

Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie¹⁾

Von Cornelia J. de Vogel, Renesse

Es wird heute viel geredet vom »Ende der Metaphysik«. Heutige Theologen meiden das, was sie ohne weiteres als »griechische Metaphysik« und somit als dem christlichen Glauben fremd betrachten und suchen andere, nicht-»traditionalistisch-metaphysische« Wege. Dabei herrscht in christlichen Kreisen vielfach die Ansicht, es habe zwar »früher« so etwas wie einen Grundstock einer gemeinsamen, fast allenthalben anerkannten Metaphysik gegeben, auf die der Glaube sich stützen konnte; diese Einheit des Denkens sei aber seit Kant immer mehr zerbrochen und zumal sei das Vertrauen, der Mensch könne mit seinem Denken das Wesen der Dinge erfassen, für uns endgültig verlorengegangen. Das heutige wissenschaftliche und analytisch-philosophische Denken biete uns dazu ja keinen Grund.

Zu dieser Lage hat vor wenigen Jahren der heutige Kardinal Joseph Ratzinger das kräftige Wort gesprochen, die Philosophie dürfe nicht im Positivismus enden; der Logos reiche weiter als die formelle Logik. D. h.: der Philosoph *muß* gerade über das Nicht-Kalkulierbare nachdenken, denn erst damit komme er in den Bereich des Wirklich-Menschlichen²⁾.

Was uns hier beschäftigen wird, ist zunächst die Frage, ob es tatsächlich in früheren Kulturperioden eine fundamentale Einheit des Denkens gegeben hat und besonders ob damals die Gewißheit betreffs der Möglichkeit einer menschlichen Erkenntnis vom Wesen der Dinge unerschüttert geblieben sei. Weiter werden wir uns die Frage zu stellen haben, ob nicht heutige Theologen, indem sie der »traditionalistischen griechischen Metaphysik« zu entrinnen versuchen, in

¹⁾ Vortrag, gehalten im Institut für Europäische Geschichte, Religionsgeschichtliche Abteilung, Mainz, am 25. Nov. 1976.

²⁾ J. Ratzinger, Glaube und Zukunft, München 1970. Im Kapitel über das Thema »Glaube und Philosophie«.

eine andre Art griechischer Metaphysik hineingeraten sind, welche den erfordernten Dienst am christlichen Denken gar nicht leisten kann.

1. Antike Denkformen und frühchristliche Theologie

Eine fundamentale Einheit bestand im späteren antiken Denken, im Zeitalter des Hellenismus, der Zeit, in der die junge Christenheit zu leben und zu denken hatte, ganz und gar nicht, auch nicht, was die Anerkennung einer objektiven Wahrheit und die Möglichkeit einer menschlichen Erkenntnis einer solchen Wahrheit betrifft. Justin, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts in einer Provinzstadt im palästinischen Samaria lebte, hatte schon drei andere Philosophenschulen ausprobiert – die Stoische, die des Aristoteles und eine »pythagoreische« – bevor er in der Schule Platons, wie er sie damals vorfand, eine ihm zusagende intellektuelle Bildungsform und auf das geistige Sein orientierte Methode des Denkens mit tiefster Freude anerkennen konnte. Das war seinerseits eine Wahl. Bemerkenswert daran ist zuerst die Tatsache, daß die Stoische Philosophie – ein großes Universalsystem mit einer ausgebildeten Logik, einer allumfassenden Lehre von der Natur, dem Menschen und der überall gegenwärtigen Gottheit, Physik und Metaphysik zu gleicher Zeit, die ihre Frucht hatte in einer Ethik oder Lebenslehre einer strengen Selbstbeherrschung und hochgestimmten Humanität – bei Justin keinen Erfolg hatte. Den Aristotelismus hat er sicher nicht tiefgehend kennen gelernt. Die geistige Grundhaltung, die er als materialistisch empfand, war ihm gleich zuwider. Bemerkenswert ist auch, daß die pythagoreische Schule seiner Zeit von ihm eine tüchtige mathematische Propädeutik forderte, wozu er sich mit seinen ausgesprochen metaphysischen Aspirationen nicht die Zeit zu nehmen wünschte³⁾. Jedenfalls hat Justin im 2. Jahrhundert in einer kleinen

³⁾ Justinus, *Dialogus c. Tryphone*, cc. 1–8, enthalten die Lebensgeschichte Justins. Neue Ausgabe der Kap. 1–9 mit Kommentar (engl.) von J. C. M. van Winden, *An early Christian philosopher*, Leiden 1971. Gegen N. Hyldahls erwas zu apodiktische Leugnung jeder historischen Bedeutung dieses Prologs (1966) hat der belgische Professor Robert Joly aus guten Gründen den möglichen historischen Charakter der hier erzählten Lebensgeschichte Justins dargetan (R. Joly,

vorderasiatischen Provinzstadt aus vier verschiedenen Philosophenschulen eine bewußte Wahl getroffen. Vielleicht gab es in seiner Stadt Flavia Neapolis – das alte Sichem, nach der Katastrophe von 70 von den Römern neu aufgebaut – noch zwei andere, in sich wichtige Schulen, die er absichtlich beiseite gelassen hat. Die eine war die im 1. Jahrhundert in Alexandrien neu belebte Skeptische Schule, in der die höchst intelligenten Argumente des Akademikers Karneades gegen den Dogmatismus der Stoa erneuert und erweitert wurden⁴⁾. In der Skeptischen Schule des 1.–3. Jahrhunderts findet man einen ganzen Apparat von sehr subtilen Argumenten gegen den Begriff einer Wahrheit, unabhängig vom menschlichen Denken, und gegen die Möglichkeit einer menschlichen Erkenntnis einer solchen Wahrheit. Zwar hatten die alten Christen für dieses subtile Denken kein gutes Wort. Dennoch war z. B. ein Mann wie Cicero zutiefst von den Argumenten des Karneades beeinflusst, und im 4. Jahrhundert hat Augustin darin Grund genug gefunden, um seine philosophische Arbeit mit einer Schrift »Contra Academicos« zu eröffnen.

Die andre Philosophenschule, die von Justin, wie von allen Christen, von vornherein abgelehnt wurde, war die Philosophie Epikurs. Tatsächlich bot sie eine alternative Welterklärung und Lebenslehre neben und gegenüber der Stoa, und zwar eine, die von den Zeitgenossen her bis ins späte Altertum von den Anhängern als ein wahres Evangelium erfahren wurde: Befreiung von jeder Angst vor einem Eingreifen übernatürlicher Wesen, Götter oder Dämonen, in unsre Welt und unser Leben; von Angst vor dem Tod, und schließlich Befreiung von menschlicher Vereinsamung, weil ja die Schule Epikurs eine Lebensgemeinschaft bot, die ein richtiger Freundeskreis war. Epikurs Welterklärung hatte durchaus wissenschaftlichen Charakter. Sie ist als solche im Altertum, besonders durch Ciceros anti-epikureischen Ausführungen, sicher unterschätzt worden, hat aber in der Post-Renaissance-Zeit, be-

Christianisme et Philosophie, Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle. Éditions de l'Université de Bruxelles, 1973, Ch. I). Ich hoffe bald darüber in der niederländischen philolog. Zeitschrift *Mnemosyne* zu berichten.

⁴⁾ Über Karneades siehe C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, Bd. III, 200–218 (die Nr. 1108–1128, die griechischen Texte mit englischen Notizen) und über die weitere Skeptische Schule im selben Werk 218–230 (die Nr. 1129–1142).

sonders im 17. Jahrhundert, befruchtend auf das erwachende naturwissenschaftliche Denken gewirkt und das Entstehen des neueren Atomismus gefördert.

Man soll sich also nicht vorstellen, daß z. B. Justin einfach in den Denkformen des sog. Mittel-Platonismus gedacht habe, weil eben dies die philosophische Denkform seiner Zeit gewesen sei. Justin hat eine bewußte Wahl getroffen. Er hat sich entschieden für eine Metaphysik des Transzendenten, hat aber nachher die christliche Offenbarung als eine Erfüllung seines tiefsten Sehnsens erfahren. Nachdem er Gott in Christus kennengelernt hatte, stand er der Philosophie als solcher zwar nicht ablehnend, aber doch äußerst kritisch gegenüber^{4a)}. Das gleiche gilt von allen andern, die als Christen mehr oder weniger vom griechischen Denken geformt wurden. Es gilt von Origenes und vom hl. Gregorios von Nyssa, vom hl. Ambrosius und vom hl. Augustinus.

Wie einflußreich und verbreitet das stoische Denken noch in der römisch-lateinischen Welt des 2. Jahrhunderts n. Chr. war, kann man aus Tertullians *De anima* ersehen⁵⁾, wo er besonders die Stoiker anführt, deren Lehre von der Körperlichkeit der Seele ihm überzeugend erscheint. Zwei Jahrhunderte später wird noch der junge Augustin sich mit Mühe aus dem Griff dieser materialistischen Lehre der Stoa, die nicht nur die menschliche Seele, sondern auch Gott zu einer materiellen Sache herabsetzte, zu befreien haben. Zu diesem Akt der Befreiung seines Denkens aus dem Banne einer materialisti-

^{4a)} Nicht richtig, denn in Widerspruch mit Justins eigenen Worten im Dialogus 4. 3–5, so wie mit Tryphons Antwort in 8. 3, ist N. Hyldahls Ansicht, Justin habe als Christ die griechische Philosophie ganz und gar als Irrtum verworfen (N. Hyldahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966). Mit Recht konnte Robert Joly da bemerken, daß Justin im Gespräch mit dem alten Mann keineswegs seine Überzeugung von der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis durch den Noûs preisgibt und daß aus Tryphons Antwort klar hervorgeht, daß er tatsächlich einer platonischen Schule angehörte.

Andrerseits behält Hyldahl gegen Joly für ein ganzes Stück recht: Justin war kein Rationalist. Er hätte sicher nicht behauptet – was heute manche Theologen in der Nachfolge Bultmanns behaupten –, man könne Christus erkennen und in ihm den Vater finden ohne das Wirken des Heiligen Geistes in unsrem Innern.

⁵⁾ C. 5. Text von Tertull., *De anima*, mit deutscher Übersetzung und Kommentar von J. H. Waszink, Amsterdam 1933. (Englisch 1947.)

schen Physik- und Metaphysik war er nur imstande, als er von den Platonikern besser belehrt worden war.

Genauso wie Justin erlernte auch der junge Augustin erst in der Schule der Platoniker, sich Gott als reinen Geist zu denken. In dieser Schule kam er auch zu andern, mehr spiritualistischen Ansichten über die Seele. So war für Augustin das platonische Denken eine richtige Hilfe, um von den materialistischen Vorstellungen der Manichäer aus zu der vollen Wahrheit des katholischen Christentums zu kommen. Einmal zu dieser Wahrheit gelangt, korrigierte er vom christlichen Credo aus den platonischen Gottesbegriff, indem er das, was in der neuplatonischen Schule auf zwei verschiedenen Seinsebenen situiert wurde – das Eine oder Erste als *causa ultima* über allem Sein, und das primäre intelligible Sein als unmittelbar daraus hervorgehendes Urbild jedes sichtbaren Seins –, als gleichwertig göttliches Sein zusammennahm.

Nochmals, Augustin konnte nur vom christlichen Glauben aus zur Gleichsetzung des ersten mit der intelligiblen Wirklichkeit gelangen. Platonisch war diese Gleichsetzung klärllich nicht. Augustin aber hatte in der intelligiblen Welt der Platoniker das göttliche Wort, das Verbum oder die *Sapientia* erkannt, und sagte dann: »Der christliche Glaube aber hat uns gelehrt, daß es einen Pater *Sapientiae* gibt, und daß die *Sapientia* dem Vater gleichwertig ist. Wir können also nicht mehr daran zweifeln; wir können es nur voller Freude als Wahrheit anerkennen«⁶).

Man kann schwerlich sagen, Ambrosius und Augustin, oder auch die Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts, haben sich einfach »in den Denkformen ihrer Zeit« ausgedrückt, als ob gerade *diese* Denkformen ohne weiteres und ohne Alternative als die einzig möglichen zur Benutzung da gewesen seien. St. Ambrosius hat zweifelsohne gewisse aus einer sehr bekannten Philosophenschule stammende Begriffe verwendet (ich denke an die vier Haupttugenden, die er aus Ciceros Schrift »Über die Pflichten« in sein eigenes Buch *De officiis* übernommen hat). Im ganzen aber stand er der Philosophie äußerst reserviert gegenüber, eine Haltung, die auch in seinem Buch »Über die

⁶) Augustin, *De libero arbitrio* II, 15, 39.

Pflichten« ganz klar ersichtlich ist. Von Augustin läßt sich, zumindest in seinen späteren Jahren, dasselbe sagen. Vor allem soll man nicht vergessen, daß, wenn die platonische Metaphysik vom Transzendenten für ihn, wie für manche andere, eine kräftige Hilfe gewesen ist, auf seinem Weg zum Glauben der Kirche das Sich-Aneignen gerade *dieser* Denkform sowohl bei ihm wie bei vielen andern damals eine entschiedene Wahl bedeutete, welche zuerst die Verwerfung des Skeptizismus und zweitens die Verwerfung einer religiös orientierten Metaphysik vom immanenten, semi-materiell gedachten Geist enthielt.

Warum ist es gerade die platonische Denkform, die das innere Leben Augustins zutiefst ergriffen und beeinflußt hat? Warum ist es gerade diese Philosophie, die den Konzilvätern des vierten und fünften Jahrhunderts die Begriffe geboten hat, um das Mysterium der Menschwerdung Gottes, die Seinsweise des Sohnes und das dreifache Wesen des einen Gottes in menschlicher Sprache auszudrücken? *Nicht* weil eben diese Denkform damals als einzige und allgemein benutzte zum Gebrauch dagewesen sei, sondern weil aus den vielen damals bestehenden philosophischen Denkformen nur diese die Sprache einer Metaphysik des Transzendenten war und gerade darum als einzige die Denkmittel bot, um über die göttlichen Geheimnisse des christlichen Glaubens etwas auszusagen.

Die Sprache einer religiös orientierten Metaphysik eines immanenten Logos gab es auch damals. Das war ein dialektisches Denken eines göttlichen Geschehens, das sich in ständiger Bewegung vollzog. Die damaligen Christen aber haben sich diese Denkformen nicht angeeignet. Im Gegenteil, sie haben diese bewußt vermieden und beiseite gelassen. Das ist lehrreich für die heutige Theologie.

2. Die Rezeption philosophischer Denkformen in der Theologie des Mittelalters

Sehen wir uns jetzt die Geschichte der Denkformen im Mittelalter an. Zwar ist es so, daß man sich zumindest vom 11. Jahrhundert her bis ins 16. der Begriffe der Aristotelischen Logik bediente. Eine Übung

in dieser Logik gehörte ja zum elementaren Unterricht der mittelalterlichen Schulen. (Dazu muß man bemerken, daß dieselbe Logik noch immer dem heutigen logischen Denken zugrunde liegt.) Diese Tatsache darf uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die mittelalterliche *Metaphysik* keineswegs eine fundamentale Einheit darstellte und daß man damals die formale Logik noch nicht als »Philosophie«, sondern nur als allgemeine Propädeutik betrachtete (was übrigens durchaus des Aristoteles eigener Ansicht entsprach). Schon im elften Jahrhundert gab es unter den Logikern einen Nominalismus, d. h. grundsätzlich einen Skeptizismus, weil da eben verneint wurde, daß wir mit unsren Begriffen eine objektiv bestehende Wirklichkeit erfassen. Diesem frühem Nominalismus wurde dann von Anselm von Canterbury drastisch widersprochen. Der Prior der normandischen Abtei Bec und spätere Erzbischof von Canterbury erbaute sich als guter Augustinleser eine platonisch-augustinische Metaphysik des Transzendenten, die aber in seiner Zeit ziemlich vereinzelt dastand. Es folgte dann im 12. Jahrhundert der Platonismus der Schule von Chartres, welche besonders von Platons Timaios inspiriert war. Der Schöpfungsmythos dieses von Platon absichtlich einigermaßen mythisch gestalteten Werkes über Ursprung und Natur des physischen Universums mitsamt dem menschlichen Kompositum von Seele und Leib wurde in dieser Schule christlich gedeutet.

Erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden die wichtigen Schulschriften des Aristoteles, die Physik und die Metaphysik, die *Ethica Nicomachea* und die Schrift *De anima*, in Toledo ins Lateinische übertragen. Sogar die *Analytica* waren im früheren Mittelalter nicht bekannt (man kannte die Syllogistik mittels eines Handbuchs des Boethius). Schon früher war Avicennas Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles bekannt geworden. Albertus Magnus studierte die Metaphysik noch mit Hilfe dieses stark platonisierenden Kommentars. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts wurde aber auch Averroës' Kommentar ins Lateinische übersetzt. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts finden wir dann jeden Denker einiger Bedeutung mit den Schriften des Aristoteles beschäftigt. Thomas von Aquin las und studierte diese Schriften mit Hilfe des Kommentars des Averroës, zur selben Zeit als in der Pariser Fakultät der *Artes liberales* derselbe

Kommentator ganz in seinem eigenen Sinne verstanden und verarbeitet wurde. Das führte dann selbstverständlich zu einem Rationalismus, der sich mit bestimmten wichtigen Glaubenssätzen der christlichen Kirche nicht reimte und folglich zu einem Konflikt leiten mußte.

Einen ganz andern Weg ging Thomas von Aquin: er studierte die Schriften des Aristoteles mitsamt seinem arabischen Kommentator gründlich, benutzte sie neben anderen Werken, wie dem »Liber de causis« (dessen neuplatonischen Charakter er völlig durchschaute) und dem Buch »Von den göttlichen Namen« des Pseudo-Areopagiten, nur im Dienste des christlichen Glaubens. Wenn man die Philosophie des Aquinaten charakterisieren will, so wird man sagen müssen, wir haben hier eine Metaphysik des Transzendenten platonisch-augustinischen Stils verbunden mit einer aristotelischen Erkenntnislehre oder Theorie der Erfahrung, einer christianisierten Ethik aristotelischer Grundformen und einem ganzen Apparat aristotelischer Begriffe.

Bekanntlich war ein so weitgehender Gebrauch aristotelischer Denkformen ein Novum in der damaligen Theologie. Gleichzeitig mit Thomas und nicht lange nach ihm gab es andere, die der platonisch-augustinischen Denkform treu blieben⁷⁾. Es hat sogar bischöfliche Verurteilungen gewisser Thesen des »Frater Thomas« gegeben oder wenigstens Verbote, diese Sachen in den Schulen zu lehren⁸⁾. Erst am Anfang des 14. Jahrhunderts wurde Thomas' Lehre für den Unter-

⁷⁾ Ich denke besonders an Thomas' Zeitgenossen Bonaventura und etwas später an Heinrich von Gent, magister theol., der an der Pariser Universität lehrte von 1276 bis 1292.

⁸⁾ Im Jahre 1277 verurteilte in diesem Sinne Etienne Tempier, Bischof von Paris, eine ganze Liste aristotelischer Lehrsätze. Diese Verurteilung, der wenige Tage später eine ähnliche Verurteilung einer kürzeren Liste von seiten des damaligen Erzbischofs von Canterbury Robert Kilwardby folgte, traf an erster Stelle die Pariser Averoïsten der Facultas artium. Doch wurde auch Thomas' Lehre an gewissen Punkten davon berührt. Siehe über diese Verurteilung E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris ²1944, 484. Kilwardby gehörte dem Dominikanerorden an. Er erklärte, die Verurteilung der aristotelischen Thesen des Thomas sei keineswegs ein nur persönlicher Akt seinerseits gewesen, sondern er sei dazu von dem einstimmigen Urteil der Oxforder Theologen fast gezwungen gewesen. Es zeigt sich hier, wie kräftig damals sogar im Dominikanerorden der Widerstand gegen Thomas' Lehre, die als eine unerhörte Neuerung empfunden wurde, war. Einige Jahre später fand abermals eine wiederholte Verurteilung derselben Thesen statt von Kilwardbys Nachfolger John Peckham (1284 und 1286).

richt im Dominikanerorden vorgeschrieben. Eine allgemeine Regel war das nie. Die Franziskaner erwählten Duns Scotus als ihren Doctor ecclesiae und haben ihn als solchen bis jetzt beibehalten.

Man soll sich nicht vorstellen, daß etwa vom 14. bis ins 16. Jahrhundert das philosophisch-theologische Denken des Thomas von Aquin im geistigen und intellektuellen Leben vorherrschend war. Als Erasmus gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Paris studierte, traf er da geradezu ausschließlich Skotismus an, und zwar in einer logisch sehr raffinierten Form. Nicht eine Seinsmetaphysik, die durch die Anerkennung der Möglichkeit, die menschlichen Begriffe in analogem Sinn auf das Transzendente zu beziehen, den christlichen Glauben gewissermaßen stützen konnte, beherrschte in dieser Zeit das Denken. Im Gegenteil, vorherrschend war durchaus der Nominalismus. Das Denken Occams hatte eine mächtige Wirkung gehabt, deren Nachwirkung sich bei Luther und in der Reformation bis in unsere Tage noch einigermaßen ermessen läßt. Die Leugnung des Analogieprinzips brauchte nämlich nicht auf Kant zu warten. Occam ist darin im 14. Jahrhundert vorangegangen. Er hat das Band zwischen Erkenntnis und Glauben völlig abgeschnitten: die Erkenntnis sei strikt auf die Welt der sinnlichen Erfahrung beschränkt; sie reiche nicht bis ins Übersinnliche. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts war also mit größter Radikalität »das Ende der Metaphysik« erreicht.

Und wie sah es aus in der Kant unmittelbar vorausgehenden Periode, im Denken des 17.–18. Jahrhunderts? Soll man sich vorstellen, daß es damals so etwas wie eine ziemlich allgemein angenommene Basis von Vertrauen gab betreffs der Möglichkeit und sogar Gewißheit des menschlichen Erkennens überhaupt und der metaphysischen Erkenntnis im besondern? Das wäre bestimmt zuviel gesagt. Merkwürdigerweise findet man im 17. Jahrhundert die Positionen des post-aristotelischen, hellenistischen Denkens, und zwar so, daß darin der Skeptizismus besonders in Frankreich einen sehr bedeutenden Platz einnahm⁹⁾, während die Philosophie der Stoa nicht

⁹⁾ Die Werke des Sextus Empiricus wurden erst im Laufe des 16. Jahrhunderts in Italien neu »entdeckt«. Das kürzeste Werk, die *Hypotyposesis*, erschien zuerst in lateinischer Übersetzung bei Stephanus in Paris, 1562. Im Jahre 1569 folgte eine vollständige lateinische Ausgabe. Sie wurde eifrig von Montaigne gelesen

nur in der Erkenntnislehre¹⁰⁾, sondern auch im Bereich der Theologie eine sehr bedeutende Rolle spielte. Es war Herbert von Cherbury, der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine *theologia naturalis* nach stoischen Grundsätzen der Offenbarungsreligion gegenüberstellte¹¹⁾. Ein paar Generationen später, gegen Ende des 17. Jahrhunderts, schrieb ein junger Ire, John Toland, ein in England anonym erschienenes Buch, dessen Titel lautete: *Christianity not mysterious*. Der Verfasser erklärte, die Vernunft sei der einzige mögliche Grund religiöser Gewißheit: »Was man nicht verstehen kann, das braucht man nicht zu glauben.« Von kirchlicher Seite, sowohl von katholischer als auch von protestantischer, wurde die Schrift stark angegriffen. Der Verfasser starb im Alter von 52 Jahren, nach einem Leben voller Unruhe und materieller Entbehrungen, in großer Armut in einem Dorf nicht weit von London. Gegen Ende seines Lebens hat er mittels einer Schrift »*Pantheisticon*« (1720) eine »sokratische Genossenschaft« gegründet. Für die Zusammenkünfte dieser wohl theoretisch gebliebenen Gemeinschaft hat er auch eine Liturgie aufgestellt. Wenn man sich dieses merkwürdige Produkt genau anschaut, so wird man finden, daß es überwiegend aus stoischen Texten, uns aus Ciceros Werken bekannt, zusammengesetzt ist. Die »Schriftlesungen« sind aus dem *Cato Maior* genommen; die stoische Lehre des *Universums*, das Gott ist, in dem wir »leben, uns bewegen und sind«,

und studiert, der in den Jahren 1575–76 sein größtes und meist philosophisches Werk, die *Apologie de Raimond Sebond*, schrieb und veröffentlichte. Das war der Anfang einer philosophischen Strömung, die besonders in Frankreich wichtig war und in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ihren großen Vertreter hatte in Pierre Bayle. Die Geschichte des Skeptizismus vom 15. Jahrhundert an wurde von R. H. Popkin geschrieben. Der 1. Bd., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, erschien in der Reihe »*Philos. Texts and Studies*«, herausgegeben vom *Philos. Institut der Universität Utrecht*, im Jahre 1960, ²1964. Popkin hat die Arbeit weitergeführt im Band *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, New York 1966 and in his *Bayle Selections*, Indianapolis 1967.

¹⁰⁾ Deutlich erkennbar in Descartes, ausgesprochen bei Fr. Bacon, Locke und Spinoza.

¹¹⁾ Herberts Werk *De veritate* erschien 1624 in Paris. Seine spätere Arbeit *De religione gentilium* wurde in unvollständiger Form in London veröffentlicht, 1645, und erschien erst 1663 vollständig in Amsterdam. Ich behandelte den Inhalt kürzlich in meinem Buch über den Humanismus (*Het humanisme en zijn historische achtergrond*, van Gorcum, Assen 1968, 48f.).

einer »denkenden Natur«, die alles trägt, stammt aus *De divinatione I* und aus dem zweiten Buch *De natura deorum*. Es wird eine Lobpreisung der Philosophie ausgesprochen, die aus *Tusc. V 2* genommen ist. In den Zusammenkünften besprechen die *sodales* »in vernünftiger und fröhlicher Weise« allerhand Fragen der Welt- und Lebensanschauung, »damit sie das Leben fröhlich durchbringen und dem Tod ruhig entgegengehen.«

»Demokratisch« war Herr Toland allerdings nicht. Das »*profanum vulgus*« wurde aus den Zusammenkünften gewehrt. Es wurden nach dem Vorbild der Alten gemeinschaftliche Mähler gehalten und man trank den Grazien zur Ehre¹²). Interessant ist, daß die hier zugrunde liegende Metaphysik eine Metaphysik des immanenten Logos ist; die »Seele des Weltalls« durchwaltet das Universum, während die dialektische Spannung der Gegenteile sich in ständiger Bewegung bewährt.

Das war dann John Toland, um das Jahr 1700 herum. Als Vertreter einer rein rationalen Religion stand er damals keineswegs allein. Sein Zeitgenosse Matthews Tindal im Buch »*Christianity as old as Creation*« machte es nicht anders, und wenig später gleichfalls Anthony Collins mit seiner Abhandlung über »*freethinking*« (1713). Bald folgten in Deutschland Lessing und Herder, dessen Humanitätsphilosophie durchaus auf stoischer Grundlage steht¹³). Goethe und Schiller, obschon mehr ästhetische Bewunderer des Altertums, waren

¹²) Ich habe über die philosophische Lage im 17. Jahrhundert und besonders über Toland geschrieben in den ersten Seiten des Aufsatzes »*War Sokrates ein Humanist?*« (Holländisch: »*Was Sokrates een humanist?*«) im niederländisch geschriebenen Buch *Theoria*, Studien über die griechische Philosophie (»*Studies over de Griekse Wijsbegeerte*«), Assen 1967, Kap. VI, 85–89, wo dann weiter behandelt wird, ob man mit Recht den Sokrates als *patronus* eines derartigen Rationalismus betrachten kann. Was ich aus guten Gründen bestritten habe. Sokrates war nämlich in religiosis durchaus ein Traditionalist. Vgl. C. J. de Vogel, *Philosophia*, Part I, *Studies in Greek Philosophy*, Assen 1970, ch. VI, *Was Sokrates a rationalist?* (mit einer andren Einleitung als der holländische Aufsatz).

¹³) Über Lessing und Herder handelt mein Buch »*Het humanisme*« (1968), 54 bis 57. Über die stoische *Dikaiosis*lehre als Grundlage einer Humanitätsphilosophie siehe die betreffenden Texte in meinem Werk *Greek Philosophy*, Bd. III, die Nummer 999–1000, 1066, 1069f. und 1159 b (über den Begriff »*humanitas*« bei *Panaitios*), über die stoische Physik-Metaphysik im selben Werk besonders den Abschnitt »*Physics (2): God, providence, mantic*«, 64–85 (die Nummer 917–944).

dennoch mit diesen Denkern eng verbunden. Es ist der stoische Naturbegriff, der uns beim jungen Goethe in den Versen *Gott und Welt*, besonders im Gedicht *Eins und Alles*, entgegentritt. Ich zitierte es an anderer Stelle¹⁴⁾. Das Bild des unendlichen, kosmisch gedachten Gottes, das hier vorliegt, ist vielmehr das heraklitische der fortwährenden Bewegung, das durch die Stoa aufgenommen wurde, als ein neuplatonisches. Goethe war hier jedenfalls den etwas späteren Spekulationen Hegels über das ewige göttliche Werden sehr nahe: da haben wir den einen Gott, der sich in einem ewigen Werdensprozeß im Vielen manifestiert und vergegenwärtigt, beim jungen Goethe – der in seinen späteren Jahren Hegel schon gekannt hat, aber bestimmt kein Freund von ihm war¹⁵⁾ – findet sich am Ende des 8. Buches von *Dichtung und Wahrheit* eine Art Kosmogonie, in welcher die Vielfalt der individuellen Wesen durch einen immer weiter fortschreitenden Spaltungsprozeß aus der göttlichen Einheit hervorgeht¹⁶⁾.

¹⁴⁾ Im Buch über den Humanismus, 62f.

¹⁵⁾ In den Gesprächen mit Eckermann findet man ein paar Stellen, aus denen ersichtlich wird, wie kritisch und reell der alte Goethe dem anscheinenden Tief-sinn Hegels gegenüberstand. Interessant ist das Gespräch vom 28. März 1827. Goethe hatte Eckermann ein voriges Mal eine kleine Schrift eines Philosophen Hinrichs über ein paar Tragödien des Sophokles zur Lesung gegeben. Eckermann kann »die ungewöhnliche Subtilität« des Verfassers nicht ganz verstehen. Dazu sagt Goethe: »Wenn ich ehrlich sagen soll, so tut es mir leid, daß ein ohne Zweifel kräftig geborener Mensch von der norddeutschen Seeküste wie Hinrichs durch die Hegelsche Philosophie so zugerichtet worden, daß ein unbefangenes natürliches Anschauen und Denken bei ihm ausgetrieben, und eine künstliche und schwerfällige Art und Weise sowohl des Denkens wie des Ausdrucks ihm nach und nach angebildet worden, so daß wir in seinem Buche auf Stellen geraten, wo unser Verstand durchaus stillsteht und man nicht mehr weiß, was man liest.«

Im Gespräch des 18. Oktobers 1827 ist Hegel gegenwärtig und äußert sich über das Wesen der Dialektik. »Es ist im Grunde nichts weiter«, sagt er, »als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem Menschen inwohnt, und welche Gabe sich groß erweist in Unterscheidung des Wahren vom Falschen.« Worauf Goethe einfällt: »Wenn nur solche geistige Künste und Gewandtheiten nicht häufig gemißbraucht und dazu verwendet würden, um das Falsche wahr und das Wahre falsch zu machen!« –

¹⁶⁾ Gewöhnlich wird das als eine »neuplatonische Kosmogonie« angedeutet. Tatsächlich ist diese Sicht der $\pi\omega\delta\omicron\delta\omicron\varsigma$ nicht genuin neuplatonisch, sondern die Frucht späterer Deutung, in der die strenge Transzendenz des einen nicht gewahrt wird und somit die neuplatonische $\pi\omega\delta\omicron\delta\omicron\varsigma$ vielmehr dem dialektischen Prozeß der Stoa nahe kommt, in dem das Göttliche selbst sich im vielen realisiert.

3. Die idealistischen Denkformen der Neuzeit

Schon sind wir weit ins 19. Jahrhundert vorgedrungen und noch habe ich den großen Namen Kants nicht erwähnt. Tatsächlich war Kant ein großer Denker, der weit mehr als Hegel einen Wendepunkt in der Philosophie bedeutete. Genauso wie im 14. Jahrhundert bei Occam ist bei ihm durch die Beschränkung der menschlichen Erkenntnis auf die Sinneswelt die spekulative Metaphysik des Transzendenten zu ihrem Ende gekommen. Es war aber keineswegs so, daß vor Kant eine grundsätzliche Einigkeit des Denkens bestanden habe, auf der die Theologie sich stützen konnte, während erst in der nachkantischen Zeit eine Pluralität des philosophischen Denkens entstanden sei, infolge dessen heute der Theologe immer eine Wahl zu treffen habe, anstatt sich auf einer allgemein anerkannten Grundlage der Gewißheit stützen zu können.

Dazu noch ein paar Bemerkungen. Zuerst, obschon seit Kant der Weg der spekulativen Metaphysik grundsätzlich gesperrt ist, sind trotzdem die deutschen Idealisten (die ihn, Kant, sehr wohl kannten und in ihrer Weise auch respektvoll anerkannten), jeder in seiner Manier, diesen Weg weitergegangen. In hervorragender Weise tat das ohne Zweifel Hegel, von dem heute wieder (nicht zum ersten Mal!) mindestens ein namhafter Philosoph in einem großen Werk verkündigt, die Metaphysik sei bei Hegel an ihr Ende gekommen¹⁷). Man kann diesen Anspruch in mehr oder weniger lobendem Sinne meinen oder verstehen. Manche Hegelverehrer werden das Wort »Ende« hier im klassischen Sinne von »finis« verstehen, d. h. daß bei Hegel die Metaphysik ihre *Vollendung* erreicht hat; Hegel reflektiere ja retrospektiv schauend über die Geschichte, von einem völlig herangereiften Selbstbewußtsein aus; weiter, das Christentum sei bei Hegel völlig in die Welt aufgenommen, und zwar in die Welt als letztes moralisches Ziel, d. h. in den Staat. Der Staat ist ja für Hegel die verwirklichte sittliche Idee.

¹⁷) Ich denke besonders an das große Werk des Tübinger Philosophieprofessors W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972. Etwa 30 Jahre früher wurde dieselbe These von H. van Oyen (damals Professor an der Universität Groningen, ab 1948 in Basel) vertreten im 2. Bd. seines Handbuchs »Philosophia«, Utrecht 1949, 248f.

Sollte der Leser hier stutzig werden, so müssen wir ihn bitten, noch eine kurze Weile der knappen Zusammenfassung der Hegelschen Vollendung der Metaphysik seine Aufmerksamkeit schenken zu wollen. Sie verläuft folgendermaßen.

Die Menschwerdung Gottes ist eine Vernunftwahrheit: es ist die Idee, die in die Natur eingeht, um wieder in sich selbst zurückzukehren. Gleichweise sind auch das Kreuz Christi und die Auferstehung notwendige Vernunftwahrheiten. Hegel spricht von »Versöhnung«: darum handle es sich in seiner Philosophie, d. h. um *Versöhnung mit der Wirklichkeit mittels des Begriffs*.

Aber hat denn das noch etwas mit dem christlichen Glauben zu tun? Wer diese Frage in der »num«-Form stellt, hat durchaus Recht. Wo man mit »notwendigen Vernunftwahrheiten« beschäftigt ist, die als solche restlos für das menschliche Denken zugänglich sind, da ist man eben nicht beim Christusglauben. Es ist bei Hegel genau so wie bei Toland: »Christianity not mysterious«. Nur ist Hegel der kirchlichen Tradition gegenüber kein wilder Bube, so wie Toland es war, sondern ein höchst raffiniert denkender Geist, der sein geistreiches Spiel treibt mit den Worten und Begriffen des christlichen Glaubens und in seiner Weise dessen Wahrheit bestätigt. Es schaut bei ihm alles ganz traditionell christlich aus. Tatsächlich aber handelt es sich um eine Art Gnosis, die dem echten Glauben fern steht.

Der Hegelverehrer schließt seine Zusammenfassung über Hegels Vollendung der Metaphysik: »Mit unzerstörbarem Vertrauen auf die Selbstentwicklung der Idee braute sich Hegel das letzte, architektonisch harmonische System der Philosophie. Was nach ihm kam, bis auf den heutigen Tag, ist nur die verstandesgemäß suchende Analyse von dem, was von ihm noch als Totalität im Geist der Idee geschaut und erlebt war.«¹⁸⁾

4. Die Auswirkungen in der modernen Theologie

Es ist erstaunlich, daß gerade für Theologen und amtliche Vertreter der Kirche die gnostische Denkart Hegels eine geradezu verführerische

¹⁸⁾ Van Oyen, l. c., 247.

Anziehungskraft zu haben scheint. Ich nenne nur einige Namen. H. Küng schenkte Hegel sein Vertrauen, indem er dessen theologisches Denken studierte als »Prolegomena zu einer künftigen Christologie«¹⁹⁾. Man könnte das fragen: wie kommt er dazu, sich diesen Philosophen als Führer zu wählen, wo es geht um eine möglichst treue Ausdrucksform eines göttlichen Mysteriums? Küng hat dazu selbst erklärt, er finde in Hegel einen durch-und-durch modernen Denker, weil er ja anknüpfe an die Mentalität des heutigen Menschen, der nur noch an einen Gott-in-der-Welt interessiert ist. Nun ist der reine Immanentismus, sachlich gesprochen, für einen christlichen Theologen bestimmt keine Empfehlung. Was sich hier aber gleich herausstellt, ist, daß der heutige Theologe – nicht alle, nehme ich an, aber doch (leider) viele – der genannten heutigen Mentalität nicht mit der klaren und kräftigen Verkündigung des biblischen Herrn Gott-im-Himmel entgegentritt, sondern mittels einer Philosophie des immanenten, semi-materiellen Geistes die heute prävalierende Tendenz zur Diesseitigkeit geradezu zu kultivieren wünscht. Daher meint Küng, daß wir als »Christen unsrer Zeit« von Hegels philosophischer Gotteslehre aus zu einem »neuen Gottesbegriff« kommen sollen, und zwar »zu einem neuen Begriff der Historizität Gottes«²⁰⁾. Küng hat nichts dagegen, Hegels Beispiel folgend, von »einem werdenden Gott« zu reden. Dabei denkt er an die Menschwerdung. »Gott« wird dann, wie bei Hegel, »das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen«²¹⁾. Ein absurder Gedanke, den kein gläubiger Christ ertragen wird, solange sein Denken nicht sophistisiert ist. Uns ist diese Vorstellung aus Schoonenberg bekannt, der ja seit Jahren lehrt, daß Gott zuerst durch die Geburt Jesu »zweien« wurde und nachher, nach der

¹⁹⁾ Im großen Werk *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970.

²⁰⁾ So als Zusammenfassung und Ergebnis seiner Hegelstudien im neueren Werk *Christ sein*, München-Zürich 1974, in der niederländischen Ausgabe, »Christen zijn«, 279f., unter Hinweis auf *Menschwerdung Gottes*.

Vgl. W. Kasper in: *Grundfragen der Christologie heute* (Quaest. disp. 72, 1975), 159f.

²¹⁾ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, gibt diese Formel als Zusammenfassung der Lehre Hegels vom Absoluten, einer Lehre die, seiner Meinung nach, »durchaus christologisch vermittelt« ist (was freilich insofern richtig ist, daß Hegel über Begriffe des christlichen Glaubens sein geistreiches Spiel trieb).

Ausgießung des Heiligen Geistes »dreien«²²). Das ist dann tatsächlich »ein geschichtliches Verständnis Gottes«.

Ein solches Verständnis durfte man allerdings Küng nach seinen vorhergehenden Schriften zumuten. Von W. Kasper aber möchte man besseres erwarten. Dieser Theologe zeigt nämlich in seinem Werk *Jesus der Christus* (Mainz 1974) der bisweilen ziemlich präntiös auftretenden »wissenschaftlichen Exegese« gegenüber eine passende Reserve. Ohne den Wert der philologisch-historischen Methode herabzusetzen, unterscheidet er scharf deren Ungewißheit in manchen Fällen. Als Theologe wünscht er sich an die kirchliche Tradition zu halten. Um so mehr ist es zu bedauern, daß er der philosophischen Spekulation gegenüber viel weniger Widerstand zeigt. Dem vorherrschenden Strom von »Historisierung« des Transzendenten ist er nicht gewachsen. Die Tatsache, daß er den Gedanken einer über-zeitlichen Ewigkeit nicht erträgt, hat schon ihren Grund in einer bestimmten heutigen Philosophie²³). Es wird dann von »Präexistenz-aussagen« im N. T. (die auf Daniel 7. 13, und zumal auf Weisheit 7, 25f.; 8, 22–30 zurückgehen) geredet. Kasper bezieht sich darauf wie auf ein »geschichtliches Denken« (man soll das als dem Mythischen entgegengesetzt verstehen). Aus solchen Texten wird dann geschlossen: »Das Wesen Gottes erweist sich selbst als ein Geschehen.«²⁴)

Es wird einem hier recht unbehaglich zu Mute. Wenn dann der Verf. fortfährt: »Damit führen die N. T. Präexistenz-aussagen zu einer umfassenden Neuinterpretation des Gottesbegriffs«²⁵), so springt bei uns die Ampel auf Rot.

»Das Wesen Gottes« soll offenbar als »Geschichte« erfaßt werden. Der Verf. wünscht sich vom »metaphysischen« Gottesbegriff loszusagen, sowie dies zuerst Luther getan habe²⁶). Eine dringende Aufgabe

²²) P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, Einsiedeln 1969. Die Neigung zum Immanentismus durchzieht den ganzen ersten Abschnitt. Siehe auch den einige Jahre später englisch geschriebenen Beitrag »Process or History in God« in: Louvain Studies 1973, 303–319.

²³) Inter theologos stimmt K. hier überein mit W. Pannenberg, einem sehr achtenswerten Theologen, der aber gerade an diesem Punkt nicht das Richtige getroffen hat.

²⁴) Jesus der Christus, 206–207.

²⁵) A. a. O., 207.

²⁶) A. W., 214.

für das theologische Denken ist sodann: die »Entsubstanzialisierung des Gottesbegriffs«. Es handle sich um »Gott im Horizont der Subjektivität«, und um die menschliche Person als wesentlich von »Freiheit« bestimmt²⁷⁾).

Einige Begriffsanalysen wären hier durchaus nötig. Aber folgen wir zunächst der Ausführung Kaspers²⁸⁾). Hegel hat, so erklärt er, das Absolute nicht als Substanz, sondern als Subjekt gedacht, und zwar ein Subjekt, »das nur dadurch ist, daß es sich entäußert an das andre seiner selbst«. – »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist vom Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.«

Das ist denn »ein geschichtliches Verständnis Gottes«, von welchem Kasper uns versichert, daß es »durcheinander christologisch vermittelt« sei. Er zitiert dann Hegels »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« II, 2 (Lasson) 158. Hegel zitiert da ein Lied Luthers über das Kreuz. »O große Not! Gott ist tot.« Hier stehen wir vor dem tiefsten Abgrund der Entzweiung. Aber, da weiß Hegel Rat: »Entzweiung« – das paßt ja gerade »zum Wesen des absoluten Geistes«, der sich ja offenbart durch sich in einem anderen und für andere zu offenbaren.

Was könnte man sich mehr wünschen? Gott »das Sein-für-Andere«. Ist das nicht wunderbar?

Folgen wir K. weiter. »Gott ist die Liebe.« Dies wird philosophisch begründet: zwei, die schließlich doch Eins sind. Versöhnung und Vereinigung. Eine *Vernunftnotwendigkeit*, die in unsrem Geist verwurzelt ist. Das Kreuz ein notwendiger Prozeß, der sich ständig im absoluten Geist vollzieht, – ein »Geschehen« und eine Heilswahrheit.

Hier kommt der Verf. zur Besinnung. Er zögert und fragt sich: »Wird bei Hegel nicht aus dem Skandal des Kreuzes der spekulative Karfreitag?« – »Hegel selbst sagt, daß für die spekulative Vernunft Gott kein Geheimnis sei. Das Kreuz wird spekulativ einsichtig, dialektisch aufgehoben und versöhnt . . .«

²⁷⁾ 216.

²⁸⁾ 217ff.

Genügt das noch nicht zur Einsicht, daß es sich bei Hegel überhaupt nicht um den christlichen Glauben, sondern um eine Art pseudo-christlicher Gnosis handelt? Vom biblischen Glauben sind wir hier weit entfernt. K. aber schließt, Hegel sei nichtdestoweniger der Philosoph, der dem Theologen »Denkmittel« liefern könne, die es ihm ermöglichen, um, »besser als es der metaphysisch bestimmten Tradition möglich war«, dem Christusgeschehen gerecht zu werden und Gott nicht abstrakt-philosophisch, sondern konkret als den Vater Jesu Christi zu denken.«²⁹⁾

Letzteres kann er als ernster Theologe doch wohl kaum meinen. Wenn etwa Gott »konkret« der Vater Jesu Christi wäre, so wäre Gott ja nicht mehr Gott. »Konkret« gesprochen ist eben die Vaterschaft Gottes Unsinn, »analog« gesprochen ist sie tiefste Wahrheit. Dann muß man aber nicht bei Hegel, sondern lieber bei Thomas von Aquin um Rat gehen.

Eine zweite Frage: wird man tatsächlich dem Christusgeschehen gerecht, wenn man es *nur* als Geschichte versteht? Ist es nicht vielmehr so, daß es gerade dann nicht mehr die Menschwerdung Gottes wäre? Sicher, Gott war im konkreten Menschen Jesus Christus voll und wesentlich gegenwärtig. Aber war denn das damals, und ist es für uns heute, mit dem menschlichen Auge ohne weiteres erfahrbar

²⁹⁾ Eine noch einseitigere Position als Kasper vertritt J. Moltmann im Buch »Der gekreuzigte Gott«, München 1972. Hier kann man sehen, zu welchem greulichen Widersinn es führt, wenn jemand das, was bei Hegel ein Begriffsspiel war – die »Entzweigung« in Gott, die dann bei ihm auch wieder begrifflich in eine »höhere Synthese aufgehoben« werden konnte –, sozusagen zu einer *konkret erlebten*, »geschichtlichen« Wirklichkeit macht, und zwar da, wo man es kaum auszusagen wagt: im Herzen des heiligen dreifaltigen Gottes. »Das Kreuz gehört zum Wesen Gottes«. Das konnte M. von Hegel lernen. Tatsächlich hat er es da gelernt. Und mit welchem Erfolg! »Die Geschichte Jesu ist die Geschichte der Trinität.« D. h.: »Gott selbst ist der kreuzigende und gekreuzigte.« Das Leiden, der Tod geht quer durch Ihn hindurch, so wie ein Riß oder Bruch. Das ist die »Entzweigung«. Der Sohn stirbt *am* Vater, der Vater hat *an sich selbst* gelitten. Der Sohn rief in seiner Gottverlassenheit um den Vater; er war der Ausgestoßene, der Verdammte... Das bedeutet: »Feindschaft in Gott« – »Gott gegen Gott« – Aufstand, Uneinigkeit, »Entzweigung«.

Das ist Hegel. Christlich ist es freilich nicht. Proteste sind denn auch nicht ausgeblieben.

Der französisch schreibende Belgier J. Kamp folgt in seiner Weise gleichfalls Hegel: »Souffrance de Dieu, vie du monde«, Tournai 1971.

oder etwa mit dem menschlichen Denken mittels historischer Forschung zugänglich? Können wir es einfach *sehen* aus den historischen Tatsachen? – Ja, wenn es uns »von oben her« geschenkt wird. Dann, und nur dann, können wir in Jesus den Vater sehen. »Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart«, sagte Jesus zu Petrus (Mt 16, 17). Vgl. Mt 11. 27.

Es gibt heute Theologen, die, von Hegel angeregt, sich nicht scheuen, hier die Identifikation zu vollziehen und zu sagen, daß Gott kraft der Menschwerdung »Geschichte« oder »geschichtlich« sei³⁰). Man könnte sich wünschen, diese möchten sich mal ganz klar an die oben erwähnten Texte erinnern und deren Inhalt in ihrer eigenen Lebenserfahrung nachprüfen. Auch könnte man wünschen, daß diese Theologen sich mal ganz ernstlich fragen würden, ob denn der transzendente Gott in der Menschwerdung »restlos« in den Menschen Jesus Christus eingegangen sei – freilich eine absurde Frage. *Finitum non capax infiniti*. Wenn das aber eingesehen ist, so hat sich schon herausgestellt, daß sich die These der Identifikation, »Gott ist Geschichte«, überhaupt nicht halten läßt. Es ist ja eben so, daß Gott, auch wenn Er in seiner Vollheit in Jesus wohnt, dennoch der Transzendente ist und bleibt. Wäre das nicht so, so wäre er überhaupt nicht Gott.

Es folgt daraus klärlich, daß in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus ein tiefes Geheimnis steckt, in das weder eine empirische Erkenntnis noch eine spekulative Vernunft vorzudringen vermag.

Dritte Frage: War wirklich »die metaphysisch bestimmte Tradition« weniger dazu geeignet den christlichen Gottesbegriff zu denken als etwa Hegels scheinbar mehr ins Konkrete führende Denkart? Es könnte so scheinen, und es scheint eben heute tatsächlich vielen so. Dennoch gibt es gerade hier eine nicht geringe Täuschung. Es handelt sich um folgendes.

Auf der einen Seite steht die thomistische Denkform (»die metaphysisch bestimmte Tradition«), vor allem Thomas von Aquin. Nun

³⁰) Diese These wird heute nachdrücklich von W. Pannenberg vertreten. Dazu eine kleine, nur vorläufige Bemerkung in einer Notiz zum Kap. VI, 1 meines eben erschienenen Buches »De grondslag van onze zekerheid« (Der Grund unsrer Gewißheit), Assen 1977.

hat dieser nie gelehrt, daß wir *den dreieinigen Gott*, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, *naturali ratione*, also mit der menschlichen Vernunft erkennen können. Im Gegenteil, er hat immer gelehrt, diese Erkenntnis sei dem *Glauben* vorbehalten, durch Offenbarung und durch Gnade. Die menschliche Vernunft reicht schon bis an die Existenz Gottes, kann nur Seine Einheit fassen, nicht Seine Dreifaltigkeit. Erleuchtet von der Offenbarung und durch Gottes Gnade ergriffen kann dieses menschliche Denken etwas über die Dreiheit in Gott aussagen, sich sehr wohl bewußt, daß es hier menschliche Begriffe in analogem Sinn anwendet. Es kann da sagen, daß Gott »principium«, d. h. daß er »Vater« sei. Das deutet *analog* eine *Relation* an, und zwar, weil es *in Gott* ist, »per modum substantiae«. Gott ist »principium«, d. h. daß etwas von Ihm ausgeht, und zwar innerhalb seines eignen Wesens³¹⁾. Das ist der Sohn, mit dem Er immer zusammengedacht wird, so wie auch der Geist, der von beiden ausgeht. Dies ist das *Mysterium* der göttlichen Dreifaltigkeit. Wir befinden uns hier im Raum der Schrift, so wie sie immer von der Kirche verstanden wurde.

Auf der andern Seite steht das philosophisch-spekulative Denken Hegels. Hier kommen wir in eine wesentlich andere Sphäre. Es wird erklärt, »das Absolute« sei wesentlich »Resultat«; es sei »erst am

³¹⁾ Sehr Tiefes und Klares findet sich darüber in St. Thomas, S. Th. I, q. 27, a. 2 und 3. Im art. 2 sagt er, die *processio Verbi in divinis* habe den Sinn einer *generatio*, weil sie geschieht *per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae*. Und im art. 3: die *processio Verbi et quaedam alia* (es gibt nämlich zwei *processiones in divinis*) geschehen nur *secundum actionem quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente*.

In der nächsten *quaestio* (28) wird dann gesagt, daß, weil die göttlichen *processiones* in Gott selbst bleiben, es offenbar in Gott *relationes reales* gebe (a. 1). Diese *relationes* haben als solche dasselbe göttliche Sein: »Relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino existens« (a. 2).

Qu. 28 handelt über den Begriff »Person«. Thomas unterscheidet sorgfältig den Begriff der göttlichen Person vom Personbegriff im allgemeinen. Beim Menschen ist es ja so, daß eine bestimmte Relation, z. B. die Vaterschaft, eine Eigenart ist, welche nicht zu seinem Wesen gehört. Bei Gott, hingegen, gibt es keinen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat, zwischen dem *Sein* Gottes und seiner (inneren) *relatio*. Die *paternitas divina* ist eben Gott-der-Vater, der eine *göttliche Person* ist. Die »göttliche Person« deutet also eine Beziehung an als eins mit dem Wesen Gottes, also »subsistierend«. *Persona igitur divina significat relationem ut subsistentum* (qu. 29, a. 4).

Ende« (eines Prozesses oder einer Entwicklung) das, was »es«, oder »Er«, in Wahrheit ist.

Welcher Prozeß? Der einer »Selbstentäußerung«: Gott »entäußere sich« in ein »andres seiner selbst.«

Christlich gesprochen muß das dann wohl die Schöpfung sein, da es »ein andres seiner Selbst« ist. Das dialektische Denken Hegels aber weiß hier ohne Schwierigkeit die Einheit des »einen« und des »andren« wiederherzustellen: das eine ist ja im andren bei sich selbst, erklärt Hegel, und das ist eben die göttliche Liebe, zwei, die unterschieden sind und dennoch für einander absolut identisch³²⁾ . . .

Man sieht, das führt ganz mühelos zur Identität von Schöpfer und Schöpfung, wie es auch mühelos zur Identifizierung von »Gott« und »Geschichte« führen kann. Und das alles ist dann ganz und gar »vernunftnotwendig« und somit geheimnisfrei.

Trotz der christlichen Termini sind wir hier weit vom christlichen Glauben. Es handelt sich um eine Art pseudo-christlicher Gnosis, so viel ist klar. Dabei sollte aber auch folgendes klar sein: *es wird hier Metaphysik getrieben, und zwar eine Art griechischer Metaphysik*; nur nicht diejenige, die, dem Urteil der Christen des späteren Altertums nach, dem Ausdruck des christlichen Glaubens am besten dienen konnte, sondern eine andre Art, die von den spät-antiken Christen nicht tauglich geachtet wurde für den erwähnten Zweck. Man irrt sich sehr, wenn man meint, daß etwa heute *diese* Art Metaphysik des Werdens und des Immanenten ein besseres Instrument wäre zum Ausdruck des christlichen Glaubens.

Kasper stellt sich gleich am Anfang seiner Christologie³³⁾ die Frage, wie das Verhältnis von Christologie und Philosophie grundsätzlich zu denken sei. Hier ist vom »Entwerfen einer christologisch bestimmten geschichtlichen und personalen Ontologie« die Rede. Das soll »dem Primat eines naturhaft bestimmten Wesensdenkens« entgegengesetzt sein. Die Fragestellung erinnert an die von Alexander Gerken in seinem etwas früher erschienenen Werk »Theologie der Euchari-

³²⁾ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: Sämtliche Werke, Jubiläumsausg., Stuttgart, 1965, Bd. 16, 5. 226/7.

³³⁾ Jesus der Christus, 22.

stie«³⁴) gestellten Probleme: er sprach von einer *rationalen Ontologie*, in der das Sein dem Ereignis (= dem »Geschehen«) identisch sein würde und somit mehr Platz sei für einen in der Geschichte handelnden Gott. Diese Formulierung ist neben der Kasperschen erläuternd. Was kann hier gemeint sein?

Gerken, und zweifellos viele andre mit ihm, meinen, daß ein Denken, in dem die Kategorie der Substanz an der ersten Stelle steht, »naturhaft« und somit »dinglich« sei. Dieses »naturhafte« Denken ist folglich nicht geeignet, um den *personalen* Charakter des menschlichen Seins und gleichfalls des Wesens Gottes auszudrücken. Daher das Anliegen, den Gottesbegriff zu »entsubstanzialisieren« (Kasper) und die herkömmliche Seinslehre durch eine *relationale* Ontologie zu ersetzen (Gerken).

Das ist ein verständlicher Gedankengang. Im Ausgangspunkt ist aber etwas sehr wichtiges übersehen worden, und zwar dieses, daß in der thomistischen Philosophie der Begriff Substanz keineswegs auf einer Ebene – der Seinsebene der physischen Natur –, sondern *analogice* auf verschiedenen Ebenen gebraucht wird. Das gilt gleichfalls in der Theologie von den Begriffen »Natur« und »Person«. Auch diese Begriffe gehören ja für das menschliche Erkennen primär dem Bereich unsrer menschlichen Wirklichkeit an. Dennoch sprechen wir auch von »der göttlichen Natur« und von einer »göttlichen Person«. Das geschieht dann sehr bewußt in *analogem* Sinn. Man kann Thomas und den Thomisten schwerlich vorwerfen, daß sie das nicht ganz klar gewußt hätten. Dann aber wird man auch einsehen können, daß tatsächlich eine Lehre vom transzendenten Sein, welches analogikos als Sein und als *principium* anerkannt wird, somit als »wirkende Ursache« und als »Relation«, weil ja etwas von Ihm ausgeht non in extrinsecum, eine Relation die man andeutet mit dem Namen »Vater«, weil es sich um eine intellektuelle actio handelt, welche *Leben* ist, eine Relation, die als »subsistierend« anerkannt wird, weil vom *Wesen* des Vaters (als »Subjekt«) nicht verschieden, sondern mit Ihm identisch – man wird einsehen können und anerkennen müssen, daß eine solche Lehre mit »Dinglichkeit« oder »Natur« im weltlich-

³⁴) Ich schrieb über dieses Werk in ZKTH 1975, 389–414; über G.s Anliegen einer relationalen Ontologie ab 402.

physischem Sinne nichts zu tun hat. Weiter, man wird einsehen und anerkennen können, daß ein solches philosophisch-theologisches Denken da, wo es ins theologische übergeht, durchaus eine *relationale Seinslehre* ist; immerhin eine solche, die zwischen der *persona divina* und der *persona humana* grundsätzlich unterscheidet³⁵).

Hier kommen wir denn zur Schwäche der erwünschten »neuen« Ontologie: man wünscht sich eine Ontologie, in der »Sein und Geschehen eins seien«. Dazu erklärt man, Gott solle als »Geschichte« erfaßt werden, und zwar *restlos* als Geschichte. Er hat sich ja völlig offenbart in Jesus, ist also ohne weiteres Geschichte geworden. Dahinter stecke kein Geheimnis.

Vergegenwärtigen wir uns, was damit gesagt ist. Gesagt ist damit nicht nur, daß ein transzendenter Gott »außer« oder »über« Jesus Christus, »außer« oder »über« uns und unsre Welt nicht nur uns nichts angehe, weil wir ihn eben mit unsrem Denken und Empfinden nicht erreichen könnten, sondern daß es einen transzendenten Gott überhaupt nicht gebe. M. a. W.: gesagt ist, daß es nur *eine* Wirklichkeit gebe, die des »Geschehens«, in dem wir leben und dem wir zugehören. Das Sein-in-der-Zeit ist (für uns) das einzige Sein; ein andres können wir überhaupt nicht denken. Das heißt, daß »Sein und Ereignis«, »Sein und Geschichte« eins seien. Durch die Menschwerdung gehört Gott zu *diesem* Sein. Er ist damit identisch: »ein Gott, der unser Bruder ist«.

Ist das biblischer Glaube? Ist das, was Jesus uns lehrt? Nein, Jesus weist auf seinen Vater hin, »der im Himmel ist«. Durch sein Kommen in unsre Welt ist die Transzendenz nicht aufgehoben.

Meine Frage ist schließlich: Ist es die heutige Philosophie, die hier den Glauben irreführt hat? Oder ist im Grunde das Verhältnis umgekehrt: War der Glaube der Sicht des Transzendenten verlustig

³⁵) Wie wenig man heute von Thomas' Denken über diese Sache versteht, wird ersichtlich, wenn z. B. Kasper im Kontext der »Entsubstanzialisierung des Gottesbegriffs« auf Barth und auf K. Rahner hinweist, deren ersterer von drei »Seinsweisen« in der Trinität sprach (anstatt von »Personen«), während letzterer von »subsistenten Relationen« sprach. Daß dies eben die Definition des Thomas war für »*persona divina*«, war Rahner zweifelsohne bekannt. In einen Entsubstanzialisierungsversuch des Gottesbegriffs fügt diese Definition sich aber nicht so gut ein.

geworden, und kommt es daher, daß heute manche Theologen eine Denkform suchen, die sich auf das Sein-in-der-Zeit beschränkt oder – schlimmer – das Absolute mit dem Relativen eins macht, die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischt und Gott zu einem ständigen »Prozeß« macht; das alles unter Beibehalten christlicher Termini?

Zwar schaut es heute in der Theologie so aus, daß bestimmte »neuere Denkformen« (im Gegensatz zum Thomismus), besonders Heidegger und Hegel, die theologische Problematik bestimmen³⁶). Dennoch glaube ich letzten Endes, daß nicht diese Philosophen unsere christlichen Theologen irregemacht haben. Es ist wohl vielmehr so, daß sie bei den genannten Philosophen zu Rate gehen, weil sie eben die Sicht des Transzendenten nicht mehr haben.

Da kann man freilich fragen: Aber ist denn gerade dies nicht das Ergebnis einer heute sehr verbreiteten philosophischen Denkform, die mit dem Anspruch wissenschaftlicher Exaktheit an uns herantritt: Wittgenstein und sein Tractatus? Wird uns da nicht das Reden von einem »God-up-there« oder »God-out-there«³⁷) wie eine dumme Naivität aus der Hand geschlagen?

Ich glaube kaum, daß der Denker Wittgenstein die christlichen Theologen im allgemeinen und die deutschen Theologen insbesondere *direkt* beeinflusst hat. Vielmehr ist es die allgemeine geistige Atmosphäre einer ziemlich stark rationalistischen und szientistischen Mentalität, die bei den Theologen seit etlichen Jahren den Eindruck erweckt hat – und nicht ganz zu Unrecht –, daß sie mit der traditionellen kirchlichen Sprache die große Mehrzahl der Menschen nicht mehr erreichen. Was den Denker Wittgenstein anbetrifft, dieser hat, genau so wie Kant, das menschliche Denken zur Einsicht in seine Beschränktheit bringen wollen und zur präzisen Formulierung. Die Existenz des Absoluten leugnen kann kein Philosoph, ohne die von ihm selbst anerkannten Grenzen der menschlichen Vernunft

³⁶) In den Fragen über die Eucharistielehre erschien in den letzten Jahrzehnten die philosophische Denkform als überaus wichtig. Ich habe diese Probleme in meinem Buch »Der Grund unsrer Gewißheit« im 2. Kap. behandelt.

³⁷) Diese Ausdrücke gebrauchte J. A. T. Robinson in seiner vielgelesenen Schrift »Honest to God« (1963).

zu überschreiten. Wittgenstein hat sicher gemeint, daß die menschlichen Begriffe, die ja für die Welt der an die sinnliche Wahrnehmung gebundenen Erfahrung ihre Geltung haben, »jenseits« der Grenze überhaupt nicht brauchbar seien, so daß sich da eben nichts mehr aussagen läßt, das Sinn haben könne. Hier wird der Theologe ihn in diskreter Weise korrigieren müssen³⁸). Aber auch rein philosophisch gesprochen kann man (mit Kant) ruhig sagen, das Absolute sei ein *notwendiges Postulat* der menschlichen Vernunft, weil eben eine relative, endliche, unvollkommene Wirklichkeit aus sich heraus nicht bestehen könnte.

Rein philosophisch gesprochen ist damit noch mehr gesagt: Wenn die Vernunft das Absolute »postuliert« als »Grund« des Relativen, so bedient sie sich explizit oder implizit in indirekter Weise der Begriffe »Sein« und »Ursache«. Das ist der analoge Sprachgebrauch. Philosophisch kann man diesen Gebrauch verantworten³⁹).

Ganz abgesehen von der Philosophie bekennt aber der Christ seinen Glauben an Gott den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde. In diesem Glaubensbekenntnis ist die Transzendenz Gottes einbegriffen. Seine Gewißheit hat der Gläubige aus dem Worte des sich offenbarenden Gottes und aus der Gabe des Heiligen Geistes, der uns dieses Wort verstehen läßt, wenn es irgendwie vermittelt durch die Kirche zu uns kommt. So war es in den Anfängen der Kirche und so ist es noch heute. Kein Wittgenstein oder wer auch immer kann uns das nehmen.

Ratzinger beschloß sein Kapitel »Glaube und Philosophie« mit einer Aufforderung an die Philosophie. Ich möchte meinerseits mit einer Aufforderung an die *Theologen* schließen. Die heutige Theologie sollte, um den Inhalt des christlichen Glaubens wahrheitstreu und in klarer Form auszudrücken, nicht bei Philosophen Rat suchen, die mit ihrer Denkform diesen Inhalt nicht nur nicht zu denken vermögen – wenn ein Philosoph das anerkennt, ist er ja nicht so

³⁸) Philosophisch ist das Wesentliche hier geleistet worden in der methodisch sauberen und klaren Arbeit von J. Maréchal S. J., *Le point de départ de la métaphysique, Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Löwen 1926, 2. Aufl. bei Desclée de Brouwer, Brüssel-Paris 1949. Noch immer ein höchst wertvolles Werk.

³⁹) So wie es J. Maréchal S. J. im oben zitierten Werk getan hat.

schlecht –, sondern die das beanspruchen, das in adäquater Weise leisten zu können. Diese soll der Theologe *in primis* meiden. Von andern, die sich der Beschränktheit ihres Denkvermögens bewußt sind, mag er manches lernen. Dabei soll er sich aber immer bewußt sein, daß das Eigentliche seines Glaubens überhaupt *nicht* von der Philosophie her kommen kann; daß es sich, im Gegenteil, im Glauben wesentlich um Sachen handelt, an die sogar die menschliche *Vernunft* (die ja über den »Verstand« hinausragt) überhaupt nicht heranreicht. Zwar soll er darum das menschliche Denken der Philosophie nicht verachten. Dieses Denken sei ihm ein *Hinweis* auf das, was darüber hinausgeht. Es kann ihm manche solche Hinweise liefern. Daher sei die Philosophie ihm kostbar.