

Gottesvorstellung und Wandel des Glaubensbewußtseins

Von Jörg Splett

Die Aufgabe dieses Themas ist offenbar vor allem in dem „und“ der Überschrift enthalten. Wie stehen der Wandel des Glaubensbewußtseins und (sich wandelnde) Gottesvorstellung zueinander?

Als erstes ist sicher zu sagen, daß das Gottesbild einer Religion das Glaubensbewußtsein ihrer Bekenner und deren Verständnis der religiösen Vollzüge durchgreifend prägt. Wenn man Glaube und (als Dimension seiner Realisierung) Religion als gelebten Gottesbezug definieren kann¹, dann ist dieser Bezug sowie sein Selbstverständnis in erster Linie von dem bestimmt, worauf er sich richtet („actus specificatur ab objecto“).

Andererseits richtet der Glaube sich zwar auf Gott, jedoch als (sich) verstehender Vollzug vermag er sich auf Gott auch nur als irgendwie verstandenen zu richten. Und wird dieses Gottesverständnis (in seiner zwar unter Umständen bewußten, aber prinzipiell nicht ausmeßbaren Differenz zu Gott selbst) nicht, zumindest auch, vom Selbstverständnis des Glaubensvollzugs her erwirkt?

Damit stellt sich die Frage nach dem Einheits-Differenz-Prinzip der beiden gegenläufigen Bezugsrichtungen unseres „und“. Wie „Glaube“, „Glaubensbewußtsein“, „Gott“ soll auch diese Frage im folgenden nicht theologisch, sondern philosophisch bedacht werden, freilich in einer Philosophie, die sich ihrer Herkunft aus und ihres Standpunkts in der christlichen Erfahrung bewußt ist, sich als (prinzipielle) Reflexion auf diese geschichtliche Grunderfahrung versteht und insofern „christliche Philosophie“ ist.

Versuchen wir nun, diesen dreigestuften Aufriß einer geforderten Antwort zu füllen.

I. Gottesvorstellung: (als diesen bestimmend) Bestimmung des Glaubens

Für den ersten Gang unserer Überlegung sei als Kronzeuge *Hegel* gewählt (obwohl, wie sich zeigen wird, sein eigener Standpunkt mit der Überschrift des zweiten Gangs bezeichnet wäre). Religion (als Wirklichkeit des Glaubens) ist nach ihm „in ihrem Begriff . . . die Beziehung

¹ Von dem Problem einer gott-losen Religion kann hier noch abgesehen werden, weil unsere Überlegungen bei der abendländischen Tradition einsetzen, in der es sich noch nicht stellt. Der Fortgang der Erörterung wird aus sich selbst vor diese Frage gelangen.

des Subjekts, des subjektiven Bewußtseins auf Gott“². Dies in der Gegenständlichkeit der Vorstellung, deren vergegenständlichendes Trennen und Entgegensetzen zwar im Kult schon immer überwunden und versöhnt ist, dennoch aber dadurch nicht verschwindet, insofern eben diese Versöhnung nochmals vorstellend gedeutet und nur in solcher Vorstellung gewußt wird. Von dieser Vorstellung her bestimmt sich nun das Bewußtsein der Einheit mit dem Vorgestellten; Hegel bringt deren Gestalten bekanntlich in eine aufsteigende Reihe bis zum in der Philosophie sich vollendenden Christentum.

Aus der Vorstellung Gottes als des abstrakten Unendlichen ergibt sich so das Verhältnis absoluter Negativität, der Imperativ der „Ertötung des Endlichen“ in äußerster Askese bis zur Selbsttötung³. Die Differenzierung in dieser Vorstellung des Absoluten beginnt für Hegel im Parsismus, wo Gott als dem Guten eine böse Gottheit entgegengesetzt wird. Damit liegt die Kluft nicht mehr zwischen nichtiger Endlichkeit und leerem Absolutem; sie verläuft innerhalb beider. So gibt es nun „Ideale, die nicht jenseits sind, sondern in der Existenz, in den weltlichen Dingen präsent und gegenwärtig“⁴. Darum ist das Leben der Parsen als solches ihr Kultus. Der nächste Schritt ist – in der ägyptischen „Religion des Rätsels“ – die Hineinnahme des Bösen, der Negativität, in Gott selbst: indem Gott als der sterbende gewußt wird (Adonis, Osiris). In solcher Selbstunterscheidung ist die Subjektivität erreicht, zwar noch nicht im Selbstwissen der Freiheit, sondern noch gänzlich ins Natürliche gebunden, aber darin sich äußernd: in der Willkür und Beliebigkeit der Wunder, entsprechend in der Wunderlichkeit der tier(misch)gestaltigen Götter. Damit hat sich zugleich der Mensch anfänglich freigemacht von den Lebensbedürfnissen und wird fähig zu künstlerischem Gestalten.

Was hier begonnen hat, erreicht die Blüte der Klarheit in der griechischen Religion der Schönheit.

Damit ist die Stufe der natürlichen Religion überstiegen, in ihr war Gott das Eine, Unendliche (der ihr zuzuordnende Gottesbeweis die Folgerung aus der Vielfalt des Endlichen auf das einfache Sein). Jetzt ist die Stufe der Religionen „der geistigen Individualität“ erreicht; ihre Grundbestimmung liegt in der Subjektivität des Göttlichen, die nun als „freie Macht der Selbstbestimmung“ gefaßt ist⁵ (die ihr zuzuordnenden Gottesbeweise sind der kosmologische und der physiko-theologische, darin Gott als Weisheit und Macht vorgestellt wird).

² Begriff der Religion (G. Lasson 1925). Nachdruck in: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2 Bde. (Philos. Bibl. 59/60 und 61/63 [Hamburg 1966]) 66.

³ G. W. F. Hegel, Die Naturreligion (G. Lasson 1927). Nachdruck a. a. O. (Anm. 2) 70.

⁴ Ebd. 199.

⁵ G. W. F. Hegel, Die Religionen der geistigen Individualität (G. Lasson 1927). Nachdruck a. a. O. (Anm. 2) 11.

Neben der griechischen behandelt Hegel hier die römische und die jüdische Religion. Die Reihenfolge ihrer Behandlung liegt bei ihm nicht eindeutig fest; uns geht es indes nicht um diese spezielleren Fragen, sondern um die grundsätzlichen Ausführungen. Da in der absoluten Religion die früheren Momente nicht verschwunden, sondern „aufgehoben“ sind, haben seine Aussagen auch für das Selbstverständnis und die Selbstkritik des Christentums Bedeutung, unabhängig von ihrer historischen Gültigkeit für die behandelten Religionen.

Die Religion der Schönheit und Notwendigkeit zumal, die griechische, bringt einmal die innere Freiheit, Gelöstheit und Menschlichkeit des Menschen, die schon den jungen Hegel, wie seine Zeit überhaupt, faszinierte⁶. Andererseits ist der Anthropomorphismus hier noch nicht radikal genug durchgeführt, darum bleibt der Zwang des gesichtslosen Schicksals über dieser Menschlichkeit, und sie selbst treibt in ihre Aufhebung hinein.

Die jüdische Religion der Erhabenheit ihrerseits statuiert jenes Glaubensbewußtsein, das Hegel in der Phänomenologie des Geistes in der berühmten Herr-Knecht-Analyse beschrieben hat. Die Unterdrückung des Knechtes, die das ganze Leben in Gesetzmäßigkeit bindet, verführt eben darum zu Überheblichkeit und Härte gegenüber den nicht so Gebundenen.

Kennt die griechische Religion eigentlich keine Zwecke und ist der einzige Zweck im Judentum die Ehre Gottes, so konkretisiert sich die göttliche Weisheit und Macht in Rom zur Zweckmäßigkeit für den Staat. „Funktionalisierung“, Dienstbarkeit und Knechtschaft erreichen hier eine unerträgliche Spitze, die damit zugleich aber dem Einzelnen den Rückzug in die „innere Emigration“, die Unantastbarkeit des Selbst eröffnet. Damit schlägt die Sklaverei in ihrer Vollendung in das „absolute Unglück“ des alles ledigen „Freigelassenen“ um⁷.

In diesen äußersten Schmerz und diese vollkommene Leere kann nun die Botschaft erfüllender Befreiung eintreten, die Kunde nicht von der Versöhnung, sondern der Versöhntheit der radikalen Zerreißung des Bewußtseins, das Christentum.

Es ist die Offenbarung der Menschlichkeit Gottes und damit der Göttlichkeit des Menschen, der Sohnschaft jenseits allen Herrschafts-Gegenüber. Es ist als die Religion der Inkarnation die Religion des dreieinigen Gottes. Ihr Beweis, d. h. die metaphysische Gestalt ihrer Selbstauslegung, ist das ontologische Argument. Es besagt in Hegels Deutung, daß Gott aus der Selbstvorbehaltenheit seiner Idealität in die Härte der Realität tritt, von der Schöpfung angefangen bis zur Inkarnation mit

⁶ Vgl. Schillers Gedicht „Die Götter Griechenlands“ oder Hölderlins „Germanien“.

⁷ G. W. F. Hegel, a. a. O. (Anm. 5) 239.

ihrer Spitze im Ernst eines schmachvollen Todes, um eben so die Idealität und Realität in der Einheit des Geistes zu einen⁸.

Das Bewußtsein dieser Vorstellung ist – mit dem ganzen Pathos des Galaterbriefes – jenes der „Freiheit der Kinder Gottes“. Daß dieses Glaubensbewußtsein sich erst durchsetzen mußte, daß es verdeckt, verkürzt, unterdrückt wurde, hat vor allem den sogenannten „theologischen Jugendschriften“ Hegels ihre Impulse gegeben. In der Phänomenologie des Geistes, in den geschichtsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Vorlesungen geht er dem im einzelnen nach. Doch im Prinzip ist die Befreiung aller in die erfüllte Gemeinschaft des Reiches Gottes schon erreicht.

Damit ist dann aber im Prinzip auch die Befreiung von jener letzten Beschränkung erreicht, die in der Entgegensetzung des Vorstellens als solchen noch besteht, sei dessen Inhalt auch schon präzise die Aufhebung dieser Entgegensetzung. Eben weil hier der Inhalt seinem Gegebensein noch widerspricht, treibt er das Glaubensbewußtsein in die ihm angemessene Form, in das Wissen, daß seine Gottesvorstellung nur die *Vorstellung* Gottes ist. So erfüllt das Glaubensbewußtsein sich in der (christlichen) Philosophie, die ihrerseits nur partiell, eben im „Priesterstand“ der Philosophen⁹, jene einende Befreiung vollzieht, die schließlich das ganze Leben durchstimmen und bestimmen soll.

Indem also derart der Geist zur Freiheit der Selbstidentität gelangt ist, kann er sein Gottesverhältnis in folgender trinitarisch-inkarnatorischen Formel aussagen (wobei „Wissen“ hier nicht bloß „theoretisch“, sondern als die zu sich gekommene Praxis zugleich, eben als die Vollidentität des Geistes bzw. der Freiheit verstanden sein will): „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-Wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sich-Wissen des Menschen *in* Gott.“¹⁰

Damit aber hebt die „objektive“ Fragestellung unseres ersten Ganges sich selbst in die – nicht einfach subjektive, sondern „transzendente“ auf, der sich der zweite Gang dieser Besinnung zuwenden muß. Freilich wird sich zeigen, daß aus der Kontrovers-Situation dem „objektiven“ Denken gegenüber der transzendente Ansatz immer wieder in der Gefahr eines subjektiven Selbstmißverständnisses steht.

⁸ Vgl. J. Splett, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Freiburg – München 1965); H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970). – Die philosophische Kurzformel dieser Botschaft steht in der Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (J. Hoffmeister [Hamburg⁴ 1955] 14): „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Vgl. Hegels Erläuterung in der 3. Aufl. der „Enzyklopädie“ (F. Nicolin – O. Pöggeler [Hamburg⁶ 1959] 38 f.).

⁹ G. W. F. Hegel, Die absolute Religion (G. Lasson 1929). Nachdruck a. a. O. (Anm. 2) 231.

¹⁰ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, § 564, Anm., a. a. O. (Anm. 8) 447.

II. Gottesvorstellung: Selbst-Bestimmung des Glaubens

An den Anfang sei hier ein bekanntes Wort *M. Luthers* aus dem Großen Katechismus gestellt: „Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen sol alles guten und zuflucht haben ynn allen nöten. Also das ein Gott haben nichts anders ist denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich offt gesagt habe, das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott. Ist der glaube und vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und widerümb wo das vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht.“¹¹

In einem solchen Text geht es nicht um die „Stumpfnasigkeit“ der äthiopischen Götter bzw. die Ochsenähnlichkeit eventueller Götter der Ochsen, auf die die Religionskritik eines Xenophanes abhob¹², sondern um die Qualifikation des Glaubensbewußtseins – nicht einmal unter ethischem, sondern prinzipieller unter dem Freiheitsgesichtspunkt. Von dem Bewußtsein befreiter Freiheit aus werden nun die Gottesvorstellungen der anderen als Ausdruck gebundener Freiheit (ab)gewertet.

Das geschieht vor allem in zwei Richtungen. Einmal gegenüber dem Judentum, in seiner Deutung als Religion des Gesetzes (dies – gestützt auf einen Teil der Paulinischen Aussagen – im Altertum schon, am schärfsten bei Markion, bis heute). Sodann in der Polemik der Reformatoren gegen die römisch-katholische Kirche. (In diesem Sinn hieße die Überschrift unseres jetzigen Ganges zunächst: Vorstellung des Gottes des *andern* als Selbstbestimmung des Glaubens.)

Zugleich aber dient dieses Prinzip dann zum Index der Selbstkritik des Glaubenden. Auch dies, und dies sogar vordringlich, zeigt das angesprochene Kapitel aus dem Katechismus Luthers. Katholischerseits wären die Unterscheidungsregeln des Ignatianischen Exerzitienbuches zu nennen; denn der „Trost“, an dem dort die Legitimität von Vorhaben und Vorstellungen sich ausweisen muß, wäre in der heutigen Sprache als „Identitätsbewußtsein“ und Freiheitserfüllung zu bestimmen.

Wird auf dieser Stufe noch strikt zwischen Gottesvorstellung und Gott selbst unterschieden (der Gott und Abergott des unrechten Glaubens ist eben nicht Gott; das rechte Glauben dagegen ist recht, weil es dem wahren Gott gilt), so ist es nur ein – freilich entscheidender – Schritt, der von der Kritik eines ungenügenden Glaubens beim anderen wie bei sich selbst zur Kritik am Glauben überhaupt führt, indem nun die Vorstellung dieser Trennung von Gottes-Vorstellung und Gott-an-sich ihrerseits als Ausdruck gebundener Freiheit von einem Bewußtsein zu sich gekommener Freiheit her kritisiert wird.

Sehen wir hier von dem leicht mißverstandenen Atheismusstreit um

¹¹ WA XXX/1, 133 (Calwer Luther-Ausgabe I, Siebenstern-Taschenbuch 7, 22).

¹² Diels-Kranz, Fr. 15 f.

Johann Gottlieb Fichte ab (dazu später), dann ist der entscheidende Name dieses Schrittes *Ludwig Feuerbach*.

Nach ihm stellt der Mensch die Unendlichkeit seiner selbst seiner Endlichkeit als ein selbständiges Wesen außer sich vor und gegenüber. Auch noch die Freiheit der Sohnschaft ist die – nur subtilere – Knechtschaft des Kindes, seine Unmündigkeit: die (Selbst-)Enteignung des Menschen zugunsten des Reichtums eines vorgestellten Gottes.

Marx ergänzt diesen prinzipiellen Entwurf durch Einbezug der gesellschaftlichen Dimension. Aber bei beiden steht dasselbe Bewußtsein hinter der Kritik nicht einer bestimmten, sondern der Gottesvorstellung überhaupt: der Glaube der zu sich gekommenen Freiheit an sich selbst.

Dieser Glaube wird vielleicht in radikalster Form von *Max Stirner*, am glänzendsten wohl von *Friedrich Nietzsche* verkündet.

Nietzsche versteht den „Tod Gottes“, das Nichtigwerden der Gottesvorstellung, im Kontext des Endes der Metaphysik überhaupt. Was damit gemeint ist, wird an einem prägnanten Abschnitt seiner Schrift „Götzen-Dämmerung“ sehr deutlich. Er ist überschrieben: „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“¹³. Diese wahre Welt, der Wahrheit, der Idee, des Ewig-Guten, zuerst dem Weisen und Tugendhaften erreichbar, sodann zwar nicht erreichbar, aber versprochen („dem Sünder, der Buße tut“ – im Christentum als dem „Platonismus fürs Volk“), schließlich zwar unbeweisbar und unversprechbar, aber als Trost und Imperativ verkündet (im Kantianismus), kann zuletzt als unerkennbar auch nicht verpflichten. Darum ist sie, um der Redlichkeit¹⁴ des Denkens willen, ausdrücklich aufzugeben. Mit der Abschaffung der „wahren“ Welt ist dann aber auch die scheinbare abgeschafft, will sagen: deren – scheinbare – Scheinbarkeit: „Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIIT ZARATHUSTRA.“

Diese Befreiung weiß sich dabei durchaus ihrer christlichen Herkunft verdankt. Die Kritik der entfremdenden Moral stammt ja aus Redlichkeit, ist die „sublimste Art von Moralität“¹⁵; die Absage an den christlichen Gott entspringt dem „Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt“¹⁶, einer strengeren und verwöhnteren Frömmigkeit. Es geht nicht einfach um Atheismus, eine Aufzeichnung aus dem Nachlaß lautet: „Der christlich-moralische Gott ist nicht halt-

¹³ Werke (K. Schlechta, München 1955 ff.) II, 963; vgl. III, 705 f. u. 769 f. – Siehe hierzu *M. Heidegger*, Nietzsche I (Pfullingen 1961) 233–242.

¹⁴ Für diesen Nietzsche sehr wichtigen Begriff, „jene jüngste der Tugenden“, s. *Slechthas* Nietzsche-Index zur Werkeausgabe s. v.

¹⁵ *F. Nietzsche*, Werke III, a. a. O. (Anm. 13) 480; vgl. ebd. II, 1154: „Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit... das bedeutet in meinem Munde Zarathustra.“

¹⁶ Ebd. III, 881.

bar: folglich ‚Atheismus‘ – wie als ob es keine andere Art Götter geben könne.“¹⁷

Welcher Art: Das läßt sich wohl erst beantworten, wenn das Bewußtsein des neuen, des Übermenschen erreicht ist. Höhepunkte im Zarathustra weisen dorthin voraus. Hier ist dann von Sehnsucht und Hoffnung die Rede; Zukunft heißt die große Kategorie. Doch nicht einfach als nur zu erwartende, sondern als in Anstrengung, Einsatz, Planung, „Züchtung“ zu verwirklichen. – Das Bewußtsein, das im Glauben an sich selbst seine Vorstellungen als solche erkannt hat, wird aus einem theoretischen („interpretierenden“) zu einem praktisch-tätigen (die Welt „verändernden“).

Man sieht, daß nach diesem Hinweis auf Nietzsche eine Darstellung heutiger Religionskritik, einschließlich der Gott-ist-tot-Theologie, sich weithin erübrigt.¹⁸

Ob sie sprachanalytisch das Reden von Gott auf individuelle Interpretation der Umwelt eines vor allem ethischen Bewußtseins zurückführt, philosophisch die Entfremdung des Menschen in der metaphysischen Gottesvorstellung beklagt oder gesellschafts-praktisch „Gott“ als das zu errichtende Reich der Zukunft deutet: stets ist „Gott“ als Setzung des Menschen verstanden, als Selbstbestimmung des Glaubensbewußtseins, das sich dadurch zur Freiheit befreit, daß es in philosophischer Selbst-Analyse sich dessen bewußt wird (der engagierten „Psychologie“ Friedrich Nietzsches antwortet dabei die behutsame „Therapeutik“ eines Ludwig Wittgenstein).

Wie aber, wenn es noch eine „andere Art Götter“ gäbe? Das müßte heißen, nicht als Setzung des Bewußtseins?

Eine Richtung innerhalb der Gott-ist-tot-Theologie fügt sich nicht einfach in den Rahmen von Nietzsches Argumentation. Danach sind es nicht wir, die Gott getötet hätten, sondern Gott hat sich töten lassen, er ist gestorben, um den Menschen von seiner Herrschaft zur Einheit im Geist zu befreien.¹⁹

Das ist natürlich „objektivierende“, „mythologische“ Redeweise, auf

¹⁷ Ebd. III, 496. – Vgl. hierzu E. Biser, „Gott ist tot“. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München 1962).

¹⁸ Vgl. J. Bishop, Die Gott-ist-tot-Theologie (Düsseldorf 1968).

¹⁹ So besonders William Hamilton. Vgl. J. Bishop, a. a. O. (Anm. 18) 91. – Bekanntlich liegt in dieser Richtung des Gedankens die Einführung des Wortes „Gott ist tot“ in das moderne Bewußtsein: bei Hegel – im Rückgriff auf ein Kirchenlied von Johann Rist (1607–1667). Vgl. etwa: Die absolute Religion, a. a. O. (Anm. 9) 157 f.: „Gott selbst ist tot“ ist eine ungeheure, fürchterliche Vorstellung, die vor die Vorstellung den tiefsten Abgrund der Entzweiung bringt. Aber dieser Tod ist zugleich insofern die höchste Liebe. Eben Liebe ist diese Identität des Göttlichen und Menschlichen . . . Die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme ist die Liebe selbst. – Das ist die spekulative Anschauung.“ – Zu deren weiterer Auslegung s. W. Kern, Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels, in: ZKTh 9 (1969) 289–321.

dem „überwundenen“ Niveau unseres ersten Ganges. Aber worauf wird hier gezielt? Der Gott, den wir abschaffen können, kann nur eine Vorstellung sein. Aber ist es damit getan? Ja noch früher gefragt: Ist schon das wirklich möglich? Beide Fragen zielen auf eine dritte, die ihnen zugrunde liegt: auf die Frage nach dem Woher dieser Vorstellung mit ihrem in allem Wandel bleibend einzigartigen Charakter. Ist die Einsicht *Descartes*, die er in der dritten seiner Philosophischen Meditationen, mag sein, ungenügend, ausgesprochen hat, ist seine Einsicht, das in der Idee des unendlichen Gottes Gedachte sei von „solcher Art, daß je sorgfältiger ich es erwäge, es umso unmöglicher scheint, daß es von mir selbst hervorgegangen wäre“, ist der Gedanke von der ontologischen „Signatur“ des Menschen durch diese Idee²⁰ tatsächlich durch Feuerbachs genetische Erklärung überwunden?

Damit treibt unsere Überlegung in die eigentlich transzendente Fragestellung. Die Bestimmtheit des Glaubens durch die Gottesvorstellung hat sich als Selbstbestimmung dieses Bewußtseins gezeigt. Der dritte Gang beginnt nun mit der Frage, ob die Freiheit in diesem Bestimmen jetzt ihrerseits völlig unbestimmt sei. Damit wenden wir uns *J. G. Fichte* zu, dessen Position *W. Pannenberg* als „Atheismus der leeren Transzendenz“ glaubt deuten zu müssen, nach unserer Meinung zu Unrecht²¹.

III. Gottesvorstellung und Glaubensbewußtsein: Bestimmungen der Geschichte „gerufener Freiheit“

Gerade als ganz zu sich gekommene kann die Freiheit sich gänzlich, d. h. unverkürzt, nach allen Dimensionen begreifen, oder vielmehr: nur als derart sich begreifende kommt sie zu sich. Gegenüber einem bloßen Postulat, gar nur für die letztliche Sicherung einer Einheit von Sittlichkeit und Glück, hat Nietzsches Abwehr recht. Es geht um die Einheit der Sittlichkeit in sich selbst.

Freiheit erfährt sich zunächst in Differenz, in der Differenz eines „Reiches von Freiheiten“ und in der Differenz dieses faktischen Reichs zu seinem „Gesetz“, dem, was der Fichte des Atheismustreits „moralische Weltordnung“ nennt.

Der Versuch, diese Differenz durch Beschränkung auf ein Glied des Gesamts zu überwinden, muß scheitern. Die Konzeption absoluter Freiheit im Sinn des individualistischen «*acte gratuit*» *André Gides* zerstört die Freiheit, da das sie zur Laune herabsetzt (man kann nicht einmal sagen: zur Willkür, denn letztlich ist die Laune, so willkürlich-

²⁰ Adam-Tannery VII, 45 u. 51 (Buchenau Nr. 27. 42).

²¹ Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung. In: Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 347–360 (348–350 zu L. Feuerbach), 356 ff.; vgl. 381 f., Anm. 39.

„frei“ sie sich dünkt, unwillkürlich, determiniert – wie der Zufall, der nur für den zufällig ist, der den Gesamtkomplex der Bedingungen nicht überblickt). „Im Gegenteil befindet sich für uns der Mensch in einer organisierten Situation, in der er selbst gebunden ist; er bindet durch seine Wahl die ganze Menschheit, und er kann nicht umhin, zu wählen [auch Nichtwahl ist Wahl]“ (*Jean Paul Sartre*)²².

Aber inwiefern bindet letztlich meine Entscheidung auch die anderen? Tut sie es de facto, will sie es nur de facto oder nicht mit Berufung auf ihr *Recht*? Damit zeigt sich hinter dem Faktum des Muß, des (Nicht-umhin-)Könnens, der Sinn eines Sollens (Dürfens und Wollens), das auf die Freiheit nicht nur auftrifft, sondern sie erst sie selbst sein läßt. So wie Erkenntnis und Sprache sich nicht entfremdet sind, wenn man nicht einfach „erkennt“ (oder vielmehr: sich ausdenkt) und spricht, was man mag (was einem einfällt), sondern sie vielmehr erst dadurch ihr eigenes Wesen erfüllen, daß man erkennt und sagt, was ist, was wahr ist.

Vom Unbedingten her erst kommen Denken und Sagen, kommt die Freiheit zu sich, und von ihm her kommt sie zugleich, indem sie mit sich selbst übereinkommt, mit den übrigen Freiheiten überein²³.

Dieses Übereinkunft stiftende Unbedingte, in einer Transzendenz (Differenz), die ob ihres völligen Andersseins das Nicht-Anderssein (*Nikolaus Cusanus*) radikaler Immanenz ermöglicht und so erst die wahrhafte Stiftung von Übereinkunft (die Einung im Selben derart, daß jedes eben darin zu sich selbst kommt), diesen absoluten Grund der Freiheit nennt *Fichte* die „moralische Weltordnung“ jenseits (man könnte auch sagen: „inseits“) aller theistischen Gottesvorstellung.

Jenseits der Vorstellung, weil man im Ernst (des Denkens) von keinem für sich vorgestellten Wesen sagen könnte, was wir soeben angedeutet haben und was eine seiner berühmtesten Formulierungen in dem Augustinus-Wort erhalten hat: superior summo meo et interior intimo meo.

Aber ist damit die Vorstellung schon abgetan und in leere Transzendenz hinein verflüchtigt? Diese Ordnung kann ja weder eine bloß faktische Seinsstruktur sein noch ein ideales Reich von Werten; sie muß der lebendige Ursprung und der „Entfaltungsraum“ zugleich der Vielfalt wie ihres Einsseins sein. Darum schreibt *Fichte*: „Rein philosophisch müßte man von Gott so reden: Er ist . . . ein *reines Handeln* (Leben und Prinzip . . .).“²⁴ Eben so muß er „in einem ursprüngliche-

²² Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: *Drei Essays* (Berlin 1966) 29.

²³ Vgl. G.-G. *Hana*, *Freiheit und Person* (München 1965), bes. Teil III; *J. Splett*, *Der Mensch in seiner Freiheit* (Mainz 1967), bes. Teil III; *H. Duesberg*, *Person und Gemeinschaft* (Bonn 1970), bes. Kap. III.

²⁴ „Gerichtliche Verantwortungsschrift“. – *Sämtliche Werke* (I. H. *Fichte*), Bd. V (Berlin 1845) 261. Zit. nach *H. M. Baumgartner*, Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheismusstreit von 1798/99, in: *PhJb* 73 (1965/66) 303–321.

ren Sinne des Wortes ‚personal‘ sein, als es durch Termini wie ‚Persönlichkeit‘ und ‚Bewußtsein‘ zum Ausdruck gebracht werden kann“²⁵. In der Tat, auch diese Bestimmungen sind auf Gott nur analog anzuwenden, in jenem Ernst der Analogie, in dem jede noch so große Ähnlichkeit durch die größere Unähnlichkeit unseres Redens und Vorstellens von Gott überholt wird (DS 806).

Indem die Freiheit sich ihrer bewußt wird, wird sie sich des unbedingten Anspruchs bewußt; denn dessen Du-sollst (als Du-darfst) kann sich nicht nur allein an Freiheit richten (Unfreiheit steht im Faktum des Müssens), sondern allein von ihm her geht umgekehrt Freiheit erst auf und kommt nur von ihm her zu sich (wie das Erkennen im Licht der Wahrheit). Eben so aber muß der Anspruch selber Freiheitswirklichkeit sein (sonst könnte er sie niemals zu sich selber bringen).

Indem Freiheit jedoch der souveränen Unbedingtheit dieses Anrufs innewird, wird sie zugleich dessen inne, daß sie ihn nicht schlechthin, sondern auf ihre Weise („ad modum recipientis“) erfährt. Der Anruf des göttlichen Sinns wird von ihr als eben durch sie gehörter vernommen, als durch ihr Vernehmen artikulierter. Sie wird Gottes in seiner übervorstellungshaften Göttlichkeit nur in der Weise ihres Vorstellens inne – nach dem Maß ihres Bewußtseins.

Woher aber dies ihr Bewußtsein? Kann man diese Geschichtlichkeit der Wahrheit einzig unserem Hinblick zuschreiben, während sie selber gänzlich außerhalb bliebe? – Unser bisheriger Durchblick hat gezeigt, wie diese offenkundige Erhöhung der Wahrheit in ihre Erniedrigung umschlägt²⁶. – Gerade wenn man der unbedingten Souveränität dieses Anrufs innegeworden ist, wird man sich weigern, seine Ankunft nur uns zuzuschreiben, so sehr sie gewiß auch von unserer Aufnahme abhängt; aber diese muß nochmals von ihm gewährt sein. Oder wären wir derart Herren der Wahrheit, daß letztlich wir ihre „Stunde“ bestimmten?

Unvermeidbar, und schlimmer: unscheidbar wird diese Geschichte von unserem Irren und Trügen gezeichnet, doch ebenso, ja, eben so ist sie die Geschichte des je neuen Aufgangs der Wahrheit. Solches Erscheinen in der Scheinbarkeit, solcher Aufschein im Anschein kann aber die Geschichte der Gottesvorstellung, des Glaubensbewußtseins letztlich nicht von unsern Gnaden sein. Situation und Augenblick werden zuletzt nicht durch unser „Wollen und Laufen“ erwirkt, sondern durch den Anruf.

Die Geschichte der Freiheit in der Polarität von Gottesvorstellung

²⁵ H. M. Baumgartner, a. a. O. (Anm. 24) 314.

²⁶ Wir nehmen hier Formulierungen aus „Sakrament der Wirklichkeit“ (Würzburg 1968) 39–52 auf; vgl. A. Darlap – J. Splett, Geschichte und Geschichtlichkeit, in: Sacramentum Mundi II (Freiburg – Basel – Wien 1968) 290–304, bes. 299–302.

und Glaubensbewußtsein ist die Geschichte ihres Angerufenwerdens. Sie erfährt Gott, aber in seinem Wort; Gott erscheint ihr, doch er erscheint nur: in ihrer Vorstellung, ihrem Bewußtsein: im Bilde.

Aber Bild ist hier nicht etwas statisch Getrenntes, das auf ein Vor- oder Urbild verweist, sondern wirklich das Erscheinen des Erscheinenden im Bilde. Es verfehlt den Sachverhalt, von einem Jenseits und Dahinter des Bildes zu reden, so sehr festzuhalten ist, daß dieses Bild (die Vorstellung) nur Bild ist.

Die hier zu haltende Schwebelage verfällt nur zu leicht in ein realistisches Trennen, das die Erscheinung verdinglicht, oder in idealistischen Scheinüberstieg, der über sie hinweg zu sein glaubt. Auf beide Weisen mißglückt der Ineins-Fall, der nur als geschenkte Tat der Freiheit sich ereignen kann.

Gottes „Für-uns“ ist nicht schon sein „An-sich“, aber Gott selbst („an sich“) ist im Für-uns für uns (sonst wäre er gar nicht „für uns“). So verteidigt das Glaubensbewußtsein zu sich gekommener Freiheit gerade die Differenz von Faßlichkeit und Unfaßlichkeit in ihrer Gottesvorstellung. Nicht als Dichotomie zweier „Welten“, die zuletzt doch überwunden werden müßte, sondern gerade als das Ereignis ursprünglicher (ursprüngender wie ursprunggebender, „befreiender“) Freiheit, die sich gibt, ohne sich aufzugeben, und nur so – aber so wirklich – sich gibt: in der (Selbst-)Versichtbarung des Unsichtbaren.

Ginge Gott in der Vorstellung auf, wäre er nicht Gott (Freiheit, die restlos verfügbar wäre, wäre keine Freiheit mehr – hier herrschte dann, im Tod der Freiheit, Hörigkeit). Ginge Gott nicht in die Vorstellung ein, dann wäre er nicht unser Gott (Freiheit, die in ihrer Gabe doch sich selber vorenthielte, gäbe eigentlich auch diese Gabe nicht). – Es geht darum, jenes In-eins zu wahren, das theoretisch unvermeidlich paradox klingt, doch im geglückten Vollzug freiheitlicher Übereinkunft durchaus erfahren werden kann – „da amantem et sentit quod dico“²⁷ –: daß Freiheit die Vorbehaltlosigkeit ihrer Eröffnung eben in der Gewähr (will sagen: in dem Gewähren und Wahren zugleich) ihrer Unfaßlichkeit schenkt.

Diese Erfahrung bestimmt das christliche Denken, und ihr entspricht sein Pathos der Freiheit. Gleichwohl erfährt es sich zugleich, gerade am Maßstab dieser Erfahrung, als erst „in Hoffnung“ befreit (Röm 8, 24). Worin liegt dieses Noch-nicht und was erhofft das Bewußtsein als seine letzte Verwandlung?

Wenigstens andeutungsweise ein Wort noch davon als von der äußersten Dimension unseres Themas, nicht als Selbstzweck, sondern eben um der richtigen Sicht unserer Gegenwart willen.

Die Vorläufigkeit, in der wir jetzt noch stehen, in „Schatten und

²⁷ Augustinus, In Joh. tract. 26, 4: PL 35, 1608.

Bildern“ nach dem Grabspruch Kardinal Newmans, besteht nämlich nicht etwa in dieser Schweben, sondern in deren Verdecktheit (die freilich sie selbst qualifiziert), in der fast unüberwindbaren Versuchung, sie entweder in ein Haben (Gottes in der Vorstellung von ihm) oder in ein gnadenloses Nichthaben (die „Abwesenheit“ Gottes in unserer Vorstellung) zu mißdeuten.

Die erhoffte Erfüllung, auf die im Wandel seiner Vorstellungen und seiner selbst das Glaubensbewußtsein auslangt (und die nicht in dem Sinn „absolute Zukunft“ heißt, daß sie absolut nur zukünftig wäre, sondern in dem Sinn, daß sie schlechthin erfüllend und als derart absolute bereits jetzt, und je schon, auf uns zugekommen ist, von den kleinen Sinnerfahrungen des Alltags bis zu den großen Widerfahrnissen der Religionsgeschichte, zuhöchst in Gottes Selbstzusage im Wort seines Sohnes) – die erhoffte Vollendung dieser Geschichte kann dann nichts anderes sein als die Fraglosigkeit und die Unmißdeutbarkeit dieser Schweben der Freiheit – ihre verwandelte („erlöste“) End-Gültigkeit: das Da-sein (die Parousie) Gottes in seiner Unnahbarkeit, die unmittelbare Sichtbarkeit seiner Unsichtbarkeit²⁸. So wirkt er die letzte Wandlung des Glaubensbewußtseins durch die Erscheinung (die „Vorstellung“) seiner selbst, indem er sich gewährt als „heilig offenbar Geheimnis“²⁹.

²⁸ Vgl. das Ineinanderspiegeln der beiden Schriftworte Joh 14, 9 und 1 Tim 6, 16 f.: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ – „Er . . . wohnt in unzugänglichem Lichte. Kein Mensch hat ihn gesehen und es kann ihn niemand sehen.“ – Vgl. *K. Rahner*, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis (Schriften zur Theologie III [Einsiedeln 7 1967]) 47–60. Darum bleibt auch die ‚visio‘ Glaube und Hoffnung, wengleich als in dem „Größten“ der drei, in der zu sich gekommenen Liebe, vollendet, und das heißt: verwandelt, „aufgehoben“; vgl. *M. F. Lacan*, Les Trois qui demeurent (1 Kor 13, 13), in: *RechScRel* 46 (1958) 321–343.

²⁹ *J. W. Goethe*, Epirrhema. Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie (Schriften zur Theologie IV [Einsiedeln 5 1967]) 51–99, bes. 79–82.