs z.B. zwischen Wort und Gedanke, Gesagtem und Gemeintem). "Univozität" wäre Ideologie der Magisierung, Häresie des Buchstabens, "Äquivokation" wäre die Verzweiflung grundsätzlichen Mißtrauens, "Analogie" wird vertrauend ("glaubend") erfahren im geglückten Bezug – oder doch im Protest gegen dessen Scheitern als das eigentlich Rechte gefordert.

Sie hat nicht die Gestalt statischer Abbildung; Freiheit bildet in ihrer Tat sich nicht ab, sondern stellt sich dar, erscheint. Leib ist nicht Abbild der "Seele", sondern deren Wirklichkeit,²¹⁴ darin sie

²¹³ Vgl. H. KRINGS, Wissen und Freiheit, in: Die Frage nach dem Menschen (Hrsg. H. ROMBACH, FS M. MÜLLER), Freiburg i. Br. 1966, 23-44, 35, Anm.: "Im mittelalterlichen Denken wird das Freiheitsmoment in der Partizipation, das Wesen des Nehmens im *Teilnehmen*, nicht explizit."

²¹⁴ Vgl. Anm. 128. – Siehe die Formel des ANAXAGORAS (Diels-Kranz¹¹ Frg. 21a): "Sicht des Verborgenen: das Erscheinende". Zugleich wird es als Unfaßliches, Geheimnis, eben als Freiheit gesehen, anders gewendet: die "Unähnlichkeit" zwischen Freiheit und ihrem Symbol überschwingt prinzipiell und wesentlich ihre "Ähnlichkeit". Analogie, recht verstanden, dient so keineswegs einer nur subtileren Bemächtigung, sondern besagt gerade

selbst wirkend und wirklich *da* ist, wirklich *ist*, indem sie in Verwirklichung von anderem sich selbst "verwirklicht".

Solche Selbst-verwirklichung im anderen ihrer, in der die "Seele", d.h. das Ich, als die "Wirklichkeit des Körpers", wie die Tradition sagt, den Leib zu ihrer Wirklichkeit macht, solche *Selbstmitteilung* verdient wohl wie nichts anderes den Namen "attributio interna".

b) Dieser Symbolvollzug geschieht grundsätzlich interpersonal. Person sagt nicht erst ihr ausartikulierte Wort dem anderen zu. Ihr Wort, sich selbst artikuliert sie nur *in* diesem Miteinander. Man darf das Symbolgeschehen also nicht schlicht einsinnig fassen. Mein Wort ist nie isoliert nur das meine, sondern gleichursprünglich unseres – so daß und so wie dein und sein Wort zugleich auch das meine: unser Wort ist. Nicht A oder B, sondern A *und* B erscheinen jeweils (wenn auch je anders) im Erscheinen von A oder B.

Ich gibt es einzig angesichts des Du, als Du dieses Ich. Der "Vermittlung", der Indienstnahme als Mittel des Du durch das Ich im Deutschen Idealismus antwortet im Aufbruch des personalistischen Denkens unseres Jahrhunderts eine mehr oder minder übersteigerte "Apriorität" des Du. Tatsächlich aber handelt es sich um Gleichrangigkeit, "Gleichberechtigung" von – nicht Gleichen, sondern auf je andere Weise – Selben.

Damit zeigt sich, was hier als "proportionalitas interna" benannt werden soll: In der Selbigkeit von Ich und Du und ihren Vollzügen erscheint zunächst ihre Einheit. Diese Einheit erscheint aber ihrerseits als Übereinkunft und Ineinsfall abgründig Verschiedener, nicht im Sinn sekundärer Unähnlichkeit zwischen wesentlich Gleichen, sondern gänzlich von ihr durchstimmt. Mann und Frau sind so dasselbe, daß die Reduktion ihrer Selbigkeit auf das Gleiche

Anerkennung der Freiheit als solcher, eben angesichts ihres Sich-gebens. So nur entspricht sie. – Eben dies meint ja, dort schon ausdrücklich auf das Gott-Welt-Verhältnis hin gesprochen, der Satz des IV. Laterankonzils (DH 806), den ERICH PRZYWARA in die Mitte seines Analogie-Denkens gestellt hat: "Zwischen Schöpfer und Schöpfung kann keine noch so große Ähnlichkeit benannt werden, ohne daß zwischen ihnen [noch] größere Unähnlichkeit zu beachten wäre." Wie aber dann von *Ähnlichkeit* sprechen? Darum hier: *Entsprechung*.

che nicht nur ihr Mann- oder Frausein, sondern gerade beider Menschsein ungebührlich verkürzte.²¹⁵ Sokrates ist, insofern er *Mensch* ist und im Maße er dies ist, Sokrates, nicht durch ein Gegenprinzip seiner Menschlichkeit, das ihn dann dem Menschsein gegenüber verunähnlichte. (Ebenso umgekehrt: Mensch ist er, insoweit er Sokrates ist.)

Ich und Du sind schlechthin dasselbe: begegnende Freiheit; aber eben dieses selbe sind sie in radikalstem Anderssein: Ich ist Nicht-Du, Du ist Nicht-Ich. Sie sind dies weniger für einen unbeteiligten Beobachter, also aufgrund von Unähnlichkeit oder auch nur numerischer Verschiedenheit, als vielmehr und ursprünglich für sich – und nur so sind sie eins.

Wenn im Ausgang des 13. Jahrhunderts die Analogie zur Univozität verfällt, dann ist das keine Entdeckung ihrer verborgenen Wahrheit,²¹⁶ vielleicht aber das Offenbarwerden dessen, daß in ihrem früheren Verständnis die Interpersonalität als ihr Ursprungsort nicht wirklich in den Blick gekommen war. Letztlich jedenfalls gilt nur im Personal-Bezug, daß zwei eins sind durch das, was sie trennt, und auseinandergehalten werden durch eben ihr Einssein.²¹⁷

c) Die Gemeinsamkeit der Freiheiten nun läßt, wie im vierten Kapitel bedacht, nach der Bedingung ihrer Möglichkeit fragen: auf ein einendes Eins als Ermöglichungsgrund des bisher bedachten Zusammenfalls hin. Im Verhältnis der Freiheiten zu diesem Woher und Worin ihres Einsseins kehrt (freilich ihrerseits analog) die reflektierte Gegenwendigkeit wieder, nunmehr im *absoluten* Vorrang der "Unähnlichkeit", will sagen: erfahrener Entzogenheit im vorbehaltlos gewährten Bezug.

²¹⁵ J. SPLETT *Freiheits-Erfahrung* (Anm. 22), Kap. 6, bes.139-150.

²¹⁶ So z.B. W. PANNENBERG, *Analogie und Doxologie*, in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 181-201, 191f.

²¹⁷ Und gilt angesichts des abgründigen Geheimnisses der Person (ihres prinzipiell nicht verfügbaren Namens auf dem weißen Stein – Offb 2,17) nicht auch hier – gerade in der Selbigkeit des gemeinsamen Wesens –, daß die Differenz jede Gleichheit überbietet, eben wenn man beides nicht "ästhetisch", d.h. von außen wahrnehmend, "quantitativ", d.h. in berechnendem Vergleichen, mißt, sondern es in und aus dem Ereignis der Freiheitsübereinkunft selbst erfährt?

Attributio herrscht hier, insofern das Freiheitsgeschehen Symbolisierung, Erscheinung des unendlichen Grundes ist, biblisch: Wort Gottes. Dieses Wort wird aber als gehörtes Wort gesagt und ist nur als gehörtes wirklich. So aber ist es, wirklich geworden, das Wort des Sprechenden und Hörenden zumal: "Proportionalität" dialogischer Freiheitsgeschichte. – Die Ausführung dieser These versucht der folgende zweite Teil des Kapitels.

Diese drei Momente oder Dimensionen von Analogie: Zeichen (Naturalität, Leiblichkeit) – Selbst (Person, Freiheit) – Sinn(ab)grund (Norm, Logos, Gott) sind also Momente der Selbsterfahrung von Freiheit: als eines Verhältnisses, das sich zu sich verhält, indem es sich zum anderen verhält und umgekehrt. Insofern sind sie eigentlich (analog) eins und lassen sie sich nur abstrahierend voneinander trennen. Die Erfahrung dieses Gesamtbezugs bleibt allerdings stets zweideutig. Die tatsächliche Unverfügbarkeit von Freiheit als Freiheit kann nicht nur Gestalt ihrer Vorbehaltlosigkeit (ihres Sichgebens eben als Freiheit) sein, sondern auch Ausdruck ihres Selbst-Vorbehalts. Ist die Lüge einmal in das dreifache Spiel des Erscheinens eingetreten, ist einmal der (Auf-)Schein in die Scheinbarkeit bloßen (An-)Scheins verkehrt worden, dann herrscht das Mißtrauen im Interpersonalgeschehen. Indem endliche Freiheit (weil nicht sich selbst) dem anderen nicht traut, scheut sie sich auch, dem umgreifenden Sinngrund zu vertrauen.

Aber indem das Mißtrauen nochmals – wie im Negativ – die Priorität und "Selbstverständlichkeit" des Vertrauens, die Ursprünglichkeit des Ja ausspricht,²¹⁸ bezeugt es, daß diese Dunkelheit des Symbols nicht dem Symbol als solchem zugehört, sondern Folge der Selbstverfehlung endlicher Freiheit sein muß.²¹⁹ Daß Analogie als solche also nicht die Not und die zu beseitigende Grenze von

²¹⁸ Vgl. etwa A. CAMUS, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 1953, Einleitung u. ö.

²¹⁹ Vgl. F. V. BAADER, Satz 13 "aus einer religiösen Erotik": "Der Geber ist nicht die Gabe, und diese nicht jener, und doch gibt der Geber in der Gabe sich selber, insofern er liebt, und der Empfänger empfängt den Geber in der Gabe, insofern er ihn liebt. Gebe ich in meiner Gabe dir nicht mich selbst (mein Herz), so liebe ich dich nicht, und nimmst du in ihr nicht mich selber, so liebst du mich nicht" WW [1851ff.; Neudruck Aalen 1963] IV

Bezug, sondern dessen Wesen ausmacht: Bezug ist Analogie: Wort und Antwortgeschehen im vertrauenden Aufbruch monologischer Einsamkeit, bestehe diese als abstraktes "Eins" (univok) oder als beziehungslose Vielheit (äquivok) "gleich" einsamer Atome (lateinisch: Individuen). Ja, jenes "Eins" und diese "Vielheit" sind letztlich weder denk- noch seinsmöglich ohne diesen Bezug, sie sind überhaupt nur von ihm her – als Unmöglichkeiten – konzipierbar, nicht aber, als wäre er die (gar nachträgliche) "rechte Mitte" zwischen ihnen; "Extreme" sind sie vielmehr nur als die äußersten Grenzen, die Konturlinien sozusagen *seiner* Lebensgestalt, die für sich selbst keine Wirklichkeit haben könnten.

Wenn Analogie von Univozität und Äquivokation her definiert wird, im Sinn der Abgrenzung von dem, was sie nicht ist, dann ist dieses "was" kein Etwas, sondern nur die Abstraktion von etwas und für sich genommen letztlich nichts. Nichts, das nicht in diesem Sinn analog wäre; denn alles, was ist, ist im Bezug.²²⁰ Analogie kommt nicht nur *auch* dem Sein zu, sie ist sein Ereignis, wie Sein das Ereignis von Analogie. *Das* ist im Namen 'analogia entis' letztlich gemeint, der Genitiv ist nicht bloß possessivus, subjectivus und objectivus, sondern zutiefst, als Aussage einer Identität, explicativus. – Dies sei nun verdeutlicht.

Seinsdifferenz als dialogischer Schöpfungsbezug

Wenn es hieß, alles sei in Bezug, anders gewendet, der Bezug sei alles: "alles in allem und jedes in jedem",²²¹ so ist dies die Weise, wie das *Unbedingt-Absolute*, wie Gott alles in allem ist (was für den Glauben darum am Ende nicht erst werden, sondern nur offenbar werden wird). Gott indes ist in *der* Weise alles in allem und allen, daß dieses "In-allem" nur im Mitvollzug und Ja von allen lebt (die *Seienden* existieren, sie werden nicht etwa bloß existiert). Sosehr auch dieses Ja von Gott erwirkt wird, es wird von ihm als Ja, d.h. als freies Ja, erwirkt. Der Gabe- als Freiheits-Charakter des Seins

179-200, 189).

²²⁰ Vgl. H. KRINGS, Wie ist Analogie möglich?, in: Gott in Welt (Hrsg. J. B. METZ / W. KERN / A. DARLAP / H. VORGRIMLER, FS. K. RAHNER), Freiburg i. Br. 1964, I 97-110.

²²¹ CUSANUS zitiert ANAXAGORAS (Frg. 6) in De doct. ign. II 5 (Stud.Ausg. I 344).

ist nun das, was im christlich gewendeten Partizipationsbegriff zu denken versucht worden ist (vgl. oben S. 110f.).

1. *Sein als Gegebenwerden/Sichgeben*: Das Teilhabe-Sein ist die Gabe freier Liebe. Der Sinn von Sein ist also nicht pures Vorliegen, auch nicht einfach die Fülle von Wirklichkeit und Möglichkeit als solche, sondern die "Unselbstverständlichkeit", das Wunder der *Tatsache*, das die Grundfrage anspricht: Warum ist, was ist – statt einfach nichts? Der Sinn von Sein, wird hier behauptet, ist das Gegebenwerden und Gegebensein, der "Charis"-Charakter des erfahrenen Seienden im doppelten Sinn des griechischen Wortes, das sowohl "Gnade" bedeutet wie "Zauber" und Anmut. Darum ist das Sein nach einer berühmten Bestimmung des AQUINATEN "completum et simplex, sed non subsistens"²²². Completum: vollkommen als Sinnfülle, simplex: einfach als Einfalt der Sinnübereinkunft (nicht numerisch, sondern als einige Fülle, Gemeinsamkeit). Doch nicht diese Übereinkunft subsistiert, sondern die in ihr Übereinkommenden. Das Sein ist kein Seiendes.

Subsistierte das Ereignis dieser Einung seinerseits, dann wäre es ein statisches Zwischengeschöpf, also gerade keine Einung, sondern Binde- als Zwischenglied, und das hieße: Trennwand.²²³ Durch die äußerste Differenzierung: die Nichtsubsistenz des Ereignisses zwischen Gott und Geschöpf, ist die unmittelbarste Nähe ermöglicht und erwirkt: als Nähe Gottes selbst, der in seinem Geben als Geber erscheint und da ist.

a) Ontologische Differenz bedeutet hiernach: Das Sein ist das Gegebenwerden des Seienden bzw. das gegebenwerdende Sichgeben des Seienden. Die Seienden subsistieren, sie sind die Gabe; das Sein ist ihr (sich gebendes) Gegebenwerden. Die Realität und Gehaltlichkeit des Gegebenwerdens ist die Gabe: die Realität des

²²² THOMAS VON AQUIN, *De pot.* I 1. Vgl. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959, 384ff.; F. ULRICH, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1961, 34ff.; DERS., *Der Mensch und das Wort*, in: *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, bes. 672ff.

²²³ Das so verstandene Sein zeigt sich damit als eben das, was eingangs bei CUSANUS 'Welt' hieß. Auf die Frage seiner Einheit oder Vielheit ist gleichwohl zurückzukommen, zunächst mag das Vorgetragene, wenn nicht von *dem* Sein, vom jeweiligen Sein jedes einzelnen Seienden gelten.

Seins das Seiende. Die Wirklichkeit und Wahrheit (Aktualität) der Gabe wiederum ist ihr Gegebenwerden: des Seienden das Sein.

Das Geben hat sein Ziel (es "terminiert") in der Gabe – das Sein im Seienden. Der Sinn der Gabe hinwieder ist, daß sie dem Geben Gestalt und Anwesen gibt – des Seienden, daß das Sein in ihm anwest. So aber wird, in der Gabe, das Geben selbst gegeben, dies sogar primär: Es gibt die Gabe, weil es (es? nein: Er!) das Geben gibt.

In der ontologischen Differenz von Datum und Es-gibt, von Seiendem und Sein zeigt sich so noch einmal, und nicht zusätzlich, sondern ursprünglicher als zwischen Seienden, die *Analogie* des *Seins*: die Entsprechung der (als sich gebend) gegebenen Gabe (des Seienden) zum gegebenen Gegebenwerden selbst (dem Sein).

b) Und in einem weiteren Schritt dieser Besinnung zeigt sich die Analogie (über den Bezug Sein-Seiendes hinaus) im Sein als solchem: insofern es einerseits *gegebenes* Sichgeben (= Gegebenwerden) ist, andererseits aber – als solches ein *sich gebendes* Gegebenwerden (= Sichgeben).

Wiederum läßt sich hier kein "univoker" Kern herauschälen. Die Univozität des "es gibt", des bloßen Vorhandenseins, oder richtiger: Nicht-nicht(s)-Seins, stellt sich als *Abstraktion* dieses Geschehens, keineswegs als dessen Wahrheit und Mitte heraus. Es handelt sich vielmehr um jene "Zweipoligkeit", die etwa auch im Doppelsinn des Wortes "Schöpfung" aufscheint: Schaffen und Geschaffensein bzw. -werden zumal, ja, eines *als* das andere. Und diese Spannung bedeutet nicht, wie modische Metaphysik-Kritik unterstellt, Zerreißung, Zweiteilung (letztlich äquivoker Gestalt), sondern die unaufhebbare "Differenz-Identität", das heißt die *gefüllte* Identität des Erscheinens (Sich-Gebens) von Freiheit. (Sie wird darum auch ursprünglichst im Miteinander von Freiheiten erfahren, nicht *unabhängig* davon in der Natur als solcher, erst von dieser Grunderöffnung her dann auch in dieser.)

Im Faktischen des "Es gibt" als solchem könnte kein (Sich-)Geben aufscheinen, nur eben pures, sinnloses Vorhandensein. Naturwissenschaftlich bestimmter und sich beschränkender Positivismus einerseits, theologischer Positivismus andererseits (der aus Sorge um die Unersetzlichkeit der übernatürlichen Gnade der

Schöpfungsordnung als solcher jeden "sakramentalen" Charakter bestreitet) kommen darum, bei aller möglichen Gegnerschaft im Sekundären, darin überein – und potenzieren einander fatal –, daß sie monologisch Bezug verweigern und Sinnanerkennung unmöglich machen. "Sinn" nämlich zeigt sich als Sich-Geben, und eben dies, das unableitbare Sichgewähren, ist, wie bedacht, seine Mitte: der Sinn des Sinns.

c) Damit weist aber die analoge Polarität von Sich-Geben und Gegebenwerden *im* Sein auf eine äußerste (oder innerste) Analogie: jene zum Geber schlechthin, der in diesem Sich-Geben/Gegebenwerden das "Gleichnis seiner Güte"²²⁴ seine "erste und innerste Wirkung",²²⁵ will sagen: seine ursprünglichste Versichtbarung, sein Erscheinen gibt, also sich selbst. In jenem Eins von Vorbehaltlosigkeit und Unfaßlichkeit, das wir bereits als die Weise erwogen haben, wie einzig Freiheit sich gibt.

2. *Gabe-Geschehen als "dialogischer" Freiheitsbezug*: Solches Sichgeben der Freiheit kann aber nun nur an Freiheit ergehen. In der scholastischen Tradition wird das so ausgedrückt, daß es nicht nur eine "objektive" Ehre Gottes hätte geben können, sondern sie in Freiheit Wort werden mußte.²²⁶ In einer Transzendentalphilosophie der Reflexion auf die Selbsterfahrung von Freiheit ergibt sich das sozusagen von selbst (insofern hier das Naturale "nur" als Erscheinung und Realität von Interpersonalität gedacht wird). An Unfreiheit könnte man sich vielleicht aus-, aber keinesfalls hingeben; damit aber höbe solche Freiheit sich selbst auf (daher der impersonale Charakter der Emanationskonzeptionen). So aber ist das Sichgeben der Urfreiheit *Anruf* an meine – an *unsere* Freiheit. Aufruf in dem Sinn, daß die gerufene Freiheit ihn nicht irgendwie

²²⁴ THOMAS VON AQUIN, De ver. 22. 2. 2.

²²⁵ DERS., De pot. 3. 7: "effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus." – Insofern nun auf seiten dessen, was es gibt, wie des Gebenden es nicht nur das einzelne Seiende gibt, sondern das Ganzereignis von Schöpfung (im doppelten Sinn), scheint mir auch die Rede von *dem* Sein möglich, ohne daß sie nur eine sublimere Hypostasierung darstellen müßte (wie manche etwa beim Seins-Denken. HEIDEGGERS vermuten); sie scheint sogar nötig zu sein: als Name für das Einssein der einen "Welt".

²²⁶ Vgl. H. BOUESSE, Ehre Gottes II, in: Sacramentum Mundi I 1000-1001 (ebenso in Herders Theolog. Taschenlexikon).

nachträglich, sondern als konstituierend erfährt, sich ihm verdankt.

In diesem Ereignis des Anrufs erst zeigt sich Personalität. Die Gottes: Aus diesem Ereignis heraus müssen wir sagen: Gott *ist* personal. Und das heißt, wie oben, S. 74f., erwogen, "daß *wir* erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß wir uns als Personen zu ihm verhalten müssen". – Die Forderung so behutsamer analoger Rede von Person hinsichtlich Gottes "entleert" diese also nicht, sondern behauptet umgekehrt sie als Ursprung unserer abgeleiteten Personalität. WOLFHART PANNENBERG hat daran erinnert, daß die Personwürde des Menschen keineswegs selbstverständlich ist. Wieweit sei sie Glaubenssatz? "Ist der Gedanke des Personalen denn überhaupt primär am Menschen gewonnen? Ist nicht vielleicht der Ursprung des Persongedankens gerade in der Phänomenologie der religiösen Erfahrung zu suchen, sofern man dabei auf das in ihr sich geltend machende Widerfahrnis blickt?" So scheint "Person" eine ursprünglich religionsphänomenologische Kategorie zu sein, charakterisiert durch Unverfügbarkeit im konkreten Anspruch.²²⁷

Freiheit, Person verdankt sich diesem Ursprung, aber eben als Freiheit. Indem jedoch *Freiheit* sich gegeben wird, wird sie sich selbst gegeben, das heißt sich als sich nehmend. Gottes Geben, insofern es Freiheit mit Freiheit begabt, gibt sich nicht bloß als Gegebenwerden, sondern zugleich und eigentlich als (An-)Genommenwerden. Die Gabe als Wirklichkeit und "Gestalt" des (Sich-)Gebens ist dies als Gestalt der Annahme dieses Gebens.²²⁸

Im Bild des Adam, der den Tieren "Namen" (das heißt: ihr Wesens-Wort) gibt, bewahrt die religiöse Tradition diesen Gedanken:

²²⁷ W. PANNENBERG, Grundfragen (Anm. 216) 381-384; vgl. J. SPLETT, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 (1979) 80-93.

²²⁸ Wenn *christologisch* darum das Wort Gottes als Wort an den Menschen *Menschensohn* ist (und zwar durch freies Fiat des Glaubens, das die eigene freie Selbstannahme Jesu in seinem Leben und Sterben dann "ratifiziert"), dann bestätigt und erfüllt sich auch hier wieder das "Gesetz" von Schöpfung überhaupt. Um es mit einem schönen Wort des CUSANERS zu sagen (De vis. Dei 10, Stud.Ausg. III 136): "Et audit te terra et hoc audire eius est fieri hominem. – Und es hört dich die Erde und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen."

Die Gesamtwirklichkeit der Welt (und, fügen wir hinzu, unsere Freiheit, wir selbst) ist von *Gott geschaffen* (Adam gibt ihnen *ihre*, nicht beliebige Namen), doch dies *im Empfang dieser Gabe* seiner selbst und der Welt durch den Menschen; und nur so wird und ist die Welt, was sie ist. – Auch diese "Mitwirkung" wird selbstverständlich gegeben; doch allein in solcher "Doppelung" gibt es Freiheit. Freiheit schaffen besagt: ein Wort sprechen, das sich selber vernimmt und so erst voll Wort wird.

Nicht von ungefähr nötigt sich hier die Sprechweise der trinitarischen Logos-Spekulation auf.²²⁹ Daß dies nicht bloße "Spekulation" ist, zeigt die Besinnung auf das Ereignis der Wahrheit, des Guten im Begegnen von Freiheit. Man sieht darin zugleich, daß Gottes "Mitwirken" ("concursum") hier niemals "Konkurrenz" meinen kann. "Mitwirken" geschieht ja *aus* dem Ursprung. Die Norm der Wahrheit garantiert die Selbsterfüllung des Denkens (insofern es erkennen will: nicht, was es möchte, sondern was ist und was wahr ist). Der Anspruch, der im unbedingten Soll des Guten spricht, ist weder durch die thomistische "praemotio physica" noch durch die molinistische Konzeption der "scientia media" zu fassen; er befreit, indem er die Freiheit erweckt (statt sie "physisch" zu bewegen), und er ist absolut, unbedingt, derart "anders" und unvergleichlich, daß jeder Versuch einer Vermittlung angesichts seiner souveränen Unmittelbarkeit "zu spät" kommt.²³⁰

Freiheit ist das, was freigibt (libertas = liberalitas).²³¹ So aber ist sie selbst frei – von der Welt und der Notwendigkeit ihrer Schöpfung, und darin eben zu ihr, ungenötigt. In der Erfahrung ihrer Freigabe erkennt verdankte Freiheit die souveräne Freiheit dessen, der sie schaffend aufgerufen hat; sie erfährt seinen Anspruch, seine Unverfügbarkeit – sein "Engagement" ihr gegenüber.

²²⁹ Vgl. W. KERN, Gott schafft durch das Wort, in: *Mysterium Salutis II* 467-477; ebd. 146-220: L. SCHEFFCZYK über lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität.

²³⁰ Vgl. W. BRUGGER (Anm. 66), *Theologia naturalis*, 360-366, bes. 366, Nr. 422; *Summe...*, 388-395 (398-401).

²³¹ W. KERN, *Mysterium Salutis II* 497.

3. *Zum Gott-Welt-Verständnis:*²³² Gott kann das Sein und darin sich selbst – zumindest letztlich – nur an Freiheit geben, hat es geheißsen.²³³ Über dieses Ereignis von Freiheit will man heute weniger sagen als im deutschen Idealismus, sofern dort auf verschiedene Weise versucht wird, beide Seiten durch Vermittlung zu synthetisieren, oder auch als in der Schul-Tradition, wo es an klaren Abgrenzungen und Zuordnungen nicht mangelt.

CUSANUS meditiert die Souveränität Gottes (in der Schrift "De visione Dei") vor dem Bild, das den Betrachter an jeder Stelle, von der aus er sich ihm stellt, anschaut. Mein Anblicken bestimmt Gottes (Aus-)Sehen mir gegenüber – indem Er mein Sehen seiner erwirkt. Im Erwirken meines Sehens erwirkt Gott auch dessen "Stunde" und "Weise". Die gefüllte Identität dieses Ereignisses bedeutet auch die Identität von Freiheit und Notwendigkeit, Geschichtlichkeit und Unbedingtheit. Sinn-Identität ist fraglose Einheit jenseits (oder besser: "inseits") dieses Gegensatzpaares.²³⁴

Im Aufbruch des Fragens aber zerlegt die Diskussion, und bereits die "Diskursion", rationalen Denkens als solchen, diese Einheit, so daß nunmehr stets die Betonung des einen Aspekts die des andern herausfordert. – Die Selbstübereinkunft der Freiheit legt sich dann offenbar unvermeidlich vor dem Hintergrund der Beliebigkeit als Notwendigkeit aus: das Soll als Muß, die Selbigkeit als Unveränderlichkeit, Unbedingtheit als Unbezüglichkeit,²³⁵ und umgekehrt vor der Folie der Notwendigkeit als Beliebigkeit: Freiheit als Willkür, Macht als Möglichkeit, Lebendigkeit als Schick-

²³² Vgl. W. KERN, Gott-Welt-Verhältnis, in: *Sacramentum Mundi* II 522-529 (ebenso in Herders Theol. Taschenlexikon).

²³³ Die Welt ist in dieser Sicht "Symbol", "Realisierung" dieses "Dialogs", darum auch von dessen Negativität gezeichnet. In welchem Sinn von Dialog und Partner gesprochen wird, dürfte nun deutlich sein, nämlich so, daß auch der Antwortende Wort des Anrufenden ist, aber gleichwohl – daher das unabdingbare Recht solchen Sprechens – aufgenommenes Wort als lebendig-freie *Antwort*.

²³⁴ So sind künstlerisches Werkschaffen, geglückter Ineinanderblick der Liebe usf. sowohl als höchste Freiheits- und Identitätserfahrung, erstaunlichste Unselbstverständlichkeit wie als selbstverständlichstes "Nicht-anders-Können" zu beschreiben, und zwar als In-eins-Fall beider Aspekte.

²³⁵ Man denke an den beirrenden Doppelsinn von "Gesetz" als Sollensangebot und faktische Naturstruktur.

salhaben. Das bringt die Anwälte der Freiheit unvermeidlich in eine "zweideutige" Situation. Sie müssen auf der Ebene der Argumentation für etwas sprechen, was sich erst im Einverständnis des Gesprächs wirklich erblicken läßt: in einem kreisenden Sich-Vertiefen in seine Wahrheit. Das Argument verdeckt ob seiner Kontrovers-Einseitigkeit stets auch, was es aufdecken will. Darum geht es bei Grundfragen nie nur um "objektive" Beweise, sondern eigentlich um die freie Eröffnung des Lesers für ihre Beweiskraft. Es gilt den Versuch, Sinneinheit erfahren zu lassen, den Sollens- und Sinnanspruch, der darin liegt und unbedingt ist: weder notwendig noch zufällig-beliebig. (Vgl. den Exkurs zum 6. Kapitel.)

Eben dieser Verhalt betrifft auch unser Reden von der Freiheit der Schöpfung, der Trans-Immanenz Gottes, seines Welt-Bezugs und seiner Geschichtlichkeit. Das Reden von Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Unbezüglichkeit wird hier des Ernstes und des Rangs der souveränen Liebe Gottes wegen bestritten – und zwar nicht erst aufgrund der christlichen Offenbarung: auch ein Abraham glaubte, und überhaupt lebt kein Mensch und kann über Sinn und Sinnlosigkeit des Daseins diskutieren, der nicht (im vollen Wortsinn) *ursprünglich* Sinn und Heilsgewähr erfuhr.²³⁶ Für *all* das aber gilt, im Sinn der dargestellten dialogischen Identität, was der Schlußchor der *Sophokleischen* Trachinierinnen nur vom Leid sagt: "Und nichts davon, was nicht Zeus ist!" – "Beliebigkeit" indessen wird dem Ernst dieser Liebe kaum besser gerecht, und das Reden von Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Veränderung läßt ihre Treue und Unbedingtheit vielleicht nicht genügend deutlich werden.²³⁷

Wenn man hier aber einzig in der Kontraposition nicht zu vereinernder Sätze zu reden vermag (was so lange erlaubt ist, wie man zugleich jeden Versuch, ihre Widersprüchlichkeit zu zeigen, abweisen kann und abweist – so lange also, wie man sie als gegensätzlich statt als widersprüchlich festhält), dann wird es seinerseits eine geschichtliche Frage, welche Aussagenreihe man zur do-

²³⁶ Vgl. oben Anm. 36 und überhaupt Kapitel 3 und 4.

²³⁷ J. SPLETT, Die theologische Dimension der Geschichte, in: ZkTh. 100 (1978) 302-317, bes. 311f.

minierenden erklärt – solange man nur beides festhält. Die damit gegebene unabschließbare Auseinandersetzung wird nur der für unfruchtbar halten, dem es um die Sicherheit von Gehabtem geht statt um die (Selbst-)Gewißheit stets neu erhaltenen Lebens.

4. *Relation und Subsistenz*. Insofern aber Gabe und Sichgeben keine Alternativen bedeuten, eines vielmehr die Wahrheit und Wirklichkeit des anderen darstellt (bei übergreifender Priorität des Sich-Gebens), ist die relationale Ontologie, von der wir ausgegangen sind, noch einmal auf ihr Verhältnis zur Substanzontologie zu befragen. Das gestellte Problem hat HANS BROCKARD in seiner (dem Denkanstoß ROMBACHS verpflichteten) Hegel-Untersuchung "Subjekt" expliziert. Setzen wir zunächst bei seiner noch unproblematisierten Darlegung der wechselweisen Implikation von Freiheit und Notwendigkeit ein:²³⁸ "Das einzelne Subjekt erfährt nicht nur seine Eigenbewegung, sondern auch die Bewegung des Horizonts als sein eigenes Tun." Dies unterscheidet es nach HEGEL von Substanz.²³⁹ "Umgekehrt aber, von der Seite aller anderen Subjekte und vom Horizont her betrachtet, erscheint alle Bewegung des einzelnen Subjekts (auch jene, die 'Selbstbewegung' ist) als eine Bewegung des Horizonts, die das Subjekt von dorthier erleidet. Die Bewegung, vom einzelnen Subjekt her betrachtet, ist also Selbstbewegung: Freiheit; die Bewegung, betrachtet vom Horizont und das heißt von den Andern aus, ist für das einzelne Subjekt unbeliebige Notwendigkeit."

Man wird hier wohl noch dialektischer sprechen müssen. Liegt die Differenz einfach zwischen "Für-mich-selbst" und "Für-die-anderen" oder nicht eher zwischen zwei Interpretationen, *gleichgültig* für wen bzw. von wem? Erkennt sich das Subjekt nicht erst dadurch (und nur so weit) als frei, daß es sich als vom anderen als frei (an-)erkanntes erkennt?

BROCKARD selbst geht natürlich – mit HEGEL – in dieser Richtung weiter, wenn er die Parallelisierung von Freiheit/Notwendigkeit mit Subjekt/Substanz abweist: das im Außenaspekt genötigt erscheinende Subjekt erscheint gleichwohl als Subjekt. Tatsächlich

²³⁸ H. BROCKARD, *Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel*, München 1970, 99ff.

²³⁹ Siehe *Phänomenologie* (Anm. 72) 28.

schränkt Gemeinschaft nicht die wahre Freiheit ein, da Subjekt erst aus der Gemeinschaft konstituiert ist.²⁴⁰ Die Notwendigkeit des Ganzen ist mit der Freiheit des Einzelnen so identisch, "daß es Notwendigkeit und Freiheit nicht 'gibt', sondern daß sie zwei mögliche und einander komplementäre Theoretisierungsformen derselben Sache sind". Doch wie steht es um die Wertigkeit der komplementären Theoretisierungsformen? Gibt es den Standpunkt, der sie vergliche, oder hat man sich hier nicht zu entscheiden und je schon entschieden, also insofern gegen HEGEL, nach dem die "Wissenschaften der Philosophie... nicht, die eine ein System der Freiheit, die andere ein System der Notwendigkeit sein" können?²⁴¹

Das erlaubt nun die angekündigte eigentliche Problemexplikation²⁴²: Eine so konzipierte Relationalontologie setzt an die Stelle von Substantialität Funktion, von Wesen und Wesenseigenschaften Bestimmung und Rollenasspekte, von (hierarchischer) Stufung und Wesensort Dimensionalität und Schweben. Indem nun zum Beispiel der Mensch nicht mehr "an sich", sondern nur unter jeweils bestimmter Rücksicht "Gegenstand" einer Wissenschaft und entsprechender Planungspraxis wird, bleibt seine Persönlichkeit unangetastet. HERMANN LÜBBE sieht gerade hierin die Chance pragmatischen Handelns, das damit vom Zwang zur Totalität befreit sei.²⁴³ Damit scheint die Gefahr ideologisierten Totalhandelns (nach angeblichem Mandat des "Weltgeistes") samt seiner spezifischen Unmenschlichkeit gebannt. Aber *kann* ich, fragt BROCKARD, tatsächlich untotal pragmatisch handeln? "Wird zum Beispiel einem Sozial-versicherten (pragmatisch, vom Zwang zur Totalität entlastet) die Rente gestrichen, so kann dies den ganzen Menschen (und nicht nur den 'Sozialversicherten') ruinieren. Hier

²⁴⁰ BROCKARD, 100; HEGEL, Differenzschrift, Hamburg 1962, 65.

²⁴¹ DERS., 103; HEGEL, Diff. 86 – und zwar beträfe die Entscheidung sogar schon die genaue Bestimmung des zur Diskussion Gestellten: Ist nur oder auch nur primär Subjekt aus Gemeinschaft, seine "Freiheit" aus ihrer "Notwendigkeit" konstituiert oder nicht auch (und/oder vielmehr) umgekehrt? Vgl. K. WOJTYŁA (Anm. 156), IV. Teil.

²⁴² BROCKARD, 154ff.

²⁴³ H. LÜBBE, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: Die Frage nach dem Menschen (Anm. 213), 188-211, 208 f.

liegt, bezüglich des 'Subjekts Mensch', ein Problem: wie kann Ideologie verhindert werden, ohne der Gefahr *blinden Pragmatismus* zu verfallen? – Oder: Ist ein rein funktionales System human möglich?... Läßt sich der Mensch gänzlich 'subjektivieren' (im streng [relations-]ontologischen Sinn)? – oder gehört zu ihm konstitutiv ein 'Erdenrest' Substantialität (die allerdings erst noch undinglich gedacht werden müßte)?" (156)²⁴⁴

In einem ersten Denkversuch könnte man diesen "Erdenrest" als jene Versteifung des Subjekts auf sich selbst interpretieren, die man Schuld, das Böse nennt. In der Liebes- und Friedensordnung geglückter Interpersonalität gäbe es solche Sandkörner nicht, und damit auch nicht die Alternative zwischen deren Zerriebenwerden und der Blockierung des Getriebes. (Unter angemessener Berücksichtigung aller Funktionalitäten würden dem Rentner die Bezüge dann nicht gestrichen.) Denkt zum Beispiel ROMBACH in diese Richtung? Das würde erklären, daß in seiner Strukturontologie unter der imponierenden Fülle von Bildern und Modellen geglückten Freiheitsereignisses die Dimension des Ethischen zu fehlen scheint. ("Der Gerechte steht nicht mehr unter dem Gesetz." Norm wird so sehr durch Spiel ersetzt, daß man auch mit der Spielregel nochmals spielt?)

Aber genügt das? Und hier ist auf die Freiheits-Notwendigkeits-Frage zurückzukommen: Wäre geglückte Intersubjektivität in dem Sinn adäquat als Total-Funktionalität zu beschreiben, daß wir es mit einer reibungslosen Komplementarität von Freiheit "von innen" und Notwendigkeit "von außen" zu tun hätten, zugestanden auch, daß das Gesamt dieser Bezüglichkeit ("Sein", "Welt" – weil prinzipiell nicht von außen, sondern nur von innen beschreibbar) vorrangig als Freiheitsgeschehen zu bezeichnen wäre? (Wobei dies Zugeständnis nur methodisch, nicht als Einverständnis gemeint ist; denn man müßte noch untersuchen, ob das geglückte Mit-eins von Spontaneitäten im Innenaspekt schon das ist, was der Name "Freiheit" meint. Hier kommt wohl wieder die ethische Frage, das Thema "Anruf", ins Spiel.)

²⁴⁴ Vgl. Person und Verantwortung (Hrsg. A. SCHAVAN / B. WELTE), Düsseldorf 1980; Wie frei ist der Mensch? (Hrsg. J. SPLETT), Düsseldorf 1980. – Ähnliche Fragen bei E. SCHOCKENHOFF, Zum Fest der Freiheit, Mainz 1990, 313-322 (Handeln und Sein).

Noch einen Schritt weiter zurück: Zweifellos ist der Zusammenhang zwischen Funktionalismus und christlicher Theologie "so fundamental, daß eins das andere erzwingt. Darum läßt sich auch zeigen, daß in der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft jeder Schub in der Steigerung der exakten Wissenschaft parallel geht mit einem Schritt in der religiösen Reformbewegung".²⁴⁵ Doch inwieweit wird dieses Denken vom Ereignis der Inkarnation her trotzdem aus einer vollen Entsprechung dadurch gewissermaßen hinausgedreht, daß es sich fundamental als Funktionalismus moderner *Naturphilosophie* und -wissenschaft etabliert und erst von hier aus sich dem Verständnis freiheitlichen Miteinanders von Personen zuwendet?

Anders gesagt: der Zentralbegriff der Erscheinung (Explikation, Symbol usf.) wird dort offenbar doch noch einmal monologisch entwickelt statt dialogisch. Die strukturierte Gesamtheit von Punkten einer Kurve indes ist ein anderes als das wechselseitige Füreinander sich begegnender Freiheiten. Nicht die Gemeinsamkeit vieler in der Vielfalt ihrer Funktionalitäten im Mit- und Fürsein ist das ursprünglichste Phänomen, nicht die Wechselbestimmtheit der Einzelmomente einer Gesamterscheinung und auch nicht das eigentümliche Verhältnis von Strukturgesetz (in der Formel) und Strukturerscheinung (Punkt[e] bzw. Kurve); nicht also das Verhältnis von Ton zu Ton in der Melodie, von Ton zum Melodienganzen und von diesem zu seinem Gesetz.²⁴⁶ Ursprünglich ist vielmehr das Miteins und Gegeneinander zweier Erscheinender in der gemeinsamen Erscheinung dieses Gegeneinanders, zweier Ursprünge: Ich und Du, sosehr dieses Gegenüber sich in einem "Horizont" ereignet und sich wesentlich in jenes gleichsam sphärische vieldimensionale Mit- und Füreinander auslegt. "Ich", "Du", der Name ("auf dem weißen Stein") meinen *unbedingt Gemeintes*.²⁴⁷

²⁴⁵ H. ROMBACH, *Substanz System Struktur* I 225.

²⁴⁶ ROMBACH, ebd. 234.

²⁴⁷ Siehe P. HOFMANN, *Analogie und Person* (Anm. 203); DERS., *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt/M. 1988; J. SPLETT, *Freiheits-Erfahrung*, Kap. 14; *Leben als Mit-Sein*, bes. Kap. 4-6.

Unvermeidlich klingen solche Fragen unnötig und rechthaberisch. Wir sind uns einig darin: Hier fallen Freiheit und Notwendigkeit in eins. Wozu weitere Worte? Eben weil keines genügt, ist jedes zuviel. Aber zuviel ("eitel") sind sie eben darum, weil sie nicht genügen. Um das Nichtgenügen bewußt zu halten, muß man weiter Worte machen. Das Gespräch ist unabschließbar. In dieser Absicht wird hier vertreten, daß gerade totale Bezüglichkeit unrückführbaren Selbstand verlangt. Das meint: nur Freiheit vermag *sich* zu beziehen, auf verschiedene Weise und in unterschiedlichem Grad. Vorbehaltloses Engagement bringt in der konkreten, stets bedingten und beschränkten "Funktion" die Person selbst als sie selbst ins Spiel (das gilt von endlichen Personen und ihrem Sichzeigen und gilt erst recht von dem urpersönlichen Gott und seiner Offenbarung in Welt und Mensch). Dem entspricht es dann nicht, sie bloß in dieser Funktion, nur bei ihrem Wort zu nehmen; sondern man hat sich auf das einzulassen, was ihr Wort im Gesagten und darüber hinaus besagt: Selbstgewähr, Erscheinung von Unsichtbarkeit, Offenbarkeit von Geheimnis

Solche Offenbarkeit besagt freilich das Gegenteil irrationalen Frageverbots. Gerade sie stellt erneut das Thema "Funktion-Person" als (nicht nur) Denkaufgabe. Doch das übersteigt den Rahmen der vorliegenden Untersuchung. Gleichwohl soll ein Exkurs zu diesem Kapitel es auf die höchste Möglichkeit verwirklichten In-Eins-Falls von Person und Funktion (Freiheit und Dienst) hin offen halten. Als geglaubte *Wirklichkeit* ist sie die Mitte des CUSANISCHEN Denkens.²⁴⁸ Es geht um das Datum des "vollkommenen" Geschöpfs (beschreibbar als *completum, simplex et subsistens*), in dem die "Menschlichkeit Gottes" ihre unvordenkliche, bestenfalls nachdenkbare Erfüllung erreicht. Dies geschieht nicht im besten, größten usf. Geschöpf, das wäre widersinnig, sondern – und dies, wird hier behauptet, ist kein Widersinn – im "einzigsten", in der "absoluten Erscheinung" ²⁴⁹der schlechthin authentischen Repräsentanz: dem "Sohn".

²⁴⁸ vgl. R. HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg i. Br. 1956)

²⁴⁹ Oder dem "absoluten Bild" (J. G. FICHTE) . Siehe J. DRECHSLER, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955.

Wäre Gott ein "Seinsgebirge", bliebe es bei Ansichten seiner, je nach der Ansicht, die er Einzelnen und Gruppen Ihrem Ort entsprechend böte. Wege *zu* ihm gibt es in der Tat so viele wie Menschen.²⁵⁰ Person aber zeigt sich von sich her. Sollte sie nicht eines ihrer Worte zu *dem* Wort bestimmen können? Und müßte religiöses Bewußtsein dies nicht sogar ersehnen, angesichts der Unklarheiten, Gegensätze, Widersprüche in der Fülle dessen, was sich als Gotteserfahrung behauptet? Wäre nicht eine authentische Selbstauslegung dringend zu wünschen? Vor allem, wenn es uns nicht bloß ums uns, sondern wirklich um Gott selbst zu tun wäre?

Dabei geht es nicht bloß um "Theorie", weder "anthropozentrisch" noch in "theozentrischer" Perspektive. Vielmehr fragt sich der Mensch, wie Gott selbst sich – nicht bloß partiell und vorläufig, sondern endgültig – zu unseren Unmenschlichkeiten und unserer Selbstzerstörung stelle. Darum gehört ein gewisser "Absolutheitsanspruch" (wie schon zu jedem Urteil) zu allen Religionen.

Aber ließe sich so etwas überhaupt als möglich denken?

²⁵⁰ J. RATZINGER, Salz der Erde, München (aktualisierte Neuausgabe) 2004, 35.

8. Der göttliche Gott

Daß der Name 'Gott' ein Geheimnis meint, darf man wohl als unbestritten voraussetzen. Was aber meint man jeweils mit 'Geheimnis'²⁵¹ und was vor allem mit seiner Offenbarkeit? Beschränken wir uns auf die Extreme des Meinungsspektrums, das hier zu entfächern wäre: auf der einen Seite die These, das – offenbar gewordene – Geheimnis des göttlichen sei das menschliche Wesen, das sich seiner (menschlichen) Göttlichkeit noch voll bewußt werden müsse; auf der anderen Seite die Überzeugung, gerade in Gottes Offenbarkeit sei jenes Geheimnis am besten verborgen, daß das wahrhaft Göttliche erst jenseits Gottes ahnbar wird – denen, die um dessentwillen nicht nur des Irdischen, sondern auch Gottes "ledig" zu werden versuchen. Mit anderen Worten: ist im Klärungsprozeß des sich entmythologisierenden religiösen Bewußtseins offenkundig geworden, daß das Geheimnis unsagbar ist, dann lassen die einen es auf sich beruhen, um sich auf das Sagbare zu beschränken, während die anderen alle Namen, jede Formulierung und jegliche Sprache verwerfen, um einzig das Schweigen gelten zu lassen (und als dessen "Wort" höchstens Buddhas in sich gekehrtes Lächeln).

Die Literatur zum Atheismus (einschließlich einer paradox "atheistischen Theologie") ist unübersehbar geworden.²⁵² Angesichts dessen kann das Ziel dieses Kapitels nur bescheiden sein. Es versucht nicht mehr zu erarbeiten als zunächst eine Verständigung darüber, was als Atheismus bezeichnet und was mit diesem Wort gemeint wird, und sodann einige Hinweise für das Selbstverständnis des Glaubenden angesichts des Atheismus.

²⁵¹ Siehe Gott-ergriffen 143-145 (Ausblick: Umfaßt vom Geheimnis).

²⁵² Siehe (in: Atheismus kritisch betrachtet [Hrsg. E. Coreth / J. B. Lotz], München/Freiburg 1971): H. FIGL, Bibliographie der deutschsprachigen Literatur 1960-1970, mit Verzeichnis internationaler Atheismus-Bibliographien des Jahrzehnts; J. FIGL, Atheismus als theologisches Problem, Mainz 1977; A. K. WUCHERER-HULDENFELD u.a., Weltphänomen Atheismus, Wien 1979; Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein (Hrsg. K.-H. WEGER), Freiburg i. Br. 1979 u. ö.

Gestalten des Atheismus

Eine Grundschwierigkeit liegt in der Unbestimmtheit des Begriffs. Als negative Benennung bestimmt A-theismus sich ja aus dem positiven Gegenbegriff, dem "Theismus", und nach dessen unterschiedlichem (Selbst-)Verständnis wandelt er sich selbst. So wird er doppelt bestimmt. Erstens ist dieses situierende Gegenüber nicht bloß der Theismus im strengen Sinn, also die Annahme eines absoluten, welttranszendenten (und eben so radikal weltimmanenten) persönlichen Gottes, sondern die unterschiedlich sich auslegende Überzeugung vom Sein eines Gottes (theós) oder Göttlichen (theîon), so daß man etwa Polytheismus, Pantheismus und Deismus nicht schon Atheismus nennen sollte (auch nicht "freundlichere Formen" seiner). Zweitens kann Atheismus sich den verschiedenen "Theismen" (im weiten Wortsinn) auf verschiedene Weise entgegensetzen.

Im weitesten Sinn wäre Atheismus "die Unkenntnis numinoser Wesenheiten oder deren Leugnung"²⁵³. Das erste bedeutete völlige Religionslosigkeit²⁵⁴. Das zweite kennzeichnet den üblichen Sinn von Atheismus, bedarf aber nun näherer Bestimmung.

Zunächst a) bezeichnen Religionen die Verehrer anderer, also nicht der eigenen Götter bzw. des eigenen Gottes als Atheisten (Atheoi wurden so von der griechischen [Polis-] und der römischen [Staats-]Religion aus z.B. die Christen genannt²⁵⁵). – Strenger gefaßt erhalten b) diesen Namen Religionen, die die Persönlichkeit Gottes leugnen. So kennt der Buddhismus zwar Götter, aber sie sind wie die anderen Wesen auf das Rad der Wiedergeburten geflochten, das Ur-Numinosum wird apersonal aufgefaßt. – End-

²⁵³ G. MENSCHING, Atheismus I (religionsgeschichtlich), in: RGG; I 670-672: 670.

²⁵⁴ Bis jetzt hat die Ethnologie sie, entgegen früheren Vorstellungen, nirgends gefunden. Antireligiöse Staatsaktivitäten sind inzwischen gescheitert; haben indes doch Folgen gezeitigt. Allgemein ist die Rede von einer Wiederkehr der Religion(en), dies allerdings oft in "religions-freundlichem Atheismus" (J. B. METZ). J. SPLETT, "Genug vom Menschen geredet..." Die Christen nach ihrer Moderne und die postmodernen Vorbehalte gegen ihren Gott, in: IkaZ 30 (2001) 353-375.

²⁵⁵ G. FEIGE, Der Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen, in: Von Gott reden in säkularer Gesellschaft (Hrsg. E. CORETH / W. ERNST / E. TIEFENSEE, FS K: FEIEREIS); Leipzig 1996, 61-73.

lich c) sind Atheisten die skeptischen oder entschiedenen Leugner jeder Form des Göttlichen (oder zumindest seiner wie immer gearteten Erkenntnis).

Praktischer Atheismus lebt diese Leugnung – unter Umständen bei durchaus vertretenem Gottesbekenntnis. Besser als Leugnung wäre hier vielleicht das Wort Nichtachtung. Auch theoretisch muß sich der Atheismus nicht gleich als Leugnung aussprechen, sondern negativ nur als Nichtwissen; so anscheinend in einer Einstellung, die – von neopositivistischer Sprachanalytik her – das Wort 'Gott' für sinnlos ansieht, und zwar nicht bloß wissenschaftlich-abstrakt, sondern auch lebensmäßig, tatsächlich.

Es könnte allerdings sein, daß der Glaube gegen diese Differenzierung protestierte, daß er mit Berufung auf Röm 1,18ff das Nichtwissen als Nichtachtung, die Nichtachtung als Mißachtung der Hoheit Gottes entlarven und ihrer "Sünde" überführen wollte (vgl. Joh 16,8ff.). Doch eben das wäre in einer Selbstreflexion des Glaubens zu überprüfen. Zumal diese negativen Formen des Atheismus wohl jene sind, auf die Glauben heute und morgen vor allem trifft, häufiger als auf den positiven Atheismus eigentlicher Leugnung. (Einen gewissen Übergang markiert die skeptische oder agnostische Leugnung der Erkennbarkeit von Gottes Dasein oder doch ihrer möglichen Gewißheit.)²⁵⁶ Bezeichnenderweise begründet auch der dogmatische Atheismus, die dezidierte Leugnung Gottes selbst, sich heute weniger theoretisch (doktrinär) als "existenziell", aus dem Absolutheitswillen der Freiheit (postulatorisch, jetzt meist als humanistischer Atheismus bezeichnet), obwohl "wissenschaftlich".

Hier soll nun bewußt keine bindende definitorische Entscheidung gefällt werden. Zwar lassen wir die Bezeichnung a) beiseite, doch b) und c) seien in gleicher Weise festgehalten. Schon ein kurzer Blick auf die Geschichte des (abendländischen) Atheismus wird diese Zurückhaltung rechtfertigen.

1. Schon die Antike kannte Atheisten in dem hier gemeinten ("offenen") Sinn der Leugnung Gottes: Vor allem ist neben den So-

²⁵⁶ Siehe Der moderne Agnostizismus (Hrsg. H. R. SCHLETTE), Düsseldorf 1979; J. SPLETT, Leben als Mit-Sein, Kap.1 und LThK; I 241f.

phisten und dann der Skepsis der Materialismus Demokrits zu nennen, den verschiedene philosophische Schulen der Spätantike (so die Kyniker und Epikuräer) in ihr System aufgenommen haben. Doch es wird wohl weithin anerkannt, daß von einem allgemeinen, grundsätzlichen und dezidierten Atheismus erst in der Neuzeit gesprochen werden kann.²⁵⁷ Erst mußte durch die jüdisch-christliche Lehre eines schlechthin absoluten, welttranszendenten, allmächtigen persönlichen Gottes jene Situation geschaffen werden, angesichts deren dann auch ein fundamentales Nein zu dieser Gesamtsicht gesprochen werden konnte.

Diese veränderte Situation charakterisiert darum durchgreifend auch die Wiederaufnahme antiker Positionen in der Renaissance. Allerdings ist es nicht sofort zur radikalen Gegenstellung gekommen; der Weg dazu beginnt vielmehr mit einer Absetzung nur vom (amtlichen) Christentum und kommt über die These einer "natürlichen Religion" und den Deismus erst im 18. Jahrhundert an sein Ziel.

Die treibenden Kräfte dieser Entwicklung brauchen hier nicht diskutiert zu werden; eine geistesgeschichtliche Kausal-Deutung (aus der Konsequenz in der Selbstausslegung vertretener Ideen) bleibt ebenso ungenügend wie eine nur gesellschaftlich- wirtschaftliche Interpretation (z.B. Auflösung des mittelalterlichen Ständestaats durch den Kapitalismus dank der wissenschaftlichen und geographischen Entdeckungen).

Überhaupt darf man sich im Rückblick auf den tatsächlichen Entwicklungsgang nicht zu einer "rückgewandten Prophetie" verleiten lassen, das heißt dazu, über der vielfachen Bedingtheit und Nötigung eines solchen Prozesses die "Anfangskraft" geschichtlicher Freiheit zu vergessen, der zwar in ihrer konkreten Situation niemals alles und jedes möglich ist, die dennoch aber ihre tatsächliche Antwort als *Entscheidung* gibt, also als (in welchen Grenzen immer) schöpferische, unverrechenbar neue und

²⁵⁷ Vgl. F. MAUTHNER, Geschichte des Atheismus im Abendlande, 4 Bde., Berlin 1920ff. (Nachdruck Hildesheim 1963); W. KERN, Geist und Glaube (Anm. 148), 146ff: Atheistische Fehlformen der Verborgenheit Gottes; 194ff: Atheismus – Christentum – Emanzipierte Gesellschaft; DERS., Atheismus – Marxismus – Christentum. Beiträge zur Diskussion, Innsbruck

verantwortliche Setzung: keineswegs grund- und motivlos, aber ebensowenig (wirtschafts-, gesellschafts- oder geistes-)historisch deduzierbar. Ohne das hier weiter auszuführen, sei es doch als Vorbehalt notiert, den es im Folgenden stets wachzuhalten gilt.

Die Vielheit der Konfessionen und ihre erbitterten Kämpfe einerseits, das Entstehen der exakten Naturwissenschaften, die Entdeckung fremder Kulturen mit ihren eigenen Religionen wie der philosophischen Vernunft (im Humanismus) andererseits führen allmählich zu einer relativierenden Betrachtung. An die Stelle des überlieferten "Aberglaubens" tritt das "aufgeklärte" Bekenntnis zu einem höchsten (des näheren unerkennbaren) Wesen, dem die Welt ihr Dasein verdankt und das (ihre Geschichte lenkend – oder auch nicht) eine endgültige Gerechtigkeit in Lohn und Strafe garantiert.

Die Wissenschaften, dann auch die Regelung des staatlichen Lebens bedürfen freilich dieses Glaubens nicht, wie sich herausstellt. Die Wissenschaften endgültig nicht, seit LAPLACE die Überflüssigkeit der "Hypothese Gott" erwies, und das Staatsleben nicht, seit man (erstmalig hypothetisch P. BAYLE) Sittlichkeit und Religion getrennt denken konnte. Der Deismus radikalisiert sich zum Atheismus, dessen aktive Frontstellung gegen staatlichen und kirchlichen Absolutismus in Frankreich in der Revolution die Möglichkeit sichtbarsten Ausdrucks findet.

In Deutschland bleibt die Aufklärung weniger kämpferisch. Hier wird (nach Voranklängen wie den "Träumen" JEAN PAULS) die geistige Welt erst 1798/99 durch den sogenannten Atheismusstreit um J. G. FICHTE erschüttert. Auch HEGEL hatte sich gegen Vorwürfe zu verteidigen, zwar nicht des Atheismus, aber eines SPINOZISTISCHEN Pantheismus. Nicht zuletzt an dieser Frage der HEGEL-Deutung spaltete sich die Hegelschule in die von D. F. STRAUß so genannten Rechten und Linken. Innerhalb der Links- (oder Jung-)Hegelianer wirft nun jeder seinem Vorgänger noch inkonsequent festgehaltene Religiosität vor und "überwindet" ihn in fortschreitender Radikalisierung: von STRAUß' Zurückführung des Christentums auf den Mythos über FEUERBACHS Reduktion der Religion auf die Tiefe ganzmenschlicher Liebe, A. RUGES Humanismus

²1979.

tät, B. BAUERS kämpferische Destruktion zu K. MARX, der die Religionskritik als erledigt erklärt und nun die (vor allem tätige) Kritik der gesellschaftlichen Zustände verlangt. M. STIRNER endlich nennt sie alle nochmals "fromme Leute", weil es ihnen um *den* Menschen gehe, während er den "Einzigsten", der "sein Sach' auf nichts" (als sein einziges "Eigentum") "gestellt" hat, proklamiert.²⁵⁸

Die empirische Wissenschaft, CH. DARWINS Evolutionstheorie führen zu dem platten Materialismus und Atheismus der K. VOGT, J. MOLESCHOTT und E. HAECKEL, gegen dessen Selbstzufriedenheit F. NIETZSCHE vergeblich seine schreckvollen Visionen verkündete. Erst aus der Erfahrung des Ersten Weltkrieges kam seine Schau wie die qualvolle Erfahrung S. KIERKEGAARDS mit dem schrecklichen Gott oder das Ringen F. DOSTOJEWSKIJS im westlichen Denken zu breiter Wirkung.

Der etablierte amtlich-staatliche (militante) marxistische Atheismus ist zwar gescheitert, doch nicht wirkungslos geblieben: mit seinen religionskritischen Entlarvungsargumenten (vom Priesterbetrug bis zum Selbstbetrug des sich entfremdeten Menschen) und der Argumentation aus dem Vollgenügen der "Wissenschaft" samt dem Aufruf zu tätiger Selbstbefreiung des Menschen (statt tatenlos betenden Hoffens). – Differenzierter, doch wesentlich im selben Sinne haben unterschiedliche "revisionistische" Stimmen argumentiert, auch als die Sinnfrage neue Aufmerksamkeit fand.

Darein sind – in verschiedenem Maß – Impulse des atheistischen Existentialismus eingegangen, der mit seinen großen Namen J.-P. SARTRE, M. MERLEAU-PONTY, A. CAMUS vor allem als postulato-
risch zu kennzeichnen wäre; d.h. die Nichtexistenz Gottes wird um der Freiheit und der Menschlichkeit des Menschen willen gefordert (so schon zuvor in Deutschland bei NIETZSCHE, aber auch bei NICOLAI HARTMANN). – Heute artikuliert sich diese Kritik (nicht zuletzt feministisch) mit scharf antikirchlicher und antichristlicher Spitze.

Als dritte große Gruppe ist wohl die analytische Philosophie zu nennen. Auch dies nur als ein Sammel-Name für recht differenzierte Stellungnahmen, von konstruktiven Neopositivismen

²⁵⁸ Vgl. K. LÖWITH, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart ⁵1964.

über die Philosophien der normalen Sprache und den Strukturalismus zum kritischen Rationalismus. Hier herrscht Atheismus als Agnostizismus, da metaphysische Aussagen aus wissenschaftstheoretischen Gründen von der Diskussion ausgeschlossen werden. Dieser Denkweise gehört nach weitverbreiteter Ansicht die Zukunft. Wie man von der Vergangenheit des Existentialismus redet, so ist seinerzeit beim Gespräch zwischen Marxisten und Christen in der Paulusgesellschaft die Frage gestellt worden, ob nicht die moderne technische Welt über diese weltanschaulichen Differenzen hinweg in eine rein profan-diesseitige, konkret-irdische Zukunft schreite. Die Mentalität der heutigen Gesellschaft wird jedenfalls schon weithin und offenbar immer mehr in dieser Richtung eines vagen Empirismus und Agnostizismus bestimmt. Einer Geistigkeit, die nicht vom Streit um verschiedene Antworten auf die Gottesfrage erregt werden kann, weil es für sie diese "Gottesfrage des heutigen Menschen" (H. U. V. BALTHASAR) gar nicht mehr gibt, der Existenz der großen Kirchen und der lebhaften Tätigkeit unterschiedlichster religiöser Sekten und Bewegungen zum Trotz.

Dieser (wie gesagt, z. T. durchaus "religiöse") "Indifferentismus" stellt sich als die heutige und künftige Erscheinungsform des Atheismus heraus. Als Antwort auf ihn ist ein so spektakuläres Unternehmen wie die Gott-ist-tot-Theologie entstanden, aber auch ernster zu nehmende Versuche seitens der Theologie, doch ohne daß sie bis jetzt Gemeinsamkeit über die angemessene Form der "Rechtfertigung unserer Hoffnung" erreicht hätten. Im Gegenteil spricht man von einer zunehmenden Polarisierung zwischen humanistisch zeitgemäßen ("politisch" oder "thereapeutisch") und dediziert "unzeitgemäßen" Theologien aus metaphysischer wie patristischer Tradition.

Insoweit diese Differenzen das "Wesen des Christentums" oder das "unterscheidend Christliche" betreffen, liegen sie außerhalb der uns gestellten Thematik; doch haben sie auch sozusagen einen Außenaspekt: ihre unterschiedliche Sicht und Bewertung des Atheismus in seinen keineswegs einheitlichen Gestalten. Und hierzu seien im Folgenden einige systematische Unterscheidungen beigetragen.

2. Philosophisches Reden ist nicht weltanschauliches Bekenntnis, es geht ihm um die Wahrheit ohne Ansehen der Person, gerade auch der eigenen. Dennoch ist es eine errungene Einsicht gerade heutigen Philosophierens, daß solches Gehen-um nie ortlos, "voraussetzungslos" sein kann. Wer über den Atheismus spricht, spricht notwendig anders, wenn er glaubt, als wenn er nicht glaubt (worüber freilich nie restlose Klarheit erreichbar ist, davon weiter unten); anders auch, ob er sich als Glaubenden oder als Atheisten versteht, so sehr er sich um Objektivität bemüht. Darum ist der Dialog der einzige Weg zur "Findung der Wahrheit"²⁵⁹ (nicht als fänden zwei Blinde notwendig weiter als einer allein, sondern weil zwei Sehende mehr, und vor allem gemäßer, sehen als einer – siehe unten Anm. 289).

Zu einem Gespräch jedoch kommt es nur dort, wo jeder wirklich das Seine, *sich* dazu einbringt, das heißt seine Voraussetzungen. Er bringt sie freilich nicht als "indiskutable" ein, sondern gerade in die Diskussion. Was von ihnen dann mit welchen Momenten in den Voraussetzungen des Partners übereinstimmt, um jenen Boden zu bilden, ohne den jedes Reden in der Luft hänge, muß das Gespräch selbst ergeben. Es ergibt dann auch in Klarheit die Punkte der Differenz; einer Differenz, die bei aller notwendigen rationalen Begründung der Positionen letztlich nicht theoretisch, sondern personal ist, Entscheidung der Freiheit.²⁶⁰

Damit soll keineswegs der rationalen Begründung, die die Stellung des Glaubenden (mit-)motiviert und legitimiert, ein Entscheidungsirrationalismus vorgeordnet werden. Vielmehr führt gerade die Trennung, gar Entgegensetzung von Erkennen und Freiheit (von Begründung und Entscheidung) zu der Alternative von Rationalismus und Irrationalismus, bei der das Ungenügen beider Positionen zum immer neuen Umschlag in das jeweils andere Extrem treibt.

²⁵⁹ K. RAHNER, Kleines Fragment "Über die kollektive Findung der Wahrheit", in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln ⁵1968, 104-110; DERS., Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Weltverständnis im Glauben (Hrsg. J. B. METZ), Mainz 1966, 287-297.

²⁶⁰ Vgl. J. SPLETT, Zur Antwort berufen (Anm. 112), Kap. 1 u. 2.

Es gilt statt dessen die tiefere Einheit zu begreifen (oder vielmehr: von ihr aus die Differenzen; sie selbst entzieht sich dem Zugriff, und die Beschreibungsversuche werden darum unvermeidlich stets entweder rationalistisch oder irrationalistisch "getönt" sein). Ist also einerseits die rationale Prüfung der Argumente nicht nur unabhängig-vorausliegende Bedingung, sondern integrierendes Moment der Entscheidung selbst (und zu ihr muß man sich nochmals entscheiden, wobei nun diese Grundentscheidung für die Wahrheit – gegen ihr "Niederhalten" zwar in der Selbsthülle des Geistes gewußt, doch nicht mehr gegenständlich erfaßt werden kann); ist also einerseits die rationale Begründung Element einer Gesamtentscheidung und "zwingt" darum für sich allein genommen nicht, auch wenn sie schließt – so ist andererseits eben dadurch diese Entscheidung nicht (deziisionistisch) irrational, sondern begründet und verantwortbar, auch wo dann die tatsächlich vorgelegte Begründung hinter dem inneren Wissen des Rechts und der Wahrheit dieser Entscheidung zurückbleibt.

Um es auf eine Formel zu bringen: Freiheit erfährt *und* erwirkt sich im Lichte der Wahrheit, im Anspruch des Guten. Sie wirkt gewiß, was sie *erfährt* (denn sie ist gerufene, nicht absolute Freiheit); aber sie erfährt zugleich auch, was sie stets schon mit-*erwirkt* (denn sie ist Freiheit, und die identitas von cognitum und cognoscens ist hier geschichtliches Freiheitsgeschehen mit Konsequenzen für beide "Partner" der gemeinsamen Identität).²⁶¹

Die Selbsterfahrung der Freiheit ist nun zugleich das Prinzip, von dem aus eine Systematik der Erscheinungsformen des Atheismus versucht werden soll. Entfaltet haben wir diesen Ansatz vor allem im vierten und siebten Kapitel; er sei nochmals in Kürze rekapituliert.

Freiheit erfährt sich selbst nur im Bezug zu anderen Freiheiten, als gerufen und bedingt durch sie. Und sie erfährt sich mit diesen anderen Freiheiten in den gemeinsamen *Raum* einer "Welt", in die Gemeinsamkeit einer *Geschichte* gestellt, in der im Augenblick der *Gegenwart* ihre und anderer *Herkunft* als Anspruch auf sie zu--

²⁶¹ Vgl. J. SPLETT, Entscheidung, in: Sacramentum Mundi I 1057-1061; E. SIMONS, Erkennbarkeit Gottes: ebd. I 1126-1134 (nun auch in Herders Theol. Taschenlexikon).

kommt, dem sie zu entsprechen hat. Das Wort dieses Anspruchs artikuliert sich in der Sprache ihrer (von ihr mitbestimmten) "Situation", ihres "Ortes" im Raum-Zeit-Netz ihrer Geschichts- Welt. Aber er dankt nicht diesem Ort (und auch nicht der soziologisch, psychologisch oder wie immer zu erklärenden Interpretation dieses Orts) seine hoheitliche Unbedingtheit und undiskutable Souveränität; in ihm begegnet der Freiheit das "Licht" der Wahrheit, des Guten, des Heiligen selbst: "innerer als ihr Innerstes, höher als ihr Höchstes" zumal, der unhintergehbare Grund und Abgrund ihrer Existenz überhaupt.

Freiheit steht so in einer Welt von Freiheiten, in einer Welt von Dimensionen und Bedingungen dieser Freiheitlichkeit, und darin im Lichtglanz eines unbedingten Grundes und Abgrundes dieses Gesamts, der als Grund von Freiheit selber Freiheit, Ur-Freiheit sein muß (und nur so unbedingt beanspruchen kann). Als derart abgründiger Freiheits-Grund ist er zur Freiheit und ihrer Welt das Schlechthin-Andere; nicht ihr Anderes, das mit ihr zusammen das Ganze ergäbe (so Hegels Verständnis), sondern so, daß es das "Nicht-Andere" zu ihr ist, nicht an sie grenzend und durch sie begrenzt, und eben so das Ganz-, das Schlechthin-Andere.

Sagt die Freiheit jedoch sich und anderen diese Erfahrung, so muß sie notwendig konkrete Worte wählen, muß sie von dieser Erfahrung in bestimmter Weise sprechen. Die Dimension, in der sie davon eigentlich spricht, nennen wir die religiöse. Sie zielt auf das Umgreifend-Überdimensionale, sagt es aber, in Entgegensetzung zu anderen Aussageweisen, dimensional-begrenzt aus – und kann es einzig derart sagen. So aber wird ihr Sprechen von dem, was es meint, im doppelten Sinn des Wortes gerichtet: es mißt sich an dieser Erfahrung, richtet sich auf sie – und wird zugleich immer schon von ihr als unangemessen, vermessen überführt.

Sie nennt den Grund-Abgrund Gott, sie verhält sich zu ihm als ihrem Gott. Aber was sie so benennt, ist über alle Namen; wozu sie sich verhält, steht "jenseits" aller Bezüge (vgl. Anm. 62). In diesem Dilemma gründet wohl alles, was Atheismus genannt wird.

a) Zunächst alle Weisen eines – sagen wir – *konkret-pragmatischen Atheismus*, im lebens-praktischen Alltags-Vollzug wie in der wissenschaftlichen Theorie. Solches Handeln und solche Theorie hat ja mit Dingen und Gesetzlichkeiten, also umschreibbar-bestimm-

baren Gegenständen zu tun, und derartiges ist der Licht-Grund nicht. Unreflektiertes Reden von Gott macht ihn zu einem solchen Ding oder Gesetz, stellt ihn also ins Bezugs-Geflecht der Weltbedingungen hinein – und dies nicht nur auf frühen Stufen, wo er als solcher Gegenstand möglichst viel anderes in sich aufsaugt (die Welt überwiegend magisch-sakral scheint), sondern auch dort, wo er in eine reduzierte Sakralsphäre ausgegliedert wird, die die Profan-Welt an ihren Rändern und in ihren "Lücken" beschränkt und ständig verunsichert. In der Bestreitung dieser Konzeption dient wissenschaftlicher "Atheismus" dem Göttlichen selbst – solange er sich auf Praxis und Theorie des sogenannten Empirischen einschränkt.

Gerade bei solcher Beschränkung indes wäre es eher entsprechend (und nicht ganz unwichtig), auf den Namen "Atheismus" zu verzichten. – Nach Objekt und Methode *müssen* die (Einzel-)Wissenschaften von Gott absehen; die Benennung ihrer weder bejahenden noch verneinenden Abstraktion als (etwa: "methodischer") Atheismus erklärt sich historisch aus dem Emanzipationsprozeß der Wissenschaften, die sich ihre "Selbst-Verständlichkeit" erst zu erringen hatten;²⁶² aber sie ist selbst noch dieser Vergangenheit verhaftet und insofern irreführend. Die Wissenschaften sind so wenig atheistisch (und sei's methodisch), wie man – um es banal auszudrücken – Sport oder Rechtschreibung oder Rechnen als methodisch atheistisch bezeichnet, obwohl auch hier Gott nicht "vorkommt". Und ähnliches gilt für den lebenspraktischen Alltag. (Siehe oben Anm. 160.)

b) Setzt man jedoch diese Empirie absolut und leugnet man die Geltung und die Epiphanie des unbedingten Lichts schlechthin, dann ist die faktische Abstraktion zum *philosophischen Atheismus* geworden (auch wenn er selbst, metaphysik-allergisch, nicht Phi-

²⁶² Zum Teil müssen sie es sogar noch; denn daß der Autonomie in eigenen Fragen die Unzuständigkeit in anderen, besonders den philosophischen Grundfragen, korrespondiert, scheint noch nicht überall erkannt – negativ in der Propagierung eines "Wissenschaftlichen Atheismus", evolutionärer "Erklärung" von Gewissenhaftigkeit und Glauben, positiv bei Wissenschaftlern wie Theologen im Bemühen um "naturwissenschaftliche Gottesbeweise".

losophie heißen wollte – sondern etwa Wissenschaft oder Realismus).

Halten wir gleichwohl fest, daß dieser A-theismus sich, wie gesagt, heute weithin nicht als skeptische oder agnostische Form ausdrücklicher Leugnung versteht, sondern als "negativer Atheismus", mitunter als schlechthinniges Nichtbegreifen des mit dem Reden von Gott Gemeinten. Geht es in diesem Kapitel um Selbstklärung des Gottes-Bekenntnisses angesichts seiner Leugnung, dann gehört gegenüber solch positivistischem oder rational-kritischem "Kannitverstan"²⁶³ zur Selbstverständigung wohl auch ihrerseits das Eingeständnis mangelnden Verstehens.

So hat W. STEGMÜLLER gemeint, für das Verhältnis zwischen der analytischen Philosophie oder dem modernen Empirismus einerseits (welcher Seite auch er selbst zugehört) und den Philosophien von JASPERS oder HEIDEGGER andererseits sei nicht nur der Mitteilungs-, sondern auch der Intensionszusammenhang (gemeinsamen Wahrheitsstrebens) zerrissen, so daß dem einen "die Art der Beschäftigung des anderen... als Beschäftigung zum Rätsel" geworden sei.²⁶⁴ – Das weitergreifende (KANT würde warnen: das überschwengliche) Denken mag nun geneigt sein, solchem Unverstehen gegenüber sich darauf zu berufen, daß es selbst jedenfalls den Standpunkt des anderen verstehen und einordnen könne. Aber kann es das wirklich?

²⁶³ "Man will nicht verstehen, was der andere sagt. Diese Strategie, die den Gegner zwingen soll, die eigene Sprache anzunehmen, ist einige Jahrhunderte alt und seit den Tagen BACONS außerordentlich erfolgreich. Die Fortschritte der exakten Wissenschaften beruhen zu einem guten Teil darauf, daß sie traditionelle Fragestellungen in eine neue Sprache übertragen; sie finden keine Antwort auf Fragen, die sie nicht selbst formuliert haben. Andererseits wird dieselbe Strategie zum Hemmschuh, wenn man über den Status solcher Forschungen im ganzen diskutieren will. Das methodisch geübte Kannitverstan trocknet eine Diskussion aus, die sich schon im Umkreis eines gemeinsam vorausgesetzten Vorverständnisses immer bewegen muß. Auf diesem Wege fördert man allenfalls einen Ethnozentrismus wissenschaftlicher Subkulturen, der die Offenheit wissenschaftlicher Kritik zerstört." J. HABERMAS in einer Replik auf H. ALBERT, in: TH. W. ADORNO u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin ³1971, 265f.

²⁶⁴ W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Stuttgart ³1965, XLIIIf.

Auch wenn der Gegner zu vornehm wäre, auf die Parallele hinzuweisen, die sich dazu im Verhältnis zwischen "normalem" und wahnhaftem Bewußtsein zeigt,²⁶⁵ müßte das transzendierende Denken erkennen, daß es die widersprechende Position nicht nur als ein eingeschränktes Verständnis von Wissenschaft oder ähnlich, sondern zuletzt als umfassenden und lebens-tragenden Daseinsentwurf zu verstehen hätte.²⁶⁶ Gerade das aber ist ihm wohl nicht möglich.

Natürlich kann man die Sprache des andern zu lernen, seinen Blick mitzuvollziehen versuchen. So bringt ja auch STEGMÜLLER in seinem Buch trotz der zitierten Feststellung Kapitel über HEIDEGGER und JASPERS. Doch werden die Mißverständnisse eines transzendierenden Denkens bezüglich des Positivismus wesentlich geringer sein als die von STEGMÜLLERS Darstellung des HEIDEGGER-SCHEN Denkens?

Das hätte Konsequenzen für prinzipielle Methodenfragen, für die Bestimmung der adäquaten und überhaupt möglichen Denkformen der Glaubensreflexion. – So scheinen mir schon gewisse Vermittlungsversuche eher mißlich und das Mißverständnis fördernd. Etwa, wenn man glaubt, "streng genommen sollte es nur in einer formalisierten Sprache erlaubt sein, über Gott zu sprechen (wie es etwa einem Physiker nur erlaubt ist, sinnvoll und widerspruchsfrei über ein Elektron in einer formalisierten Sprache zu sprechen, außer der Aussage, daß es eben da sei)."²⁶⁷ Die bildlose Sprache der modernen Physik ist nicht bloß unpraktikabel, etwa weil die Richtigkeit der Begriffe in der Rückübersetzung nicht verifiziert werden kann oder eine streng formalisierte Spra-

²⁶⁵ Insofern der Gesunde den Wahnbefangenen bloß in Grenzen, dieser umgekehrt ihn "nur zu gut" versteht. Vgl. die Kontroverse zwischen A. FLEW und R. M. HARE über den "unsichtbaren Gärtner" und den weltanschaulichen "blik" in: *New Essays in Philosophical Theology* (Hrsg. A. FLEW / A. MACLNTYRE), London ³1961, 96-103, 107f.; deutsch in: *Sprachlogik des Glaubens* (Hrsg. I. U. DALFERTH), München 1974, 84ff.

²⁶⁶ Und dies eben dann, wenn man den Verdacht von HABERMAS, es handle sich hier nur um Strategie, nicht einfach übernehmen möchte und ALBERTS Rat folgt, "dem anderen zumindest den Willen zum Verstehen dessen zuzubilligen, was man selbst gesagt hat" (H. ALBERT zu HABERMAS, a. a. O. 303).

²⁶⁷ R. LAY, *Zukunft ohne Religion?* Olten 1970, 53.

che die Verständnisfähigkeit der meisten Theologen überschreitet. Die Unvorstellbarkeit Gottes läßt sich vielmehr prinzipiell nicht mit jener des Psi in der Operatorenmechanik vergleichen.²⁶⁸

Über Gott spricht der Glaube, indem endliche Freiheit ihre Grunderfahrung in bestimmter Weise auslegt, nämlich als Selbst- und Welterfahrung in Verweisung auf diesen Grund und Abgrund hin, den sie Gott nennt.²⁶⁹ Selbstausslegung von Freiheit aber ist prinzipiell uneindeutig und nicht auf Eindeutigkeit hin formalisierbar.²⁷⁰ Das "An-sich" von Freiheit gibt sich in ihrem

²⁶⁸ Ebd. 53, 71. Vgl. hierzu auch die frühere Antwort auf solche Thesen von G. MUSCHALEK: *Odyssee des abendländischen Denkens? Naturwissenschaft und Theologie*, in: *Orientierung* 32 (1968) 257-259.

²⁶⁹ Uneinsichtig bleibt, warum – gemäß einer bestimmten theologischen Kritik – solche Selbst- und Weltausslegung nicht "weltanschaulich" verstanden werden dürfte und die Rede von einer gläubigen Weltanschauung eine Pervertierung des Glaubens besagen müßte. Statt die "Verweltanschaulichung" hätte man wohl eher die Trennung von weltlosem Glauben und glaubensfreiem "In-der-Welt-Sein" als eine Quelle des heutigen Atheismus zu benennen. Gleichwohl möchte auch ich die Rede von einer theistischen (oder christlichen) Weltanschauung nicht befürworten, und zwar 1. darum, weil es nicht nur eine (*die*) theistische (christliche) Weltanschauung gibt, 2. weil damit tatsächlich nicht das Ganze des Glaubens, sondern dessen (theoretisches) Welt-Moment bezeichnet wird, 3. und vor allem insofern, als dieser vielleicht von KANT (KdU B 92) stammende und durch die Romantik eingebürgerte Ausdruck eine Art ursprünglicher Deutung bezeichnet, die – spätestens aus der Konfrontation mit anderen Auslegungen heraus – zu mehr oder weniger explizit philosophischer Selbstkritik genötigt ist und sich damit in ein reflektiertes Selbst- und Weltverhältnis verwandelt, das man nun anders benennen müßte (aber wie?).

²⁷⁰ Vgl. oben S. 105, 123. – Diese Mehrdeutigkeit ist selbstverständlich auch ihrerseits mehrdeutig: nicht bloß Ausdruck von Sinnfülle, sondern auch Anlaß zu oft nicht unbegründetem Verdacht. Doch auch diese Meta-Mehrdeutigkeit läßt sich durch keine "Formvorschrift" beseitigen. Hierzu ein Beispiel von einigem Eigengewicht: Man reagiert heute besonders allergisch gegen verfälschende Raumvorstellungen der Transzendenz, zugunsten der Zeit, wo besonders die "Zukunft" als neues "Paradigma der Transzendenz" gilt (s. oben S. 114). Vielleicht entspricht in der Tat Zeitlichkeit eher dem heutigen Selbstverständnis; doch sollte man geschichtlich sich wandelnde Prävalenzen nicht zu prinzipiellen Alternativen hinaufsteigern. So bemerkt etwa W. STRUVE für den Vorrang des Raumphänomens – "ganz einfach, aber doch ist unseres Wissens noch niemals ausdrücklich darauf geachtet worden": "Die Zeit hat einen eigenen Gegenbegriff, den der Ewigkeit, für den Raum dagegen gibt es einen entsprechenden Gegenbegriff nicht" (*Philosophie und Transzendenz*, Freiburg i.

Für-mich gänzlich anders als das mögliche "An-sich" (wenn man davon überhaupt sollte sprechen können) des Naturalen in seiner Erscheinung. Sprachlich zeigt sich das darin, daß für das naturale Begriffspaar "Sicherheit", "Wahrscheinlichkeit" hier die Begriffe "Gewißheit", "Glaube", "Vertrauen" eintreten.²⁷¹

Br. 1969, 113). Tatsächlich hat man darauf auch schon früher geachtet. Das Judentum kennt "Raum" (makom) als Gottesnamen (H. COHEN, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt/M. 1929, 52f). Doch nicht bloß die Allgegenwart, auch die relationale Strukturierung des Raums besitzt (ähnlich der Zeitdimensionierung) Transzendenz-Bedeutsamkeit. Hier wäre die Tradition der "geistlichen Sinne" aufzunehmen (vgl. H. U. V. BALTHASAR, Herrlichkeit I, Einsiedeln 1961, 352-410) und die anthropologische, damit auch theologische Relevanz von Kategorien wie Diesseits – Jenseits, Nähe – Ferne, Oben – Innen und so fort zu erwägen. Der anthropologische Ur-Sinn von Raum aber ist wohl: Miteins-Gegenüber (dies statt etwa Unveränderlichkeit). Folgerungen für ein vielleicht phänomennäheres Verständnis des Bittgebetes müssen jetzt entfallen. Nicht aber – vor aller Diskussion bezüglich der Allmacht Gottes – der erneute Protest gegen die anscheinend nicht aus der Welt zu schaffende Unterstellung, jemanden bitten besage, ihn als zuhanden und manipulierbar verstehen – als sei (prinzipiell, nicht in der stets gemischten Realität) der bit-tende Appell an Freiheit nicht genau das Gegenteil von Manipulation (ähnlich wie Überzeugen das Gegenteil von Überreden). Vgl. Anm. 69f., sowie Bittgebet – Testfall des Glaubens (Hrsg. G. GRESHAKE / G. LOHFINK), Mainz 1978; J. SUDBRACK, Beten ist menschlich, Freiburg i. Br. 1981; Vor-sehung und Handeln Gottes (Hrsg. TH. SCHNEIDER / L. ULLRICH), Freiburg i. Br. 1988.

²⁷¹ Vgl. G. MUSCHALEK, Glaubensgewißheit in Freiheit, Freiburg i. Br. 1968. – Bis zu einem bestimmten Punkt kann man die Auslegung eines Freiheitsverhältnisses als Hypothese beschreiben. Diese Hypothese ist zwar (vgl. J. M. BOCHENSKI, Logik der Religion, Köln 1968, 127-132) inhaltlich mit der Glaubensaussage identisch, doch nur inhaltlich, nicht formal (und von dort her wohl auch nicht gänzlich, man könnte sagen: nicht in der gleichen Viel- und Tiefendimensionalität, bezüglich des Inhalts). Die formelle Setzung des Inhalts als mit Gewißheit vertretene Überzeugung aber ist es gerade, worauf es dem Glauben ankommt. Von dorthier bestimmt sich dann auch seine Weise der Selbstüberprüfung und Selbstrechtfertigung. – Die Liebe und Treue des geliebten Menschen sind dem mit ihm Verbundenen nicht eine Hypothese (sie sind es nicht mehr – seit er sich entschloß, an sie zu glauben). Er würde eine solche Terminologie als Beleidigung abweisen – und mit Recht. Entsprechend wird dieses Vertrauen auch nicht durch *experimenta crucis* überprüft. Der Versuch solcher Überprüfung bezeugte vielmehr schon den Schwund des Vertrauens (es ist darum auch durch keinen positiven Ausgang derartiger Experimente neu zu gewinnen).

Darum findet der Glaube sich auch keineswegs angemessen verstanden, wenn man ihn als "Leben mit der Hypothese Gott" zu beschreiben versucht. Solche Deutungen legen sich nahe, wenn man mit dem "eindimensionalen" Denken der Wissenschaft ins Gespräch kommen will. Doch drängt die Frage sich auf, ob in solchem Entgegenkommen nicht schon der eigene Ort so weit verlassen wurde, daß ein fruchtbares Gespräch zwischen den *unterschiedlichen* Weltauslegungen nicht mehr in Gang kommen kann. Denn eben die Unterschiede sollen ins Gespräch gebracht werden; die aber bestehen nicht nur hinsichtlich der Antwort, sondern schon hinsichtlich des Verständnisses von überhaupt erwarteter und erwartbarer Antwort.

So viel, fast schon ein Exkurs, zur Verdeutlichung der These, Verstehen verlange, die Fremdheit und Andersheit des anderen nicht zu verdecken – sei es dadurch, daß man ihn bloß auf sich hin, sei es daß man sich selbst nur auf ihn hin zu verstehen versucht. – Verstehen verlangt Diskretion, es ist wesentlich "discretio spirituum" – Unterscheidung der Geister (nicht zuletzt nochmals des eigenen Geistes).

Insofern heißt verstehen auch keineswegs einfachhin: alles entschuldigen. Nach einer langen Zeit, in der man Atheismus mehr oder weniger allgemein mit (schuldhaftem) Unglauben identifizierte (und zwar von seiten der Gläubigen wie auch der Atheisten), scheint es heute üblich zu sein, jeden bestimmten Glauben als Klein- und Aberglauben ("Fundamentalismus") und so zuletzt als (unbewußten oder feige sich nicht zu sich selbst bekennen wollenden) Unglauben zu entlarven, während man den wahren Glauben an das Geheimnis der Welt dem Atheismus vorbehalten möchte. Doch nicht nur das Bekenntnis des Glaubens, auch der Atheismus (und auch er ist Bekenntnis) hätte sich im Scheidebad individueller oder sozialer Psychoanalyse zu bewähren.²⁷² Vor allem aber haben beide sich – jenseits dieses Feldes unfreier Gebundenheit – zu verantworten vor dem "Licht" der unbedingten Forderung zum Wahrheitswillen. Beide haben ihre Motive. (Wie sollte es anders sein, wenn es sich doch um Freiheitsstellung-

²⁷² Siehe z.B. E. JONES, Zur Psychoanalyse der christlichen Religion, Frankfurt/M. 1970; I. LEPP, Psychoanalyse des modernen Atheismus. Wege zu seiner Überwindung, Würzburg 1962 (Tb 1969).

nahmen handelt?) Beide aber sind nicht durch den (zudem fragwürdigen) Aufweis ihrer Motive zu widerlegen – ebensowenig freilich dadurch zu begründen. Denn zuletzt geht es auch nicht mehr um den *Wahrheitswillen* (die "Aufrichtigkeit"), sondern um die Wahrheit, von der Zeugnis abgelegt werden soll.²⁷³

Dies gilt auch und gerade für jenen philosophischen Atheismus, der sich ausdrücklich als Leugnung Gottes versteht. Auch er entspringt dem genannten Dilemma allen Redens von Gott, das Schlechthin-Umgreifende "innerweltlich" benennen zu müssen. Ein aufgeklärteres Reden von Gott spricht ihn nämlich nicht mehr als Welt-Gegenstand unter Gegenständen, als Welt-Wesen höherer Natur an, aber doch als Schlußstein dieses Gesamts, als sein Grund. Hätte freilich die Welt keinen Grund, wäre sie eine absurde Zufälligkeit = Unmöglichkeit;²⁷⁴ ein Grund indes, der *nur* ihr Grund wäre, gehörte eben dadurch noch zu ihr selbst, er wäre nicht Gott.

Dagegen wehrt sich ein gottloses Denken, um eben so dem wahrhaft Gemeinten wahrer zu entsprechen. "Demgemäß ist das gottlose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte."²⁷⁵

So kann es sein, muß es aber nicht: wie nämlich der natürlich-wissenschaftliche "Atheismus" auch, als Entscheid für das bloß Greifbare, Negation des Unumgreifbaren sein konnte (und nicht nur berechnete Negation der Vergötzung eines Greifbaren), so kann der philosophische Atheismus auch die (gegenüber dem primitiveren wissenschaftlichen Atheismus) aufgeklärtere Leug-

²⁷³ Darum ist auch die Praxis kein entscheidendes Kriterium, obwohl sie höchsten kriteriellen Wert hat. Die Probe, "ob die Theorie 'Gott' destruisierende Konflikte minimalisiere", mag entweder negativ ausfallen (vgl. Mt 10,34f.) oder positiv. Auf beides können sich dann entgegengesetzte Deutungen berufen – eben weil es im Reich der Freiheit prinzipiell keine "objektiv" erledigenden Kriterien gibt, weil "Eindeutigkeit" hier erst durch (interpretierende) Entscheidung erreicht wird. Vgl. J. SPLETT, Humanität, in: Staatslexikon ⁷III 13-15; Religion: IV 792-799 (796f: Pseudoreligion).

²⁷⁴ Siehe oben Anm. 140.

²⁷⁵ M. HEIDEGGER, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 71.

nung des Abgründigen sein: der Wille zur Selbstabschließung von Freiheit und Welt in einer immanenten Vernunft.

Der Protest gegen den Grund ist dann nicht Protest gegen die Herabwürdigung des Heiligen (gegen die Indienstnahme des "Herrn" durch den "Knecht"), sondern Protest eben gegen das unverfügbar "Herrliche" seiner Abgründigkeit, die gerade in seinem dienenden Gründen anwest. Streitet der Protest jedoch wirklich für den "göttlicheren Gott", dann ist er damit schon zum *religiösen Atheismus* geworden.

c) Er stellt die dritte Gestalt unserer groben Systematik dar. Die wissenschaftliche Profanität schloß Gott als Gegenstand, als innerweltlich existierendes Wesen aus; der philosophische Atheismus leugnete ihn als das höchste Seiende, als die Spitze einer Pyramide je höherstufiger Existenzen. So wie die erste Gestalt eine überempirische Dimension (oder jedenfalls allen Zugang zu ihr) bestreiten oder offenlassen konnte, so mag die zweite Form des Atheismus über die "Seinspyramide" und ihre immanente Logik hinaus einen Bereich (beziehungsweise den Zugang zu ihm) bestreiten oder offenlassen. In der Bestreitung verfallen sie jeweils derselben Verwechslung oder Verkürzung der Dimensionen in der Selbsterfahrung der Freiheit wie die ihnen entgegenstehenden (und sie zumeist erst provozierenden) Fehlformen religiöser Selbstinterpretation. Lassen sie die Frage selbstkritisch offen, dann kehrt die Situation des Dilemmas auf höherer Stufe wieder.

Sie ist es, die auch den religiösen Atheismus provoziert. Gott als Grund-Abgrund meiner Freiheit angesprochen, begegnet mir als der Rufende eines Rufs, der sich den Hörenden und sein Hören zumal erst selber ("aus dem Nichts") hervorruft. Er ist nicht so mein Gegenüber, daß wir, jeder aus seiner Herkunft heraus, als "Partner" uns trafen; Gott (Sinn, Wahrheit, das Gute) läßt mich allererst zu ihm und mir selber überhaupt erwachen. Aus diesem Ruf-Ereignis nimmt der Gerufene den Mut (er ist zu ihm, erfährt er, nicht nur ermächtigt, sondern geheißt), zu antworten: er stellt sich ins Gegenüber zu dem Woher des Rufs; bei seinem Namen gerufen, antwortet er, und wie sollte er das anders tun als in Worten? Seine Dankbarkeit nennt den Rufenden verehrend seinerseits beim Namen. Ihn, den Menschen, hat der vernommene Name zu

dem gemacht, der er ist; was aber wirkt nun der Name, den seine Anbetung dem Rufenden zuspricht?

Hier erhebt der religiöse Atheismus seinen Protest gegen die Gefahr subtilster Blasphemie. Der Name, den ich gebe, stammt (gerade wenn ich ihn unverfälscht, aus "reinem Herzen" rufe) aus dem Ereignis meines erwachenden Hörens; der mich ruft, ist aber nie und nimmer nur mein Gegenüber, er ist in seiner schlechthinigen Hoheit niemandes Gegenüber. Hier gibt es keine Dialektik, keinen Kampf von Blick und Blick. Das Auge, vor dem, in das hinein ich das meine öffne, der Ruf, in dem ich zu mir komme, meint mich in einer völlig souveränen Unbetreffbarkeit durch meine Antwort. Ihn als mein Du, als Partner einer gemeinsamen Geschichte zu verstehen wäre die aufgeklärteste Form eines Bemächtigungsversuchs. Es wäre höchste Gestalt eines listigen Atheismus, und dagegen hat der religiöse Atheismus sich erhoben: im Buddhismus, doch auch in der Mystik eines MEISTER ECKHART oder im religiösen Denken des späten FICHTE (von noch näheren zu schweigen).²⁷⁶

Dennoch kehrt auch bei diesem Atheismus die bisher beobachtete Zweideutigkeit wieder. Auch dieser Atheismus schließt ja Gott aus einer Dimension aus: er leugnet ihn in der Dimension personalen Bezugs. Den gebe es doch nur zwischen bezüglichen: "relativen" Wesen. Bestenfalls wäre der Bezug selbst absolut. Und wieder kommt es darauf an: Bestreitet man damit ein (wie immer zu denkendes) "Außerhalb" dieses Bezugs (so daß Gott nur die "Tiefe", keineswegs das "Woher" dieses Geschehens wäre, weil es ein solches Woher einfach nicht gäbe)? Dann verkürzt man die Ganz-Erfahrung interpersonaler Freiheit um ihre gründend-abgründige Tiefendimension; denn eine Tiefe, die nur *ihre* Tiefe wäre, wäre letztlich sie selbst, könnte sie nicht unbedingt-fordernd und schaffend-schenkend begründen. Solcher Atheismus

²⁷⁶ Das Wort "Atheismus" mag im Blick auf ECKHART und ihm verwandte christliche Denker mehr als nur ungewöhnlich klingen. Aber es zielt auf deren – freilich im einzelnen zu differenzierende "negative" Theologie, der zufolge "Gott" eben noch nicht das "Höchste" ist, und zwar nicht nur als "Gott-für-uns", sondern gerade auch als "Gott-für-sich": gegenüber jener reinsten Wirklichkeit, die sie als auch dem göttlichen Für-sich noch voraus- und zugrundeliegend zu denken versuchen.

wäre wieder nur das Gegenstück eines sich *bloß* als Partnerbezug interpretierenden Glaubens, er wäre mit seinem Nein gegen dessen Verkürzung im Recht, doch mit seiner eigenen Blindheit im Unrecht gegen dessen tragende Erfahrung.

Oder hält religiöser Atheismus sich offen? Dann stellt sich aber die Frage: Wofür? Bisher hatte die Offenheit jeweils zu einer neuen Alternative auf höherer Stufe geführt. Kann man sich aber auf einen Standpunkt jenseits von Person und Freiheit stellen?²⁷⁷ Offenheit heißt hier tatsächlich, sich dem Ereignis eben des Freiheitsgeschehens zu öffnen. Also nicht von sich aus zu dekreten, wer Gott sei – und wie man seine Würde wahre (etwa indem man gegenüber der "theistischen" Behauptung seiner Personalität sie "atheistisch" leugnet).

Der Mensch überläßt so Gott selbst die "Definition" seiner Würde und "akzeptiert", daß Gott sich frei zu seinem Gegenüber macht, sich als Seiendes, als Du offenbart. Das heißt zugleich, er verzichtet darauf, an dieser Offenbarung vorbei den "wahren Gott" ergreifen zu wollen (und sei es nur in "negativer Theologie", indem er es ablehnt, sich von dem Gott ergreifen zu lassen, der sich ihm zukehrt); er verzichtet auf den "wahren" Gott, um sich an den zu halten, der sich ihm gibt. So nur "*lebt* er aus dem Glauben", das bedeutet, so nur steht er *im* Bezug der Freiheit und sucht sich nicht einen geheim überlegenen Standpunkt außerhalb (steht vielmehr eben auch mit einer "philosophischen Theologie" und einer theologischen Metaphysik *in* diesem Bezug, statt jenseits ihrer Gott sublim als "göttlicheren" zu fassen).

Gewiß kann der Mensch die Gabe dieses Bezugs in ein vermeintliches "Haben" verkehren (und tut das auch immer wieder – in

²⁷⁷ Das versucht K. NISHITANI, Was ist Religion?, Frankfurt/M. 1982, der offenbar Person nur als Maske und im Du-Bezug nur Egozentrik sieht: 132f. – Zum Dialog: H. WALDENFELS, Absolutes Nichts, Freiburg i. Br. 1976. Sorgsamer Unterscheidungen bedarf das metaphysik-kritische Nichts-Denken des späten WELTE: H. LENZ, Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens, Freiburg i. Br. 1989. Für einen eigenen positiven Aufweis siehe J. SCHMIDT, Der Gedanke des Nichts und die Frage nach Gott, in: Mittdenken über Gott und den Menschen (Hrsg. J. SCHMIDT / M. u. TH. SPLETT / P.-O. ULLRICH, FS J. SPLETT), Münster 2001, 36-54.

Leben und Denken: in Metaphysik und Theologie), und gegen solchen "Theismus" protestiert religiöser Atheismus zu Recht; doch rechtfertigt dieser Mißbrauch nicht, Wahrheit und Ernst der Gabe zu leugnen. Wer sie so nimmt, wie sie gegeben wird (und dieses Nehmen nochmals wird mit ihr gegeben), der erfährt, wie wir herauszuarbeiten versuchten, Gott als wahrhaft Unverfügbaren, weil nur aus seiner freien Zuwendung und niemals anders zu Erfahrenden. Als den, den er wirklich in dieser Zuwendung findet (der nicht "dahinter" bleibt), – der jedoch zugleich als der erfahren wird, der in ihr nicht aufgeht, der in ihr aus sich "ausgeht", sich als ihr Grund und Abgrund zeigt.

Sich-Zeigen, Erscheinen, Wort-Werden der Freiheit, das war die Grundsituation, von der wir ausgegangen sind und auf die wir uns stets wieder rückbezogen haben. Freiheit ist nur in ihrem Wort, nicht "dahinter", und doch übersteigt sie prinzipiell stets jedes ihrer Worte. In der Verwechslung der Dimension von Wort und wortender Freiheit gründet aller Aberglaube.²⁷⁸ Dagegen protestiert der "Glaube" (im weitesten Sinn, als ungeteiltes Ja zur Wahrheit verstanden) – in der Sprache des Glaubens wie der des Atheismus.

Sein Protest verteidigt die Differenz von Faßlichkeit und Unfaßlichkeit dieses Geschehens als Tat von Freiheit, die sich gibt, ohne sich wegzugeben, und nur so aber so wirklich – *sich* gibt.

Doch wie der Atheismus einen bestimmten Glauben rechtens als Aberglauben verurteilen kann, so kann auch der Atheismus der Verwechslung von "Symbol" und "Symbolisiertem" entspringen und ist dann gewissermaßen Aberglaube negativen Vorzeichens. Diese Zweideutigkeit führt uns zu einer weiteren Reflexion. Jenseits der bedachten Gestalten stellt sich nämlich die Frage nach den Formen des Atheismus noch einmal, nachdem sich ergeben hat, daß Atheismus Glaube oder Aberglaube sein kann. Kann er vielleicht in beidem: als Bekenntnis wie als Aberglaube – Glaube

²⁷⁸ Siehe hierzu fast das gesamte Werk P. TILlichS. – NOVALIS, Allgemeines Brouillon Nr. 685 (Schriften [P. Kluckhohn / R. Samuel] III, Stuttgart 1968, 397): "Auf Verwechslung des Symbols mit dem Symbolisirten – auf ihre[r] Identisirung... kurz auf Verwechselungen von Subj[ect] und Obj[ect] beruht der ganze Aberglaube und Irrthum aller Zeiten, und Völker und Individuen."

oder Unglaube sein? Es muß sich zeigen, ob diese vermutende Frage mehr ist als paradoxe Wortspielerei.

Atheismus und Unglaube²⁷⁹

In der Spannung von Freiheit und Wort der Freiheit (Freiheitsgrund und verwirklichender Selbstdarstellung der Freiheit) haben wir das Prinzip einer Klassifikation möglicher Formen des Atheismus gesehen. Dabei hat sich gezeigt, daß jede dieser Formen ein Doppelgesicht hat, ohne daß diese Zweideutigkeit empirisch-phänomenologisch geklärt werden könnte.

Ist der jeweilige Atheismus Protest gegen die Verwechslung von Freiheitsgrund und Freiheitswort oder entspringt er selber diesem Mißverständnis? Weigert er sich, ein Ding, ein bloßes höchstes Seiendes, ein bloßes Du als Gott (will sagen: als Götzen) anzuerkennen (und ist so Glaube), oder weigert er sich, Gott anzuerkennen, weil er ihn nur als Ding, bloßes Seiendes, bloßes Du denkt (und ist so Aberglaube)?

Und nun die Frage, die unmittelbar vor diesem zweiten Abschnitt formuliert worden ist: Kann nicht der Atheismus Gott als Ding, bloßes Seiendes, bloßes Du denken *wollen*, um sich dann weigern zu können, ihn anzuerkennen (und wäre so Unglaube)? Umgekehrt könnte er Gott "anerkennen", aber Realität, Existenz, Personalität von ihm ausschließen, damit die Anerkennung ohne Folgen bleibe (so in Faustens Antwort auf die Gretchenfrage).

1. Es ergeben sich offenbar auch hier Erscheinungsformen des Atheismus. Aber die Fragerichtung steht gewissermaßen senkrecht zu der früheren. Hier erscheint nicht mehr so sehr der Atheismus in verschiedenen Formen; er wird vielmehr zur Erscheinung von Verschiedenem. Wie schon gesagt, lassen sich diese Formen prinzipiell nicht als hier und jetzt gegeben zeigen und beweisen. Um so wichtiger ist es, von ihnen zu sprechen, damit

²⁷⁹ Es sei nochmals ausdrücklich angemerkt, daß "Glaube" wie "Unglaube" – trotz eingestandenem Bezug **zur** theologischen Problematik – hier nicht fachtheologisch-dogmatisch, sondern philosophisch-offen gemeint sind: als grundsätzliche Bejahung der Wahrheit ("ontologische Affirmation") bzw. als prinzipielle Selbstbehauptung und -verschießung ihr gegenüber.

im konkreten Begegnen nicht doch unreflektiert eine bestimmte Deutung unterstellt wird.

Die Sicht dieser Problematik ("Viele sind noch drinnen, die draußen, viele noch draußen, die drinnen sind", hat AUGUSTINUS es ausgedrückt²⁸⁰) ist bekanntlich noch heute nicht ganz allgemein; nicht zuletzt darum, weil sie immer wieder resignierend- relativistisch interpretiert worden ist: Wenn man von den Früchten doch nicht auf den Baum schließen könne, dann sei es offenbar gleichgültig, welche, ja ob überhaupt man Früchte bringe (und nach den "Werken" sei man durch diese neue Reformation nun auch die Last des Glaubens los²⁸¹).

Mit wechselseitigen Verdächtigungen und "Entlarvungen" (ihre Stoßrichtung hat, wie bemerkt, sich umgekehrt) ist jedenfalls nichts gewonnen. "Entlarvt" man etwa den Glauben als Wunschenken, erklärt man ihm, er erfinde bloß, wohin er fliehen könne, dann mag er guten Rechts erwidern, der Gegner leugne seinerseits, *wovor* er fliehe: gibt es doch Gründe genug, sich die *Nicht-Existenz* dieses unbestechlichen Richters und seiner unerbittlichen Liebe zu wünschen. Bekommt man in einem solchen Wortwechsel den anderen überhaupt zu Gesicht? Ebensovienig erblickt man freilich den anderen, wenn man ihn je schon "heimholend" umfassen hat.

Der Atheismus kann Glaube, Aberglaube und freier Unglaube sein; ein bestimmtes "Bekenntnis" Gottes kann Glaube, Aberglaube und Unglaube sein. Immer sind sie Tat der Freiheit; aber in welchem Maß ist sie darin schon zu sich befreit, wie weit hat sie ihr eigenes Wort, aus eigener Verantwortung gesprochen? Und hat sie dies, in welchem Sinn zutiefst spricht sie dann ihr atheistsches oder religiöses Bekenntnis?

Der Glaubende kann nur *hoffen*, daß er im Bekenntnis des Glaubens wirklich glaubt: "Ich bin mir zwar keiner Sache bewußt; aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt, sondern der mich richtet, ist der Herr... Er wird ans Licht bringen, was im Finstern ver-

²⁸⁰ En. in Ps 106,14; vgl. De civ. Dei I 35.

²⁸¹ Siehe F. HERZOG, Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie, in: Evangel. Theologie 28 (1968) 129-153, Anm. 67 (152f.).

borgen ist, wird offenbar machen die bewegenden Absichten der Herzen" (1 Kor 4,4f.). So kann und will und soll er den Glauben auch bei demjenigen hoffen, der sein Bekenntnis atheistisch bestreitet: er hofft den Atheisten als "anonymen Theisten", ja "Christen", wie das (unglückliche) Wort KARL RAHNERS lautet.²⁸²

Der Atheismus *kann* demnach Erscheinungsform von Un- und Aberglaube sein, gehofft wird er als Form des Glaubens. – Da man den Atheisten also, wie jeden Menschen, nicht ohne ernste Gründe zum Bösewicht oder Neurotiker stempeln will, muß man ihn offenbar für naiv erklären und seinen Atheismus als Schein-Form, als Selbsttäuschung interpretieren? – Der Widerstand gegen solche "Vereinnahme" ist nicht nur verständlich, sondern berechtigt. Wie aber wird man dem Atheisten unter Wahrung des bislang Gewonnenen gerecht (das heißt, in Weigerung, ihn einfachhin als Ungläubigen zu verstehen, gegebenenfalls seinem eigenen Selbstverständnis zum Trotz)?

Die einzige Möglichkeit liegt in einer genügend ausgreifenden Bestimmung des Glaubens (gemäß der Eingangsanmerkung zu diesem Abschnitt): darin, daß der Glaubende gegenüber dem Atheisten, den er als anonymen "Theisten" erhofft, sich selbst als "anonymen Atheisten" bekennt.

Aus der Unmöglichkeit, die Grundentscheidung der Freiheit adäquat zu reflektieren, folgt für den Gläubigen zunächst die drohende Möglichkeit, er sei trotz seines Glaubensbekenntnisses "eigentlich" Atheist. Über die bloße Möglichkeit hinaus aber geben die "Früchte" seiner gläubigen Existenz durchaus realen Anlaß zu solcher Annahme (da Glaube nur dort *lebt*, wo er sich in der Liebe auswirkt). Vor allem ist zudem die konkrete Gesamtsituation der Freiheit einzubeziehen, der Unheilszusammenhang, in dem sie sich selbst nicht sagen kann, wieweit sie diese Situation "ohne

²⁸² K. RAHNER, Die anonymen Christen, in: Schriften VI 545-554; DERS., in: Schriften VIII 187-212, IX 498-515, X 531-546, XII 76-84. Vgl. Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (Hrsg. E. KLINGER, FS. K. RAHNER), Freiburg i. Br. 1976; N. SCHWERDTFEGGER, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen", Freiburg i. Br. 1982; DERS., Der "anonyme Christ" in der Theologie Karl Rahners, in: Theologie als Erfahrung der Gnade (Hrsg. M. DELGADO / M. LUTZ-BACHMANN), Berlin 1994, 72-94.

Gott" nur leidend mitträgt und nicht auch ihrerseits bejaht und, wenn nicht mitbegründet, so doch mit aufrechterhält. Es entspricht so durchaus seiner Selbsterfahrung, wenn der Gläubige sich als "simul fidelis et infidelis", als atheistisch glaubend und glaubend atheistisch versteht, in Aufnahme jenes Rufs, den er im Markus-Evangelium (9,24) liest: "Ich glaube; hilf meinem Unglauben!"

Er hat hier zuerst sich auf jenen Unglauben in sich selbst zu besinnen, der den Atheismus der anderen auslöst. Warum ist die Welt als ganze ihm nicht mehr, wie es Leben und Reden Jesu und auch die Apostelbriefe bezeugen, Sakrament der Gottesbegegnung (gerade weil nichts mehr "tabu", sondern – "im Sohn" – ihm alles gewährt ist – Röm 8,32; 1 Kor 3,21)? Warum ist die Welt ihm nicht mehr Gewähr der Gnade Gottes und Ort seines Da-seins (Ex 3,14), Dimension der Dimensionen seiner Erfahrung; und dies gerade so, daß alles, was von sich allein her diesen Charakter nicht so deutlich trüge, im Licht jener besonderen Erfahrungen zu verstehen wäre, die ausdrücklich das Symbolsein als Geschenksein von allem offenbaren (siehe dafür den zitierten Vers Röm 8,32, oder Joh 4,32-34; Joh 19,11; Mt 6,27 und ähnliche)?

Hier ist eine betrübliche Entwicklung festzustellen. "An der Inspirations- und Sakraments-Theologie kann man ablesen, wie die Sakramentalität, die Realsymbolik, die überirdische Verweiskraft der Dinge dieser Welt immer fragwürdiger wird. Die Intensität des alten Denkens konzentriert sich auf die sieben Sakramente und die Bücher der Bibel. In ihnen wird die Realpräsenz immer dinglicher und inspirierte Unfehlbarkeit immer buchstäblicher aufgefaßt – in den natürlichen Gegebenheiten der Welt aber schwindet der Verweis auf Gott mehr und mehr dem Zugriff des Denkens..."²⁸³

Doch ist kaum schon sicher, von woher die Verweiskraft der Dinge fragwürdig wird. Verkrampft sich gewissermaßen das Denken angstvoll zum dinglich-buchstäblichen Zugriff auf Schrift und Sakramente, weil Gott nun nicht mehr in der Welt erscheint (erscheinen will) – oder erblickt man ihn darum nicht mehr in ihr,

²⁸³ J. SUDBRACK, Atheismus als Modell christlicher Gottesbegegnung, in: Geist u. Leben 43 (1970) 24-38, 28f.

weil man derart fassen und haben wollend nach ihm greift? Der Name der Schrift für dieses Versagen wäre *oligopistía* – "Kleinglaube". Kleinglaube aber ist nichts anderes als Unglaube im Glauben. Dieser Unglaube verfälscht die Theorie wie die Praxis des Glaubens und verdeckt sein Ärgernis sowohl durch völlige Konformität wie durch ärgerliche Anstößigkeit seiner Bekenner.²⁸⁴

Aber diese Gedanken sind wohl geläufig. Wichtiger dürfte für den Glaubenden die Reflexion auf jenen Unglauben sein, den der Atheismus der anderen in ihm auslöst.

So haben im sich verschärfenden Kampf zwischen "Konservativen" und "Progressisten" besonnene Vertreter eines christlichen *aggiornamento* mit Recht die PAULINISCHE Lösung der Opferfleisch-Frage in Korinth (1 Kor 8; 10,23-31) als Modell einer Glaubensfreiheit herausgestellt, die (Eph 4,15) die Wahrheit in Liebe lebt. PAULUS ist mit den "Starken" einig, daß die Götzen nichtig, ja buchstäblich nichts sind, daß darum das Fleisch ihrer Opferfeste nicht eine besondere Qualität erhalten haben kann, aufgrund deren es tabuisiert werden müßte. Doch dieses Wissen ist nichts, dessen die Starken sich zu rühmen hätten; denn erstens ist es ihnen geschenkt, zweitens steht es im Dienst der brüderlichen Gemeinschaft. Um diese geht es; darum muß man auf den Genuß des Fleisches verzichten, wenn man damit einen "Schwachen", für den die Götzen noch nicht alle Macht und Wirklichkeit verloren haben, verletzen und verwirren würde.

Soweit die Antwort des PAULUS. Aber sie erlaubt noch weitere Überlegung. Ist es so ausgemacht, wer als stark und wer als schwach bezeichnet werden muß? Ist der "Schwache" wirklich nur "magischem" Denken verhaftet oder denkt er (um noch bei unserem Beispiel zu bleiben) vielleicht an die "Dämonen", als deren Tisch doch PAULUS selbst den Altar der Götter-Nichtse bezeichnet (1 Kor 10,19-22)? Und handelt der "Starke" wirklich aus Stärke? Ist es ausgeschlossen, daß ihn (und sei's "halbbewußt") das Bedürfnis nach "Rückversicherung" leitet? Dies nicht einmal unbedingt magisch, sondern im Gegenteil höchst aufgeklärt: nämlich helle-

²⁸⁴ Vgl. Vat. II, *Gaudium et spes* 19. – Geboten wäre indes: dankbar in der Gabe der Welt das Da-sein Gottes an-zunehmen (Anm. 219) als "Prophetie" der befreienden Hingabe seiner selbst (S. 111).

nistisch synkretistisch (denn wie ernst nehmen "die anderen" Opfer und Opfermahl,²⁸⁵ wenn es doch unter Umständen in alldem nur um Symbole des göttlichen Weltgrundes geht, die freilich gerade als solche nicht "ideologisch" ["fundamentalistisch"] abgetan werden dürfen)?

Genug des Gedankenspiels. Worauf es zielt, ist der Aufruf an den "Theisten", sich gegenwärtig zu halten, daß – noch vor einer jeden konkreten "Gewissenserforschung" – a priori feststeht, daß eine Kontroverssituation sein Bekenntnis, seine Theorie und seine Praxis nicht unverändert beläßt, sondern sie in kleinerem oder größerem Maße verwandelt. Diese Veränderung kennt zwei mögliche Richtungen (und die Veränderung kann im selben Bewußtsein durchaus in beiden Richtungen verlaufen): einmal die Richtung einer verschärften Absetzung vom Gegner – bezüglich derer vor allem hat man gesagt, das Gefährlichste an Häresien sei dies, daß sie fast unvermeidlich die Bekenner der Wahrheit ihrerseits zur Partei, zu Häretikern mache. Sodann die Richtung einer mehr oder weniger bewußten Angleichung an das Bekämpfte. Beides kann dem Gebot der Wahrheit entsprechen, als Absetzung gegenüber dem Irrtum, als Angleichung an die beim Gegner sich zeigende Wahrheit. Beides kann aber auch die Wahrheit verkürzen, für die man eintritt. Die neuzeitliche Theologieggeschichte belegt solche Verkürzungen wohl zweifelsfrei.²⁸⁶

2. In solchen Überlegungen wird "Atheismus" negativ verstanden. Es hat sich jedoch bereits auch seine positive Bedeutung gezeigt (auch sie übrigens ist der klassischen Metaphysik und Theologie weniger fremd, als man uns häufig glauben machen möchte). In diesem Sinn ist er nicht nur die stete Bedrohung, der ständige "Schatten" des Glaubens, sondern der Glaube ist nur dann wahrhaft Glaube (und nicht Aberglaube), wenn er den Atheismus aller

²⁸⁵ H.-J. KLAUCK, Anknüpfung und Widerspruch. Das frühe Christentum in der multireligiösen Welt der Antike, München 2002 (Einladungsbeispiel [34]: "Es bittet dich Chairemon zum Speisen zum Lager des Herrn Serapis im Serapistempel morgen, das ist der 15., ab 9 Uhr").

²⁸⁶ Vgl. K. RAHNER / K. LEHMANN über die neuzeitliche Geistesgeschichte und das Schicksal des katholischen "Dogma"-Begriffs: *Mysterium Salutis I*, Einsiedeln 1965, 648-656. – J. SPLETT *Zur Antwort berufen* (Anm. 112), Kap. 2 (Not und Chancen apostolischen Zeugnisses heute).

drei Formen in sich "aufgehoben" hat, also zwar nicht ihn selbst (der ja gerade einen Aspekt fälschlich verselbständigt), aber sein Anliegen als eigenes Moment in sich enthält (so wenig ausdrücklich das im konkreten Fall sein muß). Der Glaube meint mehr, als was er sagen und bekennen kann; so meint er nicht eigentlich, was er sagt, sondern was er in diesem seinem Sagen meint: den "je größeren Gott", von dem (und zu dem) er deshalb spricht, um recht von ihm (und vor ihm) schweigen zu können (von dem seine Worte das Unbegriffene abtun wollen, damit ein wenig klarer seine Unbegreiflichkeit erscheine).

Dann aber ist es auch keine triumphalistische Einvernahme des Atheisten, wenn der Gläubige ihn als dennoch Glaubenden hofft. Er will ihn damit nicht doch wider dessen eigenes Wissen und Wollen auf sein stets begrenztes Bekenntnis verpflichten; er hofft nur, daß das artikulierte Nein seines atheistischen Partners letztlich ebenso dem heiligen Geheimnis dienen will, wie er das von seinem eigenen stets ungenügend artikulierten Ja zu hoffen wagt.

Darum sollte die Selbstreflexion des "Theisten" zuletzt auch nicht eigentlich seinen Glauben (und so auch dessen stets mitgegebenen Unglauben) reflektieren, sondern wesentlich auf das Geglaupte zielen, besser: auf den, an den geglaubt wird.

Bekanntlich ließ die neuzeitliche Kontroverssituation (in Absetzung wie Anpassung gegenüber der modernen Geistigkeit) im gläubigen Bewußtsein die Wahrheit zurücktreten, daß Glaube nicht auf Sätze geht, sondern auf die in ihnen angezeigte Wirklichkeit.²⁸⁷ Wie weit aber ist es ebenso Folge dieser Situation (und zwar nicht ohne Zusammenhang mit der Theoretisierung des Glaubens), daß man um der eigenen "Redlichkeit" willen sein Heil in der "skeptischen Methode" hinterfragender Selbstreflexion sucht, einer Reflexion, die aus sich prinzipiell an kein Ende gelangt?

Damit sei nicht einer naiven Unmittelbarkeit das Wort geredet, die nur die korrelativ entgegengesetzte Verkürzung bedeutete. Doch ist bedenkenswert, daß man in der modernen philosophi-

²⁸⁷ THOMAS VON AQUIN, De ver. 14, 8 ad 5: "Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem."

schen Diskussion seinen Gegner selten direkt des Irrtums, aber statt dessen der "Naivität" zeiht,²⁸⁸ daß man dem andern weniger vorhält, seine These sei falsch, als vielmehr, sie falle hinter KANT oder HEGEL oder wen immer zurück (und dies auch dann, wenn man, geschichtlich denkend, der Theorie vom Fortschritt des Geistes im Sinne HEGELS oder TEILHARDS DE CHARDIN mit Vorbehalten gegenübersteht).

In einem ersten entscheidenden Schritt wird Naivität durch das Entstehen (bzw. Bewußtwerden) einer Kontroverssituation als solcher gebrochen. Mit Kontroverssituation ist dabei mehr gemeint als die Vermittlungssituation von Interpersonalität überhaupt. Der Aufbruch des Ich (wenn es nicht je schon aufgebrochen wäre!) in solche Gemeinsamkeit differierender Sichten läßt die Wahrheit allererst in ihrer Souveränität erscheinen: "Mit zweien beginnt die Wahrheit."²⁸⁹

Wird aber die Differenz zur Kontroverse, dann lenkt das unvermeidlich den Blick vom zu Erblickenden (dem alleinigen Maß seiner differenten Aspekte) auf die Weisen, wie es erblickt wird. Und diese grundsätzliche Folge von Kontroverssituation überhaupt verschärft sich dann, wenn der Gegner ausdrücklich nicht das Gesehene oder zu Sehende, sondern den Sehenden und sein Sehen zur Diskussion stellt. Das Selbst rückt in den Mittelpunkt, und auch wo es nicht mit HEIDEGGERS hartem Wort²⁹⁰ als "das Selbst der aufgeregten-neugierigen und haltlosen Zergliederung seines 'Innenlebens'... einer 'analytischen' Begaffung von Seelenzuständen und ihrer Hintergründe" zu kennzeichnen ist, scheint es

²⁸⁸ Vgl. zu diesem Begriff P. WUST, Naivität und Pietät, Tübingen 1925.

²⁸⁹ Daß mit diesem NIETZSCHE-Wort (Fröhl. Wissenschaft 260 [KStA 3, 517]) mehr als eine (vielleicht ironische) Stammbuch-Weisheit gemeint ist, sei kurz mit einer erneuten Erinnerung an das "alles sehende" Bild des NIKOLAUS VON KUES (De visione Dei) verdeutlicht: Nicht schon dadurch, daß ich *sehe*, wie dieses Bild mich ausschließlich im Blick hat, sondern erst dadurch, daß ich *zugleich* vom anderen *höre* (und es ihm *glaube*), das Bild blicke auch ihn derart ausschließlich an, erst im Zugleich beider Ausschließlichkeiten erscheint die göttliche Wahrheit und wahre "Göttlichkeit" des Bildes. So aber nicht nur die dieses Abbildes (Studienausgabe III, 94-99).

²⁹⁰ Sein und Zeit, Halle 1927, 273.

doch jene Einfalt verloren zu haben, die nur das "eine Notwendige" sucht.²⁹¹

Um es mit einem andern geläufig gewordenen Begriffspaar auszudrücken: Die Frage der Wahrheit tritt hinter jener der Wahrhaftigkeit (Aufrichtigkeit, Redlichkeit) zurück. – Demgegenüber ist eine doppelte Fragwürdigkeit zu erinnern: a) die Fragwürdigkeit des "Praxis"-Kriteriums für die Wahrheit einer "Theorie" (die mehrfache Unsicherheit eines Rückschlusses von den "Früchten" auf den Baum); b) die Fragwürdigkeit des Kriterien-Interesses als solchen,²⁹² nicht nur insofern, als hier dem Vertrauen das Mißtrauen vorgeht, sondern auch insofern, als eben damit der Vollzug zum Thema wird statt dessen Thema, aristotelisch: sein Worumwillen.

Allerdings stehen hier die Momente nicht undialektisch trennbar nebeneinander. Doch es geht um ihre Akzentuierung. Ebensov wenig läßt sich die nun einmal bestehende Situation überspringen oder gar leugnen. Doch es geht darum, nicht Not in Tugend umzudeklariieren.

Nochmals: Rückkehr zu unberührter Naivität wird hiermit nicht gepredigt, schon gar nicht der Verzicht auf die Anstrengung des Begriffs. Wie aber, wenn man sich der geforderten Anstrengung auch und gerade durch eine bestimmte Weise des Rückfragens und Reflektierens zu entziehen versuchte? Dies jedenfalls dann, wenn verlangt ist, zu bedenken und bedenkend zu bezeugen, was sich gibt. Immerhin wäre auch in dieser Richtung THEODOR W. ADORNOS Wort zu bedenken: "Die Aufforderung, man solle sich

²⁹¹ Die Parallelen zur Romantisierung der Liebe (vgl. P. KLUCKHOHN, Die Auffassung der Liebe im 18. Jahrhundert und in der Romantik, Halle 1931) und zu ihrer späteren Psychologisierung drängen sich auf. Auch hier könnte man über das Saldo von Gefahr und Chance, von Gewinn und Verlust diskutieren, auch wenn man sich nicht auf jene Extrempositionen bezieht, für die bei der zu leistenden Liebe das Geliebte schließlich geradezu stört."

²⁹² Siehe oben Anm. 42; eigens zum Thema, theologischerseits: D. BERDE-SINSKI, Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie, München 1973.

der intellektuellen Redlichkeit befehligen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken heraus."²⁹³

Darum sind diese Reflexionen kein (in exercito) selbstwidersprüchlicher Aufruf zum "einfachen Leben" des Reflexionsverzichts. Nichtwidersprüchlich nämlich ist a) die Forderung, der Reflexion über die konkrete Gestalt der eigenen *fides qua* die Meditation der *fides quae* voranzusetzen. Nichtwidersprüchlich ist b) das Ansinnen an die sich reflektierende Reflexion, sich (und zwar nicht nur abstrakt und grundsätzlich) als sekundär zu begreifen gegenüber dem von ihr reflektierten Vollzug – und diesen als sekundär dem gegenüber, worauf er zielt.

Gleichwohl, unsere Untersuchung hat ihren Ort gerade auf dem doppelt zweiten Platz reflektierender Explikation. Folgt dafür aus dem eben Gesagten, wir hätten schließlich theistisches Ja und atheistisches Nein über ihre Entgegensetzung hinweg als gleichnotwendig und als gleichberechtigt zu verstehen?

Dieser Meinung wäre zumindest mit der Frage zu begegnen, von welchem Ort her sie die beiden Standpunkte überschaue. Darauf ließe sich antworten, hier werde nicht überschaut, sondern gemeinsam *aufgeschaut*; Ja und Nein seien als gleichen Rangs und Rechtes nicht (allgemein und grundsätzlich) erkannt und behauptet, sondern (im jeweils konkreten Fall) erhofft.

Damit verliert die Behauptung schon wesentlich an Anstößigkeit – freilich nicht in der Sicht eines bestimmten agnostischen Humanismus (für den sich so vielmehr erneut eine im Grunde intolerante Ideologie durchgesetzt hat). Aber vielleicht klärt nach beiden Seiten die weitere Frage, woher diese Hoffnung gerechtfertigt sei. Das weist auf schon früher (S. 108) Erörtertes zurück. Der Christ wird sich demnach letztlich auf "Christus, den Herrn" berufen. Er stützt sich also weder bloß auf sich noch auf eine allgemeine Wahrheit noch einfach auf das unergründliche Geheimnis über Ja und Nein; er beruft sich auf eine Person und ihr Ja (2 Kor 1,19f.), auf die Erfahrung ihrer Selbstzusage (siehe den Exkurs zu Kap. 7).

²⁹³ Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. ²1962, 99.

Aber er muß deshalb nicht behaupten, alle andere Hoffnung, die sich auf das Sinn-Zeugnis eines Lehrers oder "Erleuchteten" stützt, gehe irre. Im Gegenteil haben zu allen Zeiten, über unaufhebbare Schranken (auch ihrer gegenseitigen Fremdheit) hinweg, sich jene verstanden, denen gegeben war, zu "erfahren". Dabei geht es gar nicht um Exklusives. Vermag nicht ein jeder, läßt er sich nur ein, an den großen religiösen Texten – nach je seinem Maß – die Wahrheit wenigstens zu erahnen, die aus ihnen spricht?²⁹⁴

So wahr es bleibt, daß der Bekenkende in einem letzten Sinn nicht weiß, ob er in Wahrheit glaubt,²⁹⁵ so weiß er den Texten zufolge doch, *wem* er geglaubt hat (2 Tim 1,12). Und aus diesem Wissen wird auch seine Hoffnung, daß er glaube, gerechtfertigt. So ist sie mehr als Vermuten und Wagnis, sie ist (gerade im oben erörterten Sinn der Einheit von Entscheidung und Begründung) Glaubens-*Gewißheit*. So verlangt der Atheismus ihm vor allem die Selbst-Besinnung auf seinen Beruf zum Zeugnis ab.²⁹⁶

Von daher erhält einmal das Ja einen unvergleichlichen Vorrang; nicht im Sinne "festhaltender" Ausschließlichkeit, sondern als Übermaß, das gar nicht anders kann als (*bonum diffusivum sui*) "missionarisch" überborden (vgl. etwa Phil 1). Dann aber wird offenkundig (siehe gerade Phil 1), wie wenig das Bekenntnis der

²⁹⁴ Vgl. Sammlungen wie Religionsgeschichtliches Lesebuch (Hrsg: A. BERTHOLET), 17 Hefte, Tübingen 1926-1932; A. HUXLEY, Die ewige Philosophie, Zürich 1949; F. HEILER, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, Nachdruck der 5. Auflage München 1969; TH. OHM, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie, Krailling vor München 1950.

²⁹⁵ Vgl. DH, 1534 u. 1549.

²⁹⁶ Das ist – gerne zugegeben – nicht mehr "Wissenschaft" und auch nicht Wissenschaftstheorie; doch ist es darum keineswegs schon "religiöses" Reden, sondern durchaus mögliches Wort einer *Philosophie* der Erkenntnis und Erkenntnis-Vermittlung, also der (prinzipiell) gemeinsamen Sprache von Atheismus und Glaubensbekenntnis. (Warum übrigens müßte sie dazu irreligiös sein – wie Literatur- und Kunstphilosophie unästhetisch?) Den, der sie als "erbaulich" abtun wollte, könnte man immerhin auf die große attische Metaphysik verweisen. Siehe H. KRINGS, Transzendente Logik, München 1964, 341: "Die ganze Wahrheit wird nicht bewiesen, sondern bezeugt. Oder besser: sie wird durch Bezeugung bewiesen. Der Tod des Sokrates liegt nicht außerhalb der Philosophie."

Erfahrung dieses Ja mit Ideologie und Intoleranz zu schaffen hat. Wo sie auftauchen (unleugbar ist die Geschichte der Religionen und auch der christlichen Predigt von ihnen gezeichnet), wird die Botschaft gerade verkürzt und mißbraucht (und dieser Mißbrauch läßt sich eben von diesem Ja her indizieren).

Mißbraucht wird das Ja, wo es die eigene Selbstbehauptung stützen und egoistische Intoleranz legitimieren soll; mißbraucht aber auch, wo in seinem Namen unter dem Vorwand toleranten "Geltenlassens" nur verschiedene Egoismen ihre Sphären abgrenzen, wo also Selbstbehauptung und Selbstbehauptung sich arrangieren, indem man verschweigt, daß dieses Ja zugleich das Nein zu unserem Nein ist, und sich der lastenden Berufung zur Kritik (nicht nur an sich, sondern auch an den anderen) entzieht. Verkürzt wird das Ja schließlich, wenn man es nicht zu bekennen wagt, weil unvermeidlich jede Verkündigung auch den Verkünder verkündet – und so das zu Verkündigende verstelle. Dann wären dennoch wir es, die über die Zusage verfügten (und sie ginge so in unser Ja oder Nein ein, daß sie nicht mehr zugleich auch deren Gericht sein könnte). Wie sie aber in Wahrheit im Atheismus wirksam sein kann, so vermag sie auch durch die Verdeckung ihrer Bekenner hindurch zu wirken. Der Ernst der Hoffnung bezüglich des Atheismus ist darum die Hoffnung auf sein "Überführtwerden" (Joh 16,8-11); im doppelten Sinne des Wortes: Hoffnung auf die Enthüllung seiner Unwahrheit und auf seine Verwandlung (aufgrund der schon in ihm wirkenden Wahrheit). Dies aber nicht als "Sieg" des Glaubenden (vielmehr als Gericht auch über ihn, da er für die anderen verantwortlich war), sondern als die Offenbarung dessen, an den er hoffend glaubt.

9. Die Frage Ijobs

Mancher Leser wird fragen, was das vorige Kapitel über Atheismus solle, wenn dessen Hauptgrund nicht einmal genannt sei: der Schmerz, die Not und das vergeblich "himmelschreiende" Unrecht in dieser Welt. Besonders für eine Zeit, deren Erkenntnisideal konkrete Erfahrung und empirischer Ausweis sind, muß der Erfahrungsbeweis des Leidens (des Leidens der Unschuldigen und der Kinder vor allem) unwiderleglich erscheinen. Die theologische Hypothese wird offenbar durch das Experiment der Geschichte falsifiziert; das Ergebnis scheint klar.

Gerade aber weil diese Frage solches Gewicht hat, sollte sie nicht beiläufig behandelt werden. Sie verlangt ein eigenes Kapitel, und zwar auch deshalb, weil das Ergebnis in Wahrheit keineswegs klar ist. Das Experiment vollzieht sich am Menschen. Nicht allein, weil es noch weitergeht, sondern weil es an ihm, in seiner Freiheit geschieht, ist es grundsätzlich "offen". Der Mensch und seine Antwort, seine Antworten, gehören in unserer Frage unmittelbar zum Ergebnis hinzu.

Das ist auch der Grund, warum wir erst jetzt, und nicht schon zu Anfang unseres Versuchs, diese Frage ausdrücklich zu Wort kommen lassen. Sagen wir es gleich vorweg: man wird mit ihr niemals fertig, niemand wird es. Nicht mit einem alles erklärenden Ja, aber ebensowenig mit einem Nein, das alles (oder doch zumindest "Gott") erledigt.²⁹⁷

ANDRÉ FROSSARD (um nur eine bescheidene Stimme zu nennen) schreibt am Schluß seines weitverbreiteten Bekenntnisbuchs: "Zweimal ist das größte Leid, das Menschen treffen kann, in meinem Hause eingekehrt. Die Väter werden mich verstehen, die Mütter noch mehr, ohne weitere Worte... [Ich] habe im Grauen die Erinnerung an Gottes Barmherzigkeit gesucht. Unfähig zur Auflehnung, *ausgeschlossen von der Zuflucht des Zweifels* (woran sollte

²⁹⁷ Auch der Verf. nicht; darum erlaubt er sich den Hinweis auf zwei spätere Wortmeldungen: Denken vor Gott (Anm. 5), Kap. 10 (Sprachlos vor Leid und Schuld?) und Gott-ergriffen (Anm. 5), Kap. 3 (Und der "Fels des Atheismus"?)

ich zweifeln, außer an mir selbst?), habe ich mit diesem Schwert in der Brust gelebt, wissend, daß Gott die Liebe ist."²⁹⁸

Dies ist, wie gesagt, nur eine der Stimmen; die Überschrift des Kapitels nennt eine andere. Sie weiß weniger und ihr ist Auflehnung weniger fremd. ERNST BLOCH kritisiert nicht zu Unrecht, daß man den Empörer als sanften Dulder verkirchlicht habe. "Der Rebell Hiob wurde tatsächlich im Orient sprichwörtlich für sein Gegenteil, dergestalt daß hier unter den vielen Bildernamen des Kamels auch dieser ist: abu Eyyub, Vater Hiobs. Der Koran preist Hiob, halbiert zum Dulder und sonst nichts, als ein Ergebungs-Vorbild, das selbst im Islam auffällt... Zwar den orthodoxen Juden ist der scheinbare Gottesdulder immerhin ein Ärgernis geblieben, aber der Kirche wurde er zum princeps aller, die sich löblich unterwarfen."²⁹⁹ Ob dies so schlechthin gilt, stehe dahin, und auf Ijobs eigene "Unterwerfung" wird noch einzugehen sein; worauf es jetzt nur ankommt, ist das unbestreitbare Faktum, daß das Buch Ijob zum Kanon der biblischen Bücher gehört, daß dieser Protest sich innerhalb der Religion erhebt, nicht einfach gegen sie; daß Jahwe angeklagt wird, nicht geleugnet. Freilich bedarf dieses Faktum der Deutung. Zeugt es vielleicht nur von unaufgeklärtem Bewußtsein?

Doch blicken wir dafür zuerst auf die (abendländisch-)philosophische Geschichte unserer Frage.³⁰⁰

²⁹⁸ A. FROSSARD, Gott existiert. Ich bin ihm begegnet, Freiburg i. Br. 1970, 142f. (Sperrung von mir). – Vgl. C. S. LEWIS, Über den Schmerz, Köln-Olten 1954, 27: "In gewissem Sinn wird das Problem des Schmerzes durch das Christentum eher geschaffen als gelöst; denn der Schmerz wäre kein Problem, hätten wir nicht, vergraben in unsere tagtägliche Erfahrung mit dieser schmerzerfüllten Welt, dennoch die, wie wir glauben, gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe."

²⁹⁹ E. BLOCH, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Gesamtausg. 14, 160.

³⁰⁰ Vgl. F. BILLICHSICH, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, 3 Bde., Wien 1955, 1952, 1959.

Antworten des Denkens

Das Problem "Gott und das Leiden" stellt sich natürlich nur dort, wo man von der *Wirklichkeit* dessen ausgeht, was sich nicht vereinbaren läßt. Allerdings kann man Gott wie das Leiden auf verschiedene Weise denken.

Aus der Weltdeutung orientalischer Religion geht in die abendländische Tradition der Dualismus ein, der sie in verschiedenen Strängen durchzieht. Kämpfen gemäß dem Parsismus der "Weise Herr" Ahura Mazda (Ormazd) und der böse Gegengott Ahriman in der Welt und in jeder Menschenseele um den Sieg und stehen im Manichäismus Licht und Finsternis unrückführbar am Anfang des Weltgeschehens, das sich als Zerstreuung des Lichts und als Kampf um seine rettende Sammlung darstellt, so zeigt sich eine ähnliche Spannung nicht nur in der "Dichotomie" der klassischen Metaphysik (und gerade auch – wie gleich gezeigt werden soll – in den antiken Monismen), sondern wirkt – als Konzept eines innergöttlichen Dualismus, siehe auch G. SCHOLEMS Arbeiten zur Kabbala – bis in Spekulationen des späten SCHELLING hin weiter.

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. In dieser Richtung wäre zum Beispiel C. G. JUNG'S Option für die Vierfachheit gegen die christliche Trinität zu sehen. (Während deren isolierende Absolutsetzung zu einer sie spiegelbildlich ergänzenden satanischen Trinität führen müsse, sei das Heil allein durch Integration der Schatten-Hälfte als des Vierten erreichbar.)

1. Dies scheint in der antiken Philosophie die Position HERAKLITS: "Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Satttheit Hunger. Er wandelt sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermennt 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).

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 vorstellt³⁰¹) 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. (Ähnlich später nach BLUMENBERGS These – die frühneuzeitliche Selbstbegründung des Denkens angesichts eines nominalistisch-theologischen Absolutismus.³⁰²)

Für seinen Antwortversuch sammelt PLATON die unterschiedlichen Aspekte der vorausgegangenen Deutungsanstöße, ohne sie freilich zu einer Gesamtschau verbinden zu können. So wird nach den Pythagoreern "die Welt aus Grenzenlosem und Begrenzendem zusammengefügt" (PHILOLAOS, Fragg. 1). Das Grenzenlose (ápeiron) aber ist zugleich das Unsinnige und Unvernünftige; seiner Natur "ist der Lug und der Neid eigen" (Fragm. 11). Orphisch-pythagoreisch ist auch die Rückführung hiesigen Übels auf einen vorgeburtlichen Sündenfall der Seelenwesen. So versteht EMPEDOKLES sich – "mit fremdartiger Fleischeshülle umkleidet" (Fragm. 126) – als "ein von Gott Gebannter und Irrender, da ich rasendem Streite vertraute" (Fragm. 115), doch mit der Hoffnung,

³⁰¹ 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." – Die Fragmente der Vorsokratiker werden nach DIELS/KRANZ geboten.

³⁰² H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966; zur Einschränkung seiner These, vgl. G. ROHRMOSER, *Emanzipation und Freiheit*, München 1970, 10-15; W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 114-128 (119f., wird übrigens auch mit Recht betont, daß man die Theodizeefrage nicht zum Hauptmotiv der Theologiegeschichte stilisieren darf).

durch zuchtvolles Leben auf dem Weg der Seelenwanderung wieder heimkehren zu dürfen.³⁰³

Unter Verzicht auf die Frage nach dem ferneren Woher sehen DEMOKRIT wie SOKRATES offenbar den Ursprung des Übels in der durch den Leib bedingten Unwissenheit der Menschen: "Der Verfehlung Ursache ist die Unkenntnis des Besseren" (DEMOKRIT, Fragm. 83).³⁰⁴ So kommt SOKRATES zu dem Appell an seine Richter, "eines als unverbrüchliche Wahrheit anzuerkennen, den Satz nämlich, daß es für einen rechtschaffenen Mann kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, und daß seine Sache von den Göttern nicht im Stich gelassen wird."³⁰⁵

Vor allem in der Begegnung mit diesem Mann ist PLATON zum Philosophen und zum Begründer der abendländischen Metaphysik geworden.³⁰⁶ Er sagt nun zu unserer Frage, zwar habe Gott in seiner neidlosen Güte gewollt, "daß nach Möglichkeit alles gut und nichts schlecht sei,"³⁰⁷ doch setze die Materie dem Ordnungswillen Grenzen: "denn das Körperhafte befand sich in großer Unordnung, ehe es zur jetzigen Ordnung [dem "Kosmos"] gelangte".³⁰⁸ – Ähnlich ist der Leib und seine Sinnlichkeit schuld an

³⁰³ "Zuletzt aber werden sie Seher und Sänger und Ärzte und Fürsten den irdischen Menschen, woraus sie emporwachsen als Götter, an Ehren reichste, den andern Unsterblichen Herdgenossen, Tischgefährten, menschlicher Leiden unteilhaft, unverwüstlich" (Fragm. 146, 147).

³⁰⁴ "Die Götter aber geben den Menschen alles Gute, wie ehemals so auch jetzt; nur alles, was übel, schädlich und unnütz ist, das schenken die Götter weder ehemals noch jetzt den Menschen, sondern sie selbst geraten unversehens daran durch Geistes Blindheit und Unbesinnlichkeit" (Fragm. 175). Für SOKRATES siehe etwa XENOPHON, Memorabilien III 9, 4-6.

³⁰⁵ PLATON, Apologie 41 c 9 – d 2. In Konsequenz dessen wird von seinem Schüler EUKLEIDES berichtet: "Er lehrte, das Gute sei Eins, mit vielen Namen benannt: bald nannte er es Einsicht, bald Gott, anderswo wiederum Vernunft und so weiter. Dem Guten Entgegengesetztes ließ er nicht gelten, indem er sagte, so etwas gebe es gar nicht" (DIOGENES LAERTIUS, Leben und Meinungen berühmter Philosophen II 106).

³⁰⁶ Vgl. H. KUHN, Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik, München 1959.

³⁰⁷ Timaios 30 a 2f.

³⁰⁸ Politikos 273 b.

den Disharmonien der Seele.³⁰⁹ Nicht als wäre das Unrecht tun bloßer (rein "theoretischer") Irrtum – denn zur Heilung des Täters bedarf es der Strafe, nicht bloß der Belehrung³¹⁰ –, aber daß niemand freiwillig Unrecht tut, bleibt PLATONS selbstverständliche Überzeugung.³¹¹ Unentschieden bleibt auch, woher und warum die Seele in ihren Körper gerät. Im Phaidros-Mythos ist es ein vorirdisches Versagen der leitenden Seelenkraft gegenüber der schon *in* der Seele drängenden Begehrlichkeit, aufgrund dessen sie zur Geburt auf die Erde fällt.³¹²

Dabei ist von der Schlechtigkeit der Lenker (248 b 2), aber auch von "irgendeinem Zufall" (syntychía – c 6) die Rede. – Im Timaios hingegen wird (von den Untergöttern) dem Unsterblichen darum das Sterbliche "dazugewebt", weil die Welt sonst unvollkommen wäre, da sie dann nicht alle Arten von Lebewesen enthielte.³¹³ Dabei soll die "erste Geburt für alle die nämliche sein, damit niemand benachteiligt werde" (41 e 3f.). Erst ihr freies Verhalten führt eventuell zu (unterschiedlichen Weisen von) Wiedergeburt. Nochmals heißt es: Dies hatte Gott so bestimmt, "damit er selbst an der späteren Schlechtigkeit eines jeden schuldlos sei", und auch die körperformenden Götter sollen das sterbliche Wesen aufs beste geleiten, "wofern es nicht selbst sein Unglück verschulde".³¹⁴

Hier spricht PLATONS Grundüberzeugung sich aus. "Für das Gute darf man keinen anderen Urheber, für das Schlechte hingegen muß man irgendwelche Ursachen suchen, aber nicht Gott", läßt er SOKRATES im "Staat" erklären;³¹⁵ darum auch an dieser Stelle sein engagierter Protest gegen Epos und Drama, wonach Zeus gute und böse Lose verteilt (Ilias 24, 527ff.) und "Gott die Menschen schuldig werden läßt, wenn er ihr ganzes Haus verderben will" (AISCHYLOS, Fragm. 160).

³⁰⁹ Zum Beispiel Phaidon 66 a 4 – 67 b 5; Gorgias 493 a 3: sôma – sêma: der Leib ein Grab.

³¹⁰ Gorgias 477-479; 525 b.

³¹¹ Vgl. etwa gerade im Gorgias 460 b 6 – c 6.

³¹² Phaidros 246ff.

³¹³ Tim 41 a 7ff.

³¹⁴ Tim 42 d 3f. u. e 3f.

³¹⁵ Politeia II 379 c 5-7.

Die physischen Übel zählen dabei im strengen Sinne nicht. Obwohl den Gerechten vielleicht sogar Geißelung und Kreuzigung erwarten (II 361 e 3ff.), ist er doch glücklich zu nennen; all dies nämlich, was ein Übel "zu sein scheint" (!), wird ihm "zum Guten ausschlagen im Leben oder Tod. Denn niemals wird von den Göttern im Stich gelassen, wer ernstlich gerecht und, sich um Tugend bemühend, Gott so ähnlich werden will wie menschenmöglich" (X 613 a 5 – b 1).

Hinsichtlich dieses Wollens indes, oder des Nichtwollens, das sich vielleicht auf ein Nicht-Wollen-Können beruft, gilt das berühmte Wort der Lachesis an die ihr künftiges Leben wählenden Seelen: "Euer Los wird nicht durch den Dämon bestimmt, sondern ihr seid es, die sich den Dämon erwählen... Die Tugend ist herrenlos; je nachdem er sie ehrt oder mißachtet, wird ein jeder mehr oder weniger von ihr empfangen. Die Schuld liegt beim Wählenden; Gott ist schuldlos."³¹⁶

Ob der ungeklärte Dualismus dieser Verteidigung Gottes nun in PLATONS letztem Werk, den "Gesetzen", tatsächlich zur Annahme einer zweiten bösen Weltseele geführt hat oder ob sie bloß als dialektisch aufzuhebende Hypothese gemeint war,³¹⁷ jedenfalls deuten sich hier Konsequenzen an, die in der Folge ausdrücklich gezogen werden.

Nicht allerdings bei seinem Schüler ARISTOTELES, den im übrigen unsere Frage offenbar nicht bewegt hat. Er bestimmt die Materie einerseits als Ursubstrat, das in sich selbst ganz unbestimmt, pure Möglichkeit ist und somit Gut und Böse vorausliegt, und er besteht zugleich darauf, daß das Erste Wirklichkeit sein muß, und das Schönste und Beste, statt daß es sich erst zu entwickeln hätte.³¹⁸ – Andererseits aber setzt auch für ihn die Materie als der unentstandene, ewige Baustoff der Welt den Formkräften einen gewissen Widerstand entgegen. Insofern gibt es Mängel, die auf die Materie zurückzuführen sind. Das Böse aber hat seinen Ur-

³¹⁶ Politeia X 617 e 1-5.

³¹⁷ Nomoi X 896 e 4ff.

³¹⁸ Phys I 7-9; Met VII 3; IX 9; XII 6 u. 7.

sprung nicht darin, sondern im freien Willen des Menschen.³¹⁹ Da aber nicht von Weltbildung und Gottes Vorsehung gesprochen wird wie bei PLATON,³²⁰ kann ARISTOTELES gewissermaßen "unbekümmert" beschreiben und analysieren, was sich ihm zeigt, handle es sich um Mißgeburten oder darum, daß menschliches Glück keineswegs allein in der Tugend besteht.³²¹

Anders die Stoa, die nicht bloß PLATONS Problematik wieder aufnimmt, sondern obendrein gegen ihn mit der These eines strikten Monismus antreten will. Die Gottheit, Urfeuer, Äther, Lebenshauch und Vernunft dieser Welt, wird hier geradezu durch ihre allbestimmende "Vorsehung" definiert.³²² Infolgedessen kann es eigentlich kein Übel geben, jedenfalls physisches nicht. Dies besteht vielmehr nur in der irrigen Meinung der Menschen, die einzelnes isolieren, statt das wohlgeordnete Ganze zu betrachten.³²³ (Die Unhaltbarkeit dieser These führt dazu, die Vorsehung Gottes auf das Allgemeine zu beschränken, so wie auch Könige sich nicht um alle Kleinigkeiten sorgen.³²⁴)

³¹⁹ "Denn überall, wo es in unserer Macht steht, zu handeln, da steht es auch in unserer Macht, nicht zu handeln, und wo das Nein, da auch das Ja... Der Satz aber: 'Mit Willen schlecht ist niemand, niemand wider seinen Willen glücklich', ist in der ersten Hälfte falsch und nur in der zweiten richtig. Denn glücklich ist niemand wider Willen, aber Minderwertigkeit ist freiwillig" (Nikom. Eth. III 1113 b 7ff.).

³²⁰ Es gibt tatsächlich zu denken, daß ARISTOTELES zwar andere Thesen PLATONS, vor allem ja seine Ideenlehre, ständig kritisiert, auf PLATONS Gott aber nicht zu sprechen kommt. "Wenn das Wort 'Gott' im religiösen Sinn genommen werden soll, dann ist die aristotelische Philosophie Atheismus" (W. BRÖCKER, Aristoteles, Frankfurt/M. 1957, 221).

³²¹ Zum ersten De gener. an. IV 3, 769 b 8ff.; zum zweiten Nik. Eth. VII 1153 b 19-21.

³²² Vgl. CHRYSIPP: "Was bleibt vom Schnee übrig, wenn man die weiße Farbe und Kälte wegnimmt? Was vom Feuer, wenn man die Wärme beseitigt... Und was von Gott, wenn man ihm die Vorsehung abspricht?" (Stoicor. vet. fr. [ARNIM] II 1118)."

³²³ CHRYSIPP (fr II 550): "Die Welt ist ein vollkommener Körper, die Teile der Welt aber sind nicht vollkommen, weil sie in gewissem Verhältnis zum Ganzen, nicht aber für sich selbst bestehen." MARC AUREL IX 39: Nicht darf der Teil mit dem, was des Ganzen wegen geschieht, unzufrieden sein.

³²⁴ Vgl. z.B. CICERO, De nat. deor. III 86.

Das moralische Übel, das Böse, aber kann die Stoa, bei ihrem geradezu prophetischen Impetus, von vornherein nicht leugnen. Da es auf keinen Fall von Gott kommt, muß es aus menschlicher Freiheit entspringen, so problematisch deren Annahme innerhalb des stoischen Weltbildes bleibt. Doch führt auch dies auf zwei Weisen zur Aufweichung, wenn nicht gar zur Aufgabe des Systems. Was soll nämlich die Predigt gegen das Böse, wenn man bei CHRYSIPP liest: "Auch das Böse geschieht irgendwie gemäß der Vernunft der Natur; es geschieht sozusagen nicht unnütz bezüglich des Ganzen, gäbe es doch sonst auch nichts Gutes."³²⁵

Will man das Böse jedoch nicht so heraklitisch "anerkennen", dann führt die Frage nach seiner Motivation wieder zum platonischen Dualismus zurück; denn weder die verführerische Macht der Außendinge noch schlechte Erziehung genügen zur Antwort; die Kraft der Affekte zeigt, daß im Menschen der Vernunft als fremde, feindliche Macht das Sinnlich-Leibliche entgegensteht.³²⁶

Ausdrücklich und mit systematischer Konsequenz jedoch nimmt PLATONS Lehre jener Denker auf, dessen Theodizee (= Rechtfertigung Gottes) man als die bedeutendste Leistung der Antike auf diesem Gebiete bezeichnet hat:³²⁷ PLOTIN. Sein Wort für die Weltwerdung ist *apórhoia* (Emanation), und sein Lieblingsbild für das hiermit Gemeinte das ins Dunkel ausstrahlende Licht.³²⁸ – 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 nun, gleichsam das Erlöschen des Lichts

³²⁵ Fr II 1181; vgl. II 1169 über Gut und Böse als unhalbbierbares Gegensatzpaar.

³²⁶ So gegen CHRYSIPP, PANAITIOS und POSEIDONIOS, vgl. M. POHLENZ, *Stoa und Stoiker I. Die Gründer Panaitios Poseidonios*, Zürich 1950, 217 u. 318ff. – Bei EPIKTET kommt es schließlich zu "einer schroff dualistischen Antithese", und wie er vom Leib als "Gebilde aus Kot" spricht, so MARC AUREL vom "toten Gebilde aus Staub und Knochen" (M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, 335f. u. 342; Belege: Bd.II [Erläuterungen] ; 1964, 165 u. 168).

³²⁷ BILLICSICH, a. a. O. 1 99.

³²⁸ V 1,7; IV 3,9; V 3,12.

als solches, ist die Materie. Und als dieses existierende Nichts heißt sie ausdrücklich "das wahrhaft Böse", während PLOTIN ihr zugleich dieselbe Notwendigkeit zuerkennt wie dem Guten, da dieses mit Notwendigkeit aus sich herausgeht.³²⁹

Wir brauchen die sorgsam erarbeiteten Zwischenstufen dieses Geschehens hier nicht zu erörtern. Nur die Verkörperung der Einzelseele sei kurz angesprochen. Dieses Hinabsteigen wird einerseits als Schuld bezeichnet,³³⁰ andererseits als Geschick und Notwendigkeit,³³¹ da alle Möglichkeiten verwirklicht werden müssen. Freiheit und Notwendigkeit sollen hier in eins gedacht werden können. Darum ist auch die Welt als ganze nicht etwa schlecht, im Gegenteil ist sie als schönste der möglichen Welten die herrliche Offenbarung der Gottheit.³³² Hinsichtlich der Mängel bleibt so keine andere Auskunft, als wir sie schon kennen: es handelt sich um einzelnes, das bei Gesamtbetrachtung seinen Platz und Sinn zeigt – wie die Schatten im Bilde oder die minderen Rollen im Drama.³³³ Grundsätzlich klingt es schließlich wie bei HERAKLIT: "Aus Entgegengesetztem besteht mit Notwendigkeit dieses All."³³⁴

2. Mit einem Wort: Schuld, das moralische Übel, wird in der vorchristlichen Philosophie auf das physische Übel zurückgeführt und dieses als unvermeidliche Mangelerscheinung der Welt verstanden, wenn es nicht sogar als notwendiges Kontrastmoment in der gesamt-kosmischen Harmonie positiv gerechtfertigt wird.

³²⁹ I 8,5,9 u. 7,20ff.

³³⁰ IV 8,5,28f. und bes. V 1,1.

³³¹ Als Herab-Geschick werden durch Gott: 8,5,13.

³³² Vgl. besonders die Schrift "Gegen die Gnostiker" (II 9). (9,8,26 f.: "Wenn aber ein anderer Kosmos besser ist als dieser, was ist das für einer?")

³³³ III 2,11. Zur Frage "Leiden und Gerechtigkeit" heißt es lakonisch (III 2,5,6f.): "Not und Krankheit sind für die Guten nichts, für die Schlechten förderlich." Andererseits jedoch zieht PLOTIN auch den Vergeltungsgedanken aus der Seelenwanderungslehre heran (III 2,13). Im Vorblick auf Kommendes schließlich sei sein erstaunlich "pragmatischer" Verweis auf das Gesetz der Realitäten notiert – er ist ausdrücklich im Sinne des *Rechts* des Stärkeren gemeint – (III 2,8): "Gerettet werden im Kampfe, und so gebietet es das Gesetz, die tapfer Streitenden und nicht die Betenden. Denn auch die Scheuer füllt nicht, wer betet, sondern wer das Land beackert."

³³⁴ I 8,7,2f.

Diese Lösung ist dem jüdisch-christlichen Denken nicht möglich. Der "Adam-Mythos"³³⁵ sieht den Ursprung des Übels nicht kosmologisch, sondern geschichtlich: im Abfall des freien Geschöpfes von dem allmächtigen und allgütigen Schöpfer. Das Leid erscheint in dieser Konzeption als Strafe für Schuld wie als Prüfung, an welcher Tugend und Weisheit des Menschen sich verdienstvoll bewähren können und sollen.

Verständlicherweise jedoch wirkt trotzdem der griechische Dualismus in z.T. sehr erheblichem Maß in das Erklärungsbegehren der christlichen Apologeten hinein.³³⁶ Ganz abgesehen von den verschiedenen synkretistischen Weltentwürfen der Gnosis, für welche die Schöpfung als solche vom Übel ist und Christus gleichsam das Symbol der Erlösung von dieser Welt durch die verwandelnde Erkenntnis des wahren Wesens des Menschen, seiner vergessenen Gottessohnschaft.³³⁷

Gerade der Gnosis (= Erkenntnis) gegenüber betonen indes die kirchlichen Theologen andererseits die Grenzen ihrer eigenen Antwortversuche.

"Wie also unser Erkennen beschränkt ist, so müssen wir uns auch in den verschiedenen Fragen dem anvertrauen, der uns seine Gnade [erst] stückweise schenkt" (IRENÄUS).³³⁸ Doch angesichts der Leiden dieser Umbruchzeit und angesichts einer zunehmenden Verunsicherung durch das Leid, der Frage nach seinem Sinn und der mehr oder minder dualistischen Antwort der spätantiken religiösen Bewegungen müssen die christlichen Autoren ein Be-

³³⁵ Vgl. P. RICEUR, Symbolik des Bösen, Freiburg/München 1971, 265ff.

³³⁶ So erklärt beispielsweise LAKTANZ in Kapitel 15 seiner Schrift "De ira Dei" – darin hat er auch (13, 19) die berühmten Alternativen EPIKURS überliefert: "Gott will entweder die Übel aufheben und kann nicht, oder Gott kann und will nicht, oder Gott will nicht und kann nicht, oder Gott will und kann" –, der Seele hafte das Gute an, dem Leib das Böse, und prinzipiell: das Gute könne nicht ohne das Böse bestehen.

³³⁷ Vgl. W. FOERSTER u.a., Die Gnosis, I Zeugnisse der Kirchenväter, II Koptische und Mandäische Quellen, Zürich 1969 u. 1971; III Der Manichäismus (A. BÖHLIG), 1980.

³³⁸ Adv. haeres. II 28, 7; das "stückweise" (vgl. 28, 9) bezieht sich auf 1 Kor 13,9 u. 12: "Stückwerk ist unser Erkennen... jetzt erkenne ich stückweise."

kenntnis *glaubhaft* machen, das den Schöpfer zugleich allmächtig, gerecht, allwissend und liebevoll nennt.

Nach einem ersten, bald sehr umstrittenen Höhepunkt bei ORIGINES erreicht das Bemühen, im Denkraum der jüdisch- christlichen Offenbarung mittels der griechischen Philosophie eine überzeugende Auskunft zu geben, seinen Gipfel in jener Gestalt, die für die christliche Tradition in vielem bis heute maßgebend geworden ist, in AUGUSTINUS.

"Warum handeln wir schlecht? Du bewegst jene Frage, die mich von Jugend an gequält und erschöpft zu den Häretikern getrieben hat."³³⁹ In der Tat war AUGUSTINUS neun Jahre lang Anhänger des Manichäismus und hat in der Auseinandersetzung mit ihm eine seiner Hauptaufgaben gesehen. Während nach dieser Lehre Licht und Finsternis sich als substantielle Urprinzipien entgegenstehen, in der Welt überhaupt und in jedem einzelnen Menschen, besteht AUGUSTINUS auf zwei Grundeinsichten: einmal auf der Erfahrungsgewißheit der eigenen Freiheit und Verantwortlichkeit,³⁴⁰ sodann auf der Erkenntnis, daß das Böse keine Substanz sei.

Daß er Macht und Wirklichkeit des Leids wie des Bösen nicht aufs intensivste erfahren und durchlitten hätte, wird niemand behaupten, der die *Confessiones* kennt; eher stützen sie die gegenteilige These – so daß nicht von ungefähr seinerzeit der Existentialismus AUGUSTINUS als einen seiner Ahnen beanspruchte.³⁴¹ – Aber insofern Gott als das höchste Sein und Gut zumal gedacht werden muß, ist eine ihm entgegengesetzte Substanz undenkbar. Dem Sein entgegen steht einzig (das) "nichts". Alles, was ist, hat Gott geschaffen, und darum ist alles Seiende, vorn Guten stammend, gut.³⁴²

³³⁹ De lib arb. I 4; vgl. De ord. I 1.

³⁴⁰ Conf. VII 3,5: "Es hob mich Deinem Lichte näher, daß ich Willen zu haben so gewiß war wie, daß ich lebe."

³⁴¹ "Stünde man vor der Wahl, den Tod oder noch einmal die Kindheitsjahre über sich ergehen zu lassen, erschreke man bei dem bloßen Gedanken und entschiede sich für den Tod." De civ. Dei XXI 14.

³⁴² De mor. Man. II 1 u. 2; De nat. boni 19; De civ. Dei XII 2.

Statt als selbständige Natur zeigt das Übel sich als etwas, das wider die Natur eines bestimmten Seienden ist, als dessen Verderbnis. Das Übel stellt einen Mangel dar, der nicht sein soll (*privatio* – "Beraubung"); darum kann es einzig an einem Guten auftreten – mit dessen völligem Verschwinden wäre es selber verschwunden. Absolut Gutes also läßt sich denken, absolut Schlechtes oder Böses nicht.³⁴³ Darum bezeugt alles Böse, als Verkehrung, nochmals den unaufhebbaren Vorrang des Guten.³⁴⁴

AUGUSTINUS kennt nun zwei Formen solcher Beraubung. "In doppelter Weise wird der Name 'Übel' verwendet, für das, was der Mensch tut, und für das, was er leidet; das eine ist die Sünde, das andere deren Strafe".³⁴⁵ Auch wenn diese rigorose Zweiteilung andernorts weiter differenziert wird, so gilt nicht nur von der Strafe (insofern sie gerecht ist), sondern auch von Erprobung und Läuterung, daß sie eigentlich gut sind.³⁴⁶ In der schweren Frage der Leiden der Unschuldigen kann er dann zwar auf die Kunde von der Erbsünde verweisen, doch ist ihm bewußt, daß auch und eben so vieles noch dunkel bleibt. So sehr das gleiche Leiden für verschiedene Menschen keineswegs gleich ist und man darum nicht einfach von außen urteilen kann,³⁴⁷ es drängen sich doch Fragen auf, die vollends erst der "Tag des Herrn" beantworten wird.³⁴⁸

Gottes Gerechtigkeit und seine Vorsehung über allem wie für jeden Einzelnen stehen dabei außer Frage. Und in diesem Rahmen erhalten jetzt auch die schon bekannten "ästhetischen" Argumente

³⁴³ Vgl. *Conf.* VII 12,18; *De nat. boni* 4; *De civ. Dei* XI 22; XII 3; XIV 11; *Ench.* 11.

³⁴⁴ *De civ. Dei* XI 17: "Etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae – Auch der böse Wille ist ein machtvolles Zeugnis der [oder: seiner] guten Natur."

³⁴⁵ *C. Adim. Man.* 26; vgl. *De ver. rel.* 23 und *De civ. Dei* XXII 22 (über Nöte und Übel infolge der ersten Übertretung).

³⁴⁶ *C. Fort* 15; *De civ. Dei* IV 1: "liebevolle Mahnung".

³⁴⁷ *De civ. Dei* I 8: Die Dreschmaschine zerstößt das Stroh und reinigt das Getreide; der Böse lästert und der Gute lobt, wie derselbe Wind über Unflat Gestank und über Salböl Duft freisetzt.

³⁴⁸ Überschrift von *De civ. Dei* XX 2: Den menschlichen Schicksalen liegt ohne Zweifel ein göttliches Gericht zugrunde, wenn man ihm auch nicht

ihren Platz. Nicht alles ist gleich gut; aber die Gesamtanordnung des Verschiedenen ist (Gen 1,31) "sehr gut,"³⁴⁹ freilich nicht nach unserem Nutzen und Schaden, sondern an sich selbst und auf Gott hin betrachtet.

Letztlich also gibt es kein Übel – außer dem Bösen, der Sünde. Nun dürfen wir zwar "nicht im geringsten daran zweifeln, daß bei allem, was uns Menschen betrifft, die Ursache des Guten allein die Güte Gottes ist, die Ursache des Bösen aber der von dem unwandelbaren Gut abfallende Wille des wandelbar Guten, des Engels zuerst, dann des Menschen"³⁵⁰; aber "woher kommt der Teufel?... woher dann bei ihm der böse Wille, der ihn zum Teufel machen sollte, wenn er doch als vollkommener Engel vom allgütigen Schöpfer erschaffen wurde?"³⁵¹ Die Frage, die sich hier stellt, ist also nicht so sehr die nach der Freiheit als solcher, ohne welche es kein freies Gutsein, keine freie Liebe des Geschöpfs geben könnte. Damit (und mit der geschöpflichen Herkunft aus dem Nichts) ist allerdings die *Möglichkeit* von Schuld und Sünde gegeben; die eigentliche Frage jedoch richtet sich auf das Warum und Wozu der *Verwirklichung* dieser Möglichkeit und der göttlichen Zulassung dieser Verwirklichung.

Zum ersten erklärt AUGUSTINUS, der böse Wille selbst verlange keine positive Wirk-Ursache. Da es sich hier um einen Abfall (deficere) handle, sei auch dessen Ursache nicht wirkend (efficiens), sondern abfallend (deficiens): nicht "schaffend", sondern "erschaffend" (J. BERNHART).³⁵² Das Motiv dieses Selbstverlusts aber findet er in einem Ausgriff nach falscher Gottähnlichkeit; einem Verlangen, das einerseits nochmals den Gottesbezug des Geschöpfs bekundet, das andererseits jedoch ebenso nochmals die Unbegreiflichkeit dieser Verkehrung deutlich macht. In der Tat

auf die Spur zu kommen vermag.

³⁴⁹ Conf. VII 12,18-13,19; Ench 10; De civ. Dei XVI 8 sogar hinsichtlich menschlicher Mißgeburten; De lib. arb. III 69: Der Schmerz der Tiere zeigt negativ die Größe des Strebens nach Einheit an, das auch in diesen niederen Geschöpfen lebt.

³⁵⁰ Ench. 23.

³⁵¹ Conf. VII 3,5.

³⁵² De civ. Dei XII 6 u. 7 (J. BERNHART, Augustinus. Ein Lesebuch aus seinen Werken, München 1922, 172).

läßt sich auf die Frage nach dem Warum eines Wollens zuletzt nichts anderes erwidern als "Weil ich (so) will".³⁵³

Wie aber steht es – zum zweiten – um Gottes Zulassung dieser verkehrten Entscheidung? Auch hier ist die letzte Antwort der Verweis auf das unergründliche Wollen der göttlichen Freiheit.³⁵⁴ Doch dieses Wollen muß gut und gerecht sein, es muß gute Gründe haben. AUGUSTINUS zieht hierzu die Überlegung heran, daß auch im Zustand der Sünde ein freies Geschöpf höheren Ranges und besser sei als ein unfreies Wesen.³⁵⁵ Weiterhin, daß Gott in verschiedener Weise das Böse zum Guten wenden könne, indem, wie die Bösen das Gute böse gebrauchen, der Gute die Bösen gut gebraucht:³⁵⁶ zur Erprobung, Läuterung, Verdemütigung und Vollendung des Menschen. Mehr als an die Verleugnung des Petrus denkt AUGUSTINUS hier an seine eigene Erfahrung.³⁵⁷

Wie viel oder wenig indessen solche Gedanken austragen mögen, die eigentliche Antwort des Kirchenvaters hat "apriorisch"-prinzipiellen Charakter: "Wenn auch das Böse, insofern es böse ist, nicht gut ist, so ist doch nicht bloß gut, daß es Gutes, sondern auch, daß es Böses gibt. Denn wäre das Vorhandensein auch des Bösen nicht gut, dann würde es unbedingt nicht zugelassen werden von dem allmächtigen Guten, für den es doch zweifelsohne ebenso leicht ist, nicht zuzulassen, was er nicht will, wie es ihm **ein** leichtes ist, zu machen, was er will."³⁵⁸

Unser rascher Überblick muß viele Namen unberücksichtigt lassen; dem "Lehrer des Abendlands" folgt darum hier sogleich der "allgemeine Lehrer" der katholischen Kirche, THOMAS VON AQUIN. Auch er baut auf dem Fundament auf, das AUGUSTINUS gelegt hat.

Da gut ist, was erstrebbar ist, und jedes Wesen nach Sein und Vollendung seiner strebt, ist alles Seiende gut. Das Übel kann

³⁵³ Conf. II 4,9-6,14 (zum Birnendiebstahl); De lib. arb. III 48.

³⁵⁴ Ench. 98; De civ. Dei XIV 13; De Gen. ad. litt. XI 10.

³⁵⁵ De nat. boni 5; De lib. arb. III 12 u. 15.

³⁵⁶ Sermo 301,5; De civ. Dei XIV 27; XXI 1.

³⁵⁷ De corr. et grat. 25; Serm 285,3; Conf. passim.

³⁵⁸ Ench. 96.

demnach nur ein Mangel sein,³⁵⁹ genauer: das Fehlen eines Guten, das naturgemäß gegeben sein müßte.³⁶⁰ So gibt es Schlechtes nur an Gutem – und letztlich nur *durch* es.³⁶¹ Da nämlich das Übel kein Etwas ist, kann es für sich weder etwas anderes bewirken noch seinerseits als solches gewollt und erwirkt werden. Andererseits verlangt es doch nach einer Ursache; denn es ist nicht nichts. Thema dieses Kapitels ist ja eben die Frage "Unde malum? – Woher, warum das Übel?"

Dann aber kann die gesuchte Ursache nur ein an sich Gutes sein. Dies jedoch müßte eigentlich Gutes bewirken; Übel verursacht es nur durch eine doppelte Uneigentlichkeit: entweder "per accidens" oder "deficiens", d.h. beiläufig oder aufgrund von Versagen.³⁶²

Beides jedoch, Nebenwirkungen wie Defizienz, gehört zum Wesen der Gesamtordnung von "Zweitursachen", die aus dem Nichts geschaffen sind und deren einende Formkraft sich nur in Verbindung mit der an sich gestaltlosen Materie auswirken kann.³⁶³ Und daß Gott hier nicht jeweils eingreift, sondern die Wirkabläufe sich in der endlich begrenzten Weise, die ihnen zukommt, abspielen läßt, macht gerade – indem so die Welt wirklich Welt ist – Gottes Schöpfergröße aus.³⁶⁴

Darum möchte THOMAS zwar die oben abschließend zitierte Aussage des AUGUSTINUS nicht übernehmen, wonach es gut sei, daß es Übel gibt,³⁶⁵ und er will nicht eigentlich sagen, Gott wolle das

³⁵⁹ S.th. I 48,1 corp.

³⁶⁰ S.th. I 48,3 corp.

³⁶¹ S.th. I 49,1; De malo 1,3.

³⁶² Beiläufig sind "Nebenwirkungen" wie das Verschwinden des Wassers in einem brennenden Scheit, wobei das Feuer nicht gegen das Wasser streitet, sondern einfach sich (seine "Form") durchsetzen und ausbreiten will. Versagen liegt etwa vor, wenn das Feuer erlischt, aus eigener Schwäche oder aus Mangel an brennbarem Material bzw. an Brennbarkeit des Materials (S.th. I 49,1 corp).

³⁶³ S.c.G. III 71; S.th. I-II 85,6 corp.: "So ist der Mensch vergänglich nach der Natur seiner Materie, aber nicht nach seiner Form."

³⁶⁴ S.c.G. III 77.

³⁶⁵ S.th. I 19,11 ad 1: "Das ist nicht recht gesprochen, weil das Übel nicht an sich auf Gutes abzielt... nichts aber wird nach dem beurteilt, was sich

Übel (weil es überhaupt nicht wollbar ist); dennoch: "Das Übel natürlicher Mängel oder das Übel der Strafe will [Gott], indem er ein Gutes will, mit dem sich dies Übel verbindet."³⁶⁶

Im Zusammenhang damit begegnen uns die bekannten Gedanken über Sinn und Nutzen im einzelnen und die übergreifende Ordnung des Ganzen.³⁶⁷ Der AQUINATE ist nicht der Meinung, unsere Weltordnung sei die absolut bestmögliche. Gottes Allmacht und Freiheit verbieten die These, eine andere bessere Welt sei nicht möglich; dennoch kann *diese* Welt nicht besser sein, als sie ist.³⁶⁸

Doch wir haben bislang das moralische Übel, das Böse, beiseite gelassen. Oder es jedenfalls nicht ausdrücklich erwogen. Bedeutsamerweise macht hier ja das Lateinische ebensowenig einen Unterschied wie die griechische Sprache. Wo nötig, müssen die Autoren eigens erklärende Zusätze anbringen, und obwohl THOMAS wie AUGUSTINUS (man möchte sagen, selbstverständlich) in aller Schärfe zwischen dem *malum poenae*, der Strafe, und dem übleren *malum culpae*, der Schuld, unterscheidet,³⁶⁹ meldet sich trotzdem die Frage, ob diese Differenz auch dort genügend berücksichtigt werde, wo sie nicht das ausdrückliche Thema ist. Welche Tragweite besitzt überhaupt der logische Oberbegriff des

beiläufig aus ihm ergibt [wie aus tyrannischer Verfolgung das Martyrium], sondern danach, was ihm (*per se*) an und für sich entspricht."

³⁶⁶ S.th. I 19,11 corp.

³⁶⁷ BILLICSICH I 329 weist hierzu auf das Wort BERNHARDS VON CLAIRVAUX hin, das Leibniz in seiner Theodizee (243) zustimmend aufnehmen wird: "Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid – Das Höchstmaß von Ordnung liegt darin, daß es irgendwo bisweilen weniger geordnet zugeht." (Ep 276, ad Eugen. III).

³⁶⁸ S.th. I 25,6 ad 3. ebd. ad 1: Besseres kann Gott schaffen, aber nicht besser, d.h. mit mehr Weisheit und Güte. – So muß man übrigens wohl auch NIKOLAUS CUSANUS verstehen, der mitunter zu Leibniz' Vorgängern gezählt wird: "Gott konnte eine vollkommenere, aber auch eine unvollkommenere Welt schaffen, wenngleich sie so vollkommen gemacht ist, wie sie sein konnte... Das Werden-Können von irgend etwas ist nicht identisch mit dem Machen-Können Gottes. Daraus ersieht man, daß Gott die Welt so, wie er wollte, geschaffen hat. Aus diesem Grund ist sie sehr vollkommen, weil sie nach dem freiesten Willen des besten Gottes geworden ist." *De ludo globi* 1, Studienausgabe (Anm. 187) III 238-239.

³⁶⁹ S.th. I 48, 5 und 6.

Übels gegenüber seinen "Differenzen" Schmerz und Schuld (auch wenn zugleich Schuld der schmerzlichste Schmerz ist)?

Doch zurück zu unserem Referat. Das moralische Übel, die Schuld, will Gott in gar keiner Weise, sondern er läßt es nur zu.³⁷⁰ Die Gründe für diese Zulassung aber sind die eben genannten: einerseits die Selbständigkeit des Geschöpfes, die Gott nicht antasten will, andererseits seine Macht, auch aus dem Bösen Gutes, größeres Gutes werden zu lassen.³⁷¹ Mit einer heute kaum mehr zugänglichen "Objektivität", anscheinend "weder getrübt noch erwärmt durch den Atem eines hier und jetzt lebendigwirklichen Denkers",³⁷² spricht die Theologische Summe sogar bezüglich endgültiger Verschuldung von der notwendigen Vielfalt als Bild der göttlichen Fülle.³⁷³

So kann THOMAS schließlich den Einwand geradezu in einen Beweis umkehren: "Wenn Gott ist, woher das Übel? Man hätte im Gegenteil so zu argumentieren: Wenn das Übel ist, gibt es Gott. Denn es gäbe kein Übel ohne die Ordnung des Guten, deren Verletzung es ist. Diese Ordnung jedoch bestünde nicht ohne Gott."³⁷⁴

3. Seit LEIBNIZ trägt die philosophische Bemühung um unsere Frage den Namen "Theodizee". Aus Diskussionen mit der Königin

³⁷⁰ S.th. I 19,9 corp.; ebd. ad 3 (zu dem Einwand, da das Böse entweder geschehe oder nicht, müsse Gott eines von beiden wollen – also das erste): "Wollen, daß" und "Wollen, daß nicht" bilden nicht denselben ausschließlichen (kontradiktorischen) Gegensatz wie Geschehen und Nicht-Geschehen des Bösen. "So will Gott weder, daß Böses geschieht, noch will er, daß es nicht geschieht, sondern er will zulassen, daß Böses geschieht, und dies ist gut." Lebendig verdeutlicht das A. KELLER, Schmerz-Leid-Tod, Kevelaer 1980, 47 u. 51f.: man bejaht den *ganzen* Menschen, *mit* seinem Makel – ohne diesen zu bejahen.

³⁷¹ S.th. I, 48, 2 ad 3; De ver. 5,5 ad 2, ad 3.

³⁷² J. PIEPER zu Anfang der Einleitung seines Thomas-Breviers, München 1956 (THOMAS V. AQUIN. Sentenzen über Gott und die Welt, Einsiedeln/Trier 1987).

³⁷³ S.th. 23,5 ad 3 (freilich mit Berufung nicht nur auf AUGUSTINUS, sondern auf 2 Tim 2,20 und besonders Röm 9).

³⁷⁴ S.c.G. III 71; er rechtfertigt damit nicht Gott (C.-F. GEYER, in: Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage [Hrsg. W. OELMÜLLER], München 1992, 212), sondern das Reden von ihm.

SOPHIE CHARLOTTE von Preußen hervorgegangen,³⁷⁵ erschienen 1710 in Amsterdam seine "Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal", die "sehr bald ein Lehr- und Lesebuch von europäischem Ansehen" wurden.³⁷⁶

Im einzelnen begegnen darin selbstverständlich die klassischen Argumente bezüglich der Unvermeidlichkeit und des Nutzens physischer Übel wie der Dienlichkeit auch des Bösen im Weltplan eines allmächtig-allweisen Gottes. – Auf die Erörterung der zugrunde liegenden Monadenlehre und der ihr zugehörigen Theorie der "prästabilierten Harmonie" dürfen wir hier verzichten. Ebenso soll die Frage des Freiheitsbegriffs (wie der Bestimmung des Bösen³⁷⁷) im LEIBNIZSCHEN "Rationalismus" ausgespart bleiben. Unsere Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die zwei Thesen des "malum metaphysicum" und der "besten aller möglichen Welten".

Das metaphysische Übel besteht in der einfachen Unvollkommenheit.³⁷⁸ "Es gibt nämlich in der Kreatur eine ursprüngliche Unvollkommenheit vor aller Sünde, weil Begrenzung zum Wesen der Kreatur gehört." Die Unvollkommenheit des [guten wie schlechten] Vollzugs besteht [statt in etwas Positivem] in einer "Beraubung" und entspringt der ursprünglichen Begrenzung der Geschöpfe, die sie schon im Stand reiner Möglichkeit (d.h. im Reich der ewigen Wahrheiten oder in den dem göttlichen Intellekt

³⁷⁵ Auf PIERRE BAYLES "Dictionnaire historique et critique" hin, das die Übereinstimmung von Glauben und Vernunft bestritt.

³⁷⁶ K. FISCHER, Geschichte der neuern Philosophie. 3. Gottfried Wilhelm Leibniz, Heidelberg 1902, 315. Gegen abschätzige Urteile über das nicht eben straffe Werk liest man entschiedenen Widerspruch bei K. VORLÄNDER (H. KNITTERMEYER), Philosophie der Neuzeit. Geschichte der Philosophie IV, Hamburg 1966, 70f., mit dem Hinweis, daß die 1714 verfaßte, obzwar wie die anderen Hauptwerke erst postum erschienene "Monadologie" fortlaufend auf die Paragraphen der "Theodizee" verweist.

³⁷⁷ Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Nr. 3: ungeordnete Perzeptionen. Theodizee, im 6. Bd. der Philos. Schriften (C. J. GERHARDT), Berlin 1885, 118: "Man bedenke auch, daß das moralische Übel nur darum ein so großes Übel ist, weil aus ihm physische Übel entspringen." (' 26 – Bei Zitaten aus den 3 Hauptteilen wird in Klammern der ' angegeben. Wo nicht, stammt der Text aus den Anhängen.)

³⁷⁸ Theod. 115 (21), 406, 443.

vorschwebenden Ideen) wesentlich an sich haben; denn was der Begrenzung entbehrte, wäre nicht Geschöpf, sondern Gott.³⁷⁹

Dieses Konzept gemahnt nicht nur an SPINOZAS Satz, alle Bestimmung sei Verneinung; es erklärt vor allem jegliche Verneinung zur Beraubung. Um also die Frage nach dem Woher des Übels in der Schöpfung zu lösen, bestimmt LEIBNIZ die Schöpfung als solche (d.h. jede mögliche Schöpfung) als fundamentales Übel. Damit wird die Mißdeutbarkeit dieses Begriffs, die wir zuvor schon kritisierten, um eine Größenordnung verschlimmert. Daß nämlich angesichts des "metaphysischen Übels" jeder Protest nicht bloß fruchtlos, sondern unangebracht und ungerechtfertigt wäre, leuchtet ein.³⁸⁰ Soll dies aber das ursprüngliche Übel sein, erscheint die ihm angemessene Haltung leicht als jene, die überhaupt vor dem Übel verlangt ist.

Das ist allerdings LEIBNIZ' Absicht. Später wird uns die Umkehrung dieser Möglichkeit beschäftigen: die Übertragung des Neins zum wirklichen Übel auf das "metaphysische" endlicher Existenz überhaupt. LEIBNIZ jedoch verbindet seine These mit der Überzeugung, als Werk des allgütigen und allweisen Schöpfers sei diese Welt gleichwohl aufs beste eingerichtet, ja, sie sei die schlechthin beste der zahllosen möglichen Welten.

LEIBNIZ begründet dies apriorisch. "Da nun die Ideen Gottes eine unendliche Anzahl von möglichen Welten enthalten und doch nur eine einzige davon existieren kann, muß es einen zureichenden Grund für die Wahl Gottes geben... Dieser Grund kann nur in der Angemessenheit oder den Graden der Vollkommenheit gefunden werden, die diese Welten enthalten... Hierin liegt die Ursache für die Existenz des Besten, das Gott durch seine Weisheit erkennt, durch seine Güte wählt und durch seine Macht erschafft."³⁸¹

³⁷⁹ Theod. 114f. (20) u. 449.

³⁸⁰ THOMAS (S.th. I 48,5 ad 1): "Nicht zu sehen ist beim Stein kein Schade, sondern [erst] beim Tier; weil es gegen das Wesen des Steins ist, zu sehen." L. OEING-HANHOFF, in: Leiden (Hrsg. W. OELMÜLLER), Paderborn 1986, 222 (229), sieht es darum nur in Fehlfällen (' 241) – und Endlichkeit nur als Möglichkeit hierzu.

³⁸¹ Monad. Nr. 53-55; vgl. Theod. 236 (201) u. 252 (225).

Das Argument scheint unwiderleglich – und ist dies wohl auch, wenn man seine Voraussetzung teilt- daß eine bestmögliche Welt wirklich möglich sei. – Als LEIBNIZ am Schluß (der Hauptteile) seiner Theodizee den Dialog des LAURENTIUS VALLA über die Willensfreiheit aufnimmt und weiterführt, gibt er einer Vision der möglichen Welten die Gestalt einer Pyramide. "Die Pyramide hatte einen Anfang, doch ihr Ende sah man nicht; sie hatte eine Spitze, aber keine Basis; sie verlief sich ins unendliche. Dies daher (erklärte die Göttin), weil es unter einer Unendlichkeit möglicher Welten eine beste von allen gibt, sonst hätte Gott keinen Grund gehabt, überhaupt eine zu erschaffen."³⁸²

Aber wie es im Endlichen ein immer noch minder Vollkommenes (wie eine immer noch kleinere Zahl) gibt, so gibt es auch immer ein noch Besseres (so wie eine immer noch größere Zahl). Zu dem Argument, daß Gott dann keinen Grund für eine Schöpfung gehabt hätte, wäre nun doch LEIBNIZ' Freiheitsverständnis zu diskutieren. Betrachten wir aber statt dessen, was aus seiner These folgt, wenn man sie trotzdem einmal annehmen wollte.

"Freilich kann man sich mögliche Welten ohne Sünde und Elend vorstellen... aber diese Welten stünden im übrigen der unseren erheblich nach. Ich kann das nicht im einzelnen zeigen: wie soll ich Unendlichkeiten erkennen, sie darstellen und miteinander vergleichen? Aber man muß es mir ab effectu zugeben, denn Gott hat eben diese unsere Welt gewählt."³⁸³ – Wie aber, wenn man hiermit in Wahrheit das Gegenteil des von LEIBNIZ Gemeinten zugegeben hätte? Nämlich, diese Welt sei die beste "faute de mieux". Das heißt, der berühmte LEIBNIZSCHE Optimismus wäre in Wahrheit ein "Realismus", der eher den Namen "Pessimismus" verdiente. In der Tat scheint mir VOLTAIRES Kritik in seinem *Candide* den Optimismus LEIBNIZ' nicht eigentlich widerlegt als vielmehr nur "entlarvt" zu haben.

³⁸² Theod. 364 (416). – Man beachte, daß sonst "summum [absolute] bonum" (ANSELM: "id quo maius cogitari nequit") gerade Gott meint. (Schriften 4, 424 findet LEIBNIZ einen "motus celerrimus" widersprüchlich [dagegen W. KEILBACH in: Einsicht und Glaube (Hrsg. J. Ratzinger / H. Fries), Freiburg i. Br. 1962, 167f].)

³⁸³ Theod. 108 (10).

Gleichwohl, das Theodizeeproblem wurde seither zu einem selbständigen Teil innerhalb der philosophischen Theologie.³⁸⁴ Und da die Gottesfrage sich gerade hier, wenn nicht entzündet, so zumindest zuspitzt, kam der Name "Theodizee" als Titel des gesamten philosophischen Bemühens um "die Sache mit Gott" in Gebrauch.

Nachdem so, bis zu Ichthyo- und Insecto-Theologien, zur auf der alpinen Milchwirtschaft basierenden "Theologia naturalis et experimentalis", das 18. Jh. *das Jahrhundert der Theodizee*³⁸⁵ wurde, veröffentlicht KANT 36 Jahre nach dem Erdbeben von Lissabon seine Arbeit über das Mißlingen aller derartigen Versuche.

Wie er im einzelnen darlegt, können die bislang angebotenen Reflexionen die berechtigten Zweifel des Menschen nicht lösen (wenn auch die Zweifel ihrerseits nicht Gottes Nicht-Existenz beweisen). Doch nicht nur bislang, sondern prinzipiell gibt es keine genügende Antwort; denn uns fehlt jeder Begriff "von der Einheit in der Zusammenstimmung" einer weise eingerichteten Naturordnung mit einer moralischen Freiheitswelt.³⁸⁶

Aber solch theoretische, "doktrinale" Theodizee ist nicht die einzig mögliche. Sie kann auch als "göttlicher Machtspruch [erfolgen], oder (welches in diesem Falle auf eins hinausläuft) wenn sie ein Anspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen". Dies wäre "authentische" Theodizee, "nicht Auslegung einer vernünftelnden (spekulativen), sondern einer machthabenden praktischen Vernunft". – Eine solche Deutung findet KANT "nun in einem alten heiligen Buche

³⁸⁴ I. KANT: "Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt... vor dem Gerichtshof der Vernunft." (Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Berlinische Monatsschrift, Sept. 1791, 194-225, 194f. – Werke in sechs Bänden [WEISCHDEL], Wiesbaden/Darmstadt 1964, VI 105.)

³⁸⁵ W. KERN, Geist und Glaube (A nm. 146), 109ff: Theodizee: Kosmodizee durch Christus, 111 (dort weitere Hinweise).

³⁸⁶ Über das Mißlingen 209-211 (WW VI 114 f.).

allegorisch ausgedrückt", dem Buch Ijob.³⁸⁷ Dies, insofern Gott nicht die spekulativen Schmeicheleien der Freunde anerkennt, sondern, nachdem er ihm seine Unbegreiflichkeit gezeigt hat, die (wenngleich "unweisliche") Aufrichtigkeit "des redlichen Mannes".³⁸⁸

Dennoch fehlen auch bei KANT nicht Gedanken und Stellungnahmen im Sinn der klassischen Theodizee, vor allem in seinen geschichtsphilosophischen Schriften. Wohl ohne genügend vermittelt zu sein, begegnen sich hier ein illusionsloser Realismus, aufgrund dessen EDUARD V. HARTMANN KANT zum "Vater des Pessimismus" erklärt hat, und eine Hoffnung philosophischen Glaubens, die die Menschheit hienieden (und den Einzelnen nach dem Tod) in unaufhaltsamem Fortschritt zu höherer Freiheit und Sittlichkeit sieht.

Bezeichnend für diese Ambivalenz ist die Deutung des Sündenfalls – sie wird in der Aufnahme gnostischer Traditionen zu einem Topos im Deutschen Idealismus und weiter bis heute.³⁸⁹ Für KANT ergibt sich nämlich, "daß der Ausgang des Menschen aus dem [...] Paradiese [...] der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der

³⁸⁷ Ebd. 212f. (VI 115 f.).

³⁸⁸ Er hatte bewiesen, "daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete." Ebd. 215 bis 217 (VI 118f.). – Vgl.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1794, 215-218 (WW IV 809-812): Geheimnis ist das praktisch Verständliche, das sich zugleich allem theoretischen Begreifen entzieht. Das Trinitätsdogma auslegend, nennt KANT drei Geheimnisse: das der Berufung (Freiheit), der Genugtuung und der Erwählung (Prädestination), bzw. die Existenz von Gut und Böse überhaupt – das Entspringen von jenem aus diesem – bei einigen, nicht allen. Darüber kann uns Gott nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verstünden.

³⁸⁹ E. LÄMMERZAHN, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1934. Siehe z.B. E. BLOCH, Subjekt-Objekt, in: Gesamtausgabe 8, 335: "Der antimythische Rat: Wage zu wissen, hat seinen mythischen Archetyp: – die Paradiesesschlange ist gleichsam die Raupe der Göttin Vernunft." Vgl. ders., Atheismus im Christentum (Ges. Ausg. 14) 116f. u. 231-237.

Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei."³⁹⁰

Ähnlich schreibt 1794 J. G. FICHTE (gegen ROUSSEAU), der Mensch habe "aus einem bloßen Naturprodukte ein freies vernünftiges Wesen" zu werden. "Er geht gewiß heraus; er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntnis; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu sein. Der erste Schritt aus diesem Zustande führt ihn zu Jammer und Mühseligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend nach Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist... Nicht das Bedürfnis ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Tätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster."³⁹¹

Später bestimmt FICHTE diese Tätigkeit weniger "prometheisch"; aber sie bleibt die bestimmende Kategorie. Die Welt ist die Sphäre unserer Pflicht, und nur wer sich darauf einläßt, indem er irdischen Ansichten und Absichten entsagt, gelangt in die Wahrheit und Ewigkeit dessen, was ist. Dies aber schon hier und jetzt. Er erkennt, daß "alles gut [ist], was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur *eine* Welt möglich, eine durchaus gute."³⁹²

Daraus folgt dann aber die völlige Nichtigkeit jedes Übels. Und das erklärt FICHTE auch ausdrücklich, nicht bloß vom physischen Übel, das gleichsam von vornherein nicht zählt, sondern auch von der Schuld. "Das Christentum ist, wie wir zu seiner Zeit gezeigt haben, kein Aussöhnungs- oder Entsündigungsmittel; der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien, und inwiefern er sich mit derselben entzweit wähnt, ist er ein Nichts, das eben darum auch nicht sündigen kann, sondern um dessen Stirn sich bloß der drückende Wahn von Sünde legt, um ihn zum wahren Gotte zu führen."³⁹³

³⁹⁰ I. KANT, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Berlinische Monatsschrift, Jan. 1786, 1-27, 12f. (WW VI 92).

³⁹¹ Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Sämtl. Werke (1834/35 u. 1845/46; Neudruck Berlin 1971) VI, 343.

³⁹² Die Bestimmung des Menschen (1800), SW II, bes. 299ff.; Zitat: 307.

³⁹³ Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804/1805, erschienen

F. W. J. SCHELLING lehnt diese Bestimmung des Bösen als Trägheit oder Nichtsein mit Entschiedenheit ab.³⁹⁴ Im Rückgriff auf die Theosophie JAKOB BÖHMES sieht er die Welt aus dem Widerstreit mächtiger Lebenskräfte sich bilden. So aber wird gleichfalls das Negative und Böse zum unumgänglichen Element des theologischen Prozesses. Nicht das Selbstsein ist das Böse, sondern erst dessen Sich-Losreißen vom göttlichen Licht, und dies geschieht in freier Wahl des Menschen; aber es scheint zugleich unvermeidlich zu sein. Nach der Freiheitsschrift ist, wo nicht Kampf ist, kein Leben.³⁹⁵ Und auch in der Spätphilosophie, die nicht mehr diese Werdenotwendigkeit vertritt, heißt es, daß ein *übernatürlicher* Wille erforderlich wäre, damit der Umschlag ins falsche Selbstsein nicht stattfände.³⁹⁶ So dunkel und widersprüchlich sich SCHELLINGS Denken auch darstellt, offenbar stammt das freie Ich nicht schon aus Gottes Schöpfung als solcher, sondern aus deren "Radikalisierung" im Fall.³⁹⁷

Ganz deutlich wird das jedenfalls bei G. W. F. HEGEL. Für ihn ist das Böse zwar der "existierende Widerspruch",³⁹⁸ "ein Zustand, der nicht sein soll, d.i. der aufgehoben werden soll, – aber nicht

1806), SW VII, 190. FICHTEs Verweis zielt wohl auf seine Religionslehre: Die Anweisung zum seligen Leben (1806, SW V 490): "Jesus ist bei Johannes zwar ein Lamm Gottes, das der Welt Sünde wegträgt, keineswegs aber ein solches, das sie mit seinem Blute einem erzürnten Gotte abbüßt. Er trägt sie weg: Nach seiner Lehre existiert der Mensch außer Gott und ihm gar nicht, sondern er ist tot und begraben... Wer aber in Jesum, und dadurch in Gott sich verwandelt, der lebet nun gar nicht mehr, sondern in ihm lebet Gott: aber wie könnte Gott gegen sich selbst sündigen? Den ganzen Wahn demnach von Sünde, und die Scheu vor einer Gottheit, die durch Menschen sich beleidigt finden könnte, hat er weggetragen und ausgetilgt."

³⁹⁴ Sämtl. Werke (1856 ff.) VII 368f.; 388f.

³⁹⁵ SW VII 400.

³⁹⁶ SW XIII 360.

³⁹⁷ Vgl. SW XI 420 Anm.; XIII 353, 359. Vgl. S. PORTMANN, Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung, Meisenheim 1966; K. HEMMERLE, Gott und das Denken in Schellings Spätphilosophie, Freiburg u.a. 1968; M. HEIDEGGER, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971; W. G. JACOBS, Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

³⁹⁸ Berliner Schriften, Hamburg 1955, 315.

ein solcher, der nicht eintreten soll: er ist eingetreten, indem Bewußtsein der Mensch ist."³⁹⁹ Die berühmte Kurzformel seiner Theodizee und seiner Philosophie überhaupt steht in der Vorrede zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts: "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig" – wobei freilich alles an der näheren Bestimmung dieser beiden Grundbegriffe hängt.⁴⁰⁰ So konnte man HEGELS Satz ebenso reaktionär wie revolutionär auslegen und HEGEL einerseits als "Philosophen des siebenten Tages" (F. HEER), andererseits als mit seiner Theodizee gescheiterten Tragiker des Weltleidens Gottes (I. ILJIN) – sehen.⁴⁰¹

HEGEL hat seine Philosophie in der Tat als (trinitätstheologische) Theodizee aufgefaßt. Sein Programmaufsatz von 1802 über Glauben und Wissen spricht am Schluß vom "spekulativen Karfreitag", und im abschließenden Rückblick der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, die man auch als HEGELS Philosophie der Philosophie bezeichnen könnte (er hatte sie turnusgemäß auch für das Semester 1831/32 angekündigt, zu dessen Beginn er starb), lesen wir: "Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, – diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfaßt hat."⁴⁰²

Von christlicher wie von nichtchristlicher Seite hat HEGELS Lösung bekanntlich scharfen Widerspruch erfahren. Und inzwischen scheint es, wie zu Anfang des Kapitels festgestellt, für weite Kreise ausgemacht zu sein, daß angesichts der Absurdität dieser Welt, des Leidens der Unschuldigen, daß "nach Auschwitz" keine The-

³⁹⁹ Die absolute Religion, Leipzig 1929 (Nachdruck Hamburg 1966), 123.

⁴⁰⁰ Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg 1955, 14; HEGELS Erläuterung in der Anmerkung zu ' 6 der Enzyklopädie von 1827 u. 1830.

⁴⁰¹ F. HEER, Hegel, Einleitung u. Auswahl in der Fischer-Bücherei, Frankfurt/M. 1955; I. ILJIN, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern 1946.

⁴⁰² J. SPLETT, Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels, Freiburg/München ; 1984; G. W. F. Hegel, Glauben u. Wissen, Hamburg 1962, 124; Philosophiegeschichte: WW (GLOCKNER) 19, 684.

ologie mehr möglich sei. – Es klang oben (S. 108) schon an: sehen wir davon ab, daß nicht erst Auschwitz die Unmenschlichkeit des Menschen belegt hat⁴⁰³ und daß man vorsichtig mit der Unterstellung sein sollte, die Gläubigen und Beter früherer Jahrhunderte (wie auch des unseren) hätten entweder nichts Schweres erlebt oder sie seien so wenig sensibel, daß sie nichts anfechte, oder sie hätten sich infantil in ein Märchenland hinausgerettet, das den Lebensernst in Tagträume auflöst. Es gäbe in der Tat 'keine 'Theologie nach Auschwitz' in rückschauender Trauerarbeit und Schuldkenntnis, wenn es keine 'Theologie in Auschwitz' gegeben hätte. Wer nachträglich in unlösbare Probleme und Verzweiflung kommt, muß sich daran erinnern, daß in Auschwitz das Sch'ma Israel und das Vaterunser gebetet wurden. Er muß sich an die Märtyrer erinnern, um nicht abstrakt zu werden."⁴⁰⁴

Damit sind wir jedoch vom Rückblick auf frühere Antwortversuche wieder zu der Frage gekommen, die uns stellt. Es dürfte deutlich geworden sein, daß die historische Rückschau nicht archivarischem Interesse entsprang. Die gemeinsame Frage verbindet die Antwortenden auch entlang der Zeitkoordinate.

Was sollte man dem Gesagten nun noch hinzufügen können? Oder fragen wir (eben deshalb) wohl besser so: Was läßt sich angesichts dieser Antworten sagen? (Darum wurden sie, anders als sonst im Buch, hier referiert.) Sie gehören, wie bedacht, ja ihrerseits mit zu der fordernden Frage.

Die Antwort: Anruf und Verheißung

Vielleicht kann man das Ringen um die Frage von Leiden und Schuld auf jene Formel bringen, die BOETHIUS fand, als er im Ker-

⁴⁰³ Es mag ein Schock für (man ist versucht, zu schreiben: "naive") evolutiv-naturalistische Humanisten gewesen sein; aber sollte es jene völlig überraschen können, die PLATON gelesen haben (vgl. aufgrund seines Sokrates-Erlebnisses seine Texte über das zu erwartende Los des "Gerechten": Polit. II 361 e 3ff.; VII 517 4ff.)? Und wie erst Christen, die den Tod eines völlig Unschuldigen bekennen (der sich den Menschen "nicht anvertraute, weil er sie kannte," und wußte, was im Menschen war" – Joh 2,24f.) und diesen Tod als einziges Heil für sich und alle verkünden, weil alle in Selbstsucht, Haß und Mord (Mt 5,21f.; 1 Joh 3,15) gefangen sind?

⁴⁰⁴ J. MOLTSMANN, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 266.

ker, seine Hinrichtung erwartend, bei der Philosophie Tröstung suchte: "Wenn Gott ist, woher dann Übel und Böses? Das Gute aber woher, wenn er nicht ist?"⁴⁰⁵ Die Formel hat bezeichnenderweise ihrerseits Fragegestalt. Wir sagten eingangs: eine Antwort (im theoretischen Sinn) gibt es nicht. Den Stachel von Schmerz, Tod und Schuld zieht dem Menschen keine Überlegung aus dem Fleisch. Aber zugleich hat die Frage ein Doppelgesicht; denn andererseits löscht Widersinn erlebte Sinn-erfahrung nicht aus und erlaubt darum nicht, sie als Selbst-täuschung, als "eigentlich nur Zufall" zu denunzieren.

Wenn hier, wie gesagt, die Antworten zur Frage selbst dazugehören, dann zählen auch die positiven Antworten dazu. Und wenn wir die vorgetragenen Argumente auch immer wieder kritisiert haben, so ist damit doch noch nicht das entkräftigt, von woher und wofür sie versucht worden sind: jene Gewißheit, die der religiöse Mythos (Gen 1,31) wie die Kunst (vgl. oben Anm. 182) diskussionslos bekennen, die in der philosophischen Reflexion kaum dem Anschein entgeht, leichtfertig, wenn nicht zynisch zu sein – die Gewißheit, daß zuletzt doch "alles gut" ist.⁴⁰⁶

Es geht dabei nicht um eine Bilanzdiskussion zwischen Optimismus und Pessimismus angesichts der Welt. Beide setzen ja voraus, das Übel sei unvermeidlich. Der Optimismus versteht es dann als Bedingung des höherwertigen Ganzen. Doch wie steht es um eine Weltordnung selbst, wenn das Übel für ihr Bestehen notwendig ist? Es fehlt in der Tradition der großen Kulturen nicht an Stimmen, die nun davor warnen, unser unfreies, ungeläutertes Verständnis des Schmerzes einfach zum Maßstab einer sein-sollenden Welt zu erheben. Gleichwohl bleibt die Frage, ob außer der Schuld nicht auch der Schmerz verharmlost werde, indem, was nicht sein müßte, als notwendig erklärt wird.

⁴⁰⁵ "Si deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?" (De consol. philos. I pr. 4).

⁴⁰⁶ Trotz aller geübten Kritik und als deren nachträgliche Relativierung sei also jenes Wort übernommen, das der 67jährige LEIBNIZ in einem Rückblick auf seine philosophischen Studien geschrieben hat: "J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient." (Brief an M. REMOND vom 10. 1. 1714 – C. J. GERHARDT 3, 607)

Die Absolutsetzung des Negativen in einem totalen Pessimismus hingegen negiert Gott eigentlich, eine Theodizee wird gegenstandslos.⁴⁰⁷ Dieser These jedoch widerspricht bereits die Bezeichnung des Übels als Übel. Als solches erscheint es nämlich einzig vor dem Hintergrund zumindest der Forderung des Guten, Wahren und Schönen, des Sinnes. *Absoluter* Pessimismus hebt sich selbst auf in ein pures: So ist es nun einmal. Als *Pessimismus* kann er nicht absolut sein (vgl. S. 55).

Wir haben uns (ebd.) schon mit der Antwort befaßt, wie das Übel nicht ohne das Gute, so sei auch das Gute nicht ohne das Übel zu denken. Erwidern wir nochmals in aller Form: Einmal, innerhalb des rein logischen Feldes, vermischt er den kontradiktorischen mit dem konträren Gegensatz. D.h. ich kann "Gut" nicht ohne den Gegensatz "Nicht-gut" konzipieren, "nicht-gut" aber heißt als solches nicht bereits "übel" ("sinn-los" = "ohne Sinn" bedeutet nicht schon: "widersinnig"). "Nicht-übel", "nicht-widersinnig" hingegen steht bereits in der Sphäre von Gutheit und Sinn. Und das verweist auf die zweite Vermischung, die von logischer und ontologischer bzw. Lebens-Dimension. Daß ich nämlich, wie "Nichts" allein vom "Sein" her, "Sein" oder "Welt" oder "Alles" nur konzipieren kann in Abhebung vom "Nichts", bedeutet keineswegs, das Nichts sei ebenso wirklich wie Sein oder Welt. Die formal-logische "Gleichberechtigung" von Sein und Nichts (insofern jedes die "Kontur" des anderen bildet) besagt keine Gleichheit im ontologischen Status: Sein gibt es (= sich) in den Seienden, Nichts gibt es nicht. (Es gibt nur, daß es vieles nicht gibt.) Ebenso steht es mit Gut und Übel, Sinn und Absurdität.

Hier ist darum auch der Ort zu einer Klärung und Rechtfertigung der immer wieder befehdeten These, das Übel (vor allem das Böse) sei nicht selber (ein) Etwas, sondern nur die "privatio boni", ein Raub am Guten. Das Böse zeigt sich nämlich nicht schon im Griff nach dem falschen, verbotenen Gut als es selbst. Erst wenn Freiheit erkennt, daß sie in diesem "Fehlgriff" begonnen hat, sich zu zerstören, gerät sie vor die Entscheidung zum "eigentlich" Bösen: Kehrt sie um oder versteift sie sich auf ihre Selbstzerstö-

⁴⁰⁷ O. MARQUARD: "Atheismus ad maiorem Dei gloriam" (z.B. Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 48).

rung? Das heißt, indem ihr von neuem ihr Sein als Gegebensein und -werden aufgeht (statt daß sie es selbst sich nehmen, an sich reißen könnte), gerät sie in die Versuchung, dieses Geschenksein als solches abzulehnen, also auf ihr Heil zu verzichten, weil es geschenkt wird.

Das ist pure Sinnlosigkeit, absolute Unmöglichkeit, doch als Versuch (und auch als endgültige Versteifung auf diesen Versuch) der Freiheit möglich. Es ist gegen ihre Natur, doch die Nichtigkeit dieser "Naturwidrigkeit" ist die äußerste Un-möglichkeit sich anheimgegebener Freiheit. Nicht als wäre damit das Böse verstanden, als das absolut Sinnwidrige ist es nicht zu verstehen; aber da wir uns durchaus *auf* es verstehen, wird es erkannt in der Besinnung auf sein Sich-Regen in uns. Die schwindlige Abgründigkeit geschaffener Freiheit wird sichtbar. Der Wille, das Nichts als Gegenmacht des Seins aufzurichten – im Bewußtsein der Vergeblichkeit dieses Versuchs, welche Vergeblichkeit nochmals verstockt akzeptiert und sogar genossen zu werden vermag. – Die Rede vom Wollen des Bösen als eines (vermeintlichen) Guten hat in dieser letzten Radikalität nur mehr formalen Charakter: was ich will, mache ich dadurch allerdings zu meinem Gut, d.h. zum Gewollten. Die Spitze des Bösen indes ist der Wille zum Widersinn um seiner selbst willen im Genuß des Widersinns dieses Wollens.⁴⁰⁸

Damit wird nun nicht doch dem Guten-an-sich ein Böses-an-sich gegenübergestellt. Die Endgültigkeit des Bösen ist die seines Scheiterns – nicht nur gegenüber dem Guten, sondern auch in sich selbst: der Selbstwiderspruch kann eben keine volle Identität mit

⁴⁰⁸ Anfänglich und zugleich in seiner kindischen Sinnlosigkeit, zugleich aber auch in seiner perversen Verstockung zeigt sich das im Schmollen, das vor allem dem Schmollenden "weh tut", aber gerade so gewollt wird. – Daß es also trotz der verwendeten großen Worte um etwas ganz "Normales", besser Banales, zu tun ist, zeigt in eindrucksvoller Weise wiederholt C. S. LEWIS: Im 22. der Screwtape-Briefe (Dienstanweisung für einen Unterteufel) ist von dem "hohen und erhabenen Geheimnis" der "Schau des [eigenen] Elends" die Rede, gegenüber der Gewöhnlichkeit der Freude (ein Schlaglicht auf manches). Und von den mannigfachen Weisen, sich dem Heilsangebot im Namen des gesunden Menschenverstandes zu verweigern, handelt unübertrefflich: DERS., Die große Scheidung (Köln/Olten 1954 u.ö.). Vgl. Leben als Mit-Sein (Anm. 69), Kap. 6.

sich selber erreichen, auch nicht mit sich als Widerspruch. Freilich bestätigt er eben in solcher Nicht-Identität sich noch einmal; doch ist darum seine Zielvollendung nicht Ruhe, sondern Ruhlosigkeit; denn er lebt unauskömmlich von Identität.

Und diese totale Sinnlosigkeit (darum die skizzierte Analyse), nicht bloß die "Dummheit" im Fehlgriff, sondern gerade der Unfug einer derartigen "Erhabenheit des Negativen", gibt der traditionellen Bestimmung des Bösen recht. Das Böse ist kein Nichts, aber schlechthin nichtig. FRANZ 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".⁴⁰⁹

Doch zurück zu unserer Theodizee-Problematik. In ihrer Nichtigkeit *ist* Schuld gleichwohl, und wie im Krater eines Geschwürs "schmilzt" der Sinn in ihr weg. Damit sind wir, wie schon im 3. Kapitel deutlich wurde, vor eine Entscheidung geraten, die nicht Philosophie treffen kann; freilich hat sie die Situation und ihre Alternative deutlich zu machen sowie die Entscheidung zu reflektieren. Und die Alternative besagt: entweder ist die endgültige Unerreichbarkeit von Sinn zu akzeptieren oder es gibt die Möglichkeit von Vergebung.⁴¹⁰

Tatsächlich ist Vergebung schon zwischenmenschlich erfahrbar (nicht erst spezifisch religiös), und erfahrbar ist daraus das wirkliche Neuwerden einer Beziehung durch die "Anfangskraft" (R. GUARDINI) menschlicher Freiheit. Hier drängt das Wort "felix culpa" sich auf. Aber es wird nur dann nicht blasphemisch, wenn es auch im nachhinein nicht der Schuld auch nur die mindeste Dienlichkeit erschleichen will.⁴¹¹

Indem also derart die Freiheit der Gnade gewahrt bleibt, zeigt sich nochmals die erwogene Nichtigkeit des Bösen. Und dies gilt auch

⁴⁰⁹ Erläuterungen zur Lehre der Freiheit, Nr. 49: WW (Anm. 219), VIII 192.

⁴¹⁰ Vgl. zum ganzen Komplex meinen Beitrag "Schuld" im Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Hrsg. H. KRINGS u.a.), München 1973/74.

⁴¹¹ Vgl. Die Rede vom Heiligen, 326ff.

dann, wenn es sich der Vergebung widersetzen wollte. Man wird heute Abstand nehmen davon, es in der Weise früherer Versuche positiv mit dem Weltsinn vermitteln zu wollen. Doch ebenso wenig darf man behaupten, das unsinnige Nein, in dem ein freies Geschöpf sich seinem eigenen Sinn endgültig verweigert, wäre imstande, den Sinn des Ganzen in Frage zu stellen – und sei darum zuletzt doch nicht möglich.⁴¹²

So viel – nicht positiv, sondern in doppelter Verneinung (wie wohl stets bei Grundfragen in Philosophie und Theologie) – zum Bösen, dem "Mysterium iniquitatis" (2 Thess 2,7). Wir haben das Übel darüber nicht etwa vergessen; aber wir sind mit FRIEDRICH SCHILLER der Überzeugung, daß "der Übel größtes... die Schuld" ist.⁴¹³

Und zweitens sei hier vertreten, daß weder Schuld noch Leid es erlauben, die Endlichkeit als solche tragisch zu interpretieren. Die Schuld nicht, weil sie dann keine Schuld mehr wäre: d.h. nicht-sein-sollend *und* nicht-sein-müssend.⁴¹⁴ Das Leid nicht (jedenfalls nicht in seiner jetzigen Gestalt), weil es dann nicht derart nicht-sein-sollend erschiene, wie es uns tatsächlich begegnet – während geschöpfliches Dasein als solches als durchaus sein wollend und sollend erlebt wird. Die These des "malum metaphysicum" wird also abgelehnt, von der nüchtern- metaphysischen Gestalt, die sie

⁴¹² Es sei der Hinweis erlaubt, daß für die Diskussion solcher Themen die angemessene Perspektive von entscheidender Wichtigkeit ist. So lautet die Frage hier nicht: "Wie soll ich als Geretteter selig sein können, wenn ein anderer es nicht ist?" sondern: Wollte ich mich trotzend verweigern (und ist mir diese Möglichkeit so fremd?), könnte ich damit (wie Camillo in P. CLAUDELS *Seidenem Schuh* glaubt – 3. Tag, 10. Szene) die Seligkeit Gottes (und aller anderen) suspendieren?" – Vgl. außer dem genannten Buch von C. S. LEWIS, *Die große Scheidung*; J. PIEPER, *Glück und Kontemplation III* (Werke VI, 164-166). Zur "Allerlösungslehre" bei ORIGINES; H. DE LUBAC, "Du hast mich betrogen, Herr!", Einsiedeln 1984.

⁴¹³ Die Braut von Messina, Schlußvers.

⁴¹⁴ Siehe zu dieser spezifisch abendländischen Weise der Selbst-Entschuldigung Anm. 78 u. P. RICŒUR, *Symbolik des Bösen* (Anm. 335), 241-264 (354-371).

bei LEIBNIZ hat, bis zu KANTS Bedauern vor dem "krummen Holze",⁴¹⁵ aus dem der Mensch geschnitzt sei.

Ist so aber die faktische Gestalt, in der wir Endlichkeit erfahren, nicht mit dem Begriff von Endlichkeit identisch (theologisch gesprochen: auch die Seligen in der Anschauung Gottes sind und bleiben endliche Geschöpfe), dann gewinnt eine religiöse Kunde alle Glaubwürdigkeit, die von einer Freiheitsverfehlung am Anfang spricht, durch die das menschliche Miteinander in seine jetzige Entfremdung gestürzt worden ist. – Heile Interpersonalität bedeutet Liebe und Selbstlosigkeit. Deren Verletzung an einem Punkt des Gesamt verwandelt die Gesamtsituation; wenn Ich und Du einander nicht fördern, bedrohen sie sich. An die Stelle vertrauender Rückhaltlosigkeit tritt der Selbstschutz des Gesetzes, das mehr oder minder das Leben zu schützen, doch nicht die Liebe zu garantieren vermag, von der jedem mehr lebensnotwendig ist, als ihm "zusteht". Rechtsordnung als allgemeine schließt aber unvermeidlich Unrecht im konkreten Fall ein (wenn auch eine Rechts-Hermeneutik und -Praxis der "Billigkeit" dies mindern kann). Also gehört nicht bloß zum gesetzlosen Zustand der Selbstsucht, sondern auch zur gesetzlichen Ordnung das Leiden des Unschuldigen, das Ijobs Frage hervorruft.

Damit sind wir von der Schuld nun doch zur Frage des Leidens gekommen. Zwar weist es letztlich auf Schuld zurück (nach religiösen Urkunden sogar auch dann, wenn es nicht von Menschen, sondern "natürlich" verursacht ist)⁴¹⁶; aber man kann es nicht unmittelbar mit Schuld verknüpfen. Diese Verknüpfung, mit der das Bewußtsein die Leistung vollbracht hat, den Riß im (Verstehen des) Kosmos zu schließen, wird vom Buch Ijob zerrissen.⁴¹⁷

⁴¹⁵ Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784, 397 (WW VI 41).

⁴¹⁶ Etwa Gen 1,3; gegen die tragische oder auch spirituelle Heroisierung des Leids notiert I. F. GÖRRES, *Zwischen den Zeiten* (Olten/Freiburg 1960, 139 f.), einmal nach I. SEIDELS *Wunschkind*, daß trotz allem Reden von veredelndem Schmerz ein Mensch dann Gott am ähnlichsten sei, wenn er sich seinem *Glück* gewachsen zeige, und dann als Spruch eines Zaddik: "Noch die niedrigste Lust ist eine Spiegelung von Gottes Freude, aber selbst das edelste Leid ist eine Folge der Sünde."

⁴¹⁷ Vgl. auch Joh 9,2f.: "Wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß

Wenn hierzu über die referierten Antwortversuche hinaus überhaupt noch etwas gesagt werden kann, dann wohl zuerst wieder dies, daß es auf die entsprechende Perspektive ankommt. Zur Frage der Schuld und deren Zulassung klang es schon an: es ist nicht angemessen, objektiv darüber befinden zu wollen, wie Gott andere in Schuld geraten lassen konnte, wenn man selbst nicht unschuldig ist. Das hat nichts mit erbaulichem Frageverbot, doch viel, wenn nicht alles, mit dem Ernst philosophischen Fragens zu tun.

Philosophie als radikal-prinzipielle Selbstreflexion kann die eigene Situation des Fragenden nicht schein-objektiv aus dem Spiel lassen, und schon gar nicht, wenn diese Situation mit Gewißheit das eigene Fragen und Antworten mitprägt. Läßt der Schuldige in seinem Denken die Wahrheit zu Wort kommen, die damit auch den Wider-Sinn seiner eigenen Schuld ans Licht kommen läßt, oder "hält er sie nieder" (Röm 1,18)? Nach Jahrzehnten des Ideologie-Disputs sollte klar sein, daß Philosophie nicht etwa erstlich rein theoretisch, sondern bereits im Ursprung praktische Philosophie ist: Selbstbestimmung von Freiheit, die sich zur Wahrheit verhält.

Wer nun auf die Ausflüchte der Selbstentschuldigung verzichtet und sich schuldig bekennt, der bekennt sich 1. zu seiner Freiheit.⁴¹⁸ Er bekennt 2., daß ihm von "irgendwo" her die Möglichkeit eröffnet worden ist, sich zur eigenen Schuld (d.h. zur Selbstzerstörung seines Sinns) zu bekennen; das vermag man nämlich einzig aus neuer Sinnzusage heraus.⁴¹⁹ Auch dieser Bekennende fragt nach dem Wie und Warum seiner Schuld – und erkennt deren Grundlosigkeit, so viele Gründe er auch für sie hatte, als er sie

er blind geboren wurde? ' Erwiderte Jesus: 'Weder er hat gesündigt noch seine Eltern...' (Anderseits Joh 5,14.)

⁴¹⁸ Totale Entschuldigung gibt es ja nur um den Preis der Leugnung eigener Freiheit. Dann aber fiel die Erörterung dieses Buches überhaupt dahin. Diskussion und Beweisführung, also der Wille, zu überzeugen (statt zu überreden oder noch effektiver zu "konditionieren"), setzt beim anderen wie bei sich selber Freiheit voraus.

⁴¹⁹ Andernfalls "*muß*" man sonst einfach leugnen – oder die Schuld in "sein gutes Recht" umbiegen, indem man sich auf sie versteift. Darum ist der einzig erträgliche Schuldspruch das Angebot von Vergebung (nicht zu verwechseln mit Entschuldigung).

beginnt. Aber wird er nicht jedem über den Mund fahren, der in seinem Namen mit Gott darüber rechten will, warum er schuldig wurde? Und dies keineswegs aufgrund "moralischen Bankrotts", oder wegen "gebrochenen Rückgrats". Sondern im Gegenteil, weil er weiß (griechisch oder lateinisch: weil er gesehen und kennengelernt hat) und darum keines Anwalts bedarf, dem einzig seine Ahnungslosigkeit erlaubt, so zu reden. (Im Moment, wo er begriffe: nämlich seine eigene Schuld, würde er verstummen.)

Ähnlich nun wie in der Frage der Schuld steht es in der Frage des Leidens. Anders als Ijob sprechen ja seine Nachfolger nicht im eigenen Namen, sondern im Namen unschuldiger anderer, besonders der Kinder. "Siehst du, Aljoscha, vielleicht wird es ja tatsächlich so kommen, daß auch ich, wenn ich diesen Augenblick noch erlebe oder auferstehe, um zugegen zu sein, am Ende mit allen zusammen beim Anblick der Mutter, die den Peiniger ihres Kindes umarmt hält, ausrufen werde: 'Gerecht bist Du, Herr!' Ich will aber dann nicht rufen. Solange noch Zeit ist, beeile ich mich, mich zu schützen, und verzichte darum völlig auf die höhere Harmonie. Sie ist nicht einmal eine einzige Träne auch nur des einen gequälten Kindes wert, das sich mit den Fäustchen an die Brust schlug und in dem übelriechenden Loch mit ungesühnten Tränen zu seinem 'lieben Gott' betete." – Darum darf die Mutter auch gar nicht verzeihen. "Sie darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selber ihm verziehe!"⁴²⁰ – Was aber würde das Kind dazu sagen?

Mit anderen Worten, nicht nur wer bezüglich der Schuld, sondern auch wer bezüglich des Leids im Namen der anderen spricht,

⁴²⁰ F. M. DOSTOJEWSKIJ, Die Brüder Karamasow, 2. Teil, 5. Buch, 4. Die Auflehnung (Darmstadt 1979 [RAHSIN] 398f.). H. VERWEYEN zeigt bedenkenswert, wie solcher Protest die Solidarität mit dem Leidenden aufkündigt: Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62 (1987) 580-587 S. WEIL, Cahiers 2 (E. EDL / W. MATZ), München 1993, "Iwan Karamasoff: Flucht ins Unwirkliche. Aber das ist kein Verhalten, das von der Liebe bestimmt wird. Das weinende Kind, will nicht, daß man denkt, es existiere nicht, oder daß man seine Existenz vergißt." 238: "Das Unglück des Anderen betrachten, ohne den Blick abzuwenden; nicht nur den Blick der Augen; sondern ohne den Blick der Aufmerksamkeit abzuwenden, mit Hilfe der Auflehnung oder des Sadismus oder irgendeiner anderen inneren Tröstung..."

muß sich die Frage nach seinem Mandat stellen lassen. – Um nicht mißverstanden zu werden: wir handeln nicht von der Praxis angesichts des Leids, sondern vom Denken; und bezüglich dessen wurde eingangs schon die Unmöglichkeit einer genügenden Antwort eingestanden. Es geht tatsächlich nur um eine Frage – aber zur Destruktion einer vermeintlich möglichen negativen Antwort, deren Auflösung Raum schaffen soll für das Vernehmen des wahrhaft ergehenden Anrufs. Woher also das Mandat?

Ijob, der die überethische Heiligkeit Gottes erblickt hat,⁴²¹ wird es sicher nicht geben. Und welche Mutter pflichtet ihrem Kinde bei, wenn es sich und sein Leben darum nicht annehmen wollte, weil es sich ihren Schmerzen verdankt? – "Aber die hingemordeten Kinder!" An Iwan Karamasow haben wir dazu schon unsere Frage gestellt. (Das heißt, innerhalb des Glaubens ist das Schriftwort ernst zu nehmen, daß Gott jede Träne von ihren Augen abwischen wird: "Siehe, ich mache alles neu" [Offb 21,4f.]. – Und kann nicht schon in hiesiger zwischenmenschlicher Erfahrung die Nichtigkeit des Leids angesichts verzeihender Liebe offenbar werden?)

Wenn es aber dieses Jenseits nicht gibt, wenn es, wie es heißt, nur als Trost-Traum und falsches Alibi der eigenen Macht- und Tatenlosigkeit aufgebaut wird, so daß die Möglichkeit der Verzeihung entfällt? – Wiederum sei – um der Sache willen – erlaubt, mit aller Schärfe rückzufragen (wie ja auch die Kritiker des Gottesglaubens es an Deutlichkeit nicht fehlen lassen).

Tod sei also ein Letztes: Wenn ich von den in Auschwitz vergasteten Kindern ausgehe, hat DOROTHEE SÖLLE erklärt, "dann würde ich sagen, hat die alte Metaphysik, die ja Christus sogar in die Hölle schickte, um da den Leuten eine Chance zu geben, eine größere Gerechtigkeit gehabt in diesem mythischen Bild. Es ist für mich nicht erschwänglich. Ich kann mir darunter nichts vorstellen. Diese Kinder sind vergast. Punkt."⁴²²

⁴²¹ Vgl. P. RICŒUR, Symbolik des Bösen, 361-366.

⁴²² D. SÖLLE, Das Recht ein anderer zu werden, Neuwied/Berlin 1971, 73. – Wie die Verdrängung fortschreitet, zeigt *Die Hinreise*, Stuttgart ; 1976, 23, zu Moses Tod: "Eine individuelle Auferstehungshoffnung hatte er nicht nötig. Weil er den großen Tod, der die Menschen nicht zum Leben kom-

Hier nun die Rückfrage: Inwieweit ist diese Antwort, die auf den ersten Blick so bescheiden-menschlich wirkt gegenüber den (nicht selten als zynisch-"übermenschlich" apostrophierten) Hoffungsgewißheiten einer "christlichen Metaphysik", inwieweit ist diese Antwort nicht nur, wie SÖLLE selbst meint, schwierig, sondern schlichtweg *unmenschlich* und lebensunmöglich? – Wie lebt und liebt und ißt und redet und schreibt man weiter, wenn die Kinder von Auschwitz wirklich einfachhin ausgelöscht wären, und doch nicht Kohlen oder Ungeziefer gewesen sind, sondern jedes ein Mensch, nicht nur ein möglicher, sondern ein anfänglich wirklicher "ewiger Bruder"?

Darauf zielt die Überschrift dieses Abschnitts: Anruf und Verheißung. Die Antworten philosophischen und biblisch-christlichen Glaubens mögen in dem, was sie zu sagen versuchen und überhaupt sagen können, keine "gute Figur" machen – wie könnten und sollten sie das auch angesichts der Frage Ijobs? – Aber gerade im Namen der "Redlichkeit" hätte man deutlich zu sagen, daß die atheistische Alternative Ijob auch das letzte nimmt, was ihm noch blieb: seine Würde.⁴²³

Wohl dem, der revoltiert, der aktiv oder doch zumindest passiv den Weg einer besseren Zukunft bereitet.⁴²⁴ Aber genügt es schon

men läßt, in der ägyptischen Sklaverei erkannt und bekämpft hatte..., darum brauchte er den kleinen Tod nicht zu fürchten..." Abgesehen davon, daß nach der Schrift dieser Tod vor den Grenzen als *Strafe* verhängt wurde (Num 20,12), vermißt man jeden Hinweis auf die anderen, die ebenso diesen "kleinen Tod" auf dem Wüstenmarsch haben sterben müssen, kaum verstehend, was ihnen begegnete, ohne daß sie im Kampf gegen den "großen" gestanden hätten.

⁴²³ Er hat gegen Gott an dessen Heiligkeit appelliert. Nur das gibt dem Protest Recht und Würde (denn sonst stünde er auf dem Niveau eines Kindes, das den Tisch schilt, an dem es sich stieß, oder dem eines Verlierers, der dem Gewinner seinen Sieg vorwirft). Nur das auch dem Verstummen – aus dem Gesehenhaben des Herrn (42,5 – sonst wäre es gebrochene Unterwerfung). Unbegreiflich darum, wie man sich – gar christlich – gegen die "Asymmetrie" im Gott-Mensch-Verhältnis wenden kann (D. SÖLLE, *Sympathie*, Stuttgart 1978, 106; F. WAGNER, in: *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen* [Hrsg. A. SCHULLER / W.V. RAHDEN], Berlin 1993, 139). Als Antwort an einen Nicht-Christen (T. MOSER): A. GÖRRES, *Kennt die Psychologie den Menschen?* München 1978, 209ff: *Die Gottesenttäuschung*.

⁴²⁴ Wenn er es kann. Die Frankfurter Schule, und dies ist die Wahr-

hier nicht, wenn spätere Generationen (nicht ihm, sondern sich) glauben sagen zu können, er sei nicht vergebens gestorben, und hat schon hier das Ungenügen eine wesentlich andere Qualität als bei den "theistischen" Antwortversuchen,⁴²⁵ so potenziert es sich gleichsam nochmals hinsichtlich derer, die dem Kommenden nicht einmal passiv dienen konnten, weil sie völlig nutzlos waren.⁴²⁶

Damit zeigen sich die entscheidenden Grenzen jener "pragmatischen" Antwort auf Ijobs Frage, deren Devise heißt: "Optimismus mit Trauerflor, kämpfend."⁴²⁷ Nicht als wäre der Kampf nicht gefordert; aber der *Anruf* zu ihm wäre sinnlos ohne die *Verheißung* einer Zukunft, die nicht nur den Kämpfenden, sondern auch jene Hilflosen erwartet, die derart "im Dunkel sind", daß nicht einmal *für* sie gekämpft wird.

"Das Böse läßt sich nicht erklären, es läßt sich nur bekämpfen."⁴²⁸ Das erste ist richtig; wäre das zweite es auch, d.h. hätten wir wirk-

haftigkeit ihres "Elends", hat das Dilemma bedacht, in das Kämpfer für ein besseres Leben geraten, die selbst von jener Entfremdung geprägt sind, die sie aufheben wollen. G. ROHRMOSER, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg i. Br. 1970.

⁴²⁵ Es ist ein anderes, ob man es mit einer aufgrund unserer Erkenntnisgrenzen *unvollziehbaren Synthese* zu tun hat (also einem *unlösba-*ren Problem oder gar Geheimnis) – dies ist bei allen klassischen Grundfragen der Fall: Allmacht und Freiheit, Freiheit und Naturkausalität, Leib und Seele... –, oder ob man eine Antwort geboten bekommt, an der sich durchaus eine *Analyse* durchführen läßt, deren *Lösung* die Erkenntnis ist, daß sie einen *Widerspruch* darstellt: einen Widerspruch entweder in sich oder bezüglich der Aufgabenstellung. Freiheit z.B. ist unbegreiflich (erst recht unbeweisbar), ihre radikale Leugnung aber wäre widersprüchlich. (Denn gäbe es keine Freiheit, könnte man [sie] nicht *leugnen*: ein Computer leugnet weder noch behauptet. Darum diskutiert man auch nicht mit ihm.) – So beantworte ich nicht etwa die Frage des Übels, glaube aber zeigen zu können, daß die Leugnung Gottes ob des Übels "positiv" unsinnig ist.

⁴²⁶ Christliche Liebe aber kann auch die völlig Nutzlosen und Aufgegebenen lieben (Kranke, Opfer und ihre Henker) und ihnen ohne Nutzen dienen – aufgrund der gemeinsamen Berufung zur Gottesschau (vgl. THOMAS VON AQUIN, S.th. II-II 23,1 [25,5 ad 2]: 25,6).

⁴²⁷ E. BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe 13, 242 (Logikum/ Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins).

⁴²⁸ J. CARDONNEL, *Gott in Zukunft. Aufforderung zu einer menschlichen Welt*, München 1969, 44; bejahend zitiert von H. R. SCHLETTE, *Glaube und*

lich nur unseren Kampf und keine höhere Verheißung, wäre alles verloren. – Will man sich also "idealistische" Ausflüchte und "realistische" Halbheiten versagen, heißt die Alternative zuletzt nur: Hoffnung oder Verzweiflung. Statt um partielle Beweise geht es um prinzipielle Entscheidung.

Als prinzipielle darf diese Entscheidung nicht willkürlich grundlos sein – obwohl, was sie als Begründung anführen kann, ihren Charakter als freie Entscheidung nicht aufhebt. Ihre Gründe lassen sich in dem zweiten Teil der Frage des BOETHIUS zusammenfassen: Wenn Gott nicht ist, woher dann das Gute, der Sinn?

Im Vorhergehenden haben wir diese Formel "zukünftig" verstanden: Gibt es Gott nicht (oder gäbe es bloß einen durch uns werdenden oder ohnmächtig an uns leidenden Gott), dann gibt es in Ernst und Wahrheit keine Möglichkeit der Sinnerfüllung. "Ohne Gott" ist der Mensch (auch wenn er sich dies hinter manchen Hoffnungen verbirgt) "ohne Hoffnung in der Welt" (Eph 2,12).

Bleibe man aber bei einem rein "eschatologischen" Begriff der Formel stehen, dann gäbe es keinerlei positive "Rechtfertigung unserer Hoffnung" (1 Petr 3,15). Sie könnte sich selbst nicht von purem Wunschdenken unterscheiden. Allerdings ist der gängige Wunschtraum-Verdacht, stütze er sich nun auf FEUERBACH, NIETZSCHE oder auf FREUD, keineswegs seinerseits unverdächtig. Zunächst besteht nach wie vor jene Gegenfrage zu Recht, die der erste theologische Rezensent L. FEUERBACHS, J. MÜLLER, gestellt hat: "Soll das Christentum seine objektive Wahrheit dadurch bewähren, daß es dem Bedürfnis des Herzens *nicht* entspricht?"⁴²⁹ Und dann meldet sich die Frage, ob wir (und nicht erst der "Eichmann in uns") nicht auch Gründe genug haben sollten, die Nichtigkeit jener Erwartung zu wünschen. Man hätte also bereits jene Antwort zu überdenken, die LEVI JIZCHAK VON BERDITSCHEW einem

Distanz, Düsseldorf 1981, 27-35: Geheimnis als Ärgernis. Auch für SCHLETTE gibt es ohne Sinn-postulat keinen Kampf. Unsere Differenz liegt wohl darin, daß ich über seine "skeptische Religionsphilosophie" (Freiburg i. Br. 1972) hinaus den geforderten Sinn erst dort gegeben sehe, wo man auf das Heilswort eines personalen Gottes hoffen darf (vgl. oben Anm. 198).. Revolte ohne "Pietät" wäre heillos.

⁴²⁹ L. FEUERBACH, Sämtliche Werke (Bolin/Jodl) VII 221.

Kritiker gab: "Vielleicht ist es wahr".⁴³⁰ Dennoch bedarf es auch einer (entsprechenden) Bewahrheitung dieser Hoffnung schon jetzt.

Dazu ist an die Sinnerfahrungen zu erinnern, von denen oben im dritten und vierten Kapitel die Rede gewesen ist. Es ist nicht so, als gäbe es gar nichts Gutes und keinen Sinn, oder als wäre, was uns erfreut und beglückt, bloßer Zufall. Jeder hat Gründe und Grund zum Dank.⁴³¹

Am entschiedensten dafür, daß er/sie nach wie vor - trotz allem Versagen - der unverkürzten Forderung gewürdigt wird (siehe oben S. 71), der Wahrheit die Ehre zu geben und sich zu Mitmenschen wie Mitgeschöpfen statt unmenschlich, menschlich zu verhalten. Um auch hier EMMANUEL LEVINAS mit seinem großen Satz zu zitieren: Gott "überhäuft mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können."⁴³²

Es geht also um das Gedenken an schon *erfahrenen* Sinn und um das Bedenken seines Verheißungscharakters (die christliche Botschaft spricht von Angeld: arrhabón – 2 Kor 1,22; Eph 1,14).

⁴³⁰ M. BUBER, Werke III, München/Heidelberg 1963, 348 (vgl. J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1968 u.ö., 23).

⁴³¹ Mehr als ein argumentum ad hominem: Wer, der vertritt, er wisse nicht, wofür danken, könnte das überhaupt artikulieren, wenn ihm nicht jenes Ausmaß unselbstverständlicher Liebe geschenkt worden wäre, ohne das er längst an "Hospitalismus" zugrunde gegangen wäre? Und will er gerade für jene sprechen, die sich eben deshalb selbst nicht äußern können, dann wird – allen oben gebotenen Erörterungen zuvor – sein mitmenschliches Engagement nur dadurch glaubhaft, daß es sich mit dem Dank an jene verbindet, ja aus ihm sich speist, denen er sein Sich-engagieren-Können und -Wollen verdankt. Dem Dank an sie und an den, dem sie verdanken, daß jemand ihnen etwas verdankt.

⁴³² Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hrsg. B. CASPER), Freiburg/München 1981, 81-123, 106f. – "Il ne me comble pas de biens, mais m'astreint → la bonté, meilleure que les biens → recevoir." De Dieu qui vient → l' idée, Paris 1982, 114. – Für weiteres (so zur "free-will-defense") darf nochmals auf Anm. 297 verwiesen werden. Zum Schmerz überhaupt, auch über die Theodizee-Thematik hinaus: J. SPLETT, Schmerz und Leid als Konturen von Freiheit. Gedanken christl. Anthropologie, in: Zeitschr. f. mediz. Ethik 42 (1996) 217-232; DERS., Simone Weil über Schönheit, Schmerz und Gehorsam, ebd. 49 (2003) 216-219.

Da wir den Mythos menschlicher Präexistenz uns nicht zu eigen machen, stimmen wir den Schlußworten von ERNST BLOCHS großem Hoffnungs-Buch zu: Wir erwarten etwas, "das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat"⁴³³. Doch dieses Scheinen ist nicht bloßer Vor-schein, und das, was dort aufscheint, ist mehr als alles, was wir *machen* können. Soll es diese Wirklichkeit geben, dann letztlich nur so, daß sie sich gibt.

Einzig so aber wird auch die Frage Ijobs – nicht beantwortet, aber gestillt:⁴³⁴ "Nur nach dem Hörensagen hatte ich von dir gehört; doch jetzt hat dich mein Auge gesehen" (Ijob 42,6).⁴³⁵ Wir haben oben – S. 49 – gefragt, mit welcher Gewißheit man dergleichen ohne Berufung auf Jesus Christus sagen könnte, und zugleich erwogen, daß dennoch eben die Botschaft Jesu uns dazu befreien wollte, Gott als den Vater zu glauben, der er den Menschen seit je ist. Wenn man als Gottes Anonymität (als sein "Pseudonym") die Glückseligkeit bezeichnet hat, auf die wir alle aus sind,⁴³⁶ dann ist es er, der in den angeldlichen Vorerfahrungen ihrer uns heim-sucht: der Gott unserer Hoffnung.⁴³⁷

⁴³³ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe 5, 1628.

⁴³⁴ Vgl. die berühmte "Hymne an die Stille" (Nr. 39) aus dem nachgelassenen Werk von A. DE SAINT-EXUPÉRY, Die Stadt in der Wüste (Citadelle), die in der Erwartung eines Ortes mündet, "wo nicht mehr geantwortet wird, denn dort gibt es keine Antwort mehr, sondern Seligkeit, welche der Schlußstein der Fragen ist, und ein Angesicht, das genügt". Ges. Schriften, München 1978, 2, 162, am Ende nach dem Original korrigiert (Pléiade 620 – "visage qui satisfait" ist mehr als "Schau, die befriedigt"). Ähnlich: R. SPAEMANN, Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 116-133: Über den Sinn des Leidens.

⁴³⁵ Vgl. Ps 22[21]; Jes 50-55: Mk 15,34; Lk 23,46.

⁴³⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, S.th. I 2,1 ad 1.

⁴³⁷ Im Blick auf diese Hoffnung und zuvor auf Gottes Ehre geht es nicht an, das Theodizeeproblem durch Bestreitung seiner Allmacht lösen zu wollen. Vgl. N. HOERSTER, Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems / J. SPLETT, Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung, in: ThPh 60 (1985) 400-409, 410-417. Diese "Entschuldigung" Gottes in Aufnahme des Lurianischen "Zimzum" (vgl. H. JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, in: DERS., Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt/M. 1994, 190-208) begegnet zunehmend auch bei christlichen Theologen. Ihnen ist aber ein dreifaches entgegenzuhalten:
1. die Frage, worauf sie angesichts eines machtlosen Gottes die Hoffnung

stützen wollen, die sie (1 Petr 3,15) zu verkünden haben;

2. Schriftstellen wie Mt 26,53 (auch wenn man nicht bei ersten biblischen Zeugnissen der Allmacht stehen bleiben darf, die das Böse direkt auf Gott zurückführen – W. GROSS / K.-J. KUSCHEL, "Ich schaffe Finsternis und Unheil!", Mainz 1992; K. RAHNER, Grundkurs 112.);

3. "juristisch", daß auch ein für diese Weltzeit ohnmächtiger Schöpfer diese seine Ohnmacht (als ein "voluntarium in causa") zu verantworten hätte. Die Frage würde also nur verschoben – außer man wollte die Freiheit der Schöpfung bestreiten; das aber liefe endgültig auf jenen "Atheismus ad maiorem Dei gloriam" (Anm. 408) hinaus, um dessen Formulierung NIETZSCHE, wie er schreibt, STENDHAL beneidet: "Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert" (Ecce Homo, Warum ich so klug bin, 3 – bei STENDHAL bisher nicht gefunden)..

Zusatzanmerkung: Gottes Allmacht wird mit dem "Paradox" oder "Dilemma" problematisiert (das ich früher für einen Kinderscherz hielt), Gott könne dann nicht einen Stein schaffen, den er nicht zu heben vermöge. Dabei wäre schon bei ANSELM zu lesen, die Unbesieglichkeit Achills bedeute kein Unvermögen seiner, sondern seiner Feinde (De veritate 8). Im Klartext.: Jeden Stein, den Gott schafft, kann er heben.

Drei Exkurse

Zu Kapitel 5: Von Gott reden nach Kant

"Es gibt die Gottesbeweise. Seit KANT steht für das redliche Denken fest, daß solche Beweise unmöglich sind, wenn sie für den Verstand erzwingen wollen, wie ich ihn zur Einsicht zwingen kann, daß die Erde sich um die Sonne dreht und der Mond eine Rückseite hat. Aber die Gottesbeweise sind als Gedanken nicht hinfällig, weil sie ihren Beweischarakter verloren haben. Sie bedeuten eine Vergewisserung des Glaubens in Gedankengängen, die, wo sie ursprünglich auftreten, den sie Denkenden durch Selbstüberzeugung wie das tiefste Ereignis des Lebens ergreifen, und die, wo sie mit Verständnis nachgedacht werden, eine Wiederholung der Vergewisserung ermöglichen".⁴³⁸

Daß in der Tat ein Gottesbeweis nichts erzwingt (eben weil er *Gottesbeweis* ist), wird im Exkurs zum 6. Kapitel bedacht. Ein anderes ist es, ob er deshalb kein wahrer *Beweis* sei. HEGEL jedenfalls nennt die Selbstvergewisserung des Denkens in der Gottesfrage auch nach KANT durchaus "Beweis"⁴³⁹. Doch wichtiger als der Name ist, worum es geht. Darum soll hier KANT gegenüber wenigstens im Ansatz deutlich werden, wie in den Gottesbeweisen es wirklich das Denken (nicht "bloßes Glauben") ist, das sich vergewissert.⁴⁴⁰

⁴³⁸ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München 1963, 34.

⁴³⁹ Siehe oben S. 51f. – HEGEL: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Hamburg 1966, mit bibliograph. Anhang über andere HEGELtexte zum Thema und Sekundärliteratur (bes. H. OGIERMANN, *Hegels Gottesbeweise*, Rom 1948). W. JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, bes. 120ff.

⁴⁴⁰ Vgl. zum 1. und 2. Abschnitt: W. BRUGGER, *Summe...* (Anm. 66), 250-276; Literatur: 525-530; ders., *Das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kant und die Scholastik heute* (Hrsg. J. B. LOTZ), Pöhlach 1955, 109-153. Zum 3. Abschnitt: R. LAUTH, *Die Bedeutung des Sinnbegriffs in Kants praktischer Postulatenlehre*, in: *Perennitas* (Hrsg. H. RAHNER / E. V. SEVERUS, FS TH. MICHELS), Münster 1963, 585-601. Zur Religiosität und Religionsphilosophie KANTS überhaupt siehe die Einleitung von H. NOACK zu I. KANT, *Die Religion innerhalb...*, Hamburg 1956. Für eine historisch-systematische Information und Diskussion bzgl. Got-

In der *Kritik der reinen Vernunft*⁴⁴¹ nennt KANT drei Grundformen des Gottesbeweises (B 618f.): aposteriorisch von bestimmten Erfahrungen aus (physikotheologisch bzw. teleologisch), aposteriorisch von der allgemeinen Erfahrung der Bedingtheit des Gegebenen aus (kosmologisch) und apriorisch aus reinen Begriffen (ontologisch).

So überzeugend zunächst der Beweis aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt auch erscheint, hat er doch für KANT neben anderen Schwächen vor allem den Nachteil, nur bis zu einem großen und weisen Weltordner zu führen. Um das Absolute zu erreichen, muß er sich zum kosmologischen Beweis verwandeln (B 648-658). – Tatsächlich läßt sich das teleologische Argument als eine Form des Kontingenzbeweises verstehen – wenn man es nicht (über die "innere" Strebedynamik der Natur) unmittelbar in eine Reflexion auf die Selbsttranszendenz von Geist und Freiheit überführt und damit in einen transzendentalen Gottesaufweis. (Das wurde im 4. Kapitel versucht und sei nachher zum "ontologischen" Argument nochmals reflektiert.) Wir haben demnach nur zwei Beweisarten zu diskutieren, den (kosmologischen) Kontingenzbeweis und das von KANT so genannte ontologische Argument. In einem dritten Schritt wollen wir uns auf KANTS praktische Philosophie beziehen und den Zusammenhang von Gottespostulat und Sinnbegriff erörtern.

1. Während der Verstand das Bedingte von seinen Bedingungen her versteht, sucht die Vernunft nach jener Grund- und Einheitsbedingung, die aller Objekterkenntnis vorausliegen und so unbedingt sein muß (B 364).

Dies Unbedingte, das die Gegenstände des Verstandes und so das Verstehen selber eint, ist seinerseits kein Erkenntnisobjekt, sondern die vorgängige *Idee* von Objektivität als solcher (vgl. B 670ff.) und dies dreifach (B 391): als Einheit des Subjekts, dem die Gegenstände erscheinen (Idee des Ichs), als Einheit der Erscheinungen in ihrem vielfachen Bezugsgesamt (Idee der Welt) und als

tesbeweis und Gottesbeweiskritik: G. B. SALA, Kant und die Frage nach Gott, Berlin-New York 1990.

⁴⁴¹ KrV, zitiert nach der 2. Auflage (= B) von 1787.

Einheit von beidem, also alles Denkbaren überhaupt (Idee des Wesens aller Wesen, Gottesidee).

Hier geht es um die dritte Idee und um die Frage, ob in einer transzendentalen Theologie für Gottesbeweise Raum sei. Zuerst aber ist schon innerhalb der transzendentalen Kosmologie, also bezüglich der zweiten Idee, vom Kontingenzbeweis die Rede: in der Erörterung der Antinomien der reinen Vernunft (B 432-595), und zwar bei der dritten, wo die These eine erste freie Ursache fordert, soll die Ursachsuche nicht ins unendliche weiterlaufen, und die Antithese aus dem Kausalgesetz heraus auf totaler Naturgesetzlichkeit besteht – und bei der vierten Antinomie, bei der die These aufgrund der innerweltlichen Bedingtheiten ein schlechthin notwendiges Wesen behauptet, während die Antithese dies leugnet, da ein Abbruch der Ursachrückfrage an jedem Punkt unzulässige Willkür wäre.

KANT löst beide Antinomien durch die Unterscheidung von Phänomen-Sphäre und Dimension des Dings-an-sich. Für die Phänomenwelt gilt ausnahmslos Naturkausalität und die Forderung empirischer Ursachenforschung. Nichts verbietet indes die Annahme, daß das kausalverknüpfte Erscheinungsgeschehen zugleich von einer freien und unbedingten Wirklichkeit her gesetzt ist. – KANT bleibt bei dieser reinen Möglichkeit stehen, doch findet sich (B 526) eine wichtige Bemerkung, die (obwohl B 637 offenbar wieder zurückgenommen) weiterführen könnte: "Wenn das Bedingte sowohl als seine Bedingung Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweiten *aufgegeben*, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit *gegeben*, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, daß das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist" (vgl. auch B 612).

KANT bestreitet nun die An-sich-Erkenntnis der Dinge; wie immer es jedoch mit der Dingwelt stehen mag: (inter-)personale Erfahrung trifft auf – erscheinendes – "An-sich". (Vor allem das 7. Kapitel bedenkt die eigentümliche Differenz-Identität von Erscheinendem und Erscheinung, die es verbietet, beides nebeneinander und so einander entgegensetzen – als begegnete man

nicht wirklich der Freiheit selbst, weil man ihr einzig so begegnet, daß [und wie] sie sich zeigt.) – Wir erfahren also nicht allein Naturkausalität. Insofern führt die Entmischung von physischer und metaphysischer Beweisführung in den Antinomien über die bloße Möglichkeitslösung KANTS hinaus.

Diese Selbst-Erfahrung der Freiheit ist auch die entscheidende Instanz in der Diskussion der zweiten Erörterung des Kontingenzbeweises. Ging es bei den kosmologischen Antinomien um Gott als unverursachte Ursache und als notwendige Wirklichkeit, so hat die Kritik der Theologie das Problem möglicher Weiterbestimmung des Absolut-Notwendigen im Blick; es geht um das "transzendente Ideal", den Inbegriff aller denkbaren Wirklichkeit (B 595-732).

Zwar entspricht der Idee, wie gesehen, kein mögliches Erfahrungsobjekt, aber mit Notwendigkeit kommt das Denken in der Reflexion auf sie und ihre Einungskraft zu der Vorstellung eines Wesens, das nicht nur auch, sondern gänzlich und allein durch sie bestimmt, gewissermaßen die Idee selbst in konkreter Existenz ist,⁴⁴² und diesen "Gegenstand" nennt KANT Ideal.

Über die *Existenz* eines solchen höchsten Urwesens aller Wesen lasse sich freilich gar nichts sagen. Zur Realsetzung kommt es für KANT vielmehr durch unerlaubte Ausweitung des Kohärenzprinzips innerweltlicher Erfahrung über diese hinaus, verbunden mit dem Ersatz der distributiven Einheit der vielen Erfahrungsobjekte durch die kollektive eines "Super"-Objekts.

Tatsächlich aber ist diese Rückführung eben jener Schluß vom Bedingten auf das Unbedingte, der nach KANT selbst (B 388) das Wesen der Vernunft ausmacht. Und ebenso können wir uns auf KANT selbst berufen (B 612), wenn wir aufgrund der Existenz von Ich und Wir endlicher Freiheit die Existenz eines notwendig Existierenden setzen. Doch wäre damit nicht schon die Existenz des transzendentalen Ideals erwiesen (B 613-616). Das Notwendige muß nicht allumfassend, das Allumfassende nicht notwendig

⁴⁴² Hier (B 604) klingt der klassische Stufenbeweis an, und wohl noch mehr der Possibilienbeweis, den KANT noch 1763 "den einzig möglichen Beweisgrund" in der Gottesfrage genannt hat.

existent sein. Die Identifikation des Unbedingten in der Existenz mit dem Unbedingten als All der Realität unternimmt in KANTS Sicht das ontologische Argument. Darum geht für ihn der kosmologische Gottesbeweis in den ontologischen über.

2. Kurz war bereits von diesem Argument die Rede. KANTS Gedankengang hierzu (B 620-630) läßt sich wie folgt zusammenfassen: Geht man vom Begriff des *notwendig* Seienden aus, das man nicht widerspruchsfrei als nicht-existent denken könne, so ist zu erwidern, daß es keinen logischen Widerspruch darstellt, wenn man die Realgeltung dieses Begriffes überhaupt bestreitet. Und wählt man als Ansatz den Begriff des "allerrealsten" Seienden (also ANSELMS "quo maius cogitari nequit"), der die Existenz mit einschließen müsse, dann ist zu entgegnen, es sei widersprüchlich, wenn man die Existenz eines Seienden schon zu seinem Begriff nimmt, besage "Existenz" doch gerade das Sein von etwas außerhalb seines Gedachtseins.

Diese Kritik ist – jedenfalls bei einem solchen Verständnis des "ontologischen" Beweises – im Recht. Gleichwohl sei folgendes zu bedenken gegeben: Muß man nicht schon prinzipiell das Verhältnis von Realität und Existenz⁴⁴³ innerlicher verstehen als KANT? Die Existenz-Setzung eines Dinges setzt es als sinnvolles Etwas voraus, "dessen Begriff an sich selbst schon ein Sein ausdrückt" (B 602). Umgekehrt gehört zum Etwas der Bezug auf Existenz; denn ein Ding, das nicht existieren könnte, wäre ein Unding. Selbst bei einem bloßen Gedankending mußte doch dessen Gedanke oder sein Denkender letztlich an sich selbst existieren. So liegt der Möglichkeit von Setzung (d.h. der Realität) stets schon wirkliche Setzung (d.h. Existenz) zugrunde.⁴⁴⁴

Von dorthier zeigt sich dann auch das einzigartige Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit im Unbedingt-Unendlichen. Und

⁴⁴³ Realität heißt bei KANT nicht, wie sonst üblich, Wirklichkeit, sondern eher Möglichkeit, nämlich Wesen, Wassein, "Sachheit" (B 602 – von "res"): Gehaltlichkeit. Darum wird im weiteren auch der geläufige Ausdruck "real möglich" durch "wirklich möglich" ersetzt, um in diesem Zusammenhang Mißverständnisse zu vermeiden.

⁴⁴⁴ Zu einem logischen Fehler KrV B 636 bzgl. des notwendigen und des allerrealsten Wesens: B. THUM (Anm. 138), 285f. Vorher HEGEL Ges. Werke 18 (Anm. 165), 332.

zwar gerade, wenn man – mit KANT – von der formal-logischen Reflexion aus zur transzendental-logischen weitergeht: im Bedenken des *wirklichen* Sinnvollzugs von Geist und Freiheit, wie es das 3. und 4. Kapitel zur Aufgabe hatten. Hier zeigt sich das wesenhafte Woraufhin des Menschen als ursprüngliche Einheit von Unbedingtheit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Fülle. Wir haben erwogen, daß als reale Ermöglichung unserer wirklichen Vollzüge es zumindest (wirklich) möglich sein muß; daß wirkliche Möglichkeit des Notwendigen aber seine Wirklichkeit besagt.

Erst dieser Aufweis verdient eigentlich, wie gesagt, den Namen des ontologischen Arguments. Er ist zugleich aposteriorisch, insofern er auf den erfahrenen Selbstvollzug endlicher Freiheit reflektiert (allerdings auf deren Grundwesen, also das Apriori der Einzelvollzüge).⁴⁴⁵

Damit entfällt auch die Beschränkung der Erkenntnis auf das bloß Raum-Zeitliche. Dies soll abschließend anhand des Sinnbegriffs im Blick auf KANTS Postulatenlehre verdeutlicht werden. – KANT leugnet ja nicht Gottes Dasein, sondern – im Dienst des Glaubens an ihn (B XXX) – einzig seine theoretische Erkennbarkeit. Selbst philosophisch bleibt er nicht bei der Feststellung der Nichtwidersprüchlichkeit stehen. Dies zwar in seiner theoretischen Philosophie; in der Kritik der praktischen Vernunft (KpV 1788) geht er postulatorisch über die unentschiedene *Möglichkeit* Gottes entschieden hinaus.

3. Ein praktisches Postulat⁴⁴⁶ ist ein "theoretische[r], als solche[r] aber nicht erweisliche[r] Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (KpV 220). Es ist also a) objektiv notwendig (nicht beliebig – KpV 259 Anm.), b) ein theoretischer Satz (KpV 216, 238), c) die theoretische

⁴⁴⁵ Ein anderes Verständnis ginge von der Wesenerkenntnis Gottes aus (die uns nach THOMAS hier versagt ist): BONAVENTURA: "Si Deus Deus est, Deus est." Dazu J. SEIFERT: Anm. 113; J. SPLETT: Gottesbeweis aus Gotteserfahrung (Anm. 103). Systematisch-historisch auch J. SCHMIDT, Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, III (106-145).

⁴⁴⁶ Nur darum geht es hier, nicht um dogmatische (KrV B 285f.), mathematische (B 287) und empirische "modale" (B 200) Postulate. B. THUM 291: "Postulat ist eine schlechthin notwendige Bedingung eines unzweifelhaft gewissen Bedingten."

(Voraus-)Setzung eines bestimmten Daseins, einer Existenz (KpV 241f.). Das postulierte Seiende wird d) postuliert als Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung des "höchsten Gutes", d.h. sittlicher Glückseligkeit bzw. glückseliger Sittlichkeit (KpV 198ff.), damit aber als Bedingung der Möglichkeit der Befolgung des Sittengesetzes überhaupt (KpV 244, 240, 22f. Anm.), ja als Möglichkeitsbedingung bereits seiner wirklichen Verbindlichkeit (B 662).

Das (praktische) Postulat statuiert also ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem praktischen Gesetz und der Wirklichkeit; die Wirklichkeit sind wir in unserer Welt. Inhaltlich fordert es 1. die Freiheit des Menschen, 2. seine Unsterblichkeit, 3. das Dasein Gottes. Die Freiheit, weil sonst das unauskömmlich erfahrene Du-sollst sinnlos wäre; die Unsterblichkeit, weil die gebotene Vollkommenheit in einem endlichen Leben nicht erreicht werden kann; Gott, weil einzig er die Verbindung von Glück und Sittlichkeit garantiert. Dabei versteht KANT das erste Postulat als Tatsache (*res facti*), die beiden anderen als Glaubenssachen (*res fidei*).⁴⁴⁷

Wie läßt nun KANT das Referierte einsichtig werden? – Fundament ist die unbeweisliche Evidenz des Sittengesetzes (KpV 81f.). Dessen Anspruch bezieht sich indessen auf Wirklichkeit; denn das Gute soll *sein*. Dieser Bezug auf Wirklichkeit wieder ist und soll sein ein solcher von Vernunft und Freiheit; es werden ja nicht bestimmte Fakten und Verhältnisse gefordert, sondern bestimmte Taten als Verwirklichung eines bestimmten *Wollens* (einer Gesinnung). Ein solcher Wirklichkeitsbezug kann aber nicht bloß praktisch (gestaltend) sein, sondern muß sich stets auch (wahrnehmend, feststellend) theoretisch bestimmen. Man muß *wissen*, was jetzt und wie es zu tun sei, um das Gute zu verwirklichen.

Auf diese Einung von theoretischer und praktischer Vernunft und damit auf die Verbindung von Gesetz und Wirklichkeit (Sollen und [faktischem] Sein) zielt der im 3. Kapitel erörterte Begriff des Sinns. – KANT artikuliert nun durchaus, wie gezeigt, den Sinn-

⁴⁴⁷ Kritik der Urteilskraft 21793, 457f. (Werke [WEISCHÉDEL] V 599f.). – Eine erste Korrektur wird hier zu KANTS Rede vom "Faktum" nötig. Weder das Gesetz noch die Freiheit noch Gott kann man als pures Faktum bezeichnen. Worum es hier geht, ist kein bloßes Vorliegen, sondern Vollzug, Gesollt-, Gewolltwerden, Sollen und Wollen: Bewußtseins-, Freiheitswirk-

Charakter des Sittengesetzes: Das Du-sollst muß überhaupt hör- und beantwortbar sein (Postulat der Freiheit – KpV 257) und seine Forderung prinzipiell ausführbar (Postulat der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes – KpV 258f.). Da aber KANT die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft und die Sinnproblematik als solche nicht eigens durchklärt, bleibt die Postulatenlehre anfechtbar und ungenügend.

Die Konzeption eines unendlichen Fortschritts auf vollendete Sittlichkeit zu wird dem totalen und radikalen Anspruch des Guten nicht gerecht. Vor allem die schwere Frage der Schuld, die durch kein Bessermachen gut gemacht werden kann, scheint vergessen. Welchen Sinn hat unter dieser Rücksicht das Reden von Fortschritt? – Man könnte auch fragen, inwiefern aus dem Beanspruchtwerden vom Guten ein Recht auf "Glück" gefolgert werden dürfe; so fiel mit dem 2. auch das 3. Postulat.

Doch wichtiger als die Feststellung, es lasse sich vielleicht nicht fordern, was KANT fordert, ist die Einsicht, daß wir, was er fordert, gar nicht fordern wollen. – Unsterblichkeit als indefinite Fortsetzung des "Pilgerstandes" stellt ebensowenig ein wünschenswertes Ziel dar und beschreibt ebensowenig jenes endgültige Entschiedenensein der Freiheit, das wir als ihre Ewigkeit erwarten, wie jener Gott der wahre Gott ist, dessen Aufgabe und "raison d'être" in der "Befriedigung aller unserer Neigungen" bestünde (KrV B 834).⁴⁴⁸

Vertieft man indes die Postulatenlehre KANTS nach seiner eigenen transzendentalen Methode, thematisiert man also die Differenz-Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, die KANT konstatiert (KpV 216), auf ihr Prinzip hin, was nach KANT FICHTE getan hat – erst recht MAURICE BLONDEL –, dann ergibt sich der ontologische Beweis in der gefüllten Bedeutung dieses Wortes: als Explikation des Sinns des menschlichen Seins.

lichkeit.

⁴⁴⁸ Zwar ist 1. nach KpV Glückseligkeit tiefer die Freude am realisierten Guten (H. MEYER, *Subjektivität und Freiheit*, Diss. [masch.], München 1979, 162ff., bes. 192-196) und 2. Gott in der Tat eine Hoffnung: unser "Heil". Doch zuvor ist er der *Heilige*.

Theoretische Einsicht auf der einen, "praktische Bedeutung" auf der anderen Seite sind untergriffen von der Selbsterfahrung der Freiheit in der Erfahrung des Anspruchs des Guten – und seines reinen Gutseins zumal und zuvor. Diese Erfahrung ist, wie wiederholt gezeigt, nicht bloß theoretisch (Anschauung, und sei es "intellektual", von Faktischem) noch bloß praktisch (Setzung von Fakten), sondern erfassendes Sich-erfassen-Lassen und sich-erfassen-lassendes Erfassen.

In diesem Grundvollzug besitzt aber der Sinnbegriff nicht mehr bloß regulative, sondern konstitutive Funktion. Er weist auf jene Wirklichkeit hin, die den Freiheitsvollzug als solchen konstituiert:⁴⁴⁹ als Selbstvollzug im Vollzug des Angerufenseins vom unbedingt-unendlichen Sinn-(Ab-)Grund her. Diesen Sinn-Ursprung meint in der religiösen Sprache der Name "Gott".⁴⁵⁰

Zu Kapitel 6: Gott im Reden von ihm

Thema des 6. Kapitels war die Welt-Gegenwart Gottes, seine "Nähe"; eine Nähe freilich von Unnahbarkeit, nicht dinglich- greifbar, sondern alles Faßliche unfaßlich durch- und über-greifend: transzendental. Darum ist sie auch nicht direkt, sondern nur in Mit-Erfahrung gegeben. Diese Erfahrung begegnet im Umgang mit Begreifbarkeiten, doch als Aufgang des an ihnen Unbegreiflichen. Darum fehlt dem Erweis des Daseins Gottes jene Stringenz, mit der sich aufgezeigte Sach- oder Begriffszusammenhänge ihre Anerkennung erzwingen. Auch der Begriff "Beweis" wird, wenn man ihn auf Gott bezieht, analog, d.h. er bedeutet nicht mehr das Gleiche, sondern nur noch "Ähnliches" wie sonst (dazu das 7. Kapitel).

Die scholastische Tradition bestimmt als das eigentliche Objekt unseres Erfahrens, Denkens und Redens die "Washeit" oder das "Was etwas ist" des konkreten Begegnenden, man könnte sagen: "Sachen" (im weitesten Sinn) und Sachzusammenhänge. In diesem

⁴⁴⁹ "Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen [ist] einerlei." Grundlegung, 98 (Werke IV 82).

⁴⁵⁰ Refl. 6226 (Akad.Ausg. XVIII 515): "Zum eigentlichen Gottesdienst wird Wissen erfordert, sonst betet man nur an, um sich auf alle Fälle sicher zu haben, nicht aus Überzeugung."

Horizont drängen erkannte Sachverhalte sich unserer Zustimmung mit Unausweichlichkeit auf. Hier ist der Ort des Verstandes, wie ihn der deutsche Idealismus von der Vernunft unterschied: der Ort des logischen Zwangs und der indiskutablen Exaktheit naturwissenschaftlicher wie mathematischer Beweise. Dieser Zwang jedoch fällt, sobald man die Ordnung begreif- und begrifflicher Zusammenhänge auf ihr Woher hin zu übersteigen, sie transzendental zu hinterfragen versucht.

Erörtern wir dies im Rückgriff auf einen Text des THOMAS VON AQUIN⁴⁵¹: "Der aufnehmende Verstand wird nur von zweien bewegt: von dem Objekt, das ihm entspricht, also dem erkennbaren 'Was-etwas-ist' [...] und vom Willen." Die Willensbewegung tritt dabei dort ein, wo die Einsicht in die Sache selber fehlt, "so wenn jemand Menschenworten glaubt, weil es ziemlich und nützlich zu sein scheint". Es ist vernünftig, einem vertrauenswürdigen Menschen zu glauben, wenn man nicht die Möglichkeit hat, bestimmte Sachverhalte persönlich (im doppelten Wortsinn:) "einzusehen".

Aber der Glaube hat nicht nur dort seinen Ort, wo innerweltliche Daten und Wesenszusammenhänge dem eigenen Einblick entzogen sind (das allein reflektiert THOMAS), sondern er wird gerade dort bedeutsam, wo uns zwar ein Zusammenhang und Verwiesensein begegnet, aber kein "Was-etwas-ist", kein Objekt oder Datum, auf das sich die Verwiesenheit bezieht: dort, wo das Ziel des Wesensbezugs selber kein Wesen ("eidos"), d.h. nicht eine ausgegrenzte Wesens-Gestalt besitzt – so daß ich es als Nichts zu interpretieren versucht bin, obwohl es sich um die Ermöglichung eines jeglichen Etwas handelt.

Im "Gottesbeweis" geht es nicht um Einsicht in Zusammenhänge unserer Welt, sondern um die Selbstaufhebung des Weltlichen in seinen absoluten (Ab-)Grund hinein. (HEGEL spricht hier bezeichnenderweise vom "Zu-Grunde-gehen" der Bestimmungen im

⁴⁵¹ De ver. 14,1. – Wir folgen in diesem Exkurs Überlegungen B. WELTES, zu denen ihn die Auseinandersetzung mit K. JASPERS geführt hat: Der philosophische Glaube bei Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposium II, Freiburg i. Br. 1959, 1-190, 158-162.

doppelten Sinne des Wortes.⁴⁵²) Das Denken kann hier nicht stringent im Sinn von "bindend" sein, wird es in diesem Aufschwung doch gerade "entbunden"; wohl aber muß, besser: soll es "streng" sein.

In der Tat sind Gottesbeweise stets eine Weise von Glaubensvollzug, freilich im Sinn philosophischen Glaubens gemeint: als Sich-Einlassen auf die Transzendenz des Gegebenen wie der Vernunft und Freiheit selbst – aus ihren innerweltlichen Intentionen zum weltumgreifenden Ursprung. Glaube gemäß dem THOMAS-Zitat richtet sich auf innerweltliche Zusammenhänge, die mir nicht selbst erschlossen sind, so daß ich sie auf das Wort eines anderen hin "glauben" muß. Sie werden durch diesen Glauben nicht einsichtiger, sondern bleiben mir nach wie vor entzogen. Der philosophische Glaube hingegen erbringt im Vollzug seiner selbst seine Evidenz und erweist so nicht bloß äußerlich, sondern "von innen" seine Legitimität.

Bildlich gesprochen: indem man sieht, wenn man die Augen auf-tut, legitimiert sich das Auftun – nicht vorher und nicht auf andere Weise. Es geht hier ja nicht um beliebige beleuchtete Dinge, um dies oder jenes neben vielem anderen, sondern es geht um das Licht überhaupt. Dieses Licht jeder konkreten Erfahrung geht mir in einer Grunderfahrung (und dem ihr entsprechenden transzendentalen Beweis) nur dann und einzig in dem Maße auf, wenn und so weit ich mich darauf einlasse. Beweis heißt hier: Verdeutlichung und (Selbst)Klärung solchen Sich-darauf-Einlassens. – Ein Transzendenzbezug kann nie "stringent" gegeben sein, sondern immer nur freilassend und freigebend. Sachbedingungsgefüge binden, unbedingter Sinn läßt und gibt frei. Indem die Wahrheit uns – zu sich – frei macht, macht sie uns auch frei sich/ihr gegenüber.

Was hier befreit wird, ist Freiheit. (Einzig Freiheit kann man befreien – obwohl sie andererseits ja unfrei sein muß, da sie sonst keiner Befreiung bedürfte.⁴⁵³) Ihre Befreiung kann sich darum nur

⁴⁵² Wissenschaft der Logik, 2 Bde., Hamburg ³1966/67, II 61ff., 99f. Vgl. J. FLÜGGE, Die sittlichen Grundlagen des Denkens bei Hegel, Heidelberg ²1968.

⁴⁵³ Vgl. hierzu M. MÜLLER, Zur Philosophie der Freiheit, in: Sacramentum

als Selbstentbindung vollziehen; sie geschieht nur im eigenen Ja der Freiheit zu sich und ihrer Erfahrung.

Indem die Freiheit sich also zur Wahrheit und darin zu sich befreien läßt, übersteigt der Mensch die Ebene der Wahl-Alternativen zu jener Identität hin, in der er "selbstverständlich" der ist, der er ist. Doch gemäß der "Notwendigkeit", gar im Sinne von Zwang, nennt man dies Wesensziel "Unbedingtheit". Wird dieser In-eins-Fall nun ins Begrifflich-Sprachliche übersetzt, dann erscheint er unvermeidlich entweder als beliebig ("jeder glaubt, was er will") oder als Notwendigkeit logischen Zwanges. (Das 7. Kapitel reflektiert dies hinsichtlich des Gott-Welt-Verhältnisses [Abschn. 3].) In Wahrheit aber ist diese Grundwirklichkeit Soll-Sein und Sein-Sollen zumal, Ideal-Realität, Macht wie Sinn, Bewußt-Sein als Wahrheit und Freiheit in einem. Nur von beiden Gliedern der Abbildungsebene aus, in deren ergänzendem Ineinander-Spiegeln läßt sie sich "an-denken". Und dies Ineinander von Freiheit und Identität im zu Denkenden bestimmt folgerichtig den Vollzug des Denkens selbst ("actus specificatur ab objecto").

Daher auch die "Schwäche" solchen Denkens gegenüber der Bestreitung seiner "Rationalität", d.h. seiner Begründbarkeit, seitens des "wissenschaftlichen" wie eines theologischen Positivismus. Es könnte demgegenüber seine Begründbarkeit nur durch eine faktische Begründung erweisen. Der faktische Begründungsversuch aber mag nicht nur faktisch vom Gegner abgelehnt werden, sondern vielleicht auch zu Recht. – Die Frage möglicher Geltung von Gottesbeweisen kann nicht abstrakt, sondern nur konkret: durch einen überzeugenden Gottesbeweis, positiv entschieden werden; es ist aber sehr wohl zu vermuten, daß alle bisher vorgelegten Gottesbeweise, auch das hier Versuchte, insofern man sie – rechtens – statt beim Gemeinten beim Gesagten behaftet, nicht schlechthin (d.h. unabhängig von Voraussetzungen, deren "Selbstverständlichkeit" geschichtlichem Wandel unterliegt) überzeugen. So kann die ungerechtfertigte prinzipielle positivistische Bestreitung, indem sie sich auf die rechtfertigbare Kritik konkreter Beweise beschränkt, eine Strategie entwickeln, die sie nicht weniger

Mundi II 77-95, bes. 90f. (in Herders Theol. Taschenlexikon 2, 326f.); P. RICŒUR, Symbolik des Bösen 175ff.

"immunisiert", als sie dies dem Vertreter hermeneutischer Philosophie vorwirft.

Formal gleicht diese Strategie der Fixierung auf Grenzwertbetrachtung in dem bekannten Achill-Schildkröte-Paradox. Nur liegt die Notwendigkeit, diese Selbstbornierung zu überwinden, hier nicht so sinnlich-empirisch vor Augen wie angesichts des trotzdem im Nu überholenden Achill. Sondern sie wird durch die Selbsterfahrung der Freiheit gefordert, und diese kann nicht einmal einfach als "innere" Erfahrung beschrieben werden (wenn damit gemeint sein soll, man habe nur, statt nach "außen", nach "innen" zu blicken), sondern stellt eine Erkenntnis dar, die nur durch gewillte Deutung als solche gewonnen werden kann. Sie ist in diesem – philosophischen – Sinn "Glaubenserfahrung", will sagen: eine Gesamtdeutung von Fakten, in die konstitutiv Entscheidung eingeht und die anders gar nicht möglich ist. (Vertrauen, Zuneigung etwa erfahre ich nur, indem ich Worte, Taten etc. frei als Vertrauensbeweis akzeptiere.)

Wer aber – siehe zu Beginn von Kap. 4 – hätte zu dekretieren, Beweise gäbe es allein in den exakten Wissenschaften, von Liebes-, Freiheits-, Gottesbeweis könne höchstens in Anführungszeichen die Rede sein? Als sei die Grundform von Beweis Zwang, sein eigentliches Feld das Unpersönliche und nicht vielmehr der unverstellte Aufgang eines Sichzeigens, in dessen Anerkennung Freiheit ihre Selbstidentität gewinnt.⁴⁵⁴ Gottes Wahrheit, seine Sinnoffenbarung ist der unmittelbare Grund unseres Denkens und Redens von ihm. Diese Identität aber wird als gewährte erfahren.

Er ist Urbild und Ziel des Denkens und Redens in jener Differenz-Identität, jener gegenwärtigen Unbegreifbarkeit, von der das ganze Kapitel zu sprechen versucht hat. Gott kann nicht "gehabt" und gehalten werden; doch der Mensch soll in Sein, Bewußtsein und Freiheit sich halten lassen von ihm. Eine Weise dieses Sich--(tragen-)Lassens ist die Reflexion auf den tragenden Grund in den Gottesbeweisen.

⁴⁵⁴ H. KRINGS, *Transzendente Logik*, München 1964, 340: "Wahr ist eine Behauptung also dann [und von daher als solche gewußt], wenn die Transzendenz [des Denkens] sich in ihr vollendet und die vermittelte transzendente Einheit hervorgeht."

Zu Kapitel 7: "Deus datus"

Die gute Gabe – für uns und in sich

1. 'Deus datus' hieß das Geschöpf als Gabe, darin Gott sich selbst gibt (oben Anm. 185). Gilt schon bei Sachgeschenken, daß hier *etwas* zum Geschenk wird, nicht nichts oder fast nichts; bedeutet Geschenktwerden also die Potenzierung schon gegebenen Sinns, so daß Geschenksein eine übergreifende Differenz-Identität darstellt; erreicht diese Struktur schon 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: so erfüllt diese Symbolstruktur sich im Deus datus als dem freien 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 Vollsinn nicht zwischen zweien, im Zwiegespräch ("dyologisch"), 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.

An dieser Stelle wäre als Entsprechung zum ontologischen Gott-Welt-Verhältnis über *unser* Gott-Welt-Verhältnis zu handeln, in den klassischen Begriffen dieser Problematik: über das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe. Doch kann dafür auf andernorts zur Diskussion gestellte Überlegungen verwiesen werden.⁴⁵⁵ Hier sei statt dessen die Frage philosophischer Denkbareit einer *absoluten* Gabe (und so auch einer letztverbindlichen Kunde von Gott) erörtert. Denn man könnte die Gedanken des 7. Kapitels auch so (miß-)verstehen, als entwürfen sie einen "philosophischen Glauben", 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 auflöst.

Nicht als sollte nun philosophisch eine transzendente Christologie begründet werden, sondern einzig in dem Sinn, daß gefragt wird, ob und wie der Offenbarungsglaube in seinem umfassenden

⁴⁵⁵ Freiheits-Erfahrung IV.

Anspruch überhaupt denkmöglich sei: gegen das Vorurteil, die Behauptung eines letzten Wortes von Gott (Hebr 1,1f.) sei evidentmaßen widersprüchlich; denkbar sei ein Absolutes, doch der Begriff seiner "absoluten Erscheinung" sei ein hölzernes Eisen; so brauche man erst gar nicht hinzuhören, wenn jemand von Gott mit dem Anspruch allgemeiner 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 allein das Heil sei (Apg 4,12).⁴⁵⁶

Absolut unüberbietbare Selbstgabe Gottes geschähe in der unableitbar freien Berufung eines Geschöpfes zur (frei geleisteten) absoluten Selbsthingabe in das Geschehen dieses Sich-Gebens Gottes; sie geschähe also in dessen "gehorsamer" Total-Hingabe an die Geschöpfe als Totalübergabe an den es gebenden "Vater". Nicht die Totalität der geschöpflichen Hingabe konstituierte diese Einmaligkeit, da sie nur geschöpfliche Totalität, die Totalität eines 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-gewordene 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* Geschöpfes (dialogisch) "identifizieren".⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ J. SPLETT, Christologie – philosophisch, in: Was den Glauben in Bewegung bringt. (Hrsg. A. R. BATLOGG / M DELGADO / R. A. SIEBEN-ROCK, FS K. H. NEUFELD), Freiburg i. Br. 2004, 423-440.

⁴⁵⁷ Denke ich Gott als personal und freien Freiheitsursprung, dann kann ich nicht sagen, Gott durchwalte die Welt nur transzendental und könne nicht "darüber hinaus" auch in bestimmter, einzelhafter Weise: (K. RAHNER) "kategorial" handeln, womit ja keineswegs behauptet werden soll: an den Zweitursachen vorbei. Siehe hierzu B. WEISSMAHR, Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Frankfurt/M. 1973. Wenn man die Schöpfung als frei statt als das "eine Notwendige" versteht, das dann auch das notwendige (zwei-

Ist Schöpfung überhaupt, ist geschaffene Freiheit in eigentlicher Weise 'Deus datus', so wäre hier die reinste Ausdrücklichkeit und Endgültigkeit dieses Sich-Gebens 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.⁴⁵⁸

Aber das ist nicht mehr philosophische Rede. Philosophisch läßt sich durchaus meditieren, was FRANZ KAFKA einmal notiert: "Das Wort 'sein' bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihm gehören."⁴⁵⁹ Solche Meditation gelangt auch zur Hoffnung auf Endgültigkeit und auf ein äußerstes Maß dieses Gehörens.⁴⁶⁰ Sie vermag ebenso zu erkennen, daß die mögliche Erfüllung ihrer Hoffnung alles übersteigen muß, was sie vorstellen und ahnen kann. (Anselmisch:⁴⁶¹ das, worüber hinaus nichts gedacht werden kann [Prosl. 2], reicht über das Denken hinaus: "maius quam cogi-

te) Eine wäre (THOMAS weist De pot. 3,4 gegenüber den Emanations-lehren auf diesen Zusammenhang hin), dann ist ihre Vielfalt als solche schon als "Kategorialisierung" zu verstehen, als eine "Aussage", die weiterer authentischer Interpretation nicht nur offensteht, sondern geradezu nach ihr ruft. Das Christentum bekennt diese endgültige Interpretation in dem konkreten Menschen Jesus von Nazareth. Vgl. J.SPLETT, Reden aus Glauben, Kapitel 3: Zeugnis, das sich festlegt. – 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.

⁴⁵⁸ 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. 118-138.

⁴⁵⁹ Beim Bau der chinesischen Mauer (Ges. Werke in zwölf Bdn. [H.-G. KOCH], Frankfurt/M. 1994), 181.

⁴⁶⁰ B. WELTE spricht in diesem Zusammenhang von dem "Apriori eines personalen Heilendes" (Heilsverständnis [Anm. 35], 228).

⁴⁶¹ So auch ständig der CUSANER, gemäß der Tradition des "si comprehendis, non est Deus" (AUGUSTINUS, Sermon. 117, 3,5).

tari possit" [Prosl. 15] – sonst wäre es nicht "quo maius cogitari nequit".)

Aber sie weiß noch einmal, daß die "inhaltliche Füllung", der Name dieser Namenlosigkeit auch dieses offenste "Vorverständnis" aus seinen "Selbstverständlichkeiten" entsetzt, nicht bloß als "Gericht" über seine schuldhaften Vorbehalte (biblisch "Kleinglauben" genannt), sondern ursprünglicher als über-erfüllende Verwandlung seines Glaubens: jegliche Erwartung göttlicher Gaben, auch der Gabe seiner, ist menschlich, das erwartete Unerwartete aber⁴⁶² ist der sich gebende Gott.

2. Wäre indes ein solches Sich-Geben Gottes denkbar, wenn es erst/nur im Schöpfungs-Bezug lebte? Ließe Gottes Person-sein sich ohne *interpersonalen* Selbstbezug denken? Das wurde scholastisch nicht erwogen⁴⁶³ und hat auch in den bisherigen Auflagen dieses Buches gefehlt. In der Philosophischen Theologie von JOSEF SCHMIDT mündet das Kapitel über die "Personalität des Absoluten in die Trinitätslehre."⁴⁶⁴ Hier soll sie wenigstens im Schluß-Exkurs zur Sprache kommen.⁴⁶⁵

⁴⁶² Vgl. HERAKLIT, Fragm. 18. – Ausführlicher hierüber: Transzendente Erfahrung und geschichtliche Begegnung, in: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (Hrsg. E. Klinger, FS K. Rahner), Freiburg i. Br. 1976, 145-161; Der Mittler. Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches, in: ThPh 50 (1975) 161-182. Zur Diskussion: Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie (Hrsg: K.-M. KODALLE), Gütersloh 1984. Eigens zu entfalten wäre BLONDELS "Panchristismus"; vgl. A. VAN HOOFF, Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels, Freiburg i. Br. 1983; DERS., Der Panchristismus. Innerer Bezugspunkt von Blondels L'Action, in: Zf.kTh 109 (1987) 416-430.

⁴⁶³ "Wenn später die Neuscholastik lehre, 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." R. SPAEMANN, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand', Stuttgart 1996, 36.

⁴⁶⁴ Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, 213-239, bes. 232ff.

⁴⁶⁵ In geraffter Aufnahme von "Verstehst du auch, was du glaubst?" Überlegungen zum Geheimnis von Gottes Dreieinigkeit, in: LebZeug 56 (2001) 305-317.

Immer noch – trotz dem inzwischen erfolgten Neuaufbruch in der Theologie⁴⁶⁶ – gilt wohl die oft zitierte Bemerkung KARL RAHNERS aus dem Jahre 1960, "daß die Christen bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe fast nur 'Monotheisten' sind. Man wird die Behauptung wagen dürfen, daß, wenn man die Trinitätslehre als falsch ausmerzen müßte, bei dieser Prozedur der Großteil der religiösen Literatur fast unverändert erhalten bleiben könnte."⁴⁶⁷

a) Liegt es vielleicht daran, daß dieses "mysterium stricte dictum" im Studium wie ein Lehrstück höherer Mathematik vermittelt wird, so daß später kaum ein Seelsorger sich eine Predigt darüber zutraut? So begegnet alljährlich zum Dreifaltigkeitssonntag die Wanderlegende von jenem Kind, das – AUGUSTINUS zur Lehre – das Meer in eine Grube zu schöpfen versucht. Wie übrigens sollte man derart, selbst wenn es ginge, das Meer kennen lernen? Dies aber tut, wer sich auf es hinauswagt.

Der Christ ist so zwar auf die drei Namen getauft und der Katholik bekennt sich bei jedem Kreuzzeichen dazu; doch auf die Frage, was er nun hierzu glaube, heißt die Antwort oft genug, das wisse man nicht, es sei halt ein großes Geheimnis.

Nun meint schon vom Wortsinn her 'Geheimnis' nicht Unzugänglichkeit, sondern im Gegenteil (Ge-heim-nis): Versammelt-daheim-sein.⁴⁶⁸ – Heimat umfängt und einbegreift mich; nicht ich vermag sie zu umgreifen. So gesehen, ist ein Geheimnis in der Tat unbegreiflich – aber keineswegs unerkennbar. Erkennen nämlich und Begreifen sind mitnichten dasselbe. Daß man sie häufig nicht unterscheidet, hängt wohl mit der Vorreiter-Rolle von *science* und Technik zusammen. Denn hierbei trifft tatsächlich zu, daß einzig

⁴⁶⁶ Siehe vor allem jetzt G. GRESHAKE, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg 1997 u. ö; "Volksausgabe": An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen, Freiburg 1998; oder auch die trinitarisch zentrierte Katholische Dogmatik G. L. MÜLLERS, Freiburg (1995) 42001.

⁴⁶⁷ Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: Schriften... 4, 103-133, 105.

⁴⁶⁸ Gott-ergriffen, 143-145. R. GUARDINI, Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, Paderborn 1980, 31: " ... das Geheimnis wird bewohnbar."

der Objekte, Sachverhalte, Gesetze erkennt und versteht, der sie nach Wie und Warum (gegebenenfalls auch ihrem Wozu) begreift. – Doch schon bei einem Gedicht ist es anders. (Hier gibt es sogar Gebilde, deren Qualität und Größe uns überzeugt, obwohl wir sie nicht verstehen – so beim späten CELAN). Zu den allbekannten Kickelhahn-Versen GOETHES heißt es bei KARL KRAUS: "Daß über allen Gipfeln Ruh' ist, [versteht] jeder Deutsche und hat gleichwohl noch keiner erfaßt [= begriffen]."⁴⁶⁹ – Bei einem Geheimnis muß ich ja erkennen, daß mir ein Geheimnis begegnet – statt etwa bloß Unsinn. Sonst bin ich nicht darin zuhause. Warum aber nennt man, was uns birgt und umgreift, unbegreiflich? Wohl doch nur daher, weil man es umgreifen wollte.⁴⁷⁰ (Was verriete, man habe es nicht verstanden?)

Zur Trinitätslehre gelangt die Kirche JESU CHRISTI auf dem Wege, tiefer zu verstehen, was ihr in dessen Leben, Tod und Auferstehung, in seiner ihr zugesagten fortdauernden Gegenwart wahrhaft geschenkt ist: mehr eben als ein Prophet wie MOSE (Dtn 18,15.18).

JESU Verhältnis zum gemeinsamen Vater zeigte sich als einzigartig: "Der Vater und ich sind eins" (Joh 10,13); "Mein Vater und euer Vater" (20,17); Mt 11,25ff: "Ich preise dich, Vater,... niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und jener, dem der Sohn ihn offenbaren will." Hält der am Worte JESU fest, dann wird der Vater "ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen" (Joh 14,23).

So kommt die Gemeinde rasch zu der Überzeugung, der Unterschied zwischen ihm und dem Vater könne nicht bloß einer zwischen Schöpfer und Geschöpf sein, sondern müsse als ein Unterschied in der göttlichen Wirklichkeit selbst verstanden werden. Das meint ja die Predigt vom "Herrn" (Phil 2,11), seinem "Namen" und die "Anrufung" dieses Namens (Apg 2,21; 9, 14.21; 22,16).

⁴⁶⁹ Beim Wort genommen, München 1955, 434.

⁴⁷⁰ Wer z. B. erklärt eine Perle für ungenießbar – obwohl sie dies fraglos ist? Wer die Dusche für "unaustrinkbar" (J. PIEPER, Unaustrinkbares Licht, München 1963)?

Nicht anders ist es mit dem Dritten, von dem die Rede ist: dem Beistand und Tröster, der bald als JESU Geist, bald als der seines Vaters benannt wird und "in" dem allein man JESUS als Gottes Dasein erkennt (1 Kor 12,3). – Auch hier ist offenbar das Göttliche selbst mit im Spiel. Deshalb führt schon neutestamentlich das Nachdenken über diese Fragen zur Übung der Taufe "auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (Mt 28,19).

Die spätere Theologie wird diese Trias als "ökonomische" Trinität bezeichnen, wörtlich: "hausgesetzlich", nämlich als die Weise, wie sich Gott in seiner Heils- = Haushaltssorge um die Seinen zeigt: als schaffend, vorsehender Vater, als erlösender Sohn, als erschließender Geist. – Tatsächlich gibt es für den Menschen Heil nur dann, wenn er es mit Gott selbst zu tun bekommt, statt nur mit einem von Gott besonders ergriffenen Boten oder Propheten. Dies schon darum, weil Gott nicht etwa bloß der Beschaffer unseres Heils ist, sondern das Heil in ihm selbst und unserem Bei-Ihm-Sein besteht.

In dieser "ökonomischen Trinität" gibt sich darum Gott selbst. Um es mit RAHNER zu sagen⁴⁷¹: Gott hat sich uns so mitgeteilt, "daß die 'immanente' Dreifaltigkeit die 'heils-ökonomische'" wird und darum auch umgekehrt die von uns erfahrene ökonomische Dreifaltigkeit Gottes schon die immanente *ist*. Das will sagen, die Dreifaltigkeit des Verhaltens Gottes zu uns *ist* schon die Wirklichkeit Gottes, wie er *in* sich selbst ist: Dreipersonlichkeit."

Gehört also die göttliche Dreieinigkeit zu jenen Wirklichkeiten, die dem Menschen nicht von sich aus zugänglich sind, sondern ihm einzig durch Gott selbst erschlossen werden können, so gilt doch andererseits, daß sie – wenn erst der Blick für sie aufgetan ist – sich als im Wortsinn selbst-verständlich darstellen müßte: da sie ja nicht rein faktischem Freiheitsentschluß entspringt (wie die

⁴⁷¹ Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften 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."

Schöpfung), sondern Gottes Wirklichkeit darstellt, "wie er in sich selbst ist".

Das heißt zuerst und grundsätzlich: sie kann keine Absurdität sein, wie immer wieder geargöhnt.⁴⁷² Es heißt zugleich freilich auch: sie ist nur aus sich selbst zu verstehen, nicht von anderswo her. Es besagt aber drittens: sie ist wirklich verständlich.

Gibt Gott sich zu erkennen, dann ist es der lebendige dreieine Gott, der sich zeigt. Und dies tut er schon in der Schöpfung, zuhöchst der des Menschen. – Auf die Frage, wie das, wenn ihn doch niemand so erkannt hat, sei zur Antwort jetzt nur ein Hinweis auf sein Schöpfertum gegeben. Dessen Erkenntnis, definiert das I. Vaticanum (unter Berufung auf Röm 1,19f), sei dem Menschen als solchem, "naturali rationis humanae lumine", als sichere möglich (DH 3026). Andererseits wurde sie faktisch nur im Wirkraum der biblisch-christlichen Offenbarung erreicht (vgl. Vatic. II, Dei Verbum 6). Nicht einmal der "göttliche PLATON" hat sie erschwungen. Ähnlich (und in engem Zusammenhang damit) geht dem Menschen das Person-sein seiner selbst erst innerhalb dieser Offenbarungsgeschichte auf.

"Der" Mensch, sein Erkennen und Denken, sind nicht abstrakt, sondern konkret geschichtlich zu denken. So auch "die Philosophie". Sie ist in Ost und West zwar dasselbe, doch nicht das Gleiche, so auch nicht vor oder nach dem weltgeschichtlichen Ereignis JESUS CHRISTUS. Danach steht sie vor Fragen und Problemen, die sie vorher nicht kannte.

Läßt sie sich darauf ein, dann schließt sie nicht etwa aus Glaubens-*Prämissen*. – Das tut Theologie. Doch wird sie als Denken eines gläubigen Christen durch solche Voraussetzungen = *Präsuppositionen* geprägt wie u. a. durch Zeitgenossenschaft, Volkszugehörigkeit oder Geschlecht (ohne Voraussetzungen denkt niemand; er darf sie nur nicht dem Disput entziehen). – Statt solches Philosophieren als Un-Philosophie zu verdächtigen, hätte man eher umgekehrt vom "Dilemma einer Philosophie" zu sprechen, "die weder Mythos noch Theologie kennt, und die dennoch, noch im-

⁴⁷² Einer der bekanntesten Texte: Mephistos Kommentar zum "Hexen-Einmaleins" (Faust 2560ff).

mer, das zu sein beansprucht, was PYTHAGORAS-PLATON-ARISTOTELES 'Philosophie' genannt haben".⁴⁷³ (Will sie es darum kaum mehr?)

In diesem Sinn also – um auf das Kind am Strand zurück-zu-kommen – ergeht nun die Einladung dazu, sich dem Meer unverkürzter Gesamtwirklichkeit anzuvertrauen – und zwar zunächst durchaus philosophisch, mit der Kraft natürlicher Vernunft.

b)"Le mystère éclate avec le grand jour, le mystérieux se confond avec l'obscurité", belehrt uns GEORGES BRAQUE.⁴⁷⁴ Sein Wort klingt wie das Echo jener Erfahrung, die ein Malerfreund Wilhelm Meister am Lago Maggiore vermittelt: der Natur, die das "offenbare Geheimnis ihrer Schönheit entfaltete".⁴⁷⁵

Gleichwohl, mag das Geheimnis auch statt dunkel (über)licht, statt mysteriös in strengem Wortsinn selbstverständlich sein, eine bestimmte Unfaßlichkeit gehört zu seinem Begriff. Freilich auf zwei zu unterscheidende Weisen. Einmal ist und bleibt es grundsätzlich, wie gesagt, Begreif-Versuchen entzogen – wobei wir durchaus etwas, vor allem *jemand* als unbegreiflich und in seiner Unbegreiflichkeit verstehen können, um so besser sogar, je tiefer wir ihn erkennen. – Sodann aber mag man gerade zu diesem Verständnis noch auf dem Weg sein; und das ist offenbar unsere irdische Situation, erst recht außerhalb der ergangenen Offenbarung. Ein Schleier liegt dann zwar (gemäß dem ersten) nicht auf dem Geheimnis, aber (noch) über unseren Augen; uns erscheint Unnahbarkeit noch als Ferne.

WALTER SIMONIS hat den Weg gewählt, den strikten Geheimnis-Charakter auf die "ökonomische Trinität" zu beschränken; zwar werde hier implizit auch die "immanente" Trinität angesprochen,

⁴⁷³ J. PIEPER, Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie, in: Schriften zum Philosophiebegriff, Hamburg 1995, 300-307, 304.

⁴⁷⁴ Georges Braque. Deutsche, französische und englische Ausgabe, Basel 1968, mit Erinnerungen und Gesprächen mit dem Künstler, ges. von D. VALLIER, o. S., zu Tafel 61.

⁴⁷⁵ J. W. V. GOETHE, Wilhelm Meisters Wanderjahre II 7 (Artemis-Ausg. VIII 249). Im "Epirrhema" (I 519) hat GOETHE noch ein "heilig" davor gesetzt.

nicht aber umgekehrt bei dieser sie.⁴⁷⁶ Dies gilt zwar logisch, doch möchte ich den Geschichtlichkeitsindex auch jener Grunderkenntnis betonen. Ernst und Wahrheit seiner Personwirklichkeit sind dem Menschen – über Ahnungen und Ansätze hinaus – tatsächlich nur im Licht des Christusereignisses bewußt geworden. Dadurch in eine neue Gestalt des Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses gebracht, kann er aber nun, in "prinzipieller Reflexion" auf seine Grundverfassung, ohne ausdrücklichen (gar bejahenden) Rückgriff auf die Offenbarung als solche, das thematisieren, was seine (schon immer gegebene, seither jedoch anders bewußte) *conditio humana* einschließt. – So wird man auch die Menschenrechte tunlich nicht als ein Theologoumenon verteidigen (so sehr dies, für bestimmte Grenzfälle zumindest, kaum atheistisch möglich sein dürfte).⁴⁷⁷

Im Person-sein des Menschen hat sich uns die Personalität seines Schöpfers gezeigt, in seiner Existenz als "gerufener Freiheit" die souveräne Freiheit des schaffenden Rufers.⁴⁷⁸ Diese aber festzuhalten verlangt, Gott trinitarisch zu denken. Insofern ist Trinität ein Thema konkreten Philosophierens.⁴⁷⁹

Allererst gibt die Vielheitlichkeit in der Welt zu denken. Geht restlos alles auf ihn als Schöpfer zurück, dann kann nicht nur die Einheit des Vielen, es muß auch dessen Vielheit in ihm gründen. Wie jedoch dies, wäre er ein pures Unum?

Als Urgestalt von Vielheit bietet sich die Zweiheit an: Entzweiung, Spaltung, Gegensatz... und die erscheint im Zusammengehören der Alternativen ("zwei Seiten desselben") als, drittens, Zweieinheit. Solche Zwei(-Ein)heiten begegnen vor allem in zwei Seins-Dimensionen.

⁴⁷⁶ Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei ANSELM, ABAELARD, den VIKTORINERN, A. GÜNTHER und J. FROHSCHAMMER, Frankfurt/M. 1972, 183-185.

⁴⁷⁷ J. SPLETT, "Person und Funktion", in : ThPh 72 (1997) 360-380.

⁴⁷⁸ J. SPLETT, Zum Personbegriff ROMANO GUARDINIS, in: ThPh 54 (1978) 80-93, 92.

⁴⁷⁹ Freiheits-Erfahrung (Anm. 22), Kap. 3 (Grundbegriff "Gott").

Einmal in jener des Lebens: Schon in der Zellteilung (die statt Verdoppelung "symmetrisierende" Entgegensetzung ist), noch deutlicher in der geschlechtlichen Zellverschmelzung realisiert sich Zwei-Einheit. Das Dritte der neuen Generation steht der Eltern-Dualität in neuer Zweiheit gegenüber – bis es, aus diesem Gegenüber hinaus, sich mit einem anderen Zweiten zu neuer Einheit verbindet. Dies Gesetz der Geschlechtlichkeit ist zugleich der Ort des Mythos. – Als Logos solchen Mythos und seiner Bildwelt erscheint dann das Gegensatz-Denken und dessen schärfste Ausprägung, die Dialektik. Sie sind die dem Bios und so auch dem psychischen Leben zugeordneten Erkenntnisweisen, wie sich insbesondere an HEGELS Dialektik zeigen läßt.

Die andere in besonderem Maß von der Zwei-Einheit beherrschte Dimension ist die unseres rationalen, des Verstandes-Denkens: des "intellectus dividens et componens".⁴⁸⁰ Auch hier bedeutet HEGEL einen Höhepunkt, indem er das Ur-teilen bis zur "Identität von Identität und Nichtidentität" radikalisiert.

Zählt man nun die Einheit der Zwei ausdrücklich als Drittes, dann wird die Drei zur "heiligen" Zahl, und der Suche nach Dreieinheiten scheinen keine Grenzen gesetzt: vom Kleeblatt bis zu den Raum-Dimensionen, vom Dreieck bis zu den Transzendentalien Unum – Verum – Bonum, vom farblichen wie musikalischen Dreiklang bis zu den Ternaren der menschlichen Psyche (Sein, Erkennen, Wollen; *mens, notitia, amor; memoria, intelligentia, voluntas*), auf die AUGUSTINUS abstellt. Ein besonderer Fund ist das triadische "Non-aliud" des NIKOLAUS VON KUES: "non aliud est non aliud quam non aliud."⁴⁸¹

Während sich derart auf der einen Seite immer neue Dreieinheiten finden, nicht selten "ziemlich beliebig",⁴⁸² begegnen auf der an-

⁴⁸⁰ Z. B. THOMAS V. AQUIN, *De veritate* I 3.

⁴⁸¹ Überreiches Material findet sich in der von ERWIN SCHADEL vorgelegten *Bibliotheca Trinitariorum*. I. Autorenverzeichnis, II. Register und Ergänzungsliste, München-New York 1984/1988; zu AUGUSTINUS nach wie vor: M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927; NIKOLAUS CUSANUS, *De non aliud* (1462): *Philosophisch-Theologische Schriften* (L. GABRIEL, D. u. W. DUPRÉ), Wien 1964ff, II, 443- 565, 446.

⁴⁸² L. OEING-HANHOFF, *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Per-*

deren Seite übertrinitarische ("mystische") Letztaussagen wie "Deus, ut creator, est trinus et unus, ut infinitus, nec trinus nec unus."⁴⁸³ Für den Christen stellt sich die Frage, inwiefern in solchen Aufzählungen und Zusammenstellungen jene "immanente" Trinität erkennbar werde, deren eigentliche Selbstoffenbarung die "ökonomische" Trinität ist. Anders gesagt: Alle Berufung auf mögliche Analogien hat sich an dem Grundsatz zu messen, den das Konzil von Florenz mit einem ANSELM-Wort formuliert: Im einen Gott ist alles eins – außer der Bezugs-Entgegensetzung – "omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio."⁴⁸⁴

Selbstverständlich darf durch die Weise (den *modus quo*) unseres endlichen Redens von Ihm, also durch das Gesagte, 'Gott' selbst (das Gemeinte: *id quod*) auf keinen Fall "verendlicht" werden. Darum ist zuerst der in der Heilsgeschichte durch JESUS und seine geist-erweckte Gemeinde sich bezeugenden ("ökonomischen") Trinität die innergöttliche voranzustellen bzw. zugrunde zu legen (und zwar – wie gleich noch zu erörtern – als Dreieinheit; gegen HEGELS Zweieinheits-Panentheismus und gegen KARL BARTHS wie RAHNERS Abweis des Person-Begriffs⁴⁸⁵).

Sodann sagt zwar eine alte geistliche Regel in Abwehr unangemessener Wissenschaftsansprüche: "Licet pie meditari". Dies um so mehr, als die Augen des Glaubens und Herzens den dreieinigen Gott "in allen Dingen finden" möchten, sei es selbst im Paderborner Hasenfenster. Wie aber steht es um den objektiven Rang solcher Anmutungen? Gegen Wissenschaftsansprüche sind sie ja nur geschützt, solange sie ihrerseits keine erheben. Was bekunden sie vor allem von der personalen "relationis oppositio", um die allein es doch zu tun sein sollte?

son, in: Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie (Hrsg. W. BREUNING), Freiburg-Basel-Wien 1984, 143-182, 149.

⁴⁸³ Ebd. 150 (CUSANUS, De pace fidei VII).

⁴⁸⁴ DH 1330; De processione spiritus 1 (WW [J. S. SCHMITT] II 180f). Siehe vorher AUGUSTINUS, Civ. Dei XI, 10, 1: Gott heißt 'einfach', weil er ist, was er hat, außer dem, was beziehentlich von Person zu Person gilt – "simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur."

⁴⁸⁵ Dazu (vor Anm. 466) B. J. HILBERATH, Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von KARL RAHNER zu TERTULLIANUS "Adversus Praxean", Innsbruck 1986.

Von dorthier rückt der Personal-Bezug ins Zentrum der Betrachtung. Für ein christlich trinitarisches Denken sollte ausgemacht sein, daß nicht dieser Liebesbezug auf die formale Vielheit-Einheits-Problematik, als das "Eigentliche" zurückgeführt werden darf, sondern umgekehrt. Und gölte dies wirklich bloß für ein christliches Denken? Fallen nicht doch zuletzt alle Differenzen in ein Eins zusammen – außer beim "Beziehungs-Gegenüber"? Wobei es nicht um Relationen für uns, sondern um solche an und für sich gehen muß; nicht um irgendwelche, sondern um Bezüge der Entgegensetzung; schließlich nicht um beliebige Oppositionen, sondern um ein personales Gegenüber-Sein.

c). Lebensnäher als das Viel-Einheits-Problem ist das Thema Liebe. Für ARISTOTELES liebt Gott nicht, weil griechisch Liebe nur als Sehnsucht eines Mangelhaften gedacht wird.⁴⁸⁶ Christliche Metaphysik sagt dann, Gott liebe sich selbst, und das sei korrekt, weil er tatsächlich das Höchst-Liebenswürdige sei. Aber ist Liebe nicht "eigentlich" (an ihren Höchstvollzügen abzulesen) "ekstatisch"? "Ästhetisch" gesehen: Entzücken an jemand, "ethisch": Leben und gar Sterben für ihn? Was wäre über jemand zu sagen, der, entzückt von sich selbst, für sich selber lebte und stürbe?

Darum finden sich alsbald Konzeptionen, wonach Gott schaffe / schaffen müsse, um jemand zu haben, den er lieben könne.⁴⁸⁷ Was aber wäre das für ein Gott, der des Geschöpfs bedürfte! Und wie stünde es um unsere Würde und Freiheit, wie um die Beziehung Mensch Gott, wenn unser Dasein Gott von seiner Einsamkeit abgepreßt worden wäre? (Schon unter uns, so nötig wir einander haben, ist im Ernst von Liebe erst die Rede, wo eine Beziehung nicht ganz in Bedürfnisbefriedigung aufgeht.)

Also muß Gott Liebe in sich selbst sein. Eindrucksvoll hat das im 12. Jh. RICHARD VON SANKT VIKTOR entfaltet, der – lange in den Hintergrund verwiesen – heute neu ins Licht der Aufmerksamkeit gerückt ist. Entscheidend für seine Verdrängung war die Geg-

⁴⁸⁶ Er bewegt den Kosmos als dessen Liebesziel (Met. XII 1072 b 3).

⁴⁸⁷ Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand', Stuttgart 1996, 36; 49: "Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus."

nerschaft des AQUINATEN. Dabei war es THOMAS (GRESHAKE stellt das Wort vor das umfangreiche erste Kapitel von Teil II seines Werks: Das trinitarische Verständnis von Schöpfer und Schöpfung), der "kurz und bündig" erklärt: "Die Kenntnis der göttlichen Personen ist notwendig [...], um über die Schöpfung richtig zu denken."⁴⁸⁸ (Die Schöpfung aber, wie zu erinnern, ist der natürlichen Vernunft nicht verschlossen.⁴⁸⁹)

Doch lassen wir die Frage eines möglichen Trinitätsbeweises auf sich beruhen, könnte man doch vorher schon fragen, wer heute "außerhalb der abrahamitischen Religionen", ja gar innerhalb ihrer, sich von einem Gottesbeweis überzeugen ließe. So mag es jetzt genügen, "Trinitate posita... die philosophische Nicht-widersprüchlichkeit und philosophisch die Konvenienz der Trinität darzulegen" (SCHULZ 875).

Liebe in Gott. Ausgehend nun von der genannten Du-Erfahrung zwischen Menschen wird sie von Theologen auch bei Gott dialogisch als Dual-Geschehen verstanden. So entwickelt beispielsweise KLAUS HEMMERLE seine "Thesen zu einer trinitarischen Ontologie" anhand der Momente Ich – Du – (Sprache) Wort.⁴⁹⁰ Als

⁴⁸⁸ GRESHAKE, Anm. 466: 219; THOMAS, Sth I 32, 1 ad 3.

⁴⁸⁹ Es stimmt eben nicht, daß "unser reflektierendes Denken... zwar gerade noch die Einsicht in die schlechthinnige Kontingenz alles kategorial Wirklichen, das als solches auf einen transzendenten absoluten Ursprung ihrer selbst verweist, ... aber über die Art und Weise des Hervorgehens des Kontingenten aus dem Absoluten (frei gewollt oder naturnotwendig) nichts mehr sagen" könne. H. CH. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin, St. Ottilien 1995, 128. Über (den Sinn von) "Beweisbarkeit" solcher Einsichten wäre freilich zu diskutieren. Bezeichnend, daß Schmidbaur hier OCKHAMS "Rasiermesser" einbringt. Ähnlich wäre mit M. SCHULZ (Sein und Trinität, Ottilien 1997, 366-371, über das Tiefenmaß von "innerem Grund" und "Letztbegründung" wie den Philosophiebegriff (369) zu diskutieren. Wenn trotz der "faktischen Schwierigkeiten, außerhalb des Raumes der abrahamitischen Religionen eine *creatio ex nihilo* philosophisch zu denken, ... sie als philosophische Erkenntnis qualifiziert werden [kann]: als Implikat des philosophischen Gottesbegriffs" [371], dann schlage ich ähnliches für eine (ebenso bescheiden allererste) Rede von Trinität vor: als Implikat des philosophischen (doch erst im Raum des Christlichen gewonnenen) Begriffs des Menschen als Person.

⁴⁹⁰ Einsiedeln 1976; jetzt: *Ausgew. Schriften* (R. FEITER) II, Freiburg 1996, 124-161.

sprächen in Gott nur zwei Personen miteinander. Das hat eine alte Tradition: in der Rede vom Geist als Gabe, Band und Kuß.⁴⁹¹ Besagt indes, und zwar wohl unstrittig, "Logos/Wort" in Gott nicht (nur), daß der Vater es (sich selber) sagt, sondern daß es gehört wird (ist doch Wort entscheidend nicht im "Mund", sondern im "Ohr" daheim): gehört von sich, dem es zugesagt wird (Wort als "Hörer des Wortes") – dann ist Entsprechendes vom Geist zu sagen: daß er nicht bloß Liebe zwischen, sondern selbst geliebt und liebend ist.

Wirkt sich hier nicht beirrend die abendländische Erfindung des "Gnadenstuhls" aus? Ein alter, ein junger Mann und eine Taube. Die oft in unserer Frage beschworene abgründige Verschiedenheit der (nicht als Individuen zählbaren) Personen verschwindet zwischen Vater und Sohn und erscheint dafür als "Degradierung" des Geistes. Derart rächt sich die Verletzung des Bilderverbots, das die Darstellung des Vaters untersagt; denn der ist wesentlich "unsichtbar" (1 Tim 6,16), der Sohn nicht sein Ab- oder "Ebenbild", sondern Bild (Kol 1,15) = Erscheinung. (Darum hat, wer ihn sieht, wirklich "den Vater gesehen" [Joh 14,9] – statt daß er jetzt nur sich vorstellen könnte, "wie [ungefähr] dieser aussehe".)

Die Dreiheit der Liebe. – RICHARD VON ST. VICTOR⁴⁹² geht davon aus, daß eine bloße Wechsel-Liebe zweier keine wahre Einheit kennt, weil die Wesensausrichtung der beiden im Gegensinn läuft: Er liebt sie; sie liebt ihn. Daher das mörderische Aufeinander-treffen der Geschlechter bzw. ihr Scharf-aneinander-Vorbei im Turnierspiel der Liebe. Zu wirklicher Einheit komme es erst im *Mit-Eins* der Liebe: dann nämlich oder dort, wo von den zweien ein dritter gemeinsam und eines Herzens, also in Eintracht geliebt

⁴⁹¹ Wenn man ihn nicht gar schlicht als das Wir und Eins beider denkt, gestützt gewiß auch dadurch, daß er keinen Eigennamen trägt, sondern – als "Geist" wie "Liebe" – Gottesnamen. Und das hat bei ihm andere Folgen als für den Vater: Diesen meint geradezu der Name "Theos" (K. RAHNER, Theos im Neuen Testament, in: Schriften 1, 91-167), während man ihn als Person darin eher vergißt.

⁴⁹² Ausführlicher zum Folgenden: Freiheits-Erfahrung, Teil IV; Leben als Mit-Sein, Kap. 4-6. RICHARDS Schrift: Die Dreieinigkeit (H. U. V. BALTHASAR), Einsiedeln 1980. Dazu: P. HOFMANN, Ana logie und Person, in: ThPh 59 (1984) 191-227; M. SCHNIERTSHAUER, Consummatio Caritatis, Mainz 1996.

wird. In der Liebe zu ihm schlägt dann – wie er schreibt – ihrer beider Neigung in *eine* Flamme zusammen, und jeder kann sein Liebes-Glück, sein Entzücken ob der Herrlichkeit des Geliebten mit jemandem teilen.⁴⁹³

Für die innergöttliche Trinität sieht RICHARD das so, daß der Vater sich und alles Seinige vorbehaltlos dem Sohn gibt; dieser empfängt in gleicher Vorbehaltlosigkeit alles, auch das Geben, so daß er seinerseits (gemeinsam mit dem Vater) gibt. Der Geist aber ist die Person reinen Empfang(en)s, darin sich das Wir von Vater und Sohn erfüllt und vollendet. Es wäre reizvoll, dies zu entfalten. Vor allem im Blick auf den Geist als sozusagen die Selbstlosigkeit in Person.⁴⁹⁴

Für die formale Struktur solchen Mit-Eins und Mit-Einander sei eine "Formel" angeboten, die zuerst irritierend formal klingen mag, sich aber im Fortgang hoffentlich füllt. (Für die Voraussetzung, bei der sie anknüpft, ist zu erinnern, daß jedes Ich gleichsam ein "Produkt" aus Du und Ich ist. Erst aus dem Du, von ihm gemeint und Du genannt, entdeckt ein Ich sich selbst als Ich. Darauf zielt das bekannte BUBER-Wort: "Der Mensch wird am Du zum Ich."⁴⁹⁵)

Wie jedes wirkliche Ich die gefügte Einheit aus Du und Ich ist, so lassen sich, erwartungsgemäß "komplizierter", am Wir drei Momente erheben: das Ich-Du-Gegenüber von zweien, ihr Wir-Er-Miteinander und schließlich ein Wir-Du-Gegenüber. – Ich-Du, Wir-Er, Wir-Du.

⁴⁹³ Die Dreieinigkeit, 104f (III 19f).

⁴⁹⁴ Für ihn in Gott selbst – eben nicht bloß "Liebe" und "Band"; und für ihn im Heils-Geschehen, für sein Wirken in Maria – wie in jedem Glaubenden: als Erkräftigung zum Empfangen des Wortes (statt daß man sich auf griechische oder ägyptische Göttergatten in Vogelgestalt kapriziert). Siehe J. SPLETT., Das Ohr in Gott, in: Denken + Glauben (Graz) Nr. 48 (1990), 3-7. 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. 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.

⁴⁹⁵ Werke I. Schriften zur Philosophie, München-Heidelberg 1962, 97 (Ich

Das *Ich-Du* ist durch BUBER bekannt. Das *Wir-Er* (bzw. *Wir-Sie*) sei gegen ihn betont, der dem *Ich-Du* nur die Mindergestalt eines unpersönlichen "Ich-Es" gegenüberstellte. Wir kennen sehr wohl die liebende Rede von Dritten, sowohl unter Menschen als auch im religiösen Verhältnis. Den Ziel-Vollzug aber bildet das *Wir-Du*. Hier reden zwei nicht bloß miteinander vom Dritten oder liebevoll über ihn, sondern sie gehen vereint auf ihn zu, blicken gemeinsam auf ihn.

So die grundsätzliche Formel. Sie müssen wir nun als nächstes dynamisieren. Denn im Grundsatzkonzept einer solchen Beziehung ist nicht immer ein und derselbe der dritte, der zum geschlossenen Paar der beiden ersten hinzutreten würde, um ihrem Eins-sein zu dienen. Damit wäre ja – bei aller gastlichen Öffnung – doch nur die alte *Ich-Du*-Gestalt festgeschrieben. Sondern jeder der drei erscheint für die jeweils anderen als vermittelnder Dritter. Wirkt so aber jeder von ihnen als Dritter, dann begeht eben darin auch jeder der drei zugleich seine eigene "Hochzeit" – um nun zu zweit mit dem Partner den jeweils Dritten zu lieben.⁴⁹⁶

Hier herrscht kein bloßes Zu-einander, Auf-einander-Zu bzw. Einander-Entgegen. (Daraus ergäbe sich niemals ein wahres *Mit-EINS!*). Ebenso wenig tritt an die Stelle des Gegen-einander ein Auf- und Übergehen-in-einander. (Daraus käme es niemals zu einem *MIT-Eins!*). Vielmehr waltet hier lebendiger Austausch und ein in stetem Wechsel spielendes *MIT-SEIN*.⁴⁹⁷

und Du).

⁴⁹⁶ Wer das verstiegen nennt, hätte sich immerhin der Alltagserfahrung (schon bei Kinderfreundschaften) üblicher Koalitionen gegen die/den "ausgeschlossene/n Dritte/n" zu stellen – und zwar gerade unserem Leiden an solchen "Verhältnissen", die also "nicht so" sind wie eigentlich wünschenswert und geboten.

⁴⁹⁷ Würde sich damit nicht auch die klassische Parallelisierung von "zeugen/erkennen" und "hauchen/lieben" in Verschränkung vertiefen? Erkennen ist ja nicht bloß biblisch selbst schon lieben (vgl. Gen 4, 1). Mittelalterlich erscheint die Erkenntnis als "Kind" der unio von cognoscens und cognitum (Subjekt und Objekt); während diese Einung beim Erkennen im Erkennenden geschieht, vollzieht sie sich beim Wollen im Geliebten (weshalb wir Niederes eher erkennen als wollen, Höheres eher wollen sollten). In beiden Weisen aber zeigt Bezug sich als Ekstase, Hingerissen-werden. Warum sollte bloß für unser Lieben gelten, worin THOMAS dem

d) Zollen nun solche Gedanken "mit ihrer trinitätstheologischen Euphorie einen Tribut an die polytheistische bzw. polymythisch getönte Atmosphäre unserer heutigen Welt"?⁴⁹⁸ Führen sie gar in den Tritheismus? – Daß hier Gefahren liegen, deren man sich achtsam bewußt zu sein hat, bestreite ich nicht. (Von den Gefahren einer monopersonalen Theologie war oben die Rede.⁴⁹⁹) Sie entspringen vor allem daraus, daß uns hienieden keine reine Person(en)-Erfahrung zuteil wird. Wir sind erst einmal Individuen, Einzelwesen, die dann auch in Beziehungen stehen und darin mehr oder weniger lieben. Zwar leben wir nie ganz beziehungslos = absolut; doch kein Mensch *ist* die von ihm gelebte jeweilige Beziehung: sie "kommt [fällt] ihm zu": "akzidentell". In Gott aber sind die Personen niemals – "individua substantia" – eigenständig je für sich (das gilt vom einen Gott selbst); sie bestehen vielmehr als "relatio subsistens": selbsthafter Bezug.⁵⁰⁰

So hat bei Gott, wie ihn die Christen kennen dürfen, das Dreispiel eine derart innige Dichte, daß die Personen in ihrem ewigen Wir nicht nur "eines Sinnes und Herzens" sind, sondern buchstäblich geradezu eines *Seins*. Daher begegnet das Wir den Geschöpfen, gleichsam "nach außen", als *ein einziges Ich*.

In dieses unzugängliche Innen jedoch sind nun in Gnaden wir hineingenommen: "wunderbar erschaffen und noch wunderbarer

AREOPAGITEN zustimmt: eros/amor sei ein göttlicherer Name als dilectio? Er begründet dies (statt wie jener aus der [Fehl-]Lektüre einer IGNATIUS-Briefstelle: Ad Rom 7,2) grundsätzlich (Sth I-II 26, 3 ad 4), "quia amor importat quendam passionem... dilectio autem praesupponit iudicium rationis." Liebe ist passio und Mit-Liebe com-passio.

⁴⁹⁸ J. B. METZ, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: "Landschaft aus Schreien" (Hrsg. DERS.), MAINZ 1995, 81-102, 94.

⁴⁹⁹ F. COURTH zitiert gegen Ende seines Trinitäts-Lehrbuches GREGOR V. NAZIANZ: "Dadurch, daß man aus Furcht vor Vielgötterei den Logos zu einer einzigen Hypostase (mit dem Vater) zusammenzieht, werden uns in dem Bekenntnis des eines Vaters und Sohnes und Heiligen Geistes nur noch leere Namen gelassen; und wir würden nicht so sehr erklären, alle seien eins, als vielmehr, jeder sei nichts..." Der Gott der dreifaltigen Liebe, Paderborn 1993, 185f.

⁵⁰⁰ Schon für AUGUSTINUS war *relatio* kein Akzidenz (De Trin. V 5, 6): Der Vater ist von Wesen Vater; aber er ist dies nicht "substanziell", weil er nicht auf sich selbst hin so heißt, sondern auf den Sohn hin ("secundum relativum"), jedoch unveränderlich.

erneuert". Geschöpfe bleibend – da es gerade die Liebe sich angelegen sein läßt, im Eins-sein das Gegenüber, den Anderen und das Geheimnis seiner Andersheit zu wahren. Eben so aber ganz im Gottes-Bezug.

Darum darf man von diesem Unsagbaren nicht schweigen. Dank-Pflicht verbietet es und das Verlangen, besser Dank zu wissen. Denn mag auch das trinitarische Reden zunächst als anthropomorphe Selbstausslegung erscheinen, in Wahrheit verdankt es sich jenem Licht, in dem wir erst das Licht erblicken (Ps 36,10) – und darin uns. "Das Unbegriffene verbirgt das Unbegreifliche und soll deshalb beseitigt werden."⁵⁰¹ Dazu hin lassen vielleicht schon die Anstöße dieser wenigen Seiten verstehen, inwiefern ROMANO GUARDINI erklärt hat: "Wenn es möglich wäre, den Schritt in den Glauben ganz rein zu vollziehen, dann würde die Antwort auf die Frage, was Personalität einfachhin sei, lauten: Gottes Dreieinigkeit."⁵⁰²

⁵⁰¹ S. WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, München 1952, 23. "Le non compris cache l'incompréhensible, et par ce motif il doit être éliminé" (Cahiers III, Paris 1975, 264). Auch ihr Begriff der "dé-création" übrigens wäre hier, von jeglicher Selbstnegation gereinigt, aufgehoben: im Gedanken der compassio. Der Liebende läßt sich auf etwas ein, das ihn (im Doppelsinn des johanneischen "Erhöhens") "mitnimmt".

⁵⁰² *Welt und Person*, Würzburg 1940, 126.

Personenregister

- Adorno, Th. W. 170
Aischylos 180
Albert, H. 93, 152-153
Anaxagoras 123, 127
Anselm v. C. 18, 77, 195,
216, 221, 232, 241
Apel, K.-O. 118
Aristoteles 26, 53, 65, 83,
94, 106, 181, 182, 242
Arnauld, A. 106
Augustinus 18, 27, 41, 45,
70, 97, 104, 106, 112,
186-189, 192, 232, 240-
241, 247
Baader, F. v. 126, 205
Bacon, F. 152
Balthasar, H. U. v. 52, 147,
155
Barth, K. 241
Bauer, B. 146
Bayle, P. 145, 193
Berdesinski, D. 170
Berendt, E. 80
Bergenguen, W. 108
Bergson, H. 91
Berlinger, R. 117
Bernhard v. Cl. 191
Bernhart, J. 188
Berning, V. 116
Billicsich, F. 176, 183, 191
Blake, W. 79
Bloch, E. 46, 79, 114, 176,
197, 212, 215
Blondel, M. 113, 233
Blumenberg, H. 178
Bocheński, J. M. 89, 155
Boethius 91, 94, 201, 213
Böhme, J. 199
Bonaventura 27, 222
Bouessé, H. 130
Braque, G. 238
Brecht, B. 84
Bröcker, W. 182
Brockhard, H. 135-136
Bruaire, C. 232
Brugger, W. 9, 51, 57, 96,
132, 217
Brunner, E. 12
Buber, M. 46, 60, 74, 214,
245, 246
Buch, A. J. 102
Camus, A. 55, 126, 146
Canetti, E. 69
Capra, F. 80
Cardonnel, J. 212
Casper, B. 59, 74
Caterus 106
Chesterton, G. K. 102
Chrysipp 182-183
Cicero 182
Claudel, P. 206
Cohen, H. 155
Coreth, E. 39, 51, 122
Cors, L. 79
Courth, F. 247
Cuttat, J. A. 78
Dalferth, I U. 153
Darlapp, A. 93
Darwin, Ch. 146
Demokrit 179
Descartes, R. 77, 106
Dessauer, Ph. 79
Diogenes Laertius 179
Dionysius Areopagita 247
Dostojewskij, F. M. 47, 55,
146, 209
Drechsler, J. 139
Drewermann, E. 80
Duesberg, H. 118
Eckhart 159
Eliade, M. 98
Empedokles 178

Epiktet 183
 Epikur 185
 Erbrich, P. 86
 Eukleides 179
 Feiereis, K.. 7
 Feige, G. 142
 Feuerbach, L. 62, 65, 84,
 145, 213
 Fichte, J. G. 62, 113, 139,
 145, 159, 198, 224
 Figl, H. 141
 Fink, E. 102
 Fischer, K. 193
 Flasch, K. 77
 Flew, A. 153
 Flügge, J. 227
 Freud, S. 213
 Frisch, M. 67
 Frossard, A. 175
 Gadamer, H. G. 40
 Ganoszy, A. 79
 Gerhardt, P. 108
 Geyer, C.-F. 192
 Goethe, J. W. v. 237-238
 Gollwitzer, H. 34
 Görres, A. 211
 Görres, I. F. 207
 Gratry, A. J. A. 27-28
 Gregor v. N. 247
 Greshake, G. 234, 243
 Grillmaier, A. 117
 Gross, W. 216
 Guardini, R. 46, 93, 95,
 101-102, 234
 Habermas, J. 152-153
 Haeckel, E. 146
 Haecker, Th. 63
 Hare, R. M. 153
 Hartmann, E. v. 197
 Hartmann, N. 99, 146
 Hartshorne, Ch.. 100
 Haubst, R. 139
 Heer, F. 200
 Hegel, G. W. F. 24, 54, 60,
 67, 77, 98, 100, 106-107,
 123, 135-136, 145, 150,
 169, 199-200, 217, 221,
 226, 240-241
 Heidegger, M. 11, 29-30,
 50, 62, 103, 130, 157,
 169, 199
 Heiler, F. 172
 Heinrichs, J. 70
 Heisenberg, W. 80
 Hemmerle, K. 36, 64, 77,
 199, 243
 Heraklit 177, 184, 233
 Herzog, F. 163
 Hilberath, B. J. 241
 Hildebrand, D. v. 46
 Hoerster, N. 215
 Hofmann, P. 118, 138, 244
 Hölderlin, F. 79
 Hölscher, U. 85
 Homer 180
 Hommes, U. 71, 74, 111
 Hooff, A. van 233
 Hopkins, G. M. 79, 106
 Hösle, V. 90
 Hoye, W. 29
 Hume, D. 80, 81
 Husserl, E. 37
 Huxley, A. 172
 Ignatius v. A. 247
 Ignatius v. L. 111
 Iljin, I. 200
 Irenäus 185
 Ivanka, E. v. 117
 Jaeschke, W. 217
 Jakobi, K. 117, 119
 Jakobs, W. G. 199
 Jaspers, K. 18, 54, 217, 226
 Jean Paul 103
 Jizchak v. Berditschew, L.
 213
 Jonas, H. 215
 Jones, E. 156
 Jores, A. 113
 Jung, C. G. 177
 Jüngel, E. 93, 122

- Kafka, F. 232
 Kant, I. 7, 26, 68, 72-73, 92,
 96, 99, 122, 152, 154,
 196-197, 207, 217, 220-
 225
 Keilbach, W. 195
 Keller, A. 192
 Kern, W. 9, 17, 51, 58, 86,
 91, 132-133, 144, 196
 Kienzler, K. 77
 Kierkegaard, S. 11-12, 19,
 64, 109, 146
 Klauck, H.-J. 167
 Klepper, J. 108
 Kluckhohn, P. 170
 Kluxen, W. 122
 Koltermann, R. 79, 96, 102
 Kraus, K. 235
 Krings, H. 123, 127, 172,
 229
 Kuhlmann, W. 97
 Kuhn, H. 108, 179
 Kunz, E. 74
 Kuschel, K.-J. 216
 Laktanz 185
 Lämmerzahl, E. 197
 Langässer, E. 79
 Laplace, P. S. de 145
 Lauth, R. 86, 97, 217
 Lay, R. 153
 Lehmann, K. 167
 Leibniz, G. W. 77, 103,
 192-195, 202, 207
 Lenz, H. 160
 Lepp, I. 156
 Lessing, G. E. 112
 Lessing, Th. 47
 Levinas, E. 72, 118, 214
 Lewis, C. S. 176, 204, 206
 Lindemann, F. v. 56
 Lotz, J. B. 33, 122
 Löw, R. 82
 Löwith, K. 146
 Lubac, H. de 24, 27, 92,
 206
 Lübke, H. 136
 Mackie, J. L. 96
 Maimonides, M. 92
 Malmberg, F. 232
 Marc Aurel 182-183
 Marcel, G. 116
 Maréchal, J. 51
 Marquard, O. 50, 203
 Marx, K. 8, 84
 Mauthner, F. 144
 May, G. 99
 Mensching, G. 142
 Merleau-Ponty, M. 146
 Metz, J. B. 247
 Meyer, H. 224
 Mittelstraß, J. 178
 Moisisch, B. 77
 Molleschott, J. 146
 Moltmann, J. 201
 Montherland, H. de 69
 Muck, O. 51, 89, 97
 Müller, G. L. 234
 Müller, J. 213
 Müller, M. 43, 46, 64, 82,
 101, 120, 227
 Muschalek, G. 154, 155
 Musil, R. 112
 Niemann, F.-J. 17
 Nietzsche, F. 84, 104, 112,
 146, 169, 213, 216
 Nikolaus v. Kues 18, 54,
 111, 117-121, 127-128,
 131, 133, 169, 191, 232,
 240
 Nishitani, K. 160
 Noack, H. 217
 Novalis 161
 Oeing-Hanhoff, L. 194, 240
 Ogiermann, H. 29, 78, 80,
 87, 89, 217
 Ohm, Th. 172
 Origines 186
 Overhage, P. 102
 Panaitios 183
 Pannenberg, W. 125, 131,

- 178
- Parmenides 85
- Pascal, B. 12, 17, 60
- Philolaos 178
- Pieper, J. 79, 116, 192, 206, 235, 238
- Platon 71, 73, 83, 178-183, 201, 237
- Plessner, H. 66
- Plotin 183, 184
- Pohlenz, M. 183
- Portmann, S. 199
- Poseidonios 183
- Proust, M. 46
- Przywara, E. 124
- Puntel, B. 122
- Raffelt, A., 27
- Rahner, K. 13, 17, 22, 24, 40, 52, 92, 102-103, 114, 148, 164, 167, 234, 236, 241, 244
- Ratzinger, J. 140, 214
- Reese, W. L. 100
- Reiner, H. 43
- Richard v. St. Viktor 242, 244-245
- Ricœur, P. 8, 65-66, 122, 185, 206, 210
- Rilke, R. M. 64, 84
- Röd, W. 77
- Rohrmoser, G. 178, 212
- Rombach, H. 81, 95, 117, 119, 135-138
- Rosenzweig, F. 64
- Rousseau, J.-J. 198
- Ruge, A. 145
- Russel, P. 88
- Saint-Exupéry, A. de 215
- Sala, G. B. 218
- Sartre, J.-P. 60, 104, 146
- Schadel, E. 240
- Schaeffler, R. 8, 115
- Scheffczyk, L. 132
- Scheler, M. 26, 28, 40, 67, 82
- Schelling, F. W. J. 71, 199
- Schillebeeckx, E. 41
- Schiller, F. 206
- Schlette, H. R. 212
- Schmaus, M. 240
- Schmidbaur, H. Ch. 243
- Schmidt, J. 160, 222, 233
- Schmidt-Leukel, P. 88
- Schmitz, Ph. 102
- Schniertshauer, M. 244
- Schockenhoff, E. 137
- Scholem, G. 177
- Schöndorf, H. 77
- Schöpf, A. 117
- Schulz, M. 243
- Schwerdtfeger, N. 164
- Seidel, I. 207
- Seifert, J. 77
- Seneca 106
- Shakespeare, W. 66
- Siewerth, G. 110, 128
- Simonis, W. 238
- Simons, E. 149
- Sokrates 179
- Sölle, D. 210-211
- Sophokles 134
- Spaemann, R. 82, 215, 233, 242
- Spinoza, B. 194
- Splett, I. 60
- Splett, J. 8-9, 20, 23-24, 29, 40, 49, 57, 60, 74, 75, 81, 86, 93, 106, 110-115, 125, 131, 134, 138, 141-149, 157, 167, 175, 200, 205, 214-215, 222, 230-233, 239, 245
- Stegmüller, W. 152
- Stendhal 216
- Stirner, M. 146
- Strauß, D. F. 145
- Strolz, W. 21
- Struve, W. 154
- Sudbrack, J. 80, 155, 165
- Swinburne, R. 96

Teilhard de Chardin, P. 169	Wach, J. 100
Theunissen, M. 52, 74	Wagner, F. 211
Thomas v. A. 14, 17, 31, 70, 94, 97, 101, 128, 130, 168, 189, 190-192, 212, 215, 222, 226-227, 232, 240, 243, 246	Waldenfels, H. 160
Thum, B. 85, 87, 89, 92, 100, 221, 222	Weber, M. 8
Tillich, P. 82, 161	Weger, K.-H. 141
Tilmann, K. 79	Weil, S. 209, 248
Ulrich, F. 115, 128	Weischedel, W. 31, 82-83, 86-87
Valla, L. 195	Weiß, K. 79, 114
Verweyen, H. 57, 83, 209	Weissmahr, B. 102, 231
Vogt, K. 146	Welte, B. 34, 37, 40, 42, 45, 50, 59, 69, 75, 116, 160, 226, 232
Volkmann-Schluck, K. H. 120	Widengren, G. 98
Voltaire 195	Wittgenstein, L. 47
Vorgrimler, H. 17	Wojtyła, K. 94, 136
Vorländer, K. 193	Wucherer-Huldenfeld, A. K. 141
	Wust, P. 169
	Xenophon 179
	Zenon 89

