

„Geist der Weisheit und der Offenbarung“

Zum philosophischen Denken im Licht christlichen Glaubens

VON JOSEF SCHMIDT S. J.

1. Die Liebe zur Weisheit und die Weisheit Gottes

„Philosophie“ bedeutet „Liebe zur Weisheit“. Die Liebe, der Eros, ist nach Platons „Symposion“ (203/4) ein Verlangen nach dem, was man nicht schon in Besitz hat. Ein Gott philosophiert nicht, denn er *ist* weise. Auch der Tor philosophiert nicht, denn er genügt sich selbst in seiner Beschränktheit. Nur wer sich seines Mangels bewußt ist und ihn somit im Blick auf das Vollendete schon überschritten hat, der hat Liebe zur Weisheit, denn die Weisheit „gehört zum Schönsten, und Eros ist die Liebe zum Schönen“ (204 b). Der sich läuternde Eros vermag bis zu einer Schau des „Schönen selbst“ (211d, e) aufzusteigen, zu einer Schau des „ἀεὶ ὄν“ (211 a), des ewig Seienden und in sich Vollkommenen, welches nicht mehr „in einem anderen“ ist, sondern „rein für sich und immer es selbst“ (211 a, b). Nach dem „Phaidros“ hat die Seele dieses „ὄν ὄντως“ (das wahrhaft Seiende, 247 e) einst geschaut und dann durch einen Sturz aus der Sphäre des Schauens vergessen. Aber die „Erinnerung“ macht die ursprüngliche Verbindung wieder lebendig. Und das plötzliche Aufgehen dieses höchsten Schönen und Guten in der Seele, nach vielleicht langer und mühsamer Reflexion,¹ das Gelingen des Weges der Weisheitsliebe, hat etwas Unverfügbares (Gnadenhaftes). Den Dialog „Phaidros“, den Sokrates mit seinem jungen Gesprächspartner, nach dem der Dialog benannt ist, an einem idyllischen Ort in einer sommerlichen Landschaft führt, diesen Dialog beendet Sokrates mit einem Gebet: „Lieber Pan und all die anderen Götter dieses Ortes, gebt mir, daß ich schön werde innerlich und daß mein Äußerliches diesem Inneren befreundet sei. Für reich möge mir der Weise (σοφός) gelten; an Gold aber soll mir eine Menge gehören, wie niemand als der Besonnene (σώφρων) sie tragen und mit sich führen kann. – Haben wir noch etwas anderes nötig? Denn mir genügt das Gebet.“ Darauf Phaidros: „Bete hierum auch für mich mit; denn Freunde haben gemeinsamen Besitz.“

„Weisheit“ ist auch in der Bibel ein wichtiger Begriff: „חָכְמָה“ (σοφία). Äußerungen über sie werden im AT vor allem König Salomo in den Mund gelegt: So sagt er: „Sie (die Weisheit) liebte und ersehnte ich von Jugend auf; ich suchte sie als Braut mir heimzuführen, und ich bin ein Verehrer ihrer Schönheit geworden“ (Weish 8, 2; zur Liebe zu ihr vgl. Sir 40, 20). Die Literatur zur „Weisheit“ ist innerhalb der Bibel ein eigenes Genus. Vor allem die Bücher „Sprüche“, „Prediger“, „Job“, „Jesus Sirach“ und „Weisheit“ gehö-

¹ Das Schöne wird „plötzlich“ (ἐξαίφνης) „erblickt“ (Symp. 210 e; vgl. 7. Brief 341 d).

ren dazu. In ihren älteren Textpartien ist kaum vom Bund, von der Erwählung des Volkes und seiner geschichtlichen Hoffnung die Rede (den großen Themen des AT-Glaubens), sondern von der Einsicht in eine göttlich vorgegebene Welt- und Lebensordnung, die Maßstab und Orientierung ist. Diese Literatur hat Israel mit den Kulturländern des damaligen Orients gemeinsam. Gemeinsam ist z. B. das zweifache Gesicht der Weisheit: Zum einen ist sie eine Fähigkeit des Menschen, zum anderen ausschließliches Eigentum Gottes oder der Götter, von ihm/ihnen wohl gehütet und dem Menschen nach Gnade mitgeteilt. Wie wird sie in der Bibel dargestellt? Sie bringt den Menschen zum rechten Urteil. Sie läßt ihn die Ordnung der Welt erkennen, nämlich das, was gut und nicht gut ist, was er soll und nicht soll. Sie ist „Erkenntnis“ (אֵתָהּ, γνῶσις) und „Einsicht“ (תְּבוּנָה, σύνεσις) (Spr 2, 6) oder Einsicht der Besonnenheit (σύνεσις φρονησεως, Sir 1, 4). Ihr Besitz ist für den Menschen kostbarer als Gold (Spr 3, 14). Sie ist zwar geschaffen, aber vor aller Zeit (Spr 8, 22–31). Sie ist „Hauch der Kraft Gottes“ (Weish 7, 25), „Abglanz des ewigen Lichtes“ (Weish 7, 26) und „Abbild seiner Güte“ (ebd.). Durch sie ist die Schöpfung in ihre Ordnung gebracht (Spr 8, 27–30). Nur wenn der Mensch an ihr Anteil hat, findet er das rechte Verhältnis zu Gott, und umgekehrt: denn „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang“ (Spr 9, 10), und ebenso findet er durch sie das rechte Verhältnis zu sich und zum Mitmenschen (Durch sie kommen die ἀρεταί, die Tugenden, in ihn: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit, Weish 8, 7). Der Mensch muß immer nach ihr streben (Weish 6, 12. 17; 7, 10; 8, 2; Sir 4, 12. 14; Spr 4, 6). Wer sie sucht, findet sie auch (Spr 8, 17). Ja, wer sie sucht und schließlich findet, der entdeckt, daß sie schon zu ihm gekommen ist und auf ihn gewartet hat. „Wer am frühen Morgen nach ihr ausschaut, braucht sich nicht abzumühen, denn er findet sie an seiner Tür sitzen“ (Weish 6, 14). Sie ist schon da und kommt doch von außen. Man mag an Aristoteles denken, nach dem der „νοῦς“, das Edelste und Innerste im Menschen, „wie durch eine Tür“ (θύραθεν) in ihn hineinkommt (de gen. an. 736 b 28). Die Weisheit lädt zum Gastmahl. Sie lädt ein, sich bei ihr zu nähren (Spr 9, 5). „Wie eine Mutter geht sie ihm (dem Menschen) entgegen, wie eine Gemahlin nimmt sie ihn auf“ (Sir 15, 2).

Der Mensch muß um die Weisheit bitten (Weish 8, 21; 9, 1–10). Das erinnert ihn daran, daß sie ursprüngliches Eigentum Gottes ist (Job 28, 12–28; Bar 3, 32) und dem Menschen überlegen. Dies deutlich zu machen und die Gefahr der Anmaßung zu bannen, ist die Botschaft der Propheten. „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken“ (Jes 55, 8). „Der Weise rühme sich nicht seiner Weisheit“ (Jer 9, 22). „Wehe denen, die in ihren eigenen Augen weise sind“ (Jes 5, 21). (Gegen Babel:) „Deine Weisheit und dein Wissen haben dich betrogen, daß du im Herzen dachtest: Ich und sonst nichts mehr“ (Jes 47, 10). Wahre Weisheit wird sich von der Weisheit Gottes in Frage stellen lassen. So wird sie über sich hinausgehoben und kommt so erst zur Erfüllung.

Gd 861



Dieser prophetische Zug ist bei Paulus aufgenommen und verstärkt. „Vernichten will ich die Weisheit der Weisen, und die Klugheit der Klugen beiseite schieben“ (1 Kor 1,19; Jes 29,14). Ein Gott, der sich so radikal auf die Seite seiner Geschöpfe stellt, daß er ihr Schicksal auf sich nimmt, sich von ihrer Sünde treffen läßt und deren Last zu tragen bereit ist, dieser sich in die Ohnmacht begebende Gott ist für die, welche auf „Wunder“ warten, d. h. auf ein machtvolles Erscheinen Gottes, ein „Ärgernis“, für die in griechischer „Weisheit“ Gebildeten, ist diese Vorstellung von einer Erniedrigung des Höchsten und Schönsten eine „Torheit“ (1 Kor 1,23). Doch in diesem Abstieg „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24) zu erkennen, diese Einsicht muß von Gott selbst her eröffnet werden. Man muß ihm diese Tat äußerster Liebe glauben und sich so diese Weisheit schenken lassen. Es ist die „geheimnisvolle, verborgen gehaltene Weisheit, die Gott vor aller Zeit zu unserer Verherrlichung vorausbestimmt hat“ und von der gilt: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gedungen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben“ (1 Kor 2,7-9). Diese neue, dem Menschen mitgeteilte Weisheit ist in besonderem Maße eine verdankte – in besonderem Maße –, denn daß die Weisheit Geschenk ist, das ist ihr überhaupt eigen. Und auch als radikal verdankte ist sie „Weisheit“, d. h. „Einsicht“ und „Erkenntnis“. Paulus bittet in diesem Sinne für seine Gemeinde: „Der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, möge euch den Geist der Weisheit und Offenbarung verleihen, damit ihr ihn recht erkennt“ (Eph 1,17 – Titel des Artikels). Und weiter heißt es: „Er (Gott) möge die Augen eures Herzens helllichtig machen, auf daß ihr einseht, zu was für einer Hoffnung ihr berufen seid“ (Eph 1,18). Denn: „Durch sie (seine Gnade) hat er uns mit aller (!) Weisheit und Einsicht reich beschenkt“ (Eph 1,8). Ebenso bittet der Apostel im Kolosserbrief: „Ihr möget erfüllt werden mit der klaren Erkenntnis seines Willens in aller geistgewirkten Weisheit und Einsicht“ (Kol 1,9). Denn „in ihm (Christus) sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen“ (Kol 2,3). Der Weisheit ist gleichsam ein neuer, umfassenderer Horizont geschenkt, und dieser macht sie nicht weniger, sondern mehr zur Weisheit, zur Einsicht, und damit kommunikabel. Denn wo nur der Wille zur Wahrheit vorhanden ist, kann sie sich mitteilen, als Einsicht der Einsicht.² Auch vermag der neue Weisheits-Horizont den bisherigen zu integrieren. So mahnt Paulus die Philipper: „Auf alles, was wahr, erhaben, gerecht und heilig, was lebenswürdig und in gutem Rufe ist, was immer es an Tugend (ἀρετή) gibt und was des Lobes würdig ist, darauf richtet euren Sinn (ταῦτα λογίζεσθε)“ (Phil 4,8).

² Zwar heißt es bei Jesus: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies vor Weisen und Klugen (σοφῶν καὶ συνετῶν) verborgen, Unmündigen aber geoffenbart hast“ (Luk 10,21; Mt 11,25). Aber die „σοφία“ hat durch alle ihre Kinder Recht bekommen“ (Luk 7,35; vgl. Mt 11,19).

2. Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie

Wenn die Botschaft des Evangeliums sich an alle Menschen richtet, dann ist eine Urteilsfähigkeit und Aufnahmebereitschaft in ihnen vorauszusetzen, die sie über alle kulturellen und religiösen Unterschiede hinaus als Menschen charakterisiert. Dieses Allgemeine und die Fähigkeit zum Allgemeinen wurde und wird „Vernunft“ genannt. Insofern ist erst mit der Vernunft der Raum für die universale Botschaft des Christentums geben. Daß ein Gott für alle Menschen der Gott für mich sein soll, daß ein sittliches Gebot für alle Menschen gilt, und weil es für alle Menschen gilt, ein Gebot von Gott ist, diese Zusammenhänge sind nur im Rahmen der Vernunft explizierbar. Zugleich ist in diesen Raum der Vernunft von einer rettenden Tat Gottes zu sprechen, von seiner Hinwendung zum Menschen, die dieser nur glaubend hinnehmen kann, deren Annahme aber im Selbstverständnis des Glaubenden sein Denken, seine Freiheit, seine Urteilsfähigkeit und Erkenntnis nicht einschränkt, sondern bereichert und auf ein tieferes Fundament stellt.³ Hier wird eine Zuordnung deutlich, die sich durch die abendländische Geistesgeschichte zieht als Verhältnis von Glaube und Vernunft, von Theologie und Philosophie.

Es ist bekannt, daß diese Geschichte sehr wechselvoll war. Ich will sie nicht im einzelnen nachzeichnen. Ein paar Stichworte müssen genügen. Auf der einen Seite steht da eine weitgehende Annäherung etwa bei Clemens von Alexandrien, Augustinus, Anselm, auf der anderen Seite die Entgegensetzung (Tertullian oder Luther). Für die scholastische Zuordnung sei nur an das Wort von der Philosophie als der „*ancilla theologiae*“ erinnert. Kant meinte, es bleibe dann noch die Frage, „ob diese (Magd) ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt“ (Der Streit der Fakultäten, Weischedel-Ausgabe VI, 291). Er selbst und der deutsche Idealismus haben sich klar zu ersterem entschieden, wobei für Kant die Theologie nur in den „Grenzen der bloßen Vernunft“ Geltung hat und in einer Umdeutung zentraler Dogmen der Christologie und Trinitätslehre (die ihrem weitgehenden Ausschluß gleichkommt), während Hegel und der späte Schelling eben diese Dogmen in ihrem genuinen Gehalt bewahren wollen und sogar als krönenden Abschluß ihrer Philosophie spekulativ entfalten. Auf die nachidealistische Philosophie mit ihren vielfach kritischen oder reduktionistischen Ansprüchen (man denke an Feuerbach und seine Nachfolger) hat die Theologie entsprechend heftig reagiert (als dialektische Theologie im evangelischen Raum, oder durch Abschottung in der katholischen Scholastik). Trotz mancher interessanter Ansätze im Bereich der Transzendentalphilosophie, Phänomenologie, Existenz- und Sprachphilosophie, auf die ich

³ Schon im AT wird das Gesetz gerühmt wegen seiner Einsichtigkeit vor den Völkern (Dt 4,6–8). Dem entspricht, daß Gott und sein Wort dem Menschen innerlich nahe sind (Dt 30,11–14).

nicht näher eingehen kann, ist das allgemeine geistige Klima heutzutage, mit wenigen Ausnahmen, sowohl im Bereich der akademischen Philosophie als auch in unserem Bildungsbewußtsein eher von gegenseitiger Skepsis, bzw. von einem mehr oder weniger toleranten Nebeneinander geprägt, das aber oft nichts anderes als Gleichgültigkeit ist.

In diese Situation ist die Enzyklika „Fides et Ratio“ (von Johannes Paul II., 1998) gesprochen. Sie ist von der Sorge bestimmt, daß die Theologie die Philosophie vernachlässigen könnte. Sie ist damit ein Eingeständnis der Angewiesenheit der Theologie auf die Philosophie für ihr besseres Selbstverständnis und als Ebene der Vermittlung ihrer Botschaft. Sie ist aber auch eine Einladung an die Philosophie, das Gespräch mit der Theologie zu suchen, sich von der Theologie auf Fragen und Themen aufmerksam machen zu lassen, um die eigene Weite zu bewahren und sich nicht zu verengen. Nicht daß sich die Philosophie von der Theologie die Themen vorgeben lassen muß. Aber, und dies ist ein guter Ausdruck, die Theologie kann ihr zu einer „Inspirationsquelle“ (Nr. 60) werden, ein Ausdruck, der ebenso treffend ist, wie er der behutsamen Diktion der Enzyklika entspricht, die nicht vereinnahmen will, sondern das Gespräch, den Austausch, die „Wechselwirkung“ (Kap. VI) zu befördern sucht. Eben dieses Anliegen möchte ich aufgreifen.

3. Philosophisch-theologische Themen

Der christliche Glaube enthält bestimmte Überzeugungen, die wahrheitsfähig sind, d. h., die wahr oder falsch sein können, die man also bestreiten, für die man aber auch Gründe anführen kann. Ich möchte an einigen Beispielen zeigen, daß diese Überzeugungen des Glaubens philosophisch ernst zu nehmen sind, wie sie auch in der Geschichte des Denkens ernst genommen wurden, d. h., ich möchte zeigen, daß sie diskursfähig sind und nicht ins Außerrationale abgeschoben werden müssen, ja, daß sie sogar für den philosophischen Diskurs eine belebende, auch kritisch bedeutsame Rolle spielen können, so daß er ohne diese Themen ärmer wäre. Bei der Auswahl der Themen lasse ich mich von „Fides et Ratio“ leiten. Dort heißt es: „Die heilige Schrift enthält sowohl in expliziter wie impliziter Form eine Reihe von Elementen, die uns zu einem Menschenbild und einer Weltansicht von beträchtlicher philosophischer Stärke gelangen lassen“ (Nr. 80). Die von der Enzyklika gegebenen Beispiele für eine „in der Bibel enthaltene ‚Philosophie‘“ (ebd.) sind: der Gottesgedanke: „Nur Gott ist der Absolute“ (ebd.), die Lehre vom Menschen als *imago dei* (ebd.) und die Frage nach dem Bösen (ebd.) oder nach dem Bösen und dem Leid (Nr. 76).

Ich möchte zeigen, daß es keine überholte Angelegenheit ist, sondern daß es sich lohnt, die genannten Themen aus dieser „in der Bibel enthaltenen Philosophie“, wie in „Fides et Ratio“ gesagt, in die philosophische Diskussion einzubringen, oder genauer gesagt: wieder einzubringen, denn sie sind

ja bereits Themen der Philosophie gewesen: die Themen „Gott“, die „Gott-
 ebenbildlichkeit des Menschen“ und das Theodizeeproblem.

3.1 *Der Gottesgedanke*

Die große dankbare Erinnerung in der Geschichte Israels ist die an eine Befreiung, die Befreiung aus dem „Sklavenhaus Ägypten“ (Ex 20,2). Verdankt wird sie dem Gott der Väter, also dem Gott, der auch früher schon wirksam war, dem Gott der Väter, auf den sich nun auch die Hoffnung für die Zukunft richtet. Denn wenn er wirklich zu befreien vermag, dann muß er die Geschichte überhaupt in der Hand halten und kann nicht selbst nur ein Faktor in ihr sein. Nur auf den Gott kann wirklich vertraut werden, der über die Geschichte und die Welt im ganzen Herr ist. Dieses Vertrauen hat sich besonders dann zu bewähren, wenn religiös begründete Sicherungsinstanzen wie das Reich oder das Königtum wegfallen, in einer Zeit also, in der sich andere politische Mächte als stärker erweisen und scheinbar auch deren Götter. Die Frage ist dann: Kann man an Gott noch glauben? Wenn ja, dann muß dieser aber mächtiger sein als all die anderen Mächte, die so gewaltig auftreten. Er muß überhaupt der sein, der alle Macht in den Händen hat. Nur er kann wirkliches Vertrauen verdienen. Aber er kann dieses Vertrauen dann auch einfordern. Er verdient dieses Vertrauen und kann es beanspruchen. Gerade in der politischen Schwäche der Exilszeit bricht bei Deuteropropheten (Jes 40–55) der entschiedenste Monotheismus durch. „Keinen Gott gibt es außer mir [...]. Darum wendet euch zu mir und laßt euch retten, all ihr Enden der Erde! Denn ich bin Gott, keiner sonst“ (Jes 45,21 f.). „Ich bin der Erste und der Letzte; außer mir gibt es keinen Gott [...]. Fürchtet euch nicht und seid nicht bange“ (Jes 44,6.8). Die „Götzen“ sind prinzipiell nicht vertrauenswürdig. Sie sind abhängig und somit nicht wirklich Gott (Jes 40,18 f.). Die scharfe Kritik an ihnen wird später vom Buch der Weisheit (13,10–19) wieder aufgenommen.

Es gibt offenbar so etwas wie eine Logik des Vertrauens. Ich kann auf dies oder jenes vertrauen, das ein Stück weit trägt, aber nie und nimmer letztlich tragen kann, weil es selbst abhängig ist. Doch kann ich überhaupt „letztlich“ vertrauen? Kann ich letztlich gelassen sein und mein Leben auf einem Vertrauen aufbauen, komme, was da wolle? Außerhalb des Vertrauens selbst ist diese Frage wohl nicht abschließend zu beantworten, sondern nur innerhalb seiner. Aber eines ist klar: Adressat eines solchen Vertrauens kann nur eine letzte, tragende Macht sein, welche die klassischen Gottesprädikate auf sich vereint. Letzte Geborgenheit kann nur der geben, der eben so ist, daß er sie geben kann. Von diesem gilt es zu reden, ihn gilt es zu bezeugen: „Ihr seid meine Zeugen (vor den anderen Völkern) spricht Jahwe, und meine Knechte, die ich erkoren habe, damit man erkennt und mir glaubt, und einsieht, daß ich es bin. Vor mir ward kein Gott gebildet, noch wird es nach mir einen geben“ (Jes 43,10 f.). Glaube und Erkenntnis widerstreiten

sich nicht. Eines ist Element des anderen. Es gibt ein glaubendes Erkennen wie ein erkennendes Glauben.⁴

Diesen Gott vertrauend zu erkennen, muß auch heißen, ihn als den absolut Gebietenden anzuerkennen. Das mich letztlich Bergende ist auch das, dem ich mich in keiner Hinsicht mehr entziehen kann, also das, was mich bindet, wie nichts sonst mich binden kann, und genau dies ist die Bindung im Gewissen. Bei Luther ist die Logik des Vertrauens die Erklärung zum ersten Gebot „Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht“ (Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986, 587). Dem absolut vertraut werden kann, der vermag auch absolut zu binden. Aber es gilt auch umgekehrt: Was mich letztlich bindet, kann nicht ein Faktor unter anderen sein. Ein solcher wäre mit Recht zu relativieren, weil er nur ein Relatives ist. Unbedingt gebieten kann nur das, bzw. der Unbedingte, und eben der ist der Adressat meines Vertrauens. Denn wenn ich ihm folge, bin ich in seinem Willen auch geborgen, weil von ihm bestätigt. Das erste Gebot ist deshalb das Gebot der Gebote: Gott Gott sein zu lassen und ihn nicht unter Bedingungen zu stellen. Man könnte sagen: Das Unbedingte im Gewissen als Unbedingtes anzuerkennen, und es in keiner Weise zu relativieren.

Im Vertrauen und im Gewissen weiß sich der Mensch in eine Letztperspektive gestellt, für die der monotheistische Gottesgedanke als adäquater Ausdruck erscheint. Eine solche Letztperspektive ist auch das Thema der Philosophie. Zu der Zeit, als in Israel der Glaube an den einen Gott immer deutlicher hervortritt (im 6. Jhdt. v. Chr.), wird in Griechenland der Schritt vom Mythos zum Logos vollzogen. Was ist der Grund, das Woher dieser Wirklichkeit, seine letzte und eigentliche „ἀρχή“? So wird gefragt. Aber nicht mehr in traditionsgebundenen mythischen Vorstellungen, sondern in einer allen Menschen zugänglichen Weise, eben vernünftig, soll diese Frage beantwortet werden. Dieser Suche nach dem Grund entspricht ein für jeden nachvollziehbares Begründen. Nur so kommt Einsicht zustande, und sie ist letzte Autorität. Die Vernunft ist autonom. Doch diese Autonomie wird von den Sophisten im Sinne einer Instrumentalisierbarkeit der Vernunft nach selbstgesetzten Zwecken mißverstanden – dies der Vorwurf von Sokrates und Platon. Autonom ist die Vernunft im Suchen nach Gründen, im freien Austausch von Argumenten. Doch innerhalb ihrer stößt sie auf ihr Gebundensein, auf eine letzte Unbeliebigkeit. Zu ihr führt das „γνώθι σεαυτόν“

⁴ Die große Formulierung des ersten Gebotes ist das „שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה“: „Höre Israel! Jahwe unser Gott ist der einzige (Jahwe). Du sollst Jahwe deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und mit all deiner Kraft“ (Deut 6,5). Herz (לב) wird in einigen Textzeugnissen der Septuaginta nicht mit „καρδιά“, sondern mit „διάνοια“, „Verstand“, übersetzt. Dies ist sachlich gerechtfertigt. Denn „לב“ heißt auch „Denken“, „Wissen“. Dem folgt das NT. Bei allen drei Synoptikern wird bei der Formulierung des ersten Gebotes durch Jesus zu „καρδιά“ „διάνοια“ hinzugefügt. Mit „Herz“ und „Verstand“ ist Gott zu lieben.

(erkenne dich selbst), die Mahnung von Delphi, von der Sokrates sich leiten läßt. Erst auf diesem Wege ist die Antwort auf die umfassende Begründungsfrage zu finden. Im „Phaidon“ (97–99) berichtet Sokrates, wie das Suchen nach Gründen ihn zunächst zu den Naturphilosophen führte, wie er deren Antworten aber als unangemessen empfand. Es wäre so, sagt er, wie wenn man die Frage, warum denn Sokrates hier im Gefängnis ausharre und nicht die Flucht ergreife, damit beantwortete, daß seine Muskeln und Beine in die und die Stellung gebracht seien. Die Frage nach dem Warum ist eigentlich die nach dem Ziel, dem Guten. Sie ist die übergeordnete, die mit der Frage nach den faktischen Bedingungen nicht verwechselt werden darf. In ihrer Perspektive ist dann auch der Gesamtkosmos zu betrachten.⁵ In der „Politeia“ mündet diese Sicht in die Lehre von der Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, 517 b), die als letzter Rechtfertigungsgrund unserer Werturteile auch im ontologischen Sinn Ursprung sein muß (τοῦ παντός ἀρχή). Sie ist das „ἀνυπόθετον“ (511 b), das Voraussetzungslose, das in jeder Hinsicht Unbedingte. Als solches bleibt sie der vollkommenen Objektivierbarkeit entzogen und ist insofern „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ (jenseits des Seins, 509 b). Nur im Gleichnis ist sie darstellbar als „Sonne“. Denn diese schenkt durch ihr Licht dem Auge das Sehen und bringt in der Welt des Sichtbaren „Werden und Wachstum“ (509 b) hervor. Die Sonne ist so das „ἀνάλογον“ des Guten (508 c), Abbild für den Ursprung des Seins und seiner Erkennbarkeit.

Für Platon ist Sokrates der Mensch, der sich von diesem Guten exemplarisch radikal bestimmen ließ und der eben darin auch die Geborgenheit durch die Macht dieses Guten erfuhr. „Für den guten Menschen gibt es kein Übel, weder im Leben noch im Tod“, dies hält Sokrates seinen Richtern entgegen (Apg. 41 c). Von der Gelassenheit, die aus dieser Gewißheit kommt, zeugt sein Tod, wie er im „Phaidon“ geschildert wird. Die Wahrheit des Guten und seine bergende Macht, sie werden nur dem zugänglich, der sich entschieden an diese Wahrheit bindet. Das ist selbst noch einmal eine philosophische Einsicht. „Der Tod des Sokrates liegt nicht außerhalb der Philosophie.“⁶

In der platonischen Philosophie, wie sie besonders durch Plotin erneuert wurde, konnten christliche Denker ihre Anliegen wiederfinden. Augustinus spricht sich deutlich für die Platoniker aus, nachdem er in „De civitate dei“ (VIII, 2ff.) einen kurzen Abriss der Philosophiegeschichte gegeben hat. „Niemand anderer ist uns so nahe gekommen wie er (Platon) und seine Schule“ (VIII, 5). Diese lehren: „den wahren Gott, den Urheber aller Dinge, den Offenbarer der Wahrheit, den Spender der Glückseligkeit“ (ebd.). Gott ist das höchste Gut (VIII, 8), und er ist zugleich das „Licht“ der Erkenntnis (VIII, 7). Die Platoniker sind sogar dem Begriff der Dreifaltigkeit nahegekommen, „wenigstens einigermaßen und durch Nebel hindurch“ (X, 29).

⁵ Aus diesem Grunde wird im „Phaidon“ (108–113) eine Kosmologie nach teleologischen Gesichtspunkten entwickelt, die auf den „Timaios“ vorausweist.

⁶ H. Krings, *Transzendente Logik*, München 1964, 341.

Doch auch der Unterschied ihnen gegenüber wird betont: „Die Fleischwerdung des unwandelbaren Gottessohnes, die uns erlöst, [...] wollt ihr nicht zugeben“ (ebd.). Warum eigentlich nicht? Die Platoniker besitzen doch den Gedanken der „Gnade“ (ebd.). Über ihn läßt Augustinus sie ein, doch auch für die Inkarnation offen zu sein, also für den Abstieg dessen, was sie die zweite Hypostase nennen („ $\nu\omicron\upsilon\zeta$ “), in diese Welt (ebd., X, 28). Diese philosophienahe Sicht Augustins blieb bis ins Mittelalter bestimmend. Anselm betont, daß er sich vor allem auf Augustinus stützt („Monologion“, prologus). Im Hochmittelalter, durch den Versuch der Integration des Aristotelismus und dann später durch den Nominalismus, wird der Glaube als theologisches Gegenüber der Philosophie immer mehr zu einem eigens autorisierten übernatürlichen Zugang zur Gotteserkenntnis, zu einem Zugang, welcher der Philosophie als bloß natürlicher Vernunft verschlossen sein soll.

Gegen eine solche exklusive Autorität (mit all den gesellschaftlichen und politischen Implikationen) wendet sich bekanntlich mehr und mehr das neuzeitliche Denken. Doch in der Wiederentdeckung einer autonomen Vernunft als letzter Instanz bei der Beurteilung aller Wahrheitsansprüche stößt die Vernunft mit Wucht auf die ihr eigene Letztperspektive, die auch gerade durch das kritische Bewußtsein neu eröffnet wird. Es ist kein Zufall, daß in der neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Hegel der Gottesgedanke als Ausdruck dieser Letztperspektive eine bedeutende Rolle spielt. In gewisser Weise ergibt sich eine ähnliche Situation wie damals in Griechenland. Mit der Entdeckung des auf sich gestellten Logos ist auch die Frage nach dem einen Grund und dem Letztverbindlichen dem Denken mit Nachdruck aufgegeben.

Für Descartes ist Gott der Garant all der Wahrheitserkenntnisse, die über die nur punktuelle Selbstgewißheit hinausgehen, und Gott ist zugleich die vollkommene Wahrheit, ohne welche die durch den Zweifel gebrochene Selbstgewißheit überhaupt nicht zu denken ist. Die Lehre von diesem göttlich Unbedingten findet sich bei Spinoza und Leibniz. In Kants Gegenposition gegen die rationalistische Metaphysik dieser Tradition verschwindet die Lehre vom Unbedingten keineswegs. Sie wird allerdings erkenntnistheoretisch differenziert. Für die theoretische Vernunft ist die Idee des Unbedingten höchstes Regulativ der Naturerkenntnis, und sie kann auf deren Ebene gar kein Erkenntnisgegenstand sein. In der praktischen Philosophie ist die Gewißheit des Unbedingten ein Faktum der Vernunft, das nicht weiter befragt wird. Im Zuge einer Auslegung dieser praktischen Gewißheit in einen Kontext ihrer Sinnhaftigkeit (so könnte man sagen) ergibt sich allerdings die Notwendigkeit, im Gottesgedanken das Unbedingte der theoretischen und der praktischen Vernunft zu einem (immerhin) unumgänglichen Postulat zu verbinden.

Fichte vereint ganz entschieden theoretische und praktische Philosophie. Das Sich-Erfassen des Ich in seinem tieferen Aus-sich-selbst-Sein, seiner

Unbedingtheit, ist zugleich das Erfassen dieser Unbedingtheit als Forderung, als unbedingtes Sollen, dem das faktische, immer begrenzte Ich unterworfen ist. Diese Unterwerfung klärt sich bei Fichte mehr und mehr als eine Unterwerfung unter das Unbedingte selbst, unter Gott, der im Menschen erscheint. Für Schelling zeigt sich das Absolute nicht nur im Ich, sondern ebenso in der Natur. Nach Hegel muß deshalb die Philosophie konsequent von der Idee des Absoluten ausgehen und Natur und Geist als dessen Manifestationen betrachten. Aber dies kann erst geschehen, wenn dieses Absolute in unserem Wissen als unsere Erkenntnis ermöglichend und von Stufe zu Stufe weitertreibend aufgewiesen ist.

In der Zeit nach Hegel verändert sich die Lehre vom Absoluten, verschwindet aber keineswegs. Bei Kierkegaard verschafft nur der Glaubenssprung Zugang zu ihm. Feuerbach übersetzt das Absolute in die Endlosigkeit des Gattungslebens. Für Marx ist es die letzte Zukunft des gesellschaftlichen Prozesses. Bei Schopenhauer wie bei Nietzsche ist das ontologisch Letzte ein blinder Lebenswille, der jedoch nach Schopenhauer im Verzicht überwunden, nach Nietzsche voll bejaht werden muß. Was ist das Letzte, das Letztgültige? Die Tradition, die Sprache, die Materie? Oder ist es unsinnig, überhaupt von einem Letzten zu sprechen? Bewegen wir uns immer nur im Vorläufigen? Aber ist dies dann letzte Gewißheit? Wie ist dieses Letzte, das sogar in seiner Bestreitung noch in Anspruch genommen werden muß, wie ist es auszulegen?

Der christliche Glaube enthält die Überzeugung: Das Letzte, Unbedingte ist Gott und nur er, als ursprüngliche, tragende und bindende Macht. Da sich dieser Glaube in metaphysischen Überzeugungen auslegt (die Frage ist nur, ob kritisch oder unkritisch), kann und soll er sich am philosophischen Diskurs beteiligen und sich in ihn einbringen. Entsprechend dem ersten Gebot vom Sinai: Gott Gott sein zu lassen, wird der Glaubende bestrebt sein, das sich unserem Geist aufdrängende Unbedingte als Unbedingtes zu denken, d. h. als Unbedingtes in jeder Hinsicht und es nicht zu verkürzen auf einen Entwurf oder eine subjektive Idee, eine Seelenkraft oder ähnliches. Die Geschichte des Denkens lehrt, daß dieses Bemühen auf den philosophischen Diskurs eine fruchtbare Wirkung hat, weil sich an dieses Thema Kernfragen der Philosophie knüpfen (Wahrheit, Ethik, Freiheit haben mit dem Unbedingten zu tun). Im großen Gespräch über die Zeiten hinweg, das die Geistesgeschichte ausmacht, wird der Glaubende seine Sichtweise einbringen, wie er sich auch selbst befragen lassen muß und, indem er sich erklärt, zur Präzision gezwungen wird. Wissenschaftstheoretisch mag man den Glauben zunächst als „Entdeckungszusammenhang“, wenn auch nicht sogleich als „Begründungszusammenhang“, gelten lassen. Einen solchen Entdeckungszusammenhang aber als unphilosophisch abzuweisen, wäre selbst unphilosophisch.

3.2 *Der Mensch als Bild Gottes*

Die Ausrichtung des Menschen auf Gott läßt Gott im Menschen sichtbar werden. Gott bildet sich in ihm ab. Der Mensch ist sein Bild. Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen dürfte in der Zeit des babylonischen Exils entstanden sein, in einer Umgebung des Götter- und Bildkultes. Gegen ihn gerichtet sagt die Bibel: Nicht in den Statuen erscheint Gott, sondern im Menschen, und hier allein bildet er sich ab. Im Menschen begegnen wir dem Heiligen. So wird das Verbot, Menschen zu töten (Gen 9,6), mit deren Gottebenbildlichkeit begründet.

Nach Augustinus ist diese Abbildhaftigkeit in dem begründet, was den Menschen zum Menschen macht, in seiner Geistigkeit. Der Mensch ist dazu befähigt und dazu aufgerufen, bei sich zu sein, zu sich zu kommen in der „Erinnerung“, der *memoria*, Platon sagt: „Anamnesis“. Hegel wird später darauf hinweisen, daß unser deutsches Wort „Erinnerung“ eben diesen Weg zu sich selbst, ins eigene Innere zum Ausdruck bringt.⁷ Das Beisichsein als Sich-Erkennen ist aber nach Augustinus nicht ohne den Bezug zu Gott zu denken. Denn hier weiß der Mensch sich gebunden an die höchste Wahrheit und Gutheit, und dies eben ist Gott („De libero arbitrio“ II). Diese Bindung läßt Gott in der Seele präsent sein, und Gott ist ihr sogar „innerlicher“, als sie „sich selbst innerlich“ ist („Confessiones“ III, 6, 11). Gott würdigt die Seele sogar, in ihr sein Innerstes abzubilden, nämlich sein dreifaltiges Wesen im Selbstbezug der Seele, in deren Differenzeinheit, dem erkennenden und wollenden Beisichsein. Anselm betet im ersten Kapitel seines „Proslogion“: „Ich bekenne, Herr, und sage Dank, daß du in mir dieses ‚Dein Bild‘ geschaffen hast, damit ich, Deiner mich erinnernd, Dich denke, Dich liebe.“ Im zweiten Kapitel legt er (ganz aus Augustinischem Geist) seinen Gottesbeweis dar, ausgehend von der Einsicht, daß das Denken innerhalb seiner auf ein unübersteigbar Letztes und Höchstes stößt: auf die Wahrheit Gottes.⁸

Descartes hat diese Bild-Lehre aufgenommen. In seinen „Meditationes“ heißt es: Da Gott mich geschaffen hat, „ist es ganz glaubhaft, daß ich gewissermaßen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen bin, und daß dieses Gleichnis, in dem die Idee Gottes steckt, von mir durch dieselbe Fähigkeit erfaßt wird, durch die ich mich selbst erfasse. D. h., indem ich mein Augenmerk auf mich selbst richte, sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von einem anderen abhängiges Wesen bin, ein Wesen, das nach Größerem und Größerem oder nach Besserem ohne Ende strebt, sondern zugleich

⁷ Z. B. Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, 507, 563 f.

⁸ Für Thomas ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen darin begründet, daß er eine „aptitudo naturalis“ hat „ad intelligendum et amandum deum“. Sie ist „communis omnibus hominibus“, kennzeichnet also den Menschen als solchen (S.th. I, 93, 4 resp.). Nach Meister Eckhart gehören die Vernunftfähigkeit des Menschen und seine Gottebenbildlichkeit zusammen (Pred. 69).

auch, daß der, von dem ich abhängе, dieses Größere nicht nur endlos fortschreitend und als bloße Möglichkeit, sondern wirklich unendlich in sich befaßt“ (Med III, 38). Wie Descartes vorher darlegte, geht der Begriff des „Unendlichen“ dem des „Endlichen“ (als das ich mich erfasse und in meinem Zweifel erkenne) voraus (III, 24). Die Ausrichtung auf Gott läßt ihn in mir sichtbar werden. Damit verbindet sich auch ein Anspruch: Je entschiedener diese Ausrichtung ist, desto klarer ist auch das Bild, und desto mehr ist der Mensch das, was er ist.

Auch Fichte ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Das Ich der frühen Wissenschaftslehre (WL 1794) präzisiert Fichte später dahingehend, daß es nicht einfach mit dem Absoluten identifiziert werden kann, vielmehr Erscheinung des Absoluten ist und dies mehr und mehr werden soll. Dieses Sollen konstituiert das Ich. Indem es sich auf das schlechthin Unbedingte ausrichtet, ist es dessen Repräsentant und dessen Erscheinung, sein „Bild“ also, und das Absolute ist in ihm gegenwärtig.⁹ So ist die „Freiheit“ „Bild des Absoluten“ (WL 1805, Meiner-Ausgabe, 149). Das „Soll“ ist das „Gesetz“, unter dem die Freiheit steht. Es „erschafft“ ein „freies Ich“ (150). „Die Freiheit bildet sich als Bild des Absoluten“ (152). Das Absolute ist im Bild gegenwärtig durch das „sich selbst Bilden(s) des Bildes“ (150), „damit Freiheit sei“, „als Bild Gottes“ (151).

Das höchste Um-seiner-selbst-Willen erscheint in der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen. Wie sich diese der Erfahrung aufdrängt, beschreibt Fichte mit den Worten Schellings aus dessen Naturrechts-Schrift (1795, § 13): „Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht mehr Natur sein. Schauernd stehe ich still. Hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen, ich darf nicht weiter“ (System der Sittenlehre, 1798, Werke, ed. I. H. Fichte, IV, 225). Aber nur der absolute Selbstzweck Gottes macht diese Erkenntnis möglich: „Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme, letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewußtsein hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewußtsein, als Objekt, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck“ (ebd. 256).

In der „Sittenlehre“ von 1812 verknüpft Fichte dann die Bildlehre der Wissenschaftslehren (von 1804 und 1805) mit dieser Erfahrung, von der gilt: „Der Sittliche will die Sittlichkeit aller“ (Werke XI, 81). Der einzelne soll mehr und mehr das Bild werden, das er ist (80). Vollendet ist dieser Weg erst, wenn „alles individuelle Bild erschienen und herausgetreten ist in einem gemeinsam anschaulichen Leben“ (ebd.). Das ist dann die Erscheinung des „absoluten Bildes“ (ebd.), die „Welt“ als „Gottes Bild“ (117). In der „Rechtslehre“ (1812) macht Fichte sich den Einwand, ob sich der Mensch

⁹ Auch Schelling ist dieser Gedanke nicht fremd: „Wenn wir daher Gott als das Urbild bestimmen, so ist die Vernunft das dem Urbild Gleiche, das eigentlich Urbildliche im Gegenbild“ (Werke, ed. K. F. A. Schelling, I, 6, 207).

nicht der Anerkennung gegenseitiger Rechte entziehen könnte, indem er sagt: „Wir wollen nun aber uns untereinander fressen und aufreiben; daß wir darüber alle zugrunde gehen werden, mag wohl wahr sein; aber was geht das dich an? Wem überhaupt verschlägt es etwas, ob ein solches Geschlecht, wie wir sind, da sei oder nicht? [...] Gründlich kann ihm darauf nur so geantwortet werden: Ihr sollt aber da sein, erhalten werden, weil es schlechthin kommen soll zur Sittlichkeit; zur Realisation des göttlichen Bildes“ (Werke X, 541; vgl. 500f.).

Nach Paulus erfüllt sich die Gottebenbildlichkeit in der Gleichförmigkeit mit dem vollkommenen Bild Gottes, der vollkommenen Präsenz Gottes im Menschen: mit Christus (Röm 8,29; 2 Kor 3,18). Sogar hierauf sind bei Fichte Hinweise zu finden, wenn er etwa vom „absoluten Bild“ als dem „ewigen Wort“ spricht (Werke XI, 117), wobei wir nur „Bild des Bildes“ sind (81). Aber auch abgesehen von dieser in die Christologie ausziehbaren Linie zeigt Fichte, daß die theologische Bildlehre nicht nur mit Mitteln der Transzendentalphilosophie rekonstruierbar ist, sondern daß sie (wie ich meine ohne Substanzverlust) als philosophische Position vertreten werden kann, ohne Substanzverlust freilich nur, wenn man mit dem späten Fichte das Absolute als das strikt Absolute anerkennt, ohne es zu verkürzen, also ohne es auf das Ich zu reduzieren oder es zu dessen Entwurf oder Konstrukt zu machen, d. h. nur, wenn man das Unbedingte als unbedingt in jeder Hinsicht gelten läßt. Doch mit diesem Gedanken des Absoluten als unbedingt fordernder und unbedingt bergender Macht stellt sich das schwerwiegende Problem der Theodizee.

3.3 Theodizee

Das Theodizeeproblem, also die Frage nach der Vereinbarkeit des guten Gottes mit dem in der Welt antreffbaren Übel, dem Leid und dem Bösen, ist keineswegs erst ein christliches oder überhaupt religiöses Problem. Es ist bereits ein philosophisches Problem. Gegen die mythischen Traditionen mit ihren Geschichten von Göttern, die streiten und betrügen oder den Menschen verblenden, stellt Platon seine Lehre: „ἀγαθὸς ὁ θεός“ (Gott ist gut, *Politeia* 379 b). Die letzte Ursprungsmacht ist reine Gutheit, entsprechend der „Idee des Guten“ als „Anfang des Alls“. Damit aber stellt sich die Frage nach dem Woher des „κακόν“, des Übels. Das physische Übel mag durch die Materialität der Welt noch in etwa seine Erklärung finden. Aber was ist mit dem Bösen? Platons Antwort ist eigentümlich widersprüchlich: Es ist schuldhaft (Die falsche Wahl, *Politeia* 617 e), aber auch durch Irrtum (*Menon* 77a ff.) oder durch einen vorweltlichen Sturz (*Phaidros*, 248) zustande gekommen, einen Sturz, der aber selbst wieder als Schicksal oder eigenes Verschulden gedeutet werden kann. Es zeichnet sich hier eine Unlösbarkeit ab, die diesem Problem wohl immer anhaften wird. Das Gute muß in letzter Reinheit gedacht werden, sonst könnte es nicht unbedingt

gebieten, und es kann sich auch nicht lediglich der Setzung durch den Menschen verdanken, sondern muß eigene Ursprungsmacht sein. Aber genau dann entsteht das Problem der Theodizee. Epikur stellt später gegen die Theodizeeversuche der Stoiker die Einheit von Macht und Gutheit bei Gott in Frage (vgl. Lactanz PL 7, 121) und spricht damit indirekt die Empfehlung aus, diesen Gedanken aufzugeben. Das aber ist für Platon und alle, die ihm folgen, nicht möglich. Denn wer dem Guten folgt, wird sich auch von seiner Macht geborgen wissen. Dem Guten folgen heißt, seine Identität, sein Heilsein auf diesem Wege bewahrt wissen. „So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er nun in Armut leben oder in Krankheit oder was sonst für ein Übel gehalten wird, daß ihm ja auch dieses zu etwas Gutem ausschlagen werde im Leben oder nach dem Tode. Denn nie wird der von den Göttern vernachlässigt, der sich bemüht, gerecht zu werden und, indem er die Tugend übt, und, soweit es dem Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu werden (ὁμοιοῦσθαι θεῷ)“ (Politeia 613 a).

In der Neuzeit ist Leibniz der Vertreter einer umfassenden philosophischen Theodizee. Von ihm stammt auch der Begriff. Dem guten Gott ist nur die Erschaffung einer guten, ja nur der bestmöglichen Welt angemessen. Das Übel in ihr kann in der Vorsehung Gottes nur Mittel sein, um die Vollendung dieser Welt herbeizuführen. Die Argumente, die Leibniz anführt, sind zum großen Teil bereits in den Theodizeen der Stoiker entwickelt worden. Das Übel sei nötig zur Kontrasterfahrung, als Strafe, zur Erziehung, und das Böse sei mit der Möglichkeit der freien Wahl gegeben und insofern einkalkuliert. 1791 erscheint Kants kleine Schrift: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“. Kant meint vor allem die Theodizeeversuche von Leibniz und seinen Schülern. Die Argumente Kants sind weitgehend überzeugend. Das Böse kann niemals, auch von Gott nicht, in berechtigter Weise als Mittel eingesetzt werden. Die Tatsache des Bösen ergibt keinen durchschaubaren Sinn, und was das Leiden betrifft, so kann ein solcher nie allgemein und für jeden Fall behauptet werden. Auch wenn man hier den Leibnizschen Argumenten ein Stück weit zu folgen bereit ist – es gibt immer Gegenbeispiele, wo seine Argumente nicht greifen. Die Rechnung kann also nie aufgehen. Aber, und das ist erstaunlich, für Kant ist damit die Theodizeefrage keineswegs erledigt. Zwar ist es uns unmöglich, aus der Welt die Endabsicht Gottes zu begreifen. Aber weil das Sich-Stützen auf seine Absicht, die Welt zu einem guten Ende zu führen, ein Bestandteil unseres moralischen Bewußtseins ist, können wir uns diese Absicht von ihm sagen lassen. An einer Theodizee ist nach Kant also festzuhalten, „wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf eins hinausläuft), wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündeten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische Theodizee nennen“ (Wei-

schedel VI, 116). Eine solche Theodizee findet Kant im Buch Job. Job ergibt sich der Weisheit Gottes, auch wenn er auf seine Fragen keine Antwort erhält. Es geht nur darum, an Gott festzuhalten. In einer Theologieprüfung vor einem „Oberkonsistorium“ wäre Job durchgefallen (119). Doch die Vernunft gibt ihm recht. Zu dieser Lösung Kants ist kaum etwas hinzuzufügen. Das Problem findet eine Antwort und bleibt offen: Die Antwort besteht im Vertrauen auf die Macht des Guten. Das Problem, das durch diese Antwort erzeugt wird, findet keine befriedigende Lösung. Nur: Diese Offenheit auszuhalten ist weniger schlimm, als das Problem zusammen mit der Macht des Guten zu beseitigen.

Hat das Gute, dem wir folgen sollen, Macht? Oder folgen wir einer ohnmächtigen Idee? Aber was heißt dann, daß wir ihr folgen sollen, unbedingt, und nur auf diesem Wege unsere Identität bewahren, biblisch: unser Heilsein finden können?¹⁰ Das Theodizeeproblem ist also durchaus ein Problem der Philosophie. Vor der schmerzlichen philosophischen Frage, wie an der Macht des Guten festgehalten werden kann angesichts seiner so offensichtlich scheinenden Ohnmacht, wird die christliche Antwort, nach der das Gute seine göttliche Macht in der Ohnmacht des Kreuzes durchhält und so erweist, daß auch hier seine Macht nicht zu Ende ist, diese Antwort wird für einen denkenden und suchenden Menschen eines ersthaften Nachdenkens durchaus wert sein.¹¹

4. Weisheit als Einheit von Theorie und Praxis, von Glaube und Vernunft

Im letzten Kapitel von „Fides et ratio“ ermahnt der Papst die Philosophie, sie möge „vor allem ihre Weisheitsdimension wiederentdecken, die in der Suche nach dem letzten und umfassenden Sinn des Lebens besteht“ (Nr. 81). Der Sinn des Lebens, das ist nur ein anderer Ausdruck für „die Bestimmung des Menschen“ (so der Titel der Schrift Fichtes von 1800). Im „System der Sittenlehre“ von 1812 faßt Fichte den Grundgedanken dieser Schrift in die Worte: „Das Ich soll wollen nach dem vorausgesetzten Begriffe [d. h. dem unbedingten Anspruch]. Dieses Soll ist das innere Wesen,

¹⁰ Ein schönes Zeugnis vom Vertrauen auf die Macht des Göttlichen ist das Gedicht, das Dietrich Bonhoeffer zum Jahreswechsel 1944/45 für seine Familie aus dem Gefängnis schrieb, dessen letzte Strophe lautet: „Von guten Mächten wunderbar geborgen / erwarten wir getrost, was kommen mag / Gott ist bei uns am Abend und am Morgen / und ganz gewiß an jedem neuen Tag“. Konsequenz seinem Gewissen folgend, erfährt er auch die Macht des Guten. Eine ähnliche Geisteshaltung ist zu finden in den Gefängnisaufzeichnungen von Pater Alfred Delp SJ.

¹¹ R. Schlette, der in bezug auf die Gottesfrage eine eher agnostische Position vertritt (Hauptargument: das Theodizeeproblem), spricht sich doch dafür aus, eine „Hoffnung überhaupt“ aufrechtzuerhalten. Sie sei allerdings eine „negative Hoffnung“, weil sie „inhaltlich“ nicht bestimmt werden könne (Was bedeutet ‚die Frage nach Gott‘ heute?, in: *H. M. Baumgartner/H. Waldenfels* (Hgg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, München 1999, 98f.). Doch was kann die Hoffnung als prinzipielle anderes sein, als das Bauen auf eine letzte Gutheit mit entsprechender Macht?

und der Sinn seines Daseins“ (Werke XI, 23). Zum ersten Mal in der Literatur wird hier, in einem philosophischen Zusammenhang, vom „Sinn des Daseins“ gesprochen. Für den Glaubenden ist dieser „Sinn“ der Bezug zu Gott, das Angesprochen- und Gemeintsein von ihm. Hierin weiß er seine Würde begründet und bewahrt und sich persönlich geborgen.

Sind das irrationale Annahmen? Ich denke nein. Es sind Überzeugungen, die verstehbar sind, im Gespräch vermittelbar und der Vernunft zugänglich. Sie lassen sich in einen philosophischen Diskurs einbringen, der sie selbst zu größerer Klarheit bringt und der seinerseits durch sie bereichert und vertieft wird.¹² Dabei werden die genannten Überzeugungen auch Widerspruch erfahren. Aber in der Dialektik des Für und Wider kommt die Wahrheit deutlicher zur Erscheinung, so Platon und Hegel. In einem Gespräch zwischen Goethe und Hegel, das uns Eckermann überliefert, taucht die Frage auf, was denn eigentlich Dialektik sei. „Es ist im Grunde nichts weiter“, sagte Hegel, „als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist“ (Gespräche mit Goethe, Reclam-Ausgabe, 684). Diesen „Widerspruchsgeist“ muß der Philosophierende nicht fürchten und auch der glaubende Philosophierende nicht, denn es scheint ja, daß erst in den Brechungen dieses Geistes, wie in einem Edelstein, die Wahrheit zum Aufleuchten kommt. Hegel jedenfalls hat am Ende seiner „Logik“ über „die absolute Idee“, wo man „meinen“ kann, „hier werde erst das Rechte kommen“ (Enzyklopädie § 237, Zusatz), sich über deren Inhalt weitgehend ausgesprochen, zur Enttäuschung vieler Leser. Sie ist die Einheit der „theoretischen“ und „praktischen“ „Idee“,¹³ also von Wahrheit und Gutheit. Viel mehr wird nicht gesagt. Das übrige in diesem Schlußkapitel der Logik sind Ausführungen über den „methodisch ausgebildeten Widerspruchsgeist“, nämlich die Dialektik. Die letzte, göttlich absolute Wahrheit ist nur im Prozeß, d. h. nur indirekt im stets neuen Für und Wider eines im Grunde unabschließbaren Diskurses zur Erscheinung zu bringen. Dieser an den Weg, den Prozeß, gebundenen Wahrheitserkenntnis bei Hegel dürfte bei Fichte ihre letzte „Unbegreiflichkeit“ entsprechen, auf die er immer wieder zurückkommt.¹⁴ Diese Unbegreiflichkeit ist aber nichts Dunkles, sondern hellstes „Licht“, das uns nur deshalb nicht zum Objekt wird, weil es uns so nahe ist. Das Absolute ist nicht als Objekt distanzierbar,

¹² Martin Heideggers Bekenntnis (vor Theologen im Hinblick auf seine Tätigkeit als Philosoph): „Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen“ (Anstöße. Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 1 [1954] 33), sollte deswegen nicht als die einzige berechtigte philosophische Haltung hingestellt werden.

¹³ Wissenschaft der Logik, ed. Lason, 483; Enzyklopädie § 236, Zusatz.

¹⁴ Fichte spricht in der Wissenschaftslehre (1804) vom „Begreifen des durchaus Unbegreiflichen als eines Unbegreiflichen“ (Meiner-Ausgabe, 34). Hegel spricht in bezug auf den höchsten Erkenntnisvollzug nur vom „Begreifen“. Aber dieses Begreifen der Vernunft setzt sich ab von dem des Verstandes: „Daher ist alles Spekulative dem Verstande ein Mysterium“ (Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Meiner-Ausgabe, 177). Dem Verstand entspricht hier das „si comprehendis non est deus“ des Augustinus (Sermo 117, cap 3, 5).

„fest-stellbar“, weil es das Absolute ist. Es anders zu denken, hieße, es verfehlen.

Der Glaubende wird darauf vertrauen, daß ihm die entscheidende Wahrheit, Gott, durch die Philosophie nicht verlorengelht, insofern sie nur die Idee von einem Letzten und Unbedingten nicht zum Verschwinden bringt. Die Philosophie wird ihn aber auch lehren, daß diese letzte Wahrheit niemals objektivierend „in den Griff“ zu bekommen ist, nicht weil dies zu versuchen unbescheiden wäre, sondern aus dem sachlichen Grund, weil es hier um das nicht mehr Begrenzbare (in eine Relation Einfügbare) geht. Die philosophische Argumentation führt ihn zu dem zurück, was er im Glauben weiß, daß Gott nicht ein bloßes „Außen“ ist, sondern ein „Innen“ und „Außen“, daß er transzendent und immanent in einem ist, das jenseitige Woraufhin unseres Strebens und dessen innere bewegende Kraft. Diese Gewißheit kann er nun wiederum ins philosophische Gespräch einbringen. In diesem Gespräch wird die Botschaft, daß dieser Gott sich in unüberbietbarer Weise auf unsere Seite gestellt hat, in neuem Licht erscheinen. Der denkende und suchende Mensch wird sie nicht als etwas Unverständliches und Fremdes ansehen müssen, das nur blind zu glauben ist. Vielmehr kann er in ihr die Erfüllung einer Hoffnung erkennen, die ihm von diesem Gott bereits ins Herz gelegt wurde. Der Glaube behindert also nicht das freie philosophische Denken, die Suche nach Weisheit und die Liebe zu ihr. In der Philosophie zählen Argumente. Aber es zeigt sich, daß der Glaube eine reich fließende Quelle der „Inspiration“ für die Philosophie sein kann. Beide sind radikal und werden sich die Ermahnung, es zu bleiben, voneinander immer wieder zum beiderseitigen Vorteil sagen lassen. Nur so besteht Aussicht, der einen „Wurzel“ ansichtig zu werden, in der ihre „Radikalität“ übereinkommt.