

JÖRG SPLETT

Leben als Mit-Sein

Vom trinitarisch
Menschlichen

VERLAG JOSEF KNECHT · FRANKFURT AM MAIN

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Splett, Jörg:

Leben als Mit-Sein: vom trinitarisch Menschlichen / Jörg Splett.

—

1. Aufl. – Frankfurt am Main : Knecht, 1990

ISBN 3-7820-0601-1

1. Auflage 1990. Alle Rechte vorbehalten. Printed in Germany.

© 1990 by Verlag Josef Knecht-Carolusdruckerei GmbH,
Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Atelier Warminski, Bidingen

Gesamtherstellung: Druckerei Wagner GmbH, Nördlingen

ISBN 3-7820-0601-1

... συμφιλειν εφυν
mitzulieben bin ich da
Antigone

s'aperse in nuovi amor l'eterno Amore
in neuem Lieben kund die ew'ge Liebe.
Beatrice

INHALT

Einführung:	9
1. AGNOSTIZISMUS?	13
Wissenschaftliches Methodenbewusstsein	13
Selbstbescheidung vor dem Rätsel der Welt	15
Und die Pflicht zum Wahrheits-Zeugnis?	18
2. WISSENSCHAFT UND RELIGION?	21
Vom Mythos zum Logos?	21
Aus Eindimensionalität zur Perspektiven-Vielfalt	25
Lebenserfahrung in »Offenheit für den Himmel«	31
3. GANZHEIT?	41
»Im Endlichen nach allen Seiten«?	41
Kugel-Glück?	45
Dasein als Aufmerksamkeit	48
4. ANTWORT: MIT-SEIN Ein Diptychon	55
A. LIEBE RELIGIÖS.	55
Erscheinung – Begriff	55
Biblisch erschlossen	57
Zu dreifacher Unterscheidung	59
B. DER / DIE DRITTE	64
Gott, der liebend Eine	64
Dreieinheit nach Richard	67
Der Geist	70

5. DREIEINIGKEITS-OFFENBARUNG	73
Gott zeigt sich in der Welt	73
Triaden? Zwei-Einheits-Konzepte?	78
Gelebtes Mit-eins.....	82
6. GRUNDGESETZ FREIGEBIGKEIT	91
Das Böse: nicht nur Angst und Verfehlung	94
Es gibt keine selbstische Liebe	100
Schöpfung meint Ruf und Begabung zum Mit-Sein.....	112
Personenregister	126
Bibliographische Notiz	128

Einführung:

»Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen«, hat ROMANO GUARDINI 1952 zu Beginn des Katholikentages in Berlin erklärt.¹ Sein Münchener Nachfolger KARL RAHNER hat dies oft zitierte Wort in seine dunklere Sprache so übertragen: »Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch ... Damit ist der Mensch wahrlich nicht ins platt Alltägliche hineinerklärt, sondern in das immer ungreifliche Geheimnis hineingeführt.«² Wobei Rahner den Menschen doppelt als Geheimnis sieht, einmal als »arme Offenheit« auf die Geheimnisfülle Gottes hin, sodann aber insofern, als in Jesus Christus »Gott dieses Geheimnis als sein eigenes« gesagt hat (154). Ein Geheimnis aber »ist das gänzlich Unerwartete und Selbstverständliche zumal (allein selbstverständlich, weil im letzten Verstand das Geheimnis das Begriffliche verständlich macht, nicht umgekehrt)« (ebd.).

Demgemäß sind bereits philosophisch Menschenkunde und Gotteslehre zusammenzuführen, um Menschsein und Menschlichkeit unverkürzt in den Blick zu bekommen.

¹ Jetzt in: Religiöse Erfahrung und Glaube, Mainz ²1979.

² Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie IV 137-155, 150. 143: »Es bleibt dem Menschen letztlich keine Wahl: er versteht sich letztlich als platte Leere, hinter die man kommt, um mit dem zynischen Lachen des Verdammten zu merken, dass nichts dahinter ist, oder ... er wird gefunden von der Unendlichkeit und wird so, was er ist, der, der nicht dahinter kommt, weil das Endliche nur in die unumgreifbare Fülle Gottes hinein überstiegen werden kann.«

Dieses Programm philosophischer »Anthropo-Theologie«³ hat der Verfasser seit 1971 nach verschiedenen Seiten hin entfaltet, zuletzt in der Über- und Zusammen-schau: Freiheits-Erfahrung⁴. – Die Zielkapitel 14 und 15 jenes Buchs stehen unter dem Titel »Trinitarischer Sinn-Raum« und wollen vermitteln, dass das Gottesgeheimnis des Menschen auch schon in philosophischer Perspektive trinitarisch gedacht werden muss, will man seiner Person-Würde und Gottes Göttlichkeit entsprechen.⁵ Gerade diesen IV. Teil aber, dessen Überlegungen der Autor vor allem zur Diskussion stellen möchte: zur Einheit von Gottes- und Menschenliebe und zur Drei-einigkeit Gottes selbst⁶, hat man wiederholt als zu konzentriert und schwer verständlich bezeichnet. Darum sei hier versucht, den Kern-Gedanken nochmals in zugänglicherer Weise vorzulegen.

Ein Plädoyer für sorgliches Unterscheiden gegenüber Anspruch und Verlockung von Programmen reiner Einfachheit. Diese Entwürfe sind ihrerseits verschieden; teils widersprechen sie sich sogar. Gemeinsam ist ihnen aber, dass »das Selbe [bzw. das Selbst] [das Andere bzw.] den Anderen dominiert«⁷: dass die Andersheit des Anderen nicht respektiert wird. Angefangen vom skepti-

³ Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/M. (1974) ²1981, Schlusskapitel.

⁴ –. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-Theologie, Frankfurt/M. 1986.

⁵ Dazu Kap.3: Grundbegriff »Gott«, mit dem Schlussabschnitt: Der Unterschied (Liebe), und auf dem Schutzumschlag die Trinitäts-Ikone.

⁶ Dass sie statt bipolar, wie weithin üblich, »tripolar« gedacht werden müsse. (Dies Wort, mit Rückverweis auf Richard von Sanct Victor, bei G. GRESHAKE, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, in: G. PÖLTNER [Hrsg.], Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft, Wien u. a. 1981, 75–86, 84.)

⁷ E. LÉVINAS, Ethik und Unendliches. Graz–Wien 1986, 48.

schen »Eh alles eins« eines distanzierten Agnostizismus mit seinem Weder-Noch über wissenschaftsgeprägte Eindimensionalität (»nothing-else-buttery«⁸) zu Angeboten natürlicher Ganzheit, (tiefen-)seelischer Integration und religiöser Verschmelzung.

Die Mitte nimmt eine Doppel-Tafel ein: ein »Plakat« der hier vertretenen These, unter Verzicht auf alle Feinzeichnung, sozusagen im Holzschnitt. – Abklärungen und Differenzierungen bringen dann wieder in wissenschaftlichem Disput die beiden folgenden Kapitel – wobei mit dem letzten erneut ein Schritt weiter gewagt wird. Es ist darum besonders fachlich und komplex geraten, obwohl die vertretene These nicht kompliziert ist.

Im gegenwärtigen Einheits-Verlangen glaube ich nämlich die alte Konzeption vom »appetitus naturalis«, dem Naturstreben als Grundbestimmtheit von Menschsein, Leben und Liebe zu erkennen. Und dem wird hier widersprochen. Nicht aus Lust am Widerspruch noch in Verkennung unserer nur allzumenschlichen Alltäglichkeit, sondern aus Wahrheits-Pflicht: schlicht um der Wahrheit von Humanität und Liebe willen, welche keineswegs bloß in Märchen und Träumen begegnen, noch allein als frommer Wunsch (naiv oder resigniert), als tragisches Wollen, ideelles Du-sollst; vielmehr für den, der »Augen hat zu sehen«, immer wieder und unvermutheten Ortes – trotz allem – auch in der Realität.

Liebe nicht als Lebens-Durst und Überlebens-Sehnsucht, sondern als gelebte Freigebigkeit. Davon sprechen die Motti. Wie von Gipfel zu Gipfel antwortet

⁸ K. LORENZ, Der Abbau des Menschlichen, München 1983, 196 f. zum »ontologischen Reduktionismus«, wonach Leben *nur* ein chemisch-physikalisches Geschehen, der Mensch nur ein Säugetier sei: »Julian Huxley hat für solche Fehler die wunderbare Bezeichnung ›nothing-else-buttery‹ geprägt.«

dem antiken Drama⁹ die Schau des christlichen Dichters, indem er zugleich auf Ursprung und Ziel und die sakramentale Wirkmacht solcher Mit-Menschlichkeit hinweist: die freie Mitteilbarkeit und Großherzigkeit des Schöpfers¹⁰, unseres drei-persönlichen Gottes.

⁹ Vers 523.

¹⁰ Der Kontext (Paradiso XXIX 13–18) lautet – er meint die Engel-Schöpfung, aber gilt (im Sinne des Duns Scotus – Schlusskapitel Anm. 53 ff.) für alle freien Geschöpfe:

*Nicht um für sich davon Gewinn zu haben
(das ist unmöglich), sondern dass ihr Glanz
im Widerschein ›Subsisto‹ sagen könne,*

*Hat sich – jenseits der Zeit und jeglichen
Begriffs –, wie sie geruhte, offenbart
in neuen Lieben(den) die ew'ge Liebe.*

1. AGNOSTIZISMUS?

Den Namen hat erst 1869 der Zoologe THOMAS HENRY HUXLEY eingeführt, im Diskussionszirkel der »Metaphysical Society«, und zwar durchaus ironisch.¹ Er sollte nämlich gerade keinen »-ismus«, nicht eine Lehre oder einen Standpunkt bezeichnen, sondern die behutsame Offenheit gegenüber unterschiedlichen Positionen. Doch hat selbstverständlich auch die Offenheit eine Basis und Voraussetzungen. Gebildet ist das Wort nach dem griechischen »agnoein« = nicht wissen; aber es will nicht die Möglichkeit wahrer Erkenntnis überhaupt bestreiten (das geschieht im Skeptizismus), sondern verneint die Möglichkeit, *metaphysische* Einsichten zu gewinnen.

Wissenschaftliches Methodenbewusstsein

Als »Gnostiker« sprach Huxley die Metaphysiker an. In der Metaphysik, der »ersten Philosophie« (Aristoteles), wird nach dem »Sein« von allem und im ganzen gefragt (man könnte sagen: nach dem Wesen dessen, was ist, und danach, was »ist« ist), näherhin: nach den allgemeinsten Bestimmungen von Sein und Seiendem (Ontologie), nach dem Gesamtzusammenhang des Seienden (Kosmologie),

¹ TH. H. HUXLEY, *Collected Essays* I–IX, London 1893–1894, V 237–239; vgl. K.-D. ULKE, in: H. R. SCHLETTE (Hrsg.), *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf 1979, bes. 26–28.

nach der Erschlossenheit dieses Ganzen für den Menschen (philosophische Psychologie) und schließlich nach dem gründenden Prinzip all dessen: Gott (philosophische Theologie).

Der Agnostiker leugnet nun nicht die Existenz von Welt, Seele, Gott; er erklärt sie nur für grundsätzlich unerkennbar. Darum hält er den »Glauben« daran für ein »Gräuel«. Aber den Atheismus nicht minder. Denn nicht den Glauben als religiöse Einstellung und Überzeugung, sondern die Behauptung metaphysischer Gewissheit lehnt er ab, ob jemandem philosophisch gewiss ist (aufgrund von Gottesbeweisen), Gott existiere, oder ob jemand zu wissen behauptet, Gott existiere nicht. Agnostizismus plädiert für Indifferenz und Toleranz; er kann sich sowohl mit einer Neigung zum Atheismus verbinden wie mit einer religiös gläubigen Einstellung. – Für Huxley stand (natur-)wissenschaftliche Aufklärung im Vordergrund. Als infam hat er die Unterstellung abgewiesen, es handle sich hier um feige verbrämten Unglauben, als töricht die Festlegung auf den Positivismus; ihm war es vielmehr um Volksbildung und humane Vernünftigkeit zu tun, um wissenschaftlichen Fortschritt und um Fortschritt durch die Wissenschaften.

Diese szientistische Komponente hat sich im folgenden zunächst noch verschärft. Sie zeigt sich besonders in jener Gestalt des Agnostizismus, den wir mit HEINZ ROBERT SCHLETTE den *analytischen Agnostizismus* nennen können.² Hier werden nicht bloß metaphysische Antworten für unmöglich gehalten, sondern – aus diesem Grunde – schon die entsprechenden Fragen für sinnlos erklärt. Agnostizismus ist so zum Positivismus geworden. Ihm zufolge kommt Erkenntnis durch Erfahrung und Sprache, genauer: durch Empirie und Logik zustande. Sie muss

² A. a. O. (Anm. 1) 216 f.

ganz sicher, klar, intersubjektiv und rein objektiv sein. Die Logik stellt ihre Form dar; sie ist notwendig wahr, aber bleibt als Regel bloßer Umformung von Sätzen analytisch und vermag keine Erkenntnis der Wirklichkeit zu vermitteln. Ihren Inhalt gibt dieser leeren Form die Empirie; sie ist in ihrer reinsten, exaktesten Gestalt Physik. Philosophische Sätze erscheinen in dieser Perspektive als Scheinaussagen, sie sind höchstens im Sinn von Dichtung (»Begriffsdichtung«) anzuerkennen. Doch näher liegt es, sie als Krankheitssymptome zu werten. Darum erscheint der Agnostizismus hier weniger tolerant, sowohl in antimetaphysischer Polemik wie in sozusagen therapeutischer Attitüde, wonach metaphysische Probleme zwar zu behandeln seien – aber wie bzw. als Krankheiten.

Selbstbescheidung vor dem Rätsel der Welt

Entwicklungen in der modernen Physik wie methodologische Schwierigkeiten haben dazu geführt, dass dieser analytische oder doktrinäre Agnostizismus (der so genau zu wissen glaubte, was wir nicht wissen) schrittweise aufgegeben worden ist. Das betrifft aber nur das nicht-agnostische Moment daran, eben die selbstsichere Gewissheit, (nicht) zu wissen. Der Agnostizismus selber hat sich eher ausgebreitet und scheint so etwas wie eine Grundstimmung der Gegenwart zu bilden. Seine heutige Gestalt kennzeichnet Schlette als aporetischen oder ängstlichen bzw. »aporetisch-ängstlichen Agnostizismus«. *Agnostizismus*; denn Grundsatz ist nach wie vor »die Forderung, das Gebiet sicheren Wissens nicht mit Behauptungen zu überschreiten«³.

³ A. a. O. 217, SCHLETTE zitiert hiermit G. PATZIG, Agnostizismus, philosophisch, in: RGG ³I, 175.

Aporetisch; weil man im Blick auf die Geschichte des Denkens mit ihren widersprüchlichen Aussagen und im Blick auf die Geschichte überhaupt mit ihrer Last von Leid und Schuld in Ausweglosigkeit (= Aporie) gerät. *Änigmatisch*; weil Welt und Seele sich als ein Rätsel (= änimma) darstellen, das auch und gerade in Bezug auf Gott nicht etwa lösbar erscheint, sondern nun erst recht als unlösbar erkannt werde.

Während FRIEDRICH NIETZSCHE sich über eine solche Position als pseudoreligiös mokiert: weil deren Vertreter »das Fragezeichen selbst jetzt als Gott anbeten«⁴, betonen ihre philosophischen Verteidiger, dass hier weder Resignation noch antirationale Emotion im Spiel seien, sondern umgekehrt diese Urteilsenthaltung die einzig rationale Konsequenz aus der Situation des Menschen in Welt und Geschichte darstelle. Obendrein sei sie die einzig vertretbare Basis für einen umfassenden Humanismus und so für möglichen Frieden. Denn jede Behauptung provoziert Gegenbehauptungen, jede propagierte »Gnosis« (Erkenntnis) führt zu Parteiungen, wobei die einen die anderen für dumm und/oder böse halten müssen. Darum führt Wahrheitsgewissheit immer wieder zu Gewalt, zu Inquisition und Terror, zu weltanschaulich motivierten Kriegen. So könne es Humanismus nur als aporetischen, im Geist des aporetischen Agnostizismus geben.

Dem hat man durch Jahrhunderte hin entgegengehalten, in so grundsätzlichen Fragen wie jener nach dem Sinn des Lebens und des Ganzen überhaupt, nach Gott und möglichem Heil von ihm her könne der Mensch sich auf die Dauer nicht in Unentschiedenheit halten. »Ihr

⁴ Zur Gen. d. Moral III 25 (SW [KSA] 5, 405; vgl. CH. SEIDEL, Agnostizismus, in: HWP I, 110 f. (hier ähnlich und schärfer, nach Musarion-Ausg. 16, 98).

mögt tun, was ihr wollt: dennoch muss man entweder glauben oder leugnen oder zweifeln.«⁵ »Glaube oder (sei's kaschierte) Verzweiflung« lautet KIERKEGAARDS Entweder-Oder.⁶ Moderne Agnostiker nennen das »Erpressung durch Alternativen« und stellen dem Entweder-Oder das Programm eines Weder-Noch entgegen. So etwa BERND-ULRICH HERGEMÖLLER (THOMAS BERNHARD zitierend): »Ich kann nicht *ja* sagen, aber ich will auch nicht *nein* sagen.«⁷ Nicht ja sagen kann der Agnostiker, weil er sich zur Annahme bestimmter Glaubenssätze nicht verstehen kann; nein sagen will er nicht, weil er sich nicht definitiv alle Zukunft abschneiden will. Und in diesem Gleichgewicht lässt sich leben. »Nur wenn ich einem Tausch der Verben des Zitats erliegen würde, so dass es hieße: ›Ich will nicht ja sagen, aber ich kann auch nicht nein sagen‹, wäre ich jenes zerrüttete und dem Spaltungsirrtum [-irrsinn?] geweihte Wrack, als das mich die Entscheidungsfanatiker zu karikieren pflegen.«

Tatsächlich scheinen nicht wenige Menschen in bewusstem Verzicht auf Letzt-Fragen und letzte Antworten leben zu können. Dass viele es nicht vermögen, belegt die gegenwärtige Konjunktur von Visionen, Prophezeiungen, Esoterik und Alternativ-Angeboten verschiedenster Herkunft. Bezeichnenderweise lebt ja auch der religiöse Agnostizismus eines Buddha nur im »Kleinen Fahrzeug« weiter. »Der Buddha weigerte sich nicht nur zu antworten, sondern sogar über diese Punkte (metaphysischer Spekulationen in Philosophie und Religion) zu diskutieren. Alles musste ausgeräumt werden, was nicht der Erlangung von Ruhe, Erkenntnis, höchster Weisheit und

⁵ B. PASCAL, *Pensées*, fr. (Br.) 260.

⁶ Vgl. J. SPLETT/H. FROHNHOFEN (Hrsg.), »Entweder/Oder«. Herausgegeben durch Kierkegaard, Frankfurt/M. 1988, bes. Kap. 2 (W. GREVE) u. 4 (SPLETT).

⁷ Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage, Hamburg 1985, 142.

Nirwana dient.«⁸ Aber im »Großen Fahrzeug« bietet sich wieder ein ganzer religiöser Kosmos an.

Und die Pflicht zum Wahrheits-Zeugnis?

Doch ist nicht die Lebbarkeit des Agnostizismus die Frage, sondern die Wahrheit seines Anspruchs. Hier gilt es erstlich zu sehen, dass de facto auch er *ein* Standpunkt, *eine* Einstellung unter anderen ist. Unweigerlich behauptet auch er – nämlich sich selbst – und stellt insofern selber eine »Gnosis« neben anderen dar. So gilt auch vom Agnostiker: »Er kann und darf sich nicht selbst als den fraglos richtigen Denker und Menschen empfinden, sondern muss sich ebenso der Frage und der Fraglichkeit unterwerfen wie den jeweils anderen, dem er gegenübersteht« (Hergemöller 163). So dass vielleicht dennoch ein Metaphysiker mit seinem Wahrheits- und Gewissheitsanspruch recht hätte? Will man aber so weit nicht gehen, dann ist man umgekehrt nun doch nicht mehr so »weit entfernt von der Rolle des Weltenrichters«. Beim selben Autor steht, im Rückbezug auf den Skeptiker Sextus Empiricus, es gebe Ruhe, wenn im Philosophenstreit der Agnostiker »die unentwegt auf- und niedergehenden Waagschalen beider Seiten anhält und als »ehrlicher Makler« der Philosophie schiedsrichterliche und ausgleichende Funktionen übernimmt« (158). Dann wäre der Agnostizismus nicht mehr nur eine Ansicht unter anderen, sondern die rechte über allen anderen? Und dies obendrein im Dienste des Friedens?

⁸ H. NAKAMURA, Die Grundlagen des Buddhismus, in: H. DUMOULIN (Hrsg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg 1970, 10 (zitiert von SCHLETTE, Anm. 1, 220).

Das lässt an einen Nachlass-Aphorismus Nietzsches denken: »Es wird erzählt, dass der berühmte Stifter des Christentums vor Pilatus sagte ›ich bin die Wahrheit‹. Die Antwort des Römers darauf ist Roms würdig: als die größte Urbanität aller Zeiten.«⁹ Eine Urbanität, die es im weiteren erlaubt, sich die Hände zu waschen, während man einen Unschuldigen nach der Geißelung ans Kreuz schickt. Denn zwar ist die *Gefahr* von Intoleranz eine Wesensbedrohung von Glaubensüberzeugungen; die bloße Gemeinsamkeit sich bescheidenden (Über-)Lebenswillens aber kann ihr nichts entgegensetzen; ja, daraus *folgt* sogar Intoleranz: in Konflikt-Situationen, wo bei der Wahrheit und ihrer Ethik zu verbleiben vitale Nachteile für den Betreffenden brächte (in dieser Lage war ja Pilatus). Mit WERNER KRAFT gesagt: »Wenn Menschen behaupten, sie wüssten nicht, was die Wahrheit sei, darf man sie höflichst darauf hinweisen, dass sie wissen, was die Lüge ist. Die Lüge setzt die Wahrheit voraus.«¹⁰

In der Tat. Gibt es keine Wahrheit, dann ist auch die Rede von Wahrhaftigkeit sinnlos. Denn dann ist auch der Satz – vielleicht – nicht wahr, es sei geboten, wahrhaftig zu sein. Wenn aber, einzeltherapeutisch wie sozialtechnisch, Nutzen und Schaden zum Erstprinzip des Handelns gemacht würden, dann wäre nicht allein die Wahrheitsfrage, sondern auch wahre Menschlichkeit ausgetrieben. Und kein Appell an Vernünftigkeit, an Gefühle oder good-will brächte sie zurück.

In der Gewissens-Erfahrung bezeugt sich ein unbedingter Wahrheits-Anspruch (aller Auseinandersetzung über konkrete Gewissensforderungen voraus). Freilich darf man (siehe Kap. 2) Erfahrung nicht auf objektivistische

⁹ KSA 11, 100.

¹⁰ Zeit aus den Fugen. Aufzeichnungen, Frankfurt/M. 1968, 223.

Empirie reduzieren und Wahrheit nicht auf intersubjektiv feststellbare Fakten-Richtigkeiten. Nach einem Wort Schellings haben wir im Gewissen in uns den »einzigsten offenen Punkt« für den Himmel¹¹. Dies (in einem »deontologischen Gottesbeweis«) zu entfalten, ist hier nicht der Ort.¹² Doch könnte schon dieser Hinweis sehen lassen, dass Erkennen nicht Begreifen oder Durchschauen besagen muss. Gegen solchen Rationalismus wenden sich Agnostiker mit vollem Recht. Und in diesem Sinn kann man – mit K. RAHNER – den »wahren Agnostizismus« sogar als heutige Weise der Gotteserfahrung auffassen, nämlich als Selbst-Übergabe an jene »Finsternis« und »Unbegreiflichkeit ..., die man Gott nennt«¹³. Ein *Begreifen* ist ja auch von den Lehraussagen der katholischen Kirche über die natürliche Erkennbarkeit Gottes nicht gemeint; selbst der Glaube löst die Hiobs-Frage nicht etwa (er hilft mit ihr leben, weil man »weiß, wem man glaubt« – 2 Tim 1, 12); und nicht einmal »Anschauung Gottes« meint ein Begreifen, vielmehr die Offenbarung seines angebeteten Geheimnisses. Erkenntnis im Vollsinn ist weder bloß passive »Objektivität« noch bloß ein aktives Er-fassen, sondern das Sich-Auftun für eine Wirklichkeit, die ihrerseits den sie Erkennenden erfasst: von der er sich erfassen lässt. – Und deren Herrlichkeit wird er dann auch entschieden anderen bezeugen.

¹¹ Kap.2, Anm. 24.

¹² Vgl. Handbuch der Fundamentaltheologie. 1. Religion, Freiburg 1985, Kap.7 §4.

¹³ Schriften zur Theologie XV 133–138: Glaubensbegründung In einer agnostischen Welt.

2. WISSENSCHAFT UND RELIGION?

1969, noch im Hin und Her der Säkularisierungsdebatte und vor jener vielfältigen und vieldeutigen Wiederkehr des Religiösen, die wir heute erleben, hat JOSEPH COMBLIN geschrieben: »Man muss von einem Mythos sprechen, wenn man sich die Entsakralisierung als Ergebnis eines Kampfes des Profanen um die Emanzipation vom Sakralen vorstellt, so als sei die Welt in ihrer Frühzeit ganz in das Sakrale eingetaucht und als habe die Geschichte in einem dauernden Kampf bestanden, in dem das Profane, einen nach dem anderen, alle Wirklichkeitsbereiche der Macht des Sakralen entrissen habe. In Wirklichkeit hat es niemals eine vollständig sakralisierte Welt gegeben, und nichts beweist, dass es jemals eine vollständig entsakralisierte Welt geben wird.«¹

Vom Mythos zum Logos?

Letzteres stimmt; auch, dass es sich eher um Verschiebungen handelt: »das Sakrale ändert seine Ansatzpunkte« (ebd.). Aber den Kampf hat es gleichwohl und unbestreitbar gegeben. Er ging daraus hervor, dass ursprünglich die Sakralantworten auch (ätiologisch = ursacherklärend) profane Fragen mitbeantwortet haben. So ist Auguste

¹ Säkularisierung: Mythen, Realitäten und Probleme, in: Conc.5 (1969) 547–552, 550 f.

Comtes Drei-Stadien-Gesetz durchaus an der Geschichte abgelesen. Und nach wie vor behält, auch er nicht ohne jeden Anhalt an der historischen Realität, der amtliche Marxismus sein Bild vom Wissensfortschritt bei – derart, dass Religion eine vorwissenschaftliche Welterklärung darstelle (an ihrem Ort, besser: zu ihrer Zeit rechtens), bis sie von der Wissenschaft abgelöst wird – und sich durch ihren Widerstand dagegen nun ins Unrecht setzt.

In der Tat »kann der Mythos keine Erklärung mehr sein; seine ätiologische Intention auszuschalten ist die Aufgabe jeder notwendigen Entmythologisierung«². Denn historische wie Naturerklärungen sind inzwischen eine Sache der Wissenschaft(en) geworden. – Unter Wissenschaft verstehe ich »auf ein Sachgebiet beschränktes methodisches Vorgehen zu den Begründungszusammenhängen der Gegenstände«, oder ausführlicher: »a) das erkenntnismäßige Vordringen zu den Begründungszusammenhängen eines erkennbaren Sachverhalts, das b) diesen Sachverhalt einem bestimmten Sachgebiet zuordnet und damit zugleich ihn nicht als bloß diesen einzelnen, sondern auch und vor allem die Begründungszusammenhänge des Sachgebiets an ihm erkennen will, c) sich über die Art und Weise seines Vorgehens in diesem Sachgebiet selbst Rechenschaft gibt und dieses an der Eigenart des jeweiligen Sachgebiets orientiert und d) so zu objektivierbaren Aussagen kommt.«³

Daraus ergibt sich: C.J. Cäsar stammt nicht von der Göttin Venus ab, oder jener Felsvorsprung des Sipylos (Manisa Dağı) am Golf von Smyrna, dessen Schneekappe

² P. RICOEUR, Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld II, Freiburg i. Br. 1971, 11.

³ M. MÜLLER/A. HALDER (Hrsg.), Kleines philosophisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1971, 308; R. LAY, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie, 1. Grundlagen und Wissenschaftslogik, Frankfurt/Mo 1971, 92.

im Frühsommer wie Tränen abrinnt, ist nicht Niobe, von Zeus aus Mitleid versteinert. »Doch bietet sich uns eine andere Möglichkeit: gerade weil wir nach der Trennung von Mythos und Geschichte leben und denken, kann die Entmythologisierung unserer Geschichte umschlagen in ein Verständnis des Mythos als Mythos ... Ist der Mythos als unmittelbarer Logos dahin, so kann er als Mythos wieder gefunden werden« (RICOEUR 186).

Als Mythos aber ist der Mythos nicht überholbar, jedenfalls durch die Wissenschaft nicht: nämlich insofern er als Symbol – die Bindung des Menschen an das Heilige offenbart. »Der Mythos, im Konflikt mit der wissenschaftlichen Geschichte entmythologisiert und zur Würde des Symbols erhoben, wird zu einer Dimension des modernen Denkens« (11).

Die Symbolik des Heiligen nun erscheint in dreifacher Gestaltung: als Symbolik der Welt, des Kosmischen, sodann als eine des Psychischen, des Traums, schließlich als Bildwelt poetischer Imagination, des Dichterischen. In dieser dreifachen Weise spricht sich der Mensch seine eigene Situation zu, verständigt er sich grundsätzlich über sich selbst.

Aber wollen nicht gerade dies – und zwar umfassend, sachlich, objektiv – die Humanwissenschaften? Verständigung suchen sie in der Tat (inwieweit umfassend und vor allem: grundsätzlich, ist freilich eben die Frage); und sie wollen dies objektiv, was unter anderem besagt: in Eindeutigkeit. – Symbolisch im genannten Sinn jedoch spricht der Mensch, wo er etwas anderes meint, als er sagt. So könnte man die Verwissenschaftlichung von Welt und Leben auch als ihre Vereindeutigung fassen. Eine vereindeutigte Sprache heißt »Terminologie«, und Termini in Reingestalt wären chemische Formeln oder logische Terme.

Gäbe es nun solches, das sich nicht eindeutig sagen, sondern einzig derart meinen und bedeuten lässt, dass man anderes sagt, dann wären Welt und Leben nicht ohne Rest zu verwissenschaftlichen. Dass es nun so etwas gibt – was es auch sei: etwa das Da- oder Dass-Sein als solches (welches WITTGENSTEIN das Mystische genannt hat⁴); das Wer- = Person-Sein des Menschen (das wir sorglich von der ihrerseits schon »unaussagbaren« Individualität zu unterscheiden hätten); Sinn oder Widersinn dessen, was ist-; dass es also »etwas« gibt, was sich in seiner Eigenqualität terminologischem Zugriff grundsätzlich entzieht, ohne dass man es zugleich als quantite negligible vernachlässigen dürfte, das ist uns zum »Ende der Neuzeit« (R. Guardini) wieder neu zum Bewusstsein gekommen. Darum ja spricht man von den Grenzen der Wissenschaft (und zeigt der amtliche Marxismus sich als auf dem Stand des 19.Jh.).⁵

Zugleich können die Platzhalter eines »Jenseits« zum Diesseits des begrenzten Wissenschaftsfeldes mit neuer Aufmerksamkeit und wiedererwachten Erwartungen rechnen: Natur-Sinn und soziales Bewusstsein, Verantwortlichkeit, Religion.

⁴ Tractatus 6.44 (6.52, 6.522)

⁵ Vielleicht ist die Klärung nötig, dass die hier gemeinte Uneindeutigkeit des Symbolischen keineswegs in der mikrophysikalischen Komplementarität samt deren Unschärfe-Relation begegnet (könnte man Exaktheit doch präzise als die Angabe des Unexaktheitsgrades fassen); Unbestimmbarkeiten und (was nicht dasselbe ist) auch Unbestimmtheiten in einer Dimension (dazu gleich) besagen nicht schon Mehrdimensionalität. Die aber liegt im Symbol vor, wo ein Sinn erster Stufe (Blume) zugleich einen solchen zweiter Stufe (Gruß) besagt. (Dazu der Vers G. UNGARETTIS: »Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla.« Eterno: Vita d'un Uomo. Tutte le poesie, Milano ²1974, 5) Vgl. Kap. 2 in: Konturen der Freiheit [Einführung Anm. 3] sowie: Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen, Frankfurt/M. 1985, Kap. 1: »Animal symbolicum«.

Aus Eindimensionalität zur Perspektiven-Vielfalt

1. Den bedachten Sachverhalt sucht man nicht selten additiv in den Griff zu bekommen; nicht bloß in dem trivialen Sinn, dass zu konkreten Fragen die Experten nur nacheinander zu Wort kommen können und die Fächer an der »Uni-versität« nebeneinander bestehen, sondern auch bezüglich des »Objekts«. So lässt sich das Nebeneinander von Ein- und Mehrdeutigem nochmals seinerseits eindeutig fassen: am schlichtesten im Reden von Sektoren, anspruchsvoller im Schichten-Modell.

Das *Sektoren*-Konzept kommt in der Enzyklopädie auf seinen Begriff. Ordnung ist hier die des Alphabets; die Grenzen sind sozusagen Schubladenwände. Ein fast schon klassischer Text hierzu ist GÜNTER EICHS *Hilpert*⁶: »Hilperts Glaube an das Alphabet verhalf ihm zu der Entdeckung, dass auf die Erbsünde die Erbswurst folgt ... Wir haben uns alle, Hilpert, meine Familie und ich, für das Alphabet entschieden. Da sind die Zusammenhänge eindeutig und nachweisbar, ohne alles Irrationale.« In der Tat: »Die Reihenfolge der Buchstaben impliziert keine Skala der Werte, sie ist die in den Rang einer Ordnung erhobene Beliebbarkeit. Eine zweckvolle Ordnung: sie ermöglicht Registratur ohne Sinn, und Sinnlosigkeit ist die Voraussetzung ihrer Zweckmäßigkeit.«⁷

Doch eben dies, das pure Aufgeräumtsein des »Universums«, Friede als »Koexistenz im Zettelkasten«, alles ordentlich, statt dass es wirklich auch in Ordnung wäre,⁸

⁶ Ges. Werke, Frankfurt/M. 1973, I 294–298.

⁷ P. H. NEUMANN, Die Rettung der Poesie im Unsinn. Der Anarchist Günter Eich, Stuttgart 1981, 99.

⁸ O. MARQUARD, Weltanschauungstypologie, in: H. ROMBACH (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen (FS M. Müller), Freiburg-München 1966, 428–442, 442.

genügt nicht. So tritt an die Stelle der Sektoren das Denkmodell »Schicht«. In Aufnahme metaphysischer Tradition hat sich darum in unserem Jahrhundert besonders NICOLAI HARTMANN bemüht; sowohl im Blick auf das Sein wie im Blick auf die Werte.⁹ Und zum Stichwort »Wert« meldet sich der Name MAX SCHELERS mit dessen Werthierarchie vom Angenehmen und Nützlichen zuunterst bis hinauf zum Heiligen.¹⁰ – Dieser Hierarchie entspricht dann in seiner Wissenssoziologie die Stufung der Wissensformen vom Herrschaftswissen der modernen Wissenschaft zum Heilswissen der Religion.¹¹ Tunlichst zu wahrer Gewinn hier, dass statt von Wissen und Glauben, dieser schier unausrottbar verfehlten Antithese¹², von verschiedenen Gestalten des Wissens die Rede ist. Sie werden in Schichten oder Stufen geordnet. Und Schicht grenzt an Schicht, mag auch der Grenzverlauf sich nicht immer exakt markieren lassen.

Natürlich stellt sich rasch die Frage nach dem Prinzip der jeweiligen Hierarchisierung. Ich lasse sie auf sich beruhen, weil ich statt dessen das Schichtenmodell überhaupt verabschieden will – zugunsten eines Denkens

⁹ Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940; Ethik, Berlin (1926) ⁴1962.

¹⁰ Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16), Bern ⁵1966 (Ges. Werke 2), bes. 104–126.

¹¹ Werke 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern ²1960 (Register); konzentriert: Die Formen des Wissens und die Bildung (Werke 9: Späte Schriften, Bern 1976, 85–119).

¹² Denn einerseits erklärt der Glaubende, er wisse, wem er glaubt (1 Tim 1,12), andererseits gibt es kein Einzelwissen ohne die Basis und Implikation jener »Gesamtinterpretation des Gegebenen«, das man korrekt als »Glauben« (JASPERS: »Philosophischer Glaube«) bezeichnet (J. SPLETT, Reden aus Glauben, Frankfurt/M. 1973, Kap. 1 u. 4).

in *Dimensionen*.¹³ Dabei teile ich nicht PAUL TILLICHs protestantisch-antihierarchisches Interesse. Er meint: »Schichten sind in sich selbst fertige, sich gegenseitig ausschließende Sektoren der Wirklichkeit. Sie liegen übereinander und haben keine notwendige Beziehung zueinander. Es gibt keine innere Notwendigkeit, von der niederen zur höheren Schicht zu gehen oder umgekehrt« (120). Die Frage der inneren Notwendigkeit des Übergangs von Schicht zu Schicht möchte ich wiederum beiseite lassen. Wichtig ist mir die bestehende Abgeschlossenheit jeder Schicht und, abgesehen von der Hierarchieproblematik, die Unvermeidlichkeit von Grenzstreitigkeiten.

Dimensionen demgegenüber »haben die Eigenschaft, dass sie sich in einem Punkt treffen, aber nicht ineinander eingreifen. Sie liegen nicht nebeneinander oder übereinander oder untereinander. Sie liegen ineinander und sind in dem Punkt geeint, in dem sie sich treffen« (122). Das aber sagt – und ist für unsere Fragestellung bedeutsam: Zwischen Dimensionen gibt es keine Grenze!

Eben dies nämlich möchte ich für das Verhältnis von Wissenschaft und Religion vertreten. – Wissenschaft und Religion bilden dieser These gemäß weder Sektoren noch Schichten, sondern Dimensionen im Kosmos Kultur. Sie grenzen nicht aneinander.

2. Mit dem Fortfall von Grenzen entfallen zugleich die Grenzstreitigkeiten. Wissenschaft für sich genommen kann dem religiösen Vollzug weder Hilfestellung noch Widerstand bieten. Sie liefert weder Beweise noch Gegenbeweise für die Sache des Glaubens.

¹³ Vgl. P. TILLICH, SW IV, Stuttgart 1961, 118–129: Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins.

Sicher ist mancher geneigt, das für eine unerlaubte Vereinfachung eines Problems zu erklären, das so viele Zeitgenossen quäle; auch der Griff nach dem Etikett »theologischer Immunisierung« bietet sich an. Ich muss mich also erläutern.

Zunächst durch ein Anschauungsbeispiel – im Wissen, dass Beispiele kein Argument sind: Wer wollte von Dualismus und »Immunisierungsstrategie« reden, wenn ein Mathematiker sich weigert, der physikalischen Erklärung der Kreidepartikel-Verteilung auf einer Tafel Mitspracherecht über die Richtigkeit des aufnotierten Rechenexempels einzuräumen? Oder sollte man immerhin, im Zuge »interdisziplinären Gesprächs«, das – zufällige oder determinierte – Zustandekommen der Kreidefiguren $1 + 1 = 10$ (unterste Schicht!) »komplementär« mit deren Zeichenbedeutung kombinieren? Wobei die Zeichenbedeutung obendrein erst einmal psychologisch zu nehmen wäre (zweite Schicht), z. B. irgendwie »jungianisch«, als Gleichung des kosmischen Dioskuren-Paars mit dem absoluten Androgynen ($1 = \text{♂}$, $0 = \text{♀}$)?

Genug des Scherzes. Gemeint ist die ernste Frage, wie man überhaupt aus jeweils einer Dimension = Frageperspektive in eine andere komme. Der Physiker wird in unserem Beispiel jede Grenze, an die er gerät, physikalisch zu überschreiten versuchen, d. h., er sieht sie als *ihm* gestellte Forschungsaufgabe, statt etwa für die »Lücke« den Psychologen zu Hilfe zu holen – und der seinerseits genauso; warum sollte er, *als* Psychologe, nach dem Mathematiker rufen? – Schließlich der Mathematiker selbst, (ungerufen) vor die Tafel geratend: wenn er noch am Anfang seiner Ausbildung steht – als Erstklässler etwa, stellt er vermutlich fest, die Gleichung sei falsch; bis man ihn mit dem Dual- oder Binär-System vertraut macht. Solange er (noch) nicht *versteht*, legt sich ihm nahe, das Notat an der Tafel irgendwie zu *erklären*: nämlich als

Irrtum. Und die nächstliegende Erklärung für einen Irrtum – zumal wenn er sich widerständig zeigt – ist wohl die psychologische, ob individual- oder sozialpsychologisch.

Einen der Anstöße zum Dimensionen-Wechsel haben wir damit gefunden. Er steht, was man sich oft nicht klar macht, hinter humanwissenschaftlichen Erklärungen von Religion: die *Voraussetzung* nämlich, in seinem eigenen Feld sei das Vorliegende unverständlich, weil irrational, d. h. wenn schon nicht widersinnig, dann zumindest ohne Sinn.¹⁴

Was aber hat uns umgekehrt dazu gebracht, von der physikalischen Kreidepartikelverteilungs-Erklärung zur psychologischen und dann mathematischen Perspektive überzugehen? Nicht eine (vermeinte) Unvernünftigkeit in jener ersten Dimension, sondern unser Wissen um und Offensein für diese anderen Dimensionen – was sich übrigens auch innerhalb der Dimensionen anzeigt: zwar nicht in »Lücken«, doch in Unentscheidbarkeiten und Paradoxien.¹⁵

¹⁴ In Analogie zu I. KANTS Notiz (Refl. 1486, Ak. Ausg. XV 710): »Der Philosoph fragt beim Nordlicht nach Ursache, der Bauer nach Bedeutung.« – Ich spreche bewusst von Erklärung statt von Untersuchung. Wen drängt es z. B. normalerweise, die Lösung 9 für die Aufgabe 3×3 psychologisch zu erklären? Versuchte man das nicht erst dann, wenn jemand konstant für 8 plädierte? So doch auch beim Gottesgedanken. Die Frage sei jetzt nicht in sich diskutiert (vgl.: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg – München ³1985), nur darauf hingewiesen, dass hier keineswegs jene Neutralität und Voraussetzungslosigkeit walten, die man zumeist beansprucht. (Im übrigen mag dann der Fachmann sehr wohl die Psychologie auch von $3 \times 3 = 9$ untersuchen, wie etwa Jean Piaget bei Kindern; darum gibt es auch – und nicht wenige – gläubige Religionswissenschaftler.)

¹⁵ KANT nennt in seinen Reflexionen (903: XV 395) einen Wissenschaftler purer Eindimensionalität »einen Cyclopen. Er ist ein Egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nötig, welches

Dass die Dinge zwischen Wissenschaft und Religion nicht derart einsichtig zu Tage liegen wie in meinem Beispiel, kommt aus der eingangs angesprochenen Emanzipationsgeschichte der Wissenschaften. Erst hatten sie sich aus dem religiösen Bereich, dann von der Mutter Philosophie zu befreien.

Noch die behutsamere und gelassene Rede vom »methodischen Atheismus« der Wissenschaften gehört hierher. In Wahrheit haben sie als solche so wenig mit Gott zu tun, dass man sie nicht einmal »methodisch« atheistisch nennen sollte. Oder wer bezeichnet Recht schreiben, eine Bauchwelle oder Zähneputzen als »methodisch atheistisch«?

Die Verwirrung liegt hier auch deswegen näher, weil wir aufgrund der Grenzen unseres Sprachbestandes z. T. dieselben Wörter benutzen, etwa »Ursache«, »verursachen«, obwohl sie jeweils am selben (der Welt) ganz anderes oder dasselbe aus ganz anderer Perspektive bezeichnen: je nachdem ob in mythischer Kosmogonie, in theologischem Schöpferglauben oder naturwissenschaftlichen Welt- bzw. Lebensentstehungstheorien. Man denke nur an die häufige Verwechslung des Kausalsatzes der klassischen Physik (»Gleiche Ursachen – gleiche Wirkungen«), den die moderne statistische Interpretation der »Naturgesetze« zumindest eingeschränkt hat, mit dem metaphysischen Kausalitätsprinzip (»Jedes kontingente Seiende hat eine Wirkursache«).

Mein Plädoyer lässt also keineswegs »die Leute mit ihren Problemen allein«, die »in ihrem Kopf Naturwissen-

macht, dass er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht ... [im Vorgriff auf das Folgende:] Das zweite Auge ist also das der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaß der Größe unserer Erkenntnis haben.«

schaft und Glaube zu verbinden haben«; es will uns vielmehr von falschen Problemstellungen befreien. Auf eine einzige Perspektive kann man freilich niemandem unsere Perspektiven-Vielfalt ver-einfachen. Und auch der »eine Punkt« der Berührung von Dimensionen sei nicht vergessen. Das Christentum z. B. ist nicht bloß ein Mythos; der Erweis der Nicht-Historizität Jesu von Nazareth – oder auch nur seines Kreuzestodes – wäre, weil der Glaube nicht bloß Jesu »Sache« oder seine »Ethik« überkommen hat und weiterreicht, tatsächlich dessen Ende. Doch eben die Möglichkeit dessen, mag sie der Historiker auch mit seinen Mitteln nie völlig ausschließen können, fürchtet der Glaube nicht. (Auch die Auferstehung ist ihm ein Faktum, obwohl es selbst – nicht der verwandelnde Glaube der Jünger daran sich nun wirklich der Geschichtswissenschaft entzieht.)

Wohl gilt es zu sehen, dass jede Perspektive das Ganze, also auch die anderen Perspektiven, auf je ihre Weise umgreift. Es gibt Wissenschaften der Religion – und es gibt eine religiöse Situierung auch der Wissenschaft. Jede Perspektive fasst das Ganze, aber keine gänzlich. Woher jedoch weiß man das, und wie hält man es sich wirksam bewusst? Und wäre daraus zu folgern, alle Dimensionen seien gleichermaßen gültig, was zuletzt – relativistisch – »gleichgültig« hieße?

Lebenserfahrung in »Offenheit für den Himmel«

1. Grundsätzlich ist die Antwort schon gegeben worden: im Hinweis auf das Offenstehen des Menschen für mehrere Dimensionen. Mit anderen Worten, den Wissenschaftler *als solchen*, d. h., *insofern* er in der Eindimensionalität seines fachlichen Weltzugangs verharret, fordern Grenzen, an die er stößt, nur zur Überschreitung inner-

halb der eigenen Perspektive heraus. Dessen müssen sich nicht bloß Pastoraltheologen bewusst sein, welche die Menschen »dort abholen wollen, wo sie stehen,« und nach einer Verkündigung z. B. für Naturwissenschaftler suchen, sondern auch die Wissenschaftler selbst, denen heute (Faust 2050) ob ihrer »Gottähnlichkeit [oder eher: Nicht-Menschlichkeit?] bange« geworden ist.

Es gibt nur eines: sich auf die Mehrdimensionalität des menschlichen Lebens im ganzen und auf die Lebenserfahrung des Menschen als Menschen zu besinnen (Anm. 15). Das tut hier zunächst die Philosophie. ROBERT SPAEMANN definiert sie einmal denkwürdigerweise als »Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird. Die Philosophie stellt diese erste Reflexion durch eine zweite in Frage.«¹⁶ Dabei wäre für unsere Frage die gemeinte erste Reflexion nicht etwa die Wissenschaft selber – sie ist nicht sophistisch –, sondern deren Verabsolutierung, also der Versuch, sie als fundamentale und *bestimmende* Perspektive zu behaupten (z. B.: Moral sei eigentlich Funktion der Lebenserhaltung, Leben eigentlich Zellen-Stoffwechsel, dieser eigentlich ... usf.¹⁷).

Das trifft sich mit JOSEF PIEPERS Bestimmung der Philosophie als des Akademischen im vollen Wortsinn. In

¹⁶ Philosophische Essays, Stuttgart 1983, 80–103; Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, 86.

¹⁷ Vgl. Einführung, Anm. 8. In diesem Sinn konnte ein Biologe nicht in einem KZ, sondern bei einem Kongress 1962 in London feststellen (angesichts der Spermium-Ovulum-Relation), »dass es allein hier in England etwa eine Million Tonnen überflüssiger Männer gibt«. Das umstrittene Experiment: Der Mensch, Frankfurt-München ²1988, 126. Vgl. Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Perspektiven, Frankfurt/M. ²1981, Kap. 2 (Ausweg Wissenschaft?); Der Mensch ist Person, Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M. ²1986, bes. 62–66.

Anlehnung an WHITEHEAD schreibt er, sie fordere die »Konfrontation mit dem Ganzen der Wirklichkeit«, »dass nur ja nicht ein einziger ›denkbarer Aspekt‹ unterschlagen, vernachlässigt, zugedeckt werde«, im Bemühen, »to conceive a complete fact«.¹⁸

Nun ist es kein Geheimnis, dass im Zuge der Neuzeit auch die Philosophie sich auf den Weg der Verwissenschaftlichung gemacht hat – um »endlich einen Namen ab[zu] legen, den sie aus nicht übertriebener Bescheidenheit bisher geführt hat – den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantismus«¹⁹. Am Ziel dieses Wegs wäre sie freilich zu dem gesuchten Dienst nicht mehr in der Lage; denn mit MAX HORKHEIMER gesagt: »Die Feststellung, dass Gerechtigkeit und Freiheit an sich besser sind als Ungerechtigkeit und Unterdrückung, ist wissenschaftlich nicht verifizierbar und nutzlos. An sich klingt sie mittlerweile gerade so sinnlos wie die Feststellung, Rot sei schöner als Blau oder ein Ei besser als Milch.«²⁰

¹⁸ Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute, München ³1964, 97, 110, 95. – Philosophie ist darum, wie P. Tillich es die Religion betreffend wiederholt erwogen hat, die Dimension thematisierter (Viel-)Dimensionalität als solcher. Beide stehen so in der Gefahr, entweder unangemessen partikularisiert und »regionalisiert« oder im Gegenteil ideologisch totalisiert zu werden. (Vgl. etwa P. TILICH, SW I 365 ff.: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie.)

¹⁹ J. G. FICHTE, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, Werke I (Nachdruck Berlin 1971) 44.

²⁰ Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M. 1967, 33. Siehe vorher, Dialektik der Aufklärung (1944), Frankfurt/M. 1969, 127: »Die Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen, nicht vertuscht, sondern in alle Welt geschrien zu haben, hat den Hass entzündet, mit dem gerade die Progressiven Sade und Nietzsche heute noch verfolgen. Anders als der logische Positivismus nahmen beide die Wissen-

NORBERT HINSKE in seinem Buch »Lebenserfahrung und Philosophie«²¹ macht das Problem an der Rolle des Lebensalters bei Diskussionen wie der unseren deutlich. Das Erfahrungs-Verständnis der modernen Wissenschaft in seiner A-subjektivität ist bekanntermaßen alterslos wenn es nicht sogar die Jüngeren bevorzugt. Umgekehrt ist es ein Topos der klassischen Philosophie, über Grundfragen menschlicher Praxis könnten junge Leute nicht die rechte Einsicht haben, auch wenn sie darüber reden (181 f.). Denn Einsicht bringe hier erst das tätige Leben (168 f.).

Dies eigene Tun und Erleiden lässt sich nicht, wie vielleicht junge Wissenschaftler, jedenfalls Studenten und wohl auch Berufs-Diskutanten (»Intellektuelle«) zu denken versucht sind, durch »rationalen Diskurs« ersetzen. Überhaupt hat Aristoteles es als Sache philosophischer Bildung bezeichnet, zu wissen, wo man und wo nicht zu argumentieren, also zu diskutieren und vernünftig zu begründen habe.²² In der Topik (I 11) schreibt er: »Die etwa zweifeln, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht, bedürfen der Züchtigung, und die zweifeln, ob der Schnee weiß ist oder nicht, bedürfen gesunder Sinne« (105 a 2 – 7). Und auf eine ähnliche Stelle in der Eudemischen Ethik (I 3 – 1214 b 30

schaft beim Wort.« – Man muss sehen, dass auch die neuere soziobiologische Rechtfertigung bestimmter »altruistischer« Verhaltensweisen daran grundsätzlich nichts ändert. Da hier – in »naturalistischem Fehlschluss« – das genetische Interesse bzw. der »Egoismus des Gens« als Maß gilt, sind Ähnlichkeiten eines biologisch »gebotenen« Verhaltens mit gelebter Sittlichkeit immer nur äußerlich und oft wohl auch nicht mehr als bloß faktisch.

²¹ Stuttgart/Bad Cannstatt 1986.

²² Met IV 4 (1006 a 6 f.). Dies nicht zuletzt an die Adresse des Kritischen Rationalismus mit seinem Eigen-Problem des »Münchhausen-Trilemmas«.

ff.) bezieht sich Hinske (44 – 47). Hier wird außer Schlägen und Arznei nämlich ein weiteres »Heilmittel« genannt: das Erreichen eines gewissen Lebensalters, näherhin: pathos (1215 a 2 f.). Das übersetzt Hinske wohlbegründet mit »Lebenserfahrung« bzw., nach HOLZHEY, mit »Widerfahrnis«.

2. Mit dem Wort »Widerfahrnis« aber kommt die religiöse Dimension des Lebens zur Sprache.²³ Sie erscheint freilich nicht erst (geschweige denn: nur) hier. Das wäre einerseits zu »dramatisch« und andererseits untunlich partikulär. Mit FRIEDRICH WILHELM JOSEF SCHELLING sei eine Erfahrung benannt, die schlichter und zugleich gemeinsam ist – sie stand nach dem Hinweis in Kap. 1 schon hinter dem bisher Bedachten: die des Gewissens. Im Nachlass-Fragment eines Gesprächs über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt heißt es, wir müssten »jeden Begriff [von dieser verwerfen], den der Verstand oder die Vernunft bilden wollten. Wir haben in uns einen einzigen offenen Punkt, durch den der Himmel herein scheint. Dieser ist unser Herz oder, richtiger zu reden, unser Gewissen.«²⁴

Entsprechend erklärt er in der berühmten Freiheits-Schrift von 1809: »Wir verstehen [unter Religiosität] nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächteldes Ahnden oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem alles andere erst klar wird, weit entfernt es selbst unklar sein sollte ... Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder

²³ »Widerfahrnis – wie der Gottesschlag, der den Frevler trifft.« H. HOLZHEY, Kants Erfahrungsbegriff, Basel-Stuttgart 1970, 45, zitiert von Hinske 47.

²⁴ Sämtl. Werke, Stuttgart-Augsburg 1856–1861, 1. Abt. IX 17.

dass man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntnis in seinem Tun widerspreche.«²⁵

Muss noch eigens gesagt sein, dass hier eine psychologische, soziologische, evolutive Erklärung des Gewissens abgewiesen wird? Genauer: nicht diese Perspektiven überhaupt, und darum auch sie nicht als Grenzüberschreitung zur Religion hin, sondern ihre Verabsolutierung; denn als Letzt-Erklärung hätten sie (Anm. 14) das Gewissen wegerklärt. Will sagen, es ist dann nicht mehr einsichtig zu machen, warum der Gewissensentscheid eines Menschen respektiert werden soll. Es wäre nicht mehr zu vertreten, dass ein Mensch nie bloß zum Mittel gemacht werden darf, sondern »jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden«²⁶ muss.

Um jedes Missverständnis auszuschließen: Damit ist nicht gesagt, allein aus religiösem Glauben sei Humanität zu begründen. Ich vertrete vielmehr, dass sie keiner Begründung bedarf, weil sie sich aus sich selbst versteht. Dieser selbstverständliche Anspruch indes – so hier die These – wird seinerseits nicht *verstanden*, solange man sich der religiösen Perspektive verschließt.²⁷

Andererseits darf sich auch die religiöse Perspektive nicht diktatorisch verallgemeinern. D. h., im Gewissen werden zwar indiskutabel *Prinzipien* der Menschlichkeit erfahren. Aber es liefert nicht auch ebenso indiskutable und allgemeinverbindliche *Normen*. – Seine konkrete Prägung unterliegt nämlich jenen verschiedenen Einflüs-

²⁵ 1. Abt. VII 392.

²⁶ I. KANT, Grundlegung ..., Werke in sechs Bänden, Darmstadt 1956, IV 59 f. Vgl. J. SCHWARTLÄNDER, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968.

²⁷ Vgl. Anm. 17 (Mensch: Person), Kap. I; Anm.14, Kap.4 und: Freiheits-Erfahrung (Einführung Anm. 4) Teil I (Im Licht des Unbedingten).

sen, auf die sich die genannten *wissenschaftlichen* Perspektiven einer umfassenden Gewissenslehre beziehen. Darum kann der Wissenschaftler von der Religion auch keine Grenzverlaufsmarkierungen erwarten. Er erfährt hier nur (nur?) den Appell zum Grenzbewusstsein, zur Gewissenhaftigkeit;²⁸ dazu, im Zu-Rate-gehen mit sich und im Disput mit anderen verantwortbare Grenzziehungen zu finden.

Und aus solchem Bewusstsein mag es dann sogar – dies ein letzter »an-stößiger« Gedanke – zu so etwas wie »religiöser Wissenschaft« kommen. Der Mainzer Physiker PETER BECKMANN steht nicht an, von einer möglichen »christlichen Physik« zu sprechen.²⁹ – Der Gedanke ist folgender.

»Wissenschaft konkret« stellt einen Lebensvollzug dar, der in sich reicher dimensioniert ist, als die eingangs (Anm. 3) aufgenommenen Definitionen für die Wissenschaft »als solche« zeigen. So sind Forschungsvorhaben selten rein wissenschaftlich bestimmt. Der einzelne Wissenschaftler und ganze Teams stehen in Abhängigkeit von den Interessen der Geldgeber (Wirtschaft, Politik, Militär). Wie sähe ein Forschen aus, das – um es ungeschützt so auszudrücken – in erster Linie Gottes Weisheit und Güte im Atom oder der Zelle zu erkennen suchte? (Offen gelassen: mit welchem Ergebnis.)

²⁸ Vgl. »Macht euch die Erde untertan«? Zur ethisch-religiösen Begrenzung technischen Zugriffs, in: ThPh 57 (1982) 260–274 (auch [leicht gekürzt] in: A.J.BUCH/J.SPLETT [Hrsg.], Wissenschaft Technik Humanität. Beiträge zu einer konkreten Ethik, Frankfurt/M. 1982). Zu Prinzip und Norm auch: Ethik heute. Was darf und soll man – und warum?, in: Leb. Zeug. 42 (1987) H. 1, 60–72.

²⁹ Siehe auch entsprechende Vorschläge von H. KASPER für den Schulunterricht, z. B. in: Information (Kommissariat der kath. Bischöfe in Hessen) 3/82 und: Wissenschaft – Glaube – Erziehung (so seit 1986) 25/1986.

Vermutlich legt sich als eine erste Antwort nahe: Bestimmte Anfragen, Experimente und so fort nähme der Forscher dann nicht mehr vor. Darum ja die Frage nach möglichen Eingrenzungen der science. Vielleicht zeigt sich aber auch: Er würde Fragen stellen, die man heute lässt; dort weitergehen, wo man heute aufhört, weil (noch) kein Verwertungsinteresse besteht? – Zahlen, Daten und deren Verallgemeinerungen in Formeln und Sätzen fielen selbstredend nicht anders aus. Aber sie könnten sehr wohl in anderen Zusammenhängen erscheinen; man fände anderes oder sähe dasselbe anders.³⁰ Und man ginge vielleicht mit dem Gesehenen anders um. – Die neuzeitliche Wissen-ist-Macht-Perspektive hat ihrerseits ja einen durchaus historischen Index; instrumentelle Eindimensionalität ist keineswegs selbstverständlich. Und wenn sich das schon für die Naturwissenschaften denken ließe, wie dann erst für die Humanwissenschaften? Wobei man sich ohnehin darüber streiten könnte, wo die »Abschaffung des Menschen« (C. S. Lewis) eher droht.

Religion = Gewissenhaftigkeit und auch, bestimmter: Religion = Gottesbezug stellt keine Tabus auf; sie errichtet keine Schranken. Sie hält, hieß es, im Menschen das gemäße Grenzbewusstsein wach; denn gegenüber einem vagen Reden von Verantwortung einfachhin (mit dem man sogar die Tötung schuldloser Ungeborener rechtfertigt) benennt sie die Instanz, vor der sich der Mensch – als Statthalter, nicht Herr der Welt – zu verantworten hat.

Aber auch damit – Grenzbewusstsein statt Grenzen – ist noch nicht alles gesagt. Zugleich nämlich, ja dem

³⁰ Rein mathematisch bereits kann ich beispielsweise einen Kreis sowohl als Linie wie als Fläche bestimmen. – Für den Unterricht P. BECKMANN hierzu in: Wissenschaft – Glaube – Erziehung 27/1987.

zuvor ermutigt und erkräftigt Religion zur Annahme der Welt, zu ihrer Erforschung, Gestaltung und Kultivierung; ich sage ungescheut: zu ihrer *Beherrschung*.³¹ Das aber gilt nun auch für Denken und Forschen in der Religion selbst, also für Religionsphilosophie und Theologie – gegen verstandes- und wissenschaftsfeindliche Voten, ob seitens starrer Fundamentalismen, »postmoderner« Anarchie oder eines tiefenseelischen Fühlens.

Beherrschung ist nämlich das Gegenteil von unbeherrschter Tyrannei, von angstbestimmter Ausbeutung – sei es des Menschen, sei es der Natur – und panischer wie planmäßiger Zerstörung. – Die Welt und sich selbst soll der Mensch tatsächlich beherrschen: so, wie jemand eine Geige und das Geigenspiel »beherrscht« – oder (um ein Humanum zu nennen, das gleichfalls im modernen Wissenschaftsbetrieb arg leidet): wie der Mensch die ihn adelnde Sprache.

³¹ Siehe außer Anm. 28 auch: PH. SCHMITZ (Hrsg.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*, Würzburg 1981; *Freiheits-Erfahrung* (Anm. 27), Kap. 11: *Resignation und Zukunftshoffnung*.

3. GANZHEIT?

»Im Endlichen nach allen Seiten«?

Standpunkte gebe es nur für Leute mit einem Gesichtskreis vom Radius Null, ist mir wiederholt in Diskussionen vorgehalten worden. Beim ersten Mal noch verblüfft, hatte ich beim zweiten die Antwort parat. (Dies überhaupt ein tröstliches und probates Rezept für Antworten, die einem erst zu spät einfallen.) Tatsächlich ist die weltmännische Sottise schon als Bild verunglückt: als ob nicht zu jedem Kreis beliebigen Umfangs (s)ein Zentralpunkt gehörte. Oder soll man glauben, den besten Überblick habe man bei trudelndem Absturz (oder wenigstens vom Pferderücken, sei's »über Stock und Stein«, sei's auf dem Ringelspiel)?¹

Benedikt, der Vater des abendländischen Mönchtums, hat offenbar gewusst, warum er in seine Regel die Bestimmung der *stabilitas loci* aufgenommen hat (IV 78, LVIII 17); immer wieder ist die Schärfe aufgefallen, mit der er sich gleich im ersten Kapitel über die Gyrovagen ausspricht, »Sklaven des Eigenwillens«, schlimmer als alle, von denen man besser schweigt.

Dabei geht es, nach Auskunft des Prologs, auch ihm um einen Weg. Mit engem Beginn (48), der aber zur

¹ Würde das Wort mit Recht »David Hilbert zugeschrieben als Antwort auf die Frage nach seinem Standpunkt bezüglich des Nationalsozialismus und Hitlers« (Kursbuch 75 [1984] 143), dann würde dies nochmals Licht auf das Thema von Kap. 1 (Anm.-9).

Weitung des Herzens führe (49) und ein Weg des Heiles sei (48). ›Heik‹ ist ein Grundwort für die Ganzheit des Menschen, für Identität, also Heimat und Ziel. ›Weg des Heils‹ kann dann nur bedeuten: Weg ins Heil. Und so wird es offenbar auch gemeint. Zum Königszelt ist der aus der Menge des Volkes herausgerufene Diener (14), in der Gnadenfrist dieses Lebens, eilends unterwegs (13, 35 f.): zum ewigen Leben (42 f.). Sollen wir diesen Weg also gleichsam als Vertikale, als Aufstieg ins Unendliche denken?

Stufenweg (Kap. VII). Wobei der Leser nun über das Ziel dieses Aufstiegs ein Doppeltes erfährt: der Mönch sei dann »gebeugt und gedemütigt ganz und gar« (VII 67 [Ps 37,7]) und statt von Furcht von Liebe erfüllt (69 f.). Wie geht das zusammen? – Man mag an ein Doppelziel denken: das eigentliche im Jenseits, ein vorläufiges hienieden. Und das hiesige macht den Menschen gebeugt (incurvatus).

Das braucht nicht zu verwundern, wenn das Eigentliche, die Unendlichkeit, sich entzieht, aber gleichwohl angestrebt wird. Haben wir hier nicht einen klaren Beleg für die Diagnose FRIEDRICH NIETZSCHES: »Das Christentum gab dem Eros [der Strebedynamik] Gift zu trinken – er starb zwar nicht daran, aber entartete ...²? Das Gift besteht augenscheinlich gerade in der »Verunendlichung« und »Verjenseitigung« des Eros. Ihr widerspricht entschiedener Rück-Ruf, von der Antike an – »Denkt Sterbliches, Sterbliche!« – bis zu Nietzsches »Bleibt der Erde treu!«³. LUDWIG FEUERBACH argumentiert,

² Jenseits von Gut und Böse § 168 (KSA 5, 102).

³ »Liebe Seele, wünsch dir kein ewiges Sein, / Doch die Arbeit, die erfüllbar, schöpfe aus!« PINDAR, Pyth 3, 61 f.; »Sterbliches denken muss die sterbliche Natur«, SOPHOKLES, Fr 590 P; »Wer ein Mensch ist, muss das Menschliche denken«, MENANDER, Sent. 1, vgl. Fr K-Th 945. – NIETZSCHE: Zarathustras Vorrede 3 (KSA 4, 15).

übernatürliche Erwartungen seien abnorm und führten in eine abnorme Gemeinschaft.⁴

Vor diesem Hintergrund steht nun das magistrale Goethe-Wort: »Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.«⁵ – In der Tat, wie anders soll der Mensch erfahren werden, als indem er ausfährt, um sich – vor kurzem noch hieß es: in der »weltlichen Welt«, jetzt: in der Welt der religiösen Vielfalt – zu verwirklichen.

Doch derart zur Fülle aufbrechend, gerät der Abenteurer in Verlegenheit. »Nach allen Seiten« kann man unmöglich gleichzeitig gehen, und auch im Nacheinander dürfte es nicht gelingen. Goethes Zeitgenosse, anfänglich ihm unterstellt, dann später mit ihm distanziert befreundet: HEGEL nennt dergleichen »schlechte Unendlichkeit«⁶.

Nun will mit Sicherheit hier GOETHE selbst nicht simpel nach dem Wort verstanden werden: »In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.« Und direkt auf den Titel-Spruch lässt er den Ratschlag folgen: »Willst du

⁴ »Nur der unnatürliche, der unglückliche Todesfall, der Tod des Kindes, des Jünglings [...] empört uns. Aber so schrecklich, so schmerzlich solche Unglücksfälle für die Überlebenden sind, so berechtigen sie uns doch zur Annahme eines Jenseits schon aus dem Grunde nicht, weil diese abnormen Fälle – abnorm sind sie, sollten sie gleich häufiger sein, als der naturgemäße Tod – nur auch ein abnormes Jenseits zur Folge haben, nur ein Jenseits für die gewaltsam oder zu früh Gestorbenen; aber ein solches absonderliches Jenseits wäre etwas Unglaubliches und Widersinniges.« Vorlesungen über das Wesen der Religion 30: – SW (Bolin/Jodl) VIII 350.

⁵ Gott, Gemüt und Welt, in den Gedichten der Ausgabe letzter Hand (Artemis-Ausg. I 410).

⁶ Z. B. Logik I, Quantität (SW [Glockner] 4, 302 f.). Mit demselben Ausdruck bezeichnet er freilich auch das Jenseits, das der hiesigen Endlichkeit gegenübergestellt wird, z. B. ebd., Qualität (179).

dich am Ganzen erquicken, / So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken.«⁷

Das wäre also jenes Wegziel, das sein Faust nach wil-dem Umgetriebensein gefunden hätte (wenn auch nur vermeintlich): Einheimatung im Eigenen, Selbstinkulturation, Kultivierung des Landes. Doch nicht von ungefähr besteht das Ziel nur in der Illusion des Blinden; es sollte obendrein, in entlarvendem Selbstwiderspruch, durch Enteignung, mit Gewaltsamkeit erreicht werden. Und das weder aus Übermut noch aus Versehen; wie anders als gewaltsam sollte der von sich her grenzenlose Ausgriff eingeschränkt werden können, um sich im gewünschten Maße zu runden?

Was Goethe theatralisch als Reise durch (oder auch um?) die Welt beschreibt, erscheint in der tiefenpsychologischen Deutung von Lebensgewinn- und Selbstfindungs-Programmen als die innere Reifungsreise der Seele: durch Tag und Nacht und Licht und Schatten, einzig sich getreu (wenngleich nicht ohne Abschiedsschmerz und Bedauern) zur Integration. Es gilt darum gleichermaßen für die Bildungsromane unserer Klassik, von HEGEL gar ins Maß des Absoluten erhoben: zum Weg des Weltgeistes durch die Geschichte »tantae molis erat ...«⁸ Stets geht es um ein Sich-Anverwandeln und Sich-Aneignen des evolvierenden Bewusstseins. Im Aufstieg zu seinem Selbst ist der Mensch auf dem Weg zu seiner Ganzheit und Vollkommenheit, zu seinem Heil.

⁷ a) Was wir bringen (Artemis-Ausg. III 623); b) Anm.5.

⁸ »... se ipsam cognoscere mentem«, adaptiert HEGEL im Rückblick auf seine Philosophiegeschichte (SW 19, 685) Vergils Programmzeile über die mühselige Gründung Roms (Aeneis I 33): Solche Mühe hatte der Geist, sich selbst zu erkennen. Siehe J. SPLETT, Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung?, in: StZ 200 (1982) 409–420, sowie H. SPAEMANNS Stellungnahme zu E. Drewermann, in: CiG 1987, Nr. 32, zugänglich in: A. GÖRRES–W. KASPER (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens, Freiburg 1988, 159 ff.

Kugel-Glück?

Ist also solche Ganzheit das Ziel? – Weithin scheint es so. Ihr Bild ist der Kreis (von dem dieses Kapitel ausging) oder – noch angemessener – die Kugel. Die vollkommene Form. Vollkommen auch und gerade darum, weil hier offenbar der Durchmesser tatsächlich gleichgültig geworden ist. Vom Grenzfall des Pünktchens (der winzigen bunten Zucker-, der »Liebesperle«, dem Entzücken der Kinder, über die sie nicht minder entzückenden gläsernen Murneln) bis zum am Mondhimmel schwebenden Ball unseres blauen Planeten oder der goldenen Feuerkugel der Sonne begegnet dasselbe: nicht Unendlichkeit⁹, doch *in* der Welt des Endlichen: das Glück der Unbegrenztheit, grenzen-loses Glück.

»1777 ließ Goethe in seinem Garten den ›Stein des guten Glücks‹ errichten. Er ist noch heute dort zu sehen: auf steinernem Kubus liegt still eine steinerne Kugel wie ein sich verweilendes Glück, beschworen, zu verbleiben.«¹⁰ Pendant zu jener schimmernden Arbeitslampe in Görlitz, vor der Jakob Boehme das »Mysterium Magnum« aufging?

»Verbleiben« auch wir noch einen Augenblick bei dieser Gestalt. Denken wir uns also Goethes »Glücks«kugel in die eigene Hand. – Einerseits drängt sie sich gleichsam prall hinein, an jeder Stelle ihrer Oberfläche mit dem selben unnachgiebigen Druck; andererseits aber hat diese Unnachgiebigkeit auch den Charakter der Abkehr, als zeige sich einem nur ein Rücken. Hier geht mich gar nichts an im Doppelsinn des Wortes: von mir wird nichts gewollt, aber auch ich habe nichts zu wollen. Von der Oberfläche weg stürzt alles in diesem ungreifbar runden Gebil-

⁹ »Wer Unendliches will, der weiß nicht, was er will.« FRIEDRICH SCHLEGEL, Kritische Schriften (W. Rasch), Darmstadt 1971, 12.

¹⁰ U. ZIEBARTH, Hexenspeise, Pfullingen 1976, 293.

de nach innen; fast möchte man meinen, die Schwere des Dings entstamme der Wucht dieses Sturzes ins Zentrum.

Doch was nur und gänzlich in sich selbst hineinstürzt, müsste schwerelos sein; es müsste schweben. Und nun wandelt sich die Erfahrung noch einmal. Es stimmt nicht mehr, dass mich hier nichts angeht. Die Sammlung, der sozusagen schwebende, »stehende« Fall, in dem die Kugel sich ihrem Mittelpunkt zukehrt, will mich jetzt mit einbeziehen. Der »Rücken«, der sich mir zeigt, meint keine Abkehr; es ist vielmehr, als liefe jemand vor mir her, um mich an ein geheimes Ziel zu führen.

So sind Aus-druck und Einkehr nicht nur in sich selbst verspannt, sie werden nochmals eins im Einbezug des Betrachters. Leichter anschaulich als an dem Konzentrat der Kugel wird das vielleicht an einer Buddha-Statue: in ihrer Sammlung nach innen, die zugleich wie Licht um die Konturen steht und doch fast körperhaft auf den Betrachter eindringt – nicht bloß auf ihn eindringt, sondern vor allem ihn in die Stille dieses Inneseins zieht.

Aber was ist das für ein Innen? Gerundet ruht es, abgeschlossen, wortlos, all-einig – allein. Und gegen ein solches Zielbild der Ganzheit – heute mit neuer Verheißung sich anbietend – ergeht der Widerspruch dieses Kapitels, ja des ganzen Buchs. – In NORBERT HINSKES Beiträgen zur Lebenserfahrung finden sich auch Gedanken über Glück und Enttäuschung. Das Kapitel, erhellt durch Platon, Aristoteles, Seneca, Thomas und Dante, läuft auf die schon angeführte Aporie hinaus, dass das Glücksverlangen des Menschen zu keinem erfüllenden Ende gelangt: »gleichsam wie eine Pyramide, die mehr und mehr zunimmt und sich ausbreitet nach der Basis hin, und der letzte Grund und die Basis alles Wunsches ist Gott.«¹¹

¹¹ Kap. 2, Anm. 21, 72–85, 85 (DANTE, *Convivio* IV 12).

Gegen Angebote der Bescheidung (wie S. 42 f.) stellt er zum Schluss ein Zitat von THOMAS CARLYLE: Der Grund zum Unglück des Menschen liege in seiner Größe; die moderne Sozialpolitik werde gewisslich nicht einen einzigen Schuhputzer glücklich machen, »denn der Schuhputzer hat auch eine Seele, die ganz anders ist als sein Magen, und würde, wenn man es recht betrachtet, zu einer dauernden Befriedigung und Sättigung nicht mehr und nicht weniger verlangen als Gottes unendliches Weltall ganz allein für sich selbst«¹².

Die Kugel muss also doch einen unendlichen Durchmesser haben? Damit kämen wir auf schon Bedachtes zurück; worauf ich statt dessen jetzt ziele, ist die Frage an Carlyle/Hinske, was der Schuhputzer mit diesem nicht bloß halben, sondern ganzen Weltall »ganz allein für sich selbst« schließlich anfangen solle. Wenn nämlich ganz allein für sich – so hier die Gegenthese, zunächst vielleicht in Erinnerung an MAX STIRNER –, dann braucht er eigentlich nichts¹³; ja (nun erweckt durch Buddha), er braucht dann nicht einmal mehr sich als den Einzigen selbst. – Soll er dennoch nach dem All verlangen, dann braucht er zu seinem Glück auch und vor allem jemand, dem er es mitteilen, mit dem er all das teilen könne.

¹² Ebd. (CARLYLE, Arbeiten und nicht verzweifeln, Düsseldorf u. Leipzig o. J. [1902], [M. Kühn u. A. Kretzschmar] 53 f.); in meiner Ausg. (dies. Übers.): Düsseldorf-Leipzig 1902, 44 f.).

¹³ M. STIRNER, Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1845, 5: »Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.« 491: ... »sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir. Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als Einzigen weiß [...] Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich Selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.«

Das lässt sich fürs erste sogar erstaunlich formal artikulieren: Die Vollkommenheit der Kugel ist insofern keine, als ihr die »Ecken und Kanten« abgehen. So hat – weniger formal jetzt – Goethe nicht bloß das Verständnis für Heinrich von Kleist gefehlt (und nicht bloß für ihn). – Das gilt also bereits in der egologisch monologischen Perspektive: Selbst die (an sich schon unmögliche) Ausdehnung von Durchmesser und Umfang ins Unendliche vermag die Sehnsucht nicht zu erfüllen, weil sie nicht bloß im ersten, sondern auch im zweiten Sinne »schlechte Unendlichkeit« wäre (Anm.6), also nicht bloß faktisch »indefinit« statt wirklich infinit, sondern obendrein ausschließend, also wesentlich partikulär.

Darum ist die Alternative zu solchen Träumen, nein: deren Konsequenz, nicht alles, sondern wirklich nichts. Die einzig mögliche Erfüllung der Glückssuche ist der Verzicht auf den Sinn; als Ziel der »Suche nach dem Ochsen« offenbart sich die Leere. Und dazu werden zunehmend auch Christen eingeladen.¹⁴

Dasein als Aufmerksamkeit

Wie aber, wenn es nicht um die Leere ginge, sondern – mit Benedikt gesagt – um Heimat: Gottes Reich, Zelt des Königs, Tempelberg (Prolog), patria caelestis (LXXIII 8)?

¹⁴ Der Ochs und sein Hirte (K. Tsushimura u. H. Buchner), Pfullingen 1958. Und so sehr es »unechtes Zen« ist, »im Nichts zu versinken und dort hängen zu bleiben« (119), der dorthin Gelangte vielmehr zurückkommen muss, so sehr unterscheidet sich dieses Programm (samt seinem Rettungswillen – 126) vom christlichen Weg. Wenn der Erwachte zurückkommt, »ist ihm die Welt ohne Besonderheit wie sie ist« (130); für den Christen ist sie »Symbol«, also Ort der Gegenwart des zu hörenden Herrn (Regula V).

Zwar auch um Leere, doch um Leere *für* (vacare Deo)?¹⁵ In diesem Betracht gewinnt auch der Hinweis auf die »Ecken und Kanten« einen neuen Sinn, über den eines narzisstisch zu bedauernden Mangels hinaus: ein Heim nämlich wird nicht aus Kugeln gebaut. Im dritten Gesicht des *Hermas* geht es um einen Turmbau. Unter den Materialien sieht er Steine, die »waren glänzend und abgerundet, so dass sie in den Bau nicht passten«. Von den Menschen, die dadurch versinnbildet werden, erklärt ihm die »Herrin«, erst müsse »der Reichtum, der ihre Seele beherrscht, vermindert« werden. »Wie nämlich der rundliche Stein nur dadurch viereckig wird, dass man ihn behaut und einiges von ihm wegnimmt.«¹⁶

Wir kommen damit auf die Mit-teilung des Glücks zurück. – Wer alles bloß für sich hat, hieß es zuvor, der brauche es eigentlich nicht mehr. Dann zeigte sich, er könne gar nicht alles haben; wäre »alles« doch, weil »schlecht unendlich«, nichtig. Aber genauer besehen, erscheint das Nichts nicht erst hier: alles zu haben, widerspricht sich innerlich. Wer über alles verfügt, dem stünde nichts mehr entgegen. Unmittelbar einleuchtend hat das in gnoseologischer Perspektive C. S. LEWIS ausgedrückt: »Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr.«¹⁷ Darum stellt Buddhas Programm weniger eine Alternative dar als die *Konsequenz* eines Willens zur

¹⁵ Wo die Tradition – von Ps 45, 11 (Vulg), mit 2 Par (Chron) 31,4 und I Kor 7,5, her – eher das »Frei-sein für« im Auge hatte, spricht man heute oft vom Leerwerden und -sein, z. B. B. SCHELLENBERGER, Ein anderes Leben, Freiburg 1980, Kap. 2; H. J. M. NOUWEN, Gottes Clown sein, Freiburg 1985, 54 ff. Dieses »Für« qualifiziert mit der Leere zugleich die Heimat (gegen einen monologischen Heimatbegriff, z. B. Ochs u. Hirte 128, oder unten Anm. 25).

¹⁶ BKV 35: Die apostolischen Väter (F. Zeller), Kempten-München 1918, 188 u. 192.

¹⁷ Schlusssatz seiner Schrift: Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82.

Ganzheit im Sinne der Kugel. Dasein, Gegenwart, gibt es nur so, dass etwas/ jemand für jemanden da ist, der seinerseits (dafür) da (statt »abwesend«) ist. Blick ist von seinem Wesen her In-ein-ander-Blick.

So zerbricht das Wunschbild der Kugel, besser: es bricht auf. Und zwar nicht bloß vorläufig, sondern gerade grundsätzlich. Vorläufig hat es Platon zerbrochen, als er in einem der wirk-mächtigsten abendländischen Mythen uns als »symbolische« Hälften gedacht hat. Warum aber zieht man kaum je in Erwägung, was aus der gepriesenen Liebe und ihrem Glück wird, wenn die Hälften sich wieder zur Kugel geeint haben?¹⁸ Ja, warum überhaupt preist man eine so verstandene Liebe? (Dazu nochmals später, besonders im letzten Kapitel.)

Glück wird hier als Leidlosigkeit gedacht. Je nachdem sucht man diese in der Ganzheit, der Vollkommenheit der Zielhabe (teleiôtes, teleiosis), der nichts mehr fehlt (dies ja der Sinn des griechischen »téleios«),¹⁹ – oder, da Leben grundsätzlich und unausweichlich Leid sei, in der Auslöschung.

Demgegenüber »mag« wahre Liebe den anderen »leiden«. MAURICE BLONDEL bestimmt das Leid geradezu als »das Siegel eines andern in uns«²⁰. Tatsächlich kann mir

¹⁸ So schon (vor Aristoteles Polit. II 4 1262 b 11). Beim Gastmahl selbst – unter Berufung auf Diotima – SOKRATES: Die Liebe ziele statt auf Ganzheit auf das Gute. »Sind doch die Menschen bereit, sich sogar ihre eigenen Füße und Hände abschneiden zu lassen, wenn [sie] ihnen schädlich zu sein scheinen« (205 e). Ähnliches findet sich dann (gegen C. G. Jung'sche Integration?) in der Bergpredigt (Mt 5,29). – Tatsächlich sind (gegen PLATON, Symp. 191 d 3–5) nicht die Bruch-Hälften der *tessera hospitalis*, sondern gerade sie als zusammengefügte das Symbol (das liegt dem Wortgebrauch in Anm. 14 zugrunde; vgl. Art. Symbol, in: SM IV 784–789).

¹⁹ Sein Gegenbegriff wäre: fehl(er)haft, unvollständig.

²⁰ L'Action (1893), Paris ²1950, 380/ Die Aktion, Freiburg-München 1965 (R. Scherer), 405.

Neues, Fremdes oder vielmehr überhaupt etwas nur so begegnen, dass ich mich dafür öffne, oder noch richtiger (weil sonst die Öffnung wieder nur nach Maßgabe und Vorwissen meiner erfolgte, also gerade nicht dem anderen selber, als solchem ent-sprechend): dass ich mich vom Begegnenden für ihn/es auftun lasse²¹. »Wer an einer Sache nicht gelitten hat, kennt und liebt sie nicht. Diese Lehre lässt sich in einem Satz zusammenfassen; doch nur Beherzte können ihn verstehen: Der Sinn des Schmerzes liegt darin, uns das zu entschleiern, was dem Erkennen und dem egoistischen Wollen sich entzieht, und Weg zur echten Liebe zu sein ...«²²

Das gilt aber dann auch und gerade im Blick auf das Unendliche, zu dem der Mensch unterwegs ist. »Man erlangt das Unendliche nicht wie ein Ding; man erschließt ihm den Zugang in uns nur durch die Leere und die Abtötung.«²³

Woraus folgt: Man kann sich dem Unendlichen nicht dadurch nähern, dass man es würde oder es bekäme, sondern vielmehr einzig durch Selbstunterscheidung: durch die entschiedene Annahme der Endlichkeit seiner selbst. Darum setzt Blondel den angeführten Satz fort: »Und wenn unser Herz auch nur ein wenig Größe und Sehnsucht hat, freuen wir uns mehr über das, was wir nicht haben, als über das, was wir haben.« Liebe unterscheidet – und zwar gerade dann, wenn sie (im Geist der Armut) nicht mehr Mein und Dein unterscheidet. Um so

²¹ Z. B. 2 Kön 6,17; Ps 119,18; Jes 50,5; Lk 24,45. Die »Polarität« von Dasein (oben) zeigt sich hiermit ihrerseits nochmals als Werk; nicht idealistisch des konstituierenden Ich, sondern schöpfungs- und offenbarungs-theo-logisch (wobei der letzte Bindestrich den philosophischen Status dieser Behauptung anzeigen soll). Wie sich schon philosophisch-anthropologisch aufweisen ließe, kann es nur so zu »Eröffnungen« kommen.

²² BLONDEL 381/405.

²³ 383/407.

bestimmter wahrte sie dann den Unterschied von Ich und Du – im Dienst ihres Grundwortes: Ich bin Dein.

»Vacate et videte, quoniam ego sum Deus«, hat es im Psalmvers 45,11 der alten Vulgata geheißen. In Tat und Wahrheit besagt Gott erkennen, in eine Verfassung jenseits der Möglichkeit geraten sein, sich noch mit ihm zu verwechseln. Das führt zuerst in Furcht und Schrecken (Ps 111,10), doch zuletzt in jene Seligkeit der Liebe (1 Joh 4,18), die sich gerade der Unvergleichlichkeit und der Einzigkeit des Geliebten freut.

So aber ist dann Ganzheit etwas anderes geworden. Wenn Gott zu Abraham sagt: »Gehe vor mir und sei ganz!« (Gen 17,1), dann ist dieses hebräische »tamim« anders zu lesen als das *téleios* der Griechen (und entsprechend umgekehrt nunmehr das *téleios* der Bergpredigt – Mt 5,48 – von jenem tam/tamim her): es besagt Ungeteiltheit der Zukehr.²⁴

Stabilitas, Weg, Aufstieg, Ausgriff, Kampf, Gehorsam, und so viele Grundworte hier noch zu nennen wären, sie alle verlangen von dieser »conversio« her gelesen zu werden (auch wenn der Rückgriff auf andere, z. B. stoische, Gedankengänge das im Gang der Tradition manchmal verdeckt): als Weisen der Inständigkeit. Sekundär bleibt es dann, durch welches Bild man das der Kugel ersetzen möchte: Pfeil oder Schale, Blick oder Ohr. Hat doch jetzt auch die Rede vom Standpunkt ihre Bedeutung gewandelt. Aller Anklang an Selbstbehauptung entfällt; denn »Inständigkeit« sagt gerade nicht: im Mittelpunkt stehen, einen Kreis beherrschen (wie groß oder klein auch immer); sie meint Gespanntsein, unabgelenktes Aus-sein auf: Ekstase.

²⁴ Das Gegenteil heißt hier nicht (Anm. 19) »unvollständig«, sondern »halb« (halben, geteilten Herzens).

Und dies gilt es schließlich noch einmal von allen möglichen Formen der Schwärmerei zu unterscheiden, weil nicht an eigenes »Wollen und Laufen« (Röm 9,16) gedacht ist, sondern an »Ergriffen-sein« (Phil 3,12). – Selbst das aber ließe sich, sogar nüchtern, erneut monologisch, selbstgenügsam verstehen.

Das Protokoll eines HEIDEGGER-Seminars über »Zeit und Sein« aus dem Jahre 1962 führt auf eine Neubestimmung von »Endlichkeit« hin: »nicht mehr aus dem Bezug zur Unendlichkeit, sondern als Endlichkeit in sich selbst gedacht«; Endlichkeit als »ins Eigene Geborgensein«.²⁵ Insofern »Bezug zur Unendlichkeit« nach Maßgabe der *teleiosis* gedacht würde, trifft sich die Absicht unserer Überlegung mit der jenes Seminars. Und ebenso könnte man das »Ins Eigene Geborgensein« als Namen für jene Endgültigkeit der Ekstase lesen, auf die es hier ankam (biblisch wäre es der Name auf dem weißen Stein – vgl. Offb 2,17). Wird aber tatsächlich diese Bestimmung nicht doch noch einmal im Sinn der »Kugel«-Vollendung verstanden (also »finitistisch«)? Wer oder was nämlich birgt hier? Darum, meine ich, sei auf der *Ausdrücklichkeit des Dialogischen* zu bestehen. Das Seminarprotokoll schließt

mit einem NOSSACK-Zitat: »Aber der Angeklagte winkte ab. Man müsse da sein, sagte er, wenn man angerufen werde, doch selbst anzurufen, das sei das Verkehrteste, was man tun könne.«²⁶ Im »Literalsinn« auf die selbstunsichere Frau des Angeklagten bezogen, dient der Text hier als Wink ins Abgründig-Prinzipielle. Damit kommt sogar das Dialogische zu Wort (so dass man auch das Vorangehende – statt finitistisch – in der Weise des biblischen

²⁵ M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 58.

²⁶ Ebd., H. E. NOSSACK, *Unmögliche Beweisaufnahme* (in: *Spirale. Roman einer schlaflosen Nacht*, Frankfurt/M. [1956] 1972 [Stb], 108).

Passivum divinum lesen dürfte, hinter dem sich Gottes Handeln verbirgt?).

Da sein, wenn man angerufen werde. Das ist es. Den Nachsatz aber können wir beinahe streichen. Der Christ nämlich ersetzt die Schwebe des konjunktivischen »wenn« (wobei zumindest im Zitiersinn der Konjunktiv sich wohl nicht nur der indirekten Rede verdankt) in Dankbarkeit durch den Indikativ der »vollendeten Gegenwart« (ohne Leugnung oder auch nur Vergessen des »eschatologischen Vorbehalts«; aber das Ende hat wahrhaftig schon begonnen).

Es gibt nach wie vor auch ein Anrufen unsererseits, das verkehrt ist (darum das »beinahe« soeben): als Versuch, die stille Stimme, die auf uns zukommt, zu übertönen. (Dem wehrt die Mahnung »Vacate ...«) Aber selbst ein solches Anrufen ist nun, als was religiöses Bewusstsein jeden menschlichen Anruf versteht: Antwort auf ein zuvor ergangenes und vernommenes Wort. Ihm soll der Mensch sich stellen – und so jetzt schon anfänglich sein, was er einmal end-gültig sein wird (auch und gerade im Lobpreis): *ganz* Auge und Ohr.

4. ANTWORT: MIT-SEIN Ein Diptychon

Ginge es nicht um Freiheit und Liebe, wäre der Autor auch bei, selbstverständlich, geringerem Selbstbewusstsein als jener Große – versucht, für dieses Kapitel Titel und Untertitel eines Werks von JOHANN GOTTLIEB FICHTE zu übernehmen. 1801 steht über einer erneuten Darstellung seiner Wissenschaftslehre: »Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum ... Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen.«¹ In lexikaler Knappheit und Dichte, unabgelenkt durch Querbezüge und Dispute, soll die Grundthese dargelegt werden, die dieses Buch verdeutlichen will, – ehe die Schlusskapitel sie nochmals differenzierter und, fußnotenreich, in Auseinandersetzung mit anderen – fernerer oder näheren – Positionen entfalten.

A. LIEBE RELIGIÖS

Erscheinung – Begriff

Unter verschiedener Rücksicht: nach ihrem Objekt, dem Subjekt wie nach ihrer Erscheinungsweise und Art, von unreduzierbarer Vielfalt, meint »Liebe« ein ganzheitliches Sich-Beziehen-auf, kognitiv, willentlich, emotional, das

¹ SW (Neudruck Berlin 1971) II 321.

sich begrifflicher Fixierung entzieht. Will man es gleichwohl annähernd fassen, dann bietet sich die Doppelbestimmung an: Bejahung (Guttheißung) und Einigungskraft. Doppelt, weil weder die Bejahung schlicht auf den Einigungswillen zurückgeführt werden kann noch dieser auf jene; sie ergänzen sich vielmehr komplementär.

Fülle und Unterschiedlichkeit der Phänomene haben immer wieder zu Vorschlägen sprachlicher, oder genauer: terminologischer, Differenzierung geführt. So gibt es zum Beispiel die Reihung: Sexus (Storge), Eros, Philia, Agape. Aber einerseits lassen sich hierbei keine scharfen Definitionslinien ziehen (Momente einer oder mehrerer anderer Weisen finden sich in jeder einzelnen); andererseits drückt sich in den verschiedensten Gestalten der Verwirklichung doch ein Selbiges aus: im Sinn der genannten Doppelbestimmung.

Am auffälligsten und so in gewisser Weise prototypisch ist wohl das erotische Geschlechterverhältnis: als menschliche Leidenschaft, als Grundkraft des Lebens überhaupt (fundamentaler?, jedenfalls erschütternder und fruchtbarer als der Hunger) und von dort her als Grundgewalt des Welt-Geschehens im ganzen: Liebe als »kosmogonische«, welterzeugende Urkraft, Eros als »ältester Gott« (HESIOD).

Bilder bräutlicher Liebe und heiliger Hochzeit gehen in breitem Strom durch die Geschichte der Religionen, in Mythos und Kult. Dies auch darum, weil bei dieser Liebes-Gestalt am sichtbarsten zum Wesen von Ja und Einung das Wesensmoment der Fruchtbarkeit tritt.

Teils im Zusammenhang damit, teils auch im Gegensatz dazu erscheint dementsprechend im Gottesverhältnis auch der Vater/Mutter-Kind-Bezug, vor weiteren Analogien. C. S. LEWIS hat die verstreuten Hinweise in den biblischen Schriften auf »das verzehrende Feuer« der

göttlichen Liebe so zusammengefasst²: sie sei »beharrlich wie des Künstlers Liebe zu seinem Werk, herrisch wie des Menschen Liebe zu seinem Hund, fürsorglich und ehrwürdig wie eines Vaters Liebe zu seinem Kind, eifersüchtig, unerbittlich, streng wie die Liebe zwischen den Geschlechtern«.

Biblisch erschlossen

Weit verbreitet ist noch immer das christliche Missverständnis, Israels Religion als den Bund der Gerechtigkeit vom Evangelium der Liebe zu distanzieren. Das Doppelgebot aber, das Jesus (Mt 22,36 – 40) benennt: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken ... ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«, zitiert er aus Dtn 6,5 und Lev 19,18. Und neben Ratschläge zur Feindschaft gegenüber Feinden wie Sir 12,4 ff. wären (außer ähnlichen Texten aus christlicher Tradition) anders lautende Worte der großen Lehrer zu stellen.

Die Schöpfung ist Tat ungenötigter Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, die er »zum Dasein« geschaffen hat (Weish 1,14), zum Leben, das er ihnen gönnt und gibt, und zum Glück der Gemeinschaft mit ihm. Das wissend-freie Geschöpf soll dieses Angebot liebend erwidern, nicht weil Gott dessen bedürfte, sondern zum eigenen Heil. Da Liebe nun dazu treibt, »dasselbe zu wollen und nicht zu wollen wie der Geliebte«, realisiert sich die Antwort außer im kultischen Aufschwung zu Gott in der Zuwendung zu der von ihm bejahten Schöpfung, besonders zum

² Über den Schmerz. Mit einem Nachwort von JOSEF PIEPER, Köln-Olten 1954, 55.

»partnerisch« (im »Bund«) bejahten Menschen: Das erste Hauptgebot führt zum zweiten. Und ist hier zunächst der familial und volkhaft »Nächste« ins Auge gefasst, so treibt Eigendynamik dahin, dass sich der Blick

a) individualisiert, klarer den Einzelnen selbst, als Person, sieht statt bloß als Glied und Vertreter einer Groß-Person und dass er – unmittelbar damit zusammenhängend

b) über Stammes- und Volksgrenzen hinweg jedweden erfasst, der als Nächster begegnet.

Zugrunde liegt hier die Einsicht, dass Schöpfung (= Erschaffen) als zwanglose Tat von Liebe zugleich Freiheit und Frei-gebigkeit (W. Kern)³ als Wesensbestimmung der Schöpfung (= des Erschaffenen) begründet. Schöpfungsglaube besagt, Sein sei Gewolltsein, Leben kein Unfall, kein Geschöpf nur »passiert«. (Zum Zusammenhang mit den Erfahrungen von Schmerz, Leid und Schuld⁴ hier nur dieses: Das Theodizeeproblem würde sich ohne die Annahme eines allmächtig-allweisen, allgütigen Schöpfers nicht stellen: Ijob müsste zum törichtem Kind oder unvernünftigen Querulanten erklärt werden. Die Auskunft aber, Liebe bedeute bei Gott vielleicht das Gegenteil des von uns Gedachten, erlasse ein unannehmbares – obendrein selbstwidersprüchliches – Denkverbot.) Kein geschöpfliches Nein vermag dieses gründend-erste »Es sei!« zu unterlaufen. Nach rabbinischer Tradition war es bereits zum Sündenfall gekommen, als Gott im Rückblick auf den sechsten Tag befand, es sei alles »sehr gut« (Gen 1,31).

³ Mysterium Salutis II 497.

⁴ Vgl. Gotteserfahrung (Kap. 2 Anm. 14) Kap. 9, sowie den Disput N. HOERSTER–J. SPLETT: Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems; Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung, in: ThPh 60 (1985) 400–409, 410–417.

Aus dem Bejahtsein von Gott aber folgen Möglichkeit und Gebot zur Annahme des Bejahten: des Selbst wie der Welt und Mitwelt. Was gerade nicht Tatenlosigkeit meint; so heißt einen Menschen annehmen, ihm helfen zu leben, mit dem »besseren Ich« in ihm sich gegen destruktive Kräfte verbünden usw. Freilich gilt von allem Tun noch einmal, dass es geschenkt werden muss. Darum dankt nicht bloß, wer Liebe erfährt, sondern auch und gerade, wen sie erfüllt, für »die Liebe Gottes, ausgegossen in unsere Herzen ...« (Röm 5,5).

Zu dreifacher Unterscheidung

1. Selbsthingabe -Selbsterfüllung

Als Bejahung wie als Einungsstreben sagt Liebe in jeglicher Form: »Es ist gut, dass es dich gibt.«⁵ Und das lässt sich in zwei Richtungen lesen: Es ist gut, du bist ein Gut *für mich* – es ist »an sich« und einfachhin gut, weshalb ich dir gut sein und tun will. Ersteres hat man Bedürfnis-Liebe (Eros) genannt; das zweite wohlwollende, schenkende Liebe (theologisch: Caritas, Agape).

Wichtig ist nun, dass bedürfende Liebe nicht schon Egoismus besagt: Der liegt erst vor, wo das eigene Bedürfnis zum obersten Maßstab gemacht wird. Doch ohne Erfüllung seiner Grundbedürfnisse kann der Mensch nicht existieren. Gleichwohl stellt sich die Frage, worin der bestimmende Antrieb zur Liebe bestehe.

Der letzte große theologische Streit im Abendland galt diesem Problem: zwischen FRANÇOIS FÉNELON und JACQUES BÉNIGNE BOSSUET. Rom hat Fénelons Programm eines »amour pur«, im Ernstfall jenseits jeder Hoffnung,

⁵ J. PIEPER, Über die Liebe, München 1972, 38 f.

1699 verurteilt.⁶ Er hat das für sein Buch akzeptiert, nicht für das wirklich Gemeinte. In der Tat wäre jedenfalls zwischen Fundament und Motiv zu unterscheiden. Letztlich macht nur Liebe glücklich: Aber liebt, wer es tun will, *um* glücklich zu werden?

Der Mensch als bedürftiges Wesen »antwortet« stets auf ein Gut (nur Gott liebt – schöpferisch – ins Nichts); doch muss er dieses Gut nicht für sich selber wollen. So schon in ästhetischer, gar in ethischer und religiöser Antwort. Menschliche Liebe ist nur human, wenn sie an der Schöpfungs-Selbstlosigkeit teilhat. (Jean Paul zeigt es am Dank für ein Testament: Man hegte ihn nicht, fände man das Geld im Schrank. Auf dem Kompost des Bedürfnisses wachse also die Blume »purer« Liebe⁷.)

Liebe als solche ist demgemäß immer selbstlos, ekstatisch. Und der begehrenden Liebe liegt die wohlwollende zugrunde: Wer Gutes will, will *jemandem* Gutes, sei es was nicht selbstverständlich ist – sich selbst.

2. Gottes- und Menschen-Liebe

Wem aber soll man Gutes wollen? Religion gerät vor ein Dilemma. Gott kann man nichts Gutes wollen, weil ihm nichts fehlt. Wenn aber uns, wird dann nicht Er zu Weg und Mittel?

Fasst man Wohlwollen prinzipieller: als Da-sein-für, Hingabe..., dann ist zuletzt einzig Gott ein vertretbares

⁶ DS 2351–2374. Der erste der verworfenen Sätze: »Es gibt einen Stand der Gottesliebe, der reine Caritas ist und ohne jede Beimischung eines Motivs von Eigeninteresse. Weder die Furcht vor Strafen noch die Sehnsucht nach Belohnung haben weiters daran teil. Nicht mehr wird Gott wegen des Verdienstes geliebt noch wegen der Vollkommenheit noch wegen der Beglückung, die man in der Liebe zu ihm findet.«

⁷ Belege in Kap. 6, S. 103–105

Ziel, und der Nächste scheint Mittel, Fürsorge-Gegenstand, Stufe im Aufstieg zu werden.

Gott als Mittel entwickelt sich bald zum bloßen Namen. Das Bekenntnis »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,16) verkehrt sich in die Parole »Die Liebe ist Gott« einer atheistischen Religion, in der »Gott« zum Prädikat, zu einer Eigenschaft, schließlich zum Verb wird. Liebe zu Gott ist dann sinnlos, ebenso Hoffnung auf ihn – vor allem auf seine erlösende Vergebung angesichts unserer Lieblosigkeit (worüber humanistische Ethik nichts sagt).

Nehme ich den anderen als Mittel, verletze ich die Gerechtigkeit ihm gegenüber und zerstöre schließlich mich selbst, als Endliches in das Unendliche »zu Grunde gehend« (HEGEL⁸).

Zeigt sich jedoch als Grundhaltung von Liebe, *jemandem* etwas zu wollen, dann ist ihre Grundgestalt das *Mit* (Richard v. St. Victor⁹). *Mit* Gott hat man hiernach dem andern wie sich selber gut zu sein; denn Gottes Ruf gibt uns vor jeder Abschätzung menschlichen *Werts* oder *Unwerts* personale *Würde*. Und *mit* dem anderen uns gegenüber – nicht irgendwie durch ihn hindurch – hätten wir Gott zu lieben. Ein jeder in diesem »Dreispiel« wäre so der »Freund des Bräutigams« (Joh 3,29), dem an der Vereinigung der beiden anderen liegt, und jeder käme zugleich zur eigenen Hochzeit.

Einungswille und Bejahung werden derart – und nur hier – in Schweben eins. Niemand ist Mittel, jeder Mittler und Ziel. Das löst nicht alle Probleme. Die möglichen Antworten reichen unverändert von Einsiedlertum und »weltflüchtiger« Kontemplation bis zu rastlosem gesellschaftlichem Einsatz. Doch in jeder dieser Formen will

⁸ SW (Glockner) IV 55of.

⁹ Kap.6 Anm.49.

der Dreibezug verwirklicht werden, statt dass es um die »Flucht des Einsamen zum Einsamen«¹⁰ ginge oder um reine Horizontalität und um Gott bloß als »Tiefe der Mitmenschlichkeit«.

3. *Eins-Sein und Gemeinsamkeit*

Damit ist ein letztes Grundsatzproblem angesprochen: das von Vielheit und Einssein. Liebe scheint auf die Aufhebung von Differenz hinzuwirken. (»Differenzen« gelten schon umgangssprachlich als misslich.) Bildet nicht den Höhepunkt des für Liebe »prototypischen« erotisch-sexuellen Vollzugs schon eine solche Auflösung? Platon zeigt darum im Aristophanes-Mythos des »Gastmahls« Liebe als Sehnsucht einer Hälfte zu dem sie ergänzenden Gegen-Teil. Und verschiedenste mystische Texte sprechen von der Aufhebung des Ich in die Gottheit.

Gegen Fakten zu argumentieren wäre töricht; doch Phänomene verlangen nach ihrem Begriff. Darum die Rückfrage an Platons Mythos, was denn aus der Liebe werde, nachdem die Hälften wieder zum Ganzen verschmolzen seien (Kap. 3, Anm. 18). Für den sexuellen Augenblick sei erinnert, dass es unerlaubt ist, ihn zu isolieren. Vielmehr gehört in das Gesamtgeschehen auch das neubewusste Gegenüber, nicht als Abfall von der Ekstase zur »Traurigkeit danach«, sondern in liebevollem Dank. Was wären Liebende, wenn sie nicht eins wären? Aber was erst, wären sie nicht zwei? Denn wer sollte sonst den anderen lieben?

Eben dies aber gilt auch im Gottesverhältnis. Während im Naturgeschehen Gegensätze fruchtbar verschmelzen und die Vernunft dialektisch Widersprüche in eine höhere Identität hinein »aufhebt«, wahrt personale Liebe

¹⁰ PLOTIN, Enn. VI 9,11.

bleibend das Personen-Gegenüber. Dabei ist es gerade nicht um Selbstbewahrung zu tun (aus dem Kampf dagegen erklären sich mystische und aszetische Texte), doch auch nicht um Preisgabe in Verschmelzung, sondern um hingegebenen *Dienst*. Personale Mystik sagt zuletzt nicht: »Ich bin Du« (schon gar nicht: »Du bist Ich«) noch »Du und Ich sind Es«, sondern »Ich bin Dein«. Christlich meint »Himmel« nicht ein Gottwerden des Menschen, sondern das Geschehen endgültiger Unterscheidung von Gott – und die Seligkeit dieser Selbstunterscheidung. Himmel ist die Freude der liebenden *Anbetung* Gottes; Gott aber wird nicht von Gott angebetet. Das Ziel-Wort »Gott alles in allem und allen« (1 Kor 15,28) haben wir darum gerade im Sinn der Befreiung zum Ineins-*Gegenüber* der Liebe zu lesen. Nur so gibt es endgültig Liebe.

Das aber fordert schließlich eine erneute, vertiefte Lesart des Satzes »Gott ist Liebe«. Soll er wirklich so gelten, dass Gott sowohl Liebe wie Gott bleibt, dann kann Er nicht erst und allein die Schöpfung lieben. Gott muss als Einer gedacht werden, doch eben darin als innergöttliches – interpersonales »Mit«. Nur so bleiben nicht bloß die Freiheit der Schöpfung und das Personsein des Menschen, sondern zuvor die Göttlichkeit Gottes gewahrt.

Nur so wird Gott als Liebe bezeugt und die Welt als Versichertbarung seiner Liebe. Liebe schafft nicht, um sich eine Not zu wenden, sondern weil sie – »freigebigst«¹¹ – Mit-Liebende will. Davon spricht das Motto Dantes: Die ewige Liebe hat sich auf- = kundgetan in neuer = geschaffener Liebe.

¹¹ J. DUNS SCOTUS, *De primo prine*. IV 10 = Abhandlung über das Erste Prinzip (ed. W. Kluxen), Darmstadt 1974, 126 f. (Nr. 92): liberalissime. Zum Mitlieben siehe Kap. 6, 122 ff.

Gott, der liebend Eine

»Höre, Israel: Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig ...« (Dtn 6,4). Das ist Gottes unwiderrufenes Wort an Israel – und Israels unüberholbares Wort an die Völker der Erde. Aber dieser eine Gott ist zugleich allerorts nah, »wo immer wir ihn anrufen« (4,7); er ist bei seinem Volk und geht mit ihm, führt es »in eigener Person« (4,37), erscheint in vielfacher Gestalt.

Und ähnlich stellt es sich für das philosophische Denken der Griechen dar. Die Götter Hesiods und Homers werden ob ihrer Ungöttlichkeit verworfen. (Wobei man streiten könnte, wie sie näher zu bezeichnen sei: als Unmenschlichkeit oder »allzumenschlich«. Vermutlich läuft es auf eines hinaus.) Der wahre Gott kann nur Einer, ein Einziger sein. Woher aber dann die Fülle und Vielheit?

Mag der unbefangene Fromme hier keine Probleme haben, spätestens sobald der religiöse Mensch auf die Anfragen denkerischer Weltverständigung trifft, muss auch der Glaube nach reflektierterer Einsicht suchen. »Fides quaerens intellectum – Glaube nach der Einsicht suchend«, lautet die Programmformel Anseims von Canterbury.¹² Und sie kennzeichnet das Bemühen christlicher Theologie und Philosophie wie auch die Klärungsversuche der Rabbinen.

Das Grundproblem ist dabei, formal gesprochen, jenes von Einheit und Vielheit. Gott, als der eine Grund der Einheit des vielfältigen Universums, muss zugleich als der Grund eben dieser Vielfalt bedacht werden, soll er wirklich als Schöpfer anerkannt sein, nicht bloß als ein

¹² Proslogion, Prooemium.

nachträglicher Ordner von bereits vorgegebener Vielfalt – wie noch bei den Griechen.

Und weniger formal gesagt: Wenn Gott als Gott gedacht werden soll, dann muss er zwar als vollkommen und unbedürftig gedacht werden, aber doch nicht (wie bei »dem Philosophen«: Aristoteles) als lieblos. Aristoteles kam dazu, weil die Griechen Liebe (Eros) einzig als Bedürfnisliebe, als Erfüllungssehnsucht eines Mängelwesens verstanden. Woher aber dann – dies schon ein (unthematisches) Problem in Platons berühmtem »Gastmahl« – der Zauber und die Herrlichkeit, die Preiswürdigkeit des Eros?

Gott ist Liebe. Das weiß, wer ihn als Schöpfer glauben darf, denn Liebe heißt nicht erstlich nehmen und besitzen wollen, sondern gutheißen, bejahen, heißt sagen und tun: Es ist gut, dass es dich gibt (Anm. 5). Und was sonst wäre Schöpfung als das Sprechen dieses Wortes ins *Nichts* – aus dem dann eben *etwas* wird; denn Gottes Wort kehrt niemals leer zu ihm zurück (Jes 55,11).

Gott ist Liebe. Das weiß vollends, wem Er sein Bei- und Mit-uns (Jes 7,14) in Jesus Christus geoffenbart hat. – Aber wäre er diese Liebe erstlich zu seinen Geschöpfen? – Immer wieder ist das behauptet worden, in religiöser wie philosophischer Rede. Von der Einsamkeit Gottes hat man gesprochen, ja von seiner Langeweile ohne uns, vom Unernst seines inneren Lebens.¹³ Andererseits hat man Rang und Würde des Menschen eben darin begründen wollen, dass Gott seiner bedürfe.

Doch um beim zweiten zu beginnen: Brauchten die Griechen nicht ihre Sklaven? Und nannten sie doch »das Menschenfüßige«. Notwendigkeit begründet *Funktionen*; *Person* kommt hier nicht einmal in den Blick. Was nur gebraucht wird, wird verbraucht – ob, wie bei Hegel,

¹³ Kap. 6 Anm. 30–32.

letztlich der Mensch von und für Gott, wo wir dem Absoluten schließlich als die Sektperlen »im Kelche seines Geisterreichs« entgegenschäumen¹⁴ oder ob, in Marxscher Umkehrung, Gottesvorstellung und Religion als unumgängliche Stufen auf dem Weg des Menschen zu sich selbst, die von den Fortschrittlichen hinter sich zurückgelassen werden. Wobei diese Umkehr eigentlich keinen Widerspruch zu Hegel, sondern eher dessen Vollendung bedeutet; denn was wäre das für ein Gott, der erst durch uns er selber würde – durch *uns*, und erst *würde*, statt je schon selbst und durch sich selbst Er selbst zu sein!

Daraus nun folgt: Den Einen Gott sollen wir als nicht bloß Eines denken, den Gott der Liebe als Liebe schon in sich selber verstehen. (So der hier skizzierte *systematische* Zugang; historisch biblisch war von Jesu Reden über den »Sohn« und den »Beistand« bzw. den »Tröster« auszugehen. Deren Unterscheidung vom »Vater« galt es dann als einen Unterschied *in* Gott zu fassen – wenn in ihnen wirklich Gott selbst als gegenwärtig bezeugt werden sollte.) Wie aber hätte man sich solcher Viel-Einheit zu nähern?

Am wirkmächtigsten ist dafür das »psychologische« Modell Augustins geworden. Er hat am einen Ich zugleich die Differenzierung von Selbstbewusstsein und Selbstbejahung ausgemacht. Der Mensch, seiner bewusst (*mens, memoria*), erblickt und benennt sich (*verbum, imago*) und wird in Selbstannahme mit sich eins (*dilectio, donum*). Das macht ihn zum Bild des dreieinigen Gottes.

Was hier deutlich bewahrt blieb, war die Einzigkeit Gottes; weniger deutlich wurde die Wahrheit der Liebe in ihm; denn so erscheint sie doch vor allem als Selbstliebe, Egozentrik. Darum ist durch die Frömmigkeitsgeschichte

¹⁴ Schluss der Phänomenologie des Geistes.

hin neben diesem Bild des Selbst-Verhältnisses immer auch die Rede vom liebenden Gegenüber von Vater und Sohn weitergegangen, so sehr sie in Gefahr steht, als »mythisch« und »Vielgötterei« missverstanden zu werden. Man spricht vom Gespräch der Liebe zwischen Vater und Sohn; und das Gespräch selber, das Band der Liebe zwischen ihnen wurde als der Geist genommen. Hat man so aber Gott nicht eigentlich eher als eine Zwei-Einheit vorgestellt statt als den Drei-Einigen?

Dreieinheit nach Richard

Hier möchte ich auf einen Theologen des 12. Jh. hinweisen, der einen anderen Denkvorschlag gemacht hat. RICHARD VON ST. VICTOR glaubte zeigen zu können, dass zur Liebe nicht bloß zwei, sondern drei Personen gehören. Der Kernsatz seines Trinitäts-Werkes lautet: »Wenn einer einem andern Liebe schenkt, wenn ein Einsamer einen Einsamen liebt, dann ist zwar Liebe vorhanden, aber die Mitliebe fehlt. Wenn zwei sich gegenseitig gern haben, einander ihr Herz in hohem Sehnen schenken und der Liebesstrom von diesem zu jenem, von jenem zu diesem fließt und gegenläufig je auf Verschiedenes zielt, dann ist zwar auf beiden Seiten Liebe da, aber die Mitliebe fehlt. Von Mitliebe kann erst dann gesprochen werden, wo von zweien ein dritter einträchtig geliebt, in Gemeinsamkeit liebend umfungen wird und die Neigung der beiden in der Flamme der Liebe zum Dritten ununterschieden zusammenschlägt« (S. 120 Anm. 49).

Betrachten wir dies erst einmal grundsätzlich. – Wie das Ich sich in Begegnung mit einem Du verwirklicht, so entsprechend das Wir. Die Zwei schließen den Dritten nicht aus und sich ihm gegenüber ab, sondern sie nehmen ihn an und auf, räumen ihm einen Ort ein, lassen

ihn sein und sich entfalten. Sie erfahren ihr Eins-sein in diesem Dienst und Entzücken an ihm, *und* sie freuen sich um seinetwillen, dass sie zu zweit ihm reicheren Raum geben können. Er wiederum findet nicht nur sich selbst und »entfaltet« sich in ihrer Zukehr, sondern er freut sich zugleich, in seinem Beschenktwerden ihrem gemeinsamen Schenken, das heißt: ihrem Eins-sein, zu dienen.

Spiegelt schon hier eins ins andere, so vervielfältigt das Spiel sich dadurch, dass jeder mit jedem sich zum Wir gegenüber dem jeweilig Dritten verbindet. Indem sich nämlich der Dritte am Eins der Liebenden freut, will er die Freiheit jedes der beiden; er teilt so mit jedem von ihnen den Dienst und die Freude am andern und wird in dieser gemeinsamen Liebe mit ihm eins.

Es ist also keineswegs damit getan, zu Zweien einen Dritten zu zählen. Wird er nur scheinbar als er selbst gemeint, dient er also tatsächlich nur als »Umweg« zwischen Ich und Du, dann bleibt es bei der Heillosigkeit des bloßen Ich-Du-Gegenüber, wie sie uns immer wieder begegnet; weil beider Liebe dann »auf Verschiedenes zielt«. Entweder sie zerstören sich im Aufeinandertreffen (Tristan und Isolde) oder sie lösen sich in ein unpersönliches Einssein auf: »Zwischen«, »Leben«, »Alleins« oder wie immer genannt. Oder sie erwachen nach rauschhaftem Verschmelzen wieder zu schlimmerer Fremdheit. – Wird aber der Dritte ernsthaft selber gewollt, doch jeweils für mich, dann stehen wir vor der zerstörerischen Konkurrenz der Eifersucht, auf die etwa René Girard unser ganzes Unglück, privat wie gesellschaftlich, politisch wie religiös, zurückführen will.

Worum es geht, ist vielmehr, dass ein jeder mit dem anderen dem Dritten gut ist, jeder sich sein Du von ihm zuführen lässt und gleichermaßen ihn als sein Du sich vom anderen – um schließlich auf diese Weise selber vom einen dem anderen zugeführt zu werden: derart jeder, wie

es vorher hieß, als »Freund des Bräutigams« – und zugleich eben so zu der eigenen Hochzeit. Das klingt verwunderlich, vielleicht gar verstiegen; aber es wäre in Ruhe zu meditieren – ob sich dann nicht doch seine Wahrheit zu verkosten gebe.

Denken wir nun diese Hinweise auf Gott hin, den wir als Selbst-Verhältnis denken müssen – nicht erst als Verhältnis zu uns. Und zugleich nicht als monologisches, egozentrisches Ich-Verhältnis, sondern wirklich als Liebe: als lebendige Einheit von Außer-sich-Sein und Bei-sich-Sein in »selbstlosem« Miteinander. Sie, die Liebe, ist das eine »Absolute«, und die »Personen« bestehen einzig in diesem Bezug, so aber wirklich. Im Spiel dieser Mit-Liebe ist keiner Mittel, jeder Ziel, doch jeder zugleich Mittler. Statt einer Zwei-Eins-Dialektik, die zwischen Verschmelzung und Entfremdung taumelt, waltet hier die Freiheit wechselseitiger Frei-gebigkeit. Und gerade aus ihrem In- und Miteins unterscheiden sich »tripolar« die Personen, welche eben nicht drei »Individuen« gleicher Art sind, nicht einmal »ähnlich«, sondern (wie Frage und Antwort einander nicht ähneln) sich gegenseitig »*ent*-sprechen« und auf solche Weise ganz in diesem Drei-Spiel leben.

Jede ganz, doch jede auf nur ihre Weise. So dass das Spiegel-Spiel der jeweils beiden und des Dritten, von dem kurz zuvor die Rede war, nicht etwa doch in einen Einheits-Wirbel permanenten Rollentauschs führt, sondern gerade in der bleibenden Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist und in der Wahrung der *Ordnung* ihrer Bezüge sich abspielt. – Um das zumindest ansatzweise zu verdeutlichen: Der Vater – ursprunglos – gibt ohne jeden Vorbehalt sich und das Seinige dem Sohn. Und dieser, restlos alles, auch das Gebendsein, empfangend, gibt so selbst, von/mit dem Vater. Der Geist ist nun die Person des reinen Empfangs; er gibt dies sein Empfangen. Je anders als Dritte(r) zu Vater und Sohn wie mit

dem Sohn vor dem Vater und mit dem Vater zum Sohn. (Könnten sich darin nicht Griechen und Lateiner finden, von denen die einen den Ursprung von allem im Vater betonen, während die anderen festhalten wollen, der Geist komme auch vom Sohn?¹⁵)

Der Geist

Zugleich wird damit die »Weiblichkeit« des Geistes deutlich. (Maximilian Kolbe hat ihn die ungeschaffene Unbefleckte Empfängnis genannt.¹⁶). – Damit schlage ich gerade nicht eine "geschlechter-metaphysische« Dreifaltigkeitslehre vor. Zu solchen Versuchen wäre 1. an die prophetische Kritik gegenüber der »Baalisierung« des Gottesglaubens zu erinnern (die Bibel vertritt keine Naturreligion); 2. bildet den Grundzug des Vitalen gerade der Wechsel von Gegensatz und Verschmelzung, also jene Zwei-Einheits-Struktur, von der wir das Trinitarische unmissverständlich abheben sollten; 3. macht auch die Öffnung aufs Kind hin (klein-familial!) die Sache nicht besser. Das ist kein Plädoyer für Leib-Feindschaft und Abwertung der Sexualität, wohl aber eine Warnung vor ihrer Vergötzung. Sexualität bedeutet für mich keine

¹⁵ Siehe dazu B. FORTE, Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden, Mainz 1989, 117–135. Thema des Buchs ist die heilsgeschichtliche (»ökonomische«) Trinität bzw. die als trinitarisch zu verstehende Geschichte unseres Heils, mit ihrem Zentrum im Ostergeschehen. Richards Entwurf wird nur zweimal angesprochen, so dass die Eigenwirklichkeit des Geistes als dritter Person (z. B. 113 u. 138) wohl noch klarer hervortreten könnte. Doch sei ausdrücklich auf diese theologische »Erzählung« von der Trinität verwiesen: als ergänzendes Gegenstück zu unserer philosophischen Systematik.

¹⁶ L. BOFF, Das mütterliche Antlitz Gottes, Düsseldorf 1985, 110.

»imago Dei«, also kein in sich stehendes (komplettes) Bild von Gottes Einheit, sondern gerade durch ihre Offenheit und Aufgebrochenheit den lebendigen Hinweis auf Ihn als den Dritten in jedem menschlichen Miteinander.

Gegen die klassische Tradition müssen wir freilich betonen, dass Empfangen nicht Passivität besagt. Will man hier überhaupt einen Unterschied machen, dann ist es das Empfangen, das mehr an Wachheit und Aufmerksamkeit verlangt als das Geben. (Wem fiel nicht das Reden leichter als jemandem wirklich, zugewandt, »Gehör zu schenken«?) Dann aber mag auch verständlich werden, warum man den Heiligen Geist die Person der Selbstlosigkeit genannt hat.

Er/Sie, die Person des Empfangens in Gott, ist auch die Empfangs-Kraft in uns. Es geht ihm nicht um sich, sondern um die Ankunft des Wortes des Vaters. Dass es Leben und Fleisch in uns werde. Zuhöchst, unüberbietbar einzigartig ist es dies in Maria geworden. Und vielleicht lässt sich jetzt sehen, wie verfehlt für ein Verständnis ihrer »Rolle« in der Heilsgeschichte es ist, nach Götterhochzeiten in Griechenland und Ägypten zu suchen. Der Geist ist nicht ihr »Bräutigam«, als »Quasi-Vater« des Sohnes. Er gibt nichts; er wird gegeben: als Kraft des Empfangs.

Als diese Kraft des Empfangs aber ist er von Anfang an wirksam. Wie anders hätte der Mensch sonst Gottes Wort aufnehmen können! Auf wie vielen Seiten der Schrift ist von seinem Wirken die Rede: unter den Vätern, den Richtern, den Königen, Sängern, Propheten, in seinem Volk bis er am Ende der Tage über alle und jeden, über »Knechte und Mägde« ausgegossen werden sollte (Joel 3,1 ff.; Apg 2,17 ff.).

Aber dies Ende ist seinerseits erst ein Anfang. Es besiegelt: jene Einheit von Gott und Mensch, in der gerade

nicht zuletzt doch alles in einem nivellierenden Eins-Sein auf- bzw. unterginge. Der Geist, den wir erhalten und der uns zu beten lehrt, wie wir es nicht wissen (Röm 8,26), lehrt uns zuhächst die *Anbetung* Gottes. Gott aber wird nicht von sich angebetet. So ist der Geist der Einheit gerade end-gültig der Geist der Unterscheidung. Er führt uns in die ganze Wahrheit ein (Joh 16,13): dass wir nicht Gott sind. Und er führt uns hinein in die Freude und Seligkeit dieser Wahrheit.

Klingt das unglaublich? Aber es gilt hier und jetzt schon zwischen Menschen, die sich lieben. Der Liebende ist selig, nicht der Geliebte zu sein (bei allem Schmerz der Unterschiede und des Nichtverstehens); denn wie sollte er ihn sonst lieben? Himmel heißt die Seligkeit, nicht Gott zu sein, indem wir ganz und restlos Gottes sind. Es war Franz Kafka, der sich notiert (und nochmals ins Reine geschrieben) hat, Sein heiße im Deutschen beides: dasein und Ihm gehören.¹⁷ Konnte er es glauben? Können denn wir es? Der uns von solcher Unglaublichkeit zu überzeugen vermag, ist der Geist.

¹⁷ Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande ..., Frankfurt/M. 7.-9. Tsd. 1966, 44 u. 89.

5. DREIEINIGKEITS-OFFENBARUNG

»Wenn alles endliche Seiende eine Schöpfung Gottes ist und diese notwendig eine Ähnlichkeit und Teilhabe ihres Schöpfers bedeutet, so ist alles Seiende ein Bild der Trinität; analogia entis ultimatum est analogia trinitatis.«¹

Gott zeigt sich in der Welt

1. In aller Kürze sei zunächst erneut das Recht dieses Ausgangspunktes verteidigt, zu Mitphilosophen wie auf theologische Bedenken hin, gegenüber dem Einwand, die göttliche Trinität sei »für uns das dunkelste und daher strengste Glaubensgeheimnis« (Beck, ebd.). – Hier wäre erstlich die Rede vom *Dunkel* des Geheimnisses zu problematisieren. »Le mystère éclate avec le grand jour, le mystérieux se confond avec l'obscurité«, belehrt uns GEORGES BRAQUE.² Sein Wort klingt wie das Echo jener Erfahrung, die ein Malerfreund Wilhelm Meister am oder auf dem Lago Maggiore vermittelt: des »offenbare[n] Geheimnis[s]« der Natur.³ Und für Theologen wäre der

¹ H. BECK, Analogia trinitatis. Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt (I), in: Salz. Jhb. f. Phil. 25 (1980) 87–99, 87.

² GEORGES BRAQUE: Deutsche, französische und englische Ausgabe im Verlag Beyerle, Basel 1968, mit Erinnerungen und Gesprächen mit dem Künstler, gesammelt von Dora Vallier, o. S., zu Tafel 61.

³ J. W. V. GOETHE, Wilhelm Meisters Wanderjahre II 7 (Hamb. Ausg.

Satz durch KARL RAHNERS wichtige Abhandlung über das Geheimnis in seiner Tiefendimension zu explizieren.⁴

Gleichwohl, mag das Geheimnis auch statt dunkel (über)licht, statt mysteriös in strengem Wortsinn selbstverständlich sein, eine bestimmte Unzugänglichkeit gehört zu seinem Begriff. Freilich auf zwei zu unterscheidende Weisen. Einmal, grundsätzlich, ist und bleibt Geheimnis *unbegreiflich*; das widerspricht jedoch mitnichten seiner Selbstverständlichkeit. Man kann durchaus etwas als unbegreiflich verstehen; vor allem kann man *jemanden* – und um so besser, je tiefer man ihn erkennt – als unbegreiflich und in seiner Unbegreiflichkeit verstehen. – Sodann aber mag man gerade zu diesem Verständnis noch auf dem Weg sein; und das ist offenbar unsere irdische Situation, erst recht nochmals vor oder außerhalb der hier 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. – So nennt auch Rahner anschließend (103) dieses »höchste« Geheimnis »das dunkelste«.

Der Einwand ist also noch nicht entkräftet. WALTER SIMONIS hat den Weg gewählt, den strikten Geheimnis-Charakter auf die »ökonomische Trinität« zu beschränken, wobei freilich erst durch diese sich die »immanente« Trinität uns kundgemacht hat.⁵ Von dieser Verknüpfung nun geht mein Vorschlag aus, trinitarisches Denken auch

VIII 229). Im »Epirrhema« (I 358) hat Goethe noch ein »heilig« davor gesetzt.

⁴ Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV, 51–99 (hier übrigens – 95 – Sätze zur Identität von heils-ökonomischer und immanenter Trinität, die deutlicher sind als die viel zitierte knappe Formel in *Mysterium Salutis* II 328).

⁵ Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer, Frankfurt/M. 1972, 183–185.

schon als philosophisches zu legitimieren. Ernst und Wahrheit der Personwirklichkeit sind dem Menschen – über Ahnungen und Ansätze hinaus – tatsächlich nur im Licht des Christusereignisses bewusst geworden. Durch dieses Geschehen in eine neue Form des Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses gebracht, kann er aber nun, in »prinzipieller Reflexion« auf seine Grundverfasstheit, ohne expliziten (gar bejahenden) Rückgriff auf diese Offenbarung als solche, thematisieren, was seine (schon immer gegebene, seither jedoch anders bewusste) *conditio humana* impliziert. Impliziert aber ist, wie hier und jetzt nicht ausgeführt werden kann noch muss, im Person-sein des Menschen die Personalität seines Schöpfers und in seiner Existenz als »gerufener Freiheit« die souveräne Freiheit des schaffenden Rufers.⁶ Diese festzuhalten verlangt indes, so die These, Gott trinitarisch zu denken. Insofern ist Trinität ein Thema konkreten Philosophierens.⁷

2. Die Welt-Wirklichkeit, als restlos von Gott her bestehend, ist demzufolge Bild seiner auch in seinem trinitari-

⁶ J. SPLETT, Zum Personbegriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 (1978) 80–93, 92.

⁷ Dieser Gedanke steht nicht bloß in Entsprechung, sondern in engem Zusammenhang mit der Erkenntnis Gottes als Schöpfer, welche einerseits nach der Lehre des 1. Vatikanum dem Menschen als solchem, »*naturali rationis humanae lumine*« möglich sein soll (DS 3026), dank Gottes natürlicher Offenbarung, andererseits jedoch faktisch nur im Wirkraum der biblisch-christlichen Offenbarung erreicht worden ist (vgl. Vatik. II, Dei Verbum 6).

schen Wesen. Aber man sollte hier, denke ich, nicht in Fortsetzung einer ehrwürdigen Tradition von »Ähnlichkeit« sprechen. Ähnlich sind Vor- oder Erstbild und Abbild bzw. der Dargestellte (das »Modell«) und die Darstellung seiner (wobei die »und«-Formulierung korrigiert werden muss: hier ist nur jeweils das zweite dem ersten ähnlich, nicht umgekehrt; »einander« ähnlich wären verschiedene Darstellungen – oder auch verwandte Modelle). Wird nun Analogie in dieser Weise verstanden,⁸ dann versteht sich zugleich, dass ein wacheres religiöses Bewusstsein sie abweist, wie schon auf dem Weg vom Hoch- zum Spätmittelalter geschehen. Gott nämlich »sieht« nicht »aus«. »Bild« kann im Falle der Schöpfung nur heißen: Erscheinung, »Versichtbarung von Unsichtbarem«.⁹ – »Analogie« wäre also wörtlich zu übersetzen: sie meint nicht Ähnlichkeit (*similitudo*), sondern *Entsprechung*. So ist das rechte Wort dem Gedanken nicht ähnlich, und ebenso wenig ähnelt die passende Antwort der Frage; beide jedoch entsprechen.¹⁰

Damit wird mehr vertreten als in der alten Lehre von den »vestigia trinitatis«, derzufolge »das innere Wesen der Gottheit keine vollkommene geschöpfliche Entsprechung

⁸ So dass ihre (zunächst verborgene) Wahrheit doch die Univozität wäre. W. PANNENBERG, *Analogie und Doxologie*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 181–201, 191 f.

⁹ K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt/M. ²1968, 72 f.

¹⁰ Während der Wille zu univokem Begreifen (mit Präzisierung der Sprache zum Term hin) erfahren muss, dass solcher Zugriff *nicht* entspricht. Die Konsequenz »wissenschaftlicher« Eindeutigkeit ist der Realitätsverlust des Konzeptualismus (W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 373 f.). Siehe dafür wie für das folgende ausführlicher: *Gotteserfahrung im Denken* (Kap. 2. Anm. 14), 127 ff. und Kap. 7.

hat und in der Sphäre der Endlichkeit nicht angemessen repräsentiert ist.«.¹¹ Ein Mehr jedenfalls insofern und so lange, als man in solchen Rückfragen ›Entsprechung‹ noch immer als Ähnlichkeit dächte (die von größerer Unähnlichkeit übergriﬀen werde – DS 806). Darum stimme ich (im Sinn unseres Ausgangspunktes) KOSLOWSKI nicht einfachhin zu, wenn er (128) schreibt: »Von der Differenzierung *in* Gott wissen wir nicht durch die Welt oder ihre Geschichte, sondern nur *durch* Gott [...] In der Welt als dem Werk der ganzen Trinität finde ich nur *Spuren der Trinität*.« Denn eben Welt und Geschichte sind *durch* Gott, und zwar durchaus als *Offenbarung* seiner: als sein *Wort*¹² (statt dass man ihm auf hinterlassene »Spuren« kommen müsste, wie immer noch evangelische Theologen angesichts katholischer Fundamentaltheologie und »Theologia naturalis« argwöhnen¹³). In der Tat aber gilt – so die jetzt nachzuholende Aussparung in der zitierten Feststellung Koslowskis –: »Die Weise, wie Gott in sich ist, kann nicht so sein, wie endliche Wesen sind.«

¹¹ P. KOSLOWSKI, Hegel – »der Philosoph der Trinität«? in: ThQ 162 (1982) 105–131, 120.

¹² Zum Wort-Charakter der Schöpfung siehe W. KERN, Gott schafft durch das Wort, in: *Mysterium Salutis* II 467–477. Darüber hinaus zum Ganzen den Gesamtabschnitt: Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens (464–545).

¹³ Darum wäre es christlich auch nicht genug, wenn man von Lévinas die Bescheidung auf das Verwiesensein bloß in die »Spur« Gottes übernehme. E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg München 1983, bes. Kap. 8; A. PEPERZAK, *Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Lévinas für das christliche Denken – Gedanken zu einer Religion des Erwachsenen*, in: H. H. HENRICH (Hrsg.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott*. Zum Werk von Emmanuel Lévinas, Aachen 1984, 71–87.

Triaden? Zwei-Einheits-Konzepte?

1. Was zeigen nun Welt und Geschichte, was die Schöpfung als solche? Zunächst Einheit und Vielheit. Daraus folgt, dass Gott nicht bloß – wie ein Demiurg – als der Einheitsgrund ihrer Vieleinheit, dass er vielmehr auch als der Urgrund ihrer Vielheit gedacht werden muss.¹⁴ – Sodann zeigt sie in ihrer Kontingenz die Freiheit der Freigebigkeit ihres Schöpfers (Anm. 10 und 12). Und dies verlangt, die Liebe solcher Freigebigkeit nicht bloß und erst dem Geschöpf gegenüber einzuräumen, wenn sie wirklich als Liebe, Freiheit, Göttlichkeit erkannt und anerkannt werden soll – und wenn unsere Freiheit und Menschenwürde gewahrt bleiben sollen. Denn bedürfte Gott der Geschöpfe, um im Aufbruch seiner Einsamkeit Liebe zu realisieren, dann wäre nicht bloß er nicht mehr absolut, sondern auch das Geist-Geschöpf nicht mehr freier Adressat eines Anrufs, der (Anm. 6) seine Würde vorwegnehmend begründete.¹⁵

Nun sollte aber in einem christlich trinitarischen Denken ausgemacht sein, dass nicht das zweite, der personale Liebesbezug, auf das erste, die Vielheit-Einheits-Problematik, als das »Eigentliche« zurückgeführt werden darf, sondern umgekehrt. (Und gölte dies wirklich bloß für ein christliches Denken?) Theologisch gesagt, mit ANSELM VON CANTERBURY: »In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio – In Gott ist alles eines – außer beim Beziehungs-Gegenüber.«¹⁶ Wobei es nicht um Relationen für uns, sondern um solche an und für sich

¹⁴ Vgl. B. WEISSMAHR, *Ontologie*, Stuttgart-Berlin 1985, 92–134, 163–169; ders., *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart-Berlin 1983, 117–124.

¹⁵ Siehe unten Kap. 6 Anm. 30–34.

¹⁶ De processione spiritus sancti, c. 1 (WW [F. S. Schmitt] II 180 f.).

gehen muss; nicht um irgendwelche, sondern um Bezüge der Entgegensetzung; schließlich nicht um beliebige Oppositionen, sondern um ein personales Gegenüber-Sein.

Gerät das aus dem Blick, dann finden sich auf der einen Seite Ternare zur Genüge, die »ziemlich beliebig« sind¹⁷, auf der anderen Seite übertrinitarische (»mystische«) Letztaussagen wie »Deus, ut creator, est trinus et unus, ut infinitus, nec trinus nec unus«¹⁸. Gott in Wahrheit weder dreifaltig noch einer? Vielleicht handelt es sich bei derlei Triaden wie bei der puren Unendlichkeit nur um zwei Seiten einer Münze. Darauf scheint mir schon Hegels oft nachgesprochenes Verdikt über das »vorstellungshafte« bzw. verstandesmäßige Zählen hinzuweisen. Denn tatsächlich erlaubt ihm diese Abwertung der Zahl, beliebig zwischen Einheit, Zweiheit, Vierheit, Fünfheit zu wechseln.¹⁹

Und mittlerweile dürfte nicht mehr strittig sein, dass seine Trinitätslehre in Wahrheit eine Zwei-Einheits-Lehre darstellt. Einer der kompetentesten Kenner von Hegels Religionsphilosophie und Herausgeber seiner Vorlesungen hierüber hat jüngst klargestellt, es sei »kein dogmengeschichtlicher Irrtum, sondern eine absichtliche Korrektur der kirchlichen Vorstellung, dass Hegel unter dem Titel ›Trinität‹ eine Struktur beschreibt, die man mit

¹⁷ L. OEING-HANHOFF, Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person, in: W. BREUNING (Hrsg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1984, 143–182, 149.

¹⁸ Ebd. 150 (CUSANUS, De pace fidei VII).

¹⁹ SW (H. Glockner) II 589 f.; XVI 237 f. (Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion [W. Jaeschke], Hamburg 1984, 126 u. 282). – Das Augustinus-Wort (De Trin. V 9,10), gesagt sei ›Drei Personen‹, »nicht um dies zu sagen, sondern um nicht zu schweigen«, meint nicht die Zahl, sondern den Begriff der Person.

gutem Grund eine Zweieinigkeit genannt hat ... Was könnte auch das Dritte zu Begriff und Realität, zum Gedanken und seinem Anderen sein als die Einheit beider?«²⁰

2. Derart duale Viel-Einheits-Konzepte indes, ob nun wirklich oder auch nur »quasi«-dialektisch, sollte man nicht trinitarisch nennen. Sie erscheinen vor allem in zwei Seins-Dimensionen. 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 mit der Eltern-Dualität keineswegs auf einer Stufe, sondern ihr 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.²¹ Und

²⁰ W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 319. (Siehe früher: ders., *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, 88). Während etwa noch D. SCHLITT, *Hegel's Trinitarian Claim. A Critical Reflection*, Leiden 1984, dies als Missverständnis abweisen will, weil in der Logik mit der Negation der Negation deutlich ein Drittes statuiert sei (42.). Als ob jede Triplizität die Dreieinigkeit auslegen würde (zu Triplizität, Quadruplizität usw. in der Logik siehe übrigens SW V 343 f.) – und als ob Zwei-Einheit als solche nicht ebenso eine Triplizität wäre.

²¹ Darum geht Drewermanns Rückruf über das AT nach Ägypten beirrend fehl: E. DREWERMANN, *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*, in: *Trinität* (Anm. 17) 115–142. Wobei dem Personalen noch ferner als die »Trinität des werdenden Seins« (Kindgott und Eltern) – 120 – die »Trinität der Mitte« ist, die »am meisten abgeleitete Form«, in der Drewermann die engste Verwandtschaft zur christlichen Trinitätstheologie zu sehen glaubt (137). Dabei geht es nur mehr um Phasen des Weltlaufs: Morgen-, Mittags-, Abendsonne z. B., oder Schöpfung, Tod und Auferstehung. Siehe, noch schärfer antidogmatisch: Ich steige

selbstverständlich sei diese Viel-Einheit des Lebendigen nicht abgewertet, geschweige denn bestritten. Bestritten wird aber, dass sie *als solche* Bild und Offenbarung der *Trinität* wäre. (Inwiefern sie es dann doch sei, dazu später.)

Als Logos dieses 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.²²

Die andere in besonderem Maß von der Zweieinheit beherrschte Dimension ist die unseres rationalen, des Verstandes-Denkens: des »intellectus dividens et componens«.²³ Auch hier bedeutet Hegel einen Höhepunkt, indem er das Ur-teilen bis zur »Identität von Identität und Nichtidentität« radikalisiert.²⁴ Und dass dies nicht bloß in einem Systemdenken geschieht, zeigen die strukturontologischen Entfaltungen Heinrich Rombachs. Sogar die Dialogik ist davor nicht gefeit. das

hinab in die Barke der Sonne. Meditationen zu Tod und Auferstehung, Olten-Freiburg 1989, 99 f. – Auch und gerade der Mythos des Androgynen gehört nicht hierher; denn er verkündet sogar ein Ganz- und Einssein auf Kosten der Liebe: Selbstsein oder -werden als »Ipsation«? Ebensowenig, siehe (nach Kap. 4) das Schlusskapitel, der Symposion-Mythos. Zur Androgynie: U. PRINZ (Bearb.), Androgyn. Sehnsucht nach Vollkommenheit, Berlin 1986; B. SILL, Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie, Regensburg 1986.

²² R. GUARDINI, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1925; A. BRUNNER, Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen, in: Scholastik 10 (1935) 193–228. Beide Autoren vermeiden bewusst eine »Trinitarisierung«.

²³ Z. B. THOMAS V. AQUIN, De veritate I 3.

²⁴ Z. B. Logik II 1,2: SW V 68; Differenzschrift: SW I 124 u. 127.

scheint mir JOCHANAN BLOCH überzeugend in seiner Analyse von BUBERS Konzeption herausgearbeitet zu haben.²⁵ Die Wahrheit aller Subjekt-Objekt- (und Subjekt-Subjekt-) »Spaltung« ist das Eine Leben.

Gelebtes Mit-eins

1. Ein solches Verschwinden des Ich-Du-Gegenübers in eine übergreifende (Differenz-)Identität lässt jedoch auch die Liebe verschwinden – oder »aufgehoben« werden. (Hegel: »Verständlicher für den Begriff Gottes als des Allebens wäre der Ausdruck *Liebe*; aber Geist ist tiefer.«²⁶) Wäre indes mit WOLFHART PANNENBERG zu sagen, »dass der Satz ›Gott ist die Liebe‹ die Konkretisierung der abstrakten Struktur des Unendlichkeitsbegriffes darstellt«²⁷, dann glaube ich in der Tradition auf Richard von St. Viktor zurückgehen zu müssen, um dem Postulat dieses Satzes zu entsprechen. Also gerade nicht auf »Selbst-Gespräch«-Entwürfe im Geist Augustins. Richards Überlegungen seien jetzt nicht nochmals nachgezeichnet²⁸. Es genügt, an seine Grundkategorie des Mit zu

²⁵ J. BLOCH, Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers, Heidelberg 1977; ders., Berechtigung und Vergeblichkeit des dialogischen Denkens, in: ders.-H. GORDON (Hrsg.), Martin Buber. Bilanz seines Denkens. Freiburg-Basel 1983, 62–86.

²⁶ J. HOFFMEISTER (Hrsg.), Dokumente zu Hegels Entwicklung, Stuttgart 1936, 304. Wobei bezeichnenderweise »Liebe« wie »Geist« als übersubjektives, richtiger: subjektloses »Alleben« aufgefasst werden.

²⁷ Probleme einer trinitarischen Gotteslehre, in: W. BAIER u. a. (Hrsg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, St. Ottilien 1987, 329–341, 340.

²⁸ Siehe P. HOFMANN, Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Victor, in: ThPh 59 (1984) 191–234; ders., Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamental-theologischer Sicht, Frank-

erinnern. Mitliebe fordert drei Liebende (statt dass der Geist, wie immer noch, nur als die Liebe *zwischen* Vater und Sohn, als deren Band und Kuss oder ähnlich begegnet).

Wie steht es aber dann um die trinitarische Bildhaftigkeit der Schöpfung?

Sie wäre – zum ersten – nicht eigentlich am einzelnen Seienden, für sich genommen, abzulesen, an einer oder mehreren der unzähligen Dreihheiten beziehungsweise Zwei-Einheiten, die man unter den verschiedensten Rücksichten daran zu statuieren vermag, sondern sie tritt erst in seiner Bezüglichkeit zu anderem hin auf. Die Gefahr eines Historismus in der Trinitätslehre²⁹ hätten wir dabei meines Erachtens nicht zu befürchten, da biblisch-theologisch die Basis trinitarischen Denkens tatsächlich im ›Du‹ und ›Er‹ *personalen Bezugs* liegt (in Jesu Anrede an seinen Vater und seinem Sprechen vom Beistand), und da diesem Bezug eine monologische Viel-Einheits- oder Subjekt-Ontologie in der Tat nicht gerecht wird. Diese Einsicht hat sich in einem lang(wierig)en Prozess erst allmählich erschlossen.

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 (= »ökonomisch«) durch Jesus und seine geist-erweckte Gemeinde sich bezeugenden Trinität die innergöttliche (immanente) voranzustellen bzw. zugrun-

furt/M. 1988, bes. 244–268.

²⁹ P. KOSLOWSKI (Anm. II) 120: »Ergibt sich nicht die Gefahr eines Historismus in der Trinitätslehre, wenn die Interpretation sich unmittelbar an Veränderungen der Ontologie anschließt? Nach welchen Wahrheitskriterien sind wir berechtigt, die sozialontologische Interpretation der Trinität als derjenigen der substanz- oder subjektontologischen überlegen anzusehen?«

dezulegen, und zwar als *Dreieinheit* – gegen einen Hegelschen *Zweieinheits-Pan(en)theismus* und gegen Karl Barths wie Karl Rahners Abweis des Person-Begriffs.³⁰

2. Sodann geht es durchaus nicht um Ähnlichkeit und gleichrangige Entsprechung. Darum vor allem habe ich Vorbehalte nicht bloß gegenüber einer Sakralisierung der Sexualität als solcher – einer *Zwei-Einheits-Gegebenheit* –, sondern auch gegenüber ihrer Ausweitung ins kleinfamiliale Bild des Paares mit Kind. Ja, mein Vorschlag geht dahin, überhaupt keine Dreieinheiten aufzusuchen – nicht obwohl, sondern gerade weil ich für eine wahrhaft trinitarische Sicht der göttlichen Dreieinigkeit plädiere.

Gar nicht vermag ich zu sehen, was durch Hinweise etwa auf den musikalischen oder farblichen Dreiklang gewonnen wird.³¹ »*Licet pie meditari*«, sagt eine alte geistliche Regel in Abwehr unangemessener Wissenschaftsansprüche (wobei natürlich die klassische *scientia* gemeint ist, nicht *science* samt von ihr geprägter Wissenschaftstheorie); 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

³⁰ Siehe B. J. HILBERATH, *Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«*, Innsbruck 1986.

³¹ Überreiches Material hierzu findet sich in der von E. SCHADEL vorgelegten *Bibliotheca Trinitariorum*. I. Autorenverzeichnis, II. Register und Ergänzungsliste, München-New York u. a. 1984/1988. (II 459–572: Rezensionen zu Bd. 1, darin nach Dank und Anerkennung für die Arbeitsleistung auch – nicht nur vom Verf. – Anfragen in dieser Richtung zur Sprache kommen.)

»relationis oppositio« (Anm. 16), um die allein es doch zu tun sein sollte?

Allerdings scheinen mir auch personale Dreiheiten eher hindernd als hilfreich; denn im Irdischen oszillieren sie zwischen Individualismus und Kollektivismus, was für die Gotteslehre zur Gefahr des Tritheismus oder des Monismus führt. Und ließe sich dem wehren, dann ergäben sie immer noch eher *Abbilder*, Miniaturausgaben sozusagen, statt *Versichtbarungen*. Bedenkenswerterweise kann »Modell« sowohl das Vorbild heißen wie die – mehr oder minder ähnliche – Nachbildung seiner (siehe oben S. 76).

Zur Versichtbarung als solcher kommt es vielmehr gerade aufgrund eines Verweises des Bildes dank seiner Unvollständigkeit. Dreiheiten wären, eben als komplette Bilder, abgeschlossen, selbst-genügsam: absolut – anstatt transzendierend, relativ: entsprechend. Sie wären wie das Echo eines Rufs – statt der Antwort auf ihn; einer Antwort, die, im Maß ihrer Entsprechung, gerade nicht mehr (wie ein Modell) für sich allein stehen und verstehbar sein könnte.

Einen Hinweis auf das jetzt Gemeinte bietet übrigens AUGUSTINUS selbst, dessen psychologischer Trinitätslehre hier der Entwurf Richards vorgezogen wurde: »Diese Trinität des Geistes ist nicht darum Gottes Bild, weil er, der Geist, um *sich* weiß, sich erkennt und liebt, sondern weil er auch den erinnern, erkennen und lieben kann, dem er sich verdankt. Wodurch er selber weise wird.«³²

Der Gedankengang führt hier gleichsam im Schraubengang von der Aktualität der Selbsterinnerung, -er-

³² De Trinitate XIV 12, 15. Insofern möchte ich von und mit PANNENBERG (Anm. 10: 309) die Auffassung A. Schindlers übernehmen, dass Augustin »eine trinitarische Psychologie und nicht eine psychologische Trinitätslehre anstrebte« (Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965, 211).

kenntnis und -liebe über die Potentialität der Ausrichtung solcher Vollzüge auf den Schöpfer zur Aktuierung dieser Möglichkeit. Und der Grund liegt darin, dass ein bloß formales Bild hier gerade kein wirkliches Bild des zu Zeigenden wäre: es gäbe das Wesentliche nicht wieder. Darum lautet die Überschrift des Kapitels, die Spiralbewegung abkürzend, zu Recht: »Trinitas in mente eo est imago Dei, quo meminit, intelligit et diligit Deum, quod est sapientia. – Die Dreiheit im Geist ist insofern Bild Gottes, als er Gott bewahrt, bekennt und liebt, was Weisheit ist.« Und die explizite Begründung spricht der Titel des übernächsten Kapitels (14) aus: »Mens se recte diligendo diligit Deum, quem si non diligit, se ipsam odisse dicenda est. – Der Geist, sich recht liebend, liebt Gott; wenn er ihn nicht liebt, wäre von Selbsthass zu sprechen.«

Wenden wir nun diesen Hinweis auf unser Interpersonal-Denken an, dann ergibt sich in entsprechender Lesart (ebd. 14,18): »Wer [den anderen] liebt, liebt Gott; wer aber Gott nicht liebt, von dem sagt man, auch wenn er [den anderen] liebt – wie ihm natürlich eingegeben –, nicht unzutreffend, dass er [ihn] hasse.« So ist die entscheidende imago Trinitatis die wahre Liebe zum Nächsten und bildet darum das Thema der »Einheit von Gottes- und Nächstenliebe« ein zentrales Explicandum der Versichtbarung von Trinität.

3. Diese Einheit darf nun nicht etwa ihrerseits »dialektisch« gedacht werden, sondern nur streng dialogisch. Daraus ergibt sich – da gemäß dem Viktoriner zur erfüllten Liebe drei gehören –, dass in der Liebe zwischen Menschen der Dritte Gott selbst ist. Das Kind erscheint nicht als der Dritte, sondern als Vierter – bzw. als Dritter insofern, als in der Liebe zu Gott Ich und Du, gewisser-

maßen eins geworden, nun den einen Eckpunkt einer neuen Dreieinheit bilden.

In derart lebendigem Sinn wird also auch die Geschlechter-Polarität (den früheren Vorausverweis jetzt aufgenommen) zu einem Dreieinigkeits-Bild. Jedoch gerade nicht als kugelhafte Zwei-Einheit, sondern als Gemeinsamkeit in Offenheit auf jenen Dritten hin, aus dessen schöpferischer Gewähr Ich und Du überhaupt nur bestehen und gelten, von dem her sie, durch das Wechselschehen von rauschhafter Einung und dankbarem Gegenüber hindurch, *mit* und für einander da sind.

Diese Struktur ist sogar an der Selbstliebe zu erblicken: indem sie nämlich als Selbst-*Annahme* gedacht werden muss.³³ Das *Ich* nimmt *sich* von seinem *Schöpfer* entgegen und bejaht sich von ihm her – wie es in der Ausrichtung auf ihn hin mit sich eins wird. Damit ist dann auch der Einzelne als solcher trinitarisches Bild; gerade nicht als Projektion eines »göttlichen Dreiecks« (Anm. 26: 303 – 306), sondern – um in der geometrischen Sprache zu bleiben – als Doppelwinkel auf den Scheitelpunkt hin.

Und zeigt ein derart »offenes Bild« der Dreieinigkeit nicht gerade so noch einmal etwas vom innergöttlichen Leben? Insofern nämlich Sohn und Geist zwar gleichen Ranges und mit gleicher Rückhaltlosigkeit wie der Vater im Drei- und Spiegel-Spiel sind (Kap.4: nach Richard); aber dennoch aus ihm, dem Ursprungslosen, hervorgehen und demgemäß – bei allem Mit – auf ihn hin bestehen?

Schließlich lässt sich mit diesem Konzept auch dem Vorwurf personalistischer, gar »privatistischer« Engführung begegnen. Denn in Verallgemeinerung des persön-

³³ R. GUARDINI, Die Annahme seiner selbst (1960), Mainz 1987; J. SPLETT, Das Leben annehmen – sich selbst annehmen, in: Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt. 88. Deutscher Katholikentag vom 4. bis 8. Juli 1984 in München. Dokumentation, Paderborn 1984, 153–163.

lich Erkannten führt der Entwurf zu dem Dreibild ›Ich (Wir) Schöpfer – Welt‹. Ohne Ich (Wir) von Welt zu reden wäre sinnlos, nicht bloß aus transzendentalphilosophischer Perspektive, sondern auch für die klassische Theologie. »Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre« – im Mund des Psalmisten.³⁴ Tatsächlich wäre eine bloß objektive (oder materiale) Verherrlichung Gottes ein Unding.³⁵ Wie auch anders, wenn Gott als der Dreieinige wesentlich Liebe ist und das heißt: Bejahung, Austausch, »Mitteilsamsein«³⁶.

Wirklichkeit ist als selbsthafte wesentlich personal. Personalität aber als solche lebt nicht im Subjekt-Objekt-Bezug (ein Wort ist nicht zuerst ein »verbum internum«), sondern – wie die Dialogiker es uns gelehrt haben – im Ich-Du-Gegenüber; womit sich nicht zuletzt die alte Kontraposition von »Wissen« und »Glauben« verwandelt (sowie der Sinn von »Notwendigkeit« und »Beweis«).³⁷ Denken sollte dann nicht mehr als ein Wissen gesehen werden, das die »Macht« des Gewussten (= Macht über es) ist³⁸ – so dass es zur Wahrung des Geheimnisses verstummen gemacht werden müsste (im Ruf nach apophatischer, negativer Theologie, vgl. Anm. 10); es wird vielmehr zum *Dank-Wissen* (in schönem Doppelsinn des

³⁴ P. RICOEUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1970, 28.

³⁵ Vgl. K. RAHNER–A. HÄUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit*, Freiburg–Basel 1966, 20–23.

³⁶ H. BECK, *Natürliche Theologie*, München–Salzburg 1986, 199.

³⁷ Über Richards »rationes necessariae« P. HOFMANN (Anm. 28) a) 204–207, b) 250–253. Vgl. den an Weltes Thomas-Korrektur orientierten Exkurs über »Gottes Da-sein im philosophischen Reden von ihm« in: *Gotteserfahrung* (Kap. 2 Anm. 14) 266–272 (samt Freiheits-Erfahrung [Einf. Anm. 4] 73–78).

³⁸ G. W. F. HEGEL, SW (Anm. 19) XVI 12 (Ges. Werke, Hamburg 1968 ff., 17 [1987] 108); FRANCIS BACON, *Works* (1857 H.), Stuttgart–Bad Cannstatt 1963, VII 241.

Wortes), zum Sinn und Sprechen gerade im Dienst des Geheimnisses von Liebe und Person.

Von den Schultern der dialogischen Denker herab nun weiterblickend, über ihre Kontrovers-Situation hinaus,³⁹ mag man dann neu die volle trinitarische Struktur der Interpersonalität entdecken⁴⁰ – und damit die Abkünftigkeit alles anderen objektivierenden Sprechens von Realität, Sein und Sinn.

³⁹ (Vgl. R. K. MERTON, *Auf den Schultern von Riesen. Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit*, Frankfurt/M. 1980.) Die Schwäche ihrer Stärke ist just die Fixierung auf den Ich-Du-Dualis, in Alternativik zum »es-haften« Plural.

⁴⁰ Darum wohl findet der Viktoriner – hat doch nach anfänglicher Wirkung »der Einspruch des Thomas von Aquin gegen die Beweisbarkeit einer ›Trinitas divinarum personarum‹ und explizit gegen Richard (Sth I 32, 1) ... die weitere Rezeption verhindert« (U. KÜHNEWEG, *Der Trinitätsaufweis Richards von St. Viktor*, in: *ThPh* 62 [1987] 401–422, 422) – erst heute die ihm gebührende Aufmerksamkeit. So auch bei HILBERATH (Anm. 30) 116–119 und, in Anknüpfung an Hofmann, 322 ff. – Neu entdecken heißt ja nicht: Neues entdecken. »Wenn man Erfinder sein will, so verlangt man, der erste zu sein, will man nur Wahrheit, so verlangt man Vorgänger.« I. KANT, *Reflexion* 2159, nach L. OEING-HANHOFF (Anm. 17) 147.

6. GRUNDGESETZ FREIGEBIGKEIT

»Zwei Wege zu Gott«, unter diesem Titel hat HANS URS VON BALTHASAR einen kurzen Beitrag zur Ignatianischen Synthese vorgelegt.¹ Von der Antike her wird der Aufschwung des Menschen thematisiert: als »desiderium«, »Lust an Gott«, sapientia. »In einem alten Katechismus stand der naive Satz: ›Der Mensch ist auf Erden, um in den Himmel zu kommen und selig zu werden« (57). Und das scheint nur auf die schlichteste Formel zu bringen, was differenzierter Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* entfaltet.

In der Bibel hingegen begnügt sich der Mensch mit seinem irdischen Teil, während umgekehrt die Weisheit Gottes Lust am Menschen hat (Spr 8,31; Weish 7,27). Nicht der Mensch wird Gott, sondern Gott Mensch. Dessen Vollendung aber ist der Dienst (Jes 41,1 ff.; Mt 12,18 ff.; Lk 22,27–Joh 13,15).

IGNATIUS, gestützt auf den Lombarden bzw. Hugo von St. Victor, verbindet beide Wege dahin, dass der Mensch zum Gottesdienst geschaffen, eben dies jedoch (weil ja nicht Gott dessen bedarf) zu seinem Heil gedacht sei. »Lob, Ehrfurcht und Dienst« nennt er im *Fundament* der Exerzitien als Schöpfungsziel (Nr. 23), »und nur in einem kurzen Nachsatz und wie nebenbei erwähnt [er], dass der Mensch, so handelnd, ›seine Seele rettet« (60). Darum

¹ GuL S9 (1986) 54–61.

heißt es dann im Hingabe-Gebet des *Suscipe* (Nr. 234): »Gib mir deine Liebe und Gnade, das ist mir genug.«²

H. U. v. Balthasar weist schließlich jegliche Abwertung des augustinisch-thomanischen Ansatzes ab. Stand schon für Platon, Aristoteles, die Stoa und Plotin nicht der Mensch im Zentrum, sondern das übermenschlich Göttliche, so dürfe man noch weniger Augustinus und Thomas »eines solchen verborgenen Egoismus zeihen« (61). – Das ist auch hier nicht die Absicht; wohl aber sei gefragt, ob die von ihnen verwendeten Denkmittel nicht doch das eigentlich Gemeinte unvermeidlich verkürzen, es jedenfalls nur undeutlich zum Ausdruck bringen.

Der Gedankengang, auf dem jetzt diese Frage erörtert werden soll, mag zunächst als ein Umweg erscheinen, ist aber wohlerwogen. Er nimmt seinen Ausgangspunkt beim Gegenteil: der Schuld, dem Bösen (1.). Wie nämlich deren allgemeine Verharmlosung vor allem den Glanz und die Wahrheit der Liebe verdeckt, so lässt umgekehrt der unverkürzte Ernst bewussten Neins das Wesen von Liebe in ihrer Herrlichkeit ahnen. Ihr selbst und ihrer prinzipiellen »Rücksichtslosigkeit« wenden wir uns sodann (2.) eigens zu. Dabei geht es nicht um Moral, sondern darum, sich dem Charme und der Gnade: der Grazie ihrer Selbstvergessenheit zu öffnen. Indes haben nicht wir zuerst geliebt (1 Joh 4,10). Darum ist schließlich (3.) von der Liebe Gottes und von der Schöpfung als Tat freier Liebe zu handeln – gegen die im doppelten Sinn erbärmliche Vorstellung, es sei Bedürfnis das Grundgesetz von Welt und Leben, weil schon das Gesetz ihres Anfangs. –

² Ähnlich hat so auch der Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands von 1955 in seiner ersten Antwort formuliert: »Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und einst ewig bei ihm zu leben.«

Schöpfung derart als Gabe der Freigebigkeit lässt sich allerdings nur trinitarisch denken.

Das Ziel dieser Erwägungen ist also systematisch. Der Verfasser möchte sich nicht in die Diskussion der Thomas-Fachleute einmischen,³ auch wenn – exemplarisch – der Aquinate zitiert wird.

³ Vgl. die Kontroverse zwischen SERVAIS PINCKAERS und HANS REINER in: P. ENGELHARDT (Hrsg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963, 228–328.

Abklärungen nach verschiedenen Seiten hält der Verf. gleichwohl für nötig. Er lässt es sich gesagt sein, dass »man sich oft ein einlinigeres und zugleich verweilendes systematisches Vorgehen [wünschte], das den Dingen behäbig nachsieht« (E. SALMANN, in: Aquinas 31 [1988] 615). Doch ist nicht der Preis solcher Meditation (ein Meister ihrer: B. Welte), dass andere Sichten kaum zu Wort kommen dürfen? Und lebt andererseits Philosophie nicht seit Sokrates im Gespräch?

Wobei dreierlei notwendig ist: 1. Wohlwollen, Sympathie; denn Grundfragen lassen sich nicht eindimensional erörtern (Kap. 2). Es gilt im Gesagten das Gemeinte zu hören. 2. Entschiedene Konfrontation. »Je radikaler der Widerstand ist, desto mehr ist das durch eine schließliche Homologie Bestätigte gesichert« (H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, Hamburg 1968, 32). In der Tat erscheint – wie Räumlichkeit nur stereoskopisch – Wirklichkeit erst dann, wenn zwei vom selben nicht das gleiche sagen. 3. Beherrztes Wahrheits-Zeugnis dort, wo es nicht zur »Homologie« kommt, ja wo man sich zu solcher Überein- und Zustimmung auch »um des lieben Friedens willen« nicht bewegen lassen darf. Nicht jede Aussage ist wahr (Kap. 1), und nicht jede unwahre ohne Folgen. »Magis amica veritas« (auch dieses Wort geht über Aristoteles auf Sokrates zurück) spricht ja nicht gegen Menschenfreundlichkeit, sondern gerade für sie.

Am schönsten wäre tatsächlich, im Austausch gemeinsam zu meditieren; doch oft ruft leider die Pflicht zur Arbeit in der »Mühle des Disputis«. Hier suche ich das Problem dadurch zu lösen, dass die Fachdiskussion – noch intensiver als im vorigen Kapitel – möglichst in die Fußnoten verlegt wird. Die kann, wer (nicht) mag, überlesen.

Das Böse: nicht nur Angst und Verfehlung

1. Als was erscheint das Böse in einem Strebe-(Appetitus-) Denken? HANS REINER hat meines Erachtens begründet deutlich gemacht, »dass in einer solchen eudämonistischen Ethik die sittliche Schuld nichts wesentlich anderes als *Torheit* sein kann, ebenso wie das sittliche gute Handeln hier letzten Endes nichts anderes ist als *Weisheit*« (328). Auch KARL RAHNER geht auf die »traditionelle Theologie« ein, derzufolge das Böse »nur sub ratione boni gewollt werden« könne.⁴ »Der Wille zum Guten ist also überall am Werk, auch dort, wo Böses getan wird.« Das Böse werde demnach stets nur kategorial gewollt, transzendental geht es in jedem Fall um das Gute, die Glückseligkeit.

Demgegenüber spricht KANT rigoros vom »radikalen Bösen« und hat sich dafür von GOETHE entrüsteten Tadel eingehandelt.⁵ Doch was versteht er näherhin darunter? Eine »Verkehrtheit des Herzens« (B 36 [686]) im Sinn der Maxime, »die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern (nicht moralischen) nachzusetzen«.⁶ Radikal heißt diese »Verstimmung« (46 [693]), weil sie »den Grund aller Maximen verdirbt« (35 [686]); aber sie ist dies

⁴ Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie?, in: *Schriften zur Theologie* X 145–163, 158.

⁵ An das Ehepaar Herder am 7.6.1793: Es habe »Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen« (Hamburger Ausgabe der Briefe II [1964] 166).

⁶ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 23 (Werke in sechs Bänden [Weischedel], Darmstadt 1966, IV 677); vgl. B 34 (685): »Umkehrung der Triebfedern«.

Wurzelböse für Kant, wie er mit wünschenswerter Klarheit anmerkt, nur im Menschen.

In der Tat reicht das eigentlich Böse tiefer als bloß bis zu einer, sei es auch grundsätzlichen, Verstimmung im Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit. Ein »schlecht-hin böser Wille« hätte den »Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder«: in einem »teuflischen Wesen« (32 [683 f.]). Erst so ist »das Böse als Böses zur Triebfeder« genommen (36 [686]).⁷

Eben dies aber scheint thomanisch/thomistisch inakzeptabel zu sein. Zwar differenziert Thomas in einem zentralen Punkt die Augustinische »Privatio« (= Beraubung, Mangel-)Bestimmung des Bösen⁸: durch die frei-willentliche Setzung komme eine Positivität zustande, »welche den moralischen Gegensatz von Gut und Böse zum konträren macht« (WOLFGANG KLUXEN).⁹ Und so betrachtet, »kann das Böse dann auch vom Willen tatsächlich erstrebt werden« (ebd.). Gleichwohl könne es nur »sub ratione boni« gewollt sein, also »wenn es von der Vernunft nicht als Böses, sondern unter dem Anschein des Guten dem Willen vorgestellt wird«.

Das zeigt sich insbesondere darin, dass in einer Welt der »natura pura« die Engel – weil in ihrem intuitiven

⁷ Die »Sonne Satans«: die »Gier nach dem Nichts«. GEORGES BERNANOS, *Sous le soleil de Satan* II 1: *Oeuvres romanesques* (Pléiade) 1961, 237: »Connaitre pour détruire, et renouveler dans la destruction sa connaissance et son désir – ô soleil de Satan! – désir du néant recherché pour lui-même.« (Die Sonne Satans, RoRoRo 1950, 211 f.).

⁸ Vgl. L. OEING-HANHOFF, Die Philosophie und das Phänomen des Bösen, in: K. FORSTER (Hrsg.), *Realität und Wirksamkeit des Bösen*, Würzburg 1965, 37–68, 57: *de malo* I 1 ad 12.

⁹ Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg ²1980, 212: *Sth* I 48, 1 ad 2 u. ad 3.

Erkennen ohne Irrtumsmöglichkeit – unfehlbar wären.¹⁰ (OEING-HANHOFF weitet – 61 ff. – diese Überlegung auch auf die ursprüngliche Situation des Menschen aus.)

Nun ist Thomas freilich zuzustimmen, dass Freiheit als solche nicht Fehlbarkeit und Wandelbarkeit einschließt. Aber im Blick auf die gerufene Freiheit des Geschöpfes zeigt sich hier eine erstaunliche Beschränktheit des Wirklichkeitszugangs. Oeing-Hanhoff arbeitet das nicht so scharf heraus, weil er vor allem darauf abstellt, dass weder Engel noch Mensch in einer rein natürlichen Welt »personale Beziehungen verfehlen« (63). In einem Nebensatz zuvor sagt er freilich doch, worauf es jetzt ankommt: dass die – ein schuldhaftes Nein der Geistgeschöpfe erstlich ermöglichende – übernatürliche Berufung auch »deren Personalität [erst] konstituiert«.

Im Klartext also: Schuld ist darum nicht möglich, weil im »Naturzustand« noch keine Personalität besteht. Wir müssen jetzt nicht das Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Ordnung erörtern (ein dankbarer Hinweis auf HENRI DE LUBAC mag genügen); die Wortmeldung beschränkt sich dahin, Verwunderung, ja Befremden darüber zu äußern, dass Geist- und Freiheitswesen von »Natur« aus sollten unpersönlich existieren können: in einem Verhältnis zum Guten, das nicht als Entschiedenheit aus eigener Entscheidung erwachsen wäre.

Rahner hat dem Verharmlosungsvorwurf mit der Rückfrage entgegnet, ob ein christliches Bedenken des Bösen nicht mit Notwendigkeit von der Hoffnung auf dessen Überwindung bestimmt sein müsse, und zwar derart, dass ihm eine reinliche Scheidung der Komponenten gar nicht möglich sei. »Man kann nur entweder in der in Freiheit angenommenen Hoffnung der Vergebung *oder* in der in

¹⁰ Sth 1 62, 1; OEING-HANHOFF 59.

Freiheit vorgelassenen Verzweiflung der Schuld leben (auch wenn man weder das eine oder das andere reflektiert, ja nicht einmal adäquat reflektieren kann)« (Anm. 4, 163). Aber die kritische Anfrage an die Theologie hat noch tiefer zu loten. Wie ernst nämlich wäre gerade die Vergebung zu denken?

Rückt sie ein solches Konzept nicht in fatale Nähe zum »Tout comprendre c'est tout pardonner«? Wobei die Redensart (sonst gibt sie keinen Sinn) »vergeben – pardonner« und »excuser – entschuldigen« unterschiedslos vermischt; zwei Dinge, die in Wahrheit sich geradezu konträr entgegenstehen. (Vergebung impliziert einen Schuldspruch, Entschuldigung besagt, es liege kein Verschulden vor.)

2. Es scheint, als spiegle sich hier erneut das apersonale Schöpfungsverstehen¹¹, und damit ein entsprechendes Verständnis von Freiheit als bewusstem Streben, das erst durch eine übernatürliche »Zusatzaufgabe« in Schuld geraten kann. Warum aber muss oder darf eine solche Folgeverweigerung dann eigentlich in einen ewigen *Selbstwiderspruch* und in endgültige Verlorenheit führen? – Oder nochmals anders: Mag eine Natur-Dynamik auch,

¹¹ So wenn RAHNER als »Grundüberzeugung aller theologischen Schulen im Christentum« vertritt, »dass Gott das freie kreatürliche Gute von sich aus prädestinieren kann, immer und überall, wenn er will, ohne dadurch die Freiheit und Verantwortlichkeit der geistigen Kreatur aufzuheben« (152). Mag diese Formulierung u. U. noch als ein Hinweis ins Geheimnis gelten können, so keineswegs mehr die Verdeutlichung: »... darum kann Gott durchaus – und wenigstens von uns her gesehen ohne Sinnwidrigkeit – in seiner absoluten Souveränität die Freiheit als gute oder als böse Freiheit setzen, ohne dadurch die Freiheit selbst zu zerstören.« Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976 u. ö., 112.

wenn über sich hinausgeführt und dabei scheiternd, darin nun »sich selbst zur Strafe werden« (Conf. I 12,19): inwiefern zeigt das die eigentliche Dimension der Schuld – die der Verweigerung von Liebe?

Thomistisch (oder etwa auch in Schellings Sinn) wird man erwidern: eben als Verweigerung des Darüber hinaus, als Selbstbeschränkung auf das Endliche, das just durch diese Reduktion absolut gesetzt werde. So erklärt BERNHARD WELTE vom Bösen, dass es »darin besteht, das Endliche unendlich wichtig zu nehmen«.¹² – Aber kann diese Auskunft genügen? Warum verabsolutiert jemand derart das Endliche? Aus irreführender Liebe?¹³ (Und wer/was führt sie so in die Irre?) Oder geschieht dies nicht doch – wo es ernst wird – im Gegenteil aus der grundsätzlichen Absage an sie? Woraus dann auch das Wichtignehmen sich, näher besehen, als Vorwand erwiese (ist eigentlich. doch »alles, was entsteht, [nur] wert, dass es zugrunde geht« – Faust 1339f.).

Man muss darum nicht schon – mit der bestimmenden Tradition – den Abfall des Geschöpfs aus dem Stolz herleiten; ich stimme hier KIERKEGAARD, PETER KNAUER, EUGEN DREWERMANN bei, dass die *Versuchungssituation* geschaffener Freiheit eher von der Angst her gedacht werden muss. Doch im Eingehen auf sie, im Entscheid für Misstrauen (»oligopistía«) statt Vertrauen muss noch etwas anderes ins Spiel kommen. Ich meine: ein tief

¹² Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg u. a. 1982, 172 (Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit).

¹³ Im dritten Teil dieses Kapitels wird sich zeigen, dass Weltes Formulierung als solche sogar das Geschehen von Schöpfung und Erlösung kennzeichnen könnte. – Zu Weltes Sicht des Bösen im Kontext seines metaphysik-kritischen Einheits-Denkens überhaupt siehe jetzt: H. LENZ, Mut zum Nichts als Weg zu Gott, Freiburg 1989 (Register).

sitzendes Ressentiment gegenüber dem Schöpfer – in der Weigerung, sich selbst zu akzeptieren.¹⁴

Damit aber erhalten nun »Mangel« wie Gegensätzlichkeit zum Guten im »Begriff« des Bösen eine neue Qualität. Statt einer Gestalt von Liebe, einer verqueren Form von Bejahung enthüllen sie sich als wirkliches und unzweideutiges *Nein*. Keinesfalls darf man das unbegreifliche (aber nicht unverständliche) Sinn-Geheimnis der Freiheit mit dem widersinnigen »mysterium iniquitatis« (2 Thess 2,7) identifizieren, das (statt allein für uns) *in sich* nicht zu verstehen ist, so sehr wir uns »darauf verstehen«.

Unbestreitbar lässt sich auch ein Nein als Bejahungsmodus beschreiben.¹⁵ Doch ebenso unbestreitbar gelingt

¹⁴ Bzgl. KIERKEGAARD zum ersten: Der Begriff Angst; für das Ressentiment dann: Die Krankheit zum Tode (dazu Kap. I, Anm. 6, mein Beitrag). KNAUER: Der Glaube kommt vorn Hören, Bamberg 41984 (Index: Angst). – DREWERMANN: passim. Ihm gegenüber bestehe ich darauf, dass »die Angst der Personalität« (Tiefenpsychologie und Exegese II, Olten–Freiburg 1985, 778) nicht zuerst oder zuletzt das Sterben meint; dass darum auch nicht Tod und Auferstehung das christlich wichtigste Thema sind (Ich steige hinab ... [Kap. 5, Anm. 21], 11; ebd. 46: Um nur zwei wesentliche Fragen kreise Dostojewski: Armut und Tod?). Unser Glaube hängt vielmehr aus dem Grund an der Auferweckung Christi (1 Kor 15,17), weil nur sie – weder Träume noch Märchen – unsere *Erlösung* von sündhafter Selbstsucht zur Liebe ratifiziert.

Tatsächlich erscheinen am Ende des Dostojewski-Kapitels – 71 – dann doch die Begriffe »Schuld und Vergebung« (wenn auch nicht »Wahrheit«). Und zum Johannes-Evangelium wird ausführlich von Vergebung gesprochen (184 ff.). Doch was ist dem zu vergeben, der »unzweifelhaft aus Idealismus« (197) gehandelt habe? Und gewiss bleibt menschliches Verzeihen immer von Herablassung gefährdet (101); aber andererseits und *christlich* gefragt (vgl. zum Osterauftrag Mk 2,5): Was könnte Vergebung erwirken = was wäre von ihr zu hoffen, wenn ihre Kraft allein aus dem Bewusstsein wüchse, man selbst sei »vermutlich nicht den Deut besser« (201)?

¹⁵ Auf die Frage »Sagst du wirklich Nein?« muss die Erwiderung lauten: »Ja!« Und darin bezeugt sich ein ontologischer Sachverhalt:

dies erst aufgrund einer Formalisierung, in der alle Inhaltlichkeit und qualitative Differenz verblasst ist. Wird ›Gut-‹ synonym mit ›Gewolltsein‹, muss und kann man niemanden zum Guten rufen (höchstens noch ihn an das von ihm »eigentlich Gewollte« erinnern). Und soll Liebe einzig wissentliches Streben, also Wollen heißen, werden Hohelieder auf sie sinnlos.¹⁶ Das aber will ich nicht akzeptieren.

Was also verneint das Böse als Nein zur Liebe? Was ist diese selbst und von Wesen?

Es gibt keine selbstische Liebe

1. Von der Antike an bis heute wird sie als Verlangen und Sehnsucht beschrieben. Plausibel, ja fast selbstverständlich, sobald man »Liebe« vom ethischen Sich-Beziehen als solchem abheben will. Ihr Glück ist die Erfahrung des Einswerdens von Getrenntem. Das Dilemma, das aus dieser Konzeption entsteht, soll hiermit nicht zum wiederholten Male ausgebreitet werden. Genug, es in Erinnerung zu rufen: Entweder nämlich sind die »Platonischen Hälften« unglücklich – solange eins das andere noch nicht gefunden und sich mit ihm wiedervereinigt hat, oder sie sind verschwunden, weil nun in ein Ganzes »aufgehoben«. Mit Hölderlins Bild: Solange die Ströme,

dass nämlich auch das Nein ein Seins- und Selbstvollzug ist. Aber im Ernstfall dient das Ja hier dem Nein – nicht wie im Kindertrotz, wo umgekehrt das Nein dem (sei's tatsächlichen, sei's nur vermeintlichen) Nein zum eigenen Ja gilt.

¹⁶ Konsequenter spricht AUGUSTINUS von zwei Liebe(s)form(en), von »Kloaken«- oder Gartenwasser (In Ps 31 II 5). Vgl. auch Civ. Dei XI 28 (über die zu liebende und zu hassende Liebe). Führt von hier nicht ein direkter Weg zur Einreihung von Schuld und Bösem unter die Lebens-Gegensätze in der Schule C. G. Jungs?

durch Gebirge behindert, im Fluss sind, leiden und sehnen sie sich – im Meer als ihrem Ziel gibt es sie als solche nicht mehr. Und weder das eine noch das andere wäre zu preisen; was sich hier anbietet, ist dann höchstens ein »Klaglied« (Schiller: Nänie).

Mit anderen Worten: Führe ich die »Guttheißung« (Kap. 4, Anm. 5) auf den Einungswillen zurück, dann wird sie, konsequent genommen, vorläufig: gültig nur für so lange, als sie eine *Verheißung* ausspricht. Mit deren Erfüllung erlischt sie, weil entweder das Gut im Verlangenden oder dieser in jenem aufgegangen ist. Die »Ewigkeit«, die alle Lust will, offenbart sich als das Nichts des »unbewusst – höchste Lust.¹⁷

In der Sprache Sigmund Freuds: Lebens- und Todestrieb fallen zusammen, und zwar keineswegs in einem (gar »höheren«) Dritten, sondern – wie nach Tilgung aller Unterschiede und Konturen einzig zu erwarten – im zweiten. Um den Bezug von Nein und Ja (Anm. 15) noch einmal aufzugreifen: Der In-eins-Fall beider mündet – als Nein zum Ja wie Ja zum Nein – in der Realisierung des Nein.

Woher aber dann ursprünglich Ja und Leben? Der gnostische Rekurs auf Bruch, Herausfall, Ent-zweiung löst keine der aufgeworfenen Fragen (dazu später im dritten Abschnitt). Von ihm aus lassen sich weder wahre Vielheit (von Ganzen statt Bruchstücken) noch (ungebrochen) echte Einheit denken. Also heißt es, genauer zuzusehen, welches Eins und welche Ein-samkeit der Mensch tatsächlich sucht. Er fragt, notiert H. U. V. BALTHASAR, »nach jener inneren Liebe und Zwiesprache, die jenseits eines

¹⁷ F. NIETZSCHE, Das andere Tanzlied: Also sprach Zarathustra III (KSA 4, 285 f.). R. WAGNER, Schlussworte von Tristan und Isolde.

bloßen Gegenüberstehens von Ich und Du liegt, in einer Region, wo Eins *und* Zwei hinter uns liegen ...«¹⁸

In welchem Sinn jedoch kann man sich nach etwas dieser Art sehnen? Nicht mehr, so hier die These, als nach einer Erfüllung und Ergänzung für sich, für das eigene Ich, sondern nur im Verlangen nach der entsprechenden eigenen *Antwort* auf einen Anruf.

Also gerade nicht mehr als Suche nach ungeschiedener Ganzheit (ob nun im »Haben« oder im »Sein«), sondern nach ganzheitlichem Sein-für (mag man es Haben nennen oder Gehabt-sein, wenn man es nur nicht, wie Erich Fromm, mit der Kategorie des Besitzens vermischt). – Dies Sehnen und Suchen (= appetitus) ist also eingestandenermaßen vergänglich, auf seine Selbstaufhebung hin aus: doch zur Aufhebung seiner selbst in die Liebe. Diese wirkt darum zwar bereits anfänglich und vorläufig in ihm: aber sie kann andererseits nun nicht mehr selbst als Appetit gedacht werden. Gutheißung steht nicht mehr im Dienst der Einung, sondern Einung (als Verbunden-sein) im Dienste jener: »verbunden« jetzt im Doppelsinn, nämlich verbunden *zum* und eben derart *im*¹⁹ Lobpreis des Guten.

¹⁸ Das Weizenkorn, Einsiedeln ³1958, 15 (Hervorhebung Sp.). – Vgl. ELMAR SALMANN zur »monologischen« Dichte des Wir-Gesprächs in Gott: Neuzeit und Offenbarung. Studien zu einer trinitarischen Analogik des Christentums, Rom 1986, 276. – Darum wäre es gänzlich verfehlt, die Todes-Rede wahrhaft christlicher Mystik im Sinn theopanistischer Selbst-Aufhebung oder asiatischer Selbst-Auslöschung zu lesen. Vgl. A. M. HAAS, Mors mystica. Thanatologie der Mystik ..., in: Frbg. Z. f. Phil. u. Theol. 23 (1976) 304–392.

¹⁹ Verbindlichkeiten sind es, die verbinden. Wobei Rechtsverbindlichkeiten stets ein zweites sind; denn wir haben (»ius ad alterum«) dem andern das *Seine* zu geben. Woher hätte und könnte man dies? Wenn wir von vorangegangenen Unrecht (»widerrechtlicher Aneignung«) absehen wollen, dann allein aus der verbindlichen Gewähr des *Heiligen*: »Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen / Bindet; bänd es auch nur leicht, wie die Binse den

Damit zeigt sich als Kern der Liebe statt des Strebens das Sich-Anvertrauen, statt des Wollens Sich-Verlassen, in der Höchstform als Ekstase: Hingerissenheit; statt Suche und Erfüllung selbstvergessenes Empfangen: Resonanz = Entsprechung.

2. ROBERT SPAEMANN hat in seinem Fénelon-Buch eine kleine Abhandlung JEAN PAULS herausgestellt, die ihrem Autor offenbar besonders wichtig war und die es verdient, dem Vergessen entrissen zu werden.²⁰ In verblüffender Weise belegt sie nämlich die Selbstlosigkeit der Liebe gleichsam vom Gegenpol her: Ein geiziger Universal-Erbe ist dem bislang ungeliebten Onkel dankbar für dessen Testament. Sein Dank ist eine Weise von Liebe (so wie Undankbarkeit lieblos wäre). Und diese Liebe hat ihren Ursprung im ererbten Reichtum, gründet also in der Selbstliebe des Erben? – Jean Paul gibt zu bedenken: »Wenn der Universalerbe ebensoviel Gold, als die Erbschaftsmasse beträgt, im hohlen Kopf einer Statue fände: so emfänd' er darum nicht einmal so viel Liebe gegen sie, als ein schwärmerischer Artist vielleicht für sie hat. – Und

Kranz. // Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister, / Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.« J. W. v. GOETHE, Vier Jahreszeiten 68 f.: SW (Artemis-Ausg.) I 263.

²⁰ R. SPAEMANN, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, 265 ff.; JEAN PAUL, Werke (Miller/Höllerer), München ³1970 ff., IV 219–223: Es gibt weder eine eigennützige Liebe noch eine Selbstliebe, sondern nur eigennützige Handlungen. (Nr.3 der *Jus de tablette* im Anschluss an das *Leben des Quintus Fixlein*.) Ein erster Entwurf, mit Einwänden seines Lehrers Pfarrer J. S. V. Völkel samt Jean Pauls Antwort, einer Rezension seines Freundes K. F. W. Wernlein hierzu und nochmaliger Antikritik JEAN PAULS, in: Sämtl. Werke, Abt. II, München 1974 ff., II 663–684 (mit Kommentar in IV 440 f.).

wenn der Erbe dieselbe Summe im Sarge des Erblassers anträte: so hätt' er wieder keine Liebe für ihn ... Folglich liebt der Erbe am Wohltäter nicht seine metallische Nützlichkeit – diese hatt' er schon vor dem Geben lieb –, sondern seine *Gesinnung* gegen ihn, d.h. seine Liebe« (219).

Unsere Liebe meint also nicht eigentlich erwünschte Dinge, seien es selbst Schönheit, Stärke, Fertigkeiten von Personen (so sehr jemand z. B. Poesie oder auch schnelle Wagen nicht bloß »[für sein Leben] gern mag«, einen Filmstar nicht bloß [glühend] verehrt, sondern diesen wie jene zu »lieben« versichert); sie meint vielmehr, genau genommen, den liebenswürdigen »Seelenzustand« des andern (ebd.), den liebevollen »Zustand eines fremden Ichs« (220).

Diese Liebe entdeckt der Dankbare erst aufgrund der »Befriedigung des Eigennutzes« (219), und seine eigene Liebe wäre unstreitig geringer, wenn nicht er der »Gegenstand« der »Menschenliebe des andern« geworden wäre (220). »Aber der Grund benimmt der Liebe des Universal-erben von ihrer Reinheit nichts« (ebd.). Will sagen: Wie auch immer erweckt, ist Liebe eben Liebe, wenn auch unterschiedlichen Grades und Ausgriffs. Rose »über dem Dorn« (CELAN), ja aus dem Dung! Sowie: »alle Liebe liebt nur Liebe« (ebd.)²¹

Damit wird weder der Bestand von legitimem Eigeninteresse noch die Tatsache illegitimer Selbstsucht bestritten. Es gibt ohne Frage sinnvolle Sorge um und für sich, eigensüchtige Handlungen und egozentrische Phantasien; aber die Liebe als solche ist uneigennützig (mag sie im »natürlichen« Menschen auch durch egoistische Phantasien gewinnen). – Daraus folgert nun der Dichter, dass es

²¹ AUGUSTINUS, Conf. XI 1,1: »Amore amoris tui.« De civ. Dei XI 28: Auch die (rechte) Liebe selbst wird geliebt, sogar besonders.

keine Selbstliebe geben kann. »Da Liebe nur gegen Liebe entbrennt: so müsste die Selbstliebe sich lieben, eh' sie liebte, und die Wirkung brächte die Ursache hervor, welches so viel wäre, als sähe das Auge sein Sehen« (221).

In der Tat, Liebe ist Blick auf den anderen. Darum bleibt die Rede von Selbstliebe misslich, und diese Misslichkeit zeigt sich bereits im sprachlichen Unbehagen angesichts der Wörter ›Selbst-‹ und ›Eigenliebe‹; so sehr der Mensch bei sich daheim, sich selber gut und »Freund« sein soll (»Wer sich selbst nichts gönnt, wem kann der Gutes tun?« Sir 14,5). Dabei geht es mir erstens nicht (so wenig wie Reiner, der sich diesbezüglich gegen Pinckaers verteidigt – Anm. 3, 315) um psychologische, sondern um ontologische Klärung, zweitens aber auch nicht eigentlich und erstlich um Moral.

Knüpfen wir dafür erneut an dem Gedanken an, dass eine auf Einungswillen verkürzte Liebe sich aufheben würde. Um Vereinigung (Verbundenheit) ist es ihr gleichwohl und bestimmend zu tun (wir kommen darauf zurück). Mit sich selbst aber ist das Ich nicht bloß vereinigt und verbunden, sondern selbig, eins. Alle »Selbstdifferenzen« sind sekundär. Das Ich ist (wenn auch nur, nein: *eben* nur dank Selbst-Bezüglichkeit und -Unterscheidung) mit sich identisch – und es soll dies sein; dem Du indessen steht es (auch und gerade in Verbundenheit) *gegenüber*.

Ich sehe nicht mein Sehen, hieß es bei Jean Paul. Und kann ich auch mein Auge im Spiegel erblicken, so hat eben dieses gesehene Auge seinerseits kein Blickfeld. Aber ich sehe das Sehen des Gegenübers, das mich anschauende Du – *videns videntem*.²²

²² AUGUSTINUS, Sermo LXIX 3: »Hoc enim bonum est, videntem videre.« Vgl. das Grundwort »l'attention – Aufmerksamkeit« bei SIMONE WEIL: »auf ihrer höchsten Stufe«, »von jeder Beimischung ... gereinigt« ist sie Gebet. Schwere Kraft und Gnade, München 1952,

Haben wir so die Hervorhebung des Einungswillens relativiert, könnte man dem nun andererseits die Betonung von Sorge und Wohltun: den amor benevolentiae entgegensetzen.²³ Dann käme BRUNO SCHÜLLERS Begriff der »Unparteilichkeit« ins Spiel. Dahingehend nämlich möchte ich mit ihm das »... wie dich selbst« des zweiten Hauptgebots interpretieren: als Abkürzung für die Normenfindung der »Goldenen Regel«.²⁴ Darum erscheint mir die bekannte jüdische Wiedergabe des Urtextes (Lev 19,18: kamôka) treffender als die uns durch Septuaginta, Vulgata und Luther überkommene: »den Nächsten – dir gleich (d. h., er ist wie du).«²⁵

209 (Cahiers III, Paris ²1974, 158).

²³ AUGUSTINUS, De trin. VIII 10,14: »Quid ergo est amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens ...« THOMAS V. A., Sth I 20,1 ad 3: »Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum – denn das heißt eigentlich jemanden lieben: ihm Gutes wollen.«

²⁴ Unparteilichkeit: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf ²1980, 79–88 (Nächstenliebe und Selbstliebe); Goldene Regel: 89–106. Die Selbstliebe meint demnach keine Begründung; so fürchte ich hier auch nicht wie er die falsche »Normativität des Faktischen« (82). Ein faktisches *Maß* wird benannt, das *Sollen* wäre von anderswoher zu begründen.

²⁵ Und das nicht wegen der Unerfüllbarkeit des Gebots im üblichen Verständnis; darin sieht H. P. MATHYS – mit treffenden Belegen – den Grund bei ihren Verfechtern (Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Freiburg–Göttingen 1986). Eher schon, weil die gebotene Liebe »von dem Umfang der Eigenliebe, die ich mir selbst zugesteh, überhaupt »von meiner Person unabhängig« sein muss (H. I. GRÜNEWALD, Die Lehre Israels, München–Wien 1970, 148–152, 149). So läge nicht allein der Grund, sondern auch das Maß der Liebe zum andern bei Gott. Und pastoral wäre der modisch exzessiven Berufung auf Sir 14,5 mit der Frage zu begegnen, ob nicht auch einiges für die Umkehrung spreche: »Wer andere schlecht behandelt, kann der sich selber wohltun?« Entscheidend jedoch finde ich, wie anklang, sprachliche Gründe; und diese ihrerseits sind nie bloß

Doch auch in der griechischen, und so Mt 22,39 zitierten, Gestalt sehe ich das Gebot nicht als treffenden Einwand gegen unsere These.²⁶ Oder wäre Liebe wirklich in ihrem Kern Sorge-für- und nicht erstlich feiernde Rühmung, Fest? Und ist das Glück des Festes nicht die Selbstvergessenheit als selbstvergessenes Entzücken? – Es

innersprachlich (denn Sprache bedeutet nicht nur ein Spiel, sie meint und deutet über sich hinaus auf die gelebte Wirklichkeit): Man darf und kann und soll »sich selber lieben« – also leben und ernstfalls auch sterben *für sich*? – Vgl. V. JANKÉLÉVITCH, *Les Vertus et l'Amour*, Paris ²(Flammarion) 1986 II 194 f: »Sese amare« est un non-sens, tout autant que »sibi debere« – car on ne doit qu'à l'autre ...«

- ²⁶ Die Freundschaft des Wohlwollens wird hier geboten, und zwar für den Nächsten wie für mich selbst: nicht bloßes Tun, auch ein Gesinntsein, ja Affekt – um es ausgerechnet mit I. Kant zu sagen: »Den Nächsten lieben heißt: alle Pflichten gegen ihn *gerne* ausüben« (Hervorhebung im Text: KpV A 148, Werke [Anm.6] IV 205). Also, verdeutlicht JOSEF PIEPER, »mit Freuden« (Kap. 4, Anm. 4; 122). Trotzdem ist das nicht »Liebe«. Wenn freilich Pieper schreibt (10 u. 77 f.), es sei's »noch nicht«, so wende ich mich gegen dieses »noch« bzw. »nicht schon genug«. Nicht generell; denn wer wollte dem im Blick auf Leidenschaft und geistig-geistliche Bejahung widersprechen? Wohl aber für die »Selbstliebe«, um die es jetzt geht. Die »unio affectus« nämlich, die nach THOMAS (Sth II-II 27,2) durch die Liebe hinzukommt, verbindet im *Gegenüber* (mit dem, was anzieht und im Anschauen gefällt – I 5,4 ad I); sie setzt dabei die Selbstidentität des Wollenden bzw. Schauenden voraus. Doch ist es eben nicht bloß um Einung zu tun, nicht einmal erstlich; Widerspruch darum auch zu THOMAS' eigener These: Daraus, dass Eins-sein stärker ist als Einigung (II-II 25,4), folgt für mich keineswegs, die Liebe zu sich sei »Urform und Wurzel der Freundschaft«. (Womit ich sie nicht ablehne [Weizenkorn: Anm. 18,87]; doch A. VON SPEYR, *Lumina*, Einsiedeln o.J., 24: »Es ist dir nicht verwehrt, dich selbst zu lieben, aber liebe dich wie irgendeinen deiner Nächsten, mit Demut und in der Gnade des Herrn. Versuche es, dann wirst du vielleicht einsehen, dass du gerade das nicht kannst.«)

ist wohl gut, erneut zu betonen, dass jetzt nicht primär und wesentlich moralisch reflektiert wird (was auch weniger notwendig ist als bei einem Konzept, das von »natürlicher Selbstliebe« ausgeht). Weder sei damit bestritten, dass Liebe sich in *Tat* und Wahrheit auswirken soll, noch ist es gar um »Selbstverleugnung« zu tun, aus welcher negativen Selbst-Rücksicht dann nur zu rasch der Umschlag in Programme von Selbstfindung und Selbstverwirklichung hervorgeht.²⁷

Ontologisch wird vielmehr nach der Seinsverfassung von Geist und Freiheit, oder richtiger: von Personalität gefragt (worauf die Antwort freilich hier nur implizit erfolgt). Richtiger, weil man zwar Geist und Bewusstsein noch »intentional« interpretieren könnte, in einer Sicht allerdings, auf deren Grenzen zuletzt besonders Emma-

²⁷ Von pädagogischen Empfehlungen der Selbstbefriedigung (»Zärtlichkeit mit jemandem, den ich mag«) sowie dem ipsatorischen Kult des/der Androgynen zu schweigen. Zur Selbstverwirklichung: Kap. 3, Anm. 8; zur Androgynie: Kap. 5, Anm. 21. Diese wird freilich auch gerade um der Liebe willen propagiert. Dann aber wäre zur Formel »Eins plus eins gleich eins« (G. KUNERT bei B. SILL, *Die Kunst der Geschlechterliebe*, Mainz 1989, 84) unsere durchgängige Kritik am Hälftungs-Mythos zu wiederholen – um des Menschen willen, der nicht halb, des Schöpfers, der kein »Schlachter« (83) ist, und um der Liebe willen, die keineswegs bloß auf die »Kugel« des Paares zielt.

Darum glaube ich auch die Mahnung E. SALMANNs nicht auf das hier Vorgelegte beziehen zu müssen: »Allenthalben ist zu undifferenziert von Überschwang, Entleerung, Selbstlosigkeit, Verströmen die Rede. Man scheint ... Liebe nur noch in dieser steilen Letztform zu kennen« (Anm. 18, 302). Statt um Extreme geht es um den Wahrheitskern des Begriffs. – So gesehen, hat es für mich nichts mit Liebe zu tun, wenn SOKRATES anrät: »Will das Auge sich selbst sehen, so muss es in ein anderes Auge schauen« – es als Spiegel missbrauchend (Alkib. I 133); und ebenso wenig, wenn heute – im »Zeitalter des Narziss« – für »Gott« als Selbst-Spiegel unseres Ich auf dem Individuationsweg plädiert wird.

nuel Lévinas in seiner Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger aufmerksam gemacht hat. Im Ernst *personalen* Bezugs jedoch geht es nicht mehr um Ausgriff und Absichten auf jemanden, sondern darum, sich ergreifen und ansprechen zu lassen. – Was aber wäre und sollte ein Ergriffensein durch sich selbst? Was hieße es, vom eigenen Ich und dessen Liebreiz erfüllt zu sein – statt von dem eines andern?

Dabei ist der Ausdruck »Erfüllung« noch klärungsbedürftig. Anscheinend steht dies Problem hinter der Unterscheidung PINCKAERS' von ›psych(olog)isch‹ und ›ont(olog)isch‹ (Anm.3, 270 ff.): was, psychologisch betrachtet, mich hinreißt, bedeutet, ontologisch gesehen, meine Erfüllung (235). Gleichwohl finde ich die Unterscheidung nicht treffend. Man könnte sie im Disput sogar mit guten Gründen umkehren: Wer/was mich – im amor complacentiae = Entzücken – seelisch erfüllt, ist in Wirklichkeit außer mir. Genauer aber wäre wohl noch erheblich komplizierter zu formulieren (und man nehme dies nicht bloß als Wort-Manie): Ich bin (psychisch) außer mir als seinshaft (ontisch) ausgerichtet auf – und eben darin erfüllt = mit mir eins (psychisch wie ontisch) im Erfülltsein = In-Dienst-Genommensein (wieder: psychisch wie ontisch) *vom Anderen*.

3. Gibt es indes nicht trotzdem auch – wie schon gesagt – ein Selbstverhältnis? Und zwar nicht bloß in freundschaftlichem Vertrautsein, verantwortlich, oder besorgt, gar bekümmert, sondern durchaus beglückt? In der Tat: »... und freue mich / Wie's Kind zur Weihnachtsgabe, / Dass ich bin, bin! Und dass ich dich, / Schön menschlich Antlitz habe.« – Da das Geschöpf sich nicht selbst macht und herstellt, verdankt es sich einem anderen Vor- = Hervorgang und hat sich von dorthier entgegenzunehmen. Als »Annahme seiner selbst« bestimmt ROMANO

GUARDINI angemessener, was man sonst mit »Selbstliebe« meint (Kap. 5, Anm. 33).

Zugleich aber wird eben damit noch einmal deutlich, warum auch das Neue Testament mir diesen Begriff nicht näher zu bringen vermag; denn wenn der Mensch sich annimmt – ist er dann sich selber dankbar (Dank mit Jean Paul als erwidernde Liebe verstanden), und nicht vielmehr der Macht, von der er sich empfängt? MATTHIAS CLAUDIUS beginnt sein Lied (die Auslassung jetzt nachgetragen)²⁸ »*Ich danke Gott und freue mich ...*«. Das Selbstverständnis ist tatsächlich ursprünglich und bleibend vermittelt: schon durch das andere, erst recht ursprünglich durch den/die anderen und durch den »Ganz-Anderen«, von NIKOLAUS CUSANUS richtiger »Non-Aliud« genannt. Dies aber nicht – Hegelsch – als Ziel und Zweck der Vermittlung, sondern (Mt 6,33) als deren Zu-Gabe und Neben/Frucht, wenn nicht gar umgekehrt in ihrem Dienst: bewusster Gemeinschaft im »Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens«.

Das beschreibt die Situation antwortender Liebe = des Geschöpfs. Versuchen wir eine letzte Verdeutlichung dadurch, dass wir sie von Gottes Liebe unterscheiden. Der gilt ja gleich der dritte Abschnitt des Kapitels, die Schlussüberlegung unseres kleinen Buchs. In einer ehrwürdigen Tradition wird diese Unterscheidung als die von Eros und Agape verstanden. Eros sei die Grunddynamik des Geschöpfs. – Dem widerspreche ich hier. Und zwar nicht aus Missachtung oder ängstlicher Abwehr des Eros, sondern schlicht der Wahrheit wegen, auch und gerade der seinen (siehe unten Anm. 48). So sehr den Menschen seine Bedürftigkeit und seine Bedürfnisse zeichnen, so definieren sie dennoch nicht seine Liebe, auch seine

²⁸ Täglich zu singen: Sämtliche Werke, München 1968, 149.

»natürliche« nicht (selbst wenn sie oft erst aus dem Bedürfnis und seiner Erfüllung hervorgeht).

»Der Mensch als bedürftiges Wesen ›antwortet‹ stets auf ein Gut«, hieß es im vierten Kapitel (S. 60). Das kann im Sinn erotischen »Ansprechens« auf einen Reiz, des Verlangens nach einem »Gut für mich« gelesen werden. So sind wir auch und dürfen, ja sollen wir sein.²⁹ – Aber tiefer und angemessener will der Satz anders aufgefasst werden: dass nämlich der Mensch eines »hinreißenden« Gegenübers für seine feiernde Bejahung bedarf, eines Wertvollen und Guten, um darauf antworten und ihm »gut sein« zu können. – Nicht zwischen Eros und Agape, sondern innerhalb letzterer haben wir die Konturlinie des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer zu suchen: von erweckter, hörend-vertrauender Liebe zu jener, welche – ihr sich zu- und anvertrauend – sie hervor-ruft.

Gott nämlich antwortet nicht erst; im Schöpfungsakt hat er sich an keinem »Objekt« auszurichten; alles ist zur Gänze sein »Pro-jekt«: er liebt in göttlicher Freiheit schöpfungsmächtig ins Nichts.

²⁹ So will ich weder Augustinus und Thomas noch die »need-love« (C. S. LEWIS) als solche eines »verborgenen Egoismus zeihen« (LEWIS, *The four Loves*, 1960, dt. *Vier Arten der Liebe*, Einsiedeln 1961 = *Was man Liebe nennt*, Basel-Gießen 1979). Nicht die Bedürfnis-Liebe ist egoistisch (denn sie ist vor-ichhaft natural = »kosmisch«, und darin durchaus auch »ekstatisch«), sondern erst jenes Ich, das sich – »parteiisch« (Anm. 24) – von seinen eigenen Bedürfnissen beherrschen lässt. »Die Liebe vergibt dem Geliebten sogar die Begierde« (F. NIETZSCHE, *Fröhl. Wissenschaft* II 62 [KSA 3, 425])? Demgemäß hätte der Mensch sich auch das Begehren danach, begehrt zu werden, vom andern vergeben zu lassen? Es scheint, als melde sich dahinter nicht bloß die Leibfeindlichkeit eines Eriugena, sondern der Protest darob, »kein Gott zu sein« (Zarathustra II [KSA 4, 110]).

Schöpfung meint Ruf und Begabung zum Mit-Sein

1. Wir gelangen damit in den »Ort« unserer Frage. – Warum ruft Gott ins Nichts – und uns aus ihm heraus zum Leben? Im Horizont des Schöpfungsglaubens bedürfte es eigentlich keiner Worte darüber, dass der allmächtige Schöpfer – bei aller Lust seiner Weisheit am Menschen – wesentlich »nichts von der Welt hat«: dass er der Geschöpfe nicht bedarf. Dass ihn also nicht der *Eros* bestimmt (wie schon den Menschen nicht gänzlich!). Dennoch wird diese Einsicht immer von neuem verdunkelt.

C. F. V. WEIZSÄCKER glaubt in einer Interpretation von Goethes Divan-Gedicht *Wiederfinden* der neuplatonischen Kosmogense-Vorstellung das Prädikat »der philosophisch konsistentesten Lehre« zusprechen zu sollen. Danach hat sich Schöpfung als ein schmerzliches Zerschneiden des Einen ereignet. Das »Geburtstrauma der Welt« sei Erfahrung, während die »drei Religionen der hebräischen Tradition ... Gott nicht mit der Verursachung des Schöpfungsschmerzes belasten« wollten und »dafür den Mythos vom Sündenfall eingesetzt« haben.³⁰

Von HEGEL ist das systematisch = spekulativ auf den Begriff gebracht worden. Es reicht nicht, Gott differenzierter zu denken als im neuplatonischen *Hen* oder bei SPINOZA: »das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.«³¹ Noch prägnanter in der oft zitierten Formulie-

³⁰ Der Garten des Menschlichen. Beiträge zu einer geschichtlichen Anthropologie., München 1977 u. ö., 346–356, 350.

³¹ Phänomenologie des Geistes (Hoffmeister), Hamburg ⁶1952, 20.

zung Hothos: Gott sei nur Gott als Rückkehr in sich aufhebenden Ich. »Ohne Welt ist Gott nicht Gott.«³²

Doch wäre Gott göttlich, wenn er erst durch die Welt(geschichte) Gott und vollkommen würde?³³ Zu dieser bekannten theologischen Kritik merkt F. W. GRAF an, sie werde »unterbestimmt, wenn sie als Ausdruck eines spezifisch theo-logischen Interesses an der Souveränität bzw. unbedingten Freiheit Gottes verstanden wird. Denn sie zielt in erster Linie auf den Aufweis individueller Freiheit im Sinne sittlicher Selbständigkeit.«³⁴

In der Tat fällt mit solcher Notwendigkeits-Konzeption auch die sittliche Freiheit des Menschen dahin. Dass freilich es »in erster Linie« um sie gehe, ja »allein das emphatische Interesse an endlicher Freiheit auch eine Kritik an Hegels Gotteslehre freizusetzen vermochte«

³² G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Jaeschke), Teil I, Hamburg 1982, 212 f.

³³ Es versteht sich, dass wir hier die Sachfrage erörtern, nicht also die mögliche (doch Hegel ferne) Interpretation des Satzes als solchen – dahin, dass ›Gott‹ der Name des Für-uns jener absoluten Wirklichkeit sei, die an und für sich betrachtet namenlos wäre. Vgl. beispielsweise B. WELTE, Religionsphilosophie, Freiburg 1978, 132: »Das unendliche Geheimnis wird Gott, indem es Gestalt wird.« 140: »In der Epiphanie wird Gott erst Gott, vorher ›war (er) vielmehr, was er war‹, um Meister Eckhart zu zitieren.« Äußerst krass nimmt Hegels »Fadheit« die Schelling-Vorlesung M. HEIDEGGERS von 1936 auf: »Der Mensch muss sein, damit der Gott offenbar werde. [Das wäre Welte-Eckhartisch zu lesen; doch jetzt:] Was ist ein Gott ohne den Menschen? Die absolute Form der absoluten Langeweile.« Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971, 143.

³⁴ Der Untergang des Individuums. Ein Vorschlag zur historischsystematischen Rekonstruktion der theologischen Hegel-Kritik, in: F. W. GRAF/F. WAGNER (Hrsg.), Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart 1982, 274–307, 302.

(ebd.), bleibt eine unbewiesene Unterstellung. In Wirklichkeit nämlich verkürzt gerade die Freiheitsbestreitung nochmals die Wahrheit von Schöpfung und hiermit die »Ehre Gottes«; denn sie bestreitet den Ernst und die Größe seiner Freigebigkeit.³⁵

Freigebigkeit, Überfluss (= Gnade) ist nach dem biblisch-christlichen Schöpfungsglauben der Ursprung der Welt, anstatt dass sie als not-wendend, als göttlicher Evolutions-Prozess zu denken wäre. Darum liegt ihr auch nicht der Eros zugrunde, nicht ein sehndes Träumen aus Einsamkeit³⁶, sondern reine Bejahung. Allein in deren Licht und einräumender Gewähr wird Personengemein-

³⁵ »Vivens homo Dei gloria« IRENÄUS, Adv. Haeres. IV 20,7– Siehe auch R. GUARDINIS personale Konzeption von Schöpfung durch das Wort: der Dinge aus Befehl, der Person aus dem Anruf (Welt und Person, Würzburg ²1940, 115 f.). Darum genügt es nicht, inadäquate Vorstellungen in den Begriff zu flüchten; tiefer ist der monologische Begriff in ein bewusstes Gegenüber und Miteins zu entschränken: zur personellen Vor-stellung als »relationis oppositio« (S. 78, Anm. 16).

³⁶ So unter anderen heute z. B. D. SÖLLE, lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985, 27ff.; hier 29 gar die Frage (zu der jeder Kommentar sich erübrigt): »Warum hat die abendländische Theologie eine Lehre von der ›creatio ex nihilo‹ entwickelt, aber nie eine ›creatio ex amore‹ gedacht?!« – Eben zur »creatio ex amore« scheint sogar dem AQUINATEN gegenüber Richard (Kap. 5, Anm. 40) eine ähnliche Verkürzung unterlaufen zu sein. Gottes unendliche Gutheit offenbare sich auch durch die Schöpfung (Sth I 32, 1 ad 2)? Gewiss. Doch ist dieser (»zusätzliche«) kontingente Liebeserweis nicht klar von der absoluten Realisierung der Mit-Liebe in Gott selbst abzuheben? Darum erstaunt mich das Urteil W. PANNENBERGS, Richard sei »nicht zu Unrecht entgegengehalten worden, dass zur Teilhabe an der Liebesgemeinschaft zweier auch ein Geschöpf in Betracht käme« (Kap. 5, Anm. 10: 312). Eben nicht! Nicht als vollendendes (oder gar tragisch notwendiges) Drittes, sondern erst als gänzlich ohne Not ins trinitarische Leben geladener Gast (ähnlich er selbst zu E. Jüngel: 460).

schaft denk- und lebensmöglich. Gewinnt so Gott von seiner Schöpfung nichts, dann umgekehrt sie von ihm alles: vom puren Dasein bis zu Wert und Würde (zuletzt der Kostbarkeit seines eigenen Sohnes – 1 Kor 6,20), so dass sie nun sogar einen Gewinn für ihn selbst als Liebenden darstellt (näherhin – im Geist – als Gabe des Vaters an seinen Sohn: Joh 17,6.24 – wie umgekehrt: 1 Kor 15,28).

2. Das soll und muss wohl auch nicht weiter ausgeführt und gerechtfertigt werden. Worauf es jetzt ankommt, ist der Gedanke, dass dieses »Gesetz« des Ursprungs der Welt auch ihre alles durchstimmende Logik sein muss. Verdankt sich also die Schöpfung freier Freigebigkeit, dann muss eben diese als ihre Grundstruktur und -verfassung ausgemacht werden können (statt etwa »struggle for life«) allen späteren Verstellungen und noch so weit- wie tief reichenden Verkehrungen zum Trotz.

Auch innerhalb der Welt und ihres Laufs ergäbe sich demzufolge als Sinngehalt welcher Phänomene auch immer eine Grundbewegung nicht – evolutiv – von Armut zu Reichtum, sondern umgekehrt von diesem zu jener, das heißt, von der Identität zum Bezug, vom Besitz zum Empfangen: Über-fluss. Mit einem suggestiven Titel (zu Celan) von LÉVINAS gesagt: *De l'être à l'Autre*³⁷.

Reichtum und Armut in ihrer Reziprozität (= Wechselseitigkeit) bilden das große Thema FERDINAND ULRICHs.³⁸ Darum mag es hier bei diesem kurzen Hinweis bleiben

³⁷ In: *Noms propres*, Montpellier 1976. »L'Autre« = das wie der Andere, meint (ohne klare Abhebung von »l'autrui«) sowohl den [bleibend »fremden«] Anderen, den Nächsten, als auch den ganz entzogenen »Dritten«, dessen »Spur« in ihm begegnet.

³⁸ Siehe z. B. *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970; *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Frankfurt/M. 1973; *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974.

(wonach der Empfänger den Geber empfängt wie der Geber dessen Empfangen). Jetzt ist es vor allem darum zu tun, dass weder Geben noch Empfangen eigentlich auf Bereicherung zielen (so sehr der Austausch – unbestritten – die Partner reich macht), sondern auf das Spiel des Hin und Wider als solches. Nicht darum geht es, stark zu werden auch nicht in jenem Sinn, in dem der AQUINATE zur Hoffnung des Menschen auf Gott den Satz des ARISTOTELES zitiert: »Was wir durch unsere Freunde können, können wir sozusagen durch uns selbst.«³⁹ Es kommt vielmehr – in strengem Wortsinn und mitnichten spielerisch zu nehmen – darauf an, »schwach zu werden«, in einer »Schwäche« für den anderen – bis hin zu jenem letztlich seligen Schmerz, den MAURICE BLONDEL als das Siegel des anderen in mir definiert hat.⁴⁰

Schuld, das Böse, denkt die Tradition als Unterscheidung: Selbst-Abgrenzung, weil sie Liebe primär als vis unitiva, copulativa, als Appetitus auf Komplementarität hin versteht. Seine Vollendung erreicht dies Verständnis in Hegels These von der Notwendigkeit des Bösen, das nur nicht bestehen bleiben, nicht aber etwa nicht geschehen soll.⁴¹ Und am wirksamsten ist es wohl heute in seiner

³⁹ Sth I-II 5,5 ad I (Nik Eth III 5, 1112b 27f.).

⁴⁰ Kap. 3, Anm. 20. Lieben heißt, »das Leiden lieben, weil wir so Freude und Tun eines anderen in uns lieben: diesen in sich liebenswerten und teuren Schmerz, den alle bejahen, die ihn erfahren und ihn gegen alle Lieblichkeit der Welt nicht tauschen möchten« (382/406).

⁴¹ Z. B. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion (Jaeschke), Hamburg 1984, 42. Vgl. A. PEPERZAK, Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 170 f. (Dazu, wie im Rückbezug auf Kap. 5, S. 73 f. [und jetzt den Schluss von Abschn. I: S. 99 f.] zum Geheimnis, eine Notiz KARL HEINRICH WAGGERLS: »Gewisse Dinge verstehe ich nicht mehr, sobald ich sie begriffen habe.« Sämtl. Werke, Salzburg 1970, II 649.)

psychologischen Fassung: als Integrationsprogramm des Kreises bzw. jenes Rauten-Quadrats, das sich ergibt, wenn man die Endpunkte eines ihm eingeschriebenen Kreuzes verbindet – gegen die moralische »Halbierung« von Seele und Weltgrund zum lichten oberen Dreieck unter »Ausgrenzung« der dunklen unteren Trinität (C. G. JUNG; vgl. Kap. 3, Anm. 8).

Demgegenüber sei hier vertreten, dass gerade Liebe der Wille zum Anderen, zu Anderssein und Differenz ist, das Ja zu Fülle und Vielfalt. (Schuld entspringt der Verweigerung solchen Unterscheidens von Dein und Mein, Du und Ich; sie ergänzt nicht, sondern – wie bedacht – verneint.) – Differenz besagt selbstredend Gemeinsamkeit der Differenten. Schon die trennende Wahrung von Mein und Dein geschieht im gemeinsamen Rechts-Raum, erst recht die wahrende »Aufhebung« ihrer ins gemeinsam »Unsrig«⁴². Daher das bleibende Recht transzendentalen Einheits-Denkens. Daher auch das stete Streben der Liebe nach Einheit. Doch für sie dient nicht die Differenz (dem Bewusstsein) der Einheit; nicht Appetenz, Verlangen, ist ihre Grundbewegung und Urkraft; sondern im Eins-sein will jeder dem anderen und dessen Eigensein dienen. Denn »unsrig« ist eben das Für-als Mit-einander von Ich und Du, darin eins dem anderen Raum gibt. Statt dass eines (»tat tvam asi«) das andere wäre, ist es da, um ihm sein Da-sein einzuräumen.

3. Darum vollendet sich zwar die Liebe im Schauen (J. PIEPER⁴²), doch nicht als im Erreichen und Besitzen des Geliebten (durch »unio in subiecto«), sondern als selbst-

⁴² Glück und Kontemplation, München ²1957, 59ff.

loses Hingegebenensein daran. In der Festlichkeit »sich freuender Liebe«⁴³ wird offenbar, was sie angeldlich auch schon in ihren unscheinbaren Weg-Gestalten bestimmt. Die Abwesenheit nämlich jeglichen Eigenwillens und Strebens, reines Antwort-sein, purer Dank – und dies zuletzt nicht dessentwegen, was sie empfängt (Anm. 28), sondern ob des gebenden Gebers: »propter gloriam tuam – weil du herrlich bist«.⁴⁴

Demnach liegt das höchste Glück noch nicht darin, zu haben, was man will⁴⁵, sondern darin, zu sehen, dass »es sich hat« (= qu'il y a), d. h. sich so verhält, wie es sein soll. Nicht als ob der Liebende nicht auch »besitzen wollte«, was er liebt (Anm. 42, 64); doch stellt nicht dies die Spitze seines Glücks dar, und es bildet darum auch nicht Grund und Kern seiner Liebe.⁴⁶ Die »ganze Energie der mensch-

⁴³ »Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas«, zitiert PIEPER CHRYSOSTOMUS: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963, 43. – »Schon weil du bist, sei dir mit Dank genaht«, H. U. V. BALTHASAR, Epilog, Einsiedeln–Trier 1987, 47 f. (S. GEORGE, Das Jahr der Seele 76 [Werke. Ausgabe in zwei Bänden, München–Düsseldorf 1958, I 147]).

⁴⁴ Hierin liegt Mitte und Spitze menschenwürdiger Religion, darum zuvor Anm. 14 der Einspruch.

⁴⁵ PIEPER, Anm. 42, 63 f. (Augustinus, De trin. 13, 5; Sth I–II 3,4 ad 5). Würde dies nicht bloß (und sei es höchst-)zufrieden machen, statt selig? Dass auch und schon Eros beglückt – in der Erfüllung und durch sie wie vorher bereits im Verlangen und *durch dieses selbst* (das eben nicht bloß Darben – bzw. Armut plus Findigkeit [Sympos. 203] – ist) –, zeigt als seine eigene Wahrheit ein Agape-Moment: er ist nicht bloß »need«, sondern – im Ich – »needlove« (Anm. 29).

⁴⁶ Nochmals (Anm. 40) BLONDEL zum Schmerz: dass er »die unendliche und wahre Freude bewirkt, weil er unserem Wollen endlich jene große Erleichterung schenkt, alles gutheißen zu können« (382/406). In einem ernsten Sinn gilt das nicht bloß vom Weg, sondern auch vom Ziel. Dies erklärt die wesentliche Versuchtheit des freien Geschöpfes (statt dass es dazu erst der »Zusatzanforderungen« bedürfte). Ja mehr: Wie sollte es vom Wege gelten, wenn nicht auch vom Ziel? So hat in einer bei R. Spaemann durchgeführ-

lichen Natur« ist eben *nicht* als »Hunger und Durst« zu verstehen.⁴⁷

Damit soll keineswegs der demütigenden Wahrheit des Geschöpfes als Bedürfniswesen ein Programm stoischen Selbstgenügens entgegengestellt werden. Vertreten wird freilich, dass diese Bedürftigkeit, die uns gänzlich durchstimmt, doch nicht die *Grundbestimmung* geschöpflicher Existenz ist, jedenfalls nicht der Person als gerufener Freiheit. Darum auch nicht der Motor ihrer Liebe.⁴⁸ Wie nämlich sollte sie dann sich zu wahrer Selbstlosigkeit und seliger Selbstvergessenheit erheben können?

4. Diese Selbstvergessenheit nun zeigt sich am klarsten in ihrer trinitarischen Gestalt: in jenem *Mit*, dessen Erschließung wir dem Victoriner Richard verdanken. Die beglückende Antwort auf die Herrlichkeit des Geliebten sucht als selbstlose einen Gefährten ihres Glücks. Gerade weil sie nicht für sich haben und gleichsam »auftrinken«

ten Untersuchung zur Gottesliebe im Kreise um John Norris NICOLAE STROESCU gezeigt, wie dessen erotisches Verständnis der Liebe zu Gott seine entschiedene Theozentrik dialektisch aufheben musste. Ein kontemplatives Ideal lässt sich eben nicht vereinbaren »mit der ausschließlich begehrenden Haltung gegenüber demjenigen, das [der!] letzten Endes als höchster Kontemplationsgegenstand gelten sollte«. Subjekt. Eine Auseinandersetzung über die theozentrische Liebe in England an der Schwelle des 18. Jahrhunderts, Diss. Phil. München (LMU) 1982, 389.

⁴⁷ J. PIEPER, Anm. 42, 30ff. u. 65.

⁴⁸ Zeigt doch THOMAS selbst – gleichsam strukturlogisch –, dass man nicht *etwas* wollen (= begehren) kann, ohne es *für jemanden* (= wohl-wollend) zu wollen (Sth I-II 26,4). Demnach setzt Streben – zumindest, wenn willentlich »ratifiziert« – Freundschaft des Verlangenden mit sich voraus (vgl. Anm. 24 u. 26), statt dass erst diese aus jenem erwüchse.

will (als einsamer Zecher?), was sie beseligt; weil es ihr mehr als um Besitz und Genuss des Geliebten darum geht, dass *er* erblickt und *ihm* erwidert werde.⁴⁹

Von solcher Selbstlosigkeit lässt sich sprechen, auch wenn man zu Blondels Akzentuierung Vorbehalte anmelden wollte bzw. davor warnt, »allzu voreilig die Kreuzestheologie in protestantisch-idealistischer Zuspitzung in die Trinität zurückzuprojizieren« (SALMANN, Anm. 27 ebd.). Kenose als Selbstausleerung der Liebe (Phil 2,7; Joh 19,34) stellt ein *Äußerstes* dar; aber »an sich« sollte es sie tatsächlich ebenso wenig geben wie die »felix culpa«. So steht hier auch nicht sie im Blick, sondern – als das *Höchste*, darin sich das Wesen einer Sache zeigt – jenes »Sich-Verlassen« (im Doppelsinn) auf jemand (hin), jenes Sich-Anvertrauen (im Frei- und »Leer«werden für – Kap. 3, Anm. 15), das festlichst als Außer-sich-sein im Entzücken begegnet. Und weniger hoch darf man von Gott nicht denken.

Damit gewinnt der Gedanke von Werde-Gesetz und Grundverfassung der Schöpfung eine mehr als graduelle Steigerung oder Vertiefung; denn hinter der freien Gewähr geschöpflichen Seins offenbart sich die unausdenkbare Frei-gebigkeit und Zuvorkommenheit des innergöttlichen Lebens. Dies scheint mir nun völlig die Rede vom Drang als Grundimpuls der geschöpflichen Liebe zu untersagen. – Bringen wir dies abschließend noch einmal auf den Punkt:

»Weil nämlich Er gut ist, sind wir« (AUGUSTINUS)⁵⁰. »Die Schöpfung ist das Werk der Liebe Gottes ... Die Liebe war, als sonst noch nichts war; und Gott schuf aus Liebe, was nachher war«, schreibt (um das Beispiel eines

⁴⁹ Kap. 5, Anm. 2.8, RICHARD V. ST.-VICTOR, *Die Dreieinigkeit* (H. U. v. Balthasar), Einsiedeln 1980, 103–105 (III 18–20).

⁵⁰ *De doct. christ.* I 32.35.

schönen Textes aus der Gegenwart zu wählen) CASPAR NINK.⁵¹ Dem ist nur zuzustimmen, als gleichsam einem Resümee des bisher Dargelegten. Nink fährt fort (225): »Und wie Gott die Geschöpfe aus Liebe erschuf, so legte er in ihre Natur das Streben nach Verähnlichung mit ihm. Die Grundkraft, die in allem Seienden wirkt, ist Liebe: Liebe, die ausströmt von Gott, sich den Geschöpfen mitteilt und wieder hinstrebt zu Gott.«

Dem nun vermag ich schon nur unterscheidend beizupflichten. Streben nach Verähnlichung: gewiss; aber zur Ähnlichkeit worin? – Vor allem anderen in der Liebe. Bezüglich derer jedoch wird der Text fast äquivok; oder wäre die ausströmende (*caritas*) nicht eine andere als jene, die (*eros*) zurückstrebt?⁵² Das scheint Nink überhaupt nicht zu sehen, wenn er anschließt: »Der tiefste

⁵¹ Philosophische Gotteslehre, München–Kempten 1948, 224.

⁵² Ähnlich hebt HELMUT KUHN auf den »ekstatischen« Charakter der Liebe bei Thomas als »Abbild der liebenden Selbstentäußerung des Schöpfers« ab. (»Liebe«. Geschichte eines Begriffs, München 1975, 134: Sth I–II 26,3). Darum stimme der Aquinate Dionysius bei, dass Eros göttlicher sei als Agape. Aber das wird m. E. dem Text nicht gerecht. Die *dilectio* nämlich unterscheidet Thomas dabei von der *caritas* (die ihrerseits zum Eros [*amor*] bloß eine »gewisse Vollkommenheit« fügt); gegenüber dem amor hebt sie sich durch rationale Wahl ab. Insofern ist in der Tat das erotische Hingerissensein (freilich – »*attractus*« – als Angezogenensein!) »göttlicher« als eine überlegte Vorzugswahl. Aber *keines* ist selbstlos – nicht etwa, weil selbstisch; sondern weil wesentlich vorpersonal (Anm. 2.9): (geist-) naturhaft.

Auch die »Ekstase« begegnet demnach in äquivokem Gebrauch: einmal als freies »Heraus« aus dem eigenen »Stand« (zuhöchst Phil 2,6), sodann als sehndendes »Ausstehen« auf (das Gegenstück zu Phil 2: Röm 8,19). Auch dies naturale Verlangen wandelt sich durch Aufnahme ins Ich (Anm. 45 u. 48), jedoch nicht *wesentlich*, sofern es Intellekt und Wille nur »vervollkommen«. Den Wesenswandel bringt vielmehr einzig Umkehr – nicht schon oder erst des Willens, sondern des Seins. (»Was man will, kann man nicht geben ...« Epi-log [Anm. 43] 61 [R. BORCHARDT, Mit den Schuhen].)

Weltzusammenhang ist ein Liebeszusammenhang.« Umstandslos zieht er die berühmte Aristoteles-Stelle heran (Met XII 7, 1072 a 26, b 3), dass Gott als Strebeziel bewege. Und ebenso umstandslos folgt darauf – christlich-überaristotelisch –: »Der Kreatur Liebe zu Gott ist das Geschenk des liebenden Gottes an sie.« Was aber schenkt Gott – dem freien Geschöpf – in Tat und Wahrheit?

Geklärt haben wir bis jetzt, dass Gott aus Freigebigkeit gibt, und insofern auf göttliche Weise. Mit JOHANNES DUNS SCOTUS gesagt: »Vollkommen gibt nur teil, wer aus Freigebigkeit teilt.«⁵³ Die weitere Frage heißt nun, ob vollkommene Mitteilung sich nicht obendrein in der Teilgabe eben an dieser ihrer Vollkommenheit zeige, wahre Freigebigkeit also darin, an ihr selbst teilzugeben.

Was bereits die Antike in der Opfergestalt Antigones erblickt hat – die Berufung *mitzulieben*: das sollte die biblisch-christliche Schöpfungserkenntnis nicht bestätigen und erfüllen? – Im Rückgriff auf Richard erhellt dementsprechend Duns Scotus das Ur-Ja Gottes zur Schöpfung aus dem Willen, dass »andere mit ihm ... lieben.«⁵⁴ Hier sich darauf zurückzuziehen, dass der Text nur vom selben Objekt, nicht von derselben Weise der Zuwendung spreche, geht nicht an. Den Wunsch nach Mitliebenden nämlich kann man mit Duns Scotus nur als selbstlos verstehen, sogar wenn der Liebesgegenstand das

⁵³ De primo princ. III 18 (Kap. 4, Anm. II: 54 f.). (Zwar bezweifelt man jetzt die Echtheit der Schrift – V. RICHTER, Studien zum literarischen Werk des loh. Duns Scotus, München 1988, und für die Ordinatio ist die kritische Ausgabe noch nicht bis zu den hier herangezogenen Texten gediehen; aber für unsere Zwecke darf dieser Hinweis genügen.)

⁵⁴ Op. Ox. III 32 NI. 6 (Op. Omn. (Vivès) XV 433) mit Rückverweis auf 28, Nr. 2 (ebd. 378), wo man liest: »quia perfecte diligens vult dilectum diligi, sicut patet per Richardum.«

Selbst ist;⁵⁵ und dann erklärt er ausdrücklich, wer (Mit-) Liebende wolle, der wolle, die anderen hätten *seine* Liebe.⁵⁶

Dass Gott Mitliebende will, ist also substantivisch wie verbal zu nehmen: Er will Teilhaber und, dass sie lieben mit ihm und wie er. Wobei sich versteht, dass er gibt (Conf. X 29.40), was er will.

Und dies umgreifende trinitarische *Mit* offenbart, dass Liebe zuletzt so wenig wie bloß als Eros nun andererseits »nur« als Agape gedacht werden dürfte. Guttheißung lässt sich nicht aus dem Einungswillen verstehen, doch ebenso nicht das Einungsverlangen aus der Bejahung als solcher. »Jenseits« von Ich und Du (Anm. 18) liegt das *Wir*.⁵⁷ Man bringt die Liebe eben nicht »auf den Begriff«. Und haben wir das Geschöpf nicht allein durch den Eros bestimmt, so wird es Gott nicht allein durch Agape. Die »Analogia entis«: das Bezugsgesamt von »Ähnlichkeiten« und

⁵⁵ Was derart monologisch-metaphysisch einigermaßen hart klingt – bei Nink heißt es (220 f.), Gott liebe (höchst geordnet) sein Gutsein; im Blick auf die Schöpfung: »den göttlich schenkenden (hervorbringenden) Akt (d. h. die göttliche Wesenheit) selber, insofern dieses göttliche Schenken (Hervorbringen) der göttlichen Wesenheit als der Quelle aller Gutheit entsprechend ist« – und darum im Raum des Schöpfungsglaubens immer wieder zum Gedanken einer Einsamkeitsnötigung führt, wäre gemäßer und leichter »glaubhaft« dialogisch-trinitarisch zu vermitteln.

⁵⁶ Ebd. 433: »Qui enim amat se primo ordinate, et per consequens non inordinate zelando vel invidendo isto modo, secundo vult habere alios diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se.« »Amor«, »amare« werden hierbei, wie man sieht, nicht in Differenz zu »diligere« verwendet, sondern als das allgemeinste Wort. (Vgl. [ebd. 378]: »Posset autem haberi carus aliquo amore privato, quo amans nollet habere condiligentem ..., sed ille habitus non esset ordinatus nec perfectus.«)

⁵⁷ Hier freilich keineswegs nur als ihres gemeint; eine bloße Zwei-Einheit ließe Zwei und Eins nicht hinter sich (siehe: Freiheits-Erfahrung [Einf., Anm. 4] 342f.).

Entsprechungen des Seins als Liebe, ist reicher als solche klaren Trennungen ausdrücken können.⁵⁸

So aber hat uns der Denkweg wieder an den Kapitel-Anfang geführt. Denn solches *Mit-eins* nimmt dann auch völlig zwanglos Erdenweg und Himmelsziel der ersten

⁵⁸ Das zeigt sich allerdings erst trinitarisch (Anm. 55). Strikt monotheistisch muss man, wenn es glückt, die drohende erotische Beirung (Anm. 30–36) zu vermeiden, Gottes Liebe als Agape denken. Einzig innergöttlich erscheint in der völligen Selbst- und Vorbehaltlosigkeit der Liebe zugleich ihre Notwendigkeit.

Dabei ist freilich auch innergöttlich die processio der Personen nicht (nach dem Vorgang HEGELS) so zu sehen, als bedürfte Gott des Wortes, um sich seiner selbst bewusst zu werden. Es ist vielmehr Ausdruck der Fülle – die sich eben deshalb ins trinitarische Mit auslegt (AUGUSTINUS, De trinit. VI 1,2). Dies aber – anders als bei der Schöpfung – aus seinem Wesen heraus.

Sodann wäre Liebe in diesem Doppelverständnis über das rein Personale hinaus zu entfalten: a) ins Gesellschaftliche (ansatzweise im Mit als solchem, dem Aufbruch der Ich-Du-Privatheit, gegeben – vgl. Kap. 5, Anm. 28), b) auf das Untermenschliche hin, anstatt das es nur als das »versinnlichte Materiale unserer Pflicht, (J. G. FICHTE, SW V 185) fungierte (hier sehe ich den Ansatz bei der Würdigung von Stoff und Ding im Werk der Kunst). In diesem Sinn ist schließlich auch einerseits »Liebe« nicht mehr – als »begehend« – vom (»wohlwollenden«) sittlichen Weltbezug überhaupt abzuheben, andererseits weder sie auf diesen zu reduzieren noch gar dieser auf ein ursprünglich natürliches Verlangen, denke man dies nun (mit E. LÉVINAS gesagt) als schlicht erfüllbares Bedürfnis (besoin) oder als paradoxe, an ihrer Sättigung wachsende Sehnsucht (désir). Wohl aber erscheint nun Sittlichkeit (= Gerechtigkeit, d. h. Gewilltsein dazu, jedwem gerecht zu werden: »répondre de«) – aller Tugend oder Pflicht voraus – als Ausfaltung und »Verallgemeinerung« jenes beseligten Ja (als »répondre a«), mit welchem – von Adam, der Eva begrüßt (Gen 2,23), bis hin zu den von Geist und Braut Gerufenen (Offb 22, 17) – immer wieder auf *charis charis* erwidert (Aias 522 – was ich bewusst nicht [vereindeutigend] übersetze). Auf solches Quell- und Entfaltungsverhältnis deutet NOVALIS' *Blütenstaub*-Wort (wobei »Gegenstand« wörtlich, d. h. personal zu lesen ist: als Gegen-Stand, Gegenüber): »Jeder geliebte Gegenstand ist der Mittelpunkt eines Paradieses« (Schriften [Kuckhohn/Samuel], Stuttgart 1960 ff., II 433).

Katechismusfrage zusammen – anders als bei der Einstiftung eines Triebs auf das göttliche Sein hin. Und es erweist das *Suscipe* (Nimm hin) als den einzigen gemäßen Widerhall. In ihm strebt der Mensch nicht mehr nach Ähnlichkeit – so »ähnlich« er mit solcher Resonanz Gott als der »ew'gen Liebe« wird –, sondern nach entsprechender Antwort.

Die aber ist – hieß es – nicht Echo; sie sagt Ein-, Zusammenklang. Wort, Name, Stimme eines jeden sollen gemeinsamer *Übereinstimmung* dienen; Resonanz erfüllt sich polyphon – in Konsonanz: Leben ist Mit-sein.

PERSONENREGISTER
erstellt von Ingrid Splett

- Anselm v. Canterbury 64, 78
Aristophanes 62
Aristoteles 13, 34 f., 65, 92, 116,
122
Augustinus 66, 79, 82, 85, 92,
95, 98, 100, 104, 105, 106,
111, 118, 120, 123, 124
Bacon, F. 88
Balthasar, H. U. v. 91, 92,
101 f., 107, 118, 123
Barth, K. 84
Beck, H. 73, 88
Beckmann, P. 37, 38
Benedikt v. Nursia 41 f., 48
Bernanos, G. 95
Bernhard, Th. 17
Bloch, J. 81 f.
Blondel, M. 50 f., 116, 118, 120
Boff, L. 70
Borchardt, R. 121
Bossuet, J. B. 59
Braque, G. 73
Brunner, A. 81
Buber, M. 82
Carlyle, Th. 47
Celan, P. 104
Chrysosthomus, J. 118
Claudius, M. 109, 110
Comblin, J. 21
Comte, A. 21 f.
Dante Alighieri 7, 46, 63
Drewermann, E. 44, 80 f., 98, 99
Duns Scotus, J. 12, 63, 122 f.
Eckhart 113
Eich, G. 25
Fénelon, F. 59 f.
Feuerbach, L. 43
Fichte, J. G. 33, 55, 124
Forte, B. 69 f.
Freud, S. 101
Frohnhofen, H. 17
Fromm, E. 102
Gadamer, G. 93
George, S. 118
Girard, R. 68
Goethe, J. W. v. 32, 43 f., 45,
48, 73 f., 94, 98, 102 f., 112
Graf, F. W. 113
Greshake, G. 10
Greve, W. 17
Grünewald, H. I. 106
Guardini, R. 9, 24, 81, 87, 110, 114
Haas, A. M. 102
Halder, A. 22
Hartmann, N. 26
Häußling, A. 88
Hegel, G. W. F. 43, 44, 61, 65 f.,
79 f., 81, 82, 84, 88, 110,
112 f., 116, 124
Heidegger, M. 53, 113
Hergemöller, B.-U. 17
Hesiod 56
Hilberath, B. J. 84, 89
Hilbert, D. 41
Hinske, N. 34 f., 46, 47
Hoerster, N. 58
Hofmann, P. 82 f., 88, 89
Hölderlin, F. 101
Holzhey, H. 35
Horkheimer, M. 33 f.
Hotho, H. G. 112 f.
Hugo v. St. Victor 91
Huxley, J. 11
Huxley, Th. H. 13, 14
Ignatius v. Loyola 91 f.
Irenäus 114

- Jaeschke, W. 79 f.
 Jankélévitch, V. 107
 Jaspers, K. 26
 Jean Paul 60, 103 ff., 110
 Jung, C. G. 100, 117
 Jüngel, E. 114

 Kafka, F. 72
 Kant, I. 29 f., 36, 89, 94 f., 107
 Kasper, H. 37
 Kern, W. 58, 77
 Kierkegaard, S. 17, 98, 99
 Kluxen, W. 95
 Knauer, P. 98, 99
 Kolbe, M. 70
 Koslowski, P. 76 f., 83
 Kraft, W. 19
 Kuhn, H. 121
 Kühneweg, U. 89
 Kunert, G. 108

 Lay, R. 22
 Lenz, H. 98
 Lévinas, E. 10, 77, 108 f., 115, 124
 Lewis, C. S. 38, 49, 56 f., 111
 Lorenz, K. 11
 Lubac, H. de 96

 Marquard, O. 25
 Marx, K. 65 f.
 Mathys, H. P. 106
 Menander 42
 Merton, R. K. 89
 Müller, M. 22

 Nakamura, H. 17 f.
 Neumann, P. H. 25
 Nietzsche, F. 16, 19, 33, 42, 101, 111
 Nikolaus v. Kues 79, 110
 Nink, C. 120–123
 Nossack, H. E. 53
 Nouwen, H. J. M. 49
 Novalis 124

 Oeing-Hanhoff, L. 79, 89, 95 f.

 Pannenberg, W. 76, 82, 114
 Pascal, B. 16 f.
 Patzig, G. 15
 Peperzak, A. 77, 116
 Piaget, J. 29
 Pieper, J. 32f., 57, 59, 107, 117 ff.
 Pinckaers, S. 93, 105, 109
 Pindar 42
 Platon 50, 62, 65, 81, 92, 100
 Plotin 62, 92
 Prinz, U. 81

 Rahner, K. 9, 20, 73 f., 84, 88, 94, 96f.
 Reiner, H. 93, 94, 105
 Richard v. St. Viktor 61, 67–70, 82f., 85–89, 114, 119 f., 122
 Richter, V. 122
 Ricoeur, P. 22, 23, 88
 Rombach, H. 81

 Sade, D. A. F. de 33
 Salmann, E. 93, 102, 108, 120
 Schadel, E. 84
 Scheler, M. 26
 Schellenberger, B. 49
 Schelling, F. W. J. 20, 35 f., 98
 Schiller, F. 101
 Schlegel, F. 45
 Schlette, H. R. 14 f., 18
 Schlitt, D. 80
 Schmitz, Ph. 39
 Schüller, B. 106
 Schwartländer, J. 36
 Seidel, Ch. 16
 Sill, B. 81, 108
 Simonis, W. 74
 Sokrates 50, 93, 108
 Sölle, D. 114
 Sophokles 7, 11 f., 42, 122
 Spaemann, H. 44
 Spaemann, R. 32, 103, 118

- Speyr, A. v. 107
 Spinoza, B. de 112
 Splett, J. 10, 17, 20, 24, 26, 29,
 32, 37, 44, 50, 58, 75, 87
 Stirner, M. 47
 Stroescu, N. 119

 Thomas v. Aquin 81, 89,
 91–93, 95 f., 98, 106, 107,
 111, 114, 116, 118 f., 121
 Tillich, P. 27, 33
 Ulke, K.-D. 13
 Ulrich, F. 115
 Ungaretti, G. 24

 Völkel, J. S. V. 103
 Volkmann-Schluck, K. H.
 76
 Waggerl, K. H. 116
 Wagner, R. 101
 Weil, S. 105 f.
 Weissmahr, B. 78
 Weizsäcker, C. F. v. 112
 Welte, B. 88, 93, 98, 113
 Wernlein, K. F. W. 103
 Whitehead, A. N. 33
 Wittgenstein, L. 24

 Ziebarth, U. 45

BIBLIOGRAPHISCHE NOTIZ

In einer ersten Fassung liegen die Argumentationen dieser Kapitel an folgenden Orten vor:

- Agnostizismus, in: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen
 (hrsg. v. U. RUH, D. SEEGER, R. WALTER), Freiburg 1986, 7–10;
 Wissenschaft – Grenzen zur Religion? in: StZ 205 (1987)
 330–338;
 »... im Endlichen nach allen Seiten«? Zum christlichen Ganzheitsver-
 ständnis, in: A. BILGRI/M. LANGER (Hrsg.), Weite des Herzens –
 Weite des Lebens. FS für Abt Odilo Lechner, Regensburg 1989,
 Bd 1, 263–270.
 Liebe, I Phänomenologisch, IV Biblisch, V Systematisch, in:
 F. KÖNIG/H. WALDENFELS (Hrsg.), Lexikon der Religionen, Freiburg
 1987, 374–379;
 Dasein und Ihm gehören. Der Dritte in unseren Beziehungen, in:
 Entschluss 42 (1987) H. 6, 11–13;
 Actualitas trina – personologisch. Über Menschsein als Bild des drei-
 einigen Gottes, in: E. SCHADEL (Hrsg.), Actualitas omnium actuum.
 FS für Heinrich Beck, Frankfurt/M.–Bern u. a. 1989, 197–208;
 Appetitus naturalis? Erneute Reflexionen zu einem alten Thema, in:
 ThPh 63 (1988) 519–536.

