

# Philosophie im Licht christlichen Glaubens<sup>1</sup>

VON JOSEF SCHMIDT SJ

## 1. Die Dringlichkeit einer Vernunft-Kultur im Reden über die Religion

Wie geht eine moderne Gesellschaft, die sich nicht mehr aus einem religiösen Konsens heraus versteht, mit ihren religiös Gläubigen um? Wenn es ihr nicht gleichgültig sein kann, ob ihre Mitglieder auch in den sie tragenden Überzeugungen Teilhabende am sozialen Ganzen sind, muss ihr am Diskurs über diese Überzeugungen gelegen sein. Deswegen ist eine entsprechende Kultur des Religionsdialoges in ihr, das heißt des Dialogs mit der Religion und der Religionen untereinander, von großer Bedeutung. In einem solchen Dialog kommt es darauf an, dass die Teilnehmer einander ernst nehmen, das heißt, dass sie nicht nur übereinander, sondern miteinander reden. Das klingt nach einer Plattitüde, hat aber erhebliche Konsequenzen. Was besagt nämlich ein gegenseitiges Sich-Ernstnehmen in einem solchen Dialog? Betrachten wir es schlicht nach dem Verständnis, das der aufgeklärt Vernünftige dem religiös Gläubigen schuldet. Er darf sich nicht begnügen, diesen zu „verstehen“ im Sinne einer pädagogischen oder therapeutischen Überlegenheit (er ist naiv, hat noch mythische Vorstellungen; er ist verbohrt, muss von seinen Zwängen geheilt werden usw.). Der religiöse Mensch muss sich im Eigentlichen seiner Überzeugung ernst genommen fühlen. Er hat als Mensch ein Recht auf diese Ernstnahme. Nicht immer wird der Dialog diese Ebene erreichen oder erreichen müssen. Weitgehend wird es in der Gesellschaft um das kluge Arrangement eines friedlichen Auskommens miteinander zu tun sein. Doch kann auf jene tiefere Ebene nicht verzichtet werden. Das würde nämlich heißen, dass man ein Sich-Ernstnehmen in den letzten und tragenden Überzeugungen und damit im Kern der Person schlicht für überflüssig hielte. Doch damit hätte man einen untergründigen Auseinanderfall der Gesellschaft (nicht nur der staatlichen, sondern auch der Menschheitsgesellschaft) in Kauf genommen. Soll dies vermieden werden, so ist eine Kultur des Diskurses vonnöten, in welchem sich die Menschen mit ihren tiefsten Überzeugungen einbringen und im Kern ihres Personseins ernst genommen fühlen können. Diese Vernunftkultur ist die Aufgabe der Philosophie. Seit ihren Anfängen besteht sie im Diskurs über Letztüberzeugungen. Das hat Konsequenzen für den heute so dringlichen Diskurs über diese Thematik. Auch wenn es dabei nicht immer explizit um Religion geht, so ist es faktisch doch sie, welche die Unumgänglichkeit dieses Diskurses besonders fühlbar und erfahrbar macht.

---

<sup>1</sup> Abschiedsvorlesung des Autors zu seiner Emeritierung, gehalten am 11.05.2016 an der Hochschule für Philosophie SJ München.

## 2. Die geistige Bewegung der Transzendenz als verbindendes Thema

Beginnen wir bei dem Problem, das den Diskurs über Religion in der Regel auslöst. Der religiös Gläubige beruft sich auf den Besitz von Wahrheiten, die der „normalen“, sei es der lebensweltlichen oder der wissenschaftlichen Empirie, nicht zugänglich sind. Er beruft sich auf den Bezug zu einem Bereich, der unsere sinnliche Welt überschreitet, das heißt, er beruft sich auf Transzendenz. Doch wie kann er berechtigt sein, sich darauf zu berufen? Ist ein solcher Ausgriff vor der Vernunft zu verantworten? Kann ein vernünftig Denkender etwas anfangen mit der Behauptung, dass unsere sinnlich erfahrbare Welt nicht alles ist, dass es über sie hinaus etwas gibt, das uns betrifft, und zwar, wenn man seiner gewahr geworden ist, unausweichlich und mit einem Bedeutungsgewicht, das die uns umgebende Wirklichkeit nicht hat? Die Hochreligionen machen Aussagen über dieses Jenseits mit Anspruch auf Wahrheit und bringen damit eine Transzendenz zur Geltung, die tendenziell in allem religiösen Bewusstsein angezielt sein dürfte. Muss die Vernunft solchen Anspruch ernst nehmen? Sie muss es, einfach deswegen, weil der in diesem Anspruch enthaltene Begriff der Transzendenz ihr eigenes Thema ist, und zwar seit ihrem Erwachen zu sich selbst im Zusammenhang mit ihrer Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit und deren Ursprung – einer Frage, welche die ersten abendländischen Philosophen der Religion sogar verdanken, insofern in dieser bereits Lehren über den Anfang alles Geschehens in mythologischer Vorstellungsweise entwickelt wurden. Ein die Welt tragender Grund (*arché*) muss jedoch verschieden sein von allem in ihr, weil er nicht begrenzt (bedingt) ist wie alles andere. Aus diesen nicht mehr an erzählende und kulturspezifische Vorstellungsweisen gebundenen und insofern Allgemeingültigkeit beanspruchenden Reflexionen erwachsen die großen metaphysischen Systeme des Platon, Aristoteles und Plotin. Die Welt gründet nach ihnen in einer Transzendenz (der Idee des Guten, dem ersten Beweger, dem vollkommen Einen).

Diese Lehren wurden immer wieder bestritten, etwa durch materialistisch naturalistische Systeme, die sich bereits in der Antike ausbildeten und in der Neuzeit immer mehr an Bedeutung gewannen. Von ihnen her stellt sich die immer wiederkehrende Frage, ob der Grund der Welt nicht doch als deren Teil zu begreifen ist, sodass sich eine schlüssige Immanenzkonzeption des Universums ergibt. Doch münden solche Konzeptionen in den immer gleichen Widerspruch, der in der Unmöglichkeit besteht, das In-sich-selbst-Sein der Wirklichkeit im Ganzen aus den äußeren Relationen der Welt zu rekonstruieren – ein Widerspruch, gegen den sich jener Transzendenzgedanke in neuer Systemgestalt immer wieder erhebt. Die Subjektphilosophie der Neuzeit ist eine Modifikation solcher Renaissancen. Sie beginnt mit dem Faktum des endlichen, bei sich seienden Ich und entwickelt das Argument, dass, weil das Ich nicht als durchgängig außenbestimmt (determiniert) zu begreifen ist, auch dasjenige, was es letztlich bedingt, unendlicher Selbstbezug sein muss.

Das heißt, dass der Grund des Beisichseins nur als Beisichsein gedacht werden kann (so Fichte), ein Argument, das im Übrigen die Möglichkeit mit sich bringt, die Transzendenz deutlicher als in der Antike mit der Immanenz zu versöhnen. Die Philosophie ist also durch ihre Thematisierung der universalen Ausrichtung der Vernunft mit dem Transzendenzgedanken vertraut und von daher qualifizierter Gesprächspartner der Religion.

Der Transzendenzgedanke konfrontiert die Religion mit ihrem eigenen Anliegen, insofern sie sich selbst von einem Jenseits unserer Welt her begreift. Dieser Jenseitsgedanke bezeichnet sogar den internen Maßstab, an dem sich die Religion selbst immer wieder misst. Ihre Geschichte ist durchzogen von inneren Erneuerungen und von prophetischer Kritik an Verkürzungen ihres Transzendenzverständnisses, das heißt von der ständigen Frage nach dem wahrhaft Göttlichen. Analog zur Philosophie ist ihr die Versuchung eigen, die Jenseitigkeit Gottes immer wieder in Bezüge der Welt aufgehen zu lassen. Sie ist dann bestrebt, sich das Göttliche in magischen oder magieähnlichen Handlungen verfügbar zu machen. Doch entzieht sich das göttlich Transzendente immer wieder solcher Verfügung, indem es sich als das Heilige offenbart, das sich in seiner Offenbarung zugleich entzieht oder, dialektischer ausgedrückt, sich als sich Entziehendes kundgibt und offenbart. Dieses Entzogensein wird in den Religionen verschieden stark akzentuiert. Es kann wie im Buddhismus oder in der negativen Theologie bis zur Bestimmung eines jenseitigen Nichts gehen. Stets aber wird solches Negieren als Erfordernis eben des Transzendenzbezugs verstanden, das heißt als Konsequenz einer positiven Bestimmung. Andernfalls wäre mit dem Nichts lediglich die Leugnung der Transzendenz und damit die Absolutsetzung des Endlichen und seiner Schranken behauptet.

### 3. Der Glaube an den einen Gott

Die Philosophie hat ihre zentralen Transzendenzargumente in ausdrücklichem Bezug zur Religion als Gottesbeweise formuliert. So haben sie Eingang gefunden in die Geschichte des Denkens. Mit ihnen schlägt die Philosophie die Brücke zur Religion und verhilft ihr zur Explikation ihres eigenen Transzendenzverständnisses. Wichtig ist aber, dass es um Kernargumente der Philosophie geht, mit denen sie in gewisser Weise steht und fällt. Denn nur, wenn die Vernunft sich auf ihre umfassende Universalität hin zu begreifen wagt, auf das hin, was nicht mehr zu überschreiten ist, wird sie ihrem eigenen Anspruch als Vernunft gerecht.

Der Begriff „Gottesbeweis“ ist freilich mit Missverständnissen belastet. Der Grund ist vor allem der, dass der Begriff des „Beweises“, um den es dabei geht, selten hinreichend geklärt ist. Es handelt sich weder um einen mathematisch deduktiven noch um einen empirisch induktiven Beweis, sondern um einen streng reflexiven. Es wird etwas explizit gemacht, das immer schon „gewusst“ ist. Es handelt sich also um eine Zirkelargumentation. Doch

ist der Zirkel kein vitiöser. Ein solcher ergibt sich, wenn aus einer Voraussetzung geschlossen wird, die ebenso gut nicht gesetzt werden müsste. Dagegen legt der streng reflexive Beweis Voraussetzungen frei, die auch bei ihrer Bestreitung wiederum vorausgesetzt werden und so ihre Notwendigkeit und Unbedingtheit zeigen. Methodisch gilt dies im Übrigen für alle typisch philosophischen Gegenstände wie Sein, Wahrheit, Freiheit oder das Gute. Sie sind allesamt nur auf sokratisch-anamnetische Weise zur Erkenntnis zu bringen. Sie münden nicht in Hypothesen, die noch außer-reflexiv zu begründen beziehungsweise zu verifizieren wären. Man kann sie also „Beweise“ nennen, wobei sie wie alles in der Philosophie diskutabel bleiben und insofern (und, wie wir noch sehen werden, sogar aus sich selbst heraus) unabschließbar sind. Wegen der Missverständlichkeit, ja Belastetheit des Begriffs „Gottesbeweis“, ziehe ich den Begriff „Transzendenzargument“ vor.

Ich skizziere das Argument in der neuzeitlich-transzendentalen Version, in die, wie ich meine, die früheren klassischen Wege auch übersetzbar sind. Das Argument rekurriert auf eine apriorische Reflexionsstruktur. Fichte sieht diese Struktur im „Ich“ verankert, das sich in einer unvermeidbaren, aber eben deswegen auch seine Freiheit und Unbedingtheit offenbarenden Zirkelstruktur vollzieht, wobei es aus deren absoluter Affirmation seine normative Unbedingtheit gewinnt. Dass diese (im Deutschen Idealismus geborene) Argumentation die bisherigen Beweise zusammenzufassen imstande ist, soll (in freier Anlehnung an Fichte) in geraffter Form dargestellt werden. Dem Kenner werden dabei die Bezüge zur Schule von Joseph Maréchal nicht entgehen, vor allem zu deren Vermittlung durch Karl Rahner, Johannes B. Lotz, Béla Weissmahr. Fichte beginnt seine „Wissenschaftslehre“ von 1794 mit der Einsicht in das Nichtwiderspruchsprinzip, die mitlaufend stets Ichgewissheit ist, wobei diese aber im Unterschied zum „Cogito sum“ des Descartes zugleich Einsicht in einen in sich selbst gründenden Reflexionsvollzug ist, das heißt in das Absolute. Denn das Ich erfasst nicht nur seine Faktizität, sondern mit ihr eine es umfassende und seinen Vollzug konstituierende Unendlichkeit. Der Einwand liegt nahe, dass ich mich doch lediglich in meiner Begrenztheit erfasse. Ganz richtig! Doch indem ich mich so erfasse, bin ich in diese Begrenztheit nicht eingeschlossen.

Ich erfasse mein begrenztes Sein vom Horizont eines unbegrenzten Seins her, und zwar eines prinzipiell unbegrenzten Seins. Nur so bin ich gleichsam „von außen“ (also nicht eingeschlossen in meine Begrenztheit) bei mir. Dieses absolute „Außen“ kann nicht begrenzt sein (jedenfalls letztlich nicht). Es kann auch nicht in einer unendlichen Aufstufung von Begrenztheiten bestehen, wobei ich dann faktisch stets auf einer solchen stünde (auf der Stufe ‚n‘ oder ‚n+1‘) und in sie perspektivisch eingeschlossen wäre. Ich bin vielmehr im Ich bei mir angekommen, und dies endgültig und unbedingt. Die Rechtfertigung dieser Behauptung habe ich durch jenen Horizont des Seins, der letztlich in sich selbst unendlich, das heißt vollkommen aus sich sein muss. Erst solcher Horizont ermöglicht mir die gelingende Rückkehr

zu mir und schließt die grundsätzliche Entfremdung von mir aus. Ich bin bei mir, indem ich zugleich bei diesem Horizont bin, beziehungsweise indem er zugleich bei mir ist. Ich erfasse ihn in reflexiver Einheit mit mir, in einer letzten Einheit, die mich auch mit mir selbst verbindet. Diese reflexive Einheit ist nur möglich, wenn das Sein in seinem Grunde in sich reflexiv ist. Auf dieses Sein hin und von ihm her, und auch nur so, kann ich bei mir sein. Solcher Horizont ist mein Apriori, und zwar als das Subjekt und Objekt umfassende und deren Zuordnung ermöglichende Apriori. Er ist die eigentliche Rechtfertigung auch des Nichtwiderspruchprinzips. Wie wollte man dieses Prinzip auch anders als reflexiv begründen können? Durch eine Art Abrichtung oder Konvention gelingt es nicht. Auch die Erfassung des Unbedingtheitsaspektes alles faktischen Seins sowie die Rechtfertigung des Unbedingtheitsanspruchs in allem Behaupten lässt sich nur durch jenen Horizont rechtfertigen. Mit ihm allein ist auch Freiheit möglich. Fiele er weg, wären wir eingeschlossen und könnten selbst dies nicht mehr widerspruchsfrei behaupten. Erst jene Übersperspektive garantiert unsere Freiheit. Ihre Unbedingtheitsdimension ist zugleich Norm, das heißt ihr unbedingter Anspruch.

Dieses Transzendenzargument erweist unseren Geist als prinzipiell unbegrenzt. Auf das „prinzipiell“ kommt es an, denn auch eine Folge von Begrenzungen bleibt prinzipiell begrenzt. Sie zu erkennen hieße, sie prinzipiell zu überschreiten. Eben diesen Überschritt und seine Implikationen bezeichnet Hegels Begriff der „wahren Unendlichkeit“<sup>2</sup>. Unser Geist transzendiert das Endliche als solches auf ein Unendliches als solches, das heißt auf ein in sich selbst Unendliches hin. Aber Hegels Begriff hat noch eine weitere Pointe. Das aus sich selbst Unendliche kann dem Endlichen nicht einfach gegenübergestellt werden. Dies würde es verendlichen. Es bewahrt seine Unendlichkeit nur dann, wenn es auch das Endliche umgreift. Endliches und Unendliches müssen also in Einheit gedacht werden. Doch wie ist diese zu denken, wenn doch zugleich die Unterschiedenheit beider festzuhalten ist? Aus der Diskussion der verschiedenen Denkmodelle, die sich allesamt in der Religions- und Geistesgeschichte finden, ergibt sich der Schöpfungs begriff als der logisch konsistenteste.

#### 4. Die philosophische Bedeutung des Schöpfungs begriffs

In einem monistischen System reiner Unendlichkeit wäre das Endliche bloßer Schein, ohne Eigenwirklichkeit. In einem Monismus des Endlichen wäre das Endliche in seiner Summe das Unendliche, an dem das von ihm noch un-

---

<sup>2</sup> Der Begriff der „wahren Unendlichkeit“ als Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit wird von Hegel in der „Logik des Seins“ entwickelt (TW 5, 149–166). Er ist der Begriff der „absoluten Idee“ (TW 2, 352), und findet als „Idee“ des „Unendlichen und Freien“ (TW 13, 201) seine Anwendung in der Religionsphilosophie als „göttlicher Begriff“ (TW 16, 391; vgl. TW 1, 419–427) auf Schöpfung (TW 17, 241–251), Christologie und Soteriologie (TW 17, 295). (TW = G. W. F. Hegel, Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1969–1971).

verschiedene Unendliche bloßer Schein ohne Eigensein ist. Eine dualistische Lösung krankt daran, dass jeder Dualismus Einheit voraussetzt. Hält man am Eigensein des Unendlichen wie auch des Endlichen fest, so bietet sich das in der Religion bereits geglaubte Verhältnis einer Schöpfung der Welt des Endlichen durch das Unendliche als die philosophisch einzige Alternative zu jenen Systemen an. Ihre konsequenteste philosophisch-theologische Formulierung hat sie gefunden in dem Begriff der Schöpfung aus dem Nichts, das heißt einer „*creatio ex nihilo sui et subjecti*“, das heißt der Erschaffung einer in sich selbst gegründeten und in diesem Eigenstand von nichts sonst als dem Schöpfer abhängigen Wirklichkeit. Der Gedanke dieser Schöpfung kann nur festgehalten werden, wenn es eine Schöpfung aus Freiheit ist. Ihr Wesen und ihre normative, ihre Zielbestimmung ist: Selbstsein, das heißt letztlich Freiheit. Die nicht determinierende Ursprungsmacht dieser Freiheit kann nur eine allmächtige Freiheit sein, nämlich eine Macht über sämtliche, die Freiheit gefährdenden Determinanten. Auch eine übergeordnete Notwendigkeit ist keine Lösung. Sie würde beide Seiten zusammenbinden, und dies wechselseitig. Denn eine die Freiheit ausschließende deduktive Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen wäre ebenso eine umgekehrte Abhängigkeit des Unendlichen vom Endlichen. Das heißt: Die beiden zuvor unterschiedenen Monismen (der Unendlichkeits- und der Endlichkeitsmonismus) fallen letztlich zusammen. Es ist kein Zufall, dass Spinoza idealistisch und materialistisch rezipiert wurde.

Zum konsequenten Schöpfungsbegriff gehört also die durch die Freiheit gesicherte Selbstständigkeit des Schöpfers, aber auch die zur Freiheit bestimmte Eigenständigkeit des Geschaffenen. Der Schöpfer gibt ihm Raum und bleibt so dessen es ermöglichende Macht. Dieses Raumgeben ist Ausdruck seiner Schöpfermacht, keineswegs ihres Rückzugs. Das Geschaffene ist in dieser Gewährung endlich, das heißt, es ist kein volles Beisichsein (das ist allein das Unendliche). Es ist aber selbst seiend, das heißt Selbst-Sein. Letzteres ist sein Wesen, und zu ihm, also durchaus auf sich selbst hin, ist es bestimmt. Das heißt: Mit seinem Sein, dem Selbstsein, hat es auch seine Bestimmung. Als Endliches ist es im Bezug auf sich sowie nach außen: Es ist Anderssein. Es ist *werdend* auf das hin, was es seiner Bestimmung nach ist. Das heißt, es ist zeitlich, und in diesem Außersich nicht nur ein Nacheinander, sondern auch simultanes Außersichsein, das heißt räumlich, kontextuell. Dieses räumlich-zeitliche Selbstsein erstreckt sich auf die Gesamtheit der Schöpfung. Sie kommt allmählich zu sich. Das Zu-sich-Kommen betrifft sie als Ganzes, bis in den Ursprung des ihr gewährten Eigenseins. Das heißt auch: Bis in diesen Ursprung hinein ist sie ein werdendes Sich-selbst-Bilden, eine gewährte *causa sui*, in welcher die explizite Freiheit die ontologischen Wurzeln ihres Selbstseins hat. Nimmt man dies ernst, dann bedeutet es, dass die Schöpfung ihre Faktizität, das heißt ihr kontingentes und deshalb immer außenbestimmtes Sosein aus sich selbst hat. Dies gilt auch für die immer faktisch bleibende Struktur ihrer empirisch erfassbaren Gesetze. Nie sind

sie rein durch sich. Sie bleiben faktisch und damit außenbestimmt. Diese Außenbestimmung verweist jedoch immer in einen weltimmanenten Zusammenhang, nie über ihn hinaus. Eine Determinationslinie über die Welt hinaus hieße, die schöpferische Transzendenz in diesen Zusammenhang hinein zu binden. Wir hätten das spinozistische Notwendigkeitssystem. Belässt man aber die Kontingenz der Welt mit ihren Außenbestimmungen innerhalb ihrer, dann belässt man diese und ihre möglichen Zurückverfolgungen ebenfalls innerhalb ihrer, mit dem Ergebnis, dass man die faktische Gestalt der Welt aus ihrer Selbstbildung begreift. Der Schöpfungsbegriff, und nur er, bietet eine Denkmöglichkeit dafür. Dem endlichen Selbstsein ist Raum zur Selbstbildung gegeben: schon in seiner vorbewussten Konstitution bis hin zu seiner sich in seiner Endlichkeit erfassenden, freien Selbstkonstitution.

### 5. Gottes Präsenz in der Welt – die Inkarnation

Diese Selbstständigkeit der Welt Gott gegenüber bringt das Verhältnis beider gerade nicht in die Antinomie ihrer bloßen Andersheit, sondern bereitet den Boden für die denkbar intensivste Einheit beider, eine Einheit, welche die Differenz nicht zum Verschwinden bringt. Denn die endliche Freiheit gründet in ihr selbst in Gott. Das macht ihre Selbstständigkeit aus. Das heißt: Es ist gerade die Präsenz Gottes in der Welt, die deren Selbstständigkeit zur Erfüllung bringt. Gerade das Bewusstsein der eigenen Grund-Abhängigkeit von Gott bringt die Freiheit zur Erfüllung. Das heißt, dass in der Hingabe an Gott die Welt ihren Sinn erfüllt. So erscheint dann auch die Präsenz Gottes in der Geschichte: in der je größeren Hingabe an ihn. In dieser Indirektheit erscheint Gott in der Welt. Das auf ihn sich ausrichtende Geschöpf bringt ihn zur Erscheinung, als sein Bild. Eben dies ist die Bestimmung des Geschöpfes. Doch damit hat der Schöpfer die Möglichkeit einer höchsten Erfüllung dieser Bestimmung in die Welt gelegt: als Vollendung der Welt und Vollendung seiner Präsenz in ihr. Das aber heißt, dass er in der Hinwendung eines Geschöpfes zu ihm voll in diesem zur Erscheinung kommt, das heißt voll in ihm präsent wird, in einem kontingent einzelnen Geschöpf. Dieses Erscheinen ist unableitbar, wie das Kontingente es eben ist. Aber in diesem Kontingenten ist alles Kontingente geheiligt in dem Maße, wie es sich in bewusster Selbstannahme auf den Weg der vom Schöpfer selbst eröffneten Einheit mit ihm begibt. Die wahre Unendlichkeit ist hier zu einem „quo maius cogitare nequit“ gekommen. Wer diesen Gedanken verstanden hat, für den ist die Menschwerdung Gottes alles andere als ein absonderliches Mirakel. Es ist die überschwängliche Erfüllung unserer Vernunft. Gott hat die Welt dazu ermächtigt, sich so auf ihn zu beziehen, dass er sich als Gott darin voll ausspricht, sich in diesem Bezug offenbart, das heißt sich, wie er in Ewigkeit ist, als lebendig personalen Bezug. Die Lehre von der Dreifaltigkeit ist nichts anderes als die Explikation dieser Selbstoffenbarung.

## 6. Das Theodizeeproblem

Für die Vernunft ist dieser Gedanke eine ungeheure Herausforderung: der Gedanke, dass dieser Gott, indem er sich radikal auf unsere Seite stellte, die Welt in seinen Selbstbezug aufnahm und in dieser Aufnahme zugleich sich selbst in seiner Tiefe offenbarte. Zwar sind alle großen Einsichten Herausforderungen für die Vernunft, doch spitzt sich diese hier in einer äußersten Weise zu. Denn mit der Solidarität, ja Einheit mit uns, die Gott gezeigt hat, stellt sich in besonderer Schärfe das Problem, wie mit ihr Bosheit und Leid in der Welt vereinbar sind. Von diesem „Schmerz“ sagt C. S. Lewis: „Er wäre kein Problem, hätten wir nicht, vergraben in unsere tagtägliche Erfahrung mit dieser schmerz erfüllten Welt, dennoch die, wie wir glauben, gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe“<sup>3</sup>. Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes ist aber zugleich die von der Erlösung des Menschen. Ich möchte die These vertreten, dass eben diese Lehre, die christologische Soteriologie, die denkbar vernunftgemäßeste Antwort auf dieses Problem gibt.

Zunächst ist hervorzuheben, dass dieses Problem, das Theodizeeproblem, kein spezifisch religiöses ist. Es ist zugleich ein Problem der philosophischen Vernunft, und zwar fast von deren Anfängen an. Indem Platon die alles begründende *arché* der Vorsokratiker mit der Idee des Guten identifiziert (Politeia 511 b), sieht er sich mit diesem Problem konfrontiert. Erst jetzt kann es überhaupt auftauchen. Denn weder lässt die Annahme einer neutral faktischen Ursprungsmacht es entstehen noch eine Mythologie, in der die normativen Mächte auf konfligierende Instanzen verteilt sind. Heraklit versuchte, die verschiedenen göttlichen Mächte auf eine übergreifende Einheit zu relativieren. „Dem Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als gerecht, das andere als ungerecht angesetzt“ (FVS B 102). Doch dies führte zum Wertrelativismus der Sophisten, nach dem das Gute nur durch Setzung (*thesei*), nicht von sich her (*physei*) begründbar ist. Platon stellt diesem (individuellen beziehungsweise kollektiven) Subjektivismus des Guten seine Lehre vom objektiv Guten entgegen, dem auch ihre Gegner nicht widersprechen können, da sie doch zugeben müssen, dass sie sich im freien Festsetzen des Guten auch täuschen können. Weil die unausweichliche Ausrichtung auf Objektivität aber auf eine letzte Rechtfertigung zielt (was schon darin liegt, dass man eben das *letztlich* wahrhaft Gute für sich will), muss auch ein entsprechender Maßstab vorausgesetzt werden, einer, der das Gute im Sein und damit auch dieses selbst begründet. Platon nimmt die Lösung des Theodizeeproblems, mit dem er sich konfrontiert sieht, sofort in Angriff. Festzuhalten bleibt nach ihm die Gutheit der einen göttlichen Ursprungsmacht: „Gott ist gut“, wonach dann eine mythologiekritische „Theologie“ (Politeia 379 a–b) zu entwickeln ist: „Durchaus einfach

<sup>3</sup> C. S. Lewis, Über den Schmerz, Köln 1954, 27.

also und wahr in Tat und Wort ist der Gott. Er ändert sich nicht und täuscht auch nicht andere“ (382 e). Am Bösen trägt der Mensch die Schuld, und zwar durch eine (vorweltliche) „Wahl“ (617 e). Aber erklärt die „Wahl“ das Böse vollständig? Platon sucht nach Antworten, die sich zum Teil widersprechen. Die schlechte „Wahl“ ist durch einen „Aufstand“ in der Seele verursacht (444 a–e) oder durch „Irrtum“ (Menon 77 a) oder geht auf einen vorweltlichen Sturz zurück (Phaidros 248). Eine gewisse Hilfe ist dabei ein noch nicht so radikaler Schöpfungsbegriff (Politikos 273 b; Timaios 29 a). Denn die Idee des Guten steht einer gewissen, nie ganz überwundenen chaotischen Macht gegenüber. Doch diese Gegenmacht droht das Nicht-sein-Sollende wieder zu einer Determination, einem bloß Faktischen werden zu lassen, gegen das der (alles Faktische relativierende) unbedingte Anspruch des Guten steht. Aber im Unterschied zu diesen tastenden Versuchen stellt Platon den Angelpunkt klar heraus: Die Einsicht in eine gute Ursprungsmacht durch den Anspruch des Guten ist klar gegeben, und das Vertrauen auf dessen Macht ist die einzig entscheidende Antwort auf die Theodizeefrage, ausgesprochen in den Worten des Sokrates vor Gericht: „Dies müsst ihr im Sinn behalten, dass es für den guten Menschen kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, noch dass je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden“ (Apologie 41 c/d).

Platon hat mit seiner zweifachen Antwort auf die Theodizeefrage, einer klar entschiedenen und einer eher versuchsweisen, die Weichen gestellt für den philosophischen Umgang mit ihr. Die Stoa sieht sich allerdings durch ihren Gott-Welt-Monismus unter einem besonderen Druck des Theodizeeproblems und entwickelt in Fortführung platonischer Ansätze eine Reihe klassischer Antworten auf die Frage nach dem Warum des Übels mit dem Ziel einer abschließenden Lösung. So ist das Leiden Strafe oder Prüfung und Erziehungsmittel, das Böse Folge des verkehrten Willens, und beides kann, wie auch der unverschuldete Schmerz, von Gott in die Harmonie des Ganzen integriert werden.<sup>4</sup> Von der christlichen Theologie und späteren Philosophie wurden diese Argumente weitgehend übernommen. Die philosophisch ausgebildetste Theodizee dieser Art stammt von Leibniz, der auch ihren Begriff prägte. Voltaire und Kant widersprachen ihm heftig. Von den zahlreichen späteren Kritikern seien nur Dostojewskij und Camus genannt mit ihrem Hinweis auf das Leiden der Kinder, wohl einer der wirkungsvollsten Einwände, der die Grenzen einer stoisch-leibnizschen Theodizee klar aufzeigt. Klassisch wurde der Widerspruch gegen die Theodizee der Stoiker von Epikur formuliert: „Gott will entweder die Übel abschaffen und kann es nicht, oder kann es und will es nicht, oder er will es nicht und kann es nicht, oder er kann es und will es. [Und da nur letzteres Gott gemäß ist, stellt sich

<sup>4</sup> Beispiele für die Theodizee der Stoiker: SVF II, 1163, 1173, 1177; sowie *Mark Aurel*, Selbstbetrachtungen, IV 23.

die Frage:] Woher kommen dann die Übel?“<sup>5</sup> Das heißt: Zum Gottesbegriff gehört die Einheit von Macht und Gutheit. Doch eben diese ist mit dem Theodizeeproblem in Frage gestellt und damit die Existenz Gottes selbst.

Epikur hat in seiner Kritik den springenden Punkt deutlich gemacht: Der Gottesbegriff verlangt die Einheit von Macht und Gutheit. Doch scheint sich diese Einheit im Absoluten gedacht als widersprüchlich zu erweisen. Absolute Gutheit scheint mit absoluter Macht unvereinbar zu sein. Aber ist das so? Lässt sich eine absolute Macht ohne Gutheit und eine absolute Gutheit ohne Macht denken? Dies ist zu bezweifeln. Denn eine nur faktische, wertneutrale Macht kann nicht als allgemeiner Ursprung gelten. Sie müsste auch mein freies und wertendes Verhältnis zu ihr mit begründen, doch dies ist durch sie nicht zu denken. Mein freier Bezug zu ihr bleibt ihr prinzipiell entzogen. Auf der anderen Seite wäre eine Gutheit ohne Macht nicht absolut. Sie wäre eine relative Größe und könnte nicht unbedingt gebieten, könnte kein letzter rechtfertigender Maßstab sein. Absolutheit kann also nur gedacht werden als Einheit von Sein und Gutsein, und absolutes Sein ist demzufolge zugleich absolute Gutheit und umgekehrt. Dann sollte, so könnte sich Epikur noch zu verteidigen versuchen, die Absolutheit in Frage gestellt werden? Es gibt eben, so die versuchte Alternative, nur begrenzte Macht wie auch nur begrenzte Gutheit. Doch abgesehen davon, dass die Aufhebung der Freiheit nur durch eine ins Absolute gesteigerte neutrale Faktizität geschehen müsste, ist die unaufhebbare Distanzierungsmöglichkeit der Freiheit von jener übergreifenden Faktizität nur durch einen der Freiheit immanenten Absolutheitsbezug zu denken. Als Beliebigkeit wäre die Freiheit endlichen Determinanten verfallen. Ihre Nichtbeliebigkeit hat sie nur durch den sie begründenden unbedingten Anspruch, den wiederum nur die unbedingte Macht des Guten begründen und sichern kann. So weisen die Auseinandersetzung mit dem Epikurschen Einwand und die Widerlegung seiner Auflösung des Gottesgedankens ein hohes Maß an Stringenz auf. Das Ergebnis, das man als Rehabilitierung Platons gegen ihn ansehen kann, ist die theoretisch praktische Unaufhebbarkeit der Idee des Guten als absolute Idee in ihrer Einheit von Macht und Gutheit, oder in neuzeitlicher Wendung: Diese absolute Idee ist die Möglichkeitsbedingung unserer Freiheit. Mit dieser Klärung ist zwar die Auflösung des Gottesbegriffs durch das Dilemma Epikurs widerlegt, aber keineswegs die Frage nach dem Warum des Übels beantwortet, die sich lediglich neu stellt. Können wir unserer Vernunft trauen? Können wir unserer Freiheit trauen? Können wir dem Anspruch trauen, der uns zu ihr erhebt und unseren Geist zu seiner Transzendenzbewegung aufschließt?

Der im Gefängnis seine Hinrichtung erwartende Christ Boethius (er war als Kanzler Theoderichs in Ungnade gefallen) nimmt die Frage Epikurs auf: „Si deus est, unde mala (wenn es Gott gibt, woher die Übel)?“ Aber er be-

<sup>5</sup> Bei *Laktanz*, Liber de ira dei 13 (PL 7,121: „Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult et potest. [...] unde ergo sunt mala?“).

antwortet sie mit der Gegenfrage: „Bona vero unde, si non est (woher das Gute, wenn es ihn nicht gibt)?“ (De consolatione philosophiae I 4. p. 100 f.). Es genügt ihm, auf diese letzte Frage eine klare Antwort zu haben. Ohne Gott gäbe es das Gute nicht, und dieses gibt es in jedem Fall. Das ist seine „consolatio“, die ihm die Philosophie zuspricht durch die Einsicht in die Ursprungsmacht des Guten. In Kants Schrift „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ (1791) werden alle Versuche kritisiert, die epikursche Schlussfrage zu beantworten. Doch (in einer gewissen Spannung zum Titel der Schrift) verteidigt Kant eine „authentische Theodizee“, die, von der Moral geleitet, einer höchsten Ursprungsmacht des Guten zu vertrauen gebietet. Kant sieht sich mit ihr in der Nachfolge des biblischen Hiob, der sich vertrauend der Macht Gottes überlässt. Hiob wäre zwar, so Kant, in einem Theologieexamen vielleicht durchgefallen, bliebe aber durch Gott gerechtfertigt.

Die Frage nach der Vereinbarkeit der Gerechtigkeit und Güte Gottes mit dem unverschuldeten Leiden und der Macht des Bösen bleibt in gewisser Weise ungelöst. In den Psalmen wird diese Frage allerdings als Gebet ausgesprochen, besonders ergreifend in dem Psalm, den Jesus am Kreuz betet und der mit den Worten beginnt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22,1), ein Gebet, das schließlich in Worte des Vertrauens und des Lobes mündet: „Lobpreisen sollen Jahwe, die ihn suchen (!); ihre Herzen werden leben in Ewigkeit“ (Ps 22,27). Dies ist kein irrationaler Sprung. Vielmehr entspricht die Spannung zwischen diesem Vers und dem Anfang des Psalms einem logischen Zusammenhang. Die Klage, wenn sie mehr ist als Äußerung eines Schmerzes – und die, nicht nur in diesem Psalm, fast bis zum Protest geht, – hat nur Sinn als Gebet. Denn sie wendet sich an einen Adressaten, von dem geglaubt wird, dass er gut und mächtig ist. Ohne diesen Adressaten hat die Klage keinen Sinn. Sie wäre vielmehr zu entlarven als eine Infantilität, und der Protest wäre nicht viel mehr als die Beschwerde eines Kindes, das den Tisch schlägt, an dem es sich gestoßen hat. Die Einheit von Klage und Vertrauen ist die Logik des Glaubens, die sich in den Psalmen ausspricht.

Vertrauen bedeutet, dass wir uns der Unbegreiflichkeit Gottes anvertrauen können. Eine Tat seiner Freiheit hat uns dies möglich gemacht. Er hat sich auf unsere Seite gestellt, hat Leid und Tod auf sich genommen und ist für unsere Sünden gestorben. Dies ist unsere Erlösung. Mit dieser Tat vollendet der Schöpfer seine Schöpfung. Er rettet sie mit dieser Tat. Durch sein eigenes Leiden? Ist das nicht lediglich die Verabsolutierung des Leidens, wenn auch Gott in es einbezogen ist? Doch genau das ist nicht der Fall. Der absolute Gott zeigt damit seine absolute Gutheit und Macht. Wenn das Gute nicht bloßes Konstrukt oder projektiertes Ideal, sondern reale Macht ist, dann ist es auch Vollzug und Leben. Diesem Leben gilt es sich anzuvertrauen. Wenn es aber Leben ist, so muss das Gute auch vom Nein zu ihm tangiert sein. Würde es von seiner „Widerlegung“ nicht berührt, wäre es nicht wirklich und nur

ein subjektives Ideal. Das Christentum spricht davon, dass das Gute sich dem Bösen und dem Leiden aussetzt und eben darin seine Kraft zu dessen Überwindung beweist. Das Gute lässt den Stachel des Bösen an sich heran, lässt sich von ihm verwunden und beweist eben dadurch die Aussichtslosigkeit jeder Gegnerschaft zu ihm. Gerade in der Ohnmacht zeigt das Gute seine Macht und die Vergeblichkeit seiner Verneinung.

Gelangte die Philosophie zur Entschiedenheit für die Einheit von Gutheit und Macht, so vermag ihr die Religion den Weg zu weisen, wie mit jener offen bleibenden Frage umzugehen ist. Sie zeigt, wie das Gute seine Macht über das Negative zu ihm zu erweisen fähig ist, nämlich dadurch, dass es sich vom Leid und vom Bösen treffen, ins Herz treffen lässt und dennoch das lebendig Gute bleibt, das heißt, dass es das Leiden erträgt, das Böse mit sich selbst, mit dem Guten vergilt, und aus seiner Verwundung durch das Böse neuen Segen fließen lässt. Die Lanze, die Jesus durchstach, hat Gott selbst getroffen. Als der Auferstandene Thomas seine Seitenwunde zeigt, sagt dieser: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28), das erste und einzige Mal in den Evangelien, dass Jesus Gott genannt wird. Die Wunde, in die Thomas seine Hand legt, hat Gott selbst getroffen. Aber eben dies ist die Erlösung, weil Gott in diesem Tod sein göttliches Leben, in der Selbstpreisgabe seine unendliche und machtvolle Gottheit gezeigt und bewahrt hat. Dies ist die entscheidende Antwort auf die Theodizeefrage. Sie kommt aus dem Glauben, dass Gott seine Macht über Bosheit und Leid dadurch erweist, dass er es auf sich nimmt. Er erweist also die Einheit von Macht und Gutheit, an der für uns alles hängt, nicht durch die Verhinderung des Bösen, sondern durch seine Entmachtung von innen her. Doch diese Gewissheit impliziert eine offenbleibende Frage. Wird damit der Vernunftcharakter des Glaubens aufgehoben? Keineswegs! Im Gegenteil: Die Vernunft vermag im Glauben eine Ebene freizulegen, die ihm wie ihr eigentümlich ist und auf der die offenbleibende Frage, aus jeder Vorläufigkeit befreit, sich zur prinzipiellen Unzugänglichkeit radikalisiert. Eben dies ist die letzte Pointe des Begriffs der „wahren Unendlichkeit“.

## 7. Wahrhafte Unendlichkeit und Geheimnis

Das „wahrhaft Unendliche“ ist Aussichselbstsein, ist vollkommene Freiheit. Nur so ist ihre Offenbarung zu verstehen, die als Freiheit unverfügbar bleibt. Eben ihr Selbst-Offenbarsein macht diese Unverfügbarkeit an ihr offenbar. Dies bedeutet, dass sie Geheimnis bleibt. Karl Rahner schreibt: „Wenn Geist wesentlich und ursprünglich Transzendenz, diese aber die Eröffnetheit auf das Unendliche, als solches und so wesentlich auf das Unbegreifliche ist, dann ist Geist wesentlich die Annahme des Unbegreiflichen als solchen, des *bleibenden* Geheimnisses als solchen“<sup>6</sup>. Und es ist nach Rahner so, „dass die

<sup>6</sup> K. Rahner, Art. Geheimnis, II: In der Systematischen Theologie, in: LThK<sup>2</sup> 4 (1960) Sp. 593–597, hier 594; Hervorhebung im Original.

Unbegreiflichkeit Gottes [...] in der unmittelbaren Anschauung Gottes nicht aufhört, sondern gerade als sie selber erst in ihrer Radikalität geschaut wird, als die (ins Noetische gewendete) Unendlichkeit Gottes, die Gott erst zu Gott und so zum Gegenstand der wirklichen Seligkeit macht“<sup>7</sup>. Diese Konsequenz des Unendlichkeitsbegriffs ist bei Hegel so nicht zu finden. Das heißt, er hat das, was er „Begriff“ nennt, nicht zu Ende gedacht. Dementsprechend fehlt bei Hegel ein vollkommener Begriff der Vernunft. Denn in ihre Mitte gehört das Vertrauen. Glaube ist eben dieses Vertrauen. Gott ist „Licht“, aber „unzugängliches Licht“ (1 Tim 6,6), weil seine Gabe aus unverfügbarer Freiheit kommt. Der einen umfassenden Wahrheit, die selbst Licht ist, dürfen wir uns anvertrauen, und als Wahrheit ist sie der Raum unseres menschlichen Miteinander, der Raum unserer Kommunikation. Gerade ihre Deutlichkeit verlangt das Vertrauen. Helldeutliche Wahrheit und nicht ausschöpfbares Geheimnis, Erkennen und Glauben – das sind keine Gegensätze. Sie wachsen simultan im Maße der Wesentlichkeit dessen, was sich in ihnen zeigt.

### Summary

Enlightened dialogue with religion can be successful only when both partners take the core of each others' convictions seriously. Since it concerns foundational convictions, reason is the shared space for such discussion. The cultivation of this space has always been the task of philosophy, because religious reference to transcendence is philosophy's genuine theme. This is seen in philosophy's transcendence arguments, which, as arguments for the existence of God, build the bridge to religion. Led by the concept of "true infinity" (Hegel), these arguments posit the indivisible unity of transcendence and immanence, as well as the idea of its historical manifestation. Inwardly perceived by the subject, this infinite is both unconditional moral claim and trustworthy ultimate power. Herein lies the decisive answer to the theodicy question inevitably connected with these arguments, in that their persistent openness corresponds to inviolable freedom and thereby, to the mystery of that "true infinity".

---

<sup>7</sup> Ebd.