

Gott?

Anthropo-Theologie

VON JÖRG SPLETT

„Anthropo-Theologie“ hieß die Programm-Formel, unter der ich 1971 meine Lehrtätigkeit in Sankt Georgen begonnen habe.¹ Unter ihr stand und steht auch meine außerakademische Arbeit. So sei mir jetzt der Rückgriff auf dieses Grundkonzept erlaubt. Dessen Kernthese lautet: Ernsthaftes Reden vom Menschen spricht tatsächlich immer von Gott – und soll dies in wissender Bejahung tun. In der Gegenrichtung sollten Christen nicht von Gott reden, ohne seine Menschenfreundlichkeit anzusprechen, die in der Christozentrik seines Schöpfungs- und Geschichtshandelns gipfelt.

1. Anthropologie und Theologie als philosophische Grunddisziplinen

Den besten Zugang bietet uns eine den*geschichtliche* Besinnung auf (philosophische) Anthropologie und (philosophische) Theologie als klassische Aufgabengebiete des abendländischen Denkens.

Dass wir es bei der Gotteslehre mit einer Grunddisziplin zu tun haben, dürfte unstrittig sein, jedenfalls insoweit historisch gemeint. Wilhelm Weischedel, der „Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie“ in einem eindrucksvollen Überblick dargestellt hat, schreibt in der Vorrede:

Die Frage nach Gott bildet ja, mit wenigen Ausnahmen, die gesamte Geschichte der Philosophie hindurch den höchsten Gegenstand des Denkens. Und dies nicht zufällig, sondern aus dem Wesen des Philosophierens heraus. Dieses richtet sich auf das Ganze des Seienden und damit zugleich, als Frage wenigstens, auf das, dem nach alter Tradition innerhalb dieses Ganzen eine so ausgezeichnete, das Ganze gründende und umfassende Stellung zugeschrieben wird, wie dies mit Gott der Fall ist.²

Schwieriger wird es hinsichtlich der Anthropologie. Während das Wort „Theologie“ wohl von Platon eingeführt wurde,³ kann man „Anthropologie“ nicht gleichermaßen auf die Griechen zurückführen. Wo Aristoteles „vom ἀνθρωπολόγος spricht, meint er, was David Ross mit ‚gossip‘ übersetzt“⁴, also jemanden, der als „Klatschbase“ gern über andere plaudert. Dann heißt ἀνθρωπολογεῖν zunächst einmal so viel wie: anthropomorph von Gott reden. Es meint also gerade eine bestimmte Weise von Theologie.⁵ Erst vom 16. Jahrhundert an bürgert sich der Name „Anthropologie“ ein, als Titel

¹ Vgl. J. Splett, Anthropo-theologie. Zum Verhältnis zweier philosophischer Grunddisziplinen, in: ThPh 48 (1973) 351–370; *ders.*, Befreiendes Reden vom Menschen: „Anthropo-theologie“, in: *ders.*, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt am Main ²1981, 154–179.

² W. Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus; Band 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, Darmstadt 1971, XVIII.

³ Platon, Res publ. II, 373 a. Siehe W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 12. – Demgemäß meint im ganzen Beitrag „Theologie“ das philosophische Fach („rationaler/ natürlicher Theologie“), nicht das Gesamt der Fächer und Disziplinen der theologischen Fakultät.

⁴ O. Marquard, Anthropologie, in: HWP 1 (1971) 362–374, hier 362.

⁵ So noch bei Leibniz in der Metaphysischen Abhandlung, Nr. 36: Gott ist „bereit, anthropologische Bezeichnungen zu dulden (souffrir des anthropologies)“ (G. W. Leibniz, Metaphysische Abhandlung, in: *Ders.*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von A. Buchenau, durchgesehen und mit einer Einleitung versehen von E. Cassirer, Hamburg ³1966; Band 2, 135–188, hier 186).

einer Humanwissenschaft, die einerseits Physiologie und Psychologie ist, andererseits (besonders in ihrer Affektenlehre) konkrete Ethik.⁶ Nach dem Ende des spekulativen Aufschwungs im Deutschen Idealismus wird die Anthropologie weithin zur Fundamentalphilosophie. Und im 20. Jahrhundert sah Max Scheler „die Probleme einer Philosophischen Anthropologie“ geradezu im „Mittelpunkt aller philosophischen Problematik“.⁷

Man hat darin ein typisches Merkmal der Neuzeit und besonders der Moderne sehen wollen. Doch erstens hat es seit alters – spätestens seit Aristoteles – „Fragen über die Seele“ gegeben; sie erhielten dann, erstmals wohl durch Melanchthon, den Namen „psychologia (rationalis)“. Darüber hinaus war traditionell die Philosophie als Ganze „Lehre vom richtigen Leben“⁸, kreist doch alles Philosophieren um die berühmten Grundfragen Kants: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? Wobei die drei Fragen schließlich in die vierte münden: 4. Was ist der Mensch?⁹

Steht es aber so, dann geht es eigentlich nicht mehr so sehr um philosophische Disziplinen, sondern eher um zwei Grundentwürfe von Philosophie überhaupt. Wenn Philosophie „erste Wissenschaft“ sowie das Unternehmen prinzipiellen, radikalen und umfassenden Fragens ist, als Frage nach dem, was ist und was „ist“ ist: ist sie dann wesentlich die Frage nach dem Ursprung und der ursprünglichen Fülle des ‚ist‘: nach dem Göttlichen? Ist Philosophie also erstlich und so durch all ihre anderen Fragen hindurch (philosophische) Theologie?¹⁰

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

Gerät man in diese Alternative, dann wandelt sich unsere Fragestellung erneut. Zwei Grundentwürfe von Philosophie sind ihrerseits philosophische Grundentwürfe; denn Philosophie kann nicht von anderswoher entworfen werden; sie entwirft sich selbst. (Ernsthaft über – oder auch gegen – Philosophie reden bedeutet stets schon, dass der Redende seinerseits philosophiert.) Zwei Philosophien sind also zwei Weisen von Philosophie im Singular. Und in diesem Sinn ist Philosophie ein *singulare tantum*: es gibt nur eine. Freilich in kontroverser Vielfalt.

Ohne hier den (nicht erst heute beredeten) philosophischen Pluralismus als solchen zu diskutieren,¹¹ begnügen wir uns mit dem Hinweis, dass in der philosophischen Diskussion nicht durch Ausschluss, sondern durch Einbezug argumentiert wird. Zwei Philosophien liegen also nicht, gleichsam als geistige Areale, nebeneinander, stehen sich auch nicht eigentlich gegenüber, sie durchdringen sich eher wie Dimensionen. Beide bieten eine reflektierte Sicht des Ganzen, wobei zu diesem Ganzen die eigene Antwort

⁶ Vgl. J. Splett, Philosophische Anthropologie, in: SM 1(1967) 163–168; M. Landmann, De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg i.Br./München 1962, mit 1458 Nummern Bibliographie zur Theologischen Anthropologie von G. Diem (547–614).

⁷ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, 8.

⁸ Siehe Theodor W. Adornos Protest gegen eine ideologische Theoretisierung, die als unwissenschaftlich wie unphilosophisch verwirft, was „für undenkliche Zeiten als der eigentliche [Bereich] der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sententiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben“ (Th. W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main 1962, 7. Vgl. 99: „Die Aufforderung, man solle sich der intellektuellen Redlichkeit befleißigen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken heraus.“

⁹ I. Kant, Logik (1800), AA IX, 25 (oder ders., Werke, herausgegeben von W. Weischedel; Band 3: Schriften zur Metaphysik und zur Logik, Wiesbaden 1958, 448).

¹⁰ Vgl. Aristoteles, Metaphysik IV 1 und VI 1.

¹¹ Er zeigt sich wegen der Radikalität der Philosophie am deutlichsten darin, dass nicht nur die philosophischen Antworten verschieden ausfallen, sondern dass bereits das Selbstverständnis ihres Fragens, der Philosophie-Begriff, sich von Philosoph zu Philosoph ändert. – Vgl. R. Spaemann, Die kontroverse Natur der Philosophie, in: Ders., Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, 104–129.

und die des Gegenübers mit dazugehört. Ihr Unterschied ist darum letztlich der von Perspektiven, und ihre Diskussion – das macht sie so schwierig – geht nicht um Daten und Fakten als solche, sondern um deren Sinn und Stellenwert.

So erscheinen auch θεός und ἄνθρωπος, Theologie und Anthropologie, nicht als Alternative, sondern als Grundkoordinaten einer umfassenden Stellungnahme im Denken. Dabei kommt es zur Frage, was ursprünglicher und angemessener sei, was mehr erhellende und weniger verstellende: Philosophie als anthropologische Theologie oder als theologische Anthropologie.

Dabei ist jeder dieser Namen nochmals un-eindeutig, (zumindest) doppelsinnig und darum seinerseits diskutabel. Was ist anthropologische Theologie, und worauf zielt sie: auf Anthropologie oder Theologie (wiederum: welcher Art)? Zielt sie auf den Menschen oder auf Gott? Und entsprechend: Zu welchem Ziel studiert jemand theologische Anthropologie?

2. Reden von Gott als Reden vom Menschen?

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

Eingangs war vom ἀνθρωπολογία die Rede. Der Mensch redet menschlich von Gott, sein Wort über Gott spricht also sein Gottesbild aus, und dies sagt mindestens ebenso viel *über ihn* aus wie über seinen Gott.¹² Sagt es gar nur über ihn und *seinen* Gott etwas aus? Das hieße in Wahrheit: allein über ihn und nichts über Gott? (Zumal dann, wenn dessen Göttlichkeit gerade seine Unsagbarkeit wäre.)

Hier setzt die Religions- und Theologiekritik eines Xenophanes ein (oder hätte man eher zu sagen: seine kritische Theologie?) mit der berühmten Notiz: „Die Äthiopier stellen sich ihre Götter stumpfnasig und schwarz vor, die Thraker blauäugig und rot-haarig.“ Entsprechend würden die Ochsen, wenn sie malen könnten, ochsenähnliche Göttergestalten entwerfen.¹³ Hier wird der Gottesvorstellung der Gottesgedanke entgegengehalten.

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

Das nächste ist mehr als ein Schritt, eher ein Sprung „über die Linie“ zwischen theologischer Selbstkritik und prinzipieller Kritik an Theologie. Jetzt wird die Trennung von Gottesgedanke und Gott als solche zu einer Form von theologischem ἀνθρωπολογία erklärt.

Nicht erst *wie* man über Gott redet, sei durch die eigene Situation bedingt, sondern schon, dass man es tut; dass der Mensch glaubt, es tun zu können – und zu müssen, entspringt seiner bislang unaufgeklärten *condition humaine*.

Mit diesem Schritt verbindet sich der Name Ludwig Feuerbachs. Ihm zufolge ist ein theologisches Verständnis von Theologie ein Selbstmissverständnis des Menschen. Die Wahrheit der Theologie wird in der Erkenntnis ihrer Unwahrheit offenbar, oder anders gesagt: Ihre Wahrheit ist eine Wahrheit über den Menschen, nämlich, dass er in der Unwahrheit lebt, in der Illusion, es gebe Gott. Erst durch die Zerstörung dieser Unwahrheit kann er in seine Wahrheit gelangen. Die Wahrheit der Theologie ist also

¹² G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von H. Glockner; Band 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1949, 84: „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.“ – „Daß jeglicher das Beste, was er kennt, – Er Gott, ja seinen Gott benennt“ (J. W. von Goethe, *Was wär' ein Gott ...*, in: *Ders.*, *Werke*; Band 1: Gedichte und Epen, textkritisch durchgesehen und kommentiert von E. Trunz, Hamburg 1969, 357).

¹³ Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von H. Diels, herausgegeben von W. Kranz, Berlin 1951, 132f. (Fr. 16 und 15). – Immerhin wäre er auf die theriomorphen Götter (nicht allein) Ägyptens hinzuweisen.

die Anthropologie. Und Anthropologie ist zuerst ein Wort über die Unwahrheit des Menschen, um ihn in die Wahrheit seiner selbst zu führen.

Hier ist nicht der Ort, diese Position detailliert zu erörtern. Gewiss ist Feuerbachs Illusionismus Voraussetzung, nicht Resultat seiner Philosophie; gewiss stellen psychologische Herleitungen (obendrein hypothetisch) keinen logischen und metaphysischen Einwand dar.¹⁴ Doch sei jetzt nur eine Gegenfrage gestellt, und diese – ihm entsprechend – „psychologisch“: Methodisches Grundprinzip seiner Deutung ist das Axiom, nicht das Niedere sei aus dem Höheren, sondern das Höhere aus dem Niederen zu erklären; denn das Höhere mache das Niedere überflüssig, könne es also gerade nicht erklären, während das Minus nach dem Plus verlange.¹⁵ Was für ein Denken steht hinter einem solchen Urteil?

Feuerbach sagt es selbst: „Alles entsteht nur aus Not, Mangel, Bedürfnis.“¹⁶ In der Tat, wenn Mangel und Not das Grundgesetz der Wirklichkeit bilden, dann regiert ausnahmslos Notwendigkeit. Denn Freiheit ist immer Freigiebigkeit.¹⁷ Überflüssiges, Überschuss gibt es dann nicht¹⁸ – und das Höhere, das vom Niederen her sich aufweisen ließe, wäre nie mehr als die Illusion dieses Höheren: Wunschtraum, Fata morgana.

3. Reden vom Menschen als Reden von Gott

Auch dieser neue Entwurf ist nicht eindeutig. Wiederum stehen sich zwei Verständnismöglichkeiten gegenüber und widersprechen einander zwei mögliche Zielrichtungen.

Reden vom Menschen als Reden von Gott, das kann integrierend gemeint sein: zum Menschen gehört der Gottesbezug, und stellt so zunächst einen Hinweis an die Humanwissenschaften dar. – Zu einer umfassenden Psychologie des Menschen gehört auch die Religionspsychologie, zu seiner Geschichte die seiner Religionen, zur Soziologie die Untersuchung religiöser Gemeinschaftsstrukturen und so fort. – Sodann: Es gehört offenbar nicht nur beiläufig, sondern zentral dazu: „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk [und ein Einzelner] sich die Definition dessen gibt, was es [und er] für das Wahre hält.“¹⁹

Das gilt unabhängig von allen weiteren Deutungen dieses Faktums. Auch wer darin nur unseren „längsten Irrtum“ sehen wollte,²⁰ müsste ihn als zentralen, entscheidenden Irrtum bezeichnen. Gewiss bestünde die Täuschung dann auch und vielleicht gerade darin, etwas für zentral zu halten, das es nicht ist (das vielleicht gar nicht ist);²¹ doch eben darum wäre diese Illusion nicht nebensächlich. Darum blieb auch für Marx, bei allen Vorbehalten gegenüber Feuerbach, „die Kritik der Religion [...] die Voraussetzung aller Kritik“.²²

¹⁴ Siehe *M. von Gagern*, Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die „Neue“ Philosophie, München/Salzburg 1970, bes. 309–396.

¹⁵ Vgl. *L. Feuerbach*, Sämtliche Werke, herausgegeben von *W. Bolin/F. Jodl*; Band 4: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, Stuttgart-Bad-Cannstatt ²1959, 261; Band 8: Vorlesungen über das Wesen der Religion, Stuttgart-Bad Cannstatt ²1960, 179.

¹⁶ *Feuerbach*, Sämtliche Werke 4, 261.

¹⁷ Vgl. *W. Kern*, Zur theologischen Auslegung des Schöpferglaubens, in: *MySal 2* (1967) 494–545, hier 497.

¹⁸ Das Fachwort für die Nicht-Notwendigkeit des Endlichen, „Kontingenz“, enthält bezeichnenderweise einen ähnlichen Doppelsinn wie „überflüssig“; es besagt einmal „Zu-fälligkeit“, sodann aber auch „Geglücktsein“. Für ein Denken der Freiheit hat eben alles Begegnende den „erstaunlichen“ Charakter des Nicht-Selbstverständlichen.

¹⁹ *Hegel*, Sämtliche Werke 11, 84.

²⁰ *F. Nietzsche*, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, herausgegeben von *G. Colli/M. Montinari*, Berlin ²1988, 6, 80f.

²¹ Und ihre Gefährlichkeit läge nochmals darin, nun auch die aufklärende Kritik auf diese „quantité négligeable“ zu fixieren und sie so von ihrer eigentlichen Arbeit abzuhalten. Das hat ja etwa Marx an Feuerbachs Religionskritik kritisiert.

²² *F. Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: *Ders.*, Werke. Frühe

4. Gotteserfahrung

Zum einen kommen die schlichte Souveränität und das indiskutable Selbstgerechtfertigtsein jenes Anspruchs, der uns im Gewissen begegnet, mit der Hoheit des *Doxischen* zu Wort. Hier aber liegt das Zentrum sittlicher Erfahrung. – Darum genügt Retorsion nicht. Sie zeigt die Unumgänglichkeit moralischen Bewusstseins für den Fortbestand von Kultur-Lebewesen, erst recht für die Entfaltung von Geist und Freiheit als solche. Bei der sittlichen Erfahrung aber geht es, statt um ein Müssen (= Nicht-anders-Können), um ein Sollen (= Nicht-anders-Dürfen). Wir *können* ja anders, wie allenthalben belegt; doch wir dürfen es nicht: Wir dürfen nicht unmenschlich sein. An die Stelle von Notwendigkeit tritt die *Sazienz* des *doxischen* Anspruchs.

Diese Erfahrung zeigt sich äußerer Begründung weder fähig noch bedürftig. Die Herrlichkeit des ergreifenden Guten legitimiert sich einfach in ihrem Aufgang. Darum beschränkt ihre Autorität sich auch nicht auf Theisten noch gar bloß auf Christen. Wieder stimme ich Kant gegen Dostojewski (wenn Gott nicht sei, sei alles erlaubt) und ähnliche Gedanken bei Horkheimer oder Adorno zu: Ethik bedarf keiner religiösen Begründung (in „theologischem Positivismus“). „Gewissen zu haben“ definiert den Menschen als solchen. (Wobei eigens angemerkt sei, dass dies natürlich nicht aktuellistisch und moralisierend gemeint ist – wären ja dann nicht bloß Säuglinge keine Menschen, sondern schon Schlafende nicht. Die Definition versteht sich grundsätzlich, fachlich gesagt, ontologisch, also im Sinn eines prinzipiellen Vermögens.) Gewissen zu haben (nicht auch: ihm zu folgen) definiert den Menschen unmissverständlicher als das überlieferte *animal rationale*, nicht nur im Seitenblick auf die künstliche Intelligenz oder die Frage der Tier-Mensch-Unterscheidung. (Seinem Gewissen *Folgen* würde dann das Menschsein inhaltlich und normativ bestimmen: Menschsein als Menschlichkeit.)

Zum anderen können wir Ethik grundsätzlich weder begründen noch müssen wir es; denn der sittliche Anspruch begründet sich selbst.²³ Doch sind damit noch nicht alle Fragen erledigt. Statt das Phänomen begründen zu wollen, könnte man versuchen, ihm noch besser zu entsprechen. Und zwar nicht bloß (praktisch) dem, was es zu tun aufgibt – ohne Zweifel die wichtigste Antwort –, sondern auch (theoretisch) dem, was es zu denken gibt. Nur dieses Zweitwichtigste steht jetzt an. (Freilich ist auch dies schon ein Tun – und darum zu verantworten.)

Wie und als was also wären Ethik und ihr Kern, das sittliche Bewusstsein, zu verstehen? – Unter dem Titel *Gotteserscheinung* formuliere ich die Ausgangsfrage so: Welche Theorie der Gewissenserfahrung lässt uns diese besser verstehen – ohne sie nur, besserwieserisch, „weg zu erklären“?

Naturalistische Erklärungen des sittlichen Bewusstseins haben, wie schon anklang, Konjunktur: biologisch, psychologisch, soziologisch oder rationalistisch: aus sinnvollem Eigenwohl-Interesse. Es leuchtet jedoch ohne weiteres ein, dass keine dieser Theorien den Anspruch eines Mitmenschen auf *unbedingten* Respekt vor seinem Gewissensgehorsam rechtfertigen könnte. Wenn die „Kosten“ zu hoch würden, könnte er sich sogar förmlich verbieten.

Darum gehören die erwähnten Theorien zwar zur Gesamtbeschreibung des Phänomens; doch nähme man sie als Basis- oder Letzt-Erklärung, hätten sie das Negativ-Ergebnis vorentschieden. Man würde dem Anderen in seiner Gewissensnot nicht gerecht. Und zwar darum, weil man der fordernden Herrlichkeit im eigenen Gewissen nicht mehr ansichtig ist. Man nähme ja dann auch sich selbst als bloßes Entwicklungs- und Erziehungs-Objekt (oder vielmehr als „Sozialisations“-Gegenstand), jedenfalls nicht als ein Selbst und Freiheits-Subjekt.

Es lässt sich zeigen, dass Gewissenhaftigkeit den „Sitz im Leben“ und den Kern jedes

Schriften; Band 1, herausgegeben von H.-J. Lieber/P. Furth, Darmstadt 1962, 488–505, hier 488.

²³ Eine außer-/vorsittliche Begründung würde das moralische Handeln in ein bloß legales verwandeln.

Gottes-Arguments darstellt.²⁴ Auch zur Hiobs-Frage, die sich hier ja alsbald meldet, steht nochmals Gewissenhaftigkeit an. Sie nämlich verbietet, das Göttliche – nach dem Vorgang alt- wie neugnostischer Entwürfe – als sakrales Gut-Böse-Gemisch vorzustellen, statt der Wahrheit die Ehre zu geben. Wäre doch sonst der Mensch mit seinem Gewissen dem vage-ungeklärten Göttlichen überlegen. Woher dann der Anspruch, der ihn als Licht des Heiligen trifft?

Das „Wovon-her des so einsichtigen wie kategorisch-unbedingten Gut-sein-Sollens“ ergibt sich damit als philosophische Bestimmung für das religiös im Vollsinn „Gott“ genannte Heilige. Wir „sollen“ nur ungerne, und dass wir gut sein sollen, ist obendrein tief beschämend (weil wir es offensichtlich nötig haben, es geboten zu bekommen). Was andererseits besagt, das Gewissen verloren zu haben, zum zweibeinigen Tier geworden zu sein? So zeigt sich, dass Gut-sein-Sollen ein Geschenk, ein „Dürfen“ bedeutet. Und auch dies wäre in den philosophischen Gottes-Begriff einzuzeichnen (man sieht, wie weit wir hier eine bloße *causa sui* hinter uns gelassen haben).

Ein dritter Gedanke: Wird so die Gewissenserfahrung auf den lebendigen heiligen Gott hin verstanden – wie dies vor allem Newman erarbeitet hat –, dann sieht der Gewissenhafte sich nicht nur von Gott und seinem Anruf her bestimmt („vor dem Herrn“, sagt die Bibel), sondern er richtet sich auch bewusst auf ihn aus. Und dies nicht bloß zusätzlich, obendrein, sondern grundlegend.

Wer hier Weltflucht, oder doch zumindest Lebensfremdheit, argwöhnen wollte, kann dafür sicher „fromme“ Beispiele nennen; er täuscht sich gleichwohl. Den „barmherzigen Samariter“ zum Beispiel treffen Anblick und Hilferuf des Überfallenen unmittelbar; dazu bedarf es keiner himmlischen Stimme. Emmanuel Lévinas weigert sich, das „nackte“ Gesicht als religiöses Symbol, als Weg zu Gott aufzufassen. Er warnt zu Recht. – Aber dürfte der Helfer, wenn er an Gott glaubt, nicht *mit* diesem seinem Gott sich um den Hilflosen kümmern? So meint er es in der Tat. Und das keineswegs „aufgesetzt“ und verstiegen, sondern schlicht aus gelebter Gott-Verbundenheit heraus (für Christen: nach dem Vorbild *des* Samariters, der dies um uns *mit* dem „Vater“ getan hat, vgl. Joh 17).

Summary:

In speaking about man we need to turn our eyes towards God. While owing his existence to God, like everything else, man knows himself to be God's counterpart, his "Thou". He is not only brought into being by God, but is also called to join God, to enter into a Being-with-God. Thus man is not a mere "Thou" for God since he is called into a "We" with God in view of creation. God creates because he wants co-lovers. Since God draws man into this "We", our talk about God requires talk about man. Not merely for the reason that God invites man to become his co-lover, but above all because the Word of God wanted to become man himself; not just for the sake of offering a redeeming answer to man's sins, but because God's Word wanted to descend into creatureliness in a matrimony between heaven and earth.

²⁴ Auch und gerade des sogenannten ontologischen Arguments. Dessen Ausgangspunkt ist nämlich nicht ein purer Begriff, von dem man dann regelwidrig zur Wirklichkeit überginge, sondern die Tatsache, der reale Befund, dass in begrenzt-bedingten Menschen die Idee des Unbedingten und unbedingtes Betroffensein durch dessen Anspruch begegnet.