

Jörg Splett

DENKEN VOR GOTT

Philosophie als Wahrheits-Liebe

alla mia donna gentile
für Ingrid

... que amica sia di veritate
DANTE ALIGHIERI

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung	6
1. ÜBER RELIGION NACHDENKEN?	11
Herkunft	11
Gestalten	12
Probleme	15
Ein Begriff von Religion.	17
Worum es letztlich geht	19
1. Exkurs: "Fünf gerade sein lassen" oder "Der Wahrheit die Ehre"?	23
2. "GLÜCK, AN DEN GRUND DER RELIGION ZU RÜHREN."	28
Metaphysik?	28
Zur Geschichte	29
Unverkürzte Philosophie	31
Metaphysisches Argumentieren	33
Im Licht der Wahrheit: Gottesbeweise?	35
Metaphysische Theologie als Antwort.	37
2. Exkurs: Nathans Weisheit?	41
3. VERNUNFT IM DIENST "VERNÜNFTIGEN DIENSTES"	46
"Was dürfen wir hoffen?"	46
Einspruch im Namen der Sittlichkeit	47
Sittengesetz als Gottes-Erweis	49
Sittlichkeit vor Gott	51
Leben mit Gott	54
4. SOKRATES: DIE WAHRHEIT UND DAS GUTE	59
Aporie des reinen Verstandes.	59
Vernünftig-sein	61
Mutige Sorge um die Seele.	64
Konsequenz und Frömmigkeit	67
5. DANTE ALIGHIERI: DIE DAME PHILOSOPHIE	70
Himmlische Herrin.	70
Praxiswissenschaft	71

Menschliche Lebensform	73
Beatrice	75
Hoffnungs-Weisheit	76
Eros?	78
Wahrnehmung und Mit-Sein	79
6. JOHN HENRY NEWMAN: GEWISSENS-LICHT	83
Gewissenserfahrung	83
(Echo der) Stimme Gottes	85
Glaube(ns begründung) als Gewissenssache	88
Intellektuelle Redlichkeit	91
7. HANS URS VON BALTHASAR: WAHRHEIT IN HERRLICHKEIT	94
Wesensort Wahrheit	94
Wahrheit als Freiheit	96
Wahrheit als Geheimnis	97
Anteilnahme	101
In-ständigkeit	102
8. KARL RAHNER: MYSTIK?	105
Nachterfahrung	105
Christus-Glaube	107
Praxis	110
Gebet	112
9. DAS ÄRGERNIS VON GOTTES MENSCHLICHKEIT	117
Gott der Ganz-Andere	117
Anthropomorphismus?	118
Weder Idol noch Abbild	121
Erscheinung in Geschichte	124
Gott als Mensch	127
3. Exkurs: Christliche Botschaft in heutiger Kunst?	130
10. SPRACHLOS VOR LEID UND SCHULD?	134
Dualistisch/monistische Konzeptionen	135
Schöpfung aus nichts	138
Welt-Offenbarung	141

Offenbarung im Glauben.	144
Treue, die hofft	146
11. GNADE	151
Eine "altmodische Kategorie"?	151
Gnade des Daseins	153
Gnade der Pflicht - der Vergebung	154
Gnade der Gnade	156
Zu und in Gott.	158
Bibliographische Notiz.	162
Namenregister	163

Einführung

"Ich möchte sagen 'dies Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben', aber das wäre heute eine Schurkerei, d.h. es würde nicht richtig verstanden werden. Es heißt, es ist in gutem Willen geschrieben und soweit es nicht mit gutem Willen, also aus Eitelkeit etc., geschrieben, soweit möchte der Verfasser es verurteilt wissen. Er kann es nicht weiter von diesen Ingredienzen reinigen, als er selbst davon rein ist." So LUDWIG WITTGENSTEIN im Vorwort (1930) zu seinen *Philosophischen Bemerkungen*. Wie diese Sätze ihrerseits richtig verstehen?¹

Beginnen wir mit dem zweiten: es sei aus gutem Willen geschrieben. Insoweit nicht, soll es verurteilt werden. Wird also vom Leser eines philosophischen Buches erwartet, daß er den Autor beurteilt? Hätte er nicht nach richtig/unrichtig, wahr/falsch, (bloß) behauptet/ erwiesen und dergleichen zu fragen - unabhängig vom Seelenzustand des Verfassers? - Andererseits gehört es zur philosophischen Tradition, zwischen 'richtig (zutreffend)' und 'wahr' zu unterscheiden. Das Organ der Wahrheitserkenntnis aber sei letztlich nicht ein Vermögen, sondern der Mensch selbst, in seinem vom Gewissen bestimmten Person-Kern. Hier liegt neben/hinter manchem Allzumenschlichen der tief humane Grund für den eigentümlichen Ernst und die Schärfe philosophischer Dispute.²

Wer indes sollte hier letztlich richten dürfen? WITTGENSTEIN nennt vielleicht bewußt kein Subjekt der Verurteilung (die Alttestamentler kennen ein *Passivum divinum*). So wären wir beim ersten angekommen: bei der Ehre Gottes. "Schurkerei" kann nicht die Anmaßung sein, ihr dienen zu wollen; denn zugleich beansprucht der Autor, uneitel guten Willens zu schreiben. Er macht freilich selbstkritische Vorbehalte; doch täte er das bei der Ehrung Gottes nicht minder. - Schurkisch wäre also, etwas zu sagen, was voraussehbar nur mißverstanden würde?

Aber muß es dies? Dem abzuhelpen, ist die Absicht des hier vorgelegten Buchs. Es will also nicht bloß dafür plädieren, von und über Gott zu sprechen - obwohl schon dies (jedenfalls bzgl. Gottes ohne Artikel) unter Philosophen unüblich geworden ist. Es möchte überdies ausdrücklich den Ort solcher Erörterungen und das "Licht", in dem sie stattfinden, zum Thema machen: auf welche Instanz beruft sich, wer weder fiktional erzählen noch nur technisch prakti-

¹ Vgl. ähnlich PABLO PICASSO: "Etwas Geheiligt, darum geht's. Man müßte ein Wort dieser Art gebrauchen können, aber es würde schief aufgefaßt, in einem Sinn, den es nicht hat. Man müßte sagen können, daß ein bestimmtes Bild so ist, wie es ist, mit seinem Gehalt an Kraft, weil es 'von Gott berührt' ist. Aber die Leute nähmen es krumm. Und doch kommt es der Wahrheit am nächsten." Über Kunst. Aus Gesprächen zwischen Picasso und seinen Freunden ausgewählt von D.KEEL, Zürich 1982, 20f.

² J.G.FICHTE: "Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat." Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797): Werke, Berlin 1971, I 434.

sche Vorschläge machen will, sondern prinzipiell zu reflektieren und grundsätzlich zu argumentieren beansprucht?

So geht es in den drei Kapiteln des ersten Teils um ein *Plädoyer* für "Philosophie als Gottesdienst", wie HEGEL sagt³ (wobei mit dem Wort freilich nicht seine eigene Ausführung akzeptiert sei⁴): Denken der Religion als An-denken ihres Grundes - in Geheiß und Verheißung. Die Menschlichkeit solchen Dienstes verteidigen eigens die beiden Exkurse - gegenüber "humanem" Wahrheitsverzicht und der Beschuldigung Gottes in Nathans Parabel.

Im zweiten Teil kommen Zeugen für diesen Lebens-Einsatz zu Wort, "Liebhaber des Verstehens" (*philosophoi*), weil Freunde der Wahrheit. Exemplarisch schlägt sich der Bogen von der Antike bis heute (vom Rückblick zum Ausblick): SOKRATES, DANTE, NEWMAN, V.BALTHASAR, K.RAHNER.⁵

In Aufnahme ihrer Wortmeldungen vertieft der dritte Teil die Denkrichtung des ersten ausdrücklich bis zu ihrer Umkehr (entsprechend wandelt sich der Genitiv im Untertitel). Liebe zur Wahrheit entspricht nur dann ihrem Namen, wenn ihr bewußt bleibt, in welcher Zuverlässigkeit immer schon die Wahrheit uns zugetan ist - im doppelten Wortsinn: als Licht uns zugeteilt und zugewendet, so aber selbst uns auf- und einleuchtend, uns zugewandt.

Wirklich "vor Gott" denkt nur, wer dem Unvordenklichen nach-denkt. Wer die Wahrheit - wie flüchtig und gebrochen auch immer - erblickt hat, weiß sich angeblickt: "cogitor ergo sum".⁶ Man konstruiert nicht, sondern empfängt. Und im Empfang wird uns hier nicht bloß etwas mitgeteilt - Wahrheiten über uns und die Welt und beider (Ab-)Grund, sondern das Licht schenkt sich selbst. Als Wahrheit vielfacher Zuwendungen erscheint die (Selbst-) Zuwendung der Wahrheit - und darin die Mitteilung Seiner selbst. Philosophisches Fragen ist darum eigentlich Antwort, aufmerkende Anteilnahme.

Darf man in unserer Lage so reden? Dem stellen sich die drei Kapitel. Vom Ärgernis der Menschlichkeit Gottes führt der Weg, über einen Exkurs zum Beitrag heutiger Kunst, zu unserer Sprachlosigkeit vor den Unmenschlichkeiten dieser (Seiner?) Welt; schließlich - im Ziel des Aufstiegs oder auch im Mittelpunkt der Denkgänge - zu der so verletzlichen wie unersetzlichen Kategorie der *Gnade*.

Dabei beansprucht die gesamte Untersuchung (besonders Kapitel 2 wird das entfalten) philosophischen Status, auch wenn sie als christliche sich immer wieder an der Grenze zur Offenbarungstheologie bewegt. (Gelegentliche Grenzüberschreitungen werden eigens markiert.) Sie sieht sich auf dem Feld der Vernunft als dem natürlichen Boden der Gläubigen wie der Nichtgläubigen, im Miteinander des selben Bemühens: um die Wahrheit, die ein Menschengesicht

³ Kap. 2³³. Vgl. F.W.J.SCHELLING: "Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Dasein oder Nichtdasein Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse." Denkmal... SW (Kap. 3¹⁸) I/8, 42.

⁴ J.SPLETT, Wie absolut ist der Hegelsche "Absolute Geist"? in: P.EHLEN (Hrsg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Ein deutsch-russisches Symposium, München 1994, 157-184.

⁵ Für wenigstens zwei der hier fehlenden Namen verweise ich auf anderwärts Vorgelegtes: B.PASCAL (Der Mensch ist Person [Kap. 2¹⁸], Kap. 3) und S.KIERKEGAARD (siehe Kap. 7²⁸); M.BLONDEL kommt bereits in Kap. 2 zu Wort; außerdem: Dialektik des Tuns - Dialogik - Person-Sein in trinitarischer Analogie, in: TheolPhil 61 (1986) 161-175, und J.SPLETT, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt/M. 1993, Kap. 4. Schließlich sei noch C.S.LEWIS genannt (Liebe zum Wort [Kap. 5²⁵], Kap. 9).

⁶ F.X.V.BAADER: "Daher genügt nicht das *Cogito ergo sum*, sondern nur das *Cogitor (a Deo) ergo sum*." "*Cogitor ergo cogitans sum*." Sämtl. Werke, Aalen 1963, XII 238. 325 (Erläuterungen zu SAINT-MARTIN). Vgl. VIII 339: "Anstatt mit Cartesius zu sagen: ich denke, also bin ich, sollte man sagen: Ich werde gedacht, darum denke ich, oder: ich werde gewollt (geliebt), darum bin ich." (Vorlesungen über spekulative Dogmatik). Siehe W.LAMBERT, Franz v. Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens, Innsbruck 1978. Flüchtig: PLATON, 7. Brief 341 d - Lk 24,31.

hat.⁷ Und um den Menschen, der menschlich nur bleibt, wenn *ihr* zugetan, einsam wie gemeinsam ringend darum,⁸ ihr die Ehre zu geben.

⁷ A.CAMUS: "La vérité a un visage d'homme." La Postérité du Soleil. Photographies de H. GRINDAT. Itinéraire par R.CHAR (1952), Lausanne 1986, XXVII.

⁸ Letzterem dienen Bezüge, Anfragen und Auseinandersetzungen - in den Fußnoten meist. Der Einwände hiergegen und ihres Rechtes bewußt, sieht der Verfasser dennoch nach wie vor (Zur Antwort [Kap. 4¹⁰], Kap. 1; Mit-Sein [Kap. 2³] 93³) im intensiven Gespräch den Ernst der Wahrheitssuche und - für Unterredner wie Mithörende - den Königsweg zu ihrer "Findung" (K.RAHNER, Schriften VI 104ff).

I. PLÄDOYER

Erkenntnis weist in den Bereich des "Absoluten". "Deshalb ist das Wort 'Wahrheit' heute so unbeliebt" (G.PICHT). Durch Jahrhunderte haben die "Liebhaber der Weisheit" sich als Wahrheits-Freunde verstanden. *Amicus Plato, magis amica veritas*. Denn im Licht der Wahrheit sahen sie zugleich das Gottes-Licht. Müssen wir jetzt - wie NATHAN anrät - der Menschlichkeit wegen auf Wahrheit verzichten?

In den drei ersten Kapiteln plädiert der Frankfurter Philosoph für ein rechtes Verständnis von Religion, Mut zur Metaphysik und den Überschritt aus der Heils-Perspektive zum Respekt vor dem Heiligen. - In Teil II kommen Zeugen solcher Sicht zu Wort: von SOKRATES über DANTE, NEWMAN, V.BALTHASAR bis zu K.RAHNERS Ausblick auf künftige Mystik. - Daraus die Umkehr im Schlußteil: Nicht wir fragen, wir sind gefragt: von Gottes ärgerlicher Menschlichkeit, von seinem Schweigen zu unseren Unmenschlichkeiten, zuletzt vom herausrufenden Angebot seiner Gnade.

1. ÜBER RELIGION NACHDENKEN?

Beginnen wir also nicht ganz allgemein, sondern sogleich mit der Reflexion auf eine konkrete Grundkomponente unseres Lebens: auf Religiosität und Religion. Und - vielleicht typisch philosophisch - schlage ich vor, dieses Thema nicht unmittelbar als "Gegenstand" zu ergreifen, sondern behutsam erst einmal zu fragen, wie man es wohl am besten behandle. Philosophie denkt ja nie bloß über ihre Gegenstände nach, sondern immer auch - mehr oder weniger ausdrücklich - über ihr Nachdenken über diese. Ehe nämlich andere sie kritisieren, reflektiert sie selbstkritisch sich selbst. Das gilt grundsätzlich, mag aber bei Nebenfragen vernachlässigt werden. Bei einem Thema indes wie dem unseren, das ihr so nahe liegt (ihr nahe tritt?), bekommt die Selbstbesinnung ganz besonderes Gewicht.

Herkunft

Von ihren Anfängen an, vor zweitausendfünfhundert Jahren, hat Philosophie sich auch mit Religion und deren Inhalten befaßt. Und dies so, daß sie anfangs in ihrer Beschäftigung mit Religion ihrerseits Theo-logia war. Theo-logia, das heißt: Rede, Kunde von Gott, den Göttern, oder auch: vom Göttlichen. Das Wort ist - wie der Name 'Philosophie' - eine ursprünglich griechische Schöpfung. PLATON war es offenbar, der es eingeführt hat: in seinem großen Werk über den Staat. Er erörtert dort, wie man mit den mythischen Göttervorstellungen umgehen solle, wie mit dem, was HESIOD und HOMER, diese Lehrer der Griechen, von den Göttern berichten. Diese Geschichten werden der Ehre des Göttlichen und so auch jener der Menschen nicht gerecht. Man müsse die Kinder und Jugendlichen davor bewahren. Nötig sei also, läßt er SOKRATES sagen, ein "für die Götterlehre maßgebendes Gepräge".⁹

Hier wird also die tradierte Götterlehre im Namen des Göttlichen kritisiert. Das ist aber nicht die einzige Weise, wie Philosophen Theologie treiben; das kann auch verneinend, das Göttliche ablehnend geschehen. Doch geht es hier wie dort, das sagt der Name, um das Göttliche. Erst in der Neuzeit, im Prozeß der Aufklärung, verschiebt die Aufmerksamkeit sich vom Göttlichen, dem Sein, dem Einen und so fort zum Menschen. Zum Menschen, insofern er sich auf die Gottheit bezieht, d.h. zur Religion. Erst aus dieser Verschiebung geht also im 17. und 18. Jahrhundert hervor, was dann 'Religionsphilosophie' heißt.¹⁰ Für IMMANUEL KANT sammeln sich die Grundthemen der Philosophie in die eine Frage: "Was ist der Mensch?"¹¹ Eine Richtungs-umkehr und -einkehr, die alles andere als selbstverständlich ist - wir kommen darauf zurück. Sie wird, scheint mir, auch dadurch nicht verständlicher, daß heute Philosophen wie Theologen, und nicht bloß pastoral engagierte, diese Inversion wie selbstverständlich mitvollziehen.

Die moderne Religionsphilosophie ist also aus dem Emanzipationsbestreben der Aufklärung hervorgegangen. Und diese Herkunft hat Konsequenzen für die neue philosophische Disziplin. Die tritt nämlich mit dem Anspruch hervor, sich "mündig" selbst-zu-begründen, aus eigener Vernunft und Vernünftigkeit, und gerät somit gleich in kritische Spannung zu einem Grundmoment von Religion, dem Autoritätsbezug und gläubig akzeptierter Überlieferung.

Dies kennzeichnet übrigens auch die Religionswissenschaften, die sich ihrerseits aus diesem Aufbruch entfalten und verselbständigen und mit denen die Religionsphilosophie sich unablässig austauschen muß, um nicht "abstrakt" und leer zu bleiben. Erwecken sie nicht - und anscheinend nur sie unter den Kulturwissenschaften - den Eindruck, als würden sie ihren Gegenstand nicht recht mögen? Ich will niemandem zu nahe treten, doch der Leser sehe selbst: Wie begegnet ein Literatur- oder Musikwissenschaftler (jedenfalls vor dem kritischen Datum '68) Stücken und Autoren? Insbesondere entschieden wertend und die Hochformen zum Maßstab nehmend: DANTE, SHAKESPEARE, GOETHE, anstatt Moritaten oder Abzählreime; BACH, MOZART, BEETHOVEN, nicht Lieder aus der Küche. Demgegenüber nun die Einstellung

⁹ Der Staat II 379 a; vgl. W.JAEGER, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 12f.

¹⁰ Siehe K.FEIEREIS, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie, Leipzig 1965.

¹¹ Logik A 25 (Werke in sechs Bänden [W.WEISCHEDEL], Darmstadt 1966, III 447f).

von Vertretern der Religionswissenschaften zu Hochgestalten von Religion, dem Christentum vor allem, und zur Frage von Wahrheit und Rang im Feld des Religiösen überhaupt. Das kommt selbstverständlich nicht von ungefähr; in Kunstfragen hat es bei aller Schärfe von Konflikten doch keine Scheiterhaufen gegeben, nicht einmal, wenn ich recht sehe, Lehrstuhl-Entzug. Dennoch ist es mitzubedenken (siehe Anm. 9).

Die Faktoren dieser Entwicklung: innerphilosophisch-theologisch, konfessionell vor allem, wirtschaftlich-gesellschaftlich, politisch, kulturell wie interkulturell, privat- und wissenschaftsgeschichtlich, können wir jetzt nicht explizieren und müssen dies auch nicht. Hier mag genügen: die alten religiösen Selbstverständlichkeiten zerbrechen. Damit wird grundsätzliche Reflexion, prinzipielle Besinnung möglich und zugleich nötig. Religionsphilosophie steht an.

Im folgenden möchte ich erst deren Hauptgestalten mustern, um dann zweitens ihre Grundprobleme aufzugreifen. Erst dann, nicht zuvor, läßt sich drittens die Frage behandeln, was Religion sei.

Gestalten

Wonach sie gewinnen? Vielleicht am geläufigsten ist die Methode, die Vielfalt der Denkbemühungen um Religion nach deren leitendem Interesse zu gliedern. Dann kommen wir in einem ersten Zugriff auf drei: erstens Religionsbestreitung im Dienst der Freiheit und Selbständigkeit des Menschen, zweitens Verteidigung der Religion (de facto heißt das lange Zeit: des Christentums), also Apologetik, und drittens Erforschung und Untersuchung in theoretisch-wissenschaftlicher Absicht, anthropologisch, kulturphilosophisch. Nehmen wir diese Richtungen nun je für sich in den Blick.

Zuerst die Absage an Religion. Dafür hat sich der Ausdruck "Kritik" oder auch "radikale Kritik" eingebürgert. Doch das entspricht nicht dem Wortsinn. Kritik bedeutet nämlich nicht Ablehnung, sondern - vgl. Kunst-, Literatur- oder auch Film-Kritik - Beurteilung, unterscheidende Wertung. Außerdem unterstellt dieser Wortgebrauch wie selbstverständlich, eine Verteidigung von Religion könne nur unkritisch sein. Sie ist dies, unbestritten, nicht selten. Aber sie muß keineswegs kritiklos sein. Im Gegenteil sogar: tatsächlich liegen die Ursprünge religiöser Kritik im Raum des Religiösen selbst. Und dies in doppelter Weise: einmal kritisieren Religionen einander. Ich weise etwa auf die Kritik der Propheten an den Götzen hin, die mitunter wie eine Vorwegnahme FEUERBACHS oder FREUDS klingt. Wichtiger aber ist mir die innerreligiöse Kritik. Der Abt eines Zen-Klosters etwa muß feststellen können, ob ein Mönch tatsächlich die Erleuchtung erreicht hat oder dies nur behauptet. Ein Novizenmeister im Orden, der Regens eines Priesterseminars hat zu klären, ob jemand, der in die Gemeinschaft eintreten oder Priester werden möchte, wirklich zu dem Schritt berufen ist. Lehr- und Leitungsinstanzen müssen darüber befinden, ob bestimmte Prophetien oder mystische Erfahrungen gültig und echt sind oder ob Irrtum, Betrug oder Selbstbetrug vorliegt. Darum bergen religiöse Traditionen einen Schatz von Menschen-, Seelen-, Herzenskenntnis, vor dem vieles an heutigen psychologischen Funden verblaßt.¹²

Bestreitung der Religion sieht sie als falsches Bewußtsein. Sie untersucht dann die Ursachen der Entstehung eines solchen Bewußtseins und entwirft Kuren zur Therapie. Was macht sie als Ursachen religiöser Einstellung aus? Vor allem ungenügende Naturerkenntnis und mangelnde Beherrschung der Natur. Oder im Gegenteil Verlust an Naturgeborgenheit und ungetrübter Sinnlichkeit. Demgemäß setzen die Therapievorschlüge auf Fortschritt in Naturwissenschaft und Technik oder auf den Wiedergewinn von Verbundenheit mit der Natur. Die kann sich auf unmittelbare Sinnlichkeit und wie man sagt, "natürliche" Partnerbeziehungen, gesunde Sexualität beziehen. Sie kann anspruchsvoller die Kunst einbeziehen oder in Ästhetisierungsprogrammen das Leben insgesamt als Kunstwerk inszenieren. - Eine berühmte

¹² R.SCHAEFFLER, Religion und kritisches Bewußtsein, Freiburg/München 1973.

Formel für solche Programme hat sich in GOETHES Nachlaß gefunden: "Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, / Hat auch Religion; / Wer jene beiden nicht besitzt, / der habe Religion."¹³

Neben die Natur-Perspektive tritt sodann die gesellschaftsbestimmte. Hier konstatiert man politisch-gesellschaftliche Entfremdung, Unterdrückung in Familie und Staat. Die Ohnmacht der Unterlegenen, Denk-Angst und bei den Besserwissenden teils Selbstbetrug, teils Mangel an Zivilcourage, teils sogar bewußter Betrug verfestigen hier Fehleinstellungen. Aus dieser Sicht bereiten wissenschaftlicher Fortschritt und Aufklärung den Weg zur Humanisierung der Gesellschaft. Und gesellschaftliche Reformen machen religiöse Vorstellungen überflüssig.

Im Blick auf die Zukunft, die wir zu erwarten oder auch zu schaffen haben, stehen sich, wenn ich recht sehe, zwei Gruppen unter den Religionsgegnern gegenüber. Die einen erhoffen sich größeres Glück und Erfüllung für den Menschen. Sei es durch den Wiedergewinn des verlorenen Anfangs, sei es durch eine ganz neue Mensch- oder Übermenschwerdung als Evolutionsziel, also durch Überschritt in ein neues Bewußtsein. Andere - so etwa SIGMUND FREUD - haben eher eine desillusionierte, ernüchterte Zukunft vor Augen.

Zum "Ende der Neuzeit" aber sind die Entgegensetzungen von Religion und Natur wie von Religion und Gesellschaft fragwürdig geworden. Noch vor gut zwanzig Jahren verkündete man das baldige Ende der Religion in der modernen Stadtkultur. Wie der Mensch in der Wüste an Gott geglaubt habe und auf dem Land an natürliche Mächte, so glaube man in der Stadt allein an den Menschen. Heute stellt sich das zur Neige gehende Jahrhundert geradezu als eines der Religion dar. Das ist freilich selbst aus religiöser Perspektive nicht bloß positiv zu nehmen, blicken wir auf die Breite der Phänomene von militanten Fundamentalismen bis zu ausbeuterischen Geschäftsbetrieben, die sich nicht zuletzt aus steuerlichen Gründen als "Kirchen" bezeichnen.

Soviel zur ersten Gestalt von Religionsphilosophie, der kritischen bzw. antireligiösen. Ihre Angriffe auf die Religion haben sogleich von Anfang an deren Verteidiger zurückgewiesen. Das geschah vor allem in Entfaltung und Verfeinerung einer metaphysischen *Theologia naturalis* aufgrund der Vernunftnatur des Menschen. Dies unternahmen christliche, genauer: katholische Autoren (nach reformatorischem Glauben hat die Erbsünde unsere Vernunft so sehr verdorben, daß ihr ein Zugang zu Gott nicht erschwinglich ist). Doch auch Denker, die außerhalb der zerstrittenen Konfessionen eine "natürliche Religion" begründen wollten. Dabei wird allerdings - vor allem von dieser zweiten Gruppe - die Geschichte vernachlässigt, die doch - mit Autorität und Tradition - der Religion ganz wesentlich ist.

Neben die metaphysische Begründung tritt dann, in Anknüpfung an den Deutschen Idealismus, die "transzendente" Methode. "Transzendental" - das Fachwort könnte man auf Deutsch mit "überstieglich" wiedergeben - nennt I.KANT "alle Erkenntnis..., die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen... überhaupt beschäftigt".¹⁴ Und zwar unter der Fragestellung, was im vorhinein sich über die Möglichkeit solcher Erkenntnisweisen und deren Bedingungen ausmachen lasse. KANT selber ist zur Überzeugung gekommen, unser Erkennen sei auf den Bereich der Sinnes-Erfahrung beschränkt, ein theoretischer Gotteszugang darum unmöglich. Erst im Blick auf die Verpflichtung zum Guten und die Notwendigkeit, dessen Realisierung in der Welt erhoffen zu können, vertrat er in seiner praktischen Philosophie das Postulat: "Es ist ein Gott."

Anders als er, aber mit seiner Methode wollen nun katholische Denker die Religion transzendental rechtfertigen, indem sie nach Voraus-Bedingungen von alltäglichen und wissenschaftlichen Vollzügen fragen. Was muß gegeben sein, was muß ich denken, um so etwas zu denken wie zum Beispiel eben das Fragen selber oder ein Urteil? Und sie glauben, hierbei auf Grundvollzüge zu stoßen, die in der Religion ausdrücklich und thematisch werden.

¹³ Zahme Xenien, Sämtliche Werke (Artemis-Ausg.) II 404. Siehe den 3. Exkurs. - Zu GOETHE als Inbild des religiösen Genies bei GEORG SIMMEL und dessen Programm einer ästhetischen "Religiosität ohne Religion" siehe P.-O.ULLRICH, Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer *nach*-christlichen Religionsphilosophie, Frankfurt/M. u.a. 1981, bes. 188-194, 212-214.

¹⁴ KrV B 25.

Endlich kommt in unserem Jahrhundert ein existenziell-personalistischer Ansatz hinzu, aus der Krisen- und Umbruchssituation der verheerenden Kriege und ihrer Folgen. - Auch diesen beiden Vorgehensweisen, der transzendentalen wie der personalen, wird Geschichtslosigkeit und Mangel an gesellschaftlichen Perspektiven, an Gemeinschafts-Bewußtsein vorgeworfen. (Jüngst hat sich in Lateinamerika zur Befreiungs-Theologie auch eine Philosophie der Befreiung gebildet.)

Neben Gegner und Verteidiger tritt schließlich, drittens, eine Form des Religionsdenkens, die im 19. Jahrhundert Geltung gewinnt. Sie stellt - unter Ausklammerung des Für und Wider - die empirisch wissenschaftliche Untersuchung ins Zentrum: historisch, soziologisch, psychologisch, phänomenologisch. Solche Untersuchungen sind als solche und auch in ihren ersten Auswertungen noch nicht oder nicht mehr eigentlich philosophisch im klassischen Verständnis, sondern *religionswissenschaftlich*. Doch bedürfen sie eines Religionsbegriffes zur Bestimmung ihres Forschungsfeldes und seiner Strukturierung. Insofern sie ihn empirisch-induktiv gewinnen wollen, werden sie ihrerseits Religionsphilosophie - allerdings von nicht geringerer Formalität und Allgemeinheit als die bisherigen Gestalten.

Eine Sonderform ist die analytische Religionsphilosophie. Sie will das Sprechen in Religion und Religionstheorie untersuchen und versteht sich weithin als entscheidende Wende in der Geschichte der Philosophie. Darum kehren in ihr alle bisherigen Standpunkte wieder; aber aufgrund ihrer charakteristischen Engführungen hat sie nicht minder entscheidende Grenzen. "Der Sprachanalyse ist jedes Verfahren recht, das in einem beliebigen Kontext eine anscheinend 'klärende' Wirkung hat."¹⁵ Hatte sie anfangs religiöse Sätze schlichtweg als sinnlos und unsinnig abgetan, so verzichtet sie auch nach dem Abschied von solchen Thesen nach wie vor auf jene Frage, die den Religionen selbst von zentraler Wichtigkeit ist: die der Wahrheit ihres Bekenntnisses, der Wirklichkeit ihres Gegenübers.

Es gibt freilich inzwischen Autoren, die sich dieser Frage stellen, und doch in erheblichem Ausmaß sprachanalytisch arbeiten. Überhaupt scheint es so, daß die analytische Philosophie zunehmend entdeckt, daß man die seinerzeit überwunden geglaubten metaphysischen Fragen nicht los wird. Auch bei uns in Deutschland ist beispielsweise das Duell zwischen RICHARD SWINBURNE und JOHN L. MACKIE bekannt geworden.¹⁶ Doch im Maß wie die Wahrheits- und Wirklichkeitsfrage ins Spiel kommt, ist die reine Sprachanalyse verlassen. Jedenfalls, scheint mir, müßte die dritte Gestalt sich am Ende aus ihrer "Neutralität" in die ablehnende erste oder zustimmende zweite übersteigen, wenn sie ihrem Gegenstande gerecht werden will. Denn, wie gesagt, das religiöse Bewußtsein selbst vertritt die Wirklichkeit seines göttlichen Adressaten und die Wahrheit seiner Aussagen über ihn, so unvollkommen die auch immer bleiben mögen. Wer also die Wahrheits-Frage aussparen oder auf Dauer "offen halten" wollte, hätte das ausgeklammert, was für den religiösen Menschen selbst die Hauptsache und den Zentralpunkt darstellt. Geht es diesem doch nicht bloß um sich, sondern um die heilige oder göttliche Wirklichkeit, auf die er sich bezieht.

Darum wäre es vielleicht besser, die Religionstheorien und -philosophien nicht nach ihren Interessen zu gliedern, sondern eher nach den *Methoden*, denen sie folgen. Denn als Disziplin der Philosophie hat Religionsphilosophie als Erstaufgabe die Entwicklung eines angemessenen *Begriffs* von Religion, um von hier aus ihren beschreibenden, vergleichenden und wohl auch kritisch normativen Dienst tun zu können. Diesen Dienst hätte Philosophie im Blick auf den gelebten, den wissenschaftlichen wie philosophischen Umgang mit Religion und Religionen zu leisten. Wobei der gelebte Umgang vom Individuell-Privaten bis ins Gesellschaftlich-Politische reicht und in der ganzen Bandbreite sowohl die Innen- als auch die Außenperspektive beträfe.

Einen korrekten Religionsbegriff also. Hat den aber die erste Gliederung nach Interessen nicht bereits vorausgesetzt? Beginnen wir darum noch einmal neu. Auch unter methodologi-

¹⁵ H.SCHRÖDTER, Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme, Freiburg/München 1979, 247f.

¹⁶ Kap. 6³⁴ und Kap. 2²¹.

scher Rücksicht ergibt sich wohl eine Dreiheit: nämlich apriorisch-deduktives Vorgehen, empirisch-induktives und schließlich die phänomenologische Methode.

Deduktiv geht die Metaphysik vor. Was nicht heißen muß: rein apriorisch, bloß aus Begriffen, im üblichen Verständnis des sogenannten "ontologischen Gottesbeweises". Nachdem sie - auf unterschiedliche Weise - die Existenz eines Absoluten erwiesen hat, bestimmt sie von diesem, also von dem höchsten Wesen aus die Beziehung des Menschen zu diesem Wesen. Ähnlich stellt es sich für einen transzendentalen Einsatz bei den menschlichen Vermögen oder Grundakten dar. Religion wird hier als Wesens- und Unbedingtheitsvollzug erschlossen. Eine Kulturphilosophie entwirft dasselbe nicht vom Einzel-Subjekt, sondern von der Gemeinschaft her. Schließlich wird Religion aus ihrer Funktion bestimmt. Ihrer Funktion für das Individuum wie für die Gesellschaft. Und von dort her auch bewertet. - In all diesen Formen scheint das spezifisch Religiöse als solches, ich möchte sagen: dessen "Eigengeschmack", nicht berücksichtigt zu werden.

Dies wollen nun die empirischen Methoden leisten. Sie untersuchen "religiös" genannte Verhaltensweisen: Gebet und Opfer; Unterscheidung und Auszeichnung von Zeiten, Räumen, Menschen, Dingen und Geräten; die typische Sprache von Mythos und Kult und besondere Sprachhandlungen in Meditation und Liturgie. Mit der Häufung und Ausweitung des Materials "verdünnt" sich freilich der Gehalt und dürfte schließlich nicht allein für normative Zwecke unbrauchbar werden.

Hiervon unterscheiden möchte ich die im strengen Sinne phänomenologische Methode in der Nachfolge EDMUND HUSSERLS. Phänomenologie: Kunde, von dem, was erscheint, will erfassen, was sich zeigt. Sie erhebt an konkreten Vollzügen deren Wesensstruktur: Was ist zum Beispiel Gebet? Oder was macht - durch seine unterschiedlichen Formen hindurch - ein Opfer zum Opfer? Von dort her will sie ebenso die Wesensgestalt dessen gewinnen, worauf diese Vollzüge sich richten. Was ist unter Gottheit oder Gott zu denken? Hier verbindet sich also die Was-Frage mit transzendentalen Vorgehen. Darf man davon wohl am ehesten fruchtbare Ergebnisse erwarten?

Probleme

Doch kehrt damit die inhaltliche Frage wieder. Von woher nämlich gilt eine Methode und ein Religionsbegriff als angemessen? So stehen wir hier vor zwei Problemen: Wie ist bei unserem Thema *Objektivität* zu erreichen und wie möglicherweise die *Wahrheit*?

Die einen stellen sich auf den Boden der Religion selbst, um zu einem Verstehen aus Einverständnis zu kommen, zu einem Verständnis als Selbstverständnis der Religion und des religiösen Bewußtseins. Im Gegensatz dazu steht ein außerreligiöses Verstehensbemühen. Hier ist statt Einverständnis ein *Erklärungswille* am Werk.

Reine Objektivität läßt sich auf keine der beiden Weisen erreichen. Denn der Außenperspektive ist Religion "eigentlich" etwas anderes als Religion; nämlich z.B. "Opium", "Seufzer der Unterdrückten", wie es bei KARL MARX heißt, oder Gesellschafts-Stabilisation, "Heiliges Zelt".¹⁷ Eine Innen-Sicht aber schließt den Bestimmenden mit ein und blickt zudem konkret vom Innen *einer* Religion auf die anderen als von außen.

Reine Objektivität ist demnach grundsätzlich unmöglich. Sie ist dies übrigens bereits von Begriff und Wortsinn her: ohne jemanden, dem das Objekt wörtlich "entgegengeworfen" würde, für den es *Gegenstand* wäre, gäbe es kein *Objekt*. Dann aber darf sie auch nicht als Ideal-Maß fungieren. Denn das prinzipiell Unmögliche kann nicht zum Maß des Möglichen dienen, nicht einmal im Sinn einer befeuernden Utopie. Es geht darum nicht an, den selbstkritischen Einbezug des Subjekts in einer konkreten Religionsphilosophie als subjektiv oder gar subjektivi-

¹⁷ P.L.BERGER, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt/M 1973; H.LÜBBE, Religion nach der Aufklärung, Graz 1986. Deshalb müsse "man nach einhundertfünfzig Jahren einer glanzvollen Entfaltung der Religionswissenschaft am Ende feststellen, daß die Sache selbst... unverstanden und unberührt in einem Vakuum erscheint... paradoxe Gestalt einer Wissenschaft, deren einziger Ehrgeiz es ist, ihren Gegenstand zum Verschwinden zu bringen" (G.PICHT, Kunst und Mythos, Stuttgart 1987, 502f)

vistisch abzuwerten. Und ich bestreite darüber hinaus, daß Außen- und Innenperspektive in ihrer begrenzten Objektivität gewissermaßen gleichberechtigt seien. Dafür erinnere ich an meinen Hinweis zu Anfang auf das Feld der Literatur- oder Musikwissenschaft bzw. der Kunst-Philosophie. Doch bleibt es nicht zumindest zwischen den Religionen bei der von mir kritisierten Außenansicht?

Das ist unbestreitbar. Was also angesichts dieses Dilemmas? Um es zu entschärfen, bietet sich die These an, daß alle Religionen eigentlich ein und dasselbe wollen. Es gebe zwar "dogmatische" Lehräußerungen und Rechthabereien - wobei "dogmatisch" inzwischen schon ebenso negativ klingt wie früher nur "dogmatistisch" und "autoritativ" fast schon dasselbe bedeutet wie "autoritär" - ; doch jenseits dessen sei es letztlich nur um eines zu tun: das eine Göttliche, sagen die einen; unser Sinn und Heil, sagen die anderen.

Nun ist hierbei folgendes zu bedenken: Nach religiös sehr weit geteilter Überzeugung ist "alles religiöse Wissen um Gott... ein Wissen auch durch Gott", von ihm her empfangen.¹⁸ Wenn diese Überzeugung zutrifft, dann hat man kein Recht, von vornherein jede mögliche Offenbarung für gleich *gültig* und gleich revidierbar, das heißt am Ende, für *gleichgültig* zu erklären. Denn könnte nicht der Offenbarer selber Unterschiede darin machen, in welchem Maße, welcher Vorläufigkeit oder Tiefe, aus welcher Intimität er sich mitteilt? Wie wären zudem etwa der Wiedergeburtsweg einer lebens- und endlichkeits-gequälten Seele in ein Nirwana, das sie von sich und allem Mit erlöst, und die leibhaftige Auferstehung des vom personalen Gott bei seinem Namen Gerufenen zusammenzudenken?

Wollte man es dennoch versuchen: etwa als "perspektivisch" einander ergänzend, dann wird das nur möglich, indem man beide Hoffnungs-Thesen als subjektive "Ansichten" versteht, nicht als das Sich-Zeigen einer absoluten Wirklichkeit, des Heiligen selbst. Da hilft auch der Hinweis auf komplementäre Experimental-Ergebnisse in der Mikrophysik nicht. "Ansicht" könnte hier nicht als Erscheinung "objektiver" Seiten an der Wirklichkeit verstanden werden (auch dies steckt ja im Wort "Ansicht": ich habe sie nicht bloß als meine private; sie "bietet sich" mir, und ich kann sie gar auf einer Postkarte verschicken). Es handelt sich vielmehr nur, um das Wort des Philosophen KARL JASPERS zu übernehmen, um unterschiedliche "Chiffren" für das von beiden eigentlich Gesuchte. Und das wäre hier dann die Flucht aus der Welt.

Dazu jetzt nur die Gegenfrage, ob eine solche Position weniger "dogmatisch" und "intolerant" sei als die Wahrheitsansprüche der konkurrierenden Religionen, die sie damit abweisen und überbieten möchte.

Zur gängigen Rede von "dogmatischer Toleranz" bzw. "Intoleranz" aber, die eine unglückliche Dimensionen-Verwechslung bezeugt, siehe den zweiten Exkurs (Nathans Weisheit?). Würde agnostischer Wahrheitsverzicht allgemein, verträte also niemand mehr "Dogmen" (in Religion oder Wissenschaft oder Ethik und Politik), entfielen Toleranz mit. Bis zu jenem Datum freilich hätte auch der Agnostiker sie zu üben, nämlich dem gegenüber, welcher (noch) bekennt, er "wisse, an wen er glaubt" (2 Tim 1, 12). Und im Blick auf dieses Schriftwort bin ich nicht gewillt, die eingeschliffene Entgegensetzung von Wissen und Glauben einfach zu übernehmen. Wer glaubt, mag durchaus wissen (z.B., daß sein Freund oder sein Ehepartner ihm wohlwill) - und gibt es andererseits ein Lebenswissen, das keine Glaubensmomente enthielte?

Agnostizismus und Relativismus sind demnach mitnichten neutral-objektiv. Sie stellen ihrerseits je eine Position unter anderen dar und müssen es sich gefallen lassen, selbst danach gefragt zu werden, wie sie sich begründen. - Dasselbe gilt nun von Versuchen, die unterschiedlichen religiösen Lehren auf "Ansichten" im objektiven Wortsinn zurückzuführen: also auf Aspekte eines es-haften Weltbestands oder Weltgrundes. Es ist in keiner Weise sachgeboten, sondern entspringt persönlicher Option und Wertung, wenn Autoren die Person-Kategorien der Einzigkeit, freier Treue-Zusage und entschiedener Selbst-Festlegung Gottes als anthropomorph herabsetzen gegenüber apersonalen Naturbildern wie Lebensfluß, Energieablung, Weltmusik oder dem in verschiedenen Wassern je anders gespiegelten einen Mond.

¹⁸ M.SCHELER, Vom Ewigen im Menschen (Ges. Werke 5), Bern ⁴1954, 143.

Soviel grundsätzlich zum Problem der Objektivität und der Frage nach der Wahrheit in der Religion. Stellt man die Wahrheitsfrage aber näherhin konkret: als Frage danach, welche der Religionen denn die wahre sei, so übersteigt das die Kompetenz der Philosophie. HEGEL freilich hat gemeint, das Christentum als die Erfüllung von Begriff und Wesen der Religion, als "offenbare" und "absolute" Religion erweisen zu können. Aber er ist damit nicht bloß auf die Kritik seitens anderer Religionen gestoßen, sondern vor allem auf Widerspruch bei der christlichen Theologie. Denn um sein Ziel zu erreichen, mußte HEGEL den christlichen Glauben zu einer Art Philosophie transformieren, genauer gesagt, zu einer Vorstufe ihrer. Man muß jedoch kein Feind der Philosophie sein (deren es unter Christen zwar mehr als genug gibt), um solch eine Umdeutung von Religion und Glaube abzuweisen. Denn obwohl HEGEL als überzeugter Christ denken wollte, wird doch auch bei ihm die Religion gleichsam von außen, von "höherer Warte aus" betrachtet. Auch für HEGEL ist sie damit (um nochmals den früheren Ausdruck zu benutzen) "eigentlich" etwas anderes, als der Glaubende selbst meint.

Nein, die konkrete Antwort auf die Wahrheitsfrage ergeht stets nur innerhalb einer Religion, vom Glauben her bzw. theologisch. Sie geschieht als Glaubens*bekenntrnis*. Das heißt aber nicht, daß hiermit die Philosophie schon gänzlich verabschiedet wäre. Zunächst ist - zum Beispiel hinsichtlich polytheistischer Vorstellungen - auch Philosophie kritisch zuständig; diese Aufgabe hat sie bereits in der Antike wahrgenommen. Es ist durchaus ihres Amtes, als Religionsphilosophie das Wesen von Religion und deren "Unwesen"¹⁹ zu unterscheiden, also die vielfachen Formen von *Pseudoreligion* und Pseudoreligiosität ins Licht zu rücken. Dieser Begriff des Pseudoreligiösen gehört - nach Aussparung der philosophisch unklärbaren *Wahrheitsfrage* - zur Thematik der *Wahrhaftigkeit* im Raum der Religion. Er meint die entfremdende Verabsolutierung, die "Vergötzung" von Begrenzt-Bedingtem - oder auch eine zerstörerische "Totalisierung" des Absoluten, also die Vergötzung Gottes selbst. Auch das nämlich gibt es.

Freilich ist kein religiöser Vollzug von Unwesen frei. Tatsächliche Unfreiheiten bei Individuen, Gruppen, Vollzügen, Strukturen... innerhalb einer Religion rufen deshalb nach genauere Analyse. Widersprechen sie ("eigentlich") der Religion, in der sie uns begegnen, - und wären darum von ihr selbst her zu "richten"? Zu richten im doppelten Sinn dieses Wortes: also zu beurteilen wie dann auch zu beheben. Oder entspringen sie umgekehrt der betreffenden Religion? Dann begründen sie deren Beurteilung als Pseudoreligion. Insofern orientiert Religionsphilosophie sich an dem HEGELschen Satze: "Religion ist der Ort, wo ein Volk [ein Mensch, eine Gemeinschaft] sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält."²⁰

So zeigt sich als die bleibende Aufgabe der Religionsphilosophie die Grundfrage nach dem Wesen der Religion. Dabei hat sie als Philosophie, d.h. als die gemeinsame Sprache von Gläubigen und Ungläubigen, nach "innen" wie "außen" die religiöse Kern-Wahrheit zu wahren. Was nun ist diese Wahrheit? - Als die Grund-Alternative hierbei - gerade im Blick auf die eingangs erinnerte anthropozentrische Herkunft der Religionstheorie - benenne ich folgendes Entweder/Oder: Geht es zuletzt um den Menschen und (wie KANT gesagt hat) sein Hoffendürfen, in religiöser Sprache: geht es zuletzt um sein *Heil*? Oder hätte es ihm statt dessen zuerst und zuletzt um seine rechte *Antwort* zu gehen?

Damit stehen wir vor der Frage: Was ist Religion? Was macht ihren Begriff aus?

Ein Begriff von Religion

Als was soll Philosophie das Kulturphänomen Religion begreifen? Erwägen wir zunächst die Anforderungen an einen solchen Begriff. Er will - als philosophischer - vor allem der Selbstklärung und Selbstvergewisserung dienen bzw. er ist das Ergebnis eines solchen Klärungsprozesses.

¹⁹ B.WELTE, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg 1965, Kap. XIV: Wesen und Unwesen der Religion.

²⁰ Die Vernunft in der Geschichte (G.LASSON), Leipzig 1917, 105.

Damit sind von ihm Deutlichkeit und Eindeutigkeit zu verlangen. Im Blick auf Religion besagt dies zweierlei: erstens muß der Begriff anthropologisch allgemein sein - wie das Phänomen der Religion; zweitens muß ihm - dem religiösen Bewußtsein entsprechend - Lebensbedeutsamkeit eignen. Diese Doppelbedingung sieht der Frankfurter Philosoph HERMANN SCHRÖDTER im Grundzug der *Endlichkeit* erfüllt. Oder genauer - da es um ein spezifisches Humanum geht, um menschliche Existenz - nicht einfach in der Endlichkeit als solcher, sondern im Bewußtsein dieser Endlichkeit. Wobei nicht irgendwelche beiläufigen oder vorläufigen Grenzen gemeint sind, sondern durchgreifende, radikale Endlichkeit.

Zu dieser wurzelhaften Endlichkeit wie dem durchgreifenden Bewußtsein ihrer kann der Mensch sich unterschiedlich verhalten. Religion nun besagt die Gewißheit von deren realer Überwindung. "Ein Mensch, der sich seiner radikalen Endlichkeit bewußt ist *und* deren realer Überwindung sicher ist, der ist religiös."²¹ - Man sieht unschwer, wie dieser Begriffs-Bestimmung die bekannten innerreligiöse Grundworte 'Erlösung' sowie - allgemeiner - *Heil* entsprechen.

Damit wäre also Religion nach innen, nach ihrem Wesen und Was-sein bestimmt, nach ihrem *Inhalt*. Die Fachsprache der Logik nennt ihn "Intension" (zu unterscheiden von 'Intention' = Ausrichtung, Absicht). Inhaltlich also oder intensional haben wir damit einen Religions-Begriff. Wir könnten auch sagen: eine Definition von "Religiosität".

Zu einer vollständigen Begriffsbestimmung gehört darüber hinaus, daß auch die Beziehungen des Begriffs nach außen berücksichtigt werden. Außer dem Inhalt eines Begriffs ist auch sein *Umfang* zu bestimmen. Religion zeigt und verwirklicht sich äußerlich sichtbar. Und dieser Bezug auf "Objekte" (im weitesten Sinn) wird relevant, wenn man den Umfang des Religions-Begriffs festlegen will: seine Extension.

Nehmen wir nun zur Intension des Begriffs die Extension hinzu, dann ergibt sich als voller Religionsbegriff die Bestimmung: "Religion ist die Gesamtheit der Erscheinungen (bzw. Objektivationen), in denen Menschen das Bewußtsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung (d.h. ihre Religiosität) ausdrücklich machen."²²

Wozu dient nun der gewonnene Begriff? - Seine Hauptfunktion besteht H.SCHRÖDTER zufolge darin, eine sachbezogene vernünftige Diskussion möglich zu machen. Denn wir haben bei seiner Bildung auf Vorausentscheidungen verzichtet, die man leicht für "selbstverständlich" erklärt und darum nicht eigens thematisiert. Vielmehr wurde reine Begriffslogik mit Gegenstandsanalyse verbunden.

Die Definition beschreibt den begrifflichen Inhalt von Religion (also Religiosität) und macht insofern "ausdrücklich, als was Religion zu begreifen ist". Sie benennt differenziert die Inhaltsbestimmungen und ermöglicht so einen rationalen Diskurs "über Religion und über ihren Begriff selbst", der nicht ausschließt, wenn nötig, auch seinerseits diesen Begriff zu revidieren.

Die Definition strukturiert die unterschiedlichen Aspekte des Problems, nämlich das Endlichkeitsbewußtsein, die Überwindungsgewißheit und die Objektivation. Fehlt eins dieser drei Momente, hat man es nicht mit Religion zu tun. Und man *muß* es auch nicht notwendig mit ihr zu tun bekommen. Sie ist nach dieser Bestimmung zwar möglich, aber nicht unvermeidlich und unabdingbar mit dem Menschsein gegeben.

Das unterscheidet die Definition in meinen Augen vorteilhaft zum Beispiel von dem weithin übernommenen Religionsbegriff des evangelischen Theologen PAUL TILLICH. Für ihn liegt Religion vor, wo den Menschen etwas ernstlich und letztlich betrifft. Danach wären etwa SIGMUND FREUD, KARL MARX oder ein existenzialistischer Denker und Kämpfer wie JEAN-PAUL SARTRE als religiöse Menschen zu bezeichnen. Sie selbst aber würden sich das energisch verbitten. Und andererseits wäre zu fragen, inwiefern, mit welchem Recht die tatsächlich bestehenden Religionen dann den Religionsnamen sozusagen für sich reservieren.

Anders bei dem hier vorgestellten Begriff. Er bildet tatsächlich die Verallgemeinerung zu den einzelnen Religionen bzw. umgekehrt: die konkret begehrenden Religionen realisieren

²¹ Analytische Religionsphilosophie 296.

²² A.a.O. 298.

diesen Begriff als ihr "Generalisat". Zugleich aber sind sie als konkrete Realisierung reicher als der bloße Allgemeinbegriff; sie enthalten also "mehr" als dieser. Daher lassen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen ermitteln und klassifizieren.

Derart wird hier klar zwischen dem Allgemeinen und den Besonderungen unterschieden. Und das macht es möglich, in geordneter Weise Religion, Theologie, Religionswissenschaften und Religionsphilosophie von einander zu unterscheiden wie wechselweise auf einander zu beziehen. Theologie etwa wird selbstverständlich nicht bei der gewonnenen Formalbestimmung stehen bleiben können: Gesamt der Weisen, in denen radikale Endlichkeit gewußt und ihre Überwindung vollzogen wird. Andererseits erlaubt der formale philosophische Begriff als solcher es nicht, mit Berufung auf ihn seine Spezifizierungen zu verwerfen. Sich also auf ihn zu beschränken, um gleichsam über den Niederungen des Konkreten im Äther des Allgemeinen zu weilen, ohne Engagement in einer bestimmten Religion. Dazu paßt HEGELS hübsche Geschichte von einem, dem Obst verordnet wird und der nun "Kirschen oder Pflaumen oder Trauben" abweist, weil er 'Obst' will.²³

Die Dinge liegen eben nicht auf einer Ebene. Und der Wechsel zwischen ihnen beziehungsweise zwischen den Ebenen - in jeder Richtung - wäre jeweils selber rational zu rechtfertigen. So eröffnet die Definition unterschiedliche Problem- und Diskussionsfelder, inhaltlich wie formal und wohl unterscheidbar.

Wichtig sind dabei besonders zwei Themen-Bereiche: näherhin der eben angesprochene Komplex der Konkretisierung von Religion und Religiosität, also der tatsächlichen Ausgestaltungen des Begriffs in den bestimmten Religionen. Er wird für die Lebenspraxis relevant, und hier hätte eine - nicht minder konkrete - Religionskritik im eigentlichen Sinn des Wortes ihren Platz. Voran ginge dem sodann - weniger lebenspraktisch als prinzipiell theoretisch - die Problematik des grundsätzlichen Verständnisses von Religion und der Bildung ihres Begriffs.

Worum es letztlich geht

Nur zum letzten Problemkreis, dem grundsätzlichen Begriff von Religion, möchte nun ich selbst eine Anfrage formulieren, oder vielmehr eine entschiedene These. Mehr ist in einem solchen Kapitel nicht möglich, doch auch nicht nötig.

Meine Anfrage bezieht sich vor allen weiteren Punkten auf den vorgestellten Definitionsvorschlag selbst. Und innerhalb dieser Definition geht es mir um ihren intensionalen Aspekt. Diskutieren möchte ich also die gegebene Bestimmung von Religiosität: Bewußtsein radikaler Endlichkeit und der realen Überwindung dieser Endlichkeit.

Diese intensionale, also inhaltliche Bestimmung wirkt sich selbstverständlich sogleich auch schon extensional aus, also auf den Umfang des Begriffs. Anders gesagt: Aus dem, was Religion und Religiosität *bedeuten*, folgt bereits etwas dafür, was man mit diesen Begriffen *bezeichnet*. Davon war schon die Rede: Jemand, der sich zwar der Endlichkeit stellt und sich - sei's sogar "unbedingt" und "letztlich" - von ihr betreffen läßt, doch ohne sie damit real überwunden zu sehen, wird bei Gebrauch dieser Definition nicht wider Willen als religiös bezeichnet.

Da die Bestimmung zugleich nicht schon festlegt, wie und wodurch jeweils die Überwindung der Endlichkeit geschieht, schließt sie andererseits wohl auch niemanden aus, der sich als religiös verstehen möchte.

Wird allerdings wirklich in jeder Religion die Endlichkeit überwunden? Findet sich zum Beispiel im alten Israel der Mensch nicht einfach damit ab, am Ende - wenn es nur nicht zu rasch kommt - zu verstummen? Nimmt er es nicht hin, schließlich ohne Menschen- wie Gottesbezug ins Dunkel zu verschwinden, als "Staub"?

Und erst recht wäre vielleicht im Gegensinn zu diskutieren, ob wirklich jeder, der einer Überwindung seiner Endlichkeit gewiß ist und dies auch öffentlich, was dann wohl ebenso besagt: gemeinschaftlich dokumentiert, religiös heißen möchte. Ich denke etwa an das berühmte "monumentum aere perennius" des HORAZ. Der römische Dichter schreibt im dritten

²³ Heidelberger Enzyklopädie (1817) § 8.

Buch seiner Oden: "Also schuf ich ein Mal dauernder noch als Erz,/ Majestätischer als der Pyramiden Bau... Nein, ich sterbe nicht ganz; über das Grab hinaus / Bleibt mein edleres Ich..." Oder man nehme die Rolle des Politischen bei HANNAH ARENDT.²⁴ In beiden Fällen - und mit Einverständnis, wie ich glaube, der Autoren - würde ich nicht von Religion und Religiosität sprechen wollen.

Doch mehr als die Meinung der Nicht-Religiösen beschäftigt mich das Selbstverständnis derer, die sich selbst als religiös verstehen. Finden sie - als solche - sich in der Bestimmung wieder, die ihnen Endlichkeitsbewußtsein und Überwindungsgewißheit zuspricht? Bringt dieser Begriff korrekt zum Ausdruck, was sie sagen würden, wenn man sie selbst um eine Definition von Religion und Religiosität ersuchte?

Um einen möglichen Einwand sogleich zu entkräften: Ich glaube mit dieser Rückfrage nicht schon die formal-philosophische Ebene in die der "Spezialisierung" hinein verlassen zu haben. Das heißt, ich frage jetzt keineswegs von einem ausgewählten religiösen Standpunkt aus, geschweige denn etwa als Theologe - der ich gar nicht bin. Christ freilich bin ich; doch frage ich dies nicht *als* Christ.

Und noch etwas tut die Rückfrage nicht: sie möchte mitnichten bestreiten, daß tatsächlich der Religiöse sich beider Dinge bewußt ist: sowohl der radikalen Endlichkeit des Menschen als auch ihrer realen Überwindung. In Frage stellen aber will ich, daß dieses Bewußtsein den Religiösen *als solchen* charakterisiert. Ich möchte bestreiten, daß er diese Doppelgewißheit als *Wesen* und *Mitte*, als Definition seiner Religiosität nimmt.

Was damit gemeint ist, sei an einem Beispiel aus der Antike klarer gemacht, nämlich an der damaligen Diskussion über das Wesen der Freundschaft. Der griechische Philosoph EPIKUR hatte erklärt: "Jede Freundschaft ist um ihrer selbst willen erstrebenswert; ihren Ursprung jedoch hat sie genommen aus der Hoffnung auf Nutzen."²⁵ Wir suchen Freunde, "...um einen Menschen zu haben, der einem in der Krankheit beisteht, in Gefangenschaft oder im Elend hilft."²⁶

Dem nun hielt der Römer SENECA entgegen (ebd.), er wolle jemand, "bei dem er selber in Zeiten der Krankheit sitze, den er selber, wenn er rings umgeben von feindlicher Bewachung, befreie." "Wozu mache ich jemandem zum Freunde? Um einen Menschen zu haben, für den ich sterben kann; um einen Menschen zu haben, dem ich in die Verbannung folge, dessen Tode ich mich entgegenstellen und für den ich mich aufopfern kann."²⁷

EPIKUR trifft die Faktizität, und seine Definition ist zweifellos extensional gut brauchbar. Ohne Aufwand läßt sich obendrein die Umkehrung SENECAS (und sei es eine Sprosse höher) auf derselben Bedürfnis-Skala unterbringen. Der Mensch brauche eben nicht bloß Hilfe und Unterstützung, sondern auch die Freude daran, seinerseits helfen zu können. Hat nicht darum vor Jahren DALE CARNEGIE in seinem bekannten Ratgeber "Wie man Freunde gewinnt" empfohlen, dem anderen Gelegenheit dazu zu geben, einem einen kleinen Dienst zu tun?

Vielleicht aber zielt SENECAS Begriff von Freundschaft doch in anderer Weise auf das "Wesen" und den wahren Kern dieser hohen Möglichkeit des Menschen. Auf, mit HEGEL gesagt,²⁸ die "Seele" dessen, was der Name 'Freundschaft' meint. Dies hätte zur Folge, daß von EPIKURS Bestimmung keine Brücke zu SENECAS Definition führt: weder Extrapolation noch Sublimierung oder Vertiefung noch sonst etwas dieser Art, sondern allein eine Umkehrung und Umkehr der Mentalität in der Sicht dieser Dinge.

Wie also nun, wenn ähnlich hier in unserer Frage der vorgelegte Begriff zwar die normale Religiosität zum Ausdruck brächte, aber gerade nicht ihre Norm (um nicht gar mit dem

²⁴ Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960.

²⁵ Philosophie der Freude (P.M.LASKOWSKI), Frankfurt/M. 1988, 79 (Gnomolog. Vatic. 12).

²⁶ Nach SENECA, Ad Lucil. I 9,8.

²⁷ A.a.O. I 9,10.

²⁸ Enzyklopädie ³1830, § 216.

früheren Ausdruck von Unwesen statt Wesen zu sprechen)? Ich möchte als Beleg zwei christlich-theologische Zitate bieten:

Das erste ist ein früher Aphorismus des Schweizer Theologen HANS URS VON BALTHASAR: "Alle Religionen außer dem Christentum wollen dem Menschen eine Stütze, einen festen Standpunkt im ewigen Wechsel, eine Zuflucht in der allgemeinen Vergänglichkeit bieten. Dazu wurden sie erfunden... Christus vollzieht die umgekehrte Bewegung in die Zeit hinein, und zwar in ihre absolute Vergeblichkeit..."²⁹

Das zweite stammt - aus einem späteren Gespräch - von KARL RAHNER: "Die wichtigsten Probleme sind vielleicht die, die die Menschen von heute gar nicht für besonders wichtig halten. Nehmen Sie zum Beispiel die Grundfrage der Theologie nach Gott. Die meisten Menschen von heute würden mindestens an der Oberfläche ihres Alltagsbewußtseins der Meinung sein, daß ... höchstens die Frage gestellt werden kann, ob und warum und in welcher Hinsicht Gott für den Menschen wichtig ist. Ich halte diese anthropozentrische Frage nach Gott letztlich für verfehlt und bin der Meinung, daß diese merkwürdige Art von Gottvergessenheit vielleicht die fundamentalste Problematik von heute ist..."³⁰

Wir wollen jetzt nicht erörtern, ob v.BALTHASAR den anderen Religionen gerecht wird (er wird es nicht). Oder daß nach christlichem Glauben Jesus Christus durch eben seine Bewegung in die Zeit hinein doch unser ewiges Heil gewirkt hat. Ebenso wenig diskutieren wir jetzt, ob die Diagnose RAHNERs erst und nur für heute gilt. Oder inwiefern sie tatsächlich die fundamentalste Problematik aufgreife (ich meine dies freilich). Hier und jetzt will ich nur dies vertreten: Die Grundaussagen beider Theologen können nicht durch Spezifikation aus der genannten Allgemeinbestimmung abgeleitet werden. Sie stellen dieses "Generalisat" der Überwindung unserer Endlichkeit vielmehr bewußt in Frage.

Mag man anderen Definitionen vorhalten, sie seien (wenn nicht zu leer und allgemein) zu sehr christlich geprägt, dann scheint sich diese Bestimmung dem Vorwurf stellen zu müssen, das Christentum nicht mitzutreffen. Und nicht bloß den christlichen Glauben. Vom alten Israel war schon die Rede. Gleichermaßen wäre zumindest der litauische Denker EMMANUEL LEVINAS heranzuziehen. Er stellt gegen den Heilsgedanken, den er besonders im Christentum ausgeprägt sieht, seine Option einer rein ethischen "Religion für Erwachsene", ohne eschatologische Hoffnung.³¹ Auch hier möchte ich nicht die These selbst diskutieren. (Tatsächlich hat meines Erachtens der Christ - und nicht nur er - ein Recht, ja die Pflicht zur Hoffnung über die Todesgrenze hinaus.³²) Es reicht für mein Argument, daß jemand - und nicht irgendwer - sie entschieden *als religiöse* These vertritt. Sie paßt nicht mit der vorgelegten Bestimmung zusammen.

Diese Bestimmung habe ich vorgestellt, weil sie hoch reflektiert und sorgsam ausgearbeitet ist; so daß sie vieles andere übertrifft, was heute begegnet. Meine Anfrage daran meint darum auch nicht bloß ihren Autor. Er kann sich vielmehr, wie gesagt, auf einen fast allgemeinen Konsens unter Religionswissenschaftlern, Religionsphilosophen und Religions-theologen berufen. So gut wie einhellig wird heute ja als Grund- und Zielwort von Religion das *Heil* benannt.

Und diese Rede als solche bestreite auch ich nicht. Selbstverständlich geht es in den Religionen um Heil. Doch geht es *nur* darum - oder auch nur in erster Linie? Sein Heil schenkt die Gottheit dem Menschen "natürlich" auch. Und sie erwartet sogar, daß wir es von ihr erwarten. Als AHAS, König von Juda, in einer kritischen Situation darauf verzichtet, Gott um ein Zeichen zu bitten, hält ihm der Prophet JESAJA vor (Jes 7,12-15): "Genügt es euch nicht, Menschen zu belästigen? Müßt ihr auch noch meinem Gott lästig fallen?" Ein fast paradoxer

²⁹ Das Weizenkorn, Einsiedeln ³1958, 41.

³⁰ Karl Rahner im Gespräch (P.IMHOF/H.BIALLOWONS), II: 1978-1982, München 1983, 166.

³¹ Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt/M. 1992, 21-37 (und weitere Beiträge dieses Bandes).

³² J.SPLETT, Gotteserfahrung im Antlitz des Anderen? Im Gespräch mit Emmanuel Levinas, in: MThZ 45 (1994) 49-62.

Vorwurf, und doch berechtigt. Denn es gehört in der Tat zum Gottes-Bezug wie zu jeder personalen Beziehung, vom andern etwas zu erwarten. Aber die Frage ist doch, ob Bedürfnisse und Erwartungen eine solche Verbindung wesentlich definieren. Das gilt schon zwischen Menschen. Sollte es nicht auch und erst recht für das Gottes-Verhältnis gelten?

Erklärt man die KANTISCHE Frage nach dem, was wir hoffen; erklärt man die Sinnfrage oder die Heilserwartung zum Wesens- und Kernstück von Religion, dann kann ich nicht sehen, wie sich von daher ein Weg bahnen ließe zu dem Adel jenes Danks, den die große Preisung der römischen Meißfeier ausspricht, das "Gloria": "Wir danken Dir" - jetzt einmal nicht für das, was wir von Dir bekommen haben oder hoffen noch zu bekommen, sondern schlichtweg - "wegen Deiner Herrlichkeit." Siehe dazu ausführlich Kap. 3!

HEGEL hatte seinerzeit den Eindruck, es sei nunmehr Sache der Philosophie, Wahrheiten zu retten, welche "manche Art von Theologie" an den Zeitgeist verspiele. "... als ob die Philosophie sich scheue oder zu scheuen habe, an die religiösen Wahrheiten zu erinnern, und denselben aus dem Wege ginge, und zwar weil sie gegen dieselben sozusagen kein gutes Gewissen habe. Vielmehr ist es in neuern Zeiten so weit gekommen, daß die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von Theologie anzunehmen hat."³³

Bedarf es vielleicht auch heute wieder philosophischer Besinnung zur "correctio fraterna", brüderlicher Korrektur der Theologen? Vor dem Heil und jenseits seiner wäre von jenem Guten zu sprechen, das - wie schon PLATONS SOKRATES klarstellt - "anderes ist als retten und gerettet werden".³⁴ Wir müßten "der Wahrheit die Ehre geben" und jenem Guten Ehre erweisen, das - nochmals mit LEVINAS gesagt³⁵ - mehr tut als gutzutun: nämlich vom *Heiligen*.³⁶

Der Grundvollzug von Religion wäre demnach nicht Überwindung von Endlichkeit, weder Bitte darum noch Danksagung dafür, sondern in Selbstvergessenheit die *Anbetung* des Göttlichen. Darin kämen mit Christen und Juden auch muslimische Mystiker überein.

Anbetung als der selbstvergessene Lobpreis Gottes, insofern er Gott ist und ob seiner Göttlichkeit. Prägnant hat dies vor fast einem halben Jahrhundert der unvergessene Lehrer ROMANO GUARDINI ausgesprochen³⁷: "Die Anbetung Gottes mitten in der Verslossenheit der Zeit hat eine besondere Schönheit... Ist es nicht wunderbar..., sich sagen zu dürfen, daß man Gott die Ehre gibt, während er sich selbst in den Schein der Schwachheit bescheidet?... Es ist vielleicht das Größte, was der Mensch empfinden kann, zu wissen, daß er, der Vergängliche und in der irdischen Wirrnis Verfangene, dem sich bescheidenden Gott gibt, was ihm gebührt. Daß er diesem Gott in seinem Herzen den Thron aufrichtet und so für seinen Teil die Dinge richtigstellt."

³³ Vernunft in der Geschichte (Anm. 12) 18.

³⁴ Gorgias 512 d.

³⁵ Gott und die Philosophie, in: B.CASPER (Hrsg.), Gott nennen, Freiburg-München 1981, 81-123, 106f.

³⁶ Kap. 3³⁸.

³⁷ Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung, Würzburg 1949, 5-16 (Die Anbetung).

1. Exkurs: "Fünf gerade sein lassen" oder "Der Wahrheit die Ehre"?

1. *Statt Wahrheitsliebe Menschlichkeit?* - Die Philosophen in ihrer *déformation* professionelle hingen lange dem moralischen Vorurteil an, sagt uns NIETZSCHE, "daß Wahrheit mehr wert ist als der Schein".¹ Aber inzwischen hat man mit dem Glauben aufgeräumt, "daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist."² Der Wille zur Wahrheit und deren Wert haben nicht bloß ihre Selbstverständlichkeit verloren, so daß sie ihrerseits erst gerechtfertigt werden müßten, sondern man hat sie im Gegenteil ihres Unrechts überführt. Sei doch der Wahrheits-Wille "in Wahrheit" nur der Wille, recht zu haben, also die andern ins Unrecht zu setzen.

Im Blick auf Scheiterhaufen für Bücher und Menschen durch die Jahrhunderte hin sieht man bei Berufung auf Wahrheit die Humanität angegriffen. Nicht bloß gefährdet, sondern bedroht; denn man unterstellt dem Wahrheitszeugnis an sich schon Machtwillen und Herrschaftsdenken. So liest man in der philosophischen Handreichung eines Wissenschaftstheoretikers und Moral-Psychologen: "Es wird immer Menschen geben, die auf Grund mangelnder Friedensfähigkeit ihre Gewißheiten für wahr halten - und somit intolerant agieren."³

Dazu meldet sich vorerst die Frage, ob der Verfasser selbst seine Behauptung, wenn (wie anzunehmen) ihm gewiß, für wahr halte; beziehungsweise, was wir damit sollen, wenn nicht. Sodann und vor allem möchte ich nicht glauben, z.B. das Urteil: "Vergewaltigung ist verwerflich!" halte der Ordensmann höchstens für eine private, subjektive Gewißheit statt auch für objektiv wahr. Gleichwohl steht er mit seiner Ansicht nicht etwa allein.

In der öffentlichen Meinung und auch unter Philosophen scheint es heute vielmehr ausgemacht zu sein, daß Menschlichkeit sich nur durch Verzicht auf Wahrheitsansprüche bewahren lasse. Seit dem Tod des "Prawda-Gottes" heißt das neue Gespenst in Europa "Fundamentalismus". Über frühere Fronten hinweg sammeln die Geister sich gegen die einzig verbliebene Wahrheits-Instanz: die Kirche Christi. Bei NIETZSCHE liest man, die Pilatus-Frage auf den Wahrheits-Anspruch hin sei "Roms würdig: als die größte Urbanität aller Zeiten".⁴ Weniger römisch ist LESSINGS *Nathan* zum Lehrer antidogmatischen Mit-einanderseins avanciert.

Nun sei zu NIETZSCHE und Pilatus angemerkt, daß, wenn nichts sicher wahr ist, dies auch von dem Satz gilt, Unschuldige dürften nicht privaten Interessen aufgeopfert werden. Der Landpfleger könnte die Hände doppelt waschen; oder richtiger: er brauchte es überhaupt nicht. NIETZSCHE selbst wird darüber wünschenswert deutlich, mit dem Geheimwort der Assasinen: "Nichts ist wahr, alles ist erlaubt."⁵

Unverständlich bleibt mir, daß (zu LESSING) jemand wie HANNAH ARENDT sogar den *Kategorischen Imperativ*, also das Prinzip unbedingt zu respektierender Würde des Menschen, als "etwas durchaus Unmenschliches und Unbarmherziges" bezeichnet⁶ - als wäre nicht das Nein zu ihm, selbst nur die Einschränkung seiner Geltung, der Sturz in die Barbarei, womit nicht irgendein modischer Exotismus gemeint ist, sondern die indiskutable "Banalität des Bösen".

2. *Die Flucht vor der Wahrheit.* Wahrheit stellt ja nicht bloß eine Eigenschaft von Sätzen und Behauptungen dar. Man spricht auch von wahrer Menschlichkeit. Und hinter beidem, besser: darüber steht jene Richte des Wahren/Guten, die wir ihrerseits noch einmal Wahrheit nennen. Für Christen hat sie ein Antlitz (Joh 14,6); doch auch Nichtchristen gibt die Sprache zu denken, wenn sie uns aufträgt, "der Wahrheit die Ehre zu geben". - Im Blick hierauf zitiere ich einen Hinweis des Sprachmeisters WERNER KRAFT, der vor dem braunen Terror nach Jerusa-

¹ Jenseits v. Gut und Böse (JGB) 34: Sämtl. Werke (G.COLLI/M.MONTINARI), Krit. Studienausgabe, München/Berlin 1980 (= KSA) 5, 53.

² Zur Genealogie der Moral III 24 (KSA 5, 401).

³ R.LAY, Philosophie für Manager, Düsseldorf 1988, 211.

⁴ Nachlaß (KSA 11,100).

⁵ Genealogie... III 24 (KSA 5, 399).

⁶ Menschen in finsternen Zeiten (U.LUDZ), München-Zürich 1989,44.

lem entkam: "Wenn Menschen behaupten, sie wüßten nicht, was die Wahrheit sei, darf man sie höflich darauf hinweisen, daß sie wissen, was die Lüge ist. Die Lüge setzt die Wahrheit voraus."⁷

Gleichwohl muß der Mensch sie nicht akzeptieren. Andernorts habe ich ausführlich sechs Wege diskutiert, auf denen nicht bloß Zeitgenossen (und auch keineswegs stets nur die *anderen*) dem Wahrheitsanspruch auszuweichen versuchen.⁸ Sie seien hier in Kürze erinnert: 1. Auf seine Weise, je nach Standpunkt, sei eigentlich alles richtig und erlaubt, theoretisch wie praktisch genommen - was ohne weiteres auch ins Gegenteil führt. 2. Bestimmte Meta-Normen werden statuiert, an denen Urteile und Maßnahmen zu messen seien, vom Nutzen (für verschiedenste) bis zur puren Gewagtheit. 3. Die eigene Entschiedenheit und "Verantwortlichkeit" sei es, wodurch Sätze und Entschiede gültig werden. 4. Daraufhin ersetzen den Wahrheits-Disput Verdacht und Entlarvungsbemühen. 5. "Wo Aufklärung ist, da ist Autonomie; wo Autonomie ist, da ist Kritik; wo Kritik ist, da ist reflexiver Rechtfertigungszwang [beim anderen wie bei mir selbst]; aus der Reflexivität folgt Vernunftzerfall, aus dem Vernunftzerfall Beliebigkeit. Das ist die Kurzgeschichte der Aufklärung."⁹ So bleibt nur sich nicht festlegende "Offenheit" übrig. Die aber läßt sich nicht wirklich leben: 6. Verzicht auf geistiges Leben: "Ausstieg". - Dazu aber braucht man nicht zu erörtern, inwieweit der wirklich möglich sei. Es genügt, daß auch dies Entscheidung verlangt. Und die muß gerechtfertigt werden: im Licht der Wahrheit.

3. *Das Licht der Wahrheit.* Im Scheitern der Fluchten zeigt sich das Licht der Wahrheit als allgegenwärtig. Die Worte des 139. Psalms drängen sich auf: "Wohin soll ich gehen vor deinem Geist, wohin fliehen vor deinem Antlitz... Auch die Finsternis wäre für dich nicht finster. Die Nacht wäre hell wie der Tag, die Finsternis wie das Licht." - Dabei ist, um nochmals jedes Mißverständnis abzuwehren, diese Allgegenwart des Lichts nicht ihrerseits bloß ein unausweichliches Faktum, ein Muß (wie z.B. der Tod); vielmehr tritt uns darin ein hoheitlicher Anspruch entgegen, also ein "Du-sollst", das aus sich selbst gerechtfertigt ist. Eben dies will das alte Bildwort "Licht" zum Ausdruck bringen.

Zudem begegnet der Anspruch - auch dies zeigt das Wort 'Licht' an - nicht zuerst als Gebot, sondern als Angebot und Lebens-Zuspruch: Daß wir gut sein *sollen*, ist etwas, das wir *dürfen*. Und schon, daß wir es *sollen* - nicht erst, daß wir es wären - gibt dem Menschen seinen Rang.

Doch eben, daß wir nicht recht, daß wir unmenschlich sind, wird im Licht offenbar. Darum versteht es sich nicht von selbst, ihm die Ehre zu geben. PLATON schildert den Widerstand der Höhlenbewohner gegen den schmerzlichen Aufbruch zur Sonne.¹⁰ Schärfer sagt es das Johannes-Evangelium (3,20): "Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden. Wir "halten die Wahrheit nieder" (Röm 1,18).

Vor der richtenden Klarheit des Lichts, vor dem Heiligen sind die Menschen zu allen Zeiten geflohen. KIERKEGAARD hat diese Angst als die Verslossenheit des Dämonischen dargestellt. Doch zu allen Zeiten sind sie auch - in einer "Hoffnung wider alle Hoffnung" - zu ihm geflohen, zum *mysterium* nicht nur *tremendum*, sondern *fascinosum*; denn das Gute ist vor jedem Gesolltsein zuerst und ursprünglich gut. Das Heilige ist unser Heil.

So paradox es klingt, aber gerade dies erweckt noch einmal Widerstand und Angst. Zuerst, noch gut verständlich, wegen seiner Unverfügbarkeit. Das wahrhaft Heilige besitzt man nicht und man ist seiner niemals sicher. Darauf stützt sich dann die geläufige Abwehr jeden Wahrheits-Anspruchs: "Die Wahrheit kann man nicht haben." Nur liegt die Sache weniger einfach: sie nämlich hat durchaus uns; oder anders gesagt: es besitzt sie zwar keiner, aber (in

⁷ Zeit aus den Fugen, Frankfurt/M. 1968, 223.

⁸ Freiheits-Erfahrung (Kap. 2¹⁵), Kap.1: Wahrheits-Anspruch.

⁹ W.D.REHFUS, Die Vernunft frißt ihre Kinder, Hamburg 1990, 265.

¹⁰ Rep. VII (515d-516a).

einer ersten Bedeutung) haben wir alle sie - wie beispielsweise Kain einen Bruder hatte: dessen Hüter er war.¹¹

Und ist schon ausgemacht, daß in diesem Verständnis die Wahrheit stets nur und gleichermaßen von allen, nicht von einigen - oder gar einem - in besonderer Weise "gehabt" werden könnte (allerdings dann nicht bloß für diese[n] selbst, sondern für alle)? - Ist dies nicht bereits im ästhetischen Feld so, doch auch in der Wissenschaft und vor allem im Raum von Heilswissen und Weisheit? Wie erst, wenn wir die Wahrheit antlitzhaft, als personal zu denken hätten: als Freiheit, der allerletzt wir Vorschriften machen dürften?

Das nun weckt ressentimentvolle Angst um "demokratische" Gerechtigkeit. Darum verlangte ERNST BLOCH für die Bibel statt der Entmythologisierung ihre Enttheokratisierung, die Verabschiedung ihres Redens vom "Oben" und vor allem der "altmodischen" Kategorie der Gnade.¹² Wie aber, wenn ein letztes Heils-Wort über uns tatsächlich nur "von oben", aus der Gnade befreiender: uns erlösender Freiheit ergehen könnte (dazu das Schlußkapitel)?

4. *Zeugnis vom Lichte*. Dieses Tat-Wort *muß* nicht ergehen; es läßt sich nicht beanspruchen, schon gar nicht deduzieren. Das Licht der Wahrheit beschiene dann das Gelände der Selbstzerstörung des Menschen, seiner Geschichte als Unheilsgeschichte. Deren "Sinn" bestünde in der Apokalypse des selbstverschuldeten Widersinns unserer Unmenschlichkeit.

Daß dem - aus Gnaden - nicht so ist, sagt die christliche Botschaft und erhebt dafür ihren "Wahrheits-Anspruch". Es geht also nicht erstlich um eine neue Praxis und Praktik, obwohl sie daraus folgen; nicht die Bergpredigt ist die Mitte des Evangeliums, sondern die sie tragende Zusage neuen Lebens(rechtes) durch den Gott und Vater Jesu Christi, Jesu gelebte Treue zu diesem Wort im "Gehorsam bis zum Tod am Kreuze" und die Bestätigung dessen durch die Auferweckung des gehorsamen Zeugen.

Es geht auch nicht so sehr um Sachgehalte, also um Seiten und Dimensionen des Göttlichen, bezüglich derer wir uns in angstfreiem und großherzigem Austausch der verschiedenen religiösen Erfahrungen weltweit belehren und bereichern - lassen - sollten. Sondern es geht allererst um dies reine Daß: die endgültige Selbstzusage Gottes im Messias Jesus. - Dieses Daß wird, nicht bloß notgedrungen, sondern sach- und menschen-, ja schöpfungsgemäß, in Symbolen, bildhaft verlaublich; Sprache ist wesentlich metaphorisch; aber der Kern des Zeugnisses besteht in einer satzhaften Behauptung: "Herr ist Jesus" (Phil 2,11; 1 Kor 12,3), so sehr die Annahme dieses Daß, also der Glaube, "nicht auf den Satz zielt, sondern auf die Sache".¹³

Darum sind Glaube und Glaubenszeugnis - wie Menschsein und Menschlichkeit überhaupt - stets auch "dogmatisch", und nicht bloß nebensächlichweise. Was selbstverständlich nicht heißt, sie wären auf Sätze zu *reduzieren*. Darum verlangt der Ernst von Humanität wie Wahrheitsgewissen nach "Unterscheidung der Geister". Kein Satz sagt alles, und auch was er sagt, sagt er stets aus der ihm eigenen Perspektive. Darum ist er der Ergänzung, neuer Deutung und neuer Fassung bedürftig wie fähig.

Zur Unterscheidung gehört freilich auch, philosophische Sätze nicht mit theologischen in eins zu nehmen, und theologische nicht mit dem Offenbarungswort selber. Dazu in knappem Hinweis nur dies: *Philosophie*, umfassende und prinzipielle Reflexion von Dasein und Sein im Ganzen vollzieht sich als Disput von Einzelnen, im Austausch persönlicher Einsichten und

¹¹ J.SPLETT, Verantwortung für die Wahrheit. Offenheit für das Sein, in: *Diakonia* 24 (1993) 365-372.

¹² Kap. 11¹. Jetzt schreibt E.DREWERMANN gegen das "Prinzip von oben": "Das richtet sich gegen jede evolutive Weltanschauung, das vernichtet die Anthropologie. Psychologisch zerstört es den gesamten Erfahrungsbereich des individuellen Lebens. Soziologisch ist es eine Machtpyramide, eine Diktatur." Worum es eigentlich geht, München 1992, 229. Siehe J.SPLETT, Eugen Drewermann. Worum es wirklich geht, in: *ThPh* 67 (1992) 381-401.

¹³ THOMAS V.A., De ver. 14,8 ad 5. Vgl. M.LUTHER: "Tolle assertiones et Christianismum tulisti" (WA XVIII 603).

Perspektiven. *Theologie* ist die (wissenschaftliche) Selbst-Reflexion einer Glaubensgemeinschaft.

Darum hat der Theologe "für die Wahrheit seines Denkens am Glauben der Glaubensgemeinschaft Maß zu nehmen. Theologie ist niemals eine Privatunternehmung. Wird sie eine solche, wird sie zur Religionsphilosophie."¹⁴ Das macht Theologie nicht zur bloßen Nachrede und puren Wiederholung; der Glaube will sich ja verstehen, und dies geschieht nie bloß auf eine Weise. Glaubensgemeinschaften kennen eine Vielheit und Vielfalt von Theologien und theologischen Schulen; ein wirklich tiefgreifender Dissens führte freilich zu einer neuen Glaubensgemeinschaft.

Versteht sich schließlich eine Glaubensgemeinschaft von einem bestimmten Geschichts-Ereignis her, dann ist sie gegenüber der ursprünglichen Fassung dieses Ereignisses nicht gänzlich frei. Ihr ist ein konkretes Erbe aufgetragen, zu dankbarer Wahrung des Faktischen, d.h. der sich darin bekundenden Freiheit von Gott und Mensch,¹⁵ und damit auch die Last der Geschichte. - Christen berufen sich so auf Jesus aus Galiläa und die ihm eigene Tradition. Weder können sie darum deren Heilige Schrift durch die Edda oder die Upanishaden *ersetzen* noch das Zeugnis der ersten Gemeinden von ihm durch beliebige andere Bilder. Zu *übersetzen* haben sie freilich beides. Und das ist auch von Anfang an geschehen: in den griechischen, römischen, den germanischen, keltischen... Sprach- und Lebensraum hinein.

Dieser Prozeß kennt - vor dem Ende der Geschichte überhaupt - kein Ende. Aber er darf auch den bisherigen Weg weder vergessen noch verleugnen. Als gäbe es für Christen ein legitimes Zurück vor die großen Konzilien und deren Glaubensentfaltung zu den neutestamentlichen "Schriften als solchen", gar in deren bloß wissenschaftlicher Lektüre. Gewiß ist die Dogmatik "ein verstricktes Gewebe, in dem die verwickelsten Dinge vorkommen". Doch mit einem drastischen Bild protestiert schon HEGEL dagegen, daß dieser "Strickstrumpf.. aufgetrodelt worden, indem man das Christentum auf den planen Faden des Wortes Gottes [immerhin noch Gottes damals] zurückführen wollte."¹⁶ In diesem Sinn hat M. SCHMAUS das Dogma mit einem Wegweiser verglichen: "Es ist an der Wegkreuzung als Orientierungstafel der Beginn eines neuen Weges. Man weiß auf Grund des Dogmas, wie es weitergeht."¹⁷

Dabei ist der weitere Weg keine fertige Straße. Statt von einem Wegweiser spräche man besser von einem Richtungsanzeiger, da es verschiedene Wege (Theologien) in der selben Richtung geben kann - und sollte. Lebens-Wahrheit - erst recht Gottes Wahrheit folgt ja nicht dem Muster von zweimal zwei. So kann es hier auch nicht darum gehen, "fünf gerade sein zu lassen". - Wenn aber hier nicht, wo dann?

Zunächst einmal ist fünf tatsächlich ungerade. Niemandem hülfe es, wäre man ihm zuliebe bereit, "darüber mit sich reden zu lassen". Aber es wäre ein Schaden für alle, wollte man Leben auf diese Eindimensionalität reduzieren. Dies droht bei einem dogmatistischen Fundamentalismus, jedoch nicht minder bei einem ebenso starren Antifundamentalismus, der in jedem Bekenntnis-Satz nur eben diese Reduktion erblickt.

Aber das Bildwort meint mehr; es zielt auf die Frage der "Randunschärfen" von Wahrheit und der "Ausnahmen von der Regel". Hierher gehört das Konzils-Wort von der "Hierarchie der Wahrheiten";¹⁸ moralisch gewendet steht die Unterscheidung zwischen Prinzip und Normen¹⁹ an. - Wahrheiten sind zu gewichten und, ob zentral oder marginal, neu zu sagen, Normen

¹⁴ M.SECKLER, *Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft*, in: ThQ 157(1977) 163-176,168.

¹⁵ Vgl. P.HENRICI, *Aufbrüche christlichen Denkens, Einsiedeln 1978, 27-35* (Die metaphysische Dimension des Faktums).

¹⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie IV* (P.GARNIRON/W.JAESCHKE), Hamburg 1986, 11; vgl. zuvor schon: *Phänomenologie* (H.F.WESSELS/H.CLAIRMONT), Hamburg 1988, 499.

¹⁷ *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964, 143.

¹⁸ *Ökumenismus-Dekret 11*; vgl. K.RAHNER, *Schriften zur Theologie XV* 163-168.

¹⁹ Kap. 3¹⁷.

unterliegen geschichtlichem Wechsel. Aber neu und *anders* zu sagen ist die eine *selbe* Kunde, und das Prinzip (z.B. der kategorische Imperativ oder "Liebe") gilt bei allem Wandel ausnahmslos.

Natürlich ist nicht immer schon klar, ob eine bestimmte Umformulierung das Erbe weiterreicht oder verliert, ob eine neue Norm das Prinzip aktualisiert oder preisgibt. Fundamentalistisch jedoch ist das Nein zur Unterscheidung der Dimensionen, ob durch Bewahrer oder Reformier²⁰; und Zeichen theologischer Inkompetenz wäre es, die Klärung der Frage *letztinstanzlich* dem Disput der Fachwissenschaftler anheimzugeben - so wenig wir jetzt das komplexe Verhältnis von Lehramt und Theologie erörtern können.²¹

Ein anderes wäre, gerade auf dem angesprochenen Gebiet der Moral, die *pastorale* Frage der "geraden Fünf". Wichtig das Schriftwort vom geknickten Rohr und dem glimmenden Docht (Jes 42,3; Mt 12,20).²² Grundsätzlich: "Wer nicht wider uns ist, der ist für uns", wird als Ausspruch Jesu berichtet (Mk 9, 40). Wahrheits-Zeugen stehen immer in der Gefahr, in der Versuchung, das zu vergessen (die psychologischen Gründe dafür sind geläufig).

Aber es ist nur eine Gefahr, nicht etwa eine unausweichliche Konsequenz der Treue zur Wahrheit. Wie es mit der Humanität von Wahrheitsleugnung bestellt ist, haben wir eingangs erwogen. Und dort geht es wirklich statt bloß um Gefahr um Konsequenzen: Wenn nichts wahr ist, dann ist eben nicht bloß möglicherweise, sondern ipso facto alles erlaubt, oder richtig: haben Begriffe wie 'erlaubt', 'verboten' ihren Sinn verloren.

Darum muß zu dem einen Jesus-Wort stets auch sein Gegenstück genannt werden: nicht in der dritten Person, über Abwesende gesagt, sondern als Anfrage, Anstoß und Anspruch gegenüber dem anwesenden Hörer (Mt 12,30): "Wer nicht mit mir ist, ist wider mich." - Dieses Wort haben wir um des Menschen willen zu hören; oder wollte man auch bei Menschenrechtsverletzungen fünf gerade sein lassen? Doch der es sprach, hat sich nicht bloß mit dem zu kurz gekommenen Mitmenschen "identifiziert" (Mt 25,34ff); sondern er tat eben dies aus der Kraft und dem Recht eines ursprünglichen Eins-Seins mit seinem Vater (Joh 10,30).

Wer von diesem nichts weiß (die "Völker" - Mt 25,32), der wird allein auf seine Mitmenschlichkeit angesprochen. Aber schon hier gilt, im Diskurs: man hat nicht bloß den Gegner zu achten, sondern gemeinsam mit ihm - und nur so respektiert man ihn wirklich - "der Wahrheit die Ehre zu geben". Wie erst rücken die Maße zurecht, sobald dem Geschöpf sich der lebendige Gott offenbart! Wer Ihn kennen darf und seinen heiligen Namen, dem wird in und vor jenem zweiten das erste Hauptgebot (Mk 12,29-31) zur Lebensbasis: "Höre Israel, ER unser Gott, ER Einer! So liebe denn Ihn deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele..."

Hat Mit-Menschlichkeit für den Christen ihre Mitte und Höhe im Bekenntnis zum *Gott*-Menschen Jesus Christus, dann nennt er mit seinen Brüdern und Schwestern, und für sie, ihn *Herr* - "zur Ehre des Vaters" (Phil 2,5).

²⁰ J.SPLETT, Flucht vor dem Freiheitsrisiko. Fundamentalismus aus der Sicht philosophischer Anthropologie, in: H.KOCHANEK (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg 1991, 72-82, bes. 79f.

²¹ Vgl. W.KERN (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt, Freiburg 1982; B.LAURET, Lehramt, in: NHthG III 207-219.

²² Wobei man um des Menschen selbst wie um der Wahrheit willen der Versuchung widerstehen muß, die pastorale Frage dogmatisch lösen zu wollen bzw., wie man oft formuliert, den Anspruch der Wahrheit (dann meist - tödliches - Gesetz genannt, nach Joh 8,5; 19,7) der Barmherzigkeit zu opfern. Formal geschieht hier eine Kategorien-Vertauschung (vgl. zu Joh 8,5: 8,11). PASCAL hierzu: "Weshalb stört uns ein Hinkender nicht, wohl aber ein hinkender Geist? Weil der Hinkende einsieht, daß wir nicht hinken, und ein hinkender Geist behauptet, wir seien die Hinkenden." Pensées (LAFUMA 98/BRUNSVICG 80). Der LAFUMA-Ausgabe folgt im Deutschen: Gedanken (J.-R.ARMOGATHE/U.KUNZMANN), Leipzig 1987 (u.ö.)

2. "GLÜCK, AN DEN GRUND DER RELIGION ZU RÜHREN."

"Im üblichen Wortsinn existiert eine 'christliche Philosophie' so wenig wie eine christliche Physik", schreibt MAURICE BLONDEL in seiner berühmten "Lettre" von 1896.¹ Offenbar verstand man damals "üblicherweise" unter christlicher Philosophie Gedankengänge, die eher fromm als streng waren. Reflexionen - ähnlich wie heute Konzepte innerbetrieblicher Umstrukturierung oder neue Werbemaßnahmen "Philosophie" genannt werden -, die zudem weniger die Sache des Denkens als den hilfsbedürftigen Leser im Auge hatten: gut gemeint.² Andererseits wäre Philosophie, auch und gerade strenge Philosophie, durchaus von Physik zu unterscheiden. Diese ist - unter Aussparung alles Subjektiven - exakt, so daß es im neuzeitlichen Wortverständnis schlechthin unsinnig wäre, von christlicher Physik zu reden, nicht anders als von deutscher oder männlicher...³ Im wirklichen Philosophieren jedoch ist der Mensch als ganzer engagiert; hier bekommen solche Adjektive Sinn - über den diskutiert werden kann. Darum erschöpft Philosophie sich auch nicht in dem kritischen Geschäft, "die auf Vorurteilen gründenden Einwände aus dem Wege zu räumen"; sondern es ist positiv an ihr, "die Erfordernisse und Unzulänglichkeiten der Natur voll ans Licht zu bringen" (48/154).

Natur wird hier dem "Übernatürlichen" entgegengesetzt. Damit dürfte nicht bloß die "Natur des Menschen", sondern die Physis im Ganzen gemeint sein. Indem Philosophie darüber zu befinden hätte, wäre sie Metaphysik. Die aber wird schon als solche inzwischen kaum weniger abgetan denn ihre Fortbestimmung als "christlich". So müssen wir hiermit beginnen.

Metaphysik?

Zu Beginn der Neuzeit hat FRANCIS BACON geschrieben: "Sorge dich nicht um die Metaphysik. Es wird keine mehr geben, wenn die wahre Physik gefunden ist. Jenseits von dieser ist allein die Theologie."⁴ Und zum "Ende der Neuzeit" sorgt sich nicht um die Metaphysik, doch um den Metaphysiker ALFRED JULES AYER (ebd. 1293): "The metaphysician is treated no longer as a criminal, but as a patient."

Hier ist nicht der Ort einer detaillierten Begriffs-Analyse und -Historie. Gleichwohl setzt der weitere Gedankengang einige Mindesterklärunen voraus: Der Name '*Metaphysik*' soll rein bibliothekarisch darauf beruhen, daß ANDRONIKOS VON RHODOS die einschlägigen Schriften des ARISTOTELES hinter der Physik eingereiht habe. Doch schon KANT hat das nicht so recht glauben können.⁵ Gemeint ist nämlich jene "erste Philosophie" - so nennt sie ARISTOTELES selbst -, die im Blick auf die Naturdinge hinter deren Erscheinung zurück nach deren Was-sein fragt, und dies nicht bloß in konkret lebenspraktischem Sinn, sondern nach ihrem ursprünglichen und allgemeinsten Was-sein, ihrem eigentlichen Wesen. Dieses allgemeinste Wesen erblickt ARISTOTELES im Sein als solchem. So daß man sagen könnte, Philosophie sei die

¹ M.BLONDEL, Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude de problème religieux: Les premiers écrits de Maurice Blondel, Paris 1956, 5-95, 47 / Zur Methode der Religionsphilosophie (H.VERWEYEN), Einsiedeln 1974, 154; die Kapitel-Überschrift zitiert den Schluß.

² Vielleicht gilt auch von der Denk-Kunst, was GOTTFRIED BENN von der Literatur meint: daß "der Gegensatz von Kunst nicht Natur ist, sondern gut gemeint." Ges. Werke in zwei Bänden (D.WELLERSHOFF), Wiesbaden 1968, 1333f (Roman des Phänotyps, Statische Metaphysik).

³ Anders wird es übrigens schon hier, sobald man Wissenschaft konkret betrachtet. Nicht die Ergebnisse natürlich, doch Organisation, Forschungsvorhaben, Verwertungs-Ziele werden fast immer außerwissenschaftlich bestimmt (zumeist wirtschaftlich, militärisch, politisch). Kämen hier religiös-christliche Motive ins Spiel, dann ließe sich ein solcher Sprachgebrauch vertreten (vgl. zu P.BECKMANN und H.KASPER: J.SPLETT, Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen, Frankfurt/M. 1990, Kap. 2: Wissenschaft und Religion?, bes. 37f. Von BECKMANN nunmehr: Naturwissenschaftlicher Unterricht an katholischen Schulen. Heft 19 in Bd. 2 [Pädagogische Beiträge] von: R.ILGNER [Hrsg.], Handbuch Katholische Schule, Köln 1992ff).

⁴ HWP V 1283 (TH.RENTSCH).

⁵ Anm. 4: 1188 (TH.KOBUSCH). Siehe bes. H.REINER, Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik, in: ZphF 8 (1954) 210-237; DERS., Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik, ebd. 9 (1955) 77-99.

Frage nach allem, was ist, als solchem und danach, was 'ist' ist. Insofern ist Metaphysik *Ontologie* = Lehre vom Sein und vom Seienden, welcher Name freilich erst um 1600 auftaucht.⁶

Nun weiß man fachlich nur, was man nicht bloß nach seiner Tatsächlichkeit, sondern aus seinen Gründen erkannt hat. Die Frage nach dem Wesen, der ursprünglichen Washeit der Dinge fragt so zugleich nach dem ersten Prinzip von Sein und Seiendheit. - 'Prinzip' meint das, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird. Dies erste Seinsprinzip ist für die Griechen das göttliche Sein. Darum ist Metaphysik bzw. erste Philosophie als solche zugleich *Theologie*.

Das Wort meint also zunächst ein philosophisches Bemühen - und stammt aus der Philosophie. "Plato war der erste, der das Wort 'Theologie' gebrauchte, und er ist offenbar der Schöpfer dieses Begriffs."⁷ Inzwischen bezeichnet das Wort - ohne Zusatz verwendet - das Gesamt kirchlicher Disziplinen, die zur gleichnamigen Fakultät zusammengeschlossen sind. Zum Namen für ein philosophisches Arbeitsprogramm wird es durch Zusätze wie "natürlich", "rational" oder eben "philosophisch". Denn seit fast 2000 Jahren hat die Philosophie es in unterschiedlichster Weise mit einer Rede von Gott zu tun, welche sich auf *Offenbarung* beruft.

Erst so wird wohl die ganze Schärfe und Brisanz im Streit um die Metaphysik verständlich. Wobei die Gegner der Metaphysik *einerseits* die Gefahr terroristischer Wahrheitsansprüche abwehren wollen, wie sie die Religionsgeschichte (doch auch z.B. die Französische Revolution) belegt;⁸ *andererseits* - gerade aus Glaubensgewißheit heraus - einer Bevormundung des Glaubens vorbeugen und die Achtung vor dem Geheimnis bewahren wollen.⁹

Nach beiden Seiten will der Metaphysiker gegen Denk- und Redeverbote auftreten, sei es aus philosophischem Interesse, um den Ausgriff der Vernunft nicht zu bornieren, sei es in theologischer Absicht, um sich eine Basis für das gemeinsame Gespräch von Gläubigen und Ungläubigen zu erhalten.

Zur Geschichte

Die Situation wird verständlicher, wenn man sich die Geschichte des Verhältnisses vergegenwärtigt. Sie wird von BLONDEL, der die hier waltende Spannung ganz konkret durchlebt, das heißt: durchlitten hat,¹⁰ erhellend in der *Lettre* vorgeführt (54ff/162ff).

Die griechische Spekulation trat mit dem Anspruch auf, "die gesamte Ordnung des Denkens und der Wirklichkeit zu umgreifen", "um die Theorie vor die Praxis oder an ihre Stelle zu setzen und um in sich, mit dem ersten und letzten Wort über die Dinge, eine Art göttlicher

⁶ HWP VI 1189ff (K.KREMER).

⁷ W.JAEGER (Kap. 1¹).

⁸ Als ein Beispiel für viele: H.R.SCHLETTE: "Wer immer philosophisch-metaphysische Sicherheit als möglich voraussetzt oder gar behauptet - sei er Marxist, Positivist, Aristoteliker oder 'christlicher Philosoph' -, ist eo ipso (ob er das subjektiv will oder nicht) der Scharfrichter der Freiheit und der Protagonist des Terrors." Philosophie - Theologie - Ideologie, Köln 1968, 40; behutsamer in: DERS. (Hrsg.), Der moderne Agnostizismus (Anm. 6), 233, wonach Agnostikern die Vermeidung von Intoleranz nur "zweifelloos leichter" fällt als Atheisten und Religiösen. Dafür dann Anm. 3 und 4 im 1. Exkurs. Siehe Leben als Mit-Sein (Anm. 3), Kap. 1: Agnostizismus.

⁹ Ein Beispiel auch hierfür: P.YORCK v.WARTENBURG, demzufolge "die Gegensätzlichkeit der willentlichen Haltung hier Selbstbehauptung - Ethik -, dort Selbsthingabe - Religion - das Verhältnis der Philosophie als Metaphysik und der Religion zu einem gegensätzlichen macht." Bewußtseinsstellung und Geschichte, Tübingen 1956, 44.

¹⁰ Zuerst verweigerte ihm das Unterrichtsministerium den Lehrstuhl, weil seine Thèse von 1893, obwohl korrekt philosophisch, doch seine katholische Überzeugung nicht verleugnete; und als er dann bei seinen Universitätskollegen zunehmend Anerkennung und Verständnis fand, mußte er sich gegen theologische Kritiker verteidigen, die ihn modernistisch und "immanentistisch" auffaßten. Zur Orientierung über Leben und Werk samt Bibliographie siehe: P.HENRICI, Maurice Blondel (1861-1949) und die 'Philosophie der Aktion', in: E.CORETH u.a. (Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. u. 20. Jahrhundert. I. Neue Ansätze im 19. Jh., Graz 1987, 543-584.

Selbstgenügsamkeit zu finden" (55/164). Darum gab es zunächst eine Konkurrenz zwischen den herrschenden Philosophien und der christlichen Verkündigung als der - wie die Apologeten erklären - wahren Philosophie. Zugleich erweiterte und vertiefte der Offenbarungsglaube den Raum bisherigen Wissens und Denkens - bis in die geist-erschlossenen "Tiefen Gottes" (1 Kor 2,10).

Dabei kann jetzt durchaus offen bleiben, ob dieses Glaubensbewußtsein eines Wissens um das innergöttliche Leben zu Recht oder Unrecht bestand. (Und nicht offen, sondern ausgeschlossen bleibt hier ein Wahrheitsverständnis, das Wahrheit mit Beweisbarkeit, gar Beweisen gleichsetzt.) Jedenfalls ist ein Bewußtseinswandel zu konstatieren. Zunächst ergebe sich für das Mittelalter eine "hybride Verbindung" von Vernunft-Theorie und Offenbarungs-Gehorsam, und als aus dieser vorläufigen Synthese der Antagonismus wieder zu Aus-einander-setzungen führt, ist die Philosophie "nicht mehr, was sie war. Sie gibt sich jetzt unbewußt ein Ziel, das nicht aus ihr allein stammt" (58/168). Sie hat die antike Natürlichkeit und deren selbstverständliches Grenzbewußtsein verloren.¹¹ Daher der spezifisch neuzeitliche Absolutheits- und Totalitätsanspruch, in einander gleichsam ständig überholenden Wellen universalen Denkbemühens.¹²

Doch dieser Ganzheitsanspruch scheitert. (BLONDEL denkt vor allem an BARUCH SPINOZA, deutlicher wird es wohl noch bei GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.) Und er scheitert an ihr, der Philosophie, selbst: an ihrer eigenen, in dieser Geschichte erworbenen methodisch-kritischen Gewissenhaftigkeit. "Die antike Konzeption der Hegemonie, genauer, der Autarkie der philosophischen Vernunft ist somit durch den Fortschritt der Vernunft selbst zerstört worden" (66/176).

So kommt es zum Programm der Selbstbescheidung. In dieser Situation nun sehe ich grundsätzlich zwei Antwortmöglichkeiten. Entweder votiert man dennoch weiterhin für "Autonomie" - indem man entschieden auf prinzipielle Antworten verzichtet.¹³ Das kann nochmals doppelt geschehen: einmal in Selbstbeschränkung auf Sekundärprobleme (systematisch) oder auf rein historische Forschung - sodann zwar nach wie vor im Umgang mit den wirklich bewegenden Themen, doch nun in Selbstrücknahme auf die "Frömmigkeit des Fragens". - Oder man denkt dialogisch auch in dem Sinn, daß die Philosophie selber sich ins Gespräch begibt, nicht bloß mit den Natur- und Humanwissenschaften, sondern auch mit dem glaubenden Menschen. Wäre in der Tat nicht frömmere (= sich betreffen lassender) als das Fragen das Hören? Und hat nicht später MARTIN HEIDEGGER selbst so gesagt - unerörtert, wie weit er es auch getan hat?¹⁴

Zu einem Gespräch aber gehört, daß nicht im voraus schon ausgemacht ist, wohin es (die Teilnehmer) führt. Die biblisch-christliche Entdeckung der Person hat tatsächlich einen epochalen Wandel bewirkt. Einerseits muß man der gnostischen Selbstüberhebung eines Denkens widerstehen, das apriorisch meint erkennen zu können, was es sich doch einzig faktisch, in innergeschichtlicher Offenbarung (zu)gesagt sein lassen darf: vor allem Inkarnation und schuldtilgende Erlösung. Will Person aber andererseits ihre Situation einigermaßen angemessen reflektieren, dann kann sie sich nicht als bloßes "Naturereignis" verstehen, sondern

¹¹ Vgl. H.HEIMSOETH, Die sechs großen Themen der Abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters (1922), Darmstadt 3o.J. (1953), bes. II. Unendlichkeit im Endlichen, 61-89. - Mit S.KIERKEGAARD gesagt: "Die Lehre vom Gott-Menschen hat die Christenheit frech gemacht" (Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1957, 119 (SV XI 228).

¹² Dessen Wechsel zwischen Selbstabgrenzung im Gegenüber zu Gott und Selbstergründung im Einbezug seiner hat W.SCHULZ in einer schmalen, doch gewichtigen Schrift nachgezeichnet: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957.

¹³ Im Blick auf MAX STIRNER (wie ERICH FROMM?) ließe sich diese Option auch so formulieren: Man verzichtet darauf, etwas zu *haben* (metaphysische Gewißheit), um man selbst und einzig seiner selbst zu *sein*.

¹⁴ Von der "Frömmigkeit des Fragens" - Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 21959, 44 -, in der durchaus noch Zugriff herrscht, geht der Weg zum "ins Hören gerufenen Nachsagen", da alles Fragen aus dem "Hören der Zusage" lebt. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 31965, 70 u. 175.

einzig aus einem schöpferisch-personalen Anruf heraus. Einem Anruf sodann, der nicht weniger Liebe sein dürfte, als sie schon in guten Menschen begegnet. Und der schließlich Liebe nicht erst zu uns, sondern schon in sich selber sein muß.¹⁵

Das Absolute als persönlicher Gott, gar trinitarisch (wenn auch ohne das Mysterium der Inkarnation), anthropologisch vielleicht noch die Ursünde obendrein (wenn auch nicht unsere wunderbare Erlösung): geht hier philosophisches Denken nicht wirklich zu weit?

Unverkürzte Philosophie

Grundsätzlich mit BLONDEL erklärt: "Es ziemt sich, ohne falschen Respekt und ohne Unbesonnenheit die Philosophie so weit zu führen, als sie gehen kann, so weit, als sie gehen muß."¹⁶ Also bis in die Metaphysik. Gegenüber Programmen ihrer Selbstverstümmelung durch das "Rasiermesser" OCKHAMS¹⁷ sei *erstens* daran erinnert, daß diesem Sparsamkeitsprinzip ("Nicht mehr Seiende als nötig!") zunächst der "Luxus" des Philosophierens selber zu opfern wäre. Dem zuvor bereits die Philosophen, und zwar nicht erst als solche, sondern schon als Menschen. Denn der Versuch von Theologenseite, uns Geschöpfen Notwendigkeit für eine einsame und sich sehrende Gottheit zu erschleichen, um uns Daseinsberechtigung zu verleihen, geht metaphysisch wie theologisch gesehen in die Irre. Gott wäre nicht mehr Gott, weil bedürftig statt vollkommen und absolut, und der Mensch nicht mehr ein personales Würde-Wesen, weil grundlegend funktionalisiert.¹⁸

Doch sehen wir von solch äußersten Konsequenzen jetzt ab: Andererseits nämlich besagt Nicht-Notwendigkeit keineswegs stets schon Beliebigkeit - wie es sich in der Sparsamkeits-Perspektive wohl darstellt. Beliebig aber, und das sei *zweitens* erwidert, wird Philosophie, wenn sie die Kernfragen ausspart. Vor allem WILHELM WEISCHEDEL hat wiederholt unterstrichen, daß mit der Aufgabe der Gottesfrage offenbar Philosophie sich selber aufgabe - vorgängig dazu, ob diese Frage heute noch eine Antwort bzw. welche Antwort sie erwarten könne. Wieweit hängt die häufig angemerkte und beklagte Wirkungslosigkeit, die "akademische" Funktionslosigkeit der Philosophie nicht in Wahrheit mit dem - wissenschaftlichen - Verzicht auf die großen Grundfragen zusammen? Als Gegenprobe sei auf die begonnene "Rehabilitierung der praktischen Philosophie" verwiesen.

Tatsächlich lebt *drittens* der Mensch metaphysisch. "Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden", lesen wir bei I.KANT. Wenn so aber jedwede(r) eine Metaphysik hat, dann wäre um deren Selbstkritik willen auch ihre reflektierte Übung zu wünschen. Und tatsächlich

¹⁵ Damit zeichnet sich aber, über das formale Viel-Einheits-Problem hinaus, ein philosophischer Zugang zur Trinität ab. Vgl. J.SPLETT, Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropol-Theologie, Frankfurt/M. 1986, Kap. 3: Grundbegriff Gott. - Darüber hinaus wirft der Riß zwischen dem "Ist-Zustand" von Welt und Mensch und dem Wissen um das eigentlich Rechte Fragen auf, angesichts derer "eine alte ehrwürdige Urkunde... Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurückmuß". J.G.FICHTE: Sämtl. Werke (1834-1846), Berlin 1971, III 40 (Grundlagen des Naturrechts). Vgl. die Gedanken B.PASCALS über Größe und Elend des Menschen und die allenthalben begegnenden Spuren eines Verlustes, etwa LAFUMA (1.Exk.²²) I, Mappen 3-7/339-424, 441.

¹⁶ L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science pratique (1893), Paris ²1950, 406/Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik (R.SCHERER), Freiburg/München 1965, 432.

¹⁷ Siehe: Ockham's razor, in: EnzPhWissth II 1063-1064 (C.F.GETHMANN); dass. u. Sparsamkeitsprinzip, in: HWP VI 1094-1096, IX 1300-1304 (H.J.CLOEREN).

¹⁸ Vgl. R.GUARDINI, Welt und Person (Kap. 3⁴⁹) 113-128; J.SPLETT, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M. ²1986, Kap. 1; Leben als Mit-Sein (Anm. 3), Kap. 6, bes. 112-115.

zeigt sich in der analytischen Diskussion schon eine Wiederkehr der seinerzeit verpönten "großen Fragen".¹⁹

RAINER SPECHT hat zu dieser Metaphysik-Funktion von Philosophie unter dem launigen Stichwort der "tiefen Theorien" Überlegungen angeboten. Der Ausdruck soll auf NIELS BOHR zurückgehen: bei wissenschaftlichen Wahrheiten sei das Gegenteil falsch, bei tiefen das Gegenteil ebenfalls wahr.²⁰ Wie auch SPECHT wollen jetzt wir diese Bestimmung nicht zu ernst nehmen. Es hat viel für sich, bei den Wissenschaften überhaupt nur von 'Richtigkeiten' zu sprechen; des weiteren wäre vor allem die Rede von 'Gegenteil' zu präzisieren... Aber sie gibt einen Denkanstoß.

SPECHT erinnert an das Vorgehen der Aufklärungsphilosophie, statt zwischen entscheidbaren und unsinnigen zwischen entscheidbaren, vertretbaren und unvertretbaren Aussagen zu unterscheiden. Wird dort freilich Vertretbarkeit als "probability" verstanden, dann scheint mir dies die Sache nicht zu treffen.²¹ Es benennt vielleicht einen Außenaspekt metaphysischer Sätze; doch darf man ihn nicht mit der metaphysischen Behauptung selbst verwechseln. So mag ein Gläubiger dem Ungläubigen nahelegen, es auch einmal mit der "Hypothese Gott" zu versuchen; doch er würde ihn ganz irreleiten, wenn er ihm den Gottesglauben selbst als "Leben mit der Hypothese Gott" erklären wollte. Er ist dies nicht mehr, als etwa meine Freundschaft mit Fritz "eigentlich" die hohe Wahrscheinlichkeit wäre, mit der ich im Notfall seine Hilfe erwarte. Die Differenz liegt hierbei nicht im Emotionalen, obwohl sie sich auch darin auswirkt. Sie betrifft die Willensstellungnahme, den gefallenen Entscheid für eine der möglichen Sichten oder "Lesarten" des Faktenmaterials. Mit WITTGENSTEIN gesagt: es wird ein ganz anderes Sprachspiel gespielt. "Certitudo metaphysica" ist mitnichten gleich hoher Wahrscheinlichkeit. Diese "bildet" sie vielmehr nur in einer anderen Dimension "ab" - wie beispielsweise auf dem Papier ein schattierter Kreis eine Kugel.

Umgekehrt wäre auch "Unvertretbarkeit" von "Unwahrscheinlichkeit" zu unterscheiden. Mit anderen Worten: zum unverkürzten Verständnis metaphysischen Philosophierens gehört, daß dessen sittliche oder Gewissenskomponente bei der Abbildung nicht unterschlagen wird, als wäre es bloß um statistische Fragen zu tun. So weist auch SPECHT auf die ungemaine Praxisrelevanz von "tiefen Theorien" hin; und die Prüfkriterien, die er benennt, etwa Berücksichtigung anthropologischer Konstanten, Blick auf zu erwartende Folgen, sind ebenso akzeptabel, wie sein Hinweis zutrifft, damit sei eher ein Verfahren zur Assensverweigerung als zur Begründung von Assens gegeben (175).

¹⁹ I.KANT, Prolegomena, A 192, in: WW (Kap. 1³) III 245. Während nun die Methode der Reduktion in den Einzelwissenschaften zu großen Erfolgen geführt hat - heute sehen wir freilich, um welchen Preis -, muß es von vornherein als irrig und gefährlich gelten, auch für eine reflektierte Gesamtsicht um der "Wissenschaftlichkeit" willen solche Eindimensionalität zu fordern. Siehe N.HINSKE, Lebenserfahrung und Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, bes. Kap. VII.

²⁰ Zur Metaphysik-Funktion der Philosophie, in: H.LÜBBE (Hrsg.), Wozu Philosophie? Berlin-New York 1978, 162-180, 164.

²¹ A.a.O. 172. Ebenso wenig W.PANNENBERGS Gebrauch von "Hypothese": Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973, 334-346; verteidigt: Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 66ff, in Aufnahme des Wortgebrauchs der Antimetaphysiker R.CARNAP und M.SCHLICK. Nach üblichem und wohl nach wie vor klarerem Sprachgebrauch meint das Wort eben nicht bloß (als "hypothetische Struktur") das Noch-nicht-Erwiesensein, sondern auch den nicht-assertorischen Sinn einer "These". - In der Tat naiv - und nicht bloß bzgl. des Gottesbegriffs (so E.RUNG-GALDIER in: ZkTh 111 [1989] 66-76, bes. 75f.) - erscheinen demgegenüber die Wahrscheinlichkeitsargumente von R.SWINBURNE, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, bzw. J.L.MACKIE. Gegenüber dem Vorgehen der science: abduktiv, hypothetisch - Wenn A, dann B (*modus ponens*) - kommt in metaphysischer Argumentation nur der reduktive *modus tollens* in Frage: Wenn nicht A, dann nicht B. (Im *modus ponens* folgt erstens B aus A mit Notwendigkeit, und wird zweitens nicht ausgeschlossen, daß B auch die Folge von C. oder D usw. sein könnte.) Vgl. W.BRUGGER, Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1984, 287-303: Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften.

So hilfreich und dankenswert dergleichen "normae negativae" sind, können sie trotzdem nicht befriedigen; denn offenkundige Fehl-Theorien auszugrenzen wäre zu wenig. Als bestünde (quasi-darwinistisch) Metaphysik zunächst in "brainstorming", worauf in einem zweiten Schritt die so gewonnenen Mutationen zur Selektion unter Fitness-Kriterien anstünden. Wenn schon nicht AYERSCHER Kranker, wäre der genuine Metaphysiker - im Unterschied zum Metaphysik-Kontrollleur - dann offenbar ein phantasierender Begriffs-"Dichter", wie RUDOLF CARNAP ihn genannt hat. Vom Dichter aber unterscheidet den Philosophen, daß er argumentiert.

Metaphysisches Argumentieren

Philosophie - dies das erste - *behauptet*. Das heißt, sie drückt nicht bloß den Zustand eines Individuums oder auch einer Gesellschaft aus und appelliert auch nicht bloß an ein Gegenüber. Vielmehr wird eine Aussage gemacht und für diese Aussage ein Wahrheitsanspruch erhoben. Damit ist bereits eine Doppelbehauptung gegeben: Ich sage (behaupte) etwas (und behaupte nicht nicht) - und ich behaupte, daß meine Behauptung wahr ist. Insofern hat eine philosophische Wortmeldung das bloße Meinen stets schon hinter sich gelassen. Wer nicht in diesem Sinn Wahrheit beansprucht, mag psychologisch, pädagogisch, soziologisch oder politisch "interessant" sein; als philosophischer Gesprächspartner wäre er nicht-existent.

Und diese Wahrheitsbehauptung ist nicht ein Zusatz; Philosophie bedeutet vielmehr, "daß es in aller Argumentation um Wahrheit als den bestimmenden Wert geht".²² Philosophie ist ein Freiheits-Vollzug; sie geschieht in Willensstellungen. Und diesem Willen hat es darum zu gehen, "der Wahrheit die Ehre zu geben". - Damit beansprucht der Argumentierende aber nicht bloß Wahrheit für seine Behauptung; daß sie also dem entspricht, wovon sie spricht;²³ sondern er unterstellt sich selbst einem Anspruch: dem, "zu sagen, was ist, und nicht zu sagen, was nicht ist". Er beansprucht also gleichzeitig, seinerseits gewissenhaft dem "Anspruch der Wahrheit" zu entsprechen. 'Wahrheit' wird damit nicht mehr als Satz-Eigenschaft, sondern als jenes Wovon-her der *Gewissenserfahrung* verstanden, für welches die philosophische wie religiöse Sprache seit alters das Bildwort des Lichtes verwendet.

Der Unterredner behauptet des weiteren hiermit ein Mindestmaß an Erkenntnis und *Einsicht* statt bloß lebenspraktischer Adaptation. Darum ist er auch bereit, seine Behauptung gemeinsamer Prüfung zu unterwerfen. Wobei das Maß bzw. die Instanz dieser Prüfung nichts anderes sein kann als das "Licht" der Wahrheit selbst bzw. die sich in diesem Licht zeigende Sache.

Deshalb steht gegenüber metaphysischen Sätzen an sich weder Motiv-Suche an, nach dem Vorbild von FRIEDRICH NIETZSCHE, KARL MARX, SIGMUND FREUD, noch die Frage nach Wünschbarkeit oder Nichtwünschbarkeit eventueller Folgen. Auch solche Fragen sind legitim: psycho-biographisch, u.U. volkspädagogisch; doch ist damit das philosophische Gespräch verlassen. Ebenso wenig ist es eigentlich die Zustimmung des anderen, vieler anderer oder gar aller, die das vorgelegte Argument bestätigt. Nicht äußerer Konsens entscheidet, sondern die erlaubt-gebotene Gewissenszustimmung jeweils des Einzelnen zur geprüften Behauptung.

Es bedarf des Gesprächs, um unvermeidliche Bornierungen im inneren Disput des Denkenden zu sprengen; ja, wie man erstlich mit zwei Augen räumlich sieht, geht erst aus dem Zusammentreffen verschiedener Sichten Wirklichkeit auf.²⁴ Aber natürlich entbindet der mehrheitliche Konsens niemanden von der eigenverantwortlichen Prüfung. "Die Kontrolle geschieht nicht durch kontrollierte Anpassung der vom Vernunftsubjekt zunächst für gültig

²² R.LAUTH, Theorie des philosophischen Arguments, Berlin/New York 1979, 58.

²³ Wir können uns hier selbstverständlich nicht in den Konflikt der Wahrheits-Theorien begeben. Ich darf auf mein Kapitel "Wahrheits-Anspruch" verweisen: Freiheits-Erfahrung (Anm. 15) 19-49, bes. 19-39. (Überlegungen aus dem Kap. "Christliche Philosophie" hat der Abschnitt zur Geschichte aufgenommen.) Siehe A.KREINER, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg 1992.

²⁴ J.SPLETT, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt/M. 1981, 68-92 (Gemeinsame Freiheit: Dialektik der Autorität), bes. 80-83.

angesehenen Behauptungen an die Konsensbehauptungen der Kommunität, sondern durch den Versuch, den Geltungsanspruch der Konsensbehauptung vor der individuellen Vernunft als begründet aufzuweisen und je nach Gelingen sich in Konsens oder Dissens zur Kommunität zu befinden."²⁵

Wenn dem so ist, dann kann philosophisches Argumentieren weder rhetorisch ("sophistisch") überreden wollen noch (formal- oder realwissenschaftlich) "zwingen". - Im metaphysischen Argument geht es nicht eigentlich um innerweltliche Zusammenhänge, sondern um das Ganze und die Selbstaufhebung des Ganzen in seinen Grund. Das Denken kann hier nicht stringent = bindend sein, wird es in diesem Aufschwung doch gerade "entbunden". Wohl aber soll es streng sein.

Insofern sind metaphysische Argumente tatsächlich stets eine Weise von Glaubensvollzug. 'Glaube' hier freilich philosophisch verstanden: als eine verantwortliche Gesamtauslegung von Fakten, die als *Gesamtsicht* nie aus den Fakten allein als einzig sinnvolle, oder gar einzig mögliche Deutung ernötigt werden kann. Sachbedingungsgefüge mögen binden; Sinn läßt und gibt frei. Indem die Wahrheit uns - zu sich - frei macht (Joh 8,32), macht sie uns auch frei sich/ihr gegenüber.

Was hier befreit wird, ist Freiheit. Einzig Freiheit kann man befreien (freilassen: Tiere, freisetzen: Stoffe) - obwohl sie andererseits unfrei sein muß, um der Befreiung zu bedürfen. Unfrei ist sie insofern, als sie, "gehalten", noch nicht "durchblickt" und deshalb argumentativer Führung bedarf. Andererseits aber und grundsätzlich ist einzig Freiheit der Ort philosophischer Argumente. Sie laden unter Vorlage von Rechtfertigungsgründen zur eigenen Entscheidung für die angebotene Auslegung ein. Und nur in solcher Schwebe von Wahl und Rechtfertigung ist der Versuch, zu überzeugen, möglich. Er wird gleichermaßen sinnlos, wo keine Wahl bleibt und wo Gründe keine Rolle spielen.

Daher auch die Schwäche metaphysischen Denkens angesichts der Bestreitung seiner "Rationalität", d.h. seiner Begründbarkeit, durch wissenschaftliche wie theologische Positivismen. Es könnte demgegenüber seine Begründbarkeit nur durch tatsächliche Begründung erweisen. Der jeweilige konkrete Begründungsversuch aber mag nicht nur faktisch abgewiesen werden, sondern vielleicht auch zu Recht. (Nicht bloß Philosophen untereinander, selbst christliche Metaphysiker sind ja uneins.)

Dies, wie die Situation, sich nach (wenigstens) zwei Seiten verteidigen zu müssen, erklärt den gewundenen, indirekten Charakter eines Votums für Metaphysik. Nicht selten verdächtigt man diese Vorgehensweise als Immunisierungsstrategie. Aber wäre davon nicht eher bei jenen Antimetaphysikern zu sprechen, die aus der prekären Situation ein Argument für grundsätzliche Urteilsenthaltung erheben? Mich erinnert das an jene Fixierung auf die Limes-Perspektive im bekannten Achill-Schildkröte-Paradox. Nur liegt die Notwendigkeit, eine solche Selbstbornierung zu überwinden, in metaphysischen Fragen nicht so empirisch vor Augen wie angesichts des trotzdem im Nu überholt habenden Achill. Sie wird statt dessen durch die Selbsterfahrung der Freiheit gefordert; und diese kann nicht einmal als "innere" Erfahrung beschrieben werden, wenn damit gemeint sein soll, man habe nur, statt nach "außen", nach "innen" zu blicken; sondern sie stellt eine Erkenntnis dar, die einzig durch gewillte Deutung erreicht wird, eben als "Glaubenserfahrung": da im unverstellten Aufgang eines Sich-Zeigens zugleich Freiheit in der Anerkennung dessen ihre Selbstidentität gewinnt.²⁶

²⁵ A.J.BUCHER, Ethik - eine Hinführung, Bonn 1988, 251. Siehe zu Logos und Gespräch: H.-G.GADAMER, Platons dialektische Ethik, Hamburg 1968, 27-34. Ähnlich zur Objektivität statt bloß Intersubjektivität der Wahrheit U.STEINVORTH, Warum überhaupt etwas ist. Kleine demiurgische Metaphysik, Hamburg 1994, 80-96.

²⁶ H.KRINGS, Transzendente Logik, München 1964, 340: "Wahr ist eine Behauptung also dann [und von daher als solche gewußt], wenn die Transzendenz [des Denkens] sich in ihr vollendet und die vermittelte transzendente Einheit hervorgeht." Daraus ergibt sich (341): "Die ganze Wahrheit wird nicht bewiesen, sondern bezeugt. Oder besser: sie wird durch Bezeugung bewiesen. Der Tod des Sokrates liegt nicht außerhalb der Philosophie." Sowenig er nun etwa seinerseits ein "schlagendes" Argument wäre; denn so etwas gibt es innerphilosophisch nicht.

Im Licht der Wahrheit: Gottesbeweise?

Was zeigt sich nun solcher Offenheit und Gewilltheit? Was bedeutet *metaphysische Erfahrung*? Vertreter "wissenschaftlicher Philosophie" wie traditionsbewußte Theologen werden z.T. schon den Begriff als solchen für widersinnig erklären. Es gilt indes hier im Sich-Zeigen eine ähnliche Vielfalt oder Mehrdimensionalität zu erblicken, wie wir sie im Behauptungsvollzug des metaphysischen Arguments erwogen haben.

Ein Sachverhalt zeigt sich; doch zugleich und zuvor zeigt sich damit, daß er sich zeigt. HEIDEGGER hat dem unermüdlich unter dem Leitwort "Wahrheit = Unverborgenheit" nachgedacht; aber schon der scholastische Grundsatz "omne ens est verum" zielte hierauf.²⁷ Doch genügen nach dem bisher Bedachten die optischen Bildworte nicht. Es liegt ja nicht bloß etwas vor, sei es dann auch das Vorliegen selbst. Es bietet sich auch nicht bloß dar; vielmehr stellt diese Situation wenigstens eine Einladung dar - auf die also zu reagieren wäre. Tatsächlich ist es nicht bloß eine Einladung, sondern ein *Anspruch*.

Die philosophische Grundsituation ist so wenig rein theoretisch: Erkenntnis als Be(ein)drucktwerden einer "tabula rasa", intuitionistisch passiv - wie sie andererseits aktivisch praktisch wäre: Dezsion, Interesse, welches die Objekte, wenn schon nicht konstituiert, dann immerhin "re- (oder schließlich "de-)konstruiert". Den metaphysischen Grundvollzug haben wir ursprünglicher zu denken: als medial. Gemeint ist ein ergreifendes Sich- Ergreifen-Lassen oder sich ergreifen lassendes Ergreifen. Darum will REINHARD LAUTH den Evidenz-Begriff hierfür durch "Sazienz" ersetzen, und was derart - vor Theorie und (Über- Lebens)Praxis - uns ergreifen wie von uns ergriffen werden soll und will, schlägt er vor, das "Doxische" zu nennen.²⁸ Auf die Hoheit, das strahlende Selbstgerechtfertigtsein jener Wahrheit, der die Disputierenden "die Ehre geben" sollen, zielt ja gerade das altüberlieferte Bildwort vom Licht.

Das Licht nun selber *ist* nicht sichtbar, sondern *macht* dies, nämlich die Dinge und Bezüge, die es beleuchtet. Nicht die Wahrheit erscheint; sondern in ihr erscheint, was ist. Der Wahrheit die Ehre zu geben heißt darum zuerst, dem zu entsprechen, was sie zeigt; sachgemäß, reflektiert, methodenbewußt, mit der gebotenen selbstkritischen Umsicht. Doch es erschöpft sich nicht darin.

Metaphysik entspringt jener Wende des Blicks, da man am Beleuchteten auf das an sich ja unsichtbare Licht selber aufmerksam wird; da man die Wahrheit selbst meint. Und zwar nicht bloß - was für sich bereits Dankespflicht wäre -, insofern sie uns aufgehen läßt, was es gibt, sondern letztlich ihretwegen und "ob ihrer Herrlichkeit". Das metaphysische "Organ" ist in diesem Betracht, was nicht erst von AUGUSTINUS an und nicht bloß bis zu BLAISE PASCAL das "Herz" hieß. Weil man das heute fast unvermeidlich als emotional mißverstehet, sei es durch den Begriff des Gewissens verdeutlicht.

Auch so kann man sich kaum vor Mißdeutungen bewahren, unangesehen der HEGELSCHEIN Invektiven gegen das Erbauliche in der Philosophie. Häufigste Abwehr: solche Gedanken als "theologisch" zu situieren, um sie bzw. sich dadurch distanzieren zu können. - Demgegenüber wäre etwa auf FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING zu verweisen (Kap. 3^{18f}).

Als Denken nun macht das Gewissen - metaphysisch - diese Wendung und seinen Weg anhand der Grund- und Ursachenfrage. Das ist mit "Gottesbeweis" gemeint (ohne daß ein

Darum beendet er auch den Disput keineswegs (vgl. Phaidon 107 a-b).

²⁷ Vgl. J.B.LOTZ, *Mensch Sein Mensch*, Rom 1982, 179-188 (Das Sein als Wahrheit).

²⁸ R.LAUTH, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München 1967, 53-55. 'Sazienz' von *sacire* = ergreifen, heute nur noch im französischen 'saisir' antreffbar. (Das griechische *enárgeia*, das CICERO [Lucullus 17] mit 'evidentia' übersetzt, könnte übrigens seinerseits statt auf *argós* = glänzend auch auf *en érgo* = im Wirken zurückgehen und hätte dann ebenfalls die Bedeutung von Einwirkung, Ergreifen.) *Doxa* aber bedeutet nicht bloß Meinung, Anschein, sondern auch Willensmeinung, Beschluß und schließlich Aufschein, Ruhm und Herrlichkeit.

solcher in dem hier gesteckten Rahmen durchgeführt werden könnte²⁹): "eine Vergewisserung des Glaubens in Gedankengängen, die, wo sie ursprünglich auftreten, den sie Denkenden durch Selbstüberzeugung... ergreifen und die, wo sie mit Verständnis nachgedacht werden, eine Wiederholung der Vergewisserung ermöglichen."³⁰

Dem hält man entgegen, etwa gleichzeitig mit KANTS Konzept des kategorischen Imperativs habe der Gedanke allgemeiner Nützlichkeit die Idee der unbedingten Forderung ersetzt. Und heute sei die Rede vom Unbedingten in allen Bereichen des Geistes unvollziehbar geworden. - Doch der Hinweis auf ein Geistes-Klima bedeutet kein philosophisches Argument. Philosophische Fragen sind niemals erledigt und dürfen - mit Gründen - stets von neuem aufgerollt werden. Hier nun ist es durchaus begründet und sinnvoll, zu fragen: Woher die unantastbare *Würde* jeder Person, unabhängig von ihrem Wert (Anm. 18)? Welche "Theorie" macht die Gewissenserfahrung unbedingten Beanspruchtheits durch das selbstgerechtfertigte Gute verständlich, ohne sie wegzuerklären? Keine bio-, sozio-, psychologische These, nicht der Hinweis auf rationales Kalkül, nicht einmal Werte begründen die *kategorische* Pflicht, dem Gewissen zu folgen und eines anderen Gewissensgehorsam zu respektieren.

Eben damit aber, fürchtet das religiöse Bewußtsein, würden Licht und Wahrheit gerade nicht an und für sich, sondern zuletzt nur um des begründeten Menschen willen intendiert. Unbestreitbar gibt es eine Weise, Kausalzusammenhänge zu klären, die ganz der Verfügung über das Durchschaute dient. (Regiert im übrigen nicht eben diese anthropozentrische Perspektive in Theorie und Praxis heutiger Pastoral und überhaupt im Denken über Religion?) Doch wäre es unangemessen, die Neuzeit als ganze bloß unter dem Gesetz des Willens zur Macht und des Wissens als Macht zu sehen; erst recht gilt das für die Metaphysik in der vollen Ausdehnung ihrer Geschichte.

Es war ein theologischer Metaphysik-Kritiker aus HEIDEGGERS Schule, BERNHARD WELTE, der für die Religion die wichtige Unterscheidung zwischen "Wesen" und "Unwesen" gebraucht hat.³¹ Warum sie nicht auch, wie auf alles Menschliche, auf das metaphysische Denken beziehen? Wird Erkennen als Begreifen und Inbesitznahme aufgefaßt, dann kann man nicht anders, als die Ganzheit des Ganzen, die Subjektivität des Subjekts (oder besser: die personale Würde der Person), schließlich die Heiligkeit des Heiligen und die Göttlichkeit Gottes durch Schweige-Gebote und Programme einer *Theologia negativa* wahren zu wollen. Doch wird das gelingen, wenn Bewußtsein und Denken je schon über die Schranken hinaus sind, die sie sich setzen?

Also wären Denken und Erkennen, Fragen und Wissen anders zu denken, nämlich als Vollzug von Aufmerksamkeit und Dank.³² Oder mit G.W.F.HEGEL gesagt: als Gottesdienst.³³ Vollzieht den nun ein philosophierender Christ, dann kann dessen Denken füglich christliches

²⁹ Siehe J.SPLETT, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg/München ⁴1995, bes. Kap. 4 und 5; als Extrakt: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken, in: HFTTh I 136-155.

³⁰ K.JASPERS, Der philosophische Glaube (1948), München 1963, 34.

³¹ Kap. 1¹¹. Zu seiner Metaphysik-Kritik siehe: H.LENZ: Mut zum Nichts als Weg zu Gott, Freiburg 1989 (Register).

³² Siehe das Grundwort "Iattention - Aufmerksamkeit" bei S.WEIL: "Auf ihrer höchsten Stufe", "von jeder Beimischung... gereinigt", ist sie Gebet. Schwerkraft und Gnade, München 1952, 209 (Cahiers III, Paris ²1974, 158). - Zum Dank siehe außer M.HEIDEGGERS Erinnerung an das Zusammengehören von Denken und Dank im Feldweggespräch: Gelassenheit, Pfullingen 1959, 66f, F.v.BAADER: "Danken in der Schriftsprache ist die Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen". SW (Einf.⁴) IX 387 (Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule).

³³ "Die Philosophie ist [weil Gott ihr einziger Gegenstand] daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst." Vorlesungen über die Philosophie der Religion (W.JAESCHKE), I, Hamburg 1983, 4 (Msk. von 1921). - Im biblischen Kontext verdeutlicht: Die Frage "Wer bin ich, daß Du...?" (2 Sa 7,18) sucht nicht nach dem Ego, und "Woher, warum dies mir...? (Lk 1,43) will keine "Hintergrund-Informationen"; in beidem geht es darum, besser "Dank zu wissen".

Philosophieren heißen. Als Philosoph geht der ja nicht etwa von der Schrift oder von Glaubenssätzen als *Prämissen* aus (das wäre Theologie); sein Glaube ist vielmehr die lebensgeschichtliche *Präsupposition*, der Standpunkt, auf dem er steht (und ohne Standpunkt gäbe es keinerlei Horizont), von woher auch das Wie seines Blicks auf das Ganze geprägt ist - ohne daß dieses Wie damit tabuisiert oder immunisiert werden sollte oder auch nur dürfte.³⁴

Metaphysische Theologie als Antwort

Über solchen Gottesdienst, in dem zugleich der Mensch seinen Ort und seine Orientierung findet, sei nun noch einmal nachgesonnen. Nicht mehr im Disput mit religiösen oder antireligiösen Gegnern (dafür sind im Rahmen des hier Möglichen die Kernpunkte wohl angesprochen³⁵), sondern in philosophisch-metaphysischer Selbstreflexion: Wie wird Denken als Denken dem Geheimnis als Geheimnis gerecht?

Wenn es keine Schranke anerkennt und anerkennen darf, dann läßt sich nicht ein Lieben, Fühlen, Glauben, Ahnden o.ä. *neben* ihm als adäquate Zugangsweise zum Geheimnis statuieren. Vielmehr ist Philosophieren selber als jener Medialvollzug zu behaupten = festzustellen und festzuhalten in einem, als den wir es zuvor erwogen haben. Im Denken also - und nur im Denken - ist da, was "es gibt", und vor allem: *daß* es gibt, was es gibt. So ist es selbst der Ort, das "Da" des (Erscheinens des) Seins. Wie auch anders, wenn Philosophie sich nicht etwas "ausdenken" will, sondern erkennen, was ist!

Nun wird nichts erkannt ohne Erkennenden und Erkennen. Wird aber etwas als es selbst erkannt, solange es durch ein bestimmtes anderes Erkennen und von einem bestimmten anderen Erkennenden erkannt wird? Dieser Frage entspringt immer neu das Denk- und Rede- verbot negativer Theologie und der Selbstaufgabe ins Nichts. Gehe ich von einer "Subjekt-Objekt-Spaltung" aus, dann gibt es keine wirkliche Lösung, mag dann am Ende das Subjekt das scheinbare Objekt als eigenes Konstrukt erkennen oder sich in das "Objekt" hinein verloren haben.

Der einzig mögliche Weg - und hier wäre im Sinn BLONDELS über ihn hinauszugehen - ist m.E. eine angemessene (letztlich trinitarische) Dialogik.³⁶ In ihr verwandelt sich die Unterscheidung von An-sich und Für-mich, insofern eben und nur ein *An-sich* (nicht bloß ein Für-mich) *für mich* (statt bloß für sich) ist. Hier neugierig nach dem nicht-mir-gegebenen An-sich zu fragen wäre gerade ein Ausweichen vor seinem realen Für-mich. Weniger kompliziert und abstrakt, doch nun unvermeidlich privat klingend (obwohl nicht so gemeint): Du selbst bist für mich dergestalt da, daß ich mich auf dich beziehe statt bloß auf deine Erscheinung bzw. mein Bild von dir - ohne daß ich doch andererseits an deinem Für-mich-Dasein vorbei (womöglich

³⁴ Wenn MAX SCHELER schreibt, es gebe "und gab nie eine 'christliche Philosophie', sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der *Wurzel* und dem *Wesen* des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht" (Ges. Werke 6, Bern 1966, 87 [Liebe und Erkenntnis]), dann gibt das zu denken und läßt sich nicht einfach verneinen. Oder J.B.METZ' Einforderung des Anamnetischen gegenüber dem Diskursiven: Athen versus Jerusalem? in: Orientierung 60(1996) 59f. Andererseits sollte das Christentum sich gerade inkarnieren und inkulturieren. Doch hätte Philosophie sich tatsächlich nach dem Stellenwert des Narrativen zu fragen (und nicht zuerst im Blick auf Auschwitz, siehe Kap. 5⁴⁸) sowie danach, wie über biblisch-jüdische Dialogik hinaus endlich das Trinitätsbekenntnis denkbildend werden könnte (womit ich anderes meine als beliebige Triaden).

³⁵ Zu KANT, dem gewiß eigens zu antworten wäre, folgt mein Exkurs in Gotteserfahrung (Anm. 29), 256-266 weithin W.BRUGGER, *Theologia naturalis*, Barcinone 1964, 225-250 (Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 250-276). Vgl. DERS., Das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft, in: J.B.LOTZ (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, 109--153; umfassender und neu die Akten des Stuttgarter Hegel-Kongresses von 1987: D.HENRICH/R.-P.HORSTMANN (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart 1988.

³⁶ Vgl. J.SPLETT, *Dialektik des Tuns - trinitarische Analogie. L'Action (Blondel) als con-dilectio (Richard v.St.Victor)?*, in: *ThPh* 61 (1986) 161-176, bes. 161-163.

noch in deiner Gegenwart) mich mit "dir an sich selbst" beschäftigen könnte. - Tatsächlich träfe ich gerade dann nur auf mein Bild von dir - oder auf das Bild anderer, wie "man" es zeitentsprechend von dir haben sollte. Man sieht, es geht um eine schwebende Balance, auch nochmals in der nüchternen Sprache - in Aussagesätzen-über, also im Gebrauch der dritten Person - der Metaphysik.

Die Grenzen der optischen Metapher wurden bereits angesprochen. Gemeint ist nicht ein "Ins-Auge-Fassen", sondern selbstvergessenes Offen-sein für. Was im Sinn dieser Analogie das Bild heißen müßte, nennt JOHANN GOTTLIEB FICHTE weniger dinglich den Lebensvollzug des "Durch".³⁷ Die Tradition faßte es unter anderem in der Unterscheidung von "id quod" des Bedachten und "modus quo" des Denkens. - Auf je meine Weise stehe ich im Bezug zum Geheimnis. Wäre nun meine Weise gänzlich und nur mein, dann würde Modifizierung Verfälschung bedeuten. Wie aber, wenn eben dieser mein Modus sich nochmals dem An-sich verdanke? Wenn unter "Erscheinung" das *Ganze* dieses Geschehens, nicht bloß das Für(-mich), sondern auch das gemeinte Ich selbst (mit) zu verstehen wäre? Dann zeigte sich noch in der Rede von der "Subjekt-Objekt-Spaltung" eine unangemessene Selbst-Behauptung des Subjekts. Statt daß ich in meinem Denken hier (ein Eines) spalten würde, gibt "es" in Wahrheit nur Eines: das Sich-Geben des Geheimnisses - mir und für mich.

Und unverzüglich ist nun die Privatheit zu sprengen. Ein bis jetzt nicht genügend aufgenommenes Moment am An-sich besteht in der übereinzelhaften Souveränität seines Daseins für *uns*. Weiter oben bereits war von der Räumlichkeit für zwei Augen die Rede (vgl. Anm. 24). Darum wechseln große religiöse Autoren (AUGUSTINUS, ANSELM, CUSANUS) im selben Werk zwischen dem Gebrauch der zweiten und der dritten Person, zwischen Abhandlung und Gebet.

Substanziell etwas zu sagen hat nur jemand, der sich von etwas oder jemand "angesprochen" erfährt, dem seinerseits etwas oder jemand "etwas sagt". Insofern ist ernsthaftes Philosophieren stets Antwort. Doch Antwort nicht bloß gegenüber dem Erscheinenden, sondern auch und zugleich dem Mitmenschen gegenüber, dem erstaunten, fragenden, vielleicht befremdeten oder seinerseits bezeugenden Anderen: hinsichtlich dessen, was sich gezeigt hat - ihm wie mir; jeweils anders, nicht gleich; doch nicht als anderes, sondern - in jeweils anderer "Ansicht" (subjektiv wie objektiv zu lesen) - als das selbe.

Antwort geschieht im Austausch, Philosophie im Gespräch. Und dies Gespräch wird synchron wie diachron geführt: mit Zeitgenossen wie mit der Tradition. Damit aber kommt ins Spiel, was man gewöhnlich der Metaphysik und eigens ihrer Gotteslehre abspricht: Geschichtlichkeit und Geschichte.

Metaphysik ist erst einmal (und eigentlich bekanntermaßen; wengleich im Klischee von ihrer Ungeschichtlichkeit vergessen) "Archäologie", das heißt Sammlung (legein) auf Anfänge und Ursprünge hin.³⁸ Noch zu entfalten bleibt ihre Zukunftsdimension: Metaphysik als Eschatologie. Begriffe sind ja nicht bloß das *Resultat* von Erfahrung, sondern zugleich ein Programm ihres Fortgangs. Dafür wäre besonders an Überlegungen WOLFART PANNENBERGS anzuknüpfen. Seine Neapel-Vorlesungen von 1986 über Metaphysik und Gottesgedanke mündeten in Überlegungen zum Thema "Begriff und Antizipation".³⁹

Religiös liturgisch wäre das Gemeinte so zu formulieren: Der Dank als ursprung-entsprechendes Gedenken (Anamnese) nimmt im Blick auf die Zukunft Hoffnungs-Gestalt an; die Zukunftsform von Anamnese ist der Vorgriff der Erwartung (im Anredemodus: das getroste Bittgebet).

³⁷ Werke (Anm. 15) X 155 ("Durcheinander") u. 170ff (Wissenschaftslehre von 1804). Vgl. THOMAS V. AQUIN, *De veritate* 14, 8 ad 5: "Der Vollzug des Glaubens zielt nicht auf den Satz, sondern auf die Sache."

³⁸ M.MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg/München 1971, 1. Abhandlung: Die Wahrheit der Metaphysik und der Geschichte, 17-77. Die 4. Aufl. seiner Existenzphilosophie, Freiburg/München 1986, trägt den Untertitel: Von der Metaphysik zur Metahistorik. Vgl. R.E.RUIZ-PESCE, *Metaphysik als Metahistorik*, Freiburg/München 1987.

³⁹ W.PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 66-79.

Dabei gilt es dem Mißverständnis zu wehren, als lägen Weg, Entfaltung, Antizipation nur auf der Seite unseres Denkens, als wären die Dinge nicht ihrerseits selbst noch im Werden. Das ist jetzt keineswegs im Sinn totaler "Dynamisierung" gemeint, also gemäß Prozeßphilosophie und -Theologie.⁴⁰ Das Unbedingt-Absolute ist schlechthin, was es ist, wie sich rein theoretisch über das Nicht-Widerspruchs-Prinzip zeigen läßt oder - was mir angemessener erscheint - im Blick auf die wandellose Hoheit des Guten. Aber ist es darum einfach ungeschichtlich? Stünde unserer Geschichtlichkeit nur seine Geschichtslosigkeit und so es selbst uns schlicht *gegenüber*, wäre dies Erstprinzip nicht absolut. Wir haben es vielmehr als übergeschichtlich zu denken, denn auch die Geschichte als solche muß ihm entspringen: sein Licht steht (E.PRZYWARA) "in-über" unserer Geschichte. Dann aber zeigt sich als die Wahrheit von Geschichte und Geschichtlichkeit zuletzt nichts anderes als die Geschichte und Geschichtlichkeit der Wahrheit.

Und Metaphysik als Onto-Theologie wäre der Versuch, eben diese lebendige Identität erinnernd wie erwartungsvoll zu wahren. Dies gleichermaßen aus philosophischem wie theologischem Interesse, ja im Zusammenfall beider.⁴¹

Auf dieses Eins weist bereits der Name der Philosophie. Er wird seit je als Liebe (*philía*) zur Weisheit (*sophía*) verstanden. Doch wie *philagathía* Liebe zum *agathón*, dem Guten, ist und *philadelphía* Liebe zu *adelphós* und *adelphé*: Bruder und Schwester (*adelphía*) findet sich im Wörterbuch so wenig wie *agathía*, so mag auch in der Philosophie eher als *sophía* das *sophón* gemeint sein. Das *sophón* aber, "das einzig Weise" - ich möchte es das *Heilige* nennen⁴² - wünscht gemäß einem Wort HERAKLITS "nicht und doch", Gott zu heißen (fr 32 [KRS 238] - er sagt: Zeus).

Macht nicht einzig dies, als höchstes "Interesse", dann auch den Menschen recht, statt daß Philosophie sich (nach L.FEUERBACHS Programm) zuerst und bestimmend als Philanthropie verstünde? - Daß solches Denken strittig ist und bleibt, zeigt sich von daher nicht als zufälliges und irgendwie zu überwindendes Faktum; es gehört vielmehr innerlich und von Wesen zur Metaphysik. Und nicht sie wird dies beheben, sosehr es sie zu Selbstkritik und immer neu zu reflektierten Selbstkorrekturen verpflichtet, sondern erst die end-gültige Aufhebung ihrer selbst.

⁴⁰ Zur "Rezeption" ALFRED N.WHITEHEADS (via CHARLES HARTSHORNE) für die Theologie siehe: J.B. COBB/D.R.GRIFFIN, Prozeß-Theologie, Göttingen 1979.

⁴¹ Theologen, die solch "griechisches Denken" und den "Gott der Philosophen" ihren Kritikern glauben leichten Herzens preisgeben zu können, weil sie die Bibel und die Jesusbotschaft besitzen, wären zu fragen, wie sie dann auf Dauer ihr Geschäft von einem Gruppenaustausch unter Privatmythologen zu unterscheiden gedenken (vgl. Kap. 10²²). Siehe R.SCHAEFFLER: "Der 'Streit um den Gott der Philosophen' hat den Streit um den 'Gott der Theologen' zu seiner Voraussetzung", d.h. darüber, inwiefern Theologie dem religiösen Sprechen in seinen Schwierigkeiten hilft: zu Kriterien dafür, "wie der Gottesname in [religiösen] Sprachhandlungen" gebraucht werden solle. Neue Aspekte des Sprechens von Gott, in: J.MÖLLER (Hrsg.), Der Streit um den Gott der Philosophen, Düsseldorf 1985, 157-182, 168 u. 180. (Wie betont man hierbei einen "transzendentalphilosophischen Gottesbegriff" von einem "metaphysischen" abhebt - R.SCHAEFFLER, Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine mögliche Bedeutung für die Theologie, in: M.KESSLER/W.PANNENBERG/H.J.POTTMEYER [Hrsg.], Fides quaerens intellectum [FS M.SECKLER], Tübingen/Basel 1992, 97-110; DERS., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg/München 1995, 764f -, hängt vom Zuschnitt des Metaphysik-Begriffs ab.)

⁴² Die Rede vom Heiligen (Kap. 3³⁸)/München ²1985, 21 u. 316-350. M.HEIDEGGER, Was ist das - die Philosophie? Pfullingen ³1956, 20-22, faßt es als "Eins Alles" (gestützt auf fr 50 [KRS 196]). - Man könnte, anstatt derart lexikalisch zu argumentieren, auch sachlich-inhaltlich fragen, worum es der erstrebten Weisheit ihrerseits zu tun sei. Im sechsten Buch von PLATONS *Staat* heißt es dazu (485 b 1-3): um die *ousía*, "jenes Sein, das ewig ist und keiner Veränderung unterworfen". Und ARISTOTELES schreibt, im Schluß-Abschnitt der Eudemischen Ethik (VIII 3, 1249 b 20f):... *ton theón therapeúein* - dem Gott zu dienen...

Bis dahin tut sie ihren alltäglichen Dienst - oder wäre bei so viel Dunkel eher von Nachtdienst zu reden (auch Philosophen zählen zu denen, "die, biblisch gesprochen, in der Nacht als Knechte auf die Stunde des Kommens des Herrn wachend warten"⁴³)?

Der Dienst mag mühsam, immer wieder auch enttäuschend sein (obwohl bei aller Herbeheit über *Ent*-täuschung Philosophen glücklich sein sollten). Ein Glück aber ist auf jeden Fall die Berufung zu diesem Dienst selbst und als solche.⁴⁴ BLONDEL zitiert PASCALS Ausbruch: "Die Unseligen, die mich gezwungen haben, vom Grund der Religion zu reden!"⁴⁵ Und verbietet man nicht auch heute wieder der Gott-Rede den Mund, nicht zuletzt mit einer unberechtigten Berufung auf das biblische Bilderverbot?⁴⁶ Demgegenüber ist es in der Tat unser Glück, "daß wir die Möglichkeit, ja die Verpflichtung haben, an den Grund der Religion zu rühren" (Lettre 95 [le fond même de la religion]/212). Und wäre dies - im Abendland - unter Umgehung des Christentums möglich?⁴⁷

Nicht Magddienst also, aber freier Dienst der Philosophie. Bis zu jener Stunde der Wahrheit, da sich das Geheimnis nicht als jenseits dieser, sondern - wider alle agnostische Tabuisierung - als ihr innewohnend zeigt. "Sie strahlt es aus, und es gehört mit zum Wesen der Wahrheit, daß sie dieses strahlende Geheimnis durch sich selbst offenbart."⁴⁸

⁴³ K.RAHNER, Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität, Freiburg 1971, 134 (Alltagstugenden).

⁴⁴ Bestünde die Freude der Philosophie tatsächlich nur in wissenschaftlichen Funden, dann hätte BONAVENTURA mit seiner Unfreundlichkeit recht (Hex. XVII 7): "Die Wonne [des Philosophen am Diagonale-Seiten-Verhältnis] sei ihm gegönnt; modo comedat illam - mag er sie nur verspeisen!" Wäre das jedoch Philosophie? Siehe oben Anm. 19 (WEISCHEDEL: z.B. Der Gott der Philosophen, Darmstadt 1971, I xvii) Obwohl wir für die Wahrheit ausgestattet sind "wie die Nachtvögel für die Sonne" (Met II 1), erfüllt nach ARISTOTELES uns nichts so wie die Suche nach dem Übermenschlichen (NE X 7), und die Eindrücke, die wir davon erhaschen, übertreffen jedwede andere Erkenntnis (De part. anim. I 5). Vgl. THOMAS, ScG I 5, und (zu Met I 2, worauf sich BONAVENTURA bezieht) In Met I 3 (Marietti 60): "Dennoch überwiegt jenes Wenige, zu dem wir aus [der ersten Wissenschaft] kommen, alles, was man durch die anderen Wissenschaften erkennt."

⁴⁵ Lettre 95/211; Pensées (1.Exk.²²) 862/883 (vgl. 903/851: "... von den Wundern zu sprechen").

⁴⁶ So schon I.KANT, KU B 124 (WW [Kap. 1³] V 365). Heute Stimmen mit Berufung auf die Frankfurter Schule. Dazu CH.DOHMEN, Das Bilderverbot, Frankfurt/M. ²1987; DERS./TH.STERNBERG (Hrsg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987, - und hier später Kap. 9.

⁴⁷ Die Zeitschrift, in der vor wie nach der *Lettre* auch andere wichtige Arbeiten BLONDELS erschienen sind, heißt übrigens *Annales de philosophie chrétienne*. 1905 übernimmt er sie in Herausgeberschaft und führt sie (mit LUCIEN LABERTHONNIÈRE) bis zur Einstellung im Jahre 1913.

Statt ein christliches Philosophieren als Un-Philosophie zu verdächtigen, hätte man eher umgekehrt vom "Dilemma einer Philosophie" zu sprechen, "die weder Mythos noch Theologie kennt, und die dennoch, noch immer, das zu sein beansprucht [= beanspruchen wollte], was Pythagoras-Platon-Aristoteles 'Philosophie' genannt haben." J.PIEPER, Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie, in: DERS., Schriften zum Philosophiebegriff (Werke in acht Bänden, 3), Hamburg 1995, 300-307, 304. Verwunderlich so, daß etwa O.HÖFFE - zudem im Kontext der Einforderung verlorener Fragen - von jüdisch-christlicher Philosophie meint, sie sei "eingeeengt" und nicht auf "interkulturelle Gültigkeit" verpflichtet (O.HÖFFE/A.PIEPER [Hrsg.], F.W.J.Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, 22 u. 15) - gegenüber einer "Philosophie *tout court*". Als könnte es diese (präsuppositionsfrei, ohne Standpunkt?) wirklich geben, und als griffe nicht (wie beim Projekt "natürlicher Religion") bereits das Bemühen darum "zu kurz" (Freiheits-Erfahrung [Anm. 15] 59-69, 75f).

⁴⁸ H.U.V.BALTHASAR, Theologik I (Kap. 7¹) 253.

2. Exkurs: Nathans Weisheit?

1. Nicht bloß Unwissen und Irrtum, sondern ein wesentlich "schiefes Verhältnis" zur Wahrheit (oft "Ideologie" genannt) drohen dem Menschen ständig, da er als endliches Vernunftwesen das Unendliche immer nur endlich fassen kann. Am schlichtesten in der Verabsolutierung einer bestimmten Perspektive, sodann, hierdurch provoziert, im Nein zu jeder (unweigerlich perspektivischen) These, schließlich in souveränem Spiel mit den Perspektiven. Umso entschiedener ist auf dem Unterschied zwischen *unvollkommen* und *falsch* zu bestehen: entsprechend zwischen der Offenheit für die größere Tiefe der (schon anfänglich erfaßten) Wahrheit und der andersartigen Offenheit gegenüber den Wahrheitssplittern im Irrtum. Und doch hängen beide Weisen der Offenheit unmittelbar zusammen. Gilt die erste der Wahrheit in sich als ganzer, so die zweite ihrer begrenzten Anwesenheit im Menschen (im anderen wie in mir selbst); und erwächst die erste aus dem Wissen menschlicher Begrenztheit, so ist umgekehrt die zweite durchlichtet von der vollen Wahrheit (die sich und das Falsche mißt¹). Menschliche Toleranz lebt aus dieser Zweieinheit.

Ihre wechselvolle Geschichte, auch nur innerhalb der abendländischen Welt, kann hier nicht dargestellt werden; einige Streiflichter müssen genügen.² Im zehnten Buch der *Gesetze* fordert PLATON für hartnäckige Gottesleugner oder Anhänger eines fremden (Privat-)Kults die Todesstrafe; denn der Mensch könne die Wahrheit erkennen und habe ihr zu entsprechen. Gerade wegen dieses Wesensbezugs zur Wahrheit aber wird der Mensch der *Stoa* zur *sacra res*. Sie verlangt *humanitas, clementia, mansuetudo*: Menschlichkeit, Milde, Umgänglichkeit. Vor allem die Christen beriefen sich gegenüber dem römischen Staat auf diese Leitsätze.

Nach der Anerkennung der Kirche und der Entstehung des christlichen Abendlandes hatten sie nun selber Toleranz zu üben. Dabei standen die Heiden eigentlich außerhalb dieser Welt; für die Juden hat - nicht ohne Impulse durch den spanischen Islam - GREGOR IX. (1233) das Prinzip aufgestellt, man müsse ihnen mit derselben Milde begegnen, wie man sie für sich in heidnischen Gebieten wünsche. Sah hier schon die Realität anders aus, so hat es gegenüber den Häretikern durchwegs an Verständnis gefehlt. Man konnte einfach nicht an ihren guten Willen und ihre Schuldlosigkeit glauben. Andererseits ist die enge Verflechtung von Staat und Religion zu berücksichtigen, wodurch der Häretiker zum Störer der öffentlichen Ordnung wurde, so daß die Ketzerverfolgung immer wieder eine politische Aktion war. Dennoch darf gerade hier der Christ niemals beschönigen, was an Entsetzlichem im Namen eines Glaubens geschehen ist, dessen Botschaft Befreiung verkündet.

ABÄLARDS Dialog zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen läßt schon den Rationalismus der Aufklärung anklingen. In einem ähnlichen Gespräch von RAMON LULL ist das Christentum (im vollen Sinn) die universale Religion, zu der sich die anderen Gesprächspartner bekehren. Ebenso muß man wohl das Gespräch über den Glaubensfrieden des NIKOLAUS V. KUES verstehen. Und in der *Utopia* des THOMAS MORE entwirft ein "Phantast", *Raphael Hythlodeus*, das Bild des Vernunftreiches.

Die Reformation vertritt zunächst religiöse Toleranz weder theoretisch noch praktisch. Doch liegt in der Berufung auf das eigene Gewissen ein Ansatzpunkt zur weiteren Entwicklung. Die Vielheit der Konfessionen und ihre erbitterten Kämpfe einerseits, das Entstehen der exakten Naturwissenschaften, die Entdeckung fremder Kulturen wie der philosophischen Vernunft (im Humanismus) andererseits führen allmählich zu einer relativierenden Betrachtung. Die Wahrheitsfrage tritt hinter der sittlichen Aufgabe zurück. Im *Gespräch* des JEAN BODIN setzt der Gastgeber echte und falsche Äpfel vor, die nicht zu unterscheiden sind. JOHN TOLAND konzipiert eine "Christianity not mysterious" reiner Vernunftwahrheiten, darin alle Menschen

¹ B.DE SPINOZA, *Ethica* II, *Propositio XLIII*, *Scholium*: "Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est - Wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst und des Falschen." *Opera/Werke* (K.Blumenstock), Darmstadt 1967ff, II 230f.

² Vgl., auch für die Belege, A.HARTMANN, *Toleranz und christlicher Glaube*, Frankfurt/M. 1955; H.DEKU, *Wahrheit und Unwahrheit in der Tradition. Metaphysische Reflexionen* (W.BEIER-WALTES), St.Otilien 1986, 115-145 (Toleranz).

übereinstimmen. Den Höhepunkt schließlich bildet GOTTHOLD EPHRAIM LESSINGS Stück von 1779: Nathan der Weise.

2. Ein Jude, ein Christ und ein Moslem tolerieren einander, weil sie nach dem hier gezeigten Selbstverständnis im Grunde nichts mehr aneinander zu tolerieren haben. In seiner großen Untersuchung *Veritas sive Varietas*³ hat FRIEDRICH NIEWÖHNER es unternommen, als verschwiegenes Vorbild des Nathan den *Rambam*: MAIMONIDES zu erweisen. Seine abenteuerliche Spurensuche sei jetzt nicht nachgezeichnet.⁴ Worum es ihm zu tun ist, kann er schließlich deutlich bei URIEL DA COSTA belegen (319f): In Berufung auf die Religion Adams bzw. Noahs tritt an die Stelle der Intoleranz der jeweiligen Offenbarungsreligion die Intoleranz ihnen allen gegenüber. "Bei Uriel stammt der Satz, Moses (und Christus und Muhammad) sei ein Betrüger gewesen, aus derselben Quelle wie der Satz, er sei weder Jude, noch Christ, noch Muhammedaner": aus der Tradition der Marranen, zwangsgetaufter und so religiös heimatlos gewordener spanischer Juden. Entweder seien eben alle Religionen wahr oder keine (206f). Die Ringparabel kann man dann als Korrektur der Betrüger-These auffassen. Hier betrügen nicht die drei Stifter, sondern der Vater. "Der Vater ist der erste Betrüger - ob die Söhne Betrüger sind oder nicht, das ist eine andere Frage, auf jeden Fall sind sie *Betrogene*. Diesen Betrogenen gibt der weise Richter dann den Rat, wie sie es vermeiden können, darüber hinaus als betroffene *Betrüger* angesehen zu werden" (53).

Diese Wendung nun ist es, angesichts derer ich nicht verstehe, wie nicht bloß bei Deutsch-, sondern auch Religionslehrern das LESSINGSCHE Angebot auf derart breite Akzeptanz trifft. Jede(r) hat Anspruch auf Wahrung von Namen und Ehre, also auch jene drei, die der Anonymus Betrüger heißt. Doch nicht gleichermaßen Gott selbst?

Auf dem ROSENZWEIG-Kongreß in Kassel hat 1986 PAUL MENDES-FLOHR über MENDELSON und ROSENZWEIG gesprochen und sich dabei auf einen Doppel-Vortrag ROSENZWEIGS über den *Nathan* bezogen.⁵ Dieser Nathan sei ein "abstrakter Jude" ("a disembodied Jew, 'abstracted' from the concrete reality" - 215): "der nackte Mensch".⁶ Die Idee der Toleranz sei hier oberflächlich und fehlkonzipiert, der Mensch als "purer" Mensch entworfen. So steht ROSENZWEIG nicht an, von MENDELSON und LESSING als einer "Tragödie des Juden bis heute" (451) zu sprechen. Er weist darauf hin, daß es am Ende des Stücks keine Kinder gibt: keine Zukunft.⁷ "With muffled sarcasm Rosenzweig also reflects how odd it is, that only Jews still take Lessing seriously" (216). Wie gesagt, ist dem leider nicht so.

3. Was wäre denn Toleranz in rechtem Verständnis? Ein Lexikon wie der Große Herder nennt Toleranz erstens allgemein als sachliche das Geschehenlassen eines Übels, weil der Verzicht auf ein Einschreiten klüger zu sein scheint; als persönliche das Hinnehmen dessen, was einem von anderen als Übel, Beeinträchtigung, Beschränkung widerfährt; zweitens die Duldung anderer religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen und Betätigungen, wobei er die Toleranz des Staates noch eigens aufführt; drittens die Gewährung von Glaubens-, Bekenntnis- und Kulturfreiheit an die Angehörigen verschiedener religiöser Gemeinschaften.

³ *Veritas sive Varietas*. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern, Heidelberg 1988.

⁴ Vgl. meine Rezension in: *TheolPhil* 65 (1990) 429-431.

⁵ Mendelsohn and Rosenzweig, in: W.SCHMIED-KOWARZIK (Hrsg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*. Internationaler Kongreß - Kassel 1986, I-II, Freiburg/München 1988, (I) 4213-223; F.Rosenzweig, *Ges. Schriften*, Haag 1979ff, III 449-453: *Lessings Nathan* (Notizen zu einem Doppel-Vortrag).

⁶ ROSENZWEIG 459. Natürlich sei der Mensch gefragt, doch "nicht der unbehauste [1919 hier das Wort, das nach dem Zweiten Weltkrieg durch HANS E.HOLTHUSEN geläufig wurde]. Nicht der 'reine', d.h. der nackte Mensch, der losgeschnittene, die Vasenblume."

⁷ 452. Zuvor (450f): Symbolisch am Ende die Verleugnung der "urmenschlichen Verschiedenheit von Mann und Weib... zugunsten der kühlen, fischblütigen Geschwisterlichkeit. [Wobei im übrigen "gerade Brüder" sich "vielleicht am stärksten" hassen - 449.] Die Flauheit der Familienszene des Schlusses. Onkel bestenfalls."

Die zweite Bestimmung (mit Einschluß der dritten) beschäftigt uns hier. Dabei sind die unterschiedlichen Gruppen-Verhältnisse bedeutsam. Toleranz unter den Konfessionen muß nicht dieselbe Gestalt zeigen wie gegenüber anderen Religionen oder gegenüber purer Diesseitigkeit - ebenso Toleranz gegenüber Einzelnen oder geschlossenen Gemeinschaften. Wichtiger aber ist die Bestimmung der Toleranz nach ihrer Motivation.

Einer *neutralen* Toleranz geht es um die äußere Ruhe und den allgemeinen Frieden; von Wahrheit oder Nichtwahrheit der unterschiedlichen Positionen sieht sie ab. (Konkret realisieren läßt sie sich freilich nicht; denn so wenig neutral wie das Schulgebet ist der Verzicht darauf, nicht anders bei Kreuzen in der Öffentlichkeit, bei Sonn- und Feiertagsregelungen usf.) Als *indifferente* (oder *relativierende*) Toleranz ist davon jene Haltung abzuheben, die den verschiedenen Gruppen (und konsequent auch der eigenen) nur relative Wahrheit zubilligt und sie deshalb grundsätzlich alle gleichstellt. Die Attitüde des überlegenen Schiedsrichters im Blick auf dogmatische Befangenheiten.⁸

Im Sinn des vierten Fluchtwegs vor dem Wahrheitsanspruch (1. Exk. 2) gibt sich der zeitgemäße Lehrer als "Meisterdesillusionierer. Nur eins verlangt er noch: Man soll ihn nichts mehr fragen. Damit hat er die Antwort auf alles. Die kokette Bescheidenheit des 'schwachen' und 'kraftlosen' Denkers hat seinen Dekonstruktionismus zum Maß aller Dinge erhoben. Was bleibt im Einsturz der Ideale, jenseits von Gut und Böse? Ich, antwortet er, ich bleibe - und das ist genug."⁹

Freilich müssen nach außen, für "Wähler und Fernsehzuschauer", die Werte hochgehalten werden. "Hinter den Kulissen aber wird mit den Augen gezinkert. Man schiebt die öffentlichen Vorurteile beiseite und hält auf einen Zynismus der guten Gesellschaft" (ebd.).

Demjenigen, der von der verpflichtenden Allgemeingültigkeit seiner Weltsicht überzeugt ist, bleibt diese Lösung unannehmbar. Ihm bietet sich die Möglichkeit *taktischer* Toleranz als Wahl des kleineren Übels und notgedrungene Konzession oder eine Haltung, die man *positive* Toleranz nennen könnte.

Irreführend ist die Rede von *dogmatischer* (In-)Toleranz. (Sie steht zudem schon auf dem Boden der indifferenten bzw. relativierenden Position.) Die Weigerung, sein *Credo* zur Privatmeinung herabzustufen, macht als solche den Christen weder tolerant noch intolerant. Schlicht bekennt er Sätze als wahr, von deren Wahrsein er überzeugt ist. Man sollte auch nicht sagen, er *glaube* hier nur, *statt* zu *wissen*. Wissen bedeutet ein Wahrheitsverhältnis. Ist wahr eine Behauptung, die (ARISTOTELES) "sagt, was ist" - auch ohne Kenntnis des Sprechers - , so heißt Wissen, daß man sich des Zutreffens bewußt ist. Dies kann eigener Einsicht entspringen (*oída* = ich habe gesehen) oder dem gerechtfertigten Vertrauen auf das Wort eines andern. Ich sehe keinen Grund, sich der Etymologie zu unterwerfen und das Wort 'Wissen' auf den "optischen" Zugang zur Wirklichkeit zu beschränken. Es gibt auch ein Erkennen, das sich als Glauben (ursprünglich: lieb halten, gutheißen, anvertrauen) ereignet (vgl. Gen 4,1). Toleranz aber ist nicht der Name für ein Verhältnis zur Wahrheit, sondern für zwischenmenschliche Beziehungen - im Hinblick auf die Wahrheitsfrage.

So finde ich auch die Rede von "exklusiver" und "inklusive Intoleranz" nicht glücklich.¹⁰ Wird hier nicht 'Toleranz' in zweierlei Sinn gebraucht? Exklusive Intoleranz im korrekten Sinn des Worts gehört leider als Zwangsmissionierung zur Kirchengeschichte (hierzu - KNAUER 159¹¹ - das Vaticanum II über Religionsfreiheit 12,1). Der Glaube an Jesus Christus als den Herrn (156: Phil 2,9-11) stellt ihn zwar exklusiv allen anderen Heilbringern als den Einzigen

⁸ NIEWÖHNER (Anm. 3) 136: "Der Weg von der Toleranz zur Verachtung der anderen war immer sehr kurz". Zur Schiedsrichterrolle z.B.: B.-U.HERGEMÖLLER, Weder - Noch. Traktat über die Sinnfrage, Hamburg 1985, u.a. 185 (dazu meine Rez. in: TheolPhil 61 [1986] 433-435).

⁹ A.GLUCKSMANN, Die Augen der Erinnerung oder La 'Trostlosigkeit' de la Philosophie, in: FAZ-Magazin vom 18.8.1995, 16-20, 18f.

¹⁰ P.KNAUER, Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exklusive oder inklusive Intoleranz, in: F.X.D'SA/R.MESQUITA (Hrsg.), Hermeneutics of Encounter (FS G.OBERHAMMER), Wien 1994, 153-173.

gegenüber (Apg 4,12); aber dies - wie eine entsprechend einladende Verkündigung (157: 2 Kor 5,17-20; Apg 4,20) - ist nach dem eben Gesagten nicht intolerant.

"Inklusive Intoleranz" nun fiele bei rechtem Wortverständnis mit der exklusiven zusammen: Zwangsbekehrung (eine "Halbwahrheit" ist eben keine, und "Splitter der Wahrheit" enthält jeder Irrtum). Als inklusivem *Selbstverständnis* hingegen läge ihr die Ansicht zugrunde, daß es in den Religionen um *Theorien* über Gott und Welt geht, die dem Grund-Geheimnis mehr oder weniger gerecht werden können. Wohl gehören auch sie zum religiösen Selbstverständnis; doch im Kern ist es ihm nicht um derlei zu tun (1. Exk. 4), sondern statt um Was-Verhalte um Antwort auf ein Offenbar-werden (170f), christlich: auf die Daß-Tatsächlichkeit von Gottes Selbstzusage in Jesus Christus.

Da wir über das hiermit erschlossene Was von Gott/Mensch/Welt nie genug wissen und lernen können, bedürfen wir alle des Dialogs. Denn zwar ist - nach der herrlichen Bestimmung ANSELMS - Gott unüberbietbar (162); doch wie kann KNAUER (163) dies für *Aussagen* über Ihn fordern? Jede Aussage ist menschlich, geschöpflich, endlich, und so "prinzipiell überbietbar" (171). - Nicht überbietbar freilich ist das Bezeugte: Gott und sein unableitbar freier Beschluß zur Mitteilung Seiner selbst.

Früher hatte man militanten Christen zu sagen, daß in der Tat "der Irrtum kein Recht hat"; doch eben darum, weil er überhaupt kein Rechtssubjekt ist - dies sind nur Menschen, und daß Menschen die Gewissensfreiheit nicht etwa erst zu gewähren, sondern schlicht zu gewährleisten sei. Neuerdings wird es offenbar nötig, zunächst dies Gewissensrecht gerade für Christen zu fordern: gegenüber einer libertären Intoleranz, bei welcher (fast) "alles geht" - und durchgeht - außer dem Wahrheitsbekenntnis.¹¹ Sodann den Unterschied anzumahnen, der zwischen Nötigung und berechtigter, gar pflichtgemäßer Abwehr besteht. Der wird verdeckt, wo man umstandslos gegen "Gewalt" spricht.¹² So sehr man niemanden zu Taten gegen sein Gewissen zwingen darf, so sehr ist man gegebenen Falles verpflichtet, jemand daran zu hindern, seinem Gewissen zu folgen. Oder wäre Überzeugungstätern freie Hand zu lassen?

Eines ist die Achtsamkeit darauf, das Andere und Fremde (*den Anderen...*) in seinem Eigensein gelten zu lassen, ein anderes dickfellige oder/und feige Wurstigkeit (Offb 3,16: Lauheit) angesichts zynischer Angriffe auf Wahrheitsliebe und Glauben - sei es an einen Menschen, sei es an Gott.

Die entscheidende Schwierigkeit postmodernen Denkens scheint mir darin zu liegen, das genuin Anders- und Fremdartige des anderen in seiner Unantastbarkeit zu hüten, ohne es aus dem Gegenüber in eine bloßes Nebenan gleiten zu lassen. Dies gilt insbesondere für das Verhältnis zu anderer Freiheit. Wird sie im Gegenüber wahrgenommen, so entledigen wir uns ihrer schwer zu ertragenden Fremdheit im allgemeinen durch einen Begriff dessen, was vernünftig ist. Wird dieser Mangel an aktivem 'Ertragen', d.h. 'Toleranz', aber durch eine bloß passive Toleranz des 'läßt jeden in Ruhe spielen!' ersetzt, dann entledigt man sich der schwer zu ertragenden Andersheit dadurch, daß man sich durch ihren möglicherweise radikal einfordernden Anspruch gar nicht mehr betreffen läßt.¹³

¹¹ Man darf sich darum wundern, daß ausgerechnet Beliebtheit ein Wahrheitskriterium sein soll. Statt einer Martyrer-Liste (nicht erst) von SOKRATES an jetzt nur ein Aperçu G.CHR.LICHTENBERGS: "Vom Wahrsagen läßt sich wohl leben in der Welt, aber nicht vom Wahrheit sagen" (Sudelbücher J 787: Schriften u. Briefe [W.PROMIES], München 1968ff, I 763).

¹² Ein Beispiel für solche Manipulation bietet die Einheits-Übersetzung der dritten Seligpreisung (Mt 5,5). Aus dem Preis einer *Haltung*, der "Sanftmut", die, wo nötig, sehr wohl zu Gewaltmaßnahmen greift (wie Jesus selbst im Tempel), ist das Programm eines *Verhaltens* geworden, das erstens aus unterschiedlichsten Motiven gespeist sein mag und zweitens u.U. durch Unterlassung schuldig macht. (Beim Zerfall Jugoslawiens war zu erleben, was es heißen kann, daß "Krieg ist - und keiner geht hin".) - Von gewaltsamer Wahrheitsverbiegung ist andererseits bei ARISTOTELES die Rede: Met XIII 1082 b 3.

¹³ H.VERWEYEN, M.Blondels Kritik des "Dilettantismus" und das "postmoderne" Denken, in: A. RAFFELT/P.REIFENBERG/G.FUCHS (Hrsg.), Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels "L'Action" 1893-1993, Würzburg 1995, 16-32, 31.

Christlich gehört Toleranz in einen dreifachen Einsatz, den der Gemeinsamkeit (*koinonía*) - weshalb sie mehr ist als bloße Duldung, nämlich Erleiden der Differenz; den des Dienstes (*diakonía*) - darum beansprucht der Christ sie für sich; schließlich den von Zeugnis und Verkündigung (*kérygma*) - daß er die anderen (einschließlich Nathan-LESSINGS) als "anonyme Christen" hofft, entbindet ihn nicht von diesem Auftrag.

Es zeigt sich so, meint GABRIEL MARCEL, "daß das, was wir unter den Namen Toleranz stellen, in Wirklichkeit ein Mittelding ist zwischen psychologischen Dispositionen, die sich übrigens selbst wieder zwischen dem Wohlwollen, der Gleichgültigkeit und dem Abscheu, einem maskierten Machiavellismus, abstufen, - und einem geistigen Dynamismus völlig anderer Art, der in der Transzendenz seinen Haltepunkt und sein Bewegungsprinzip findet." Oder noch klarer: Es "ergibt sich, daß die Toleranz gleichsam vor unseren Augen zerfällt. Auf der einen Seite schmilzt sie, im Sinn des Skeptizismus verstanden, zur Gleichgültigkeit zusammen; auf der anderen wandelt sie sich in Liebe um..."¹⁴

¹⁴ Schöpferische Treue, München u.a. 1963, 197-207 (Phänomenologie und Dialektik der Toleranz), 207; Die religiöse Toleranz, in: Orientierung 23 (1959) 252f, 253.

3. VERNUNFT IM DIENST "VERNÜNFTIGEN DIENSTES"

"Was dürfen wir hoffen?"

Wie schon im ersten Kapitel zur Sprache gekommen, antwortet für IMMANUEL KANT Religion auf die letzte der drei menschlichen Grundfragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?¹ KANT verortet diese dritte Frage im Feld der zweiten; das heißt, in der moralischen Dimension, da "die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt" ist (KrV B 829). Daß beide Fragen nicht theoretisch spekulativ beantwortet werden können, sondern allein in der praktischen Philosophie, soll hier ebensowenig erörtert werden wie das dabei vorausgesetzte Verständnis von theoretischer und praktischer Philosophie und das Recht dieses Verständnisses. So steht hier auch nicht die Frage der Gottesbeweise an. Bedacht werden soll vielmehr dieses Religionsverständnis - das von KANT her die heutige Religionsdiskussion weithin beherrscht, unter Philosophen wie Theologen.

Dafür sei zunächst an KANTS moralisches Argument und seine Rezeption erinnert. Die genannte Ausgangsfrage lautet präzisiert (KrV B 833): "Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?" Die Antwort darauf läßt sich zwar für KANT nicht theoretisch erschwingen; aber sie muß ihrerseits theoretisch sein: eine Erkenntnis(aussage) über ein Daß-sein (KrV B 661f). KANT nennt dies ein Postulat (der reinen praktischen Vernunft): "einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz..., so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (KpV A 220). Die derart erreichbare Auskunft nun kann man so formulieren: Erhofft wird Glückseligkeit - die einzig Gott gewähren kann - der also sein muß: ist. Wobei es hier vor allem auf den letzten Satz ankommt: Gott ist.

Die Gebundenheit dieses Satzes (ob tatsächlich unerweisbar oder gerade auf diesem Wege erwiesen) an die sittliche Erfahrung ist seit je gesehen worden; die Tradition hat sie auf zwei verschiedene Weisen gedacht. Einmal und üblicherweise in der Frage nach dem Woher eines derart verpflichtenden Anspruchs; sodann in der Frage nach Sinn und Ziel eines Lebens, das diesem Anspruch entspricht.

Auch den ersten Gedankengang finden wir bei I.KANT,² am deutlichsten vielleicht in Notizen des *Opus postumum*, wonach der Gottesbegriff geradezu als der "eines verpflichtenden Subjekts außer uns" bestimmt wird (XXI 15). "Der categorische Imperativ im Prinzip der Pflicht in der Vereinigung der theoretisch//spekulativen verknüpft mit der moralisch//practischen Vernunft ist die Idee von Gott" (XXI 152). Kurzum (XXII 106): "Es ist ein Gott [,] deñ es ist ein categ. Imperativ."

Dennoch verzichtet KANT darauf, diesen Weg ein- und seinen Lesern vorzuschlagen. Zwar bestimmt sich das religiöse Bewußtsein durch "das Erkenntnis meiner Pflichten als Göttlicher Gebote" (XXI 15) und kann man "nicht umhin, nach dem Prinzip einer solchen Idee zu verfahren"; aber in Sorge um die Selbstgesetzlichkeit des Gewissens und in Abwehr jedes Anflugs von theologischem Positivismus (vgl. KpV A 226) vermeidet KANT diese Argumentation und arbeitet statt dessen den zweiten Weg heraus. Mit GIOVANNI B. SALA (393²⁶) läßt sich diese Überlegung auf die Kurzformel bringen: "Wir müssen Gott als Bedingung der Möglichkeit zur Erlangung des Zieles eines schlechterdings gebietenden Gesetzes voraussetzen."

Der recht Handelnde ist der Glückseligkeit würdig - und er handelt recht, wenn er so handelt - nicht um glücklich zu sein, sondern - , um glückswürdig zu sein (KrV B 834).³ Und nun versichert KANT, daß der Glückswürdige im Maße seiner Würdigkeit die Glückseligkeit selber "zu hoffen Ursache habe" (B 837): "daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich... verbunden sei" (ebd.) Dem unbedingten Sollen muß nämlich

¹ Logik A 25. KANTS Werke werden in diesem Kapitel nach der Originalpaginierung (A bzw. B) zitiert. Zur Werkausgabe WEISCHEDELS (Kap. 1³) treten hier nach der Akademie-Ausgabe das *Opus postumum* (Band- u. Seitenzahl) sowie die Reflexionen: R mit Nr.

² G.B.SALA, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin-New York 1990, 389-392: KrV A 633f, 589, 819.

³ Die Frage, was demnach konkret zu tun sei - und was für sie KANTS "Formalismus" austrägt, sparen wir hier aus.

ein Können entsprechen, seitens des Verpflichteten wie seiner Welt, die KANT in diesem Sinne "moralisch" nennt (B 836). Da aber die Welt, wie wir sie erfahren, sich offensichtlich (noch) nicht als eine solche darstellt, haben wir ihr wie dem Sollen ein Erst-Prinzip zugrunde zu legen, das KANT das "Ideal des Höchsten - ursprünglichen - Guts" nennt (B 838), als Grund des höchsten abgeleiteten Guts: der moralischen Welt (839).

Ohne solche Aussicht wären die Gesetze "als leere Hirngespinnste anzusehen" (KrV B 839), und jedenfalls nicht als Gebote (zu denen - ebd. - Verheißungen und Drohungen gehören [?]).⁴ - Gott wird also nicht als Grund der unbedingten Geltung des Sittengesetzes postuliert, sondern als Grund der durch dessen Erfüllung verdienten Glückseligkeit. Dies aber nun doch so, daß ohne dieses Postulat die Verbindlichkeit des Gesetzes dahinfiel.

Nicht eingehen will ich auf die unbefriedigende Bestimmung der Glückseligkeit als "Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)" (B 834), da KANT dies schon hier dadurch ausbessert, daß er statt auf den (notwendig empirischen) Begriff des Glücks auf den apriorischen der Glückswürdigkeit abhebt, und später die Bestimmung selbst korrigiert. Er spricht dann von dem "ganzen Zwecke" eines "vernünftigen Wesens" (KpV A 224). Glückseligkeit wird zur Freude am in der Welt verwirklichten Guten.⁵ Die Kernfrage aber bleibt: Genügt das Sittliche (als verpflichtendes Sollen) sich selbst oder nicht? Und wie ist in diesem Kontext Religion zu verstehen?

Einspruch im Namen der Sittlichkeit

Es ist keine Abweichung, wenn wir zunächst der Rückfrage an KANT im Namen des Sittlichen nachgehen. Dies geschieht hier nicht im Blick auf Ethik und Ethikbegründung, sondern durchaus in religionsphilosophischer Absicht, aufgrund nämlich der Überzeugung, daß das jeweilige Verständnis von Sittlichkeit, Imperativ, Gebot nicht ohne Konsequenzen für das Verständnis von Religion und Gott selbst ist.

Im folgenden hat KANT daran gearbeitet, "jegliches Element von Eudaimonismus und Heteronomie" aus der Ethik "auszumerzen" (SALA 383). Doch löst er das gestellte Problem? - Man brauche das höchste Gut nicht, "um davon das verbindende Ansehen" des moralischen Gesetzes "abzuleiten", heißt es im Aufsatz über die Orientierung im Denken; aber doch, um "zu verhindern, daß es für ein bloßes Ideal gehalten werde" (A 316).

In der zweiten Kritik findet sich eine bessere Vermittlung. Tugend wird jetzt ausdrücklich als "Würdigkeit, glücklich zu sein" bestimmt (KpV A 198), was man ja nicht als Definition lesen muß, sondern auch als Zusprache eines *proprium* nehmen und annehmen kann. Sodann heißt es, daß die Nichtgewähr dieses Glücks "mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte..., gar nicht zusammenbestehen" könne (199).

Wenn es dies Wesen gibt! Hier wird also die Überlegung zum Zusammenhang von Gutsein und Glückseligkeit auf die Sittlichkeit Gottes zurückgeführt und damit schlüssig - aber entfällt dafür nicht jeglicher Beweis-Charakter hinsichtlich der vorgängigen Frage seiner Existenz?

Doch bildet der Gedankengang wohl so etwas wie eine Brücke zu der These, nicht bloß die Tugend, sondern das höchste Gut: eine tugendgeprägte Welt, sei (statt bloß von Gott) von jedem Vernunftwesen zu erwarten. Das höchste Gut ist "durch unseren Willen wirklich zu

⁴ R 6858: "Es ist wahr: ohne Religion würde die moral keine triebfedern haben, die alle von der Glückseligkeit müssen hergenommen seyn. Die moralischen Gebothe müssen eine Verheißung oder Drohung bey sich führen."

⁵ H.MEYER, Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zu Kants kritischer Freiheitslehre, München (Diss.) 1979, 192-196.

machen" (KpV A 204): "es ist Pflicht" (A 259). So sagt es dann auch die dritte Kritik (KU § 87, B 423f; § 91, B 461f [Anm.]⁶ und schließlich die Religionsschrift (B XI f [Anm.]).

Eben dieser These aber wird zu Recht widersprochen. Man muß sich wohl dem Urteil L.W.BECKS und G.B.SALAS anschließen, "daß es keinen Sinn hat, die Verwirklichung der Glückseligkeit zu gebieten, die nicht in unserer Macht steht..."⁷ Tatsächlich wird sie uns auch nicht geboten; KANT behauptet es zwar; doch bietet er dafür nicht den geringsten Beweis.

So bleibt nur das frühere offene Postulat einer Hoffnung auf die Harmonie selbst-erarbeiteter Tugend und gewähr(leiste)ten Glücks, für die Gott einstehen soll. Bedenkenswert paradox obendrein: "Eine moralische Welt bedürfte nicht Gottes als des moralischen Urwesens. Sein Dasein ist nur anzunehmen, um den Gedanken dieser Harmonie auch unter den Bedingungen einer nicht-moralischen Welt festhalten zu können" (JAESCHKE).⁸ Diese Erfahrung der faktischen Disproportionalität indes könnte man, so WALTER JAESCHKE nicht grundlos, "besser als Einwand gegen die Annahme Gottes nehmen" (45).⁹

Aber hängen denn Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Tat so zusammen, wie KANT "mit einem geradezu biblischen Pathos" (ebd.) behauptet? - SALA ist dieser Überzeugung: "Wo kein endgültiger Zweck, da ist auch kein endgültiger Sinn. Wie kann nun der Mensch *absolut* in Anspruch für bestimmte Handlungen genommen werden, wenn diese Handlungen und ihr Gegenteil letztlich auf dasselbe alles nivellierende Nichts hinausgehen? Die vermeintlich höhere, weil völlig uneigennützig Moral (vgl. z.B. KpV A 266, auch KU B 427) entlarvt sich als Verneinung der personalen Würde des Menschen, dessen Freiheit und moralischer Ernst der endgültigen Absurdität des Nichts ausgeliefert wird" ([Anm. 2] 405).

Ich muß gestehen, daß mich das Argument nicht ohne weiteres überzeugt. Es sei "absurd, zum Nichts hin absolut in Anspruch genommen zu werden" (413, auch 443)? Aber wir werden nicht hin zum Nichts, sondern zum Sittlich-sein in Anspruch genommen. Auch wenn "die Folge ausbleibt", führt das nicht "zur Sinnlosigkeit [des] sittlichen Handelns" (420), weil es (man denke an Dr. Rieux in ALBERT CAMUS' Roman *Die Pest*) durchaus schon in sich selber sinnvoll ist. Darum fände ich eine sittliche Existenz, auch wenn sie "dem Nichts zugeht", mitnichten "völlig sinnlos"; sie "entbehrt" keineswegs "jeglichen Sinnes" (443, zu KANTS SPINOZA-Absatz in KU B 428).

SALA kann sich auf das "absurdum practicum" in KANTS eigenen Reflexionen berufen (444f), z.B. R 4256: "Wenn ich das Daseyn Gottes leugne, so muß ich mich entweder wie einen Narren ansehen, wenn ich ein Ehrlicher Mann seyn will (oder bin), oder wie einen Bösewicht, wenn ich ein kluger Mann seyn will. Es giebt Beweise per deductionem contrarii ad absurditatem oder turpidinem." - Wo bleibt jedoch die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs, wenn der nach KANT theoretisch unerweisliche Gottesgedanke nicht Folge, sondern Möglichkeitsbedingung der Ethik sein soll (JAESCHKE [Anm. 6] 48, 67)?

⁶ W.JAESCHKE, Vernunft in der Religion. Studien zu Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 69, weist auf eine Verbesserung von der zweiten zur dritten Kritik hin, insofern das höchste Gut hier immerhin statt als Objekt als Endzweck erscheint.

⁷ SALA (Anm. 2) 416-421; 421. L.W.BECK, Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, München 1974, 227 (nach SALA 417): Der Ausgleich "ist die Aufgabe eines moralischen Weltenlenkers, nicht eines Arbeiters im Weinberg... Meine Aufgabe ist, die *eine* Bedingung des höchsten Gutes zu realisieren, die in meiner Macht steht..." - Oder wäre umgekehrt - kantisch - auch so zu argumentieren (JAESCHKE 56), daß, wenn wir den Ausgleich herbeiführen *sollen*, dies auch ([durch] uns) möglich sein muß - doch ohne die Notwendigkeit, daß wir wissen, wie (vgl. Religion B XI f [Anm.]?)

⁸ Anm. 6: 44; vgl. KrV B 837f.

⁹ Die knappe Antwort des AQUINATEN darauf (ScG III 71): "Wenn das Übel ist, gibt es Gott. Denn es gäbe kein Übel ohne die Ordnung des Guten, deren Verletzung es ist. Diese Ordnung jedoch bestünde nicht ohne Gott." Das ist jetzt nicht zu erörtern. Nur so viel, daß THOMAS dazu gerade nicht auf dem von uns jetzt begangenen zweiten Weg des moralischen Arguments kommt, sondern auf dem - noch einzuschlagenden - ersten.

Für JAESCHKE verrät sich hier "ein durch zwei Jahrtausende christlicher Verheißung genährtes Anspruchsdenken", das die Frage nach der Hoffnung "verkehrt in die Frage 'Was kann ich fordern?'" (48).¹⁰ So gewinnt die Glückseligkeit in der dritten Kritik sogar die bestimmende Rolle im Endzweck-Gedanken, "durch Moral lediglich in Schranken gehalten" (JAESCHKE 72). Damit aber wird der Beweis einer "nicht *kat' alétheian*, sondern *kat' ánthropon*" (73: KU B 446).

Weniger als die Beweiskraft beschäftigt uns jetzt die Mentalität einer solchen Argumentation "ad hominem". Was denkt und hält sie von diesem und von seiner Moral(ität)? Was damit auch von Wesen und Sinn seiner Religion? - In summa: "Die Verbindung der Ethik mit der Theologie ist für die Religion nicht minder bedrohlich als für die Geschlossenheit und die Verbindlichkeitsforderung der Ethik: Sie reduziert Religion auf den moralischen Glauben. Was als Gott wohlgefällig gilt, sich aber nicht als moralisch legitimieren kann, wird als Afterdienst und Fetischglaube entlarvt (Religion B [229 u.] 300f) - mit einer Schärfe, die der radikalen französischen Aufklärung wenig nachsteht. Die ethiktheologische Grundlegung der Religionsphilosophie entpuppt sich als Prokustesbett der historischen Religion..." (JAESCHKE 87f).

Den Kirchenglauben denkt KANT als Perversion des reinen Religionsglaubens; aber wie steht es in Wahrheit um diesen? Zum schlicht strikten Imperativ bringt er der Religionschrift zufolge (B Xf) die Vorstellung eines Endzwecks hinzu. Danach aber sich "umzusehen" ist nur "eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen" (XII [Anm.]). So ist also das Fundament des Gottespostulates "nicht die Moral, sondern die Unfähigkeit zur Moral" (JAESCHKE 90). Und das wird in der Tat für die Ethiktheologie "schlechthin ruinös" (91), insofern es sowohl die Autarkie der Ethik bedroht als auch die Religion auf Moralität verkürzt.

Sittengesetz als Gottes-Erweis

Dennoch glaube ich widersprechen zu sollen, wenn JAESCHKE grundsätzlich meint: "Jede praktische Begründung des Gottesgedankens führt in das Dilemma, daß sie ihn nur begründen kann unter Aufhebung der Verbindlichkeit des Fundaments, von dem aus sie diesen Versuch unternimmt" (68).

Dafür ist nun allerdings zuerst und grundsätzlich bei dem bisher nicht begangenen Erstweg des moralischen Arguments einzusetzen. Statt also Gott nachträglich als Garanten der Glückseligkeit einzuführen - samt dem Folgeproblem, daß seine Gläubigen dann statt des Gutseins die Glückseligkeit in den Blick nehmen, die sie doch erst als Folge jenes Gutseins zu erwarten hätten, haben wir Gott als den Gesetzgeber des sittlichen Gebots zu sehen. Dies aber keineswegs so, als gäbe erst das dem Gebot seine Geltung. Und schon gar nicht ist dieses als solches durch Lohn- und Strafaussichten zu bestimmen, einfach schon darum, weil es dann ja bedingt, nicht unbedingt gölte.¹¹

Als derart unbedingte Verpflichtung jedoch wird es fraglos *erfahren*, anstatt daß, wie ARTHUR SCHOPENHAUER behauptet, sein "du sollt [sic] nicht..." auf den Mosaischen Dekalog zurückgreifen müßte (647f). JOHN LOCKES empirisches Argument, daß Regel-Auflagen ohne (positive bzw. negative) "Verstärkung" bei den Menschen "utterly in vain" wären, erweist mitnichten die "völlige Undenkbarkeit und Widersinnigkeit dieses der Ethik KANTS zum Grunde liegenden Begriffs eines *unbedingten Sollens*" (648f.).

¹⁰ HEGEL schreibt gar von dem "Geschwätze", in welches Kant hier ganz eingehe, "daß es in dieser Welt dem Tugendhaften oft schlecht, dem Lasterhaften gut gehe usf". WW (GLOCKNER) XIX 594.

¹¹ A.SCHOPENHAUER, Über die Grundlage der Moral (SW [W.v.LÖHNEYSSEN], Darmstadt 1980, III) 648f: "Jedes Soll hat allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angeordnete Strafe oder verheißene Belohnung... ist also... hypothetisch....: daher *absolutes Sollen* allerdings eine *contradictio in adiecto* ist."

Der Anspruch, daß das Gute sein soll, begegnet uns in seinem einzigartigen Selbst-Gerechtfertigtsein als Gewissenserfahrung. Sie meint KANT mit dem "Faktum der Vernunft".¹² Die Griechen benannten dies Moment am Guten als *kalón*; geistliche wie philosophische Lehrer haben es immer wieder im Bildwort des Lichts zu umschreiben versucht; wofür R.LAUTH den Terminus des *Doxischen* vorschlägt.¹³ 'Faktum' kann hier darum nicht "im üblichen Sinne [gemeint] sein, der dem von 'empirisch' gleichkommt" (HENRICH 110). Ebenso wenig dürfen wir die 'Notwendigkeit' (ebd., über die SCHOPENHAUER sich aufhält: a.a.O.) als faktische lesen, sei's logisch, sei's ontisch, sondern einzig deontisch. Denn selbstverständlich *können* wir anders als recht tun, wir dürfen es jedoch nicht.¹⁴

Diese Erfahrung ist einer externen Begründung, Bekräftigung oder dergleichen weder fähig noch bedürftig. Darin gibt es keinen Dissens zu W.JAESCHKE; den theologischen Positivismus weise ich mit derselben Entschiedenheit ab wie er. Die Doxa des ergreifenden Guten erweist sich (durch sich) selbst - und erlaubt darum nicht, diesen Anspruch auf Theisten zu beschränken. Gewissen-haben definiert den Menschen als solchen.¹⁵

Doch mit dem Abweis einer Antwort auf die Frage "Why to be moral?" bzw. mit dem Abweis dieser Frage selbst (als unmoralisch) ist die philosophische Arbeit noch nicht getan. War es eines, "rerum cognoscere causas" (was VERGIL an LUKREZ rühmt), so ist es ein anderes, "rerum videre formas".¹⁶ Jenseits der Begründungsproblematik (auf die, obendrein als *Normenbegründung*, sich die gegenwärtige Ethik-Diskussion konzentriert) stellt sich die *Verstehensfrage*. Um es so zu formulieren: Welche Theorie bezüglich der Gewissenserfahrung erklärt sie so, daß diese und der in ihr begegnende kategorische Anspruch nicht weg-erklärt werden? (Dies wäre der Fall bei dezisionistischen wie bei evolutionistischen, soziologischen oder rationalistischen, d.h. allen utilitaristischen Erklärungen, sobald sie sich nicht auf Aspekte des Gesamt-Phänomens beschränken, sondern Anspruch auf Total- oder auch nur Grund-Erklärung erheben.)

Wir haben es also bei unserer Thematik mit (wenigstens) drei wohl zu unterscheidenden Fragen zu tun: a) Kann Moral ohne Religion praktisch gelebt werden? b) Kann Moral ohne Religion theoretisch begründet werden? c) Läßt sich Moral(ität) ohne Religion angemessen verstehen? Um Frage a) (und auch, in nicht immer deutlicher Scheidung, um b) ging es bisher auf "Weg zwei". a) bleibe immer noch dahingestellt; b) ist soeben klar beantwortet worden. In Zustimmung und Widerspruch zu W.JAESCHKE wird hiermit zur dritten Frage behauptet: Die *Verbindung von Einsichtigkeit und Unbedingtheitserfahrung* (von Licht und Anspruch) im Doxischen, welche die unvergleichliche Eigenqualität des Sittlichen ausmacht, "nimmt den Charakter des rein Faktischen [jetzt empirisch gemeint] und nicht weiter Begreifbaren an, sobald man unterstellt: non est Deus" (BRUNO SCHÜLLER).¹⁷

¹² D.HENRICH, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: D.HENRICH u.a. (Hrsg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (FS H.-G.GADAMER), Tübingen 1960, 77-109.

¹³ Kap. 2²⁸; auch: DERS., Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart 1969, 9; vgl. Freiheits-Erfahrung (Kap. 2¹⁵) Teil I: Licht des Unbedingten.

¹⁴ Es ist darum - gegen E.TUGENDHAT, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1993, 35f - unerlässlich, von "sollen" zu sprechen: Man *muß* sein Versprechen keineswegs halten (man kann es durchaus brechen); doch man *soll* es - unbedingt (und *soll* dies wollen, statt daß [61] man es, zum Ich-Ideal gewillt, schlicht selber wollte).

¹⁵ Dabei selbstverständlich nicht aktual und moralisch verstanden, sondern ebenso prinzipiell ontologisch wie das "rationale" der klassischen *homo*-Definition.

¹⁶ E.CASSIRER, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960, 216 (VERGIL: Georgica II 490).

¹⁷ Ausführlicher: J.SPLETT, "Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt"? in: W.KERBER (Hrsg.), Das Absolute in der Ethik, München 1991, 131-156 (157-178: Diskussion); überarbeitet: DERS., Spiel-Ernst (Einf.⁵), Kap. 2: Warum menschlich sein (sollen)? B.SCHÜLLER: Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 88 (Sittliche Forde-

Da es jetzt nicht um die Frage des Gottesbeweises zu tun ist, verzichte ich auf weitere Entfaltung, Differenzierung und Einwände-Diskussion. Im Rückblick auf KANT aber sei verdeutlicht, inwiefern hier Moral "unumgänglich zur Religion [führt]" (Religion B X). Dies geschieht nicht bloß in jenem Sinn, in dem F.W.J.SCHELLING das Gewissen den "einzigsten offenen Punkt" nennt, "durch den der Himmel hereinscheint".¹⁸ Und in dem er ("der ursprünglichen Wortbedeutung nach") Gewissenhaftigkeit als "Religiosität" bezeichnet:¹⁹

Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird... und in wem diese Erkenntnis ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig sein oder feiern."

Sittlichkeit vor Gott

Gemeint ist darüber hinaus das Verhältnis zum Gebietenden selbst - und die weitere Frage nach dem Verhältnis von Gottesbezug und Verhältnis zu Welt und Mensch. Zum ersten: "Ist ein Gott", dann wird gerade der Gewissenhafte sich selbst und seinen Gesetzesgehorsam nicht nur von ihm her verstehen, sondern er richtet sich und sein Leben auch auf ihn hin aus, denkend wie handelnd, und nicht nur auch, gar "aufgesetzterweise", sondern grundlegend und sozusagen selbstverständlich.

Daraus ergibt sich das zweite: die Problematik des Zueinander, der Spannung oder auch der "Einheit von Gottes- und Nächstenliebe". Es ist dies ein uralter Streit zwischen Religion und Moral, ein Hauptpunkt neuzeitlicher Religionskritik - und nicht zuletzt der Hintergrund auch des hier geführten Disputs um den Logos des Dienstes, also um eine angemessene Bestimmung von Religion.²⁰

Daß kein Entweder-Oder ansteht, versteht sich. Ebenso wenig wäre die Instrumentalisierung einer der beiden Bezugswirklichkeiten vertretbar, sei es des Menschen zum Gottesweg, sei es Gottes als Weg zum Menschen. Doch auch eine Aufteilung läßt sich nicht denken. Und wäre nicht noch RAHNER'S Unterscheidung "transzendental - kategorial" eine solche? - Die einzig mögliche Vermittlung sehe ich in einem konsequenten Denken des Mit-Seins, das niemand zum Mittel herabsetzt, doch jeden sowohl als "Endzweck" wie als Mittler sieht. Dem "Aufstieg zu Gott" mit dem andern (als Zielbewegung menschlichen Miteinanders) entspricht (und geht ontologisch voran) der "Aufbruch" mit Gott zum anderen hin.

Dieses Konzept mag an Kontur gewinnen, wenn wir nach der Lektüre KANTS uns nun dem Beitrag eines großen Ethik- und Religionsdenkers der Gegenwart zuwenden: dem Entwurf von EMMANUEL LEVINAS. Dessen Ausgangspunkt ist die Erfahrung des Antlitzes oder Gesichts: *visage*.

"Visage" ist nicht etwas, das ich betrachte, sondern ein Blick, der mich trifft. Aber anders als bei J.-P.SARTRE trifft mich nicht ein Blick, der beurteilt, abschätzt und mich zum Objekt in der Welt des Anderen macht. Vielmehr reißt der Blick mich als Hilfeschrei aus meinem Selbstgenügen. "Auf Gedeih und Verderb mir ausgeliefert, dargeboten, unendlich zerbrechlich,

rung und Erkenntnis Gottes; dazu den Folge-Aufsatz: Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott). - Damit wird übrigens nicht das Gewissen umstandslos zur "Stimme Gottes" erklärt. Wie könnte es dann irren? Siehe das NEWMAN-Kapitel.

¹⁸ Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: Sämtl. Werke, Stuttgart-Augsburg 1860ff, Abt. I/9, 17.

¹⁹ Über das Wesen der menschlichen Freiheit: SW Abt. I/7, 392.

²⁰ Wiederum möge man dem Autor einen Selbstverweis gestatten, weil dies eins seiner Kernthemen ist und er glaubt, aus dem Gespräch mit K.RAHNER (siehe Schriften zur Theologie VI, Zürich-Einsiedeln 1965, 277-298; Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg 1966, 85-95) im Rückgriff auf RICHARD V. ST.VICTOR einen Beitrag leisten zu können, der ungute Alternativen aufbricht: Freiheits-Erfahrung (Kap. 2¹⁵), Kap. 14: Ja zu Gott und Ja zum Menschen (ursprünglich in der FS K.RAHNER 1979); Leben als Mit-Sein (Kap. 2³), Kap. 4: Antwort Mit-Sein.

herzerreißend wie ein zurückgehaltenes Weinen, ruft das Antlitz mich zu Hilfe, und es liegt etwas Gebieterisches in diesem Flehen: Seine Not erregt nicht mein Mitleid, sondern indem es mir gebietet, ihm zu Hilfe zu kommen, tut es mir Gewalt an."²¹

Liebe lasse sich nicht gebieten? "Eine oberflächliche Weisheit" (34). Denn hier trifft mich ein unabweisbares Gebot, und zwar gerade durch die "Nacktheit", das "Entblößtsein" des Gesichts, wie Levinas sagt.²² Das Antlitz fordert Antwort. und zwar dringend. Man gibt mir nicht erst Bedenkzeit, einen Freiraum, um zu überlegen, ob ich dem Ruf Folge leiste, ob ich Verantwortung übernehmen und mich engagieren solle. Vielmehr finde ich mich schon inmitten der Situation, in die Sache verwickelt. LEVINAS spricht von "Intrige".²³ Ich habe nicht erst etwas zu übernehmen, sondern bin schon vereinnahmt. Ich bin nicht mehr frei - und war ich es je?

In diesem Sinn wird das Gute nicht erst gewählt, "es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt" (HA 75 - 'Subjekt' bedeutet wörtlich: 'unterworfen'). Zur "Wahl" zur "Übernahme der Verantwortung" ist man seinerseits je schon verpflichtet. "Zur Verantwortung verpflichtet sein, das hat keinen Anfang" (77); dafür braucht LEVINAS den Ausdruck "An-archie". Es gibt keine Flucht und Ausflucht davor, die nicht "Fahnenflucht" (74) wäre. Derart ist das Ich (statt "autonom") "Geisel" (72), ja seine Passivität ist "Besessenwerden" und "Besessenheit"(80).²⁴

Man kann die Schärfe dieser "Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität" (AQ 116), nicht scharf und ernst genug nehmen. Doch wäre damit allein die Begegnungs-Erfahrung nicht richtig beschrieben. Eben diese Passivität und "Besessenheit" nämlich ist eine solche von Freiheit - und darum auch, wie noch zu bedenken, von völliger geistiger Klarheit. LEVINAS stellt selbst die Frage (HA 74): "Doch sich der Verantwortung nicht entziehen zu können, ist das nicht Knechtschaft?" Es ist dies nicht. Denn wo wäre hier ein knechtender Herr und ihm gegenüber ein zu knechtender oder geknechteter Knecht?

Was hier herrscht, ist das Gute. Es wurde, so hieß es erstens, nicht gewählt, weil es dazu gar keine Zeit und Distanz gab; es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt: immer schon, also derart, daß zu keiner Zeit das Ich erst noch hätte "geknechtet" werden müssen.

Wir kennen ähnliches bei den Naturbedingtheiten der Existenz. Doch fehlt hier, zweitens, der Abstand in anderer Weise als dort. Solche Determinationen liegen, als Seins-Bedingungen endlichen Daseins, durchaus jenseits von Freiheit und Knechtschaft. Man denke etwa an I.KANTS Beispiel von der Luft als Vorbedingung für den Flug der Taube (KrV B 8f). Dem Guten aber sieht sich das Subjekt nicht bloß tatsächlich unterworfen; es ist vom Guten derart "ergriffen", daß es sich darin zugleich als *erwählt* und im Gehorsam als (von sich) befreit erfährt. - "Der Gehorchende findet, diesseits des Unterworfenwerdens, seine Integrität wieder. Die undeklinierbare [= nicht abzuwälzende] und dennoch nie in voller Freiheit angenommene Verantwortung - ist gut" (HA 75).

Nie in voller Freiheit angenommen ist sie, weil Freiheit erst unter ihrem Anspruch erwacht. Gut ist sie, weil a) nur und erst sie die Freiheit erweckt und weil b) sie die Freiheit zum einleuchtend Guten (zum "Doxischen") erweckt, darum zur Bejahung des gebotenen Guten. Wenn wir nein sagen wollen, bringt uns das nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich stets auch in Widerspruch zu uns selbst (unserem eigenen "beseren Ich"), zu unserem je schon gesprochenen Ja zu diesem Anspruch.

Diese Anrede weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-sein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt, "bei meinem Namen gerufen" - nicht, als hätte ich den schon vorher gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum kann hier "vielleicht", notiert der Philosoph behutsam, "von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden" (HA 78), angesichts eben dieser Passivität, "die passiver ist als jede Passivität" (AQ 50; GPh [Anm. 29] 106).

²¹ A.FINKIELKRAUT, Die Weisheit der Liebe, Reinbek b. Hamburg 1989, 33.

²² Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 41 (= HA).

²³ Die Spur des Anderen, Freiburg-München 1963, 247, 254, 258, 282 (= SpA).

²⁴ Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg-München 1992, Sachregister: Besessenheit, Obsession (= AQ).

So aber steht nicht mehr bloß das hilflos rufende Gegenüber im Blick. Es tut dies und soll es tun in der keinen Aufschub duldenden tätigen Antwort. Hier und jetzt aber, da wir uns Zeit nehmen, über dies Widerfahrnis zu reflektieren, ergibt sich, daß aus dem Bedürfnis nur als solchem des Mitmenschen (und auch seiner als solchen) weder die "an-archische" Bindung des Ich noch seine Werde-Befreiung durch eben diese hervorgehen kann. Solch unbedingter Herausruf kann vom Gesicht nur ergehen, "wenn mich darin, wie LEVINAS mit einem das biblische 'kabod' aufnehmenden Wort sagt, 'la gloire de l'infini' anspricht (vgl. AQ 308ff) und *sich* verherrlicht (317).²⁵

Aus nichts schafft nicht der Andere mich. Im ethischen Ereignis tut sich hiermit die religiöse und religionsphilosophische Dimension auf.

Dabei verbleibt die Reflexion im moralischen Feld; LEVINAS will ausdrücklich keine ont(olog)ische These vertreten, die das KANTISCHE Antinomien-Problem lösen würde (ebd.). Schöpfung wird jetzt nicht als Herstellung, sondern als Anruf verstanden.²⁶ Jenseits des Seins und des Verlangens nach ihm (jenseits des *conatus* [SPINOZA], *esse suum conservare*) geht es um das Dasein als Da-sein-für, um das Gut-sein, zu dem sich das Ich befohlen findet. Darum ist der Grundvollzug der Existenz nicht Eros. "Das Gute ist Gutes *an sich* und nicht in bezug auf das Bedürfnis, dem das Gute mangelt. Im Verhältnis zu den Bedürfnissen ist das Gute ein Luxus. Eben dadurch ist es jenseits des Seins."²⁷

Ein Streben und Hoffen gibt es auch hier, doch nicht als Bedürfnis(besoin)-Streben nach Sein als einem Gut, sondern als Sehnsucht (*désir*), als reines Verlangen nach immer reinerem Gut-sein. *Creatio ex nihilo* ist das Gegenteil von Selbsterhaltung oder Selbst-Ergänzungs-Bemühen eines "Absoluten"; in ihr zeigt sich freie Freigebigkeit.²⁸ Und nur ihr kann Freiheit entspringen. Verdankt aber das Geschöpf sich solcher Frei-gebigkeit (TU 28: "Gastlichkeit"), dann ist dies Gesetz seines Ursprungs auch das Wesensgesetz seines Lebens. Und es ist ebenso die Weise, wie ihm "Gott in den Sinn kommt": "Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können."²⁹

So aber ist das Ziel der Sehnsucht nicht Gott. "Die Güte des Guten... biegt die von ihr gerufene Bewegung ab, um sie vom Guten wegzudrängen und auf den Andern und so einzig auf das Gute hin auszurichten" (106). Doch eben dieser "Abweg" führt höher als das Gerade-zu. "Der Satz, in dem Gott zum ersten Mal ins Wort kommt, heißt nicht 'Ich glaube an Gott'. Die jeder religiösen Rede voraufgehende religiöse Rede ist nicht der Dialog. Sie ist das '[me voic] sieh mich, hier bin ich', das ich zum Nächsten sage, dem ich ausgeliefert bin;... mit dem ich den Frieden, d.h. meine Verantwortlichkeit für den Anderen verkünde" (a.a.O. 118 [Jes 57,19]). Darum ist der Andere nicht Bild, Gestalt, Symbol des Göttlichen, sondern dessen "Spur".

Dieses Grundwort bei LEVINAS darf man nicht räumlich lesen, sondern rein zeithaft. Spur verweist auf einen Vorübergang, der immer schon vorüber ist, und der Vorübergegangene läßt sich nicht direkt angehen, er ist grundsätzlich und bleibend "Il, jener, dritte Person". Seine

²⁵ B.CASPER, *Illéité*. Zu einem Schlüssel"begriff" im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJb 91(1984)273-288, 279.

²⁶ Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg-München 1985, 127 (= GD); vgl. Anm. 49.

²⁷ PLATON, Rep VI 509 b; Totalität und Unendlichkeit, Freiburg-München 1987, 146 (= TU).

²⁸ TI 78. W.KERN (*Mysterium Salutis*, Einsiedeln 1965ff, II 497): "Damit, daß die Schöpfung Tat Gottes in Freiheit ist, ist im Grunde schon gesagt, daß sie Mitteilung der Liebesherrlichkeit Gottes ist. Die freieste Freiheit ist die liebendste Liebe, das tätigste Schenken... sie ist Freigebigkeit: *libertas - liberalitas*. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes)." (Vgl. die Entfaltung in: *Leben als Mit-Sein* [Kap. 2³], Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit).

²⁹ Gott und die Philosophie (Kap. 1²⁷), 107 (= GPh). LEVINAS hat den Text in seinen Sammelband *De Dieu qui vient à l'idée* aufgenommen (dessen Übersetzung = GD spart ihn aus).

Gegenwart findet sich nicht - ob in Vergangenheit oder Zukunft - auf unserer Zeitachse, sondern gleichsam senkrecht dazu. Darum geschieht das Zu-Gott allein im Abschied: A-Dieu.³⁰

Nur so wird der Andere nicht als "Zwischenstation" auf dem Weg zum Göttlichen benutzt, als Abbild eines unzugänglichen Originals, "Überrest und Zeugnis einer Verhüllung und der notdürftige Ersatz für eine verfehlte Gegenwart" (GD 19). Von Gott ihm zugewiesen, akzeptiert das Ich diesen seinen Dienst in Ergebenheit, im Abschied auch von sich selbst: in einer Eschatologie *ohne persönliche Hoffnung*.³¹

Leben mit Gott

Damit ist die entschiedene Antithese zum KANTischen Religionsverständnis erreicht. LEVINAS kennzeichnet sie als "eine Religion für Erwachsene".³²

Historisch schon bleibe nach dem Grauen der Schoah nichts anderes mehr vertretbar als sie. "Zeugt es nicht von einer Welt ohne Gott, von einer Erde, auf der allein der Mensch das Gute und das Böse mißt? Die einfachste und normalste Reaktion wäre, auf Atheismus zu erkennen. Auch die gesündeste Reaktion für alle diejenigen, denen ein etwas einfältiger Gott bisher Preise verteilte, Sanktionen auferlegte oder Fehler verzieh und in seiner Güte die Menschen wie Kinder behandelte. Doch mit welchem borniertem Dämon, welchem merkwürdigem Zauberer habt ihr denn euren Himmel bevölkert, ihr, die ihr ihn heute für verödet erklärt?... Ein Gott für Erwachsene manifestiert sich gerade durch die Leere des kindlichen Himmels."³³

Doch die unerhörte historische Situation macht nur unausweichlich bewußt, daß man sich grundsätzlich zwischen *besoin* und *désir*: Eros und Güte, die sich nie genug ist, zu entscheiden habe. Mit einem anderen Zeugen gesagt, YESHAYAHU LEIBOWITZ³⁴: "Nach Religion besteht kein menschliches Bedürfnis. Nach Heidentum natürlich - und vielleicht nach Christentum. Aber der Glaube an Gott - nicht ein Idol, an Gott - läuft allen menschlichen Gefühlen und Interessen zuwider." Gott lieben bedeutet, - Abraham - sein Kind zu opfern. Darum lasse Religion sich nicht im Namen des Humanismus empfehlen - und bilde das Christentum einen Gegensatz zum Judentum. "Christianity is an anthropo-centric religion. Christianity's God is for the sake of Man, Judaism's Man ist for the sake of God."

Der Christ hat sich dieser Frage zu stellen. Wieviel an Narzißmus, Infantilismus, Hedonismus steckt in seiner Liebe zu Gott und in seiner Hoffnung auf Ihn, wieviel an Egozentrik? "Gott und meine Seele. Sonst nichts."³⁵ Liegt hier nicht eine Wurzel, muß der Christ sich fragen lassen, jener Fühl- und Erbarmungslosigkeit für den Anderen, deren Opfer - außerhalb wie innerhalb der Kirche - den Weg ihrer Geschichte durch die Jahrhunderte säumen? - Wie aber andererseits nähmen Christen ihre Verantwortung wahr, wenn sie die jüdische Stimme nur hörten und, vor Scham verstummend, sich jede Antwort verböten?

Ein Plädoyer für Theozentrik will dies ganze Buch sein. Darauf - statt etwa auf klügliche Selbst-Sicherung gemäß der Parole *do ut des* - zielt die Überschrift des Kapitels nach Röm 12,1: "*logikén latreían*".³⁶ Aber Gott ist Gott. Und er blieb es auch für ABRAHAM nur (sowie ABRA

³⁰ SpA 230-235, GD 103, 165.

³¹ SpA 216f; HA 136f (Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch mit CH.V.WOLZOGEN).

³² Kap. 1²³ (= SF).

³³ SF 110 (Die Thora mehr lieben als Gott).

³⁴ Im Gespräch mit PAULA HIRTH, in: Israel Magazine, III 11, Nov. 1971, 26-35; hier nach: MOSE BEN MAIMON, Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis (M.-WOLFF, Einführung F.NIEWÖHNER), Hamburg 1981, VII*f.

³⁵ AUGUSTINUS, Soliloquia I 1-7.

³⁶ Der *logiké latreía* (rationabile obsequium) entspricht dann in der römischen Liturgie die *oblato rationabilis* (*logiké thysía*). Siehe O.CASEL, *Oblatio rationabilis*, in: ThQ 99 (1917/18) 429-439; DERS., Die *Logiké thysía* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung, in: JLW 4 (1924) 37-47, hier nach: ST.RAUEISER, Schweigemuster. Über die Rede vom Heiligen Schweigen,

HAM einzig dann der "Vater des Glaubens"), wenn sein unbegreiflicher Anspruch nicht als Wortbruch bzgl. seiner Verheißung in Isaak genommen wurde (vgl. Röm 4,16-24; Hebr 11,17-19). Wiederum prinzipiell philosophisch: Mag der Mensch des Monotheismus "von allen Göttern verlassen und ohne Hoffnung auf einen thaumaturgischen Gott" sein;³⁷ ist er damit schon "allein in der Welt" (ebd.)? Dürfen wir vom Anderen sagen, er sei "ganz und gar von Gott verlassen" und wirklich restlos nur uns ausgeliefert? Und von Gott dekretieren, er sei absolut nicht-inkarnierbar (GD 164)?

PEPERZAK stellt eindringlich die Selbstlosigkeit der Liebe und deren Gewilltsein zum Schmerz gerade bei einem christlichen Mystiker heraus: bei JUAN DE LA CRUZ (Anm. 37: 80-82). Doch wenn er schreibt, das Ideal der Aneignung werde widerlegt "durch eine Armut, welche die Bibel 'selig' nennt" (76), dann wundert mich das Fehlen der Begründung (Mt 5,3): "denn ihrer ist das Reich." Und gewiß können Auferstehung und Sündenvergebung (die übrigens, nochmals Röm 4, eng zusammengehören) Zweifel an der Reinheit des Glaubens wecken (83); doch wäre es zuerst und zuletzt um unsere Reinheit zu tun oder um die Wahrheit von Gottes gnädiger Zukehr und um Seine, seines Namens Ehre? Geht es vor allem darum, erwachsen zu sein bzw. zu werden, oder nicht darum, zu danken?

Gerade von Dank und Freude ist selbstverständlich bei E.LEVINAS die Rede. Wenn er dem beargwöhnten Ergriffensein vom Heiligen ("sacré" statt "saint"³⁸), einem mystischen "Enthusiasmus", die "religiöse Mündigkeit" gegenüberstellt (SF 24ff), dann gilt zwar: "Das Gesetz ist Anstrengung" (31); jedoch zugleich und zuvor (ebd.): "Das Gesetz ist für den Juden niemals ein Joch. Es enthält seine eigene Freude, von der sich ein religiöses Leben sowie die ganze jüdische Mystik nährt." Aber wäre nur für die Weisung zu danken, nicht auch und erst recht für die Erweckung und Befähigung dazu, mit einem "neuen Herzen" (Ez 36,26f - anders ist es gar nicht möglich) ihr zu entsprechen?

Und hätten wir nur für das bisher Erhaltene zu danken, oder gehört zum vollen Dank nicht auch dessen Zukünftigeits-Dimension? Die Zukunfts-Perspektive von Dank indes heißt Hoffnung. Der Anamnese korrespondiert die Bitte. (AHAS hat JESAJAS Gott "belästigt", weil er *nichts* von ihm erhofft; denn aufgrund der bisherigen Geschichte erwartet Gott von Israel, daß es von ihm etwas erwartet - Jes 7,12f.)

Wenn Auferstehungshoffnung nicht die Erwartung eines "zweiten, utopischen oder paradiesischen Lebens" besagt (PEPERZAK 83), schließt dann die Befreiung zur wahren Liebe ("Güte, besser als alle Güter..." - Anm. 29) die Demut des Sich-lieben-Lassens und Empfangens aus? Darf man nicht, soll man nicht gar von der göttlichen Güte erwarten, daß sie zum "Einen Notwendigen", unserem Recht-sein, "alles andere dazu" gibt (Mt 6, 33)?

Gerade nicht anthropozentrisch, sondern um der Ehre Gottes willen gehört zum religiösen Vollzug als Selbstaussprache der Hoffnung die Bitte: Lob des väterlich-mütterlich sorgenden Gottes durch sein angewiesenes Geschöpf. Bitte auch als Schrei und Klage und im Notfall als Protest.³⁹

Dr-Dissertation, Frankfurt/M., Sankt Georgen 1995.

³⁷ A.PEPPERZAK, Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken - Gedanken zu einer Religion des Erwachsenen, in: H.H.HENRIX (Hrsg.), Verantwortung für den Anderen - und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Aachen 1984, 71-87, 75.

³⁸ Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris 1977. Die deutsche Rede vom Heiligen umfaßt beides (und muß nicht auf R.OTTOS "mysterium tremendum et fascinatum" eingeschränkt werden); vgl. J.SPLETT, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg-München (1971) ²1985; DERS., Sakral - profan - das Heilige, in: Concilium 7(1971)130-134.

³⁹ Und gehört zum uns allen auferlegten Gedenken nicht auch das an jene Gläubigen - Juden wie Christen - , deren Schrei (wie der JESU) *in* den Lagern zu einem Himmel aufstieg, dessen Schweigen sie *nicht* als Leere aufgefaßt haben? Wir haben hier nicht die Frage IJOBS zu beantworten - theoretisch gibt es auf sie keine Antwort (vgl. Kap. 10). Doch sei bemerkt, daß nicht erst Gottes-Leugnung, sondern schon die Behauptung seiner Abwesenheit (1 Kön 18,27) oder

Doch bittet der Mensch in der Religion nicht allein um sein Leben. Mit LEVINAS und mit PLATON gesagt: Das Gute ist "jenseits des Seins"; es ist "anderes als Retten und Gerettetwerden".⁴⁰ Es ist Güte. Und der gegenüber hat er sich verfehlt. Religion sei ein Ort des Trostes; aber bestünde der einzig darin, "daß man den eigentlichen Sinn des Lebens gefunden hat und mit der Aufgabe verwachsen ist, für die man von jeher gerufen war" (PEPERZAK [Anm. 37] 83)? Geht es nicht gerade darum, daß man diesem Auftrag und Ruf gegenüber versagt hat? Und daß dies mitnichten durch ein Bessermachen gutzumachen wäre?

Selbstredend bedarf es des (Wieder-)Gut- und Bessermachens, genauer - denn was ließe sich im Ernst schon wieder-gut- und bessermachen? - : *tätiger* Reue. Sollte "Vergebung" uns sie ersparen, dann hätte LEVINAS recht (SF 33): "Die Welt, in der die Vergebung allmächtig ist, wird unmenschlich." Aber so etwas wäre höchstens Entschuldigung, nicht Vergebung. Am Menschen vorbei oder gegen sein Nein gibt es tatsächlich keinen Frieden für ihn. Doch sollte er aus Eigenem umkehren können? Kein Toter macht sich selber lebendig (so sehr er dann nicht gelebt wird, sondern selbst zu leben hat). Wie also stünde es andererseits um die Welt und den Menschen, wenn Gott nicht der Neuschöpfung mächtig und Reue ohne Hoffnung auf Vergebung wäre? - "Vielleicht ist nur eine Menschheit dieses Trostes würdig, die sich seiner auch enthalten kann?"⁴¹ Was wäre das für ein Trost - und wie erscheint hier der göttliche Tröster?

Aber das Leben kennt nicht bloß dieses Dunkel. Es soll uns nicht jene kostbaren Augenblicke verdecken, da wir dem Nächsten - statt an ihm schuldig zu werden - gut zu sein vermögen. Mir will nicht in den Sinn, daß wir uns dann nur als Legaten eines abwesenden Gottes zu verstehen hätten. Führt hier die Sorge, das Gegenüber könnte zum "notdürftigen Ersatz" degradiert werden, nicht dazu, dafür nun Gottes Ehre anzutasten? Wenn er uns einander zu- und anvertraut, so legt sich zwar, wie Menschen sind, durchaus erst einmal "Kleinglaube", Mißtrauen nahe (vgl. Joh 2,24f). Doch ruft der Vertrauenserweis solchen Auftrags nicht seinerseits nach Vertrauen?

Ihm muß Gott selbst nicht so fern sein, daß nur sein Gebot da wäre (so wie in der Lade des Bundes sich nur die Gesetzestafeln befanden - SF 29 [für Auge und Hand tatsächlich sonst nichts]). - Gerade zur äußersten Solidarität erkräftigen nicht wir selbst uns.⁴² "Ubi caritas et amor, ibi Deus est"; denn sie sind seine Gabe, und in der Gabe ist der Geber selbst da. Dessen Da-sein anerkennt der Dank.⁴³

Im Dank für Gottes Da-sein aber feiert der Mensch immer wieder - trotz allem - sein eigenes Leben: gegen den unausrottbaren Argwohn der Weltweisheit in Ost und West, daß da zu sein in Wirklichkeit ein Unglück sei, nicht geboren zu sein das beste. Sie meint dies nicht bloß aufgrund einer unbefriedigenden Schmerz-Lust-Bilanz, sondern gerade nochmals aus dem Blick auf den Nächsten: Nimmt unser Dasein nicht immer schon einem Anderen seinen Platz?⁴⁴ Aber wie, wenn der Andere wollte, daß ich da sei: für ihn wie für mich? So für die Eltern das Kind, für den Liebenden die Geliebte. Oder hätten wirklich wir selbst unser Dasein durch Gut-sein zu rechtfertigen?

Ohnmacht JOB das letzte nimmt, was ihm blieb: seine Würde; erklärt sie doch seinen Protest zur Torheit des Kindes, das den Tisch schilt, an dem es sich stößt.

⁴⁰ AQ 24; Politeia 509 b; Gorgias 512 d.

⁴¹ Ethik und Unendliches, Graz-Wien 1986, 92 (= EU). - Zur "litauischen" Eigengestalt dieser Sicht: D.KROCHMALNIK, E.Levinas im jüdischen Kontext, in: AZPh 21(1996)43-62, bes. 57f.

⁴² H.VERWEYEN, Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62(1987) 580-587, 585ff; DERS.: Gottes letztes Wort. Grundlegung einer Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 142-144.

⁴³ Kap. 2³².

⁴⁴ "... Töte ich nicht, indem ich bin?" EU 95; vgl. das PASCAL-Motto zu AQ: "...Das ist mein Platz an der Sonne'..." (1.Exk.²¹: 94/295).

Anders sagt es zu unserem Heil die Guttheißung des Schöpfers (Gen 1,31). Anders sagt es die Liebe. Die Liebe gebietet; aber zuerst und vor allem - "vor aller Leistung, trotz aller Schuld"⁴⁵ - teilt sie sich mit. Darum ist die Mitte des religiösen Vollzugs das Fest.⁴⁶ Im Fest feiert der Mensch die freie Gewähr seines Daseins, das Miteinander der Menschen - und das *Mit-Sein* Gottes mit uns (dies die Bedeutung von *Immanuel/Emmanuel*); daraus unser Mit-sein vor Ihm und mit Ihm. - Darin aber übersteigen dann Dank wie Bitte sich selbst in selbstvergessenen Lobpreis. Höhe und Mitte des Fests ist der Dank-Gesang des Wir, das chorische Ja und Amen.⁴⁷

Diese Bejahung gilt zuletzt nicht der Guttheit der Welt; denn diese könnte auch im "besten Fall" nur begrenzt sein - gegenüber grenzenlosen Möglichkeiten der Verbesserung. Darum liegt es nahe, die Realität als Erscheinung einer mißgünstigen, sich vorenthaltenden Macht zu betrachten. Sie scheint uns wenig zu gönnen; man muß sich nehmen, was man nicht bekommt (Gen 3,1-6), zu erreichen versuchen, was sich entzieht (Gen 11,1-4) - und wird dafür bestraft (Gen 3,14-19.22-24; 11,6-8). Geschöpfliche Größe wird offenbar der Gottheit gefährlich und so als Hybris geahndet. - Also bleibt nur der Weg ergebener Unterwerfung, der Schmeichelei, der "Bestechung" durch Opfer (I.KANTS "Afterdienst - Religion B 229, 260f)?

Gegenüber dieser Versuchung zum Argwohn hat Vernunft darauf zu bestehen, daß ein solches Wesen nicht Gott wäre.⁴⁸ Und daß Gott - vor allen weiteren, hier (und hinieden überhaupt) nicht lösbaren Fragen - durch sein ungenötigtes Schaffen als solches und erst recht durch den Ruf freier Personen ins Dasein⁴⁹ sich als Gott und freigebig (Anm. 28) offenbart hat.⁵⁰ Das religiöse Fest begeht ein Glaube, der die (unvermeidlich) begrenzte, endliche Gabe als Real-Symbol, d.h.: Erscheinung und Realisierung, grenzenloser, unendlicher Liebe erkennt.

Doch auch die Liebe als Gönnen, Freigebigkeit und Barmherzigkeit ist nicht das äußerste, das die Gemeinde feiert. So hieß es noch in einer frühen Fassung des *Gloria in excelsis*...⁵¹ Zuletzt aber wird Gott gedankt "ob seiner Herrlichkeit" (die selbstverständlich Liebe ist, doch "mehr als retten"). In Preisung, "Gut-sage" (benedictio), Segnung ("baruḳ šem kebōdō" - Ps 72,19) spricht der Mensch - im Einklang mit den Himmlischen - seinem Gott die ihm eigene Heiligkeit zu (Jes 6,3).

Nicht Dank und Bitte, nicht die Sinn-Frage, die Suche nach Trost oder Hoffnung auf Heil machen das Wesen von Religion aus, sondern - worauf es schon im ersten Kapitel hinauslief - die *Anbetung des Heiligen*. Das tut jene anderen Dinge nicht ab. Denn vor dem Heiligen erfährt der Mensch sich gänzlich angenommen. Von der Anbetung gilt die Feststellung ROMANO GUARDINIS: "... unsere Seele braucht sie."⁵² Doch gäbe der Mensch sich (in) ihr deswegen hin?

⁴⁵ K.KLIESCH, Spuren des Geistes, in: Bibel u Leben 28(1989)28-30, 29.

⁴⁶ J.PIEPER, Muße und Kult, München 1948 u.ö.; DERS., Glück und Kontemplation 1957 u.ö.; ders., Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963 u.ö.

⁴⁷ F.ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Heidelberg ³1954, II 181-193.

⁴⁸ A.GÖRRES, Kennt die Psychologie den Menschen? Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum, München 1978, 209-224 (Die Gottesenttäuschung...), bes. 216f (vgl. C.S.LEWIS, Über die Trauer, Einsiedeln 1982, bes. 29f).

⁴⁹ R.GUARDINI, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg ²1940, 113f.

⁵⁰ Eben darum sind ihm die Fragen IJOBS zu stellen, im Appell von seiner Macht an seine Heiligkeit, und besagt Glaube immer auch dies: zu glauben, daß er in Tat und Wahrheit (sich ver)antworten kann und wird.

⁵¹ Im um 690 entstandenen Antiphonar von Bangor: J.M.JUNGSMANN, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Wien ⁵1962, I 446ff.

⁵² Glaubenserkenntnis (Kap. 1²⁹) 15.

II. ZEUGEN

4. SOKRATES: DIE WAHRHEIT UND DAS GUTE

Das Vorhaben dieses Kapitels ist bescheidener, als die Überschrift anzeigt. Im wesentlichen ist es nicht mehr als ein dankwissendes Nach- und Neulesen von HELMUT KUHNS "Versuch über den Ursprung der Metaphysik", der unter dem Titel *Sokrates* erstmals 1934 in Berlin erschienen ist, dann 1959 im Münchener Köselverlag.¹ - Die Durchführung selbst muß zeigen, ob sich dies angesichts der "Sokratischen Frage" ("Sokrates als Problem")² und des Fortwirkens seines Fragens in Geschichte und Gegenwart bis buchstäblich heute vor dem Leser rechtfertigen kann.

Des SOKRATES Frage geht auf das Schöne, Gerechte und Gute (12), in einer Zeit, da sich die Antworten darauf nicht mehr fraglos wie von selbst verstehen. Er bemüht sich um den Wiedergewinn eines lobenswerten Lebens durch den Logos. Und die Darstellung, der Nachvollzug dieses Bemühens durchläuft bei KUHNS drei Stufen. Zunächst zeigt sich, bedrängend negativ, die Leere eines solchen Entwurfs rationaler Kritik; dann aber füllt sich die Leere durch den Ernst eines Lebens aus gewissenhaftem Dialog sowie der darin erworbenen Einsicht; und schließlich läßt die Frömmigkeit des SOKRATES ein Lebensfundament erkennen, das seine Kritik nicht angreift.

Aporie des reinen Verstandes

1. Sokrates also fragt. Doch nicht so umstandslos, wie eben gesagt und in der Überschrift angezeigt, nach der Wahrheit oder dem Guten "an sich", sondern - etwa im Gespräch mit Kallias bezüglich seiner Söhne, das er vor Gericht heranzieht - nach einem Sachverständigen in menschlicher und bürgerlicher Tüchtigkeit (Apol 20 a). Er ist, nichtwissend, auf der Suche nach einer bestimmten "Kunst und Kunde (*téchne kai epistéme*)" (19). Oder vielmehr gerade nicht nach einer bestimmten; solche Fertigkeiten nämlich scheinen fraglos: bei Schustern und Ärzten, Landleuten und Zureitern. Hier ist es statt dessen um allgemeine, darum eher unbestimmte Künste zu tun: um Erziehungs- und Staatskunst. Dabei gibt es keine besonderen Mängel, die sie beheben, kein konkret bestimmtes Ziel, das sie erreichen sollen. Darum lassen sich diese Künste auch nicht durch theoretische Programme bestimmen, sondern nur durch die in der Gemeinschaft immer schon gelebte Daseinsform und die Selbstverständlichkeiten der Tradition.

Eben deren Ab- und Zusammenbruch aber charakterisiert die eingetretene Situation. - Und nun dienen sich für die versagenden Traditionen Sachverständige des Allgemeinen an: die Sophisten. Universallehrer neben und über den Spezialisten, und so bezeichnenderweise besonders auf das allgemeine Werkzeug menschlichen wie bürgerlichen Umgangs konzentriert: die Sprache. SOKRATES aber möchte wissen, ob und inwiefern sie die beanspruchte Menschenkunde wirklich besitzen.

Bestimmt jede Kunde sich vom zu erreichenden Ziel = ihrem besonderen Guten (z.B. Heilung), so die Menschenkunde durch das *anthrópinon agathón* (31). Und mit diesem "menschlichen Guten" sind nicht irgendwelche "Angelegenheiten" gemeint, um die man sich zu kümmern hätte, ob solche seiner oder der Polis (*tōn heautoũ, tōn tes póleos*), sondern die "Sache selbst": *heautoũ, autés tes póleos*.³

Damit jedoch wird die Aporie offenbar. Jede *téchne* will etwas Bestimmtes, aus angebbaren und umschreibbaren Bedürfnissen heraus. "Das Wozu des Tuns ist unfraglich und zum voraus ergriffen ... Das Leben als solches ist aber nicht ein durch ein vorhandenes Bedürfnis bestimmtes Vorhaben" (34). Sein Ziel ist unbekannt, und nennt man es *eudaimonía* = Glückseligkeit, so wird eben, was diese sei, nicht gewußt.

¹ Zusatzlose Seitenangaben im Text weisen auf diese Zweitaufgabe hin - sofern es sich nicht (durch den Kontext deutlich) um Folgezitate aus anderen jeweils angesprochenen Werken handelt.

² Siehe A.PATZER (Hrsg.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987. Zu G.BÖHMES "Typ Sokrates", Frankfurt/M. 1988: H.-L.OLLIG, in: *ThPh* 64 (1989) 409-411.

³ Apol 36 c-d. Gleichsam der "Sitz im Leben" für die Unterscheidung von 'Wesen' und 'Aktivität' (33).

2. Besäßen wir diese Kenntnis, dann führte sie uns auch zum Glück; denn - so die bekannte und schon für die Zeitgenossen anstößige These des SOKRATES - niemand würde sich wesentlich vergehen. Wüßten wir also das Gute, täten wir es auch. Das ergibt den zweiten bekannten SOKRATES-Satz: Tugend ist lehrbar.

KUHN zeichnet die Begründung dafür im *Hippias minor* nach (373c ff).⁴ "Es ist klar, daß, wenn zwei Läufer schlecht, d.h. langsam laufen, der vorsätzlich schlecht Laufende der bessere Läufer ist" (44). Wendet man nun das Beispiel auf das menschlich Gute und Schlechte an, dann ergibt sich, daß der Gute vorsätzlich, der Schlechte unvorsätzlich Unrecht tut. Oder, wie SOKRATES es präzisierend wiederholt (376 b):

Wer also absichtlich fehlt und Schlechtes und Unrechtes tut, mein Hippias, *wenn es so einen gibt*, wäre kein anderer als der Gute?

Dieser Zusatz gibt den Schlüssel zum Verständnis des ärgerlichen Paradoxes. Der bessere Läufer nämlich läuft gerade nicht *als Läufer* schlechter, sondern aus anderen Gründen (etwa, um weniger seriöse beiseite zu lassen, aus medizinischen). Der Läufer ist eben nie bloß Läufer. Der Mensch aber ist immer nur Mensch; so könne hier eine Minderleistung allein einem Nichtwissen = Nichtkönnen (Nichtverstehen = Sich-nicht-darauf-Verstehen) entspringen.

Haben nicht die Aufklärung und das Bildungsbemühen der Neuzeit eben hier eingesetzt? Und sagen nicht heute Soziologen wie Psychologen dasselbe, gegen eine Anthropologie und Ethik, welche - so ihr Vorwurf - den Menschen beschuldigen statt die "Verhältnisse" (BRECHT) oder den göttlichen "Konstrukteur" (DREWERMANN)?⁵

3. Das Nichtwissen aufzulösen aber fordert gerade der delphische Gott mit seinem Gebot der Selbsterkenntnis. Um dieses Thema, näherhin die *sophrosýne* = Besonnenheit, kreist der Dialog *Charmides*. Sie bedeute, schlägt dort Kritias zunächst vor, "Tun von [jeweils] Gutem".⁶ Das aber reicht nicht zu; denn auch wer seine Sache gut macht, der muß 1. nicht ihr inneres Wie und Warum durchschauen und weiß 2. nicht, ob das Geleistete in jedem Fall, auch auf das Lebens-Ganze der Beteiligten geblickt, noch gut sei. (Erst der gute Gebrauch macht ja ein Gut wirklich gut - Euthyd 280 b - 282 a).

So verteidigt Kritias eine zweite Definition: Selbsterkenntnis als "Kenntnis aller anderen Kenntnisse wie auch ihrer selbst" (55: 166 c). Doch was ist mit einem derart "reflexiv potenzierten Wissen" gewonnen (56)? Als Wissen eines bloßen Daß ohne Was bewegt es sich "im Zirkel leerer Reflexivität". Bleibt das konkret-gehaltliche Gutes-Tun lebensweltlich beschränkt, so ist das unbeschränkte Wissens-Wissen ohne Gehalt.

KUHN schlägt uns die Verbindung beider Bestimmungen vor. Das Tun von Gutem (*agathá*) wäre dazu in das 'Tun des Guten' (*agathón*) zu verbessern und der Zirkel reiner Selbsterkenntnis mit der Erkenntnis des für mich selbst Guten zu füllen. Damit rückt ein Reflexionsdenken über die *vita acta* aus seiner nachträglichen Allgemeinheit in die projektiv bedeutsame

⁴ I.F.STONE spricht von "zur Komödie entartete[r] Paradoxie". Der Prozeß gegen Sokrates, Wien-Darmstadt 1990, 76. Anders J.JANTZEN in der kommentierten Ausgabe: *Hippias minor oder Der Falsche Wahre*, Weinheim 1989, 107ff. Es gehe um die Frage nach der eigenen Seele (117f). Jedenfalls ist nicht jene niedrige Stufe menschlicher Existenz gemeint, auf der man "stehen [muß], um den Unterschied zwischen Recht und Unrecht nicht mehr zu kennen..." (STONE 86)

⁵ B.BRECHT: als ein Beispiel für viele, von der *Hl. Johanna in den Schlachthöfen* bis zum *Guten Menschen von Sezuan*, das erste *Dreigroschen*-Finale (Ges. Werke in 20 Bdn, Frankfurt/M. 1967. II 430-432); E.DREWERMANN (Dt. Allg. Sonntagsbl. 3.XI.1989): "Wer das notwendige Scheitern der menschlichen Freiheit aufgrund der Angst, die zu ihr gehört, im Sinne eines ethischen Optimismus verleugnet, wie Jörg Splett und Walter Kasper, um den 'Konstrukteur' des menschlichen Daseins freizusprechen..." Vgl. A.FINKIELKRAUT, *Die Weisheit der Liebe* (Kap. 3²¹) 145ff: Schwierige Freiheit, über den "Begriff des objektiven Verbrechens - diese juristische Neuerung des 20. Jahrhunderts", den man nur aufgeben könne, "wenn man gleichzeitig die noble Vorstellung einer objektiven Unschuld in Frage stellt" (146). Und CH.NOLL: Kap. 11⁷.

⁶ 163 d-e; im Griechischen hier der Plural: *ta agathá*.

"Perspektive der *vita agenda*" (57). Anders gesagt, a-theoretische Praxis und untätige Theorie werden in die Praxis einer Theorie in praktischer Absicht hinein aufgehoben.

Zunächst im Gespräch selbst, darin SOKRATES nämlich dem Logos als oberstem Richter Gehorsam leistet und darum ruhig und gelassen bleiben kann, während der sophistische Gesprächspartner Ausflüchte macht und unwillig wird. Bei ihm führt falsche Selbsteinschätzung zur Unsachlichkeit, während bei SOKRATES sich die Einheit von Selbsterkenntnis und Sachlichkeit zeigt.

Bestätigt sich damit nicht doch das *téchne*-Modell? Am Ende des Charmides-Gesprächs kann SOKRATES erklären:

Wenn, wie wir anfänglich annahmen, der Besonnene wüßte, was er weiß und was er nicht weiß..., und er wüßte auch einen anderen, wie es eben hierin mit ihm steht, zu beurteilen: dann wäre es uns... höchst nützlich, besonnen zu sein. Denn fehlerfrei würden wir selbst unser Leben durchführen im Besitz der Besonnenheit, und alle übrigen... Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden und eine so regierte Stadt und alles andere, worüber Besonnenheit herrschte (60: 171 a - 172 a).

Vernünftig-sein

1. Noch augenfälliger bestätigt sich das Modell des "Fachwissens" in der *téchne* (wissen = umzugehen wissen mit) durch SOKRATES eigenen Umgang mit dem Werkzeug und -stoff Wort. So fremd die Gewagtheit seines insistierenden Fragens handwerklicher Selbstbescheidung bleibt (wo man in der "Lehre" nachtuend das Wie übernimmt, anstatt immerfort Was? und Warum? zu fragen): mit der Sprache geht SOKRATES so verantwortlich um wie nur irgendein Meister mit dem Material und seinen Geräten. "Durch ihn kommt eine Gewissenhaftigkeit der Rede in die Welt, die Höheres fordert als wissenschaftliche Exaktheit und die die leere Gläubigkeit des Nachtuns und Nachsprechens in Unruhe hält" (64).

Zu welchem Ziel und Ergebnis nun, zu welchem Werk wird hier das Werkzeug Sprache sorgsam eingesetzt? - Es gilt zu sehen, daß mit dem aporetischen Ausgang der Dialoge nicht etwa der Anfangszustand wiederhergestellt wird. Zwar ist vor dem Gott die menschliche Weisheit nichts wert (Apol 23 a); aber SOKRATES wäre der Weiseste, weil er eben dies weiß. (Und das ist nicht nichts, siehe später. Wie überhaupt der Weisheit eigentümlich ist, daß nur nach ihr zu verlangen bereits ein Weise-sein bzw. Weisheit-haben erweist.) In den Gesprächen geht es darum, dieses Wissen auch anderen zu vermitteln - nicht abstrakt-grundsätzlich, sondern als leben- und selbstverändernde Erfahrung. Es sind "pädagogische" Dialoge.

KIERKEGAARD sieht das Ziel dieser Pädagogik in der zerstörerischen Etablierung des "Nichts der Unwissenheit". SOKRATES sei "bloß" und "reinweg", "ganz und gar negativ" gewesen.⁷ Er fragt, um - wie ein Vampir (144) - "durch die Frage den scheinbaren Inhalt auszusaugen und alsdann eine Leere zurückzulassen" (131). "Er brachte die Individuen unter seine dialektische Luftpumpe, beraubte sie der atmosphärischen Luft, die sie gewohnt waren einzuatmen, und ließ sie stehen..." (260).

Wo aber bleibt in solchem "Enthusiasmus der Vernichtung" (336), der nicht bloß die Schale abzieht, sondern "den Kern aushöhlt" (140), der Ernst, wenn der nur ein "Ernst mit 'Nichts'" (343) sein kann - und auch dies nicht eigentlich (wäre er dann doch Verzweiflung), sondern nur insofern, als es nicht der Ernst mit 'etwas' ist? - Stehen am Schluß nicht SOKRATES wie sein sophistischer Gegner "vis-à-vis au rien" (149)?

KIERKEGAARD kann nur für SOKRATES selbst auf die ihm eigene "göttliche Fülle", seine "harmonische Naturbestimmtheit" (145) verweisen, so "wie ein hohes Maß von Gesundheit dazu gehört, um krank zu sein" (146). Er übersteht das Fieber der Krankheit dieser Gesundheit (170), weil ihm eine "Art göttlicher Gesundheit" zukommt (120, 291).

⁷ Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Düsseldorf 1961 (zitiert mit der Original-Zählung: SV XIII) 136, 111, 289, 297; hieraus auch die weiteren Seitenangaben im Text, bis zum Ende des Abschnitts.

2. Über solch eine unbefriedigend psychologische Lösung kommen wir hinaus, wenn wir nach dem Verhältnis fragen, in dem die von SOKRATES gesuchte "königliche Kunst" (Euthydem 291f) zu den übrigen Künsten steht. Sie kann nämlich nicht so etwas wie deren Pyramidenspitze bilden - nach dem Muster der Zuordnung der (herstellenden) Sattlerkunst zur (gebrauchenden) Reitkunst (und weiter eventuell der Kriegskunst). Ebensovienig läßt sie sich - etwa als "common sense" - schlicht neben die Handwerkskenntnisse stellen, wie es PROTAGORAS unternimmt (Prot 322 - 323 a).

Sie steht über allem; doch ohne daß ihr Ziel-Gut die Summe der übrigen Güter wäre. Es geht hier nämlich um das "an sich Gute", das "Gute an sich". - Zwar gilt, daß alles Handeln um eines Guten willen geschieht, ja - auch das unrechte - sogar in Absicht auf das Gute; denn jeder Handelnde hat ein Letztziel. Andererseits aber ist eben doch nicht bereits ausgemacht, was dieses Gute wirklich und als solches sei.

Die Menschen können sich irren. Sei es aus der Unerfahrenheit der Jugend - darum zieht SOKRATES die jungen Leute in sein mahnend-erweckendes ("protreptisches") Gespräch -, sei es aus Verkehrung und Verhärtung, was ihn zum Kampf-Gespräch provoziert. Dabei werden auch die Kampf-Dialoge im Beisein der Jünglinge geführt, also in erweckender Absicht.

Läßt sich die aber mit SOKRATISCHEN Mitteln realisieren? Ihn trifft ein doppelter Vorwurf: einmal der einer entleerenden Formalisierung, sodann der eines kraftlosen Rationalismus.

Zum ersten sagt er in der Tat "immer dasselbe über dasselbe".⁸ Statt um die Übereinstimmung mit festgelegten Traditionen ist es um Selbstübereinstimmung als Übereinkunft mit dem Logos zu tun. Aber solche Formalisierung muß nicht leere Formalistik bedeuten. Sie besagt Formal-Materialität. (Farbe ist formal gegenüber Blau und Rot, doch material gegenüber Geschmack, Geruch... ; so ist erst recht Liebe formal gegenüber Erbarmen, Strenge... , doch entscheidend material gegenüber Gleichgültigkeit oder Haß.)

Diese materiale Formalität ist nun - zweitens - eine des Verstandes. Wie steht es mit dem SOKRATISCHEN "Rationalismus"? Weiß man nur das, was man auch zu definieren vermag, und hängt die Identität einer Person an der logischen Einstimmigkeit ihrer Feststellungen? - R.LAUTH ist so weit gegangen, in SOKRATES den Ahnherrn der neuzeitlichen Ideologien zu identifizieren, weil er die Theorie absolut setzt.⁹

KUHN hält dem Rationalismus-Vorwurf entgegen, man könne die menschliche Ratio nur überschätzen, wenn man überhaupt die Vermögen des Menschen abschätzen wolle. Eben dies aber liege gar nicht in SOKRATES' Absicht. Ihn treibt der pädagogische Eros, kein Wissenschaftsinteresse. Wenn zwei Nachtwanderer sich verirren und der eine versucht, sich an spärlichen Himmelszeichen zu orientieren, während der andere über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit solcher Orts- und Wegbestimmung diskutieren wolle, dann sei doch wohl zu sagen, dieser mache - warum immer - Ausflüchte.

Gewiß; gleichwohl muß die Frage erlaubt sein, ob die SOKRATISCHE Vernünftigkeit nicht wenigstens in Gefahr sei, zwei Vernünftigkeiten zu vernachlässigen: die der Tradition wie die der Affekte.¹⁰ Bleibt doch, wie man sagen könnte, Vernunft nur so lange vernünftig, als sie

⁸ Gorg 490 e; XENOPHON, Mem IV 4, 6.

⁹ Ideologien und Wissenschaft, in: DERS., Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München-Salzburg 1965, 149-181 (Einführungsvortrag zu den Salzburger Hochschulwochen 1963), 154-157. Ähnlich in seiner Verteidigung Athens durchgängig STONE (Anm. 4): "Müssen (92) der Schuhmacher und der Pferdehändler in der Lage sein, eine Doktorarbeit in Metaphysik zu schreiben?" Die antidemokratische Spitze (94): "Wenn man so bescheidene Berufe... ohne unerreichbare Definitionen nicht erfolgreich ausüben konnte, wie konnte man dann gewöhnlichen Männern zutrauen, die weitaus schwierigere Kunst der Regierung ihrer Stadt auszuüben?"

¹⁰ J.PIEPER, Tradition in der sich wandelnden Welt, in: DERS., Tradition als Herausforderung, München 1963, 11-35; C.F.V.WEIZSÄCKER zur Vernunft der Affekte, in: DERS., Der Garten des Menschlichen, München 1977, 225-252. Bezeichnenderweise meldet sich der gleiche Doppelhinweis heute gegenüber der Diskursethik (J.SPLETT, Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute, Frankfurt/M. 1984, 22-25).

nicht bloß sich allein für vernünftig erklärt. Und die weitere Frage, ob dem zuvor nicht SOKRATES die Grund-Entscheidung zum "Vernünftig-sein" als solchem unbedacht läßt (dazu später). Allerdings ist auch und eben dieser Grundentschluß zum Guten vernünftig, statt daß man ihn mit K.R.POPPER irrational nennen müßte.¹¹

3. Das Besondere dieses Vernünftig-Guten an sich wird vielleicht am deutlichsten dann, wenn es konkreten Lebensgütern sogar widerspricht. Das Beispiel des SOKRATES dafür ist der tüchtige Kapitän, der nicht weiß, ob es allen seinen Passagieren zum Heil dient, wohlbehalten ans Fahrtziel zu gelangen (Gorg 511 d - 512 a). Geht es in Kunst und Kunde sonst um Erhaltung (*sózein*), so ist das "Edle und Gute" als solches "etwas anderes als Retten und Gerettetwerden" (Gorg 512 d).

In der Tat stellt Lebenserhaltung das Gesetz des Bios dar. Demgegenüber lassen Menschsein und Sittlichkeit sich in einem ersten Schritt formal dadurch bestimmen, daß hier der Grundsatz gilt: "Das Leben ist der Güter höchstes nicht".¹² Es wird nämlich aus einem *Sinn* gelebt; und dies nur so, daß es auf diesen hin und *für* ihn gelebt wird; was nur dort wirklich geschieht, wo es im Ernstfall auch für ihn dahingegeben würde. (Dies markiert die oft übersehene Schwäche des Programms "Biophilie".)

Es kennzeichnet indessen SOKRATES, daß diese Unterscheidung nicht in pathetischer Konfrontation noch in erbaulicher Abwertung des natürlichen Lebens getroffen wird, sondern daß er sie in ironischer "Schwebe" (91) vorlebt. Nein: einfach lebt (bei aller Pädagogik - im "vor" ginge just diese Schwebe verloren, so vorbildlich sie ihrerseits ist). Der Unterschied selbst allerdings und die Entscheidung für ihn sind eben das, worum es in den Dialogen geht.

Das, wozu wir uns entschließen (sollen), ist nun jedoch nicht "das Gute" oder "die Wahrheit" als solche. Die bilden vielmehr das Prinzip der Entscheide. In ihrem Licht haben wir uns für eine Daseinsform zu entscheiden, "in der das Gute konkret wird. Die Entscheidung ist Wahl eines [bestimmten] Lebens" (93). Darum bleibt der Schluß in vielen Dialogen offen - und eben darum bleibt ihr Ziel nicht leer. Denn unbedingt soll sich der Einzelne in einem bedingten Lebensentwurf engagieren.

Leitende Idee ist dabei das "glückselige Leben - *bíos eudáimon*". Womit angezielt wird, was soeben "Sinn" im Unterschied zu "Rettung" und Erhaltung hieß. - Wiederholt steht zur Erörterung, daß diese Zielseligkeit nicht im Angenehmen, in der Lust besteht; bleibt diese doch auf ihr Gegenteil Schmerz angewiesen und daran gebunden (so daß besonders glücklich wäre, wer die Krätze hat, um sich nach Herzenslust zu kratzen - Gorg 494 c). Dabei leistet das Erörtern selbst als solches schon den grundlegenden Dienst: nämlich von der überwältigenden Verführung des Lustangebots zu distanzieren.

Das ist nötig; denn hatten Güter- und Techne-Modell zur Findung des an sich Guten wichtige Dienste geleistet, so fehlt der Lust sogar diese heuristische Kraft. "Sie ist zunächst eher ein Hindernis auf dem Weg als eine Brücke zum Ziel" (101). Hat man dies freilich erreicht, dann kann selbst die Lust - ihr Höhepunkt rein und ewig gedacht - zum Bild der Seligkeit werden.

Nicht als würde das Gute um der Beglückung willen gewählt. Dennoch liegt der - H. KUHN meint: ungeheure - Gedanke einer "Wahl zwischen dem Guten und der Glückseligkeit" (103) SOKRATES noch ganz fern. KUHN beruft hierfür "die gesamte nachsokratische Entwicklung der Philosophie. 'Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero'" (Conf. X 20,29).

Eines wäre indes jenes neue Mißtrauen und dessen Vereinsamungsmacht, wofür KUHN (104) auf DESCARTES' Überlegungen zum "genius malignus" hinweist; ihm folgen dann die "drei Meister" des Argwohns (*soupçon*) MARX, NIETZSCHE und FREUD.¹³ Ein anderes wäre die Vertiefung der Liebe zu einem "amour pur", der nicht mehr als Eros, "appetitus naturalis" interpretiert

¹¹ Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. II. Falsche Propheten, Bern 1958, 284.

¹² F.SCHILLER:"... Der Übel größtes aber ist die Schuld". Schlußworte der *Braut von Messina*.

¹³ P.RICOEUR, De l'Interpretation, Paris 1965, 45 (Die Interpretation, Frankfurt/M. 1969, 45f bietet unzutreffend: "Zweifel").

werden kann, - und Schuld als Nein hiergegen.¹⁴ - Doch liegt beides außerhalb des Horizonts, in dem SOKRATES lebt und fragt. Er ist nicht PLATON, und erst recht kein Gnostiker. Er braucht nicht eine Jenseitswelt, um von ihr her das Hiesige und seine Aporien zu entlasten. Bei SOKRATES wird die Welt "leicht für den weltlich-unweltlich in ihr Lebenden" (107).

Mutige Sorge um die Seele

1. Um solches Leichtsein und Leichtnehmen festzuhalten, bedarf es jener Tugend, nach der im *Laches* gefragt wird und die den Mann SOKRATES offenbar besonders geprägt hat: Tapferkeit. Damit ist jetzt nicht der "schöne" Wagemut gemeint, mit welchem PLATON über die Grenzen sicheren Wissens hinausruft,¹⁵ erst recht nicht jener Heroismus "entlarvender" Selbstabwertung des Menschen, wie ihn NIETZSCHE und die Antimetaphysiker nach ihm vom Wissenschaftler fordern. Die Festigkeit des SOKRATES "besteht, gleichsam eine unscheinbare Hoplitentapferkeit, im schlichten Festhalten des Ergriffenen" (111). - Die Unterredung mit KRITON zeigt das, und vor allem natürlich die fast kränkende Leichtigkeit, mit welcher SOKRATES schließlich im *Phaidon* Abschied nimmt. Hier übrigens, vor dem Zweifel an den diskutierten Argumenten und der Gefahr, daraus könnten Mißtrauen und Ressentiment gegenüber dem Logos als solchen erwachsen, ruft sogar er selbst zur Mannhaftigkeit auf.¹⁶

Zu dieser Gelassenheit würde es durchaus passen, daß SOKRATES selber nicht schon die Seelen- und Jenseitslehre vertreten hätte, welche PLATON ihn den Freunden vorlegen läßt. Und wie es sich mit seiner Einschätzung des Erdenlebens überhaupt verhalten haben mag? An das Glück einer traumlos durchschlafenen Nacht reiche kaum etwas heran (Apol 40 d-e). - In dem Traum, der ihm sein Ende anzeigt (Krit 44 b), wird ihm - durch einen HOMER-Vers - das Totenreich als Heimat bezeichnet; als die wahre Heimat des Philosophen? Meint schließlich und vor allem nicht das Hahnenopfer an Asklepios die Heilung von der Krankheit Leben (Phaidon 118)?

Dagegen wendet sich emphatisch GEORGES DUMÉZIL.¹⁷ Die Krankheit, für deren Überwindung SOKRATES und KRITON ("wir") jenes Opfer schulden, sei nicht das Leben des SOKRATES, sondern KRITONS früherer Irrtum gewesen, das Leben als solches (und die Meinung der Leute) zu hoch einzuschätzen. Träume schickt als Heilmittel der Gott Asklepios. Und vielleicht war nicht bloß KRITON zu heilen (und mit ihm die Schar der Freunde), sondern auch SOKRATES selbst? Zumindest bestand die "Gefahr" einer Ansteckung (a.a.O. 147).

Die Botschaft des Traums - "Am dritten Tage in Phtia" - wäre dann (so DUMÉZILS Sprachrohr KOSSYFIDIOS) nicht eigentlich das Datum, der dritte Tag, worauf die Exegeten sich konzentrieren, sondern daß wir - morgen oder übermorgen - jedenfalls sterben (144). Darum sollte uns nicht Panikangst die Ruhe zu gewissenhafter Überlegung rauben. Entsprechend schließt das KRITON-Gespräch auch nicht mit einem Diskussionsresultat, sondern mit dem Hinweis auf den führenden Gott.

Nochmals also (SOKRATES spricht - scherzhaft - sogar von Verzückung): Leichtigkeit. "Wer geht leichter und sorgloser über den Erdboden als SOKRATES, dessen Sorge nur dem wahrhaft Besorgenswerten gilt?" Und dies, meint KUHN, in einer Tapferkeit, die "ganz vom Leben her bestimmt" ist (114), anders als bei den modernen Denkern des Todes.

¹⁴ Leben als Mit-sein (Kap. 2³), Kap. 6: Freigebigkeit.

¹⁵ Phaidon 114 d. Vgl. Pol VI 497 d: "Denn alles Große birgt seine Gefahren in sich, und das Sprichwort hat in der Tat recht: das Schöne ist schwer."

¹⁶ 90 e: *andristéon*, was nicht bloß "sich anstrengen" (APELT) heißt, sondern: sich ermannen; GUARDINI (Der Tod des Sokrates, 1947 u.ö.): mutig sein, SCHLEIERMACHER: tapfer.

¹⁷ Der schwarze Mönch in Varennes. Nostradamische Posse mit Divertissement über die letzten Worte des Sokrates, Frankfurt/M. 1989, 113-143.

Kann man sonst als Antrieb zur Tapferkeit oft genug die Angst ausmachen (vor dem Tod oder vor der Meinung der anderen),¹⁸ so ist dies bei SOKRATES das Stehen vor dem Logos - und das Stehen zu ihm: zum Logos wie seinen Logoi, auch wenn diese sich zu ändern scheinen. (Gaben sie nicht vorher dem einzelnen Sachverständigen recht statt der unverständigen Menge - um nunmehr zu fordern, deren Entscheid sei zu respektieren?)

SOKRATES blickt durch diesen Anschein hindurch, weil er in Treue seine frühere Einsicht (be)wahrt.¹⁹ Allerdings zeigt sich hier, läßt uns KUHN bedenken, zugleich eine neue Möglichkeit von intellektueller Feigheit. Er meint nicht den Mangel an Bekennermut (worüber man sich des Urteils besser enthalte), sondern "die unverschämte Nachträglichkeit der sich stets anpassenden Verkünder" (117), die sich auf die Situationsabhängigkeit aller Erkenntnis berufen und sich mit der wesentlichen Unwahrhaftigkeit der menschlichen Natur entschuldigen. Mehr dürfe man halt von uns nicht erwarten.

Dieser Einwand gegen SOKRATES: Überforderung, die zur Ausflucht versucht, sei ernsthafter als der zuvor behandelte des Rationalismus. Und in der Tat, wenn man als Resultat der Selbsterkenntnis angibt, jeder Mensch sei käuflich, und erklärt, die Kernthese des SOKRATES besage, daß wir keine Wahrheit erkännten, sondern nur subjektive Gewißheiten hätten,²⁰ so erlaubt dies, wie bedacht, die Rechtfertigung jedweder Schurkerei - so weit dem Wort "Rechtfertigung" dann noch Gehalt zukäme: von PILATUS bis zu den elaborierten Methoden heutiger Selbstentschuldigung und dem Einsatz von Wortbruch, Ehrabschneidung und Verleumdung, privat wie politisch, so es nur nützt.²¹

2. Das Risiko solchen Mißbrauchs, einer "neuen Feigheit", ist mit der Sokratischen Vernünftigkeit gegeben - und in Kauf zu nehmen. Doch es bleibt ein Mißbrauch. Worum es SOKRATES nämlich eigentlich geht, ist eines jeden Sorge um die Seele. Wir müssen freilich deutlich machen, was hier unter 'Seele' gemeint ist.

Im Gespräch mit SOKRATES kommt es zu einer Prüfung des Sprechenden, der er sich ebenso hüllenlos aussetzen muß wie die jungen Leute bei der sportlichen Bewährung in der Palaistra (wo nicht von ungefähr so mancher der Dialoge sich abspielt). - Väter, die pädagogische Hilfe bei SOKRATES suchen, erleben dies am eigenen Leibe: "Ich wußte sehr wohl schon längst, daß nicht von den Knaben die Rede sein würde, wenn SOKRATES zugegen wäre, sondern von uns selbst" (Laches 187 c - 188 b).

Das erträgt natürlich nicht jeder. Mitten in seiner Lobrede bricht es beim berauschten ALKIBIADES durch (Symp 216 c): "Und oftmals sähe ich gern, er wäre nicht." - Aber Welch ein Gewinn für den, der sich dieser Beschämung aussetzt - wie etwa (in einer Morgenszene, die KUHN rechtens unvergeßlich nennt) der junge HIPPOKRATES (Prot 312 a). Und zwar ein Gewinn für die 'Seele'. "Kein Grieche hatte je zuvor dieses Wort so gebraucht" (124).

Es geht weder um die Unterwelt-Schatten HOMERS noch um das Weltprinzip PLATONS, auch nicht um orphische Weltlosigkeit. Die Seele, das ist für SOKRATES "Mensch"²² - der Mensch, insofern er von seinen Fertigkeiten den rechten (oder falschen) Gebrauch macht und dieser Gebrauch thematisch wird (der ja die Güter erst wirklich gut macht). Seele ist das, was sich kümmert und worum wir uns kümmern in der "Sorge um uns selbst" (*epiméleia hemōn* -

¹⁸ Siehe auch und nochmals in der Dimension des Glaubens: "... sondern fürchtet euch vor dem, der Leib und Seele ins Verderben stürzen kann" (Mt 10,28).

¹⁹ Vgl. Pol IV 429 c - 430 c, über die Tapferkeit als Bewahrung (*sotería*).

²⁰ Siehe oben 1. Exkurs.

²¹ In der Tat findet sich das "Ich weiß, daß ich nichts weiß" nicht im PLATONISCHEN Text. In seiner Verteidigung spricht SOKRATES von Bürgern, die als Fachleute galten, doch ihm tatsächlich nicht Rede und Antwort zu stehen vermochten. "Ich aber weiß mich um jenes bißchen weiser als sie, daß, was ich nicht weiß, ich auch nicht zu wissen glaube" (21 d). Selbstverständlich weiß er; wofür sonst hätte er den Schierlingsbecher genommen?

²² Alkib I 130 c (wobei hier von der Echtheitsfrage abgesehen werden kann).

Alkib. I 129 a). "Seele ist das, was im Tun des Guten gut, im Tun des Schlechten schlecht wird" (127).

Darin finden sich das "Logische" und das "Ethische" als die tradierten Arbeitsleistungen des SOKRATES, wie ebenfalls schon anklang.²³ Statt um das Seinige, soll jeder für sich selber sorgen. "Weißt du, welcher Gefahr du deine Seele preisgeben willst?", fragt SOKRATES den bildungseifrigen HIPPOKRATES (Prot 313 a).

Man spürt, hier begegnet nicht eigentlich ein "platonischer Dualismus", keine Zweiteilung in Leib und Seele, weil überhaupt nicht eine philosophische Anthropologie. Praxis steht an. Was sollte ein Leben mit verdorbenem Leibe, was aber erst eins mit zerstörter Seele! Das gibt dem eristischen Spiel seinen tieferen erzieherischen Ernst.

Dieser Ernst der Seelsorge "macht es dem Menschen schwer zu leben... er zeigt sich für sich selbst als um ihr Gutsein besorgte Seele. Zugleich entdeckt er aber in der Seele eine neue Kunst des Lebens - eine neue Leichtigkeit" (136f - Platons Bild dafür: Beflügeltwerden der Seele). Und eigens SOKRATISCH leicht wird dieser Ernst, weil er zugleich "in dem bescheidenen Bewußtsein der Nichtigkeit alles menschlichen Wissens" (137) lebt. Hier waltet grenzbewußte Vernunft - nicht Offenbarung. Darum ist SOKRATES kein Prophet.²⁴

3. Nichtwissen und Wissen dessen. Es hat sich gezeigt, daß im "Ich weiß, daß ich [vieles] nicht weiß" weder ein Widerspruch noch ein (gar moderner) Agnostizismus vorliegt. SOKRATES weiß einiges, und keineswegs Dinge am Rande. Nicht weiß er, ob der Tod ein Übel oder ein Gut ist; "Unrecht tun aber und einem Besseren, als wir sind, Mensch oder Gott, widerstehen - daß dies schlecht und häßlich ist, weiß" er (143, Apol 29 b). Er kennt den Unterschied von Gütern und dem an sich Guten und den unvergleichlichen Rang der Seele... Aber all das darf uns nicht sein Unwissen (das seine wie das unsere) vergessen lassen.

Die Fraglosigkeit einer brauch- und traditionsgeleiteten Welt ist - ihm wie uns - zerbrochen. Der Mensch weiß in der Tat nicht mehr, was tun. (Zwar das Prinzip nicht, doch die Normen stehen zur Diskussion - was Wunder, daß die Meinung Beifall findet, sie stünden zur *Disposition*). In diese nicht ungefährliche Lage bringt SOKRATES einen neuen Entwurf: Gewinn der Lebenseinheit im Privaten wie Gesellschaftlichen durch Konsequenz = logische (logogemäße) Folgerichtigkeit.

Daß damit nichts bloß Formales gemeint ist, haben wir aufzeigen können; denn es lebt aus dem keineswegs bloß formalistischen Grundsatz: Nie darf man Unrecht tun (auch in Erwiderung von Unrecht nicht) - woraus folgt: Immer noch besser ist Unrecht zu leiden, als es selbst zu verüben.²⁵

An die Stelle des *nómos* als Maßstab ist damit der *lógos* getreten. Das führt zu einer eigentümlichen Polis-Distanziertheit schon des SOKRATES - vor der "offen zweideutigen Bürgerlichkeit" PLATONS und der offenen Apolitie "unter den sogenannten Sokratikern" (150). Es zeigt die "Wunderlichkeit" (*atopía* = Ortlosigkeit), oder auch (2. Exk.⁵): die "Unbehaustheit" des SOKRATES in einer Welt, in welcher die Gerechtigkeit nicht mehr - wie es (bei allen Ungerechtigkeiten) bis anhin war - ohne Frage gilt, also eigentlich nicht mehr besteht. In welcher er aber ebensowenig einfach das Natur-Gesetz des "struggle for life" hinzunehmen bereit ist.

Die Situation ruft nach Frage und Prüfung. Und sie verlangt dafür wie für das hieraus neu zu gewinnende Handeln Folgerichtigkeit. SOKRATES ist sowenig wie ein Prophet ein Moralist, der etwa altruistisches Wohltun predigt. Es geht um das Besserwerden der Seele - bei

²³ Siehe oben *Aporie...*, 1 (KUNN 31-33). Der Schuhmacher sorgt für das, was "des Fußes ist"; für den Fuß selbst sorgen Gymnastik und Arztkunst. Entsprechend die Sorge des Arztes der Seele. "(Sich) Um die Seele sorgen": Apol 29 d u. 30 b; "Seelsorge" (*tês psychês epiméleian*): XENOPHON, Memorab. I 2,4.

²⁴ Und auch nicht bloß auf seine Stadt bezogen, bei allem staatsethischen Engagement. "Vielleicht müssen wir uns davor hüten, das Bewußtsein des Sokrates von seiner Aufgabe zu einseitig nach der *Apologie* zu deuten" (141).

²⁵ KUNN sieht dies (147) als zweiten praktischen Grundsatz.

sich wie beim andern. So daß beispielsweise der Übeltäter seiner Strafe zugeführt werden soll, ob Freund oder Feind (Gorg 480 b-c).

Und dies bei jedem Einzelnen. Der Reichtum der Lebensbezüge konkreter Gemeinschaft, die Fülle gelebten Lebens entfällt hier. Die Gerechtigkeit des SOKRATES ist arm. Doch hätten wir das ihm anzulasten? "Die Gerechtigkeit im Sinne des SOKRATES ist vielleicht arm, aber sie ist nicht leer" (162). - Vor allem aber: nicht sie allein trägt sein Leben. KUHN benennt die letzte Basis dieser Existenz mit drei Worten: Schicksal - Daimonion - Frömmigkeit.

Konsequenz und Frömmigkeit

1. Schicksal wird ihm das, was PLATON seine Wunderlichkeit, sein Nicht-am-Platze-sein genannt hat. SOKRATES hatte, so sah er es selber, einer Aufgabe zu dienen. - Wie zweideutig auch dieser göttliche Auftrag sich darstellt. Denn selbst, wenn man die Orakelbefragung nicht als Erdichtung betrachtet, "von der PLATON erwartet, daß seine Leser sie leicht verstanden" (138, E.WOLFF), fordert der Delphische Gott damit doch nicht das SOKRATISCHE Fragen.

Sein Daimonion andererseits "mag schon seinen Zeitgenossen als charakteristisch für seine Person gegolten und zu dem Ärgernis über sein Auftreten beigetragen haben" (171). Überbrückt diese Stimme die Kluft zwischen dem suchenden Freundesgespräch und dem entwerteten Stadtbürger-Dasein? Gleichwohl bestimmt sie SOKRATES nicht so wie später ihr Gewissen einen MARTIN LUTHER oder THOMAS MORE. Denn gerade in der letzten Entscheidungs-Situation findet er sich wiederum im Gespräch: mit KRITON bzw. mit den Gesetzen der Stadt. Sie diskutieren mit ihm, als seine "Eltern", denen man nie Gewalt antun darf, und als Gläubiger, die sich auf ein (implizites) Versprechen berufen, insofern er als Erwachsener nicht ausgewandert ist.

Der Gehorsam unter den Logos enthebt ihn nicht seiner Verpflichtung gegenüber der Stadt. Daß sich hier keine Möglichkeit eines letzten Widerspruchs zeigt (trotz dem Wort - Apol 29 d -, er werde mehr dem Gotte gehorchen), markiert die "Begrenztheit des SOKRATES" (175). Diese Grenze fällt erst - durch seinen Tod - für seine Freunde und Schüler.

Gültig bleibt aber (so H.KUHN) auch dann die früher angesprochene "Beschränkung des Menschen auf das sich in der Eudaimonie vollendende Sein solange die abendländische Metaphysik griechischen Ursprungs lebt" (177). Dem gelten nun die Anfragen zum Schluß des Kapitels, weniger abschließend als eröffnend zu verstehen, so sehr ihre Beantwortung den Rahmen sprengen würde.

2. Daß letztlich Sein und Gut-sein eins sind, demgemäß ein Gut-sein, das endgültig Unglück brächte, einen Widersinn und darum eine Unmöglichkeit darstellt, sei hier - gegen östliche Weisheit und westlichen Argwohn - ohne weitere Begründung festgehalten.²⁶ Doch auf das nicht bloß SOKRATISCHE Verständnis von Ja und Nein des Menschen hierzu müssen wir nochmals zu sprechen kommen, und zwar eben wegen der damit zusammenhängenden mehr/min-der adäquaten Sicht des Guten selbst.

SOKRATES, hieß es - und die unter seiner Hilfe geborene Metaphysik -, bedenke wohl nicht das Grund-Ja als solches; sie kennt darum auch nicht jenes "pure", selbstverschließende Nein, wie es etwa FJODOR M.DOSTOJEWSKI in der "Stimme aus dem Kellerloch" artikuliert hat oder GEORGES BERNANOS in seinen Romanen.²⁷ Diese Absage nämlich gilt nicht bloß lästigen Verboten, sondern durchaus dem Glück, das sie schützen, ja im Grunde der Liebe, die es gewährt.

Dafür muß freilich das Sein als Gegebensein, also als Schöpfung ("aus nichts"), d.h. als Gabe "freier Freigebigkeit"²⁸ gedacht werden können. Denken wir aber Welt und Dasein so, dann kann es nicht bei der irritierend-faszinierenden Leichtigkeit bleiben, die uns SOKRATES

²⁶ Dazu etwa M.BLONDEL, L'Action (Kap. 2¹⁶); hier später Kap. 10.

²⁷ Siehe oben Anm. 12. DOSTOJEWSKI in der RAHSIN-Ausgabe: Aufzeichnungen aus dem Untergrund, in: Der Spieler. Späte Romane und Novellen, Darmstadt 1974; BERNANOS: Die Sonne Satans; Der Betrug.

²⁸ J.DUNS SCOTUS, De primo principio IV 10.

vorlebt und -stirbt. Und zwar nicht nur insofern, als das Denken in PLATONS Metaphysik vor den Ernst des Guten und der Wahrheit schlechthin kommt. Will sagen: weil nun nicht mehr bloß "die Seele, von deren Wohlgestalt unsere Glückseligkeit abhängt", "Gewicht hat und Ernst und Sorge verdient" (177), sondern das Gute und die unbedingte Wahrheit selber.

Dies klang natürlich schon bei SOKRATES an, wenn er den Freunden zusprach: "Sorgt euch nicht um Sokrates!"²⁹ Doch ging es hier noch nicht so sehr um das Wahre und Gute an sich als vielmehr um die Seelen der sich Sorgenden. Anders schon färbt sich der Gedanke, wenn er (nach Pol X 595 e) dann bei ARISTOTELES auftaucht.³⁰ Was aber eigentlich gemeint ist, sagt in den Platonischen *Gesetzen*, auf dem Weg von Knossos zur Höhle des Zeus, der athenische Gastfreund: "In Tat und Wahrheit ist es Gott, der allen seligen Ernstes wert ist..." (VII 803 d).

Am Menschen das beste sei, daß er ein Spielzeug in des Gottes Hand sei (eine Drahtpuppe - I 644 d). Und von einem solchen Spielzeug wäre wiederum vor allem Leichtigkeit gefordert (man denkt an die KLEISTSCHEN Marionette)? Doch sagt auch dies noch einmal nicht die ganze Wahrheit; ist Gott, der Heilige, doch nicht das Spielkind HERAKLITS.³¹

3. Will man der Wahrheit aufrichtig die Ehre geben, dann muß man bekennen, schicksalhaft nicht an Drähten gezogen, sondern angerufen zu sein und antworten zu sollen. Dem Ruf zu antworten aber bedeutet erst in zweiter Linie, ihm Folge leisten. Zunächst und zuerst heißt dieser Stimme zu entsprechen: sie als solche (in ihrem Schweigen) selber zu hören und ihr selbst zu erwidern.

Das ist selbstverständlich nicht mehr SOKRATES' Frage. Haben wir bisher schon mehrfach seine Grenzen überschritten, so befinden wir uns jetzt ganz offen jenseits ihrer. Andererseits aber nicht etwa schon auf dogmatisch = offenbarungs-theologischem Boden, sondern durchaus - in Jünger- und Nachkommenschaft zu SOKRATES, PLATON und weiter - auf philosophischem Grund. Wir *müssen* uns hier nicht einmal auf das Recht und die Rechtmäßigkeit einer ausdrücklich christlichen Philosophie berufen.³² Rein metaphysisch nämlich, oder anders: unverkürzt menschlich, wäre zu fragen, ob wir Heilung nur von jener Krankheit brauchen, unser *Leben* für den höchsten Wert zu halten. Müßte uns des weiteren nicht auch noch deutlich werden, daß selbst Menschlichkeit und Mit-sein nicht das Höchste sind?

Es mag Fromme geben, die, weil sie niemanden lieben, sagen und glauben, sie liebten Gott.³³ Aber das rechtfertigt keinen antitheistischen Humanismus, sei er politisch, sei er therapeutisch orientiert. Man muß wahrlich kein Christ sein, sondern könnte schon in einem wohlwollend geführten, sich vertiefenden Gespräch mit SOKRATES dazu gelangen, daß die erste große Weisung für uns Geist-Geschöpfe lautet: "ER unser Gott, ER Einer! So liebe denn IHN deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht."³⁴

²⁹ Phaidon 91 b - c; vgl. J.PIEPER, *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele*, München 1966.

³⁰ Nik. Eth I 4 (1096 a 14-17): "heilige Pflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben."

³¹ fr 52; vgl. K.HELD, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Berlin/New York 1980, 438-440.

³² Kap. 2; Freiheits-Erfahrung (Kap. 2¹⁵), Kap. 2. - So deutlich man christlicherseits etwa Widerspruch zu E.LEVINAS anmelden muß, wenn er den Menschen von jener Stimme bloß an andere Menschen verwiesen sieht, nur in der "Spur des Anderen", ohne Zugang zum Symbol. Vgl. FINKIELKRAUT (Kap. 3²¹) 122-129 u. Freiheits-Erfahrung, Kap. 15, bes. 334ff.

³³ So Ch.Péguy, *Nota coniuncta*, Wien 1965, 167.

³⁴ Dtn 6,4f (M.BUBER); Mt 22, 36ff.

Dies allein trüge dann auch, über Fremdheit und Feindschaft, über Angst und Schuld wie "sachliche Distanz" hinweg, das Wahr- und Gutsein von Mensch zu Mensch, zum "Nächsten, dir gleich" (Lev 19,18).³⁵

Käme nicht damit erst des SOKRATES eigener Hinweis ans Ziel, das Edle und Gute an sich sei etwas anderes als Rettung (Gorg 512 - so sehr zuletzt nur dieses uns heil macht)? Das Wahre und Gute als *Herrlichkeit*, als - über allem Heil - das *Heilige*, das uns verbindet und dem Anbetung gebührt?

Wem das in Tat und Wahrheit - und nicht bloß gedanklich - aufgegangen wäre, der gäbe hierfür sicher nicht nur einen Hahn.

³⁵ Nicht zuletzt zu Xanthippe. - Vgl. STONE (Anm. 4) 228f über ihr - nicht Selbstmitleid, sondern - Mitleid für Sokrates und seine Freunde (60 a) - gegenüber seinem schmerzlosen, ja brüskten "Abschied"; auch für GUARDINI (Anm. 16: Hamburg 1958, 104) "weht [es] frostig aus den Sätzen her; antike Gebundenheit des Herzens" (doch siehe STONES Hinweis auf Hektor und Andromache).

5. DANTE ALIGHIERI: DIE DAME PHILOSOPHIE

"Liebe, die im Geist mir redet / von meiner Herrin sehnsuchtsvoll", beginnt die zweite Kanzone aus dem *Gastmahl*.¹ Es ist DANTES Philosophie(Lehr)buch, in der Verbannung konzipiert und nach einem Viertel der Ausführung beiseitegelegt, trotz seines Fragment-Charakters aber in 39 Handschriften und mehreren frühen Drucken überliefert. Man fand es also wichtig, im Dienste höherer Bildungsarbeit für Nicht-Fachleute entworfen²:

O glücklich jene wenigen, die am Tische sitzen, wo man das Brot der Engel ißt, und wie arm sind die daran, die ihre Nahrung mit dem Vieh gemeinsam haben (Conv I 1: 70/12).

Er selber sitze nicht an diesem Tische, aber von den gefallenen Brocken des Mahls will er für sich und seinesgleichen ein Essen richten, ergänzt durch das Brot des eigenen Kommentars.

Himmliche Herrin

Wie das Zitat schon zeigt, soll der Titel *Convivio/Gastmahl* weniger an PLATON denken lassen als an das Mahl der Weisheit (Spr 9,1-5), das der Brotvermehrung (I 13: 99/47), ja an das eucharistische Mahl.

Demgemäß unterscheiden die Darlegungen auch nicht scharf zwischen Philosophie - für die vor allem *der* Philosoph: ARISTOTELES steht - und Theologie. So wenn DANTE etwa die Stern(sphären)-Intelligenzen (II 5), die er übrigens auch mit den Platonischen Ideen gemeint sieht (ebd: 109/61), durch das Neue Testament (Mt 4,6 und 26, 53) bestätigt findet, darüber hinaus strukturiert durch die kirchliche Lehre von den Engel-Ordnungen, deren letztes Einteilungsprinzip die Trinitätslehre darstellt (II 6). Oder wenn er sich für die Unsterblichkeit der Seele auf die "Lehre Christi, der Weg, Wahrheit und Licht ist," beruft, "die mehr Gewißheit in sich birgt als alle Vernunftgründe" (II 9: 122/77).

Im Schmerz über den Tod Beatrices hat DANTE Trost bei BOETHIUS und CICERO gesucht. Dabei entdeckt er den Eigenwert der Philosophie und nimmt ihr Studium auf (II 13). Wie bei BOETHIUS wird ihm die Philosophie zur edlen Dame, und zwar höchsten Ranges. "Tochter Gottes", "Königin des Weltalls" (ebd.: 129/85) nennt sie DANTE in Aufnahme des alttestamentlichen Lobes der Weisheit (Spr 8,22-31; Weish 7,25f; 9,4). Fasziniert hat er über ihr alles andere vergessen:

wahrhaftig eine Frau voll Huld (dolcezza), geschmückt mit Ehrbarkeit, wunderbar in ihrem Wissen, ruhmgekrönt mit Freiheit (II 16: 139/97).

Was aber ist nun genauer mit Philosophie gemeint? DANTE erläutert dies in allegorischer Auslegung des ptolemäischen Himmels. Um die ruhende Erde im Mittelpunkt liegen die Schalen der Himmelsphären gemäß den sieben freien Künsten. Im Innenraum das Trivium: der Mond vertritt die Grammatik, der Merkur die Dialektik, der Venushimmel die Rhetorik. Darüber das Quadrivium: Sonne = Arithmetik, Mars = Musik, Jupiter = Geometrie, Saturn = Astronomie. CONSTANTIN SAUTER merkt dazu an, daß die Vergleiche "selbst DANTES Zeit abgeschmackt finden" mußte. Wir halten uns darum an ETIENNE GILSON, der sich die Einzelanalyse spart, weil den Dichter hier "die allgemein anerkannte Ordnung der sieben freien Künste zwang".³

Nicht so steht es aber "bei den letzten vier Wissenschaften und den drei letzten Himmeln". Physik, Ethik, Metaphysik und Theologie sind auf das Fixsternfirmament, den Kristallhimmel und das Empyreum zu verteilen. Dabei können wir in unserer philosophischen Refle-

¹ Conv III. DANTE zitiere ich - vor dem Schrägstrich - nach der zweibändigen Inselausgabe: Opera omnia, Leipzig 1921, durch bloße Seitenangabe (die römische Bandzahl kann entfallen; denn I enthält Commedia und Canzoniere, II das Übrige): 141. Hinter dem Schrägstrich das Notat nach einer deutschen Ausgabe (wobei ich den Wortlaut mitunter abwandle); hier: Das Gastmahl (C.SAUTER), München 1965, 100. (Das Motto des Buchs, aus dem Sonett *O dolci rime*: I 483.)

² Dies freilich auf recht eigenwillige Weise: indem er eigene Gedichte formal poetologisch wie vor allem inhaltlich-allegorisch erklärt. So nimmt er die "extension-lecture function [das Volkshochschul-Amt] of the medieval poets" wahr. C.S.LEWIS, *The Allegory of Love*, London (1936) 1973, 142 (zum Rosenroman).

³ Dante und die Philosophie, Freiburg 1953, 119 (weitere als EG mit Seitenzahl).

xion sowohl das Emyreum beiseite lassen, welches "außerhalb all dieser Himmel" die "Katholiken" annehmen (II 4: 107/57), als auch die ihm entsprechende übernatürliche Wissenschaft der Theologie. Die philosophischen Disziplinen nun verteilt DANTE so, daß er dem Firmament die Physik (bedeutet durch dessen sichtbaren Pol) und die Metaphysik (gemäß seinem unsichtbaren Pol) zuweist. Den höchsten Rang, den Kristallhimmel, besetzt demnach die Ethik (II 15).

Wiederum soll es nicht auf die näheren gesuchten Analogien ankommen; denn der Kernbefund als solcher gibt genug zu denken. "Die Behauptung, zu der sich Dante hier bekennt, ist für das Mittelalter ganz und gar ungewöhnlich" (EG 123). Auf ARISTOTELES kann er sich dafür nicht berufen "und vielleicht noch weniger auf den hl. THOMAS VON AQUIN" (ebd.). Tatsächlich erinnert ARISTOTELES daran, daß nach SIMONIDES Gott allein das Ehrenrecht der Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen hat.⁴ Zwar bestreitet er selbst eine solche "neidbestimmte" Exklusivität; aber göttlich und göttlichst nennt auch er diese erste Philosophie, weil Gott am meisten zu eigen und mit den göttlichen Dingen befaßt (983 a 5-11). Der AQUINATE bringt es in seinem Kommentar auf den Punkt, indem er schärfer und negativ formuliert: "... nicht menschlich... welche dem Menschen nicht als Besitz zukommt..."⁵

Der Mensch besitzt die Metaphysik nicht, sie ist ihm nur geborgt. Eben dies aber bringt, so macht GILSON plausibel, DANTE dazu, eine derart himmlische Wissenschaft nicht an die erste Stelle zu setzen. Dabei gilt es einmal zu sehen, daß die ARISTOTELISCHE Metaphysik etwas anderes darstellt als die christlich bestätigte, vertiefte und erhellte des THOMAS; sodann, daß DANTE ein konkret Leidender und politisch Handelnder ist: ein tätiger Mensch, nicht Philosoph noch gar Theologe. Eingangs der Nikomachischen Ethik erscheint als die höchste Wissenschaft die *politiké*: *scientia politica* oder *civilis*; sie nämlich ordnet alles andere hin auf das *anthrópinon agathón*, das Wohl des Menschen als solchen.⁶

DANTE kann freilich nicht wie sein griechischer Meister schlicht das Wohl der Stadt als ein (menschliches) Letzt-Ziel auffassen; aber er wehrt sich ebenso gegen die Unterordnung der politischen Angelegenheiten unter religiöse Autoritäten. So steht er hier in eindrucksvoller Weise zwischen seinen Lehrern. Und den heutigen Leser läßt diese Option wohl unvermeidlich an EMMANUEL LEVINAS denken, der in seiner "prophetischen Philosophie" ebenso der Ethik die Führung zuspricht.

Praxiswissenschaft

Doch verdeutlichen wir das Erreichte durch die insistierende Frage nach dem Ort der Theologie sowie dem Aufgabenfeld der Metaphysik im Blick auf sie. Das Emyreum, Ort der höchsten Gottheit selbst und die Heimat der seligen Geister (II 4: 107/58), "gleich wegen seines Friedens der göttlichen Wissenschaft" (II 15: 138/96). Die Friedenszusage Jesu bei Johannes (14,27) bezieht DANTE auf

seine Lehre, die eben in der Wissenschaft besteht, von der ich jetzt spreche. Von ihr sagt auch Salomo: "Sechzig sind der Königinnen und achtzig der Freundinnen, und der jungen

⁴ 4 Met A 2, 982 b 8f u. 30f.

⁵ In Met. I 3 (Marietti 60 [vgl. Kap 2⁴⁴]; 64): "... etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum."

⁶ NE I 1, 1094 a 27-b 7. GILSON spricht (129, Anm. 12) die Ausführlichkeit des THOMANISCHEN Kommentars zur Stelle an. Für das Letztziel und das Höchste Gut betont der AQUINATE die Unterscheidung von absoluter und eingeschränkter Aussageabsicht; leicht erklärlich: "Aristoteles war nicht Doktor der Theologie und mußte nicht die visio beatifica retten." Daß er im sechsten Buch mit aller Klarheit doch wieder die Metaphysik an die erste Stelle setzt, übergeht GILSON. Es widerspricht ihm freilich nicht, sondern bestätigt ihn; denn sie erhält diesen Platz als "Wissenschaft von den erhabensten Seinsformen". Staatskunst oder sittliche Einsicht wären dann das Höchste, wenn der Mensch das höchstwertige Wesen im Weltall wäre - was schon der Blick auf die Gestirne widerlege (VI 7, 1141 a 20ff).

Mädchen ist keine Zahl, eine aber ist meine Taube und meine Vollkommene' [HI 6,7f]" (ebd.).

GILSON nun stellt diesem DANTESCHEN Bibelzitat jenes gegenüber, mit dem THOMAS in der *Summa* den Rang der "sacra doctrina" und das Verhältnis der Philosophie zu ihr bestimmt: "Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein auf die Höhe der Stadtburg" (Spr 9,3).⁷ Der Unterschied ist augenfällig. DANTE sagt von der Theologie nicht wie THOMAS, daß sie Herrin über die Wissenschaften als ihre Mägde sei; er stellt vielmehr ausdrücklich fest: "Alle Wissenschaften nennt er [Salomo] Königinnen und Nebenfrauen und Mägde, diese aber nennt er Taube" (ebd.). So wahrt er ihren Rang, doch zugleich den der Philosophie. Auch für DANTE stellt sie eine Hilfe zum Glauben dar; aber nicht erst durch Entfaltung der "praeambula fidei": vom Gottesbeweis bis zur geschichtlich-rationalen Sicherung der Existenz Jesu, seines Selbstzeugnisses und seiner Wunder, sondern - auch und gerade denen gegenüber, die "an keine Wunder glauben können" - einfach durch das Wunder, das sie selbst bedeutet.⁸ Dadurch soll unser Sinn für jene Wunder aufgeschlossen werden, auf die sich die christliche Verkündigung beruft (III 7: 166/128).⁹

Endlich sage ich von ihr, daß sie seit Ewigkeit im Geiste Gottes als Zeugnis des Glaubens für die bestimmt wurde, die in dieser Zeit leben (... che da eterno, cioè eternamente, fu ordinata - ebd.).

In der Tat singt die hiermit erläuterte Kanzone: "da eterno ordinata" (143).¹⁰ Und das ist gewiß auf Spr 8,23 zu beziehen (EG 138), wo - nach der Vulgata - die Weisheit von sich sagt: "ab aeterno ordinata sum... in frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang, beim Ursprung der Erde" (später ausdrücklich zitiert: III 14: 186/52).

Auf die Dame Philosophie also wendet der Dichter an, was die Theologen auf die ewige Wahrheit beziehen. So wenig wie das Emyreum "aktiv" auf die niederen Himmel einwirkt - im Unterschied zu den Wechselbezügen in und zwischen diesen Sphären selber -, sondern einzig faktisch: durch die Liebe, die es ihnen einflößt, so wenig scheint die Theologie sich hier einmischen zu sollen. Nicht sie ist die verehrte Herrin, die das Leben verwandelt (II: 100/49), sondern die Philosophie. Als "primum mobile" wirkt die Ethik, und ihr nachgeordnet erscheint die Metaphysik.

Inwiefern? Auch hier finde ich, hat GILSON eine klare Antwort gegeben. Von ARISTOTELES weiß DANTE, daß die Metaphysik zu begrenzt ist, um die erhabensten Gegenstände ihrer Untersuchung voll zu erfassen; obendrein zeigt sich, daß die Theologie sie besser erschließt.¹¹ "Demnach befindet er sich ungefähr in der Lage eines Aristoteles, dem die christliche Offenbarung bekannt wäre und der aufgrund der Kenntnis jetzt feststellen würde, wieweit er berechtigt gewesen ist, die der Metaphysik innewohnenden Grenzen festzulegen, die ihr durch den sinnlichen Ursprung unserer Erkenntnis gesteckt sind" (EG 151).

Und hinter der Wissenschaftsfrage steht natürlich der Rangstreit von Lebensgestalten: *vita activa* und *contemplativa*. Die Lehre des Philosophen (NE X 7 1177 a 12-18) wird durch

⁷ Sth 1 1, 5 sed contra.

⁸ So, als würde hier fast 700 Jahre früher schon die Rede vom "Miracle of Theism" auf ihren wahren Begriff gebracht, dem weder die HUMESCHE Ironie (am Ende des Wunder-Abschnitts im *Inquiry*) noch die "nur allzu leicht" gewonnene psychologische Erklärung J.L.MACKIES gerecht werden (Das Wunder des Theismus [Kap. 6³⁴] 51).

⁹ Es geht also gerade nicht, wie SAUTER anmerkt, um jenen fundamentaltheologischen "Dienst des Glaubens", in dem Philosophie "die Vernünftigkeit und Möglichkeit des Wunders beweisen" soll; vielmehr ist sie selbst durch ihre Existenz der Erweis für dessen Wirklichkeit.

¹⁰ SAUTER übersetzt (101): "wie es von Ewigkeit war angeordnet". H.FEDERMANN wahrt immerhin das Femininum: "... ward jene auserwählt in Ewigkeit". DANTE, Die Gedichte, Köln 1966, 133.

¹¹ III 4: 154/114f. Siehe oben die Skizze zur Unsterblichkeit.

Jesus selbst im Lukasevangelium bestätigt: Maria hat den besten Teil erwählt.¹² Doch zugänglicher für uns sind die praktischen Tugenden. (B.PASCAL rät für den Weg zum Glauben an, Weihwasser zu benutzen ...'; M.BLONDEL spricht davon, daß, wo der Wille uns nicht gehorcht, wir doch schon Herren unseres *Tuns* sind und uns insofern vorbereiten können.¹³) Die Beschauung macht den Menschen fast zu einem Engel, ja göttlich (III 7: 164/126); unsere "ur-eigensten Früchte" (*propiissimi*) demgegenüber sind die moralischen Tugenden (IV 17: 249/-224).

Menschliche Lebensform

Ein Blick auf die Engel erhellt das Verhältnis noch einmal. Die reinen Geister können in ihrer Ganzheitlichkeit nicht - wie wir Menschen - zwei verschiedene Seligkeiten besitzen. So muß es außer jenen himmlischen Stern- und Weltenregenten, die wir aus den sichtbaren Bewegungen erschließen, noch (unbemerkbare) beschauliche Geister geben (II 5: 110/62). Die beschaulichen sind höheren Ranges, und ihr Leben, weil Gott ähnlicher, ist Ihm auch lieber (bei seiner Freigebigkeit muß man ihre Zahl sogar als höher denken denn die der Bewegter). Doch sie regieren nicht. Der Mensch aber hat hier zu handeln und findet darin auch das ihm gemäße Glück: das höchste Gut des Paradieses ist uns hier nicht erreichbar. Verkosten jedoch können wir es beim Blick in die Augen der edlen Dame (= die Beweise der Philosophie) und in ihrem Lächeln (= ihren "Überredungen - *persuasioni*", III 15: 188/ 155).¹⁴ Die Freude solchen Anblicks übersteigt die Vernunft. Das Gesehene blendet den Geist. Aber gerade diese unsere Weise des Zugangs zur Wahrheit (also im Überwältigt- und Geblendetsein) ist unser Glück. Das macht der Italiener (in "mittelmeerischem Denken", hieße das bei A.CAMUS) unzweifelhaft deutlich - gegen ein nördlich-"faustisches" Philosophieverständnis.

Strebte der Mensch nämlich wirklich, nicht bloß irrtümlich, nach dem Wissen der Engel, das seine Naturmöglichkeiten übersteigt, dann wäre er ein Monstrum: zugleich "würde die Vollkommenheit und Unvollkommenheit angestrebt":

im Streben nach seiner Vollkommenheit würde er nach seiner Unvollkommenheit streben
(189/156);

denn das Streben ginge dann statt auf ein (in diesem Falle ja unmögliches) Objekt nur auf sich selber:

"es wäre das Verlangen da, immer Sehnsucht zu haben und niemals sie gestillt zu sehen."¹⁵

DANTE beschreibt diese Heillosigkeit an der Unersättlichkeit des Geizhalses (*avaro*; richtiger wäre wohl: des Gierigen [*avidio*]). Davon unterscheidet er die Selbsttranszendenz der Wahrheitssuche von Einsicht zu Einsicht (IV 13: 235f/208f), weil jede erreichte Einsicht ein wirkliches Zielglück in sich bedeutet. Und darum kann der Mensch sich nicht bloß notgedrungen, sondern durchaus glücklich bei dem bescheiden, was ihm zukommt, nach dem Paulus-

¹² Lk 10, 38ff (IV 17: 250/226f). So nach der Vulgata; im Griechischen heißt es: den guten Teil.

¹³ *Pensées* (1. Exk.²²) 418/233; *L'Action* (Kap. 2¹⁶) 166 u. 189/192 u. 215.

¹⁴ Als "*videntem videre*" bestimmt AUGUSTINUS die ewige Seligkeit (*Sermo LXIX* II 3, MPL 38, 441); doch er beschreibt damit die Gestalt jedes Glücks, nicht bloß der Einsicht, insofern Begegnung besagt, daß ein Gegenüber uns angeht, anspricht, betrifft.

¹⁵ Vgl. NEWMAN (Kap. 6⁶) 157/144. Die heute nicht bloß unter Philosophen geradezu konfessorisch, ja als Schibboleth, vorzutragende Duplik G.E.LESSINGS: "Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren [!], verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke..." (Ges. Werke [Rilla], Berlin/Weimar ²1968, 8, 27), wäre ja nicht erst psychoanalytisch, sondern schon logisch darauf zu befragen, inwiefern es hier wirklich um Wahrheit zu tun sei - die zudem nicht "gehabt", sondern "angenommen" sein will, ja ihrerseits in Dienst nimmt. Tatsächlich erfaßt nur, wer erfaßt wird, und begreift nur, wer ergriffen wird; nicht er hat die Wahl.

wort (237/210; Röm 12,3): "Trachtet nicht, mehr zu wissen, als zu wissen sich geziemt, sondern zu wissen mit Maß."

Das aber ist wohl nur darum möglich, weil hier Erkennen, Einsehen und Wissen anders gedacht werden als in der Neuzeit. Nimmt man nämlich Wissen als Macht und Erkenntnisstreben als Bemächtigungswillen, dann gerät man unweigerlich in das Dilemma, entweder an eine Grenze der eigenen Macht wie an eine Mauer zu stoßen, was nicht bloß dem Herrschaftswillen unerträglich, sondern obendrein und stärker noch dem angstbestimmten Selbsterhaltungstrieb unerträglich sein muß - oder wirklich alles Fremde "anzueignen" - womit jedes Gegenüber fiele: "Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr."¹⁶ Hier aber gewinnt sich Wissen aus dem Gegenüber: aus Blick und Lächeln. Nicht Interesse oder Desinteresse bestimmen das Maß, sondern das begehrende Antlitz; Wissen verdankt sich, der Wissende weiß dankbar - und weiß Dank.

Was uns am Wunder der Philosophie beglückt, ist ihre Schönheit. DANTE sieht sie in der Sittlichkeit (*moralità* - III 15: 190/157). Der Körper der Philosophie (ihre "Stofflichkeit") ist die Weisheit, und deren Schön-sein stammt (wie die Leibesschönheit aus den Gliedern) aus "der Ordnung der moralischen Tugenden". Nachvollziehbar wird dies allegorische Spiel, wenn man Philosophie nicht als Fach, gar als in Druckwerken objektivierten Geist, versteht, da dann die Sittlichkeit (des Menschen) nicht ihre Eigenschaft sein könnte, sondern nur ihr Objekt oder bestenfalls ihre Wirkung und Frucht. Zwar wäre bereits eine gewissenhafte Ethik schön (wie andererseits egozentrische Glücksprogramme abscheulich); doch DANTE spricht nicht vom Zauber einer verheißungsvollen Theorie. Man hat die Philosophie hier vielmehr als Vollzug, als Philosophieren und philosophische Lebensform zu verstehen.

"Zu ihrer Erreichung ist eine Abkehr von denjenigen Weisen des Lebens und des Selbstverständnisses erforderlich, [darin] die Menschen 'zunächst und zumeist' leben. In diesem Sinne hat PLATON von einer 'Umwendung der ganzen Seele' gesprochen. Wort und Sache erinnern an die aus den Religionen bekannte Aufforderung zur Umkehr", schreibt RICHARD SCHAEFFLER.¹⁷

Das erwogene Zugleich von Unterwegs-Sein und Zielankunft läßt sich nunmehr ganz nüchtern, ohne Paradoxe, fassen: Auf dem Weg zur immer tieferen Erkenntnis der Wahrheit, der "veritas quae cognoscitur", weiß sich der Mensch stets schon im "Licht" der diesen Gang ermöglichenden Wahrheit, der "veritas qua cognoscitur". Darum weiß sich der Philosophierende auch zu einer Doppelbewegung ermächtigt: zu wacher Selbstkritik, aus der "veritas iudicans de homine", wie zu kritischem Blick auf die Welt dank der "veritas qua homo iudicat" (SCHAEFFLER 1168).

Näherhin ist diese Lebensform nun bei DANTE - "im Gegensatz zu den Bettelorden und zur aufstrebenden Mystik - [die] einer ethisch-politischen Existenz in der Welt": Christlichkeit eines Laien. H.U.V.BALTHASAR stellt hierbei drei Dimensionen einer folgenschweren Orientierung heraus: die Besinnung auf die eigene Persönlichkeit, das eigene Schicksal, den eigenen Eros.¹⁸

Adel ruht nicht mehr auf altem Erbe und feinen Sitten (wie FRIEDRICH II. erklärte - IV 3: 203/171f); er meint vielmehr "bei jedem Dinge die Vollkommenheit der eigenen Natur" (IV 16: 247/221). Er zeigt sich in der Tugend (248/223); und derer bedarf es eigens unter Schicksalsschlägen. Hier sieht DANTE sich besonders in der Nähe des BOETHIUS (I 3: 75/ 20f; 2: 74/18). Zugleich aber verdankt die Tugend sich diesen, weil erst durch eine solche Kur der Mensch von seinen irdischen Erwartungen und Zielsetzungen befreit wird: "von all diesem ledig".¹⁹

¹⁶ C.S.LEWIS, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82.

¹⁷ Philosophie, in: Sacramentum Mundi III 1164-1194, A. Die Philosophie als Lebensform (1164-1169), 1166.

¹⁸ H.U.V.BALTHASAR, Herrlichkeit II. Fächer der Stile, Einsiedeln 1962 (= B), 379 (EG 98: laienhaft auch gegenüber den Fachwissenschaftlern).

¹⁹ Divina Commedia: Par XI 10. Sie wird nach den drei Teilen Inf, Pg und Par mit röm. Gesang- und arab. Zeilenzahl zitiert (darum keine Angaben nach Schrägstrich).

Beatrice

Zuhöchst aber zeigt die neue Philosophie sich im Bekenntnis zum eigenen Eros. Die Philosophie hat den Dichter über den Tod der Geliebten getröstet; sie hat ihn Beatrice zeitweise sogar vergessen lassen. Aber dann fährt sie ihn wieder zu ihr. Schon bei der Niederschrift des *Gastmahls* ist sie DANTE ständig gegenwärtig.

An der Unsterblichkeit der Seele, die die mitleidvolle edle Dame ihm beweist, ist DANTE gerade Beatrices wegen und wegen der Hoffnung auf ein Wiedersehen mit ihr gelegen (Conv. II 9: 122/77). Und wenn er - in eben dem 9. Kapitel des zweiten Traktats - erklärt, von Beatrice in diesem Buch nicht weiter sprechen zu wollen (120/75), dann gibt GILSON dies mit Recht durch den deutschen Ausdruck "sich der Erwähnung enthalten" wieder: "man enthält sich nur der Erwähnung dessen, an was man denkt und von dem man sogar gerne spräche" (116).

Sie ist es, die auf ihn wartet; ihr will er durch seine philosophische Umkehr gefallen;²⁰ im Gespräch mit ihr gelangt - und übersteigt sich - sein Philosophieren ins Ziel. Sie (wie einbekannt die *donna gentile* - Conv II 13: 129/84) für eine Gestalt der Einbildungskraft, für symbolisch oder gar nur allegorisch, zu halten: "wirklich, nur verstaubte Gelehrte können auf etwas so Abstruses verfallen! ... Warum sollte denn ein christlicher Mann nicht eine Frau in alle Ewigkeit lieben und sich von dieser Frau in den Vollsinn dessen einführen lassen, was 'Ewigkeit' in Wahrheit heißt? Und warum sollte es verwunderlich sein - ist es nicht viel eher so zu erwarten? - daß eine solche Liebe die ganze Theologie und Himmel, Fegefeuer und Hölle zu ihrer Vollendung beansprucht?"²¹ Darin zeigt sich nun auch der eigentliche Grund für die Vorordnung der Ethik über die Metaphysik; denn der Eros kann nicht wirklich von "Seinsprinzipien" belebt werden, sondern nur von einem lebenden Wesen, vom Antlitz und Blick-Pfeil einer Person.

Eine vielleicht überraschende Bestätigung in unserem Jahrhundert bietet hierfür WALTER BENJAMIN. Ihm zufolge kommt unserer Liebe die Einmaligkeit und Unersetzlichkeit des Anderen erst durch dessen Tod voll zum Bewußtsein. Die "Unmöglichkeit, den Geliebten durch einen Anderen zu ersetzen," wird mir jetzt "in nie dagewesener Deutlichkeit demonstriert".²² Offenbarung im Entzug.

"Nicht minder paradoxe Züge gewinnt dadurch die Liebe, die aus dem Tod hervor-geht: Das Bewußtsein dessen, was ich am Anderen in seiner Einmaligkeit habe, kann ich endgültig erst dort aussprechen, wo ich ihn physisch nicht mehr habe" (343). "Sein physischer Untergang wird für mich zum visionären Aufscheinen seiner Bedeutung" (331).

Darum ist für W. BENJAMIN Liebe wesentlich Trauer, als Akt der Entsprechung gegenüber dem Anspruch, zu dem mir der Andere gerade im Tod wird" (313). Aus diesem Grund darf man im Trauern auch nicht (nur) Trotz und Empörung erblicken, sondern nach seiner Wahrheit ist es die gemäßige Weise von Treue und Vergegenwärtigung der unwiederbringlichen Einmaligkeit des Geliebten.²³

²⁰ Und wie, wenn man in der geheimnisvollen Matelda des irdischen Paradieses (Pg XXVIII 37ff) die verklärte Philosophie sehen dürfte? (Nicht alternativ selbstverständlich, sondern als weitere Facette im Reichtum des vierfachen Schriftsinns [Epist. X 7: 485] - vgl. H. GMELINS Kommentar, Stuttgart 1966-1970, II 439-442).

²¹ B 388; vgl. EG 330-337: Von Dichtern und ihren Musen. - Vielleicht jedoch ist dies nicht ganz so fraglos christlich als vielmehr katholisch: "ein anmutiger und rein persönlicher Gedanke, den aber doch nur ein katholischer Dichter, kein Milton und kein Klopstock hätte fassen können." K. VOSSLER, Südliche Romania, Leipzig 1950, 83 (Dante als religiöser Dichter).

²² G. NEUHAUS, Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust?, Düsseldorf 1982, 331. Ich beziehe mich auf diese Arbeit, weil sie aus verstreuten Texten zusammenführt, was bei BENJAMIN selber nicht so auf den Begriff gebracht erscheint.

²³ Vgl. die Schilderung bei C.S. LEWIS, der eben um dieser Vergegenwärtigung willen gegen Wut und Hader ankämpft, die ihn zu überwältigen drohen. Über die Trauer (Kap. 3⁴⁸), etwa 17f, 43f, 53, 60f (das letzte Wort der Aufzeichnungen ist übrigens ein DANTE-Zitat: Par XXXI 93).

Als solche nun kann BENJAMIN es - im Hinblick auf den Erzählenden - "als eine Vermittlungsgestalt von Hoffnung verstehen" (314): "Damit tritt denn der innerste Grund für die 'Haltung des Erzählers' zutage. Er allein ist's, der im Gefühle der Hoffnung den Sinn des Geschehens erfüllen kann."²⁴ Freilich bleibt eine solche Hoffnung ohne Gott und Christus (vgl. Eph 2,12) unweigerlich imaginär. Bezeichnenderweise wählt BENJAMIN (ebd.) ein Beispiel aus dem Inferno, um die gemeinte Erzählung zu veranschaulichen: "... ganz so wie Dante die Hoffnungslosigkeit der Liebenden in sich selber aufnimmt, wenn er nach den Worten der Francesca da Rimini fällt, 'als fiele eine Leiche'." "Das Haus der äußersten Hoffnung" ist allein der "Schein der Versöhnung".

Wenn er darum verfügt, der Unsterblichkeitsglaube dürfe sich niemals am eigenen Dasein entzünden, und die Wahlverwandtschaften-Schrift mit den vielzitierten Worten schließt (201): "Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben", dann sei dem - gegen so manche beeindruckte Zustimmung theologischerseits - hier ebenso entschieden widersprochen wie zuvor LESSINGS neurotisierendem Votum für ewigen Irrtum.²⁵ Und widersprochen wird hier mit DANTE.

Es wäre unrecht, ihn auf das mythisch-platonische Frühstadium, den Symbolismus des *dolce stil nuovo* zurückzuzinterpretieren (B 397f). Ebenso sind die zum Teil recht bemühten und mühsamen Allegorien im *Convivio* nicht einmal dort, in diesem Werk-Fragment selbst, das letzte Wort. "Man muß die Schilderung der erotisch-anagogischen Schönheit der Philosophie, die Übertragung auf sie aller Preisungen der Minnelieder ernst nehmen" (B 400f). Und will man das tun, dann hat man als deren Möglichkeitsbedingung die "viva Beatrice beata", das - nicht bloß erdachte - Leben der gestorbenen Geliebten (Conv II 9: 120/75) anzuerkennen.

Hoffnungs-Weisheit

Nur so führt die Dame Philosophie (anagogisch) hinauf. Ihre Form bzw. ihre "Seele" ist die Liebe, wie ihr "Materialobjekt", ihr "Gegenstand" [und ihre Gegenständlichkeit] die Weisheit (Conv. III 13: 184/150; 14: 185/151). Und wie die Weisheit ewig ist (Spr 8,23), weil von Gottes ewiger Liebe geliebt (186/152), so wird auch die Liebe des Menschen zu ihr von Gott gewirkt und von Ihm Ihm selbst ähnlich gemacht.

Die Liebe nun verbindet mit ihrem "Objekt", sie bringt eine neue umfassende (Wir)Wirklichkeit hervor. So steht in theoretischem Betracht der Gegenstand einer Wissenschaft dieser nie bloß gegenüber, sondern er gehört wesentlich zu ihr selbst. Demgemäß heißt es ohne weitere Reflexion zu Beginn des 15. Kapitels, nach der Liebe (als ihrer Form) werde nun mit der Weisheit der "andere Bestandteil - l'altra parte" der Philosophie gepriesen (188/154, ihr "Leib", wie es oben schon hieß). So wird das Lob der Weisheit zu dem der Philosophie bzw. das der Philosophie zu dem der Weisheit. (Tatsächlich gilt ja, daß die Liebe zur Weisheit als solche schon von Weisheit zeugt.)

²⁴ W.BENJAMIN, Goethes Wahlverwandtschaften, in: Ges. Schriften, Frankfurt/M. 1972 (Werkausgabe 1980), I 123-201, 200.

²⁵ Denn "der Satz des Platon, widersinnig sei es, den Schein des Guten zu wollen, erleidet seine einzige Ausnahme" (200) hier keineswegs. Das wahre Versprechen der Kunst verkäme tatsächlich zur Lüge, würde es nicht von anderswo eingelöst (dazu J.SPLETT, Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen, Frankfurt/M. 1985, Kap. 8, bes. 178-182). - Damit wäre, spätestens jetzt, auch die Grundthese zu diskutieren, erst am/im Tode werde man der Einmaligkeit des Anderen bewußt. Steht nicht die Rede von "Unersetzlichkeit" ihrerseits noch im Horizont von Bedürfnis und vorpersonaler Funktion? Die Todeserfahrung scheidet und läutert; doch nicht sie ersieht, was sich allein dem Ineinanderblick der Liebe schenkt. Auch das veranschaulicht im übrigen der Umgang mit Werken der Kunst: "Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann" (L.WITTGENSTEIN, Philos. Untersuchungen § 531). Sollte letzteres Verständnis sich erst nach dem Verlust des Gedichts (z. B. durch Gedächtnisstörung) und dank dem Ungenügen von Paraphrasen ("Rekonstruktionen") einstellen? (Siehe auch - vor Kap. 10 - den dritten Exkurs!)

Die Weisheit aber kommt uns von Gott zu. So heißt es schließlich von der Herrscherin Weisheit/Philosophie:

Öffnet eure Augen und betrachtet, daß sie euch liebte, ehe ihr wart... und daß sie nach eurer Erschaffung, um euch recht zu machen (dirizzare), in eurer Gestalt zu euch kam (191/158).

Hinter der menschengewordenen Weisheit Gottes aber zeichnet sich die innergöttliche Wirklichkeit ab. DANTE verlebendigt die ARISTOTELISCHE Bestimmung der "nóesis nóeseos" (Met XII 9 1974 b 34), indem er von Gott sagt, "daß er nichts so Edles sehen kann, wie wenn er dorthin schaut, wo die Philosophie ist," findet doch

ein liebevoller Umgang mit der Weisheit (amoroso uso di sapienza)... hauptsächlich in Gott statt; denn in ihm ist höchste Weisheit, höchste Liebe und höchste Tätigkeit.

So gehört auch die göttliche Philosophie von Wesen zu ihm, "gleichsam in ewiger Ehe" (III 12: 181f/146f).

Vor diesem schon im *Gastmahl* aufgerollten Hintergrund ist nun Beatrice in der *Göttlichen Komödie* zu sehen (die wiederum ihrerseits so die "Dame Philosophie" mit neuen Augen und lebendiger erkennen läßt). "Wenn im Gastmahl die Augen und das Lächeln der Philosophie blitzten und emporführten, so ist die ganze Komödie von den Augen und dem Lächeln, ja Lachen, riso, Beatrices erfüllt: der Gedanke daran genügt, ihn bis zu ihr zu führen, ihr Anblick fährt zur Anschauung Gottes" (B 405). Und doch geht es nicht bloß um eine Vollendung und Steigerung der Natur. Die im irdischen Paradies erreichte Autonomie des Menschen - mit Krone und Mitra bekleidet: sein eigener König und Papst (Pg XXVII 142) - zerbricht in der großen Beichtszene, die v.BALTHASAR "zum Befremdlichsten und doch Sprechendsten der ganzen Komödie" zählt (416).

Daß auch sonst DANTE "alles [versucht], was im Rahmen des vorgegebenen Weltbildes möglich war, um das Neuplatonische ins Christliche aufgehen zu lassen", belegt v. BALTHASAR (430) durch die Stellen, da der Himmel und die Himmlischen am Geschick der Irdischen betroffenen Anteil nehmen; besonders durch die Tränen Beatrices (Inf II 116; Pg XXVII 137, XXX 139-141).

Hierher gehört auch DANTES Doppelabwehr "gegen die Logik seines Inferno, die ihm von der Theologie aufgenötigt schien" (B 449). Er müht sich erstens um eine ästhetisch-geistige Auflockerung: durch die grandiosen Landschaften und die gewaltigen Wertunterschiede in diesem Reich²⁶ - bis dazuhin, daß sein Geleiter VERGIL ihn "zwar als mündigen Zögling entläßt, aber ohne wirklich Abschied von ihm zu nehmen" (B 454).

Was hat das zu bedeuten? Die Frage bleibt offen - und ist grundsätzlich nicht zu entscheiden. Darum ein zweiter Weg: die Betonung der pastoral-prophetischen Aufgabe der großen Vision. "Es ist nicht so, als ob DANTE seinen persönlichen Neigungen nachgegangen wäre, als ob er in der Hölle seinem Haß, im Himmel seiner Liebe und Sehnsucht Gestalt und Auspuff [-druck?] verliehen hätte. Er ist beauftragt, auf die zeitlichen Dinge das ewige Licht zu werfen, das menschliche Geschick auf die Waage der Ewigkeit zu legen, das irdisch Unverständliche, weil Lückenhafte und Verschwommene in die volle, klare Gestalt zu heben ...' (B 456).²⁷

Gleichwohl - hat der Theologe anzumerken - kommt die Erlösung durch Christus zu kurz. Die Höllenfahrt findet auf den Spuren VERGILS statt, nicht auf denen Jesu Christi. (Wobei der Gottes-Sohn zudem nicht als Triumphator gedacht werden dürfte, wie aus vielen Darstel-

²⁶ So ist beispielsweise Farinata (Inf X 22ff) "mitten in der Hölle größer, mächtiger und edler als je, denn nie in seinem irdischen Leben hatte er solche Gelegenheit, die Kraft seines Herzens zu erweisen." E.AUERBACH, *Mimesis*, Bern/München³1964, 184.

²⁷ "Hier verschwindet alles Einzelne und Besondere menschlicher Interessen und Zwecke vor der absoluten Größe des Endzweckes und Ziels aller Dinge, zugleich aber steht das sonst Vergänglichste und Flüchtigste der lebendigen Welt, objektiv in seinem Innersten ergründet, in seinem Werth und Unwerth durch den höchsten Begriff, durch Gott gerichtet, vollständig episch da." G. W.F.HEGEL, SW (GLOCKNER) XIV 409.

lungen geläufig, sondern - im Ernst des Karsamstags-Mysteriums als Toter²⁸). Und Christus fehlt nicht bloß im Inferno; auch das Purgatorio betont "viel stärker die ethische Sanierung (kathorthis) des Menschen als die Nachfolge Christi und die unerbittliche Konfrontation mit seinem Kreuz" (B 459). Und erst recht fehlt im Paradies "die Realität Christi als des All-Mittlers fast völlig" (ebd.). Statt christologisch und trinitarisch ist das Gottesbild der *Commedia* "das eines christlich ungeheuer intensivierten Eros" (ebd.).

Eros?

Diese theologische Kritik trifft sich nun nicht von ungefähr mit jener Rückfrage, die DANTES Sicht der "edlen Dame" auch meinerseits, von philosophischer Seite, hervorruft. Der Eros ist das letzte Wort des Dichters. Darum auch das "Ewig-Weibliche" - im Spiegel-Spiel von Beatrice, Philosophie und Maria. Das Ethische hieß die Schönheit der Philosophie, und die wird nicht bloß "sichtbar", sie "gefällt uns" sinnlich: sensibile (Conv III 15: 190/157). Dieser Sinnlichkeit entsprechen "Leib und Leiblichkeit in der *Commedia*". Und mit ihr verbindet sich, wovon R.GUARDINI, der dem nachgeht, offenbar noch tiefer umgetrieben wurde,²⁹ die "Frage nach dem Sinn des Endlichen" überhaupt - "nicht trotz Gottes, eben noch geduldet neben Ihm, sondern vor Ihm, in Seinem Lichte" (Landschaft 80f). GUARDINI verweist hierfür auf das Menschengesicht im zweiten der drei göttlichen Kreise (Par XXXIII 130ff); auf die "holde Zufälligkeit des Menschenangesichtes", die "unbegreifliche Tatsächlichkeit der menschlichen Gestalt" in der unendlichen Notwendigkeit und allmächtigen Wirklichkeit Gottes.³⁰

Doch Christus (die Kritik v.BALTHASARS für jetzt zurückgestellt) ist nicht Beatrice. Was also sagt das Antlitz über das Irdische außerhalb seiner? Wäre allein mit dieser Vision schon wirklich die Frage beantwortet, von der die Überlegung GUARDINIS ausging (79): "Wie kann Gott alles in *allem* sein, und Beatrice sie selbst bleiben?"

Mir drängt sich hier die Parallele zu KARL RAHNER'S vielbeachtetem Lösungsversuch auf, Gottes- und Nächstenliebe als transzendenten Grundvollzug und dessen Kategorialgestalt zusammenzudenken.³¹ Er benennt Jesus Christus als den eigentlichen Punkt des In-Eins-Falls von transzendentelem und kategorialem Gottesbezug (296) und hat sich entgegenhalten lassen müssen, hier scheine der Gottmensch noch eher als Gott dem Mitmenschen Konkurrenz zu machen (B.V.HEIJDEN).³² Demgegenüber wäre es nötig, das Sein als Mit-Sein zu denken und Schöpfung als den Hervor- und Hineinruf - aus reiner Freigebigkeit- von "Mitliebenden" in das göttliche Spiel.³³

Theologisch bedacht, wäre Christus dann nicht bloß Antlitz im Kreise - oder eher aus ihm heraus? - (gar als Konstruktionsaufgabe für den Geometer - XXXIII 133), sondern erstens und grundsätzlich so im Zueinander und Ineinanderblick der innergöttlichen *sacra conversazione* (Verse 124-126), daß daran niemand rein durch Anschauen (in "looking at"), vielmehr allein durch Einbezug "teilnehmen" könnte. Zweitens wäre er, durch eben diesen Einbezug, als "Erstgeborener unter vielen Geschwistern" (Röm 8,29), nach v.BALTHASARS Hinweis, in den drei Reichen wirklich anwesend und mit-da. So aber wären dann auch diese anderen nicht

²⁸ Vgl. H.U.v.BALTHASAR, Mysterium Paschale, in: MySal III/2, 133-326; bes. 227-255: Der Gang zu den Toten, womit BENJAMINS DANTE-Zitat (nach GEORGE - V 142) eine ungeahnte Bestätigung - und zugleich Überwindung (also seine "Aufhebung") erführe. - Siehe jetzt die große Arbeit von M.HERZOG, *Descensus ad Inferos* (Diss. München, Hochschule für Philosophie 1995), Frankfurt/M. 1996.

²⁹ Landschaft der Ewigkeit, München 1958, 99-123 (vgl. den ersten der Theologischen Briefe an einen Freund, Paderborn 1976).

³⁰ Die Ordnung des Seins und der Bewegung, in: Landschaft ... 51-83, 81. Ähnlich nochmals 174f (Das Phänomen des Lichtes in der Göttlichen Komödie).

³¹ Kap. 3²⁰.

³² Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 144f.

³³ Kap. 2¹⁸.

bloß Weg-Stationen oder bestenfalls zurückzulassende Begleiter, sondern ihrerseits Ziel: als sie selber gemeint.

Damit aber hätten wir schließlich auch die Philosophie nicht mehr bloß als Sehnsucht zu denken, sondern als "Antwort". DANTE hätte nicht auf irgendeine Weise durch sie hindurch bzw. über sie hinaus, sondern *mit* ihr zu Gott wie zu den anderen zu gehen.³⁴ Einen Ansatz hierzu könnte man wohl darin finden, daß für DANTE - wie Gerechtigkeit die krönende Haltung des Menschen (Conv 112: 96/44) - der Verrat das absolut Schlimmste ist: als Nein zu unverstellter Kommunikation. Dies "Endgültig-Böse" muß dann freilich radikaler gedacht werden denn bloß als "der Nullpunkt gleichsam des Guten" (GUARDINI 69). Denn das Nein zur Liebe ist etwas anderes (sei's mehr, sei's weniger) als deren Fehlen - wenn sie etwas anderes ist als bloß formal-neutrales Streben (wie sie - augustinish - VERGIL konzipiert: Pg XVII 91ff).

Wahrnehmung und Mit-Sein

Doch soll es hier nicht um das unausdenkliche und auch (nach dem Rat der Meister) besser nicht zu fixierende Nein zu tun sein als vielmehr um ein rechtes Verständnis des Ja. "Die Liebe, die die Sonne treibt und alle Sterne," ist nach DANTE oder vielmehr AVICENNA die Sehnsucht des äußersten Himmels, der sich dermaßen rasend umschwingt, um mit jedem seiner Punkte möglichst viel des Himmelfeuers zu berühren (Conv II 4: 107/58).

Wie wäre es statt dessen mit der Entdeckung jener Langsamkeit, die dem "ubi amor ibi oculus"³⁵ viel mehr entspräche: jener Achtsamkeit, die wahr-nimmt (was dem Wortsinn nach bedeutet: in Hut und Wartung)? Wie wenn DANTE dies von seiner edlen Dame sich gesagt sein lassen sollte? In einem Eros-Denken von PLATON bis HÖLDERLIN scheint das kaum möglich. Langsamkeit, vom Vater der Götter sorglich als Lebensweile erzwungen, gibt es hier nur durch Hemmung.³⁶ Und wäre sie dann noch Hemmung des Aufstiegs - statt in Wahrheit vielmehr Hemmung auf dem Weg hinab? HEGEL jedenfalls bedenkt die Selbstaufhebung ins Unendliche doch wohl mit Recht als ein zu(m) Grunde gehen.³⁷

So bleibt es bei dem Paradox oder vielmehr Dilemma ARNO PLACKS: "In dem, was wir wiederholen müssen, wiederholen dürfen, haben wir gleichsam die Flügel ausgespannt, damit wir nicht unversehens fallen. Wohl wissend, daß wir uns nicht immer oben, im Dasein halten können, ziehn wir unsere Kreise im Gleitflug. Es gibt keine Gelassenheit vor dem Ende, wo nicht der Alltag in seinen Wiederholungen gelassen ertragen wird. In aller Ungeduld jagt der Tod."³⁸

Statt Hoffnung kommt hier Verzweiflung auf ihren Begriff. Und statt eines gelebten Mit in repetierender Meditation ist Wiederholung hier nur die Lange-Weile als Alternative zum Ende.

³⁴ Es gibt zu denken, daß etwa K.LEONHARD in seiner Rowohlts-Monographie (Reinbek 1970) den sich einschränkende Eros bei DANTE sogar in RILKES Liebeslehre wiederfinden will (157, Anm. 61), wogegen kaum bloß GUARDINI protestieren würde. Nicht DANTE anzulasten ist indes, daß hier (im Zeitalter des Narzißmus) sogar die Schöpfungsverse aus dem 29. Paradieses-Gesang (13-18) "als Spiegelprojektion der Selbstliebe Gottes zum Zweck der Selbsterkenntnis" erscheinen (104f u. 156, Anm. 59).

³⁵ THOMAS V. A., In Sent III 35, 1,2,1; nach RICHARD V. ST. VICTOR, Benjamin Minor 13. "Bei DANTE sind Philosophie und Poesie ständig in Bewegung, immer auf den Beinen. Selbst das Innehalten ist nichts anderes als eine Form angesammelter Bewegung: die Plattform für ein Gespräch wird durch alpine Anstrengungen geschaffen..." O.MANDELSTAM, Gespräch über Dante, Berlin 1984, 11.

³⁶ "Ein Gott will aber sparen den Söhnen / Das eilende Leben und lächelt, / Wenn unenthalt-sam, aber gehemmt / Von heiligen Alpen, ihm / In der Tiefe, wie jener [der Rhein], zürnen die Strö-me." F.HÖLDERLIN, Sämtl. Werke (BEISSNER), Stuttgart (KI. Ausg.) 1953, II 151 (Der Rhein).

³⁷ SV (GLOCKNER) IV 550-552; XV 120 (vgl. in seinem Hymnenentwurf *Eleusis* [Ges. Werke, Hamburg 1968ff, I 400]: "ich gebe mich dem unermesslichen dahin, / ich bin in ihm, bin alles, bin nur es."

³⁸ Philosophie des Alltags, Stuttgart 1979, 87 (Gleitflug).

Demgegenüber die "wiedergefundene" oder "vollzählige" (RILKE) Zeit im "stehenden Jetzt" fraglosen In-einander-Blicks. Das Gegenüber "mobilisiert" den Schauenden hier nicht so sehr, als daß es ihm Halt und Einhalt (ge)bietet.

"Da amantem er sentit quod dico."³⁹ Also weiß das alles selbstverständlich auch DANTE - läßt die Liebe uns doch "ihren Frieden spüren" (Conv III canz.: 142/100). Halt und Bewegung werden eins im Reigen - im Hin- und Wieder der himmlischen Rose wie im Sphärenkreislauf (unabhängig von und vorgängig zu der ihm überkommenen Eros-Erklärung). Triebe nämlich in beidem tatsächlich die Sehnsucht, dann müßten sie entweder im Ziel zum Stillstand kommen, oder in ihnen wirkte jener heillose Widersinn ewigen Strebens, welchen DANTE schon im *Gastmahl* überzeugt und überzeugend abgewiesen hat.

Demgemäß also ist auch die Philosophie nicht mehr (nur) als Eros zu deuten. Sie kann nicht wesentlich ein Fragen sein, das sich entweder in die gefundenen Antworten aufhöbe⁴⁰ oder aus Sorge vor solchem Ende immer spitzfindiger werden müßte. Als die Wahrheit ihres Fragens stellt sich vielmehr (jenseits ihrer Unwahrheiten) jenes staunende Warum heraus, in dem das Denken Dank wissen möchte. So doch HEIDEGGER selbst: "Der Edelmut wäre das Wesen des Denkens und damit des Dankens. / Jenes Dankens, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf."⁴¹ Immerhin wird die Weisheits-Liebe bei DANTE nicht bloß als Sehnsucht beschrieben, sondern auch als Umgang (uso): ehelich.

Die Schlußzeile des großen Werks versammelt erstlich "noch einmal die drei Leitworte des *Paradiso*: Amore - Sole - Stelle".⁴² Doch dann spielt sie wohl auch noch einmal (überbietend) auf jene Schrift an, von der am Kapitel-Anfang schon die Rede war: auf das Zeugnis des BOETHIUS vom "Trost der Philosophie".⁴³ Dort heißt es zum Beschluß des zweiten Buchs⁴⁴: "O felix hominum genus / si vestros animos amor / quo coelum regitur regat - Glückliches Menschengeschlecht, wenn eure Herzen die Liebe regiert, die Himmelsregentin!"

Nochmals also und end-gültig: Philosophie. Die "Liebe, die im Geiste redet", hat gemäß dem Literalsinn ihr gegolten; jetzt aber sei der Vers tiefer verstanden: die Liebe "meint" die Philosophie nicht mehr selber, oder vielmehr sie erst recht, nämlich geradezu definitorisch: sie zielt nicht mehr darauf; sie ist sie (was, schon rein grammatisch, bei 'philia' leichter fiel als beim - männlichen - Amor); beider Lieben gilt - miteins - dem Heiligen.⁴⁵ Und dies ist seinerseits drei-eine Liebe.

Vor dieser selbst in ihrem ewigen Drei-Spiel versagt jede Rede (Par XXXIII 121-124). Wehe aber, *schwiegen* wir von ihrem unbegreiflichen Mit-uns-Sein, "wo schon die Beredten stumm sind".⁴⁶ Da es kein letztes Wort gibt, gibt es auch kein vorletztes; die Bewegung ist

³⁹ AUGUSTINUS, In Ev. Joh 26,4: PL 35, 1608.

⁴⁰ M.HEIDEGGER im Gespräch mit evangelischen Theologen: "Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen." Anstöße. Berichte aus der Arbeit der Ev. Akademie Hofgeismar 1 (1954) 33, nach G.HAEFFNER, Heideggers Begriff der Metaphysik, München 1974, 158.

⁴¹ Kap. 2³². Vgl. biblische "Wieso"- und "Woher"-Fragen wie 2 Sam 7,18 u. Lk 1, 43. - Man sehe den Wandel des Gebets in der *Commedia* von Buße und Bitte zum Lobpreis: "nicht etwa im Sinne einer Höherentwicklung, einer Sublimierung, sondern im Sinne der Demut, der Rückkehr zum Einfachen, Einfachsten." E.V.JAN, Das Gebet in der Göttlichen Komödie, in: Dt. Dante-Jhb 39 (1961) 15-30, 30 (in: J.SPLETT [Hrsg.], Höllenkreise - Himmelsrose, Idstein 1994, 95-109, 105).

⁴² H.GMELIN (Anm. 20) III 578.

⁴³ Auf die Anspielung weist K.LEONHARD (Anm. 34) 161⁹⁵ hin; die Überbietung sehe ich im Fortgang von 'regere = leiten' zu 'muovere'.

⁴⁴ II 8; von DANTE wörtlich in *Monarchia* I 9 zitiert (315/Studienausg. [R.IMBACH/CH.FLÜELER], Stuttgart 1989, 82f).

⁴⁵ Vgl. Pg II 112; oben Kap. 2⁴².

⁴⁶ AUGUSTINUS, Conf. I 4,4.

endlos. Aber nicht heillos; denn die Liturgie ihrer Selbstwiederholung, unermüdlich wie Wellen- und Herzschlag, geht ebenso fort (sei es sich steigernd, sei es sich vertiefend), wie sie bleibend an ihrem Ort: schon am Ziel ist.

Für diese innere Zunahme der Seele (ihres Sinns und Wortes - HERAKLIT fr 115) ist mir kein eindrücklicheres Beispiel bekannt als ein Lied der Pessach-Haggada. Aller Aus- und Aufbruch und alle Selbststeigerung (bis zum Gott-Werden-wollen) sind hier in das Staunen sich immerfort vertiefenden Danks umgeschlagen. Wenn gemäß HEGEL (dem Philosophen der Neuzeit, wie dies für DANTE ARISTOTELES war) Philosophie das Unternehmen meint, zu begreifen [J.S.: verstehen], was ist,⁴⁷ und wenn sich dies nur (reflexiv-)narrativ durchführen läßt, dann wird ein solches Programm hier exemplarisch realisiert.

Der Meditationstext heißt nach seinem Refrain-Wort "*Dajenu* - Genüge/genug uns" (Wann wäre was dem Eros genug? Und wann wäre blasiertem Selbstgenügen etwas nicht schon mehr als genug? Anders hier.):⁴⁸

...

Hätte Er unsere Feinde versenkt
und nicht vierzig Jahre in der Wüste uns umsorgt: genug uns.

Hätte Er vierzig Jahre in der Wüste uns umsorgt
und nicht uns mit Manna gespeist: genug uns.

Hätte Er uns mit Manna gespeist
und nicht uns den Sabbat gegeben: genug uns.

Hätte Er uns den Sabbat gegeben
und nicht uns an den Sinai geführt: genug uns.

Hätte Er uns an den Sinai geführt
und nicht uns die Thora gegeben: dajenu.

...

Im Gegensinn also zur sonstigen Lebensbewegung und entgegen dem üblichen Wortgebrauch wird hier erinnert: "Genug ist nicht genug."⁴⁹ Darum finden die Worte kein Ende (Sir 43,27; Joh 21,25) - nicht weil hier jemand seinen Mund nicht halten könnte, wie vielleicht ein Jünger Buddhas argwöhnt, sondern weil das Sein als Mit-Sein "ehelich" - ewig ist (Conv III 12: 181f/146f u. 14: 186/152). Anstatt All-Einigkeit = Allein-igkeit ist das Sein Austausch, Mittel-

⁴⁷ "Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie." SW (GLOCKNER) VII 35 (Vorrede zur Rechtsphilosophie). Statt über den Dingen zu stehen, von denen man spricht, ohne sie zu sehen (weil man sich in *Vorstellungen* von ihnen ergeht), kommt es darauf an, "sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben": "Sich in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es [das "wissenschaftliche Erkennen"] jener Übersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist." II 50f (Vorrede zur *Phänomenologie*). - Bzgl. "verstehen": Kap. 7³⁵.

⁴⁸ Die Pesach-Hagada, Leipzig 1839, 12: "das hätte uns genug sein müssen"; Die Pessach-Haggada (Illustrationen A.BRAUER [samt einer Schallplatte, die auch das Dajenu-Lied bietet]), München 1979, 43f: "dies wäre uns genug gewesen."

⁴⁹ "... Genug kann nie und nimmermehr genügen." C.F.MEYER, Sämtl. Werke in einem Bd., München/Zürich o.J. (Knaur-Klassiker), 737 (Fülle). - Es gibt das Nicht-Genug von Genuß und Verlangen. Es gibt das Nicht-Genug der Angst: So "ist das Herz von Haus aus das, was in mir unruhig ist. Wann werde ich genug haben? Wann wird meine Autorität genügend begründet sein? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein? Wo ist in alldem die 'Genüge'?" P.RICOEUR, Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg/München 1971, 165. Aus solcher Angst erzählt Scheherezade unermüdlich durch tausendundeine Nacht. Philosophie beginnt jenseits dessen, nachdem "viele Künste erfunden wurden, die einen zur Notdurft, die anderen für den Lebensgenuß... Als so schon alles Derartige beschafft war, da wurden die Wissenschaften erfunden, welche weder dem Vergnügen noch der Notdurft dienen, und zwar zuerst an solchen Orten, wo man Muße hatte" (ARISTOTELES, Met I 981 b 17-23). Und insofern diese freie Philosophie ohne Absicht und Hintergedanken sich "dem Leben des Gegenstandes übergibt" (Anm. 47), wird sie zum "Muster der Demut" (Conv III 143/102).

samkeit: *conversazione*. So mag zwar die Sehnsucht enden (gewiß ist auch dies nicht: Sir 24,21), keinesfalls aber das "Reden im Geist".⁵⁰ Denn die *donna gentile* stirbt so wenig wie die Liebe, aus der sie lebt.

⁵⁰ Wörtlich (,ragiona'): vernünftiges Sprechen. Nicht (vergängliches) Fühlen, der "*intelletto d'amore*" wird Wort (Vita Nuova 19: 26/Das Neue Leben [O.HAUSER], Berlin 1908, 50: Geist der Minne" [Pg XXIV 51-54]).

6. JOHN HENRY NEWMAN: GEWISSENS-LICHT

Es gibt Menschen, die sich wohlüberlegt weigern, sich über den allerwichtigsten Gegenstand ein Urteil zu bilden. Sie sind zufrieden damit, durchs Leben zu gehen, ohne zu wissen, warum und von wem es ihnen gegeben wurde oder wohin es führt. Sie ertragen es, keine Zeugnisse für Irrtum und Wahrheit in der Lebensführung und keine Regel, keinen Maßstab für Prinzipien, Personen und Ereignisse zu besitzen, die ihnen täglich begegnen. Solche Menschen mögen zwar oft den Namen eines Philosophen beanspruchen, doch kein Christ wird ihn ihnen wirklich zuerkennen.

So NEWMAN in seiner Oxforder Predigt vom Pfingstdienstag 1841.¹ - Inzwischen hat die Anzahl solcher Menschen eher zugenommen. Und umgekehrt scheint es die breite Mehrheit der Philosophen zu sein, die diesen Verzicht nicht bloß erträgt, sondern ausdrücklich fordert, und zwar als Schibboleth - dazu die ersten beiden Exkurse - für Philosophie überhaupt (wie oben drein, praktisch, um der Menschlichkeit des Menschen willen). Das schließt Christen ein; auch sie erblicken ja mehr und mehr in *Nathan* ihren Lehrmeister humaner Toleranz.²

Dies Buch aber plädiert für die Überzeugung, das nicht mehr zutreffende "wird" in NEWMANS Schlußsatz sei jedenfalls durch ein "sollte" oder "darf" zu ersetzen. Und dies wird nicht beliebig (sei's hypothetisch sei's axiomatisch) *gesetzt*, sondern mit Berufung auf Gewissenspflicht vertreten; ist doch auch Denken eine Praxis und will darum als *actus humanus* sittlich verantwortet sein.

Damit sind die Themen des Kapitels benannt: die Gewissenserfahrung und ihre religiös-theistische Auslegung in NEWMANS Glaubensdenken. Er hat von diesem mit seinem Namen verbundenen Argument zudem ausführlich methodisch Rechenschaft gegeben, und Aussage wie Methode lassen sich auch gegenüber heutiger Kritik behaupten.

Gewissenserfahrung

Welcher Weltanschauung oder Kirche jemand auch anhängen mag -

auf jeden Fall hat er in seiner Brust einen bestimmten Befehlsanspruch, nicht ein bloßes Gefühl, nicht eine bloße Meinung, einen Eindruck oder eine Sicht der Dinge, sondern ein Gesetz, eine autoritative Stimme, die ihm gebietet, gewisse Dinge zu tun und andere zu lassen. Ich behaupte nicht, daß seine einzelnen Befehle immer klar oder daß sie immer miteinander vereinbar sind; was ich aber betonen möchte, ist dies, daß es befiehlt, daß es lobt, tadelt, verspricht, droht, auf Zukünftiges hindeutet und Zeuge des Unsichtbaren ist. Es ist mehr als das eigene Ich des Menschen. Der Mensch selbst hat keine Gewalt darüber oder nur unter äußersten Schwierigkeiten... Er kann ihm den Gehorsam verweigern, er mag es ablehnen, von ihm Gebrauch zu machen; aber es bleibt. - Das ist das Gewissen (VI 351).

1. So in der Tat eine Erfahrung, die als solche des Beweises weder fähig noch bedürftig ist. Wichtig bleibt freilich die Arbeit am Logos des Phänomens: es gilt zunächst, sorgsam und unverkürzt zu erheben, was sich darin zeigt, um dann klären zu können, als was gedacht werden muß, was sich derart zeigt.

ERWIN BISCHOFBERGER hat sich hierfür auf "vier Etappen" zwischen 1830 und 1870 bezogen.³ Uns geht es weniger um die Genese noch überhaupt um NEWMAN-Philologie als - mit

¹ Ausgew. Werke (M.LAROS/W.BECKER), Mainz 1951-1969, VI 214f. Diese Ausgabe wird im folgenden einfach durch die römische Bandzahl vor der Seitenangabe zitiert.

² Demgegenüber haben G.BIEMER und J.D.HOLMES ihr schönes Newman-Lesebuch unter den Titel gestellt, der das Werk und den Weg dieses Großen gleichermaßen treffend charakterisiert: *Leben als Ringen um die Wahrheit* (Mainz 1984); es bietet als letzten Text NEWMANS Gebet um das Licht der Wahrheit aus: *Betrachtungen und Gebete*, München ³1952, 39.

³ Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentelethik John Henry Newmans, Mainz 1974, 101. NEWMAN sei dabei (85) "zu Formulierungen gekommen..., die eine innere Konsistenz aufweisen, einander bestätigen und stützen": in Predigten 1830 und 1856, in philosophischen Studien zum Gottesbeweis 1859-1868; schließlich im *Grammar of Assent* (1870). (Den Brief von 1875 an den DUKE OF NORFOLK auf den Angriff GLADSTONES hin stellt er wegen seiner spezifischen Zielsetzung außerhalb dieser Reihe.)

diesem gewissenhaften Lehrer - um seine und unsere Sache. Freilich aus methodisch-sachlichem Grund vorerst möglichst unter Ausklammerung des religiös-christlichen Verständnisses, das für NEWMAN selbst mehr-minder gleichursprünglich mit der Wahrnehmung des "Befehlspruchs" zu sein scheint.⁴

In der zweiten Oxfordpredigt nennt er das Gewissen als solches "das wesentliche Prinzip und die Sanktion der Religion im menschlichen Geiste", "der natürlichen Religion"; erst als ausgebildetes wird es "auch das Gesetz der Moral" (VI 24f). Methodisch strenger läßt sich dieser Unterschied zunächst als jener zwischen Pflichtsinn (sense of duty) als solchem und Normen-Vorstellung (rule of morals) fassen.

Das ausführliche Zitat zu Beginn dieses Abschnitts stammt aus einer Predigt von 1856; und hier wird die Differenz schon klar in diesem Sinn formuliert. Das Daß souveränen Befehls (bzw. unbedingten Sollens) ist das eine, das andere der Grad an Klarheit und Zusammenhang im Was.

In den Gottesbeweis-Entwürfen findet sich folgende Doppel-Bestimmung des Worts 'Gewissen': "It either stands for the act of moral judgment, or for the particular judgment formed."⁵ In beiden Bedeutungen ist hier von 'Urteil' die Rede; es herrscht also niemals blinde Passivität, und im ersten Verständnis begründet Gewissen die Religion.

Ihre endgültige Gestalt findet die Unterscheidung im *Entwurf einer Zustimmungstheorie*⁶:
Das

Gefühl des Gewissens ist ein doppeltes: Es ist ein Sinn für das Sittliche (moral sense) und ein Sinn für Pflicht (sense of duty); ein Urteil der Vernunft und ein herrischer Befehl (80/74).

Zwar mag die Erläuterung zunächst noch verwirren: bei Verlust des Sinns für Verpflichtung empfinde ich doch noch die Schmach; verlöre ich den Sinn für die Häßlichkeit des Verbots, so damit noch nicht das Bewußtsein des Verbots. Dann aber wird NEWMAN klar:

Hier habe ich vom Gewissen unter dem zweiten Gesichtspunkt zu reden, nicht sofern es uns mittels seiner verschiedenen Akte mit den Elementen der Moral versieht, die vom Intellekt in ein ethisches System entwickelt werden können, sondern einfach insofern es der Befehl eines autoritativen Mahners ist... (81/74)

2. Dieser Befehl, (oder besser:) diese Pflicht-Erfahrung ist nicht erst Ergebnis menschlicher Erziehung (IV 161f), sondern als "ein wesentliches konstituierendes Element des Geistes" zu betrachten, schreibt NEWMAN; aber beweist er das auch? Spiegelt nicht noch sein Hinweis auf ein "gewöhnliches Kind", das nach einer Verfehlung gegenüber seinen Eltern ganz von selbst sich Gottes Güte anvertraut (86/79), eher nur seine persönliche Sensibilität und Rechtlichkeit?⁷

Daß er gleichwohl recht hat, leuchtet ein, sobald man in der Pflichterfahrung als solcher (vorgängig zum konkreten Einzelgebot) nicht mehr puren Zwang sieht, sondern erkennt, daß sie uns zugleich und schon immer innerlich überzeugt. (Darum fand ich den ersten Erläuterungsschritt eher verwirrend:) Könnte man Schmach empfinden - ohne jegliches Sollen? Gäbe es ein wirklich bindendes (nicht bloß despotisches) Verbot ohne Abscheulichkeit des Unter-

⁴ "Gewissen ist auch für ihn, wie bei Schleiermacher, sofort persönlich religiöser Verkehr zwischen Mensch und Gott: das grundlegende solus cum Solo." E.PRZYWARA, Humanitas. Der Mensch gestern und morgen, Nürnberg 1952, 316 (283-325: Pascal, Kierkegaard, Newman).

⁵ Proof of Theism, in: The Philosophical Notebook (SILLEM/BOEKRAAD), Louvain 1969/70, II 31-78, 47.

⁶ Für dieses Werk wird vor dem Schrägstrich auch verwiesen auf: An Essay in Aid of A Grammar of Assent (C.F.HARROLD), New York u.a. 1947; dafür kann hier die Bandziffer VII entfallen.

⁷ Ebd., Anm. 79a (Hrsg. -/383) u.: G.BIEMER, Newmans Verständnis des Gewissens als individuelle Erfahrungsmöglichkeit der Existenz Gottes und als Ausgangspunkt religiöser Erfahrung, in: Newman-Studien. Elfte Folge (= NSt XI), Nürnberg 1980, 88-98, 89-91.

sagen?⁸ So sehr wir *moral sense* und *sense of duty* unterscheiden müssen, so sehr implizieren sie doch zugleich einander. Die Pflicht besteht darin, das Gute tun, Böses lassen zu sollen, sonst wäre sie keine. (BISCHOFBERGER 106: "Der *sense of duty* ist Urteil, das sich auf sittliche Werte bezieht...") Und umgekehrt ist das Gute präzise jenes, das sein soll, Böses das, was nicht sein darf. Im *sense of duty* begegnet ein Sollen, das nicht pur faktisch = autoritär ist, sondern in und aus sich selbst sinnvoll und gut: autoritativ.

So gilt dann auch der Hinweis auf das Kind: Es "versteht genau, daß es zwischen Recht und Unrecht einen Unterschied gibt" (85/79). Zwischen Recht und Unrecht, nicht bloß zwischen dem von den Eltern Gewünschten und Verabscheuten (obwohl es faktisch gewiß zunächst beides identifiziert). Wie könnte es diesen Unterschied an konkreten Vorschriften lernen, wenn es sie nicht schon in seinem Licht begriffe?⁹

Darum möchte ich in NEWMANS Unterscheidung die klassische Differenz von *synteresis* (bzw. *synderesis*) und *conscientia* wiederfinden.

HIERONYMUS bringt in seinem Ezechielkommentar die vier Antlitze der Thronwesen mit den drei Seelen(teilen) der PLATONischen Anthropologie in Verbindung. Im Stier sehe man das Begehrungsvermögen (*epithymetikón*), im Löwen die Aggressivkraft (*thymikón*), im Menschengesicht die Vernunft (*logikón*). Auf ein viertes über diesen verweist der Adler: von den Griechen *syntéresis* genannt, "welcher Gewissensfunke in des Menschen Brust auch nach der Vertreibung aus dem Paradies nicht ausgelöscht wird".¹⁰

Für BONAVENTURA ist die *synderesis* dann Stachel und Funke, die zum Guten bewegen, während die *conscientia* unsere Handlungen beurteilt. THOMAS VON AQUIN faßt die *synderesis* als Ur-Bewußtsein, Kenntnis der Prinzipien des natürlichen Sittengesetzes; der *conscientia* obliegt die Anwendung dessen auf die konkrete Situation.

Wichtig nun, daß es sich bei diesem Urwissen nicht um rein theoretische Intuition handelt, ebensowenig freilich um willkürliche Setzung (Dezision), sondern um die Grundstellungnahme eines sich ergreifen lassenden Ergreifens. Darum sähe hier LAUTH statt des Theorie-Begriffs 'Evidenz' lieber den Ausdruck 'Sazienz': "Gewissen" hat nur, wer sich "ein Gewissen daraus macht", eins zu haben.¹¹

(Echo der) Stimme Gottes

Damit ist bei aller Kürze das Phänomen wohl genügend umrissen, um nun ausdrücklich seinen Logos zu thematisieren. Wir tun hierbei nicht eigentlich einen weiteren Schritt, sondern versu-

⁸ Das zweite ist denkbar, wenn man den Gebieter schon kennt, und zwar als weise und gut. Besteht doch das Wesen formellen Gehorsams darin, daß man selbst keine Einsicht in die Qualität des Verlangten oder Untersagten hat; man handelt "auf das Wort" der vertrauenswürdigen Autorität hin (Der Mensch ist Person [Kap 2¹⁸], Kap. 7: Gehorchen ist menschlich, bes. 163-167). Eben diese Voraus-Kennntnis aber ist in unserem Gewissens-Fall nicht gegeben.

⁹ Es geht also um eine Prinzipien-Einsicht bzw. (Anm. 11) eine Grundeinstellung. Deren dämonische Verneinung lautet: "Virtue and vice / A knave's pretence, / 'Tis all the same." The Dream of Gerontius / Der Traum des Gerontius, Aschaffenburg 1946, 34.

¹⁰ Migne PL 259 22; siehe H.G.STOKER, Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien, Bonn 1925f; J.STELZENBERGER, Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes, Paderborn 1963, 83.

¹¹ Kap. 2²⁸; ders., Ethik (Kap. 3¹³) 31. Damit liefere ich das Gewissen nicht der Freiheit des Einzelnen aus, sondern betone nur, daß es (im Unterschied zu gruppeninduzierten Weisen oder Normen des Verhaltens) sich an Freiheit richtet. Ein Sollen (das kein Müssen ist) gilt der Freiheit; und ein aus sich selbst überzeugendes Sollen erfährt Freiheit nur, indem sie sich von diesem überzeugen läßt. Daraus folgt, daß im Menschen nicht bloß ein ursprüngliches Sollen, sondern zugleich ein ebenso ursprüngliches Einverstanden-sein damit, ein Ur-Wollen des Guten lebt. Es gibt "Gewissenlosigkeit": "nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren" (I.KANT, Metaphysik d. Sitten: WW [Kap. 1³] IV 532); aber der "Gewissenlose" steht dann nicht bloß mit Erwartungen anderer, mit Werten, dem Imperativ in Konflikt, sondern mit seinem eigenen wahren Wollen (seinem "besseren Ich").

chen eher nochmals neu, was wir im Hinhören auf NEWMAN schon begonnen haben: das Phänomen gegenüber zeitgenössischen Verkürzungen und Verzeichnungen als es selbst in seinem Voll-Sinn zur Geltung zu bringen.

1. Diese Verkürzungen begegnen in zwei Gestalten, die jedoch, näher betrachtet, nur die beiden Seiten ein und derselben Mißdeutung sind. In der ersten sieht NEWMAN die eigentümliche Versuchung von Bildung und Kultivierung:

Das Gewissen droht zu dem zu werden, was man sittliches Empfinden nennt. Das Gebot der Pflicht ist eine Art Geschmack. Die Sünde ist nicht mehr eine Beleidigung Gottes, sondern eine Beleidigung der menschlichen Natur (V 191).

NEWMAN führt ANTONY A.C. SHAFTESBURY an: "Jeder Mensch ist ein Künstler höheren oder niederen Grades, jeder sucht und erstrebt etwas Schönes ... von der einen oder anderen Art. Das venustum [reizend], honestum [ehrenhaft] und decorum [geziemend] der Dinge wird sich seinen Weg bahnen. Die natürlichste Schönheit in der Welt ist Ehrenhaftigkeit und sittliche Wahrheit; denn alle Schönheit ist Wahrheit" (196 - Ich verzichte auf heutige Namen). Nicht das Gewissen also, sondern der Geschmack wird zum Prinzip der Menschlichkeit; wie das Gute eine Form von Schönheit, wird bei einer solchen Ästhetisierung des Sittlichen dann das Böse schlicht zu einer Art von Häßlichkeit. Und ging es SHAFTESBURY noch um das Schöne, so leben wir inzwischen ja im Zeitalter der "nicht mehr schönen Künste".¹²

Mit der Ästhetik des "Anything goes" aber ist bereits die zweite Fehlsicht des Gewissens angesprochen. Viele nämlich, die für Gewissensfreiheit plädieren, verstehen darunter

das Recht, zu denken, zu sprechen, zu schreiben und zu handeln, wie es ihrem Urteil oder ihrer Laune paßt ... Sie geben nicht einmal vor, sich nach irgendeiner moralischen Regel zu richten, sondern sie fordern, was sie als Vorrecht eines Engländers ansehen: in allen Dingen ihr eigener Herr zu sein, zu treiben, was ihnen gefällt, niemanden um Erlaubnis zu fragen (IV 163, wieder erspare ich uns ein namentliches *A jour*).

Beides kommt darin überein, das Gewissen "in irgendeiner Weise als eine Schöpfung des Menschen zu betrachten" (161). Zweitrangig dann, ob man es eher (1.) als Funktion der disziplinierenden Gesellschaft oder (2.) der Selbstverwirklichung denkt. So oder so verliert es aber dadurch seine Souveränität und Unantastbarkeit. Denn worauf sollte man im Endlich-Bedingten sich für unbedingt-fraglose Rechte berufen? "Das Gewissen hat Rechte, weil es Pflichten hat" (IV 163).

Bedacht und verstanden sein will gerade die "seltsame, lästige Unbedingtheit" (VI 351) des in ihm vernommenen Befehls. Zwei Züge sind hier bestimmend: a) der *kategorische* Anspruchs-Charakter, welcher sich nicht auf den "Optativ"-Gehalt von "Werten" reduzieren läßt (der *sense of duty* ist nicht der *moral sense*); b) das lichthafte *Selbst-Gerechtfertigtsein* des Gebots, das eben nicht bloß als externes Sollen begegnet (und sei's als transzendental unumgängliches Soll, das dann vielleicht tatsächlich besser 'Muß' zu nennen wäre¹³), sondern als das Gute.

In der Gewissenserfahrung findet der Mensch sich mit sich selbst konfrontiert - unwidersprechlich, weil schweigend.¹⁴ Und in solcher Konfrontation erscheint überhaupt erstlich das Selbst: als "ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält".¹⁵ Gewissenserfahrung ist die Erfahrung von Selbsthaftigkeit und unvertretbarem, unabnehmbarem Personsein.

¹² Erinnerung sei an W. BENJAMINS Wort von der "Ästhetisierung der Politik, welche der Faschismus betreibt." Ges. Schriften (Kap 5²⁵) I.2, 508 (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit).

¹³ A.J. BUCHER (Kap 2²⁵) 75f.

¹⁴ "Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens." M. HEIDEGGER, Sein und Zeit (1927), Tübingen ¹⁵1979, 273.

¹⁵ S. KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode (1849), I A, A.

Diesen Kernpunkt erreicht weder der Hinweis auf gesellschaftliche Sanktionen noch der auf verinnerlichte Elternimperative und das aus dem Ödipuskonflikt gewonnene Ich-Ideal, so sehr all dies zum konkreten Gesamtverständnis beiträgt. Erst recht geht andererseits die Unterstellung eines privatistischen Individualismus fehl. Denn zwar stehen unbestreitbar in so gut wie allen Gewissensfällen Fragen der Mitmenschlichkeit an (sowie der Mitgeschöpflichkeit, um die Erde mit Tieren und Pflanzen mit einzubeziehen); aber gefragt und verantwortlich ist eben jeder Einzelne selbst, nicht ein ichloses Kollektiv.¹⁶ Darum müssen wir uns wohl zu überindividueller und gemeinsamer Verantwortung bekennen; doch sein Schuldbekenntnis hat der Einzelne im Singular zu sprechen: *Confiteor*.

2. Sich vergeben aber kann nicht er selbst - und auch die anderen nicht wirklich - insofern die Vergebung von ernstlicher Schuld durchaus (wie Röm 4,5 u. 17f geschehen) mit der Auferweckung aus dem Tode zu vergleichen ist.

Doch gehen wir vom Thema Schuld und Vergebung¹⁷ zum Sollen als solchen zurück. Weder gesellschaftliche Dressur noch der Wille zum höheren Selbst - oder zur "Sicherung der narzißtischen Homöostase", vom puren Selbsterhaltungstrieb zu schweigen, würden einen unbedingten Respekt vor dem Gewissens-Gehorsam eines Einzelnen rechtfertigen. Auch der Hinweis auf Werte begründet, wie schon bemerkt, nur einen Optativ: schön und zu wünschen wäre die Realisierung (vgl. z.B. Ps 133). Das aber ist nicht die Entschiedenheit des *kategorischen Imperativs*, den KANT mit wünschenswerter Deutlichkeit auch von dem "trivialen Prinzip" des "Was du nicht willst..." unterscheidet.¹⁸

Es handelt sich hier deshalb in der Tat nicht um ein kluges Abwägen und konsequenzbewußte Folgerungen. Die Person trifft ein Anspruch. Der autoritative Aspekt "ist der gewöhnliche Sinn des Wortes 'Gewissen'" (81/75). Anders als der Schönheits- und auch der moralische Sinn als solcher hat das Gewissen "es ganz ursprünglich mit Personen zu tun... oder besser [:] mit dem Selbst allein" und seinem Bezug "zu etwas jenseits seiner selbst" (ebd): "mehr als das eigene Ich des Menschen" (VI 351).

Der Ernst des erfahrenen Anspruchs, eines so persönlichen Gemeintseins, muß einem wirklichen Meinen entspringen.

Daher kommt es, daß wir gewohnt sind, vom Gewissen zu sprechen als von einer Stimme (82/75).

Gewissen heißt Begegnung mit dem *Heiligen*.¹⁹ - Es "deutet hin" auf (darf man variieren: in ihm teilt sich innerlich mit?) ein(en) Gesetzgeber (V 198: conscience, which intimates a Law-giver), "eine souveräne, unabänderliche, absolute Autorität im Angesichte der Menschen und Engel" (IV 161). Darum kann NEWMAN das Gewissen "eine in uns sprechende göttliche Stimme" nennen (167), "die Stimme Gottes" (161).

Dann freilich nimmt er sich korrigierend zurück: "eine Stimme oder das Echo einer Stimme" (82/75), "Echo (sozusagen) einer Ermahnung" (79/73); denn das Geheiß kann "beim Eintritt in das intellektuelle Medium eines jeden eine Brechung erleiden" (161).

Gleichwohl: eine Stimme spricht, die nicht ich bin noch mein Selbst (das Dasein) oder, wie schon angesprochen, Eltern, Umwelt und Gesellschaft. Darum gehen wir jetzt auch nicht

¹⁶ "Ich selbst und mein Schöpfer" (I 22). Zur Verteidigung NEWMANS siehe BIEMER (Anm. 7) 90f.

¹⁷ Konturen der Freiheit (Kap. 2²⁴), Kap. 4: Unfreie Freiheit: Schuld, bes. 120ff; Der Mensch ist Person (Kap. 2¹⁸), Kap. 1: Mit-Menschlichkeit aus dem Glauben, bes. 32-35.

¹⁸ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: WW (Kap. 1³) IV 59-62.

¹⁹ Die Stimme ist "herrisch und nötigend wie kein anderer Befehl im ganzen Bereich unserer Erfahrung" (ebd.). Und dies - erlaube ich mir nochmals zu verdeutlichen - eben nicht, weil sie lauter oder gewaltsamer wäre, sondern eben weil ganz aus sich selbst gerechtfertigt und wortlos einleuchtend: nicht bloß "höher als mein Höchstes", sondern ebenso "mir innerlicher als mein innerstes Innen" (Conf. III 6,11).

des näheren auf die humanwissenschaftlichen Theorien zur Genese des Gewissens ein.²⁰ Was hier und jetzt im Blick steht, ist nicht das faktisch-konkrete Werden, die Frage nach Ursachen und Bedingungen, sondern die Was-Frage angesichts dieser Erfahrung, die ihr eigene wesenhafte Gestalt: die fraglose Souveränität, die "Lichthaftigkeit" und Hoheit, die Heiligkeit dieser Stimme bzw. ihres "Von-her".²¹

Darum, so bekannt sie sind, seien doch die bewegenden Sätze aus der *Apologia* auch an dieser Stelle angeführt:

Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde. ... Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten (I 278f; vgl. 301f/-278f).

Glaube(ns begründung) als Gewissenssache

Jene innere Stimme freilich hört NEWMAN mit solcher Klarheit, daß ihm die Existenz Gottes "so feststeht wie die Gewißheit meiner eigenen Existenz" (ebd.).²² Er merkt hierzu zwar an (233):

Ich habe mich allerdings nicht mit philosophischer Korrektheit ausgedrückt; denn ich habe nie studiert, was die Metaphysiker darüber gesagt haben.

Dennoch hat er sich lebenslang mit der inneren Struktur seines Vorgehens und ihrer Rechtfertigung befaßt, bis er 1869 das *Essay in Aid of a Grammar of Assent* zum Druck gab.

1. Zuerst sei hier an unseren Eingangsgedanken erinnert (weil er nicht bloß jungen Leuten, die die frisch entdeckten Möglichkeiten des Werkzeugs Verstand faszinieren, sondern auch so manchem Intellektuellen eigens bewußt gemacht werden muß): daß Denken selber ein gewissenhaft zu verantwortendes Handeln bedeutet.²³ Hierher gehören die wiederholten Hinweise unseres Lehrers auf gewissenhafte Lebensführung als Bedingung angemessener Erkenntnis - nicht bloß des Gewissens. An sich sollte es keines Wortes bedürfen, daß nicht bloß ästhetische, sondern jede qualitätsbezogene Erkenntnis eine entsprechende Verfassung des Erkennenden voraussetzt; in besonderem Maße gilt das bezüglich Mensch und Menschsein, Ethik, Religion und Gott.

Wenn Menschen ihrem eigenen Gewissen gegenüber

²⁰ Vgl. S.GOEPPERT, Die humanwissenschaftlichen Grundlagen des Gewissens und seine Rolle in der Vermittlung religiöser Erfahrung, in: NSt XI 99-116, und die thetische Zusammenfassung zu diesem zweiten wie dem ersten Teil (Anm. 7) des Gesamt-Beitrags gleichen Titels (Die humanwiss 85ff) durch BIEMER, ebd. 117-122. Siehe auch N.PETRILOWITSCH (Hrsg.), Das Gewissen als Problem, Darmstadt 1966, mit Texten von A.ADLER (1919) bis A.WELLEK (1965).

²¹ Freiheits-Erfahrung (Kap 2¹⁵) I. Licht des Unbedingten, Kap. 1: Wahrheits-Anspruch.

²² I 233: "... wenn ich gefragt werde, warum ich an einen Gott glaube, so gebe ich zur Antwort: Weil ich an mich selbst glaube, denn meinem Empfinden nach ist es unmöglich, an meine eigene Existenz zu glauben (und dieser Tatsache bin ich ganz sicher), ohne auch an die Existenz dessen zu glauben, der als ein persönliches, allwissendes und allvergeltendes Wesen in meinem Gewissen lebt." Vgl. in den Entwürfen zum Gottesbeweis (Anm. 5), 78: Vom "conscientiam habeo" folgere er ebenso auf die Existenz Gottes wie vom "sentio" auf die Existenz seiner selbst.

²³ Und dessen Äußerung nochmals. So hat z.B. Meinungsfreiheit ihre Grenzen am Würde-Recht der Person. Zwar verbietet Wahrheitspflicht mitunter freundschaftliche Rücksichtnahme (ARISTOTELES, Nik. Ethik I 4, 1096 a 11-17 - vor allem freilich auf das eigene Ego); aber sie stellt keinen Freibrief für Beleidigungen aus. Erst recht gibt "Meinungsfreiheit" (auch in Gänsefüßchen) niemand einfachhin "die Freiheit/das Recht, zu verletzen" (L.LÜTKEHAUS, S.RUSHDIE zitierend, in der SZ vom 11. u. 26.5.1995; J.HABERMAS, ebd, am 12.9.1995). Nicht einmal, wenn es wirklich nur "Gefühle" träfe. (CH.TÜRCKE, Religionswende, Lüneburg 1995, 22: "Finsterer islamischer Fundamentalismus versus westliche Demokratie, Redefreiheit und Aufklärung: dies Schema ist wahrlich zu simpel für den Fall Rushdie." - Darum der Trappistenmord ohne Echo? CiG 48 [1996] 187f)

mit dem Gehorsam beginnen, schreiten sie weiter zu einem vertrauten Erfassen des einen Gottes und zum Glauben an ihn. Seine Stimme in ihnen legt Zeugnis ab für ihn, und sie glauben seinem eigenen Selbstzeugnis. Sie glauben an sein Dasein, nicht weil andere es ihnen sagen..., sondern aus einem personalen Erfassen seiner Wahrheit (VI 351f).²⁴

Sie *glauben*. Das zeigt die Eigenart des Arguments an, das eben statt metaphysisch phänomenologisch ist.²⁵ - Weit verbreitet ist ja ein Verständnis von Beweis wie Glaube, das beide als alternativ, einander ausschließend, auffaßt. Bestimmt man Glaube indes als Gesamtinterpretation von gegebenen Fakten, als eine bestimmte "Lesart" des vorliegenden Materials, dann sollte einerseits eine solche Lesart begründet sein und verantwortet werden können; andererseits leuchtet ein, daß es kein *zwingendes* Argument für eine bestimmte Auslegung von Daten geben kann, weder im einzelnen noch im Gesamt.²⁶

Das gilt für jedes Erkenntnisobjekt, zuhächst aber beim Sich-Zeigen von Freiheit. Hier darf man am wenigsten vergessen, daß die Auslegung auch ihrerseits noch einmal und gerade Freiheits-Sache ist - mit der gebotenen Gewissenhaftigkeit. Das schließt Begründung und Disput nicht aus, im Gegenteil vielmehr; denn jeder Versuch, zu überzeugen, wird sinnlos, wenn (bei restlos Determinierten) gar keine Wahl bleibt oder wenn (im Fall von Laune und Belieben) Gründe keine Rolle spielen.

2. Den besonderen Sinn für solches Verstehen von etwas (dem Phänomen) als etwas (Bedeutung, Logos) aus seinem Sich-Zeigen heraus (also die "Lektüre" des Logos des Phänomens) nennt NEWMAN *illative sense - Folgerungssinn*. Das Wort hat er geprägt,²⁷ ohne übrigens damit ganz zufrieden zu sein. Der Ausdruck enthält eine Spannung: "'Sense' ist eher dem intuitiven, 'illative' dem diskursiven Erkennen zuzuordnen... Doch löst sich der scheinbare Widerspruch durch NEWMANS Konzeption einer spontan-implizit folgernden Denktätigkeit, bei der sich intuitive und diskursive Elemente durchdringen."²⁸

Es geht darum, auf dem Wege von Wahrscheinlichkeiten zur Gewißheit zu kommen. Für seine Theorie dieses Prozesses ist NEWMAN "berühmt geworden. Er ist aber nicht ihr Schöpfer", bemerkt BISCHOFBERGER (54) und zeichnet die Geschichte der Konvergenzüberlegungen nach, von der *epagogé* des ARISTOTELES über CICERO, I. NEWTON, JOSEPH BUTLER und EUSEBIUS AMORT (54-58). Doch Ausbau und Festigung der Theorie sind NEWMANS Leistung.²⁹

Es leuchtet ein, daß die formallogische Folgeordnung tatsächlich nicht die Methode ist, die uns befähigt, des Konkreten gewiß zu werden. Und es leuchtet nach dem bereits Angedeuteten ebenso ein, was die wirkliche und notwendige Methode ist. Es ist die Häufung von Wahrscheinlichkeiten, die voneinander unabhängig sind und der Natur und den Umständen des einzelnen Falles entspringen, der gerade untersucht wird; Wahrscheinlichkeiten, zu zart, um einzeln von Nutzen zu sein, zu subtil und weitschweifig, um in Syllogismen umwandelbar zu sein, zu zahlreich und verschiedenartig für eine solche Umwandlung, selbst wenn

²⁴ Vgl. den Rat des Staretz Sossima an eine Dame mit Glaubens-Schwierigkeiten: "Praxis" als Weg zur Wahrheit (anstatt fälschlich ihr Kriterium). F.M.DOSTOJEWSKI, Die Brüder Karamasoff, 1.T. IV, Darmstadt 1979 (RASHIN), 91.

²⁵ V 345, Anm. 148; SILLEM zu *Proof of Theism* (Anm. 5) 59: 'The argument is phenomenological, and from an investigation of what N. calls 'the phenomena of conscience' and not metaphysical in character. It is not an argument from the nature of law, but from man's experience of himself as a person.' (Vgl. DERS., in Bd I 127-139).

²⁶ Ausführlicher J.SPLETT, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott, Frankfurt/M. 1973, bes. Kap. 1: Gotteserfahrung heute?

²⁷ Eine "Wortschöpfung Newmans (schon 'illative' im Sinn von 'auf Folgerung bezogen' erstmalig bei N.). Die 'vis illativa' bei Thomas v. A. ... ist weder Quelle noch Synonym." J.ARTZ im Newman-Lexikon (AW IX), Mainz 1975, 345f.

²⁸ J.ARTZ, Illative Sense und Gewissen, in: NSt XI 123-142, 123.

²⁹ Über deren Werden in den Studien der Jahre 1822-1826 siehe L.KULD, Lerntheorie des Glaubens, Sigmaringendorf 1989, 97-116.

sie umwandelbar wären. Das Porträt eines Menschen unterscheidet sich von einer Skizze von ihm dadurch, daß es nicht nur einen kontinuierlichen Umriß hat, sondern mit allen Details angefüllt ist, und Schatten und Farben eingetragen und miteinander harmonisiert sind (219/202).

BISCHOFBERGER bringt es auf den Punkt: "Nur eine einzige Lösung stellt sich dem gewissenhaften Intellekt als vertretbar heraus" (59). Es geht also nicht etwa um eine Addition (oder Multiplikation) von Probabilitäten, sondern, wie gesagt, um ihre Konvergenz: "in ihrem gegenseitigen Sichstützen, in ihrem gemeinsamen Verweisen auf dieselbe Tatsache oder Wahrheit, also in etwas zwischen' den Argumenten" (-/397, Anm. 168 [Hrsg.]).

Dabei ist zwischen *certitude*, der Gewißheit als Befindlichkeit des Subjekts, und *certainty*, der Gewißheit als Satz-Qualität, zu unterscheiden (262/242). Sätze werden für mich (objektiv) gewiß, indem ich ihrer (subjektiv) gewiß werde - und dies geschieht nicht passiv, "durch den Zwang von Gründen von außen" (ebd. - In der Tat können wir stets zumindest die Anerkennung einer an sich unbestreitbaren Tatsache suspendieren, und man kann grundsätzlich erklären, wir seien ausweglos in unserer subjektiven Gewißheit verfangen, ohne je zur Wahrheit gelangen zu können³⁰). Der Schritt vollzieht sich vielmehr durch "eine aktive Anerkennung von Sätzen als wahr" (ebd.). Wobei es im alltäglichen Leben zudem weniger um Sätze zu tun ist als um Folgerung "von Dingen zu Dingen" (251/232).

Für die Stichhaltigkeit dieser Folgerung nun ist der *illative sense* zuständig. Kein Vermögen der Regeln, sondern - wie ich sagen möchte - der Gestalt-Schau. (Man kann zwar alles Handeln durch Regeln beschreiben, computer-analog; aber damit ist nicht schon gezeigt, daß es selbst sich regelgeleitet vollzöge.³¹) Darum ist es hier nicht möglich, sich auf "irgendeinen letzten Prüfstein für Wahrheit oder Irrtum" außerhalb zu berufen, der uns die persönliche Entscheidung abnehmen würde (273/252).³² So kann keine Wissenschaft

den Grenzfall konvergierender Wahrscheinlichkeiten und Gründe [bestimmen], die für einen Beweis hinreichen. Es ist der schlußfolgernde Geist selbst, und nicht ein Trick oder ein Kunstgriff..., durch den wir imstande sind, zu entscheiden und daraufhin gewiß zu sein (273/253).

3. NEWMANS Beispiele sind die Gewißheit, daß Großbritannien eine Insel ist (206), daß wir essen müssen, um zu leben (253), daß wir geboren wurden und daß wir sterben (211). Ich fände es gut, wenn man noch stärker als er (z.B. 123) sich an eigentlich zwischenmenschlichen Gewißheiten orientierte, da auch Gott eine Personal-Wirklichkeit ist. Dann würde vielleicht umiðverständlicher klar, daß "Gewißheit" nicht "hohe Wahrscheinlichkeit" bedeutet - und schon gar nicht eine wohlabgestützte Hypothese, daß hier vielmehr ein anderes "Sprachspiel" vorliegt.³³

³⁰ Siehe oben den 1. Exkurs.

³¹ A.KOESTLER nennt das Radfahren als Beispiel: "Nicht einmal die Mechaniker und Fahrradfabrikanten können die Formel für die richtige Methode sagen, wie man der Neigung zum Fallen dadurch begegnet, daß man die Lenkstange so weit dreht, daß 'sich die Krümmung jeder Kurve bei einem gegebenen Winkel des gestörten Gleichgewichts umgekehrt proportional zum Quadrat der Geschwindigkeit verhält, mit der sich der Radfahrer fortbewegt'. Der Radfahrer gehorcht einer Spielregel [eben nicht!], die zwar feststellbar ist, die er aber nicht feststellen kann; er könnte mit Pascal sagen: 'Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point.'" Der göttliche Funke. Der schöpferische Akt in Kunst und Wissenschaft, Bern-München-' Wien 1966, 32f (zitiert wird M.POLÁNYI; PASCAL: [1.Exk.²²] 423/277 [424/278 u. 110/282]); vgl. zum selben POLÁNYI-Text: H.L.DREYFUS, Was Computer nicht können. Die Grenzen künstlicher Intelligenz, Frankfurt/M. 1989, 137-139.

³² Dementsprechend gibt es beispielsweise kein eindeutiges und "erledigendes" Kriterium zur Unterscheidung von Mensch und Tier, Mensch und Maschine, da prinzipiell eine jede sicht/hörbare Geist- und Freiheitsäußerung (als Materie-Konfiguration) auch simulierbar sein muß. Der Turing-Test erübrigt sich.

³³ Kap. 2²¹.

Das unterscheidende Moment läßt sich genau benennen: Es ist die entschiedene *Zustimmung* zu einer der vielen an sich möglichen Interpretationen des Erfahrenen. - Hatte J. LOCKE verlangt, keinen Satz "mit größerer Gewißheit anzunehmen, als es die Beweise, auf die er sich stützt, garantieren" (122/112), so kann NEWMAN doch auf dessen eigene Beobachtung verweisen, daß Wahrscheinlichkeiten wie die evidentesten Demonstrationen wirken können und meinen Glauben zur Überzeugung erheben (121f/111).

LOCKE würde darauf wohl sagen, daß er eben davor warnen wolle, sich von solcher Ähnlichkeit täuschen und verführen zu lassen. NEWMAN löst das Problem durch die klärende Unterscheidung von Folgerung und Zustimmung. "Folgerung ist immer Folgerung." Ihre Beweiskraft bemißt sich nach der Gültigkeit der Prämissen. "Sie gründet einen unbestreitbaren Schluß auf die Bedingung unbestreitbarer Prämissen" (130/119). Bei hypothetischen Prämissen könnte sie darum auch ihrerseits nur hypothetisch sein. Sie kennt Grade.

Nicht so die Zustimmung, die man entweder gibt oder nicht (131f/120f). Natürlich hängen Schluß und Zustimmung zusammen: wie die Quecksilbersäule eines Thermometers und unsere Wärme-Empfindungen (136/124); doch handelt es sich hier nicht um ein Bedingungsverhältnis. Vielmehr kommt es jetzt darauf an, "vernünftig" zu erfassen, was etwas sagt und bedeutet.

So schreibt der (designierte) Kardinal in einem Briefentwurf von 1879, also ein Jahrzehnt nach Abschluß der Zustimmungslehre:

Es gibt im Geist eine Fähigkeit, die ich meines Wissens den induktiven Sinn genannt habe, der, wenn er gehörig gepflegt und gebraucht wird, der *phrónesis* des ARISTOTELES entspricht, dessen Wirkungsbereich nicht die Tugend, sondern die 'inquisitio veri' ist, der jenseits aller technischen Regeln für uns entscheidet, wann, wie usw. wir von der Schlußfolgerung zur Zustimmung schreiten sollen... (II-III 689).

"Sollen", weil es sich nämlich gegebenenfalls "so gehört", weil es dann angemessen, "billig und recht" ist (vgl. 268ff/249ff).

Intellektuelle Redlichkeit

NEWMAN hat sich gegen Beweisforderungen eines Rationalismus gewandt, in dem er "das große Übel des Tages" (I 165) erblickte. Aber "falsch wäre es, hier von einem Antiintellektualismus oder Irrationalismus zu sprechen", betont JOHANNES ARTZ (NSt XI 125) und weist besonders auf ERICH PRZYWARA hin (IX 894f), der seinerzeit mit Erfolg gegen ein modernistisches und antirationales Bild vom "Kirchenvater der Neuzeit" gekämpft hat. "Die Wahrheitsfindung ist Sache der Person. Ihrer Verantwortung hat NEWMAN das Erkennen zurückgegeben, indem er es der engen Beschränkung auf den Automatismus logischer Regeln entriß" (NSt ebd.).

Eine solche Sicht von Denken und Erkennen ist offenbar besonderen Mißverständnissen ausgesetzt in einem geistigen Klima, da man menschliches Verhalten nur mit der Dichotomie von "rational" und "emotional" zu erfassen versucht. Damit entzieht sich die Eigengestalt sowohl der Vernunft als auch der Sittlichkeit, erst recht beider Quellpunkt: das Gewissen.

Exemplarisch sei hierfür auf die Kritik JOHN L. MACKIES eingegangen. Er hat NEWMANS Argument in die drei Sätze gebracht: "daß das Gewissen legitim und autoritativ gebietet; daß es über den Handelnden selbst hinausweist auf eine weitere gebieterische und höhere Sanktionierung; und daß diese von einer Person, einem intelligenten Wesen herrühren muß."³⁴ Bei Annahme dieser Prämissen sei das Argument schlüssig. Aber wer sie annehmen wolle, gerate in ein Dilemma. Akzeptiert man die erste Prämisse - indem man das Gewissen einfach so nimmt, wie es sich darstellt -, muß man die beiden anderen ablehnen; denn es fordert/verbietet Handlungen aufgrund der ihnen eigenen Qualitäten; so erübrigt sich die Suche nach einer übernatürlich-jenseitigen Person. Versucht man hingegen das Gewissen "kritisch zu verste-

³⁴ Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, 166f.

hen" [eher: zu erklären?], dann trifft man für seine Herkunft "tatsächlich auf Personen, allerdings auf menschliche" (167).

Beidemale scheint mir hierbei der *sense of duty* nicht genug berücksichtigt, will sagen: die Erfahrung nicht irgendeines Sollens, Wollens oder Wertes, sondern eines unbedingten, "kategorischen" Imperativs. Daß aber NEWMAN sich vielleicht auf eine "besondere Form des Gewissens [beziehe], in der moralische Überzeugungen bereits an den Glauben an einen Gott gebunden sind" (168), also eine simple *petitio principii*, sollte man ihm doch wohl nicht unterstellen.

Vollends deutlich wird das Mißverstehen (oder Unverständnis) MACKIES, wenn er seine Kritik dahingehend umformuliert, "daß eine Hypothese dadurch untergraben wird, daß man für ihren Beweisgrund eine bessere Erklärung vorlegt" (169). Bietet NEWMAN doch gar keine Hypothese an (siehe oben Anm. 22 u. 33, später 35).

Doch auch wenn man seine Gewißheit einmal als Hypothese oder Theorie lesen wollte ("dato non concesso"), stimmt es nicht, daß "wenigstens zwei konkurrierende Hypothesen" das Gewissen "ebenso gut erklären": "einerseits der ethische Objektivismus oder Intuitionismus und andererseits die naturalistische, psychologische Deutung" (ebd.).

Zum ersten wäre erst einmal die theoretisch-objektive Intuition auf praktisch-sittliche (mediale) "Sazienz" hin weiterzudenken (siehe oben Anm. 11): als ein ergreifendes Sich-Ergreifenlassen - nicht bloß von einem Wert, sondern von einem heiligen *Anspruch*.

Zu der zweiten Alternative jedoch, die "anspruchsloser und metaphysisch weniger unwahrscheinlich" sei als die theistische, muß ich erstens gestehen, daß ich mit dem Begriff metaphysischer Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit nichts zu verbinden weiß.³⁵ Anspruchslos aber ist die Erklärung tatsächlich; doch in einem Maß, daß sie dem zu Erklärenden ganz und gar nicht genügt. Wie sollte man auf ihrer Basis eine Gewissensentscheidung bedingungslos respektieren?

Doch ist jetzt nicht die Möglichkeit von "Gottesbeweisen" an sich und des moralischen bzw. transzendental-anthropologischen im besonderen zu diskutieren.³⁶ Schließen wir statt dessen nur den Bogen zum Anfang. MACKIE behauptet: "Biologische, soziologische und psychologische Theorien unseres moralischen Denkens erklären auf natürliche Weise zufriedenstellend die Phänomene des moralischen Sinns und Gewissens" (189). Wenn dem so wäre, welcher Stellenwert kommt dann eben dieser seiner eigenen Behauptung zu? Und was besagt es, daß er sich mit Theorien solcher Art zufrieden gibt? Sagt es etwas über die Theorien, gar über das Gewissen oder nur über ihn? Und über was an ihm?

Subjekt, Mit-Subjekt im Disput statt bloß Objekt der Analyse anderer kann nur jemand sein, der seine Wortmeldung nicht restlos biologisch, soziologisch, und psychologisch erklären zu lassen bereit ist. Er selbst muß sagen und vertreten wollen, was er sagt, statt daß bloß anonyme Kräfte sich durch ihn hindurch artikulieren würden. Dies das erste. Er muß aber

³⁵ Darum scheint mir auch MACKIES Antipode R. SWINBURNE wenig hilfreich. Metaphysik läßt nicht ein (Kap. 2²¹), von der ("abduktiv" entdeckten) Möglichkeit einer Erklärung zur hypothetischen Annahme ihrer Wirklichkeit fortzuschreiten: "Ich schlage die Annahme vor, (ein) Gott sei; das würde unser Gewissen erklären; nun gibt es das Gewissen; also ist (als eine mögliche Erklärung dessen) vielleicht Gott." Es geht vielmehr um eine *Einsicht*, die Einsicht in Bedingungen der Möglichkeit - von faktisch *Wirklichem*: Ist Gott *nicht*, dann kann es Gewissen (Erfahrung im hier entfalteten Sinne) nicht geben; nun gibt es dies aber...

³⁶ NEWMAN selbst hat sich bekanntlich dies nicht zugetraut - 79, 292f/73, 270 (befangen "im Netz der empiristischen Tradition ... der seltene Fall eines Menschen mit Einfällen eines philosophischen Genies in Kombination mit Mangel an philosophischem Talent" - HOLMES/BIEMER [Anm. 2], 60, nach J.M. CAMERON). Doch siehe auch in NSt XI den reizvollen Beitrag von H. FRIES: Theologische Methode bei John Henry Newman und Karl Rahner (191-210), mit anschließender Diskussion (unter Teilnahme RAHNERs - 211-215). Für einen philosophischen Entwurf siehe oben Kap. 2²⁹ sowie: J. SPLETT, Gottesbeweise: Das transzendente Argument ein Sophisma? in: G. LARCHER/K. MÜLLER/TH. PRÖPPER (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt (FS H. VERWEYEN), Regensburg 1996, 79-90.

zweitens zumindest behaupten, er wolle nicht einfach vorbringen, was ihm beliebt, sondern er disputiere nach "bestem Wissen und Gewissen".

"Dieser unabweisbar ethische Charakter des Denkens stellt den Menschen in letzter Konsequenz vor jene Instanz, die der Mensch im Gewissen, von NEWMAN verstanden als ein *moral sense* und - religiös - als ein *sense of duty*, vernimmt."³⁷ - Zur Frage steht jetzt nicht mehr (bzw. noch nicht), ob und in welchem Maß hier der Einzelne und die Gemeinschaft zur Wahrheit gelangen über uns, die Welt, das Gewissen und Gott. Klar aber sollte sein, daß ein ernsthaft humaner Diskurs davon lebt, daß die Teilnehmer nach ihr suchen. Und daß sie dies letztlich nicht um ihrer selbst und ihrer Zufriedenheit willen tun, sondern aus/in Gewissenhaftigkeit. Das Gewissen im Denken gebietet, "der Wahrheit die Ehre zu geben".

³⁷ L.KULD (Anm. 29) 138.

7. HANS URS VON BALTHASAR: WAHRHEIT IN HERRLICHKEIT

1947 hat der große Theologe ein Buch über *Die Wahrheit der Welt* vorgelegt. Es war - weitgehend philosophisch - als erster Teil deklariert. Zum vorgesehenen zweiten Teil *Wahrheit Gottes* kam es in der Folge nicht. Erst vierzig Jahre später schließt v.BALTHASAR seine große Trilogie mit der dreibändigen Theologik ab. Als Teil 1 erscheint hier unverändert die Schrift von 1947; den zweiten Teil bilden die Bücher *Wahrheit Gottes* und *Der Geist der Wahrheit*.¹ Dies Kapitel gilt vor allem dem ersten vorwiegend philosophischen Werk, obwohl der theologische Ausblick nicht entfallen darf.

Für beides unerlässlich ist der Wille zu einem uneingeschränkten und unverkürzten Blick auf das, was sich zeigt. Wahrheit ist mehr als eine Eigenschaft zutreffender Sätze. Seinerzeit beklagte der Autor, wie karg "heutige Lehrbücher christlicher Philosophie" über die Wahrheit sich zu äußern wüßten, und vermutete als Grund vor allem eine praktisch-apologetische Einstellung, die sich auf "um jeden Preis zu haltende Grundstellungen zurückgezogen" habe (I 17). Nach fast einem halben Jahrhundert ließe sich fragen, ob/inwieweit man heute nicht statt aus der Absetzung in Einverständnis die reduzierte Wahrheits-Sicht der Zeitgenossen übernommen habe: rein theoretisch funktional und/oder pragmatisch.

Äußeres Zeichen dafür ist schon die verbreitete Hältung des Geistbereichs in Rationalität und Emotionalität, wobei man die Dimension des Religiös-Sittlichen irgendwie auf beides verteilt, ohne der Eigenheit ihres "kategorischen" Anspruchs und seiner Unbedingtheit gewahr, geschweige denn gerecht zu werden. Auch Philosophen sprechen demzufolge

nur noch über allgemein zugängliche, im letzten belanglose Inhalte, während die tiefsten Wahrheitsfragen, die ohne Entscheidung und Geschmack nicht berührt werden können, in falscher Scham dem Schweigen überantwortet bleiben. Wenn die Wahrheit entscheidungslos ist, dann ist die persönliche, weltanschauliche Entscheidung wahrheitslos. Eine solche Unterbindung des Gesprächs über die Wahrheit kommt... einer Vernichtung der Wahrheit selbst gleich (I 19).

Wesensort Wahrheit

1. Was ist nun Wahrheit? Erstlich die Enthülltheit und Erschlossenheit dessen, was ist: *a-lét-heia*. Sein und Seiendes erscheinen. *Sein* erscheint und Sein *erscheint*, ein Doppel-Aspekt des Geschehens, der allein für sich genommen schon genug zu denken gibt. Und die Wirklichkeit dieses Sich-zeigens zeigt Wahrheit zugleich als *emeth*: Festigkeit, Treue, Zuverlässigkeit.² Auch dies mit einem Doppelaspekt: einmal als Abschluß ungewisser Suche, sodann als "Basis" und Eröffnung möglicher Weiterentfaltung.

Beides, Aufgetansein wie Verlässlichkeit, gilt vom begegnenden Objekt. Es begegnet aber dem Subjekt und ereignet sich nur und erst in dessen Bewußtsein. Darin zeigt sich eine so unauflösliche wie spannungsreiche und vielfach mißdeutbare Polarität. Für den Wahrheits-Begriff spannt sie den Bogen zwischen Schau (*theoría*) und Erstellung (*poíesis*).

2. Das Subjekt nun, um zuerst von ihm zu handeln, sieht sich zu Theorie wie Poesie erkräftigt durch seine *Empfänglichkeit*. Zu deren Verständnis müssen wir nochmals eine zu einfache Alternative hinter uns lassen: die von Aktivität und Passivität. Es handelt sich um Offenheit und Ansprechbarkeit für Fremdes. Ja, um mehr als bloße Aufgeschlossenheit: um

die Fähigkeit, sich von diesem Seienden mit dessen eigener Wahrheit beschenken zu lassen (I 37).

Standen traditionell die Stufen des Sich-Inne-seins im Blick, von der Pflanze beginnend bis zur "reditio completa" geistiger Existenz, dann ist jetzt wohl deutlicher zu betonen (was man auch früher mit-dachte), daß diese Formen des Selbstbezugs zugleich stets schon Weisen des

¹ Theologik. Band I Wahrheit der Welt (= I), Band II Wahrheit Gottes (= II), Einsiedeln 1985; Band III Der Geist der Wahrheit (= III), Einsiedeln 1987.

² Dies auch die Grundbedeutung unseres 'wahr': "im Sinne von 'vertrauenswert' zu der idg. Wurzel **uer-* 'Gunst, Freundlichkeit...'" (Duden. Etymologie, Mannheim 1963, 751).

Weltbezugs sind: in die Selbsthelle tritt das andere ein. Und es wird weder als Beute noch als Almosen empfangen, sondern als Gast.

Es wird darum nicht vereinnahmt, angeeignet, bewältigt und schließlich erschöpft; sondern in seinem Eigenwesen wahrgenommen.³ In solchem Verständnis zielt der "Prozeß der Erkenntnis" nicht auf ein mögliches Ende; denn *Erschlossenheit* kennt als solche grundsätzlich keinen *Abschluß*. Wahrheit wäre dann nicht mehr sie selbst. Das Wahrheitsfeld weitet sich darum im Fortschritt des Wissens, statt daß man seinen "Grenzen" näher käme.

Je mehr das Subjekt von der Wahrheit bewältigt, um so mehr wird es gleichzeitig von ihr überwältigt (I 43f).

So wird es gleich anfangs einer doppelten Begrenzung inne: sein jeweiliges Erst-Objekt ist nicht alles, sondern steht vor einem "Horizont", der, "je größer", es ins unendliche übersteigt - und das Subjekt selbst ist nicht das erste und einzige Licht, darin der Gegenstand erscheint; vielmehr erkennt es ihn wie sich "im Licht" und "ermißt" beides nach Maßgabe dessen statt aus sich selbst. Es schafft nicht, auch und gerade in der *Poiesis* nicht, sondern empfängt, erwidert, muß also darauf warten, angesprochen, "heimgesucht" zu werden. Am deutlichsten dann, wenn sein Gegenstand ein *Gegenüber*, wenn das Objekt seinerseits Subjekt ist. - Solche Wahrung des Anderen und seiner Würde verbietet von vornherein klassische oder neureligiöse Konzepte eines pantheistischen Idealismus. Wer erkennt, unterscheidet, im Dienst des Erkennens - im Dienst des "Objekts".

3. Von ihm nun ist erstlich zu sagen, daß es - wie bedacht - sein Maß nicht erst vom Ich erhält. Und wollte man dafür auf Mit-Objekte verweisen, verschöbe man nur die offene Frage. Sie führt schließlich zum Thema eines unendlichen, schöpferischen Bewußtseins, ohne daß wir dies jetzt zu entfalten hätten.⁴ Demgemäß gilt in der Tradition,

daß die Erkennbarkeit des Objekts von seiner Erkanntheit durch Gott herrührt und daß seine volle Wahrheit nur Gott bekannt ist (I 51).⁵

"Volle Wahrheit" meint dabei nicht nur das innere Sein und Wesen eines jeden; zugleich kommt hier seine überindividuelle Bedeutung ins Spiel.⁶ Darum läßt die Wahrheit eines Seienden sich nie allein an ihm - geschweige denn an seinem bloßen Ist-Zustand - gewinnen. (Der rechte Kritiker erkennt die Wahrheit eines Werkes so, daß er von ihm/ihr selbst her allfällige Schwächen oder Fehler zu benennen vermag.)

Das Wahrheits-Geschehen stellt sich damit als Ereignis eines wechselseitigen Zuvorkommens dar. Im Auge des Sehenden leuchten die Frühlings- und Herbstfarben eines Baums, er rauscht im Ohr des Hörenden, und seine Frucht entfaltet Duft wie Süße im Genießenden. Dient hier das Subjekt dem Objekt "als Ort seiner Entfaltung" (I 64), so wird es andererseits eben in diesem Dienst erfüllt und bereichert. Statt in sich eingesperrt, sieht es sich je schon auf- und eingenommen. Das Wort des ARISTOTELES, die Geistseele sei "irgendwie alles",

³ Dies Wort gehört statt zur Familie von 'wahr' (Anm. 3) ins Feld von Hut und Achtsamkeit (bewahren - ebd.).

⁴ Gotteserfahrung im Denken (Kap. 2²⁹), bes. Kap. 5: Welt des Menschen - Gottes Welt.

⁵ Vgl. J. PIEPER, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters, München 1947 u.ö.

⁶ "... so daß sich hier der Gedanke an eine die Wesen einander zuordnende Potenz nahelegt, die mit ihnen wie mit Figuren eines Schachspiels (deren jede zwar ihre Spielregel hat, ohne daß doch der Gang eines konkreten Spieles je aus den Figuren selbst [oder auch aus der Regel des Spiels als solchen, wie im Blick auf einschlägige Theorien eingefügt sei] ableitbar wäre) operiert, sie über sich selbst hinaus mit einem höheren Sinn ausstattet" (I 52).

übernimmt der AQUINATE präzisierend: sie sei "geboren, mit allem zusammenzukommen".⁷ Gerufen also zum Mit-Sein.⁸

So aber beschreiben noch nicht 'Richtigkeit', 'Rechtheit' (rectitudo), 'Gerechtigkeit' das gemäßige Wahrheits-Verhalten. Wir haben von Liebe zu sprechen.

Wahrheit als Freiheit

1. Freiheit begegnet auf Objekt-Seite in dessen sich steigender Intimität. Auf der Höhe des Geistes wandelt Ausdruck sich zum Zeugnis, womit der anfänglichen naturalen Zuverlässigkeit die Qualität der Wahrhaftigkeit zuwächst. (Und ihr wiederum entspricht vertrauender Glaube - I 99). Zugleich kommt hier erstmals das Geheimnis zur Sprache: als inneres Sich-Entziehen des erscheinenden Wesens, nicht mit Irrationalität zu verwechseln.⁹ Es läßt sich zunächst an der Polarität von Dasein und Sosein (Wesen) erheben. Wo man das Daß problemlos voraussetzt, wird man auf die Unerschöpflichkeit des Was gestoßen; wo man das Was als erforschlich betrachtet, gerät man alsbald vor das unlösbare Rätsel des Daß.

2. Will das Subjekt sich nicht ausdenken, was es möchte, sondern erkennen, was ist, dann muß es diesen Sachverhalt respektieren. Doch eben in diesem Respekt nun zeigt sich seine eigene Freiheit. Vieles drängt sich ihm auf; aber bei ihm liegen Zukehr und Abkehr. Vielleicht hat sogar zunächst das zweite größere Gewicht:

Es ist ein Kennzeichen des wahren Erkennenden, daß er ein für alle Male beschließt, viele Dinge nicht wissen zu wollen und somit auch gar nicht zu wissen (I 116).

Doch dies statt aus Bequemlichkeit und Selbstgenügen im Dienst gesammelter Aufmerksamkeit.

Die willentliche Erschließung ist als solche nicht irrational, sie ist vielmehr der höchste und abschließende Sinn aller ratio selbst (117).

Darum lassen sich Wahrheit und Liebe nicht trennen. Diese liegt der Erschlossenheit wie dem Sich-Öffnen für jene zugrunde, und sie erklärt die Unerschöpflichkeit dieses Geschehens.

Die Liebe ist kein Jenseits der Wahrheit; sie ist das in der Wahrheit, was ihr über alle Enthüllung hinaus ein immer neues Geheimnis sichert, sie ist das ewige Mehr-als-man-schon-weiß, ohne das es weder ein Wissen noch ein Wißbares geben würde"(118).

Der Blick der Liebe ist zugleich objektiv und idealisierend. ("Daß diese beiden Eigenschaften vereinbar seien, ist die große Hoffnung des Erkannten" - I 121) Das heißt, er sieht die ganze Wahrheit des anderen; aber so, daß er die gesehene Mängel zugleich übersieht - und sie durch solches Übersehen überwindet.¹⁰ Es gibt also neben der prophetisch enthüllenden - gegenwärtig wohl eigens zu nennen - eine "verhüllende, zudeckende Erkenntnis und Wahrheit" (125).¹¹

⁷ THOMAS, De ver. I 1: "... aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima [431 b 21]."

⁸ Leben als Mit-Sein (Kap. 2³). Vgl. P.CLAUDEL, Abhandlung über das Mitsein mit der Welt und über sich selbst, in: Ges. Werke, Heidelberg 1958ff, V 30-88, 31: "naître - connaître, werden - innwerden."

⁹ "Ein Königsschloß ist nicht darum unsichtbar, weil es nur für wenige zu besichtigen ist" (I 107).

¹⁰ Vgl. J.W.V.GOETHE, Lehrjahre VIII 4 (Artemis-Ausg. 7, 570f): "Wenn wir die Menschen nur nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter; wenn wir sie behandeln, als wären sie, was sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind."

¹¹ "Dies nicht einsehen zu wollen ist einer der unverzeihlichen Mängel der Psychoanalyse und der meisten praktischen Schulen der Psychologie" (I 126). ('Verzeihen' gehört zu 'zeihen' = zeigen, sagen.)

3. Stets aber ist der Ort der Wahrheit das Zeugnis. Reden und Schweigen steht nicht in unserem Belieben, sie nimmt die Freiheit in Dienst. Freiheit und Freiheit öffnen sich für einander und eröffnen einander die Wahrheit. Nach welchem Gesetz? Daß die Wahrheit gesagt werden soll - und in Freiheit. Deren Norm aber ist zuletzt nicht bloß Klugheit, bleibt so doch fraglich, wem diese dient, sondern die Liebe.¹² Sie "erfüllt alle Gerechtigkeit" im Auf- wie Zudecken, in Offenherzigkeit wie diskretem Verschweigen. Vor allem erfüllt sie sich darin, daß sie sich über die situative und partikuläre eigene Wahrheit hinaus für die umgreifende größere offen hält, für alle Wahrheit, wo immer sie ihr begegnet. (Andernfalls würde sie zur Häresie = sektierischer Parteiung.) Solche Offenheit entspricht der Unerschöpflichkeit der Wahrheit und bezeugt darin erneut ihr sich immer vertiefendes Geheimnis. Wer sich in diese Bewegung hineingibt, weiß darum immer mehr, als er zu sagen vermag. Darum - so verwunderlich es zunächst klingen mag - macht Wissen einsam, "gerade wenn es ein Wissen der Liebe ist" (I 141).

Wahrheit als Geheimnis

1. Indem das Wissen sich als reicher weiß als seine Sagbarkeit, erkennt es das gleiche Gefälle bei seinem Gewußten: Auch die Wirklichkeit, die sich ihm zuspricht, ist reicher, als was sie ihm zusagt. Das Erscheinende geht in seiner Erscheinung nicht auf. Und mit Erscheinungen haben wir es in allem und jedem zu tun. Daß sich die Menschen darüber oft täuschen, führt zur Verachtung der Bilder durch die "Erwachten". "An und für sich" sind sie in der Tat ohne wirkliches Wesen und ernstliche Realität. Das zu verkennen macht sie zu Idolen, die die Wahrheit verstellen. Doch an ihnen vorbei unvermittelt nach der Wahrheit zu greifen führt ins Leere. Es gilt, sie *als* Bilder zu nehmen, das heißt: als be-deutend.

Darum sind - wie die Wahrheit - die Dinge selbst unerschöpflich. Und darum liegt hier, in der Spannung von Sein und Schein als Erscheinung, der Ort der Schönheit. Sie zeigt den "Charis"-Charakter der Wahrheit, in der ganzen Breite des Wortsinns von 'Anmut' bis 'Gnade'. Ihm antworten Staunen und Ehrfurcht.

Der Drang zur Erkenntnis als Übersicht und Beherrschung verliert dadurch nichts von seiner ursprünglichen Würde und Berechtigung. Er erhält nur ein Gegengewicht, das mit ihm zusammen erst das ganze Ethos der Erkenntnis ausmacht (I 157).

V. BALTHASAR findet dafür das schöne Bild vom Alpinisten, der einen schwierigen Gipfel "bezwingt": "... steht er dadurch wirklich über dem Berg? Hat er ihn gleichsam in der Tasche?"

Eben dies unausschöpfbare Mehr lädt nun dazu ein, bei den Bildern zu bleiben. Nicht einfach (etwa "positivistisch") bei den Dingen, sondern durchaus bei ihnen als Bildern und bei der Fülle ihres Bedeutens. Doch man versagt sich, zu fragen, was sie bedeuten. "Genug, wenn sie uns mit ihrem tiefen, undurchdringlichen Auge ansehen" (I 158). So aber wären sie nochmals in ihrem Bild-sein verkannt und mißbraucht, würden erst eigentlich zu Idolen. Die Gegenwart und *Offenbarkeit* des Geheimnisses käme in solchem Verhalten zur Geltung, nicht aber, daß das *Geheimnis* in ihnen da und offenbar ist. Wir gingen ihnen nicht (mit ihnen) auf den Grund.

Darum gehört zu Bild und Bildumgang unabdingbar Verzicht. Hier gibt es nicht Wohnung und Seßhaftigkeit, sondern allein die Schweben im Zwischen, Durch- als Vorübergang (*Pascha*).

2. Das gilt für Bild und Betrachter im Selbstüberstieg. Es gilt aber dem zuvor und begründend für das Erscheinungsgeschehen als solches und den Erscheinenden selbst. Es sind ja eigentlich nicht die Bilder, die offenbaren, noch entreißt der Betrachter ihnen ihr Wort. Vielmehr offenbart sich und erscheint in ihnen, was/wer erscheint. Erscheinen aber bedeutet, Nicht-festhalten-an-sich-selbst, Hingabe seiner, Auslieferung.

Geht nun so das Erscheinende wahrhaft aus sich heraus und "entäußert" es sich in seine Erscheinung, dann nötigt dies den Schauenden erneut zur Umkehr. Hieß es zunächst,

¹² Eph 4,15: *altheúontes de en agápe* - "wahrheitend" in Liebe. Daß es nicht um Liebe statt bzw. gegen Wahrheit gehen kann, sei hier nicht eigens entfaltet. Vgl. außer den beiden ersten Exkursen: Der Mensch ist Person (Kap. 2¹⁸) Kap. 3: Akademischer Dienst an der Wahrheit.

dem Wink der Bilder zu folgen und mit ihnen über sie hinauszugehen, so steht jetzt - in der Spur des Erscheinenden - die Rückwendung zu ihnen ("conversio ad phantasmata") an. Auf den Sprechenden hören besagt Achtsamkeit auf sein Wort.

Das Wort aber spricht nicht nur; es verschweigt immer auch, ja vor allem "erschweigt" es.¹³ Will sagen, Erscheinung verweist nicht bloß über sich auf den Erscheinenden weiter, sie verwehrt auch nicht bloß seine "Äußerung", unmittelbar vielmehr ist er in ihrem Schwinden und Erlöschen da. Wie dem Leser dieses "Erscheinen des Wesens im Nicht-mehr-erscheinen der Erscheinung" (I 168) vermitteln?

Kaum möglich..., die unmittelbare Auflösung der Oberfläche in die Tiefe begreiflich zu machen, um die Tiefe erscheinen zu lassen, aber so, daß die Tiefe als solche nicht unmittelbar erscheint (da wir keine intuitive, sondern nur diskursive Erkenntnis besitzen), und somit auch der Schleier der verschwindenden Erscheinung nicht zerreißt (ebd.).

Vielleicht hilft der Hinweis auf jenes "beredete Schweigen", das konturierende Worte (auch im Ferngespräch) so klar von allem Verschweigen, gar Verstummen, unterscheiden, wie Farbtupfer auf dem Papier eine weiße Gestalt "aussparen".

Um dies zu vernehmen, bedarf der Hörer - in Abkehr vom Wort - der Einkehr in sich. Erkennen kommt mit dem Urteil ins Ziel, mit der "Fest-stellung" des bislang Unbestimmten, und dies geschieht im Zu-sich-kommen aus dem Außer-sich- ("Ganz-weg"-) = Bei-der-Sache-Sein: als Er-innen. Also in erneutem Abschied von den Phänomenen, jetzt statt im Über- im Rückstieg. Nur in sich selbst kommt der Erkennende mit dem Gegenüber selbst überein. Diese Selbst-Übereinkunft ist weder monistisch noch dualistisch zu sehen; sie ist das Ereignis dialogischer Identität. (Die Sprache reicht hier nicht zu. Manche formulieren monistisch: "Ich bin Du";¹⁴ der Ausdruck, den ich vorzöge: "Ich bin dein", klingt anderen zu dualistisch; auch das "Non-aliud" des CUSANUS wird der Schwierigkeit nicht Herr.)

3. Was hier in dialogischem Kontext (m.E. dem einzig gemäßen) anzusprechen versucht wird, erörtert aus scholastischer Tradition v.BALTHASAR zunächst am Verhältnis Allgemeines und Besonderes. Menschsein ist unabstrahierbar von individuellem Person-sein. "Der Mensch" lebt in Menschen. Andererseits ist jede(r) *ein* Mensch - eine "Demütigung" (I 171) für die einmalige Person. Es geht nicht um eine Synthese von Individualität und Allgemeinheit, so daß Sokrates umso mehr Sokrates würde, je weniger er Mensch wäre bzw. umgekehrt. Im Gegenteil vielmehr wachsen Selbst- und Menschsein nur in Selbigkeit (was nun gerade nicht durch Aufspreizung des Individuums erreicht wird).¹⁵

Damit wird klar, daß der Begriff der Einheit, den jedermann als bekannt und als durchsichtig voraussetzt, im Grunde ebenso geheimnisvoll ist wie alle anderen Grundbegriffe des Seins (I 173).

So ist das Wort unauflösbar in einem Selbstausdruck und Gestalt des Mit(einander)-seins. Gegen erkenntnistheoretische Konzepte eines geschlossenen Selbst, das sich erst dann zu öffnen hätte, mit ihren unlösbaren Problemen, gilt:

Der Mensch, der zu sich selber erwacht, erwacht ebenso unmittelbar auch zum Du, und dies nicht nur psychologisch, sondern durchaus gnoseologisch, weil ontologisch (I 188).¹⁶

¹³ M.HEIDEGGER, Nietzsche, Pfullingen 1961, I 471: "Das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen." Vgl. DERS., Beiträge zur Philosophie, Frankfurt/M. 1989, 78f: "Erschweigung". J. u. I.SPLETT, Meditation der Gemeinsamkeit, ³Hamburg 1996, Kap. II 4: Reden und Schweigen.

¹⁴ H.J.V.MOLTKE, 11.1.1945 an seine Frau: "Du bist vielmehr ich selbst... nur wir zusammen sind ein Mensch" (Du hast mich heimgesucht bei Nacht, München 1962, 147f).

¹⁵ Siehe J.SPLETT, "Du bist's." Zum Thema Einsamkeit, in: LebZeug 50 (1995) 137-149.

¹⁶ Vgl. hierzu das Lebenswerk von A.BRUNNER, etwa Die Grundfragen der Philosophie, München ⁷1978; Erkenntnistheorie, Köln 1948; Glaube und Erkenntnis, München 1951.

Darum wächst mit der angesprochenen Einsamkeit in der Wahrheit zugleich die Gemeinschaftlichkeit. Sich erkennt der Mensch im anderen, den anderen in sich, und beides bildet *ein* Geschehen: so wie der eine räumliche Blick zweier Augen bedarf.

Wirklichkeit überhaupt (im Unterschied zur "Ansicht" ihrer¹⁷): meine, deine, unsere Wirklichkeit, die der Welt und ihrer Dinge, schließlich die Gottes, gibt sich einzig so, daß sie aus dem eigenen Hinblick *und* dem Hören auf das Wort des anderen - nicht zusammengesetzt wird, sondern erwächst.¹⁸ Damit wird abermals der Gesamtsinn der Wahrheit als *Liebe sichtbar*" (I 195).¹⁹ Sie wird in wechselseitigem Geben und Nehmen: im Austausch offenbar.

Doch ist sie nicht dieser; sie besteht nicht im Konsens. Als Wahrheit wie als Liebe vielmehr erscheint sie gerade darin, daß die "Kommunikation" sich nicht zum Selbstzweck schließt. Diese Klärung scheint nötig angesichts heutiger Reaktionen auf Formen liebloser Wahrheits-Behauptung, die "Orthodoxie" durch "Orthopraxis" ablösen wollen.²⁰ Nicht einmal das bleibt erhalten, wenn man erklärt, "Hauptsache" sei (statt zu finden, wer recht hat), "daß man sich versteht". Das nämlich tun Menschen, privat wie gesellschaftlich, immer wieder in Schlimmem und Schlimmstem. Geboten ist vielmehr, daß wir zusammen "in der Wahrheit" seien. Das heißt, der Wahrheits-Ort liegt im Gewissen. Darum ist es unantastbar. Und eben darum gipfelt unter Umständen das Wahrheits-Zeugnis im Martyrium.²¹

Zugleich ist es nur ihr Ort, nicht ihre Quelle. Darum kann und muß man auch vom irrenden Gewissen sprechen. Doch angesichts der "Räumlichkeit" der Wahrheit haben wir bei Differenzen nicht zuerst, gar nur an Irrtum zu denken. Wahrheit als konkrete ist situativ und vielperspektivisch. Mögen Gespräch und Austausch über den Zugang als solchen hinaus auch eine gewisse "Rundsicht über das Land der Wahrheit vermitteln", sie können "auf keinen Fall eine Übersicht, eine Art Vogelschau über seine ganze Lagerung bieten" (I 208). Obendrein trifft das Bild von der Landschaft nur bedingt zu; einzig für den theoretischen Aspekt. Ihm tritt die Rede von "Anruf" und "Anspruch" zur Seite.

¹⁷ Der Ansicht, die ich von ihr habe, der Ansicht, die sie mir bietet.

¹⁸ Siehe ausführlicher: Konturen der Freiheit (Kap. 2²⁴) 80f (im Anschluß an *De visione Dei* des NIKOLAUS VON KUES); J.SPLETT, "Seit ein Gespräch wir sind..." Der Mensch als dialogisches Wesen, in: Kath.Bildung 94(1993)129-138.

¹⁹ Darum gilt: "Dem wahrhaft Liebenden sind auch die verstiegensten Probleme der Metaphysik stets praktisch und aktuell, etwa die Frage der Individuation, der Seinsanalogie, des Verhältnisses zwischen Universal und Partikulär. Diese Fragen begleiten all sein Tun und Denken: lebend löst er sie und schürzt sie zugleich immer von neuem." H.U.V.BALTHASAR, *Das Weizenkorn, Einsiedeln* 31953, 31.

²⁰ "Christlich" meint danach nicht mehr das Bekenntnis zu Jesus als Christus und zu Christus als dem "Herrn" (Röm 10, 9; 1 Kor 12, 3; Phil 2, 11), sondern - vielleicht "jesuanisch" inspirierte - Menschlichkeit.

²¹ Dies wäre sinnlos, ginge es bloß um Sätze, gar um Begriffe, statt um die Treue zu Jemand (vgl. Reden aus Glauben (Kap. 6²⁶), Kap. 4: Zeugnis, das sich festlegt [bzgl. K.JASPERS]). Allerdings auch nicht ohne Bezug auf Tatsachen und Sätze: "Tolle assertiones et Christianismum tulisti" (M.LUTHER, 1. Exk. 13; vgl. J.H.NEWMAN zu Sätzen für Tatsachen statt für Begriffe: Kap. 6⁶, 91/84). Als ein typisches Beispiel heutiger Attitüde dazu: "Wer allerdings bereit ist, für die Wahrheit zu sterben, gibt zu erkennen, für sie im Prinzip auch sterben zu lassen." (R.MARTEN, *Der menschliche Tod*, Paderborn 1987, 136). Ein *distinguo* zur Antwort: An kirchengeschichtlichen Fakten sei nichts beschönigt; daß man aber jemandem das Martyrium ansinnt, ehrt beide; ist für den Menschen doch, im Unterschied zum Tier, tatsächlich Leben nicht "der Güter höchstes". (Mit F.SCHILLER wäre hierzu das Herrschaft-Knechtschaft-Kapitel aus G.W.F.HEGELS *Phänomenologie* einzu-beziehen.) Für die Wahrheit zu *töten* indes wird damit so wenig erlaubt, daß umgekehrt erst die Berufung auf sie die Tötung Unschuldiger strikt verbietet. Oder was sonst hielte man - den "kategorischen Imperativ" durch eine Einladung zum Spiel ersetzt - Mord und Totschlag entgegen? Vgl. Anm. 12 (und E.LEVINAS, *Entre nous*, Paris 1991, 219-230: "Mourir pour...").

4. Das sind Kategorien des Personalen. Es wäre bereits unter theoretischer Rücksicht ernst zu nehmen. Vielleicht zu ungeschützt, doch bedenkenswert schreibt v.BALTHASAR zur persönlichen Wahrheit, an ihr hatte

das geistige Herzblut einer Person, um ihretwillen hat sie gedarrt und gelitten, und die Frucht ihrer geistigen Wehen ist nicht weniger kostbar als die Frucht eines Leibes. Wird eine solche Wahrheit verschenkt, so wird im Grunde die eigene Person mitverschenkt (I 213).

So wäre hier nochmals von Verhüllung zu sprechen. Anonymität und Durchschnittlichkeit sind unerlässliche Weisen, wie Wahrheit das tägliche Leben menschenfreundlich durchwirkt; aber das leugnet nicht, sondern wahrt gerade das Geheimnis des Personalen. Das weite Feld "normaler" Profanität umgibt den ausgesonderten Bezirk (= *templum*) des Heiligen.

Ein Kernwort in diesem Bezirk nun ist Präsenz. Wahrheit geht auf, erscheint, wird "ansichtig": erblickbar sowie selber blickend. Gegenwart aber derart, daß sie auf mich zu-kommt. So fordert sie ihrerseits Präsenz, gesammelte Antwort, "Ein-gehen" auf sie - nicht in faustischem "Suchen", sondern in immer weiterem Sich-für-sie-Auftun, immer eingängigerem Gehorsam, ein-dringlicherer Entgegennahme.

Eindringlichkeit aber dürfen wir nicht mit Zudringlichkeit verwechseln. Noch einmal im Spiral-Gang unserer Besinnung haben wir uns dem Thema *Geheimnis* zu stellen. - "A-letheia" hieß es eingangs. Müßte nicht das erste beim Erkennenden ein Erschrecken über die wehrlose "Nacktheit" der Dinge sein (I 254)? Heute spricht E.LEVINAS von der Nacktheit des Gesichts. Es ist - so fremd das manchem aufgeklärten Zeitgenossen klingen mag - nicht eine andere als die, welche Adam und Eva erschreckte, nämlich die Erfahrung, etwas/jemand ungeschützt der eigenen Kargheit und Härte, der eigenen Selbstsucht ausgeliefert zu sehen.²²

Andererseits zeigt sich gerade in solcher Enthüllung die Verhülltheit = Unzugänglichkeit des Enthüllten. Sie zeigt sich tatsächlich (und provoziert ja unter Umständen gerade die Wut vergewaltigenden und zerstörenden Zugriffs). Zugleich wird in eben dieser Verhülltheit das Innen sichtbarer als bei dem Versuch, sie zu durchbrechen: so die Seele im Leib.²³ Und gerade diese Unzugänglichkeit nährt die Liebe.²⁴ Darum gibt es in der Liebe einen Willen zum Geheimnis, "der nötigenfalls auch dort, wo kein Geheimnis mehr ist, ein neues hinzu erfindet" (I 237).

Das klingt mißverständlich. Der Autor selbst weist sogleich "Spiele und Machenschaften" zurück, zu denen "kleinliche und nur scheinbare Liebe" greift. Er stellt dem Verhüllungswillen zudem den zur Enthüllung an die Seite. Der aber zielt vor allem auf Selbst-Enthüllung, nicht im Dienst der Selbsterkenntnis [narzißtisch das Du als Spiegel benutzend], sondern der Wahrhaftigkeit. (Auch hier im übrigen nochmals Verhüllungsstreben: bezüglich der eigenen Opfer für den Geliebten.) So baut sich hier eine eigentümliche Gegenstrebigkeit auf: während der eine alles von sich sagen will, läßt es der andere nicht dazu kommen - und beide aus Liebe.²⁵

Enthüllung wie Verhüllung aber werden zweitrangig gegenüber dem eigentlichen Gewilltsein der Liebe zum Vertrauenschenken. Aus diesem Grund

²² Vgl. J.SPLETT, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt/M. 1981, Kap. 3: Prüfstein Diskretion, bes. 72-80.

²³ Wie hier der Anblick mehr zeigt als jede Sezierung, so ist über Seele und Geist "mehr durch den normalen Umgang... zu erfahren als durch jene geistige Eingeweideschau, die sich als Psychologie und Psychoanalyse bezeichnet [nötige Differenzierungen jetzt unterlassen]. Man lernt ein Haus nicht besser dadurch kennen, daß man es, statt durch die für Besucher hergerichtete Eingangstüre, durch die Hintertüre für Lieferanten betritt" (I 236). Man verliere dabei mehr, als man gewinnt.

²⁴ "Hätte ein Liebender das Bewußtsein, das Objekt seiner Liebe bis zum Rand erkannt und überschaut zu haben, so wäre dieses Bewußtsein das untrügliche Zeichen, daß seine Liebe an ihrem Ende angelangt wäre." (I 237).

²⁵ So "daß es zu der vollkommenen Beichte, wie der Liebende sie vielleicht wünschte, innerhalb einer wahren Liebe nie kommen wird..." (I 239; 'Beichte' übrigens, vom Verb jehan, geht auf die idg. Wurzel *jek- = [feierlich] sprechen zurück. - Duden [Anm. 3] 56f.)

werden hier der Erkenntnis der Wahrheit Grenzen gesetzt, um die Liebe grenzenloser werden zu lassen (I 241).

Doch das innerste Geheimnis sieht V. BALTHASAR in jener geistigen Scham,²⁶ in der die Liebe von sich selbst und ihrer Herrlichkeit wegschaut auf den Geliebten - doch so, daß sie ihn gerade nicht anblickt, um auch den letzten Rest von Fassen- und Begreifenwollen abzuweisen. Annahme wird ganz zur Selbsthingabe.

So kann es sein, daß Liebende einander das Tiefste nicht in der Umarmung, sondern nur in einer voneinander abgewendeten Stellung verraten können (243).

Anteilnahme

1. Das bisher Erwogene läßt sich vielleicht aufs dichteste im klassischen Begriff der *participatio* zusammennehmen. Die übliche deutsche Wiedergabe "Teilhabe" gibt daran nur eine Seite wieder. Es wirkt statisch, lebendiger klingt "Teilnahme"; und der geht Teilgabe voraus. Das eine Wechselgeschehen in beidem hat oben Austausch geheißen. Seine (mehr als bloß emotionale) Tiefendimension klingt im Wort "Anteilnahme" auf. Dieses Ganze wurde bisher als Gemeinsamkeits-Raum der beiden Partner des Erkennens, als ihr Zwischen betrachtet. In einem letzten Schritt ist nun diese "Horizontal"-Dimension in die Vertikale zu öffnen.

Ich und Du selbst sind es, die sich einander erschließen; aber daß sie dies vermögen, ist etwas, das sie einer anderen Wirklichkeit verdanken als sich (selber bzw. einander) selbst. Unser gemeinsamer Logos ist nicht schlicht der unsere. Wer diesen Sachverhalt übersieht, vergißt oder ihn nicht wahrhaben will, wird der Wahrheit des Wahrheitsereignisses nicht gerecht.

Nicht bloß Subjekt und Objekt sind geschaffen, auch ihre je eigene und gemeinsame Wahrheit. So ist das Wahrheitsgeschehen noch radikaler ein Freiheitsereignis als bisher erwogen. Und dies nicht zuerst in der Erfahrung des "kategorischen Imperativs", also des Anspruchs, der Wahrheit die Ehre zu geben, sich und dem Anderen gegenüber wahrhaftig zu sein. Darin schon offenbart sich als Gesetzgeber und Herr der Wahrheit Er. Dem zuvor aber und all dies begründend offenbart sich Gott darin als frei-gebend Frei-gebender. Damit kommt ihr Bild-sein den Geschöpfen nicht bloß zu ihrem Eigen-Wesen und An-sich hinzu; mehr als sie selbst sind sie "Bild". So ist ein Geschenk nicht erst ein Ding und obendrein ein "Zuwendungssignal-Transporter", sondern grundlegend Gabe: Real-Symbol = sich realisierende Zuwendung selbst (als "Nicht-anderes" [s.o. - CUSANUS] "im anderen seiner" [K. RAHNER] - wie der Gedanke im Wort, das Ich im Leib).²⁷ Subjekt und Objekt haben derart nicht bloß aneinander teil, sondern wesentlich an jenem Mitteilungs-Geschehen, das Schöpfung (*creatio*) heißt.

2. Da von diesem Ereignis ursprünglich gilt, was wir zuvor bezüglich Freiheit, Selbstgewähr und Selbstentzug, Entäußerung und Geheimnis abgehandelt haben, gilt ebenso radikal und ursprünglich die Bedrohtheit des Unternehmens durch selbst-sichernde Verweigerung. Der biblischen Botschaft zufolge ist es in der Tat zum Nein gekommen (aus Hochmut oder eher Angst, aus Groll?). Aus Mißtrauen jedenfalls: *oligopistía* = "Kleinglauben" (vgl. Mt 17, 20). In solchem Kontext von Zu- und Übergriff aus Selbst-Schutz (Anm. 22) wird das Wagnis der Selbstoffenbarung ungleich prekärer. Die Schrift verkündet, daß Gott es nicht scheut, und schildert dessen Geschichte als Drama zwischen Gott und seinem Volk.

Den Höhepunkt bildet die Sendung des Sohns (Jes 5; Mt 21,33ff). Wie soll die Finsternis geängsteten Ressentiments (Joh 1,5) das arglose Selbstangebot des Lichtes "aufnehmen" (= 1. annehmen, daß es dies sei; also es überhaupt verstehen; 2. sich dazu verstehen, es an-

²⁶ Seine Sicht der leiblichen sei jetzt nicht diskutiert.

²⁷ Ausführlicher dazu: Gotteserfahrung... (Kap. 2²⁹), Kap. 7: Gottes Menschlichkeit (Analogie), bes. Teil 2: Seinsdifferenz als dialogischer Schöpfungsbezug 150-165; Konturen... (Kap. 2²⁴), Kap. 2: Leibhaftige Freiheit: Be-dencklichkeit des Symbols.

zunehmen im Sinne von Akzeptanz)? Wie soll sie nicht "Ärgernis" nehmen?²⁸ - Die Glaubensurkunden sind darüber wünschenswert deutlich: Aus Eigenem geht es nicht. Den Menschen muß der Vater es geben (Mt 11,25-27; 16,17), in der Gabe des Geistes (1 Kor 12,3).

Der Geist aber erkräftigt nicht allein zu vorsichtig-vorläufigen Hypothesen, sondern zu entschiedenem Glauben. Zur Umkehr in riskierendem Sich-Eröffnen und Sich-Verlassen auf das zugesagte Lebens-Wort (hin).

3. Damit nun tut sich eine äußerste, oder besser: innerste Dimension des Themas auf: die des "Geistes der Wahrheit", insofern er, vor seiner Sendung ins Welt- und Erlösungsgeschehen, die Person der Selbstlosigkeit und des Mit in Gottes eigenem Leben ist:

Deus semper major nicht nur für uns, sondern für Gott selbst (III 146).

Frucht und Raum der Wechsel-Hingabe von Vater und Sohn und ihres Einander-Erkennens. Seine Sendung ist ja eben dies, dem "Ankommen" und Fruchtbarwerden des Wortes zu dienen: das Wort aber bedeutet (d.h. sagt und wirkt) die Hineinnahme unser in dies innergöttliche Spiel.²⁹

In ungeahntem Ernst zeigt sich die Wahrheit als Er-innerung. Der Ausgang mündet in Eingang (III 400f). Die Tiefen Gottes, die der Geist durchforscht (1 Kor 2,10), sind die Dimensionen (Eph 3,17-19) von Gottes Liebe als seiner "ganzen Fülle". Und der sie ermessende Geist ist selbst nichts anderes als Liebe (wird Liebe doch einzig von Liebe erkannt). Als solche, überströmend aus- und alle(s) einbegreifend, lädt er ein und ruft zur Heimkunft: "Komm!" (Offb 22,17)

In-ständigkeit

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

Und der Mensch ist dies als "Staub und Asche" vom überhimmlischen Licht. Darum liegt der Ort negativer Philosophie wie Theologie in der Kritik an weltlichen Göttern, im Aufblick zum Guten "jenseits des Seins" (II 84).³⁰ Radikalisiert sie sich dann zu jener Gestalt, die sie im Neuplatonismus und vollends in der Zen-Philosophie des "Absoluten Nichts" gefunden hat,³¹ dann ist dies "vermutlich die weitestmögliche Entfernung von dem, was die Suche der biblischen Menschen meint" (II 86).

V.BALTHASAR spricht von Flucht, aus Überdruß am Suchen, in ein System oder in resignierenden Agnostizismus (II 88). Ich möchte ein drittes nennen: die "Selbstkonturierung" einer Erkenntnis-Suche, die sich als *Begreifen*-wollen versteht. Beginnt nämlich diese sich selbst zu begreifen, muß sie erkennen, daß bei Erfolg ihres Vereinnahme-Bemühens sie sich selbst aufhöbe; sie hätte dann ihr Gegenüber aufgezehrt wie ein Feuer den Brennstoff: "Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr."³² Also setzt sie sich ein "Unverzehrbares" entgegen, um

²⁸ Mt 11, 6. Siehe J.SPLETT, Das christliche Ärgernis, in: J.SPLETT/H.FROHNHOFEN (Hrsg.), "Entweder/ Oder". Herausgefordert durch Kierkegaard, Frankfurt/M. 1988, 94-98.

²⁹ Leben als Mit-Sein (Kap. 3²⁴), Kap. 4 B: Der/Die Dritte; B.J.HILBERATH, Zur Personalität des Heiligen Geistes, in: ThQ 173 (1992) 98-112.

³⁰ PLATON, Pol VI 508f; E.LEVINAS, Jenseits des Seins... (Kap. 3²⁴).

³¹ H.WALDENFELS, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 1976.

³² Kap. 5¹⁶. Vgl. K.H.WAGGERL: "Gewisse Dinge verstehe ich nicht mehr, sobald ich sie begriffen habe. Sämtl. Werke, Salzburg 1970, II 649 (Kleine Münze).

sich ohne Ende daran abarbeiten zu können. Negativität also gerade um der Suche und ihrer Endlosigkeit willen (G.E.LESSING!).

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

2. Ein wichtiger früher Text KARL RAHNER'S *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*³³ hat sich nicht bloß gegen ein Verständnis gewandt, welches "Geheimnis" satzhafte auffaßt: als einen Satz geheimnisvoller Sätze, sondern auch gegen den Ausblick auf dessen/deren Bewältigung durch einen angeblichen Fortgang vom Glauben zum Schauen. Enthüllung des Geheimnisses besagt vielmehr sein Offenbarwerden als solches, und deren Erfüllung besteht in der Offenbarkeit seiner inkarnierten Selbstgegenwart. Nennt er aber "die *Unbegreiflichkeit* Gottes [Hervorhebung J.S.] die Seligkeit des Menschen" (80), dann sei hier gefragt, inwiefern nicht auch darin noch die Erkenntnis-Sicht wirkt, die er "bei Pius IX. und im [I.] Vaticanum" kritisiert.³⁴

V.BALTHASAR verweist für die Rezeption negativer Theologie besonders auf HENRI DE LUBAC.³⁵ Eindrucksvoll dessen Bild vom Schwimmer, der mit jedem Zug einer neuen Welle begegnet (100). "Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, daß sie ihn tragen, daß aber bei ihnen zu verweilen sein Untergang wäre." Sollten wir aber dem Bild nicht noch ein größeres Gewicht geben? Indem wir es nicht bloß auf die einzelnen Wellen beziehen, sondern auf das Meer selbst.

Es kennen lernen zu wollen, untersagt man uns mit dem Hinweis auf jenes Kind, das versucht haben soll, seine Fülle in eine Grube zu schöpfen. Doch muß man "Meer-Fähigkeit" als *Fassungs-Kraft* denken? Wäre man Gottes fähig nur als "*capax Dei*"? Statt die Wasser auszuschöpfen, hätte man schlicht in ihnen zu schwimmen! Statt Gottes Licht als "unaustrinkbar" zu denken,³⁶ gibt man sich besser in es hinein. Die Güsse seines Lichtes mögen dann auch stillen (Ps 36,9f), vor allem aber überströmen sie und hüllen ein. (So kommt man wohl nicht leicht darauf, eine Dusche unaustrinkbar zu nennen.³⁷)

³³ Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51-99.

³⁴ "... die an sich auf die 'Evidenz', auf Einsicht, Durchschauung, strenge Demonstration geht" (55). In Absetzung davon schreibt er: "Geist ergreift, insofern er über seinen umgriffenen Gegenstand vorgreift auf das Absolute, nicht Umgreifbare" (58). Ist es dann nicht folgerichtig, wenn er das Anwesen dieses "Woraufhin unserer Transzendenz" als "eigenen Modus des Abweizens und der Abwesenheit... des Sichversagens, des Schweigens, der Ferne" (72) charakterisiert? Insofern wir diesem Woraufhin uns selbst und unser Transzendieren verdanken, können wir es als Freiheit und Liebe ansehen und benennen es so als das Heilige. Darum spricht RAHNER vom *heiligen Geheimnis*. Doch bleibt nicht auch die Rede von der "absoluten Nähe" seiner und unserer Seligkeit darob durch diese Absetzung gezeichnet? Und erklärt nicht dies auch den fast bedrohlichen Klang seiner späten und spätesten Aussagen zu Gott als dem "namenlosen Geheimnis"?

³⁵ Leider wird auch in der Neuausgabe seiner *Wege Gottes*, Einsiedeln/Freiburg 1992, 'comprendre' statt mit 'begreifen' mit 'verstehen' übersetzt. Dabei gilt nicht erst Gott, sondern bereits dem Mitmenschen gegenüber, daß wir ihn zwar nicht begreifen, doch sehr wohl (in Grenzen) verstehen, nicht zuletzt *als* unbegreiflich.

³⁶ J.PIEPER, *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin*, München 1963.

³⁷ Und was über jemand denken, der (mag er sie auch "zum Fressen gern" haben) von seiner unverzehrbaren Geliebten spräche? Daß bei der Erkenntnis die Einung von Erkennendem und Erkanntem "im Erkennenden" geschieht (THOMAS, STh I 108, 6 ad 3), sollte Gastlichkeit meinen anstatt "Aneignung" oder gar Einverleibung.

Ähnlich wie zum Erkennen möchte ich zum Thema Sprache argumentieren.- Natürlich reicht sie, wie bedacht, nicht zu, die Seligkeit dieses Gefundenseins und die Herrlichkeit des Finders auszusagen. Daher bei Paulus die Fülle der Wortbildungen mit hyper/super/ über (II 98). Darum schließlich das Schweigen. Aber dies Schweigen ist anders als das Niederfallen der Pfeile, die das Hohe Eine nicht erreichen (ebd.). Und wäre Sprache eigentlich zum Aus-sagen da, statt vielleicht eher zu Ansage, Evokation?³⁸

Daß Gott nicht einfach das unworthaft Eine ist, haben wir gesehen. So ist auch sein "aus dem Schweigen hervorgegangenes Wort"³⁹ nicht Abfall, Selbstverrat des Einen, sondern Verlautbarung seines liebenden Blicks. (Ähnlich ist auch das Schweigen des erschienenen Wortes - während dreier Lebensjahrzehnte, dann vor der Ehebrecherin, im Prozeß, durchaus sprechend.) Darum aber ist auch ihm gegenüber nicht Schweigen das letzte.

3. *Geheimnis* besagt seinem eigentlichen Wort-Sinn nach (Ge-heim-nis): Gesammelt daheim sein. Warum soll ich, was mich umfängt und einbegreift, als un-begreiflich denken? Es ist dies natürlich - wie das Meer un-ausschöpfbar ist, Freiheit nicht zu berechnen, Schönheit (trotz goldenem Schnitt) unmeßbar. Was aber hätte man damit von der Schönheit gesagt? Als höbe sich das Meßbare an ihr "wie von einem irrationalen Hintergrund" ab. Vielmehr gehört es

zum Wesen der Wahrheit, daß sie dieses strahlende Geheimnis durch sich selbst offenbart (I 253).

Dies aber, so hier die These, nicht - aus unfäßlichem Kern - nach außen, sondern nach innen.⁴⁰

Derart daheim nun aber braucht der Mensch in der Tat nicht mehr sich erst noch zu verständigen. Doch spricht man daheim ohnehin "nicht [so sehr], damit man versteht, sondern weil man versteht".⁴¹ In-ständig: drinnen stehend *und* ganz wach, intensiv. In das innertrinitarische Gespräch von Wort und Schweigen aufgenommen, vollendet das Geschöpf als "Gespräch" (F.HÖLDERLIN) sich end-gültig im Lobgesang.⁴²

³⁸ S.V.RADECKI über ELSE LASKER-SCHÜLER: "Einmal erzählte sie mir, wie sie in einem Gedicht habe Ägypten erscheinen lassen wollen, es sei aber alles zu weitläufig geraten. 'Da sagte ich einfach «Ägypten stand in goldnen Mantelfalten», und nun war Ägypten auf einmal da.'" Was ich sagen wollte, Hamburg 1958, 62. Vgl. den Hinweis L.WITTEGENSTEINS auf ein doppeltes Satz-Verstehen: Kap. 5²⁵.

³⁹ IGNATIUS V. ANTIOCHIEN, Magn 8, 2.

⁴⁰ So kennt ja auch das ganz-menschliche Sich(zu)Erkennen(geben) des *jd'* (*jadah*: Gen 4,1.17. 25) kein Außen, so sehr man es uns ständig in den Medien vorführt, sondern einzig eine Innenseite. Vgl. CARL ALBRECHTS Bestimmung von Mystik: "Ankommen eines Umfassenden..." Psychologie des mystischen Bewußtseins, Bremen 1951, 211-219, 254.

⁴¹ E.FUCHS, Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, in: ZThK 58 (1991) 198-226, 209.

⁴² F.ROSENZWEIG, Kap. 3⁴⁷; vgl. B.CASPER, Das dialogische Denken, Freiburg 1967, 129.

8. KARL RAHNER: MYSTIK?

Wahrheit - Geheimnis - Mystagogie. Die Reihe der Zeugen beschließt KARL RAHNER als geistlicher Lehrer. Es soll um sein vielzitiertes, aber selten recht gehörtes Wort vom Mystiker gehen: als dem einzigen Frommen von morgen.¹

Nachterfahrung

1. Es findet sich im programmatischen Erst-Text von Bd. VII seiner Schriften von 1966. Und dieser Beitrag, wiederholten Vorträgen im Herbst jenes Jahres zugrundeliegend, dürfte in der Tat eine vorzügliche Grundlage für unsere Besinnung bieten. Sein Ausgangspunkt, die nachkonziliare Unruhe in der Kirche, Verlust und Abbruch tradierter Frömmigkeitsformen und ängstlicher oder forciertes Ausblick nach Neuem, scheint mir nach wie vor gegeben. Wenn gleich vor allem in einem charakteristisch gewandelt: Stand damals die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer unreligiösen Zukunft im Blick, mit unterschiedlichen Programmen eines religionslosen Christentums, so stellt sich heute die geistige Landschaft zwar weiterhin und zunehmend als "Stadt ohne Gott"² dar, doch keineswegs als "secular" = a-religiös. Es läßt sich vielmehr von einer Renaissance des Religiösen sprechen.

Allerdings weithin im un-, ja nicht selten im antichristlichen Sinn FRIEDRICH NIETZSCHES: "Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, - daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt."³

RAHNER jedoch bestimmt im Blick auf morgen Frömmigkeit und deren Förderung unbefangen so, daß "der Mensch, je ich, Gott mehr liebe, glaubender, hoffender, liebender zu Gott und den Menschen werde, besser Gott 'im Geist und in der Wahrheit' anbetet, die Finsternis des Daseins und den Tod williger annehme, seine Freiheit freier auf sich nehme und bestehe" (VII 12). Und er unterstreicht als erstes, daß solche Frömmigkeit "christlich und kirchlich sein [werde], wie sie in der Kirche schon immer gelebt wurde" (13). In der Tat sind ja Wandel und Erneuerung des Erbes etwas anderes als dessen Verschleuderung oder der Ausschlag seiner. "Wer hier zerstört, ohne gleichzeitig aufzubauen, hat den Geist wahren sittlichen Ernstes und der Selbstkritik im Leben des Christen nicht begriffen" (15).

Zunächst steht hier der Gedanke von Dankbarkeit und Treue im Vordergrund, im Blick auf das Christentum als Überlieferung. Zweitens ist an die Notwendigkeit von Institution als solcher für das Subjekt zu denken. Grundsätzlich gibt es für den leibhaftigen Menschen kein ernsthaftes religiöses Leben ohne "den Mut zum Geplanten, Geübten, Geformten, zur 'Übung'" (16f).

Inhaltlich nun werden drei Perspektiven benannt, die ich jetzt in umgekehrter Reihenfolge aufzähle: *drittens* eine neue Aszese des selbstgesetzten Maßes angesichts der uns zugewachsenen Einwirkungsmöglichkeiten auf Welt und Mensch mit ihren absehbaren und unabsehbaren Folgen - als Konsumaskese vor allem. Frühere Passion oder heroische Aktion nehmen hier die Gestalt der unauffälligen Alltäglichkeit an - gerade als Sieg (im Ja zum Gott der Zukunft) über die verzweifelte Todesangst des sterblichen Menschen.

Demgemäß läßt sich *zweitens* die neue Frömmigkeit dem Bisherigen gegenüber bewußter als "Weltfrömmigkeit" charakterisieren. Wenn der Christ schon den redlichen Atheisten als jemanden glauben und hoffen darf, den in seinem Welt-Dienst Gottes Gnade trägt und führt, dann gilt das erst recht doch für ihn und seine Mit-Christen selbst. Wer sich von der Welt "zu Fröhlichkeit, Tapferkeit, Pflichttreue und Liebe erziehen" läßt, dem werden "solche weltlichen Tugenden... schon eines Tages ihr innerstes Geheimnis offenbaren, das Gott selbst ist" (25). Man muß nicht alles eigens taufen - und kann es auch gar nicht, "weil der Christ kein Integrist ist, der im Grunde nur Gott selbst vertreten will". Darum muß diese Weltlichkeit aber auch

¹ Schriften zur Theologie (hier nur die römischen Bandziffern) VII 22 (Frömmigkeit früher und heute); wieder aufgenommen: XIV 375 (Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft).

² H.Cox, Die Stadt ohne Gott, Stuttgart 1966 (The secular City, New York 1965).

³ JGB 53: Sämtl. Werke (1. Exk.¹) 5, 72f.

nicht der Frömmigkeit entgegengesetzt werden, sondern bildet als solche schon "ein Stück echter Frömmigkeit".

Ein Stück nur allerdings, nicht schon, wie es mitunter aufgefaßt wurde, die ganze. Die Voraus-Bemerkungen zu Erbe und Institution sind ja nicht zu vergessen.⁴ Darum nun *erstens* die grundlegende Perspektive: "Erfahrung des unbegreiflichen Gottes." Davon spricht RAHNER vor dem Hintergrunde jener Gottesferne, die damals sogar eine Gott-ist-tot-Theologie hervortrieb. Und hier steht nun unser Satz:

Nur um deutlich zu machen, was gemeint ist, und im Wissen um die Belastung des Begriffes 'Mystik' (der echt verstanden, kein Gegensatz zu einem Glauben im Heiligen Pneuma ist, sondern dasselbe) könnte man sagen: der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein, einer, der etwas 'erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein...

2. 'Erfahren' setzt der große Theologe zwischen Anführungszeichen, und als Objekt schreibt er "etwas". Was daraus bei weniger achtsamen Lesern geworden ist, hat jüngst WILLIAM J.-HOYE kritisch behandelt.⁵ Den Gott christlicher Philosophie - "ein außerhalb und über der Welt stehendes Prinzip" - in seiner Unerfahrbarkeit tut man mit der Behauptung ab, Gott sei erfahrbar, "ja ohne die Erfahrung dieses Gottes ist menschliches Leben als menschliches gar nicht möglich" (ebd. 74f). Man stellt vor allem auf die Herrschafts- und Abhängigkeitsstrukturen einer Offenbarung von oben ab, die in esoterischen Sätzen einer Kleriker-Klasse verkomme, und plädiert für Freiheit und Spontaneität von Einzelnen wie Gruppen (ebd. 75-83).

Bei RAHNER hingegen ist zunächst ohne Beschönigung von der Erfahrung des Nicht-Erfahrens die Rede:

Wenn einer es heute fertig bringt, mit diesem unbegreiflichen, schweigenden Gott zu leben, den Mut immer neu findet, ihn anzureden, in seine Finsternis glaubend, vertrauend und gelassen hineinzureden, obwohl scheinbar keine Antwort kommt als das hohle Echo der eigenen Stimme, wenn einer immer wieder den Ausgang seines Daseins freiräumt in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein, obwohl er immer wieder zugeschüttet zu werden scheint durch die unmittelbar erfahrbare Wirklichkeit der Welt... ohne die Stütze der 'öffentlichen Meinung' und Sitte... und nicht nur als gelegentliche religiöse Anwendung, dann ist er heute ein Frommer, ein Christ (21).

Immer wieder hat er Gottes- und Gnadenerfahrung gerade durch dieses Dunkel bestimmt. Aus Bd. III der Schriften, an den unser Band VII anknüpft, möchte ich eine längere Passage über die Erfahrung der Gnade zitieren:

Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon einmal verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten und man das schweigende Verzeihen als selbstverständlich annahm? Haben wir schon einmal gehorcht, nicht weil wir mußten und sonst Unannehmlichkeiten gehabt hätten... Haben wir schon einmal geopfert, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne das Gefühl einer inneren Befriedigung? Waren wir schon einmal restlos einsam? Haben wir uns schon einmal zu etwas entschieden, rein aus dem innersten Spruch unseres Gewissens heraus, dort, wo man es niemand mehr sagen, niemand mehr klarmachen kann, wo man ganz einsam ist und weiß, daß man eine Entscheidung fällt, die niemand einem abnimmt, die man für immer und ewig zu verantworten hat? ... Haben wir einmal eine Pflicht getan, wo man sie scheinbar nur tun kann mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen, wo man sie scheinbar nur tun kann, indem man eine ent-

⁴ "Es gibt gewiß kein Gebot Gottes oder der Kirche, gerade beim Aufstehen, beim Schlafengehen oder vor dem Essen zu beten. Wer wirklich ein Beter ist ohne diese löblichen christlichen Gewohnheiten, der mag in christlicher Freiheit sich davon dispensiert halten. Aber wird er ein Beter sein, wird er die großen entscheidenden Stunden des Lebens betend vor Gott tragen können, wenn im Alltag das Gebet bloß das Ergebnis einer augenblicklichen Stimmung oder das bloß 'Liturgische' des gemeinsamen Gottesdienstes ist, wenn er sich nicht vorher seine eigenen Gebetszeiten geschaffen hat, an die er sich selbst in Freiheit bindet?" (17).

⁵ Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie, Zürich 1993; dazu meine Rezension in: ThPh 68 (1993) 619-621.

setzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt? Waren wir einmal gut zu einem Menschen, von dem kein Echo der Dankbarkeit und des Verständnisses zurückkommt, und wir auch nicht durch das Gefühl belohnt werden, 'selbstlos', anständig usw. gewesen zu sein?⁶

Wenn ja, dann - meint K. RAHNER - haben wir [nicht einfach in solcher Nacht, sondern im darin Gut-sein-können!] die Erfahrung des Geistes gemacht - und faktisch, kann er als Gläubiger sagen - die des Übernatürlichen, also des Heiligen Geistes, also des lebendigen Gottes.

Er spricht von der Sehnsucht derer, die das einmal haben kosten dürfen, und es ist auch von einer "gleichsam weißen, farblosen und ungreifbaren Seligkeit" die Rede (108). Doch vor allem gilt, daß darin nicht nur alles "Greifbare und Angebbare, das Genießbare versinkt", sondern daß "alles nach tödlichem Schweigen tönt, wenn alles den Geschmack des Todes und des Unterganges erhält" (ebd.).

3. Man sieht, in welcher harten Weise sich hier "Frömmigkeit" und "Weltlichkeit" verbinden. Und wie wenig dies einem gewissen religiösen Konsumismus (Wochenend für Wochenende unterwegs zu Selbsterfahrungen) entgegenkommt. - Inwiefern jedoch andererseits hat dies mit Gott und näherhin mit Jesus Christus zu tun? Meldet sich nicht der Verdacht, hier komme seinerseits unausgewiesenes Wunschdenken ins Spiel? - Dazu sind nun erst einmal die beiden Auslassungen im zitierten Abschnitt nachzutragen:

[zum Gehorsam:] ... sondern bloß wegen jenes Geheimnisvollen, Schweigenden, Unfaßbaren, das wir Gott und seinen Willen nennen?

Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt, wo man sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, dort, wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo sie erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, dort, wo man scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, dort, wo es wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, dort wo alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint?⁷

Es geht also nicht bloß um die Einsamkeit und Riskiertheit des Bewußtseins- oder Freiheitswesens Mensch als solchen, wie den Text ein Außenstehender vielleicht läse. Auf die genannten Erfahrungen spricht Pater RAHNER vielmehr den Glaubenden an: jemanden, der sich wissentlich und willentlich auf Gott bezieht; der versucht, ihn zu lieben, d.h. sein Gebot zu erfüllen (Joh 14,21 - und dem das auch manchmal "gelingt"). Er ist also nicht erst *durch* diese Erfahrung zum "Frommen" geworden - gar nur in einer "Leerlauf"-Handlung aus frustriertem Wunschdenken (wofür die vergleichende Verhaltensforschung eindruckliche Beispiele vorlegt⁸).

Christus-Glaube

1. Woher, auf welchem Weg der Glaubende zu Jesus Christus und zu Gott gefunden hat, können wir jetzt schon darum nicht untersuchen, weil hier ein jeder seine ganz persönliche Geschichte hat. Doch ein doppeltes ist festzuhalten. Einerseits bedarf es wohl dieser Erfahrungen, damit der Glaubende wirklich ein solcher bleibt; andererseits sind es gerade derartige Erfahrungen, also weniger "belohnende", beschwingende Bestätigung als radikale "Prüfung", unerbittliches In-Frage-stellen.

Um dies zu bestehen, braucht der Mensch Hilfe. RAHNER spricht von der Notwendigkeit einer "Mystagogie", die uns konkret zu lehren hat, "*diesem* Gott nahe zu sein" (VII 23). "Mystagogie" besagt: Einführung ins Geheimnis. Sie hat zwei Etappen. Zuerst in die Abgründigkeit des unsagbaren Gottes. Sodann in das göttliche Gnaden- und Nahe-sein dieses Unfaßlichen.

⁶ Über die Erfahrung der Gnade: III (1956)105-109, 106f (1954).

⁷ Sprachmängel wie das "Unerhörte" und vor allem die Doppelungen von "scheinbar" und "scheint" lassen die emotionale Beteiligung des Autors ahnen.

⁸ G.VOGEL/H.ANGERMANN, dtv-Atlas zur Biologie, Neuausg. München 1984, 2, 405.

"Wenn du begreifst, ist es nicht Gott", lautet ein oft zitiertes Wort AUGUSTINS.⁹ In diesem Sinne gilt, "daß des Menschen Grund der Abgrund ist" (VII 23). So lange wir also Grund unter den Füßen haben, ist dies nicht *der* Grund. So lange uns unsere religiösen Erlebnisse "etwas geben", so lange ist dies nicht Gott, dessen "Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt..., je näher uns seine ihm selbst mitteilende Liebe kommt" (ebd.).

Doch müssen wir über diese ersten Einführungsschritte hinaus. Blieben wir hier stehen, dann ließe sich ein Erwerben und Haben durch Verzicht entwerfen.¹⁰ Theoretisch genommen in einem Anthropomorphismus negativen Vorzeichens: Gott würde statt durch Umfassen (Einbegreifen) "de-finiert" = abgegrenzt durch Aussparung (Ausgrenzung). Bestimmt hätte der Mensch ihn derart nach wie vor: jetzt "als dialektisches Nein zu einem *erfahrenen* bestimmten Ja" (23 - darum ist auch negative Theologie nur eine Stufe).

Demgegenüber ist gerade dieses unfäßliche Schweigen anzureden, wider die Anfechtung, nur die eigene Sehnsucht bevölkere das leere Nichts. Es gilt, "Gott anzurufen und ihn, den Unsagbaren, zu nennen" (22), "zu ihm 'Du' zu sagen", ohne Angst, "man könne ihn gerade dadurch verlieren, indem man ihn beim Namen nennt" (23). Aber bei welchem Namen?

"Solche *christliche* Mystagogie muß natürlich auch wissen, wie Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, in sie hineingehört." Das erst führt "in die Tiefe des Christlichen im eigentlichen Sinne" (ebd.).

Systematisch-theoretisch soll das hier und jetzt gerade nicht erörtert werden. Also treten wir nicht in die Diskussion um RAHNERS "transzendente" Christologie ein.¹¹ Im Vorwort zu Band XII der Schriften hat er als "Grundlage... für das gesamte Theologisieren" seiner "auf eine ganz spezifische Erfahrung hingewiesen", "zu der Ignatius von Loyola durch die Exerziten, die geistlichen Übungen anleiten und führen möchte" (8). Darin geht es, wie heute wieder gewußt, nicht um eine "Reihe frommer Betrachtungen..., die man bei gutem Willen immer und überall mit Nutzen anstellen" kann, sondern um Lebenswahl, in Unterscheidung der Geister - aus dem Gegenüber zu Jesus Christus.¹²

Wir dürfen dies Gegenüber zu Jesus und die Anteilnahme an seinem Leben "nicht zu einer gleichsam imaginär-ethischen verdünnen" (BzE 118). In ihm hat unser Gott sich als menschlich bestimmt hat und so den Menschen als jenes Geschöpf offenbart, zu dem der Sohn in Gott werden kann und es - unwiderruflich - in der Tat geworden ist. So begegnet diesem Jesus, wer sich von ihm "die letzte Wahrheit seines Lebens sagen läßt" (115).

2. Aber diese Wahrheit ist nicht einfach die des Menschen als solchen, sondern jeweils einmalig die deine und meine. Ihr entspricht darum nicht zuerst "die Beobachtung moralischer Maximen, die in Jesus vielleicht exemplarisch verwirklicht wären..., sondern das mitvollziehende Einschwingen in gerade sein Leben und darin in das uns geschenkte innergöttliche Leben" (121). Dies in der Weise, wie es dem je Einzelnen geschenkt wird.

RAHNER weiß, daß man dies in "eine narzißhafte Introvertiertheit" (122) pervertieren kann. Darum schärft er die grundsätzliche Gehorsamsgestalt der Nachfolge ein; doch kommt es ihm gerade auf die "nicht immer leicht und schmerzlos" zu findende Einheit von Eigenentscheidung und Unterordnung an. Grundsätzlich besagt dies erst einmal den Mut zu vollem und wirklichem Menschsein: "zum Dasein im Alltag,... in der Ausgeliefertheit an die eigene und fremde Banalität, der Enge der Verhältnisse" (124), unter Verzicht auf die Flucht in heroische Utopien. Hinzukommt das konkrete Ärgernis eines Lebens, das an fast allem vorübergeht, "von dem wir meinen, daß es unser Leben eigentlich erst reich und erfüllt macht" (125), in

⁹ Serm 117, 3, 5.

¹⁰ "Ideologie der Transmanenz": Konturen der Freiheit (Kap. 2²⁴) 50f; Opfer als Taktik: Lernziel Menschlichkeit (Kap. 7²²) 82-86.

¹¹ Theologie und Anthropologie: VIII 43-65.

¹² K.RAHNER, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitenbuch, München 1964 (= BzE), 12. Siehe hierzu besonders K.P.FISCHER, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg ²1975; DERS., Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung, Mainz 1986.

einer eigentümlichen Weltdistanziertheit, welche die Tradition klar bekannte und die auch heute noch Nichtchristen am Christentum oft deutlicher bemerken als moderne Christen selbst.¹³

Dabei ist dieser Abstand das Gegenteil mangelnden Engagements. IGNATIUS fordert, "daß der Exerzitiant den *Mut zu einer bindenden Wahl* aufbringt, die sein Leben konkret trifft" (BzE 129, Hervorhebung K.R.).

3. Dazu wird es nötig, zurück auf IGNATIUS selber zu blicken. Die "Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute"¹⁴ hat ihre Basis in der "unmittelbare[n] Gotteserfahrung" (10).

Ich habe Gott erfahren, den namenlosen und unergründlichen, schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir... Gott selbst habe ich erfahren, nicht menschliche Worte über ihn... wenn ihr euren von einem untergründigen Atheismus gehetzten Skeptizismus über eine solche Behauptung bis zum äußersten, und zwar nicht nur in gescheit redender Theorie, sondern auch in der Bitterkeit des Lebens, kommen laßt, dann könnt ihr dieselbe Erfahrung machen. Dann tritt nämlich ein Ereignis ein, in dem (bei allem biologischen Fortleben) der Tod als radikale, sich nur durch sich selbst ausweisende Hoffnung *oder* als die absolute Verzweiflung erfahren wird und in diesem Augenblick Gott sich selber anbietet. (11f)

An dieser Erfahrung sind zwei Dinge wichtig.

Erstens ist dieser unbegreifliche Gott der Schöpfer der Welt. Und das sagt nochmals zweierlei: einerseits die Nichtigkeit alles Geschöpflichen - darum die Todesgestalt dieser Erfahrung; andererseits das geschenkte Doch-Sein von allem. So ist Gotteserfahrung die Erfahrung der "Neigung Gottes zur Welt". "Die nichtige Kreatur wird unendlich wichtig, unsagbar groß und schön, weil beschenkt durch Gott selbst mit ihm selbst" (16).

Zweitens zeigt dieses Schaffen, die "Neigung Gottes zu dem, was nicht Gott ist" (17), sich als trinitarisch. (Das hat, wie man zugeben muß, bei RAHNER nicht den Stellenwert, den es bei IGNATIUS hat, [was wohl auch seinen Akzent auf Gottes Nacht und Ferne mitbedingt,] muß aber eben darum eigens angesprochen werden.) Zentral ist hier die Vision von La Storta. Nach dem Diktat des IGNATIUS selbst: "Als er eines Tages einige Meilen vor der Ankunft in Rom in einer Kirche weilte und dort betete, hat er eine solche Umwandlung in seiner Seele verspürt und so deutlich eine Schau gehabt, wie Gott der Vater ihn Christus Seinem Sohn zugesellte, daß er daran überhaupt nicht mehr zu zweifeln wagen konnte, Gott der Vater habe ihn Seinem Sohne zugesellt."¹⁵

Mit dieser Vision hat der Ordensstifter bekanntlich den Namen "Gesellschaft Jesu" begründet. Doch reicht ihre Botschaft darüber hinaus. Schöpfung als solche ist letztlich nur trinitarisch zu denken. Das Angenommensein des Geschöpfes besteht in der Hineinnahme seiner in die Liebe der drei göttlichen Personen. Nur so kann es leben: jenseits der heillosen Alternative zwischen gott-loser Einsamkeit und Welt-Verlorenheit des Irdischen oder seinem Verschwinden in den finsternen Geheimnis-Abgrund eines Vampir-Göttlichen hinein.

Der Leser wird fragen, ob nun solch trinitarische Mystik dem Christen der Zukunft zugesagt (um nicht zu sagen: zugemutet) werden solle. Auf dem Weg zu einer Antwort darauf hören wir nochmals in die Ignatius-Rede hinein.

¹³ J.SPLETT, Wenn Christen "Heimat" sagen..., in: K[ath]S[ozialeth.]A[rbeitsstelle] (Hg.), Zu Hause sein in Gottes Welt. Fastenaktion 1986, Hamm 1986, 9-10.

¹⁴ K.RAHNER/P.IMHOF/N.LOOSE, Ignatius von Loyola, Freiburg 1978, 10-38 (= RI). "Meine 'Rede...' könnte man als eine Art Testament ansehen. Beim späteren Lesen ist mir das bewußt geworden." Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren (Hrsg. P.IMHOF/H.BIALLOWONS), Düsseldorf 1986, 128.

¹⁵ IGNATIUS V. LOYOLA, Der Bericht des Pilgers (B.Schneider), Freiburg ³1977, Nr. 96; hier nach: P.KNAUER, Ignatius von Loyola. Gott finden in allen Dingen, in: J.SUDBRACK (Hrsg.), Zeugen christlicher Gotteserfahrung, Mainz 1981, 113-131, 114.

Auf jeden Fall aber dürft ihr heute nicht der Versuchung unterliegen, die schweigende und weislose Unbegreiflichkeit, die wir Gott nennen, könne oder dürfe, um sie selbst zu sein, sich nicht selbst in freier Liebe euch zuwenden, euch zuvorkommen, euch von eurer innersten Mitte, in der er da ist, selbst ermächtigen, diesem Namenlosen Du zu sagen (18).

Erst in dieser Neigung zu uns zeigt sich das wahre Wunder der Unsagbarkeit Gottes, die sonst als "leere Formalität" nochmals unserer "Metaphysik untertan" bliebe. Davon aber zu reden bedeutet, von Jesus zu sprechen.

Mein Verlangen nach dem Heiligen Land war die Sehnsucht nach Jesus, dem konkreten, der keine abstrakte Idee ist. - Es gibt kein Christentum, das an Jesus vorbei den unbegreiflichen Gott finden könnte. Gott hat gewollt, daß viele, unsagbar viele ihn finden, da sie Jesus nur *suchen* und, wenn sie in den Tod stürzen, eben doch mit Jesus in seiner Gottverlassenheit sterben, auch wenn sie dieses ihr Geschick nicht nach diesem gebenedeiten Namen nennen können, da Gott diese Finsternis der Endlichkeit und Schuld nur in seine Welt hineingelassen hat, weil er sie in Jesus zu seiner eigenen machte (19).

Jesus nun ist es, der in den Exerzitien zum Dienst ruft. Wenn nämlich Gott erfahren bedeutet, seine Neigung zur Welt zu erfahren, und wenn konkret "dieses andere, dem sich Gott zuneigt, der nächste Mensch und kein Ding ist" (17), dann führt Gotteserfahrung in die Welt.

Die Liebe zu Gott, die die Welt untergehen zu lassen scheint, ist Liebe der Welt, die die Welt mit Gott liebt und so erst ewig aufgehen läßt (17).

Praxis

1. So aber wird die eigene Qualität dieser Mystik und die wahre Bedeutung ihrer "Weltlichkeit" deutlich. Sie ist praktisch. Glaube ist Befreiung zum Handeln. "Ignatianische Mystik läßt sich als 'Gott unseren Herrn in allem Suchen (Finden)' charakterisieren" (KNAUER 125). Und dies besagt wieder ein doppeltes:

Einmal fallen *Gott suchen* und *Gott finden* zusammen. So heißt es im Brief an P. A.BRANDÃO vom 1. Juni 1551 (zum Gebet der Jesuiten-Studenten), sie könnten sich "darin üben, die Gegenwart unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, wie im Umgang mit jemand, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Verstehen und in allem, was wir tun; denn es ist wahr, daß seine göttliche Majestät durch Gegenwart, Macht und Wesen in allen Dingen ist. Und diese Weise zu meditieren, indem man Gott unseren Herrn in allen Dingen findet, ist leichter, als wenn wir uns zu den abstrakteren göttlichen Dingen erheben und uns ihnen mühsam gegenwärtig machen."¹⁶

Wer sucht, hat eben, oder besser: ist bereits gefunden.¹⁷ Suchen wie Finden geschieht "im Geist". "Es verhält sich hier ähnlich wie mit der Vaterunser-Bitte 'Dein Wille geschehe': Gottes eigentlicher Wille ist, daß wir uns von ihm geliebt wissen." Dies geschieht, wie erwogen, als Hineinnahme in seine ("im Himmel") innergöttliche Liebe. "Und gerade darin, daß ein Mensch nach dem Geschehen dieses Willens auch 'auf Erden' verlangt, geschieht das, was Gott will: daß der Mensch von der Liebe Gottes her lebt"(KNAUER [Anm. 15] 126).

Damit ist das zweite genannt. Was gesucht und gefunden wird, ist nicht einfach Gott, sondern er in seiner Neigung, seinem Willen. So faßt JOSEF STIERLI die Einheit von Suchen und Finden als die von Aktion und Kontemplation. Das Gott finden sei die ureigene Art der Ignatianischen Dreifaltigkeitsmystik. "Die[se] 'Kontemplation' der trinitarischen Mystik wird zur 'Aktion' des 'Gottsuchen in allen Dingen'."¹⁸ Die Exerzitien münden in die Betrachtung zur Erlangung der Liebe (Nr 230ff). Hier soll der Übende erwägen, "wie Gott sich in allen geschaf-

¹⁶ IGNATIUS V. LOYOLA, Briefe und Unterweisungen (P.KNAUER), Würzburg 1993, 350.

¹⁷ B.PASCAL, Pensées (1. Exk.²²) 919/553 u. 929/55 (Das Mysterium Jesu).

¹⁸ Das Ignatianische Gebet "Gott suchen in allen Dingen", in: F.WULF (Hrsg.), Ignatius von Loyola - Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 153-182.

fenen Dingen auf dem Angesicht der Erde für mich müht und arbeitet..."(Nr. 236).¹⁹ Er soll "schauen, wie alle Güter und Gaben von oben herabsteigen... so wie von der Sonne die Strahlen herabsteigen, vom Quell die Wasser usw" (Nr. 237).

2. Das klingt neuplatonisch und hat doch "nichts von jenem neuplatonischen Intellektualismus, wie er sich auch in der christlichen Mystik bis zur Theorie der großen Meister zeigt... Darum heißt für Ignatius 'Gott suchen in allen Dingen': durch demütiges Gebet und eigenes Bemühen in allen fälligen Entscheidungen des menschlichen Lebens nach dem göttlichen Willen fragen" (STIERLI [Anm. 18] 171).

Hier wäre der Ort, auch von der Kirchlichkeit des IGNATIUS und der Christen zu handeln (in seiner Rede 26-29). Darum hat RAHNERS Beitrag über die künftige Frömmigkeit eben hiermit begonnen: mit der dankbaren Erinnerung an das zu wahrende Erbe. Doch mag dieser Hinweis genügen. Eigens aufgenommen sei aber nochmals der Praxis-Aspekt.

Zunächst ist Praxis die Vorbedingung von Erfahrung. Denken wir an die zitierten Erfahrungen zurück. Die Ungreiflichkeit Gottes begegnete im Dienst des Alltags: beim Verzeihen, Opfern, Gehorchen, seine Pflicht tun, dem Gut-sein zu Menschen... Entsprechendes haben wir bei E.LEVINAS gelesen: "Der Satz, in dem Gott zum ersten Mal ins Wort kommt, heißt nicht 'ich glaube an Gott'... Er erfüllt mich nicht mit Gütern..."²⁰

Derart aber wird Praxis nun auch zum Ziel der Erfahrung. Es geht ja um Liebe.

Wenn wir von Liebe hören, ist es gut, nicht zu ausschließlich an die holde Verzauberung der Liebe zwischen den Geschlechtern zu denken, sondern Mt 25 an die Liebe, die alltäglich und manchmal bitter ist, die das Zeichen des Kreuzes an sich trägt und zu der auch die eheliche Liebe gelangt, wenn sie reif und getreu werden will...²¹

Hat LEVINAS mit christenkritischer Note von einer "Religion für Erwachsene"²² gesprochen, so ließe sich zunächst auch RAHNERS Konzept mit diesem Namen bezeichnen. Um den Alltag ist ihm zu tun, der "unversüßt und unidealisiert" bestanden werden soll:²³ als

der Raum des Glaubens, die Schule der Nüchternheit, die Einübung der Geduld, die heilsame Entlarvung der großen Worte und der unechten Ideale, die stille Gelegenheit wahrhaft zu lieben und getreu zu sein, die Bewährung der Sachlichkeit, die der Same der letzten Weisheit ist.

3. Eben in dieser Bewährung jedoch wird nun die Erfahrung Gottes gemacht. Nochmals mit LEVINAS' Worten (ebd. 29): "Die moralische Beziehung vereint also zugleich das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein von Gott. Die Ethik ist nicht die Folge der Gottesschau, sie ist diese Schau selbst. Die Ethik ist eine Optik... Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist."

Im dritten Kapitel wurde dies von KANTS Programm einer Religion als Sittlichkeit bzw. Sittlichkeit als Religion abgehoben. Der Fromme verhält sich durchaus zu Gott selbst. "Die dem Anderen, meinem Nächsten verschaffte Gerechtigkeit schenkt mir eine unaufhebbare Nähe zu Gott"(30). Darum ist das Gesetz zwar eine Anstrengung, doch kein Joch (31): "Es enthält seine eigene Freude, von der sich ein religiöses Leben sowie die ganze jüdische Mystik nährt."

Dementsprechend schreibt RAHNER vom "ewige[n] Wunder" des Alltags und nennt die kleinen Dinge Wassertropfen, "in denen sich der ganze Himmel spiegelt".²⁴

¹⁹ IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen und erläuternde Texte (P.KNAUER), Leipzig/Graz 1978.

²⁰ Kap. 3²⁹.

²¹ K.RAHNER, Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968, 63.

²² Kap. 1²³.

²³ K.RAHNER, Alltägliche Dinge, Einsiedeln 1964, 8.

²⁴ Alltägliche Dinge 9.

Wenn wir losgelassen haben und uns nicht mehr selbst gehören, wenn wir uns selbst verleugnet haben und nicht mehr über uns verfügen, wenn alles und wir selbst wie in eine unendliche Ferne von uns weggerückt ist, dann fangen wir an, in der Welt Gottes selbst, des Gottes der Gnade und des ewigen Lebens zu leben (31).

Dieser Gott des Lebens aber ist für RAHNER selbstverständlich Jesu Christi Gott und Vater. Die vorher zitierte Erinnerung an Mt 25 fährt fort:²⁵

Wer die Hungrigen, Heimatlosen, Eingesperrten und Sterbenden liebt in der Tat - sie stehen in Mt 25 für viele andere, von denen her wir für uns nichts gewinnen -, wer solche liebt²⁶..., der entdeckt ein Kriterium der echten Liebe und übt jene Liebe, die zu Christus Jesus führt.

Gebet

1. "... zu Christus Jesus": Das verlangt unserem Nach-Denken noch einen eigenen Schritt ab. Daß bei aller Betonung der Praxis und der Weltlichkeit/Alltäglichkeit des Glaubens heute wie morgen das Mißverständnis auszuschließen ist, Glaube und Religion könne sich in Ethik und Mitmenschlichkeit erschöpfen, wurde gesagt. Es gibt indes eine zweite und vielleicht für manche heute näher liegende Mißdeutung von RAHNER'S Mystagogie. Sie besteht in einer Vor- und Überordnung des "Transzendentalen" gegenüber dem "Kategorialen", die bis zur Abwertung explizit religiöser Vollzüge geht. Derlei kann sich nicht auf unseren Lehrer berufen.

So ist moderne Religiosität geneigt, das Gebet sich in Meditation übersteigen und "aufheben" zu lassen. Auch die Diskussion um Wort und Schweigen gehört hierher; doch haben wir sie von dieser Fragestellung zu unterscheiden. Es gibt nämlich ein Schweigen sozusagen monologischen Entwerdens, mit dem der Mensch sich der Stummheit eines apersonalen Kosmos, Seins oder auch "Nichts" angleicht, und es gibt das Schweigen eines antwortenden Hörens und Gehorchens.

Ignatianisch mündet nicht das Gebetswort in Meditation, sondern die Meditation in das Gebetswort von Dank, Lob und Bitte.²⁷ Die Bezeichnung "Zwiegespräch" macht selbstverständlich auch K.RAHNER Schwierigkeiten. Die Dialogik des Gebets verortet er gerade in der hier ausführlich dargestellten Geheimnis-Erfahrung.

Doch fügt er erstlich diesem "'transzendentalen' Aspekt" (236) die Konkretion einer bestimmten Entscheidung hinzu. "In solcher Logik der existenziellen Erkenntnis und Freiheit wird das Gebet auch in seiner kategorialen Einzelinhaltlichkeit dialogisch" (237). - Weist sich also einerseits Gotteserfahrung als solche gerade durch ihre Gegenstandslosigkeit aus,²⁸ so führt sie andererseits uns zum "Finden Gottes in allen Dingen". Und dies gerade nicht bloß in unterschiedsloser (gleich-gültiger) Allgemeinheit, sondern als Verweis auf ein bestimmtes einzelnes, "das gewählt, getan oder erlitten werden muß" (135).

2. Und solch konkretem Verweis entspricht dann auch die Konkretheit der Antwort, nicht bloß in weltlich-zwischenmenschlichem Tun, sondern gerade auch als "Wort ins Schweigen" (zu dem gelebte Mitmenschlichkeit - christologisch - "als Tür" zu würdigen ist).²⁹ In der Tat: "Das

²⁵ Ich glaube an Jesus Christus 63f.

²⁶ Im Blick auf so manche Humanismen, von Iwan Karamasoff bis zu "engagierten" Theologen in der Gegenwart, fügt RAHNER hellstichtig ein: "... ohne sie nochmals zu mißbrauchen, indem er die Liebe zu diesen zur Legitimation des Hasses anderen gegenüber macht..."

²⁷ K.RAHNER, Gebet - Zwiegespräch mit Gott? in: J.DE VRIES/W.BRUGGER, (Hrsg.), Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit (FS J.B.LOTZ), Frankfurt/M. 1973, 229-238; mein darauf folgender Beitrag zum Thema jetzt in: Lernziel (Kap. 7²²), Kap. 6.

²⁸ K.RAHNER, Das Dynamische in der Kirche, Freiburg 1958, 117, 129.

²⁹ K.RAHNER, Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität, Freiburg 1971, 73f. Dort 68: "Wenn jemand... ausdrücklich und fest behaupten würde, das explizite und formale persönliche Gebet zu Gott sei ein mythologischer und veralteter Brauch, über den der moderne Mensch, sofern er ehrlich ist, längst hinausgewachsen sei, ist er ein Häretiker..." (Thesen zum Thema Glaube und Gebet).

Gebet ist für KARL RAHNER eine Grunderfahrung des Menschen, nur vergleichbar mit der Liebe, der unsagbaren Freude, der letzten Verantwortung..." (ROMAN BLEISTEIN).³⁰ Für ihn ist der Mensch, wenn er "wirklich ist", was er ist, "das Wesen vor dem namenlosen Geheimnis, das er anbetet: Adoro te devote..." (IV 53). Darum ist RAHNER in seiner Mystagogie zugleich, und keineswegs bloß anhangsweise, ein Zeuge und Verteidiger des Gebets. ("Die Tat mag manchmal ein Gebet sein. Aber das Gebet ist auch eine Tat", hat er an holländische Karmelittinnen geschrieben³¹.) Vor allem ist er von Anfang an - in Reflexion und "vorbetend" - ein Lehrer des Gebets.³²

Aus der Fülle seines Werkes haben die Sammelbände *Rechenschaft des Glaubens* und besonders *Praxis des Glaubens* die einschlägigen Texte gesammelt. Sie schließt als dritter Band die Sammlung seiner veröffentlichten Gebete ab: *Gebete des Lebens*.³³ In der Einführung zu diesem erinnert KARL LEHMANN daran, daß die *Bibliographie Karl Rahner* mit dem Aufsatz des Zwanzigjährigen beginnt: Warum uns beten not tut. Sein erstes Buch sind (1938) *Die Worte ins Schweigen*. Betrachtungen zur Passionsandacht wurden erstmals 1949 unter dem Familiennamen der Mutter: Trescher, veröffentlicht... Doch sind gewiß noch wichtiger die nicht zu lesenden Gebete. Auf die Frage - in einem Rundfunk-Gespräch - "Beten Sie?" hat er geantwortet:³⁴

Ich möchte vorsichtig sagen: Ich hoffe, daß ich bete. Sehen Sie, wenn ich in meinem Leben immer wieder in großen und in kleinen Stunden eigentlich merke, wie ich an das unsagbare, heilige, liebende Geheimnis grenze, das wir Gott nennen, und wenn ich mich dem stelle, auf dieses Geheimnis mich vertrauend, hoffend und liebend einlasse, wenn ich dieses Geheimnis annehme, dann bete ich - und ich hoffe, daß ich das tue.

So beginnt die Sammlung der Gebete mit dem Text:

Inmitten der nahen Unbegreiflichkeit Gottes zu wohnen, von Gott selbst so geliebt zu werden, daß die erste und letzte Gabe die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit selber ist, das ist erschreckend und selig zumal. Aber wir haben keine Wahl. Gott ist mit uns.

Haben wir das nun im Alltag zu leben, so macht es gleichwohl dessen "Ungesüßtheit" aus, daß in der Regel nicht er die tiefen Entscheidungen bringt. Im Alltag sollen wir Menschen sein, "die, biblisch gesprochen, in der Nacht als Knechte auf die Stunde des Kommens des Herrn wachend warten"³⁵. Und dies durch die gelebten Alltagstugenden. Die Weltlichkeit solchen Lebens versteht man indes nur recht, wenn man die Fraglosigkeit mithört, mit der RAHNER bei-läufig einfügt: "Zu diesem Alltag gehört zwar gewiß auch ein 'alltägliches' ausdrücklich religiöses Leben..."(135).

³⁰ Mystagogie und Religionspädagogik, in: H.VORGRIMLER (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (FS K.RAHNER), Freiburg 1979, 51-60, 51.

³¹ Chancen des Glaubens, 90.

³² Man lese nach, was jüngst K.H.NEUFELD über die Rahner-Brüder als Lehrer des Glaubens dargelegt hat, mit einem Sonder-Akzent auf der Freiburger Studenten-"Einkehr" von 1951: A.P.KUSTERMAN/K.H.N. (Hrsg.), "Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe". Hugo und Karl Rahner. Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft, Akademie Rottenburg-Stuttgart 1993, bes. 33-50.

³³ a) ... Karl Rahner-Lesebuch, hrsg. v. K.LEHMANN u. A.RAFFELT, Zürich-Freiburg 1979; b) ... Geistliches Lesebuch, hrsg. v. K.LEHMANN u. A.RAFFELT, Freiburg 1982; c) hrsg. v. A.RAFFELT, Freiburg 1984.

³⁴ KARL RAHNER, Im Gespräch. Bd. 2: 1978-1982 (Hrsg. P.IMHOF/H.BIALLOWONS), München 1983, 81f.

³⁵ Chancen (Anm. 29) 134 (Alltagstugenden).

3. Mit der Alltäglichkeit und Gewöhnlichkeit gelebter Treue zur Tradition hatten wir begonnen. Fassen wir nochmals zusammen. Es geht KARL RAHNER um eine Mystik der Praxis, einer Praxis der Einheit von Gottes- und Menschenliebe. Damit³⁶

rückt die Nächstenliebe aus ihrer Stellung einer partikulären Forderung nach einer abgegrenzten und kontrollierbaren Leistung in die Position eines totalen Lebensvollzugs, in dem wir als Ganze ganz gefordert und überfordert werden, so aber und nur so die höchste Freiheit erringen, die es gibt, die Freiheit von sich selbst.

Als Echtheits-Kriterium wird dann erneut die uns nun bekannte Erfahrung der Dank- und Echelosigkeit berufen, auch die Kirchlichkeit wird angesprochen (samt der Brüderlichkeit [zu ergänzen: und auch Schwesterlichkeit] den Amtsträgern gegenüber), gesellschaftliche und politische Dimensionen, schließlich aber das Bekenntnis. Dessen bedarf es nach draußen - wird doch keinem die Wahrheit bloß für ihn selber geschenkt. Und wenn hier Diskretion gefragt ist, auch die alte Praxis der Arkan-Disziplin zu denken geben sollte, so besagt ungeachtet der Etymologie "mystisches" Christentum keinesfalls einen "verschwiegenen" Glauben.

Vor allem jedoch ist - heute wie morgen - das Zeugnis *unter* Christen lebenswichtig.

Es wird auch in Zukunft wohl verschiedene Stile solcher bekennender Interkommunikation geben; der eine wird bekenntnisfreudiger als der andere sein dürfen, aber im ganzen müßte doch heute in der Kirche eine solche unbefangene Bekenntnisfreudigkeit bei den Christen untereinander³⁷... wachsen.

Überdies gibt es auch noch ganz andere auch vernachlässigte Möglichkeiten [geschwisterlicher] Interkommunikation als die, die wir bisher vor allem ins Auge faßten. Getrauen wir uns noch, einen andern um sein Gebet zu bitten...? Betet ein aufgeklärter Intellektueller, der sich doch noch für einen Christen hält, wirklich für seinen Bruder? (67f)

In solcher Nächstenliebe trifft Geheimnis auf Geheimnis, wobei in beiden "das Geheimnis schlechthin - Gott - anwesend ist" (70). Das klingt, weiß Pater RAHNER, sublim und elitär; doch christliche Anthropologie habe den Mut, dies von allen zu sagen,

auch bei dem normalen Durchschnitt der Menschen, bei denen, die sich mühsam durch ihr Leben frotten, deren Horizonte scheinbar entsetzlich eng sind, die nur getrieben scheinen durch die kümmerlich enge Daseinsorge (73).

Einmal muß nämlich dies Begegnen nicht in reflexer Ausdrücklichkeit geschehen. Sodann aber - und nun erscheint (hier) ein letztes Mal RAHNER'S Erfahrungsexempel - (76)

ereignen sich eben doch vermutlich in jedem Menschenleben Augenblicke, in denen die nüchterne Alltagsliebe, die kaum von vernünftigem Egoismus unterschieden werden kann, plötzlich vor die Alternative gestellt wird, zu lieben ohne Lohn, zu vertrauen ohne Rückversicherung, zu wagen, wo einem scheinbar nur ein sinnloses Abenteuer zugemutet wird, das sich nie rentieren kann.

Wie entscheidet sich derart herausgeforderte Freiheit? Läßt sie sich ein, dann geschieht es, daß der Mensch dem Gott-Geheimnis begegnet und in diesem mystischen Geschehen auch inskünftig "der Gerechte aus dem Glauben lebt" (Röm 1,17). Christlicher Glaube hat die Überzeugung, daß mit Gottes Gnade (78)

in der Demut eines gewöhnlichen Alltags jener letzte Verzicht und jene letzte Übergabe an Gott geschehen kann, die uns an der letzten Tat Jesu am Kreuz teilnehmen läßt. Brüderlichkeit, die von der Liebe zu Gott getragen ist und in dieser sich erfüllt...

Zukunft des Glaubens? RAHNER läßt IGNATIUS fragen, ob es einmal Menschen geben werde, die kein Ohr mehr für Gott haben, "die sich immer und mit wirklichem Erfolg verbieten, das Geheimnis schlechthin nahe sein zu lassen, das als Eines und Umfassendes als Urgrund und Urziel namenlos in ihrem Dasein waltet" (RI 37). Ihn könnte das nicht erschüttern, die Ge-

³⁶ K.RAHNER, Wer ist dein Bruder? Freiburg 1981, 40f.

³⁷ "... und auch gegenüber einer profanen Öffentlichkeit..."

schichte der Menschheit sei dann eben zu Ende. Aber so lange es Menschen gibt, die diesen Namen verdienen, wird von Gott die Rede sein. Und um Ihn geht es.³⁸

... es wird immer eine Mystik und Mystagogie der unsagbaren Nähe dieses Gottes geben, der das andere von sich geschaffen hat, um sich selber ihm in Liebe als ewiges Leben zu schenken. Die Menschen werden immer angeleitet werden können, die endlichen Götzenbilder, die an ihren Wegen stehen, zu stürzen oder gelassen an ihnen vorbeizugehen..., 'gelassen' zu werden und so in dieser nur scheinbar leeren Freiheit zu erfahren, was Gott ist.

Und immer wieder werden Menschen dies "im Blick auf Jesus den Gekreuzigten und Auf-erstandenen" wagen. Sie werden sich in diesem Glauben "zur Kirche zusammentun, sie bilden, sie tragen und sie - aushalten". Formen und Sendungen mögen bleiben, sich wandeln oder untergehen. "So oder so bleibt Gott der immer größere".

Doch hätten wir überhaupt derart nach der Zukunft zu fragen? Was uns zukommt, je und je auf uns zukommt, ist das uns gewährte und aufgetragene *Heute*. Vielleicht wäre dem Leser einfach eine kleine RAHNER-Schrift von 1965 zu empfehlen, eine Meditation mit dem Titel *Im Heute glauben*.³⁹ Die Abschnitt-Überschriften: Das Heute des Glaubens - Brüderlichkeit des Glaubens - Bedrohtheit des Glaubens - Radikale Einfachheit des Glaubens - Göttliche Eröffnung des Glaubens. Ihr Schlußwort hat ALBERT RAFFELT an den Schluß der Gebete-Sammlung (Anm. 33 c) gestellt, und ich möchte ihm folgen:

Meine Brüder [und Schwestern], schließen wir leise, damit wir nicht Gottes stilles und doch so mächtiges Gnadenwort in uns durch das anmaßend laute und schwache Menschenwort übertönen. Sagen wir: 'Herr, hilf meinem Unglauben!', gib mir die Gnade des Glaubens an Jesus Christus, unseren Herrn, sein Evangelium und seine rettende Gnade.

³⁸ Auf die Frage: Was verabscheuen Sie am meisten? - "Gottlosigkeit. Aber damit ziele ich nicht auf einen Atheisten, der meint, Atheist sein zu müssen, und seiner Überzeugung redlich und treu Ausdruck gibt." P. IMHOF/H. BIALLOWONS (Hrsg.), Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, Düsseldorf 1986, 41. - An den Schluß meines Beitrags zum transzendentalphilosophischen Ansatz KARL RAHNER'S: Die Bedingung der Möglichkeit, in: B.J. HILBERATH (Hrsg.), Erfahrung des Absoluten - Absolute Erfahrung (FS J. SCHMITZ), Düsseldorf 1990, 68-87, habe ich eine frühere Antwort von ihm gestellt und möchte sie auch hier nicht unterschlagen: "Es gibt zu wenig Menschen, die daran denken, daß im letzten Verstand nicht Gott für sie, sondern sie für Gott da sind... Ich möchte ein Theologe sein, der sagt, daß *Gott* das Wichtigste ist, daß wir dazu da sind, ihn zu lieben, ihn anzubeten, für ihn da zu sein..." Im Gespräch II 166 (oben Kap. 1²²). Siehe - ausgerechnet zu einem Humanismusgespräch über Hoffnung - die "Kapuzinerpredigt" (XIV 405-421, 405): Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft.

³⁹ 1962 hat RAHNER auf dem Hannoveraner Katholikentag vor Mitbrüdern über den "Glauben des Priesters heute" gesprochen. Er veröffentlicht den Text unter neuem Titel in der Reihe der Theologischen Meditationen, denn "wir alle sind Geistliche, sind Priester: das 'königliche Priestertum' (1 Petr 2, 9). Und insofern gilt das in dieser Meditation zu Betrachtende einem *jeden* Christen" (7).

III. SELBST-MITTEILUNG

9. DAS ÄRGERNIS VON GOTTES MENSCHLICHKEIT

XENOPHANES aus Kolophon kritisiert die Lehrer der Griechen: "Homer und Hesiod haben den Göttern alles zugeschrieben, was bei den Menschen schändlich ist und getadelt wird: zu stehlen, die Ehe zu brechen und sich gegenseitig zu betrügen."¹ "Aber die Sterblichen meinen, die Götter seien geboren und hätten solche Kleider wie sie selbst, eine Stimme und einen Körper" (167). "Die Äthiopier sagen, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker behaupten, die ihren hätten hellblaue Augen und rote Haare (168). "Aber wenn Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten oder mit ihren Händen malen und Bildwerke vollenden könnten, wie das die Menschen tun, dann würden die Pferde die Göttergestalten den Pferden und die Rinder sie den Rindern ähnlich malen..." (169).

Dabei ist "ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder dem Körper noch der Einsicht nach in irgendeiner Weise den Sterblichen gleich" (170). "Als ganzer sieht er, als ganzer denkt (versteht) er, und als ganzer hört er" (172). "Ohne Anstrengung, durch das Denken seines Geistes erschüttert er alles" (171).

Gott der Ganz-Andere

Große und zu Recht berühmte Sätze. Doch auch ihrerseits zu korrigieren.² Denken wir an Ägypten. Hier stellen Menschen ihre Götter nicht als Menschen dar, und nicht bloß "Untergötter", gar Tierfetsche, sondern ausgerechnet den "Hochgott": Der große Horus hat Falkengestalt.³ Andererseits, könnte ein Kritiker anmerken, rede gerade XENOPHANES anthropomorph, wenn er Gott durch Geist- und Denkkraft bestimmt. Nicht als wäre der Mensch reiner Geist; doch ist offenbar die "Denkkraft" das Besondere an ihm, das ihn vom Tier unterscheidet.⁴

Wir werden auf diese Frage zurückkommen müssen. Zunächst genüge, daß XENOPHANES wie Ägypten darin übereinkommen, die Andersheit des Göttlichen herauszustellen. Bei HOSEA heißt das: "Gott bin ich, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte" (11,9).⁵ Dabei sammelt sich die Spannung in den Schlußworten: heilig - inmitten.

Denn "heilig" meint - entgegen dem heute üblichen Verständnis - zunächst nicht moralische Vollkommenheit, sondern Selbstvorbehaltenheit, Unzugänglichkeit, Fremdheit, eben das Einzig- und Ganz-Anders-sein der Gottheit. Diese verzehrende Hoheitlichkeit führt dazu, daß man mit Gott nur durch Mittler verkehrt. Durch irdische Mittler wie Mose (Ex 20,18f) - oder noch in der Neuzeit Künstler und Dichter⁶ - sowie durch himmlische Zwischenwesen, Untergötter, Heilige. Religionswissenschaftlich spricht man vom "deus otiosus" als dem untätigen Hochgott.⁷ Solche Andersheit ist dann wiederum nicht mehr so gänzlich anders, als was man auch von hiesigen Autoritäten kennt.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt analytische Reflexion. Das Andere kann auch als Ganz-Anderes nicht so ganz anders sein wie behauptet; denn um so benannt zu werden, muß es offenbar doch in einer gemeinsamen Sphäre begegnen. So ist man selbst zum Anderen

¹ KRS fr. 166.

² "Kein Mensch hat hinsichtlich der Götter... das gesehen, was klar ist, und es wird auch keinen geben, der es gesehen hat. Denn selbst wenn es jemandem gelänge, in höchstem Maße Vollkommenes zu sagen, wäre er sich dessen trotzdem nicht bewußt" (186).

³ G.WIDENGREN, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, 76 u.116.

⁴ Mit P.SINGER wäre entsprechend der Anthropomorphismus als Speziesismus zu bezeichnen. Praktische Ethik, Stuttgart 1984, Kap. 3.

⁵ Auch hier wird der Kontext noch eigene Erörterung finden. Jetzt schon nur dies, daß die begegnende feministische Übersetzung "kein Mann" der gemeinten Andersheit nicht gerecht wird (vgl. Jes 55, 8f: "Meine Gedanken sind nicht eure..."; 49,15: "... wenn sie ihn vergessen würde: ich nicht").

⁶ Vgl. bes. F.HÖLDERLIN, Dichterberuf, Brot und Wein VII, Wie wenn am Feiertage... Kl. Stuttgarter Ausg. II 47, 98, 122-124; doch auch die Rolle, die ST.GEORGE und R.M.RILKE für viele gespielt haben (von GOETHE als Lebensmeister bis heute zu schweigen).

⁷ WIDENGREN (Anm. 3) 53 (und Index).

ein Anderer. Man "definiert" sich gegenseitig, was dem Wortsinn nach sowohl bestimmen wie begrenzen bedeutet.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL hat das für die Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem vorgeführt.⁸ Das Unendliche bloß ins Jenseits gesetzt, wird damit "selbst als ein Endliches gesetzt" (198). Das endliche Bewußtsein aber, auf sein Endlichsein versteift, beharrt eben darin unendlich auf sich. "Dieser Standpunkt gibt sich nun zunächst an als den der Demut, und diese seine Demut besteht darin, daß das Ich das Unendliche, das Wissen und Erkennen Gottes von sich ausschließt, Verzicht darauf leistet und sich als Endliches dagegen bestimmt. Aber diese Demut widerlegt sich damit selbst, ist vielmehr Hochmut, denn ich schließe eben das Wahre von mir aus, so daß ich als dieser im Diesseits allein das Affirmative und das an und für sich Seiende bin, wogegen alles Andere verschwindet" (199).

Die oben in den Exkursen zitierten Proben militanter Agnostik wären leicht zu vermehren. Literarisch agiert solchen Finitismus etwa JACQUES PRÉVERT aus⁹:

Vater unser der du bist im Himmel
Bleib dort
Und wir werden auf der Erde bleiben
Die mitunter so herrlich ist
Mit ihren Mysterien von New York
Mit ihren Mysterien von Paris
Die das Mysterium der Dreieinigkeit durchaus aufwiegen

Soll also, statt bloß von so etwas *geredet*, das Ganz-Andere *gedacht* werden, dann kann dies offenbar nur so geschehen, daß man es als das *Nicht-Andere* an-denkt. Diesen Gottesnamen hat mit großer Freude und Dankbarkeit der Philosoph und Theologe NIKOLAUS VON KUES gefunden, wohl im Winter 1461/62.¹⁰ Das Geschöpf ist zu den anderen Geschöpfen wie zu seinem Schöpfer ein je anderes Etwas (aliquid = aliud quid). Gott aber ist weder derart ein anderes unter anderem/n, *wie* wir dies sind, noch ist er etwas anderes *zu* unserem Anders-Sein, also ein anderes *als* wir. Er ist eben überhaupt nicht anders, sondern schlechthin das Nichtandere - mit einer dreieinen Formel gesagt, die den CUSANUS fasziniert: Gott ist jenes Nichtandere, das nicht(s) anderes ist als Nichtanderes (Kap 1 u. 5). "Alles andere" demgegenüber ist - (ein) anderes. Und zugleich doch - gerade so - "*nichts anderes als anderes*" (Kap 9 u. 10), also seinerseits durch das Non-aliud bestimmt, ohne es/Ihn nicht seinsmöglich, ja nicht einmal zu denken.

Das ist nun hochabstrakte Spekulation. Ihr will der Kardinal ja Wegleitung geben. Aber bei aller Freude am Denken ist sie nicht Selbstzweck. Für unsere Frage erlaubt sie, die Streitfrage des sogenannten Anthropomorphismus korrekt zu situieren und sachgerecht zu erörtern.

Anthropomorphismus?

Anthropomorphismus erklärt der Fremdwörter-Duden als "Vermenschlichung, Übertragung menschlicher Gestalt und menschlichen Verhaltens auf andere Wesen, besonders in der Gottesvorstellung." Wenden wir uns zunächst dem zweiten Wortteil, der Morphe = Gestalt zu. Immer wieder wird hierzu, auch und gerade von Atheisten, das biblische Bilderverbot zur Sprache gebracht.

1. Nicht von ungefähr selbstverständlich, denn was können Menschen noch sagen, wenn sie sich die Bild-Sprache verbieten lassen? Nicht so verständlich, wenn man dem auch in Theolo-

⁸ Sämtl. Werke (GLOCKNER), z.B. XV 191-210.

⁹ Gedichte und Chansons (K.KUSENBERG), Hamburg 1962, 24f.

¹⁰ NIKOLAUS CUSANUS, Vom Nichtanderen - De non aliud (P.WILPERT), Hamburg 1952; zur Entstehung und Entdeckung des offenbar nicht vollendeten Tetralogs (mit dem Titel "Directio speculantis"): XVIIff. Zur Aussage: P.BOLBERTZ, Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk "De non aliud", Leipzig 1989.

genkreisen begegnet, mit Plädoyers für das Schweigen - als dächte auf Dauer der Mensch noch an den, von dem und zu dem er nicht mehr spricht.¹¹

Natürlich hat man nicht unaufhörlich zu reden (auch dies Buch, und vorher das Kapitel, kommt zum Ende - um der Widerrede Raum zu geben). Schweigen aber bedeutet anderes als Verstummen: es muß (er)klären, was es (v)erschweigt.¹² Und von denen, die unentwegt Satz 7 aus L.WITTGENSTEINS *Tractatus* zitieren, läßt sich vielleicht doch mancher auch von dem Anstoß bewegen, auf den man im Nachlaß F. WAISMANNs trifft (zu HEIDEGGER ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. "Das hat schon der heilige AUGUSTINUS gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!"¹³

Menschen der Bibel wissen Gott als Redenden, und Christen wissen, daß im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war - und ist (Joh 1,1). Es genügt nicht einmal ohne weiteres, zu lehren, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott sein ewiges Schweigen gebrochen.¹⁴ Denn in Jesus Christus wurde nicht etwa das Schweigen Wort, vielmehr das ewige Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs - beschränkt auf die innere "sacra conversazione" - "unbezeugt gelassen" (Apg 14,17). Nicht allein wurde alles, was geworden ist, durch das Wort (Joh 1,3),¹⁵ sondern obendrein hat Gott "viele Male und auf vielerlei Weise... zu den Vätern gesprochen" (Hebr 1,1 - und die christlichen Lehrer nennen auch die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann HANS URS V.BALTHASAR entschieden klarstellen, "daß trotz vieler entgegengesetzter Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist"; braucht Gott in seinem Wort sich doch "nirgendwo selbst zu negieren..., um sich besser, göttlicher zu bekunden."¹⁶ Derlei kommt erst aus der Begegnung mit nicht-christlicher religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie.

2. Wird aber nun dem Zeugen zu reden gestattet, dann stellt sich sofort die Frage nach der rechten Redeweise. Bei Theologen, die von den Naturwissenschaften beeindruckt sind (oder waren?), kann man dann lesen, "streng genommen sollte es nur in einer formalisierten Sprache erlaubt sein, über Gott zu sprechen (wie es etwa einem Physiker nur erlaubt ist,

¹¹ Da aber -logen *per definitionem* reden, sprechen sie nunmehr einerseits über ihr Nicht-sprechen-Können, andererseits inhaltlich über den Menschen und seine privaten wie gesellschaftlichen Probleme. Dem Anthropomorphismus entkommt also solche Theologie, indem sie - à la FEUERBACH - Anthropologie wird.

¹² ST.J.LEC (Alle unfrisierten Gedanken, München 1982, 12): "Ohne die Kenntnis der fremden Sprache wirst du niemals das Schweigen des Ausländers verstehen können."

¹³ Schriften 3 (Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt/M. 1967, 68f. AUGUSTINUS (Kap. 5⁴⁶): "vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt." - Was Anm. 11 bei Theologen kritisierte, wünscht so positiv F.STIER von der nicht-theologischen Wissenschaft: sie sollte "wenigstens davon sprechen, daß sie darüber schweigen muß, weil sie davon nicht sprechen kann... der Grenzen ihrer Kompetenz bewußt". Vielleicht ist irgendwo Tag, Freiburg 1981, 240. Ebd. seine Notiz zum "vielbeschworenen Pluralismus", der besser (GOETHE) "Vielmeinerei" hieße. - Zu Ansprüchen an die Sprache aber (siehe Kap. 7³⁸) eine Anmerkung M.HEIDEGGERS selbst: "Statt das oft gesagte 'individuum est ineffabile' immer neu zu wiederholen, wäre es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das 'fari' haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der 'Gesamtpersönlichkeit' gründet..." Wegmarken (GA 6), Frankfurt/M. 1976, 39f (Anmerkungen zu K.JASPERS' *Psychologie der Weltanschauungen*).

¹⁴ Siehe IGNATIUS V. ANTIOCHIEN (Kap. 7³⁹ - nach Weish 18,14 u. Röm 16,25). Vgl. H.WALDENFELS, An der Grenze des Denkbaren, München 1988, Kap. 5: Wort und Schweigen.

¹⁵ Vgl. W.KERN, Gott schafft durch das Wort, in: *Mysterium Salutis* II 467-477.

¹⁶ Bibel und negative Theologie, in: W.STROLZ (Hrsg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg 1984, 13-31, 13; vgl. Theologik (Kap. 7¹) II 80-113 (Kap. 7^{33ff}).

sinnvoll und widerspruchsfrei über ein Elektron in einer formalisierten Sprache zu sprechen, außer der Aussage, daß es eben da sei".¹⁷

Doch ist die bildlose Sprache der modernen Physik nicht bloß unpraktikabel, etwa weil die Richtigkeit der Begriffe in der Rückübersetzung nicht verifiziert werden könne oder eine streng formalisierte Sprache die Verständnisfähigkeit der meisten Gläubigen und Theologen überschreite. Die Unvorstellbarkeit Gottes läßt sich vielmehr prinzipiell nicht mit jener des Psi in der Operatorenmechanik vergleichen (ebd. 53, 71).

Gerade umgekehrt also (H.LENZ): "Da wir in der Religion 'nicht als autonome, kritische Subjekte dem Objekt Gott gegenüber[stehen]', weist WELTE in Anlehnung an THOMAS auf den Unterschied zwischen begreifendem und berührendem Denken hin. Das begreifende Denken ist jenes des Urteilens und Feststellens im Bereich der endlichen Seienden. Der AQUINATE sagt nun: '... comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo.' Das heißt: 'Im Berühren des Unbegreiflichen reicht unser Geist also weiter als dort, wo er sich einrichtet im Begreifen des Begreiflichen. In der Weise des berührenden Denkens wandelt sich die Negativität in eine sublimen Positivität, die als solche nicht positiv aussagbar' und doch von grenzenloser Bejahung erfüllt ist."¹⁸

Über Gott nämlich spricht der Mensch, indem er seine Selbst- und Welterfahrung im Verweis auf beider Grund und Abgrund hin auslegt, welchen er Gott nennt. Das heißt, er stellt nicht Hypothesen auf, bildet nicht eine Theorie, sondern er legt sich auf ein bestimmtes Verständnis des ihm Widerfahrenen fest. Freundschaft heißt eben nicht: Leben mit der Hypothese, daß mein Freund mir beispringt.¹⁹

Ebenso wenig heißt Glauben "Leben mit der Hypothese Gott". Er besagt vielmehr ein Leben aus - nicht bloß privatem - Gedächtnis an Worte und Taten (im Hebräischen das selbe Wort) und daraus in Vertrauen und Hoffnung auf seine Treue. Er spricht sich darum in Erzählung, Dank und Lobpreis, in Hoffnungs-Bekenntnis und Bitttruf aus.²⁰ Und - wie eigens zu erwägen - in Protest und Klage. Im Reden von Gott, doch zuvor und vor allem im Reden zu ihm.

All das sagt gewiß zuerst und vor allem etwas über den so sich verhaltenden Menschen aus. Es meint zunächst "nichts anderes, als daß der Sprechende sich dem, was er Du nennt, vollkommen als Ich übergibt. Du-sagen drückt hier nicht nur den Verzicht aus auf alles Gebrauchen und Verfügen und das Vorstellen nach Begriffen apriori, das Du-sagen setzt jetzt vielmehr zugleich die Einsicht voraus, daß alles, was der Mensch in diesem Verhältnis tut, ursprünglich als Antwort geschieht... In diesem Du-sagen geht es nicht darum, das Absolute als Person zu bezeichnen, sondern sich selbst aus dem Sein in der Beziehung auf das Absolute als Person zu verstehen."²¹

Und doch wird so zumindest mit-gesagt, daß dieses Absolute/Unbedingte derart ist, "daß wir erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß wir uns als Personen zu ihm verhalten müssen"²² - daß wir zu ihm Du sagen müssen. In diesem Sinn hat B.WELTE es das Du-hafte genannt. Das meint, es kann nicht bloß als "nur etwa 'geltende' Idee interpretiert werden",

¹⁷ R.LAY, Zukunft ohne Religion? Olten 1970, 53. Vgl. P.SCHULZ, Ist Gott eine mathematische Formel? Hamburg 1977.

¹⁸ Mut zum Nichts als Weg zu Gott (Kap. 2³¹) 208; die WELTE-Zitate: Ideologie und Religion, in: CGG 21, 79-106, 98; Zeit und Geheimnis, Freiburg 1975, 222 ; THOMAS: Sth I 12, 7 (Gott zu begreifen ist jedweder geschaffenen Vernunft unmöglich, doch wie auch immer Gott mit dem Geist zu berühren ist eine große Seligkeit.)

¹⁹ Kap. 2²¹. Dies übrigens auch schon darum nicht, weil man von Hypothesen - im Dienst des Erkenntnisfortschritts - eigentlich deren Falsifizierung erhoffen sollte.

²⁰ J.SPLETT, Kap. 8²⁷; dann in: Lernziel Menschlichkeit (Kap. 7²²), Kap. 6.

²¹ U.HOMMES, Transzendenz und Personalität, Frankfurt/M. 1972, 202.

²² E.KUNZ, Glaube - Gnade - Geschichte, Frankfurt/M. 1969, 287.

auch nicht bloß als Grenzbegriff unseres Ich und Wir; vielmehr weiß der Glaubende sich von ihm her und auf es hin; daß es uns um es selbst gehen soll (so wie unserem Denken und Reden um Wahrheit).

Dann aber "kommen wir in die Nähe des Bereiches, in dem wir das Wort 'Du' als das gemäße gebrauchen. Was darunter läge, wäre bei weitem zu leer und zu nichtig hinsichtlich der Bedeutsamkeit, auf die wir uns und alles immer schon verstehen und deren lautlosem Anspruch wir uns immer schon finden."²³

Dementsprechend hat FRANZ ROSENZWEIG den Anthropomorphismus-Artikel der Encyclopaedia Judaica kritisiert. "'Unzulänglichkeit der Sprache', 'Beschränktheit des Denkens', 'unsre sinnliche Erfahrung', zuletzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte 'Gott' - so behandelt man heut ein theologisches Problem!"²⁴ Es gehe weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. "Nie wird Gott - was doch die Redensart, daß ihm etwas 'zugeschrieben' werde, still voraussetzt - beschrieben"(528). "Und wenn ein Michelangelo einst ein Bildnis machen wird, so wird er dazu fähig, nicht weil Dawid sang, sondern weil Phidias bildete" (529).

Den "innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden, Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)" sieht er in der "Verirrung der Frühkabbala, Gottes 'Gestalt' auszählen und ausmessen zu wollen" (531). - Für die biblischen "Anthropomorphismen" (mit Gänsefüßchen) benennt er die Doppel-Voraussetzung, daß Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei - aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie "für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet."(533).

Darin, daß er auch die Gott-Rede der Metaphysiker als unerlaubte Beschreibung versteht, muß man ihm nicht folgen. Ein wohlwollender Blick erkennt vielmehr auch sie als Reflexion auf Erfahrung und als Versuch, ihr - angefochten - gegen den Augenschein der Widerlegung treu zu bleiben.²⁵ Um bildhafte Sprache, den Gebrauch von Metaphern, kommt allerdings selbst sie nicht herum. Wieviel weniger eine nicht philosophische Sprache. Und am wenigsten, wie schon gesagt, die Bibel. Was aber ist es dann mit dem Bilderverbot?

Weder Idol noch Abbild

1. "Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch

²³ Heilsverständnis, Freiburg 1966, 106.

²⁴ Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525-533, 527.

²⁵ Warum sollen 'Allmacht', 'Allwissenheit', 'Allgüte' "unerfahrene Hirngespinnste" sein (530), bloß weil der "Versuch, sie aus- und zusammenzudenken," in Schwierigkeiten gerät? Israels anamnetische Geschichtstheologie entfaltet zunächst ihre kosmologischen Implikationen, um dann, in Begegnung mit griechisch-ägyptischem Denken, sich auch metaphysisch auszulegen. W.KERN (Kap. 10¹¹): "Der Schöpfungsglaube ist ein inneres Moment der Selbstrechtfertigung, der konsequenten reflexen Selbstinterpretation des Bundesglaubens"(443). Vgl. E.SALMANN, für den es "nach dem Erlöschen der kultischen, königlichen und prophetischen Repräsentanz Gottes und damit aller heilsgeschichtlichen und messianischen Hoffnungen (einschließlich derer des scheiternden Gottesknechts) die weisheitliche Theologie [ist], die den Blick weitert und die Gegenwart des verstummten und anonym gewordenen Gottes in Kosmos und Ethos wahrzunehmen und darin Hochgemutheit und Resignation als Formen der Frömmigkeit auszulegen weiß" (Der geteilte Logos, Rom 1992, 491).

Die Schwierigkeiten der Metaphysik sind dann keine anderen als die Ijobs oder des hadernd fragenden Psalmisten - bzw. die Not dessen, der in "Gottesfinsternis" doch denen antworten, ihnen "Rechenschaft (logon) geben" will (1 Petr 3,15), die ihn fragen: "Wo ist nun dein Gott?" (Ps 42, 4.11; 79,10; [vgl Jer 2,28; Dtn 32,37]).

auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.", schreibt I.KANT.²⁶ "... kein Gottesbildnis" heißt es nach der Einheitsübersetzung Ex 20,4/Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: "Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen..." So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderen Orts: Ex 20,23: "keine Götter aus Silber... und Götter aus Gold nicht"; Ex 34,17; Lev 19,4: "keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall" Lev 26,1: "keine Götzen (Nichtse)..."; Dtn 27,15: "Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk..."

Das heißt, es muß, wie CHRISTOPH DOHMEN anmerkt, "von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), daß alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen..., nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort 'Bild' abgesteckt wird, so daß also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden."²⁷

Und nähere Untersuchung ergibt, daß ebensowenig die "bildende Kunst" als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern bzw. Götzen im Blick. Und als später das Verbot erweitert wird und nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. "Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden" (21).

Die Probleme religiöser, sakraler und kultischer Kunst lassen sich hier weder historisch noch systematisch behandeln. Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine "der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes" (FIDES BUCHHEIM) als einen verhängnisvollen Abweg.²⁸ (Anders steht es mit Gottes Hand über dem Menschgewordenen - in Bethlehem, am Jordan oder am Kreuz - und vor allem mit jenem symbolischen Dreibild, das wir ANDREJ RUBLEV verdanken.) Zu erörtern indes ist die anthropologische Basis christlicher Kunst, zumal sie auch das Fundament des idolischen Anthropomorphismus darstellt: die sogenannte "Gottebenbildlichkeit" des Menschen.

2. Dieser wie selbstverständlich verwendete Ausdruck²⁹ scheint mir nicht nur unglücklich, sondern falsch - aus dem einfachen Grund, weil Gott nicht "aussieht". Ähnlich gilt das - in der klassischen Analogie-Lehre - für die tradierte Rede von (similitudo) Ähnlichkeit. Wenn das vierte Laterankonzil in seiner berühmten Erklärung die je größere Unähnlichkeit bei noch so großer Ähnlichkeit hervorhebt (DH 806), so muß es sich sagen lassen, dann sei entweder gar nicht mehr von Ähnlichkeit zu reden, nach normalem Sprachgebrauch jedenfalls, oder man komme schließlich doch auf den Gleichheits-Kern in der Ähnlichkeit - sowie auf den der Identität in der Gleichheit.

Historisch ging es ja auch diesen Weg; "denn am Ende des 13. Jahrhunderts hat DUNS SCOTUS und wenig später WILHELM OCKHAM anerkannt, daß die [so gefaßte] Analogie selbst schon ein univokes Element voraussetzt."³⁰

Schon beim wesenhaft leiblichen Menschen steht es so, daß Wörter wie "schwarz" oder "rot", erst recht z.B. "Ursache", dem, was sie meinen, nicht ähneln. Der Leib ähnelt nicht dem

²⁶ I.KANT, Kritik der Urteilskraft B 124 (WW [Kap. 1³] V 365).

²⁷ Religion gegen Kunst?, in: CH.DOHMEN/TH.STERNBERG (Hrsg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987, 11-23,14; vgl. CH.DOHMEN, Das Bilderverbot, Frankfurt/M. ²1987.

²⁸ F.BUCHHEIM, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit, Würzburg 1984, 11. - Meine Sympathie hat ein "bildtheologisches Modell", wonach das Bild "in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung" austrägt. R.HOEPS, Bild und Ikonoklasmus, in: DOHMEN/STERNBERG 185-203, 193, mit Verweis auf C.BRANCUSI, J.POLLOCK und vor allem B.NEWMAN. Siehe Kunst u. Kirche 1993, Heft 1; LebZeug 1995, Heft 4; J. SPLETT, Liebe zum Wort (Kap. 5²⁵), Kap. 8: Das Schöne denken?; Sakral und profan, in: Kirchenmusikal. Jahrb. 68(1984)1-10; Freiheit und Notwendigkeit, in: MThZ 43(1992) 173-182; schließlich den 3. Exkurs.

²⁹ Den Sammelband (mit dem korrekten Titel) *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, leitet L.SCHEFFCZYK (Hrsg.) ein: Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie (IX-LIV).

³⁰ W.PANNENBERG, Analogie und Doxologie, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 181-201, 191.

Ich; und wie sieht Liebe aus, daß eine Gabe sie abbilden könnte? - Bereits hier also wird nicht ein Ur- und Erstbild - mehr oder weniger annähernd - abgebildet; sondern "Unsichtbares" "versichtbart" sich: es erscheint. Besser wäre (gemäß dem Wortsinn von 'Analogie') *Entsprechung*.

Dazu kommen wir nochmals auf den CUSANUS und seine Relations- bzw. Funktional-Ontologie zurück.³¹ Wie ein mathematisches Verhältnis sich in einer Bruch-Formel oder einer Kurven-Graphik darstellen kann - und zwar so, daß jeder Punkt der Kurve - ihm nicht etwa ähnelt, sondern es (in der konkreten Zeichnung stets nur annähernd) präzise "re-präsentiert" - , so gibt sich in jedem Seienden die "Welt": Sie ist, "obwohl weder Sonne noch Mond, doch in der Sonne Sonne und im Monde Mond".³² Und darin - "mediante universo" - erscheint Gott selbst.³³

3. Gott erscheint. Er erscheint nur, doch erscheint er wirklich, und dies in doppelter Hinsicht. *Erstens* erscheint wirklich Er, vermittelt-unmittelbar (wenn auch auf endliche Weise); zweitens ist seine Erscheinung wirklich, d.h., das "Phänomen" muß nicht schwach und "durchscheinend" sein, um ihn "hindurchscheinen" zu lassen. Je dichter, wirklicher es ist, desto wirklicher ist er *erwirkt*. Darum ist der höchste Aufgang schöpferischer Souveränität die Souveränität geschaffener Freiheit.

Siehe dazu R.GUARDINIS Klärungsversuch:³⁴ Das Werkzeug hebt den Stein, das Licht weckt und leitet den Keimling, Überredung gewinnt, Überzeugen läßt einsehen... Liebe gibt ins streng Eigene frei, in einer Weise, daß der Befreite sagen kann: "Ich verdanke ihr alles; aber so, daß ich durch sie überhaupt erst ich selbst geworden bin" (38).- Im Maß wie hier Intensität und "Reichweite" der Einwirkung wachsen, steigern sich deren "Zurückhaltung", ihr Appell an Eigensein und -wirken des Betroffenen, zuletzt dessen Freiheit nicht bloß respektierend, sondern sie eigentlich weckend. (Darum ist in solcher Perspektive Allmacht strikt als Erwirken[können] von Freiheit zu definieren - statt als das Vermögen, alles Mögliche "machen" zu können.)

Zugleich aber steht solche größte Nähe in größtem "Abstand" zum Schöpfer. Wieder in doppelter Hinsicht. Je souveräner zunächst die Freiheit ist (je "ähnlicher" ihm), desto mehr verdankt und schuldet sie ihrem Ursprung (desto "unähnlicher" ist sie also). Und zwar gerade nochmals insofern, als sie, je mehr sie (verwiesen, relativ) ihm verdankt, umso mehr in Wahrheit "hat" und in sich (selbständig, "absolut") ist.

Aus solchem Selbstsein nun wird *zweitens* das Erscheinen selber gegenwändig. Damit ist mehr gemeint als die schlichte, doch ihrerseits häufig vergessene Tatsache, daß die Erscheinung nicht der Erscheinende ist, sondern eben dessen Erscheinung. Es geht vielmehr darum, daß unter Umständen dies Erscheinen ausgerechnet "sub contrario" (MARTIN LUTHER) erfolgt. Hatte es oben zum *Non aliud* geheißen, daß Gott nur in der Weise alles ist, daß zugleich nichts von allem Gott ist, so gilt jetzt: der unsichtbare Gott "sieht" zwar so "aus", wie Welt und Mensch sich/Ihn zeigen; dies aber einzig im Sinn jenes berühmten physiognomischen Paradoxes, auf dem RUDOLF KASSNER besteht: "daß der Mensch nur so sei, wie er aussehe, weil er nicht so aussieht, wie er ist."³⁵

³¹ "Versichtbarung des Unsichtbaren": K.H.VOLKMANN-SCHLUCK, Nicolaus Cusanus, Frankfurt/M. 1968, 72f; K.JACOBI, Die Methode der Cusanischen Philosophie, Freiburg-München 1969. Siehe meine Durchführung in: Gotteserfahrung im Denken (Kap. 2²⁹), Kap. 7: Gottes Menschlichkeit, bes. 138ff.

³² De docta ignorantia II 4: Philosophisch-Theologische Schriften (L.GABRIEL/D./W.DUPRÉ), Wien 1964-1966, I 342f.

³³ "Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate" (ebd.).

³⁴ Gottes Walten und die Freiheit des Menschen, in: ders., Glaubenserkenntnis (Kap. 1²⁹) 33-44.

³⁵ Sämtl. Werke, Pfullingen 1969ff, III 192 (IV 499, V 74, 102, 104).

So zeigt Gottes Göttlichkeit sich im Menschsein des Menschen - wie in seiner Unmenschlichkeit. Ich verweise auf einen Kerntext christlicher Meditation, das "Ecce Homo"-Wort des PILATUS (Joh 19,5): An diesem Menschen erscheint der Mensch als Henker und Verräter; in ihm erscheint der Mensch als liebender Dulder; und in beidem erscheint durch ihn Gott als der überliefernd-verlassende (Mt 10,4 - Röm 8,32 [*paradidónai* = überliefern tun Judas und Er]; Mt 27,46) - wie als rettend liebender Vater (Lk 23,46; Joh 12,28; 17).

Erscheinung in Geschichte

1. Wird aber damit nicht alles beliebig? Was erscheint nun im Menschen als Bild = Erscheinung Gottes? Was erscheint überhaupt in der Schöpfung? - Die Antwort der Tradition, heute vielen offenbar nicht mehr verständlich, nennt das "Sein".³⁶ - Natürlich ist damit nicht der leere Begriff bloßen Nicht-nicht-Seins, purer Existenz gemeint, sondern jenes "Datum" = Gegebene, daß es gibt, was es gibt. - Was am Geschöpf erscheint, ist sein unselbstverständliches und unableitbares Gegebensein. Und was diese Erscheinung versichtbar, ist das freie Erscheinen und Sich-Gewähren Gottes als Schöpfer, d.h. als der Welt zum Grunde "dienender" Herr.

In der Tat stellt sich hier nämlich eine klare Alternative: *Entweder* dient die Schöpfung unter irgendeiner Rücksicht ihrem Schöpfer zu etwas. Das machte den Menschen zum geborenen Sklaven, beraubte ihn also seines Person-Seins und der Würde dessen.³⁷ Doch ebenso ginge Gottes Würde verloren: er wäre nicht mehr der Absolute. Wäre die Schöpfung ihm notwendig, dann litte er an einer Not, die sie ihm wenden müßte. Und wäre es auch nur die Not einsamen Reichtums, das Fehlen von Armut und Schicksal.

(In Entfaltung dieser Einsicht wäre zu erörtern, wie weit überhaupt ein Theismus konsequent denkerisch durchgehalten werden kann, der nicht eine Vielheit in Gott selbst in Betracht zieht - einmal, um die Mannigfaltigkeit der Schöpfung verständlich zu machen [auch wo sie fälschlich als Abfall vom Göttlichen oder als Gottes Fall gedacht wird, stellt sich die Frage nach den innergöttlichen Bedingungen der Möglichkeit dessen]; sodann, um verständlich zu machen, daß Gott der Welt nicht bedarf; daß das Spiel von Reichtum und Armut, Selbstbesitz und Selbstentäußerung auch ohne uns seine ewige Seligkeit bildet.³⁸)

Oder Welt und Mensch sind Gott zu gar nichts nütze. Dann aber ist seine Liebe zu uns - Lieben heißt sagen (JOSEF PIEPER): Es ist gut, daß es dich gibt; es soll dich geben; und was Gott sagt, geschieht -, dann ist sein Ja, aus dem wir sind, völlig selbstlos. Das heißt einmal, wir sind als wir selber gemeint, ohne Rechts-Titel oder Qualitäten, auf die wir uns stützen könnten - und vor deren Schwinden wir zu zittern hätten. Das heißt des weiteren, wir sind diesem Gott, obwohl zu nichts nütze, unendlich, wörtlich: göttlich wichtig.³⁹ Gott zeigt sich als freier Geber,

³⁶ Vgl. G.SIEWERTH, *Sein und Wahrheit*, Düsseldorf 1975, 651-685: Das Sein als Gleichnis Gottes.

³⁷ Besagt Anerkennung von Person doch unbedingte Anerkennung. Siehe oben R.GUARDINI (Anm. 34). Wir gerieten so in die Entfremdung (Andersheit) des Herr-Knecht-Verhältnisses, bei dem am Ende entweder die Geschöpfe Sektperlen im Kelch des zu sich selbst gekommenen Absoluten darstellen (*Phänomenologie*-Schluß) oder Gott als der Schaum von deren Träumen offenbar wird (FEUERBACH, MARX).

³⁸ Kap. 2¹⁵; aus Freiheits-Erfahrung auch Teil IV: Trinitarischer Sinn-Raum; Leben als Mit-Sein (Kap. 2³), Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit. Theologisch, so knapp wie klar: G.GRESHAKE, *Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens*, in: A.BSTEH (Hrsg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, Mödling 1996, 327-342.

³⁹ Theologisch: vom Wert seines Sohnes. Ihm geht es (da es ihm mit uns nicht um sich gehen kann) um uns. Gott "dient" - unbedürftig - der Welt. Und eben darin offenbart sich seine Herrlichkeit (biblisch - Joh 13: der Sohn wäscht - *als* Meister und Herr - den Seinen die Füße). - Solche "Dienlichkeit" ist darum auch der "Sinn" der Welt Dinge, deren Wirklichkeit sich nur in ihrer alldurchdringenden Bezüglichkeit und Funktionalität erfüllt: "Kosmos" als "Spiel".

und Schöpfung ist seine Erscheinung als "Deus datus - gegebener Gott."⁴⁰ - Vor allem näheren Was und Wie zeigt die Tat-sache, daß es sie gibt, eben dies, daß Er gibt. Insofern ist wirklich Gottes "unsichtbares Wesen deutlich zu schauen" (Röm 1,19f), freilich als bleibend "unsichtbar" (1 Tim 6,16f); denn der Gebende ist kein Gegebenes, kein "Datum" neben oder auch hinter den faßlichen Daten, gegeben ist er einzig *in* ihnen.

2. Das läßt nun auch das besondere Bild-Sein des Menschen bestimmen: die gelebte ontologische Differenz (wofür der Speziesismus-Argwohn - Anm. 4 - blind ist). Meint 'Sein' das Gegebensein und -werden des Seienden, dann wird dies im Fall des Menschen zum Sich-geben. Dies ist die innere "analogia entis": insofern Menschsein einerseits *gegebenes* Sich-geben (= Gegebenwerden) ist,⁴¹ andererseits aber - als solches - ein *sich gebendes* Gegebenwerden = Sich-geben.⁴²

Dieses Sich-Geben geschieht nun auf unterschiedliche Weise. Zuhöchst im Selbstein-satz für den anderen (Joh 15,13). Unauffällig tragend im alltäglichen Mit-Sein.⁴³ Doch selbst in Lieblosigkeit und Unmenschlichkeit noch: insofern dies *nicht* sein soll. Anthropologisch gewendet: Menschsein, Menschlichkeit und Menschenwürde bestehen nicht im Gut-Sein des Menschen, sondern in seinem Gut-sein-*Sollen* (und -Sollen-Dürfen). Theo-logisch gesagt: Gott "kommt" mit der Erfahrung unbedingten Beanspruchtheits "ins Denken".⁴⁴

Ist so das Gewissen der Ort von Gottes Da-sein, dann wird die Unterscheidung wichtig, die - in Anknüpfung an HIERONYMUS - die mittelalterlichen Denker zwischen *synteresis* und *conscientia* getroffen haben.⁴⁵ Wie nun bei theoretischer Evidenz um den tatsächlich einsichtigen "Kern" sich leicht ein "Hof" von vermeintlich Mit-Evidentem legt, so gilt dies auch für die praktische Evidenz = *Sazienz*⁴⁶.

So schon günstigenfalls. Erst recht kommt es zu Trübungen dadurch, daß der Mensch nicht bloß reinen Herzens und Wollens vor Gott steht. Das religiöse Zentrum eines privaten und gesellschaftlichen Ethos verleiht so auch Einzelnormen religiöse Weihe, die sie nicht verdienen.⁴⁷ Es bedarf eines mitunter längeren, auch leidvollen Prozesses, bis Einzelne oder ein Volk erkennen, daß bestimmte Normen keine legitimen Konkretionen des bejahten Prinzips

⁴⁰ NIKOLAUS CUSANUS, De dato Patris luminum, Kap. 2. In: Schriften (Anm. 32) II 654. Vgl. zum Ganzen J.SPLETT, Anm. 31. F.V.BAADER, Satz 13 "aus einer religiösen Erotik": "Der Geber ist nicht die Gabe, und diese nicht jener, und doch gibt der Geber in der Gabe sich selber, insofern er liebt, und der Empfänger empfängt den Geber in der Gabe, insofern er ihn liebt." SW (Einf.⁴) IV 189.

⁴¹ Man hat eben sich und sein Sich-geben nicht ganz in der Hand. Der Mensch kann "sich selbst nicht erzwingen; er kommt zu sich wie ein Geschenk" K.JASPERS, Philosophie, Berlin ²1948, 332 (330ff: Sichausbleiben und Sichgeschenktwerden).

⁴² Darum läßt sich hier kein "univoker" Kern herauschälen. Die Univozität des "es gibt", des bloßen Vorhanden- oder richtiger Nicht-nicht(s)-seins stellt sich als *Abstraktion* dieses Geschehens statt etwa als dessen Wahrheit und Mitte heraus. Im Faktum des "Es gibt" als solchem könnte kein (Sich-)-Geben aufscheinen; es wäre pur sinn-loses Vorhandensein (SARTRES "de trop").

⁴³ Vgl. H.CAROSSA (Sämtl. Werke, Wiesbaden ²1979, I 59): "Was einer ist, was einer war / Beim Scheiden wird es offenbar. / Wir hörens nicht, wenn Gottes Weise summt. / Wir schaudern erst, wenn sie verstummt."

⁴⁴ Kap. 3²⁹.

⁴⁵ Kap. 6¹⁰.

⁴⁶ Kap. 6¹¹.

⁴⁷ Das gilt zum Ärgernis, welches F.BUGGLE an blutrünstigen Texten der Bibel nimmt (Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Reinbek b. Hamburg; Einzelerklärungen sind dann Sache des Fachmanns), wie zu dem Ärgernis, das Theologen geben, indem sie dort erzähltem Sexualverhalten "emanzipative" Normkraft zusprechen (zu H.GOLLWITZER und H.HAAG siehe meinen Beitrag: "Du bist schön, meine Freundin..." in: GuL 54 [1981]422-431,429f).

sind. Hier erhält dann ein Gedanke sein Recht, den die Neuzeit verabsolutiert: von der Geschichte als Bildungsgeschichte und theoretisch-praktischem Fortschritt.

Begrenzt bleibt sein Recht gleichwohl, weil sich Bewußtseins- und Freiheitsgeschichte gerade nicht durch die biologische Kategorie der Entwicklung definieren.⁴⁸ Weder Aufstieg noch Verfall bestimmt sie entscheidend, sondern der unbeliebige Ruf im Kairos, dem "Augenblick" der jeweiligen "Stunde". - Allerdings hat auch das Recht dieser Einrede seine Grenze.

Erst einmal darf man nicht etwa eine "Situationsethik" akzeptieren, die - mit welchen Gründen immer - sich nicht bloß bei Normen, sondern auch beim Prinzip Ausnahmemöglichkeiten offenhalten möchte. Hier ist auf der unbedingten Geltung des "kategorischen Imperativs" zu bestehen (gegenüber einer nur zu durchsichtigen Abwertung der Menschenrechte als "abstrakt" und "formal"). - Sodann stellt sich die Frage, ob und wie zu den verschiedenen epochalen bzw. kairologischen Mitten und ihrer Gott-Unmittelbarkeit (LEOPOLD RANKE) sich eine "Mitte aller Mitten" denken lasse. Derer bedarf es, wenn anders der Mensch nicht "in Geschichten verstrickt" (WILHELM SCHAPP) bleiben soll, sondern im *singulare tantum* von Menschheit, Welt und Geschichte auf sein gemeinsam eines umfassendes Heil hoffen darf.

3. Zunächst aber - ob in Geschichten oder in die Geschichte - findet der Mensch sich verstrickt. In einer Situation, die immer wieder Dank und Lob als ahnungslos, wenn nicht zynisch erscheinen läßt. Darum übertönen sie Protest und Klage. Wenn Gott so ist, wie er sich hier zeigt, inwiefern wäre - um von andern Einwänden zu schweigen - von ihm eine Erlösung aus all dem und dessen endgültige Verwandlung zu hoffen?⁴⁹

Nun darf man gewiß nicht vergessen, daß Menschen an Gott glauben und auf ihn hoffen. Es gilt eben, daß "die Himmel" nicht allein als solche "die Ehre des Herrn" erzählen; sie tun dies im Mund des Psalmisten.⁵⁰ Darum ereignet sich tatsächlich Gottes Offenbarung nicht schon in Welt und Geschichte für sich, sondern - wie bei jedem Erscheinen - erst in ihrer (sie mit-konstituierenden) Akzeptation: im Glauben des Menschen. Nicht der Mund ist der Ort des Wortes, sondern das Ohr.

Daß solcher Glaube alles andere als selbstverständlich ist, sagt uns die Theologie, indem sie ihn als "Gnade" bestimmt. Man sollte sich darum hüten, die Glaubenden vorschnell für ahnungslos, töricht oder gefühllos zu halten. In Auschwitz selber wurde das *Sch'ma Israel* gesprochen und das *Vater Unser* gebetet. Einzig aufgrund frühkindlicher Prägung bzw. entsprechender Regression?

Doch nicht einmal Glaube muß es so sehen. Kardinal NEWMANS Wort von der Unerkennbarkeit des Schöpfers in Welt und Geschichte wurde schon zitiert: "... wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht..."⁵¹ Gottes Wort in der Welt sei derart bestürzend verborgen, daß man es eher als Schweigen zu bezeichnen hätte: "ein Schweigen, das redet."⁵²

Es redet - weil ("im Modus des Schweigens" - MARTIN HEIDEGGER) die Stimme (nicht des "Daseins", sondern des Heiligen) im Gewissen spricht. (Darauf bezog sich der frühere Hinweis auf Gottes Erscheinen "sub contrario" in der Erfahrung des Nicht-sein-Sollens - und auch an Anm. 25 sei erinnert.) - Doch wenn Menschen sich anders entscheiden als NEWMAN, spricht diese Stimme dann auch noch in ihnen? Genauer: spricht sie nicht bloß bezüglich Mensch und (Um-)Welt, doch nicht zum Thema Gott?

⁴⁸ M.MÜLLER, Erfahrung und Geschichte (Kap. 3³⁸), Abh. 8: Evolution und Geschichte.

⁴⁹ N.HOERSTER, Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems, in: ThPh 60(1985)400-409, 404. Antwort: J.SPLETT, Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung, ebd. 410-417, 412f.

⁵⁰ P.RICOEUR, Die Interpretation (Kap. 4¹³), 28; vgl. Kap. 6²⁶.

⁵¹ Kap. 6, vor Anm. 22. Vgl. F.H.JACOBI, der an Gott glaubt "nicht um der Natur willen, die ihn verberge; sondern um des Übernatürlichen willen im Menschen, das allein ihn offenbare und beweise. Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal... Der Mensch offenbaret Gott..." Von den göttlichen Dingen. Werke (1816), Darmstadt 1980, III 424f.

⁵² Entwurf einer Zustimmungslehre (Kap 6⁶) 301/278.

Bei ALBERT GÖRRES, in seiner Antwort an TILMAN MOSER, heißt es, nach einer eindrücklichen Beschreibung unseres Elends: "Für viele Menschen ist das Schweigen Gottes zu ihrer Abkehr von ihm ein Zeichen, daß dieser Gott für sie nur unendliche Gleichgültigkeit empfindet..."⁵³ "Gott fühlt sich übel an. Die Theologie unseres Gefühlsdenkens folgt einer einfachen Formel: Eine böse Schöpfung muß einen bösen Schöpfer haben..."(ebd.)

Dann aber: "Wenn wir unsere Gedanken lange genug auf solchen Wegen haben gehen lassen..., wird es eines Tages Zeit, daß wir das gleiche tun, was auch in psychoanalytischen Behandlungen viele Patienten eines Tages nötig finden: daß wir nämlich unsere Gefühle wieder einmal an die Hand nehmen und zu denken anfangen. Der erste klare Gedanke wird uns sagen: Gott kann unmöglich so sein, wie er sich anfühlt. Ein kleinlicher, mieser, unhilfsbereiter... Dieser Gott ist in der falschen Weise nach unserem Ebenbild gestaltet. Wir können auf die Frage, wer Gott eigentlich sei, nur dann eine Antwort finden oder hören, wenn wir uns entschließen, von unserem Verstand, sei er groß oder klein, stark oder schwach, einen radikal vernünftigen Gebrauch zu machen"(216).

Das in der Tat ist nötig. Nicht Gefühle oder Wünsche stehen an, sondern die Forderung von Sach-Richtigkeit, der Anspruch der Wahrheit und die Selbstachtung eines Denkens, das auf seinen Wahrheitswillen "nicht verzichten kann".⁵⁴ Anders gesagt, es geht um intellektuelle Redlichkeit, um Gewissen und Gewissenhaftigkeit im Denken. Denn selbstverständlich meint Gewissenserfahrung keine Emotion(alität). Wäre darum das Schweigen zur Abkehr (Schuldgefühle, aus dem Über-Ich, bewußt beiseitegelassen) nicht eher als Diskretion des Heiligen zu verstehen?⁵⁵

Zum Glück übrigens schweigt es kaum je definitiv. Und es genügt ihm, sozusagen "anonym", "inkognito" zu sprechen. Angesichts der ihnen hier begegnenden gewaltlosen Macht jedenfalls sehen Menschen sich zur Hoffnung berechtigt, ja sogar verpflichtet.⁵⁶

Gott als Mensch

Mit anderen Worten: der Mensch schaut erwartend aus - nicht nach einer geschichtsjenseitigen wortlosen Weisheit, welche sich höchstens in lächelndem Schweigen zu zeigen vermöchte, sondern nach der authentischen Deutung von Gott, Welt, Mensch und Geschichte: nach dem autorisierten "letzten" Wort. - Wenn Sinn und Wahrheit menschlicher Geschichte sich als deren endgültige Wahrheit zeigen sollen - im Unterschied zur Vielfalt und Vorläufigkeit der Ansichten der Wirklichkeit (wobei "Ansicht" durchaus im doppelten Wortsinn: subjektiv wie objektiv gelesen sei [Kap. 7¹⁷]) - dann muß solche Bestätigung als Wort *eines* Gottes in der Vielfalt und Vorläufigkeit seiner Worte und Interpretationsmöglichkeiten *ein* Wort, *eine* Offenbarung sein.

Udenkbar, widersprüchlich wäre das, wenn wir Gott sozusagen als gewaltiges Seinsgebirge vorzustellen hätten. Unter den verschiedenen "Ansichten", die es böte, könnten einige sehr wohl reicher und charakteristischer sein als andere. Aber von einer als *der*, der "absoluten Ansicht" zu sprechen ergäbe eine *contradictio in adiecto*. Konsequenterhandelt deshalb

⁵³ Kennt die Psychologie den Menschen? (Kap. 3⁴⁸) 215.

⁵⁴ In diesem Sinn meint GÖRRES (W.JENS [Hrsg.], Warum ich Christ bin, München 1979, 200) das Nicht-Können, psychologisierend mißverstanden von F.BUGGLE (Anm. 47, 300f). Siehe meine Klarstellung: Gewußt, wem wir glauben..., in: MThZ 43(1992)449-460, 458.

⁵⁵ Vgl. F.NIETZSCHE: "'Das habe ich getan', sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben - sagt mein Stolz [vielleicht auch nur Bequemlichkeit, Hartherzigkeit - oder Angst?] und bleibt unbittlich. Endlich - gibt das Gedächtnis nach." Sämtl. Werke (1.Exk.¹) V 86 (JGB 68).

⁵⁶ Siehe Jes 7,10-14: Der Prophet wirft seinem König Ahas vor, Gott zu belästigen, weil er nichts von ihm erwartet.

KARL JASPERS von Chiffren statt von Symbolen, um jede göttliche Autorisierung einer bestimmten Perspektive auszuschließen.⁵⁷

Hätte man Gott aber nicht bloß nachträglich "metaphorisch", sondern umgekehrt ursprünglich personal zu denken, dann wäre nicht mehr auszuschließen, daß er eines seiner Worte als *das Wort* meint. Und ist es nun offen, beliebig, wie man Gott denkt? Agnostizismus und Relativismus sind mitnichten neutral-objektiv. Sie gehen vielmehr aus Entscheidungen hervor, über deren Gründe ebenso zu diskutieren wäre wie über die des biblischen Glaubens. Und Gleiches gilt - wie schon im ersten Kapitel bedacht - für Versuche, die unterschiedlichen religiösen Lehren auf Aspekte eines es-haften Weltbestands oder Weltgrunds zurückzuführen: von Lebensfluß und Weltmusik bis zum in den Wassern gespiegelten Monde.

Beim lebendigen Gott aber wäre eine besondere Offenbarung nicht allein möglich - also nicht im voraus auszuschließen. Es wäre vielleicht gar damit zu rechnen. Jedenfalls wird verständlich, daß die Menschen sie - nicht ohne Angst - erhoffen.

Dies nicht zuletzt darum, weil - wie anklang - die Stimmenvielfalt und der "Konflikt der Interpretationen" (PAUL RICOEUR) nicht bloß als Reichtum "symphonischer Wahrheit"⁵⁸ begegnet, sondern auch als (FRIDOLIN STIER, Anm. 13) "Vielmeineri": Kakophonie von Eigensinn und Eigenwillen. So ist die authentische Klärung unweigerlich auch Gericht. - Wird sie nun obendrein als ein Gericht erhofft, das nicht nur aburteilt, sondern aufrichtet und vergebend neuschafft, dann ist dies erst recht nicht von partikulären und vorläufigen Ausblicken zu erwarten, sondern nur von einer definitiven Selbst-Zusage Gottes.⁵⁹

Darüber, ob und wo ein solches Wort ergangen sei, kann - wie sich versteht - nicht Philosophie mehr befinden. Wir können jetzt auch nicht untersuchen, wie es sich zu verlautbaren habe, um vernommen zu werden. (Es kann sich in seiner Einzigkeit natürlich nicht - im neuzeitlichen Sinn des Worts - "beweisen", sondern nur glaubhaft behaupten; und seine Glaubwürdigkeit liegt in der Glaubhaftigkeit seines Inhalts wie seines Sprechers; vielleicht ließe sich bereits philosophisch sagen: in beider Identität.)

Damit aber erreicht das Ärgernis seinen Gipfel.⁶⁰ Glaubhaftigkeit besagt ja das Gegenteil von "naheliegend" oder "wahrscheinlich". Oder sollte es dem "häßlichsten Menschen" (FRIEDRICH NIETZSCHE) auch nur im geringsten Maß wahrscheinlich sein, er sei von Gottes täuschungsloser Liebe vorbehaltlos angenommen? - Dies zumal darum, weil der gefallene Mensch kaum anders kann, als seine eigenen angstgeborenen Machtphantasien in Gott einzutragen. So meint er, seine Nacktheit erkennend, sich vor dem Schöpfer verbergen zu sollen, als ob nicht einzig dessen Liebe ihn bekleiden könnte (Gen 3,10.21; Lk 15,22) - wie dies dann unter Liebesleuten auch menschlicher Herzblick vermag.⁶¹

⁵⁷ Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, Teil IV und V. Siehe dazu: Reden aus Glauben (Kap. 6²⁶), Kap. 3: Zeugnis, das sich festlegt.

⁵⁸ E.ROSENSTOCK-HUESSY, Soziologie in zwei Bänden, Stuttgart 1956, I 294; H.U.V.BALTHASAR, Die Wahrheit ist symphonisch, Einsiedeln 1972.

⁵⁹ Ausführlicher: J.SPLETT, Der Mittler, in: TheolPhil 50(1975)161-182. Wahrhaftig nicht dem *Schlesischen Boten* (ihm war es selbstverständlich), doch vielen, die heute neureligiös seinen Weihnachtsspruch zitieren, sei klärend erwidert: "Wird Christus tausendmal in dir geboren / Und nicht erst dort, du bleibst noch ewiglich verloren." Cherubinischer Wandersmann I 62: ANGELUS SILESIIUS, Sämtl. poetischen Werke I-III (H.L.HELD), München 21924, III 19.

⁶⁰ Von diesem Ärgernis der Inkarnation, ihrer End-gültigkeit und ihrer fortwährenden Gegenwart besonders in der Eucharistie handelt G.DUFFRER, Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes. Gottes Dienst im Pascha, Kevelaer 1971.

⁶¹ Zu Adam im Versteck siehe die Verse FRIEDRICH HOFFMANNS in: Freiheits-Erfahrung (Kap. 2¹⁵) 16; zum Bekleiden des Leibs durch die Seele Madame GUYON in: Lernziel Menschlichkeit (Kap. 7²²) 69; zur "Gottesvergiftung" auch und gerade der Theologie durch die Sünde: R.SIEBENROCK, Theologie aus unmittelbarer Gotteserfahrung - oder von der gefährlichen Faszination der Sünde für die Theologie, in: J.NIEWIADOMSKI/W.PALAUER (Hrsg.), Vom Fluch und Segen der Sündenböcke (FS R.SCHWAGER), Thaur 1995, 69-91.

Um dieses "sacrificio dell' intelletto" aber, nicht um die Hinnahme metaphysischer oder meta-metaphysischer Rätsel geht es bei dem "Eu-angelion", und das "absurdissimum" des Glaubens⁶² bezieht sich wesentlich nicht auf unwahrscheinliche historische Einzelereignisse, sondern auf die bindende Zusage der göttlichen Annahme unser.

Sie dem Zeugen glauben? Und dann - unumgänglich für Wesen in der Geschichte - den Zeugen des Zeugen? Von dorther stellt unser Thema die Frage, ob der humanistische Protest sich überhaupt gegen Gott als Gott kehrt, sei es gegen ihn als den Größten, den Höchsten oder als Vermittler menschlicher Identität - statt eigentlich und in Wahrheit gegen den Menschen. Gegen Gott also bloß insofern, als er den Menschen auf Menschen verweist, ihn nur über Menschen mit sich selbst wie ihm selbst vermittelt.

Menschlichkeit? Der Mensch weiß offenbar, was er von sich und seinesgleichen zu gewärtigen hat. Weiß Gott es weniger - oder besser?⁶³ "*Folie divine*: Gott? Jener Große, Zurückte, der noch immer an den Menschen glaubt."

⁶² F.NIETZSCHE (1. Exk.¹) V 166 u. 67 (JGB 229 u. 46).

⁶³ Siehe 1 Joh 3,20. Dieser Vers muß nicht bedeuten, unser Selbsturteil sei falsch; nur daß es nicht das letzte Wort ist (weil nicht schöpferisch). Das Schlußzitat: K.MARTI, Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt 1979, 34.

3. Exkurs: Christliche Botschaft in heutiger Kunst?

Zwischen Gedanken zur Rede von Schöpfung als Bild und zur drohenden Sprachlosigkeit angesichts der Welt, wie sie ist, sei hier die Ansprache zu einer kirchlichen Ausstellung zeitgenössischer Kunst eingeschoben. Es ging um christliche Themen, doch nicht in kirchlicher Kunst, sondern bei Künstlern, wie sie in den Gesprächsbänden von FRANZ JOSEPH VAN DER GRINTEN und FRIEDHELM MENNEKES begegnen.¹ (Zumindest andeutungsweise wird so jener Wahrheits-Bereich [über das Wort - Kap. 5 - hinaus] mit eingebracht, durch den hindurch wir - anders als HEGEL es sah - vom philosophischen *Problem*-Diskurs vor die Epiphanie des *Ange-sichtes* in der Religion gelangen: Die Kunst als Ort der *Gestalt*.²) In der ursprünglichen Rede-Fassung:

"Einführende Worte" sieht das Programm vor. Dem, der sie suchen sollte, fiel darüber plötzlich ein und auf die Seele, "trouver à dire à quelque chose" heiße soviel wie: an der Sache etwas auszusetzen haben. Und das mag ich weder, noch wäre es passend. Also fände man besser keine Worte? Doch dies hinwiederum ist eine deutsche Wendung, die Empörung ausdrückt. Und das geht erst recht nicht an. - Oder vielmehr doch? Um Schlimmeres zu verhüten, mußten Tücher von Frau v.WINDHEIM beim Evangelischen Kirchbautag (1983) in Nürnberg abgeräumt werden.³

Was wir hier sehen, ist für viele ein Anstoß, "nicht aus dem Glauben, aus der Liturgie, aus der Kirche herausgewachsen, sondern aus der Auseinandersetzung mit Kindheitserinnerungen, Religionsunterricht und Kinderglauben, aus der Auseinandersetzung mit historischen Denkmälern, mit der christlich geprägten Geschichte Europas."⁴ Nicht eigentlich christlich mithin, sondern allenfalls nachchristlich, wenn nicht gar "postreligiös".

Wer andererseits diese Dinge nicht anstößig findet, den würde ich gern beiseite nehmen und persönlich fragen wollen, inwieweit bei ihm nicht Christentum wie Kunst - man könnte sagen: "bildungsbürgerlich" - entschärft worden seien: aufgezehrt gewissermaßen und verdaut. "Das Bild an der Wand... wie das Eisbärfell vor seinem Sofa: Gefahr, die nicht mehr beißt", hieß das zu einer Zeit, als man noch Eisbärfelle legte.⁵ Und jetzt käme zu diesen Zahnlosigkeiten noch das Kreuz und dessen Skandal?⁶

Anstoß also durchaus (um nicht schon wieder KAFKAS "Axt" zu zitieren). Anstoß durch Menschen, die ihrerseits angerührt und angestoßen worden sind auf unterschiedliche Weise: vom "erklärten Atheisten"⁷ HRDLICKA aus Wien bis zum Eifelpfarrer HERBERT FALKEN. - Ein Anstoß schmerzt. Was Wunder, daß die Werke weh tun. Schmerz sei, hat MAURICE BLONDEL geschrieben, "das Siegel eines anderen in uns."⁸ Der Andere, das ist für uns der leidende Nächste, dann der - zeitlich oder räumlich - Fernere; der Andere, das mag zuletzt der ganz Andere sein, "in dessen Sache" nicht bloß das Gedicht,⁹ sondern auch ein Bildwerk spricht. Dieser Ganz Andere ist zum begegnenden Anderen (*l'autre* zu *l'autrui* - LEVINAS) in Jesus Christus geworden. Für die jedenfalls, denen an ihn zu glauben geschenkt ist. Und dies versetzt dem Herzen dann nochmals - hoffentlich - einen Stoß.

Doch lassen Sie mich in allem Freimut noch auf eine andere Irritation zu sprechen kommen: in der Gegenrichtung zur bisherigen. "Viele gehen in des Toten Haus, und jeder weint über sein eigenes Leid", sagt ein spanisches Sprichwort. Es gibt eine Weise, mit dem Schmerz und

¹ Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1984ff.

² Siehe: Liebe zum Wort (Kap. 5²⁵) 11.

³ F.J.VAN DER GRINTEN/F.MENNEKES, Mythos und Bibel, Stuttgart 1985, 282.

⁴ P.B.STEINER, hier nach: Kunst u Kirche 51 (1988) 60.

⁵ A.FABRI, Der rote Faden, München 1958, 147.

⁶ Die immerhin nunmehr anderwärts skandalisieren.

⁷ F.J.VAN DER GRINTEN/F.MENNEKES, Menschenbild - Christusbild, Stuttgart 1984, 64.

⁸ Die Aktion (Kap. 2¹⁶) 380/405. Siehe: Spiel-Ernst (Einführung⁵), Kap. 4, bes. 114-124.

⁹ P.CELAN, Ges. Werke, Frankfurt/M. 1983, III 196

Sterben Jesu umzugehen, die ihn sozusagen zum Projektionsschirm und Identifikationsmaterial der Selbstbeschäftigung verwendet. Das hat es immer gegeben und ist auch nicht einfach illegitim: einerseits soll der Christ "nach dem Bilde" Christi "gestaltet" werden (1 Kor 15,49; 2 Kor 9,18; Eph 4,24), andererseits ist - eben dazu - Gott Sohn "in allem uns gleichgeworden" ("ausgenommen die Sünde" - Hebr 2,17; 4,15). Dennoch war es in der Tradition hierbei stets auch um den *Selbstüberstieg* des Menschen zu tun. Das galt für den einzelnen Frommen wie - im gemeinsamen Symbol - für die Gemeinschaft, der die Werke vor allem dienten.

Wenn man unsere Zeit als das Zeitalter des Narzißmus charakterisiert, sollte sich dies nicht auch und gerade in den Seismographen jeder Zeit, den Künstlern und ihren Hervorbringungen, bekunden? Dann auch die Isolation und Melancholie aller Gestalten intensiver "Selbst-Befassung". Ist nämlich erst einmal die naive Begeisterung für sich selbst und auch die Sehnsucht nach sich - in Selbstverwirklichungsprojekten - dahin, dann bleibt nur das Leiden am eigenen Ich: "zwischen zwei Nichtse / eingekrümmt, / ein Fragezeichen, / ein müdes Räthsel."¹⁰

Solche *curvatio super se ipsum* widerspräche jedoch nicht bloß dem Menschsein und insbesondere der Botschaft Christi, sie widerspräche auch dem Auftrag der Kunst. Und dieses Versagen wird nicht schon dadurch bereinigt, daß man das Leiden am Ich zum Leiden an uns, zu gemeinsamem Leiden entschränkt. Darf Christus nicht bloß eine Chiffre oder ein Archetyp meiner selbst sein, dann ebensowenig bloß die Ikone des Menschen. "Ecce Homo" ist ein Wort des *Pilatus* (als Jesus-Wort liest man vorher [Joh 14,9]: "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen"). Dem entnehme ich eine Anfrage beispielsweise an die Anthropozentrik von Kirchentags-Programmen, doch auch an eine Theo-logie der Werke hier um uns.¹¹

An eine Theologie wohlgerückt, nicht direkt an sie bzw. an ihre Schöpfer. Denn selbstverständlich stelle ich keinen dogmatischen Anspruch an den Künstler. (Hierher gehört darum - neben anderem - etwa die wichtige Unterscheidung nicht bloß zwischen religiöser und christlicher, sondern nochmals zwischen christlicher und kirchlicher bzw. liturgischer Kunst.¹²) Ob man freilich im Gespräch mit ihnen sie vielleicht nicht doch mitunter auch in diesem Sinne "provizieren" sollte, wäre ein eigenes Thema. Für Provokationen müßten sie Verständnis haben - und die Theologen den gebotenen Mut (wobei ich "opportune, importune" [2 Tim 4,2] nicht etwa als "diskret wie indiskret" lesen möchte).

Anfrage also, wie gesagt, an die Theologie. Mitunter nämlich muten Theologen den Künstlern tatsächlich dogmatische Ansprüche zu, nicht im Sinn - und mit dem Recht, ergänze ich - eines kirchlichen Auftraggebers, sondern umgekehrt: indem sie sie zum Vorbild und Maß

¹⁰ F.NIETZSCHE, KSA (1. Exk.¹) 6, 392.

¹¹ "Der Blick auf solche Urbildgestalt bestätigt unser Wissen über das Elend der Welt, die Macht des Bösen, die Ohnmacht des Guten und eine verhängnishaft Verkettung, die auch die besten Absichten um ihren Erfolg betrügt. So verschafft ein solches Verständnis des Kreuzes seinen Anhängern die gleichsam grimmige Befriedigung, über die radikale Verderbnis der Welt auf unwiderlegliche Weise Bescheid zu wissen..." R.SCHAEFFLER, Theologie unter den Bedingungen der Moderne, in: M.LIEBMANN/E.RENHART/K.M.WOSCHITZ (Hrsg.), Metamorphosen des Eingedenkens, Graz 1995, 93-104, 99.

¹² Siehe dazu: Sakral und profan (Kap. 9²⁸), bes. 6ff. - Wird beispielsweise vor Kreuzigungsbildern F.BACONS, A.SAURAS (F.MENNEKES/J.RÖHRIG, Crucifixus, Freiburg 1994) oder P.PICASSOS (G. ROMBOLD, Der Streit um das Bild, Stuttgart 1988) verständlich, daß nach Mk 15,39 der Hauptmann den Gestorbenen Gottes Sohn nennt? Bei GRÜNEWALDS Altar wird es dies - ganz abgesehen (wie bei Mk) von der überwältigenden Ostervision - wie dann (F.MENNEKES, Triptychon/Triptych, Frankfurt/M. 1995) bei E.CHILLIDA oder auch G.FRIEDMANN. Darum sind dies legitime Altar-Bilder, aber jene? - Die Frage finde ich nicht "banal", zumal sie nicht fordert, "im Kreuzigungsbild [als solchem] müsse Ostern mitdargestellt werden" (TH.STERNBERG, Das Nichtdarstellbare darstellen, in: LebZeug 50[1995]253-264, 256). Es stimmt, der "glaubende Mensch sieht anders"; eben dessen Sicht jedoch hat - zwar nicht die religiöse, jedenfalls aber, wenn nicht bereits die christliche - die kirchlich-liturgische Kunst zu zeigen: die der Gottes-Gegenwart *in* Knechts-Gestalt (so möchte ich die AUGUSTINISCHE Entgegensetzung - ebd. [tract. in Joh, Hom. XXI 13f] - vertiefen).

heutiger Verkündigung machen wollen. Und dagegen, meine ich, seien Künstler wie Werke zu schützen. So etwas kann auch nicht der Sinn, zum Beispiel, dieser Ausstellung sein.

Begründet werden solche Pastoral-Thesen damit, daß der Künstler die authentische Erfahrung der Gegenwart ausspricht. In der Tat werden hier Erfahrungen Bild und Wort; und die Aggressionen, welche derartige Werke immer wieder auslösen, entspringen nicht bloß der Abwehr gegen die bedrängende Aufdringlichkeit sonderbarer Individuen, sondern tiefer und wirksamer der Verleugnung dieser durchaus allgemeinen Erfahrungen. Davon war eingangs die Rede.

Aber die christliche Botschaft ist nicht die Artikulation humaner Erfahrung. Man "erfährt" nicht, daß in den Speise-Gestalten der Herr selbst lebendig da sei; weder Blitz noch Donner dramatisieren den Altar zu einem neuen Sinai, und Weihrauchwölkchen sind nicht im entferntesten die Feuersäule. Wer hier auf Erfahrungen aus ist, muß dann das Ereignis des Miteinander zum Wesen der Eucharistie ("res et sacramentum") erklären - und es dementsprechend "inszenieren", bis dahin, daß 'Christus', wie 'Gott', zum Prädikat und Verb, zum Namen für Mitmenschlichkeit werden: FEUERBACH und Feuerbachianer(innen) heute.

Soweit wir auf Erfahrungen fußen, müssen wir - zu den Werken um uns zurück - auf Golgotha bleiben. Auferstehung läßt sich nicht sehen; sie erfährt man nicht, mag auch MARIE LUISE KASCHNITZ in einem häufig zitierten Gedicht vom "Aufstehen" zur Auferstehung "mitten am Tage" sprechen.¹³ Dergleichen gilt erst aus dem Glauben und seiner Welt- und Lebensdeutung *heraus*, und nur sehr vorbehaltlich, wenn überhaupt, auch schon darauf zu.¹⁴ Zu sehen bekommt unsereins, Privatoffenbarungen jetzt beiseite gelassen, höchstens ein leeres Grab. Und das ist unter Umständen noch schlimmer als der Anblick auf der Schädelstätte.

Das Christentum bringt den Menschen nicht neue Erfahrungen; wohl aber bringt es eine neue Deutung unserer Erfahrung. Aus dieser sollen dann auch neue Erfahrungen mit unserer Welt(-Erfahrung) wachsen, gewiß. Vor allem mit Menschen, die aus dieser neuen Deutung leben. Jedoch nur in dieser Reihenfolge. Darum darf Verkündigung sich nicht auf die Verlautbarung der eigenen Erfahrungen beschränken (weil allein dies ehrlich wäre). Sie spricht von einer Hoffnung, die man nicht sieht (Hebr 11,1 - die Hoffenden freilich müßte man sehen).

Ist das unmißverständlich geklärt, dann gilt nun freilich, daß die Deutung der Botschaft, das "Gute Wort", nicht im Leeren hängt, sondern sich auf Erfahrungen beziehen muß, welche der Glaube deutet. Es begegnen nicht bloß Leid und Zerstörung; keiner lebt und niemand malt und gestaltet, dem nicht - bei allem Zuwenig - doch so viel an unselbstverständlicher Zuwendung geschenkt worden wäre, daß er zum Leben, Denken und Gestalten fähig wurde. Soll gerade künstlerisch die Wahrheit "konkret" sein, dann, bitte, auch in diesem Sinn.

Doch machen nicht gerade gute, dankenswerte Erfahrungen den wirklich offenen Menschen empfänglicher für den Schmerz und die Qual dieses Lebens? - "In diesem Tale, das von Jammer schallt" (womit statt christlicher "Weltfeinde" ein Atheist zitiert sei¹⁵), sind die Erfahrungen des Lebens, oft genug schon auf der Oberfläche - und wie bald erst unter dieser - schrecklich. Immerfort fliehen wir davor, und damit vor dem Leben. Das Amt der Kunst ist es, uns auf dieser Flucht zum Stehen zu bringen.

Was nun die Deutung unserer Erfahrungen (und der Erfahrung mit ihnen) angeht, so darf man nicht erwarten, diese harten Lebensbrocken würden uns durch die Künstler

¹³ Ges.Werke, Frankfurt/M. 1981ff, V 306.

¹⁴ Philosophisch-theologisch gesagt: Gott als Schöpfer ist natürlich(erweise) erkennbar (Röm 1,20), nicht die Erlösung (Röm 10,14-17). - Bedenkenswert darum der Hinweis von THOMAS STERNBERG in die Gegenrichtung (beim Berliner Kongreß über Religion und Künste am Ende des 20. Jh.): " die Kirche müßte sich stärker darum kümmern, ihren Gläubigen Glaubensüberzeugungen zu vermitteln, um sie in die Lage zu versetzen, Kunst auch als religiöse Kunst zu lesen. Ist einem Gläubigen die Auferstehung zu einem inneren Thema geworden, dann wird er aus sehr vielen offenen Kunstwerken diese Auferstehung herauslesen." K.LEHMANN/H.MAIER (Hrsg.) Autonomie und Verantwortung, Regensburg 1995, 108.

¹⁵ B.BRECHT, Ges. Werke (Kap. 4⁵) II 497.

gleichsam vorgekaut. Ebenso wenig ist es an ihnen, Steine in Brot zu verwandeln. Das tat nicht einmal unser Herr (Mt 4,3f). Gleichwohl geben sie uns nicht etwa Steine statt Brot (Mt 7,9).

Wer sich auf ihre Werke wirklich einläßt - eher wohl in einer stillen Stunde während der kommenden Tage als gerade jetzt - , der mag vor diesem oder jenem aus ihnen erfahren, daß auch das Bittere stärkt und nährt. - Die *Sonette an Orpheus* münden in den Zuspruch: "Was ist deine leidendste Erfahrung? / Ist dir Trinken bitter, werde Wein."¹⁶ Und wem das RILKEwort vor diesen Dingen hier zu neuromantisch und vergangen vorkommt, dem sei schließlich (nun doch KAFKA!) eine Notiz FRANZ KAFKAS mitgegeben¹⁷: "Die Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendetsein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzensgesicht ist wahr, sonst nichts."

Aber stimmt das?

¹⁶ R.M.RILKE, Sämtl. Werke, Frankfurt/M. 1955, I 770.

¹⁷ Ges. Werke in zwölf Bänden, Frankfurt/M. 1994, 6, 186.

10. SPRACHLOS VOR LEID UND SCHULD?

Immer wieder sind wir auf den Haupteinwand gegen die hier versuchte und verteidigte Gottes-Rede gestoßen. Müßte es ihr nicht die Sprache verschlagen - oder sie entlarvt sich als zynisch - angesichts der Unmenschlichkeit von Leid und Schmerz in der Welt: der physischen Qualen und vor allem des Widersinns unentschuldbarer Schuld? Diese Frage meldet sich selbstverständlich nicht bloß von außen: "Wo ist denn Dein Gott?" (Ps 42,4; Kap. 9²⁵). Der glaubend Denkende stellt sie angefochten sich selbst. Und findet er eine Antwort? Überhören - gar über-reden darf er den Einspruch jedenfalls nicht. So soll es auch hier nicht beim Verweis auf anderwärts Gesagtes bleiben;¹ versuchen wir vielmehr erneut - nicht eine Antwort, doch (Selbst-)Verständigung angesichts ihres Fehlens.

Eine Grundsituation menschlicher Existenz ist offenbar die Spannung gewonnenen Lebens-Raumes zu der bedrohenden Fremde ringsum. Raum, das ist im ursprünglichen Sinn des Worts das Freigeräumte und Gerodete, die im Urwald geschaffene Lichtung möglichen Lebens. In Furcht und Vorsicht nun wie gleichzeitig in faszinierter Neugier sucht der Mensch diese Umfriedung auszuweiten und das Unbekannte in Besitz zu nehmen. Der Mythos bereits eignet sich das Unbekannte an, zu einem Weltbild, dank dessen der Mensch im Ganzen daheim ist: räumlich bis an die Grenzen des Weltwassers etwa, zeitlich vom Ursprung seiner Wohn-Welt bis zum erwarteten Ende ihrer Geschichte.

Darin entwirft der Mensch eine alldurchgreifende Struktur, die zwar Überraschungen und Abenteuer nicht ausschließt, doch eben dafür schon Verstehens-Muster bereitstellt. Perfektioniert wird das im Fortgang "vom Mythos zum Logos". So wird dann die klassische Metaphysik erklären, unbeschadet aller Rätsel und Geheimnisse des Kosmos und der Unzugänglichkeit des Göttlichen selbst sei es dennoch gewiß, daß von nirgendwoher die Seins-Geltung des Nicht-Widerspruchs-Satzes bestritten werden könnte.²

Diese prinzipielle Erschlossenheit von allem, wie fremd, überraschend und unbegreiflich es im einzelnen auch immer sei, hat der alte Grundsatz gemeint: *omne ens est verum* - alles Seiende ist wahr, nämlich in irgendeinem Sinn erkennbar. Und in diesem Sinn und Maß ist der Mensch grundsätzlich in der Welt daheim. Mitsamt der Hoffnung, sich immer weiter einheimaten zu können.

¹ Gotteserfahrung im Denken (Kap. 2²⁹), Kap. 9: Die Frage Ijobs; Kap. 9⁴⁹; Liebe zum Wort (Kap. 5²⁵), Kap. 8 (Das Schöne denken? Die Betroffenheit der Philosophie) u. 9 (Der Schmerz und die Freude. Bedacht mit C.S.Lewis); Rezensionen zu E.SCHUCHARDT, Warum gerade ich...?", in: ThPh 66(1991)290-292; W.GROSS/K.-J.KUSCHEL, "Ich schaffe Finsternis und Unheil", in: LebZeug 48(1993) 68f; G.NEUHAUS, Theodizee - Abbruch oder Anstoß des Glaubens, ThPh 69(1994)609-613.

² Mag ein Äußerstes an Sein und Denken ihn übersteigen; widerlegt wird er dadurch nicht. So nennt beispielsweise NIKOLAUS VON KUES den "Zusammenfall der Gegensätze" die "Paradiesesmauer", innerhalb derer Gott wohnt. Doch eben diese seine Behauptung ist *entweder* wahr *oder* nicht. So liest der Leser jetzt diese Zeilen und liest sie nicht nicht. Selbst wer das Satori erreicht und es dem Abt durch sein Gedicht erweisen soll, hat es nun *entweder* erreicht *oder* nicht.

In solches Daheimsein nun bricht die Un-heimlichkeit von Schmerz und Leid. Sie bedeutet die schärfste Herausforderung an das Vermögen des Menschen, sich hienieden einzurichten. Immer neu fasziniert, welche Antworten er in den verschiedenen Kulturen darauf findet. Eine der großartigsten ist jene, die diesen Konflikt von Wohnlichkeit und verstörendem Unheil, von Ordnung und Unordnung seinerseits als ein Ordnungs-Geschehen versteht, quasi naturgesetzlich-kausal im Karma-Gedanken, personal-ethisch im Verständnis des Leids als Strafe für Schuld.

Damit gelingt es dem Menschen noch einmal, die Welt sich heimisch zu machen - doch um den Preis, daß der Leidende zugleich schuldig gesprochen und damit seinerseits gleichsam als Sündenbock aus der gemeinsamen Heimat verjagt wird. - Bei dieser (un-)menschlichen Lösung kann es darum nicht bleiben. Nicht jeder hat - gegen PLATON gewendet - sein Los selber gewählt; und ebenso ist den Propheten EZECHIEL wie JEREMIAS zu widersprechen: Nicht jeder, der stumpfe Zähne bekommt, hat selbst saure Trauben gegessen. Keineswegs jeder, der unterliegt, ist im Unrecht, nicht jeder Sieger im Recht. In Babylon wie in Israel findet der verleumdete Leidende seinen Anwalt.³

Damit aber wird wieder alles in Frage gestellt. Erneut richtet das Leiden "sich als Rätsel auf, sobald die Forderung nach Gerechtigkeit es nicht mehr umspannen kann."⁴ Dies jedenfalls vor dem Hintergrund eines Glaubens an Gott als Schöpfer und Gesetzgeber der Welt. "Tränen mein Brot bei Tag und bei Nacht; denn man sagt zu mir den ganzen Tag: Wo ist nun dein Gott?" - Eine Antwort läßt sich nicht hören. Wie aber sich selber verstehen angesichts ihres Fehlens?

Dualistisch/monistische Konzeptionen

Wiederum stellt der Mensch sich der Aufgabe und bietet Lösungen an. Die Diskussion geht bis heute; ja in der letzten Zeit ist sie unter Theologen wie Philosophen mit neuer Intensität aufgebrochen.⁵ All das ist jetzt nicht zu referieren. Doch erwägen wir die Voraussetzungen und Grundentscheidungen, auf denen die Antwortversuche aufruhn.

In ihrer Mehrheit nämlich treffen die verschiedenen Lösungsvorschläge sich darin, daß sie keine Schöpfung aus Allmacht und Freiheit anerkennen. Entweder liegt sie von vornherein

³ PLATON, Politeia X 617e; EZECHIEL: 18; JEREMIA: 31,29f; J.J.STAMM, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, Zürich 1946.

⁴ P.RICOEUR, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/München 1971, 358.

⁵ Siehe nur (außer Anm. 1) F.BILLICHSICH, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes I-III, Wien 1955, 1952, 1959; W.SPARN, Leiden - Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, München 1981; H.-G.JANSSSEN, Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989; die von W.OELMÜLLER edierten Sammelbände: Leiden. Kolloquium Religion und Philosophie 3, Paderborn 1986; Theodizee - Gott vor Gericht? München 1990; Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992.

außerhalb ihres Horizonts oder sie verwerfen dergleichen ausdrücklich (zum Teil gerade aufgrund der Erfahrung des Leids und des Bösen). Das gilt für die mythische Dimension wie für die philosophische, in der sich unser Nachdenken hält.

1. Einmal wird in solchen Versuchen Gott dadurch "entlastet", daß man ihm personale oder auch sachhafte Gegen-Wirklichkeiten konfrontiert. Die Welt, wie sie ist, erscheint dann nicht einfach als sein "Produkt", sondern als das Ergebnis einer Auseinandersetzung, die unvermeidlich ihre Spuren hinterläßt.

So erklärt etwa PLATON, zwar habe Gott in seiner neidlosen Güte gewollt, "daß nach Möglichkeit alles gut und nichts schlecht sei" (Timaios 30 a); doch setze die Materie dem Ordnungswillen Grenzen; "denn das Körperhafte befand sich in großer Unordnung, ehe es zur jetzigen Ordnung [des "Kosmos"] gelangte" (Politikos 273 b). "Für das Gute darf man keinen anderen Urheber, für das Schlechte hingegen muß man irgendwelche Ursachen suchen, aber nicht Gott", erklärt sein SOKRATES im *Staat* (II 379e). (Darum auch an dieser Stelle sein engagierter Protest gegen Epos und Drama, wonach Zeus gute und böse Lose verteilt [Ilias 24, 527ff] und "Gott die Menschen schuldig werden läßt, wenn er ihr ganzes Haus verderben will" [AISCHYLOS fr 160].) Die physischen Übel zählen dabei in strengem Sinne nicht: Obwohl den Gerechten vielleicht sogar Geißelung und Kreuzigung erwarten (II 361 e), ist er doch glücklich zu nennen: All dies nämlich, "was ein Übel zu sein scheint"(!), wird ihm "zum Guten ausgeschlagen im Leben oder Tod", wenn er ernstlich gerecht werden will (X 613 a).

Hinsichtlich dieses Wollens jedoch - oder des Nicht-Wollens, bei dem wir uns nicht selten auf ein Nicht-Wollen-Können berufen, gilt das schon zitierte Wort der *Lachesis* an die Seelen, die ihr neues Leben wählen (Anm. 3): "Euer Los wird nicht nur durch den Dämon bestimmt, sondern ihr seid es, die sich den Dämon erwählen... Die Tugend ist herrenlos; je nachdem er sie sucht oder mißachtet, wird ein jeder mehr oder weniger von ihr empfangen. Die Schuld liegt beim Wählenden; Gott ist schuldlos."

Ob der ungeklärte Dualismus dieser Verteidigung Gottes nun in PLATONS letztem Werk, den *Gesetzen*, tatsächlich zur Annahme einer zweiten, bösen Weltseele geführt hat oder ob diese zoroastrische Position bloß als dialektisch aufzuhebende Hypothese gemeint war (Nomoi X 896 e), jedenfalls deuten sich hier Konsequenzen an, die in der Folge von Gnosis und Manichäismus ausdrücklich gezogen werden.

2. Neben solchen Konzepten dualen Kampfes, mit Widermächten oder zumindest mit dem widerständigen Material, stehen Entwürfe all-einigen Werdens, eines Ausströmens Gottes oder eines Sich-Durchringens zu sich selbst, die die Welt statt als Werk als Leib oder Schicksal des Göttlichen deuten.

Als Beispiel sei wieder ein Philosoph griechischer Sprache gewählt: der Begründer des Neuplatonismus, PLOTIN. Sein Wort für die Entstehung des Kosmos ist *Apórrhoia*, Emanation, und sein Lieblingsbild für das hiermit Gemeinte das ins Dunkel ausstrahlende Licht.⁶

Während (gemäß der antiken Physik) die Lichtquelle dabei keine Veränderung und keinerlei Substanzverlust erleidet, nimmt ihre Ausstrahlung doch mit der Entfernung ab, nicht aufgrund eines Widerstandes, sondern mit innerer Notwendigkeit. Der äußerste Licht- oder Feuersaum nun, gleichsam das Enden selber des Lichtes, ist die Materie. Und als dieses existierende Nichts heißt sie ausdrücklich "das wahrhaft Böse", während PLOTIN ihr zugleich dieselbe Notwendigkeit zuerkennt wie dem Guten, da dies sich nach innerem Wesensgesetz ergießt (I 8,5,9 u. 7,20ff).

Darum ist auch die Welt insgesamt nicht vom Übel, im Gegenteil ist sie als schönste der möglichen Welten die herrliche Offenbarung der Gottheit.⁷ Hinsichtlich der Mängel erfährt man, es handle sich um einzelnes, das bei Gesamtbetrachtung seinen Platz und Sinn zeige - wie die Schatten im Bild oder die minderen Rollen im Drama.⁸ Prinzipiell heißt es schließlich (I 8,7,2f): "Aus Entgegengesetztem besteht mit Notwendigkeit dieses All."

Solchem Monismus der Emanation wäre jener der Evolution an die Seite zu stellen, der besonders die deutsche Philosophie prägt, von JAKOB BÖHME zu den großen Idealisten und weiter dann bis hinab zu den heute grassierenden Biologismen.⁹ Doch ist hiermit die Grundstrategie dieser Lösungsversuche wohl deutlich:

Schuld, das moralische Übel, wird auf natürliche Mängel, also das physische Übel, zurückgeführt. Und das physische Übel wird entweder als naturhafte Gegenmacht aufgefaßt oder als unvermeidliche Mangelerscheinung der Welt verstanden, wenn man es nicht sogar positiv legitimiert: als notwendiges Kontrastmoment in der gesamt-kosmischen Harmonie.

Anders gesagt: Der *Widerspruch* des Bösen wird fälschlich unter die *Gegensätze* des Lebens gerechnet; als bedürfte - bildlich gesprochen - Musik zur Einrahmung ihrer und zur Einstimmung auf sie einer Lärm-Orgie. Was sie statt dessen wirklich braucht, ist Stille. (In logischer Formulierung: ein Böses, das sein sollte, wäre gut, also nicht-böse; denn eben dies bedeutet das Wort *gut*: zu wünschen, wünschenswert oder gesollt bzw. sein sollend.)

⁶ Enn. V 1,7; IV 3,9; V 3,12.

⁷ Siehe bes. den Schluß der Schrift "gegen die Gnostiker" (II 9,8,26f): "Wenn aber ein anderer Kosmos besser ist als dieser, was ist das für einer?"

⁸ III 2,11. Im übrigen gilt pragmatisch das Gesetz der Realitäten und das "Recht" des Stärkeren: "Gerettet werden im Kampfe, und so gebietet es das Gesetz, die tapfer Streitenden und nicht die Betenden" (III 8,7,2f).

⁹ THEODOR HAECKER hat gerade dagegen immer von neuem gestritten, gegen die "urdeutsche Häresie, daß Gott erst wird und nicht ist." Werke 4, München 1965, 13.

Schöpfung aus nichts

Ob also dualistisch, wie PLATON und entschiedener die persische Lehre von *Ahura Mazda* und *Ahriman*, oder monistisch, wie PLOTIN und moderne evolutive Natur-Konzeptionen: Ein solcher Aus-Weg ist jüdisch-christlichem: biblischem Denken nicht möglich - obwohl immer wieder (wie noch bedacht werden muß) auch Theologen ihn einschlagen wollen. Denn gegenüber dualistischen Konzeptionen bezeugt das Glaubensbekenntnis Gott als den alleinig souveränen Schöpfer, gegenüber monistischen Werde-Entwürfen besteht der Gläubige auf der göttlichen Freiheit des Schöpfers bzw. einer radikalen Nicht-Notwendigkeit der Welt.

1. Das sei jetzt verdeutlicht - wobei Gottes Dasein als solches vorausgesetzt wird; heißt doch die Frage dieses Kapitels gerade: Wie den Glauben an Gott mit der Erfahrung des Übels verbinden? Den Atheisten schmerzt der Schmerz nicht weniger als den Gläubigen; aber ein "Theodizeeproblem" stellt sich ihm nicht.

Gott also und das Übel, oder näher: der göttliche Schöpfer und die Welt, wie sie ist. - Am Anfang steht Israels Bekenntnis der absoluten Souveränität Jahwes und der Nichtigkeit aller anderen Götter und Mächte, denen zum Trotz Gott "sein Volk" aus dem "Nichts" der ägyptischen Situation heraus erst zum Volk gemacht hat. Dieses Bekenntnis gewinnt in den "Schöpfungsberichten" des Buches *Genesis* kosmische Dimensionen. "In der Bundeserwählung Israels ist die Weltherrschaft und das Schöpfertum Jahwes eingeschlossen. Der Schöpfungsglaube ist ein inneres Moment der Selbstrechtfertigung, der konsequenten reflexen Selbstinterpretation des Bundesglaubens."¹⁰

In der Begegnung mit dem griechischen Denken wird diese ursprünglich geschichtstheologische Aussage mit ihren kosmologischen Implikationen schließlich metaphysisch ausgelegt. Doch ist dies Unternehmen der Bibel weniger fremd, als man oft unterstellt; die Weisheitsliteratur geht "unter dem Einfluß der altorientalischen und besonders ägyptischen Lehrdichtung" ihrerseits schon diesen Weg. Nochmals WALTER KERN (ebd. 452, 454): "Die Schöpfungsmetaphysik steht dem Offenbarungsglauben nicht entgegen oder auch nur gegenüber: sie ist von ihm aufgenommen, und ihr rational sich selbst verantwortender Eigenraum wird durch eben diese Aufnahme freigegeben und freigehalten."

2. Was bedeutet nun "Schaffen" (im Hebräischen *bará*, ein eigenes Gott vorbehaltenes Wort¹¹)? Von allem anderen Verursachen und "Machen" hebt der Begriff "Erschaffen" das einzigartige Erwirken Gottes in doppelter Weise ab. Negativ als *creatio ex nihilo* - Schöpfung aus nichts. - Das weist ebenso die äußere Abhängigkeit eines Baumeisters oder Künstlers von seinem Material ab wie die innere Bedingtheit einer Weltseele durch den Urstoff oder eigene

¹⁰ W.KERN, Schöpfung als Voraus-Setzung des Bundes im AT, in: *Mysterium Salutis* II 441-454, 443.

¹¹ Siehe W.H.SCHMIDT im *THAt* I 336-339.

Werde-Notwendigkeiten. (Über die Anfänglichkeit oder Anfangslosigkeit der Materie wird damit nichts gesagt, sondern nur, daß die Schöpfung der Welt - seit "Ewigkeit" oder in einem von "innen" erreichbaren zeitlichen Anfang - keinen einschränkenden Bedingungen unterliegt.)

Positiv wird der Begriff als *creatio entis qua entis* bestimmt - Schöpfung des Seienden als solchen: in seinem Sein einfachhin. Das meint: nach seiner Wirklichkeit wie auch schon seiner Möglichkeit, und schließt jegliche "Konkurrenz" mit anderen Urhebern aus. Der Schöpfer ist nicht das erste Glied einer Ursachen-Kette, sondern der wesenhaft einzige Grund der Welt und alles Weltlichen in seinen Wirkzusammenhängen.

Hier liegt wohl das größte Ärgernis des Schöpfungsgedankens. Denn werden damit Welt und Mensch nicht ganz zum "Machwerk" abgewertet? (Vgl. die Rede des PAULUS von Töpfer und Tonwerk im Römerbrief 9,20f.)

Dagegen erklärt man, Gott brauche den Menschen. "Die Einsicht, daß Gott der Freiheit der Kreaturen zu seinem eigenen Leben bedarf, ist der beste Weg, sich gegen die falsche Vorstellung einer Allmacht, die jene Freiheit unterdrückt, zu sichern."¹² Doch Unersetzlichkeit garantiert weder Achtung von Würde noch Wahrung von Freiheit. Das belegt die Erfahrung, von alters - bedurften Griechen und Römer nicht ihrer Sklaven? - bis heute. Und weiteres Nachdenken zeigt, daß die Funktions- bzw. Nutzens-Sicht als solche überhaupt kein Auge für das Eigensein von Freiheit und Person besitzt.

Zu den Konsequenzen einer "arbeitsteilig" verstandenen Schöpfung siehe im vorigen Kapitel Anm. 37f: Geschichte als "Erinnerung und die Schädelstätte" des zu sich gekommenen Absoluten oder als Schutthalde abgestreifter Illusionen des zu sich gekommenen Menschen.¹³

Anerkennung von Person ist unbedingte Anerkennung. Sie kann nicht durch nützliche Qualitäten bedingt sein. Andererseits ist zu völligem Absehen von allem Nutzen nur Allmacht imstande. Einzig sie kann völlig "zwanglos" (im Doppelsinn des Wortes) andere Wesen entstehen und bestehen lassen. - Eben darauf zielte GUARDINIS erhellender Denkaufstieg vom Stein-Bewegen zur schöpferischen Befreiung des Freien (Kap 9³⁴).

Wenn Freiheit nicht gänzlich aus sich ist, dann kann sie allein von Allmacht her beginnen; jeder "mindere" Ursprung höbe sie auf. - Gerade die Würde von Person und Freiheit fordern also deren "Gott-Unmittelbarkeit".

Hier liegt der personal-anthropologische Ort des zunächst geschichts-theologisch eingeführten Schöpfungsbegriffs. - Person kann einerseits nicht leugnen, daß sie sich einem

¹² CH.HARTSHORNE/ W.L.REESE, *Philosophers speak of God*, Chicago 1953, 234; nach J.-WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart 1962, 107.

¹³ Es geht so (von der Wahrheitsfrage abgesehen) um die Würde von Mensch *und* Gott, wenn die "äußerste Freigebigkeit" (THOMAS, STh I 44, 4, ad 1) des Schöpfers und seines Wirkens verteidigt wird. (Gegen F.W.GRAF, *Der Untergang des Individuums. Ein Vorschlag zur historisch-systematischen Rekonstruktion der theologischen Hegel-Kritik*, in: F.W.GRAF/F.WAGNER [Hrsg.], *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart 1981, 274-307.)

Anfang verdankt; sie besteht andererseits aber darauf (MAX MÜLLER), daß "Geist und Sein, als alles Seiende vorwegenthaltend, durch kein Seiendes gemacht oder gezeugt oder in der Weitergabe einer Bewegung verursacht werden können. Dies ist der Sinn auch des sogenannten thomistischen 'Creatianismus' in bezug auf die Geist-Seele."¹⁴

Er behauptet nicht, der Mensch stamme "teils vom Himmel", teils von der Erde, als heillos "kentaurische" Zwitterexistenz. Sein Gezeugt- und Geborenwerden ist vielmehr gerade die Weise, wie Gott ihn schafft. Weder Dualismus noch (idealistischer oder materialistischer) Monismus treffen die Wahrheit. Beide verfehlen die eigentümliche "Mehrdimensionalität" von Welt und Mensch; daß nämlich wir selber leben, erkennen und wollen (nicht gelebt werden), und doch aus uns selber weder Leben noch Erkennen oder Wollen auch nur einen Augenblick lang garantieren können.

3. Solch radikal umfassendes Gründen ist nun nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich wesenhaft undistanzierbarer. Was nicht bloß Anfang, sondern Grund ist, bringt man niemals hinter sich: *creatio* besagt zugleich: *creatio continua*, Schöpfung ist schöpferisches Erhalten. Und diese Erhaltung "entfremdet" oder entmündigt so wenig wie nach dem eben Bedachten das Erschaffen überhaupt. Im Gegenteil wieder; nicht von ungefähr hat etwa AUGUSTINUS sich die Allgegenwart Gottes an jener der Wahrheit deutlich gemacht. "Sie gehört nicht dir und nicht mir und keinem Dritten, sondern ist allen in wunderbarer Weise wie ein zugleich geheimes und allgemeines Licht gegenwärtig und schenkt sich jedem, der das unwandelbare Licht zu sehen vermag, in aller Öffentlichkeit."¹⁵

Als Möglichkeit von Leben und Erkennen aber schenkt die Wahrheit sich so, daß sie zugleich den unbedingten Anspruch auf Respektierung erhebt. Diese Erfahrung wurde ins Bild des allüberspannenden Himmels und der allessehenden Sonne gefaßt. NIETZSCHE wie SARTRE (und vorher schon Ijob) protestieren gegen diesen unablässigen Blick eines schamlosen Überwachers.¹⁶

Aber ein ihm entsprechendes Denken hätte Gott als den "Nicht-anderen" zu errahnen (Kap. 9¹⁰) - und seinen Blick als den einer Liebe, die Leben und "An-sehen" schenkt. Freilich, auch eine solche unvergleichliche Differenz läßt sich nicht anders als dinghaft-konkret formulieren, so daß es doch wieder so klingt, als handelte es sich um abgrenzbare Raum-Bereiche.

Daß es hier gleichwohl nicht bloß um Begriffsstrukturen zu tun ist, daß solches Reden Realitätsgehalt hat, belegt die Lebens- und Eigenerfahrung, auf die ich mich hier ständig beziehe, nämlich die Erfahrung der (Selbst-)Begegnung von Freiheit: Freiheit zeigt und gibt *sich* in konkreten Taten und Worten, die nicht sie selbst sind; doch eben so gibt sie, wenn sie diese ehrlich gibt, sich selbst - und könnte sich auf keine andere Weise geben. - Man sieht, wie hier ein "Zwei-Welten-Denken" sich gleichsam aufdrängt: Hinter dem Gesagten bleibe das Verschwiegene, hinter dem Gewährten der Vorbehalt, hinter den Eröffnungen der verschlossene Rest. Und doch würde solch eine Deutung die Sache verfehlen. Denn mit der Preisgabe der Differenz verlöre Freiheit sich in Hörigkeit.

¹⁴ THOMAS VON AQUIN, Gott und seine Schöpfung. Mit einer Einleitung von M.MÜLLER, Freiburg 1963, 23.

¹⁵ De lib. arb. II 33. Vgl. Conf. VII 1-2 AUGUSTINUS Schwierigkeiten bei einer körperlich-räumlichen Konzeption der Allgegenwart, die diese entweder quantifiziert ("daß ein Elefantenleib mehr von Dir faßt als ein Spatzenleib" - 1,2) oder zum "gleichsam ausgedehnten Nichts" (1,1) entwickelt.

¹⁶ Vgl. F.NIETZSCHE, Zarathustra IV: Der häßlichste Mensch. Sämt. Werke (1. Exk.¹) 4, 328; J.-P.SARTRE, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, 338-397; Die Wörter, Hamburg 1965, 78; Ijob 7,17-19.

Statt solcher Versklavung besteht freie Selbst-Hingabe darin, die Distanz im Dienst der Einheit festzuhalten. Eben das Sich-nicht-Festhalten hält Freiheit, die sich hingibt, fest. Und als solch ständig quellender Ursprung ihres Sich-Gebens unterscheidet sie sich bleibend von ihrem Geben. Dabei gibt sie nicht etwa *trotzdem* sich selbst, sondern nur so und einzig dank dessen. Sonst gäbe nicht Freiheit sich; denn es gäbe sie nicht mehr. (Eine Quelle kann ich niemals so empfangen, daß sie *aus* meinen Händen entspringt, sondern nur in sie.)

Lassen wir es jetzt bei diesen Hinweisen bewenden.¹⁷ Immerhin dürfte erkennbar geworden sein, daß dualistische wie monistische Konzepte zwar verständlich, ja fast unvermeidlich sind; daß sie aber gleichwohl Fehldeutungen jenes eigenartigen "In-Über" (ERICH PRZYWARA) bilden, darin Welt und Welt(ab)grund, Wort und Freiheit, Gestalt und Person zueinander stehen. Und auch bei den Hinweisen bleibt die Unangemessenheit nochmals größer als ihre Angemessenheit. Denn das Gott-Welt-Verhältnis in seinem In-Über muß zugleich als dialogisches gesehen werden; die Welt ist ja nicht einfach Gottes Leib und Gestalt, er nicht ihre Seele. Gleichwohl ist er der, "in dem wir leben, uns bewegen und sind" (Apg 17,28); AUGUSTINUS nennt ihn "vita vitae meae" - Leben unseres Lebens (Conf. VII 1,2). Darum hat zunächst die Rede von "symbolischer Identität" zwischen Schöpfer und Schöpfung ihr Recht. Die traditionellen Stichworte dafür lauten: Ur- und Abbildlichkeit, Erscheinung: "Das Unsichtbare an Ihm wird ja als Begreifbares seit Weltschöpfung an den Werken erblickt, nämlich Seine ewige Kraft und Göttlichkeit" (Röm 1,20).

Welt-Offenbarung

Was aber sagt das für unser Thema? (Wir haben es nämlich mitnichten verlassen.) Die Welt offenbare die "Handschrift" des Schöpfers, sagte man früher. Hier wird also der Vergleich zum Künstler gezogen, der in seinem Werk sich ausdrückt. Doch auch bei diesem Vergleich gilt es die Grenzen zu sehen.

1. Gott steht nicht wie der Künstler mit seinem Werk in der gemeinsamen Leiblichkeits-Dimension. Weder besitzt er selbst "charakteristische" Eigenheiten noch "prägt" ihn der Umgang mit seinem Stoff. Sein Objekt ist restlos sein Pro-jekt; denn durch wessen Wort restlos alles entsteht, dem kann nichts als Gegen-stand entgegenstehen. Insofern muß man offenbar sagen, alles sei, so wie es ist, Gestalt und Ausdruck seines absoluten Willens und damit seiner selbst. Gott sei so, wie diese mitunter unerträgliche Welt.

Gott aber, der sich "unwiderstehlich" in seinem Werk ausdrückt, kann ihm nur darum derart immanent sein, weil er radikal transzendent ist.¹⁸ Indem jede Vorgegebenheit wegfällt, fällt auch die gemeinsame Dimension von Werker und Werk weg, aufgrund derer man hier wie sonst von Spuren, Handschrift und dergleichen reden könnte. Wenn Gott gestalt- und bildlos ist, kann es kein Abbild seiner geben - und demzufolge auch keinen "objektiven" Maßstab für die "Ähnlichkeit" solcher Bilder.

Das folgt aus der Transzendenz Gottes; es folgt aber auch, nun in die Gegenrichtung geblickt, aus der unaufhebbaren Endlichkeit des Geschöpfs. Deren rechtes Verständnis verlangt eine doppelte Korrektur an GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ' berühmtem Beitrag zu unserer Frage.

Erst einmal hat er dem *malum physicum* und *morale* der Tradition das *malum metaphysicum* beigesellt, mit dem er die wesenhafte Unvollkommenheit = Endlichkeit des

¹⁷ Das Vorige greift, bis in die Formulierungen hinein, zurück auf: Konturen der Freiheit (Kap. 2²⁴), Kap.2: Leibhaftige Freiheit, bes. 43ff; Lernziel Menschlichkeit (Kap. 7²²), Kap.3: Prüfstein Diskretion, bes. 67ff; siehe auch: K.L.SCHMITZ, Das Geschenk des Seins: die Schöpfung, Einsiedeln 1995.

¹⁸ Der Nicht-Andere ist zugleich der "Ganz-Andere"; ja, dies ist der einzig mögliche Sinn der Rede vom "Ganz-Anderen", da er sonst entweder nicht *ganz* anders wäre (solange man noch davon redet) oder man gar nichts von ihm sagen könnte, nicht einmal sein Anders-Sein.

Geschöpflichen ansprechen wollte.¹⁹ *Malum* = Übel bedeutet eine "Beraubung", einen Mangel, der nicht sein sollte (klassisches Beispiel: Blindheit eines Menschen oder Haustiers - im Unterschied zum Nicht-Sehen-Können eines Steins). Die Begrenztheit des Endlichen aber - nicht erst in seinem faktischen Dasein, sondern bereits als bestimmte "Idee" im göttlichen Geiste - ist keine derartige Beraubung, kein Unglück, sondern eine positive Möglichkeit.

Sodann vertritt LEIBNIZ, nicht ohne Zusammenhang mit dem ersten Gedanken, die bekannte These von der "besten aller möglichen Welten". Er begründet das (siehe oben: PLOTIN) apriorisch daraus, daß nur dies Gottes Wahl bei der Realisierung einer der unendlich vielen möglichen Welten rechtfertigt.²⁰ - Das Argument scheint einleuchtend und unwiderleglich - solange man seine Voraussetzung teilt: daß es eine einfachhin unüberbietbare Welt überhaupt geben könne. Das aber wird hier bestritten. Denn im Endlichen findet sich zwar immer ein jeweils tatsächlich Bestes, doch niemals ein absoluter Superlativ. ANSELMS Bestimmung "id quo maius cogitari nequit - das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann," ist vielmehr gerade ein *Gottes*-Begriff.

Es steht hier wie bei den Zahlen: von jedem n läßt sich zu einem $n + 1$ fortschreiten. Daraus ergibt sich, daß man das Theodizeeproblem nicht auf diesem Weg zu entschärfen vermag. Der Anwalt Gottes muß dem Kläger einräumen, daß diese Welt durchaus viel besser eingerichtet sein könnte, statt sich auf Allmachts-Grenzen herauszureden.

2. Das ist - unabhängig von LEIBNIZ - ein heute wieder nicht selten gesuchter Ausweg, in Aufnahme etwa der LURIANISCHEN Konzeption vom "Zimzum", dem Rückzug, der Selbstentmächtigung Gottes (so besonders HANS JONAS²¹). - Dazu drei Fragen:

Die erste richtet der Philosoph an den Gottes-Begriff, der einer solchen Konzeption zugrundeliegt. Darauf erhält er mitunter die Antwort, hier gehe es gar nicht um unser Begreifen, sondern anstatt um den "Gott der Philosophen" um den lebendigen Gott des Glaubens. Aber das genügt ihm nicht; er insistiert (vgl. Kap. 1): Wenn Theologen sich der philosophischen Kritik verweigern, müssen sie sich fragen lassen, wie anders sie beglaubigen, daß sie von Gott sprechen statt von einem mythischen Götzen; wie anders sie ihren Gott von einem Dämon zu unterscheiden gedenken. Dämonische Passagen finden sich ja durchaus in der Schrift.²² Es ist also nötig, zu unterscheiden - und dies zu begründen. Mit einem "trockenen Versichern" ist es dort nicht getan, wo Verehrung, Hingabe, ja Anbetung geboten werden.²³

Zweitens: Wo in der Bibel wäre von Gottes Ohnmacht die Rede? Nicht im Alten Bund, etwa beim Fall des Reiches, so daß man sich jetzt an die Götter Babylons halten müßte. Und nicht im Neuen Bund, etwa am Ölberg (Mt 26,53). Eben deshalb hier der Schrei "Warum?" (Mt 27, 46) und "Wie lange noch?" (Offb 6,10 [Lk 18,7]), der also Gott an-klagt, statt daß man bei

¹⁹ Theodizee: Philos. Schriften (C.J.GERHARDT), Hildesheim 1965, VI 114f (§ 20f), 406, 443, 449. L.OEING-HANHOFF (in: W.OELMÜLLER [Hrsg.], Leiden [Anm. 5] 222, 229) widerspricht diesem üblichen Verständnis und will das *malum metaphysicum* nach § 241 nur auf Unregelmäßigkeiten und Mißgeburten beziehen.

²⁰ Theod. 236 (§ 201) und 252 (§ 225); Monadologie Nr. 53-55 (ebd. 615f). (Vgl. Anm. 7.)

²¹ Der Gottesbegriff nach Auschwitz, in: DERS., Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt/M. 1994, 190-208.

²² Ich nenne nur zwei (vgl. auch Kap. 9⁴⁷): einmal den Überfall auf Mose, dem Zippora mit der Beschneidung begegnet (Ex 4,24-26); sodann die Verleitung Davids zur Volkszählung, worauf die Strafe der Pest folgt (2 Sam 24,1 u 10ff, korrigiert in 1 Chr 21). Siehe oben Kap. 2⁴¹ u. Kap.9^{53f}.

²³ Gott vom Bösen unterscheiden: G.W.LEIBNIZ, Theodizee (Anm. 20), 35 u. 72 / (A.BUCHENAU) Leipzig 1925, 14 u. 60. Trockenes Versichern: G.W.F.HEGEL, Phänomenologie des Geistes (H.-F.WESSELS/H.CLAIRMONT), Hamburg 1988, 60.

sich selber Gottes Irrtum und Schwäche dem "Fürsten der Welt" (Joh 12,31) gegenüber beklagte.²⁴

Zum dritten: Worauf gründen diese Lehrer eigentlich die gute Botschaft der Hoffnung, in deren Dienst und Rechenschaft sie gestellt sind (1 Petr 3,15)?

Eine Auskunft, die mir begegnet: "Der 'sympathische' Gott, wie er in Jesus Christus offenbar wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage... Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott."²⁵ In der Tat ruft das Leid der Endlichkeit nach Freiwilligkeit, und was die Bodhisattvas nach ihren Möglichkeiten erbringen, erfüllt die Inkarnation (Hebr 10,5-7): "... einen Leib hast du mir bereitet..." Doch wieder frage ich zurück, auch diesmal doppelt insistierend: zunächst mit einem Wort KARL RAHNERS aus einem Gespräch mit Theologie-Studenten in Freiburg, 1974²⁶: "Um - einmal primitiv gesagt - aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott - um es einmal grob zu sagen - genauso dreckig geht."

Und dann: So bedeutsam es ist, daß Gott nicht fühl- und mitleidslos über den Abgründen unserer Qual thront, sollte indes Seine Sym-pathie die "endgültige" Antwort bleiben, dann wären gleichwohl die Opfer von Unglück und Unmenschlichkeit jeder Hoffnung beraubt.²⁷

Schließlich (nach den drei Fragen ein eigener vierter Punkt): Selbst wenn es so wäre, wenn Gott sich durch die Schöpfung als solche und eigens nochmals durch die Erschaffung des Menschen selbst entmachtet hätte, wäre damit keineswegs gewonnen, worum es diesen Verfechtern seiner Ohnmacht geht, nämlich Gottes Entlastung. Denn eben diese Ohnmacht hätte niemand anderer zu verantworten als Er. Oder wollte man so weit gehen - es gibt diese Stimmen -, ihm nicht einmal das zuzumuten (weil man ihm nichts zutraut)?

Damit ständen wir dann in der Tat bei dem, was ODO MARQUARD treffend "Atheismus ad maiorem Dei gloriam" nennt - Atheismus zur größeren Ehre Gottes. Er meint damit, das Denken kehre sich ab von der "Blasphemie", diese Welt habe Gott zu ihrem Schöpfer; und so

²⁴ M.LIMBECK, Die Klage - eine verschwundene Gebetsgattung, in: ThQ 157(1977) 3-10; O.FUCHS, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: H.BECKER/B.EINIG/P.-O.ULLRICH (Hrsg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I/II, St.Otilien 1982, (II) 939-1024.

²⁵ W.KASPER, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 244.

²⁶ K.RAHNER, Im Gespräch I: 1964-1977 (P.IMHOF/H.BIALLOWONS), München 1982, 246. - Hinter diesen Vorschlägen (passend dazu, daß in der Liturgie der Sohn immer seltener mit dem Vater "*herrscht*", sondern nur "liebt und "für uns da" ist) steht offenbar ein Verständnis von "(All)-Macht", daß sie nur "machistisch" sieht statt als Vermögen, frei und befreiend Freiheit frei(-) zu(-) geben (auf daß Frieden herrsche).

²⁷ H.H.HENRIX nennt JONAS' Entwurf "beklemmend verheißungslos" (Machtentsagung Gottes?, in: J.B.METZ [Hrsg.], "Landschaft aus Schreien", Mainz 1995, 118-143, 140). In der Tat: "Die menschenfreundliche Bedeutung der lang verpönten 'Apathie' Gottes (deren privativer Ausdruck irreführend ist), tritt allmählich wieder in Erscheinung" (R.SCHENK, Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie, in: DERS. [Hrsg.], Zur Theorie des Opfers, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 193-250, 240). J.B.METZ gibt zu bedenken: "So wie früher, in feudalistischen Gesellschaften, Gott als unnahbarer König und Herr vorgestellt wurde, so haben wir jetzt unter dem Zwang des Solidaritätsideals den 'mit uns' leidenden Gott. Alles nur Projektion?" Und er fragt weiter: "Kommt bei der Rede vom leidenden Gott nicht so etwas wie eine heimliche Ästhetisierung allen Leidens zur Geltung?"(Landschaft... 81-102: Theodizeeempfindliche Gottesrede, 95).

Besonders schlimm erscheinen mir in diesem Kontext Wortmeldungen gewisser etablierter Theologen, die forsch gegen "Vertröstung" und für "ein Leben vor dem Tod statt nach ihm" plädieren. Hier drängt sich die Vermutung auf, sie seien wohl genug "geerdet" (ein dort recht beliebter Ausdruck), um von Blitzschlägen des Schicksals - jedenfalls bei andern - nicht getroffen zu werden (zu schweigen vom umkehrenden Blitz Gottes selbst - MEISTER ECKEHART, Deutsche Predigten und Traktate [J.QUINT], München 1955, 437 [Predigt 59]).

vollende sich die Theodizee durch den "Freispruch Gottes wegen der erwiesenen jeder möglichen Unschuld, nämlich der Unschuld wegen Nichtexistenz."²⁸

Hier zeigt sich also die Theologen-Variante jenes "Witzes", um den FRIEDRICH NIETZSCHE bekennt "vielleicht" STENDHAL zu beneiden: "Die einzige Entschuldigung Gottes ist die, daß es ihn nicht gibt."²⁹

2. Demgegenüber führt nun gerade die Einsicht in die Unmöglichkeit der "besten Welt" zu einem neuen Gedanken. Wider das, was ist, im Namen eines Besseren, das sein kann/ könnte, zu protestieren bleibt immer möglich, weil das Denken jede Wirklichkeit auf Möglichkeiten transzendiert und weil die Welt nie ihre Möglichkeiten einholt. Ja, es bleibt mit guten Gründen möglich; denn bei jeder noch so guten Schöpfung wäre das Verwirklichte begrenzt, das Nicht-Verwirklichte indessen grenzenlos. So ergibt "unterm Strich" der Vergleich stets ein Minus.

Das muß man sich bewußt machen, um zu verstehen, warum die Weltweisheit in Ost und West die Überzeugung vertritt, das Beste sei, nicht geboren zu werden; die "Einsicht" - BUDDHA spricht von edler Wahrheit - , daß das Leben Leid sei.³⁰ Dem versagt sich - ohne jede Romantik - der gewöhnliche Mensch, der lieber lebt als tot ist, und die Bibel-Botschaft der Schöpfung, wonach Dasein Gewollt-sein und darum gut ist.

Wie aber zeigt sich dies Gut-sein? Das Vor-Kapitel hat an die klassische Auskunft erinnert, daß in der Schöpfung allererst das "Sein" erscheine, als das höchste Gleichnis des Schöpfers (dort Anm. 36). - Eben daß *ist*, was ist, obwohl nichts sein müßte, also das im Doppelsinn des Wortes *kontingente* Da- und Gegeben-Sein von allem, stellt die erfragte "Abbildlichkeit" des Irdischen dar. Dies ist es, was am Welt-Werk erscheint. Kontingent ist es, weil es nicht sein müßte, kontingent ist es im positiven Sinn als gleichwohl eingetroffen, geübelt. (Beides beinhaltet das lateinische Wort.)

Es geht eben nicht schlicht um Fakten und Daten ("Seiendes"), sondern um etwas "an" ihnen: um Sinn und Bedeutung. Hieraufhin ist das Paulus-Wort vom "als begreifbar Einsehen" des Unsichtbaren zu lesen.³¹ Im vorigen Kapitel hieß es, Gott sei nur deshalb so, wie Er (d.h. wie Seine Schöpfung) aussieht, weil Er nicht so aussieht, wie Er ist (dort Anm. 35). Das ist der Grund, warum ihn nur die "Augen des Glaubens" erblicken.³²

Offenbarung im Glauben

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

²⁸ Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 48 u. 75; Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M. 1973, 59.

²⁹ Ecce Homo. Warum ich so klug bin 3: SW (1. Exk.¹) 6, 286.

³⁰ Kap. 11¹⁴; Spiel-Ernst (Kap. 3¹⁷), Kap. 1: Sich auf das Spiel einlassen?

³¹ G.W.F. HEGEL: "Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht." Der religiöse Name dafür ist Vor-sehung, und in diesem Kontext (4ff) steht der Kap. 1²⁵ zitierte Hinweis HEGELS auf das Korrekturamt der Philosophie gegenüber der Theologie.

³² P. ROUSSELOT, Die Augen des Glaubens. Einsiedeln 1963.; E. KUNZ, Glaube - Gnade - Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ, Frankfurt/M. 1969.

Das ist nicht theologisch-dogmatisch, sondern philosophisch gemeint: Glaube als anthropologisches Faktum. So aber sei er bestimmt als umfassende Gesamtdeutung vorliegender Daten, in die als Gesamtdeutung die eigene Entscheidung miteingeht. Eine Gesamtdeutung ist niemals erzwingbar, im Gegenteil, man kann sogar - im positiven Fall - auch philosophisch schon von "Gnade" sprechen (siehe Kap. 11): Wer Wohlwollen, Zuwendung, Freude erfährt, dankt darum doppelt, einmal dafür, daß ihm solches begegnet, sodann daß ihm gegeben wird, es anzunehmen, statt es in Mißtrauen ("Kleinglauben") von sich zu weisen.³³

Hier ist die mittelalterliche Entgegensetzung von Glaube und Schau ebenso "aufzuheben" wie die z.T. sich von dort herleitende neuzeitliche Entgegensetzung von Glauben und Wissen. Freiheit zeigt sich nur Freiheit; Absolutes kann darum nur derart *als* Absolutes erscheinen, daß es sich in Kontingenz zeigt, und dies in doppelter Hinsicht.

Einmal ist die Freiheit, der es erscheint, kontingent (als notwendiger Ausfluß wäre sie selbst keine Freiheit); sodann muß das Absolute in kontingenter Weise erscheinen, um sich selbst als absolut (= frei) zu bezeugen. Eine bloße Denk- oder Seinsgesetzlichkeit wäre zwingend, doch nicht wirklich absolut. Sie nötigte den Menschen letztlich als (*factum brutum*) "dumme" Tatsächlichkeit; aber sie könnte ihn nicht als souveräner Anspruch betreffen.

Wenn die Tradition den "Wort-Charakter" der Schöpfung vertritt,³⁴ dann ist zu ergänzen, daß Wort stets gemeintes Wort ist. Gott wird darum nie bloß faktisch erkennbar, und an seinen "Wirkungen" nicht gleichsam passiv (gar, "ob er will oder nicht") erkannt; er *selbst* vielmehr zeigt *sich* darin, er gibt sich zu erkennen. Was darum MAX SCHELER gegen die Metaphysik glaubt als religiösen Grundsatz formulieren zu müssen, gilt nicht minder für sie: "Alles... Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber."³⁵

Ist Wort jedoch gemeintes Wort, dann erfüllt es sich erst dadurch, daß es gehört wird. Zu Gottes Schöpfer-Wort gehört der geschöpfliche "Hörer des Wortes" (KARL RAHNER). Erst in seinem Hören findet das Wort Gottes seine Wirklichkeit (wobei selbstverständlich, wie eben bedacht, dies Hören seinerseits von Gott erwirkt ist).

Und der letzte Satz gilt in doppelter Hinsicht: einmal bezüglich jeden Schöpfungswortes, also aller Geschöpfe. (Biblisches Bild dafür ist die offizielle Benennung der Tiere durch Adam.³⁶ Als komme erst durch unser besiegelndes "Abzeichnen" die Produktion des Schöpfers zum Ziel.)

Dann aber gilt dies auch für den Hörer und "Abnehmer" selbst: sofern in ihm erst das Wort Gottes vollends Wort wird, ist er selber in wesentlich höherem Sinn Gottes Wort - Wort nicht bloß als Wortzeichen, sondern Wort als existierender Begriff (= existentes Begreifen), oder besser - weniger idealistisch - als lebendige Antwort. HÖLDERLIN sagt: Gespräch. - FICHTE

³³ Von hier aus erlaube ich mir nun auch eine "Radikalisierung" der berühmten Glaubens-"Definition" des Hebräerbriefs, wonach Glaube ein Überzeugtsein von Dingen ist, die man nicht sieht (11,1). Was man nicht sieht, ist, vor allen Einzeltatsachen ("pragmata"), jenes Ereignis, aus dem erst Dinge hervorgehen. Diese Dinge sieht man, doch ihren Sinn und es selbst muß man glauben, oder anders gesagt: man sieht es nur mit den Augen des "Herzens" (heißt es in einer Tradition, die von SAINT-EXUPÉRY'S "Kleinem Prinzen" zurück [vgl. AUGUSTINUS, Sermo 88,5f; In Ps. 84,1] bis zum Epheserbrief [1,18] und weiter zum "Ekklesiastikus" [17,7] reicht). Glauben meint darum gerade nicht: "Etwas, das nicht gewußt wird, für wahr halten" (G.STREMMINGER, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992, 352).

³⁴ W.KERN: Kap. 9¹⁵.

³⁵ M.SCHELER, Vom Ewigen im Menschen (Kap. 1¹⁰); Erkenntnis aus den Wirkungen: THOMAS, STh I-II 93, 2 ad 1.

³⁶ Gen 2,19f. Siehe R.M.RILKE: "... Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus, / Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster..." (Duineser Elegien 9 [Sämtl. Werke, Frankfurt/M. 1955, I 718]).

schreibt: "Unmittelbar und in der Wurzel ist Dasein [Da-sein = Erscheinen] des Seins das Bewußtsein."³⁷

2. Antwort aber und Gespräch müssen hier im gefülltesten Sinn verstanden werden. Es geht nicht bloß um Worte, sondern um eine Weise, zu sein und zu leben. Wenn nach einem schönen Wort R.GUARDINIS "meine menschliche Person nichts ist als die Weise, wie ich von Gott gerufen bin, und wie ich auf seinen Ruf antworten soll,"³⁸ dann ist der Mensch zwar auch in seinen religiösen Theorien, doch vor allem in gewissen-hafter Menschlichkeit die Offenbarung Gottes.

Das aber schärft unser Fragen nochmals zu. Als was offenbart denn die Menschengeschichte den Welt-Grund? Besteht ihre Menschlichkeit nicht gerade in ihrer Unmenschlichkeit? Kardinal NEWMAN ist mit seiner Bestürzung vor Welt und Geschichte schon zu Wort gekommen. NEWMAN betont, er spreche hier nur für sich selbst; eine objektive Würdigung der Beweisgründe aus Welt und Geschichte liege ihm fern (I 278f). Und ich folge ihm in beidem. Tatsächlich ist hier nichts entschieden. Von den Betern in Auschwitz war schon die Rede. Doch schuldet der Kritiker nicht nur ihnen Respekt. Ebenso wenig wird er auf die gläubigen Juden und Christen früherer Jahrhunderte herabschauen dürfen. (Hierzu übrigens - nach der früheren Theologen-Schelte - den weiteren Einwurf: Welch ein Herz haben Leute, die Millionen Tote brauchen, um vor Fragen zu geraten, die das Wimmern eines einzigen verhungerten Kindes aufwirft? Was für ein Gewissen jene, die erst die Effizienz einer amtlichen Tötungstechnik entsetzt? Als hätte das Böse seinen Sitz nicht im Herzen [Mt 15, 19]; als wäre nicht schon [1 Joh 3, 15], wer den Bruder haßt, ein Mörder; und als wäre nicht ein jeder - umgebracht oder gerettet - [Yad-wa-Shem] "eine Welt"!³⁹)

Entsprechend "redete" für JOHN HENRY NEWMAN das Schweigen. Aufgrund nämlich jener "Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht". Halten wir für unsere religionsphilosophische Überlegung daraus fest, daß die Absolutheit Gottes nur und eben in der Kontingenz menschlicher Freiheit aufgeht. Und daß des weiteren diese Freiheit nicht nur gegenüber den Dingen und ihrer "Benennung" (ihrer Interpretation) besteht, sondern darin vor allem Gott selbst gegenüber und bezüglich der Deutung seines Sich-Zeigens. - Gottes Göttlichkeit erscheint zwar auch in der Natur, zunächst aber und erstlich *als* solche in der theoretisch-praktischen Welt- und Selbst-Interpretation des Menschen. Gottes Göttlichkeit wird im Zeugnis des Menschen offenbar.

Treue, die hofft

1. Damit aber tief die Rätselhaftigkeit des Daseins, von der unser Überlegen ausging, sich ins Unergründliche. Wie ahnungslos sind jene Thesen der Religionskritik, die Religion und vor allem das Wort der biblisch-christlichen Offenbarung als Wunschtraum und Palliativ zu entlarven behaupten!

Ohne die Glaubensbotschaft in sich bedenken zu wollen, können wir schon philosophisch sagen, daß sie die Probleme des Menschen nicht auflöst, sondern im Gegenteil zuspitzt. "In gewissem Sinn wird das Problem des Schmerzes durch das Christentum eher geschaffen als gelöst; denn der Schmerz wäre kein Problem, hätten wir nicht, vergraben in unsere tagtägliche Erfahrung mit dieser schmerzerfüllten Welt, dennoch die, wie wir glauben,

³⁷ J.G.FICHTE, Werke (Einf.²) V 440 (Anweisung zum seligen Leben); F.HÖLDERLIN, Friedensfeier. In: Kleine Stuttgarter Ausg. 1944ff, II 143 u. III 430; vgl. Kap. 9⁵⁰.

³⁸ R.GUARDINI, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Paderborn ¹⁴1980, 42.

³⁹ Zu schweigen von der menschlichen wie theologischen Kompetenz in Wortmeldungen Nachgeborener, denen zufolge jene Schuld "weder vergeben noch gesühnt werden" könne.

gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe.⁴⁰ Das eindrucksvollste Bild dafür ist wohl der am Ölberg um sein Leben Flehende, der doch nicht erhört wird, oder vielmehr: so erhört (Hebr 5,7), daß ihm die Kraft zur Annahme der Nicht-Erhörung geschenkt wird (bei Lukas durch einen stärkenden Engel - 22,43).

Angesichts dessen scheint selbst in philosophischer "Außen"-Perspektive die Rede von einem Rätsel kaum noch passend. Ein Rätsel will gelöst werden; hier aber geht es darum, etwas zu leben; ja, offenbar sogar darum, *aus* ihm zu leben. Bildhaft ließe sich sagen, in der zu meisternden "horizontalen" Spannung zwischen Lebensraum und Fremde treffe hier den Menschen "von oben" ein "blendendes" Licht. Bietet sich hierfür ein besseres Wort an als "Geheimnis"? Was hier verlangt wird, scheint weniger Scharfsinn und Kombinationsvermögen zu sein als Vertrauen und Treue.⁴¹ In solch unwidersprechlichem Anruf aber wird die wahre "Absolutheit" Gottes sichtbar: seine Heiligkeit und Herrlichkeit, und dies zugleich mit der erfüllten "Kontingenz" des Geschöpfes: der gläubigen Hingabe freien Gehorsams.

2. Und unsere Fragen? In einem Grundbuch des Abendlands: *Trost der Philosophie* hat BOETHIUS sie 523/24 im Kerker auf den Punkt gebracht. Zu einer Doppel-Frage (I pr. 4): "Wenn es Gott gibt, woher Übel und Böses? - Wenn es Gott nicht gibt, woher das Gute?"

Auf die erste Frage lautet die Antwort zuletzt, soviel an Vorletztem vorgebracht werden kann: *Ich weiß es nicht*. Es ist an der Philosophie, Antwort-Programme, die mehr sagen wollen, ihrer Haltlosigkeit zu überführen. Und das gilt nicht allein für positive Angebote. Den Stachel des Schmerzes zieht keine Theorie aus dem Fleisch. Das Theodizeeproblem ist in der Tat unlösbar (Kap. 9⁴⁹). Eben darum aber sollte man sich auch den Lösungsversuch durch Leugnung Gottes versagen. Er unterbietet das Frageniveau - und nimmt übrigens Ijob zu allem anderen noch seine Würde: sein Protest wird Irrtum, sein Appell an den Heiligen anthropomorph, seine Hoffnung kindliche Illusion.

Aber BOETHIUS hat eine zweite Frage gestellt. Und darauf heißt die Antwort *nicht*: Ich weiß nicht. Sehr wohl nämlich *wissen* wir: Wenn kein Gott ist, dann gibt es - letztlich - kein Gutes. Nicht in der Zukunft, für die Zu-kurz-Gekommenen, Erniedrigten, Beleidigten; erst recht nicht für die Henker - oder auch tatenlosen Genießer. Von dorthier jedoch auch nicht ernstlich im Heute. Glück wäre dann nur aufgrund von Wegsehen, "Vergessen", denkbar. Wird dies

⁴⁰ C.S.LEWIS, Über den Schmerz, Köln/Olten 1954, 27; Über die Trauer (Kap. 3⁴⁸); W.KERN, Kosmodizee durch Christus, in: DERS., Geist und Glaube. Fundamentaltheologische Vermittlungen (K.-H.NEUFELD), Innsbruck 1992, 109-145; W.KERN/J.SPLETT, Theodizee-Problem, in: Sacramentum Mundi IV 848-860.

⁴¹ Der berühmten "Gärtner-Parabel" von J.WISDOM/A.FLEW über immer weiter abgeschwächte "Hypothesen" hat B.MITCHELL die Geschichte vom Widerstandskämpfer entgegengestellt, der aufgrund eines Nachtgesprächs einem Fremden "zwischen" den Fronten *vertraut*. I.U.DALFERTH (Hrsg.), Sprachlogik des Glaubens, München 1974, 69f, 84, 90-92. - Das wehrt auch die Ausflucht ab, bei Gott sei eben Liebe *ganz* etwas anderes als bei uns. Selbstverständlich unterscheiden sich unsere Vorstellungen von Seiner Wirklichkeit, doch wollte jemand behaupten: so sehr, wie ein Dreieck von einem Kreis, dann hat er sich damit zum Schweigen verurteilt. Wozu nämlich überhaupt noch diskutieren? Und warum - siehe oben Anm. 23 - Gott verehren? Sehr wohl aber so, wie der krakelige Kreis-Versuch eines Kindes sich von einem rechten Kreis unterscheidet (C.S.LEWIS, Schmerz [Anm. 40] 47.)

Andererseits wird damit deutlich, warum das Reden von Gott sich nicht am science-Paradigma ausrichten kann (zu A.KREINER, Demonstratio religiosa, in: H.DÖRING/A.KREINER/P.SCHMIDT-LEUKEL, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg u.a. 1993, 9-48, 34). Der Glaube an Gott ist keine "theistische Hypothese" (45f; vgl. oben Kap. 2²¹), sowenig wie Freundschaft oder das Vertrauen des Partisanen als hypothetisch zu beschreiben wären. Darum will auch mein Hinweis auf das Fehlen von Zwang im Gottbeweis ihn nicht zu einem Plausibilitäts-Gedanken "lockern" (14), sondern meint dessen Freiheits- und Zeugnis-Charakter (vgl. Kap 3²⁶). So sehr der Glaube auf eine end-gültige Bewahrheitung hofft (Anm. 50), wird er doch keineswegs erst durch diesen eschatologischen Ausblick vertretbar; denn Gott ist (im Gewissensruf vor allem) schon *da*, statt bloß - wie in J.HICKS Antwort-Geschichte zu FLEW (42f) - die Endstation einer Reise zu bilden, mit der ein Wanderer rechnen mag oder nicht.

aber der Erfahrung und unserer Dankbarkeitspflicht gerecht? Ist uns nicht unreduzierbar das Gute begegnet? Allem anderen voraus in der - durchaus belastenden und demütigenden - Gewissenserfahrung. Wie zu NEWMAN hinübergesprochen kommt bei LEVINAS Gott als der Heilige ins Denken: als jene Macht, die uns "zur Güte drängt" (Kap. 3²⁹).

Das ist nicht der unerlaubte Versuch, die Frage nach dem, was wir hoffen dürfen, mit einer Auskunft auf die, was wir tun sollen, zu beantworten. Wir bleiben durchaus in der Theorie. Danach aber ist die Doppelfrage des BOETHIUS auch doppelt zu beantworten: Ich weiß nicht - ich weiß. Ich weiß nicht, warum (die Zulassung von) Leid und Bosheit. Ich weiß, daß im Ernst es ohne Gott kein Gutes gibt. Ich weiß zugleich (will sagen: ich habe erfahren und erfahre), daß es das Gute gibt (daß es sich mir gibt und vor allem, daß es sich mir aufgibt). Darin aber gibt sich *der Gute*: Gott.⁴²

Diese Erfahrung erzwingt nichts. Doch sie erlaubt in Redlichkeit die Entscheidung für einen Glauben, der die Antwort auf die erste Frage von Gott selbst erwartet. (Und nur von Ihm - mit weniger nicht zufrieden.) Daß der Glaube(nde) daran (auch gegen gewisse theologische Frageverbote) festhält, sehe ich aus der Würde seiner selbst wie dessen, dem er wissend glaubt (2 Tim 1,12), geboten.

3. Darum ist übrigens auch die Unterscheidung von Wollen und Zulassen nicht so leicht abzutun, wie ich mitunter lese. Wer Böses tut, *ist* böse; wer es zuläßt, wäre dies erst, wenn er sich nicht rechtfertigen könnte (Sir 15,11ff). *Wie* Gott dies könne, angesichts der Schrecklichkeiten in Welt und Geschichte, weiß der Glaubende nicht. Ich mache mich obendrein anheischig, jeden konkreten Erklärungsversuch (nicht den Erklärer) des Zynismus zu überführen.⁴³

So das Kontrast- oder Ganzheitsargument, von dem zu Anfang, bei PLOTIN, die Rede war. Ein anderes stellt darauf ab, daß endliche Freiheit, die um der Liebe willen sein soll, die *Möglichkeit* von Schuld beinhaltet. Dies mag so sein (ist es sicher?); sicher ist jedenfalls, daß Möglichkeit - vor allem eine solche Un- (= Wider-)Möglichkeit nicht ohne weiteres ihre Realisierung verlangt.⁴⁴

⁴² Das "Quia malum est, Deus est" des AQUINATEN (ScG III 71), rechtfertigt keineswegs Gott (C.-F. GEYER, in: W. OELMÜLLER [Hrsg.], *Worüber...* [Anm. 4] 212), sondern das Reden von Ihm und so den Protest des Leidenden - wie seine Hoffnung. - Ebenso wenig hat übrigens sich die alte Privatio-These (Übel = Beraubung) je als Antwort verstanden, obwohl man das immerfort liest. Sie hält nur - rechtens - fest, daß Gott nichts "positiv" Böses *erschafft*; doch weder kann noch will sie damit erklären, warum Er diese physischen wie moralischen Zerstörungen *zuläßt* (vgl. Gotteserfahrung [Kap. 2²⁹] 220f u. 241-243).

⁴³ Anders steht es mit der klassischen *Global*-Aussage, Gott lasse das *malum* zu, weil er Gutes daraus bewirke. Vor allem, wo sie - besser als positiv - negativ formuliert wird. Vgl. THOMAS STI 1, 2, 3, der vor seiner eigenen positiven Sentenz AUGUSTINUS zitiert: "Gott ließe das *malum* keineswegs zu, wenn er nicht..." (Ench 11; vielleicht noch klarer Ench 96: "Wenn nicht auch das gut wäre, daß es Übel gäbe, würden sie vom allmächtigen Guten auf keine Weise zugelassen." - Siehe J. SPLETT, *Gottesbeweise* (Kap. 6³⁶), bes. IV: Ijobs Protest. - Im Blick auf die angelsächsische Unterscheidung von Theodizee und Verteidigung (etwa A. PLATINGA, *God, Freedom and Evil*, London 1974, 26-28) bin ich also selbstverständlich kein "theodocist": who "attempts to tell why God permits evil"; doch selbst eine "defense" scheint mir nur ansatzweise möglich: "at most [to say] what God's reason might possibly be" (28). Nochmals (Anm. 42): Verteidigt wird hier nicht eigentlich Gott, sondern der Glaube an ihn (in - Röm 4,18 - Hoffnung wider alle Hoffnung). Zum Abweis von (herzlosen) Lösungen schließlich - ernüchternd - O. MARQUARD (Bemerkungen zur Theodizee, in: *Leiden* [Anm. 5] 213-218, 218): "Probleme zu haben, mit denen man nicht fertig wird, ist wissenschaftstheoretisch ärgerlich, aber menschlich normal."

⁴⁴ Eine Welt ohne faktische Schuld läßt sich genau so denken (und wünschen) wie eine Welt ohne Irrtum (und wer nicht schuldig wird, "versäumt" so wenig etwas, wie jemand der Wahrheit etwas schuldig bliebe, der sich nicht irrt). Die hier herrschende "optische" Täuschung erklärt sich daraus, daß einerseits die Absage an das Böse *konkret* den Verzicht auf an sich Gutes fordert (z.B. eheliche Treue den Verzicht auf anderweitige Erfahrungen) und andererseits korrektes

Ein äußerstes Argument ist die Frage KARL RAHNERS, ob in der Praxis unseres Lebens die Annahme des Geheimnisses Gottes nicht allein in der schweigenden Annahme der Unerklärlichkeit des Leides geschehe. Würden wir sonst nicht nur eine Gottes-/Idee, nicht Gott selber bejahen? Eine ernsthafte Gewissens-Frage. Gleichwohl läßt sie schon bzgl. des Schmerzes offen, warum er so weh tut. Und erklärtermaßen spricht sie nicht von der Schuld.⁴⁵ Zur Schuld aber, genauerhin zur "felix culpa", siehe im nächsten Kapitel (Anm. 31).

Nochmals also: Nicht bloß die Antwort, schon deren Möglichkeit kennen wir nicht. Aber das Wie einer möglichen Antwort muß der Glaubende gar nicht wissen, um dennoch verantwortet hoffen zu können. Ist ihm doch nicht erst das Wie einer schöpferischen Verwandlung von allem (Offb 21) unzugänglich, sondern schon das Wie der "ersten" Schöpfung (nicht zuletzt der seiner selbst: daß aus der Verschmelzung zweier Gameten ein Wesen von Würde hervorgeht).

WALTER DIRKS berichtet als private Äußerung R.GUARDINIS aus den späten Jahren, er werde nach dem Tode, über sein Leben befragt, auch seinerseits Fragen stellen.⁴⁶ Aber das sagte er nicht erst im Alter und nicht bloß privat. Früher schon las man bei ihm, das Endgericht sei auch die Antwort und Selbstrechtfertigung Gottes.⁴⁷

Daß diese keine HEGELSche Gesamtschau bieten muß, versteht sich. Werden nicht überhaupt Lebensfragen weniger beantwortet als gelöst?⁴⁸ Statt auf Auskünfte also (oder "ästhetische" Lösungen: in Musik, Bild und Mythos) wartet Hoffnung auf das umwandelnde Wort der Selbstzusage.⁴⁹

Verhalten nicht selten durch Selbstbewahrung und Risikoscheu motiviert ist.

⁴⁵ Warum läßt Gott uns leiden?, in: Schriften zur Theologie XIV, Zürich 1980, 450-466, 464f. - R.SIEBENROCKS Frage (Kap. 9⁶¹, 82): "Spiegelt nicht alle Kreuzestheologie, vor allem die unausrottbare Frage nach den dunklen Seiten Gottes, den Schatten unserer eigenen Ambivalenz?" wäre m.E. durchaus auch RAHNER selbst zu stellen.

⁴⁶ Ein angefochtener, sehr treuer Christ, in: Die Zeit 1986, 41 (11.Okt.) 23; R.GUARDINI, Theologische Briefe an einen Freund, Paderborn 1976, 30.

⁴⁷ Freiheit - Gnade - Schicksal (1948), München ⁴1956, 253; vgl. NEWMAN, Grammar (Kap. 6⁶⁽¹⁾) 320/295, mit Berufung auf Ps 51,6: "Er besteht, wenn gerichtet" (Einheitsübersetzung: "Rein stehst du da als Richter"; doch anders nicht bloß LUTHER, sondern zuvor die Vulgata [50,6]: "& vincas, cum iudicaris").

⁴⁸ R.GUARDINI, Glaubenserkenntnis (Kap. 1²⁸), 42f; L.WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus 6.52, 6.521.

⁴⁹ Offb 21,1-7. Zur ästhetischen Lösung (A.SCHOPENHAUER, F.NIETZSCHE...): Liebe zum Wort (Anm. 1). "Lösen ließen sich daher viele Rätsel durch das bloße Bild, erlösen aber nur durch das Wort." W.BENJAMIN: Ges. Schriften VI, Frankfurt/M. 1991, 18 (Rätsel und Geheimnis). Es sprechen freilich kann nicht bloß die Zunge, auch ein Blick. Und umwandelnd ist es nicht zuletzt darin, daß es - wie jedes Sich-Zeigen = Sich-Anvertrauen - seinerseits uns fragt. (Siehe K.MARTI, Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt 1979, 107: "Gott, so denkt man oft,... sei Antwort. Spröder sagt die Bibel, daß er Wort sei. Und wer weiß, vielleicht ist er meistens Frage: Frage, die niemand sonst stellt.")

Eines ist die Notwendigkeit, Theodizeebewußtsein und Leidempfindlichkeit der Theologen einzuklagen, wie es vor allem J.B.METZ tut (Anm. 27). Ein anderes wäre die Achtsamkeit darauf, daß Schmerz und Leid den Betroffenen fast unvermeidlich auf sich selbst konzentrieren (am deutlichsten bei schwerer Depression, darin Menschen keinerlei Sinn für anderer Glück oder Unglück zeigen). Diese Bannkraft wirkt auch noch dann, wenn das Einzel-Ich sich "solidarisch" in ein Wir erweitert - womit es seinen Groll zudem "objektivieren" kann (siehe *Iwan Karamasoff*, der in seinem persönlichen Gottes-Konflikt einer Mutter das Verzeihen verbietet). Wäre die heutige Theodizeekonjunktur nicht auch unter dieser Rücksicht zu bedenken: als Standsuche gegen (den Glauben an) Gott auf dem "Fels des Atheismus" (G.BÜCHNER)? Bei Theologen jedenfalls sollte man lesen können, daß die Gottes-(An-)Klage des biblischen Beters immer wieder in der Klage gipfelt, *Gott* nicht lobpreisen zu können (vgl. Ps 42,4; 79,10; 115). Und zwar gerade (nochmals), weil Er machtlos scheint: Zu einem solchen Gott "kann man nicht beten, da weder für Dank noch für Bitte, weder für Lob noch für Anklage ein Anlaß besteht. Insofern könnte man umgekehrt sagen: Die Konstruktion eines ohnmächtigen Gottes ist Widerspiegelung einer Epoche, die das

Ijob erhält und nimmt es an im An-Blick seines Gottes (42,5): "... jetzt aber hat dich mein Auge gesehen." Ähnlich erhofft bei SAINT-EXUPÉRY der Herr der Wüsten-Citadelle ein "Angesicht, das genügt und still".⁵⁰

Gebet nicht verstehen kann..." K.BERGER, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Stuttgart 1996, 200.

⁵⁰ Kap. 11²²: II 162 (Nr. 39 - "Hymne an die Stille"): "Seligkeit, welche der Schlußstein der Fragen ist, und [nicht "die Schau, die befriedigt," wie es im Deutschen heißt] visage qui satisfait".

11. GNADE

Eine "altmodische Kategorie"?

1. Wortmächtig hat ein ERNST BLOCH gegen das "Pathos des Oben", "mit heteronom-mythischer Prävalenz des 'Gerichts', der 'Gnade', des uns entzogenen Transzendenten als des 'Unverfügbaren'" gekämpft.¹ Und nicht nur er denkt so. In der Tat verbindet sich mit dem Begriff Gnade zunächst der Gedanke der Willkür. So hat auch ARISTOTELES in seiner *Politik* die Frage, "ob es besser ist, von dem besten Mann oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden", trotz bedenkenswerten Gegengründen zugunsten des Gesetzes entschieden, da "der Gerechtigkeitssinn es ist, der einen nach einer unparteiischen Instanz suchen läßt, wie es das Gesetz ist".²

Dazu kommt, daß Gnade zugleich als etwas für wenige gedacht worden ist, aus einem Fehlverständnis der Bildreden Jesu vom schmalen Pfad und der engen Pforte heraus (Mt 7,13f - tiefer wohl doch aufgrund unserer eigenen Enge?). Die AUGUSTINISCHE "massa damnata" hat einen jahrhundertelangen Bann ausgeübt. Danach sind "alle Menschen wie ein einziger Sündenklumpen, der von der höchsten Gerechtigkeit die Todesstrafe verdient hat."³ Und "sicher sind es wenige, die gerettet werden."⁴ 1653 verurteilt Rom die Bestreitung des Satzes, daß Jesus Christus für schlechthin alle Menschen gestorben sei oder sein Blut vergossen habe.⁵

Eben im Willen, diesen umfassenden Heilswillen Gottes mit der unbestreitbaren Unmenschlichkeit der Menschen zusammenzudenken, verwerfen neuerdings Theologen die Rede von Sünde und Schuld überhaupt. Vielmehr bestehe die Verlorenheit des Menschen in seinem Menschsein als solchem. Erlösung sei nicht als Sündenvergebung zu denken, sondern als Befreiung aus dieser "condition humaine".⁶

¹ Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Werkausgabe, Frankfurt/M. 1977, XIV) 71; im Vortrag gleichen Titels von 1968: "Wäre statt Entmythologisierung [der Schrift] nicht das Thema von Entgötzung oder gar Enttheokratisierung, wäre das nicht das Problem? Gibt's da nicht einen 'Herrn', gibt's nicht das Herr-Knecht-Verhältnis ungeheuerster Art, gibt's nicht das Hineinbetteln, das Niederknien, das Untertänigsein, die Zerknirschtheit, die Menschen belastet mit der Erbsünde, die 'Gnade, die vor Recht ergeht'? Völlig altmodische Kategorien!" (SZ vom 4./5. Juli 1970; Es spricht Ernst Bloch. Vier Reden, Frankfurt/M. 1970, Platte II A, Beiheft 10).

² III 15 (1286 a 8f), 16 (1287 b 4f).

³ Ad Simpl. I 2, 16 (MPL 40, 212) (Logik des Schreckens [W.SCHÄFER/K.FLASCH], Mainz 1990, 203).

⁴ Sermo 111, 1 (MPL 38, 641). Dazu aus den Psalm-Predigten: Werde Gott so wenige retten und die übrigen verdammen? "Das sei fern, sagen sie. Wenn er kommen wird und einen so großen Haufen auf der linken Seite erblickt, wird er sich erbarmen und ihnen Nachlaß gewähren. Eben das verhiess die Schlange dem ersten Menschen: Gott hatte mit Tod gedroht, wenn er koste; jene aber: 'Das sei ferne, ihr werdet des Todes nicht sterben' (Gen 2,17). Sie glaubten der Schlange und fanden, daß Gott wahr gesprochen, die Schlange Falsches verheißen. Nicht anders heute, Brüder..." Enn in Ps 47,9 (MPL 36, 539).

⁵ DH 2005. Dazu das Verbot von Kruzifixen mit vertikaler Führung der Arme (obwohl dies[e] ohne Jansenismus-Bezug; siehe R.HAUSHERR in: LCI, 21990, II 679). Vgl. nachkonziliar die Kritik von Traditionalisten an der Neufassung der Wandlungsworte: "... und für alle [statt "viele"] vergossen." W.KERN, Disput um Jesus und um Kirche, Innsbruck 1980, 88-112: "Außerhalb der Kirche kein Heil" (darin auch - gegenüber dem Zitierten - Augustinusworte von "sozusagen Rahnersche[r] Redeweise" - 112).

⁶ Zu E.DREWERMANN hat sich inzwischen betrüblicherweise E.BISER gesellt: Der Indikator, In: StZ 210 (1992) 292-296, 293; vorher schon: Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise, Freiburg 1989, 99, 107-109. Nicht der Mensch hat (sich vor) Gott zu (ver)antworten, sondern dieser (vor) ihm. Dementsprechend die Theologie. (Dabei reißt schon die Kunst, statt uns mit Antworten zu beliefern, uns auf für Fragen, die wir "uns nicht träumen ließen"!.) Vgl. SPLETT, Gerechtigkeit und Frieden, in: G.BEESTERMÖLLER/N.GLATZEL (Hrsg.), Theologie im Ringen um den Frieden (FS E.J.NAGEL), Stuttgart 1995, 83-96.

Das bricht zwar die Exklusivität der Gnade auf, entkleidet sie andererseits aber ihres Gnadencharakters. Hat nämlich der Mensch sein Unheil nicht selbst zu vertreten, dann nimmt er zu Recht den Schöpfer in Pflicht. - Damit aber treffen sich auf bezeichnende Weise "postulatorischer" Atheismus und "humanitäre" Theologie.

2. Dagegen nun wenden sich Opfer wie CHAIM NOLL. Er dankt Gott dafür, daß ihm als Juden der Talmud zur Seite steht "und nicht der alles glättende Vergebungsschmus der hier herrschenden meist protestantischen Pfarrer."⁷ "Der Gnade muß das Bewußtsein des Rechts vorangehen. Läßt man die Verbrecher ohne Reue frei ausgehen, dann wird die Gnade zum Fluch.' Eure Abart von 'Gnade', deutsche Pastoren, wird diesem Land zum Fluch werden" (124). Heiße es in den "Sprüchen der Väter" von Schimeon ben Gamliel (nach Sach 8,16): "Auf drei Dingen beruht die Welt, auf dem Recht, auf der Wahrheit und auf dem Frieden" [18], so sei für die deutschen Protestanten bereits entschieden: "Ein Wort hat Vorrang, und es ist - wen sollte es wundern - nicht 'Recht' noch 'Wahrheit', sondern 'Frieden'. Und schließlich 'Frieden' um jeden Preis" (129). In dessen Namen wird dann die "Quadratur des Kreises" unternommen: "Täter und Opfer gleichermaßen freisprechen [zu] wollen" (132).

Wer dem noch immer das alte Klischee von "Religion der Liebe" und "Gesetzesreligion" entgegenhalten wollte, muß sich außer der Erinnerung an einschlägige Bibeltexte sagen lassen: "Auch das Recht ist eine Gnade, nämlich für die Verfolgten" (133). - Tatsächlich meldet sich hier ein Problem, das noch älter ist als jenes Klischee (und sogar die Gebete des Versöhnungstags zeichnet): Wie nämlich Gnade und Recht ihrerseits gnädig *und* rechtens vermitteln? Wie soll es gelingen, daß "Gerechtigkeit und Friede sich küssen" (Ps 85,11)? Muß man dazu nicht dennoch die Schuld so weit irgend möglich verkleinern?⁸ In der Tat gelingt die "Quadratur des Kreises" nur so, daß man alle für (letztlich) nicht zurechnungsfähig erklärt und damit entschuldigt.⁹

Der Fluch dieser Gnade zeigt sich vor allem in der Entmündigung des Menschen. Und die bleibt nicht ohne Folgen. Ich greife jetzt nur die für das Gottes-Verhältnis heraus: Hat sich der Gläubige hiernach als unmündig und verantwortungslos vor seinem Schöpfer zu sehen, dann schlägt solcher Infantilismus irgendwann in pubertären Protest um. "Ein Gott, zu dem wir in einem asymmetrischen Verhältnis stehen, ist human unerträglich geworden", hat 1972 DOROTHEE SÖLLE geschrieben - als könnte, womit ein Geschöpf auf gleicher Stufe stünde, dessen Gott sein.¹⁰ Konsequentermaßen muß von Hoffnung im Vollsinn Abschied genommen werden. "Prometheus" lautet die tätige Alternative, die akademische heißt "vernünftiges Denken".¹¹

⁷ Nachtgedanken über Deutschland, Reinbek bei Hamburg 1992, 123.

⁸ Vgl. H.COHEN, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Köln 1959, 260, zur "Fiktion", "*Schegagá* [Versehen, unwissentliche Verfehlung] ist alles, was der Mensch sündigt. Daher kann Gott verzeihen, ohne seiner Gerechtigkeit zu entsagen."

⁹ Dem kommt der Sprachgebrauch entgegen, der zwischen *Entschuldigen* und *Verzeihen* nicht unterscheidet. Dabei sind sie geradezu konträr: Entschuldigt wird, wer nicht schuld ist; vergeben wird dem Schuldigen.

¹⁰ Sympathie. Theologisch-politische Traktate, Stuttgart 1978, 106. Inzwischen moderater: "Wenn die Rede von Gott als dem Vater uns dazu hilft, unsere Abhängigkeit nicht nur als zu überwindenden Erdenrest hinzunehmen, sondern sie zu bejahen, unsere Endlichkeit und Kreativität zu akzeptieren, dann ist nichts gegen diese Rede einzuwenden." Vater, Macht und Barbarei. Feministische Anfragen an autoritäre Religion, in: Conc 17 (1981) 223-227, 227. Dafür im früheren Sinne neuerlich: F.WAGNER in: A.SCHULLER/W.V.RAHDEN (Hrsg.), Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, Berlin 1993, 139, 143.

¹¹ E.BLOCH, WW (Anm. 1) XIV 57ff: Auch Prometheus ist ein Mythos; SÖLLE, Sympathie 96ff: Christus oder Prometheus; WAGNER in: W.KERBER (Hrsg.), Der Begriff der Religion, München 1993, 197: "Der Gottesgedanke ist nicht nur ein Konstrukt des Denkens der menschlichen Vernunft. Das vernünftige Denken konstituiert auch die dem Gottesgedanken eignende Realität." Was nicht so trivial gemeint ist, wie es dem erscheint, der herkömmlicherweise zwischen Gottes-Gedanke und Gott selbst unterscheidet, sondern (215): "Gott ist [wie z.B. das Recht] nur dadurch real, daß er

Behalten wir dies im Bewußtsein, auch wenn wir uns nicht den Gang des Kapitels davon diktieren lassen, sondern das Thema nach seinem eigenen Recht expliziert werden soll.

Gnade des Daseins

1. "Gnade (althochdeutsch *ganada* = Wohlwollen, Gunst, griech. *charis*, lat. *gratia*) ist in der Theologie die sich herabneigende personale, absolut ungeschuldete Huld Gottes gegenüber dem Menschen..."¹² Kern des Begriffs ist tatsächlich das "gratis - umsonst (= ohne Entgelt)". Das heißt, die Zuwendung (im Doppelsinn: als Zuneigung wie als konkrete Gabe) ist weder nachträglich zu bezahlen noch vorhergehend käuflich, wodurch auch immer. Weiteres wird - zunächst jedenfalls - damit weder zum Anlaß (Notdrang? Willkür?) noch zu beider Ausmaß (sparsam? verschwenderisch?) festgelegt.

Grundlegende Gnaden-Erfahrung in diesem Sinn ist die eigene Existenz.¹³ Ungefragt sind wir da - als die, die wir sind. Eine Gnade?¹⁴ Das vorherige Kapitel galt der Botschaft von der frei(gebigen) Schöpfung. Nehmen wir die Frage jetzt aus anderer Richtung auf: Angenommen, der Mensch (gemeint ist vor allem der einzelne Mensch: du wie ich) sei nichts als ein Zufallsprodukt oder gar, statt nur Zufall, ein Unglücksfall. Wie wäre dann mit ihm zu verfahren? Warum nicht so wie mit anderem Ausschuß? Weil er selbst das nicht wünscht? Wer sagt, daß ein Pferd mit gebrochener Vorhand oder ein tollwutkranker Hund den Gnadenschuß wünschen? - Oder weil die nun halt Lebenden neuer Daseins-Sklaven bedürfen? Man denkt an HUXLEYS "schöne neue Welt".

Es kommen also Rang und Würde des Subjekts ins Spiel. Wobei zunächst noch offen bleiben mag, ob der Rang einer "Seele", die ein Recht darauf hat, durch wiederholte Leben hin ihr Karma abarbeiten zu können, oder die Würde einer einmaligen Person. Woher dieser Rang? Der Einzelne beansprucht ihn vor anderen auch und gerade, wenn er selbst mit sich nicht zurecht kommt - außer im Fall äußerster Entfremdung, was uns dann aber besonders trifft und empört. Es leuchtet ein, daß dieser Wesensrang nicht auf Qualitäten beruht. Nicht einmal Schuld hebt ihn auf; denn auch der widerlichste Verbrecher wird nicht zum untermenschlichen Schädling.

So gesehen, ist die Würde der Person tatsächlich "unantastbar" (Art. 1 GG); denn obwohl man sie sehr wohl antasten kann (sonst fände sich dieser Grundsatz nicht in einem Gesetz), gilt doch: Wie "entwürdigt" auch immer ein Mensch durch "Unmenschen" wurde, wie sehr er selber sich "herabgewürdigt" haben mag: selbst nach der Aberkennung seiner "bürgerlichen Ehrenrechte" gebührt ihm als Menschen Achtung.

2. Dies "beweise" ich nicht; denn man muß es erfahren. Es ist die Basis der weiteren Überlegung.¹⁵ Immerhin ließe - im Anschluß an J.HABERMAS und vor allem K.-O.APEL - sich zeigen, daß jeder, der weiter hierüber zu disputieren gewillt ist, eben damit dies schon anerkannt hat. Doch solch ein Erweis der *Unumgänglichkeit* humanen Verhaltens erhellt nicht dessen inneres *Recht*. So ersetzt er weder noch erreicht er jene Erfahrung, die I.KANT als "Faktum der Vernunft" bezeichnet hat. *Faktum*, weil in seiner Unbedingtheit nicht zu

gedacht wird."

¹² K.RAHNER/H.VORGRIMLER, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg 1961.

¹³ R.GUARDINI, Freiheit Gnade Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München 1956, überschreibt zwar den ersten Teil von Kapitel II: *Das Gnadenhafte als Element des unmittelbaren Daseins*; doch erklärt er 1. (angesichts der fachlichen Bedeutung als "etwas unbestimmt... 'übernatürlich'"), den Begriff nur "in einem uneigentlichen Sinne" zu nehmen (113); 2. setzt er sofort bei individuellem *im* Dasein an: Gnadenakten des Staatsoberhauptes, Eingebung und Gelingen.

¹⁴ "Das Beste ist, nicht geboren zu werden", immer wieder zitiert, von Dichtern und Philosophen, nach THEOGNIS 425-428. Zu BUDDHAS "edler Wahrheit": Die Reden Gotamo Buddhos (K.E. NEUMANN), Zürich/Wien 1956/57, II 383-397, bes. 390ff.

¹⁵ Siehe Spiel-Ernst (Kap. 3¹⁷), Kap. 2: Warum menschlich sein (sollen)?

begründen und unableitbar. Der *Vernunft*, weil es nicht um Gefühle zu tun ist, sondern um fragloses Selbstgerechtigtsein, um ein aus sich selbst einleuchtendes "Du sollst".

Ethisch steht nur an, ihm zu entsprechen. Anthropologisch jedoch läßt sich fragen, wie man es zu denken habe; wie man die Erfahrung so erklären könne, daß man sie nicht weg-erklärt. Woher kann einem unstreitig bedingten und begrenzten Menschen unbedingte Achtung gebühren? Woher kommt der Person nicht bloß Wert zu, sondern Würde? Woher hat sie eine "Sinnbedeutung, die" - so sagt es bildhaft GUARDINI - "ihr Seinsgewicht übersteigt"?¹⁶ - Weder die Natur noch andere Menschen können ihr diese fraglose Sinnbedeutung verleihen. Dies vermag nur eine Macht, die nicht erst ein Wert ansprechen muß, daß sie ihm entspreche, nach dem Maß dieses Werts, sondern die souverän wertschaffend ins Nichts lieben kann und daraus das "Nichtseiende ruft, daß es sei".¹⁷

Warum ruft sie? Täte sie dies aus einem Bedürfnis, dann gäbe sie damit schon Antwort auf einen Wert. Solche Macht wäre nicht wirklich göttlich. Das aber (obwohl an sich das Wichtigste) wollen wir jetzt nicht erörtern. Hier soll es - anthropologisch - nur darum gehen, daß dann der Mensch nicht *unbedingt* gewollt würde, sondern allein im Maß seines Wertes für diese Gottheit (also auch unter dem Vorbehalt des Verlusts dieses Wertes?). Wir Menschen - als Bedürfnis-Wesen - lieben so. Doch heißt selbst hier eine Beziehung nur human, wenn sie nicht restlos bedürfnisdiktirt ist. - Wovon aber sonst? Offenbar können sich manche als Alternative nur herzlose Launenhaftigkeit denken. Daher Entwürfe einer sich sehenden Göttin, um uns Daseinsrecht zu erwerben.¹⁸

Als gäbe es nicht bereits unter Menschen ein Ja, das weder bedürfnis-erpreßt ist noch bloßer Laune (d.h.: unbewußter Notdurft) entsprungen! Wie aber erst bei Gott! Schafft er nun demgemäß die Welt und uns nicht seinetwegen, bleibt nur eins: Er ruft uns unseretwegen ins Sein. Und eben dies ist die kühne Botschaft der Religionen der Schöpfung: das Werdegesetz der Welt sind letztlich nicht Bedürfnisse, Triebdrang und zu wendende Not, sie geht aus Freigebigkeit hervor.¹⁹

Damit haben wir die Zielbehauptung dieses Wegstücks erreicht: Dasein aus und als Gnade in diesem ursprünglichen Sinn. (Der erwähnte Protest allerdings ist so mitnichten erledigt. Umgekehrt vielmehr macht das ihn erst möglich. Gegen ein pures Werdegeschehen, ein blindes Schicksal oder auch eine sehenden Auges getriebene Gottheit wären - Kap. 10 - Einsprüche sinnlos.)

Gnade der Pflicht - der Vergebung

1. Was immer Menschen über Menschen sagen mögen, die Schöpfungs-Botschaft verkündet: Keiner und keine von uns ist passiert, jeder/jede gewollt und gerufen.²⁰ Damit aber wird das "Gesetz, wonach [wir] angetreten,"²¹ auch zum Grund-Gesetz unseres Lebens und Tuns. A.DE SAINT-EXUPÉRY spricht in seinem nachgelassenen Werk *Die Stadt in der Wüste (Citadelle)* vom Leben als Austausch: "Ich werde nicht hingehen und dem Samenkorn seine gefräßige Plünderung vorwerfen. Es ist nur ein Ferment, das man wieder vergißt, und es wird selber vom

¹⁶ R.GUARDINI, Welt und Person (Kap. 3⁴⁹), 113.

¹⁷ NIKOLAUS V. KUES, De visione Dei X: "Du sprichst in Deinem Wort zu allen, die sind, und rufst ins Sein, die nicht sind... Du sprichst zur Erde... Und die Erde hört dich, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen. Du sprichst zum Nichts, als ob es Etwas wäre, und berufst das Nichts zum Etwas, und das Nichts hört Dich..." Schriften (Kap. 9³²) III 134-137.

¹⁸ D.SÖLLE, Sympathie (Anm. 10) 105f; DIES., lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985, 27-34.

¹⁹ Kap. 2¹⁸; Kap. 3^{28f}.

²⁰ Wer diese religiöse Aussage abweist, müßte (vor jeder weiteren Diskussion über ein Recht auf Wunschkind-sein oder vertretbare Zumutungen an die Mutter) ungewollten Kindern die Personwürde bestreiten.

²¹ J.W.V.GOETHE, Urworte Orphisch, *DAIMON* (Artemis-Ausg. I 523).

Baum ausgeplündert, den es befreit. Du hast geplündert, aber wer, dem du angehörst, plündert dich?"²² - Zunächst klingt das eher nach Weitergabe als nach Austausch; aber so ist es nicht: "Wenn du dich hingibst, empfängst du mehr, als du gibst. Denn du warst nichts und nun wirst du" (363 [Nr. 123]). Denn grundsätzlich gilt: "Du kannst allein von dem leben, wofür du zu sterben bereit bist" (215 [64]).

Also ein Tauschgeschäft? Tod, um zu leben; lieben, um glücklich zu sein? Bereits formal leuchtet ein, daß solche Klugheit (eher "Klüglichkeit") scheitert. Denn will jemand lieben, *um* glücklich zu sein, liebt er gar nicht. Darum geht etwa LEVINAS jeder Wechselseitigkeit aus dem Weg und betont, wie der Notruf des anderen "Laß mich nicht sterben, töte mich nicht!" mich einseitig in Beschlag nimmt. - Natürlich *muß* ich nicht helfen; aber dem Anspruch, ihm helfen zu *sollen*, kann ich nicht entkommen. Es gibt keine Flucht und Ausflucht davor, die nicht "Fahnenflucht" wäre.²³ Derart bin ich Leibbürge, Geisel (72), ja geradezu besessen (79).

Wieder der Einwand: Und das ist Gnade? Doch hat sich gezeigt: Die Indienstnahme ist Erwählung. "Erwählung heißt: Einsetzung des Nicht-Austauschbaren" (76), weil "niemand an meiner Stelle antworten und verantwortlich sein kann" (43). Darin erst, statt aus dem Kampf um den Platz an der Sonne, erscheint die "Einzigkeit des Ich" (ebd.), genauer: bin ich "nicht *das* Ich, sondern *ich*" (102).

Wem das verstiegen klingt, stelle sich vor, nach einer schweren Verfehlung habe er zur Strafe das Gewissen verloren. Was auf den ersten Blick wie Erleichterung wirkt, zeigt sich dem zweiten als tödlich: man lebte als intelligentes Tier. So mag einem aufgehen: daß man menschlich sein soll, ist etwas, was man *darf*.

Und dies gilt vor allem vom Gebot, zu lieben. Womit selbstverständlich nicht Emotionen gemeint sind, sondern ein Ja in Tat und Wahrheit: Es soll dich geben.²⁴ Insofern zeigt sich (nicht der Liebende, vielmehr eben) die Liebe sogar als die einzige Instanz, die wahrhaft gebietet²⁵: nämlich, zu lieben. Und eben darin erscheint sie als Liebe. Um ein letztes Mal das große Wort E.LEVINAS' zu zitieren: Gott "erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern er drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können."²⁶

2. Doch - wie eben bereits anklang - lassen wir uns ungern drängen. Gewissens-Erfahrung ist nie bloß die eines Sollens, sondern - als solche schon - stets auch die eines Seins, das diesem Sollen nicht entspricht. (Sonst müßte man nicht sollen!) Aufgeschreckt aus dem Schlummer des Bei-sich-seins und der Selbstzufriedenheit, stellt man fest, daß man verschlafen hat, abwesend war statt wachen Herzens präsent. Die gebietende Liebe überführt uns der Lieblosigkeit.

Dem zu begegnen ist schmerzlich. Doch wünscht sich der wirklich Erwachte ernsthaft den Schlummer zurück? Er wird diesen Schmerz vielmehr selber als Gnade verstehen.²⁷ Statt ihn zu fliehen, die Schuld auf andere abzuschieben oder für mildernde Umstände zu plädieren, setzt er sich ihm aus - weil er, obwohl nicht "die Wahrheit getan", doch das Licht sucht (Joh 3,19-21).

²² Nr. 197: Gesammelte Schriften, München 1978, II 548 (Abweichungen aufgrund der Pléiade-Gesamt-Ausgabe, die 1959 den Erst-Druck nach Original-Notizen [505] soweit möglich korrigiert.)

²³ Humanismus des anderen Menschen (Kap. 3²²) 74.

²⁴ Vgl. J.PIEPER, Über die Liebe, München 1972, 38ff.

²⁵ F.ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Heidelberg ³1954, II 114f.

²⁶ Kap. 3²⁹.

²⁷ Dazu nochmals SAINT-EXUPÉRY (Anm 22: 184 [49]): "Und wenn du mich fragst: 'Soll ich jenen dort aufwecken oder ihn schlafen lassen, damit er glücklich sei?', so würde ich dir antworten, daß ich nichts über das Glück weiß. Aber würdest du deinen Freund schlafen lassen, wenn ein Nordlicht am Himmel stünde? Keiner darf schlafen, wenn er es kennenlernen kann. Und gewiß liebt jener seinen Schlaf und wälzt sich wohligh darin; du aber entreiß ihm seinem Glück und wirf ihn hinaus, damit er werde."

Der Erwachte *bereut*. Und es macht, wie M.SCHELER gezeigt hat, mitten im brennenden Schmerz, in der Scham und Angst dieses Geschehens dessen nicht minder glühende Freude aus (die "Gewissensbisse" nicht kennen), daß er - zu spät zwar, aber besser spät als nie - "der Wahrheit die Ehre gibt", um sich gegen sich selber auf deren Seite zu stellen.²⁸ - Was freilich *tut* hierbei er selbst? SCHELER schreibt von "Selbstheilung" durch die Reue, von ihrer "Selbstregenerationskraft" (33, 49); doch erstens weiß eben sie der Reuige nochmals voll Dankbarkeit als Geschenk (33, 59); und sodann sieht er klar, wie wenig all dies - samt tätiger "Wiedergutmachung" als dessen Ernst - tatsächlich gut machen kann.

Wir sind eben nicht "symmetrisch" mächtig: daraus, daß wir verletzen, töten können, folgt nicht, daß wir ebenso gesund, geschweige denn lebendig machen könnten. Entscheidend und tatsächlich wirksam ist hier allein das Verzeihen des andern. Und darauf habe ich nicht das mindeste Recht; weder Reue noch irgend tätige Sühne vermögen es zu erwerben. Ihn mag - im Sinn des eben Bedachten²⁹ - das Licht verpflichten; ich gewinne daraus keinen Anspruch. Worauf ich einzig hoffen kann, ist seine Gnade.³⁰

Gnade der Gnade

1. Das Faktum ist kaum zu bestreiten. Strittig indes dürfte wiederum sein, was es bedeute. Angesichts unserer Hartherzigkeit legt sich zunächst ein bitteres Verständnis nahe. Auf jemandes "Gnade und Ungnade" angewiesen zu sein, das akzentuiert (ebenso wie das "Ausgeliefert auf Gedeih und Verderb") nicht ohne Grund das zweite Moment. Und dies erklärt, warum auch der Empfänger - selbst im glücklichen Falle - versucht ist, seinerseits das Geschehen ungemäß zu verkürzen: indem er die Gnade auf das Gegebene/Empfangene reduziert.

Er "greift sich" gleichsam die erhaltene Verzeihung und setzt sich nicht, in Vertiefung der Reue, erneut dem Schmerz, dem Staunen und der Freude aus, *daß* sie der Nächste ihm liebend gewährt.³¹ - Statt dies nun im einzelnen zu entfalten, möchte ich den Kernpunkt unabhängig von dem dunklen Thema Schuld am Angewiesensein des Menschen auf den Menschen überhaupt herausarbeiten.

²⁸ Reue und Wiedergeburt, in: DERS., Vom Ewigen im Menschen (Kap. 1¹⁰) 27-59. Spät: AUGUSTINUS, Conf. X 27,38; Besser spät: T.LIVIUS, Histor. IV 2.

²⁹ Das Wort des Wüstenherrn Anm. 22 ruht nicht nur auf Texten wie 1 Kor 4,7; es ist vor allem zuzuschärfen durch solche wie Röm 6; haben wir doch faktisch nicht bloß das Sein aus dem Nichts, sondern darüberhinaus aus dem Tod das Leben erhalten. Siehe das Gleichnis von jenem hohen Beamten, dem sein Herr die Schuld von 10 000 Talenten (= 40-50 Millionen DM) erließ und der seinerseits um die Stundung von 1000 Denaren (= 80 DM) ersucht wird (Mt 28,23-35).

³⁰ Und wenn das Opfer tot ist? Siehe S.WIESENTHAL, Die Sonnenblume. Eine Erzählung mit Kommentaren, Gerlingen 1981 u.ö.; Konturen der Freiheit (Kap. 2²⁴), Kap. 4: Unfreie Freiheit; Der Mensch ist Person (Kap. 2¹⁸), Kap. 1: Mit-Menschlichkeit aus dem Glauben, bes. 32ff; Gottes Gerechtigkeit, in: ThPh 55 (1980) 404-417.

³¹ Eine so schlimme wie religiös offenbar naheliegende Form ist jene "Zuversicht", die HEINRICH HEINE auf die Spitze getrieben haben soll (S.FREUD zitiert ihn in: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten [Studienausg. IV 108]): "Bien sûr, qu'il me pardonnera; c'est son métier." - Objektiv nicht weniger blasphemisch wird die Rede von der *felix culpa*, sobald sie nicht mehr (*sensu positivo*) aus reiner Dankbarkeit spricht, sondern vergleichend gemeint ist: Sünde sei besser als Unschuld - als ob Bewahrung (mariologisch: "Vorerlösung") weniger wäre als Rettung. Das entschiedene "Keineswegs", mit dem PAULUS dem Vorschlag begegnet: "Bleiben wir bei der Sünde, damit die Gnade sich häufe!" (Röm 6,1f), hat doch nicht bloß Zukunftsbedeutung, sondern gilt schlechterdings, also auch im Rückblick. Wer sich dem wirklich versagt (im Gefolge HEGELS, für den das Nicht-sein-sollen des Bösen nicht das "Nicht-Eintreten[-dürfen]" seiner bedeutet, sondern, daß es "aufgehoben" werden solle [Religionsphilosophie: Vorlesungen 5, Hamburg 1984, 42]), der hätte dann konsequent zu vertreten: Besser Auschwitz samt Verzeihung als keines. (Zum "Kronzeugen" Petrus siehe den 1. Exkurs in: Spiel-Ernst [Kap. 3¹⁷].)

Wenn MAX FRISCH in einem bekannten Notat von dem Engel der Sympathie spricht, ohne welchen keiner von uns leben könnte³², dann legt dies, dem Neuzeit-Menschen zumindest, nahe, aus dem Bedürfnis ein Recht abzuleiten.³³ In dieser Richtung plädieren zuletzt sogar Theologen für ein Recht auf Glück.³⁴ - Wiederum: nur zu verständlich, in einer Welt, in der man offenbar zusehen muß, wo man bleibt, und wo zu kurz kommt, wer nicht um sein Recht kämpft. Tatsächlich ist unglücklich, wem man sein Recht vorenthält. Doch nehmen wir einmal die Situation in den Blick, da jemand zu seinem Recht kommt. Macht ihn das glücklich? Es mag ihn mit Erleichterung, Zufriedenheit, mit Freude, auch Triumph erfüllen, unter Umständen mit dem Gefühl ingrimmiger Genugtuung - aber mit Glück? Glücklich ist erst, wer mehr bekommt, als ihm zusteht. Darum ist der Glückliche dankbar - und umgekehrt der wirklich Dankerfüllte glücklich.³⁵

Man hat also deutlich Pflichten und Rechte auseinanderzuhalten. Aus der Lebensnotwendigkeit von Sympathie folgt die Pflicht, sich darum zu bemühen, dem Nächsten mit Wohlwollen zu begegnen. Doch sie gibt niemand ein Recht, irgendwem sympathisch zu sein. Wie Bedürfnisse nicht, so begründen auch Pflichten nicht Rechte.³⁶ Das ist zuerst schlicht eine Sache der Logik. Es liegt aber eben darum auch in der Logik der Sache. Was gäbe mir eine Zuwendung, die sich einklagen ließe? Die eben darum der andere mir nicht *schenken*, nur "zukommen lassen" könnte? - Insofern zerstört die Idee eines Rechts auf das Glück eben dieses. (Wem es zufiele, der sagte höchstens: "Endlich!", nicht: "Danke.")

Nicht einmal die reduzierte Form eines "Rechts auf Verfolgung des Glücks" ist sinnvoll.³⁷ Die berühmte Wendung in der Unabhängigkeitserklärung³⁸ meint zwar Konkretes, nämlich das Recht zu freier Wahl von Beruf und Lebenskonzept (dazu, "sein Glück zu machen"). Nimmt man sie aber prinzipiell-philosophisch, dann gilt der Hinweis VIKTOR E. FRANKLS, je mehr der Mensch nach Glück jage, desto mehr verjage er es. "Um dies zu verstehen, brauchen wir nur das Vorurteil zu überwinden, daß der Mensch im Grund darauf aus sei, glücklich zu sein. Was er in Wirklichkeit will, ist nämlich, einen *Grund* dazu zu haben. Hat er einmal einen Grund dazu, dann stellt sich das Glücksgefühl von selbst ein. In dem Maß hingegen, in dem er das

³² Tagebuch, Neujahrstag 1949: Ges. Werke, Frankfurt/M. 1976, II 635ff.

³³ So diskutiert man inzwischen sogar ein Recht von Gesetzesbrechern darauf, begnadigt zu werden.

³⁴ Z.B. G.M.MARTIN, "Wir wollen hier auf Erden schon..." Das Recht auf Glück, Stuttgart 1970.

³⁵ Natürlich kann jemand dem dankbar sein, der ihm zu seinem Recht verholfen hat; aber streng genommen nur dann und insofern, als er keinen Anspruch auf (das Ausmaß) seine(r) Hilfe hatte. - TH.W.ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 4.^{-6.Td.}1962, 143 (Nr. 72): "Das einzige Verhältnis des Bewußtseins zum Glück ist der Dank: Das macht dessen unvergleichliche Würde aus." (Nicht allerdings wäre der nur nachträglich zu erstatten - so sehr er sich im Gedenken vertieft; er eröffnet vielmehr in sich selbst Begegnungs-Gegenwart.)

³⁶ Berüchtigtes Beispiel sind die ominösen "Ehepflichten", die erst zum Skandal gerieten, weil man unter der Hand daraus Rechte der Gegenseite gemacht hat. So folgt auch aus dem Liebesgebot (s.o.) mitnichten ein Recht darauf, geliebt zu werden. - Für die politische Dimension des Paradigmenwechsels von Pflichten zu Rechten siehe E.L.FORTIN, *Menschenrechte und Allgemeinwohl*, in: *IKaZ* 25 (1996) 1-12; P.EHLEN, *Die Rechte und die Freiheit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon E. Franks*, in: E.CORETH/W.ERNST/E.TIEFENSEE (Hrsg.), *Von Gott reden in säkularer Gesellschaft* (FS K.FEIEREIS), Leipzig 1996, 197-206.

³⁷ *Freiheits-Erfahrung* (Kap. 2¹⁵), 2. Exkurs (183ff): Glück.

³⁸ "We hold these truths to be self-evident, that all men are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness." *Documents of American History*, I (H.S.COMMAGER), Englewood Cliffs 1988, 100.

Glücksgefühl *direkt* anpeilt, verliert er den Grund, den er dazu haben mag, aus den Augen... Happiness must ensue and cannot be persued."³⁹

2. *Notwendig* ist uns demnach die *freie* Zuwendung des Anderen. Das heißt, wir sind angewiesen auf Gnade. Und dies nun durchaus in doppeltem Sinn. Zunächst: was wir brauchen, vermögen wir weder aus Eigenem zu finden, zu erjagen oder herzustellen noch können wir es erstehen oder von jemand auf dem Prozeßweg erstreiten. Bereits dessen sich bewußt zu sein, würde dem "Menschen von heute" viel unnützen Schmerz und Kummer ersparen. Sodann aber und tiefer steht es so, daß uns gerade an dieser Unerreichbarkeit liegt. Wir sind also nicht eigentlich auf (leider) Unerreichbar/Uneinklagbares aus, sondern das Glück, das wir suchen, ist die Selbstgewähr von Unverfügbarkeit als solcher.

In diesem Sinn notiert sich in den *Wahlverwandtschaften* (II 5) Ottilie: "Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand..."⁴⁰ In der Tat ist der Glückliche abhängig von dem Quell seines Glücks und dessen Zufluß (darum warnt die Stoa vor jeglicher Anhänglichkeit). Er ist als Glücklicher freiwillig, nicht suchthaft abhängig = hörig. Darum setzt Ottilie gleich - ohne Punkt, nur mit einem Komma - fort: "... und wie wäre der möglich ohne Liebe." Die aber ist nicht bloß (in Freiheit) abhängig; sondern eben die Abhängigkeit ist ihr Glück. Statt sich selbst herzustellen (K.MARX), will in der Liebe der Mensch sich empfangen.

Darum geht es hier nicht um ein Was; denn als Ding ist Errungenes und Geschenktes dasselbe:

Tra un fiore colto e l'altro donato Zwischen einer gepflückten Blume und der andern geschenkt
l'inesprimibile nulla.⁴¹ das unausdrückbare Nichts.

Es geht um das Daß des Geschenktes, also um das Beschenktsein: um das Schenken und darin Sich-Schenken des Du. Deshalb gehören, wie anklang, Glück und Dankbarkeit zusammen. Meint Danken doch: "die Praesenz des Gebers in der Gabe Anerkennen".⁴²

Zu und in Gott

1. Gnade der Gnade. Sie wird zwischen Menschen Ereignis. Aber es wäre Undankbarkeit, sie auf diese Horizontaldimension zu beschränken. Es zerstörte darum - bezeichnenderweise - zuletzt auch den Dank innerhalb dieser Beziehung. Der Mensch nämlich verfügt nicht bloß über das Du nicht, das sich ihm schenkt: er hat auch sein Ich, sich selbst nicht ganz in der Hand.⁴³ Daß er sich gebe, muß ihm seinerseits gegeben werden.

Darum ist Humanismus nur ein Durchgangsstadium. Entweder kommt man von ihm zur Natur⁴⁴ oder zu Gott. Kann aber ein Naturalist sehenden Auges dankbar bleiben, wenn er die

³⁹ Der Pluralismus der Wissenschaften und das Menschliche im Menschen, in: A.KOESTLER/J.R.SMYTHIES (Hrsg.), *Das neue Menschenbild. Die Revolutionierung der Wissenschaften vom Leben*, Wien/München/Zürich 1970, 374-392, 378.

⁴⁰ Artemisausg. IX 176.

⁴¹ G.UNGARETTI, *Eterno*, in: *Vita d'un Uomo. Tutte le poesie*, Mailand 1974, 5. Im selben Sinn möchte ich die Bemerkung PICASSOS verstehen (Einführung¹, 77): "Die Liebe gibt es nicht, es gibt nur Beweise der Liebe."

⁴² Kap. 2³², Kap. 9⁴⁰; J.SPLETT, *Über Dank nachdenken*, in: *LebZeug* 49 (1994)227-235.

⁴³ M.BLONDEL, *Die Aktion* (Kap. 2¹⁶), 166/192: "... ich lenke meine Glieder wie ein lebendiges und aktives Tier, dessen gezügelte Kräfte ich beherrsche; aber gilt es ein Gefühl zu überwinden, eine Gelegenheit zu meiden, mir ein Opfer abzuverlangen, bleibe ich vergeßlich, nachlässig und wehrlos... Der Geist befiehlt dem Leib, und er gehorcht; der Geist befiehlt sich selber, und er widersteht..." Vgl. K.JASPERS, *Philosophie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1948, 330ff über "Sichausbleiben und Sichgeschenktwerden". - Zum Ausbleiben durch Tod: oben Anm. 33.

⁴⁴ L.FEUERBACH 1843/44: "Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke." *Sämtl. Werke*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1960ff, II 388. 1848 faßt er seine Lehre "in die zwei Worte Natur und Mensch zusammen. Das bei mir dem

Zuwendung des Gegenübers auf die Nerven zurückführt (die es nicht selten tatsächlich sind, wo Menschen ihr "gutes Herz" anführen), auf Hormone, Gene, die Sterne oder die Evolution? Ich behaupte, auf Dauer und reflektiert gibt es Dankbarkeit gegenüber anderen nur, wenn man - mit ihnen - Dem danken kann, dem sie verdanken, was man ihnen und daß man es ihnen dankt.

In diesem Sinn nennt NIKOLAUS VON KUES den Menschen *deus datus*, einen gegebenen Gott.⁴⁵ Es kann nun nicht darum zu tun sein, durch ihn hindurch, hinweg über ihn sich auf den Geber zu richten. Sehr wohl aber mit ihm.⁴⁶ - Und dazu ist schließlich, wenn auch nur in andeutendem Ausblick, auch von der Gnade im strikt theologischen Wortsinn zu handeln, also insofern, als sie dem Natürlich-Humanen gegenübergestellt wird.

2. Dieser Thematik galt eine der großen theologischen Kontroversen dieses Jahrhunderts. Das Problem besteht darin, daß die einen strikt den Überschuß- und Gnaden-Charakter des übernatürlichen Lebens betonen - und so eine in sich gerundete, als sie selbst vollendbare Natur des Menschen konzipieren. Das nennen andere "Zwei-Stockwerke-Denken" und vermissen den Ansatzpunkt für ein mögliches "Interesse" des Menschen am Angebot solcher Gnade. Sie ihrerseits vertreten ein natürliches Verlangen des Menschen danach, auf übernatürliche Weise am innergöttlichen Leben teilhaben zu dürfen. Damit aber, so nun die Gegenkritik, gehe der Gnaden-Charakter des übernatürlichen Lebens verloren; denn wonach in Geschöpfen ein Natur-Bedürfnis lebt, das könne ihnen der Schöpfer nicht (grundsätzlich) vorenthalten.

Der Gang der Diskussion kann selbstverständlich hier nicht nachgezeichnet werden.⁴⁷ Die Gratuität des übernatürlichen Lebens und seiner Vollendung in der Gottesschau mag - auch bei "natürlichem" Sehnen und Streben des Menschen danach - hinreichend dadurch gewahrt sein, daß schon die Schöpfung des Menschen freie Gnadentat war; sie ist es jedenfalls dank der wirklichen Freiheit⁴⁸ der faktisch damit erfolgten Berufung seiner in Gottes drei-einiges Leben hinein.⁴⁹ Dazu kommt, was oben zur *Notwendigkeit* wirklich *freier* ungeschuldeter Zukehr bedacht worden ist. (Mir scheint dies so offenkundig, daß ich es nicht einmal "paradox"⁵⁰ nennen möchte.)

Aber liegt hier das wahre Problem? Wie steht es um die Freiheit des Menschen und wie um die Gottes, wie um Freiheit und Würde der Liebe, wenn wir es letztlich bei solcher Vermittlung von geschöpflichem Bedürfnis und göttlicher Gnade beließen? So nämlich wäre zwar Gott frei, doch nicht wirklich der Mensch. Und das wirft einen Schatten auch auf Gottes Freiheit. - Um den Fragepunkt kurz zu verdeutlichen:

Gott (a) liebt den Menschen frei und selbstlos. Der Mensch (b) strebt natur-notwendig nach seiner Vollendung. Gleichwohl ist (c) der Mensch Gott gegenüber frei, sich durch *Absage*

Menschen vorausgesetzte Wesen... heißt [statt des unklaren 'Gott'] Natur, ein klares sinnliches unzweideutiges Wort" (VIII 26).

⁴⁵ De dato Patris luminum 2: Schriften (Kap. 9³²) II 654.

⁴⁶ Ausführlich: Freiheits-Erfahrung (Kap. 2¹⁵), Kap. 14; Leben als Mit-Sein (Kap. 2³), Kap. 4.

⁴⁷ Genannt sei nur M.FIGURA, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979.

⁴⁸ Unerörtert die (Notwendigkeit der) "notwendige(n) Hypothese" - FIGURA 361-366 - der "natura pura".

⁴⁹ Bekannt und vielfach diskutiert hierzu K.RAHNERS Theorie vom "übernatürlichen Existential" (Anm. 12: 107). Siehe N.SCHWERDTFEGGER, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen", Freiburg 1982; fortgeführt in seinem Beitrag *Der 'anonyme Christ'...* zu M.DELGADO/M. LUTZ-BACHMANN (Hrsg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 72-94. Dort 34-71: R.SIEBENROCK, Gnade als Herz der Welt.

⁵⁰ K.RAHNER, Schriften I 331 (Über das Verhältnis von Natur und Gnade); H. DE LUBAC (H.U.V.BALTHASAR), Die Freiheit der Gnade II Das Paradox des Menschen, Einsiedeln 1971.

an diese Liebe unwiderruflich zugrunde zu richten. Nicht diskutieren will ich jetzt das unlösbare Problem, oder besser: Geheimnis von Allmacht (Gnade, Vorbestimmung) und Freiheit.⁵¹ Wiederum (wie schon vorher) blicken wir nur auf den Menschen. Die Frage: Wie frei wäre er - nach diesem Konzept - in der *Annahme* von Gottes Liebe, wenn sie ihm schlechthin notwendig ist, wenn er ohne sein Ja zu ihr gar nicht zu leben vermag?

Tatsächlich denkt man - von PLATON bis PIEPER - den Menschen fundamental durch den Eros bestimmt, als den Sohn von Armut und (nicht etwa Reichtum, wie immer zu lesen, sondern - *póros* -) Findigkeit. - Mag man nun dies für die Schöpfung vielleicht noch hinnehmen können (ich habe schon hier Schwierigkeiten; siehe zu diesem Schluß-Abschnitt nochmals Anm. 19). Wie aber wäre dies für die Ordnung der schöpfungsübersteigenden Gnade, die übernatürliche Liebe, das Wunder der Selbstmitteilung Gottes in seiner "ungeschaffenen" Gnade zu akzeptieren? Erpreßt hiermit Gott den Menschen?

Nun hat dies Kapitel gerade mit der Absage an Autor(inn)en begonnen, die den Gnaden-Charakter des Daseins bestreiten. - Wie die Augen von Knecht und Magd auf die Hände der Herrschaft geht der Blick der Hoffnung auf den Herrn (Ps 123). Aber nicht wir blicken erstlich, und nicht auf Hände; wir werden angeschaut. Und daraus sind wir. Die sich über das Auge empören, das sie auch nachts sieht, möchte ich fragen, wie sie *ohne* die wahrende Hut der Liebe zu leben gedenken. "Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört... schwinden sie hin" (Ps 104,29).

Was aber für die Schöpfung gilt, trifft nicht weniger für ihren "Zweck" zu, den Bund: "Leben und Tod lege ich dir vor, Segen oder Fluch. Wähle also das Leben..." (Dtn 30,19). Gott muß in der Tat keine Strafen verhängen. Wer sich dem Leben und seinem Austausch verweigert, wählt eben damit den Tod. (Und das gilt auch bei einem Angebot, das über die "Primärbedürfnisse" hinausgeht; denn, einmal ergangen, ändert es die Lage so, daß danach nichts mehr sein kann wie vorher.) Darum legt, streng genommen, Gott auch nicht "Leben und Tod" vor; er will Leben schenken. Den Tod gibt der *Mensch* sich (dadurch, daß er "sich das Leben nimmt"⁵² - anstatt es als Gnade *entgegenzunehmen*).

Unsinnig also, der Freiheit des Menschen und seiner Gottesantwort zuliebe seine Gott-Unabhängigkeit zu behaupten oder auch nur zu fordern. Es bleibt beim Bedürfnis nach Gnade (der natürlichen, und - aufgrund faktischer Berufung - auch der übernatürlichen Gnade). - Indes: wenn der Mensch (wie auch immer) die Freiheit besitzt, im Nein zu Gott von seiner Lebensnotdurft abzusehen, dann sollte er das nicht auch und erst recht in seinem Ja vermögen?

Erst recht: denn man wird fragen dürfen, inwieweit das - im "Verlangen nach dem Nichts um seiner selbst willen" (G.BERNANOS⁵³) gewollte - Absehen von sich im *Nein* gelingen könne. Das steht wohl auch hinter der klassischen (ich meine nach wie vor, nicht adäquaten) Sicht der Entscheidung zum Bösen als "sub ratione boni" getroffen. Wer aber sich dem Angebot der

⁵¹ Grundsätzlich wäre hier ein kosmologisches Allmachts-Verständnis ("alles Mögliche können") durch ein anthropologisches zu ergänzen: Freiheit vermögen, Selbstsein und Unabhängigkeit schenken können. Siehe S.KIERKEGAARD, Die Tagebücher 1834-1855 (TH.HAECKER), München 1953, 239f. Dies erübrigt Anleihen beim LURIANISCHEN *Zimzum*. Daß "als einziges die [Verweigerung der] Gottesfurcht nicht in des Himmels Händen" ist (bT ber 33b), spricht so wenig gegen die Allmacht wie - in jener alten Fangfrage - die Unerschaffbarkeit eines nicht zu hebenden Steins. In beiden Fällen meint die Doppelnegation ein durchaus Positives. Ich erinnere an GUARDINIS anschauliche Aufstiegsüberlegung Kap. 9³⁴.

⁵² G.W.F.HEGEL zum Egoismus: Das Individuum "erfährt den Doppelsinn, der in dem liegt, was es tat, nämlich sein *Leben* sich *genommen* zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod." Phänomenologie des Geistes (Kap. 10²³), 243. Anders gesagt (zurückgeblickt auf die vorangegangene Klammer): Wie brächte man es - schuldlos - fertig, eine geschenkte Blume zu pflücken?

⁵³ Die Sonne Satans, Hamburg 1950, 211f; Sous le soleil de Satan: Œuvres Romanesques (Pléiade), Paris 1961, 237.

Gnade öffnet, den macht sie - nicht ohne Schmerzen⁵⁴ - auch von aller Selbststrücksicht frei. Zwar ist ihm Gott und seine Liebe not-wendig; aber nicht darum, sondern selbst-vergessen sagt er ja.

3. Und damit komme ich auf Gott zurück: Wie stünde es um seine Frei-gebigkeit, wenn er uns an allem anderen teilgäbe, nur nicht an dieser selbst? Wenn er uns gnädig alles gewährte - außer der Herzensfreiheit zur Gnade? Und zwar nicht bloß (so Anm. 32) gegenüber Mitgeschöpfen.

Es klingt fraglos befremdlich, von menschlicher Gnade Gott gegenüber zu sprechen. Doch nimmt man dafür das alte Wort *Huld*, so mildert sich das Befremden. Gottes Huld begegnet dann der Mensch mit freier Huldigung. Noch besser zeigt es (im Rückgriff auf den Schluß des 3. Kapitels) das biblische *brk pi.*, *eulogeín*, *benedicere* = segnen und preisen. Der Segnung Gottes antwortet die Segnung Seiner, "seines Namens", durch den Menschen.

Daß dies nicht etwa Gott und Mensch - im Stil der Eingangs-Voten - doch auf eine Stufe stellt, bleibt dadurch gewahrt, daß dem Menschen sein Segnen von Gott geschenkt wird. Gott schafft ihm das neue Herz ein und befreit ihn je und je zum Adel dieser Freigebigkeit. Deshalb bittet der Beter darum - und dankt dafür, beten zu *dürfen*.

Dies sichergestellt, darf aber nun auch vom Äußersten - oder besser: Innersten die Rede sein. Daß nämlich so der Mensch aus Gnade "in Christus"⁵⁵ am Spiel wechselweiser Zuvorkommenheit zwischen Vater, Sohn und Geist teilnimmt. - Hat einst der Sohn ihn "Vater" sagen gelehrt, so ruft dies nun der Geist in ihm (Röm 8), "mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können". Doch ist eben diese Wortlosigkeit end-gültig das Gegenteil indiskreter Anbiederung. Denn der Geist ist der Geist der Unterscheidung der Liebe. Segnet Gott das Geschöpf mit der Selbst-Mit-teilung seines innersten Lebens, so empfängt er von ihm nun - jenseits des Danks für die Gabe - segnenden Lobpreis, ja, den "Dank" einfach "ob Seiner Herrlichkeit" (Gloria): in der *Anbetung* Seiner.

Die Gnade der Gnade ist es, daß sie Gnade erweckt:

Χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἢ τίκτους' ἀεί
(*Charis charin gar estin he tiktous' aei*)
Huld nämlich ist's, die Huld erzeuge immer.⁵⁶

⁵⁴ Hierzu oben das RAHNER-Kapitel.

⁵⁵ Siehe R.GUARDINI, *Welt und Person* (Kap. 3⁴⁹), 115-128.

⁵⁶ SOPHOKLES, *Aias* 522. (Vgl. G.SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln 1957, 24). Was in diesem Schluß-Konzentrat nicht mehr aufscheint, sind die Faktizitäten, von denen im Gang der Reflexion die Rede war: insbesondere Schuld - die, auch und gerade als "felix culpa", nach wie vor niemals hätte geschehen dürfen: Anm. 31. Dies wird hier nicht darum nochmals betont, um das Glück des Begnadigten zu vermindern, sondern - gegen eine offenbar nicht auszuräumende Beirrung - um der Herrlichkeit der Gnade willen. Sie strahlt hier nämlich am völlig Sinnwidrigen auf, dem man auch nachträglich nicht die geringste Dienlichkeit erschleichen darf (als hätte Gott am Ende noch dem Schuldigen zu danken!).

Bibliographische Notiz

In unterschiedlichem Maß und unterschiedlich umgestaltet sind in das Buch Vorarbeiten eingegangen, auf die gemäß der jetzigen Abfolge verwiesen sei:

Religion, in: StL⁷ IV (1988) 792-799; Religionsphilosophie? Vorentwurf zu einem Lexikonartikel - samt Glossen, in: L.HAUSER/E.NORDHOFEN (Hrsg.), Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen (FS H. SCHRÖDTER), Freiburg 1994, 214-229; Über Religion nachdenken, SWF II am 17.IV.1995;

"Fünf gerade sein lassen" oder "Der Wahrheit die Ehre geben"?, in: IKaZ 21 (1992) 463-470;

Theologie und Metaphysik, in: P.KOSLOWSKI (Hrsg.), Orientierung durch Philosophie, Tübingen 1991, 385-404; "Feliz por tocar o próprio fundamento da religião". Novamente sobre o tema "filosofia cristã" - com referência à "Lettre" de Maurice Blondel (1896), in: Theologica 31/2 (1996);

Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft, in: WuW 20 (1965) 37-49; Nachdruck in: J.B.METZ (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 269-315;

Serviço racional e serviço da raça. Sobre religião no pensamento (con IMMANUEL KANT a EMMANUEL LEVINAS), in: RevPort 51 (1995) 25-42;

Die Wahrheit und das Gute. SOKRATES und die Geburt der Metaphysik, in: ThPh 66 (1991) 216-225;

"Liebe, die im Geist mir redet..." DANTES Dame Philosophie, in: ThPh 66 (1991) 557-569; Nachdruck in: J.SPLETT (Hrsg.), Höllenkreise - Himmelsrose. Dimensionen der Welt bei Dante, Idstein 1994, 75-94;

Gewissen und Glaubensbegründung bei JOHN HENRY NEWMAN, in: A.GLÄSSER (Hrsg.), John Henry Newman, Eichstätt-Wien 1991, 33-50;

Wahrheit in Herrlichkeit. Auf BALTHASAR hören, in: ThPh 69 (1994) 411-421;

Mystisches Christentum? KARL RAHNER zur Zukunft des Glaubens, in: ThQ 174 (1994) 258-271;

Das Ärgernis der Menschlichkeit Gottes, in: FZPhTh 42 (1995) 49-68;

Einführung zur Ausstellung: Christliche Ikonographie in der zeitgenössischen Kunst, Mainz, Erbacher Hof, am 3.V.1988;

Die Absolutheit Gottes und die Kontingenz der Schöpfung, in: ZkTh 101 (1979) 147-162;

Gnade. Zu einem Grundbegriff - philosophisch, in: ZkTh 117 (1995) 152-166.

Namenregister

Abälard 41
Adler, A. 88
Adorno, Th.W. 157
Aischylos 136
Albrecht, C. 104
Amort, E. 89
Andronikos 28
Angelus Silesius 128
Angermann, H. 107
Anselm v. Canterbury 38, 44, 142
Apel, K.-O. 153
Apelt, O. 64
Arendt, H. 20, 23
Aristoteles 28, 29, 39, 40, 43, 44, 68, 71, 72, 77, 81, 88, 89, 91, 95, 151
Artz, J. 89, 91
Auerbach, E. 77
Augustinus 35, 38, 54, 63, 73, 80, 87, 108, 131, 140, 141, 145, 148, 151, 156
Avicenna 79
Ayer, A.J. 28, 33
Baader, F.v. 7, 36, 125
Bacon, F. 28
Bacon, F. (Maler) 131
Balthasar, H.U.v. 7, 21, 40, 74, 76-78, 94-104, 119, 128
Beck, L.W. 48
Beckmann, P. 28
Benjamin, W. 75, 76, 78, 86, 149
Benn, G. 28
Berger, K. 149
Berger, P.L. 15
Bernanos, G. 67, 160
Biemer, G. 83, 84, 87, 88, 92
Billicsich, F. 135
Bischofberger, E. 83, 85, 89, 90
Biser, E. 151
Bleistein, R. 113
Bloch, E. 25, 151, 152
Blondel, M. 7, 28, 29, 31, 37, 40, 67, 73, 130, 158
Bodin, J. 41
Boethius 70, 74, 80, 147, 148
Böhme, G. 59
Böhme, J. 137
Bohr, N. 32
Bolberitz, P. 118
Bonaventura 40, 85
Brancusi, C. 122
Brauer, A. 81
Brecht, B. 60, 132
Brugger, W. 32, 37
Brunner, A. 98
Bucher, A.J. 34, 86
Buchheim, F. 122
Büchner, G. 149
Buddha, G. 144, 153
Buggle, F. 125, 127
Butler, J. 89
Camus, A. 8, 48, 73
Carnap, R. 32, 33
Carnegie, D. 20
Carossa, H. 125
Casel, O. 54

Casper, B. 53, 104
Cassirer, E. 50
Celan, P. 130
Chillida, E. 131
Cicero 35, 70, 89
Claudel, P. 96
Cobb, J.B. 39
Cohen, H. 152
Costa, U. da 42
Cox, H. 105
Dante Alighieri 7, 70-80
Deku, H. 41
Descartes, R. 63
Dirks, W. 149
Dohmen, C. 122
Dohmen, Ch. 40, 122
Dostojewski, F.M. 67, 89, 112, 149
Drewermann, E. 25, 60, 151
Dreyfus, H.L. 90
Duffrer, G. 128
Dumézil, G. 64
Duns Scotus, J. 67, 122
Eck(e)hart, Meister 143
Ehlen, P. 157
Epikur 20
Ezechiel 135
Fabri, A. 130
Falken, H. 130
Federmann, H. 72
Feiereis, K. 11
Feuerbach, L. 12, 39, 119, 124, 132, 158
Fichte, J.G. 6, 31, 38, 146
Figura, M. 159
Finkielkraut, A. 52, 60, 68
Fischer, K.P. 108
Flew, A. 147
Fortin, E.L. 157
Frank, S.E. 157
Frankl, V.E. 157
Freud, S. 12, 13, 18, 33, 63, 156
Friedmann, G. 131
Friedrich II. 74
Fries, H. 92
Frisch, M. 157
Fromm, E. 30
Fuchs, E. 104
Fuchs, O. 142
Gadamer, H.-G. 34
Gethmann, C.F. 31
Geyer, C.-F. 148
Gilson, E. 70-72, 74, 75
Glucksmann, A. 43
Gmelin, H. 75, 80
Goepfert, S. 88
Goethe, J.W.v. 13, 96, 119, 154, 158
Gollwitzer, H. 125
Görres, A. 57, 127
Graf, F.W. 139
Gregor IX. 41
Greshake, G. 124
Griffin, D.R. 39

Grinten, J.v.d. 130
 Gross, W. 134
 Grünewald, M. 131
 Guardini, R. 22, 31, 57, 64, 69, 78, 79, 123, 124, 139, 146, 149, 153, 154, 160, 161
 Guyon du Chesnoy, J.-M. 128
 Haag, H. 125
 Habermas, J. 88, 153
 Haecker, Th. 137
 Haeffner, G. 80
 Hartmann, A. 41
 Hartshorne, Ch. 39, 139
 Hausherr, R. 151
 Hegel, G.W.F. 7, 17, 19, 20, 22, 26, 30, 35, 36, 49, 77, 79, 81, 99, 118, 124, 130, 139, 142, 144, 146, 149, 156, 160
 Heidegger, M. 30, 35, 36, 39, 80, 86, 98, 119, 126
 Heijden, B.v. 78
 Heimsoeth, H. 30
 Heine, H. 156
 Held, K. 68
 Henrich, D. 50
 Henrici, P. 26, 29
 Henrix, H.H. 143
 Heraklit 39, 68, 81
 Hergemöller, B.-U. 43
 Herzog, M. 78
 Hesiod 11, 117
 Hick, J. 147
 Hieronymus 85, 125
 Hilberath, B.J. 102
 Hinske, N. 32
 Hoeps, R. 122
 Hoerster, N. 126
 Höffe, O. 40
 Hoffmann, F. 128
 Hölderlin, F. 79, 104, 117, 145, 146
 Holmes, J.D. 83, 92
 Holthusen, H.E. 42
 Homer 11, 64, 65, 117, 136
 Hommes, U. 120
 Horaz 19
 Hoye, W.J. 106
 Hrdlicka, A. 130
 Hume, D. 72
 Husserl, E. 15
 Huxley, A. 153
 Ignatius v.A. 104, 119
 Ignatius v.L. 109-111
 J.Cloeren, H.J. 31
 Jacobi, F.H. 126
 Jacobi, K. 123
 Jaeger, W. 11, 29
 Jaeschke, W. 48-50
 Jan, E.v. 80
 Janßen, H.-G. 135
 Jantzen, J. 60
 Jaspers, K. 16, 36, 99, 125, 128, 158
 Jeremia 135
 Jonas, H. 142, 143
 Jungmann, J.M. 57
 Kafka, F. 130, 133
 Kant, I. 11, 13, 22, 23, 28, 31, 36, 37, 40, 46, 48-54, 57, 85, 87, 111, 122, 153

Kaschnitz, M.L. 132
Kasper, H. 28
Kasper, W. 143
Kassner, R. 123
Kern, W. 53, 119, 121, 138, 145, 146, 151
Kierkegaard, S. 7, 24, 30, 61, 86, 160
Kleist, H.v. 68
Kliesch, K. 57
Knauer, P. 43, 44, 109, 110
Kobusch, Th. 28
Koestler, A. 90
Kraft, W. 24
Kreiner, A. 33, 147
Kremer, K. 29
Krings, H. 34
Krochmalnik, D. 56
Kuhn, H. 59-68
Kuld, L. 89, 93
Kunz, E. 120, 144
Kuschel, K.-J. 134
Lambert, W. 7
Lasker-Schüler, E. 104
Lauret, B. 27
Lauth, R. 33, 35, 50, 62, 85
Lay, R. 23, 120
Lec, St.J. 119
Lehmann, K. 113
Leibniz, G.W. 141, 142
Leibowitz, Y. 54
Lenz, H. 36, 120
Leonhard, K. 79, 80
Lessing, G.E. 23, 42, 44, 45, 73, 76, 83, 103
Levinas, E. 21, 22, 51-53, 55, 56, 68, 71, 99, 100, 102, 111, 130, 148, 155
Lewis, C.S. 7, 57, 70, 74, 75, 134, 146, 147
Lichtenberg, G.Chr. 44
Limbeck, M. 142
Livius 156
Locke, J. 49, 91
Lotz, J.B. 35
Lubac, H. de 103, 159
Lübbe, H. 15
Lukrez 50
Lull, R. 41
Luria, I. 142, 160
Luther, M. 25, 67, 99, 123, 149
Lütkehaus, L. 88
Mackie, J.L. 14, 32, 72, 91, 92
Maimonides 42
Mandelstam, O. 79
Marcel, G. 45
Marquard, O. 143, 148
Marten, R. 99
Marti, K. 129, 149
Martin, G.M. 157
Marx, K. 15, 18, 33, 63, 124, 158
Mendelsohn, M. 42
Mendes-Flohr, P. 42
Mennekes, F. 130, 131
Metz, J.B. 37, 143, 149
Meyer, C.F. 81
Meyer, H. 47

Mitchell, B. 147
 Moltke, H.J.v. 98
 More, Th. 41, 67
 Moser, T. 127, 128
 Müller, M. 38, 126, 140
 Neufeld, K.H. 113
 Neuhaus, G. 75, 134
 Newman, B. 122
 Newman, J.H. 7, 73, 83-93, 99, 126, 146, 148, 149
 Newton, I. 89
 Nietzsche, F. 23, 33, 63, 64, 105, 127-129, 131, 140, 144, 149
 Niewöhner, F. 42, 43
 Nikolaus Cusanus 38, 41, 98, 99, 101, 118, 123, 125, 134, 140, 154, 159
 Noll, Ch. 60, 152
 Ockham, W. 31, 122
 Oeing-Hanhoff, L. 142
 Oelmüller, W. 135
 Ollig, H.-L. 59
 Otto, R. 55
 Pannenberg, W. 32, 38, 122
 Pascal, B. 7, 27, 31, 35, 40, 56, 73, 90, 110
 Péguy, Ch. 68
 Peperzak, A. 55
 Petrilowitsch, N. 88
 Picasso, P. 6, 131, 158
 Picht, G. 15
 Pieper, J. 40, 57, 62, 68, 95, 103, 124, 155, 160
 Pilatus 23, 124, 131
 Plack, A. 79
 Platinga, A. 148
 Platon 7, 11, 22, 24, 29, 39, 41, 53, 56, 64-68, 70, 74, 76, 79, 85, 102, 135, 136, 138, 160
 Plotin 137, 138, 142, 148
 Polányi, M. 90
 Pollock, J. 122
 Popper, K.R. 63
 Prévert, J. 118
 Protagoras 62
 Przywara, E. 39, 84, 91, 141
 Radecki, S.v. 104
 Raffelt, A. 115
 Rahner, K. 7, 8, 21, 26, 40, 51, 78, 92, 101, 103, 105-115, 143, 145, 149, 151, 153, 159
 Ranke, L. 126
 Raueiser, St. 54
 Reese, W.L. 139
 Rehfus, W.D. 24
 Reiner, H. 28
 Rentsch, Th. 28
 Richard v.St.Victor 51, 79
 Ricoeur, P. 63, 81, 126, 128, 135
 Rilke, R.M. 79, 80, 133, 145
 Röhrig, J. 131
 Rombold, G. 131
 Rosenstock-Huessy, E. 128
 Rosenzweig, F. 42, 57, 104, 121, 155
 Rousselot, P. 144
 Rublev, A. 122
 Ruiz-Pesce, R.E. 38
 Runggaldier, E. 32
 Rushdie, S. 88
 Saint-Exupéry, A. de 145, 150, 154, 155
 Sala, G.B. 46-48

Salmann, E. 121
Sartre, J.-P. 18, 51, 125, 140
Sauras, A. 131
Sauter, C. 70, 72
Schaeffler, R. 12, 39, 74, 131
Schapp, W. 126
Scheffczyk, L. 122
Scheler, M. 16, 37, 145, 156
Schelling, F.W.J. 7, 35, 51
Schenk, R. 143
Schiller, F. 63, 99
Schleiermacher, F. 64, 84
Schlette, H.R. 29
Schlick, M. 32
Schmaus, M. 26
Schmidt, W.H. 138
Schmitz, K.L. 141
Schopenhauer, A. 49, 149
Schrödter, H. 14, 18
Schuchardt, E. 134
Schüller, B. 50
Schulz, P. 120
Schulz, W. 30
Schwerdtfeger, N. 159
Seckler, M. 26
Seneca 20
Shaftesbury, A.A.C. 86
Siebenrock, R. 128, 149, 159
Siewerth, G. 124, 161
Sillem, E. 89
Simmel, G. 13
Singer, P. 117
Sokrates 7, 11, 22, 34, 44, 59-68, 136
Sölle, D. 152, 154
Sophokles 161
Sparn, W. 135
Specht, R. 32
Spinoza, B. 30, 41, 53
Splett, J. 7, 21, 25, 27, 28, 31, 33, 35, 50, 62, 76, 89, 92, 98-100, 102, 109, 112, 122, 126-128, 151, 158
Stamm, J.J. 135
Steiner, P.B. 130
Steinvorth, U. 34
Stelzenberger, J. 85
Stendhal 144
Sternberg, Th. 131, 132
Stier, F. 119, 128
Stierli, J. 110, 111
Stirner, M. 30
Stoker, H.G. 85
Stone, I.F. 60, 62, 69
Streminger, G. 145
Swinburne, R. 14, 32, 92
Theognis 153
Thomas v.A. 25, 38, 40, 48, 71, 72, 79, 85, 89, 96, 103, 120, 139, 140, 145, 148
Tillich, P. 18
Toland, J. 41
Tugendhat, E. 50
Türcke, Ch. 88
Ullrich, P.-O. 13
Ungaretti, G. 158
Vergil 50

Verweyen, H. 44, 56
Vogel, G. 107
Volkmann-Schluck, K.H. 123
Vorgriener, H. 153
Vossler, K. 75
Wach, J. 139
Waggerl, K.H. 102
Wagner, F. 152
Waldenfels, H. 102, 119
Weil, S. 36
Weischedel, W. 31, 40
Weizsäcker, C.F.v. 62
Wellek, A. 88
Welte, B. 17, 36, 120
Whitehead, A.N. 39
Widengren, G. 117
Wiesenthal, S. 156
Windheim, D.v. 130
Wisdom, J. 147
Wittgenstein, L. 6, 32, 76, 104, 119, 149
Wolff, E. 67
Xenophanes 117
Xenophon 62, 66
York v.Wartenburg, P. 29