

Anthropologischer Zugang zum Glauben : Implikationen der Beck'schen Religionsphilosophie als konstruktive Kritik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses in trinitäts-metaphysischer Perspektive

Autor(en): **Schadel, Erwin**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **36 (1989)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761137>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ERWIN SCHADEL

Anthropologischer Zugang zum Glauben

Implikationen der Beck'schen Religionsphilosophie als konstruktive Kritik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses in trinitäts-metaphysischer Perspektive

1. Vorsondierungen

1.1. *Dialektisch gegen die Dialektik?*

Die vom okzidentalischen Rationalismus bewirkte «Entzauberung der Welt»¹ brachte es in unserem Jahrhundert mit sich, daß die Wissenschaft, die diesen Prozeß vorantrieb, als «gottfremde Macht»² empfunden und verstanden wird. Diese Auffassungsweise enthält noch, wie es scheint, eine leise Ahnung davon, daß Gott den integrativen Sinngrund von Seiendem darstellt; sie erläutert sich, näher besehen, aus der Absurdität, welche untergründig die Spezialisierungstendenz sogenannt «wertfreier» Wissenschaften durchwaltet: Die methodische Einschränkung der Sachgebiete, welche mit einer Priorisierung der funktionalistischen Deskription zuungunsten substantieller Seins- und Wesenserkenntnis verbunden ist, führt hierbei zum bekannten Phänomen der Informationsüberflutung. Man weiß vom Einzelnen immer mehr und vom Ganzen immer weniger; man steuert einem imaginären Punkt entgegen, auf dem man alles – von nichts – «weiß».

¹ Vgl. M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*. In: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1973, 582–613, Zitat 612.

² Ebd.

Würde dieser Zielpunkt je erreicht werden, so stellte er gewissermaßen die «Vollendung» der subjektozentrischen neuzeitlichen Denkungsart dar. Deren eigentlicher positiver Sinn wäre, durch ein Heraustreten aus der Natur und in intelligibler Distanz zu ihr eine um so tiefere Begegnung von Mensch und Natur zu ermöglichen. Dieser originär positive Sinn hat sich jedoch in dem selbst-überheblichen Unterfangen, «das Band, das uns mit der Natur verknüpft, zu vernichten»³, weitgehend in den Wider-sinn proportionsloser Hybris pervertiert. Die seit der Renaissance erstrebte absolute Freiheit des Menschen, die mit der Auflösung der metaphysischen Warumfrage⁴ und der Eliminierung der Kantischen Ding-an-sich-Problematik⁵ erkaufte wurde, ist zum Ende, zur Verendung gelangt. Der sie konstituierende Nihilismus kann nicht mehr geleugnet werden. Denn das Nichts an Wirklichkeitserfahrung, das der «perfekte» Freiheitsakt in rationalistisch-deduktiver Konstruktion voraussetzt, bringt es mit sich, daß das «Sinn» entwerfende Subjekt sich mit nichts Vorgegebenem mehr zu identifizieren vermag, daß es in kahler Begegnungslosigkeit ek-sistiert und schließlich – da es jegliche In-sistenz in einer unverfügbaren Sinnordnung als ontische Voraussetzung für Ek-sistenz unbeachtet läßt – bitterster Sinnlosigkeitserfahrung anheimfallen muß.

Dieser nihilistische Grundzug neuzeitlicher Subjektphilosophien fand im Entlarvungspathos des Nietzsche'schen Denkens einen genialisch-oszillierenden Ausdruck. Die existentialistischen Angst-Analysen (eines Kierkegaard, Heidegger oder Sartre) trugen auf ihre Weise dazu bei, den auf vollkommene Absicherung bedachten technizistischen Rationalismus des (ihn antreibenden) Urmißtrauens und damit der elementaren Ohnmacht zu überführen. In den letzten Jahren ist es vor allem Emile M. Cioran, der vermittels seines kaum mehr unterbietbaren

³ W. KANDINSKY, Über das Geistige in der Kunst. Hg. v. M. Bill, Bern-Bümpliz 1952, 115. – Die hier ausgedrückte Antithese von Mensch und Welt findet sich bereits beim Cusanus-Kompilator C. BOVILLUS. Dieser schreibt in seinem 1510 erstmals erschienenen Werk *De sapiente*: «In Homine Substantia nulla: in mundo Ratio itidem et conceptio nulla. Vacuus uterque et plenus uterque. Inops rerum Homo rationum dives est: mundus vero rerum plenus inanis rationum» (*De sapiente* c. 19; abgedr. in: E. CASSIRER, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1974, 343).

⁴ Vgl. hierzu vor allem die detaillierten Untersuchungen zur Ansatzproblematik des positivistischen Denkens in: W. SCHRADER, Die Auflösung der Warumfrage, Amsterdam 1975.

⁵ Vgl. E. CASSIRER, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Darmstadt 1980, 23: «Von Dingen und deren Beschaffenheiten» (wird in der deduktiv-mathematischen Denkungsart) «prinzipiell abgesehen».

negativistischen Daseinsverständnisses⁶ – in «penetranter» Pessimismus, könnte man sagen – darauf aufmerksam macht, daß die noch sinn-gläubige Menschheit nichts zu erwarten hat, daß die zur Ersatzreligion gekürzte Wissenschaft keinerlei Sinnerhellung zu gewähren vermag⁷.

Ciorans exzessive Vergeblichkeitsprotokolle repräsentieren in zynisch-sarkastischer Prägnanz das «Daseinsparadox des gegenwärtigen Menschentums»⁸. In ihrer alles verneinenden Verwegenheit stellen sie dem «modernen» vernunftbeflissenen Zeitgenossen drastisch vor Augen, daß er sich – was die Sinnfrage angeht – im Abseits befindet⁹. Ciorans Ausführungen scheinen schließlich Nicolai Hartmann, der von der «totalen Einbettung des Rationalen in eine größere Sphäre des Irrationalen»¹⁰ spricht, recht zu geben.

Indes ist bei Hartmann, der Kants kopernikanische Wende umzuwenden gedenkt¹¹, ähnliches wie auch bei anderen Kritikern des neuzeitlichen Rationalismus zu beobachten: Dualistisch wird der Dualismus, dialektisch die Dialektik und einseitig das Einseitige kritisiert. Damit ist die gewünschte Konsolidierung des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses jedoch nicht zu erreichen. Denn die bloße Gegenaktion kann als solche nichts positiv Neues hervorbringen. Oder anders formuliert: Der Teufel läßt sich nicht durch Beelzebub austreiben.

⁶ Vgl. etwa E. M. CIORAN, *Lehre vom Zerfall*, Stuttgart 1979; *Syllogismen der Bitterkeit*, Frankfurt/M. 1980; *Die verfehltete Schöpfung*, ebd. 1979; *Vom Nachteil geboren zu sein*, ebd. 1979; *Der zersplitterte Fluch*, ebd. 1987; ferner C. HELL, *Skepsis, Mystik, Dualismus. Eine Einführung in das Werk E. M. Ciorans*, Bonn 1985.

⁷ Vgl. etwa das Kapitel «Der Dekor des Wissens», in: E. M. CIORAN, *Lehre vom Zerfall*, ebd. 175–182; dazu M. WEBER, der bereits im Jahre 1919 sagte: «Wer – außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden – glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den *Sinn* der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Weg man einem solchen <Sinn> – wenn es ihn gibt – auf die Spur kommen könnte? Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: *daß* es so etwas wie einen <Sinn> der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen!» (*Wissenschaft als Beruf*, ebd. 597 f.) Entsprechendes findet sich auch beim «Weltanschauungsanalytiker» E. TOPITSCH, in: *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg 1979 (dazu meine Rez., in: *SJP* 26/27 (1981/82) 233–236).

⁸ Vgl. H. ROMBACH, *Der gegenwärtige Umbruch im Lichte der Fundamentalgeschichte*. In: *PhJ* 92 (1985) 1–16, bes. 2 f.

⁹ Vgl. E. M. CIORAN, *Syllogismen der Bitterkeit*, ebd. 17: «Modern sein, heißt am Aussichtslosen herumbasteln».

¹⁰ N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1965, 285.

¹¹ Vgl. ebd. 286 f. – Zu der hierbei sich ergebenden «irrationalistischen» Seinsauffassung vgl. J. STALLMACH, *Ansichsein. Untersuchungen zum Verhältnis von Sein und Erkennen im Anschluß an Nicolai Hartmann*. In: *SJP* 23/24 (1978/79) 29–60.

Die in der derzeitigen Krisensituation liegende Chance wird auch nicht wahrgenommen, wenn z. B. Jean-François Lyotard die neue Ära der Postmoderne dadurch meint einleiten zu können, daß er durch obstinates Ausharren in hypostasierter Vielheit auf die mehr oder weniger kurzschlüssigen Einheitskonzeptionen idealistisch-historistischen Systemdenkens «re-agierte»¹². Entsprechendes gilt sicherlich, wenn man aus Überdruß an der formalistisch bleibenden Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie die «Befreiung vom Intellektualismus»¹³ proklamiert. Eine Befangenheit durch exklusiv-alternative Denkweise zeigt sich schließlich in der Annahme, daß die «Erlösung von dem Rationalismus ... der Wissenschaft ... die Grundvoraussetzung des Lebens mit dem Göttlichen»¹⁴ darstelle.

1.2. *Glauben und Wissen im «Aus» des Auseinander*

Erfährt sich der moderne Mensch, der, wie es scheint, von der antithetischen Dialektik nicht loszukommen vermag¹⁵, als «in seinem tiefsten Wesen gespalten»¹⁶, so zeitigt dies auch (spätestens seit dem 16. bzw. 17. Jahrhundert) eine vollständige Trennung von Glauben und Wissen. Exponenten hierfür sind sowohl Martin Luther, für den «*allein der Glaube*» die menschliche Seligkeit herbeiführen soll¹⁷, als auch René

¹² Vgl. hierzu W. WELSCH, Postmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger. In: PhJ 92 (1985) 116–122.

¹³ Vgl. M. WEBER, Wissenschaft als Beruf, ebd. 598.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Bezeichnend hierfür ist es, daß W. SCHULZ im Anschluß an ausführlichste Analysen des Logischen Positivismus, der Transzendentalphilosophie, des Deutschen Idealismus, des historisch-hermeneutischen Denkens und zahlreicher anderer heute noch wirkmächtiger Strömungen des neuzeitlichen Philosophierens seine abschließenden Ausführungen mit «Dialektische Wirklichkeit» übertitelt und diese offensichtlich als unhintergebar betrachtet, indem er wörtlich sagt: «Blicken wir auf unsere Analysen im ganzen zurück, so zeigt sich, daß unsere (!) Wirklichkeit durch eine Dialektik bestimmt ist, die sich nicht zu einer Einheit zusammenschließt ... Die Konsequenz ist, daß es – worauf wir mehrfach hinwiesen – heute kein einheitliches Weltbild mehr gibt» (Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1974, 854).

¹⁶ K. JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1955, 147. – Vgl. dazu J. HOMMES, Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg 1953.

¹⁷ So sagt etwa Luther hinsichtlich der zahlreichen biblischen Gebote und Vorschriften: «Hier ist fleißig zu merken und stets mit Ernst festzuhalten, daß *allein der Glaube* ohn all Werke fromm, frei und selig macht» (Über die Freiheit eines Christenmenschen. In: M. LUTHER, An den christlichen Adel deutscher Nation (u.a.), Stuttgart 1970, 110–150, Zitat 129 (Hervorhebung E. S.).

Descartes, für den «*allein durch den Verstand*» die menschliche Weltvergewisserung ihre Eigentlichkeit erfährt¹⁸.

In der Konsequenz dieser isolierenden Auflösung elementarer menschlicher Selbsterfahrungsweisen kommen die beiden Prototypen neuzeitlicher Zwiespältigkeit zum Vorschein: einerseits der *Glaubende, der nichts weiß* (und letztlich auch nichts wissen will, weil er sich in der «festen Burg» seines Fideismus verschanzt und sich dort sicher wähnt), andererseits der *Wissende, der nichts glaubt* (und letztlich auch nichts glauben will, weil er vermeint, daß sein streng «methodischer» Rationalismus – an den er dezisionistisch «glaubt»! – durch subjektive Glaubensakte verdorben würde).

Sagt nun der rationalistische Kant: «Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten»¹⁹, so läßt sich dies sicherlich auch im umgekehrten Sinne verstehen. Denn die Vernunft, die dem Glauben «unbedenklich den Krieg ankündigt», verödet auf die Dauer an sich selbst und geistert im «surrealistischen» Feld des Bloß-Formalen herum. Was wäre nämlich die Vernunft ohne die Kraft des Glaubens? Oder anders gefragt: Was soll der Glaube (und insbesondere ein «geoffenbarter») offenbaren können, solange es ihm am Licht der Vernunft gebricht?

1.3. Reintegration durch transzendente Onto-theologie

Es kann somit klar werden: Damit am Ende der Neuzeit der «Anfang» zu einer wahrhaft universalen Erneuerung gefunden werden kann, muß es vorrangig darum gehen, die seit der Spätscholastik auseinandertriftenden Elemente des Glaubens und Wissens – unter Wahrung ihrer positiven Eigentümlichkeiten – auf deren gemeinsamen Ursprung zurückzuführen oder, anders gesagt, deren ontisch vordifferenzielle Entsprechungs-Einheit aufzusuchen.

¹⁸ Vgl. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* II, § 16: «Mihi nunc notum... ipsamet corpora non proprie a sensibus..., sed *a solo intellectu* percipi» (Hervorhebung E. S.). J. A. COMENIUS, der Descartes persönlich kannte, kritisiert dessen wissenschaftliche Selbstüberheblichkeit mit folgenden Worten: «Philosophatur ille perpetuo ex ratione propria; tamquam Deus de operibus suis aut nihil revelasset aut haec ad alios spectarent, non ad ipsum: aut denique nusquam ratiociniis suis aberare posset, nec a Deo ... emendari opus haberet!» (*Judicium de Responsione Serarii*, § 15; *Comenii Opera omnia*. Vol. 18, Pragae 1974, 44).

¹⁹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Vorrede zur 1. Aufl.; A XVIII f.

Damit aber ist ein Problembereich angerührt, in welchem das Verhältnis von Theologie und Metaphysik diskutiert wird²⁰ und welcher beim «heidnischen» Philosophen Aristoteles eine bemerkenswerte Darstellung gefunden hat: Aristoteles erkennt, daß «die Sinneswahrnehmung» (mit der menschliches Erkennen beginnt) «nicht Wahrnehmung ihrer selbst ist»²¹ und deshalb – von sich aus über sich hinaus – die Suche nach den unsinnlichen Ursachen des Sinnlichen einleitet und anregt. Die sich dabei ergebende «Prinzipienwissenschaft»²² läßt das Denken nicht bei einem Vorläufigen und Vorletzten zur Ruhe kommen. In ihr suchen wir vielmehr «die höchsten Ursachen»²³ und das An-sich-Sein als unbedingte Bedingung von allem. Diese aber läßt sich auch als «die erste und stärkste Ursache» oder als «das Göttliche» (τό θεῖον) bezeichnen²⁴. Im Sinne des Aristoteles ist also zu sagen, daß «Weisheit»²⁵, «Erste Philosophie»²⁶ oder die später so genannte «Metaphysik»²⁷ das nämliche meinen wie «Theio-logie», «Theologik»²⁸ bzw. «Theologie».

Auf ideengeschichtlich exponierte Weise findet dieses Metaphysik-Konzept im Horizont des Augustinischen «Deum et animam scire cupio»²⁹ seine allgemein nachvollziehbare Ausgestaltung. Denn für

²⁰ Vgl. hierzu K. KREMER (Hg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980; ferner H. HOFMEISTER, *Etsi deus non daretur*. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. In: NZSTh 21 (1979) 272–285.

²¹ *Metaph.* IV, 5 [1010 b.35 f.]: οὐ γὰρ δὴ ἡ γ' αἰσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστίν.

²² *Ebd.* XI, 1 [1059 a. 18]: περὶ ἀρχᾶς ἐπιστήμη.

²³ Vgl. *ebd.* IV, 1 [1003 a.26 f.]: τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν.

²⁴ Vgl. *ebd.* XI, 7 [1064 a.37 f.]: τὸ θεῖον ... «ἡ» πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή; vgl. *ebd.* I, 2 [982 b. 28–983 a. 10].

²⁵ Vgl. *ebd.* I, 1 [981 b. 28 f.; 982 a.2]: σοφία.

²⁶ VI, 1 [1026 a. 24/30]; XI, 4 [1061 b. 19]: πρώτη φιλοσοφία; man könnte diese auch als «Fundamentalwissenschaft» umschreiben, insofern es hier um «die ersten Ursachen» (*ebd.* I, 1 [981 b.28]: τὰ πρῶτα αἰτία geht. Diese Ursachen sind innerhalb der Konstitutionsordnung das Erste, innerhalb der von der Sinnenerfahrung aufsteigenden Erkenntnis jedoch das Letzte (vgl. *ders.*, *Analyt. post.* I, 1 [71 b. 33–72 a. 5]).

²⁷ Vgl. hierzu im einzelnen H. FLASHAR (Hg.), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 3: Akademie, Aristoteles, Peripatos, Basel-Stuttgart 1983, 256–262.

²⁸ In *Metaph.* XI, 7 [1064 b.1–3] nennt *Aristoteles* im Sinne eines Aufstiegs vom Begründeten zum Begründenden die drei Arten der betrachtenden Wissenschaften: φυσική, μαθηματική, θεολογική; Ähnliches *ebd.* VI, 1 [1026 a.118 f.]. Vgl. hierzu auch F. KATTENBUSCH, *Die Entstehung der christlichen Theologie*. Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος. In: ZThK, N.F. 11 (1930) 161–205. Repr. Darmstadt 1962.

²⁹ *Augustinus*, *Soliloquia* I, 2,7.

Augustinus (wie auch für Plotin³⁰) sind Selbst- und Gotteserkenntnis als eine sich in sich selbst intensivierende Bezugseinheit zu sehen. Indem der Mensch nämlich aus der Sinnenwelt zu sich selbst zurückkehrt, überwindet er anfänglich seine Zerstreung in die Scheinbarkeiten des «faktisch» Gegebenen. In sich ist der erkennen-wollende Geist in relativer Einfachheit «über» dem Räumlich-Ausgedehnten. Doch findet er sich selbst noch von den Veränderlichkeiten der Zeit betroffen. Diese vermahnend ihn, sich auf einen höheren unzeitlichen Seinsgehalt hin zu konzentrieren. Die Defizienzen seines sich wandelnden Bewußtseins, welche er als solche an sich beobachtet, machen ihm klar, daß er – *in* sich seiend – nicht vollkommen *aus* sich selbst ist: daß zur Erfahrung seines Identitätsgrundes «der Schritt zum Unsterblichen und fortwährend Dauernden hin zu vollziehen ist»³¹.

Dasjenige aber, was den inneren Menschen dazu bringt, sich in sich selbst zum an sich unwandelbaren «Deus interior intimo suo»³² zu überschreiten, ist der personale Glaubensakt. Dieser kann als immanentes Ek-sistieren des Menschen umschrieben werden. Er stellt ein gewisses Wagnis dar und verlangt beherztes Engagement; doch würde er wesentlich verkannt, wenn man ihn als blinde oder willkürliche Unternehmung auffassen würde. Denn die *Einsicht* in die defizitäre Zeitlichkeitsbedingung ist es, welche den Menschen zum ek-sistierenden Glaubensvollzug motiviert. Von daher versteht sich auch das «Crede ut intelligas»³³. Es ist von der anfänglich erkannten Identität, deren Vollgestalt *hic et nunc* nicht erreicht werden kann, geleitet und will den Menschen zur Vertiefung seines Selbst- und Weltverständnisses anregen. Denn erst dem glaubenden Menschen erschließt sich jener geistige Innenraum, in welchem die Begegnung mit dem Logos als der sinnverleihenden Urvernunft von Seiendem möglich wird.

Glauben und Vernunft stellen, so betrachtet, eine wechselseitige Durchdrungenheit dar, welche – «vor» jeglichem zeitlichen Vor- und Nachher – die wesenhafte Doppelstruktur des einen Menschseins ausmacht. «Wenn es nämlich vernünftig ist, daß hinsichtlich der großen Dinge, die sich noch nicht erfassen lassen, der Glaube der Vernunft

³⁰ Vgl. etwa En. V, 3,7; V, 8,10. – Dazu A. C. LLOYD, *Nosce teipsum and conscientia*. In: AGPh 46 (1964) 188–200.

³¹ *Augustinus*, De vera relig. 26,52: «Gradus ad immortalia et semper manentia faciendus».

³² Vgl. *ders.*, Conf. III, 6,11.

³³ *Ders.*, In ev. Joh. tract. 29,6.

vorangeht, geht zweifellos auch die Vernunft selbst, die dies anrät – mag sie auch noch so winzig sein – dem Glauben voran»³⁴. Denn: «Jeder, der glaubt, denkt auch; er denkt, *indem* er glaubt, und er glaubt, *indem* er denkt»³⁵. Das aber heißt: «Der Glaube wird im Geiste selbst beobachtet»³⁶. Wirklicher Glaube kann niemals geistlos sein. «Wir könnten gar nicht glauben, wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten»³⁷.

Glauben ist somit als spezifisches Kennzeichen des Menschseins anzusehen. Der glaubende Mensch unterscheidet sich von der gesamten vorgeistigen Natur durch selbstbewußtes Streben nach ursprunghafter Einsicht in den Sinn- und Lebensgrund von Seiendem³⁸.

2. Systematische Analysen

2.1. Rationale Meditation?

Die vorangehenden Überlegungen zielten darauf hin, das Verständnis für die hohe Aktualität eines scheinbar unscheinbaren Schriftchens vorzubereiten, welches Heinrich Beck vor knapp zehn Jahren unter dem Titel «Anthropologischer Zugang zum Glauben» veröffentlicht hat³⁹

³⁴ *Ders.*, Epist. 120,3: «Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedit rationem, procul dubio quantulumcumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem».

³⁵ *Ders.*, De praedest. sanctorum 2,5: «Cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat et cogitando credit».

³⁶ *Ders.*, Epist. 147, 3, 8: «Fides ipsa mente utique videtur». Vgl. hierzu das λόγῳ... κρατύνειν... τὴν πίστιν als methodische Anweisung bei *Origenes* (De princ. IV, 1,1).

³⁷ *Augustinus*, Epist. 120,3: «Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus».

³⁸ Mittels dieses personal-ontologischen Metaphysik-Konzepts ist bei Augustinus ein Denkansatz erreicht, der in der Neuzeit von der kritischen Kantrezeption gewisser Neuscholastiker wiederzugewinnen versucht wird. Vgl. hierzu J. DE VRIES, Der Zugang zur Metaphysik: Objektive oder transzendente Methode? In: Scholastik 36 (1961) 481–496, bes. 490 f.; E. CORETH, Die Gestalt einer Metaphysik heute. In: PhJ 70 (1962/63) 241–251, bes. 242f.

³⁹ Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg-München 1979, 2. Aufl., ebd. 1982, 86 Seiten (3. Aufl. in Vorb.) – Nach G. GRESHAKE ist «der Titel des Büchleins eine *Unterreibung*, da es sich um weit mehr als um einen «meditativen Zugang» zum Glauben handelt». Seines Erachtens nach «liegt hier ein zwar kurzgehaltener, aber doch umfassender Kurs in Fundamentaltheologie vor» (ThRv 77 (1981) Sp. 49). G. PÖLTNER macht in seiner Besprechung auf die «knappen und kunstvollen Analysen» der Beck'schen Darlegung und auf die besonderen christologischen und kulturanthropologischen Aspekte derselben aufmerksam (vgl. Die Furche Nr. 4 [Wien, 23. Jan. 1980] 12). Für

und welches sich mittlerweile – da es der post-nihilistischen Sinn-Suche markante Leitlinien aufzuweisen vermag – wachsender Zustimmung erfreut.

Das sonst übersichtlich und in wohlthuend schlichter Sprache abgefaßte Werk provoziert durch seinen Untertitel – «Eine rationale Meditation» – zur Aufnahme einer Denkbemühung, in deren Verlauf zusammengebracht wird, was für neuzeitliches Selbstverständnis als unüberbrückbar gilt: die objektiv überprüfbare Rationalität und die subjektiv zu verschweben scheinende Ganzheitsintuition.

Beck ist daran gelegen, die «existentielle Schizophrenie»⁴⁰, die sich durch eine «Spaltung des Menschen in einen <Wissenden> und einen <Glaubenden>»⁴¹ ausdrückt, von Grund auf und von innen her zu überwinden. Er untersucht daher «das Beziehungsganze von wissenschaftlicher Logik und persönlicher Freiheit»⁴², wobei er in zwei Hauptteile ausgliedert: 1. «*Grundstruktur der Wissenschaft und Möglichkeit des Glaubens*» (13–44: hier soll die «objektive» Struktur des menschlichen Bewußtseins in ihrer Grund-Intention charakterisiert werden) und 2. «*Menschliche Existenz und religiöser Glaube*» (45–86: hier sollen die «subjektive» Innenseite dieses Bewußtseins und die onto-anthropologische Integration desselben aufgewiesen werden).

In dieser Zweiteilung wird eine bestimmte Darlegungsmethode sichtbar: Im Ausgang vom Wissenschaft treibenden Subjekt, das sich – von der Natur und vom Kosmos abgehoben – in der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie zum vorzüglichen «Gegenstand» der Selbstreflexion macht, soll mittels einer Strukturanalyse dieses Subjekts die Möglichkeit (und mithin auch die Notwendigkeit) des Glaubensaktes eruiert werden. In der Sinnrichtung desselben liegt dann die Integration des Menschseins durch Einbergung in die metaphysische Dimension des Religiösen.

A. PAUS stellt der «Anthropologische Zugang zum Glauben» ein «gedankenschweres Büchlein» dar, welches «allerdings des reifen Lesers mit wachem spekulativen philosophischen und gleicherweise theologischen Problembewußtsein» bedarf (SJP 28/29 [1983/84] 143).

⁴⁰ Ebd. (2. Aufl.; im folgenden mit «AZ» abgekürzt), 19.

⁴¹ AZ 18 f.

⁴² AZ 7.

2.2. Paradoxien «emanzipierter» Wissenschaftlichkeit

Im ersten Hauptteil der genannten Studie geht es Beck darum, das derzeitige Wissensverständnis im Bezug zum Glauben kritisch zu analysieren, es dabei in seinem begründeten Anliegen tiefer zu verstehen und solchermaßen in seiner Vordergründigkeit und Einseitigkeit zu überschreiten. Prinzipiell gesehen sind drei Möglichkeiten einer Verhältnisbestimmung in Erwägung zu ziehen: eine *negative*, eine *neutrale* und eine *positive*⁴³.

Die *erstgenannte* Position, die Wissen und Glauben als *exklusive Gegensätze* auffaßt, entspricht der «emanzipierten» positivistischen Denkungsart, deren Genese Auguste Comte in seinem «Dreistadiengesetz» beschrieben hat. Diesem gemäß sind die «theologisch-fiktive» und die «metaphysisch-abstrakte» Phase als geschichtlich «überholt» zu betrachten. Was heute allein noch zählt, ist die «positiv-reale» Weltanschauung; mittels ihrer «erkennt der Mensch alle Ereignisse in der Natur und Geschichte als Ausdruck von innerweltlicher Kausalität, die er nun schrittweise ... erforscht, technisch in den Griff nimmt und anwendet»⁴⁴.

Hierbei wird «Glaube ... als ein die Freiheit des Wissensstrebens und der Wissenschaft unzulässig eingrenzender Machtanspruch empfunden und abgelehnt»⁴⁵. Die neuzeitliche Wissenschaft läßt sich aber auch von der Natur nicht mehr «gängeln»⁴⁶. Indem sie von den qualitativen Besonderheiten derselben «absieht», macht sie sie zu einem «Objekt der reinen Mathematik»⁴⁷, zu einer amorphen Masse, die durch aprioristische Manipulationen geformt und beherrscht wird.

⁴³ Vgl. AZ 17.

⁴⁴ AZ 44 f. – Eine wegen ihrer anthropologischen Dimensionierung bemerkenswerte Kritik des «Dreistadiengesetzes» findet sich bei M. SCHELER. Er sagt hierzu: «Die positivistische Lehre von den drei Stadien des Wissens ist in jeder Form, sowohl in derjenigen, die Comte, Mill, Spencer, als auch in der, die Mach und Avenarius ihr gegeben haben, von Grund aus irrig. Das religiös-theologische Erkennen und Denken, das metaphysische Erkennen und Denken und das positive Erkennen und Denken sind nicht historische Phasen der Wissensentwicklung, sondern *essentielle*, dauernde, mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegebene Grundhaltungen und «Erkenntnisformen» (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bern–München 1963, 30). Als dieser Dreiheit entsprechende Persönlichkeitstypen nennt Scheler (ebd. 31 f.) den «Heiligen», den «Weisen» und den «Forscher» (was allerdings ontologisch unintegriert bleibt).

⁴⁵ AZ 17.

⁴⁶ Vgl. I. KANT, Vorrede zur 2. Aufl., B XIII.

⁴⁷ R. DESCARTES, Meditationes de prima philosophia V, § 16: «Illa natura corporea ... est purae Matheseos obiectum».

In diesem Verfahren werden allerdings – mit Kant formuliert – lediglich die Erscheinungen und nicht das Ding an sich, der transzendente Hintergrund alles Erscheinenden erreicht. Weil dieser also für wissenschaftliches Bewußtsein als unverfügbar anzunehmen ist, empfindet es ihn als «etwas Unheimliches und Gefährliches»⁴⁸. Dies aber hat zur Folge, daß das neuzeitliche Sekuritätsbedürfnis durch technisches Verfügungs-Denken nicht nur nicht befriedigt wird, sondern sich immer mehr seiner eigenen Bodenlosigkeit ausgeliefert sieht. Der moderne wissenschafts-gläubige Mensch ist daher (wie Existenzphilosophen immer wieder aufzeigen) in besonderer Weise von Angst gekennzeichnet. Denn: «Je mehr er sich durch exakte Wissenschaft und Technik gegen alles abzusichern und freizusetzen sucht, desto tiefer scheint ihn das Ungreifbare und Unplanbare zu bedrohen und zu ängstigen»⁴⁹.

Auch die *zweitgenannte* Position, welche eine gewisse *Neutralität* zwischen Wissen und Glauben behauptet, indem sie die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens als wissenschaftlich «nicht entscheidbar»⁵⁰ abtut, vermag es – wie jeder dogmatisch auf sich selbst fixierte Skeptizismus – nicht, den Menschen zu einer die Daseins-Angst überwindenden Selbsterkenntnis zu führen. Abstraktion und Intuition, Wissenschaft und Leben sind und bleiben in dieser Auffassungsweise «getrennt»⁵¹. Das aber heißt: Durch «wissenschaftliches» Erkennen ist das Eigentliche – das, was den Menschen *als* Menschen angeht – *nicht* zu erkennen. Jaspers formuliert dies, indem er sagt: «Ich bin nicht, was ich erkenne, und ich erkenne nicht, was ich bin»⁵². Sartre zieht die Konsequenzen aus dieser, wie es scheint, unaufhebbaren Fatalität des Menschseins. Für ihn ist der Mensch «zur Verzweiflung»⁵³ und zum «Scheitern verurteilt»⁵⁴.

⁴⁸ AZ 16.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ AZ 17.

⁵¹ Vgl. W. SCHULZ, Wittgenstein. Die Negation der Philosophie, Pfullingen 1979, 9.

⁵² K. JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, Berlin 1955, 163.

⁵³ J.-P. SARTRE, Das Sein und das Nichts, Reinbek 1985, 784.

⁵⁴ Ebd.

2.3. Zum Problem des konstruktiv-deduktiven Denkansatzes

Fragt man nach dem, was sowohl der «negativen» wie auch der «neutralen» Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben als Gemeinsames zugrunde liegt, so stößt man auf eine vom Nominalismus initiierte *subjektzentrische* Denkeinstellung. Für diese ist es charakteristisch, daß die allgemeine Metaphysik, die die Natur des Seins unabhängig von der Subjekt-Objekt-Gezweiung auszudrücken versucht, zurückgedrängt wird. An ihre Stelle treten «Meditationes de prima philosophia», welche – wie prototypisch bei Descartes – die subjektive «cogitatio» bzw. das «moi qui pense» als Quellgrund jedweder Sinngebung auszumachen versuchen. Bei dieser Art menschlicher Selbstvergewisserung wird also die Voraussetzung gemacht, daß *nichts* voraussetzen sei, daß m.a.W. im «reinen» Bewußtsein – im Bewußtsein, das alle welthaft-natürlichen Beeinflussungen als «für nichts» betrachtet⁵⁵ – das unerschütterliche Fundament für die absolute «Konstruktion nach ... aufgestellten Prinzipien» und in Absehung vom «wirklich vorhandenen Zustand der Dinge» erreicht werden könne⁵⁶. «Metaphysik» meint hierbei also nicht «eine Lehre von den ... Dingen an sich ...», sondern eine genetische Ableitung dessen, was in unserem Bewußtseyn vorkommt⁵⁷.

Innerhalb dieses deduktionistischen Verständnisses menschlicher Geist-Innerlichkeit hat die gegebene Natur nichts mehr zu «sagen». Sie wird als bloßes verfügbares Material aufgefaßt, als «Mittel und Bedingung»⁵⁸ für die sich als Selbstzweck realisierende menschliche Freiheit. Diese aber kann es in der formalen Apriorität ihres Werde-Anfangs beileibe nicht bei sich selbst aushalten, sondern ist, um zu sich zu kommen, gezwungen, sich ins «Andere» des aposteriorischen Inhalts hineinzusetzen.

⁵⁵ Vgl. z. B. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* III, § 1.

⁵⁶ Vgl. J. G. FICHTE, *Über das Wesen des Gelehrten*, 1. Vorlesung: «Der Philosoph entwirft ruhig seine Konstruktion nach den aufgestellten Prinzipien, ohne während dieses Geschäftes den wirklich vorhandenen Zustand der Dinge seiner Beachtung zu würdigen, oder des Andenkens derselben zu bedürfen, um die Betrachtung fortsetzen zu können; ebenso wie der Geometer seine Figuren entwirft, ohne sich zu bekümmern, ob seine Figuren der reinen Anschauung mit unseren Werkzeugen nachgemacht werden können (ed. Fritz Medicus. Bd. 5, Darmstadt 1962, 13).

⁵⁷ DERS., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Hg. v. Edmund Braun, Stuttgart 1972, 77 (Vorrede zur 2. Aufl.).

⁵⁸ DERS., *Über das Wesen des Gelehrten*, 2. Vorl. (ebd. 18).

Damit aber – mit dem Sich-Setzen-Müssen – ist an den aporetischen Nerv des neuzeitlichen Selbst- und Wissenschaftsverständnisses gerührt. Denn der darin implizierte Dualismus, «der eine ... chaotische sinnliche Natur und einen sie unter seine ordnende Form zwingenden Geist <dialektisch> gegenüberstellt»⁵⁹, führt zu einer solipsistischen Isolation des modernen Menschen. Dabei sind der *Dialektizismus*, der fortwährend an sich selbst scheitert, der *Positivismus*, der (z. B. bei Wittgenstein I und II) unvermittelt vom «logischen» in den «empirischen» umschlägt, sowie der *Existentialismus*, der ausführliche Absurditätsprotokolle liefert, bezeichnende Manifestationen für die verzweifelte und schließlich als vergeblich eingesehene Bemühung des okzidentalen Bewußtseins, unter selbstgewählter dualistischer Konstitutionsbedingung zur Besinnung und zu integrativem Wirklichkeitsverständnis zu gelangen⁶⁰.

2.4. *Im Glauben zur Vernunft*

Eine innere Abkehr vom subjekt-zentrischen Rationalismus wird vor allem in dem zur Zeit stark anwachsenden ökologischen Bewußtsein sichtbar. Hier sind ganzheitstheoretische Kategorien wieder «gefragt». Der «logische Abschluß» rein begrifflicher Naturbeherrschung wird als «Kurz-schluß»⁶¹ durchschaut.

Da es bei ökologisch Orientierten leichterding zu einer einseitigen Ablehnung des einseitigen Rationalismus kommt, ist es, um dessen positive Sinnhaftigkeit zu wahren, notwendig, Wissen und Wissenschaft in ihrem onto-anthropologischen Fundament zu erläutern. Eben dies aber ist das Anliegen, um das es Beck in seinem (oben an *dritter Stelle* genannten) Versuch einer *positiven* Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben geht. «Glaube» meint hierbei eine Fähigkeit des Menschen, durch welche er «die Inhalte des Wissens zu einem tieferen Sinnverständnis aufschließt»⁶². Im Glaubensakt wird m.a.W. menschli-

⁵⁹ H. BECK, AZ 43.

⁶⁰ Der «seinsvergessene» Subjektozentrismus ist hierbei näherhin als «trinitätsvergessener» zu charakterisieren; vgl. hierzu die *Einführung* in E. SCHADEL (Hg.), *Bibliotheca Trinitariorum*. Bd. I, München-New York-London 1984, VII–XVIII; DERS., Antitrinitarischer Sozianismus als Motiv der Aufklärungsphilosophie, in: *Mitteilungsblatt der Comeniusforschungsstelle der Universität Bochum* 21 (Dez. 1988) 18–47.

⁶¹ Vgl. H. BECK, AZ 41.

⁶² AZ 17.

ches Wissen auf den vordenklichen und vordinglichen Ursprung alles Seienden hin entgrenzt.

Das aber heißt: Vermittels des Glaubens wird wissenschaftliches Bewußtsein aus seiner «Verspannung ins Vordergründige»⁶³ herausgelöst. Es entgeht damit den ideologischen Hypostasierungen irgendwelcher Endlichkeiten (der «Rasse», der «Klasse» usw.) und ist gegen hybride Selbstübersteigerungen gefeit.

Der auf diese Weise den Zugang zum Glauben Findende überwindet das fixierende Verstandesdenken, das in exklusivem «*Entweder-Oder*» voranschreitet. In der Bedingung der begrenzenden Zeitlichkeit sucht er – in sich über sich hinausgehend – nach dem unbegrenzten Ineinander des «*Sowohl-Als auch*». So aber läßt sich sagen, daß der menschliche Verstand erst durch den Glauben zur Vernunft kommen kann: zur Einsicht in den innegestaltenden Grund des verschieden Erscheinenden. Wahrhaft innovative prinzipielle Erkenntnisse sind daher nicht von subjektozentrischer Konstruktion zu erwarten, sondern vielmehr vom Glauben als dem transzendenz-offenen Grund-Vertrauen des Menschen. (Augustinus drückt dieses aus, indem er sagt: «Gott weiß in uns auch dasjenige, was wir selbst noch nicht wissen»⁶⁴.)

Von daher gesehen ist die Ansicht abzulehnen, daß der Glaube ein heterogenes Element gegenüber dem Wissen darstelle, diesem gewissermaßen aufoktroiert werde. Der Glaube (der als geistinnerliche Intentionalität mit oberflächlichem Meinen freilich nichts zu tun hat) erweist sich vielmehr als synthetische Kraft, die alles Wissen und alle Einzelwissenschaften auf den einen Seinsgrund, der Vielheit und Fülle aus sich hervorgehen läßt, zurückzuführen bestrebt ist.

Solange man also «Wissenschaft» als «Anordnung von Aussagen, durch welche etwas von Grund auf erkannt wird», versteht, ist vom Glauben zu sagen, daß er dieser Ur-Absicht entspricht, ja mit dieser sogar identisch ist. (Ein an nichts glaubender «wertfreier» Wissenschaftler kann daher niemals zur «Gründlichkeit», die in der Sinnrichtung alles Wissens liegt⁶⁵, gelangen.)

Durch Glauben als dem «Anzielen eines all-umfassenden Seins-Ursprunges»⁶⁶ wird die Ambivalenz-Bedingung des zeitbetroffenen

⁶³ AZ 27.

⁶⁴ In ev. Joh. tract. 32,5: «Deus ... scit in nobis et quod ipsi nescimus in nobis.»

⁶⁵ Vgl. H. Beck, AZ 31.

⁶⁶ AZ 28.

Bewußtseins nach innen hinein überschritten. In derartiger «Introszenzen» realisiert sich «das einfache und noch nicht ausdrückliche Anfangswissen des Menschen um die Wirklichkeit und um ihr Begründetsein»⁶⁷. Heftige Widerrede ist hier lediglich von der «faktizistisch» fixierten Denkungsart zu erwarten (von der empiristischen, philologisch-historistischen, soziologistischen usw.). Der Einzelwissenschaftler hingegen, der sich die intelligible Distanz zu seiner Forschungsmethode bewahrt hat, wird ohne weiteres zugestehen, daß die «Einsicht in den <Satz vom Grunde> ... nicht erst Ergebnis» (seiner Forschungen ist, sondern) «in jedem ihrer Schritte – eben in jeder <Warum-Frage> – schon unausdrücklich mitvollzogen und vorausgesetzt»⁶⁸ wird, woraus sich zutiefst ergibt, daß «die Einzelwissenschaften selbst ... auf die Warum-Frage keine hinreichende Antwort» zu geben vermögen⁶⁹.

2.5. *Prinzipienwissenschaftlicher Ansatz*

Solange also der Glaube als Komplementärgegensatz zum Wissen aufgefaßt wird, vermag dieses in innerer Ausrichtung auf die «unbedingte Bedingung von allem»⁷⁰ der fortwährenden Selbstrelativierung und der sterilen Erstarrung eines Methodenzwanges zu entgehen. Es bleibt – auch in der Hinwendung zum Einzelnen – mit dem Ganzen seines Lebensgrundes verbunden. Wie nämlich z. B. «die menschliche Hand ... auf den Gesamtorganismus und das Ganze des Menschen» bezogen ist und nur in dieser Bezogenheit sinnvolle Bewegungen vollziehen kann, so sind auch die «Partialwissenschaften im Interesse ihres eigenen Erkenntnisansliegens einer <Universalwissenschaft> zuzuordnen, deren Thema die Gesamtwirklichkeit, d. h. das Insgesamt des Seienden und das <Sein überhaupt> darstellt»⁷¹.

⁶⁷ AZ 25.

⁶⁸ AZ 22.

⁶⁹ AZ 23. Vgl. dazu *Aristoteles'* Darlegungen in *Metaph. I, 1*, wo aus dem Erfahrungswissen des «Daß» (des ὄντι) das Weisheitswissen des «Warum» (des διότι) hergeleitet und die höhere Dignität des letzten erläutert wird. Die neuzeitliche Wissenschaft hat – wie sich nun sagen läßt – mit dem Verlust der Glaubensdimension dieses Reflexionsniveaus nicht mehr gehalten, sondern ist weiterhin durch eine «Auflösung der Warumfrage» gekennzeichnet (vgl. hierzu den in Anm. 4 genannten Titel).

⁷⁰ AZ 25.

⁷¹ AZ 20 f. – Zur weiterführenden Explikation des Problemes einer allgemeinen Seinserkenntnis wäre vor allem zu konsultieren H. BECK, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965.

Der unsichtbare Wurzelstock des sich im Sichtbaren entfaltenden «Baumes der Wissenschaften» stellt demnach eine «Wissenschaft vom Ganzen und Letzten..., vom Ersten und Grundlegendsten»⁷² dar. Damit ist ins Spiel gebracht, was oben (in 1.3.) im Anschluß an Aristoteles als «Prinzipienwissenschaft», «Erste Philosophie», «Theologie» bzw. «Metaphysik» genannt wurde⁷³. Im Hinblick auf die vorangehenden Überlegungen kann dieser nunmehr transzendental-ontologisch dimensioniert und ausgelegt werden. Das heißt, was «Metaphysik» als «Prinzipienwissenschaft» (und darin z.B. konkret: was «Substanz» als seintheoretische Kategorie) bedeutet, ist für jeden Menschen erkenn- und nachvollziehbar, sobald er das differenzierende «Wissen» und das die Ursprungsverbindung intendierende «Glauben» als eine Polarität durchschaut, deren «kon-substantialen» und zugleich unverwechselbaren Einzelglieder im zeitlichen Bewußtsein das Ewige aufscheinen lassen: die unerschöpfliche Fülle des in höchster Unterschiedenheit selbstbezüglich bleibenden absoluten Seinsvollzuges. (Dieser kann auch «Gott» genannt werden und wird im folgenden noch deutlicher als «Trinität» zu erläutern sein.)

2.6. Selbstvergewisserung «*per aspectum et affectum*»

Werden Wissen und Glauben solchermaßen in ontischer Wechselbeziehung betrachtet, so ergibt sich von dieser Basis aus die Möglichkeit zu konstruktiver Kritik am derzeitigen Selbst- und Weltverständnis. Am «New Age»-Denken z.B. ist die Forderung nach einer Abkehr von rationalistisch verengter Wissenschaftlichkeit durchaus ernstzunehmen und anzuerkennen, doch können die hier häufig zu beobachtenden Mängel an gedanklicher Differenzierung und die misologische Grundtendenz nicht unkritisiert bleiben⁷⁴. Wie umgekehrterweise die bloß instrumentelle Vernunft aus ihren «Verkürzungen und Verzwängungen des Menschenwesens zur vollen Proportionalität und Einheit des Lebensvollzugs»⁷⁵ zu befreien ist, ohne daß dabei der positive Wesenssinn der Vernunft – deren distanzierte Verallgemeinerungskraft – verloren geht.

⁷² AZ 21.

⁷³ Vgl. oben die Anm. 22–28.

⁷⁴ So liefert etwa F. CAPRA (Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern–München–Wien 1983) eine überschießende Kritik des Cartesianisch-Newtonschen Denkansatzes.

⁷⁵ AZ 44.

Insofern sich also der Wissende vermittelt des Glaubens auf das Seinsganze hin offenhält, wird ihm klar, daß seine Begriffe nicht primär «Bemächtigungsgriffe» sein können, sondern im ursprunghaften Sinne dem «Aufschließen und Er-schließen der Erfahrungsgegebenheiten»⁷⁶ zu dienen haben.

Dieses dem Sein zur Ausdrücklichkeit verhelfenden Wissen, das im Glauben vermittelt ist, gewährt dem Menschen ein Höchstmaß an Freiheit. Denn infolge der Konvenienz- und Fülleerfahrungen, die die differenziert vernehmende Vernunft in der Seins-Entsprechung mit dem zur Einheit zurückführenden Glauben in sich aufnimmt, werden Angst und Mißtrauen, welche in der Existential-Analyse dominieren, von Grund auf zum Verschwinden gebracht. Menschliches Dasein bedeutet dann nicht mehr wesenhaft «Hineingehaltenheit ins Nichts»⁷⁷, sondern vielmehr: Ek-sistieren in Richtung auf die je größere Intensität des Wirklichkeitsgrundes. Das aber heißt näherhin: Menschsein bedeutet Aufgerufenheit, das relative Nichts der Zeitlichkeit durch eine sich steigernde Teilhabe an der zeitlosen Aktuosität des göttlichen Ursprungs zu überwinden. Dies ist zu erreichen, wenn die vollmenschlichen Akte des Wissens und Glaubens (bzw. Liebens) zu simultaner Auswirkung kommen. Die hierbei gewonnene Einsicht in die Übergänglichkeit des Seinsaktes gibt dem Menschen das rationale Zutrauen zu der – «per aspectum et affectum» – je und je neu zu vollziehenden Seins- und Selbstvergewisserung.

2.7. *Dialogik statt Dialektik*

Wir kommen damit zum zweiten Hauptteil der Beck'schen Studie, näherhin zu dem Problem, wie die menschliche Existenz im religiösen Kontext zu erläutern ist. Im Gegensatz zu Hegel, der Religion in die Philosophie «aufzuheben» und auf den «Begriff» zu bringen versucht⁷⁸, ist es Beck aufgrund einer moderaten (nicht-konstruktivistischen, die Rezeptivität in ihrem Recht lassenden) Erkenntnis-auffassung möglich, die Religion als gleichwertigen Partner der Philosophie anzuerkennen. Bei dem zwischen ihnen entstehenden Diskurs, in welchem sich die eine der anderen gegenüber profiliert, ohne diese «vereinnahmen» zu

⁷⁶ AZ 41.

⁷⁷ Vgl. M. HEIDEGGER, Was ist Metaphysik? Frankfurt/M. 1981, 35.

⁷⁸ Vgl. G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), §§ 564–577.

wollen, kann im Sinne einer «Annäherung durch Abstand» die Wahrheit zur Sprache kommen und wechselseitige Anregung gefunden werden.

Der hierbei vorausgesetzte strukturelle Zusammenhang läßt sich am Beispiel zwischenmenschlicher Beziehung erläutern: Die äußere Erscheinung, Mimik und Gestik eines anderen Menschen erlauben mir gewisse Rückschlüsse auf dessen seelisch-geistige Verfassung. Ich mache mir ein Bild vom anderen; dieses ist jedoch noch undeutlich, d. h. «der Aufklärung durch das Wort ... des anderen fähig und bedürftig»⁷⁹.

An diesem Beispiel läßt sich ablesen, «daß bei aller» (menschlichen) «Erkenntnis eine Seinstiefe berührt wird, die in das Erkennen zwar eingeht ..., aber zugleich mehr noch über es hinausgeht»⁸⁰. Eben diese entscheidende Differenz zwischen Sein und Erkennen scheint Hegel, der sein Denksystem als «objektive Logik» konzipiert, verwischt zu haben. Der erkenntniserweiternde, dia-logische Seins-Zuspruch, so wie er in interpersonaler Begegnung erfahrbar wird, kann für ihn daher keine konstitutive Bedeutung erlangen; er muß durch dia-lektische System-Konstruktion «ersetzt» werden.

2.8. *Religion als Naturanlage des Menschen*

Sagt nun Beck, daß unser «Verständnis des Unbegrenzten immer ... begrenzt» ist⁸¹, so meint dies keineswegs eine dialektische Antithese; es ist vielmehr im Sinne einer analogischen Bezogenheit zu interpretieren, welche bei verbindender (und verbindlicher) Ähnlichkeit zugleich immer auch die Unähnlichkeit als wesenswahrende Grenze des Bedingten gegen das Unbedingte bestehen läßt⁸².

Appliziert man diese analogischen Verhältnisse auf den Glaubensakt, durch welchen der Mensch – über sein von Zeit «umnichtetes» Wissen hinaus – auf den göttlichen Seinsgrund hin ek-sistiert, so ergibt sich, daß jener Glaube unter doppelter Ausklammerung zu betrachten

⁷⁹ AZ 30.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ AZ 60.

⁸² *Augustinus* hat diese Verhältnisauffassung auf die klassische Form gebracht: «Et inhorresco et inardesco: inhorresco, inquantum dissimilis ei sum; inardesco, inquantum similis ei sum» (Conf. XI, 9,11).

ist, nämlich 1. daß Gott «nicht *völlig innerhalb*» des Wissens liegt, und 2. daß er «nicht *völlig außerhalb*»⁸³ desselben zu suchen ist.

Das Erstgenannte ließe den Glauben als überflüssig erscheinen und repräsentierte einen Geistesstatus, der dem Menschen, solange er in der Unschärfe des Geschichtlichen lebt, unmöglich ist. Das zweite brächte es mit sich, daß der Glaube als Sinn-Frage, durch welche – wie oben zu sehen war – menschliches Grund-Erkennen initiiert wird, keinen Ausgangspunkt zu finden vermöchte (und vagabundierend-freischwebender Beliebigkeit anheimfallen müßte). Denn nach dem, was mir ganz und gar unbekannt ist, kann ich auch nicht fragen. Ich wüßte dann nicht, wonach ich eigentlich fragen könnte; ich wüßte nicht einmal, daß ich etwas noch nicht wüßte. Ich lebte in der bloßen Unmittelbarkeit der Tiere, die nicht zu fragen vermögen⁸⁴.

Das aber heißt: Menschsein bedeutet nicht nur fragloses In-sich-Sein, sondern vielmehr und wesentlicher noch bewußt fragendes Übersich-Hinausgehen. Diese *In-Über*-Struktur macht die spannungsreiche Unstäte des welthaften Daseins des Menschen aus⁸⁵. Insistent ek-sistiert dieser, um durch ein «sinnvolles Wagnis»⁸⁶ *in der Zeit über* diese hinaus dem Absolut-Ewigen, dem göttlichen «Grund der Wirklichkeit»⁸⁷ begegnen zu können.

Dabei ist freilich zu beachten, daß das menschliche Dasein nur in dem Maße begegnungsfähig und empfänglich ist, als es sich in der Glaubens-Frage von sich her geöffnet hat. Demjenigen, der überhaupt nicht fragt, nichts wissen will und nichts glaubt, kann auch nicht

⁸³ AZ 49. Vgl. dazu *Augustinus'* «Quis te invocat nesciens te?» (Conf. I, 1,1). In ähnlicher Weise wie Beck sieht auch *Bonaventura* (im Bezug auf Magister Hugo) das menschliche Gottesverständnis in der «Mitte» zwischen völliger Erkenntnis und völliger Ignoranz: «Propterea Deus a principio naturae nec totus conscientiae humanae voluit esse manifestus, nec totus absconditus, ne, si totus manifestus esset, meritum fides non haberet ... Si vero absconditus totus esset, fides a scientia non iuaretur, et infidelitas de ignorantia excusaretur» (De mysterio Trinitatis, qu. 1, art. 1, concl. 14; Opera omnia V, Quaracchi 1891, 51).

⁸⁴ AZ 52. – Vgl. *Augustinus*, Conf. X, 6,10: «Animalia ... interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, ut «invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciant» (cf. Rom 1,20)».

⁸⁵ Vgl. hierzu J. T. DUTARI, Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras, München 1973 (Rez. v. H. BECK, in: SJP 25 [1980] 275–278).

⁸⁶ AZ 49.

⁸⁷ AZ 47.

begegnet und geantwortet werden⁸⁸. Das für wirkliches Menschsein konstitutive Fragen und Glauben meint daher eine geistige Erwartung, ein innerlich-sensibles «Gespanntsein» auf die dem Erkennen sich zeigende Wirklichkeit.

Man könnte sagen, die vorangehenden Analysen beschrieben nichts anderes als die «natürliche» Erkenntnisdisposition des Menschen. Doch stellt dies beileibe keinen Einwand gegen die Beck'sche Religionsphilosophie dar⁸⁹, denn dieser gemäß ist das Religiöse nichts dem Menschen Übergestülptes, kein bloßer «Überbau», keine ins irrealen Jenseits vergeudete «Projektion», sondern natürliches Sinnziel all seiner positiven Lebensäußerungen. Beck will deswegen zeigen, «daß die gesamte menschliche Ek-sistenz ... eine ‹Frage nach Gott› ist: eine vor-verstehende und fragende Bewegung über sich hinaus und auf ihn hin»⁹⁰.

2.9. Gott als «Inzitant» menschlicher Selbstentfaltung

Aufgrund seines «unruhigen Herzens»⁹¹ hält es der Mensch längerfristig weder bei irgendeiner raum-zeitlichen Gegebenheit noch auch bei sich selber aus⁹². In all seinen Handlungen, in seinem Streben nach Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit, Verstanden- und Anerkanntwerden folgt er dem unstillbaren natürlichen Verlangen, durch die Welt und durch sich selbst hindurch dem darin aufscheinenden Ewigen zu begegnen. Die fortwährende Selbst-Überschreitung, in welcher seine Lebensbewegung besteht, ist zutiefst als Ausdruck «einer primären Offenheit zu Gott hin»⁹³ zu verstehen.

⁸⁸ Vgl. *Augustinus*, De lib. arb. I, 12, 24: «Roganti tibi respondere non debeo, nisi volenti scire quod rogas».

⁸⁹ Vgl. hierzu vor allem die detaillierten Ausführungen in H. BECK, Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis, München-Salzburg 1986, 2. Aufl., ebd. 1988. Beck überwindet hier die mißliche Unterscheidung von (menschlicher) «Natur» und (göttlicher) «Übernatur», vermittelt welcher krypto-dialektisch denkende Theologen das christliche Glaubensgut gegenüber der dialektischen Philosophie meinen «schützen» zu müssen. Vgl. hierzu K.-H. MINZ, Pleroma Trinitatis. Die Trinitätslehre bei M. J. Scheeben, Frankfurt-Bern 1982 (meine Rez. in: SJP 30 [1985] 111–113).

⁹⁰ AZ 52; vgl. auch ebd. 10: «... Hierbei zeigt sich ..., daß der Mensch ein dynamisches Wesen darstellt, d. h. sich stets so gegeben ist, daß er sich auf-gegeben bleibt».

⁹¹ Vgl. *Augustinus*, Conf. I, 1, 1: «Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ..., domine».

⁹² Mit E. BLOCH gesagt, ist menschliches Dasein ein fortwährendes (Noch-)«Nicht, das aus sich herausschreißt» (Tübinger Einführung in die Philosophie, Frankfurt/M. 1970, 210).

⁹³ AZ 63; auch: Natürliche Theologie (Anm. 89) 50, 147–164; 280–294.

Jede hier und jetzt erlittene Erfahrung eines Ungenügens (etwa einer Frustration im Zwischenmenschlichen) ist als solche ohne das Kriterium und «Hintergrundwissen» eines vollkommen glückenden personalen Austauschs nicht hinreichend verstehbar. Denn als «nihil privativum» hat menschliche Mangel-Erfahrung das Maß nicht in sich, sondern immer nur an dem, was durch sie *nicht* erreicht wird; sie macht «elementar deutlich, daß sich menschliche Ek-sistenz in der reinen Immanenz nie erschöpft»⁹⁴, sondern auf ein vollendet Seiendes hinstrebt. «Daher ist Gott in jeder zwischenmenschlichen Liebe der verborgen Mit-Geliebte»⁹⁵.

Damit aber kann der eminent positive Grundcharakter der Beck'schen Religionsphilosophie hervortreten. Denn anders als in mystizistisch-quietistischen Universaltheorien – anders als bei Schopenhauer, der die «Erlösung» in der «Verneinung des Willens zum Leben» erstrebt⁹⁶, anders als bei Hegel, dessen Weltgeist der «Aufopferung» des Einzelnen zum Zwecke seiner Selbstverwirklichung bedarf⁹⁷ – impliziert der Gottesbezug des Menschen, so wie ihn Beck aufgrund genuin ontologischer Betrachtungsart ausformuliert, eine neid- und bedingungslos gewährte «Teilhabe an absoluter und unbegrenzter Wirklichkeit»⁹⁸.

«Gott ist das «Sinnziel»⁹⁹ des Menschen meint demnach: Gott ist die allesbergende Ur-wirklichkeit, in die hinein sich der welthaft begrenzte Mensch ungehindert aussprechen und auswirken kann, indem er immer tiefer an ihrer unerschöpflichen Mitteilbarkeit partizipiert. Man könnte sogar sagen: Gott ist für den Menschen die stets sich erneuernde innere «Verlockung» zu möglichst umfassender Selbstverwirklichung. Das heißt, anders formuliert: Soweit wie «der Mensch zu seinem Mensch-Sein erwacht und sich in der Sinnrichtung seines Seins und Tuns versteht, bestimmt sich auch das Gottes-Vorverständnis, das im Selbstverständnis eingeschlossen ist»¹⁰⁰.

⁹⁴ AZ 57.

⁹⁵ AZ 56.

⁹⁶ A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung I, Darmstadt 1982, 533.

⁹⁷ G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt/M. 1975, 494.

⁹⁸ AZ 53. – Wohl in gleicher Intention ist die Paulinische Frage zu verstehen: «Was hast du, was du nicht empfangen hast?» (1 Kor 4,7).

⁹⁹ AZ 60.

¹⁰⁰ Ebd.

2.10. *Christus, der «unbegrenzt menschliche Mensch»*

Gott «geht dem, der ihm entgegenght, entgegen» – so sagt Origenes in der Auslegung des biblischen Gleichnisses vom verlorenen Sohn¹⁰¹. Das dabei ausgedrückte Gottesverständnis kann hinsichtlich der skizzierten Grundzüge der Beck'schen Religionsphilosophie folgendermaßen umschrieben werden: Die unablässig ausströmende göttliche Seinsgüte wirkt inspirierend in das Bewußtsein, das sich glaubend selbst überschreitet, hinein, und bringt synergetisch mit diesem die gesamte Menschennatur zu vollerer Selbstentfaltung.

«Selbstvervollkommnung» heißt in dieser Perspektive also nicht, daß sich der Mensch aus dem Nichts vorgängiger Sinnbestimmtheit zum autonomen Eigner seiner selbst und der ihn umgebenden Natur stilisiert; sie bedeutet vielmehr, daß er die naturhafte Gottesveranlagung in sich durch vernehmende Glaubensvernunft kultiviert. Denn erst der Mensch, der wahrhaft zu empfangen und wahr-zunehmen vermag, gewinnt Wirklichkeitstiefe, nicht aber der, der solipsistische Sinnkonstruktionen anstrengt.

Die rezeptive Offenheit, welche den Ansatz der Beck'schen Religionsphilosophie kennzeichnet, bringt es mit sich, daß speziell die Christusoffenbarung, welche abschließend in die Betrachtung einbezogen wird, keineswegs wie ein heterogener Zusatz, sondern vielmehr wie eine korollarische Bestätigung des vorher Explizierten aufzufassen ist: In Jesus Christus ergibt sich das- oder besser derjenige, auf den hin das glaubend ek-sistierende Menschsein von sich aus angelegt ist: der «*unbegrenzt menschliche Mensch*»¹⁰².

Was läßt sich nun aber von diesem «Menschen» Genaueres ausmachen? Konsultiert man die derzeitige Bibelphilologie, so ist, weil diese sehr stark den literarischen Details verhaftet bleibt, nur schwer ein klares Bild von ihm zu gewinnen. Beck versucht deshalb – methodisch zwar kühn, doch intuitiv-konzentriert – aus den biblischen Berichten eine portraithafte «Gesamtaussage»¹⁰³ der Christusgestalt zu gewinnen. Wie man vor einem Mosaik zurücktritt, um dessen Gesamtkomposition zu erschauen, so tritt auch Beck vor den neutestamentlichen Texten gewissermaßen zurück, um «das Wesentliche und Typische»¹⁰⁴ der Hauptfigur, die sie schildern wollen, erkennen zu können.

¹⁰¹ Hom. in Jerem. 18,9.

¹⁰² AZ 70; vgl. auch ebd. 64.

¹⁰³ AZ 66.

¹⁰⁴ AZ 67.

In Jesu Verhalten zur Natur und zu den Mitmenschen zeigt sich ihm hierbei «als durchgängiges» (Wesens-)«Merkmal Un-bedingtheit und absolute Freiheit»¹⁰⁵: «In unverkrampfter Natürlichkeit»¹⁰⁶ (ohne magisches Zeremoniell) heilt er Kranke, stillt er den Seesturm, gebietet er der Natur. «Er ist vollkommen frei gegenüber den Konventionen der Gesellschaft»¹⁰⁷. Unabhängig von der Meinung seiner Jünger handelt er aus selbstgewisser Innerlichkeit heraus. Er «schändet» den Sabbat, wendet sich den Ausgestoßenen (z.B. der Ehebrecherin) zu, nennt – allerdings ohne sozialrevolutionären Haß – die gesellschaftlich Angesehensten «übertünchte Gräber» usw.

Bei all dem sind «nicht die Züge stolzer oder eitel-selbstgefälliger Überheblichkeit»¹⁰⁸ zu entdecken. Jesus ist kein «Übermensch», der auf «lärmendes Gezwerge»¹⁰⁹ hinabschaut; er zählt nicht zu jenen «welthistorischen Individuen», die auf ihrem Lebenswege «manche unschuldige Blume zertreten»¹¹⁰.

An der Jesusgestalt überzeugt insbesondere ihre unverkürzte Menschlichkeit¹¹¹, ihre zwanglose Bejahung der menschlichen Gemeinschaft und des sinnlichen Lebens. Das erste Wunder wirkt Jesus auf einer Hochzeit. Er wird sogar als «Fresser und Säufer» beschimpft. Indes kann er auch nicht als bloßer (begrenzter «normaler») Mensch betrachtet werden. Denn als ein solcher könnte er «nur begrenzt menschlich sein»¹¹²; er wäre durch natürliche, soziale und emotionale Bedingtheiten gekennzeichnet. Indem er aber denen, die ihn kreuzigen, verzeiht, offenbart sich seine Liebe als «so ab-solut frei, daß sie in keiner Weise auf Gegenliebe angewiesen ist»¹¹³.

¹⁰⁵ AZ 69.

¹⁰⁶ AZ 67.

¹⁰⁷ AZ 68.

¹⁰⁸ AZ 69.

¹⁰⁹ Vgl. F. NIETZSCHE, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen § 1 (ed. K. Schlechta III, 356).

¹¹⁰ G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/M. 1973, 49.

¹¹¹ Dieser Ausstrahlung konnte sich auch N. HARTMANN nicht entziehen; so schreibt er in seinen Ausführungen zum Moralisch-Reinen: «... Das große Beispiel schildern überwältigend die Evangelien in der Jesusgestalt – und zwar nicht in ihrer Göttlichkeit, sondern gerade in ihrer Menschlichkeit. Vor dem Blick Jesu, vor seinem schlichten Wort verstummt die kluge Berechnung und Spitzfindigkeit ... Was an niederer Leidenschaft, an Haß, Neid, Gekränktheit, Ressentiment ihm» (dem Reinen) «entgegentritt – immer ist es, als spräche aus seinem Wesen das Wort, vor dem alles Aburteilen verstummt: wer ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein» (Ethik, Berlin 1962, 410 f.).

¹¹² AZ 70.

¹¹³ AZ 68.

3. Ausblick

3.1. Zur christologischen Dimension der Anthropologie

Wie läßt sich, so fragt sich nun, diese erstaunliche Souveränität der Jesusgestalt angemessen erläutern? Genügt es, wenn wir Jesus, so wie es Jaspers tut¹¹⁴, zu den «maßgebenden Menschen» zählen? In diesem Zusammenhang ist die Beck'sche Überlegung aufzunehmen, daß «nur der unbedingt und unbegrenzt Seiende selbst ... auch unbedingt und unbegrenzt menschlich sein» kann¹¹⁵. In Christus ereignet sich deswegen die geschichtlich einmalige «Selbstaussage Gottes»¹¹⁶, die dem glaubend ausharrenden Menschen entgegenkommt und der Erwartungshaltung seiner Wesensausrichtung entspricht. Wie nämlich die Antwort der «Sinn der Frage»¹¹⁷ ist, so ist Christus als «schlechthin universelle(r) Mensch»¹¹⁸ die «Aufklärung des Menschen über Gott»¹¹⁹ – und damit die tiefstmögliche Aufklärung des Menschen über sich selbst.

Somit können wir das bereits erwähnte Philosophem der unlösbaren Verbundenheit von Selbst- und Gotteserkenntnis im Lichte einer neuen Problemkonstellation erblicken. Sagt nämlich Beck: «Der <Mensch als Frage> ist auf einen <Gott-Menschen als Antwort> angelegt»¹²⁰, so kann dies im Sinne einer «göttlichen» Pädagogik nun folgendermaßen expliziert werden: Im historischen Jesus kann der Mensch *dem* Menschen, dem Urbild des Menschlichseins begegnen. Kommt hierbei das in der Menschennatur angelegte Vertrauensverhältnis zustande, so führt dies dazu, daß der Mensch «durch das unbegrenzt wahre Menschlichsein Jesu... den Einstieg zu seinem Gottsein»¹²¹ findet. Das heißt m.a.W.: Durch Christus kommen wir zu Gott. Oder: Christologie *ist* Anthropologie auf der «höheren» Ebene des göttlichen Seinsprinzips. Oder: Die Christologie geht den Menschen insofern etwas an, als er mittels der Entfaltung derselben (d.h. indem er die

¹¹⁴ Im 1. Hauptteil von: Die großen Philosophen I (München 1957) werden Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus als die vier maßgebenden Menschen charakterisiert.

¹¹⁵ AZ 70.

¹¹⁶ AZ 65.

¹¹⁷ AZ 74.

¹¹⁸ AZ 81.

¹¹⁹ AZ 75.

¹²⁰ AZ 64.

¹²¹ AZ 71.

«fleischliche» Selbstoffenbarung Gottes seinem reflektierenden Bewußtsein offenbar macht) strukturelle Aufhellung über seinen (und der Dinge) Ursprung erlangt. Feuerbachs These «das Geheimnis der *Theologie* ist die *Anthropologie*»¹²², wäre somit in ihr Gegenteil umzukehren.

3.2. *Personale Distinktion*

Bei all dem wäre es freilich ein Mißverständnis (gerade der Christologie!), wenn man das Religiöse *nur* christozentrisch auffassen wollte. Diese verkürzte Sehweise führte zu einer «Religion der Selbstumkreisung»¹²³, welche als «metaphysischer» Hintergrund des neuzeitlich-okzidental Rationalismus und Subjektzentrismus anzusehen ist. Das Eigentümliche an Christus ist vielmehr und vor allem dies, daß er als Hervortretender auf den, der ihn hervortreten läßt, zurückverweist. Er sagt daher: «Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat»¹²⁴.

Was heißt dies aber? Ist damit – im «*meine* Lehre ist *nicht* meine» – nicht ein offenkundiger Widerspruch dargeboten, etwas, was nur unter Verzicht auf logisches Denken angenommen werden kann? Augustinus sieht diese Schwierigkeit und erläutert sie, indem er auf den Einleitungsvers des Johannesprologes verweist: «〈Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort〉. *Daran* hängt die Lösung dieser Frage. Was ist also die Lehre des Vaters, wenn nicht das Wort des Vaters? Christus also selbst ist die Lehre des Vaters, wenn er das Wort des Vaters ist. Doch weil das Wort nicht von niemand, sondern nur von jemand sein kann, nannte er sich selbst *seine* Lehre und *nicht* die seine, weil er des Vaters Wort ist. Denn was ist so sehr dein als du? Und was ist nicht so sehr dein als du, wenn eines anderen ist, was du bist?»¹²⁵

Durch Wort- bzw. Logos-Betrachtung wird also deutlich, daß die Christusgestalt erst durch die personale Distinktion «Vater» – «Sohn» / «Wort» bzw. «Archē» – «Logos» näher zu erschließen ist. Wird nun aber diese Distinktion unter ontologischem Aspekt in ihrer Ganzheit

¹²² L. FEUERBACH, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. In: Helmut Reichelt (Hg.), *Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung*, Frankfurt/M.–Berlin–Wien 1975, 236–253, Zitat 236.

¹²³ P. SCHÜTZ, *Freiheit – Hoffnung – Prophetie*, Hamburg 1974, 17.

¹²⁴ Joh 7,16.

¹²⁵ *Augustinus*, In ev. Joh. tract. 29,3.

und in ihrem Zusammenhang durchschaut, so weitet sich, wie noch zu sehen sein wird, die christologische Überlegung von sich aus zur trinitarischen¹²⁶.

3.3. *Reine Relationalität*

Als «Logos-Sohn» ist Christus das ursprüngliche Sich-Aussprechen des «Vaters». Seine wesentliche Mitteilung ist, daß die «Archē» von Seiendem reine Mitteilbarkeit – «diffusivum sui»¹²⁷ – «ist»¹²⁸. Weil dieses sich mitteilende Verströmen zur «Natur» das Göttliche gehört¹²⁹, ist dieses in keiner Weise von Endlich-Zeitlichem bedingt, sondern läßt dieses vielmehr bedingungslos «sein». D. h., im «Logos» tritt die göttliche «Arche» unbegrenzt aus sich heraus. *In* sich ist diese ganz und gar *außer* sich; sie erreicht deswegen eine vollkommene

¹²⁶ Denn: (Christus) «Mediator cognosci non potest, nisi cognoscatur distinctio personarum ... Sed haec personarum distinctio est in Trinitate» (*Bonaventura*, De mysterio Trinitatis, qu. 1, art. 2,4; Opera omnia V, Quaracchi 1891, 52; vgl. auch TH. CAMPANELLA, Atheismus triumphatus, Romae 1631, 98: «Ex incarnatione ... patefacta est distinctio personalis Patris ac Filii explicita.») Ähnlich sagt auch A. GUERRA (indem er, wie Beck, von der Menschlichkeit Jesu ausgeht): «Para acercarnos ... a la Trinidad verdadera, lo primero debe ser acercarnos a la Humanidad de Jesús: a su palabra, obras y persona. La cercanía, que es sintonía, hará surgir o crecer una presencia que antes no existía. En el seguimiento de Jesús encontrará al que es «primogénito de muchos hermanos», Hijo del Padre» (Presencia de la Trinidad en el hombre, Madrid 1985, 28). Vgl. ferner P. PIET, Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur, Paris 1983.

¹²⁷ Vgl. *Bonaventura*, Itinerarium mentis in deum VI, 2; dazu *Dionysius Areopagita*, De coel. hier. IV, 1; De div. nom. IV, 10: δι' ἀγαθότητος ὑπερβολὴν πάντων ἐρᾷ, πάντα ποιεῖ. Welt und Mensch sind von daher als *Ausfluß des Überflusses* zu verstehen. Vgl. K. KREMER, Das «Warum» der Schöpfung: «quia bonus» vel/et «quia voluit»? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips «bonum est diffusivum sui». In: Kurt Flasch (Hg.), Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, Frankfurt/M. 1965, 241–264.

¹²⁸ Fällt oder fehlt diese Grund-Einsicht, so kommt es, wie besonders in der neuzeitlichen Philosophie, zu einer Ontologisierung des Mangels oder (wie zu Beginn der Hegelschen «Logik») zu einer Hypostasierung des Nichts. So zitiert Hegel nicht zufälligerweise aus dem Schiller-Gedicht «Die Freundschaft» die Verse: «Freudlos war der große Weltenmeister/Fühlte Mangel – darum schuf er Geister ...» (Vorlesung zur Geschichte der Philosophie I, Frankfurt/M. 1971, 96). Gott ist daher – seiner Selbst-Werdung wegen – des Hindurchganges durch die Welt und die Menschheitsgeschichte bedürftig. D. h. für Hegel: «Ohne Welt ist Gott nicht Gott» (Vorlesung über die Philosophie der Religion I, ebd. 1969, 192).

¹²⁹ Vgl. J. A. COMENIUS, Oculus fidei, Amsterodami 1661, cap. L: «Aut ergo non est Deus, aut est summe bonus & communicativus: non alicui tantum extra se, aliquando, alicubi, sed & sibi ipsi intra se: ab aeterno in aeternum» (Comenius, Antisozinianische Schriften I., Hg. v. E. Schadel, Hildesheim–New York 1983, 463).

intelligible Distanz zu sich (welche im menschlichen Bewußtsein immer nur partiell möglich ist). Indes meint diese Distanz als reine Relationalität keineswegs ein inhaltliches Auseinandertriften von «Archē» und «Logos»; sie ist vielmehr die ontische Voraussetzung dafür, daß sich das eine göttliche Wesen in tiefster Vollkommenheit durchwirken kann, indem es sich «im Geiste» zu licht- und lebensvoller Liebeseinheit erfüllt.

3.4. *Sein, Erkennen und Lieben als trinitarischer Grundakt*

Sagt Christus: «Ich und der Vater sind eins»¹³⁰, so setzt dies eine personal-relationale Differenz voraus, in welcher dem vorbehaltlos liebenden «paternalen» Sich-Verströmen in «filialer» Gegenliebe geantwortet und vorbehaltlos «gedient»¹³¹ wird. Die sich hierbei vollziehende Zusammenkunft zwischen ursprünglichem Geben und volle Entsprechung während dem Empfangen – der immerwährende Kommunikationsakt zwischen «Archē» und «Logos» – meint indes – als Subsistierendes – den «Dritten» im göttlichen Bunde: den überflußhaften Geist der Eintracht, den Heiligen Geist.

Mit Paul Schütz können wir somit resümieren: «Der christliche Glaube ist» (hinsichtlich seines onto-logischen Einheitsverständnisses) «Glaube an den dreieinigen Gott, nicht Christusreligion»¹³². Denn in letztgenannter würde die pneumatologische Dimension, d. h. der das Innertrinitarische vollendende Gemeinschaftsbezug nicht hinreichend akzentuiert sein. (Wie umgekehrterweise die Minderung des christologischen Aspektes, welche z. B. in der orthodoxen Ablehnung des «Filioque» zutage tritt, die Gefahr der Indistinktheit ins Gottesverständnis hineinträgt.)

Die *ganze* trinitarische Sphäre, welche sich vermittelt klarsichtiger Unterscheidung der beiden innergöttlichen Hervorgänge – der «gene-

¹³⁰ Joh 10,30. Vgl. hierzu auch das alle drei göttlichen Personen nennende Kreuzeswort Christi: «Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist» (Lk 23,46); ferner das «vivir es darse» bei M. DE UNAMUNO (Del sentimiento trágico de la vida, México 1986, 132).

¹³¹ Das «dem Vater dienen» (ὕπηρετεῖν τῷ πατρὶ) ist daher nach *Origenes* (Hom. in Jer. 20,1) die Wesenseigenschaft des göttlichen Logos; vgl. dazu meine Erläuterungen in: *Origenes*, Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien, Stuttgart 1980, 328–331; ferner E. SCHADEL, Zum Trinitätskonzept des Origenes. In: Lothar Lies (Hg.), *Origeniana Quarta*. Die Referate des IV. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. Sept. 1985), Innsbruck–Wien 1987, 203–214.

¹³² Freiheit – Hoffnung – Prophetie (Anm. 123) 17.

ratio» «per modum intellectus» und der «spiratio» «per modum amoris»¹³³ – in ihrer vollen Aktuosität entfalten läßt, ist stets und notwendigerweise im Auge zu behalten, damit Problemverkürzungen und einseitige Auffassungen dessen, was der Mensch ist (z. B. der okzidental-«pluralistische» Individualismus und der oriental-«monistische» Sozialismus¹³⁴) von Grund auf vermieden werden.

In Becks «Anthropologischem Zugang zum Glauben» ist die Doppeltheit der beiden innertrinitarischen Emanationen erst vorläufig angedeutet, so z. B. wenn er von Christus sagt, daß er die (logische) «*Erklärung*» der menschlichen Existenz und deren (näherhin pneumatologisch zu erklärende) «*Erfüllung*»¹³⁵ sei. Doch finden sich sehr anregende seins-theoretische Überlegungen und weiterführende Gesichtspunkte im Kapitel «Dreipersonalität (und Empfänglichkeit) Gottes?» innerhalb seiner kürzlich erschienenen «Natürlichen Theologie»¹³⁶.

Im Ausgang von der im menschlichen Geist unmittelbar wahrnehmbaren Selbst-Erkenntnis und Selbst-Liebe wird ein «Prioritätsunterschied im Sein selbst»¹³⁷ eruiert und von da aus der Übergang zur zeitlos-ewigen Bewegung vollzogen. Diese besagt, «daß Gott 1. sich erkennend sich in sich selbst ausspricht und sein eigenes Wesen sich gegenüberstellt, wodurch er einen geistigen Begegnungsraum mit sich selbst konstituiert; und 2. in ewigem Liebeserguß diesen Raum erfüllt und so sich vollendend und zusammenfassend nochmals in sich Stand faßt»¹³⁸.

Damit aber ist «der (eine und identische) Seins-, Erkenntnis- und Liebesakt»¹³⁹ des dreipersonalen Gottes umschrieben. Von diesem aus gelangt man zu den «drei Weltaspekten des Entstanden-Seins, des Geordnet-Seins und des Zielgerichtet-Seins» von Seiendem über-

¹³³ Vgl. G. SAVONAROLA, *Triumphus Crucis*. A cura di Mario Ferrera, Roma 1961, 134.

¹³⁴ Vgl. hierzu die 17 Einzelreferate, in: H. BECK; I. QUILES (Hgg.), *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur*. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie, 1.–6. Sept. 1986 an der Universität Bamberg, Frankfurt/M.–Bern–New York–Paris 1988.

¹³⁵ Vgl. AZ 74 (Hervorhebung E.S.).

¹³⁶ H. BECK, *Natürliche Theologie* (Anm. 89) 199–205. Entsprechende akt-theoretische Seinsanalysen auch schon in: *Der Akt-Charakter des Seins* (Anm. 71) 166–203, 236–245, 260–273, 280 ff., 296 ff.

¹³⁷ *Natürliche Theologie* 200.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd. 201.

haupt¹⁴⁰; dabei wird appropriativ die erste göttliche Person als «Wirkursache» verstanden, die zweite als «Durchmessungsgrund» und die dritte als «Erfüllungszielgrund»¹⁴¹.

3.5. Die Einholung des «Vierten»

Bleibt schließlich noch zu erklären, wie die Inkarnation Christi mit der göttlichen Immanenz verbunden gesehen werden kann. Denn mit der Menschheit Christi, von der aus wir den «introszendierenden» «Aufstieg» zur trinitarischen Prinzipienwirklichkeit vollzogen haben, kommt ein «Viertes» ins Spiel, das deren Universalität in Frage zu stellen scheint. Dieses «Vierte» macht den Grundcharakter des raumzeitlich Ausgedehnten aus, dessen Endlichkeitsbedingungen Christus bei seiner Inkarnation übernommen hat; es bedeutet ein gewisses «Draußensein» aus der integren Vollendetheit des triplizitären Prinzipiengrundes, ohne daß dabei allerdings dessen konstitutiver Einfluß verlorengelht. (Ein Beispiel für das somit anstehende Verhältnis-Problem findet sich in der Musik. Hier sind die Regeln für die Stimmführung des vier-stimmigen Chorsatzes aus der Analyse der im *Dreiklang* begründeten Tonalität herzuleiten.)

Wie es scheint, ist der Grundcharakter des «draußen» seienden raum-zeitlichen «Vierten» vollkommen unverständlich und bringt den daran herumeräselnden Menschen schier zur Verzweiflung, solange er die Welt und sich selbst in vor-metaphysischer oder auch kritizistischer Weise als bloße «Phänomene» auffaßt. Er verhält sich zu diesen wie jemand, der die akustischen Laute einer ihm völlig unbekanntem Sprache zu hören bekommt. Versteht man aber die Sprache von innen, d. h. von der sachwilligen Intentionalität des Sprechenden her, so erschließt sich der Aussagegehalt, der in den akustischen «Phänomenen» zum Ausdruck kommt. Die Sprache kann von daher zu einem ontologischen Modell werden, von dem aus sowohl die Hervorbringung der Dinge als auch die Inkarnation Christi analogisch verstehbar werden. Augustinus vermittelt diesen Zusammenhang in einer seiner Predigten auf folgende Weise:

¹⁴⁰ Ebd. 202; vgl. auch *Augustinus*, De div. quaest. 83, qu. 18: «Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit».

¹⁴¹ H. BECK, Natürliche Theologie, ebd. 202; vgl. hierzu auch *Cusanus'* trinitarische Erläuterungen der drei apriorischen Kreis-Elemente («centrum», «diameter» und «circumferentia») in: De doct. ign. I, 21, 64.

«*«Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde» (Gen 1,1). Siehe, was geschaffen ist, ist offenkundig, es wird gesehen und es erfreut. Das Werk liegt offen da, der Künstler aber ist verborgen (*opus patet, artifex latet*) ... In meinem Inneren trage ich ein Wort, das ich im Herzen empfangen habe, und ich will deinen Ohren gebären, was ich im Herzen empfangen habe. Ich will dir sagen, was in meinem Inneren ist, und zu dir hervorbringen, was verborgen ist. Ich suche, wie es zu deinem Geist gelangen kann. Ich komme zuerst gleichsam an die Pforte deines Geistes, an deine Ohren; und da das Wort, das ich im Herzen empfangen habe, unsichtbar ist, kann ich es nicht zu dir bringen; ich besorge ihm gleichsam ein Gefährt: den Klang. Siehe, das Wort ist verborgen, der Klang liegt offen da (*verbum latet, sonus patet*). Ich lege das Verborgene auf das, was offen daliegt, und gelange zum Hörer. Und so verläßt mich das Wort, kommt zu dir und weicht dennoch nicht von mir. Dies, wenn es ansteht, Kleines mit Großem, Tiefes mit Hohem, Menschliches mit Göttlichem zu vergleichen, tat auch Gott: Das Wort war verborgen beim Vater; damit es zu uns kommen konnte, nahm es gleichsam ein Gefährt, es nahm Fleisch an: es kam zu uns hervor und wich dennoch nicht vom Vater (*ad nos processit, a patre non recessit*)¹⁴².»*

¹⁴² Sermo 2,1 f. (Denis), in: Obras de San Agustín VII: Sermones, Madrid 1964, 59–62.