

SPLETT, JÖRG, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*. Frankfurt am Main: Knecht 1996. 344 S.

Wie in seinen früheren Büchern geht es dem Autor auch diesmal in einer mittlerweile für ihn typischen Weise um das Fragen nach dem Menschen im Lichte religionsphilosophischer Perspektive.

Die drei Kapitel des ERSTEN TEILES, „Plädoyer“ überschrieben, wollen in Anlehnung an ein Wort Hegels die „Philosophie als Gottesdienst“ (12) verstanden wissen. Plädiert wird für ein konsequentes Denken, das vom Gegenstand des religiösen Glaubens nicht weg-, sondern zu ihm hinführt. Was heißt das überhaupt: „Über Religion nachdenken“? So fragt das *erste Kapitel*. Nach einer kurzen Geschichte der Religionsphilosophie werden einige von ihr angewandte Methoden erwo-gen. Als die angemessenste stellt sich dem Autor die phänomenologische dar (26), die im Sinne einer Wesensschau auch normative Elemente enthält. Denn „der Außenperspektive ist Religion ‚eigentlich‘ etwas anderes als Religion“ (28). Es geht also um ein das religiöse Subjekt und seine Intention stets mitberücksichtigendes Reflektieren über das, was den religiösen Vollzug ausmacht. Die Untersuchung wendet sich dann einer weitgehend als gelungen geltenden Definition von H. Schrödter zu: „Ein Mensch, der sich seiner radikalen Endlichkeit bewußt ist *und* deren radikaler Überwindung sicher ist, der ist religiös“ (33 f.). Doch S. legt überzeugend dar, daß diese Definition noch zu ichzentriert ist, um das „Wesen“ und die „Mitte“ (39) der Religion zu treffen. Er kommt zum Ergebnis: „Der Grundvollzug von Religion wäre demnach nicht Überwindung von Endlichkeit, weder Bitte darum, noch Danksagung dafür, sondern in Selbstvergessenheit die *Anbetung* des Göttlichen. Darin kämen mit Christen und Juden auch muslimische Mystiker überein“ (44). Ein anschließender (erster) „Exkurs“ stellt diese Sorge um die Ehre Gottes in Entsprechung zu dem urphilosophischen Bestreben, allein „der Wahrheit die Ehre“ zu geben (45 ff.).

Das *zweite Kapitel* wendet sich dem metaphysischen Fragen zu. Daß dieses, theologische Themen immer mitberührende, Fragen einmal vollkommen erlöschen könnte, ist wohl nicht zu vermuten. Dazu Kant: „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden“ (65). Mit Blondel gesprochen liegt diese Denkbemühung in dem „Glück“, „daß wir die Möglichkeit, ja die Verpflichtung haben, an den Grund der Religion zu rühren“ (85, so die Überschrift des Kapitels: 57). Angelpunkt ist wiederum die Wahrheit, und zwar nicht jede beliebige, sondern die letzte, mein Ich bindende und mein Leben tragende Wahrheit. Sie begegnet mit einem Anspruch, der auffordert, aber dabei zugleich frei läßt. „Insofern sind metaphysische Argumente tatsächlich stets eine Weise von Glaubensvollzug. ‚Glaube‘ hier freilich philosophisch verstanden: als eine verantwortliche Gesamtauslegung von Fakten, die als *Gesamtsicht* nie aus den Fakten allein als einzig sinnvolle, oder gar einzig mögliche Deutung ernötigt werden kann“ (71). Die Letztgültigkeit der Wahrheit und des in ihr sich zeigenden, unbedingt beanspruchenden Guten kann allerdings metaphysisch nur angemessen ausgelegt werden als Absolutheit auch im ontologischen Sinn (82). Dies ist der bleibend gültige Grundgedanke einer Ontotheologie und ihrer Gottesbeweise, wobei diese Argumente nie ein verfügbares Wissen, sondern nur eine „erinnernd wie erwartungsvoll“ (82) zu lebende Gewißheit entstehen lassen. Dem hier relevanten Wahrheitsthema ist auch der zweite Exkurs gewidmet über Lessings „Nathan“. Die kritische Frage des Autors richtet sich dabei besonders gegen den Betrugsgedanken der Ringparabel, der sowohl dem Gottesgedanken als auch einer auf Wahrheitsliebe gegründeten Menschlichkeit widerspricht.

Das *dritte Kapitel* nimmt seinen Ausgang von Kants postulatorischer Verknüpfung der Sittlichkeit mit dem Gottesglauben. Dazu kann auf den erstaunlichen Satz aus dem *Opus postumum* verwiesen werden: „Es ist ein Gott [,] denn es ist ein catg. Imperativ“ (97). Doch die Kantische Verknüpfung über den Gedanken einer göttlichen Garantie des Glückes für den Tugendhaften ist nach S. zu äußerlich. Vielmehr hätte die Auslegung direkt beim sittlich fordernden Guten selbst anzusetzen. Denn: „Der Anspruch, daß das Gute sein soll, begegnet uns in seinem einzigartigen Selbst-Gerechtfertigtsein als Gewissenserfahrung“ (105). Kant nennt dies das „Faktum der Vernunft“. Aber es geht



hierbei um eine höchste „Einsichtigkeit“, und sie wird durch das Wort von einem sich dem Begreifen sperrenden „Faktum“ nicht zum Ausdruck gebracht, sondern verdeckt (107). Die Meinung des Autors geht in die Richtung eines Wortes von Schelling, für den das Gewissen derjenige Punkt ist, „durch den der Himmel hereinscheint“, und der deshalb sagt: „Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird“ (107).

Im ZWEITEN TEIL werden fünf „Zeugen“ einer solchen religiös beanspruchenden Wahrheit vorgestellt, zunächst *Sokrates* (viertes Kapitel) in seiner Theorie und Praxis vereinigenden Wahrheitsliebe, die zugleich seine Frömmigkeit ausmacht. Danach richtet sich der Blick auf *Dante* (*fünftes Kapitel*), vor allem auf dessen in Anlehnung an Boethius konzipierte Gestalt der „Dame Philosophie“. Es werden die Größe aber auch die Problematik dieser die christliche Hinwendung zu Gott im Sinne einer erotischen Aufstiegsbewegung verstehenden Dichtung (Philosophie, Wahrheit, Beatrice spiegeln sich ineinander) herausgestellt. Der dritte Zeuge ist *J. H. Newman* (*sechstes Kapitel*). Ihm eröffnet sich der denkende Zugang zu Gott in der Gewissenserfahrung. Freilich will er keine direkte Identifizierung der Stimme des Gewissens mit Gott, denn das Gewissen kann auch irren. Doch gilt nach Newman zu Recht: „Der Ernst des erfahrenen Anspruchs, eines so persönlichen Gemeintseins, muß einem wirklichen Meinen entspringen“ (184). Das Gewissen ist somit immerhin „Echo“ der Stimme Gottes (185) und verweist deshalb, wenn auch gebrochen, auf ihn. Als vierter Zeuge kommt *H. U. von Balthasar* zur Darstellung (*siebentes Kapitel*). Passend zur Thematik wird dessen schon 1947 herausgebrachtes Wahrheitsbuch behandelt (1985 neu veröffentlicht als erster Band der „Theologik“, des dritten Teiles der fünfzehnbändigen Gesamtdogmatik). S. zeigt, wie Balthasar schon früh die Elemente der Freiheit, des Personalen und des (personalen) Geheimnisses dem Bereich der Wahrheit zugeordnet hat. In einem letzten Respekt vor dem Geheimnis der sich zeigenden Wahrheit kann Balthasar sagen: „Es ist ein Kennzeichen des wahren Erkennenden, daß er ein für alle Male beschließt, viele Dinge nicht wissen zu wollen und somit auch gar nicht zu wissen“ (202). Als letzter Zeuge wird *K. Rahner* angeführt (*achtes Kapitel*). Vor allem sein berühmter Satz vom Mystiker als dem Christen der Zukunft wird sorgfältig in den Kontext Rahnerscher Theologie und Spiritualität gestellt und damit der oft anzutreffenden einseitigen Verwendung zugunsten einer postkirchlichen Religiosität entwunden.

Der DRITTE TEIL behandelt drei Themen der christlichen Konkretisierung des Gottesbezuges unter dem allgemeinen Stichwort „Selbst-Mitteilung“, zunächst: „Das Ärgernis von Gottes Menschlichkeit“ (*neuntes Kapitel*). Gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus ist zuerst die biblische Lehre von der Heiligkeit Gottes bewußt zu machen. „Denn ‚heilig‘ meint – entgegen einem heute üblichen Verständnis – zunächst nicht moralische Vollkommenheit, sondern Selbstvorbehaltenheit, Unzugänglichkeit, Fremdheit, eben das Einzig- und Ganz-Anders-sein der Gottheit“ (248). Dieser Transzendenz Gottes ist nach S. auch die klassische Analogielehre nicht immer gerecht geworden, insofern sie nämlich, am Urbild/Abbild-Schema orientiert, prinzipiell Vergleichbares einander zuordnen will. Scotus hat den Kern solcher Analogie wohl zutreffend als Univozität charakterisiert (260). Doch es ginge darum, Nichtvergleichbares einander zuzuordnen. Denn: „‚Unsichtbares‘ ‚versichtbart‘ sich: es erscheint“. Analogie im eigentlichen Sinn wäre nicht Ähnlichkeit, sondern „Entsprechung“ (260), erfahrbar im personalen Bereich, als Erscheinen der Personen, als ihr Präsentsein in ihren Äußerungen, mit denen sie doch niemals ganz zusammenfallen. Doch die Frage stellt sich, ob im Blick auf das Erscheinen Gottes von einem einmaligen Erscheinen seiner in der Geschichte gesprochen werden kann. S. schließliche Antwort: „Wenn Sinn und Wahrheit menschlicher Geschichte sich als deren endgültige Wahrheit zeigen sollen ... dann muß solche Bestätigung als Wort *eines* Gottes in der Vielfalt und Vorläufigkeit seiner Worte und Interpretationsmöglichkeiten *ein* Wort, *eine* Offenbarung sein“ (270). Ausgehend von diesem ganz und gar christlichen Thema des Erscheinenden, im (recht verstandenen) Bild gegenwärtigen Gottes werden wir vom Autor im dritten Exkurs dazu ermutigt, heutigen Versuchen religiöser Kunst mit Interesse und Wohlwollen, wenn auch nicht ohne jeden Vorbehalt, zu begegnen.

Das *zehnte Kapitel* „sprachlos vor Leid und Schuld“ ist dem Theodizeeproblem ge-



widmet. Dualistische und monistische Lösungen, so wird gezeigt, sind gleichermaßen unbefriedigend. Die christliche Alternative ist das Schöpfungsmodell. In ihm bedingen sich gegenseitig endliche Freiheit, Gottunmittelbarkeit und Schöpfung aus dem Nichts. Nochmals taucht der Gedanke des vorangehenden Kapitels auf: „Indem jede Vorgegebenheit wegfällt, fällt auch die gemeinsame Dimension von Werker und Werk weg, aufgrund derer man hier wie sonst von Spuren, Handschrift und dergleichen reden könnte. Wenn Gott gestalt- und bildlos ist, kann es kein Abbild seiner geben und demzufolge auch keinen ‚objektiven‘ Maßstab für die ‚Ähnlichkeit‘ solcher Bilder“ (295 f.). Die überlegene Transzendenz Gottes ist auch an der geschöpflichen Eigenständigkeit festzumachen, wie S. gegen Leibniz zeigt, dessen Begriffe des „malum metaphysicum“ und der „besten aller möglichen Welten“ die geschaffene Welt in eine Art Notwendigkeitszusammenhang mit dem göttlichen Ursprung bringen. Eben ein solcher läßt Gott dann vor den unvermeidbaren Übeln ohnmächtig sein. Neueren theologischen Konzeptionen eines ohnmächtigen Gottes hält S. zu Recht vor, daß in ihnen der Gottesbegriff aufgelöst wird. Was nützt es dem Menschen (so Rahner in einem Gespräch mit Studenten, 299), wenn es Gott auch schlecht geht? Erlösend ist das Mitleiden Gottes nur, wenn Gott zugleich der absolut Mächtige bleibt. Boethius hat die Doppelfrage gestellt: „Wenn es Gott gibt, woher Übel und Böses? – Wenn es Gott nicht gibt, woher das Gute?“ (308). S. antwortet auf die erste Frage mit: „Ich weiß es nicht“ (308) und macht sich „anheischig, jeden konkreten Erklärungsversuch (nicht den Erklärer) des Zynismus zu überführen“ (310). Auf die zweite Frage antwortet er. „Ich weiß“, nämlich: „Ich weiß, daß im Ernst es ohne Gott kein Gutes gibt“ (309). Dieses „Wissen“ muß sich aber angesichts des ersten Nichtwissens in eine vertrauende Gewißheit verwandeln lassen und als solche sich bewähren.

Das *elfte Kapitel* hat die „Gnade“ zum Thema. Die gedanklichen Fäden werden nochmals aufgenommen. Das Gerufensein durch Gott ist Schöpfung aus dem Nichts. Cusanus: „Du sprichst in deinem Wort zu allen, die sind, und ruft ins Sein, die nicht sind ... Du sprichst zur Erde ... Und die Erde hört dich, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen“ (319). Das Angesprochenwerden durch das Gute ist Angesprochensein durch Gott und unbedingtes Gemeintsein durch ihn. Damit aber ist der Mensch erhoben und gewürdigt.“ Die Indienstnahme ist „Erwählung“ (322). Denn, mit Levinas zu sprechen: „Erwählung heißt: Einsetzung des Nicht-Austauschbaren“ (322). Der Mensch lebt aus dieser Zuwendung Gottes zu ihm. Denn hier hat er seine letzte Unverwechselbarkeit. Gottes Zuwendung ist dabei aber vollkommen frei und ungeschuldet. Zugleich ersehnt sie der Mensch aus ganzem Herzen. Macht dies die Gnade also notwendig im Sinne eines einklagbaren Rechtes? Nein, denn der Mensch ist wesentlich auf dasjenige ausgerichtet, was ihm ungeschuldet und frei gegeben wird. Schon im zwischenmenschlichen Bereich ist das deutlich erkennbar, und es erfüllt sich in der Gottesbeziehung. „*Notwendig* ist uns demnach die *freie* Zuwendung des Anderen. Das heißt, wir sind angewiesen auf Gnade“ (327). „Mir scheint dies so offenkundig, daß ich es nicht einmal ‚paradox‘ nennen möchte“ (331).

Es war nur möglich, einige wichtige Argumentationsbögen dieses ungemein reichhaltigen Buches nachzuzeichnen. Wer sich darauf einläßt, wird viel entdecken können an historischen und literarischen Bezügen und erlesenen Zitaten (alle, auch die beiläufigsten sind wie immer sorgfältig belegt). Das ist das Schöne an den Büchern von Splett: Sie sind Fundgruben und Lesebücher mit einem in alle Richtungen der Bildung verweisenden Material, und sie sind doch klar in der Aussage und ohne Schwankungen und verwirrende Zweideutigkeiten des Denkens. Wenn man einmal etwas nicht ganz versteht, dann findet man meist genau dieses ein paar Seiten weiter in anderen Worten, anderen Beispielen und Zitaten nochmals gesagt. So begegnet der Leser im Wechsel eigentlich immer dem Selben und Einem. Diese Ein-Deutigkeit in der Vielfalt und Weite der Bildung ist die reife Frucht des Denkens und Lebens des nun sechzigjährigen Frankfurter Philosophen, dem seine Schüler, Hörer und Leser stets Dank wissen.

J. SCHMIDT S. J.