

Deus datus

Über Trans-Immanenz als Freiheitsverhältnis

Von Jörg Splett

„Deus datus“ nennt Nikolaus von Cues in seiner Meditation „De dato Patris luminum“ das Geschöpf, insofern es als „sehr gut“ die beste Gabe Gottes ist, also die Gabe seiner selbst¹. Von diesem Denker ist — so jedenfalls die überzeugende Interpretation *Heinrich Rombachs* und seines Schülers *Klaus Jacobi* — gegen das traditionelle Analogiedenken eine konsequente Relationsontologie statuiert worden, die in ihrer Zweipoligkeit von Identitäts- und Funktionalontologie das neuzeitliche Denken in seiner Zweigleisigkeit von (mathematischer) Wissenschaft und Identitätsspekulation begründet und eröffnet hat.

Während Analogie „die metaphysische Proportion [meine], die keine Proportion im mathematischen univoken Sinne der Rückführung von Verschiedenem auf einen Begriff ist, ebensowenig jedoch totale Diversität und Unvergleichbarkeit besagt, sondern ein Mittleres zwischen reiner Äquivokation und einfacher Univokation“², sind die Grundworte des Cusaners „docta ignorantia“ und „coincidentia oppositorum“.

Im Hinblick auf die gemeinsame Sache beider Denkwegkonzepte: die Schöpfung, anders gesagt: die Trans-Immanenz Gottes „in/über“ seinem Geschöpf, versucht dieser Beitrag *beide Entwürfe in ein Gespräch* zu bringen, das sie vielleicht beide ein wenig verändert (jedenfalls hofft man dies von jedem Gespräch): in einem Gegenüber, das — nicht schon hier, doch in Fortführung dieses Anstoßes — selbst dann sowohl Partizipation, Analogie wie coincidentia oppositorum heißen könnte aus belehrterer Unwissenheit.

In Gang gebracht werden soll das Gespräch durch eine Frage an beide, die offenbar nicht explizit die ihrige ist: jene Frage, die das Begegnungsereignis von Freiheit dem Verstehenwollen aufgibt, das spezifische Problem der Interpersonalität als Sinn-Geschehen³. Diese Frage wird hier als zentral behauptet. Wenn angesichts ihrer die beiden

¹ Kap. 2, Philosophisch-Theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe, hrsg. v. L. Gabriel, übers. u. komm. v. D. u. W. Dupré, 3 Bde. (Wien 1964–66) II, 654.

² K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie* (Freiburg/München 1969) 219, mit Zitat von S. th. I 13. 5.

³ Siehe hierfür die umfassendere systematische Studie von J. Heinrichs: *Sinn und Subjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik“*, in: ThPh 45 (1970) 161–191.

Partner des Gesprächs ihren Standort ändern (Gespräch ist Weg), dann verändert das auch die an sie gerichtete Frage bzw. deren Bewußtsein — und dies ist es eigentlich, worum es geht. Ziel von Gespräch ist ein neuer Aspekt. Aspekt heißt „Ansicht“, nicht im Sinne von „Meinung“, sondern von „Erblicken“. Erblickt aber wird, was sich zeigt. „Ansicht“ ist dann: wie und als was z. B. eine Landschaft — oder die Wahrheit *sich gibt*.

I. Relationale Ontologie

In der Erforschung des philosophischen Hintergrundes der modernen Wissenschaft (einer Fragestellung, die zugleich die nach der modernen Philosophie selbst impliziert) stieß Rombach auf den Cusaner und fand bei ihm „die Entdeckung des *funktionalen Gedankens* als eines neuen ontologischen Modells“⁴. Nikolaus von Cues bedurfte dieses Modells, um Gott in seiner Göttlichkeit zu denken, d. h., um ihn auf genügende Weise von der Weltwirklichkeit zu unterscheiden. Die geforderte unendlich gesteigerte Unterscheidung, die noch die Differenz von Selbigkeit und Verschiedenheit zu übersteigen hatte⁵, war auf dem Boden des Substanzdenkens mit der entsprechenden Lehre von Partizipation und Analogie = Ähnlichkeit als Mittlerem zwischen Äquivokation und Univozität nicht zu leisten, insofern hier doch eine ‚proportio finiti ad infinitum‘ gesetzt wurde, bei aller Akzentuierung von „Abstand“ bzw. „Unähnlichkeit“. — Obwohl diese Interpretamente bei ihm nicht fehlen und man ihn durchweg im Sinn der Analogie und Partizipation lesen kann, kommt doch das ihm Eigene, ein konstitutiver Relationismus, erst in seinem exakten Funktionalismus zu Gesicht⁶.

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

⁴ Substanz-System-Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 Bde. (Freiburg-München 1965/66) II, 485.

⁵ Ihre berühmteste Formulierung: non-aliud, d. h. kein aliud, doch auch kein anderes zum aliud.

⁶ Ebd. 486; vgl. K. Jacobi, 13—18; 47—82.

Zwischen Welt und Dingen waltet also nicht (ontisch) Analogie, d. h. Ähnlichkeit, Vergleichbarkeit nach irgendeinem Maßstab (wie sollten die einzelnen Punkte einer Kurve und ihr Gesetz einander ähneln?), es handelt sich überhaupt nicht um Beziehung zwischen zwei „Polen“, auch nicht um ein Verhältnis nach dem Modell „Grund — Gestalt“. Es geht (ontologisch) um funktionale (sym-bolische) Differenz-Identität: ‚Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna‘⁷.

Diese ‚identitas in diversitate‘ und ‚unitas in pluralitate‘ ist aber nicht schon (pantheistisch) Gott — obwohl er sie ist. ‚Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate‘ (ebd.). ‚Mediante universo‘ ist Gott als ‚unitas simplicissima‘ in allen und ist die ‚pluralitas rerum‘ in Gott.

Dieses „Verhältnis“ ist ein solches der Erscheinung, des Symbols. An die Stelle der Ähnlichkeit zwischen Ur- und Abbild tritt die (Selbst-)„Versichtbarung des Unsichtbaren“⁸. Erscheinung ist nicht das bzw. der Erscheinende, sondern nur seine Erscheinung; doch insofern sie wirklich seine *Erscheinung* ist (nicht nur Hinweis auf ihn, Zeichen seiner), ist er in ihr *da* und präsent, *ist* er auf ihre Weise⁹, ist sie eine Weise seines Daseins und Seins: ist er sie. Und dabei ist beides, jene Nichtidentität und diese Identität, in Strenge gemeint. Das Geschöpf ist nicht Gott, sondern seine Gabe, aber indem Gott diese Gabe wirklich gibt, gibt er darin sein Geben, im Geben sein Gebendsein, sich als Gebenden und so sich selbst.

‚Deus datus‘ läßt sich dann, nach dem Cusaner selbst, noch reicher lesen als an der zitierten Stelle. Gerade insofern es die Differenz des Geschöpfs zum ‚Deus dans‘ bezeichnet, wird es zugleich ein Name dieses ‚Deus dans‘ selbst. Denn eben darin gibt er wirklich, daß es ihn — daß er sich als Gebenden gibt: ‚dans‘ — ‚dans sui‘ — ‚sui datus‘. Freilich ist das Gegebensein nur dann ein solches Gottes (ist der datus nur dann Deus), wenn es das datum eines dare, also das Gegebensein von Unverfügbarkeit ist. (Im Bild: die Quelle gibt sich im Fluß und gibt gerade und nur so ihr Quellen; es wird nur so und nicht anders, so aber *wirklich* gehabt — als nicht *gehabt*.)

⁷ De docta ign. II, 4 (Stud.-Ausg. I, 342 f.).

⁸ K. H. Volkemann-Schluck, Nicolaus Cusanus, Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (Frankfurt a. M. 1968) 72 f.

⁹ „Was besagt zunächst *Gegenwart*? Sie meint Dasein als Beieinandersein; sie ist ein Gegenwärtigsein von etwas für mich und von mir bei ihm; sie ist immer eine Gegenwart von als Gegenwart für und Gegenwart bei: Heidegger nennt dies den griechischen Sinn von Sein als Anwesenheit. Wir meinen, es ist nicht nur der griechische Sinn von Sein und Wahrheit, sondern der Sinn von Sein und Wahrheit schlechthin und überhaupt; ein Sinn allerdings, der sich in vielfältiger Weise variieren kann; es gibt viele Arten von Gegenwart in Aspekten.“ M. Müller, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung (Freiburg/München 1971) 42.

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

II. Analogie

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

1. *Analogie als Entsprechung*: Von hier aus scheint mir ein einholendes Verständnis der Analogielehre möglich — unbeschadet der Tatsache, daß es vielleicht dasselbe anders versteht als deren frühere Vertreter (das bedeutet ja weniger einen Einwand gegen einen Gedanken der Tradition als vielmehr die Bestätigung seiner Fruchtbarkeit). Es soll also versucht werden, den „Sitz im Leben“ der traditionellen Analogie-Lehre zu artikulieren: im Entsprechungsgeschehen gerufener Freiheit.

Die Tradition unterscheidet zwei Analogiegestalten, die Analogie der attributio oder proportio: Ähnlichkeits-(Entsprechungs-)Verhältnis der Zuweisung, und die Analogie der proportionalitas: Entsprechungsverhältnis von Verhältnissen (Entsprechungen). Im ersten Fall wird ein „Gefälle“ zwischen den Bezugsgliedern konstatiert, dem „zweiten Analogat“ wird ein Prädikat in Abhängigkeit vom ersten Träger zugesprochen, das in beiden selbe ist (bei der hier allein interessierenden innern Attribution) im zweiten kraft des ersten, von diesem erwirkt, und darum auf *andere* Weise im zweiten (nämlich zugeteilt) als im ersten (nämlich ursprünglich). — Im zweiten Fall von Analogie wird von solchem (u. U. bestehenden) Gefälle abgesehen, dafür wird die Andersheit in der Selbigkeit ausdrücklicher gemacht. Nicht auf die je anders realisierte selbige Seinsheit (Wesenheit, Washeit) wird abgehoben, sondern auf die Vergleichbarkeit (nicht, wie etwa bei Kant¹⁰ Gleichheit) von Wesens- und Seinsverhältnis-

¹⁰ KrV B 222.

sen¹¹. Wir verzichten auf eine Erörterung des traditionellen Streites zwischen den Vertretern der beiden Analogieauffassungen (bzw. der Priorität der jeweiligen Auffassung). Statt des Verhältnisses der Konstituta wird hier ihre Konstitution thematisch, und diese läßt sich — so unsere These — nur in einer transzendentalen Geistmetaphysik bzw. einer Philosophie der Freiheit fassen. Differenz (und damit „Ähnlichkeit“ gegenüber Univozität und Äquivozität) ist letztlich nur als personales Gegenüber in jener Spannung zu halten, die weder in pure Vielheit zerspringt noch in ein verzehrendes Eins zusammenstürzt¹². (Das vor allem scheint mir die große Endgestalt einer ganzen Denktradition zu lehren: die gescheiterte Synthese G. W. F. Hegels.)

2. *Entsprechung als dialogisches Freiheitsgeschehen*: Wir benennen die Grunderfahrung, deren Reflexion die Analogielehre darstellt, Gegebenheit inkarnatorischer (bzw. symbolischer) Struktur der Freiheit. Dieses Verfaßtsein zeigt sich in drei (miteinander verschränkten und so nochmals „analogen“) Momenten ihres Gesamtvollzugs.

1. Freiheit kann sich als sie selbst, als Sinn, Liebe, Treue usw. vollziehen nur an bestimmtem kategorialem Material, in Worten, Taten, bestimmten Vollzügen, vollzieht aber so nicht bloß diese Vollzüge, sondern an und in ihnen ihre transzendente Wirklichkeit selbst. Damit ergibt sich aber eine Differenz-Identität von Selbst und Vollzug im Selbst-Vollzug (wie innerhalb des Vollzugs z. B. zwischen Wort und Gedanke, Gesagtem und Gemeintem). „Univozität“ wäre Ideologie der Magisierung, Häresie des Buchstabens, „Äquivokation“ wäre die Verzweiflung grundsätzlichen Mißtrauens, „Analogie“ wird vertrauend (glaubend) erfahren im geglückten Bezug — oder doch im Protest gegen dessen Scheitern als das eigentlich Rechte gefordert. Sie hat nicht die Gestalt statischer Abbildung; Freiheit bildet in ihrer Tat sich nicht ab, sondern stellt sich dar, erscheint. Leib ist nicht Abbild der

¹¹ Vgl. hierzu außer den knappen Darstellungen in Lexiken (z. B. *Sacramentum Mundi* (= SM) I 123—133 [*Splett-Puntel*]) und Lehrbüchern (etwa *J. B. Lotz*, *Ontologia* [Barcelona u. a. 1963] 189 f.) die große Arbeit von *L. B. Puntel*, *Analogie und Geschichtlichkeit. I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik* (Freiburg u. a. 1969). Was unser Beitrag als „Sitz im Leben“ behauptet, dürfte in dieser Sicht eher als Exempel und Fall gesehen werden, sei es auch nicht bloß der subjektiv zugänglichste, sondern der objektiv bedeutendste Fall von Analogie. Wenn indes der angekündigte II. Band das Sein „als das Auseinander-Ineinander-Spiel von Wahrheit-Freiheit-Schönheit deuten“ soll (557), dann kommt wohl der Mensch in einer Weise ins Spiel dieser Übereinkunft, die vielleicht die Differenz unserer Standpunkte verringert (obwohl gerade diese Verringerung auch Verschärfung bedeuten könnte).

¹² Vgl. *H. Krings*, *Wissen und Freiheit*, in: *Die Frage nach dem Menschen* (Max-Müller-Festschrift [Freiburg 1966]) 23—44, 35, Anm.: „Im mittelalterlichen Denken wird das Freiheitsmoment in der Partizipation, das Wesen des Nehmens im *Teilnehmen*, nicht explizit.“

„Seele“, sondern deren Wirklichkeit¹³, darin sie selbst wirkend und wirklich *da* ist, wirklich *ist*, indem sie sich „verwirklicht“. Solche Selbst-verwirklichung im anderen ihrer, in der die „Seele“ als die „Wirklichkeit des Körpers“, wie die Tradition sagt, den Körper zu ihrer Wirklichkeit macht, solche *Selbstmitteilung* verdient wohl wie nichts anderes den Namen ‚attributio interna‘.

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

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

Damit zeigt sich, was hier als ‚proportionalitas interna‘ benannt werden soll: In der Selbigkeit von Ich und Du und ihren Vollzügen erscheint zunächst ihre Einheit. Diese Einheit erscheint aber ihrerseits als Übereinkunft und Ineinsfall abgründig Verschiedener, nicht im Sinn sekundärer Unähnlichkeit wesentlich Gleicher, sondern gänzlich von ihr durchstimmt. Mann und Frau sind so dasselbe, daß die Reduktion ihrer Selbigkeit auf das gleiche nicht nur ihr Mann- oder Frausein, sondern gerade beider Menschsein ungebührlich verkürzte¹⁴. Sokrates ist, insofern er *Mensch* ist und im Maße er dies ist, Sokrates, nicht durch ein Gegenprinzip seiner Menschlichkeit, das ihn dann dem Menschsein gegenüber verunähnlichte. (Ebenso umgekehrt: Mensch ist er, insoweit er Sokrates ist.) Ich und Du sind schlechthin dasselbe: begegnende Freiheit; aber eben dieses selbe sind sie in radikalstem Anderssein: Ich ist Nicht-Du, Du ist Nicht-Ich. Sie sind dies weniger für einen unbeteiligten Beobachter (also aufgrund von Unähnlichkeit oder auch

¹³ Vgl. J. Splett, Leib, Leib-Seele-Verhältnis, in: SM III, 213—219. Siehe die Formel des Anaxagoras (Diels-Kranz ¹⁴Frgm. 21a): „Sicht des Verborgenen: das Erscheinende“. Zugleich wird es als Unfaßliches, Geheimnis, eben als Freiheit gesehen, anders gewendet: die „Unähnlichkeit“ zwischen Freiheit und ihrem Symbol überschwingt prinzipiell und wesentlich ihre „Ähnlichkeit“. Analogie, recht verstanden, dient so keineswegs einer nur subtileren Bemächtigung, sondern besagt gerade Anerkennung der Freiheit als solcher, eben angesichts ihres Sichgebens. So nur entspricht sie.

¹⁴ J. u. I. Splett, Meditation der Gemeinsamkeit (München 1970) 48—58, 87—97.

nur numerischer Verschiedenheit) als vielmehr und ursprünglich für sich — und nur so sind sie eins.

Wenn im Ausgang des 13. Jahrhunderts die Analogie zur Univozität verfällt, dann ist das keine Entdeckung ihrer verborgenen Wahrheit¹⁵, vielleicht aber das Offenbarwerden dessen, daß in ihrem früheren Verständnis die Interpersonalität als ihr Ursprungsort nicht wirklich in den Blick gekommen war. Letztlich jedenfalls gilt nur hier, daß zwei eins sind durch das, was sie trennt, und auseinandergehalten werden durch eben ihr Einssein¹⁶.

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

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

Diese drei Momente oder Dimensionen von Analogie: Zeichen (Naturalität, Leiblichkeit) — Selbst (Person, Freiheit) — Sinn(ab)grund (Norm, Logos, Gott) sind als Momente der Selbsterfahrung der Freiheit, als eines Verhältnisses, das sich zu sich verhält, indem es sich zum anderen verhält und umgekehrt, eigentlich (analog) eins; als drei Momente lassen sie sich nur abstrahierend trennen. Die Erfahrung dieses Gesamtbezugs ist allerdings immer zweideutig. Die tatsächliche Unverfügbarkeit von Freiheit als Freiheit kann nicht nur Gestalt ihrer Vorbehaltlosigkeit (ihres Sichgebens eben als Freiheit) sein, sondern auch Ausdruck ihres Selbst-Vorbehalts. Ist die Lüge einmal in das dreifache Spiel des Erscheinens eingetreten, ist einmal der (Auf-)Schein in die Scheinbarkeit bloßen (An-)Scheins verkehrt worden, dann ist das Mißtrauen erwacht. Indem endliche Freiheit (weil nicht sich selbst) dem anderen nicht traut, scheut sie sich auch, dem umgreifenden Sinngrund zu vertrauen. Aber indem das Mißtrauen nochmals — modo negativo — die Priorität und „Selbstverständlichkeit“ des Vertrauens, die Ursprünglichkeit des Ja ausspricht¹⁷,

¹⁵ So z. B. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967), 181—201, 191 f.

¹⁶ Und gilt angesichts des abgründigen Geheimnisses der Person (ihres prinzipiell nicht verfügbaren Namens auf dem weißen Stein — Apk 2, 17) nicht auch hier — gerade in der Selbigkeit des gemeinsamen Wesens—, daß die Differenz jede Gleichheit überbietet, eben wenn man beides nicht „ästhetisch“, d. h. von außen wahrnehmend, „quantitativ“, d. h. in äußerem Vergleichen mißt, sondern es in und aus dem Ereignis der Freiheitsübereinkunft selbst erfährt?

¹⁷ Vgl. A. Camus, Der Mensch in der Revolte (Reinbek 1953 u. ö.), Einleitung.

bezeugt es, daß diese Dunkelheit des Symbols nicht dem Symbol als solchem zugehört, sondern Folge der Selbstverfehlung endlicher Freiheit sein muß¹⁸. Daß Analogie als solche also nicht die Not und die zu beseitigende Grenze von Bezug, sondern dessen Wesen ausmacht: Bezug *ist* Analogie: Wort und Antwortgeschehen im vertrauensvollen Aufbruch monologischer Einsamkeit, bestehe diese als abstraktes „Eins“ (univok) oder als beziehungslose Vielheit „gleich“ einsamer Atome (= Individuen) (aequivok). Ja, jenes „Eins“ und diese „Vielheit“ sind letztlich weder denk- noch seinsmöglich ohne diesen Bezug, sie sind überhaupt nur von ihm her — als Un-möglichkeiten — konzipierbar, nicht aber, als wäre er die (gar nachträgliche) „rechte Mitte“ zwischen ihnen; „Extreme“ sind sie vielmehr nur als die äußersten Grenzen, die Konturlinien sozusagen *seiner* Lebensgestalt, die für sich selbst keine Wirklichkeit haben könnten. Wenn Analogie von Univozität und Äquivokation her definiert wird, im Sinn der Abgrenzung von dem, was sie nicht ist, dann ist dieses „was“ kein Etwas, sondern nur die Abstraktion von etwas und für sich genommen letztlich nichts. Nichts, das nicht in diesem Sinn analog wäre; denn alles, was ist, ist im Bezug¹⁹. Analogie kommt nicht nur *auch* dem Sein zu, sie ist sein Ereignis, wie Sein das Ereignis von Analogie. *Das* ist im Namen ‚analogia entis‘ letztlich gemeint, der Genetiv ist nicht bloß possessivus, subjectivus und objectivus, sondern zutiefst, als Aussage einer Identität, explicativus. — Dies sei nun verdeutlicht.

III. Ontologische Differenz als Moment dialogischen Schöpfungsbezugs

Wenn es hieß, alles sei in Bezug, anders gewendet, der Bezug sei alles: ‚omnia in omnibus et quodlibet in quolibet‘²⁰, so ist dies die Weise, wie das *Unbedingt-Absolute*, wie Gott alles in allem ist (was für den Glauben darum am Ende nicht erst werden, sondern nur offenbar werden wird). Gott indes ist in *der* Weise alles in allem und allen, daß dieses „In-allem“ nur im Mitvollzug und Ja von allen lebt (die *Seienden* existieren, sie werden nicht etwa bloß existiert). Sosehr auch dieses Ja von Gott erwirkt wird, es wird von ihm als Ja, d. h. als freies Ja, erwirkt. Der Gabe- als Freiheitscharakter des Seins ist nun das, was im christlich gewendeten Partizipationsbegriff zu denken versucht worden ist.

1. *Sein als Gegebenwerden/Sichgeben*: Das Teilhabe-Sein ist die Gabe freier Liebe. Der Sinn von Sein ist also nicht pures Vorliegen, auch nicht einfach die Fülle von Wirklichkeit und Möglichkeit als solcher, sondern die „Unselbstverständlichkeit“, das Wunder der *Tatsache*, das die Grundfrage anspricht: Warum ist, was ist — statt einfach nichts? Der Sinn von Sein ist das Gegebenwerden und Gegebensein,

¹⁸ J. Splett, Gerechtigkeit und Liebe, in: Entschluß 25 (1969/70) 315—318. Vgl. F. v. Baader, Satz 13 „aus einer religiösen Erotik“: „Der Geber ist nicht die Gabe, und diese nicht jener, und doch gibt der Geber in der Gabe sich selber, insofern er liebt, und der Empfänger empfängt den Geber in der Gabe, insofern er ihn liebt. Gebe ich in meiner Gabe dir nicht mich selbst (mein Herz), so liebe ich dich nicht, und nimmst du in ihr nicht mich selber, so liebst du mich nicht“ (F. v. Baader, Gesamtausgabe [Leipzig 1851—1860], 4, 179—200, 189).

¹⁹ Vgl. H. Krings, Wie ist Analogie möglich?, in: Gott in Welt (K.-Rahner-Festschrift [Freiburg 1964]), I, 97—110.

²⁰ Cusanus zitiert Anaxagoras (frg. 6) in Doct. ign. II, 5 (Stud.-Ausg. I, 344).

der Charis-Charakter des erfahrenen Seienden. Darum ist das Sein ‚completum et simplex, sed non subsistens‘²¹. Completum als Sinnfülle, simplex als Einfalt der Sinnübereinkunft (nicht numerisch, sondern als einige Fülle, Gemeinsamkeit). Doch nicht diese Übereinkunft subsistiert, sondern die in ihr Übereinkommenden. (Subsistierte das Ereignis der Einung, dann wäre es statisches Zwischengeschöpf, also gerade keine Einung, sondern Binde- als Zwischenglied: Trennwand²².) Durch die äußerste Differenzierung: die Nichtsubsistenz des Ereignisses zwischen Gott und Geschöpf, ist die unmittelbarste Nähe ermöglicht und erwirkt: als die Nähe Gottes selbst, indem er in seinem Geben als Geber gegenwärtig wird.

Ontologische Differenz bedeutet hiernach: Das Sein ist das Gegebenwerden des Seienden bzw. das gegebenwerdende Sichgeben des Seienden. Die Seienden subsistieren, sie sind die Gabe; das Sein ist ihr sich gebendes Gegebenwerden. Die Realität des Gegebenwerdens ist die Gabe: die Realität des Seins das Seiende. Die Wirklichkeit und Wahrheit (Aktualität) der Gabe wiederum ist ihr Gegebenwerden: des Seienden das Sein. Das Geben „terminiert“ in der Gabe (das Sein im Seienden). Der Sinn der Gabe hinwieder ist, daß sie dem Geben Gestalt und Anwesen gibt (des Seienden, daß das Sein in ihm anwest). So aber wird, in der Gabe, das Geben selbst gegeben, dies sogar primär: Es gibt die Gabe, weil es (es? Er!) Geben gibt. In der ontologischen Differenz von Datum und Es-gibt, von Seiendem und Sein zeigt sich so noch einmal, und nicht zusätzlich, sondern ursprünglicher als zwischen Seienden die *Analogie des Seins*: die Entsprechung der (als sich gebend) gegebenen Gabe (des Seienden) zum gegebenen Gegebenwerden selbst (dem Sein).

Und in einem weiteren Schritt dieser Besinnung zeigt sich die Analogie (über den Bezug Sein — Seiendes hinaus) im Sein als solchem: insofern es einerseits *gegebenes* Sichgeben (= Gegebenwerden) ist, andererseits aber — als solches — ein sich gebendes Gegebenwerden (= Sichgeben). Wiederum läßt sich hier kein „univoker“ Kern herauschälen. Die Univozität des „es gibt“, des bloßen Vorhandenseins, oder richtiger: Nicht-nicht(s)-Seins, stellt sich als *Abstraktion* dieses Geschehens, keineswegs als dessen Wahrheit und Mitte heraus. Es handelt sich vielmehr um jene „Zweipoligkeit“, die etwa auch im Doppelsinn des Wortes „Schöpfung“ aufscheint (Schaffen und Geschaffensein bzw. -werden

²¹ *Thomas v. A.*, de pot. I, 1. Vgl. *G. Siewerth*, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Einsiedeln 1959) 384 ff.; *F. Ulrich*, Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage (Einsiedeln 1961) 34 ff.

²² Das so verstandene Sein zeigt sich damit als eben das, was eingangs bei Cusanus ‚Welt‘ hieß. Auf die Frage seiner Einheit oder Vielheit ist gleichwohl später zurückzukommen, zunächst mag das Vorgetragene wenn nicht von *dem* Sein, vom jeweiligen Sein des Seienden gelten.

zumal, ja, eines *als* das andere), eine Spannung, die nicht, wie modische Metaphysik-Kritik unterstellt, Zerreißung, Zweiteilung (letztlich äquivoker Gestalt) bedeutet, sondern die unaufhebbare „Differenz-Identität“, d. h. die *gefüllte* Identität des Erscheinens (Sich-Gebens) von Freiheit. Sie wird darum auch ursprünglichst im Miteinander von Freiheiten erfahren, nicht *unabhängig* davon in der Natur als solcher, erst von dieser Grunderöffnung her dann auch in dieser²³.

Im Faktischen des „Es gibt“ als solchem könnte kein (Sich-)Geben aufscheinen, nur eben pures, sinn-loses Vorhandensein. Naturwissenschaftlich bestimmter und sich beschränkender Positivismus einerseits, theologischer Positivismus andererseits kommen so bei aller möglichen Gegnerschaft im Sekundären darin überein — und potenzieren einander fatal —, daß sie monologisch Bezug verweigern und Sinnanerkennung verunmöglichen. „Sinn“ nämlich zeigt sich als Sich-Geben und eben dies, das unableitbare Sichgewähren, ist gewissermaßen seine Mitte: der Sinn des Sinns.

Damit weist aber die analoge Polarität von Sich-Geben und Gegebenwerden im Sein auf eine äußerste (oder innerste) Analogie: jene zum Geber schlechthin, der in diesem Sich-Geben/Gegebenwerden das „Gleichnis seiner Güte“²⁴ seine „erste und innerste Wirkung“²⁵, will sagen: seine ursprünglichste Versichtbarkeit, sein Erscheinen gibt, also sich selbst. In jenem Eins von Vorbehaltlosigkeit und Unerfaßlichkeit, das wir bereits als die Weise erwogen haben, wie einzig Freiheit sich gibt.

2. *Gabe-Geschehen als „dialogischer“ Freiheitsbezug*: Solches Sichgeben der Freiheit kann aber nun nur an Freiheit ergehen. In der scholastischen Tradition wird das so ausgedrückt, daß es nicht nur eine „objektive“ Ehre Gottes hätte geben können, sondern sie in Freiheit Wort

²³ Das richtet sich, in Zustimmung zu *H. Ogiermanns* Votum gegenüber einem extremen Anthropologismus: „Auf alle Fälle sollte die ‚Natur‘ als Ort der Gottesbegegnung nicht preisgegeben werden“ (ThPh 42 [1967] 101), gegen einen anti-transzendentalen und -anthropologischen Ansatz bei unvermitteltem Staunen, wie ihn *H. Verweyen* versucht in: *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie* (Düsseldorf 1969) 169. Positive Freiheitserfahrung ist nicht bloß die „Vollendung“ der Sinnerfahrung in der Natur; es stimmt nicht, daß diese einem Menschen gewährt werden könnte, dem jene gänzlich verweigert worden wäre, da er an Hospitalismus zugrunde gegangen wäre. (Darum genügt wohl auch kaum ein „Blitzstrahl der Schönheit“ — S. 232 —, um aus der Verzweigung zu retten.)

²⁴ *Thomas v. A.*, de ver. 22. 2. 2.

²⁵ de pot. 3. 7: ‚effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus.‘ — Insofern nun auf seiten dessen, was es gibt, wie des Gebenden es nicht nur das einzelne Seiende gibt, sondern das Ganzereignis von Schöpfung (im doppelten Sinn), scheint mir auch die Rede von *dem* Sein möglich, ohne daß sie nur eine sublimere Hypostasierung darstellen müßte, sie scheint sogar nötig zu sein: als Name für das Einssein der einen „Welt“.

werden muß²⁶. In einer Transzendentalphilosophie der Reflexion auf die Selbsterfahrung von Freiheit ergibt sich das sozusagen von selbst (insofern hier das Naturale nur als Erscheinung und Realität von Interpersonalität gedacht wird). An Unfreiheit könnte man sich vielleicht aus-, aber keinesfalls hingeben; damit aber höbe solche Freiheit sich selbst auf (daher der impersonale Charakter der Emanationskonzeptionen). So aber ist das Sichgeben der Urfreiheit *Anruf* an meine — an *unsere* Freiheit. Aufruf in dem Sinn, daß die gerufene Freiheit ihn nicht irgendwie nachträglich, sondern als konstituierend erfährt, sich ihm verdankt. In diesem Ereignis des Anrufs erst zeigt sich Personalität. Die Gottes: Aus diesem Ereignis heraus müssen wir sagen: „Gott *ist* personal. Es fragt sich aber sofort, was damit an *verstehbarem* Inhalt gemeint ist. Kann mehr damit gemeint sein als dies: ‚Gott ist derart, daß *wir* erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß wir uns als Person zu ihm verhalten müssen?‘“²⁷ Die Forderung so behutsamer analoger Rede von Person hinsichtlich Gottes „entleert“ diese nicht, sondern behauptet umgekehrt sie als Ursprung unserer abgeleiteten Personalität. W. Pannenberg hat daran erinnert, daß die Personwürde des Menschen keineswegs selbstverständlich ist. Wieweit sei sie Glaubenssatz? „Ist der Gedanke des Personalen denn überhaupt primär am Menschen gewonnen? Ist nicht vielleicht der Ursprung des Persongedankens gerade in der Phänomenologie der religiösen Erfahrung zu suchen, sofern man dabei auf das in ihr sich geltend machende Widerfahrnis blickt?“ So scheint „Person“ eine ursprüngliche religionsphänomenologische Kategorie zu sein, charakterisiert durch Unverfügbarkeit im konkreten Anspruch²⁸.

Freiheit, Person verdankt sich diesem Ursprung, aber eben als Freiheit. Indem jedoch *Freiheit* sich gegeben wird, wird sie sich selbst gegeben, d. h. sich als sich nehmend. Gottes Geben, insofern es Freiheit mit Freiheit begabt, gibt sich nicht bloß als Gegebenwerden, sondern zugleich und eigentlich als (An-)Genommenwerden. Die Gabe als Wirklichkeit und „Gestalt“ des (Sich-)Gebens ist dies als Gestalt der Annahme dieses Gebens²⁹.

²⁶ Vgl. H. Bouessé, Ehre Gottes II, in: SM I, 1000—1001.

²⁷ E. Kunz, Glaube - Gnade - Geschichte. Zur Glaubentheologie des Pierre Rousselot S. J. (Frankfurt 1969) 287, A. 32.

²⁸ W. Pannenberg, a. a. O. 381—384 (Die Frage nach Gott). Vgl. dazu J. Splett, Zum Thema „Person“ heute, in: Stimmen der Zeit 186 (1970) 125—132.

²⁹ Wenn christologisch darum das Wort Gottes als Wort an den Menschen *Menschensohn* ist (und zwar durch freies Fiat des Glaubens, das die eigene freie Selbstannahme des Sohnes dann „ratifiziert“), und wenn man diese Struktur als die aller theologischen Traktate auszuweisen hätte, dann bestätigt und erfüllt sich auch hier wieder das „Gesetz“ von Schöpfung überhaupt. Um es mit einem schönen Wort des Cusaners zu sagen (De vis. Dei 10, Stud.-Ausg. III, 136): ‚Et audit te terra et hoc audire eius est fieri hominem.‘

Im Bild des Adam, der den Tieren ihren Namen (d. h. ihr Wesen) gibt, bewahrt die religiöse Tradition diesen Gedanken, daß die Gesamtwirklichkeit der Welt (und, fügen wir hinzu, unsere Freiheit, wir selbst) von Gott geschaffen ist (Adam gibt ihnen *ihre*, nicht beliebige Namen) *im* Empfang dieser Gabe seiner selbst und der Welt durch den Menschen, daß sie nur so wird und ist, was sie ist. Auch diese „Mitwirkung“ wird selbstverständlich gegeben; doch nur in dieser „Doppelung“ gibt es Freiheit. Freiheit schaffen besagt: ein Wort sprechen, das sich selber vernimmt und so erst voll Wort wird.

Nicht von ungefähr nötigt sich hier die Sprechweise der trinitarischen Logos-Spekulation auf³⁰. Daß dies nicht bloße „Spekulation“ ist, zeigt die Besinnung auf das Ereignis der Wahrheit, des Guten im Begegnen von Freiheit. Man sieht darin zugleich, daß „concursum“ hier niemals „Konkurrenz“ meinen kann. „Mitwirken“ geschieht ja *aus* dem Ursprung. Die Norm der Wahrheit garantiert die Selbsterfüllung des Denkens (insofern es erkennen will, nicht, was es möchte, sondern was ist und was wahr ist). Der Anspruch, der im unbedingten Soll des Guten spricht, ist weder durch die thomistische ‚praemotio physica‘ noch durch die molinistische Konzeption der ‚scientia media‘ zu fassen; er befreit, indem er die Freiheit erweckt (statt sie „physisch“ zu bewegen), und er ist absolut unbedingt, derart „anders“ und unvergleichlich, daß jeder Versuch einer Vermittlung angesichts seiner souveränen Unmittelbarkeit „zu spät“ kommt³¹.

Freiheit ist das, was freigibt (libertas = liberalitas)³². So aber ist sie selbst frei — von der Welt und der Notwendigkeit ihrer Schöpfung, und darin eben zu ihr, ungenötigt. In der Erfahrung ihrer Freigabe erkennt verdankte Freiheit die souveräne Freiheit dessen, der sie schaffend aufgerufen hat; sie erfährt seinen Anspruch, seine Unverfügbarkeit — sein „Engagement“ ihr gegenüber.

3. *Zum Gott-Welt-Verständnis*³³: Gott kann das Sein und darin sich selbst — zumindest letztlich — nur an Freiheit geben, hat es geheißt³⁴. Über dieses Ereignis von Freiheit will man heute weniger sagen als im „Deutschen Idealismus“, sofern dort auf verschiedene Weise versucht wird, beide Seiten durch Vermittlung zu synthetisieren oder auch als in der Schul-Tradition, wo es an klaren Abgrenzungen

³⁰ Vgl. W. Kern, Gott schafft durch das Wort, in: *Mysterium Salutis* II, 467—477.

³¹ Vgl. W. Brugger, *Theologia naturalis* (Barcelona u. a. 1964) 360—366, bes. 366, Nr. 422.

³² W. Kern, *Myst. Sal.* II 497.

³³ Vgl. W. Kern, *Gott-Welt-Verhältnis*, in: *SM* II, 522—529.

³⁴ Die Welt ist in dieser Sicht „Symbol“, „Realisierung“ dieses „Dialogs“, darum auch von dessen Negativität gezeichnet. In welchem Sinn von Dialog und Partner gesprochen wird, dürfte nun deutlich sein, nämlich so, daß auch der Antwortende Wort des Anrufenden ist, aber gleichwohl — daher das unabdingbare Recht solchen Sprechens — antwortendes Wort als (lebendig-freie) *Antwort*.

und Zuordnungen nicht mangelt. — Cusanus meditiert die Souveränität Gottes (in der Schrift „De visione Dei“) an dem Bild, das den Betrachter an jeder Stelle, von der aus er sich ihm stellt, anschaut. Mein Anblicken bestimmt Gottes (Aus-)Sehen mir gegenüber — indem Er mein Sehen seiner erwirkt. Im Erwirken meines Sehens erwirkt Gott auch dessen „Stunde“ und „Weise“. Die gefüllte Identität dieses Ereignisses bedeutet auch die Identität von Freiheit und Notwendigkeit, Geschichtlichkeit und Unbedingtheit. Sinn-Identität ist fraglose Einheit jenseits (oder besser: „inseits“) dieses Gegensatzpaars³⁵.

Im Aufbruch des Fragens aber zerlegt die Diskussion, und bereits die „Diskursion“ rationalen Denkens als solchen, diese Einheit, so daß nunmehr stets die Betonung des einen Aspekts die des andern herausfordert.

Die Selbstübereinkunft der Freiheit legt sich dann offenbar unvermeidlich vor dem Hintergrund der Beliebigkeit als Notwendigkeit aus (das Soll als Muß, die Selbigkeit als Unveränderlichkeit, Unbedingtheit als Unbezüglichkeit)³⁶, und umgekehrt vor der Folie der Notwendigkeit als Beliebigkeit (Freiheit als Willkür, Macht als Möglichkeit, Lebendigkeit als Schicksalhaben). Das bringt die Anwälte der Freiheit unvermeidlich in eine „zweideutige“ Situation. Sie müssen auf der Ebene der Argumentation für etwas sprechen, was sich erst im Einverständnis des Gesprächs wirklich erblicken läßt: in einem kreisenden Sich-Vertiefen in seine Wahrheit. Das Argument verdeckt ob seiner Kontrovers-Einseitigkeit stets auch, was es aufdecken will. Darum geht es bei Grundfragen nie nur um „objektive“ Beweise, sondern eigentlich um die freie Eröffnung des anderen für ihre Beweiskraft. Es gilt den Versuch, Sinneinheit erfahren zu lassen, den Sollens- und Sinnanspruch, der darin liegt und *unbedingt* ist: weder notwendig noch zufällig-beliebig³⁷.

³⁵ So sind künstlerisches Werkschaffen, geglückter Ineinanderblick der Liebe usw. sowohl als höchste Freiheits- und Identitätserfahrung, erstaunlichste Unselbstverständlichkeit wie als selbstverständlichstes „Nicht-anders-Können“ zu beschreiben, und zwar als In-eins-Fall beider Aspekte.

³⁶ Man denke an den beirrenden Doppelsinn von „Gesetz“ als Sollensangebot und faktische Naturstruktur.

³⁷ Daher auch die „Schwäche“ dieser Position gegenüber der Bestreitung ihrer Begründbarkeit seitens des „wissenschaftlichen“ wie eines theologischen Positivismus. Sie könnte demgegenüber ihre Begründbarkeit nur durch eine faktische Begründung erweisen. Die faktische Begründung aber mag nicht nur faktisch vom Gegner abgelehnt werden, sondern vielleicht auch zu Recht. Die Frage möglicher Geltung von Gottesbeweisen z. B. kann nicht abstrakt, sondern nur konkret: durch einen überzeugenden Gottesbeweis, positiv entschieden werden; es ist aber nicht auszuschließen, daß alle bisher vorgelegten Gottesbeweise, so wie sie faktisch formuliert wurden, nicht schlechthin (d. h. unabhängig von Voraussetzungen, deren „Selbstverständlichkeit“ geschichtlichem Wandel unterliegt) überzeugend sind. So kann die ungerechtfertigte prinzipielle positivistische Bestreitung, indem sie sich auf die rechtfertigbare Kritik konkreter Beweise beschränkt, eine Strategie entwickeln, die sie

Eben dieser Verhalt betrifft auch unser Reden von der Freiheit der Schöpfung, der Trans-Immanenz Gottes, seines Welt-Bezugs und seiner Geschichtlichkeit. Das Reden von Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Unbezüglichkeit wird hier des Ernstes und des Rangs der souveränen Liebe Gottes wegen bestritten — und zwar nicht erst aufgrund der christlichen Offenbarung: auch ein Abraham glaubte, und überhaupt lebt kein Mensch und kann über Sinn und Sinnlosigkeit des Daseins diskutieren, der nicht (im vollen Wortsinn) *ursprünglich* Sinn und Heilsgewähr erfuhr³⁸. Für *all* das aber gilt, im Sinn der dargestellten dialogischen Identität, was der Schlußchor der Sophokleischen Trachinierinnen nur vom Leid sagt: „Und nichts davon, was nicht Zeus ist.“³⁹ „Beliebigkeit“ indessen wird dem Ernst dieser Liebe kaum besser gerecht, und das Reden von Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Veränderung läßt ihre Treue und Unbedingtheit, ihre Hoheit und unantastbare Sieghaftigkeit vielleicht nicht genügend deutlich werden.

Wenn man hier aber einzig in der Kontraposition nicht zu vereinerlichen Sätze zu reden vermag (was so lange erlaubt ist, wie man zugleich jeden Versuch, ihre *Unvereinbarkeit* zu erweisen, abweisen kann und abweist — so lange also, wie man sie als gegensätzlich statt als widersprüchlich festhält), dann wird es seinerseits eine geschichtliche Frage, welche Aussagenreihe man zur dominierenden erklärt — solange man nur beides festhält. Die damit gegebene unabschließbare Auseinandersetzung wird nur der für unfruchtbar halten, dem es um die Sicherheit

nicht weniger „immunisiert“, als sie dies dem Vertreter hermeneutischer Philosophie vorwirft. Formal gleicht diese Strategie der Fixierung auf Grenzwertbetrachtung in dem bekannten Achill-Schildkröte-Paradox. Nur liegt die Notwendigkeit, diese Selbstbornierung zu überwinden, hier nicht so sinnlich-empirisch vor Augen wie angesichts des trotzdem im Nu überholenden Achill, sondern wird durch die Selbsterfahrung der Freiheit gefordert, die nicht einmal einfach als „innere“ Erfahrung beschrieben werden kann (wenn damit gemeint sein soll, man habe nur, statt nach „außen“, nach „innen“ zu blicken), sondern eine Erfahrung darstellt, die nur durch gewollte Deutung als solche gewonnen werden kann. Sie ist in diesem — philosophischen — Sinn „Glaubenserfahrung“, will sagen: eine Gesamtdeutung von Fakten, in die Entscheidung konstitutiv eingeht und die anders gar nicht möglich ist. (Vertrauen, Zuneigung des anderen etwa erfahre ich nur, indem ich seine Worte, Taten etc. frei als Vertrauensbeweis akzeptiere.)

Wer aber hätte zu dekretieren, Beweise gäbe es allein in den exakten Wissenschaften, von Liebes-, Freiheits-, Gottesbeweis könne höchstens in Anführungszeichen die Rede sein? Als sei die Grundform von Beweis Zwang, sein eigentliches Feld das Unpersönliche und nicht vielmehr der unverstellte Aufgang eines Sichzeigens, in dessen Anerkennung Freiheit ihre Selbstidentität gewinnt. *H. Krings*, *Transzendente Logik* (München 1964) 340: „Wahr ist eine Behauptung also dann [und von daher als solche gewußt], wenn die Transzendenz [des Denkens] sich in ihr vollendet und die vermittelte transzendente Einheit hervorgeht.“

³⁸ Siehe oben Anm. 17 u. 23.

³⁹ Freilich soll damit nicht gesagt sein, die Sinn-Frage sei so gelöst, es geht nur um ihren rechten Ort, vgl. *J. Splett*, *Sinn*; *W. Kern-J. Splett*, *Theodizee-Problem*, in: *SM IV*, 546—557 und 848—860.

von Gabe als nunmehr Gehabtem geht statt um die (Selbst-)Gewißheit sich stets neu gebenden Lebens.

IV. Relation und Subsistenz

Insofern aber Gabe und Sich-Geben keine Alternativen bedeuten, eines vielmehr — wie gezeigt — die Wahrheit und Wirklichkeit des anderen darstellt (bei übergreifender Priorität des Sich-Gebens), ist die relationale Ontologie, von der wir ausgegangen sind, noch einmal auf ihr Verhältnis zur Substanzontologie zu befragen. Das gestellte Problem hat jüngst *Hans Brockard* in seiner (dem Denkanstoß *Rombachs* verpflichteten) anregenden Hegel-Untersuchung „Subjekt“ expliziert. Setzen wir zunächst bei seiner noch unproblematisierten Darlegung der wechselweisen Implikation von Freiheit und Notwendigkeit ein⁴⁰: „Das einzelne Subjekt erfährt nicht nur seine Eigenbewegung, sondern auch die Bewegung des Horizonts als sein eigenes Tun.“ Dies unterscheidet es nach Hegel von Substanz⁴¹. „Umgekehrt aber, von der Seite aller anderen Subjekte und vom Horizont her betrachtet, erscheint alle Bewegung des einzelnen Subjekts (auch jene, die ‚Selbstbewegung‘ ist) als eine Bewegung des Horizonts, die das Subjekt von dorthier erleidet. Die Bewegung, vom einzelnen Subjekt her betrachtet, ist also Selbstbewegung; Freiheit; die Bewegung, betrachtet vom Horizont und d. h. von den Andern aus, ist für das einzelne Subjekt unbeliebig: Notwendigkeit.“

Man wird hier wohl noch dialektischer sprechen müssen. Liegt die Differenz einfach zwischen „Für-mich-selbst“ und „Für-die-anderen“ oder nicht eher zwischen zwei Interpretationen, *gleichgültig* für wen bzw. von wem? Erkennt sich das Subjekt nicht erst dadurch (und nur so weit) als frei, daß es sich als vom anderen als frei (an)erkanntes erkennt? Brockard selbst geht natürlich — mit Hegel — in dieser Richtung weiter, wenn er gegen *Tb. Litt* die Parallelisierung von Freiheit/Notwendigkeit mit Subjekt/Substanz abweist: das im Außenaspekt genötigt erscheinende Subjekt erscheint gleichwohl als Subjekt. Tatsächlich schränkt Gemeinschaft nicht die wahre Freiheit ein, da Subjekt erst aus der Gemeinschaft konstituiert ist⁴². Die Notwendigkeit des Ganzen ist mit der Freiheit des einzelnen so identisch, „daß es Notwendigkeit und Freiheit nicht ‚gibt‘, sondern daß sie zwei mögliche und einander komplementäre Theoretisierungsformen derselben Sache sind“. Doch (um hier die Hegel-Diskussion beiseite zu lassen, wofür auf sei-

⁴⁰ *H. Brockard*, Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel (München 1970) 99 ff.

⁴¹ Siehe Phänomenologie (Hamburg 1952) 32.

⁴² *Brockard* 100; *Hegel*, Differenzschrift (Hamburg 1962) 65.

nem Bildwort von der „List“ der Vernunft doch vielleicht stärker zu insistieren wäre): wie steht es um die Wertigkeit der komplementären Theoretisierungsformen? Gibt es den Standpunkt, der sie vergliche, oder hat man sich hier nicht zu entscheiden und je schon entschieden, also insofern gegen Hegel, nach dem die „Wissenschaften der Philosophie . . . nicht, die eine ein System der Freiheit, die andere ein System der Notwendigkeit sein“ können?⁴³

Das erlaubt nun die angekündigte eigentliche Problemexplikation⁴⁴: Eine so konzipierte Relationalontologie setzt an die Stelle von Substantialität Funktion, von Wesen und Wesenseigenschaften Bestimmung und Rollenaspkte, von (hierarchischer) Stufung und Wesensort Dimensionalität und Schweben. Indem nun z. B. der Mensch nicht mehr „an sich“, sondern nur unter jeweils bestimmter Rücksicht „Gegenstand“ einer Wissenschaft und entsprechender Planungspraxis wird, bleibt seine Personalität unangetastet. *Hermann Lübbe* sieht gerade hierin die Chance pragmatischen Handelns, das damit vom Zwang zu Totalität befreit sei⁴⁵. Damit scheint die Gefahr ideologisierten Totalhandelns (nach angeblichem Mandat des „Weltgeistes“) samt seiner spezifischen Unmenschlichkeit gebannt. Aber *kann* ich, fragt Brockard, tatsächlich untotal pragmatisch handeln? „Wird z. B. einem Sozialversicherten (pragmatisch, vom Zwang zur Totalität entlastet) die Rente gestrichen, so kann dies den *ganzen* Menschen (und nicht nur den ‚Sozialversicherten‘) ruinieren. Hier liegt, bezüglich des ‚Subjekts Mensch‘, ein Problem: wie kann Ideologie verhindert werden, ohne der Gefahr *blinden* Pragmatismus‘ zu verfallen? — Oder: Ist ein rein funktionales System human möglich?“⁴⁶

„Ontologisch läßt sich die Problematik so orten: In einem sozusagen chemisch reinen Subjektivitätssystem tritt das Problem überhaupt nicht auf; es entsteht erst dort, wo ein Subjekt, und sei es nur in einem Punkt, starr auf sich beharrt, d. h., wo in funktionale Getriebe der Subjektivität der Sand der Substantialität fällt . . . Läßt sich der Mensch gänzlich ‚subjektivieren‘ (im streng ontologischen Sinn)? — oder gehört zu ihm konstitutiv ein ‚Erdenrest‘ Substantialität (die allerdings erst noch undinglich gedacht werden müßte)?“⁴⁷

In einem ersten Denkversuch könnte man diesen „Erdenrest“ als jene Versteifung des Subjekts auf sich selbst interpretieren, die man

⁴³ Brockard 103; Hegel, Diff. 86 — und zwar beträfe die Entscheidung sogar schon die genaue Bestimmung des zur Diskussion Gestellten: Ist nur oder auch nur primär Subjekt aus Gemeinschaft, seine „Freiheit“ aus ihrer „Notwendigkeit“ konstituiert oder nicht auch (und/oder *vielmehr*) umgekehrt? Anders gesagt, inwieweit entschärft B. hier die „List“, um besseren Gewissens bei Hegel zu bleiben?

⁴⁴ Brockard 154 ff.

⁴⁵ H. Lübbe, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: Die Frage nach dem Menschen (oben Anm. 12) 188—211, 208 f.

⁴⁶ Brockard 156.

⁴⁷ Ebd.

Schuld, das Böse nennt. In der Liebes- und Friedensordnung geglückerter Interpersonalität gäbe es solche Sandkörner nicht, und damit auch nicht die Alternative zwischen deren Zerriebenwerden und der Blockierung des Getriebes. (Unter angemessener Berücksichtigung aller Funktionalitäten würden dem Rentner die Bezüge dann nicht gestrichen.) Denkt z. B. *Rombach* in diese Richtung? Das würde erklären, daß in seiner Strukturontologie⁴⁸ unter der imponierenden Fülle von Bildern und Modellen geglückten Freiheitsereignisses die Dimension des Ethischen zu fehlen scheint. („Der Gerechte steht nicht mehr unter dem Gesetz.“ Norm wird durch Spiel ersetzt dergestalt, daß nicht einmal von Spielregel geredet werden dürfte, weil man auch mit ihr noch spielt.)

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

Noch einen Schritt weiter zurück: Zweifellos ist der Zusammenhang zwischen Funktionalismus und christlicher Theologie „so fundamental, daß eins das andere erzwingt. Darum läßt sich auch zeigen, daß in der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft jeder Schub in der Steigerung der exakten Wissenschaft parallel geht mit einem Schritt in der religiösen Reformbewegung⁴⁹. Doch inwieweit wird dieses Denken vom Ereignis der Inkarnation her trotzdem aus einer vollen Entsprechung dadurch gewissermaßen hinausgedreht, daß es sich fundamental als Funktionalismus moderner Naturphilosophie und -wissenschaft etabliert und erst von hier aus sich dem Verständnis freiheitlichen Miteinanders von Personen zuwendet?

Anders gesagt: der Zentralbegriff der Erscheinung (Explikation, Symbol usf.) wird offenbar doch noch einmal monologisch entwickelt statt dialogisch. Die strukturierte Gesamtheit von Punkten einer Kurve indes ist ein anderes als das wechselseitige Füreinander sich begegnender Freiheiten. Nicht die Gemeinsamkeit vieler in der Vielfalt ihrer Funktionalitäten im Mit- und Fürsein ist das ursprünglichste Phäno-

⁴⁸ *H. Rombach*, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit (Freiburg/München 1971).

⁴⁹ *H. Rombach*, Substanz, System . . . , I 225.

men, nicht die Wechselbestimmtheit der Einzelmomente einer Gesamterscheinung und auch nicht das eigentümliche Verhältnis von Strukturgesetz (Formel) und Strukturerscheinung (Punkt[e]—Kurve); nicht also das Verhältnis von Ton zu Ton in der Melodie, von Ton zum Melodieganzen und von diesem zu einem Gesetz⁵⁰. Ursprünglich ist vielmehr das „explosive“ Gegeneinander⁵¹ zweier Erscheinender in der gemeinsamen Erscheinung dieses Gegeneinanders, zweier Ursprünge: Ich und Du, sosehr dieses Gegenüber sich in einem „Horizont“ ereignet und sich wesenhaft in jenes gleichsam sphärische vieldimensionale Mit- und Füreinander auslegt. „Ich“, „Du“, der Name („auf dem weißen Stein“) meinen *unbedingt Gemeintes*.

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

Solche Offenbarkeit besagt freilich das Gegenteil irrationalen Frageverbots. Gerade sie stellt erneut das Thema „Funktion — Person“ als (nicht nur) Denkaufgabe. Doch brechen wir hier ab mit einem Ausblick auf die höchste Möglichkeit verwirklichten In-eins-Falls von Person und Funktion (die als geglaubte Wirklichkeit die Mitte des Cusanischen Denkens bildet⁵²): das Datum des „vollkommenen“ Geschöpfs. Nicht des besten, größten usf. (das wäre widersinnig), sondern (und dies, wird hier behauptet, ist kein Widersinn) des „einzigen“, der „absoluten Erscheinung“ (Fichte), der schlechthin authentischen Repräsentanz, *des Wortes Gottes*.

⁵⁰ H. Rombach, Substanz ... I 234.

⁵¹ Siehe C. A. van Peursen, Wirklichkeit als Ereignis. Eine deiktische Ontologie (Freiburg/München 1971), bes. Kap. 7.

⁵² Vgl. R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues (Freiburg 1956).

V. Die gute Gabe

„Deus datus“ hieß das Geschöpf als Gabe, darin Gott sich selbst gibt. Gilt schon bei Sachgeschenken, daß hier *etwas* zum Geschenk wird, nicht nichts oder fast nichts, bedeutet Geschenktwerden also die Potenzierung schon gegebenen Sinns, so daß das Geschenksein übergreifende Differenz-Identität bedeutet; erreicht diese Struktur schon einen gewissen Höhepunkt in der Selbstgewähr leiblicher Freiheit, indem sie sich nicht bloß in Wahrheit, sondern in *Tat* und Wahrheit, „mit Leib und Seele“ gibt: so erfüllt diese Symbolstruktur sich im Deus datus als dem freien Geschöpf, darin Gott sich so gibt, daß dieses sich Gott und damit, im Einverständnis mit dem Geben Gottes, dem sich gibt, dem Er es gibt. Identität ist hier nicht monologisch Subjekt-Prädikat-, sondern Subjekt-Subjekt-Identität: dialogisch, und dies im Vollsinn nicht zwischen zweien, im Zwiegespräch („dyologisch“), sondern, weil hier eine doppelte Relation ins Spiel kommt, „trilogisch“: Gott gibt sich, indem endliche Freiheiten ihm und einander *sich* und derart *ihn* einander geben.

Absolut unüberbietbare Selbstgabe Gottes geschähe in der unableitbar freien Berufung eines Geschöpfes zur (frei geleisteten) absoluten Selbsthingabe in das Geschehen dieses Sichgebens Gottes; sie geschähe also in dessen „gehorsamer“ Total-Hingabe an die Geschöpfe als Totalübergabe an den es gebenden „Vater“. Nicht die Totalität der geschöpflichen Hingabe konstituierte diese Einmaligkeit, da sie nur geschöpfliche Totalität, die Totalität eines unter anderen sein kann. (Im Endlichen gibt es sowenig ein absolut größtes Geschenk, wie es eine absolut größte Zahl gibt. Mehr als voll mit sich identisch kann ein Seiendes nicht werden, doch das dieserart unüberbietbar mit sich Identischgewordene bleibt ein prinzipiell nicht unüberbietbares Geschöpf.) Unter mehreren möglichen Selbsthingaben indessen kann *eine* als *die* Selbstgabe Gottes *von Gott* her *gemeint* sein (und dies folgerichtig dann nicht „hinter dem Rücken“ des sich Hingebenden, sondern auch von ihm selber gewußt und bezeugt, auch von ihm her *gemeint*). Gott kann sich in unüberbietbarer Weise mit der Hingabe *eines* Geschöpfes (in der genannten dialogischen Weise) „identifizieren“⁵³.

⁵³ Denke ich Gott als personal und freien Freiheitsursprung, dann kann ich nicht sagen, Gott durchwalte die Welt transzendental und könne nicht „darüber hinaus“ auch kategorial handeln. Wenn man die Schöpfung als frei statt als das „eine Notwendige“ versteht, das dann auch das notwendige (zweite) Eine wäre (Thomas weist de pot 3.4 gegenüber den Emanationslehren auf diesen Zusammenhang hin), dann ist ihre Vielfalt als solche schon als „Kategorialisierung“ zu verstehen, als eine „Aus-sage“, die weiterer authentischer Interpretation nicht nur offensteht, sondern geradezu nach ihr ruft. Das Christentum bekennt diese endgültige Interpretation in dem konkreten Menschen Jesus von Nazareth. Vgl. J. Splett, Philosophischer und religiöser Glaube, in: Begegnung (Heinrich-Fries-Festschrift) (Graz 1972) 75–88.

Ist Schöpfung überhaupt, ist geschaffene Freiheit in eigentlicher Weise ‚Deus datus‘, so wäre hier die Ausdrücklichkeit und Endgültigkeit dieses Sich-Gebens gegeben: Emmanuel (Gott mit und für uns), Jesus (Gott als Heil), Wort und Sohn: absolute „Immanenz“ („Wer mich sieht, sieht den Vater“ — Jo 14, 9) als unverwechselbarer Aufgang der „Transzendenz“, insofern man erst jetzt, nach dem Fall aller Trennwände (Eph 2, 14), die wahre Unzugänglichkeit jenes Lichtes erblickt, darin „der Vater wohnt“ (1 Tim 6, 16). Und nur in solchem Erblicken „sieht“ man Jesus (Jo 14, 9) — „im Geiste“ (2 Kor 5, 16).

Aber das ist nicht mehr philosophische Rede. Philosophisch läßt sich durchaus meditieren, was *Franz Kafka* einmal notiert: „Das Wort ‚sein‘ bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihm gehören.“⁵⁴ Solche Meditation erreicht auch die Hoffnung auf Endgültigkeit und ein äußerstes Maß dieses Gehörens⁵⁵. Sie vermag auch zu erkennen, daß die mögliche Erfüllung ihrer Hoffnung alles übersteigen muß, was sie vorstellen und ahnen kann. (Anselmisch gesprochen: das Höchstdenkbare, ‚quo nihil maius cogitari possit‘ — prosl. 2 —, geht über alles Denken hinaus; ‚maius quam cogitari possit‘ — prosl. 15 —, sonst wäre es nicht das Höchstdenkbare⁵⁶.) Aber sie weiß noch einmal, daß die „inhaltliche Füllung“, der Name dieser Namenlosigkeit auch dieses offenste „Vorverständnis“ aus seinen „Selbstverständlichkeiten“ entsetzt, nicht bloß als „Gericht“ über seine schuldhaften Vorbehalte (biblisch „Kleinglauben“ genannt), sondern ursprünglicher als übererfüllende Verwandlung seines Glaubens: Jegliche Erwartung göttlicher Gaben, auch *der* Gabe seiner, ist menschlich, das erwartete Unwartete aber⁵⁷ ist der sich gebende Gott.

Umgekehrt dürfte wohl ebenso deutlich sein, daß nur eine derart dialogische Christologie die Einzigkeit Jesu festhalten kann, ohne in Monstrositäten („Jesus als der beste Schachspieler“) zu verfallen.

⁵⁴ Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande (Frankfurt 7.—9. Tsd. 1966) 44 u. 89.

⁵⁵ *B. Welte* spricht in diesem Zusammenhang von dem „Apriori eines personalen Heilandes“ (Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums [Freiburg 1966] 228).

⁵⁶ Dies auch die ständige Bestimmung des Cusaners, gemäß der Tradition ‚si comprehendis, non est Deus‘.

⁵⁷ Vgl. *Heraklit*, Frgm. 18.