

# Anthropo-theologie

Von Jörg Splett

## Zum Verhältnis zweier philosophischer Grunddisziplinen\*

- 0 Anthropologie und Theologie:
- 0.1 zwei philosophische Grunddisziplinen,
- 0.2 zwei Grundentwürfe von Philosophie,
- 0.3 zwei philosophische Grundkoordinaten.
- 1 Reden von Gott als Reden vom Menschen:
- 1.1 als bewußt zu machendes Selbst-Mißverständnis,
- 1.2 als bewußtes Reden von *Gott*.
- 2 Reden vom Menschen als Reden von Gott:
- 2.1 integrierend (zum Menschen gehört der Gottesbezug),
- 2.2 transzendierend (der Mensch gehört Gott).
- 3 Menschenrede als Gotteswort:
- 3.1 Reden von Gott und Mensch als Wort Gottes,
- 3.2 Gotteswort als Menschenrede.
- 4 Denkendes Reden als Wort des Dankes.

M'illumino d'immenso.  
Giuseppe Ungaretti\*\*

0.1 Anthropologie und (philosophische – nur darum geht es) Theologie nennt der Untertitel dieses Beitrags philosophische Grunddisziplinen. Bezüglich der Theologie dürfte das unstreitig sein, jedenfalls insoweit historisch gemeint. Wilhelm Weischedel, der „Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie“ in einem eindrucksvollen Überblick darstellt, schreibt in der Vorrede: „Die Frage nach Gott bildet ja, mit wenigen Ausnahmen, die gesamte Geschichte der Philosophie hindurch den höchsten Gegenstand des Denkens. Und dies nicht zufällig, sondern aus dem Wesen des Philosophierens heraus. Dieses richtet sich auf das Ganze des Seienden und damit zugleich, als Frage wenigstens, auf das, dem nach alter Tradition innerhalb dieses Ganzen

---

\* Diese Abhandlung bietet, geringfügig – vor allem durch die Anmerkungen – ergänzt, den Text der *lectio inauguralis* zum St. Georgener Studienjahr 1972/73, zugleich Antrittsvorlesung des Verfassers, der an der Hochschule die beiden Fächer Philosophische Anthropologie und Religionsphilosophie (einschließlich der philosophischen Gotteslehre) vertritt. Von daher bestimmen sich Sinn und Grenzen des Folgenden: nach seinem *genus litterarium* ist es eingeständenermaßen nicht mehr als Programm oder (um einen Untertitel Eberhard Jüngels zu übernehmen) „Plakat“. Doch stellt es sich gerade als solches der Diskussion.

\*\* G. Ungaretti, Gedichte. Italienisch und deutsch (I. Bachmann), Frankfurt a. M. 1961, 6.

eine so ausgezeichnete, das Ganze gründende und umfassende Stellung zugeschrieben wird, wie dies mit Gott der Fall ist.“<sup>1</sup>

Schwieriger wird es hinsichtlich der Anthropologie. Während das Wort „Theologie“ wohl von Platon geschaffen wurde<sup>2</sup>, kann man „Anthropologie“ nicht gleicherweise auf die Griechen zurückführen<sup>3</sup>. Wo Aristoteles „vom anthropológos spricht, meint er, was Ross mit ‚gossip‘ übersetzt: . . . ,qui de hominibus libenter verba facit“ (wozu Odo Marquard anmerkt: „Mögliche Tauglichkeit dieser Formulierung für die Charakteristik moderner Anthropologen steht hier nicht zur Debatte“). Dann heißt „anthropologeîn“ erst einmal soviel wie: anthropomorph von Gott reden (also gerade eine bestimmte Weise von Theologie)<sup>4</sup> – bis sich, vom 16. Jh. an, der Name Anthropologie für eine Humanwissenschaft einbürgert, die einerseits Physiologie und Psychologie, andererseits, besonders in der Affektenlehre, konkrete Ethik ist<sup>5</sup>. Nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus wird die Anthropologie weithin zur Fundamentalphilosophie. Und in unserem Jahrhundert hat Max Scheler festgestellt, „daß die Probleme einer Philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik getreten sind“<sup>6</sup>.

Man hat darin ein typisches Merkmal der Neuzeit bzw. der Gegenwart sehen wollen; demgegenüber betonen andere, daß es nicht nur seit alters – spätestens seit Aristoteles – quaestiones de anima gab (die dann, erstmals wohl durch Melanchthon, den Namen psychologia [rationalis] erhielten<sup>7</sup>), sondern daß darüber hinaus traditionell die Philosophie als ganze „Lehre vom richtigen Leben“ war<sup>8</sup>, daß jedenfalls das griechische Denken „in einem eigenen Sinn ‚biographisch‘ ausgelegt werden“ kann<sup>9</sup>; daß schließlich alles Philosophieren um die

<sup>1</sup> W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. 1. Bd. *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*. Darmstadt 1971, XVIII.

<sup>2</sup> Pol II 37a. Siehe W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 12.

<sup>3</sup> Für das Folgende siehe O. Marquard, *Anthropologie*, in: *Histor. Wörterbuch der Philosophie* (J. Ritter) 1, 362–374.

<sup>4</sup> So noch bei Leibniz, in der metaphys. Abhandlung, Nr. 36: Gott ist „bereit, anthropologische Bezeichnungen zu dulden (souffrir des anthropologies)“. G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (A. Buchenau, E. Cassirer), Hamburg 1966, II, 186 (Philos. Schriften [G. J. Gerhardt] 4, 462).

<sup>5</sup> Siehe J. Splett, *Philos. Anthropologie*, in: SM I 163–168.

<sup>6</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947, 8.

<sup>7</sup> D. Brinkmann, *Was ist Relativismus?* in: *Universitas* 4 (1949) 267–274, 269: „Am Ende des 16. Jh. taucht dann der Name ‚Psychologie‘ zum ersten Male auf, und zwar als Titel eines Lehrbuches, das ein Schüler Melanchthons 1590 veröffentlichte.“

<sup>8</sup> Bis sie sich in Methode verwandelte. Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1962, 7.

<sup>9</sup> H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg i. Br. – München 1964, 27–32, 117.

berühmten Grundfragen Kants kreist: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? Wobei alle drei Fragen sich auf die vierte beziehen: 4) Was ist der Mensch?<sup>10</sup>

0.2 Derart stehen dann aber eigentlich nicht mehr so sehr philosophische Disziplinen, sondern eher zwei Grundentwürfe von Philosophie überhaupt zur Debatte. Wenn Philosophie „erste Wissenschaft“, das Unternehmen prinzipiellen, radikalen und so umfassenden methodischen Fragens ist, als Frage nach dem, was ist und was „ist“ ist, ist sie dann wesentlich die Frage nach dem Ursprung und der ursprünglichen Fülle des ‚ist‘: nach dem Göttlichen? Ist Philosophie also erstlich und so durch all ihre anderen Fragen hindurch Theologie?<sup>11</sup>

Oder ist Philosophie, gerade ob ihrer prinzipiellen Radikalität, zuerst die Frage nach sich, ihrem eigenen Fragen, bzw. nach dem Fragen und der Fraglichkeit dessen, der in ihr fragt: nach dem Menschen? Ist also Philosophie durch alle Probleme und Disziplinen hindurch entscheidend Anthropologie?

0.3 Gerät man in diese Alternative, dann wandelt sich unsere Fragestellung erneut. Zwei Grundentwürfe von Philosophie sind ihrerseits philosophische Grundentwürfe; denn Philosophie kann nicht von anderswoher entworfen werden; sie entwirft sich selbst. (Relevant über Philosophie reden bedeutet philosophieren.) Zwei Philosophien sind also zwei Weisen von Philosophie im Singular. Und in diesem Sinn ist Philosophie ein singulare tantum: es gibt nur eine. Freilich in Vielfalt.

Ohne hier den (nicht erst heute beredeten) philosophischen Pluralismus als solchen zu diskutieren<sup>12</sup>, begnügen wir uns mit dem Hinweis, daß in der philosophischen Diskussion nicht durch Ausschluß, sondern durch Einbezug argumentiert wird. Zwei Philosophien liegen also nicht, gleichsam geistige Areale, nebeneinander, stehen sich auch nicht eigentlich gegenüber, sie durchdringen sich eher wie Dimensionen. Beide bieten eine reflektierte Sicht des Ganzen, wobei zu diesem Ganzen die eigene und die Antwort des andern mitdazugehört. Ihre Differenz ist also perspektivisch, und ihre Diskussion – das macht sie so schwierig – geht nicht um Daten und Fakten als solche, sondern um deren Sinn und Stellenwert.

So erscheinen auch „theos“ und „anthropos“, Theologie und Anthropologie nicht als Alternative, sondern als Grundkoordinaten. Strittig ist dann die Frage, was ursprünglicher und angemessener sei, was

<sup>10</sup> I. Kant, Werke (Weischedel), Darmstadt 1960, 21966, III 448 (Logik).

<sup>11</sup> Vgl. Aristoteles, Met IV 1 und VI 1.

<sup>12</sup> Er zeigt sich wegen der Radikalität der Philosophie am deutlichsten darin, daß nicht nur die philosophischen Antworten differieren, sondern das Selbstverständnis schon ihres Fragens, daß selbst der Begriff von Philosophie von Philosoph zu Philosoph ein anderer ist.

mehr erhelle und weniger verstelle: eine anthropologische Theologie oder eine theologische Anthropologie. Dabei ist jeder dieser Namen nochmals (zumindest) doppelsinnig und darum strittig. Was ist anthropologische Theologie und worauf zielt sie: auf Anthropologie oder Theologie (wiederum: welcher Art)? Und entsprechend: „Was ist und zu welchem Ende studiert man“ theologische Anthropologie?

In Konsequenz will das Folgende nicht etwa einen Schiedsspruch, sondern einen Beitrag zum Streit bieten, seinerseits strittig. Allerdings so, daß es „Streit“ nicht von der vermutlichen Grundbedeutung „Starrsein“, „Starrsinn“ aus versteht, sondern im Gegenteil von Heraklit her: als „gegenstrebige Vereinigung wie des Bogens und der Leier“<sup>13</sup>.

1 Anthropologische Theologie – theologische Anthropologie. Beginnen wir mit dem ersten Konzept, einem Programm, das auch so formuliert werden kann: Theologie als Anthropologie: – Reden von Gott als Reden vom Menschen. Was ist damit gemeint?

1.1 Eingangs war vom anthropologeîn die Rede. Der Mensch redet menschlich von Gott, sein Wort über Gott spricht also sein Gottesbild aus, und dies sagt mindestens ebensoviel über ihn aus wie über seinen Gott<sup>14</sup>. Sagt es gar nur über ihn und *seinen* Gott etwas aus? Das hieße in Wahrheit: allein über ihn und nichts über Gott, dessen Göttlichkeit seine Unsagbarkeit ist?

Hier setzt die Religions- und Theologiekritik eines Xenophanes ein (oder hätte man eher zu sagen: seine kritische Theologie?), mit der berühmten Notiz: „Die Äthiopier stellen sich ihre Götter stumpfnasig und schwarz vor, die Thraker blauäugig und rothaarig.“ Entsprechend würden die Ochsener, wenn sie malen könnten, oxsenähnliche Göttergestalten entwerfen<sup>15</sup>. Hier wird der Gottesvorstellung der Gottesgedanke entgegengehalten.

Einen Schritt weiter geht theologische Selbstkritik, wenn sie auch den Gedanken zur Vorstellung rechnet, um so dem Gott des Menschen im weitesten Sinn Gott selbst als den göttlichen Gott entgegenzustellen.

Das nächste ist mehr als ein Schritt, eher ein Sprung: „über die Linie“ zwischen theologischer Selbstkritik und prinzipieller Kritik an Theologie. Jetzt wird die Trennung von Gottesgedanke und Gott als

<sup>13</sup> Diels-Kranz Fr 8 und 51. Vgl. *M. Heidegger* in seinem Kunstwerk-Aufsatz, in: ders., Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, 37 ff.

<sup>14</sup> *G. W. F. Hegel*, Werke, in der Jubiläumsausgabe (H. Glockner) Stuttgart 1927 ff. u. ö., 11, 84: „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was er für das Wahre hält.“ – „Daß jeglicher das Beste, was er kennt, / Er Gott, ja seinen Gott benennt“ (J. W. v. Goethe, Was wär' ein Gott..., Werke [Hamb. Ausg.] 1, 357).

<sup>15</sup> Diels-Kranz Fr. 16 u. 15.

solche zu einer Form von theologischem „anthropologeîn“ erklärt. Nicht erst *wie* man über Gott redet, ist durch die eigene Situation bedingt, sondern schon, daß man es tut; daß der Mensch glaubt, es tun zu können (und zu müssen), entspringt seiner bislang unaufgeklärten „condition humaine“.

Mit diesem Schritt verbindet sich der Name Ludwig Feuerbachs (dessen Todestag sich im September 1972 zum hundertsten Male gejährt hat). Ihm zufolge ist ein theologisches Verständnis von Theologie ein Selbstmißverständnis des Menschen. Die Wahrheit der Theologie wird in der Erkenntnis ihrer Unwahrheit offenbar, oder anders gesagt: ihre Wahrheit ist eine Wahrheit über den Menschen, nämlich daß er in der Unwahrheit lebt: in der Illusion, es gebe Gott. Erst durch die Zerstörung dieser Unwahrheit kann er in seine Wahrheit gelangen. Die Wahrheit der Theologie ist also die Anthropologie. Und Anthropologie ist zuerst ein Wort über die Unwahrheit des Menschen, um ihn in die Wahrheit seiner selbst zu führen.

„Der Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen ist: die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen.“<sup>16</sup>

Wie das geschieht, sei in knappstem Überblick anhand der *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* von 1843 gezeigt<sup>17</sup>. Danach ist es zunächst das Verdienst der spekulativen Philosophie (also Hegels), gezeigt zu haben, daß Gott nichts anderes ist als das Wesen der Vernunft selbst (6). Indem die Vernunft erkennt, daß *ihr* die Gottesprädikate eignen, wird, was im Theismus (widersprüchlicherweise) Objekt war, zum Subjekt (7). Gott wird, als eigenes Wesen, geleugnet, das Wesen dieses Wesens aber (= seine Eigenschaften) zeigt sich als das von Mensch und Natur: Der Pantheismus ist „die nackte Wahrheit des Theismus“ (14: 262).

Indes geschieht diese Leugnung der Theologie auf theologische Weise; das ist für Feuerbach der Selbstwiderspruch von Hegels Philosophie, in der „die Negation des Christentums mit dem Christentum selbst identifiziert“ werde (21: 277). Dieser Widerspruch zeigt sich vor allem darin, daß die gesuchte Versöhnung des sich entfremdeten Menschen einzig im Denken, als gedachte, erreicht wird. „Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits

<sup>16</sup> Sämtl. Werke (Bolin-Jodl), Stuttgart - Bad Cannstatt 1960 ff., VIII 28 f. (Vorlesung in Heidelberg 1948).

<sup>17</sup> SW II 245-320. Im Text wird der Paragraph angegeben, nötigenfalls, nach Doppelpunkt, dazu die Seitenzahl.

gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits gemacht“ (24: 282). Statt im Denken müssen Wirklichkeit und Wahrheit im Empfinden aufgesucht werden. (Insofern nennt Feuerbach die entworfene Philosophie „das zu Verstand gebrachte Herz“ – 34.) Wahr und göttlich ist, was keines Beiweises bedarf, und dies gilt nur vom Sinnlichen (38)<sup>18</sup>.

Nicht mehr ein abstraktes Vernunft-Ich, sondern der konkrete Mensch wird Subjekt solchen Denkens. So wird die Wahrheit Fleisch und Blut und derart erst Wahrheit (50–52). Fleisch und Blut aber ist der Mensch nicht als einzelner, sondern als Ich und Du. In dieser Differenz-Identität von Ich-Du hat das Denken nunmehr den wahrhaft absoluten Standpunkt gefunden (56).

Es hat damit jenen Standpunkt erreicht, von dem aus man die theologische Illusion nicht bloß zu zerstören, sondern auch genetisch zu erklären vermag. Sie ist der Wunsch- und Trosttraum der Einsamkeit. „Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du – ist Gott“ (60).

An die Stelle des geträumten Einen, zu dem der Einsame sich flüchtete, an die Stelle sodann des Monologs des einsamen Denkens tritt nun die Wirklichkeit des Dialogs zwischen Ich und Du (62), die Einheit des Menschen mit dem Menschen, darin sich das alte Mysterium der Trinität in Tat und Wahrheit erfüllt (63).

1.2 Hier ist nicht der Raum, diese Position detailliert zu erörtern. Gewiß ist Feuerbachs Illusionismus Voraussetzung, nicht Resultat seiner Philosophie; gewiß stellen psychologische Herleitungen (obendrein hypothetisch) keinen logischen und metaphysischen Einwand dar<sup>19</sup>. Doch sei jetzt nur eine Gegenfrage gestellt, und diese – Feuerbach entsprechend – „psychologisch“: Methodisches Grundprinzip seiner Deutung ist das Axiom, nicht das Niedere sei aus dem Höheren, sondern das Höhere aus dem Niederen zu erklären; denn das Höhere mache das Niedere überflüssig, könne es also gerade nicht erklären, während das Minus nach dem Plus verlange<sup>20</sup>. Was für ein Denken – so unsere Frage – steht hinter einem solchen Prinzip?

Feuerbach sagt es selbst: „Alles entsteht nur aus Not, Mangel, Bedürfnis“<sup>21</sup>. In der Tat, bilden Mangel und Not das Grundgesetz der

<sup>18</sup> Man darf Feuerbach indes auch nicht zu platt verstehen: „Wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick des Menschen“ (41: 304).

<sup>19</sup> Siehe *M. v. Gagern*, Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die „Neue“ Philosophie, München - Salzburg 1970, bes. 309 ff.

<sup>20</sup> SW IV 261; VIII 179.

<sup>21</sup> SW IV 261.

Wirklichkeit, dann regiert ausnahmslos Notwendigkeit. (Denn Freiheit ist immer Freigebigkeit<sup>22</sup>.) Überflüssiges („Kontingentes“ im Doppelsinn des Zufälligen und des Geglückten) gibt es dann nicht — und das Höhere, das vom Niederen her sich aufweisen ließe, wäre nie mehr als die Illusion dieses Höheren: Wunschtraum, Fata morgana.

Wieweit übrigens zeichnen gerade solche Illusionen nicht Feuerbachs eigene Schilderung des Ich-Du: daß es Gott *sei*?<sup>23</sup>

Hegel, den er kritisiert, bestimmt das Ich-Du-Ereignis in der Phänomenologie des Geistes nüchterner und entsprechend. Auch für ihn erscheint in der Erfahrungsgeschichte des zu sich kommenden Bewußtseins erst mit diesem Ereignis die Wahrheit der Religion: „Das veröhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen... ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen.“<sup>24</sup> Aber sie wissen sich eben als Gottes *Erscheinung*.

Und auf dies Weniger (das dennoch mehr besagt: nämlich zwar bloß Erscheinen, aber Erscheinen von Wirklichkeit — statt bloß deren Anschein), auf diese Schwebel will *hier* das Programmwort „Theologie als Anthropologie“ hinaus. Reden vom Menschen ist das Reden von Gott hiernach nicht im Sinn eines bewußt zu machenden (Selbst-)Mißverständnisses des Menschen, sondern im Gegenteil eben insofern, als es — seiner prekären Situation nur allzu bewußtes — Reden von *Gott* ist.

Das Gemeinte sei an einem derzeit häufiger zitierten Wort des Aquinaten verdeutlicht: Nimmt man „Sein“ im Sinn von wirklicher Existenz, „dann können wir Gottes Sein nicht wissen, sowenig wie sein Wesen“, sondern nur im Sinn sprachlicher Setzung. „Wir wissen nämlich, daß dieser unser Satz über Gott wahr ist, wenn wir sagen ‚Gott ist‘.“<sup>25</sup> Anders gesagt, wir gelangen nicht zu Gott selbst, sondern nur (dies allerdings — wie jetzt nicht zu beweisen — mit Recht) zu unserm Satz über ihn: also nur zu uns.

Sobald man diese Differenz vergäße und das gesagte Sein Gottes mit dem gemeinten (wirklichen) Sein identifizierte, hätte man die Erscheinung, das Bild, Gottes mit ihm selbst gleichgesetzt. Und das wäre nicht bloß ein einfacher Irrtum: Verwechseln wir ein Bild mit dem, den es vorstellt, dann kehrt sich die Bildfunktion gerade in ihr Gegenteil. Das Bild stellt ihn dann für uns nicht mehr vor und verstellt ihn

<sup>22</sup> W. Kern, in: MySal II 497.

<sup>23</sup> Selbst die „Anthropologie“ der „Zauberflöte“ geht nur so weit zu sagen: Ich und Du, „Weib und Mann / reichen an die Gottheit an“. — Es sei freilich nicht unterschlagen, daß später Feuerbach selbst erkennt und ausspricht, daß mit der Leugnung eines selbständigen (transzendenten) Gott-Subjekts auch die göttlichen Prädikate andere werden. Ich und Du oder auch die Menschheit als Gattung sind dann nicht mehr Gott, sondern gerade der Mensch. Sich hier nach den klassischen Gottesprädikaten (etwa Unsterblichkeit) zu sehnen bedeutete eben jenes religionsbildende Verfangensein in Illusionen, dem die Reife der Unterscheidung von „eingebildeten und vernünftigen Wünschen“ (VIII 350) noch fehlt.

<sup>24</sup> WW (JA) 2, 516. <sup>25</sup> Sth I 3, 4 ad 2.

sogar; denn es zeigt ihn nur, solange es als Bild erkannt wird. Indem es seine Transparenz und Transzendenz verliert, wird es zum Idol. Das Gottesbild ist (man könnte sagen: zum Bildgott) zum Götzenbild geworden. Bild hat sich ins Gegenbild verkehrt, Erscheinung in Widerschein, und Widerschein ist verdinglichter Anschein: undurchschaute Scheinbarkeit.

Für das hier angesprochene Bild: Wird die Ich-Du-Gemeinschaft nicht als Erscheinung (an)erkannt, wird sie zum scheinbaren, zum vorgeblichen Gott, d. h., sie wird *zugleich* Götze und Illusion. (Der Götze als solcher ist stets Illusion<sup>26</sup>.)

Für unsere Frage grundsätzlich: ob man von Gott so „objektiv“ („theologisch“) spricht wie Thomas in den *quinque viae* oder ob man eher „subjektiv“ („anthropologisch“) das Sinn- und Gottesverlangen des Menschen artikuliert, in beiden Fällen muß man ausdrücklich sagen, daß man von *uns* spricht – damit es wirklich Gott sei, von dem solches Reden dann schweigt – den es erschweigt<sup>27</sup>. (Darauf zielt das von traditioneller Position her oft als subjektiv mißverständene – und, aufgrund seiner Kontrovers-Situation, nicht selten auch selbst sich dahin mißverstehende – transzendentalphilosophische Reden von Mensch und Gott.)

Versuchen wir nun dies beredete Schweigen noch ein wenig zu klären. Damit kehrt die bisherige Fragerichtung sich um: anthropologische Theologie wird zu theologischer Anthropologie. Anders gesagt: aus dem Programm „Theologie als Anthropologie“ wird der Versuch einer Anthropologie als Theologie.

2 Auch dieser Entwurf ist nicht eindeutig. Wiederum stehen sich zwei Verständnismöglichkeiten gegenüber, widersprechen sich zwei mögliche Intentionen.

2.1 Reden vom Menschen als Reden von Gott – das kann integrierend gemeint sein: zum Menschen gehört der Gottesbezug – und stellt so zunächst einen Hinweis an die Humanwissenschaften dar.

Zu einer umfassenden Psychologie des Menschen gehört auch die Religionspsychologie, zu seiner Geschichte die seiner Religionen, zur Soziologie die Untersuchung religiöser Gemeinschaftsstrukturen und so fort. – Sodann: es gehört offenbar nicht nur beiläufig, sondern zentral dazu: „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk [und ein Einzelner] sich die Definition dessen gibt, was es [und er] für das Wahre hält.“

Das gilt unabhängig von allen weiteren Deutungen dieses Faktums.

<sup>26</sup> Und zwar doppelt: nicht nur hinsichtlich dessen, was er darzustellen vorgibt, sondern damit auch in sich selbst.

<sup>27</sup> M. Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, I 471. J.-P. Sartre: „Da wir nicht schweigen können, müssen wir mit der Sprache Schweigen hervorrufen“ (Situationen, Reinbek 1965, 199).

Auch wer darin nur unsern „längsten Irrtum“ sehen wollte<sup>28</sup>, müßte ihn als zentralen, entscheidenden Irrtum bezeichnen. Gewiß bestünde die Täuschung dann auch und vielleicht gerade darin, etwas für zentral zu halten, das es nicht ist (das vielleicht gar nicht ist)<sup>29</sup>; doch eben darum wäre diese Illusion nicht nebensächlich. Darum ist z. B. für Karl Marx trotz aller Vorbehalte „der Feuerbach“ das nicht zu umgehende „Purgatorium der Gegenwart“<sup>30</sup>; denn „die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“<sup>31</sup>.

Daß freilich dies Geschäft, für Deutschland jedenfalls, „im wesentlichen beendet sei“, wie Marx glaubte (ebd.), bezweifelt man heute bekanntlich auch unter Marxisten. Was die Vergangenheit angeht, so dürfte noch immer die „paläoanthropologische Regel“ überzeugen, die Max Müller einmal so formuliert hat: Faustkeil, Knochenmesser, Brandspuren dahingestellt: wo sich ein Kultplatz findet, haben wir unzweifelhaft den Menschen gefunden. – Und die Zukunft der Religion?

Bei dieser vielfach erörterten Frage bedarf es zuerst einer Unterscheidung. „Es könnte (wer kann es wissen; auch das Absurde darf vom Christen bedacht werden) sein, daß die Menschheit sich tatsächlich einmal biologisch zurückkreuzt auf die Stufe einer technisch intelligenten und selbstdomestizierten Australopithekusherde oder eines Insektenstaates ohne den Schmerz der Transzendenz, Geschichte und den Dialog mit Gott, also sich selbst durch kollektiven Selbstmord auslöscht, auch wenn sie biologisch noch weiterbestünde.“<sup>32</sup>

Könnte es aber auch sein, daß er weiterhin *Mensch* wäre – ohne Gottesbezug? Das wird hier verneint, ohne das Nein im Rahmen dieses Beitrags begründen zu können. Denn diese Begründung verlangte die Ausführung einer integralen Anthropologie, die hier nur „plakatiert“ wird; sie verlangte die detaillierte Rechtfertigung einer „Definition“, die das „animal rationale“ gemäßer als „gerufene Freiheit“ glaubt bestimmen zu sollen<sup>33</sup>; sie hätte das „Wesen“, oder wohl besser: die Bestimmung des Menschen<sup>34</sup> zu explizieren als „Gottesbeweis Mensch“<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, Werke (K. Schlechta), München 1955, II 963.

<sup>29</sup> Und ihre Gefährlichkeit läge nochmals darin, nun auch die aufklärende Kritik auf diese quantité négligeable zu fixieren und sie so von ihrer eigentlichen Arbeit abzuhalten. Hier setzt ja etwa Marx' Kritik an Feuerbachs Religionskritik ein.

<sup>30</sup> Werke (Lieber), Darmstadt 1962, I 109. (Vgl. jedoch H. M. Sass, Feuerbach statt Marx, in: International Review of Social History XII [1967], Part I, 108–119).

<sup>31</sup> Ebd. 488.

<sup>32</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 283 (Experiment Mensch).

<sup>33</sup> Siehe J. Splett, Der Mensch in seiner Freiheit, Mainz 1967.

<sup>34</sup> Vgl. H. Fabrenbach, Heidegger und das Problem einer „philosophischen“ Anthropologie, in: Durchblicke. Martin Heidegger z. 80. Geb., Frankfurt a. M. 1970, 97–131, 129 f.

<sup>35</sup> Vgl. W. Kern, Der Gottesbeweis Mensch, in: Glaubensbegründung heute, Graz 1970, 23–50.

Mit anderen Worten: Wie es schon der Titel dieser Reflexionen anzeigt, sind hier Möglichkeit und Recht eines philosophischen Redens von Mensch und Gott vorausgesetzt. Nicht also dessen Sinn und Gültigkeit überhaupt stehen zur Frage; wohl aber ist zu bedenken, wie solches Reden seinem Sinn gerecht wird.

Und dazu hier die These: Eine theologische Anthropologie als integrierendes Reden von Gott ist nur vorläufig möglich; und als reflektiertes Reden muß sie ihre Vorläufigkeit wissen und ausdrücklich machen.

Zum Menschen gehört der Gottesbezug: Wird das zunächst als Ergebnis anthropologischer Phänomenologie akzeptiert, dann verlangt der Befund nach seinem Begriff, das Phänomen beansprucht, verstanden zu werden. Dieses Verstehen besitzt seine eigene Dialektik und Stufen der Reflexion. Zuletzt indessen gelangt es – dies unsere These – vor eine *Alternative*: entweder exklusive Anthropologie (d. h., statt integrierend, anti-theologisch) oder Theologie.

2.2 In der Tat, es stellt sich die Frage, ob man den ersten Standpunkt (einer integrierenden Anthropologie)<sup>36</sup> festhalten kann, ohne von seiner Deutung als „Sammlung des Sinns“ (Paul Ricœur) zu einer Deutung des Argwohns fortschreiten (oder absteigen) zu müssen. Man muß es tatsächlich, weil man diesen Standpunkt nur gegen die Selbstinterpretation des religiösen Bewußtseins *behaupten* kann, ihn also dadurch behaupten muß, daß man dessen Vorstellung als Illusion entlarvt. – Entscheidet man sich zu einer positiven Deutung, dann muß man also diesen Standpunkt und damit das religiöse Bewußtsein als solches selbst, das man deuten will, übersteigen – nicht indem man es zurückläßt, sondern indem man dessen eigenen Selbstüberstieg nach- und mitvollzieht.

Die Wahrheit des Satzes „Zum Menschen gehört sein Gottesbezug“ ist entweder seine Entlarvung als (mag sein, unvermeidliche „perspektivische“) Täuschung oder die ihn „aufhebende“ Umkehrung in den Satz: Der Mensch gehört Gott. Das Programm „Anthropologie als Theologie“ führt, wenn es zuletzt auf Anthropologie abzielt, konsequent zu einer Theologie-ohne-Gott, konkret zu einer Anti-Theologie (mit der Zielutopie eines gänzlich beruhigt untheologischen Redens vom Menschen).

Es sei nicht bestritten, daß man sich lange (nicht nur ein kurzes Leben, sondern auch eine lange Kunst und Wissenschaft lang) im Vorläufigen aufhalten kann. Und vor allem „rettet“ den Menschen (wie auch die Menschlichkeit seiner Vernunft) nicht selten seine glückliche Inkonsequenz. Doch prinzipiell gilt: Ein Reden vom Menschen als

<sup>36</sup> *Verf.* entnimmt diesen Absatz seinem Buch: Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg i. Br. - München 1971, 316.

Reden von Gott bleibt kein Reden von Gott, wenn es nur um des Menschen willen von Gott spricht<sup>37</sup>. Von Gott spricht es letztlich nur dann, wenn es um Gottes willen von ihm spricht.

Heißt das nun – wie der Vorwurf lautet –, vom Menschen sei nicht mehr die Rede – weil er in einer solchen Konzeption nicht mehr der Rede wert sei?

Immerhin (davon gleich noch) ist er es, der redet und der damit, wie oben bedacht, immer auch schon von sich spricht. Der erste Gang unserer Überlegung mündete in die Forderung, diesen Sachverhalt nicht nur zu erkennen und anzuerkennen, sondern ihn um der Göttlichkeit Gottes willen bewußt in der Anstrengung der Aufmerksamkeit festzuhalten. Jetzt ist dasselbe festzuhalten wie dort: nämlich der abgründige Unterschied auf dem Grunde scheinbar paralleler Bezüge.

Zwar spricht man eigentlich nicht mehr von Gott, wenn man es letztlich nur des Menschen wegen tut; aber man kann durchaus um Gottes willen vom Menschen sprechen – ja kann es eigentlich *nur* so (und kann von hier aus dann sogar auch um des Menschen willen von Gott sprechen, aber eben erst von hier aus: also doch um Gottes willen).

Der Mensch gehört Gott. Das besagt ja: er gehört „irgendwo“ hin, es ist Raum für ihn; und wie er selbst ist auch die Rede von ihm nicht ungehörig, sondern durchaus am Platze. Gott gehört nicht nichts, sondern alles. Von allem aber, das wir kennen, ist einzig der Mensch es, der *weiß*, daß er und alles Gott gehört. Das aber heißt (und ist mehr als ein Wortspiel): er allein gehört *zu* Gott. Diese Zugehörigkeit macht es, daß der Mensch nicht einfach auf sich selbst hin de-finiert werden kann.

So stieß Feuerbach darauf, daß es nicht genügt, Gott auf den Menschen zurückzuführen; er mußte den Menschen seinerseits erklären: aus der materiellen Natur<sup>38</sup>. Mit anderen Worten: Ein atheistischer Humanismus wird sich früher oder später nach seiner Humanität fragen lassen müssen. Nicht nach der faktischen Humanität seiner Vertreter, die den Gläubigen häufig beschämt<sup>39</sup>, sondern nach deren Be-

<sup>37</sup> Siehe, als einen Titel für mehrere (vor allem sein großes Werk „Herrlichkeit“), *H. U. v. Balthasar*, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1965.

<sup>38</sup> 1843/44: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke“ (SW II 388). 1848: „Meine Lehre oder Anschauung faßt sich daher in die zwei Worte Natur und Mensch zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist . . . das ist und heißt bei mir nicht Gott – ein mystisches, unbestimmtes vieldeutiges Wort – sondern: Natur, ein klares sinnliches unzweideutiges Wort und Wesen“ (VIII 26). Vgl. den Titel der Auswahlgabe von *A. Schmidt*: *Anthropologischer Materialismus*, Frankfurt/M. - Wien 1967.

<sup>39</sup> Trotzdem scheint die Erinnerung nötig, daß 1. Christen nicht bloß Hexen verbrannt und Juden verfolgt haben und 2. die Absage an den Vater offenbar doch nicht ipso facto Brüderlichkeit garantiert.

gründung in seiner Theorie (mit den entsprechenden Rückwirkungen auf seine Praxis). Zwei Beispiele für das Gemeinte:

Ernst Bloch hat 1965 bemerkt, im Marxismus sei zwar „die Abschaffung des Zustandes, in dem es Mühselige und Beladene gibt“, thematisch geworden. „Dagegen die Abschaffung des Zustandes, in dem es Erniedrigte und Beleidigte gibt (was eine ganz andere, nicht ursächlich getrennte, aber doch andere Sphäre darstellt), diese Abschaffung ist nicht theoretisch vom Marxismus durchdacht worden.“<sup>40</sup> Wieweit kann sie es überhaupt in einem Materialismus (oder auch Idealismus), solange er wirklich Materialismus (oder auch Idealismus) bleibt?

Aus einer Diskussion Dorothee Sölles von 1969 ist bezüglich der Kinder von Auschwitz zu lesen, hier habe gegenüber ihrem atheistischen Ansatz „die alte Metaphysik, die ja Christus sogar in die Hölle schickte, um da den Leuten eine Chance zu geben, eine größere Gerechtigkeit gehabt in diesem mythischen Bild. Es ist für mich nicht erschwinglich. Ich kann mir darunter nichts vorstellen. Diese Kinder sind vergast. Punkt.“<sup>41</sup> Vorstellen kann sich hier freilich niemand etwas, bzw. jede Vorstellung würde im Nu zerpfückt. Aber wie kann ich „die Chance des ewigen Lebens“ für jeden Menschen, einen Grundsatz, den auch Frau Sölle „für einen für mich verbindlichen Satz halten [würde]“ (ebd.) und halten muß (da er im Grunde nur ein anderer Name für die „Würde“ des Menschen ist), wie kann ich diese Bestimmung denken ohne Transzendenz, ohne Gott?

Diese Frage meint mehr als eine „Schwierigkeit, die in einem innerweltlichen Ansatz nicht überwunden werden kann“ (ebd.). In eine Aporie gerät vor dem Leid auch und gerade der Theologe. „Wie kann ich denken?“ bedeutet hier: Sehe ich nicht im Gegenteil ein, daß es undenkbar, weil schlicht widersprüchlich, und darum unmöglich ist? Es geht also nicht um eine unüberwindliche Schwierigkeit, sondern um positiv eingesehene Unmöglichkeit<sup>42</sup>.

Sollte nicht umgekehrt der Sinn, die Würde des Menschen nur im Blick auf seine Transzendenz zu Gott gewährt werden können? Ja, *entspringt* sie nicht erstlich diesem Anruf zum Selbsterstiegen?

Davon wird noch die Rede sein müssen. Zunächst stoßen wir auf den gegengerichteten Einwand. – Wenn Gott in der Definition des Menschen dessen Würde nicht schmälert, sondern vielmehr trägt, schmälert dies nicht die Würde und Göttlichkeit Gottes? Wird damit nicht doch noch einmal Gott um des Menschen willen behauptet?

Daß alles menschliche Reden zweideutig bleibt (zugleich „gerecht

<sup>40</sup> Gespräch mit F. Vilmar, in: Über Ernst Bloch, Frankfurt a.M. 1968, 91.

<sup>41</sup> D. Sölle, Das Recht, ein anderer zu werden, Neuwied-Berlin 1971, 73.

<sup>42</sup> Nicht um eine aufgrund unserer Erkenntnisgrenzen unvollziehbare Synthese (unlösbares „Problem“ oder gar „Geheimnis“), sondern um eine durchaus vollziehbare und vollzogene Analyse („Widerspruch“ als „Lösung“ des Problems).

und sündig“ ist), sei zugestanden. Versteht sich die Frage indes prinzipiell, dann liegt ihr dasselbe Mißverständnis zugrunde wie dem humanistischen Atheismus, nämlich die Vorstellung einer Konkurrenz zwischen Gott und Geschöpf, als wäre nicht, wie bereits angesprochen, Freiheit desto größer, je freier sie macht, je freier sie gibt, und „absolute“ (wörtlich: losgelöste) Freiheit die, die gänzlich freigibt, schlechthin freigebig sich gibt (also, statt losgelöst zu sein, sich – frei, „gelöst“ – hineingibt)<sup>43</sup>.

Nichts anderes als dieses Geben anzunehmen versucht das Bekenntnis, das Gott *unseren* Gott nennt. Es nennt ihn so, weil er es sein will. Es rühmt ihn also als den, der er ist: für uns Gott des Menschen.

3 Im Rahmen unseres Themas sei dieses „In-Über“ von „göttlichem Gott“ und „Gott des Menschen“ ein Stück weit daraufhin bedacht, daß nach dem Gesagten Menschenrede – über den Menschen wie über Gott – als Gotteswort gesprochen und gehört werden muß. Dies nicht theologisch (im Sinn von „christlich-dogmatisch“), sondern durchaus (wie alles andere in diesen Reflexionen) philosophisch verstanden. Der hergehörige Fachterminus ist schon gefallen: „Erscheinung“.

3.1 Man könnte, ganz schlicht, etwa folgendermaßen argumentieren. Insofern ausnahmslos alles, was ist, von Gott erwirkt und erhalten wird, ist ohne Ausnahme alles, was ist, eine Weise, wie Gott erscheint<sup>44</sup>; also auch das menschliche Reden über Mensch und Gott<sup>45</sup>.

Indem aber, „was Gottes ist . . . in seinen Wirkungen uns manifestiert wird“<sup>46</sup>, wird es von Gott selber manifestiert; denn auch solches Offenbarwerden ist eine Wirkung, also von ihm erwirkt. Gott wird darum nie bloß faktisch manifest, und es ist klar – auch wenn es oft nicht anklingt –, daß Gott an seinen „Wirkungen“ nicht gleichsam passiv (gar „nolens volens“) erkannt wird; er selbst vielmehr zeigt sich in ihnen, er gibt sich zu erkennen. Was darum Max Scheler *gegen* die Metaphysik glaubt als religiösen Grundsatz formulieren zu müssen, gilt gerade auch metaphysisch: „Alles religiöse Wissen von Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber.“<sup>47</sup>

Ist aber, was uns auf Gott verweist, nicht bloßes Anzeichen seiner, sondern von ihm *als* Zeichen erwirkt, dann kann es – und damit haben

<sup>43</sup> Vgl. J. Splett, *Deus datus. Über Trans-Immanenz als Freiheitsverhältnis*, in: ThPh 47 (1972) 321–340.

<sup>44</sup> Traditionell gesprochen (um dem Mißverständnis zu begegnen, hier werde „wirkliche Schöpfung“ in „bloßes Symbol“ aufgelöst): Gott erhält seine Namen von seinen Wirkungen her (Thomas Sth I 13.1).

<sup>45</sup> Vgl. Sth I-II 79, 2: Der Akt der Sünde (wenngleich nicht die Sünde – Art. 1) ist von Gott.

<sup>46</sup> Sth I-II 93, 2 ad 1.

<sup>47</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Ges. Werke 5), Bern - München 1954, 143.

wir die zu erläuternde These erreicht – mit Recht, und nicht bloß bildlich<sup>48</sup>, als sein Wort bezeichnet werden.

Diese Erläuterung macht indessen zu wenig deutlich, daß menschliches Reden in einer besonderen, ausgezeichneten Weise Gottes Wort ist. Dazu bedarf es einer weiteren Überlegung.

An dem einen Erscheinungs-Geschehen ist (mindestens) dreierlei zu unterscheiden: 1. der (das) Erscheinende, 2. seine Erscheinung, 3. der, *dem* der (das) Erscheinende erscheint. Und hier haben wir anzusetzen. Unsere These lautet: Der Adressat ist nicht beiläufig, vielmehr läßt Erscheinung sich gar nicht denken, wenn nicht als Erscheinung *für* jemanden.

Das gilt gleichsam analytisch bezüglich des Zeichens als Anzeichens; denn ein Effekt wird eben dadurch zum Indiz, daß er *als* Zeichen aufgefaßt wird<sup>49</sup>. Ebenso aber gilt das Behauptete für das Zeichen als Wort. Daß ein Wort (d. h. ein intendiertes Zeichen) *jemanden* intendiert, gehört essentiell zu seinem Begriff (vielleicht ist das mitunter auch ob dieser Selbstverständlichkeit unausgesprochen geblieben<sup>50</sup>).

Dann aber erfüllt es seinen Begriff auch erst dadurch, daß es gehört wird. Zum Wort Gottes (hier, wie gesagt, philosophisch, als Schöpfer- und Schöpfungswort gemeint) gehört der geschöpfliche „Hörer des Wortes“. Seine Wirklichkeit findet das Gotteswort also erst im hörenden Hörer (wobei selbstverständlich, wie eben bedacht, dies Hören seinerseits von Gott erwirkt wird).

Der letzte Satz gilt jedoch in einem doppelten Sinn: einmal bezüglich jeden Wortes, das an den Hörer ergeht (biblisches Bild dafür ist die offizielle Benennung der Tiere durch Adam – Gen 2, 19), sodann aber bezüglich dieses Hörers selbst. Sofern in ihm erst Gottes Wort vollends zum Wort wird, ist er selber in wesentlich höherem Sinn Gottes Wort (Wort als nicht bloß Wort-Zeichen, sondern Wort als existierender Begriff, oder besser [weniger idealistisch]: als lebendige Antwort – Hölderlin sagt: Gespräch).

Personsein, Bewußtsein und Freiheit Gottes werden zwar auch in der untermenschlichen Schöpfung sichtbar, doch nicht für diese, sondern allein für Person und Bewußtsein. Sie werden also erst in diesem Sehen sichtbar und vollends durch es: d. h. *an* ihm. „Unmittelbar

<sup>48</sup> So meint Thomas (de ver. 4, 1), da er nicht bloß das körperliche Zeichen, den Laut, sondern auch dessen körperliche Ausführung („quia corporaliter expletur“) im Begriff des Wortes festhält.

<sup>49</sup> Natürlich „cum fundamento in re“, aufgrund nämlich eben seines Effektseins; anders gesagt: „an sich“ ist jede Wirkung *mögliches* Zeichen („verräterisch“); aber schon dies (nicht etwa erst, daß sie wirklich verrät) gilt nur im Hinblick auf jemanden, der hier erraten könnte.

<sup>50</sup> Gleichwohl hat sicher auch mitgespielt, daß man „Wort“ eher vom Anzeichen her zu denken versucht hat (wie ja auch den Menschen vom animal her) oder vom Monolog bloßen Erkennens her („verbum mentis“) – statt aus dem Interpersonal-

und in der Wurzel ist – Dasein [= Erscheinung] des Seins – das Bewußtsein.“<sup>51</sup>

Ist also, jenseits der untermenschlichen „Spuren“ (vestigia), der Mensch das „Bild“ (imago), d. h. *das* Wort des Schöpfers, und ist er dies als Bewußtsein und Freiheit, dann ist er es vollendet insofern, als er sich dieses Bildseins frei bewußt ist, es erkennt und anerkennt – und es sprechend bekennt.

In der Sprache der Bibel: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre“ im Mund des Psalmisten. So ist dessen Lied die wahre Ehre Gottes, und dies vollends dann, wenn es selbst diesen Sachverhalt ausspricht, Gott also nicht bloß als Macher der Sterne, sondern als den väterlichen Herrn des Menschen preist (siehe Ps 8).

Menschliches Reden von Mensch und Gott tritt in seine offene Wahrheit, sofern es als Gotteswort gesprochen und gehört wird<sup>52</sup>.

3.2 Allerdings (und dieser zweite Satz gehört unabtrennbar zum ersten) wird menschliches Reden einzig dann als Gottes Wort gesprochen und vernommen, wenn es als Menschenwort gesagt und gehört wird.

Zunächst ist das wiederum fast trivial. Wenn nur der Mensch mögliche Worte hören kann, dann müssen Worte, sollen sie vernommen werden können, menschlichen Ohren vernehmbar, sollen sie verstanden werden können, menschlich verstehbar: also Menschenworte sein – wer immer auch (auf welche Weise immer) sie artikuliert.

Nicht diesen *Sachverhalt* jedoch meint unser Satz in erster Linie, sondern dessen Bewußtsein. Also das Bewußtsein der Differenz, ohne welches das eben erwogene Bildsein des Menschen sich in den Gegenbild-Anspruch der Selbstvergötzung verlöre. – Es geht um die Erkenntnis und die Anerkenntnis der unabstreifbaren Perspektivität unserer selbst und unseres Redens. Und innerhalb dessen darum, daß die

---

geschehen von Gespräch. Daher klingen traditionelle Texte oft so, als gehe es um „Wirkungen“, an denen Gott erkannt wird (als verriete sich einer durch Spuren bzw. Symptome), statt daß man von Zeichen spricht, die jemand gibt – und in denen er sich gibt (Wort, Symbol).

<sup>51</sup> J. G. Fichte, SW (1834–1846), Nachdruck Berlin 1971, V 440 (Anweisung zum seligen Leben). Und dies gilt so (441 f.), „daß das Bewußtsein des Seins die einzig mögliche Form und Weise des Daseins des Seins, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Dasein des Seins“ ist. Nur im Selbstbewußtsein wird Erscheinung gewußt, nur hier weiß Erscheinung sich selbst: als Erscheinung. (Das genannte Hölderlin-Wort für die doppelte [„vertikal-horizontale“] Dialogizität dieses Wissens: „ein Gespräch wir“, steht in der Hymne „Friedensfeier“, siehe: „Kleine Stuttgarter Ausgabe“ [F. Beißner], II 143 u. III 430.)

<sup>52</sup> Vielleicht wäre auch in diesem Licht jenes Leibniz-Wort zu bedenken, das F. H. Jacobi der 2. Auflage seiner Spinoza-Schrift als Motto vorangestellt hat: „J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient“ (H. Scholz [Hrsg.], Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, Berlin 1916, 65 Anm.).

verlangte Anerkenntnis das Gegenteil jeder Art von Resignation ist, geschehe diese nun in protestierender Ohnmacht oder „demütig-ergeben“.

Resignation ist nämlich nicht denkbar ohne den Hintergrund jenes Absolutheitsanspruchs des Bedingten, von dem wir erkannt haben, daß er nicht etwa bloß verboten, sondern in sich selbst strikt widersprüchlich, also in Wahrheit un-möglich ist. – Gefordert ist also positive, bejahende „Annahme seiner selbst“<sup>53</sup>.

Das schließt freilich ein, es gebe hier etwas Positives, das man positiv annehmen könne. Und eben dies hat unsere These darlegen wollen, die unser so begrenztes Reden in seiner vielfachen Fragwürdigkeit gleichwohl als Gotteswort ansprach. Um es auf unsere Thema-Frage hin zu explizieren: Theologie kann – auch als *theologia negativa* – ebensowenig bloße Negativität besagen, wie dies bei einer offenen – oder auch negativen – Anthropologie der Fall ist.

Es gibt Konzeptionen negativer Theologie, wonach sie im Grunde wortgewordene Verzweiflung ist, oder vielmehr: verstummende Verzweiflung – ob der angeblich totalen Abwesenheit Gottes<sup>54</sup>. – Es gibt Entwürfe „negativer Anthropologie“, die (um von jenen abzusehen, die den Menschen überhaupt nicht in den Blick bekommen) nur die Unmenschlichkeit des Menschen artikulieren und so sich darin erschöpfen, im „Elend“ ihrer selbst als „kritischer Theorie“ die „Reproduktion gegenwärtiger Konstellationen“ zu bieten<sup>55</sup>: „gott-los ohne Hoffnung“ (Eph 2, 12)<sup>56</sup>.

Hier wird demgegenüber positive Negativität behauptet (beredtes Schweigen, hieß es zuvor). Hinsichtlich Gottes ließe sich das mit dem Hinweis der Cusaners verdeutlichen, daß Gott zwar unnenbar ist (genauer: weder nennbar noch unnenbar), aber dennoch die Namen,

<sup>53</sup> Vgl. R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960.

<sup>54</sup> Vgl. z. B. die Diskussion zwischen W. Kern und P. Knauer, in: ZKTh 39 (1971) 418–442.

<sup>55</sup> Zum Beispiel U. Sonnemann, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Hamburg 1969. – Siehe G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg i. Br. 1970, 104.

<sup>56</sup> Ähnlich übrigens Knauer, insofern nach ihm selbst, was er vom Alten Bund in bezug auf das Evangelium sagt, analog für die Philosophie hinsichtlich des Sinn- und Gabe-Charakters von Dasein und Welt gilt. Der Alte Bund konnte nach ihm nur das Unheil des Menschen aufdecken, während das Heil bloß verborgen mitgeteilt wurde. (Hermeneutische Fundamentaltheologie. Der Glaubenstraktat des Hugo von St. Viktor, in: H. Wolter [Hrsg.], *Testimonium Veritati* [Festschr. Bischof W. Kempf], Frankfurt a. M. 1971, 67–80, 70 f.) Er übernimmt die Allegorese Hugos von St. Viktor, wonach die beiden Testamente durch die zwei Kundschafter symbolisiert werden, die (Num 13, 23) eine große Traube an einer Stange zwischen sich tragen. Die Traube ist Christus (philosophisch: die Nähe Gottes). Der Vorangehende trägt das Heil (den Sinn) zwar mit, aber er sieht es nicht. – So hätte, biblisch geredet, Abraham nichts gesehen (Jo 8, 56)? Philosophisch: Heil(empfäng) wäre denkbar ohne Veränderung des Bewußtseins?

die wir ihm geben, mit mehr Wahrheit ihm zukommen als irgendwem sonst<sup>57</sup>. Namen, die aus erfahrener Begegnung stammen<sup>58</sup>.

In der Rede vom Menschen aber gründet die Zurückhaltung bezüglich eines jeden „Menschenbildes“ in der positiven Grunderfahrung seiner Selbsttranszendenz<sup>59</sup>. Der Mensch ist jener, der zur Freiheit, zur Wahrheit, zum Guten gerufen ist, ließe sich sagen. Und was sind diese? Darauf haben die Lehrer zu allen Zeiten und in den verschiedenen Kulturen mit Geschichten statt mit Definitionen geantwortet<sup>60</sup>. Weil eben diesem Selbstüberstieg Geschichte entspringt. Er ist nicht einfachhin das Strukturelement einer bestimmten „Natur“, sondern je neues Ereignis von Ruf und Folge<sup>61</sup>.

Wenn aber – nach einem schönen Wort Romano Guardinis<sup>62</sup> – „meine menschliche Person nichts ist als die Weise, wie ich von Gott gerufen bin und wie ich auf seinen Ruf antworten soll“, immer neu zu antworten habe, dann ist, eben von daher, nichts schon fertig, will sagen: erledigt und so abgetan, sondern dem Menschen und seinem Reden öffnet sich hier, was Karl Rahner die „absolute Zukunft“ genannt hat.

Dann gilt hinsichtlich des Redens von Gott: „Jedesmal, wenn die Menschheit ein Denksystem preisgibt, wähnt sie Gott zu verlieren . . . Doch Gott liegt niemals zurück, er findet sich nie unter dem, was man wegwirft. In welche Richtung wir auch gehen mögen, immer erhebt er sich vor uns.“<sup>63</sup> Und dann gilt dasselbe bezüglich des Menschen, selbst nochmals angesichts einer möglichen Aussicht wie der oben (S. 359 [Anm. 32]) von Rahner skizzierten.

Ist solch ein Begriff nun nicht doch – wie Hegel gegen Kant und Fichte argumentiert hat<sup>64</sup> – das Eingeständnis verzweifelnder Endlichkeit, indem vor dem Maß unendlicher Zukunft die beschränkte Gegenwart faktisch doch zur Unwahrheit wird? – Im Gegenteil. Absolut

<sup>57</sup> Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften (L. Gabriel – D. u. W. Dupré), Wien 1964–67, II 230–233 (De principio).

<sup>58</sup> Vgl. ebd. III 94 ff. (De visione Dei). F. Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 526–533 (z. Art. „Anthropomorphismus“ der Encyclopaedia Judaica).

<sup>59</sup> Vgl. M. Müller, Zur Problematik eines „christlichen Menschenbildes“. Fragmente aus einem „Traktat über die Freiheit“, in: K. Färber (Hrsg.), Krise der Kirche – Chance des Glaubens, Frankfurt a. M. 1968, 185–216; ders., Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung, Freiburg i. Br. – München 1971.

<sup>60</sup> Mit Geschichten, die, ob ausgesprochen oder nicht, in die Aufforderung an den Hörer mündeten: Geh und tu (auf andere: deine Weise) dasselbe. Vgl. J. Blank, Zum Problem „Ethischer Normen“ im NT, in: Concilium 3 (1967) 356–362.

<sup>61</sup> Vgl. A. Darlap-J. Splett, Geschichte und Geschichtlichkeit, in: SM II 290–304.

<sup>62</sup> R. Guardini, Der Herr, Würzburg 1950, 43 (1. Teil VII).

<sup>63</sup> H. de Lubac, Über die Wege Gottes, Freiburg i. Br. 1958, 169. – Zur absoluten Zukunft siehe K. Rahner, Schriften zur Theologie ab Bd. VI, z. B. IX, Einsiedeln 1970, 519–540.

<sup>64</sup> WW I 415 u. 419 ff.; VII 35.

heißt diese Zukunft ja nicht etwa deshalb, weil sie niemals wirklich würde, sondern eben darum, weil sie sich immer ereignet, immer und überall auf uns zukommt: stets schon und stets neu.

Annahme meiner selbst heißt Annahme dieses Ereignens. Sich selbst lernt der Mensch, indem er „Göttliches erleidet“<sup>65</sup>, und in solchem Widerfahrnis gibt ihm Gott stets auch „zu sagen, was er leidet“.

Mag das Wort „Gott“ dabei zuerst nur Prädikat sein („Denn es ist Gott, die Lieben zu erkennen“<sup>66</sup>). Aus dem Geschehen selbst heraus verwandelt sich das Sprechen: benennt es zunächst nur die Qualität eines Augenblicks, einer Stunde, so wird es bald von deren Herrn sprechen, dem sie die Qualität verdanken – und schließlich zu ihm<sup>67</sup>.

4 Damit überschreiten wir freilich unseren Rahmen. Wir gehen darum auch nicht weiter. Aber zum Abschluß sei dieser Überstieg selbst noch bedacht.

Annahme der Endlichkeit unseres Redens dürfe nicht Resignation sein, hat es geheißsen. Was ist diese Endlichkeit, was die Wahrheit des endlichen Redenden? Und, akzentuieren wir jenes Moment, um das es hier vor allem ging: Was ist sein Denken?

Ist Endlichkeit wesentlich Not, „rareté des choses“ (J.-P. Sartre), dann muß das Denken wesentlich ratio sein: Rechnen und Berechnen hinsichtlich Notdurft und Notwendigkeit. Mit einer klassischen Unterscheidung gesagt: Denken ist dann vor allem Verstand. Ihn darf man auf keinen Fall verlieren<sup>68</sup>, und eine „überschwengliche“ Vernunft (I. Kant) muß schleunigst zu Verstand gebracht werden. Das heißt konsequent – und jetzt ist nicht mehr das Bemühen Kants und des Deutschen Idealismus gemeint, Philosophie zu vollenden, sondern der heutige Versuch ihrer Beendung: Philosophie ist tunlichst in Wissenschaft (wenigstens Wissenschaftstheorie) zu überführen, in methodisches savoir pour prévoir pour pouvoir.

Philosophie ihrerseits sei hier einmal von außen bestimmt. Eine der zahlreichen „Volksmund“-Definitionen, die ein Philosoph im

<sup>65</sup> *Dionysios Areop.*, De Div. Nom. 2, 9: οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῶν (Migne PG 3, 648). – J. W. v. Goethe, Torquato Tasso V, 5 (Hamb. Ausg. 5, 166).

<sup>66</sup> Euripides, Helena 560. Siehe K. Kerényi, Die griechischen Götter, in: A. Schaefer (Hrsg.), Der Gottesgedanke im Abendland, Stuttgart 1964, 13–20. Neuerlich hat G. Hasenbützl seinen „Dialog mit Jean-Paul Sartre“ (Gott ohne Gott, Graz 1972) vor allem von hier aus geführt (203 ff.).

<sup>67</sup> Von ihm: vgl. die feinsinnige Schilderung der Emmaus-Episode – Lk 24, 13–35. Zu ihm: vgl. den Wechsel von dritter und zweiter Person in den Anthropo-theologien eines Augustinus (Confessiones) oder Anselm von Canterbury (Proslogion).

<sup>68</sup> Vgl. J. Pieper, Begeisterung und göttlicher Wahnsinn, Über den platonischen Dialog „Phaidros“, München 1962.

Lauf seiner Jahre zu hören bekommt, nennt Philosophie „die geistreiche Übersetzung des Unerklärlichen ins Unverständliche“. – Zweifellos seinerseits geistreich. Vielleicht aber (und das führt über die Erwidrerung des Kompliments hinaus) birgt dieser Satz mehr Geist, als er weiß?

Allerdings nämlich ist die Philosophie unverständlich: weil den Verstand übersteigend: vernünftig. Um es mit Hegel zu sagen: „Mystisch, d. h. spekulativ.“ „Für den Verstand zwar unbegreiflich, ein Geheimnis“, der Vernunft jedoch offenbar. So wird der Verstand, indem er in der Dialektik konsequent zu Grunde geht, in diesem seinem Grund in spekulative Philosophie „aufgehoben“<sup>69</sup>.

Verzichten wir jetzt auf eine Diskussion dieser Hegelschen Thesen. Sie seien einfach als „Anstoß“ geboten. Zur Verdeutlichung des Gemeinten soll statt dessen Martin Heidegger herangezogen werden mit seinen Hinweisen aus dem Bruchstück eines Feldweggesprächs über das Denken<sup>70</sup>.

Dieses Gespräch findet nicht eine Definition von Mensch und Denken. Doch läßt sich wohl als sein Ertrag formulieren: Der Mensch ist jener, der gerufen ist, das Ereignis zu denken, *daß es gibt*, was es gibt. Denken hat mit Andenken [„Anamnese“] zu tun, mit Andacht und schließlich mit Dank [„Eucharistia“]. (Vgl. auch das Bedeutungsfeld von „Aufmerksamkeit“. Undankbarkeit hingegen ist sets auch Gedankenlosigkeit und vice versa.)

Wäre dies eine mögliche Alternative zum „Rechnen“? Das soll nicht etwa besagen, vernehmende Vernunft sei der irrationale Widerpart des vorstellenden Verstandes. Im Gegenteil: während für einen sich normativ setzenden Verstand Vernunft bestenfalls als Luxus verständlich wird (die Skala reicht hier bekanntlich von „Spinnerei“ bis zum Vorwurf der Arbeitsscheu und des Versäumnisses menschlicher Verpflichtungen), braucht die Vernunft ihrerseits einen intakten Verstand<sup>71</sup>. Es

<sup>69</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Religion, Neudruck Hamburg 1966, II/II 69; WW (JA) 19, 72. Vgl. 7, 238: „Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres gibt als diese Puntualität des Selbstbewußtseins, die negiert wird und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich: als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit.“ Und sie begreifen ist spekulative Vernunft. Von einer anderen Seite her Goethe (und beziehen wir dies jetzt gerade auf unser Reden von Mensch und Gott): „Der Verständige findet fast alles lächerlich, der Vernünftige fast nichts“ (Hamb. Ausg. 12, 529 – Maximen und Reflexionen).

<sup>70</sup> M. Heidegger, Gelassenheit, Pfullingen 1960.

<sup>71</sup> Hegel etwa vollzieht seine Dynamisierung des Nicht-Widerspruchs-Satzes in lauter Sätzen, die ihrerseits selbstverständlich diesem Prinzip unterstehen. Vgl. sein Plädoyer für den „verwundersamsten“ Verstand in der Phänomenologie-Vorrede (WW II 33 f.). (Religiös gesprochen: des Herrn Sein heißt zu den Menschen gesandt [„Apo-stel“] werden.)

handelt sich also nicht um ein einfaches Entweder-Oder. Dennoch, in der Grundintention hat sich eine Umkehr vollzogen.

Nutzen, Notwendigkeit hätte solches Gedenken offenbar nicht. Doch wie, wenn eben deren Fehlen seinen Adel ausmache? „Der Edelmüt wäre das Wesen des Denkens und somit des Dankens. – Jenes Dankens, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf“ (66 f.).

Der Adel des Denkens: des Menschen wäre dann sein Beruf zu selbstvergessenem Dienst an dem, was sich zeigt. Alle Anstrengung des Begriffs hätte der selbstkritischen Auflösung des Unbegriffenen zu gelten – um des unterscheidenden Aufgangs des Unbegreiflichen willen<sup>72</sup>. Mit einem inzwischen genierlich gewordenen Wort nennen wir es: Geheimnis<sup>73</sup>.

Doch richten sich Anamnese und Dank zuletzt nicht auf ein Neutrum. Denken vollendet sich immer von neuem darin, daß es Ihm dankt.

<sup>72</sup> S. Weil, *Schwerkraft und Gnade*, München 1952, 230 f.: „Man sieht entweder den Staub auf der Fensterscheibe oder die Landschaft dahinter, niemals aber die Scheibe selbst. Das Abwischen des Staubes dient nur dazu, die Landschaft zu sehen. Die Vernunft soll ihre Tätigkeit nur ausüben, um zu den wahren Mysterien zu gelangen: zu den wahren Unbeweisbarkeiten, die das Wirkliche sind. Das Unbegriffene verbirgt das Unbegreifliche, und deshalb soll es beseitigt werden.“

<sup>73</sup> Nochmals *Ungaretti*: „Di questa poesia / mi resta / quel nulla / d'inesauribile segreto – Von diesem Gedicht [oder: diesem Gedanken] / bleibt mir / jenes Nichts / von unerschöpflichem Geheimnis“ (a. a. O. 24 f.). Wobei das „Nichts“ sich durch ein anderes Gedicht verdeutlicht (8 f.): „Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimabile nulla – Zwischen einer gepflückten Blume und der geschenkten / das unausdrückbare Nichts.“